



٢٨١

# النَّجْفَةُ

فِي عَلَمِ الْمُهَاجَرِ

تألِيف

الشَّرِيفِ الرَّاضِيِّ عَلَمِ الْمُهَاجَرِ  
عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ الْمُوسَوِيِّ الْقَدَارِيِّ

ص ٤٣١ - ٢٥٥

تَحْفِيس

السَّيِّدِ اَحْمَدِ الْحُسَيْنِيِّ

مُوَسَّسَةُ النَّثَرِ الْاِسْلَامِيِّ  
الثَّالِثَةُ لِجَمَاعَةِ الْمُدَرِّسِينَ بِبُرْمَهِ المَسَرَّةِ

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY PAIR>



32101 027314697

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY  
DATE DUE

JUN 15 2009

JUN 15 2014

JUN 15 2010

JUN 15 2011













٣٨١

# الدُّخْنَةُ

في عمل الْهَبَلِ لِلْأَفْرَادِ

تأليف

الشَّرِيفِ الرَّاضِيِ عَلِمِ الْهُدَى  
عَلَيْهِ بْنِ الْحُسَيْنِ الْمُوسَوِيِ الْبَغْدَادِيِ

ص ٤٣٦ - ٢٥٥

تحقيق

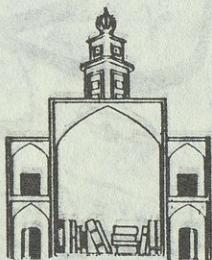
السَّيِّدِ أَحْمَدِ الْحُسَيْلِيِ

---

مُوَسَّسَةُ النَّسَرِ الْإِسْلَامِيِ

الثَّابِعَةُ لِجَمَاعَةِ الْمُدَرِّسِينَ بِقُمِ الْمَسْعَدِ

2272  
• 68957  
• 329  
1990



## الذخيرة في علم الكلام

- الشريف المرتضى علم الهدى علي بن الحسين الموسوي
- السيد أحمد الحسني
- كلام
- جزء واحد
- ٦٤٤
- مؤسسة النشر الإسلامي
- نسخة ٣٠٠٠
- ١٤١١ هـ. ق.

- المؤلف:
- المحقق:
- الموضوع:
- عدد الأجزاء:
- عدد الصفحات:
- طبع ونشر:
- المطبع:
- التاريخ:

مؤسسة النشر الإسلامي

تابعة لجامعة المدرسين بقم المقدمة



32101 027314697

## بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله واجب الوجود المستجتمع لجميع الكمالات، مفيض الخير والبركات،  
وصلى الله على أشرف المكانت، محمد والله ذوي الكرامات.

وبعد، مرة اخرى تتقدم المؤسسة الى الملا العلمي في العالم الاسلامي بكتاب عقائدي قيم، وسفر كلامي مهم، يحمل في طياته عصارة أفكار تم خصت عنها حياة عملاق من عمالة الفكر الأصيل، وقمة من قمم الاسلام الشامخ، رجل قدير في العلم والعمل، وسيد كبير في الارومة والآثار، الا وهو «الشريف المرتضى علم المدى» قدس الله روحه ونور ضريحه.

ولاغر، فإن جوانب العظمة فيه وأبعاد شخصيته التي لايسعنا أن نبتدر هنا إلى تقسيمها دون أن نحوال القاريء الكريم إلى قراءة متواصلة بأناة وروية في الحديث عنه من خلال ما تفضل به سماحة المحقق السيد أحمد الحسيني حفظه الله في كتابة نبذة من حياة هذا العلم الشامخ حيث رسم فيها صورة تتضح من خلالها معالم سيدنا الشريف العلمية والفكرية.

إن شخصية السيد المرتضى امتازت بالاستيعاب والاحاطة بشتى العلوم وأنواع الفنون، فهو الفقيه المتعمق، والاصولي المدقق، والكلامي المحقق، والأديب المُفلق، الذي أذعن له الخاصة وال العامة، وأقروا له بالعلم والفضيلة.

وكتاب «الذخيرة» هذا من أحسن ما كتب في علم الكلام على مذهب الشيعة الامامية، فقد بذل مصنفه جهداً جهيداً في بيان عقائد الامامية بالأسلوب علميّ متين وبيان يسحر القراء.

وحقاً أنَّ هذا الكتاب من كنوز الشيعة، صنفها صاحبها لتبقى ذخراً للأجيال، يرجعون إليها إذا دهمتهم الشبهات وأحاطت بهم الظلمات، ليجدوا فيها ضالّتهم المنشودة.

ونحن وفاءً للعهد تقدمنا بالطلب إلى الباحث الأجل السيد الحسيني ليتفضّل علينا بتحقيق الكتاب وتقويم نصه، فجاء -بحمد الله- كما ينبغي ويرتخي، شكر الله مساعديه ووفقه وإيانا للمزيد من ذلك إنه ولّي التوفيق.

مؤسس النشر الإسلامي

التابعة لجامعة المدرسين بقم المشرفة

## تقديم

### بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، والصلوة والسلام على محمد سيد المرسلين، وعلى آله الطيبين الطاهرين وذريته الهداء الموصومين

بين آثار الشريف المرتضى علي بن الحسين الموسوي البغدادي، كتابان جليلان في علم الكلام حلا في الرعيل الأول من الكتب الكلامية التي تناولت بيان مذهب الشيعة الإمامية وتبيّنت الذب عن اصوله الاعتقادية وتركيز الاسس العلمية التي اعتمدتها في دعم عقيدتها، وهما:

١- «الملخص في الكلام»، وقد بدأ الشريف المرتضى مباحثت هذا الكتاب بشيء من التفصيل والتوضيح في الأخذ والرد والاحتجاج على الخصوم، ولكن الموضع حجزته عن قطع الأشواط في تأليفه إلى النهاية، فتوقف في أوائل الطريق وخسرنا بذلك كنزاً غنياً لا يعوض.

٢- «الذخيرة في الكلام»، وهو شديد الاختصار في أوائله تعويلاً على ما جاء في «الملخص»، وفيه بسط نسي في أواخره سداً للفراغ الموجود بسبب عدم اتمام الكتاب الأول. مع امتياز الثاني بشموله على حل الأبواب الكلامية من التوحيد والنبوة والإمامية والمعاد وما يتصل بها من سائر المسائل المبحوث عنها في الكتب المعنية بعلم الكلام.

يقول الشريف المرتضى في آخر كتابه «الذخيرة» عند بيان خطته في العمل: «وبيان أوائل الكتاب وأواخره تفاوت ظاهر، فإن أوله على غاية الاختصار والبساط والشرح معتمدان في أواخره، والعذر في ذلك: أنا بدأنا باملائه والنية فيه

الاختصار الشديد تعوياً على أن الاستيفاء والاستقصاء يكونان في كتاب المللخص، فلما وقف تمام املاء المللخص - لعائق الزمان التي لا تملك - تغيرت النية في كتابنا هذا وزدنا في بسطه وشرحه، واذا جمع بين ما خرج من كتاب المللخص وجعل ما انتهى اليه كأنه لهذا الكتاب وجد بذلك الكلام في جميع أبواب الاصول مستوفى مستقصى».

\*\*\*

طلب إلى أصحاب الفضيلة المشرفون على «مؤسسة النشر الإسلامي» التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة، أن يشاركهم في حركتهم العلمية لاحياء التراث الإسلامي الذي لم يزل أهله في طيات النسيان وبعيداً عن أيدي الباحثين والمحققين. وأكبارةً لجهدهم المشكور وشعوراً بواجببذل أقصى الوسع في هذا المجال الثقافي وضرورة احياء ثراثنا الديني بالشكل اللائق، نزلت عندرغبتهم واخترت كتاب «الذخيرة» للعمل في تحقيقه وتقوم نصه، وذلك لقلة المصادر الكلامية القديمة المطبوعة بالرغم من ثرائنا في الميدان العقائدي.

ولابأس أن اصحاب القارئ الكريم بأنني لم أتصور صعوبة العمل - عند اختياره هذا الكتاب - بالشكل الذي واجهته فيما بعد، فإن الكتاب عميق في مباحثه متعمق في المرتضى أديب كبير حسب لعباراته حسابها الدقيق والنسختين المصورتين من الكتاب تشيع فيها التحريرات والتصحيفات والأخطاء... ولكن مع هذا كلّه الكتاب عزيز على المرتضى له مكانة سامية في نفسي، فطلبت العون من الله تعالى وبدأت العمل وأنهيتها بالقدر الميسور لا بالشكل اللازم.

هذا، وكلي أمل وطيد في أن يمن الله علي بنسخة كاملة من «المللخص» لكي أكمل بنشره العقد الثمين الذي نظمه هذا الشريف العلوي.  
والله من وراء القصد وهو حسيبي وكفى.

قم المقدسة: ٢٥ شعبان ١٤٠٨ هـ

السيد أحمد الحسيني

## ترجمة الشريف المرتضى

بقلم: الحامي رشيد الصفار  
مع تعديل واضافة متن

### بين يدي الترجمة

الإضافة في ترجمة الشريف المرتضى أمر قتضيه بدبيه التعريف به، وتمليه طبيعة البحث للوقوف على جوانب هامة من عناصر شخصيته، تلك الشخصية اللامعة، الجامحة لخصال الخير، ومزايا العلم والأدب والفضل. فالشريف المرتضى عالم واسع المعرفة، غزير الأطلاع، ملهم بفنون جمة من الثقافة الإسلامية، والمعرفة الإنسانية في عصر بلغت فيه الحضارة الإسلامية بشتى فروعها وأفانينا مبلغًا عظيمًا من الرقي والازدهار في العلوم والفنون والأداب والفلسفة والشعر، حتى طبع القرن الرابع الهجري بطبع خاص، صُنفت في خصائصه الكتب الكثيرة، وأفردت فيه المؤلفات الضخمة.

والشريف المرتضى عاش في تلك **الحقبة** من ذلك الزمان الزاهر، الزاخر بالعلوم والمعارف والأداب.

كان - رحمه الله - فقيه الإمامية ومتكلمها ومرجعها في ذلك العصر بعد وفاة استاذه الجليل الفقيه المتكلم محمد بن محمد بن النعمان، المعروف بابن المعلم، المشهور بالشيخ المفيد بلا مدافع، ولنا من كتابه «الشافي في الإمامة» أبلغ حجة على تعمقه في علم الكلام، وأوضح دلالة على براعته في فن الحجاج والمناظرة في كل المذاهب<sup>(١)</sup>. أما في الفقه والاصول، في رسائله الواقرة ومسائله الجمة وكتبه النادرة خير مثال

(١) قال ابن الجوزي في المنظم عند ترجمته للشريف المرتضى: «إنه كان يناظر عنده في كل المذاهب»، راجع ١٢٠/٨ منه.

على مانقول(١).

وأما في الأدب واللغة والتفسير والتاريخ والترجم، فكتابه «الأمالي» المسمى: «غريف الفوائد ودرر القلائد» أسطع برهان على سعة معرفته في هاتيك الفنون. وليست بنا حاجة إلى التدليل على شدة عارضته في الشعر وتقنه في أغراضه وفهمه لمعانيه ومقاصده، بعد تقديم ديوانه الضخم «هذا» الذي يضم بين دفتيه قرابة أربعة عشر ألف بيت من الشعر، فضلاً عما جمعه ونظمه في أبواب خاصة، وأغراض مفردة مثل جموعته في الشباب والشيب المسماة «الشهاب»، وما جمعه ونظمه في طيف الخيال وصفة البرق، إلى غير ذلك.

فالإسحاب في ترجمته محله غير هذه المقدمة، لما تتسم به ظروف هذا العصر من ميسم السرعة وطابع الاختصار، فالذي سنتعرض لذكره يكون مفتاحاً لمصاريح واسعة، أو رمزاً إلى مباحث متراصة الأطراف تطل على آفاق رحبة من مزايا هذا العالم المتكلم، والفقير الأوحد، والفيلسوف الإسلامي البارع، والأديب الألعلبي، والشاعر المفلق. فللمتتبع مجال آخر، وكم ترك الأول للآخر!

### مولده:

ولد الشريف المرتضى في دار أبيه بمحلة باب المحول في الجانب الغربي من بغداد «الكرخ» الواقعة بين نهر الصراوة غرباً، ونهر كرخايا شرقاً ومحلة الكرخ جنوباً(٢) في رجب سنة خمس وخمسين وثلاثمائة في خلافة المطیع لله العباسي.

### نسبه وأسرته من أبيه وامه:

هو علي بن الشريف أبي أحمد الحسين نقيب الطالبيين بن موسى «الأبرش» بن

(١) سيناتي ذكر مصنفاته في أواخر هذه الترجمة.

(٢) انظر الخارطة رقم (٧) مقابل ص ١٩٨ من تاريخ بغداد في عهد العباسي: تأليف «غي لسترنج» - المطبعة العربية ببغداد.

محمد «الأعرج» بن موسى «أبي سبحة» بن إبراهيم «المرتضى» بن الإمام موسى بن جعفر عليهما السلام.

**والده:** هو الشري夫 أبو أحمد الحسين الملقب بالطاهر الأوحد ذي المناقب، لقبه بذلك الملك بهاء الدولة البوهي، لجمعه مناقب شتى ومزايا رفيعة جمة؛ فهو فضلاً عن كونه علوي النسب، هاشمي الأرroma، انحدر من تلك السلسلة الطاهرة، فإنه كان نقيب الطالبيين وعالّهم وزعيمهم، جمع إلى رياضة الدين زعامة الدنيا لعلوهMته، وسماحة نفسه، وعظيم هيبيته، وجليل بركته. وإلى ذلك أشار ابن مهنا في «عمدة الطالب» بنقله عن الشيخ أبي الحسن العمري النسابة: «أن الشريف أبي أحمد أجمل من وضع على رأسه الطيسان وجر خلفه رمحًا، (أراد: أجمل من جمع بينهما)، وكان قوي الملة شديد العصبة، يتلاعب بالدول، ويتجرب على الأمور»(١).

ويستفاد من هذا القول أن الشري夫 أبي أحمد كان بطل حرب وسياسة، فضلاً عن كونه رجل علم وزعيم قوم.

إلا أنها لم تقف له في التاريخ على أنه خاض حرباً أو دخل معركة. فلهذه الملوكات الحميدة، والصفات الجيدة والهيبة الشديدة، خشيته عضد الدولة البوهي، ولأنه كان منحازاً لابن عمه بختيار بن معز الدولة، فحين قدم العراق قبض عليه في صفر سنة ٥٣٦٩هـ (٢)، وحمله إلى قلعة بشيراز اعتقله فيها فلم يزل بها إلى أن مات عضد الدولة سنة ٥٣٧٣هـ، فأطلقه أبوالفوارس شرف الدولة بن عضد الدولة واستقدمه معه إلى بغداد فأكرمه وأعظمه وأعاد إليه نقابة الطالبيين - التي عزل عنها ووليها مراراً - وقلده قضاء القضاة سنة ٣٩٤هـ زيادة إلى ولاية الحج والمظالم ونقابة الطالبيين، وكان التقليد له بشيراز، وكتب له عهد على جميع ذلك ولقب بالطاهر الأوحد ذي المناقب، فلم ينظر في قضاء القضاة لامتناع القادر بالله من الإذن له بذلك (٣).

(١) كذا في عمدة الطالب في أنساب آل أبي طالب ص ١٩٢ ط النجف.

(٢) المنتظم لابن الجوزي ٢٢٦/٧.

(٣) ١٩٨/٧.

ويشير الشريف الرضي ابنه إلى قصة اعتقاله ويعلمه بموت عضد الدولة بالأبيات الشهيرة التي بعث بها إليه وهو في الاعتقال<sup>(١)</sup>، ومنها:

أبلغوا عنى الحسين ألوكاً  
أن ذا الطود بعد بعده ساخا  
والشهاب الذي اصطليت لظاه  
عكسٌ صوَّةُ الخطوبُ فباخا  
والفينيق الذي تدرع طول الأرض  
خوى به الردى فأناخا  
وقد كان الشريف أبواحمد سيداً مطاعاً مهيباً، حسن التدبير سخياً، مواسياً لأهله  
ولغيرهم.

قال أبوالحسن العمري بالنسبة<sup>(٢)</sup>: «حدثني الشريف أبوالوفاء محمد بن علي بن محمد ملقطة<sup>(٣)</sup> البصري، المعروف بابن الصوفي، قال: (وكان ابن عم جدي حاً) قال: احتاج أبي أبوالقاسم علي بن محمدوكانت معيشته لا تفي بعياله فخرج في متجر بضاعة نزرة، فلقي أبوأحمد الموسوي «ولم يقل أبوالوفاء أين لقيه»، فلما رأى شكله خفت على قلبه وسأله عن حاله، فتعرف بالعلوية والبصرية<sup>(٤)</sup> وقال: خرحت في متجر لي، فقال له -أي أبوأحمد الموسوي- : «يكفيك من المتجر لقائي»<sup>(٥)</sup>.

قال العمري: فالذي استحسنت من هذه الحكاية قوله: «يكفيك من المتجر لقائي».

وكان الشريف أبوأحمد كثير السعي في الإصلاح ميمون الوساطة، لذا كثرت سفاراته لبركة وساطته بين خلفاء بني العباس وملوك بني بويه والامراء من بني حдан وغيرهم.

وتوفي الشريف المذكور بعد أن حالفته الأمراض وذهب بصره ببغداد سنة أربعينائة، ليلة السبت لخمس بقين من جمادى الأولى، ودفن في داره، ثم نقل منها إلى

(١) راجع ديوان الشريف الرضي ط بيروت ص ٢٠٦.

(٢) عمدة الطالب ص ١٩٢ و ١٩٣ ط. النجف.

(٣) في عمدة الطالب طبع بي بي ص ١٩١ (بن مسلطة) بدل «ملقطة».

(٤) كان الشريف أبوأحمد بصرياً.

(٥) عمدة الطالب ص ١٩٢ و ١٩٣ ط. النجف.

مشهد الحسين بن علي عليهما السلام في كربلاء ودفن في تلك الروضة المقدسة عند جده إبراهيم بن الإمام موسى. وقبر إبراهيم هذا له مزار معلوم إلى عصرنا هذا في رواق الإمام الحسين عليه السلام مما يلي الرأس الشريف - بعد أن عمر سبعاً وتسعين سنة، وقدرته الشعراء برات كثيرة، ومنهن رثاه ابنه المرتضى - صاحب الديوان - بالقصيدة التي مطلعها:

الآياقة لِلْقَدْرِ الْمُتَاحِ      ولِلأَيَّامِ تَرْغِبُ عَنْ جَرَاجِي

وَالشَّرِيفُ الرَّضِيُّ أَخُوهُ بِالقصيدةِ الَّتِي مطلعها:

وَسَمِّتَكَ حَالِيَّةَ الرَّبِيعِ الْمُرْءِمِ      وَسَقْتَكَ ساقِيَةَ الْفَمَامِ الْمَرْزِمِ

وَمَهِيَّارَ الدِّيلَمِيِّ الْكَاتِبِ بِالقصيدةِ الَّتِي مطلعها:

كَذَا تَنْقِضِيَ الْأَيَّامَ حَالًا عَلَى حَالٍ      وَتَنْقِرِضُ السَّادَاتُ بِادْعَالِيَّ تَالِ

وَابُو الْعَلَاءِ الْمَعْرِيِّ بِالْفَاقِيَّةِ الْمَذْكُورَةِ فِي سُقْطِ الزِّندَةِ الَّتِي مطلعها:

أَوْدِي فَلِيَّتِ الْحَادِثَاتِ كَفَافِ      مَالُ الْمَسِيفِ وَعَنْبُرُ الْمُسْتَافِ

وَالْاستاذِ الْجَلِيلِ أَبُو سَعْدِ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَلْفِ بِالقصيدةِ الَّتِي مطلعها:

يَا بَرْقُ حَامِ عَلَى حَيَاكَ وَغَایِرِ      أَنْ تَسْتَهَلَّ بِغَيْرِ أَرْضِ الْحَائِرِ

وَبَعْثَ بِهَذِهِ القصيدةِ إِلَى الشَّرِيفِ الْمَرْتَضِيِّ فَكَتَبَ إِلَيْهِ قصيدةً عَلَى الرُّوْيِّ نَفْسِهِ

وَالْفَاقِيَّةِ، وَمطلعها:

أَوْأَنْتَ مِنْ نَصْبِ الْكَابَةِ عَاذِرِي؟

هل أنت من وَصَبَ الصَّبَابَةَ نَاصِري  
هذا ما يتعلّق بِأَبِي الْمَرْتَضِيِّ.

أمَا والدته: فهي فاطمة بنت أبي محمد الحسن (أو الحسين) الملقب بـ(الناصر الصغير) ابن أحمد بن أبي محمد الحسن المقلب بـ(الناصر الكبير) أو «الأطروش أو الأصم» صاحب الديلم بن علي بن عمر الأشرف بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب عليهم السلام<sup>(١)</sup> وهي والدة شقيقه الرضي، ويلقب الناصر الأصم

(١) جاء ذكر هذا النسب في كتاب «أدب المرتضى ص ٦٤-٦٦» للأستاذ الفاضل الدكتور عبد الرزاق محى الدين مع بعض الخلاف ولعله الأرجح، وقد جاء فيه ص ٦٥ ذكر الحسن نقيب العلوين

بـ(الناصر للحق)، وكان شيخ الطالبين، وعالهم، وزاهدهم وشاعرهم، ملك بلاد الديلم والجبل، وجرت له حروب عظيمة مع السامانية وتوفي بطبرستان «سنة ٤٣٠» (١).

وقد توفيت فاطمة بنت الناصر المذكورة -رحمها الله- في ذي الحجة سنة ٣٨٥ ورثاها الشريف الرضي بالقصيدة التي مطلعها:  
**أبكيك لونق الغليل بكائي وأقول لوزهب المقال بدائي**

(الناصر الصغير) وقول المرتضى: شاهدته وكاثرته (كذا) وهو جدي الأدنى... ولعل قوله «كاثرته» مصحف عن «كاثرته» (بالشين) والمكاشرة هي الجوارة تقول: جاري مكاشري أو مكاشري يكاثرني، لأن المكاثرة (بالثاء) هي المغالبة ولا يريد المرتضى هذا المعنى، وقد توفي الناصر المذكور: النقابة سنة ٣٦٢ وتوفي سنة ٣٦٨ على ما ذكر في «أدب المرتضى».

وقد جاء فيه أبي أدب المرتضى -ص ٦٦ هامش: يقول المؤلف (أبي الدكتور): يبدو أن لصاحب رياض العلامة رأيين مختلفين لعل ثانهما يصحح الأول (الأول كون الناصر الأطروش إمامياً والثاني كونه زيدياً).

أقول: والذي ذهب إليه المحققون أن أبو محمد الناصر الكبير صاحب الديلم هو من علماء الإمامية، وفي طليعتهم الشريف المرتضى نفسه في كتابه (شرح المسائل الناصرية) كما أورده محى الدين نفسه في قول النجاشي وعنده نقل العلامة الحلي في الخلاصة وما ذهب إليه الشيخ البهائي أيضاً، وقد بين المرتضى نزاهته ونراحته جميع بنيه عن تلك العقيدة المخالفة لعقيدة أسلافهم.

ولعل الخلط بين كونه زيدي المذهب تارة وإمامياً تارة أخرى، جاء من تطابق الاسم واللقب وموضع الوفاة بينه وبين «الحسن بن زيد» منبني زيد بن الحسن السبط الذي قيل عنه إنه إمام الزيدية وهو المقلب بـ«الداعي إلى الحق» (الناصر للحق) وقد توفي أيضاً بطبرستان سنة ٢٥٠، وقام مقامه أخيه محمد بن زيد المدعوب (الداعي إلى الحق) أيضاً.

أما والد فامة أم الشريفين الذي شاهده المرتضى «وكاشره» أيجاوره وهو أبو محمد الحسن أيضاً واللقب بـ«الناصر الصغير» أو الأصغر لم يكن من الزيدية أيضاً، ومن زعم أن أحد هذين الناصرين من الزيدية فقد اشتبه عليه الداعي للحق بالناصر للحق -فتأمل.

راجع ص ٧٦ من مقدمة حقائق التأویل للشريف الرضي ط. النجف بقلم الشيخ الفاضل المحقق عبد الحسين الحلي.

(١) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد «١٣/١» وهامش ص ٧٦ من مقدمة حقائق التأویل المارذ كرها.

## ألقابه وكنيته:

اشتهر الشريف المرتضى بلقب السيد، والشريف، والمرتضى، وذى المجدين، وعلم المدى، وأول من وسمه بهذه اللقب الأخير، هو الوزير أبوسعد محمد بن الحسين بن عبد الصمد سنة عشرين وأربعين، وسبب التسمية مذكورة في كتب التاريخ والتراجم فلتراجع(١).  
ويكفى بأبي القاسم.

## سماته الخلقيّة وصفاته الْخُلُقِيّة:

كان الشريف -رحمه الله- ربّ القامة نحيف الجسم أبيض اللون حسن الصورة.  
اشتهر بالبذل والمسخاء والإغضاء عن الحساد والأعداء، وقد مُنِيَ بكثير من هؤلاء،  
وديوانه طافح بالشكوى منهم والإيماء بالتجاوز عنهم والكف عن مقارعتهم:  
تجافَ عن الأعداء بُقِيَاً فرَمَا  
كُفيتْ فلم تجُرْ بَنَابَ وَلَأْطَرَ  
فَإِنَّ الْأَعْدَادِيَ يَنْبَتُونَ مَعَ الدَّهْرِ(٢)  
وَلَا تَرْمِهِمْ كُلَّ عَوْدٍ تَخَافُه  
إِلَّا أَنْ أَعْدَادَهُ وَمَنَاوِئَهُ وَحَاسِدَيْ نَعْمَتِهِ وَصَمْوَهُ بِالْبَخْلِ وَقَلَةِ الْإِنْفَاقِ بِهَتَانَأَ  
وَحَسْدًا؛ وَكُلَّ ذِي نَعْمَةٍ مُحْسُودٌ، وَإِنَّا لَمْ نَجِدْ فِيهَا كَتْبًا عنْهُ فِي التَّرَاجِمِ مِنْ وَسْمَهُ بِهَذِهِ  
الصَّفَةِ الْمُنْزَهِ عَنْهَا، إِلَّا مَا نَقَلَهُ بَعْضُ الْمُؤْرِخِينَ بِرَوَايَاتِ مُتَضَارِبَةٍ وَأَسَانِيدٍ مُضطَرِبةٍ،  
مَلْخَصُهَا: أَنَّ أَحَدَ الْوَزَرَاءِ -قِيلَ- هُوَ مُحَمَّدُ بْنُ خَلْفٍ. قَدْ وَزَعَ ضَرِبَةً عَلَى الْأَمْلَاكِ  
بِيَادُورِيَا(٣) وَذَلِكَ لِصُرْفِهَا فِي حَفْرِ النَّهْرِ الْمُعْرُوفِ بِنَهْرِ عِيسَى، فَأَصَابَ مَلْكًا للشَّرِيفِ

(١) رابع روضات الجنات للخونساري ص ٣٨٣. ط الحجر.

(٢) أورد هذين البيتين ياقوت في معجم الادباء ٢٥٧/١٣ وفيه «بغياً» مصححة عن «بقياً»، كما أورد هما الخونساري في الروضات ص ٣٨٧ ، وفيها «بنان» مصححة عن «بناب».

(٣) بادوريا: طسوج من كورة الإستان بالجانب الغربي من بغداد، وهو اليوم محسوب من كورة نهر عيسى. قالوا: ما كان في شرق الصرافة فهو «بادوريما» وما كان في غربها فهو «قطربل». راجع مراصد الاطلاع لابن عبدالحق البغدادي طبعة الحلبي - مصر/١٩٥٤ ، ومعجم البلدان لياقوت الحموي ٢٩/٢

المرتضى بالناحية المعروفة بالداهريّة، فوقع عليه من التقسيط عشرون درهماً، فكتب المرتضى إلى الوزير سأله إسقاط ذلك عنه، والقضية مذكورة في شرح نهج البلاغة لابن أبي الحميد، يروها أبو حامد أحمد بن محمد الإسفرايني الفقيه الشافعي، قال: كنت يوماً عند الوزير فخر الملك أبي غالب محمد بن خلف، ووزيرهاء الدولة وابنه سلطان الدولة، فدخل عليه الرضي أبو الحسن فأعظمه وأجله ورفع منزلته... ثم دخل بعد ذلك عليه المرتضى أبو القاسم -رضي الله عنه-، فلم يعظمه ذلك التعظيم، ولا أكرمه ذلك الإكرام، وتشاغل عنه برقاع يقرأها وتوقعات يوقع بها، فجلس قليلاً وسأله أمراً فقضاه ثم انصرف.

قال أبو حامد: فتقدمت إليه وقلت: أصلح الله الوزير هذا المرتضى هو الفقيه المتكلم صاحب الفنون، وهو الأمثل الأفضل منها، وإنما أبو الحسن (يعني الرضي) شاعر، قال: وكنت مجمعاً على الانصراف فجاعني أمر لم يكن في الحساب، فدعت الضرورة إلى ملازمة المجلس إلى أن تقوض الناس واحداً فواحداً ولم يبق عنده غيري، ثم سرد القصة وقضية الضريبة بما يشعر بالغض من منزلة المرتضى، هذا ما ذكره ابن أبي الحميد (١). والرواية تختلف بسندتها ومتناها مع رواية صاحب عمدة الطالب (٢) حيث أسدتها إلى أبي إسحاق الصابي إبراهيم بن هلال الكاتب المشهور.

قال: كنت عند الوزير أبي محمد المهلي -وليس محمد بن خلف- ذات يوم، فدخل الحاجب واستأذنه للشريف المرتضى فأذن له، فلما دخل قام إليه وأكرمه وأجلسه معه في دسته، وأقبل عليه يجدثه حتى فرغ من حكايته ومهماهاته، ثم قام إليه وودعه وخرج فلم يكن ساعة حتى دخل عليه الحاجب واستأذن للشريف الرضي. ثم أورد القصة بفروق في المتن أيضاً.

وقد صحفت في «أدب المرتضى» للدكتور عبد الرزاق محى الدين إلى «بادرويا» بتقديم الراe على الواو.  
راجع ص ٨٣ منه طبعة المعارف بيغداد سنة ١٩٥٧.

(١) شرح النهج ١٣/١.

(٢) عمدة الطالب ص ١٩٨ ط. النجف.

فنحن نقف إزاء هذه الرواية المضطربة في متنها وسندتها موقف الارتياب والاستغراب، فبينما نجد ابن أبي الحميد يسندها لأبي حامد الإسفرييني مع الوزير محمد ابن خلف، نجد رواية ابن مهنا صاحب العمدة مسندة إلى أبي إسحاق الصابي مع الوزير المهلي مع فروق في المتن كما أسلفنا.

إذا علمنا أن الوزير المهلي أبوأحمد الحسن بن محمدبن هارون -وزير معز الدولة البوهي- قد توفي سنة ٣٥٢ هـ وهاتيك السنة هي قبل مولد المرتضى بثلاث سنين حيث كان مولده -رحمه الله- سنة ٥٣٥ هـ، هان علينا تفنيد الرواية بداهة.

زيادة على ذلك أن الرواية الأولى تجعل الداخل الأول على الوزير هو الشريف الرضي بينما الرواية الثانية تجعله المرتضى.  
هذا ما يشير إما إلى اختلاق الرواية ووضعها من الأساس، أو إلى تحريفها أو المبالغة فيها على أقرب الاحتمالات لاما سنووضحه قريباً.

فالمرتضى في سعة عن التوصل بهذه الوسائل الركيكة التي لا تناسب منزلته ومقامه لدى الوزير ولدى الخلفاء أنفسهم لرفع هذه الضريبة اليسيرة، وذلك لمارزق من عزة في النفس وحظ وافر من الجاه زيادة على النعمة والشراء المصحوب بالبذل والمسخاء الذي دلتنا عليه سيرته الحميدة وكرمه المعروف وبذله الفذ، حتى لم على كثرة الإنفاق والعطاء مراراً، فقال في ذلك مجيئاً لهم قصائد مذكورة في هذا الديوان نذكر منها على

سبيل الشاهد قوله من قصيدة حسنة:

وَلَا تَنْظُرِي إِلَّا إِلَى حُسْنِ مُخْبِرِي  
لَدِي الْفَخْرِ سَبَّاقٌ إِلَى كُلِّ مَفْخِرٍ  
بِمَا شَاءَ مِنْ مَالِ الْبَخِيلِ الْمُقْتَرِ  
نَجْمَعُ إِلَّا لِلْجَؤُورِ الْمُبَدِّرِ؟  
رَحِيلَيَّ عَنْهُ بِالْجِمَامِ الْمُقْدَرِ  
لَاعِبٌ فِي أَمْوَالِ كَسْرِيِّ وَخَلِيلِيِّ الْتِ  
دُعِيَ مُنْظَرِي إِنْ لَمْ أَكُنْ لَكَ رَائِعاً  
فَإِنِّي وَخِيرُ الْقَوْلِ مَا كَانَ صَادِقاً  
مِنْهَا: وَأَعْلَمُ أَنَّ الدَّهْرَ يَعْبَثُ صَرْفَهُ  
مِنْهَا: عَذْلَتْ عَلَى تَبْذِيرِ مَالِيِّ وَهَلْ تَرَى  
أَفْرَقَهُ مِنْ قَبْلِ أَنْ حَالَ دونَهُ  
مَضِيَّ قِيَصَرِيْ مَنْ بَعْدَ كَسْرِيِّ وَخَلِيلِيِّ الْتِ  
وَغَيْرُ ذَلِكَ مَا سَيَأْتِي ذَكْرَهُ.

وقد استفاض عن إتفاقه على مدرسته العلمية التي تعهد بكفاية طلابها مؤونة

ومعشاً حتى أنه وقف قرية من قراه تصرف مواردها على قراطيس الفقهاء<sup>(١)</sup> والتلاميذ، وأنه كان يجري الجرایات والمشاهرات الكافية على تلامذته وملازمي درسه، مثل الشيخ الطوسي، فقد كان يعطيه اثني عشر ديناراً في الشهر، ويعطي للقاضي عبدالعزيز بن البراج ثمانية عشر ديناراً وغيرهما، وذلك بفضل ما يرد عليه من دخل أملأكه الخاصة الذي قدّر بأربعة وعشرين ألف دينار بالسنة<sup>(٢)</sup>، ولما يمتلكه من قرى وضياع قيل إنها ثمانون قرية بين بغداد وكربلاء، يجري خلاها نهره، غرست الأشجار الوارفة على حافتيه فتهلكت غصونها ب Summersها اليائنة، فكان ذلك الانعطاف يسهل على أصحاب السفن والسابلة العابرين قطف تلك الأثمار التي أباحها المرتضى لهم<sup>(٣)</sup>.

وبعد هذا فالرواية إن لم تكن موضوعة ومفتعلة من أصلها، فهي محرفة، أو مبالغ فيها على أقرب الاحتمالات، لمارأيت من اختلال أسانيدها ومتواها.

وعلى فرض القول بصحتها، فإن للشريف المرتضى مخرجاً منها ومندوحة عنها، بحملها على محامل التعديل ومخارج التأويل. أفالا يحتمل أن يكون الشريف قد رأى بثاقب رأيه وسدید اجهاده، أن ما القyi عليه من ضرورة لخفر النهر، إنما هو من المصالح العامة التي يتحتم على الدولة القيام بها، والإنفاق عليها؟

ولم يرد الشريف بدفعها عنه سوى دفع مظلمة أو إزالة ضرر، وكلها يجب أن يدفعها، كبارين كانوا أو صغارين، وقد يكون السكوت عنهم يجر إلى مغامر، والرضا بهما يؤدي إلى مأثم، والكل محظور في الشريعة، والراضي بعمل قوم كالداخل معهم فيه. وقد ذكر صاحب روضات الجنات عن السيد نعمة الله الجزائري ما يفيد معنى ما ذكرناه وهذه صورته:

(١) جاء في ص ٨٩ و ١١٠ من كتاب أدب المرتضى لعبدالرازق محى الدين «كاغد الفقراء» مصحة عن «كاغد الفقهاء».

(٢) معجم الأدباء لياقوت ١٥٤ / ١٣ . (٣) روضات الجنات ص ٣٨٣

«أقول: كأنَّ الوزير فخر الملك لم يتحقق علوُّ المهمة، فلذا عاب الأمر على الشريف المرتضى -رضي الله عنه-. وإنما كان عليه غضاضة في ذلك الكتاب (يعني الكتاب الذي بعثه المرتضى إلى الوزير يسأله تخفيف الضريبة وإسقاطها)، لوكان سائلاً لها من أموال الوزير، وما فعله الشريف عند التحقيق من علو المهمة، وذلك أنه دفع عن ملكه بدعة لوم يتداركها لبقيت على ملكه، وربما وضعت من قدره لوبقيت عند أهل الأموال وغيرهم، كما أنه ورد في الحديث: المؤمن ينبغي له الحرص على حيازة (لعلها حياة) ماله الحلال، كي ينفقه في سبيل الطاعات.

كما كانت عادة جده أبي طالب بن عبدالمطلب، فإنه كان يباشر جبر ما انكسر من مواشيه وأنعامه، فإذا جاء الوافد إليه وهبها مع رعاها.

وقد نقل عن الشريف -عظم الله مرقده- أنه اشتري كتاباً قيمتها عشرة آلاف دينار أو أزيد، فلما حملت إليه وتصفحهارأى في ظهر كتاب منها مكتوباً: وقد تخرج الحاجات يا أمِّ مالكٍ إلى بيع أوراق بـ٢٠ صنین(١) فأمر بإرجاعها إلى أصحابها ووهبها الثمن.

فأين همته هذه من الوزير الذي حمل إلى الرضي ألف دينار واستغنم ردها إليه؟». انتهى قول السيد نعمة الله -رحمه الله-.

فأمّا إعظام الوزير للشريف الرضي وتجليله له أكثر من أخيه المرتضى، فواضح لكل من وقف على سيرة الشريفين، وعرف نفسية كل من الشخصين، وسلوكهما وزنوعهما في الحياة.

فالشريف كان ولاريب ينزع إلى الخلافة ويئتي نفسه بها، بل كان يتربّص بها صباحاً ومساءً، وكان يعتقد أنه سينالها ما يبيه له جنان يتحقق أولسان ينطق بعد أمد قصير أو طويّل.

(١) هكذا ورد البيت في روضات الجنات ص ٥٧٧، وهو ضعيف ركيك سبق أن أوردنا أصله وهو مضمون في أبيات أبي علي أحمد بن سلك الفالي مع قضته في هذه المقدمة؛ ولعل هذه الرواية غير تلك ، أو أن إحداها منسوبة إليه، والغرض ثبوت إحداها له.

أليس هو القائل:

ما أنا للعلیاء إن لم يكن  
ولامشت بي الخيل إن لم أطأ  
ثم أليس هو الذي يقول:

لا هم قلبي برکوب العلا  
إن لم أنلها باشتراط كما  
أفوز منها باللباب. الذي  
منها: لابد أن أركبها صعبةً  
في حيث لا حكم لغير القنا  
متى أرى الأرض وقد زلزلت  
وقوله يعني نفسه:

فواعجبًاً ممّا يظنّ محمدٌ  
يقدّر أنّ الله طوع يمينه  
لئن هو أعفى للخلافة لمةً  
ورام العُلّا بالشعر والشعر دائباً  
وإني أرى زندًا تواتر قدحه  
ويرتقى به الأمر إلى أكثر من ذلك ، حتى يسمى نفسه أمير المؤمنين ، انظر إلى قوله  
يمخاطب نفسه(٢).

هذا أمير المؤمنين محمد  
أوماكفاك بآن امك فاطم  
يُمسى ومنزل ضيفه «لا يجتوى»

(١) في ديوان الشريفي الرضي ط. بيروت ذات المجلد الواحد «بل يدى» بدل «بلغت يدى».

(٢) ديوان الشريفي الرضي ط. بيروت ذات المجلد الواحد ص ٣١٤.

(٣) جاء في الديوان «يجتوى» مصصفحة عن «يجتوى» (على المجهول) واجتوى المكان: كره الإقامة فيه، ويقلد: يغلق، ومنه سمي الإقليد وهو المفتاح تقلد به الباب أي تغلق.

من ولدي ما كان من والدي  
سرير هذا الأصيـدـالـماـجـدـ

يـومـاً ولا بلـتـ يـديـ بالـسـماـحـ(١)  
شـئـتـ عـلـىـ بـيـضـ الـظـبـاـ وـاقـتـراـحـ  
يـغـنـيـ الـأـمـانـيـ نـيـلـهـ وـالـصـرـاحـ  
وـقـاحـةـ تـحـتـ غـلامـ وـقـاحـ  
وـلـامـطـاعـ غـيرـ دـاعـيـ الـكـفـاحـ  
بعـارـضـ أـغـبرـ دـامـيـ النـوـاحـ

ولـلـلـذـنـ فيـ بـعـضـ الـمـوـاطـنـ غـدارـ  
وـمـنـ دـوـنـ مـاـيـرـجـوـ الـقـدـرـ أـقـدارـ  
لـهـ طـرـرـ فـوـقـ الـجـبـنـ وأـطـرـارـ  
فـيـ النـاسـ شـعـرـ خـامـلـونـ وـشـعـارـ  
وـيـوـشكـ يـوـمـاًـ أـنـ يـكـونـ لـهـ نـارـ  
وـيـرـتـقـىـ بـهـ الـأـمـرـ إـلـىـ أـكـثـرـ مـنـ ذـلـكـ ،ـ حتـىـ يـسـمـيـ نـفـسـهـ أـمـيـرـ الـمـؤـمـنـينـ ،ـ انـظـرـ إـلـىـ قـوـلـهـ

كرمت مغارسه وطاب المولد  
وأبوك حيدرة وجداك أحمـ؟  
كرماً وبيت نصاره لا يُقلـدـ(٣)

ولم يكن الشريف الرضي وحده معللاً نفسه بهذه الآمال الجسمان، ومنتها تلك الأمنيات العظام، بل نجد المخلصين له من أحبائه وأصحابه يتغرسون به نيل تلك الرتب، والوصول إلى ذلك المرام ولو بعد حين، لذلك كتب إليه أبو إسحاق الصابي في هذا المعنى:

تعودت منها أن تقول فتصدقنا  
سترق إلى العلياء وبعد مرتقى  
وقلت؛ أطال الله للسيد البقاء  
إلى أن أرى إظهارهالي مطلقا  
وأوجب بها حقاً عليك محققا  
إذا ما اطمأن الجنب في موضع النقا  
ثم نرى الشريف يعد الصابي ببلوغ الآمال، إن ساعد الدهر (١) بقصيدة أيضاً

أبا حسن لي في الرجال فراسة  
وقد خبرتني عنك أنك ماجدٌ  
فوفيتكم التعظيم قبل أوانه  
وأضمرت منه لفظه لم أبح بها  
فإن عشت أوان مت فاذكر بشاري  
وكن لي في الأولاد والأهل حافظاً  
مذكورة في ديوانه، وأوها:

وأجريت في ذا الهندوانى رونقا

سنت لهذا الرماح غرباً مذلقا

ونظم الشريف في هذا المعنى والغرض كثير يزخر به ديوانه الضخم.

فالشريف الرضي مع هذه الهمة العالية، والنفس الطاحنة، والأنف الحمي، والقلب الجريء، واللسان المصلت كالسيف الصارم، كان في الحقيقة شبيحاً مخيفاً، بل قنبلة مرصدة إزاء كيان ملك بني العباس، لا يدررون مت تنفجر، فترزعن سلطانهم، وتعصف بدولتهم، لذا يقول:

تمطر بالبيض الظبا أو تراح  
عن العوالى والمواضى فصالح  
فن أجل ذلك نرى الوزراء والملوك ، بل الخلفاء أنفسهم، يدارونه، مداراة من

مت أرى الزوراء مرتاجةً

يصبح فيها الموت عن السنِ

(١) راجع شرح النجاشي لابن أبي الحميد ط. مصر ١١-١٢، وقد جاء في ديوان الشريف الرضي ٤١٧، وفي عمدة العالب طبع بي بي سنة ١٣١٨ هـ ص ١٧٤ أنه كان الرضي يرشح إلى الخلافة، وكان أبو إسحاق الصابي يطمعه فيها ويزعم أن طالعه يدل على ذلك.

تُخشى سطوهه وتحذر ثورته.

فاحترام وزير شخصاً يرى ذلك الشخص نفسه أعظم من الوزير وأرفع، وأجل وأمنع، ليس من الامور الغريبة أوالنواود العجيبة!

بينما نجد المرتضى -صاحب الديوان- منصراً إلى العلم مشغولاً بالدرس، عازفاً عن بهرجة السلطة ومقامات السياسة -وإن كان ذا مكانة خطيرة فيها- زاهداً في المناصب أو الرئاسة، وأكثر الناس -ولا يخفى ذلك- في كل عصر ولا سيما منهم خدمة الدولة وأرباب السلطة يزهدون في الزاهدين، ويخشون سطوة الأشداء المجرئين. أما مسألة العلم، وتوقير العلماء فهي مسطورة في السطور، أو مكتونة في الصدور.

### ميله إلى الزهد في الدنيا، وتهذيب النفس فيها:

كان الشريف -رحمه الله- ميلاً إلى الزهد في الدنيا راغباً عنها، ذاماً لها، داعياً إلى الاعتبار فيها، سالكاً سبيل أجداده الكرام، من جعلها مجازاً للآخرة ومزاداً لدار القرار، لذا نجد ديوانه يفيض بالقصائد في ذم الدنيا والتحت على الزهد فيها والاعتبار بتقلب أحوالها، وفناء نعيمها، ثم هو يصف مقابرها، ويرثي مقبورها، ويدعو كذلك إلى تكميل النفس وتهذيبها، وغرس مواد العزة فيها بنبذ الحرص، وترك الطمع، والتحلي بجمال العلم وحصل الخير، فن ذلك قوله في ذم الدنيا والتحت على الزهد فيها:

أسباب دنيا بالغرور أودها  
لذى قوة يسطيعها فيردها  
كماضل عن عشواء بالليل رشدها  
تجانف لي عن منهج الحق بعدها  
يودّ محبوها فيحسن صدّها  
فكيف بها لوطاب للقوم عدها؟  
بهم ثلمة في النفس أعزوز سدها  
هواها ولم يطرق نواحيه وجدها  
فهان عليه عند ذلك فقدها

أفي كل يوم لي مني أستجدها  
ونفس تنزى ليتها في جوانح  
تعامه عمداً وهي جد بصيرة  
إذا قلت يوماً قد تناهى جماحها  
منها: ولم أرك الدنيا تصدّ عن الذي  
وتسيقهم منها الأجاج مصرداً  
منها: وحبّبني الدنيا الحياة مسيئة  
منها: سقى الله قلباً لم يبت في ضلوعه  
منها: تخفف من أزوادها ملء طوقة

وقال في الموعظة والاعتبار وهي قصيدة طويلة نذكر منها:

لَا تَقْرَبْنِي عَضِيَّةً  
إِنَّ الْعُضَاءَ مُخْزِيَّاتٌ  
وَاجْعَلْ صَلَاحَكَ سَرْمَدًا  
فَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ  
فِي هَذِهِ الدُّنْيَا وَمَنْ  
إِمَّا صَرْوَفٌ مَقْبَلًا  
فِي الْأَنْتَارِيَاتُ أَبْدًا  
وَالْعَزَّ فِي الدُّنْيَا حَيَاةً  
وَالذَّلِّ مَوْتٌ لَلْفَتَى  
طَاعَةً أَوْ مَأْثَرَاتُ  
وَالذَّخْرُ فِي الدَّارِيَنِ إِمَّا

وقال في الزهد، وهي قصيدة طويلة نذكر منها:

قَلْ لِلَّذِي رَاحَ بَعْزَ وَاغْتَدا  
يَسْبِحُ مِنْهُ مُطْرِفًا مُورَدًا  
صَنْيَعٌ مِنْ يَطْمَعِ أَنْ يَخْلُدَا  
جَمِيعٌ مِنْ يَمْلُأُ يَوْمَهُ زَالَ غَدَا  
إِنْ لَمْ يَزُلْ فِي يَوْمَهُ زَالَ غَدَا  
يَاجَامِعًا لِغَيْرِهِ مُحْتَشِدًا  
نَضَدَتْ مَالًا هَلْ نَضَدَتْ أَمْدَا؟  
سَيَانٌ مِنْ سَارَ يَجْرِي العَدَدَا  
وَمِنْ يَظْلِمُ وَاحِدًا مُنْفَرِدَا  
كَلَاهُمَا مُفَارِقٌ مَا وَجَدَا

وله في الوعظ:

يَقُولُونَ أَسْبَابُ الْحَيَاةِ كَثِيرٌ  
فَقُلْتُ وَأَسْبَابُ الْمَنْوَنِ كَثِيرٌ  
وَمَا هَذِهِ الْأَيَّامُ إِلَّا مَصَائِدُ  
وَأَشْرَاكٌ مَكْرُوهٌ لَنَا وَغَرُورٌ  
يَسَارُ بَنَا فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ  
فَكُمْ ذَا إِلَى مَا لَانِرِيدُ نَسِيرُ  
وَمَا الْمَنَاسُ إِلَّا مَطْلَقُ وَأَسِيرٌ  
وَمَا الْدَّهْرُ إِلَّا فَرْحَةٌ ثُمَّ تَرْحَةٌ

وله في الاعتبار هذه القصيدة الحسنة، نذكر منها:

يَسَائِلِي عَنْ ذَنْبِ الْدَّهْرِ آوْنَةً  
اسْمَعْ فَعْنَدِي أَنْبَاءَ وَأَخْبَارَ  
كُلَّ الرِّجَالِ إِذَا لَمْ يَخْشِعُوا طَمْعاً  
وَلَمْ تَكُنْهُمْ الْأَمَالُ أَحْرَارَ

يُوْمًا عَلَيَّ فِي الْخَلْصَاءِ لِي دَارَ  
يَحْنُو عَلَيَّ فَنْ قَحْطَانَهُمْ جَارٌ  
فَلَمْ تَضْقِ بِيَ فِي ذِي الْأَرْضِ أَقْطَارٌ  
فِي كَفِ جَارِيٍّ إِعْسَارٍ وَإِقْتَارٍ  
سَالَتْ بِهِ عِنْدَ جَدْبِ الْعَامِ أَمْطَارٌ  
وَالْتَّاسِ بِالْطَّبَعِ وَالْأَخْلَاقِ أَشْرَارٌ  
وَلَهُ غَيْرُ ذَلِكَ قَصَائِدٌ وَمَقْطُوعَاتٌ تَجْدَهَا خَلَالَ الْدِيَوَانِ.

إِنْ تُضْحِي دَارِيَّ فِي عَمَانِ نَائِيَةً  
لَوْمٌ يَكُنْ لِيَ جَارٌ مِنْ نِزَارِهِمْ  
وَإِنْ يَضْقِ خُلُقُّ مِنْ صَاحِبِ سَمِّ  
مِنْهَا: مَاسِرِيَّ أَنَّيِّ أَحْوَى الْغَنِيِّ وَبِدَا  
مِنْهَا: لَابَرَكَ اللَّهُ فِي دَارِ الْلَّئَامِ وَلَا  
وَالْخَيْرُ كَلْفَةُ هَذَا الْخَلْقِ كُلَّهُمْ

وَهُوَ مَعْ زَهْدِهِ الشَّدِيدِ فِي الدُّنْيَا وَتَقْشُّفَهُ فِيهَا، كَانَ ذَاهِبُ مَقْامِ سِيَاسِيٍّ فِي الدُّولَةِ خَطِيرٌ  
يَفْوَقُ مَقْامَ أَخِيهِ الرَّضِيِّ بِكَثِيرٍ، وَذَلِكَ بِفَضْلِ مَا أُوْتِيَ مِنْ أَصَالَةِ الرَّأْيِ وَوَفَارَةِ الْعِلْمِ  
وَالْمَالِ، مَعَ عَزَّ الْعَشِيرَةِ وَكَثْرَةِ الرِّجَالِ وَهَذَا مَا سَنْتَعْرُضُ لِذَكْرِهِ بَعْدَ حِينَ عَنْدِ القَوْلِ  
عَلَى مَنْزِلَتِهِ الاجْتِمَاعِيَّةِ وَالسِّيَاسِيَّةِ فِي هَذِهِ الْمَقْدِمَةِ.

### شغفه بالعلم، مدرسته العلمية، خزانة كتبه:

كَانَ الشَّرِيفُ - رَحْمَهُ اللَّهُ - مَشْغُوفًا بِالْعِلْمِ مُنْصَرِفًا إِلَيْهِ بَيْنَ دِرَاسَةِ وَتَدْرِيسِ، مُجْتَمِعِ  
لِتَلَامِذَتِهِ وَمَلَازِمِهِ، حَتَّى أَنَّهُ كَانَ يَجْرِي عَلَيْهِمُ الْجَرَایَاتِ الشَّهْرِيَّةِ، وَقَدْمَرَ عَلَيْكَ ذَكْرُ  
ذَلِكَ.

وَقَدْ اتَّخَذَ مِنْ دَارِهِ الْوَاسِعَةِ مَدْرَسَةً عَظِيمَةً تَضُمُّ بَيْنَ جَدْرَانِهَا ثَلَةَ مِنْ طَلَابِ الْفَقَهِ  
وَالْكَلَامِ وَالتَّفْسِيرِ وَاللِّغَةِ وَالشِّعْرِ وَالْعِلْمِ الْأَخْرَى كَعْلَمِ الْفَلَكِ وَالْحِسَابِ وَغَيْرِهِ حَتَّى  
سَمِيتْ أَوْسَمَاهَا دَارُ الْعِلْمِ وَأَعْدَلَهُ مَجْلِسًا لِلْمَنَاظِرَاتِ فِيهَا.

غَيْرُ أَنَّ الَّذِي هُوَ جَدِيرٌ بِالْمُلْاحَظَةِ وَالاعتِبَارِ، أَنْ مَجْلِسَ الشَّرِيفِ أَوْ مَدْرَسَتَهُ الْعَلَمِيَّةِ  
- بِتَعْبِيرِ أَصْحَاحِ - كَانَتْ جَامِعَةً إِنْسَانِيَّةً تَلَمْ شَتَّاتَ كَثِيرَ مِنْ طَلَابِ الْعِلْمِ وَمَرِيدِيهِ مِنْ  
مُخْتَلِفِ الْمَذاهِبِ وَالنَّحْلِ، دُونَ تَفْرِقَةٍ بَيْنَ مَلَةٍ وَمَلَةٍ أَوْ مَذَهَبٍ وَمَذَهَبٍ.

وَقَدْمَرَتْ عَلَيْكَ قَصَّةُ الْيَهُودِيِّ الَّذِي درَسَ عَلَيْهِ عِلْمَ النَّجُومِ - أَعْنَى الْفَلَكِ -  
كَمَالَ تَحْفَهُ عَلَيْكَ أَيْضًا اتِّصالَتِهِ الْوَثِيقَةِ بِأَبِي إِسْحَاقِ الصَّابِيِّ الْكَاتِبِ الْمَشْهُورِ،  
وَلِلْمَرْتَضِيِّ فِي رَثَائِهِ قَصِيَّدَةُ رَائِعَةٍ تَعُدُّ مِنْ غَرَرِ قَصَائِدِهِ وَمَطْلَعَهَا:

ما كان يومك يا أبا إسحاق  
إلا وداعي للمني وفراقي (١)  
وهذا إن دل على شيء، فإنه يدل على رحابة صدر الشريف وسعة افقه وشريف نظرته الإنسانية التي تعبّر عن قلبه الشفيف الرحيم العطوف على هذه النفوس البشرية المغذبة بويارات العصبية الرعناء والطائفية البغيضة، والعنونات الباطلة، المنبعثة من الجهل المطبق، وضيق الأفق المحدود، فالمُرتضى كان له أسوة حسنة في جده الرسول الأعظم وأهل بيته الكرام وأصحابه الأجلة، المرددين قول رب الخلق أجمعين:  
«يَا إِيَّاهَا النَّاسُ، إِنَا خَلَقْنَاكُم مِّنْ ذَكَرٍ وَأُنثَى، وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا، إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَنْتَمْ كُمْ».

أما شغف المُرتضى بجمع الكتب وولعه باقتناها فيكتفينا أن نذكر أن خزانته ضمت ثمانين ألف مجلد من مصنفاته ومحفوظاته ومقروعاته، على ما حصره وأحصاه صديقه أبوالقاسم التنوخي (٢).

وقد قوّمت هذه الكتب بثلاثين ألف دينار على ما ذكره الشعالي في كتابه يتيمة الدهر، هذا بعد أن أهدى الشريف من هذه الكتب إلى الرؤساء والوزراء شطران، وسيأتيك ذكر مؤلفاته الخاصة في فهرست كتبه.

### دراساته وشيوخه:

تتلمذ المُرتضى على كثير من علماء عصره في مختلف العلوم والفنون، فإنه درس

(١) هذه المرثية مثبتة في هذا الديوان، وهي تكذب مانسبه إليه بعض الرواية دون مبالغة من أنه مانقل إليه رثاء أخيه الشريف الرضي للصابي بالقصيدة المشهورة التي مطلعها: أرأيت من حمل على الأعواد؟ أرأيت يوم خباضيء النادي؟ قال الشريف المُرتضى (على مازعم): نعم ما حملوا إلا كلباً.

(٢) راجع روضات الجنات ص ٣٨٣. والتلوخي: هو أبوالقاسم علي بن الحسن القاضي صاحب المُرتضى وتلميذه، ولد بالبصرة سنة ٥٣٦هـ وولي القضاء بالمدارس، وكان متحفظاً في الشهادة محتاطاً صدقاً في الحديث توفي «سنة ٤٤٧» ودفن في داره بدرب التل، وقد كتب عنه الخطيب البغدادي وصل على جنازته.

يُوماً علىَ فِي الْخَلْصَاءِ لِي دَارَ  
يَحْنُو عَلَيَ فِنْ قَحْطَانِهِمْ جَارٌ  
فَلَمْ تَضَقِ بَيْنَ فِي ذِي الْأَرْضِ أَقْطَارٌ  
فِي كَفِ جَارِي إِعْسَارٍ وَإِقْتَارٍ  
سَالَتْ بِهِ عِنْدَ جَدْبِ الْعَامِ أَمْطَارٌ  
وَالْتَّاسِ بِالْطَّبَعِ وَالْأَخْلَاقِ أَشْرَارٌ

وله غير ذلك قصائد ومقطوعات تجدوها خلال الديوان.

إِنْ تُضْحِي دَارِي فِي عَمَانِ نَاثِيَةٍ  
لَوْمٌ يَكْنِي لِيْ جَارٌ مِنْ نِزَارِهِمْ  
وَإِنْ يَضْقِ خُلُقُّ مِنْ صَاحِبِ سَمِّ  
مِنْهَا: مَاسِرِي أَنْتِي أَحْوَى الْغَنِيِّ وَبِدَا  
مِنْهَا: لَابَارِكَ اللَّهُ فِي دَارِ اللَّئَامِ وَلَا  
وَالْخِيرِ كُلُّهُ هَذَا الْخَلْقُ كُلُّهُمْ

وهو مع زهذه الشديد في الدنيا وتقتشه فيها، كان ذا مقام سياسي في الدولة خطير يفوق مقام أخيه الرضي بكثير، وذلك بفضل ما أُتي من أصالة الرأي ووفارة العلم والمال، مع عز العشيرة وكثرة الرجال وهذا ما سنتعرض لذكره بعد حين عند القول على منزلته الاجتماعية والسياسية في هذه المقدمة.

### شغفه بالعلم، مدرسته العلمية، خزانة كتبه:

كان الشريف - رحمه الله - مشغوفاً بالعلم منتصراً إليه بين دراسة وتدريس، محباً لتألمذته وملازميها، حتى أنه كان يجري عليهم الجرایات الشهرية، وقد مررت عليك ذكر ذلك .

وقد اتخذ من داره الواسعة مدرسة عظيمة تضم بين جدرانها ثلاثة من طلاب الفقه والكلام والتفسير واللغة والشعر والعلوم الأخرى كعلم الفلك والحساب وغيره حتى سميت أوسماهادار العلم وأعدله مجلساً للمناظرات فيها.

غير أن الذي هو جدير باللحظة والاعتبار، أن مجلس الشريف أو مدرسته العلمية - بتغيير أصح - كانت جامعة إنسانية تلم شتات كثير من طلاب العلم ومربييه من مختلف المذاهب والنحل، دون تفرقة بين ملة وملة أو مذهب ومذهب.

وقد مررت عليك قصة اليهودي الذي درس عليه علم النجوم - أعني الفلك - كما لم تخف عليك أيضاً اتصالاته الوثيقة بأبي إسحاق الصابي الكاتب المشهور، وللمرتضى في رثائه قصيدة رائعة تعد من غرر قصائده ومطلعها:

### إلاً داعي للمني و فراقی (١)

ما كان يومك يا أبا إسحاق  
وهذا إن دل على شيء، فإنه يدل على رحابة صدرالمرتضى وسعة افقه وشريف نظرته الإنسانية التي تعبّر عن قلبه الشفيف الرحيم العطوف على هذه النفوس البشرية المعدبة بويارات العصبية الرعناء والطائفية البغيضة، والعنفات الباطلة، المنبعثة من الجهل المطبق، وضيق الأفق المحدود، فالمرتضى كان له أسوة حسنة في جده الرسول الأعظم وأهل بيته الكرام وأصحابه الأجلة، المرددين قول رب الخلق أجمعين:  
﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّنْ ذَكَرٍ وَأُنثَى، وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعْارِفُوا، إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَنْتَمْ كُم﴾.

أما شغف المرتضى بجمع الكتب ولو عه باقتناها فيكتفينا أن نذكر أن خزانته ضمت ثمانين ألف مجلد من مصنفاته ومحفوظاته ومقرروءاته، على ما حصره وأحصاه صديقه أبوالقاسم التنوخي (٢).

وقد قوّمت هذه الكتب بثلاثين ألف دينار على ما ذكره الشعالي في كتابه يتيمة الدهر، هذا بعد أن أهدى الشريف من هذه الكتب إلى الرؤساء والوزراء شطرأً، وسيأتيك ذكر مؤلفاته الخاصة في فهرست كتبه.

### دراساته وشيوخه:

تتلمذ المرتضى على كثير من علماء عصره في مختلف العلوم والفنون، فإنه درس

(١) هذه المرثية مثبتة في هذا الديوان، وهي تكذب مانسبه إليه بعض الرواة دون مبالغة من أنه مانقل إليه رثاء أخيه الشريف الرضي للصابي بالقصيدة المشهورة التي مطلعها:  
أرأيت من هـ لـ وـ على الأـ عـ وـ ؟ أرأـ يـ تـ يـ مـ خـ بـ اـ ضـ يـ ءـ النـ اـ دـ ؟  
قال الشريف المرتضى (على مازعم): نعم ما حملوا إلا كلباً.

(٢) راجع روضات الجنات ص ٣٨٣. والتنوخي: هو أبوالقاسم علي بن المحسن القاضي صاحب المرتضى وتلميذه، ولد بالبصرة سنة ٣٦٥هـ وولي القضاء بالمدارس، وكان متحفظاً في الشهادة محتاطاً صدقـاً في الحديث توفي «سنة ٤٤٧» ودفن في داره بدرب التل، وقد كتب عنه الخطيب البغدادي وصلـ على جـ نـ اـ زـ نـ تـهـ.

اللغة والمبادئ مع أخيه الشريف الرضي على الأديب الشاعر ابن نباته<sup>(١)</sup> السعدي، وقرأ كلامها الفقه والأصول على الشيخ الجليل محمد بن محمد بن النعمان الملقب بالشيخ المفيد، وتتلمذ المرضي في الشعر والأدب على أبي عبيد الله المرزباني، وأكثر رواياته في كتابه «الأمالي» عنه، ويرى كذلك فيه عن أبي القاسم عبيد الله بن عثمان بن يحيى بن جنيقا الدقاد وأبي الحسن علي بن محمد الكاتب<sup>(٢)</sup>.

وله أستاذة وشيوخ غير هؤلاء أخذ عنهم الحديث والفقه والأصولين وغيرها من العلوم، نذكر منهم:

المحدث الجليل الحسين بن علي بن بابويه القمي أخو الشيخ الصدوق رحمهما الله تعالى، وسهل بن أحمد الديباجي وأبو الحسن أحمد بن محمد بن عمران المعروف بابن الجندي البغدادي، وأبو الحسن أو (أبوالحسين) علي بن محمد الكاتب، وأحمد بن محمد بن عمران الكاتب، وغيرهم.

### عقيدته ومذهبه الكلامي:

كان الشريف المرضي -رحمه الله- يذهب في اصول عقائده مذهب سائر الشيعة الإمامية من قوله: بتوحيد الله عزوجل، وعدله، وامتناع صدور الظلم منه، وهم ينهجون بذلك منهج أغلب المعتزلة الذين يسمون أنفسهم بالعدلية أو أهل العدل، ويقولون: بنفي الصفات الإلهية الزائدة على الذات، إذ يرون أن صفاته سبحانه هي عين ذاته، ويذهبون إلى أن تحسين الشيء أو تقييمه أمر عقلي، أي يدرك بالعقل كعلمنا

(١) هو أبونصر عبدالعزيز بن عمر الشاعر السعدي وستانی ترجمته، (وليس هو صاحب الخطب ابن نباتة الفارقي دفين ميافارقين المتوفى سنة ٣٧٤) كما وهم صاحب روضات الجنات وغيره (راجع الروضات ص ٣٨٣).

(٢) هو أبوالحسن علي بن محمد بن عبد الرحيم بن دينار الكاتب (راجع معجم الادباء ٢٤٥/١٤)، وهو غير أحمد بن محمد بن عمران الكاتب كمالا يختفي.

بحسن الصدق النافع وقبح الكذب الصار وغيرهما من الأمور البديهية، وإن كانت بعض الأحكام التكليفية كالعبادات مثلاً لا يمكن استقلال العقل بالحكم فيها بالحسن أو القبح إلّا عن طريق الشرع، فما ورد الشرع بحسنه أو قبحه أمر لاجمال للعقل في تحسينه أتقبيحه، فمرتبة العقل بعد مرتبة الشرع بلا جدال.

«أجمعـت الإمامـية عـلـى أـنـ الـعـقـلـ يـحـتـاجـ فـيـ عـلـمـهـ وـنـائـجـهـ إـلـىـ السـمـعـ (أـيـ المـسـمـوـعـ)ـ مـنـ الشـرـعـ)ـ وـأـنـهـ غـيرـ مـنـفـكـ عـنـ سـمـعـ يـنبـهـ الغـافـلـ عـلـىـ كـيـفـيـةـ الـاسـتـدـلـالـ،ـ وـأـنـهـ لـابـدـ فـيـ أـوـلـ التـكـلـيفـ وـابـتـدـائـهـ فـيـ الـعـالـمـ مـنـ رـسـوـلـ (وـإـلـيـنـ مـنـ قـرـيـةـ إـلـاـ خـلـافـيـهـاـ نـذـيرـ)ـ (وـمـاـ كـتـاـبـ مـعـذـيـنـ حـتـىـ نـبـعـثـ رـسـوـلـ)،ـ وـخـالـفـهـمـ فـيـ جـيـعـ ذـلـكـ الـمـعـتـزـلـةـ وـالـخـوارـجـ وـالـزـيـدـيـةـ،ـ وـزـعـمـواـ أـنـ الـعـقـولـ تـعـمـلـ بـمـجـرـدـهـاـ مـنـ السـمـعـ وـالتـوقـيفـ).ـ إـلـاـ أـنـ الـبـغـادـيـنـ مـنـ الـمـعـتـزـلـةـ خـاصـةـ يـوـجـبـونـ الرـسـالـةـ فـيـ أـوـلـ التـكـلـيفـ وـيـخـالـفـونـ الإمامـيـةـ فـيـ عـلـمـهـ لـذـلـكـ)ـ (١ـ).

وذهبوا إلى أن الإنسان المكلف محاسب على أعماله المكلف بها على قدر اختياره لها وقدرتها عليها «لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا أَكْتَسَبَتْ»، «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا». واتفقت الإمامية على أن الوعيد بالخلود في النار متوجه على الكفار خاصة، دون مرتكي الذنوب من أهل المعرفة بالله تعالى والإقرار بفرائضه من أهل الصلاة. كما اتفقوا على أن من عذب بذنبه من هؤلاء لا يخلد في العذاب؛ وأجمعـتـ المـعـتـزـلـةـ عـلـىـ خـلـافـ ذـلـكـ وـهـوـ التـخـلـيدـ فـيـ الـعـذـابـ،ـ وـهـوـمـاـيـعـرـفـ عـنـهـمـ أـيـ الـمـعـتـزـلـةـ).ـ وـأـجـمـعـتـ الـإـمـامـيـةـ عـلـىـ أـنـ مـرـتـكـبـ الـكـبـائـرـ مـنـ أـهـلـ الـمـعـرـفـةـ وـالـإـقـرـارـ لـاـ يـخـرـجـ بـذـلـكـ عـنـ الـإـسـلـامـ،ـ وـأـنـ مـسـلـمـ وـإـنـ كـانـ فـاسـقاـ بـمـاـ فـعـلـهـ مـنـ الـكـبـائـرـ وـالـآـثـامـ،ـ وـأـجـمـعـتـ المـعـتـزـلـةـ عـلـىـ خـلـافـ ذـلـكـ،ـ وـزـعـمـواـ أـنـ مـرـتـكـبـ الـكـبـائـرـ مـنـ ذـكـرـنـاهـ فـاسـقـ لـيـسـ بـمـؤـمـنـ وـلـاـ كـافـرـ وـهـذـاـ القـوـلـ يـعـرـفـ عـنـهـمـ بـ«الـمـنـزـلـةـ بـيـنـ الـمـنـزـلـيـنـ»ـ الـتـيـ مـيـزـتـ الـمـعـتـزـلـةـ فـيـ أـوـلـ أـمـرـهـمـ عـنـ سـائـرـ فـرـقـ الـإـسـلـامـ؛ـ وـأـوـلـ مـنـ قـالـ بـهـذـهـ الـمـقـالـةـ مـنـهـمـ هـوـ وـاـصـلـ بـعـطـاءـ الـغـزالـ.ـ وـيـذـهـبـ الـإـمـامـيـةـ فـيـ الـإـمـامـةـ -ـ بـأـجـمـعـهـمـ-ـ إـلـىـ أـنـهـاـ بـالـنـصـ الـجـلـيـ عـلـىـ الـأـئـمـةـ الـأـثـيـ

(١ـ) رـاجـعـ كـتـابـ أـوـاـئـلـ الـقـالـاتـ فـيـ الـمـذاـهـبـ الـمـخـتـارـاتـ:ـ لـلـشـيـخـ الـمـغـيدـ صـ٤ـ،ـ طـ.ـ اـيـرانـ

عشر أو لهم علي بن أبي طالب، وآخرهم محمد بن الحسن المهدي المنتظر، وقالوا بعصمتهم جميعاً، وخالفهم في جميع ذلك المعتزلة، إلا مانسب إلى إبراهيم بن سيار النظام من موافقته بذلك (١).

والإمامية يختلفون مع المعتزلة في مسائل آخر، وكان ما ذكرناه أهلهما، ويتفقون معهم في مسائل آخر غيرها، من قولهم بخلق القرآن، وإنه كلام الله محدث وليس بقديم، وقولهم إن الله تعالى لا يرى لافي الدنيا ولا في الآخرة، وغير ذلك.

إلا أن اشتراكهم مع المعتزلة في بعض المقالات والاعتقادات لا يبرر القول بأنهم منهم، فللمعتزلة آراء وعقائد يتشاركون بها مع كافة فرق الإسلام، ويتفرون عنهم بعقائد وأراء آخر، كما يتمايزون بعضهم عن بعض في كثير من الآراء.

وعلى ذلك فالمرتضى لم يكن معتزلياً ولا رأساً في الاعتزال، على ما يزعم الخطيب البغدادي، ولا فيه ميل أو تظاهر في الاعتزال أو هوداعية إليه على ما يذهب إليه ابن الجوزي وابن حزم الظاهري.

قال الصفدي في الوافي بالوفيات نقلأً عن الخطيب البغدادي قال -يعني الخطيب-: كتبت عنه -أي عن المرتضى- وكان رأساً في الاعتزال كثير الإطلاع والجدال.

وقال ابن الجوزي في المنظم ١٢٠/٨: كان إمامياً فيه ميل للاعتزال.

وقال ابن حزم في الملل والنحل على مانقله عنه صاحب روضات الجنات ص ٣٨٧: «ومن قول الإمامية كلها قديماً وحديثاً إن القرآن مبدل، زيد فيه ونقص» حاشا علي بن الحسين بن موسى (يعني الشريف المرتضى). وكان إمامياً فيه تظاهر بالاعتزال، ومع ذلك كان ينكر هذا القول وكفر من قال به، وكذلك أصحابه أبويعلي الطوسي، وأبو القاسم الرازى.

أقول: وأكثر الشيعة الإمامية على القول بتمام القرآن بلا زيادة ولا نقصان وهو مابين الدفتين، وهذا قول صادقهم.

ويكفينا في الدلالة على خلاف الإمامية مع المعتزلة، أن نذكر أن للمرتضى نفسه

(١) راجع الملل والنحل للشهرستاني -بحث النظامية.

ولاستاذة الشيخ المفید، ولتلامذته كالشيخ الطوسي وغيره كتبًا ومناظرات مع رؤساء المعتزلة وأکابرهم کواصل بن عطاء، وإبراهيم بن سيار النظام، والقاضي عبدالجبار بن أحمد وغيرهم<sup>(١)</sup>.

ويحسن بنا أن نأتي بجملة موجزة للوقوف على مجمل عقيدة المرتضى من بعض كتبه لتكون شاهد صدق على حابه معتقده.

يقول في كتابه «إنقاد البشر من الجبر والقدر»<sup>(٢)</sup>:

فأول ذلك نقول: إن الله ربنا، ومحمداً نبينا، والإسلام ديننا، والقرآن إمامنا، والكعبة قبلتنا، والمسلمين إخواننا، والعترة الطاهرة من آل الرسول -صلى الله عليه وآله وسلم- وصحابته والتابعين لهم بإحسان، سلفنا وقادتنا، والتمسكون بهديهم من القرون بعدهم جماعتنا وأولياؤنا، نحب من أحب الله، ونبغض من أبغض الله، ونواли من والى الله ونعاذه من عادى الله... .

### مذهبہ في الفقه والأصول:

كان المرتضى -رحمه الله- أعرف الناس بالكتاب والسنة ووجوه التأويل في الآيات والروايات وموارد الاستدلال بها، وأنه لما ستد بباب العمل بأخبار الأحاداد -وهي في نظره من الأدلة الظنية التي لا توجب علمًا ولا عملاً- اضطر إلى استنباط الأحكام الشرعية من الكتاب والأحاديث المتواترة المحفوظة بقرائن العلم، وذلك يحتاج إلى فضل اطلاع على الأحاديث وإحاطة بأصول الأصحاب، ومهارة في علم التفسير واللغة وغيرها لاستنباط الأحكام، بينما يكون العامل بأخبار الأحاداد في سعة من ذلك<sup>(٣)</sup>.

(١) راجع كتاب أوائل المقالات في المذاهب المختارات للشيخ المفید، وكتاب الفصول المختارة للشريفي المرتضى وهو تلخيص لكتاب استاذة الشيخ المفید المسمى «العيون والمحاسن» وهو من الكتب المتعة حقاً، وكتاب الشافي -في الإمامة- للمرتضى في الرد على كتاب القاضي عبدالجبار بن أحمد المعتزلي المسمى بالمعنى الكافي، فهو كافٍ لإثبات شواهد الخلاف بين القوم.

(٢) «ص ٣٦» طبع النجف. (٣) روضات الجنات، ص ٣٨٥

وقد أثر عنه أنه أول من فتح أبواب التدقيق والتحقيق، واستعمل في الأدلة النظر الدقيق، وأوضح طريقة الإجماع واحتج بها في أكثر المسائل<sup>(١)</sup>.

وقد كان في جميع كتبه ورسائله اصولياً بحثاً ومجتهداً صرفاً، قليل التعلق بالأخبار، كثير الاستدلال بالأدلة العقلية المتفقة مع الكتاب والسنة، فلا غرو أن يكون من مجتهدي الفقهاء وفقهاء المحدثين<sup>(٢)</sup>.

### أما مسلكه في تعليل الأخبار وتأويلها فيقول:

اعلم: أن المعول فيما يعتقد، على ماتدل الأدلة عليه، من نفي وإثبات، فإذا دلت الأدلة على أمر من الأمور وجب أن نبي كل وارد من الأخبار إذا كان ظاهره بخلافه عليه ونسقه إليه، ونطابق بينه وبينه، ونجلب ظاهراً إن كان له، ونشرط إن كان مطلقاً، ونخصه إن كان عاماً، ونفصله إن كان مجملأ، ونفرق بينه وبين الأدلة من كل طريق اقتضى الموقفة وآل إلى المطابقة.

إذا كنّا نفعل ذلك ولا نختشم في ظواهر القرآن المقطوع على صحته، المعلوم وروده، فكيف نتوقف عن ذلك في أخبار آحاد لا توجب علمًا ولا ثمر يقيناً؟ فتى وردت عليك أخبار فاعتراضها على هذه الجملة وابتها عليها، وافعل فيها ما حكمت به الأدلة وأوجبته الحجج العقلية، وإن تعذر فيها بناء وتأويل وتخريج وتنزيل، فليس غير الاطراح لها وترك التعرير عليها<sup>(٣)</sup>.

ثم هو يفسر الأحاديث وما جاء من الأحكام فيما يتعلق بال محللات والمحرمات تفسيراً يتفق مع المنطق السليم والعقل القوم، ذاكراً بأنّ لكل محرم علة وكل محظوظ سبباً،

(١) روضات الجنات ص ٣٨٥.

(٢) وليس معنى ذلك أنه كان يذهب إلى تفسير القرآن برأيه أو «كان من طليعة المفسرين للقرآن الكريم بالرأي» كما زعمه أو اخترعه الدكتور عبد الرزاق محى الدين في كتابه «أدب المرتضى» في «ص ب» من المقدمة وفي موضع آخر من الكتاب.

(٣) أمالى المرتضى ٣٥٠/٢ تحقيق أبوالفضل إبراهيم - طبعة الحلبي.

ضارباً ما يقوله الغالية في تعليل بعض الأخبار عرض الجدار، انظر إلى قوله:  
 فأما تحريم السمك الجري وماأشبهه فغير ممتنع، لشيء يتعلق بالمفسدة في تناوله كما  
 نقول في سائر المحرمات، فأما القول بأن الجري نطق بأنه مسخ بمحده الولاية(١)، فهو  
 مما يُضحك منه وينتعجب من قائله والملتفت إلى مثله(٢).

### براعته في المناظرة وعلم الكلام:

كان الشريفي المرتضى -رضي الله عنه- خليفة استاذه العلامة الشيخ المفيد في علم الكلام وفن المناظرة، وكان مجلسه كمجلس شيخه المفيد يحضره أقطاب العلماء من كافة المذاهب، بل وسائر الملل، وقد مرّ عليك دراسة اليهودي عليه وكثرة اختلاف الصابي وتردده إليه وما قاله ابن الجوزي في أول الترجمة بأن المرتضى كان يناظر عنده في كل المذاهب، وهذا يدل على فضل اطلاعه على فوارق المذاهب ومواد الخلاف فيما بينهم. وهو مع ذلك كان محترماً لدى جميعهم، معظمًا عندهم، إلا عند حساده ومناوئيه. «فقد ذكر عن الشيخ أبي جعفر محمد بن يحيى بن مبارك بن مقبل (كذا ولعله معقل) الغساني الحمصي أنه قال: مارأيت رجلاً من العامة إلا وهو يشني عليه، ومارأيت من يبخسه حقه، ومارأيت إلا من يزعم أنه من طائفته»(٣).

وقال عنه الصفدي في الوافي بالوفيات: إنه كان فاضلاً ماهراً، أديباً متكلماً، له مصنفات على مذهب الشيعة، قال الخطيب (يعنى البغدادي): كتبت عنه وكان رأساً في الاعتزاز، كثير الاطلاع والجدال(٤).

وقال الثعالبي صاحب يتيمة الدهر: وقد انتهت الرياسة اليوم ببغداد إلى المرتضى في المجد والشرف والعلم والأدب، والفضل والكرم...»(٥).

(١) يزيد بالولاية: ولاية أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، وهو يرد ويُسخن تخريفات الغالية من الشيعة في قوله: إن الجري من عرضت عليه الولاية فبحدها، وهذا مما يُضحك حقاً.

(٢) أمالي المرتضى ٣٥١/٢. (٣) روضات الجنات ص ٣٨٥.

(٤) قد فندنا القول بكل منه من المعترضة في هذه المقدمة.

(٥) تتمة اليتيمة ٥٣/١ ط. إيران.

وقد سئل عنه فيلسوف المعرفة أبوالعلاء بعد أن حضر مجلسه فقال:  
 يسائلني عنه لما جئت أسأله  
 فإنه الرجل العاري عن العار  
 والدهر في ساعةٍ والأرض في دار  
 لوجئته لرأيت الناس في رجلٍ  
 وكان نصير الدين الطوسي الفيلسوف الرياضي المشهور يقول -إذا جرى ذكر  
 المرتضى في درسه - : «صلوات الله عليه»، ثم يلتفت إلى القضاة والمدرسين الحاضرين  
 درسه، ويقول: كيف لا يصلّى على المرتضى؟!(١).

### علمه باللغة وغريبها:

العلم بغرير اللغة يدل على اطلاع واسع على لغة العرب بدراسة علومها ومعرفة  
 لسانها في مختلف ديارها ومواطنها؛ وقد كان الشيخ عزالدين أحمد بن مقبل (كذا)(٢)  
 يقول: لو حلف إنسان أن السيد المرتضى كان أعلم بالعربية من العرب لم يكن عندي  
 آثماً، وكتابه الأمالي المعروف بـ«غُرِّ الفوائد ودرر القلائد» يشتمل على محاسن فنون تكلم  
 فيها في النحو واللغة والشعر والتفسير والكلام وغير ذلك ، حتى أن شيخاً من شيوخ  
 الأدب بصر قال فيه: والله إنّي استفدت من كتاب الغرر مسائل لم أجدها في كتاب  
 سيبويه وغيره من كتب النحو(٣).

### فلسفته:

للمرتضى فلسفة إسلامية خاصة في تفسير الأشياء وظاهراتها تختلف عن تفسير  
 كافة فلاسفة المسلمين المتأثرين بالفلسفة اليونانية وقواعدها المنطقية المبنية على منطق  
 أرسطو وإلهيات أفلاطون ومغالطات بروتاگوراس ، وغيرهم ، هذا إذا فسرنا الفلسفة  
 بأنها النظر العقلي في الأشياء ، فهو يفسر ظواهر الكون وفقاً لآيات الأحياء مستندًا إلى  
 ثلاث دعائم أساسية ، هي السمع والعقل وجريان العادة ، وأقصد بالسماع ما وردت  
 به آية حكمة أونحر صحيح ، وبالعقل ما ثبنته الأدلة العقلية بالبرهان العقلي غير

المستند على أوهام الفلسفه وسفسطاتهم.

فهو عندما يعوزه الدليل السمعي يلجأ إلى التعليل العقلي، فإن أعياء هذا ركن إلى القول بجريان العادة التي يسندها إلى الله تعالى، ويريد بالعادة مانسميه بالستة الكونية أو الناموس الطبيعي، سواءً كان ذلك الناموس حياتياً يتعلق بالأحياء وفعاليتهم، أو كيميائياً حيوياً متزجاً، أو فيزيائياً صرفاً.

فلسفته من لون خاص تمتزج فيها أحياناً الروحية مع المادية وتفرد إحداها عن الأخرى أحياناً أخرى.

الأتى إلى قوله في تفسير نزول الماء من السحارة<sup>(١)</sup>، وهي ظاهرة طبيعية فيزيائية: فأما ما جربناه فتكلم على العلة المفرقة بين الرثيق والماء، والذي يجب أن يعتمد في نقض الاستدلال من القائلين بذلك في الماء والسحارة أن يقال لهم: ما أنكرتم أن يكون الله تعالى أجرى العادة بأن يفعل في الماء السكون والوقوف مع سد رأسها، فلا ينزل من أسفلها، وإذا فتحنا رأسها لم يفعل ذلك السكون فيجري الماء منها من الثقوب.

والعادة حسبما استقريناها من فلسفته نوعان؛ نوع منها يكون ثابتاً كأغلب النوميس الطبيعية والظواهر الكونية، كقانون الجذب الأرضي والمغناطيسية القطبية والظواهر الفيزيائية، كحرارة الشمس وأثارها، وحجر المغناطيس و فعله.

ومنها ما يكون نسبياً يختلف باختلاف الأشخاص والأحوال، وهذه هي العادة المكتسبة أو المحلية غير المستقرة، فانظر إلى قوله بعد تعليله نزول الماء من السحارة مباشرة: وليس ينبغي أن ينكر أصحابنا خاصة أن يكون هذا بالعادة ونحن كلنا نقول: إن الجذب الحديد إلى حجر المغناطيس إنما هو بالعادة، وإنما فالمغناطيس وسائل

(١) السحارة: آلة يكون في رأسها ثقب واحد وفي أسفلها ثقوب كثيرة (تشبه رأس دوش الحمام)، إذا ملأناها بالماء ثم سددنا رأسها بالإبراهام، لم ينزل الماء من الثقوب التي في أسفلها؛ وإذا أزلنا إبراهاما نزل الماء. ولا علة لذلك إلا أنها عند سد رأسها بالإبراهام منعنا الهواء من أن يخلف في مكان الماء (راجع ٢٢٢/٢ من أمالى المرتضى - تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم - ط. الحلبي سنة ١٣٧٣ هـ مع هامشها).

الأحجار سواء! وإن بالعادة وقع الشّبع عندتناول الخبز واللحم، وارتفع عندغيرها، والجنس واحد، وماقول جماعتنا بالعادة أكثر من أن يمحضى.

ثم انظر إلى قوله: فإذا قيل لنا، فماطريقه العادة يجوز فيه الاختلاف. قلن لهم: نحن نجزئ ذلك ولامنع أن تختلف العادة فيه: كما لامنع أن يستمر في كل بلد وعند كل أحد، ولايخرج هذا الحكم مع استمراره عن أن يكون مستنداً إلى العادة<sup>(١)</sup> ثم يقول: وإذا انكر الفلاسفة الملحدون تعليقنا بذلك بالعادة لجدهم الصانع.

ثم نراه يُفِيضُ بعد ذلك في تفسير العادة وتعليقها واختلاف آثارها باختلاف المكان والزمان فليراجع<sup>(٢)</sup>.

### رأيه في النفس وعدم تجردها:

يرى المرتضى ذات الإنسان واحدة، لأنفس له مجردة عنه ومفارقة له. وبذلك يفارق كافة الفلاسفة الإسلاميين ومن سبقهم من القائلين بتجرد النفس عن الجسد ومفارقتها بعد فنائهما. ويسمى فلسفة القائلين بذلك هذياناً<sup>(٣)</sup>.

### تأمل في قوله:

والذي تهدي به الفلسفه من أن النفس جوهر بسيط وينسبون الأفعال إليها مالمحصول لها، وبينما فساده في مواضع كثيرة من كتبنا، ودللنا على أن الفاعل المميز الحي الناطق، هو الإنسان الذي هو هذا الشخص المشاهد، دون جزء فيه، أوجوهر بسيط

(١) أمالى المرتضى ٣٢٦-٣٢٧/٢

(٢) أمالى المرتضى ٣٢٧/٢ و ٣٣٢ منه أيضاً.

(٣) أقول: تعرض أغلب الفلسفه المتقدمين منهم والمؤخرین من المسلمين وغير المسلمين إلى ذكر النفس وصفاتها وأحوالها منهم أرسطو - من فلاسفة اليونان - له كتاب خاص بالنفس، ولابن سينا ولابن رشد ولغواجة نصير الدين الطوسي لكل رسالة فيها ولآخر رسالة قيمة سماها «بقاء النفس بعد فناء الجسد» وقد وضع ملاصدرا من فلاسفة المسلمين الإمامين المؤخرتين كتاباً ضخماً سماه أسفار النفس تعرّض في بحوث خاصة منها، ولكثير من فلاسفة اليونان والمسلمين وغيرهم بحوث مستفيضة فيها، وقد عزمنا بعون الله على وضع رسالة كبيرة في ذلك تتضمن رأى المرتضى - رضي الله عنه - ورأى غيره فيها.

يتعلق به، وليس هذا موضع بيان ذلك والكلام فيه(١).

ثم يقول في شرحه وتعليقاته على بعض أبياته في طيف الخيال(٢):

«الأرواح لا يصح عليها في الحقيقة التلاقي والتزاور، لكنّ الشعراء لما رأوا أن الأجساد في طيف الخيال لم تتلاق ولا تدانت نسبوا التلاقي إلى الأرواح، تعويلاً على من جعل النفس لها قيام بنفسها، وأنها غير الجسد، وأن التصرف لها، فجربنا على هذه الطريقة، وإن كان ذلك باطلاً في التحقيق».

ثم نراه يزري بالفلاسفة ويزهّب في تسخيفهم وتهجّينهم إلى أبعد الحدود عند تعرضه لقولهم في المنamas ونسبةها إلى النفس بما يأتي:

### قوله في المنamas «والآحلام»:

يذهب المرتضى في تعليمه المنamas وأسبابها مذهباً يتفق في بعض أقسامه مع رأي علماء الطبيعة المحدثين في ذلك، وينكرا ما تقوله الفلسفه في هذا الباب من نسبة المنamas إلى النفس وما تطلع عليه من عالم الغيب:

انظر إلى قوله:

«فاما ما تهذى به الفلسفه في هذا الباب، مما يضحك الشكلى؛ لأنهم ينسبون ما صح من المنamas لما أعيتهم الحيل في ذكر سببه إلى أن النفس اطلعت إلى عالمها فأشرفت على ما يكون. وهذا الذي يذهبون إليه في حقيقة النفس غير مفهوم ولا مضبوط، فكيف إذا أضيف إليه الاطلاع على عالمها؟ وما هذا الاطلاع؟ وإلى أي شيء يشيرون بعالم النفس؟ ولم يجب أن تعرف الكائنات عن هذا الاطلاع؟ وكل هذا زخرفة ومحرقه، وتهاوبل لا يتحصل منها شيء(٣).»

(١) طيف الخيال ص ٣٩ طبعة عيسى الحلبي - مصر سنة ١٣٧٤ هـ.

(٢) ص ٨٣.

(٣) أمالي المرتضى ٣٩٥/٢.

ثم هو ينكر ما يقول أصحاب الطبائع في المنامات ويفند آراءهم (١) .  
ونحن لا نريد أن نتعلق أو نبسط القول في هذه المقدمة الموجزة على ما يقوله في النفس  
إذله ما يشير أو يصرح بوجود روح في الإنسان بها قوام الجسد (٢) . كما أن له من القول  
في شعره ما يشعر ببقائها بعد تلاشى الجسد:

وَمِنْ أينِ البقاءُ وَالجَسْمُ تُرْبَةٌ يَتَلاشِي وَإِنَّمَا الرُّوحُ رُوحٌ (٣) .  
إِلَّا أَنَّا لَمْ نَقْفِ لَهُ عَلَى قَوْلٍ يَبْيَنَ لَنَا كَمَّهُ تِلْكَ الرُّوحُ أَوْصَافَهَا، وَالظَّاهِرُ مِنْ  
كَلَامِهِ الْمَارِأَنَّا لَمْ تَكُنْ جُوهِرًا بِسِيَطَةً مُجَرَّدًا تَعْلَقَ بِالْبَدْنِ فِي حَيَاةِهِ، وَفَارَقَهُ عِنْدَمَاتِهِ،  
كَمَا يَقُولُ الْأَكْثَرُونَ، أَوْ يَصُورُهُ الْفَلَاسِفَةُ الْأَقْدَمُونَ، وَلَعِلَّهَا مَادَةٌ مُوْجَدَةٌ فِي الْبَدْنِ مَتَى  
وَجَدَتْ أَسِبَغَتْ عَلَيْهِ صَفَةَ الْحَيَاةِ، إِنْ اخْتَلَّتْ أَوْ فَقَدَتْ، أَتَصْفُ الْبَدْنَ بِالْمَمَاتِ؛  
أَوْ هِيَ عَلَى الْأَصْحَاحِ نَسْمَةٌ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ كَمَا عَبَرَ عَنْهَا الْقُرْآنُ الْكَرِيمُ - إِنْ أَرِيدُ بِعْنَى الرُّوحِ  
ذَلِكَ - .

وعلى كلّ فليس في قول المرتضى ما يستفاد منه إنكار الروح أصلًا ، ولكنّه ينكر ما  
يصوره الفلاسفة من أوصافها من الجوهرية والتجدد والبساطة... وما ينسبون إليها من  
أعمال ، وليس في قوله هذا ما يستفاد منه إنكار البعث كما قد توهم أو يتواهم البعض ،  
إذ لاملازمة بين إنكارها وإنكاره . وعسى أن نوفق إلى بسط القول في ذلك في مجال  
آخر إن شاء الله تعالى .

### رأيه في المنجمين:

يذهب المرتضى إلى تخرييف المنجمين وتسخيفهم ، وإلى أنهم مشعوذون دجالون ،  
وأن ما يقولون به من تأثيرات النجوم وسير الكواكب وأثر الطالع ونحس الأيام وينتها ،  
كل ذلك لاطائل تحته ولا حقيقة فيه ، وقد كان يجب لوكان قدصح القول بالنجوم  
وأحكامها ، أن تكون سلامة المنجمين أكثر ومصابئهم أقل؛ لأنهم يتوقون المحن

(٢) الأمالي ١٢/١.

(١) الأمالي ٢/٣٩٣ و ٣٩٤ .

(٣) الديوان، القسم الأول ص ١٨٨ .

لعلمهم بها قبل كونها<sup>(١)</sup>.

قال المرتضى: كان بعض الرؤساء، بل الوزراء من كان فاضلاً في الأدب والكتابة ومشغوفاً بالنجوم، عاماً عليها، قال لي يوماً - وقد جرى حديث يتعلق بأحكام النجوم، ورأى من مخاليق التعجب من يتشغل بذلك، ويفني زمانه به: اريد أن أسألك عن شيء في نفسي، فقلت: سل عمما بدارك؟ قال: اريد أن تعرفي هل بلغ بك التكذيب بأحكام النجوم إلى الاختيار يوم السفر، ولبس ثوب جديد، وتوجه في حاجة؟ فقلت: قد بلغت ذلك والحمد لله وزيادة عليه، وما في داري تقوم، ولا أنظر فيه وما رأيت إلا خيراً<sup>(٢)</sup>.

ثم يقول المرتضى:

فأما إصابتهم في الإخبار عن الكسوفات واقتران الكواكب وانفصالها، فطريقه الحساب وتسير الكواكب، وله أصول صحيحة، وقواعد سديدة، وليس كذلك ما يدعونه من تأثيرات الكواكب في الخير والشر والنفع والضر<sup>(٣)</sup>. والفرق بين الأمرين ظاهر معلوم. هذا وللمرتضى مجالات في الفلسفة اخر أرجائنا البحث عنها والإسهاب فيها إلى فرصة اخرى ليست هذه المقدمة مما تستوجبها أو تستوعبها.

### بين المرتضى وأبي العلاء المعري:

ذكر أبو منصور أحمد بن علي الطبرسي صاحب الاحتجاج قال فيه<sup>(٤)</sup>: دخل أبو العلاء المعري على السيد المرتضى - قدس الله روحه - فقال: أيها السيد، ما قولك في الكل؟ فقال السيد: ما قولك في الجزء؟ فقال: ما قولك في الشّعر؟ فقال: ما قولك في التدوير؟ قال: ما قولك في عدم الانتهاء؟ فقال: ما قولك في التحيز والناعورة؟ فقال: ما قولك في السبع؟ فقال: ما قولك في الزائد البرى<sup>(٥)</sup> على السبع؟

(١) أمالي المرتضى ٣٨٨/٢ . ٣٨٧/٢ . (٢) الأimalي ٣٩١/٢

(٤) الاحتجاج طبع إيران - دار الطباعة - ص ٢٥٩ - ٢٦٠ .

(٥) كذا في الأصل ولعلها «البرى» أي الزائد، راجع: هامش ص ٣٠ من كتاب «أبوالعلاء في بغداد» للمرحوم العلامة طه الرواوي.

قال: ما قولك في الأربع؟ قال: ما قولك في الواحد والاثنين؟ قال: ما قولك في المؤثر؟ قال: ما قولك في المؤثرات؟ قال: ما قولك في النحاسين؟ قال: ما قولك في السعداء؟ فبهت أبو العلاء؛ فقال السيد -قدس الله روحه- عند ذلك: ألا كل ملحد ملحد، فقال أبو العلاء: من أين أخذته؟ قال: من كتاب الله عزوجل «يَابْنِي لَا تُشْرِكْ بِاللّٰهِ إِنَّ الشَّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ»، فقام فخرج، فقال السيد: قد غاب عنا الرجل، وبعد هذا لا يرانا.

فسائل السيد عن شرح هذه الرموز والإشارات، فقال: سألي عن الكل، وعنده الكل قديم، ويشير بذلك إلى عالم سماه العالم الكبير، فقال لي: ما قولك فيه؟ أراد أنه قديم، فأجبته عن ذلك فقلت له: ما قولك في الجزء؟ لأن عندهم الجزء محدث، وهو متولد عن العالم الكبير، وهذا الجزء عندهم هو العالم الصغير. وكان مرادي بذلك أنه إذا صلح أن هذا العالم محدث، فذلك الذي أشاره إليه إن صح فهو محدث أيضاً، لأن هذا من جنسه على زعمه، والشيء الواحد والجنس الواحد لا يكون بعضه قديماً وبعضه محدثاً. فسكت لما سمع ماقولته.

وأما الشعري، أراد أنها ليست من الكواكب السيارة، فقلت له: ما قولك في التدوير؟ أردت أن الفلك في التدوير والدوران، والشعري لا يقترح في ذلك.

وأما عدم الانتهاء، أراد بذلك أن العالم لا ينتهي لأنه قديم، فقلت له: قد صلح عندي التحيز والتدوير، وكلها يدللان على الانتهاء.

وأما السبع، أراد بذلك النجوم السيارة التي هي عنده ذوات الأحكام، فقلت له: هذا باطل بالرائد البرى (كذا) الذي يحكم فيه بمحكم لا يكون ذلك الحكم منوطاً بهذه النجوم السيارة التي هي الزهرة والمشتري والمريخ وعطارد والشمس والقمر وزحل.

وأما الأربع، أراد بها الطبائع، فقلت له: ما قولك في الطبيعة الواحدة النارية يتولد منها دابة بجلدها تمس الأيدي (كذا)، ثم يطرح ذلك الجلد على النار، فتحرق الزهومات فيبقى الجلد صحيحاً؛ لأن الدابة خلقها الله على طبيعة النار، والنار لا تحرق النار.

والثلج أيضاً تتولد فيه الديدان وهو على طبيعة واحدة. والماء في البحر على طبيعتين

يتولد منه السموك والصفادع والحيات والسلحف وغيرها. وعنه لا يحصل الحيوان إلا بالأربع فهذا مناقض بهذا.

وأما المؤثر، أراد به زحل، فقلت له: ما قولك في المؤثرات؟ أردت بذلك أن المؤثرات كلهم عنده مؤثرات، فالمؤثر القديم كيف يكون مؤثراً؟

وأما النحسان، أراد بها أنها من النجوم السيارة، إذا اجتمعا يخرج من بينها سعد، فقلت له: ما قولك في السعدين إذا اجتمعا يخرج من بينهما نحس، هذا حكم أبطله الله تعالى، ليعلم الناظر أن الأحكام لا تتعلق بالمسخرات، لأن الشاهد يشهد، أن العسل والسكر إذا اجتمعا لا يحصل منها الخنظل والعلقم، والخنظل والعلقم إذا اجتمعا لا يحصل منها الدبس والسكر. هذا دليل على بطلان قوله.

أما قوله: إلا كل ملحد ملحد، أردت أن كل مشرك ظالم، لأن في اللغة، **الْحَدَّ الرَّجُل** إذا عدل عن الدين، **وَأَلْهَدَ** إذا ظلم. فعلم أبوالعلاء ذلك وأخبرني عن علمه بذلك، فقرأته: «**يَا بَيْتَيْ لَا تُشْرِكُ بِاللَّهِ..**» الآية.

أقول: نحن نشك في صحة هذه المخاورة الفلسفية المنقمة، التي لم يذكر لنا الطبرسي عنمن أخذها! وفي أي كتاب وجدها؟، وكتابه «الاحتجاج» أكثر أخباره مراسيل على ما ذكره غير واحد من المحققين(١).

وقد ذهب إلى تفنيد هذه الرواية من قبل، العلامة المرحوم طه الراوي في كتابه «أبوالعلاء في بغداد» وهناك تعليقه عليها:

وهذه القصة تنادي على نفسها بالأخلاق - كماترى. ومفترى هذه الحكاية يزعم أن السيد المرتضى حكم بعدم عودة أبي العلاء إلى مجلسه. فهل كان هذا الحكم قبل وقوع القصة السابقة(٢) أو بعده؟

ثم إن القصة أشارت إلى أن السيد المرتضى حكم بإلحاد أبي العلاء مع أننا نعلم

(١) راجع ٤٠٤ من كتاب الكنى والألقاب للشيخ عباس القمي ط. صيدا، وقول العلامة المجلسى فيه.

(٢) يعني القصة التي ذكرها من اجتماع المعري بالمرتضى وتعصبه للمتبني على ما ذكره ياقوت في معجم الأدباء /٣ ١٢٣-١٢٤ ط. مصر.

يقييناً أن هذه التهمة لم تلتصق بأبي العلاء إلاّ بعد رجوعه إلى المعرّة، واعتكافه في منزله، وعلى الجملة فإن هذه الحكاية والتي سبقتها من وادٍ واحدٍ». وأما الحكاية التي يشير إليها العلامة الراوي فهاك نصها مع تعليقه عليها أيضاً: قال العلامة الراوي:

وأما الحكاية التي اعتبرها بعض الفضلاء من أسباب رحلته عنها (يعني رحلة الموري عن بغداد) فليس في شعر أبي العلاء ولا نثره ما يشعر بها، أو يشير إليها، مما ينبغي بأنّ أبي العلاء نفسه لا يعرفها، وإنما هي من وضع الرواة ورavad التوادر، وقد تلقفها الناس وتناقلوها من غير تمحيص. فهاك النص الذي جاء في «معجم الأدباء للحموي»: كان أبوالعلاء يتغضّب للمتنبي، ويزعم أنه أشعر الحدثين، ويفضله على بشار ومن بعده مثل أبي نواس وأبي تمام، وكان المرتضى يبغض المتنبي، ويتعصب عليه، فجرى يوماً بحضوره ذكر المتنبي فتنتقصه المرتضى وجعل يتبع عيوبه، فقال الموري: لوم يكن للمتنبي من الشعر إلاّ قوله:

لَكَ يامنازِلُ فِي القُلُوبِ مَنَازِلٌ... لَكَفَاهُ فَضْلًا. فغضب المرتضى وأمر فسح ببرجله وأخرج من مجلسه، وقال له من بحضرته: أتدرون ما أراد بذكر هذه القصيدة؟ فإن للمتنبي ما هو أجد من هنا لم يذكرها، فقيل: النقيب السيد أعرف. فقال: أراد قوله في هذه القصيدة:

وإذا أتتكم مذمتي من ناقصٍ فهـي الشهادة لي بـأبي كـامل  
وقد تتبعـت جـذور هـذه الحـكاـية فـلم أـجد لها أـصلـاً يـعتمد عـلـيـه. وإنـ كـثـرـ نـاقـلـوهـاـ  
فـإـنـهـمـ لـمـ يـذـكـرـواـ لـنـاـ وـاحـدـاـ مـنـ شـهـودـ الحـادـثـةـ. مـعـ أـنـهـمـ يـزـعـمـونـ أـنـهـاـ وـقـعـتـ فـيـ مجلـسـ  
الـسـيـدـ المـرـتضـىـ وـهـوـ بـحـكـمـ العـادـةـ يـوـمـئـ كـانـ يـزـخـرـ بـطـلـابـ الـعـلـمـ وـرـجـالـ الـفـضـلـ،ـ مـاـ  
يـشـيرـ إـلـيـ أـنـهـاـ مـخـتـلـقـةـ مـنـ أـسـاسـهـاـ.

فلا أبو العلاء يعتبر الشريف ناقصاً، ولا الشريف يحط من قدر أبي العلاء فيخرجـهـ مـهـاـنـاـ.

ويظهر أن الذي ابتدع هذه الحكاية أراد أن يرفع من ذكاء الرجلين فحطـ منـ خـلـقـيهـاـ.

ومن أشهر ناقلي هذه القصة وأقدمهم - على مانعلم - ياقوت الحموي المتوفى سنة ٦٢٦ هـ، أي بعد قرنين وربع من حدوث القصة، ولم يذكر من سندها إلا قوله: «نقلت من بعض الكتب»، وهو سند مهم كل الإبهام كماترى. ونحن نعلم أن أبي العلاء رثى أبي أحمد الموسوي والد الشريف المرتضى قبيل مفارقته ببغداد (١) بقصيدته المشهورة التي مطلعها:

أودى فليت الحادثات كفاف  
مالُّ المسيف وعابرُ المستافِ  
منها: رغت الرعد وتلك هدة واجب  
جبلُ هوى من آل عبدمناف  
وقد أثني فيها على الشريف المرتضى وأخيه أطيب الثناء، فلا يصح بعد هذا أن  
يقال إن أبي العلاء يحيط من قدر الشريف، أو إن الشريف يحيط من قدر أبي العلاء».   
هذا وأمثاله مما يختلفه جماعة من الرواة ويضعونه - من حيث يعلمون ومن حيث  
لا يعلمون - كثير. كما قد نسب إلى المرتضى من ذمه وإزráئه بأبي إسحاق الصابي عند  
ما نقل إليه نعيه ورثاء أخيه الشريف الرضي له - مع أنك وجدت - كما ذكرنا لك من  
قبل - رثاء المرتضى نفسه للصابي بتلك المرثية الرائعة التي تدمغ ما ووضعه المبطلون  
وافتراه المفترون.

هذا وللمرتضى مجلس ذكر أنه دخل عليه فيه أبو العلاء المعري فعثر ببرجل أحق  
فقال لأبي العلاء: من هذا الكلب؟ فقال له أبو العلاء: الكلب من لا يعرف للكلب  
سبعين اسمًا، وسمعه المرتضى واستدناه واحتبره فوجده عالماً مشبعاً بالقطنة والذكاء  
فأقبل عليه إقبالاً كثيراً (٢).

وقد مرت عليك الإشارة إلى القصيدة التي يرثي بها المعري أبي أحمد الموسوي  
والدالشريفين المرتضى والرضي ويثنى بها عليهما والتي يقول فيها:

(١) فقد توفي أبو أحمد الموسوي والد السيد المرتضى في جمادى الاولى سنة ٤٠٠ هـ، وبريح أبو العلاء بغداد في شهر رمضان من تلك السنة.

(٢) نسب أبوسعد عبدالكرم السمعاني المتوفى سنة ٥٦٤ في كتابه القيم الأنساب هذه القصة لأبي بكر محمد بن العباس الخوارزمي المتوفى سنة ٣٨٣ وأنها حدثت في مجلس الصاحب بن عباد الوزير المتوفى سنة ٣٨٥، وذلك أقرب إلى الصواب «راجع ورقة ٢٠٩ من الأنساب».

في الصبح والظلماء ليس بخافٍ  
متلائين بسُؤدد وعفافٍ  
أجداه، بل قمرین في الإسداف  
نطقا الفصاحة مثل أهل ديافٍ  
خطط العلاجتناصيف وتصافٍ  
ضي في الثالثةِ أحلافٍ  
باد على الكبراء والأشراف  
بأبٍ عن الأسماء والأوصاف

منْيَ حولهُ مسنتين عجافٍ  
تخبر عن القُلَام والخِذرافٍ  
حسناً لأحسن روضةٍ مئنافٍ

أبقيت فينا كوكبين سناهما  
متأنقين وفي المكارم أرتعنا  
قدرين في الأرداء بل مطردين في الـ  
رزقا العلاء فأهل نجدٍ كلما  
ساوى الرضي المرتضى وتقاسما  
حلفاً ندى سبقاً وصلى الأطهر المر  
أنتم ذوالنسب القصير فطولكم  
والراح إن قيل ابنة العنبر اكتفت  
ويقول في آخرها:

ياما إلّكَنِي سرح القرىض أتتكما  
لا تعرف الورق اللّجين وإنْ تُسلَّنِ  
وأنا الذي أهدى أقل بهارةٍ

### منزلته الاجتماعية والسياسية:

كان الشريف رحمة الله مقرباً لدى خلفاءبني العباس، أثيراً عندهم ومعظماً، وذلك لما يتحلى به من كريم الصفات وعظيم الملكات، ولما تربطه بهم من وشائج النسب ووسائل القرى مع جليل المكانة والمنزلة عند الخاص والعامل. لذا قلد نقابة الطالبيين وأمر الحج والمظالم وجميع ما كان لأنبيه الرضي، وهي مناصب جدّ خطيرة، وذلك في يوم السبت الثالث من صفر سنة ٤٠٦، وهي سنة وفاة أخيه الرضي في عهد الخليفة القادر بالله، وجمع الناس لقراءة عهده في الدار الملكية، وحضر فخر الملك «الوزير أبو غالب محمد بن خلف» والأشراف والقضاة والفقهاء.

وكان العهد الذي عهده الخليفة القادر بالله هذا نصه:

«هذا ما عاهد(١) عبدالله أحمد القادر بالله أمير المؤمنين إلى علي بن الحسين بن

(١) كما في المنظم لابن الجوزي ٢٧٦/٧ «ما عاهد»، ونقلها عنه الدكتور عبدالرزاق محى الدين

موسى العلوى، حين قربته إليه الأنساب الزكية، وقدمته لديه الأسباب القوية، واستظل معه بأغصان الدوحة الكريمة، واحتضن عنده بوسائل الحرمة الوكيدة، فقلده الحج والنقابة وأمره بتقوى الله...».

وفي فاتحة هذا الديوان مرثية جيدة يرثى بها المرتضى هذا الخليفة القادر بالله الم توف (سنة ٤٢٢هـ)، ويدرك فجعاته به وهلعه ببلوغ نعيه إليه، ثم يصفه بالعفاف والتقوى ونقاوة الإزار «وقد كان القادر يدعى راهب بنى العباس»<sup>(١)</sup>، ويهنى بها أيضاً ابن الخليفة القائم لتوليه الخلافة عند أخذ البيعة له، وكان المرتضى أول من بايعه.

فلهذه العلاقات الوثيقة والوشائج العريقة التي تربط المرتضى بالخلفاء، كان كثير الرفق له شديد الاتصال بهم، يأنسون في أغلب الأمور برأيه، ويجعلون منه حافظ سرّهم الأمين، ومشيرهم الناصح، وسفيرهم المصلح في أكثر ملتماتهم وعظامهم امورهم إلى الملوك والوزراء وكافة عمال الدولة وطبقات الناس.

فلا غرابة أن تكون دار المرتضى الوزر<sup>(٢)</sup> المنبع والخصن الحصين يلحاً إليها الملوك والوزراء عندما تعروهم المحن ويتحقق لهم البلاء على أثر الفتنة الحادثة في ذلك العصر، وما أكثرها!.

في حدثنا التاريخ بنزول الملك جلال الدولة في دار المرتضى - بدر بجميل - بعد أن تغيرت قلوب الجندي عليه فشغبوا ونهبوا حتى اضطر الملك إلى نقل ولده وحرمه وما بي من ثيابه وألا ته ودوايه وفرش داره إلى جانب الغري ليلاً، وذلك على أثر استئزار الوزير أبي القاسم [ابن ماكولا]، ثم جرت مكاتبات بين العسكر والخليفة في شأنه، وكان الوسيط في عرض مطالب هؤلاء هو الشهير المرتضى وذلك في (سنة ٤٢٤هـ)<sup>(٣)</sup>. كما نجد فتن العيارين تشغّل بالسلطان فيراسل المرتضى بإحضارهم إلى داره

في «أدب المرتضى» ص ١٠٧ كذلك ، وال الصحيح أن يقال «هذا ما عهد به» يقال عهد به إليه وعاهده على كذا.

(١) راجع ذيل تجارب الامم لأبي شجاع ط. مصر ص ٢٠٧.

(٢) الوزر (بفتحتين) الملجأ.

(٣) المنظم لابن الجوزي /٧ ٧٤-٧٢.

وأن يقول لهم: من أراد منكم التوبة قبلت توبته وأُقرَّ في معيشته، ومن أراد منكم خدمة السلطان استخدم مع صاحب البلد، ومن أراد الانصراف عن البلد كان آمناً على نفسه ثلاثة أيام... (١) وذلك في سنة ٤٢٥.

ويروي لنا التاريخ أيضاً (٢) أنه في ربيع الآخر سنة ٤٢٧ نقل أبوالقاسم ابن ماكولا الوزير بعد أن قبض عليه وسلم إلى «المرتضى» إلى دار الملكة فرض ويس منه، وراسل الخليفة في معنى أخيه قاضي القضاة أبي عبدالله ابن ماكولا، وقيل هو يعرف أمواله، فدفع عنه الخليفة، ثم إن الجندي شعبواعلى جلال الدولة وقالوا: إن البلد لا يحتملنا وإياك ، فاخترج من بيننا، فإنه أولى لك ، فقال: كيف يمكنني الخروج على هذه الصورة؟ أمهلوني ثلاثة أيام حتى آخذ حرمي ولدي وأمضي ، فقالوا: لافعل ، ورموه بأجرة في صدره فتلقاها بيده ، وآخر في كتفه ، فاستجاش الملك الحواشى والعوام ، وكان المرتضى والزيني والماوردي عند الملك ، فاستشارهم في العبور إلى الكرخ كما فعل في المرة الأولى ، فقالوا: ليس الأمر كما كان وأحداث الموضع قد ذهبا ، وحول الغلمان خيمهم إلى ما حول الدار إحاطة بها ، وبات الناس على أصعب خطوة ، فخرج الملك نصف الليل إلى زقاق غامض ، فنزل إلى دجلة ، وقعد في سميرية فيها بعض حواشيه فغرقوها تقديرًا أنه فيها ، ومضى الملك مستترًا إلى «دارالمرتضى» وبعث حرمته إلى دار الخليفة ، ونهب الجندي دار الملكة وأبوابها وساجها ورتبوا فيها حفظة ، فكانت الحفظة تخترها نهارًا وتنتقل ما اجتمع من ذلك ليلاً.

فلا بد أن يصيب المرتضى من جراء ذلك كثير من الأذى من رشاش تلك الحوادث وشظايا تلك الفتنة التي قلما يسلم منها الوسطاء ، أو يفلت منها المصلحون ، وقد يجر عليهم ذلك أحياناً ارتياح الخليفة أو تغير قلبه لانقداح الشك فيه لعارض شبهة قد لا يكون لها أصل .

فيحدثنا التاريخ: أن الوزير أبوالقاسم المغربي (٣) جمع الأتراك والمولددين ليحللوا

(٢) المنظم ج ٨ - حوادث سنة ٤٢٧.

(١) المنظم ٧٩/٨.

(٣) هو أبوالقاسم الحسين بن علي بن الحسن المتوفى سنة ٤١٨ وزير لشرف الدولة بعد أبي علي الرخيجي . (المنتظم ٣٢/٨).

لشرف الدولة البوهي، وكلف مشرف الدولة المرتضى ونظام الحضرتين أبا الحسن الزيني وقاضي القضاة أبا الحسن بن أبي الشوارب، وجماعة من الشهود والحضور، فأحلفت طائفة من القوم، فطن الخليفة أن التحالف لنية مدخولة في حقه، فبعث من دار الخليفة من منع الباقيين بأن يخلفوا، وأنكر على المرتضى والزيني وقاضي القضاة حضورهم بلا إذن، واستدعوا إلى دار الخليفة، وسرح الطيار، وأظهر عزم الخليفة على الركوب، وتأدى ذلك إلى مشرف الدولة وانزعج منه ولم يعرف السبب فيه، فبحث عن ذلك، إذ أنه اتصل بالخليفة هذا التحالف عليه، فترددت الرسائل باستحاله ذلك، وانتهى الأمر إلى أن حلف مشرف الدولة على الطاعة والمحالصة للخليفة...).

وقد لا يقف الأمر عند هذا الحد من الارتياح والشك الذي يحيوه استكشاف الحال بالاستجواب أو العتاب، بل قد يصل إلى أكثر من ذلك من الإضرار بالأنفس والأموال!

أتفا ما كان يصيب المرتضى من قتن العامة وأمر الطغام، فشيء ليس بالأمر اليسير استقصاؤه، فيحدثنا التاريخ عن استفحال أمر العيارين وكبسهم لدور الناس نهاراً، وفي الليل بالمشاعل والموكيّات، وكانوا يدخلون على الرجل فيطالبونه بذخائره ويستخرجونها منه بالضرب كما يفعل المصادر ونلا يجد المستغيث مغيثاً من القتل والنهب حتى أحرقت «دارالمرتضى» على الصراحة وقلع هو باقيها وانتقل إلى درب جميل(٢).

كما نجد قبل ذلك في حوادث سنة ٤٢٢ أن دارالمرتضى تنبق فيخرج منها مرتعاناً منزعجاً، حتى جاد جيرانه من الأتراك فدافعوا عنه وعن حرمته وأحرقت إحدى سميريته على أثر قلن كانت تحدث بين السنة والشيعة(٣).

وهكذا نجد المرتضى يموج في خضم زاخر من تلك الأحداث والفن التي لا يبتلى بها إلا رؤساء القوم وعيلتهم، هذا إذا باخت آراء الخلفاء، وسفهت أحلام الملوك، وأساء الحاكمون استعمال السلطة، واختل الأمن وأخذ البريء بذنب المسيء، وسقطت هيبة السلطان لتفرضه في أمور الرعية، وانهمك أرباب المملكة وولاة الأمور باللذات

(٣) المنظم ج ٨ ص ٥٥/٨

(٤) المنظم ج ٨ ص ٤١٥

الشخصية، وارتفعت مراقبة الدين من قلوب المؤمنين، فلا محاسب ولا محاسب، فالأمر منذر حينذاك بخطر عظيم وشروعم.

ومع كل هذا فقد كان المرتضى -رحمه الله- في ذلك العصر المشحون بالفتنة والشغب، والهم والنَّصب لا يخلو من طرف ودعاية مع أصدقائه ومعاشريه بما يخرج عن حدود الحشمة ومسالك الأدب، فقد اطلع يوماً من روشنه فرأى المطرز(١) الشاعر قد انتفع شراك نعله وهو يصلحه فقال له: قدّت ركائبك، وأشار إلى قصيده التي أورها:

سُرِي مغْرِماً بِالْعِيسَى يَنْتَجِعُ الرَّكْبَا  
عَلَى عَذَّبَاتِ الْجَزَعِ مِنْ مَاءِ تَغلِبٍ  
إِذَا لَمْ تَبْلُغِنِي إِلَيْكُمْ رَكَائِبِي  
فَقَالَ مُسْرِعاً: أَتَرَاهَا مَا تَشَبَّهُ بِمَجْلِسِكَ وَخَلْعُكَ وَشَرِبِكَ، أَشَارَ بِذَلِكَ إِلَى أَبِيَاتٍ  
يَسَائِلُ عَنْ بِدْرِ الدَّجْيِ الشَّرْقِ وَالْغَربِ(٢)

يَا خَلِيلِيَّ مِنْ ذَوَابَةِ قَيْسٍ  
غَنِيَّانِي بِذَكْرِ هُمْ تَطْرِبَانِي  
وَحْدَةِ التَّوْمِ مِنْ جَفْوَنِي فَإِنِّي  
فِي التَّصَابِي رِيَاضَةِ الْأَخْلَاقِ  
وَاسْقِيَانِي دَمْعِي بِكَأسِ دَهَاقِ  
قَدْخَلَعْتُ الْكَرْبَى عَلَى العَشَاقِ

### معاصروه وأصحابه:

كان للشريف المرتضى بفضل ما اواطي من شرف العلم والنسب، وما تحلى به من زكاته الطبع والأدب، مع عزة النفس ووفارة المال، وجميل الحصول، وسمو الدرجة وجليل

(١) المطرز: لقب أبي القاسم عبد الواحد بن محمد بن يحيى بن أيوب الشاعر، وكان يسكن ناحية الدجاج، توفي في جمادى الآخرة «سنة ٤٣٩» (المنتظم ١٣٤/٨).

(٢) راجع معجم الادباء لياقوت ج ١٣ ترجمة المرتضى تجد في هذه الـبيت وروايته تصحيفات.

(٣) أول القصيدة:

سَارَأْتِي عَيْنَاكَ يَوْمَ الْفَرَاقِ  
أَخْدَعَ الْقَلْبَ بَادِكَارَ التَّلاقي  
وَهِيَ قَصِيدَةُ حَسَنَةٍ في وَاحِدٍ وَأَرْبَعينَ بَيْتًا يَهْنِيءُ الْمَرْتَضِيَّ خَالِهَ أَبِنَ الْحَسَنِ أَحْمَدَ بْنَ الْحَسَنِ النَّاصِرِ  
بَعْدِ الْفَطْرَ وَهِيَ مَثَبَّتَةٌ في هَذَا الْدِيوَانِ.

المكانة، أصدقاء كثر جلهم من أهل العلم والأدب، والفضل والشرف من لا يكمننا إلا تيان على ذكرهم جميعاً، وسنكتفي بعرض أسماء قسم من ورد ذكرهم في الديوان من علية القوم ورؤسائهم، تاركين التعليق عليهم، أو الإسهاب في شرح أحواهم، لأن ذلك لا يناسب هذه الترجمة الموجزة، ولأن أكثرهم، إما أن يكون مشهوراً، أو ذكرت

ترجمته بطيات الديوان، وهناك أهم من ورد ذكرهم في الديوان:

**فمن الخلفاء: الطائع لأمر الله، والقادر وابنه القائم بأمر الله، ثم ابنه ذخيرة الدين أبوالعباس محمد بن القائم بأمر الله.**

وكان المرتضى قدعا صر من الخلفاء أربعة هم: المطيع وكانت خلافته من سنة ٣٣٤ إلى ٣٦٣ وكان عمر الشريف المرتضى حين وفاة المطيع لم يتجاوز ثمانية أعوام، لذا لم يرد ذكره في الديوان. ثم ولـ الخلافة الطائع إلى سنة ٣٨١ حيث ولـها القادر إلى «سنة ٤٢٢» إذ ولـها ابنـه القائم وهو شـاب، ولـ المرتضى في تـهـنـيـةـ فيـ الـخـلـافـةـ «ـسـنـةـ ٤٢٢ـ» وتعزـيـتـهـ بـوفـاةـ والـدـهـ القـادـرـ قـصـيـدةـ فيـ أولـ هـذـاـ الـدـيـوـانـ مـرـتـ الإـشـارـةـ إـلـيـهـ وـكـانـ هـذـاـ الـخـلـافـةـ - القـائـمـ. آخرـ منـ عـاصـرـهـ المرـتضـىـ، حيث تـوـيـ المرـتضـىـ سـنـةـ ٤٣٦ـ وـبـقـيـ القـائـمـ إلى سنة ٤٦٧ـ.

**أما الملوك الوارد ذكرهم، فنـهمـ: بهـاءـ الدـوـلـةـ الـبـوـهـيـ وأـبـنـاؤـهـ شـرفـ الدـوـلـةـ، وـسـلـطـانـ الدـوـلـةـ، وـرـكـنـ الدـيـنـ جـلـالـ الدـوـلـةـ، ثمـ الـمـلـكـ أـبـوـ كـالـيـجـارـ الـمـرـبـانـ بنـ سـلـطـانـ الدـوـلـةـ بنـ بهـاءـ الدـوـلـةـ.**

ومن الوزراء: الوزير أبو غالب محمد بن خلف، والوزير أبو علي الرنجي، والوزير أبو علي الحسن بن حمد، والوزير أبو سعد بن عبد الرحيم، والوزير أبو الفتح (كذا في الديوان ولعله ابن دارست وزير القائم) والوزير أبو الفرج محمد بن جعفر بن فسانجس، والوزير أبو طالب محمد بن أيوب بن سليمان البغدادي، والوزير أبو منصور بهرام بن مافنة وزير الملك أبي كاليجار وغيرهم.

ومن النقباء: والده الشريف أبو أحمد الموسوي، وخاله الشريف أحمد بن الحسن الناصر، وأخوه الشريف أبو الحسن محمد الرضي، والشريف أبو علي عمر بن محمد بن عمر العلوي، والشريف نقيب النقباء أبو الحسن الزيني، والشريف أبو الحسين بن

الشبيه [العلوي] وغيرهم.

ومن الامراء: الأمير أبوالغثائم محمد بن مزيد المقتول سنة ٤٠١، وعميد الجيوش أبو على استاذ هرمز المتوفى في هذه السنة أيضاً، وأمير الامراء أبو منصور بويه بن بهاء الدولة، والأمير أبو شجاع «بكران بن بلفارس»<sup>(١)</sup>، والأمير عنبر الملكي المتوفى سنة ٤٢٠، وأمير عقيل غريب بن مقف المتوفى سنة ٤٢٥، وغيرهم.

ومن العلماء والقضاة والادباء: استاذه العلامة الشيخ المفید المتوفى سنة ٤١٣، والشيخ أبوالحسن عبدالواحد بن عبدالعزيز الشاهد المتوفى سنة ٤١٩، وسعد الائمة أبوالقاسم وابنه معتمد الحضرة أبو محمد المتوفى سنة ٤١٧، وأبو الحسين بن الحاجب المتوفى سنة ٤٢٨، وأبو إسحاق الصابي الكاتب المشهور المتوفى سنة ٣٨٤، وأبوالحسن هلال بن المحسن بن أبي إسحاق الصابي المتوفى سنة ٤٤٨، وابن شجاع الصوفي المتوفى سنة ٤٢٣، وأبو الحسين الإقاسي العلوي الذي تولى إمارة الحج نياية عن المرتضى مراراً وتوفي سنة ٤١٥ ورثاه المرتضى بالفائبة التي مطلعها:

عرفت ويا ليتني ما عرفت  
أبوالحسين البي أَحْمَدُ بْنُ عَلِيٍّ الْكَاتِبُ الْمُتَوْفِيُّ سَنَةُ ٤٠٣، وَالْقَاضِيُّ أَبُو الْقَاسِمُ  
عَبْدُ الْعَزِيزَ بْنَ مُحَمَّدَ الْعَسْكَرِيِّ الْقَطَانُ الْمُتَوْفِيُّ سَنَةُ ٤٥٨، وَالْقَاضِيُّ أَبُو الْقَاسِمُ عَلِيُّ بْنُ  
الْحَسَنِ التَّوْخِيِّ الْمُتَوْفِيُّ سَنَةُ ٤٤٧، وَأَبُو الْحَسَنِ السَّمَسَمِيِّ تَلَمِيذُ أَبِي عَلِيِّ الْفَارَسِيِّ  
الْمُتَوْفِيُّ سَنَةُ ٤١٥، وَالشَّاعِرُ الطَّرِيفُ أَبُوبَكَرُ مُحَمَّدُ بْنُ عُمَرَ الْعَنْبَرِيُّ الْمُتَوْفِيُّ سَنَةُ ٤١٢  
الَّذِي رَثَاهُ الْمُرْتَضَى بِقُصْدِيَّةٍ مَطْلَعُهَا:

أَبَا بَكْرٍ تَعْرَضَتِ الْمَنَابِيَا  
لَهُ تَحْفَكَ حِينَ لَا أَحَدٌ مَنْوَعٌ  
وَغَيْرُ هُؤُلَاءِ كَثِيرٌ يَجْدِهِمُ الْمَتَصْفَحُ هَذَا الْدِيْوَانُ.

### تلامذته:

لما كان الشريف المرتضى - كما أسلفنا - قد ضرب بسهم وافر من العلوم والأداب

(١) كذلك ورد اسمه في نسخة «هـ» في الديوان وفي ذيل تجارب الامم لأبي شجاع ص ٣٨٩

وسائل المعارف الإسلامية المعروفة في ذلك العصر، لم يكن غريباً أن يصبح تلامذته ومربيدوه وملازمو درسه وال مختلفون إلى مجلسه والمستمعون إليه كثيرين، وأغلبهم علماء أفضضل خلفوا كتاباً جلية ورسائل نافعة لا يزال قسم منها باقياً إلى اليوم.

وستأتي على ذكر بعضهم مبتدئين بالأمثل فالأشمل منهم:

- ١- شيخ الطائفة أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي.
- ٢- أبو يعلى سلار (سالار) بن عبد العزيز الديلمي.
- ٣- ابو الصلاح تقى الدين بن النجم الحلبي.
- ٤- القاضي ابو القاسم عبد العزيز بن البراج.
- ٥- ابو الفتح محمد بن علي الكراچكي.
- ٦- عماد الدين ذو الفقار محمد بن معبد الحسني.
- ٧- ابو عبدالله جعفر بن محمد الدورسي.
- ٨- ابو الحسن سليمان بن الحسن الصهرشتى.
- ٩- ابو الحسن محمد بن محمد البصري.
- ١٠- ابو عبدالله بن التبان التباني.
- ١١- الشيخ احمد بن الحسن النيسابوري.
- ١٢- ابو الحسين الحاجب المعروف بابن اخت الاستاذ الفاضل.
- ١٣- نجيب الدين ابو محمد الحسن بن محمد الموسوي.
- ١٤- القاضي عزالدين عبد العزيز بن كامل الطرابلسي.
- ١٥- القاضي ابو القاسم علي بن الحسن التنوخي.
- ١٦- المفيد الثاني ابو محمد عبد الرحمن بن احمد بن الحسين.
- ١٧- الفقيه التقى بن ابي طاهر الهادي النقيب الرازى.
- ١٨- محمد بن علي الخلواتي.
- ١٩- السيد ابو يعلى محمد بن حمزة العلوى.

٢٠- الفقيه ابوالفرج يعقوب بن ابراهيم البهقي.

### مؤلفاته:

أول من فهرس مؤلفات الشريف المرتضى هو تلميذه محمد بن محمد البصري، حيث قدم القائمة التي كتبها الى استاذه ملتمساً الاجازة منه، فأجازه في شعبان سنة .٤١٧

ثم ذكر جانياً من مؤلفاته تلميذه الآخر الشيخ ابو جعفر الطوسي في كتاب الفهرست ص ٩٨ والنجاشي في رجاله ص ٢٧٠ وابن شهرآشوب في معالم العلماء ص ٦٩، كما وزع الشيخ آقا بزرگ الطهراني اسماء تأليف الشريف المرتضى وبعض التفصيل عنها في موسوعته الكبرى «الذریعة إلى تصانیف الشیعه».

ويلاحظ أن كثيراً من الأسماء وردت في المصادر محرفة أو مختصرة أو مغيرة بعض التغيير، مما أدى إلى الاشتباہ عند الباحثين لآثار الشريف المرتضى. كما أن بعض الرسائل أو المسائل المذكورة في قائمة مؤلفاته هي جزء من كتبه أفردها بعض الناسخين فحسبها المنقبون أنها مستقلة كتبت برأيها.

ونحن في هذا الثبت نحاول أن نجمع آثار الشريف المرتضى مع التنوية الى ما يلزم التنوية عنه من الملاحظات على کلام من سبقنا، ونهم بذكر ما هو مطبوع منها وعدد طبعاتها لوتكررت.

١- «ابطال العمل بأخبار الآحاد»، طبع بقم سنة ١٤٠٥ في المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.

٢- «ابطال القياس».

٣- «أجوبة المسائل القرآنية»، أربع عشرة مسألة طبعت بقم سنة ١٤٠٥ في المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.

٤- «أجوبة مسائل متفرقة من الحديث وغيره» طبعت بقم سنة ١٤٠٥ في المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.

٥- «أحكام أهل الآخرة»، طبع بایران على الحجر سنة ١٣١٩ بهامش «أمامي

المرتضى»، وطبع بالنجف سنة ١٣٨٦ ضمن مجموعة رسائل الشريف المرتضى بتحقيق السيد أحمد الحسيني، وطبع بقلم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى.

٦- «الاعتراض على من يثبت حدود الأجسام»، طبع بقلم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.

٧- «أقاويل العرب في الجاهلية»، طبع بقلم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.

٨- «الانتصار»، وسماه الطوسي وابن شهر آشوب «الانفرادات في الفقه»، طبع ضمن الجواجم الفقهية سنة ١٢٧٦ ومنفردًا على الحجر سنة ١٣١٥، وطبع بالنجف سنة ١٣٩١ وفي قلم بالا وفست على الطبعة الأخيرة.

٩- «إنقاد البشر من القضاء والقدر» أو «إنقاد البشر من الجبر والقدر» أو «ايقاظ البشر...»، طبع بطهران سنة ١٣٥٠ وفي النجف سنة ١٩٣٥م، وطبع بقلم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى.

١٠- «البرق»، وسماه الطوسي وابن شهر آشوب «المرموق في أوصاف البروق».

١١- « تتبع الآيات التي تكلم عليها ابن جني في ثبات المعاني للمتنبي».

١٢- « تتمة أنواع الأعراض من جمع أبي رشيد النيسابوري».

١٣- «تفسير الآيات المتشابهات في القرآن»، طبع بقلم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الاولى من رسائل الشريف المرتضى.

١٤- «تفسير آية: ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح»، وهو من فصول تكملة أمالي الشريف المرتضى وأفرد.

١٥- «تفسير آية: قل تعالوا أتل ما حرم ربكم»، وهو من فصول تكملة أمالي الشريف المرتضى وأفرد.

١٦- «تفسير الخطبة الشقشيقية»، طبع بقلم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى.

١٧- «تفسير القرآن الكريم»، نجزمه منه سورة الفاتحة و ١٢٥ آية من بداية سورة

البقرة.

- ١٨- «تفسير قصيدة السيد الحميري» البائبة المعروفة بالقصيدة المذهبة، طبع بمصر سنة ١٣١٣، وطبع بيروت سنة ١٩٧٠ م بتحقيق الاستاذ محمد الخطيب.
- ١٩- «تفسير القصيدة الميمية من شعره».
- ٢٠- «تفضيل الأنبياء على الملائكة»، منتزع من تكملة أمالى المرتضى، طبع بالنجف سنة ١٣٨٦ ضمن مجموعة رسائل الشريف المرتضى بتحقيق السيد احمد الحسيني، وطبع بقى سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى.
- ٢١- «تقريب الأصول»، لعله المطبوع بعنوان «مقدمة في الأصول الاعتقادية».
- ٢٢- «تكلمة الغرر والدرر»، وهو المعبّر عنه بتكميلة أمالى المرتضى، طبع بالقاهرة مع الأصل بتحقيق الاستاذ محمد ابوالفضل ابراهيم.
- ٢٣- «تنزيه الأنبياء»، طبع في ايران على الحجر وفي النجف سنة ١٣٥٢ و ١٣٨٠، وعلى الأخيرة طبع بالاوفست مكرراً.
- ٢٤- «جمل العلم والعمل»، طبع بالنجف سنة ١٣٨٦ بتحقيق السيد احمد الحسيني وسنة ١٣٨٧ بتحقيق الحامي رشيد الصفار، وطبع بقى سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.
- ٢٥- «الجواب عن الشبهات في خبر الغدير»، طبع بقى سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.
- ٢٦- «جواب الكراجكي في فساد العدد»، لعله الذي سيدرك بعنوان «الفرائض في قصر الرؤية ..».
- ٢٧- «جواب الملحدة في قدم العالم من أقوال المنجمين».
- ٢٨- «جواز الولاية من جهة الظالمين».
- ٢٩- «الحدود والحقائق» طبع بقى سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى.
- ٣٠- «حكم الباء في آية: وامسحوا برؤسكم»، طبع بقى سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى.

- ٣١- «الخطبة المقصدة».
- ٣٢- «الخلاف في أصول الفقه».
- ٣٣- «ديوان شعره»، طبع بالقاهرة في ثلاثة مجلدات سنة ١٩٥٨ م بتحقيق الحامي رشيد الصفار.
- ٣٤- «الذخيرة»، وسمى على طرة نسخة مخطوطه منه «ذخيرة العالم وبصيرة المعلم»، وهو هذا الكتاب.
- ٣٥- «الذرية إلى أصول الشريعة»، طبع بطهران في جزئين بتحقيق الدكتور ابوالقاسم الكرجي.
- ٣٦- «الرد على أصحاب العدد» طبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الأولى من رسائل الشريف المرتضى، ولعله الذي سيأتي بعنوان «الفرائض في قصر الرؤية...».
- ٣٧- «الرد على يحيى بن عدي النصراوي في اعتراض دليل الموجد في حدوث الأجسام».
- ٣٨- «الرد على يحيى بن عدي النصراوي فيما يتناهى».
- ٣٩- «الرد على يحيى بن عدي النصراوي في مسألة سماها طبيعة المكن»، وفي بعض المصادر «طبيعة المسلمين».
- ٤٠- «الرسالة الباهرة في العترة الطاهرة»، وفي بعض المصادر «الآيات الباهرة...»، طبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى.
- ٤١- «الشافي في الإمامة»، طبع على الحجري في إيران سنة ١٣٠١ مع مختصره للشيخ الطوسي «تلخيص الشافى»، وطبع في بيروت مؤخرًا في أربعة أجزاء.
- ٤٢- «شرح مسائل الخلاف».
- ٤٣- «الشهاب في الشيب والشباب»، طبع بطبعة الجواب سنة ١٣٠٢.
- ٤٤- «طيف الخيال»، طبع بمصر سنة ١٣٧٤، وطبع ببغداد سنة ١٩٥٧ م بتحقيق الدكتور صلاح صبحي وبالقاهرة سنة ١٣٨١ بتحقيق الاستاذ حسن كامل الصيرفي.

- ٤٥- «عدم تحفظ العامل بخبر الواحد»، طبع بقلم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.
- ٤٦- «عدم وجوب غسل الرجلين في الطهارة»، طبع بقلم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.
- ٤٧- «علة امتناع علي من محاربة الغاصبين»، طبع بقلم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.
- ٤٨- «علة خذلان أهل البيت عليهم السلام»، طبع بقلم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.
- ٤٩- «علة مبایعه علی علیه السلام»، طبع بقلم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.
- ٥٠- «العمل مع السلطان»، طبع بقلم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى، وهو المذكور بعنوان «جواز الولاية من جهة الظالمين».
- ٥١- «غرس الفرائد ودرر القلائد»، وهو المعروف بـ«أمالی المرتضی»، طبع على الحجر في ایران سنة ١٢٧٣، وطبع بالقاهرة سنة ١٣٢٥ وعليها بالاوقست في قم سنة ١٤٠٣، وطبع بالقاهرة سنة ١٩٥٤ بتحقيق الاستاذ محمد ابوالفضل ابراهيم، وعليها طبع بالاوقست في ایران وبيروت مكرراً.
- ٥٢- «الفرائض في قصر الرؤية وابطال القول بالعدد»، وسماه بعض «ختصر الفرائض...» أو «نقض الرؤية...» أو «نقض الرواية...».
- ٥٣- «الفقه الملكي».
- ٥٤- «قول النبي: نية المؤمن خير من عمله»، طبع بقلم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.
- ٥٥- «الكلام على من تعلق بقوله تعالى: ولقد كرمتنا بني آدم».
- ٥٦- «ما تفرد به الامامية».
- ٥٧- «مجموعة في فنون من علم الكلام»، طبعت ببغداد سنة ١٩٥٥ في سلسلة نفائس المخطوطات بتحقيق الشيخ محمد حسن آل يس، ولعلها من جملة مسائله

- الموصوفة بالفردات في علم الكلام.
- ٥٨- «المحكم والمتشابه»، ذكره ابن شهرآشوب ونسبته إلى الشريف المرتضى مخدوشة، طبع في ايران على الحجر.
- ٥٩- «مسائل آيات».
- ٦٠- «مسائل أهل مصر الاولى»، خمس مسائل.
- ٦١- «مسائل أهل مصر الثانية»، تسع مسائل.
- ٦٢- «مسائل البدريات»، أربع وعشرون مسألة.
- ٦٣- «المسائل التبانيات»، عشرة مسائل، طبعت بقلم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الاولى من رسائل الشريف المرتضى.
- ٦٤- «المسائل الجرجانية».
- ٦٥- «المسائل الخلبية الاولى»، ثلاثة مسائل.
- ٦٦- «المسائل الخلبية الثانية»، ثلاثة مسائل.
- ٦٧- «المسائل الخلبية الثالثة»، ثلاثة مسائل.
- ٦٨- «مسائل الخلاف في الفقه»، لم يتمه.
- ٦٩- «المسائل الدمشقية»، وهي ثلاثة مسألة وتسمى «المسائل الناصرية».
- ٧٠- «المسائل الرازية»، خمس عشرة مسألة، طبعت بقلم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الاولى من رسائل الشريف المرتضى.
- ٧١- «المسائل الرسية الاولى»، طبعت بقلم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى.
- ٧٢- «المسائل الرسية الثانية»، طبعت بقلم سنة ١٤٠٥.
- ٧٣- «المسائل الرمليات»، سبع مسائل.
- ٧٤- «المسائل السلارية»، والظاهر انها الواردة في بعض المصادر بعنوان «أجوبة المسائل الديلمية».
- ٧٥- «المسائل الصيداوية».
- ٧٦- «المسائل الطبرية»، مائتان وسبعين مسألة وطبعت بقلم سنة ١٤٠٥ ضمن

- المجموعة الأولى من رسائل الشريف المرتضى، وهي فيها أحدى عشرة مسألة.
- ٧٧- «الرسائل الطرابلسية الأولى»، سبع عشرة مسألة.
- ٧٨- «الرسائل الطرابلسية الثانية»، عشرة رسائل وطبعت بقلم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الأولى من رسائل الشريف المرتضى، وهي فيها اثنا عشرة مسألة.
- ٧٩- «الرسائل الطرابلسية الثالثة»، خمس وعشرون مسألة وطبعت بقلم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الأولى من رسائل الشريف المرتضى، وهي فيها ثلاث وعشرون مسألة.
- ٨٠- «الرسائل الطوسيّة»، ويقال لها «الرسائل البرمكية»، وهي خمس رسائل.
- ٨١- «الرسائل الحمدية»، خمس رسائل.
- ٨٢- «رسائل مفردات»، نحو مائة مسألة من فنون شتى.
- ٨٣- «مفردات من أصول الفقه».
- ٨٤- «الرسائل الموصلية الأولى».
- ٨٥- «الرسائل الموصلية الثانية»، تسع رسائل وطبعت بقلم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الأولى من رسائل الشريف المرتضى.
- ٨٦- «الرسائل الموصلية الثالثة»، مائة وعشرة رسائل وطبعت بقلم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الأولى من رسائل الشريف المرتضى.
- ٨٧- «رسائل الميافارقيات»، وهي مائة مسألة كما في فهرس البصري وفي بعض الفهارس خمس وستون مسألة، طبعت بقلم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الأولى من رسائل الشريف المرتضى، وهي فيها خمس وستون مسألة.
- ٨٨- «الرسائل الناصرية في الفقه»، طبعت ضمن الجوامع الفقهية سنة ١٣٧٤ وهي غير «الرسائل الدمشقية».
- ٨٩- «الرسائل الواسطية»، مائة مسألة.
- ٩٠- «رسالة في الاجماع»، طبعت بقلم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.
- ٩١- «رسالة في الارادة».

- ٩٢- «مسألة في ارث الأولاد» طبعت بقلم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشري夫 المرتضى.
- ٩٣- «مسألة في الاستثناء»، طبعت بقلم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشري夫 المرتضى.
- ٩٤- «مسألة في استلام الحجر»، طبعت بقلم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشري夫 المرتضى.
- ٩٥- «مسألة في الاعتراض على أصحاب الهيول».
- ٩٦- «مسألة في الامامة»، في دليل الصفات.
- ٩٧- «مسألة في التأكيد».
- ٩٨- «مسألة في توارد الأدلة»، طبعت بقلم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشري夫 المرتضى.
- ٩٩- «مسألة في التوبية».
- ١٠٠- «مسألة في الحسن والقبح العقلي»، طبعت بقلم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشري夫 المرتضى.
- ١٠١- «مسألة في خلق الأعمال»، طبعت بقلم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشري夫 المرتضى.
- ١٠٢- «مسألة في دليل الخطاب»، لعلها متحدة مع «مسألة في الامامة».
- ١٠٣- «مسألة في الرد على المنجمين»، طبعت بقلم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشري夫 المرتضى.
- ١٠٤- «مسألة في العصمة»، في تكلمة أمالى المرتضى «مسألة في عصمة الأنبياء» لعلها هي هذه وأفردت، طبعت بقلم سنة ١٤٠٥ في المجموعة الثالثة من رسائل الشري夫 المرتضى.
- ١٠٥- «مسألة في قتل السلطان»، كذا في بعض الفهارس والظاهر أنها رسالته في «جواز الولاية من قبل السلطان» فحرف.
- ١٠٦- «مسألة في كونه تعالى عالماً».

- ١٠٧ - «مسألة في المتعة».
- ١٠٨ - «مسألة فيمن يتولى غسل الامام»، طبعت بقلم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.
- ١٠٩ - «مسألة في المنامات»، طبعت بقلم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى.
- ١١٠ - «مسألة في نفي الرؤية»، يزيد رؤية الله تعالى، طبعت بقلم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.
- ١١١ - «مسألة في وجه التكرار في الآيتين»، طبعت بقلم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى.
- ١١٢ - «المصباح في اصول الفقه»، لم يتمه.
- ١١٣ - «مقدمة في الاصول الاعتقادية» طبعت ببغداد في المجموعة الثانية من نفائس المخطوطات بتحقيق الشيخ محمد حسن آل يس.
- ١١٤ - «المقنع في الغيبة»، طبع ببغداد في سلسلة نفائس المخطوطات رسالة عنوانها «مسألة وجيزة في الغيبة» لعلها هي المقنع، وطبع أيضاً بقلم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف بعنوان «رسالة في الغيبة».
- ١١٥ - «الملخص في الكلام»، لم يتمه.
- ١١٦ - «مناظرة الخصوم وكيفية الاستدلال عليهم»، طبع بقلم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى.
- ١١٧ - «المنع من تفضيل الملائكة على الأنبياء»، طبع بالنجف سنة ١٣٨٦ ضمن مجموعة رسائل الشريف المرتضى بتحقيق السيد احمد الحسيني، وطبع بقلم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى.
- ١١٨ - «الموضح عن وجه اعجاز القرآن»، ويسمى «كتاب الصرف».
- ١١٩ - «نفي الحكم بعدم الدليل عليه»، طبع بقلم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى.
- ١٢٠ - «النقض على ابن جني في الحكاية والمحكي».

- ١٢١ - «نکاح أمیر المؤمنین ابنته من عمر»، طبع بقم من دون تاريخ.
- ١٢٢ - «وجه العلم بتناول الوعید كافة الكفار»، طبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى.
- ١٢٣ - «الوعید»، لعله المذکور في فهرس البصري بعنوان المسألة الثانية من «المسائل الموصليات»:

**وفاته ومدفنه وعقبه:**

توفي الشريف -رضي الله عنه- خمس بقين من شهر ربيع الأول «سنة ٤٣٦» ببغداد، وصل عليه ابنه في داره، ودفن فيها عشية ذلك اليوم، ثم نقل بعد ذلك إلى كربلاء ودفن بجوار أجداده عند قبر أبيه وأخيه الرضي وجده إبراهيم<sup>(١)</sup> ابن الإمام موسى بن جعفر عليهما السلام.

قال النجاشي: «وتوليت غسله ومعي الشريف أبو يعلى محمد بن الحسن الجعفري

(١) جاء في كتاب «أدب المرتضى» ص ٧٧-٧٦ للدكتور عبدالرازاق محى الدين: أنها (أي الرضي والمرتضى) دفنا في مقبرة جدهما الأعلى إبراهيم المحاب أقول: هذارأي صاحب روضات الجنات على ما ذكر في ص ٣٨٤ من كتابه، وربما ذهب إلى ذلك غيره، والذي عليه المحققون منهم صاحب عمدة الطالب - ابن مهنا - والسيد محسن الأمين العاملي - رحمة الله - (اللذين ذكر خلافهما لذلك محى الدين نفسه في ذيل الصفحة ٧٧ من كتابه) أن إبراهيم هذا المدعو بالمحاب والمسمى في كتاب الانساب بابراهيم الأكبر هو صاحب أبي السرايا، قيل إنه أحد أئمة الزيدية وأنه مات ولم يعقب، وإنما العقب من أخيه إبراهيم المرتضى المدعو بابراهيم الأصغر، هذا وإن ورد ذكر نسب الشهيد السيد أحمد ابن هاشم بن عليوي بن الحسين الغريقي في كتاب أعيان الشيعة للعلامة الأمين العاملي سالف الذكر، موصولاً بابراهيم المحاب (وقدورد ذكره أنه لم يعقب) فهو اشتباه أو سهو، وقدزاد السيد الأمين - رحمة الله - على ذلك بأن جعل إبراهيم المحاب هذا ابناً لحمد العابد بن الإمام موسى بن جعفر - عليهما السلام - وقد ورد في عمدة الطالب لابن مهنا أن حمدا العابد هو أخو الإبراهيمين الأكبر والأصغر ولم يكن أبواً لأحدهما. راجع عمدة الطالب ص ١٨٥ ط. النجف وص ١٨٨ ط بي ونسب الغريقي في أعيان الشيعة ٤٤٨ ط. ابن زيدون - دمشق. والغريقي المذكور هو دفين «حي واسط» المعروف بالعقار (بالكاف المخففة الفارسية).

وسلام بن عبد العزيز».

ونقل عنه أنه قال عندوفاته:

لئن كان حظي عاقني عن سعادتي

وإن كنت في زاد التقى والتقى

فاماً أي دار من دوره توفي فيها ودفن بها ثم نقل عنها؟ فهذا مالاً مكتناعينه، لأن

الدور التي استوطناها المرتضى على ما نعلم هي أربعة:

أولها: دار أبيه وهي التي في محلة باب المحول في الجانب الغربي من بغداد، كما أشرنا

إليه عند ذكر ولادته من هذه المقدمة.

ثانيها: الدار التي تقع على الصراة التي احرقت على أثر قرن حدثت سنة ٤١٦.

ثالثها: داره بدرب جميل التي سكناها بعد أن احرقت داره التي على الصراة سالفة

الذكر وهذه الدار كان المرتضى مستوطناً لها سنة ٤٢٤.

رابعها: الدار التي بناها على شاطئ دجلة، ولا نعرف أين موقع هذه الدور الآن بالضبط، كما لا نعلم هل سكن المرتضى غير هذه الدور أم لا؟ عسى أن نوفق لتحقيق ذلك في فرصة أخرى والله المعين.

### عقب المرتضى:

قال ابن مهنا في عمدة الطالب (١): «أعقب المرتضى من ابنه أبي جعفر محمد ابن علي المرتضى [و] من ولده، أبو القاسم علي بن الحسن الرضي بن محمد بن علي ابن أبي جعفر [يعني محمدًا] بن علي المرتضى، النسابة، صاحب كتاب ديوان النسب وغيره، أطلق قلمه ووضع لسانه حيث شاء، كما طعن في آل أبي زيد العبيديلين نقباً الموصل، وهو شيء تفرد به ولم يذكره أحد سواه من النسابين وحدثني الشيخ التقي تاج الدين بن معية الحسني (٢)، قال: قال لي الشيخ علم الدين المرتضى علي بن

(١) ط النجف ص ١٩٥-١٩٦، وط بي بي ص ١٩٣-١٩٤.

(٢) معية (كسمية): تاج الدين أبو عبد الله محمد بن السيد جلال الدين أبي جعفر بن الحسين

عبدالحميد بن فخار الموسوي: إنه انفرد بالطعن في نيف وسبعين بيتاً من بيت العلوين لم يوافقه على ذلك أحد (ثم قال) قال لي النقيب تاج الدين: لاشك أنه تفرد بالطعن في بيت العلوين فأما هذا المقدار فإنه يكتب في مشجرته التي سماها «ديوان النسب» من سمع به ولم يتحققه بعد إلّا أنه تحقق فيه شيئاً، (ولا يتحقق) أن هذا اعتذار من النقيب عنه والله أعلم.

وكان للنسبة ابن اسمه أحمد درج وانفرض (علي بن الحسن الرضي النسبة)<sup>(١)</sup> وانفرض بانقراضه الشريف المرتضى علم المهدى بن أبي أحمد الموسوي».

وكتب الاستاذ الدكتور حسين محفوظ في ذيل مكتبه في فهرست كتب السيد

المرتضى:

إن للسيد بنتاً، وكانت فاضلة جليلة، تروي عن عمها السيد الرضي كتاب نهج البلاغة، ويروي عنها الشيخ عبدالرحيم البغدادي المعروف بابن الاخوة -على ما أورده القطب الزاوي في آخر شرحه على نهج البلاغة.

وذكر الدكتور عبدالرزاق محى الدين في كتابه «أدب المرتضى»<sup>(٢)</sup> أن للمرتضى بنتين غير هذه وقد توفيتا في حياته، ولأخيه الرضي ميراثان فيها مذكورتان في ديوانه مطلع الأولة.

تغاب إن الجلد من تغابي

لالوم للدهر ولا عتابا

العلوي الحسني الديباجي الحلبي، عالم أديب نسبة، له كتاب معرفة الرجال ونهاية الطالب في نسب آل أبي طالب، وهو شيخ بن مهنا صاحب عمدة الطالب، ومن شعره لما وقف على بعض أنساب العلوين ورأى قبح أعمالهم فكتب:

إذا نال من أعراضكم شتم شاتم  
أسأتم إلى تلك العظام الرمائم  
فكيف ببيان خلفه ألف هادم؟  
توفي بالحللة سنة ٧٧٦ وحمل إلى مشهد أمير المؤمنين علي ودفن هناك . (الكتفي والألقاب

يعز على أسلافكم يابني العلا  
بنوا لكم مجداً الحياة فالكم  
أرى ألف بان لا يقرون بهادم

.٤٠٣-٤٠٢/١

(١) في الأصل (علي المرتضى النسبة) وهو من خطأ الناسخين وغفلة المصححين.

(٢) أدب المرتضى ص ٧٩.

والثانية:

فلا تحسن رزء الصغار هيئاً  
تعقب على عقب المرتضى:  
فإن وجى الأخفاف ينضي الغواربا  
 جاء في كتاب «أدب المرتضى»(١): أئجب المرتضى ولداً كناه «أبا محمد»  
وكان حريصاً على تربيته تربية عالية ولكنه فيما ظهرلي (كذا يقول مؤلف الكتاب) لم  
يكن على شيء من العلم لأنَّه لم يذكر في تراجم أعلام الإمامية، وقد ذكره ابن  
خل كان بين المتوفين في حادث ٤٣ وأسماه أبا عبدالله الحسين، تزوج أبو محمد هذا  
في حياة أبيه فأعقب ولداً وظل عقب المرتضى يطرد من ابنه هذا حتى وصل إلى أبي  
القاسم النسابة صاحب كتاب ديوان النسب.  
ثم يقول مؤلف الكتاب:

قال صاحب عمدة الطالب: والعقب للمرتضى من ابنه أبي محمد... (انتهى قول  
صاحب أدب المرتضى).

أقول: راجعنا كتب الأنساب ومنها التي أشار إليها مؤلف الكتاب وزعم أنه نقل  
عنها - وهي كتاب «عمدة الطالب» - فلم نجد للمرتضى ولداً بهذه الكنية وإنما الذي  
ذكر صاحب العمدة هو أبو جعفر محمد وهذا نص قوله (في العمدة ص ١٩٢ من الطبعة  
الهنديّة وص ١٩٥ من الطبعة التجفيفية):

وأعقب المرتضى من ابنه أبي جعفر محمد [الذي] من ولده أبو القاسم النسابة  
[وهو] علي بن الحسن الرضا بن محمد بن علي بن «أبي جعفر محمد بن علي المرتضى».  
فنَّ أين جاءنا المؤلف بهذه الكنية لهذا الابن؟

وأغلب الظن أنها جاءته مما ورد في الديوان من قوله: وقال: يرثي والدة الشريف  
«أبي محمد فتاه» كما ألمع إلى ذلك مؤلف كتاب أدب المرتضى (ص ٧٢) من كتابه  
بقوله: ورثاؤه المتعدد لزوجته أم فتاه «أبي محمد» .. الخ.

وأنَّت ترى أن «الفتى» إذا أضيفت لا تطلق على الابن الصليبي مطلقاً، فلا يقال لا ابن

فلان أو ولده فتاه، بل يقال ابنه أو ولده، وقد جاء ذلك بتصريح القرآن وفقه اللغة. قال الشعالي في فقه اللغة: ولد كل بشر ابن وابنة، ولا يتحقق عليك ماجاء في القرآن الكريم من قوله تعالى: «وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِفَتَاهُ»، «فَلَمَّا جَاءَهُ قَالَ لِفَتَاهُ»، «أَمْرَأٌ عَزِيزٌ تُرَاوِدُ فَتَاهَا»، «وَقَالَ لِفَتَاهِنِهِ»... «وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبَغَاءِ»... فليس المقصود بفتاه أنه كان ابناً لموسى عليه السلام ولم يكن يوسف ابناً لامرأة العزيز على التحقيق ، كمالم يكن فتيانه أبناءه، ولا المراد بفتياتكم بناتكم قطعاً بدليل قوله سبحانه: «فَإِنَّكُمْ حُوَّهُنَّ بِإِدْنِ أَهْلِهِنَّ» فالمراد من كل ذلك الملوك أو الخادم كما عليه إجماع المفسرين.

فلا يمكننا والحاله هذه أن نستنتج من قوله في الديوان: يرثي والدة الشريف أبي محمد فتاه، لأنها زوجته هي المرثية، ولا أن أبياً محمد هو ابنها. ولعل لفظة «فتاه» جاءت مصحفة عن «فتاة» من صورة على الحالية لا البديلية فكانه يريد أن يقول وقدمات فتاة لم تبلغ من العمر أشدّها. والذي يرجح لدينا هذا الرأي قول المرضي نفسه في القصيدة المشار إليها التي يرثي بها والدة الشريف أبي محمد:

بلغت أشدّى-لا بلغتُ -وجزئُه  
وعاجلتها من أن تجوز أشدّها<sup>(١)</sup>  
أما قوله وقد ذكره ابن خلkan... وأسماه أبو عبد الله الحسين. ثم يردف ذلك  
بقوله: تزوج أبو محمد هذا فأعقب... ومرة أخرى يسميه بالطاهر المرضي وذلك بناء  
على تلقيب المعري أبي العلاء له بالقصيدة التي يرثي بها أبو أحمد الموسوي -والد  
الشريفين- حيث يقول:

حلفاً ندى سبقاً وصلّى الأطهر الـ مرضي في الشّلاةِ أحلافـ  
قيل هذا الأطهر هو ابن للمرتضى -بالإضافة إلى ما يسنته لابن خلkan من أن  
اسمه «الحسين» وكنيته «أبو عبد الله»- فيصبح لابن المرضي هذا ثلات كنى  
واسمان ولقب ، وهي أبو محمد وأبو عبد الله واسمه الحسين (على ما ذكره مؤلف أدب

(١) راجع القصيدة ص ٢٤٩ -القسم الأول من هذا الديوان. وقد ورد في «أدب المرضي» قسم

المرتضى) وأبو جعفر واسميه محمد (على ما ذكره صاحب العمدة وهو العمدة). والأطهر المرضى على مالقبه به أبوالعلاء المعري واختاره (مؤلف أدب المرتضى). فهل ترى أكثر من هذا ما يدعوه إلى الارتياب وعدم معرفة الصواب؟ فنحن وإن كنا لانفぬ عقلاً. أن يكون لشخص واحد عدة أسماء وكني وألقاب ولكن لا ينجز ذلك بالنسبة لابن المرتضى المعروف بكنيته واسميه في «عمدة الطالب» وهو «أبو جعفر محمد» وماعدا ذلك مجرد احتمالات ضعيفة واستنتاجات مهمة ليست من التحقيق أوالحقيقة في شيء.

أما قوله ص(٧٩) «وأنجب (يعني المرتضى) من البنات زينب وخدية» مسندأً ذلك إلى روضات الجنات، فقول في غاية الغرابة -إذ الباقي ذكرهن صاحب الروضات هن أخوات المرتضى لابناته. ألا تتفقه قوله: فولد أبو أحمد (يعني والد الشريفين) زينب، وعلياً (يعني المرتضى) ومحمداً (يعني الرضي) وخدية، أربعة أولاد، فأما علي؛ فهو الشريف الأجل (...).

(١) «أدب المرتضى» للدكتور عبد الرزاق محى الدين مطبعة المعارف ببغداد سنة ١٩٥٧.

(٢) راجع روضات الجنات للخونساري ص ٣٨٦ هذا مع العلم أن مؤلف كتاب أدب المرتضى يزعم في ص ٢ من مقدمة كتابه أنه قد عرض الكتاب قبل نشره على جماعة من أعلام الفقه والحديث وأصول العقائد من لهم صلة بعمل المرتضى فأبدوا ملاحظات قيمة أثبّتها في نهايةه كما وردت بأقلامهم.

أقول: قد سبرنا الكتاب وراجعنا نهايته فلم نجد لتلك الملاحظات أثراً، ولو عرض الكتاب عليهم حقاً ل الواقع المؤلف في كثير من المزالق والأخطاء التي أشرنا إلى جزء يسير منها في هذه المقدمة ولسافات أولئك الأعلام الخلط بين علم الرجال وعلم نقد الحديث الذي جعله المؤلف مرادفاً له (راجع ص ٣٥ أدب المرتضى) حتى نسب إلى ابن بابويه القمي أنه ألف أربعينات كتاب في علم الحديث كما جاء في (ص ٣٤ أدب المرتضى) في حين نعلم أن علم نقد الحديث هو مرادف للعلم المعروف باصطلاح أهل الحديث بعلم «الدرایة» وعرفوه بالعلم الذي يبحث فيه عن سند الحديث (من حيث انقسامه إلى المتواتر والآحاد والمستفيض وغيرها) وعن منه (من حيث التعلل أو التصحيف أو الظهور أو الصراحة وغيرها) وكيفية تحمله (من السمع والقراءة والإجازة وغيرها) وأداب نقله. فعلم الرجال جزء من علم نقد الحديث حتى أنهم فرقوا علم الرجال نفسه، وهو الموضوع لتشخيص الرواة ذاتاً وصفاً عن موضوع ←

## تحقيق الكتاب

قابلنا نسختنا المطبوعة هذه على نسختين خطيتين هما:

١- نسخة مكتبة الامام الرضا عليه السلام بالمشهد المقدس (كتابخانه آستانه قدس رضوي)، وهي برقم (٣٢٤٤).

كتب هذه النسخة علي بن كمال الدين علي الاسترابادي، وأتم كتابتها في يوم السبت ٢٥ جمادى الاولى سنة ٨٩٢، وهي منقولة من نسخة كتبها محمد بن علي بن هارون بن محمد الو [....]، وأتمها في يوم الخميس ٢١ شهر رجب سنة ٥٠٥. النسخة بشكل عام نظيفة سريعة الخط، يكثر فيها التصحيحات والتحريرات المغيرة للمعنى أحياناً، وفي كثير من الفاظها ابهام يحتاج الى امعان النظر ودقة في القراءة، وأوراقها الاولى ذهبت منها كلمات بسبب الخرم فيها وعدم العناية اللازمه عند التجليد.

نرمز الى هذه النسخة بحرف (م).

٢- نسخة مكتبة مدرسة الآخوند بهمدان (كتابخانه غرب- مدرسة آخوند)، وهي برقم (٤٦٣٥).

نسخة محرومة الأول والآخر، نعتقد أنها كتبت في القرن الحادي عشر الهجري، وبالرغم من جمال خطها ووضوحه كثيرة الحذف والسقط، وكان الناسخ كان شديد العجلة فكان يسقط في القراءة الجمل بل الأسطر. نرمز الى هذه النسخة بحرف (ه).

---

علم تاريخهم الذي يبحث عن أعمال الأشخاص وموالدهم وماتهم دون النظر إلى جهة الرواية. فتأمل (راجع وجيزة البهائي وشرحها للسيد محمد علي المرعشي وغيرها من مقدمات هذا العلم) والله المستعان.

نکاد نعتقد أن النسختين المذکورتين كتبتا من أصل واحد أو ترجعان إلى أصل واحد، فانهما تشتراکان في كثير من الأخطاء والتصحیفات والابهام في بعض الكلمات، بالإضافة الى الأخطاء الحادثة نتيجة عدم معرفة الناسخین بما في الكتاب من الوجهة العلمية.

ونحن بعد مقابلة الكتاب بالنسختين وما تيسر من الدقة في عباراته، قومنا کثيراً من ألفاظه وجمله مع الاشارة في التعالیق الى ما في الأصلين من التشويه والتصحیف، وبقيت ألفاظ لم نهتدى الى صحيحتها مع اليقين بأنها أخطاء، فألفتنا نظر القارئ الكريم اليها بلقطة «كذا» عسى أن يهتدى الى ما هو الصحيح وينبهنا على ذلك.

ونظراً الى عجمة الكاتبين وعدم معرفتهما بالاسلوب العربي، فقد خلطا خلطًا شديداً بين ضميري التذکیر والتائیث «ي - ت»، فكتبا ألفاظاً جمة مذکراً ومن حقها التائیث أومؤثناً ومن حقها التذکیر، فرأينا تقوم الألفاظ من هذه الجهة مع اهمال الاشارة اليها لثلا تکثر التعالیق المستعنية عنها على الكتاب.

كتاب

ذخين العالم و بصير المعلم و هو من تمرد كتاب المتخفين  
 في أصول الذين من أصلها وأسفلها حاصل  
 سرافضل وأعلم نذري العظاء والنقيها  
 سيد المتخفين علم الميدى ذي المحبش  
 أبي الفتح على الله المولى

رحمه الله عنه

باب

كتاب

كتاب الذخيرة و كتاب استخار  
 بعون الله العذر لجبار  
 في بناء سر لما استخار  
 فاعثرب و ابا اوه لايضر  
 بباب اعنده ارحم بالفنان  
 محمد و ابا ملا خاتم  
 صحي

كتاب  
 ذخين العالم و بصير المعلم  
 في أصول الذين من أصلها وأسفلها حاصل  
 سرافضل وأعلم نذري العظاء والنقيها  
 سيد المتخفين علم الميدى ذي المحبش  
 أبي الفتح على الله المولى



**بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْجَوَادِ الْمُعَالِمِ وَصَلَوةُ الرَّحْمَنِ عَلَى مُحَمَّدٍ**

**سَمْعَكَ دُعَاءُ الطَّامِنِ سَمْعَكَ**

فَإِنَّا نَشَدُ عَلَى سَبِيلِ التَّوْلِيدِ  
مَا دُرِّعَ لَنَا شَدَ عَلَى سَبِيلِ الْمَبَاسِرِ مِنْهُ جُوبٌ وَقَعْ ذَلِكَ حَسِيبٌ مَلَأَهُنَا وَأَحْوَانُنَا  
إِذْ أَبْتَسَى الْمُتَوَلِّ دُرْبَجَانِ بَيْلَفَهَا وَدَلِيلَ الْمَدْعَى وَالْفَمِ الَّذِي يَسْتَاهُ يَسْطَافُ الْمَبَاسِرَ فَأَمَّ  
فِي الْمُتَوَلِّ دُرْفَانَ الظُّلْمِ وَالْكَبْرِيَّ سَعْكَالِلْمَلِكِينَ وَلَا حَسَانَ  
الَّذِي يَسْتَكِنُ بِالشَّكْرَ لِلْفَعْدَةِ لِلْمُتَوَلِّ دُرْبَجَانَ الْمُتَوَلِّةِ مَنْ بَطَرَفَ لِلْجَنَاحِ  
بِأَقْبَلِ الْمَبَاسِرِ مِنْهَا أَرْبَعَ حَسِيبٌ قَدْرَنَا وَهُدُدُ الْأَرْلِيلِ لِأَيْمَنِ الْعَمَانِيِّ ابْتَدَأَنِي الْمَبَاسِرَ لِأَمْبَانِي  
عَلَى مَا لَمْ سَقْدَمُ الْعِلْمُ بِهِ فِي الْمُتَوَلِّ دُرْسَا يَسْتَاهُ عَلَى مَا سَقْدَمُ الْعِلْمُ بِهِ وَمِنْهَا أَنَّ الْأَغْارِ  
الْمُتَوَلِّ دُرْبَجَانِ بَحْسِبَ لِلْأَسْبَابِ وَلِهَذَا تَحْسِيلُ الْأَخْرَكَاتِ فَنَبَاحُ الْدَّرْفُعِ وَلَا عَمَانِي وَالصَّوْنُ حَسِيبُ الْأَضْرَفِ  
يَنْلَوْلَمُ تَلْنَنِي مَرْعَلَنَا الْمَارِفَعَ حَسِيبَانِي الْكَنْعَلَ الْغَنِيِّ وَلَا يَعْرِضُ عَلَيَّ مَكَانَةَ

فِي الْأَغْيَارِ الْمُتَهَلِّكَةِ مَا لَيْبَعَ بَحْسِبِ الْقُدْرَةِ وَالْبَسَارِ الْأَنْ وَجْهُهُ فَنِلَ الْمَدَلَوْلِيَّ  
أَرْفَاعُ الْأَرْلِيلِ لِيَسِنْ يَنْقُضُ فَإِنَّا النَّقْضُ جَهَهُ الْوَلِيلِ دُعَى وَأَرْنَاعُ الْمَلَدَلِوْلِ وَعَنْهُنَّا  
أَذْاجَاهُونَنَا يَسِنْ حَزَاءَنَّا لَلَّا بَدَنْ وَجْهُهُ الْكَالِيَّنَهُنَّا لَلَّا وَجْهُهُ جَهَهُهُ لَعْمُ بَكِنْ مَشَلَلَهُ  
عَنِ الْمَجَاسَةِ لَانَّ لَوْنَنِي مَنْ يَنْعَلِمُ بِعَلَى وَفَعْلَنَا ابْتَدَأَنِي الْجَازَانَ أَنْ شَعَدَهُ مِنْهَا  
أَنَّ الْعَنْدَ يَانَ كَيْنَنِي الْحَادَّةَ عَلَى بَحْسِبِ الْسَّجِيفِ وَالْأَنْقِيقِ لَأَمْدَانَ بَيْطَمَهُ وَهَرَقَهُ  
وَبُولَهُ لَانَ كَانَ حَيْنَانِي فَلَوْلَمْ يَكِنَ الْقَطْعَ مَتَوَلَّ دُرْلَأَدُلَّمُ لَجَارَانِي الْأَبْتَعَ عَلَى مَاقْلَعَهُ

أَبْطَعَنَا هُنْ قَوْلَنَا فِي الْمُتَوَلِّ دُرْبَانِي مَنْ شَانَ الْخَادِرَ فِي الْمُتَوَلِّ دُرْنَهُ  
بَحْسِبُ الْمُتَوَلِّ دُرْبَلَهُ وَلِكَلَّهُ رَكْرَطُ الْقَادِيَّ إِنْ بَقَرَ عَلَى الْفَعْلِ عَلَى إِنَّا لَيْبَعَ  
كَوْرَقَادِرَ الْأَنْ فِي كَافَارِ الْأَنْزَكِ لَكَانَ فِيهَا مَا لَأَضَلَّهُ وَلَيَنْقُضُنَّ

لِيَلِيَّهُ عَلَيَّهُ لِيَسِنْ لِيَمُ اَنْ يَعْرِضُوا بَانِي الْعَوْلَ بِالْمُتَوَلِّ

أَحَدَ سَيَّاهَهُ: أَكِيمُ الْوَاهِدِ الْمُحَلِّ

للسقون النظرة التضخّع والتأمّل عقوبًا على أنا ذاك لشيء ذكر أرجحه بآراء كل من كان له  
من ثقته نصيحة بغيره في ذلك نظر السفوح المتبدلة بطرحال إلا هو أو المذيبة  
للباطل بذاته حتى المشبهة للذات بالصدق عاد لأنها بغيره ويتضخّع في نفسه  
أحوال غير ماء إلى أن يكون حتى حماه جادون صاحبة حقٍ يكُون ميله إلى جهة وأخوازه  
الآخر بعد العلم الذي يثير نظره وينتشر تكرر وإن يكن هنا انتقاماً من منه من  
الدجل لنا ما زهم علينا في حين دفعه رجاه وغرسه بين أوليه هنا  
وآخر نقاده ظاهر لأنّه أدرى على غایة كاختصار الشديد والسط والشمع وغذا  
إذا راحه والعذر في ذلك أنا بادان بأعلماء المذهب فيه كاختصار الشيء في غيره  
على أن لا سيف له ولا استقاماً يذكر لأن في كتاب المختص فناد فن حام إمام المختص  
لعرانته لأن المثل لا يملك تغيير المذهب التي يكتسبها به ذراً في بطء شوره وإذا  
جع بين ما يخرج من الكتاب المختص جعل ما يكتسبه إليه كتاباً بحسب ذلك الكلام  
ووجه أبوه كاصحه مستقيم ومحنة محمد الله عليه على ما وفته وقلمه بيده وذهنه  
منذ ذلك أن جعله خالصاً للرواية ببيانه عتابه أنه على ما يكتبه فقد دخلتة على  
بيته من خلقه محمد والي الماء وهو حسانهم الوكيل فيهم الأولى لهم  
عنوانك وبناء على الماء انتقال الماء إلى الكتاب به لعمه المستوى تمام العبرة وهذا الماء  
سنة تاريخها من رباعي شهر رمضان ثالث قرطاج تاريخ آخر السنة التي تكتبها فيه

لِسَّ اللَّهِ تَعَالَى

هَذَا كِتَابٌ فِي الدِّلَامِ وَاصْوَلِ الدِّينِ

لِلسَّيِّدِ الرَّفِيقِ وَلِعَمَّا كَتَبَهُ السَّيِّدُ بِالنَّجْرُونِ

وَهُوَ كَنَبِ جَلِيلِ شَوَّافٍ سَكَ ٣٤٢٥

لَوْلَمْ يَكُنْ مَوْلَدًا عَنِ الْجَادِ وَلَا مَوْلَوْكًا مِنْ فَلَمْ قَاتَلَ أَوْ غَلَّانَتَهُ  
بِحَازَانَ لَا فَقَلَهُ وَمِنْهُمَا إِنْ الْمُعْتَدَلُ بِالسَّكِينِ الْمَحَادَةُ عَلَى الْجَمِيعِ  
وَالرِّيقِ لَا بَدَانَ يَقْطَعُهُ وَهَرَقَهُ وَيُؤْلِهُ إِنْ كَانَ حَيَا طَوْلِيْكَ الْفَحْضُ  
مَوْلَدًا أَوْ لَا هُوَ بِحَازَانَ لَا يَقْعُ مَلِ مَا تَقْدِهُ ذَكْرُهُ وَلَيْسَ لَهُمْ أَنْ يَطْعَنُوا  
عَلَى قَوْلِنَا فِي الْمَوْلَدِيْنِ مِنْ شَانِ الْقَادِرِ فِي الْمَوْلَدِيْنِ يَقْدِرُ عَلَى بَرْكَهُ وَ  
هَذَا إِلَيْمُ فِي الْمَوْلَدِ وَذَلِكَ مِنْ شَرْطِ الْقَادِرِيْنِ يَقْدِرُ مِنْ إِنْ لَا  
يَقْعُلُهُ وَالْأَزْكَنْ شَرْطُ كُوَيْنَهُ قَادِرًا لِإِنَّ فِي الْإِعْمَالِ مَا لَا تَرَكَ لَهُ كَانَ  
نِهَايَا لِلْأَمْدَدِهِ وَيَتَقْعُنُهَا ذَكْرُهُ بِالْعَدْدِ تَعَالَى لَانَ إِنَّهُ

عَلَيْهِ وَلَيْسَ لَهُمْ أَنْ يَغْرِصُوا بِإِنَّ الْعَدْدَ بِالْمَوْلَدِ يَقْدِرُ

الْعَدْدُ وَالْأَحَدَةُ لَا يَفْعَلُ بِهَا مِنْ بَرْكَهِ

الْأَحَدَةُ لِلْأَجْزَاءِ وَالْأَحَدَاءِ

وَاحِدَاتُ ابْنَاجْزَاءِهِ

بَعْدِهِ

سـ كـ بـ ٤٦٣٥  
 إن يعلم الذي تعود ناديه طلبه بذلك فيزيد ودالله يدعوه بذلك  
 يقفون بين عاشرة تعالى الله عزوجل وفريضها ثم يذره بكلمة  
 فهو شرطهن للدعاء أيضا وإن يعلم من طلبته بالدعاء واللهم  
 فلك يا لا يكوله فيه وجه ثم ظاهر وما عاشره من دعوه العرش  
 كلام مفسدة وهي بآية شرط في غناه وبطريق طلبته في كل الأشياء  
 يكون مفسدة وإن لم يعلم هذا الشرط في غناه بما ذكر أرجح  
 في نفسه ويرتبط أن لا يكون فاما ما كان مطلبه لا يعلم فإنه يدخل  
 خوار بيش الشفاعة في الحياة الموتى ليس لهم أفقار إلا الكثارات  
 وعند الباب إلى ذلك يقع عقلاؤه عند رؤسائهم انه يقع بالشرع حين  
 كان مفسدة وليس يقسم فالعقل وقد تبين سائر نزع وفعالاته  
 يفعل ما أعلم انه يغله لا يجده وانا جعل ذلك شرط بليل الأشغال  
 ولا ن فيه مصلحة ولطفنا وهذا حذر من الاستفادة لغيرها وإن وعلوة  
 على الآباء والرسولين والملائكة المقربين ولا سبعة في ذلك ذلك عند  
 الاله لا يحيى احياءاته له ويسقط ما يقينا وله الالهاء الى غير لجهة  
 مدققتهم العلم بأنه واجب بمحض الالحاد له خواتيم العذابين  
 من النور شفوات الله في الامم عليه طلاقه فالله يحيى فيه فيه العبد  
 والقديس لا طلاق ما يقينا وله الالهاء واصنف الاعنة الاقليم جمعه  
 وحصول ذلك الالحاد وهو على درجه اشد ما ان يكون واجبا  
 فإن خواصينا وجوبه مثل ان يكون له الطلاق والمسبيفة ويضم اليه



## كتاب

ذخيرة العالم وبصيرة المعلم وهو من تتمة كتاب الملخص  
في أصول الدين من املاء السيد الاجل الافضل الاعلم  
قدوة العلماء والنقباء السيد المرتضى  
علم الهدى ذي الجدين ابي القاسم  
علي بن الحسين  
رضي الله عنه  
بن النبي  
وآلها



## بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيد المرسلين، محمد وآل  
الطاھرين، وسلم تسليماً.

### باب

(في أننا نفعل على سبيل التوليد)

ما دل على أننا نفعل على سبيل المباشرة من وجوب وقوع ذلك بحسب  
دوعينا وأحوالنا ثابت في المتولد، فيجب أن يدل فيها.  
و دليل المدح والذم الذي بيناه أيضاً في المباشر قائم في المتولد، فان  
الظلم والكذب - وهو الاصل في استحقاق الذم- لا يكونان إلا للمتولدين،  
والاحسان الذي يستحق به الشكر لا يفعله إلا متولد.  
و تستبدل الافعال المتولدة منابطه لا يجده(١) باقي المباشر:  
منها: أنه يقع بحسب قدرنا. وهذا الدليل لا يصح اعتماده ابتداءً في  
المباشر، لأنه مبني على مالم يتقدم العلم به في المتولد، إنما بيناه على ما تقدم  
العلم به.

---

(١) كذا.

و منها: أن الأفعال المتولدة تقع بحسب الأسباب، ولهذا تحصل الحركات منا بحسب الدفع والاعتماد، والصوت بحسب [...] (١) فلوم يكن من فعلنا لما وقع بحسب أسبابنا كفعل الغير.

ولا يُعترضَ على ما ذكرنا أن في الأفعال المتولدة ما لا يقع بحسب القدر والسبب كال الألم. لأن وجود فعل المدلول مع ارتفاع الدليل ليس ينقض، وإنما النقض وجود الدليل مع ارتفاع المدلول.

و منها: إذا جاورنا بين أجزاء فلابد من وجود التأليف، فلا وجه لوجوب وجوده (٢) لوم يكن متولداً عن المجاورة، لأنه لو كان من فعله تعالى أو فعلنا ابتداءً لجاز أن لا نفعله.

و منها: أن المعتمد بالسكين الحادة على الجسم السحيف (٣) والرقيق لابد أن يقطعه ويفرقه ويؤلمه، إن كان حيّاً، فلوم يكن القطع متولداً أو الألم لجاز أن لا يقع، على ما تقدم ذكره.

وليس لهم أن يطعنوا على قولنا في التولد: بأن من شأن القادر في التولد أن (٤) [يقدر على تركه وهذا] لا يتم في المتولد، وذلك [لان] (٥) من شرط القادر أن يقدر [على الفعل] (٦) على أن لا يفعله، [والترك شرط في] كونه قادراً، لأن في الأفعال ما لا ترك له، كما أن فيها مالا ضدّ له. وينقض ما [ذكره بالقدر] (٧) تعالى، لأن [...] عليه.

(١) كلمة مخرومة في م لا نعرفها.

(٢) من البسملة إلى هنا من م.

(٣) كذا في النسختين، ولعل الصحيح «النحيف».

(٤) في الأوراق الأولى من النسختين خروم أكملنا بعضها من بعض وأشارنا إليها بالاقواس المعقودة، وبقيت جمل أو سطور كانت مخرومة في النسختين مؤشر إليها بالعقودات فيها نقاط.

(٥) الزيادة من يقتضيها الكلام.

(٦) الزيادة من م.

(٧) كذا في هـ ، ولعل الصحيح «بالقدر تعالى».

وليس لهم، أن يعترضوا بأن القول بالتولد [....].

القدرة الواحدة، لا يفعل بها من [....] [من الجنس الواحد في المثل الواحد في الوقت] الواحد إلا جزءاً واحداً، إذا [قدرنا وضع أحدنا بقدرة واحدة جزءاً] واحداً بين أجزاء [خمسة أو ستة، فلأنه لابد وأن يكون فيه من التأليف] بعد [ماجاوره بين الأجزاء الخمسة أو الستة.

الجواب عن هذا كاعتراض أن الحال هاهنا، وإنما حللت لأجزاء من التأليف في هذا الجزء الواحد لامر يرجع إلى حاجة جنس التأليف إلى المثلين، والا فالحال مختلفة هاهنا، فاننا إنما منعنا من أن نفعل بالقدرة الواحدة على الشروط المذكورة أكثر من جزء واحد لثلا يؤدي إلى ما لا ينحصر ولا يتناهى ارتفاع جهة الحصر. وفي الموضع الذي عينوه جهة الحصر ثابتة مع التعدي.

فإن قيل: كيف يكون متولداً من فعله و يتعلق به أحكامه بدفع وجوب وجوده عند السبب؟].

قلنا: كما يكون من فعله و يتعلق به أحكامه به، وإن وجوب وجوده عند توفر دواعيه في الفعل المباشر.

وبعد، فقد كان يجوز لا يقع هذا المتولد، بأن لا يفعل سببه. على أن الوجوب على بعض الوجوه لا ينافي الفعلية، لأن فعل المثلجأ واجب، ولم يخرجه وجوبه مع الإلقاء، من أن يكون فعلاً له.

و هذه الجملة التي ذكرناها تسقط كل الخلاف في هذا الباب: فهي الناس من نفي أفعال الجوارح ولم يثبت لأحدنا فعلاً سوى الإرادة والتفكير، وفيهم من نفي أن يكون فعلاً له، كل ما تعدد حيزه، وقال فيه إنه حدث لا محدث له، أو هو من فعل الله تعالى، أو وقع بطبع المثل.

وممّا يبطل الطبع زائداً على ما تقدم [في خلل كلامنا] أنه غير معقول،

على ما يُؤْتَى في غير موضع، ولأن الفعل يقتضي [مؤثراً له صفة المختار] فلا فرق [بين أن] نُسنده إلى طبع ، وليس له هذه الصفة [المراعاة وبين أن ينفي تألف بمحدث] على سبيل [الجملة] ، لأن الخروج بين القولين [جميعاً] عما دل عليه الدليل سواء .  
و أيضاً فالقول [بالطبع] يقتضي أن لا يصح [تحريك] الجسم إلى الجهات المختلفة ، لأن الطبع لا يجب إلا [أمراً واحداً] [...].

### [فصل] (١)

[في أنه تعالى يفعل على سبيل التوليد]  
[مادل على أن أحدهنا يفعل متولداً] [...] [أفعاله بحسب الأسباب  
ومقاديرها واثبات الدليل على أن] [...] [فإن المجاورة والاعتماد وغيرهما]  
[...] [لا يؤثر اختلاف] [...] [من فعلنا] كذلك  
وأيضاً كان يجب على هذا المذهب أن يجوز حصول [المجاورة بين  
الجوهرتين، ولا يوجد] التأليف، لأنه لو لا التوليد الذي نذكره لم يكن هنا سبب  
يقتضي وجوده لامحالة.

[و ليس على] الخالق في هذه المسألة أن يعتذر في وجوب وجود التأليف  
مع المجاورة: بأن [المحل لا يخلو] مما يحتمله لأن هذا المذهب غير صحيح، وقد  
بينا في غير موضعه (٢). صحة خلو المحل مما يحتمله.  
ثم [إن هذه] العلة تنفي أن يكون التأليف متولداً من فعلنا أيضاً، إذا  
اعتذرنا في التوليد من فعلنا بها.

ولا له أن يقول: كيف تولد المجاورة من فعله [التأليف] (٣)، ومن شأن  
السبب جواز وجوده مع فقد المسبب لينفصل بذلك من الموجب الحقيقى. وذلك

(١) لفظ «فصل» زيادة مني يقتضيها سياق الكلام.

(٢) الزيادة من م.

(٣) كذا في النسختين، ولعل الصحيح «في غير موضع».

أن الكون على سبيل المعاورة قد يوجد بعينه في الجزء منفردًا، ولا يجب التأليف، وهذا القدر كافٍ من انفصاله من العلل الموجبة، وإنما جاز في بعض الموضع وجود مع ارتفاع المسبب فيما له ضد، كالعلم والتأليف لاضطلاعه. على أن هذه العلة ترجع إلى أبي علي في إثباته المعاورة من فعلنا، مولدة للتأليف.

فأمّا [تعلقه] بأنّه تعالى لفعل بالسبب لكان محتاجاً إليه، ولا ينقض بذلك كونه قادرًا لنفسه، فليس بصحيح، لأنّها محتاجة [إليه الفعل في نفسه] من حيث كان لا يصحّ وقوعه إلا معه، لا تُسند الحاجة فيه إلى الفاعل. [ألا ترى أنه تعالى] إذا فعل العرض المفترض إلى المحل، لا تقول إنه محتاج [إلى المحل] في فعل [هذا العرض [...] محتاج إلى غيره في محله كحاجة] العلم إلى الحياة [لاتقول [...، وإنّها] المحتاج في الفعل إلى غيره [مع] من تعذر عليه ايقاعه [وایقاع أمثاله، في العرض المقصود به، متى لم يفعل ذلك] الشيء الذي قلناه إنّه محتاج إليه، وإن وقع من [ قادر غيره على خلاف هذا الوجه، فالحاجة على هذا القول] لا يضيفها إلا بعد تصور الاستغناء [على بعض الوجوه. والقديم تعالى قادر على أن يفعل أفعال] هذا المسبب القائمة مقامه في العرض [المقصود به من غير سبب، فلا يجب أن يكون محتاجاً إليه وإن] كتنا محتاجين إلى الأسباب، وهذا كان أحدنا في صعود [السطح محتاجاً إلى السّلّم، بحيث لا يتم صعود السطح إلا به أو بمنتهي]، فلا يكون ولا يكون الطائر وإن [صعد السطح بالسلّم محتاجاً إليه لمكنته من الصعود بغير سلّم].

فإن قيل: لو كان تعالى يفعل متولداً لكان هبوط الحجر الثقيل من فعله، وقد علمنا أنا نمنع الحجر من النزول في بعض] الأوقات، فكان يجب أن يكون قد منعناه تعالى عن فعله.

قلنا: هو تعالى عالم بما يتولد عن فعل الحجر من الحركات، فلا يريد منها إلا ما يقع، وما يعلم أنه لا يقع بتسكن غيره للحجر لا يريده. فلا يجب أن

يكون ممنوعاً، لأنه لوم يسكن الحجر منا من سكنه، لكنه تعالى لا بد أن يفعل ما يمنع من هبوطه، وإنما يجب أن يكون ممنوعاً لواراد فعلاً من الأفعال، منع أحدنا منه. ألا ترى أن الضعيف أو الطفل إذا قبض على يدقوي فسكنها، والقوي لا يريد تحريكها، لا يوصف بأنه مانع له من الحركة. ولا يعتبر باطلاق العبارة في هذا الباب.

وقولهم: منعنا الحجر من النزول، والبرد من الوصول إلى الأرض، لأن ذلك مجاز ومستعار. وهذا السؤال ينقلب إلى أبي علي وإن لم يقل بالتلuid، لأن يذهب إلى أن حركة الحجر من فعله تعالى ابتداءً، فيجب أن يكون مانعين له. فان قيل: لو فعل تعالى على سبيل التلuid، لوجب أن يكون مدخلًا نفسه في الفعل بفعل سببه، وهذا نقض في القادر.

قلنا: ليس الأمر على ما ظننته، لأنه تعالى يقدر على أن يمنع من السبب، وإن وجد السبب، فلم يدخل نفسه في الفعل على كل حال، وإنما يتذر علينا في بعض الأوقات أن منع من المسبب، مع وجود السبب. ثم هذا السؤال ينقلب إلى أبي علي، فلا فرج له فيه.

### (فصل)

(في أن من فعل الفعل متولدًا، هل يجوز أن يفعله بعينه مبتدئًا)

(وهل فصل بين القديم والمحدث في ذلك؟)

لَا خلاف في أن ما يفعله أحذنا مسبباً، لَا يجوز أن نبتدئه بعينه. وإنما الخلاف فيه تعالى، فإن أباهاشم ذكر في بعض كتبه أن حاله في ذلك يخالف حالنا، وإن سوّى في موضع بين الأمرين.

و الصحيح أنه لا يجوز ذلك من قديم ولا محدث. والذي يدل على ذلك أنه يؤدي إلى وجود الفعل من وجهين: بالسبب، ومبتدئاً بالقدرة. وهذا يفسده ما

أفسد وجوده بقدرتين قادرتين، وهذا دليل مشترك في نفي ذلك مناومته تعالى. وأيضاً فقد ثبت أنّ الوجود لا يتزايد، فلو صح فيما يقع متولد أن يُبتدأ لصح ذلك فيه مع تقدم السبب، لأنّ تقدمه لا يغيّر تناول القدرة وحال القادر. وهذا يقتضي جواز وجوده من الوجهين.

و هذا غير صحيح، لأنّ [حاله وقد وجد] من الوجهين كحاله وقد وجد من أحدهما في جميع الاحكام، ويوجب أن لا يكون [للوجه الثاني تأثير، وما لا] تأثير له في حكم معقول لا يصح اثباته.

و هذا الدليل أيضاً مشترك في أفعاله [تعالى وأفعالنا].

و أيضاً] من حق ما يبتدئ بالقدرة أن يصح فعله وإلا [يفعل، ومن حق المتولّد أن يجب وجود سببه، مع] ارتفاع الموانع [واجتماع هذين الحكيمين في فعل واحدٍ يتناهى. وهذا أيضاً مشترك]

و مما يدل على ما ذكرناه ونختص] أفعالنا: أنّ من حق القدرة أن يُفعل بها في كل وقت جزءٌ من الحركة إذا كان المحل والوقت واحداً، ولا يخرجها من هذا الحكم أن يقع بها سبب حركة، فلو جاز أن يبتدئ بما فعلنا سببه، لجاز أن نفعله ونفعل الحركة الأخرى التي قلنا: إن القدرة متعلقة بها في هذه الحال، مع فعل سبب الحركة [الآخرى]، وإنما قلنا ذلك لأن الجمع بين هاتين الحركتين لا يتنافي ولا يتضاد، والقدرة متعلقة بهما، وهذا يؤدي إلى عدم انحصار مقدوره القدرة من الجنس الواحد في المحل الواحد والوقت الواحد.

ولا يرجع ذلك علينا، لأننا لا نقول إن القدرة تتعلق مع تلك الشرائط بأكثر من جزء واحدٍ، وقد بينا أن ذلك لازم لهم، لا ثباتهم تعلقها بكل واحدة(١) من الحركتين.

(١) في هـ «واحد».

## باب

### (الكلام في الاستطاعة وأحكامها وما يتعلق بها)

#### (فصل)

##### (في إثبات القدرة وأشاره إلى مهم أحكامها)

قد بينا فيما تقدم الطريق إلى إثبات حال القادر منا، وهو صحة الفعل، وبياناً أن هذه الحالة راجعة إلى الجملة لا إلى الأجزاء، وما دللتنا به على إثبات الأكوان، يدل على إثبات القدرة، فالطريقة واحدة. ويزيد عليها أنه لو كان بعض الأجسام قادراً لنفسه، لوجب أن تكون الأجسام كلها قادرة، لأن الجوهر متماثلة فيما اختص به بعضها من صفات النفس، [يجب أن] يرجع إلى جميعها [وإلا أدى ذلك] إلى كونها متفقة مختلفة.

وكان يجب أيضاً أن يكون مقدورها واحداً، كما أن [القدرة لو كانت متماثلة] لوجب أن يكون مقدورها واحداً.

وأيضاً كان يجب [أن يرجع كونها قادرة، لو كان للنفس إلى كل جزء، لأن] الصفات الذاتية تختص كل ذات [بها]<sup>(١)</sup>، ولا يقف أحكامها [على] الجمل.

وأيضاً فكان يجب أن يكون مقدورها] غير متنته من كل وجه، كمقدرات القدم تعالى.

(١) الزيادة من م.

[وأيضاً فكان يجب استحالة الخروج عن هذه] الصفة، لأن الصفات النفسية<sup>(١)</sup> لا تخرج الذوات [عنها].

فأماماً الذي يبطل كون الأجسام قادرة لا للنفس ولا للعلة -سواء أضيف ذلك إلى [الفاعل أو لم يُضاف]- إنه كان يجب أن لا يتناهى مقدوراتها، لأنه [لا وجه يقتضي التخصيص والتناهي، وأنه كان يجب [أيضاً أن يصح من القادر منا الاختراع في الحال كلها] لأنه لا وجه يوجب وقوف مانبتدئه من الفعل [على أبعاضنا].

وأيضاً فالتزايدي في كون أحذنا قادراً معلوم، وصحة التزايد في الصحة توجب أنها عن علة، ويبطل ما خرج عنها من الوجوه كلها: فأماماً ما يدل على وجوب وجود ما نكون قادرين ما تقدم من أن المعدوم لا يتعلق بغيره، وأنه كان يجب كون أحذنا قادراً فيما لم ينزل.

فأماماً ما يدل على حلوله في بعض القادر، فهو أن القدرة لابد فيها من اختصاص لمن يوجب له الحال، ولا فرق بين عدمها وبين وجودها، غير مخصصة، ولا اختصاص للقادر بها يعقل إلا بأن يخل في بعضه.

وأيضاً فإن واحذنا قد يخفف عليه حمل الجسم الذي يشقل حمله بأحدى يديه إذا حمله بكلتا يديه، بل ربما تغدر أن يحمله بأحدى اليدين وتتأتي منه بالليدين. ولا وجه لذلك إلا ما نقوله من وجوب حلول القدرة في المحل الذي يبتدا في الفعل، لأنه وإن كان قادراً بجميع قدر جسمه، فمن حيث لم يكن جميع قدره في يده، لم يفعل به ما على حد ما يفعل مع الاستعانة بغيرها.

فأماماً الذي يدل على أن القدرة غير الصحة، فهو أن المرجع بالصحة إلى معان تختص بال محل، كالتأليف وجود مقادير من الرطوبات واليابسات،

واعتدال المزاج، وان لم يُعنَ به بعض ماذكرناه لم يكن معقولاً. وقد بينما فيما تقدم أن ما يرجع حكمه إلى المحل لا يجوز أن يوجب حالاً ترجع إلى الجملة، وكون القادر قادرًا من صفات الجملة لا المحل. وليس يجوز أن يكون ما يوجب حكماً للمحل، يوجب حكماً للجملة، مع ايجابه الحكم للمحل، لأنه كان يجب استحاله وجوده إلا مع الایجاب، لأن معلول العلة لا ينفصل من العلة، وقد علمنا جواز وجود كل ما يشار إليه، بأنه صحة من تأليف وغيره في الجماد، وفيما ليس بجيء.

وأيضاً كان يجب في هذا المعنى الموجب صفة للجملة، والمحل أن يكون في نفسه على صفتين مختلفتين للنفس. وهذا مستحيل في الذوات الحداثة، لأمر يخصها.

وليس لهم أن يقولوا: لو لا أن القدرة هي الصحة، لجاز أن يكون صحيحاً سليماً، ليس بقادراً.

لأننا نجوز ذلك ولا نمنع منه، وإنما يخالف أبو علي فيه، لاعتقاده أن المحل إذا احتمل ضديين لم يجز أن يخلو من أحد هما.

### فصل

(في أن القدرة لا بد من أن يكون لها مقدور)  
(أو أنها تتعلق على سبيل الحدوث وليس بموجبة)

لو وجدت القدرة غير متعلقة بمقدور يصح أن يفعل بها لنقض ذلك، حقيقة القادر، لأن القادر أنها ينفصل من غيره بصحبة الفعل منه على بعض الوجوه. والمنع لا يلزم على هذا، لأن الفعل يصح منه متى ارتفع المنع، ولا يجري مجرى العاجز ومن ليس بقادراً، وليس كذلك، لم تكن القدرة متعلقة، لأن الفعل كان يصح بها مع ارتفاع كل منع، وعلى كل وجه.

وبمثل هذا الجواب نجيب عن كونه تعالى قادرًا فيها لم يزل، وإن كان وجود الفعل في تلك الأحوال لا يصح، لأنَّه إنما تعذر لأمر يرجع إلى الفعل لا إلى القادر، والقدرة وإن تعلقت<sup>(١)</sup> عندنا بالضدين فهي متعلقة، بأنَّ يوجد كل واحد بدلًا من صاحبه، فلم تتعلق إلا بما يصح وجوده. وكذلك القدرة تتعلق بما يصح في العاشر، وإن كان لا يصح وقوعه في الثاني، لأنَّ هذا المقدور المتعلق بالعاشر، وإن لم يصح من القادر قبل العاشر - لأمر يرجع إليه وإلى اختصاصه بالوقت - فهو يصح في وقتٍ من الأوقات وعلى وجه من الوجوه. وليس كذلك لوم تكن القدرة متعلقة بمقدور.

على أنَّ القدرة وإن كان لا يصح أن يفعل بها في الثاني ما يختص بالعاشر، فهي متعلقة في كل وقت بما يصح وقوعه في الثاني إذا ارتفع المنع. وأمَّا الكلام في أن تتعلق القدرة لا يكون إلا لوجه الحدوث - وقد مضى في هذا الكتاب مستقصي - حيث بيَّنا أنَّ القادر لا يقدر إلا على الحدوث. فأمَّا الكلام في أنَّ القدرة غير موجبة للفعل، فهو أنها لو كانت موجبة لم يخلُ من أن توجب ايجاب العلل أو ايجاب الأسباب. ولا يجوز أن تكون علة، لأنَّ العلة ما اوجب لغيره حالًا، ولا تتعلق به إلا وهي موجودة وهو موجود. وهذا مستحيل في تعلق القدرة بالمقدور، لأنَّها لا تتعلق به إلا وهو معدوم، فإذا وجد بطل التعلق.

وأيضاً لو كانت علة في حدوث المقدور، لكان وجه حاجته إليها حدوثه، وهذا يوجب في القدرة أن تكون حادثة أيضًا عن علة أخرى توجبها، ويحصل ذلك بما لا نهاية له.

على أنه لا يجوز المنع من مقدور القدرة، ولا يجوز ذلك في معلوم العلة.

(١) في هـ «تعلقه».

ومتي قيل إنها علة وجُرْز المنع من موجبها ، فقد صرَح بأنها سبب .  
وأما الذي يبطل أن يكون سبباً ، فهو أنه كان يجب أن يكون مقدورها  
فعلاً لله تعالى ، لأن المسَبَّب من فعل فاعل السبب ، وهذا قد بيَّناه في باب  
الكلام في التولد .

إذا ثبت بما سند كره ] تعلق القدرة بالضدين لم يجز أيضاً أن تكون موجبة ،  
لأنه ليس أحدهما [بالوجود] أولى من الآخر ، ولأن المقدور متعلق باختيار  
القادر ودعاعيه ، وبعد وجود السبب [يخرج] المسَبَّب من اختيار القادر  
والتعلق بدعاعيه .

وأيضاً فإن المنع من المسَبَّب مع وجود السبب جائز ، وهذا يبطل غرض  
ال القوم في القول بأن القدرة موجبة ، واجراجهم إلى القول بجواز خلوها من الفعل  
وتقدُّمها له .

ومتي قالوا: إن الفعل لا يجوز وجوده إلا معها ولا يجوز وجودها إلا معه  
وهي سبب فيه . لزمهم أن لا تكون القدرة بأن تولَّد الفعل أولى من أن  
 يولَّدتها ، لأن السبب إنما يتميز من المسَبَّب بأن يصح على حال من الأحوال  
 وجوده مع المنع من المسَبَّب .

ولَا يجوز أن يدعى حاجة القدرة في وجودها إلى المقدور ، لأنه يؤدي إلى  
جواز وجود المقدور مع عدم القدرة ، لأن وجود المحتاج إليه مع عدم المحتاج  
جاز ، ولأنه كان يجب صحة وجودها مع أمثال مقدورها ، لأن المحتاج لا يجوز  
أن يحتاج إلى عين مخصوصة ، بل يسد أمثاله من الجنس مسَدَّه ، في جواز وجوده  
معه ، ولأن احتياجاته إلى غيره لا يصح وجوده مع ضده ، وكان يجب استحالته  
وجود نوع القدرة مع ضد الحركة ، وقد علمنا جواز ذلك .

## فصل

(في أن القدرة [تعلق] بالمتفق وال مختلف والمتضاد من أجناس مقدورات العباد)  
 (و كيفية [تعلقها بذلك] و وجهه)

قد علمنا أنه متى صح من أحذنا بعض أجناس مقدورات العباد، صح من [الجميع، وهذا متى قدر على] أن يعتمد في جهة، فلا بد من أن يكون قادراً على أن يعتمد في غيرها، [ومتى قدر على جنس من الأصوات قدر] على سائرها، متى قدر على الإرادة قدر على الاعتقادات والنظر [وما أشبه ذلك من أفعال القلوب]، متى صح أن يتحرك يمنة صح منه أن يتحرك يسراً إذا زالت [الموانع]. ولو لا أن القدرة تعلق] بذلك أجمع لم يجب هذا الحكم المعلوم ضرورة.

وليس [لأحد أن يعلق ذلك بالعادة وأن] الله تعالى أجرها، بأن يفعل فيما القدر المتغيرة [المتعلقة بما ذكرناه، وذلك أن هذا] يوجب وجود مالا يتناهى من القدر فينا، لأن [الجهات التي يصح أن يتحرك إليها لا تنتهي، واستمرار هذا الحكم ووجوبه مساواً لحكم سائر الواجبات، فاستناده إلى العادة وحكمه حكم الواجب كاسناد جميع الواجبات إلى العادات].

على أن ما طريق العادة لا يمتنع اختلافه بالأزمان، وفي البلدان، وعلى بعض الوجوه. وقد علم العقلاء كذبَ من أخبرهم بعض البلاد، بأن فيها من يحمل الجسمَ الثقيل، ويتعذر عليه حمل الحفيف، ويتحرك يمنة كيف شاء، ويتعذر عليه مع ارتفاع الموانع الحركةُ يسراً.

يتبيّن ذلك أنَّ العلوم لما اختصت بجنس دون غيره، وضرب دون ماعدها، لم يمتنع في العالمين الاختصاص بجنس أو ضرب من غير تعد، وكذلك القول في الإرادة، لأنها تجري مجرّد العلوم في الاختصاص.

و الشهوة لما جرت مجرى القدرة في التعدي الى أمثال الجنس، لم يجز أن يكون في الناس من يشتهي شيئاً، ولا تتعلق شهوته بما مثاله، وبما هو على سائر صفاتاه.

و مما يدل على أن القدرة تتصل بالضدين وبالخلافتين أيضاً وإن لم يكونا متضادين: أنا قد علمنا اتباع تصرفنا لدعائينا وقصدونا وقوعها بحسبها، ولو كانت القدرة مختصة بالشيء دون خلافه وضده، لم يقف الأفعال على دعائينا وقصدونا و اختيارنا، بل كان يجب أن يكون ذلك تابعاً للقدرة وما هي متعلقة به، فكان لا يمتنع أن يدعوه الداعي إلى الحركة في جهة ويريدها، فيقع منه الحركة في غيرها.

و أيضاً فلو تضادت قدرة الضدين، لتضاد كون أحدهما قادراً على الضدين، وكان يجب من ذلك استحالة وجود قدرتي الضدين في المخلين منا، لأن ما يضاد من الأحوال على الجملة، لا فرق في الاستحالة بين وجوده في محل واحد منها وبين وجوده في المخلين، كالعلم والجهل. وكان يجب أيضاً لو تضاد كون أحدهما قادراً على الضدين أن يتضاد كون القديم تعالى قادراً عليها، لأن كل صفتين تضادتا على بعض الموصوفين، فهي متضادة على جميعهم من غير اعتبار، باختلاف وجه الاستحقاق، وقد علمنا أنه تعالى يقدر على الضدين.

و أعلم أن القدرة يصح أن يفعل بها في كل محل مع ارتفاع المنع، ولا ينحصر متعلقتها من هذا الوجه إلا بانحسار الحال. وهذا يصح من كل قادر أن يفعل في كل محل مع ارتفاع المنع.

و القدرة أيضاً تتعلق بقدورها في الأوقات متى بقيت، فان في بقاءها شك، وهذا يصح أن يفعل القادر بها الأفعال ما دامت باقية. فهي من هذا الوجه أيضاً لا يتناهى مقدورها، ويتعلق أيضاً من الأجناس المختلفة من

مقدور العباد بما لا نهاية له، وهذا بين في أفعال<sup>(١)</sup> القلوب كالاعتقادات والارادات، فاما أفعال الجوارح فالقدرة تتعلق بكل مختلف يصح وجوده فيها ولا يكون ذلك إلا منحصراً، لأن الذي لا ينحصر من أفعال الجوارح وهو المضاد والمتماثل، وقد تتعلق القدرة بالمضاد، لكنها تتعلق به على البدل، ولا تتعلق من الجنس الواحد، إذا كان المحل واحداً، والوقت أيضاً واحداً، إلا بجزء واحد.

يدل على ذلك : أنها لو تعلقت بأكثر من واحد لم ينحصر متعلقها من هذا الوجه، بدلالة أنها لما تعلقت بالفعل في الأوقات والحال ، وبالختلف لم ينحصر تعلقها من هذه<sup>(٢)</sup> الوجوه، وأن كل متعلق بغيره مفصلاً متى تعدى في التعلق الواحد لم يتناه متعلقه، كالقدر<sup>(٣)</sup> والشهوة، ومتى انحصر متعلقه لم يتجاوز الواحد، كالعلوم والارادات.

ولا يجوز أن تكون مقدمة القدرة والجنس والوقت وال محل واحداً غير متناه، لأن ذلك [يقتضي]<sup>(٤)</sup> على أن لا يتذرع أحدنا حمل أعظم الجبال، ولا يتفضل القادرون فيها، فيصح أن يحملوه وينقلوه. وكان أيضاً يجب أن يصح من أحدنا أن يمانع القديم القادر لنفسه.

وأيضاً يجب أن لا يخف على أحدنا حمل الجسم، اذا أعاذه عليه غيره، واستعن بيديه معاً على حمله.

ويجب أيضاً أن لا يصح أن يكون أحدنا مضطراً إلى شيء من أفعال القلوب كالعلوم والارادات، ولا أفعال الجوارح.

واعلم أن المتولد كالمباشر في الحكم الذي ذكرناه، وهو أنه لا يصح أن

(١) في هـ «في الافعال القلوب».

(٢) الزيادة من م.

(٣) في هـ «كالقوله».

يُفْعَلُ مِنْهُ، وَالجِنْسُ وَاحِدٌ، وَالقُدرَةُ وَاحِدَةٌ، وَالْمُحْلُّ وَاحِدٌ، وَالْوَقْتُ وَاحِدٌ، إِلَّا  
الْجَزْءُ الْوَاحِدُ.

وَكَذَلِكَ قُدْرَ القُلُوبِ تَسَاوِي فِي هَذِهِ الْقَضِيَّةِ قُدْرَ الْجَوَارِحِ، وَكُلُّ حُكْمٍ  
ذَكْرُنَاهُ فِي هَذَا الْفَصْلِ هُوَ عَامٌ لِجَمِيعِ أَجْنَاسِ الْقُدْرَ، وَإِنْ كَانَتْ مُخْتَلِفَةً  
الْأَجْنَاسُ، مِنْ حِيثُ كَانَ مُتَعَلِّقَهَا مُغَايِرًا، فَهِيَ مُتَفَقَّةُ الْأَحْكَامِ فِي التَّعْلُقِ،  
وَوِجْوهُهُ، وَشُرُوطُهُ، وَعُمُومُهُ، وَخُصُوصُهُ.

### فصل

(في الدلالة على أن القدرة يجب أن تقدم الفعل)

مَمَّا يَدُلُّ عَلَى وجوب تقدِيمِهِ: أَنَّ القدرة اِنْما يَحْتَاجُ إِلَيْهَا لِاِخْرَاجِ الْمَقْدُورِ  
وَنَقلِهِ مِنَ الْعَدْمِ إِلَى الْوِجْدَنِ، وَنَقلِ الْمَوْجُودِ إِلَى الْوِجْدَنِ مُحَالٍ، فَيُجِبُ أَنْ تَتَعَلَّقَ  
بِالْمَعْدُومِ، وَتَخْرُجَ بِوْجُودِهِ مِنَ الْمَتَعَلِّقِ بِهِ. وَلَا يَلْزَمُ عَلَى مَا ذَكَرْنَاهُ الْإِرَادَةُ، لِأَنَّهَا  
لَا يَحْتَاجُ إِلَيْهَا النَّقْلُ الْمَرَادُ مِنَ الْعَدْمِ إِلَى الْوِجْدَنِ، وَانْمَا هِيَ جَهَةُ الْفَعْلِ، وَيُؤَثِّرُ  
فِي وَقْوَعِهِ عَلَى جَهَةِ دُونِ غَيْرِهِ، فَلَهُذَا وَجْبُ أَنْ يَقْارِنَ الْمَرَادُ، وَكَذَلِكَ الْعِلْمُ  
الَّذِي يُؤَثِّرُ فِي إِحْكَامِ الْفَعْلِ، كَمَا قَلَنَا فِي الْإِرَادَةِ.

وَلَا يَلْزَمُ أَيْضًا السُّبُبُ الْمَقَارِنُ لِلْمُسْبَبِ، لِأَنَّ السُّبُبَ لَا يَخْرُجُ الْمُسْبَبُ  
مِنَ الْعَدْمِ إِلَى الْوِجْدَنِ، بَلْ الْخَرْجُ لِهِ عَلَى الْحَقِيقَةِ كَوْنِ الْقَادِرِ قَادِرًاً، وَالسُّبُبُ  
كَالآلةِ فِيهِ وَالوَصْلَةُ إِلَيْهِ.

فَإِنْ طُعِنَ فِيمَا ذَكَرْنَاهُ: مِنْ وُجُوبِ مَقَارِنَةِ [الْإِرَادَةِ] (١) لِمَا يُؤَثِّرُ [فِيهِ] مِنْ  
حِيثُ كَانَتْ، كَالْجَهَةِ بِالنِّظَرِ، وَأَنَّهَا جَهَةُ لِوَقْعِ الاعْتِقَادِ عَلَمًاً، وَهُوَ مَعَ ذَلِكَ  
مَتَقْدِمٌ [غَيْرِ مَقَارِنٍ].

(١) الزيادة من م.

فالجواب عنه: أن الإرادة إنما وجبت [بمصاحبتها لما يؤثر فيه، ومصاحبتها لأول جزء منه إذا لم تكن المصاحبة للجميع كالخبر والأمر، لجواز وقوعه على وجوه مختلفة، فإذا اختص بأحدها، وجب أن يكون ذلك لأمر يقارن. وليس كذلك العلم الواقع عن نظرٍ لأن مع تقدم النظر لا يصح أن يقع الاعتقاد إلا علماً، ولا يصح أن يقع على وجه آخر بدلاً من كونه علماً، والحال واحدة، وجري العلم في هذا الباب مجرئٌ سائر المتأولات في أنها لا يحتاج في وقوعها على وجه إلى مؤثر مصاحب، بل المؤثر فيها يكون مقارناً للمسبب، لأن وجود السبب، المسبب في حكم الموجود، ولهذا وجبت مصاحبة كون الفعل المحكم المبتدأ لما يؤثر فيه من العلم، ولم يجب ذلك في المتأول وإن كان محكماً.

وقد قيل في هذا أيضاً: إنه غير ممتنع أن يقال: إن المؤثر في كون الاعتقاد الواقع عن النظر علماً هو كون الناظر في تلك الحال، التي يكون الاعتقاد فيها علماً بالدليل، على الوجه الذي يدل عليه، بشرط تقدم النظر. وليس ممتنع في بعض الأحكام، أن يكون لها شرط متقدم عليها، بدلالة أن فعل القبيح لا يستحق به الذم إلا بشرط تقدم كونه عالماً وعاقلاً، أو في حكم العالم بالقبيح.

وإنما جعل المؤثر كونه عالماً بالدليل بالشرط الذي ذكرناه ولم يسند إلى النظر المتقدم، لأن الناظر لو خرج من كونه عالماً بالدليل، لشبهة دخلت عليه، لم يقع ذلك الاعتقاد في الثاني علماً.

فإن قيل: الفعل قد يحتاج إلى أمور كثيرة يقارن [وجوده] (١) كالمحل والبيئة فيما يحتاج إلى بيته من علم وحياة وقدرة، والعلم يحتاج أيضاً إلى الحياة في حال وجوده، فـألا احتاج الفعل إلى القدرة وكانت مصاحبة له؟

قلنا: المعتبر في هذا الباب بجهة الحاجة لا بنفس الحاجة، والفعل المفترض  
إلى محل لم يحتاج إليه ليحصل له الوجود، وإنما احتاج في وجوده وعند وجوده،  
وكذلك ما يحتاج إلى معان في المحل [إنما احتاج] (١) إليها في وجوده، لا  
يحدث بها ويوجد، ولهذا احتاج إلى هذه الأمور كلها في حال بقائه واستمرار  
وجوده، كما احتاج إليها في ابتداء وجوده، والقدرة لم يحتاج إليها الفعل في  
وجوده ليتجدد له بها الوجود، ففارق كل ما ذكره.

ولو جعل هذا الذي ذكرناه دليلاً في أصل المسألة لجاز أن يقال: لو  
احتاج الفعل في ابتداء وجوده إلى القدرة، لاحتاج (٢) إليها مع البقاء واستمرار  
له، قياساً على المحل والمعاني التي [احتاج إليها في المحل].

فإن قيل]: أليس في الأفعال ما يحتاج إلى آلات تقترن بها، فألا جرت  
[القدرة في ذلك مجرى الآلة؟]

قلنا: ليس نجد] من الآلات مصالحة للفعل الذي يحتاج إليه، إلا ما كان  
محلاً للفعل، أو في حكم المحل، كالسكنين في القطع والجناح في الطير وما جرى  
مجراهما، والنار في الاحتراق إنما وجبت فيها المقارنة، لأنها تنفذ في الجسم  
المحترق، فلا بد من وجودها في تلك [الحال] (٣)، ولهذا لما كانت القوس آلة  
في الإصابة ولم تكن محلاً لها وجب تقديمها، وجاز أن يقع الإصابة مع خروجها  
عن صفتها. والقدرة على ما بيناه تختلف هذا كلها، لأن جهة الحاجة إليها  
تقتضي التقدم دون المقارنة، وهذه الجملة جوزنا وقع الفعل بقدرة معدومة  
وإن لم يجز مثل ذلك في الحارحة المعدومة.

### دليل آخر:

وممّا يدل أيضاً على ذلك: أنا وجدنا المقدور متى بقي خرج من كونه

(٣) الزيادة من هـ.

(٤) في هـ «لا احتاج».

(٥) الزيادة من هـ.

مقدوراً، وإنما خرج في حال بقائه من تعلق القدرة لوجوده، والوجود حاصل له في حال الحدوث، فيجب خروجها بالحدث من تعلق القدرة. وعلى هذا الدليل أسلة.

منها أن يقال: لم زعمت أن الباقي يخرج من المقدور؟  
الجواب عن ذلك: أنا قد علمنا أن الجسم لا يكون في حال بقائه مقدوراً لله تعالى كما كان في عدمه، لأنه لوم يكن كذلك لكان الله تعالى في وقت مجدداً لفعله، وكان يجب يصح أن يفعل وهو ببغداد(١) في الوقت الثاني بالصين، وقد علمنا استحالة ذلك.

ومنها أن يقال: إن مقدور القدر لا يبقى ، ودليلكم مبني على البقاء.  
والجواب عن ذلك: أن من قال من الشيخ ببقاء بعض مقدورات القدر، نحيب عن ذلك بأن مبني الدلالة على بقاء ما يقول بقائه، منها من يقطع على أنها لا تبقى أو يشك في ذلك يمكن أن يحيب عن السؤال بأن نقول: لو قدرنا فيها البقاء لاستغنيت عن القدر، وإنما استغنيت لوجودها، والتقدير في هذا الموضع كافٍ. على أنها قد بينا أن الجسم الباقي يخرج من المقدور لأجل وجوده، فيجوز أن يجعل أصلاً في كل موجود، وإن لم يجز عليه البقاء.

ومنها أن يقال: عندكم أن الاعتماد سفلاً يحتاج في استمرار وجوده إلى وجود الرطوبة، فلا يحتاج في وجوده إليها، فألا جرت القدرة مجرى ذلك؟  
الجواب: أنا لا نقول إن الاعتماد سفلاً يحتاج في استمرار وجوده إلى الرطوبة، والذي نقوله إن الاعتماد إذا وجد وجب عدمه في الثاني، إلا أن يمنع مانع من عدمه، وإذا لم يعدم استمر وجوده، وكان باقياً.  
ومنها أن يقال: إذا كان الفعل لا يجوز أن يكون حسناً ولا قبيحاً في حال

بقاءه، وكان كذلك في حال حدوثه وإن كان صفة الوجود واحدة، فلم لا يجوز مثل ذلك في القدرة؟

والجواب: أن المؤثر في حسن الفعل أو قبحه وجوه يحدث عليها لا تحدد له في حال البقاء، فلهذا اختص الحسن والقبح بحال الحدوث.

وبمثيل هذا نجيب اذا سئلنا عن الإرادة وانها مؤثرة في الفعل في حال حدوثه، ولا مؤثر في حال البقاء. لأن الوجه الذي يؤثر فيه الإرادة والعلم يختص بحال الحدوث دون حال البقاء، وقد مضى هذا من كلامنا في الدليل الأول.

وفي الجملة ليس ننكر أن يكون بين الباقي والحادث فرق، وأن يكون بعض الأحكام يتعلق باحدى الحالتين دون الأخرى بعد أن يكون ذلك الحكم معقولاً، وجهته أيضاً معقولة بحسب ما يدل عليه الدليل من ذلك. والقدرة بخلاف ذلك كله، لأن جهة الحاجة إليها هي نقل الفعل من العدم إلى الوجود، فبوجوده يجب أن يستغنى عنها ويتساوى في ذلك الموجود الحادث والباقي.

وبتأمل كلامنا يسقط طعنهم بأن الفعل يتعلق بالفاعل حال الحدوث، ولا يتعلق قادراً للحال التي وجد فيها بلا فصل لما حدث، وهذا حكم لا يوجد للباقي. [وربما فسرنا بأن] أحوال الفاعل من كونه [عالماً] في حال البقاء، لأننا ثبتت الفعل محتاجاً إلى فاعله في حال حدوث ولا بقاء، بل نقول: إنه بالدخول في الوجود قد استغنى عنه.

ولقول من يقول: إنه متعلق به في حال حدوثه، معنى لا ينافي ما ذكرناه لأن تفسيره، أنه لو لا تقدم كونه عالماً ومريداً قد يؤثر في الوجود التي يحدث عليها الفعل.

وقيل: هذا لا يكون في حال البقاء.

ويسقط أيضاً عليهم بأن الكون يمنع في حال الحدوث دون البقاء، لأننا قد بيّنا أنا لاننكر الفرق بين الحالين اذا كانت مفهومه، وجهاتها صحيحة.

وقد قيل: إن المنع في الكون إنما اختص حال الحدوث، لأن المنع إنما يتعلق بالفاعل والكون الحادث يتعلق بالفاعل على التفسير الذي بيّناه، والباقي لا يتم ذلك فيه.

### دليل آخر:

وممّا يدل على تقدم القدرة: أن تناول كون القادر قادرًا للمقدور لا يختلف في نفسه باختلاف القادرين، وأن بعضهم يقدر بنفسه، وبعض يقدر بقدر، كما [لم يختلف] العالِمُون والمدركون في هذا الحكم، وإن اختلفت جهات استحقاقهم لهذه [الصفات].

وإذا تقرر هذه الجملة، فلو كان أحدهما لا يقدر إلا على موجود لوجب في القديم تعالى مثل ذلك، ولما علمنا تقديم كونه قادرًا لكونه وجب فيما مثل ذلك لوجوب المطابقة التي ذكرناها بين القادرين والعالِمين والمدركون، في كيفية التعلق.

وما يطعنون به في هذا الدليل من أنه تعالى يقدر على أجناس لا يقدر، ويقدر على ما لا نهاية له من الجنس الواحد، في الوقت الواحد، وال محل واحد وإن كنا لا نقدر على ذلك. لأن هذا كله خارج عما اعتبرنا ولم يرجع الاختلاف فيه إلى كيفية التعلق وحقيقة التناول، بل إلى أمور خارجة عن ذلك، والقديم تعالى وإن اختص بأجناس لا يقدر عليها، وقدر على الاختراع الذي لا يصح منا وعلى ما لا يتناهى على الشروط المذكورة، ولم نقدر على ذلك، فكيفية كونه قادرًا على ذلك أجمع لا يخالف كيفية كوننا قادرين، وهي

جهة الاحداث والابجاد، ولهما أوجبنا<sup>(١)</sup> التساوي في هذه الجهة دون غيرها.

### دليل آخر:

وممّا يدل على تقدم القدرة ما دلّلنا به على تعلق القدرة بالضدين، فلو وجب كونها مع مقدورها لوجب اجتماع الضدين. وأتوى ما طعن به على هذه الطريقة أن يقال: هي قدرة على الضدين، إلا أنها مؤثر في أحدهما للوجود بمقارنته ومصاحبته، ومتى لم يقارنه ولم يصاحبه لم يصح تأثيرها فيه، ويصح أن تتقى عارية من الضدين، غير موجودة مع واحد منها. غير أنها اذا أثرت في بعض مقدوراتها وخرج بها من عدم الى وجود، أثرت فيه بمحاجتها.

و هذا السؤال على الترتيب الذي رتبناه، لا يوجد جواب عنه في كتب الشيوخ المسطورة كلّها على التعين، لأنّهم لما تكلموا في هذا الموضوع<sup>(٢)</sup> تشاغلوا بالرّد على المذهب الحكيم عن ابن الرواundi أنها تكون قدرة على الضدين، ولا بد من وجود أحدهما بوجودها، وأنّها لا تُعرى من أحد هما. وبسطوا الكلام في هذا الجنس الذي ليس بمشتبه، وتركوا موضع الاشتباه الذي أشرنا اليه. وليس اذا لم يقل هذا الذي رتبناه ابن الرواundi ولا غيره، وجب أن نعديل عن افساده، والكلام كله مبني عليه.

والذي يجب أن يقال في ابطال هذا السؤال: إن القدرة اذا كانت متعلقة بالضدين ومؤثرة في أحدهما، متى أثرت بالمحاجبة له لم يخل في هذا الحال التي وجد بها مقدورها من أن يخرج من التعلق بالضد الآخر والأضداد الباقية، أو يكون التعلق باقياً. فان خرجت من التعلق بالأضداد، وجب أن

(٢) في هـ «المواضع».

(١) في النسختين «أوجبنا».

تخرج من التعلق بهذا المقدور في هذه الحال، لأن دخوها في التعلق بالبعض خروج من التعلق بالجميع، لأنها إذا اعدمت خرجت من كل التعلق، ولو خرجت من التعلق بالكل لما أثرت في هذا المقدور للوجود، لأنها إنما تؤثر فيه لثبوت تعلقها به.

فإن قيل: إنها ما خرجت من التعلق بأضداد هذا المقدور في هذه الحال. قلنا: مع ثبوت التعلق لأبد من صحة الفعل على وجه من الوجوه، وقد علمنا أن هذا الفعل لا يصح أن يوجد في هذه الحال البطلة، فكيف يكون التعلق ثابتاً وحكمه مرتفعاً.

وأيضاً: فإن حقيقة تعلق القدرة بالمقدورات كلها، لأبد من أن تكون معقولة ومتفقة في كل ما يتعلق بها. وليس يخلو من أن يكون معنى التعلق هو صحة التأثير أو وقوعه وثبوته، فإن كان الأول فيجب أن لا يكون متعلقه والفعل موجود، لأن الموجود يخرج بالثبوت عن الصحة، وإن كان الثاني يجب أن تكون القدرة متعلقة بمقدوراتها قبل أن تؤثر فيها، ولا تجد عارية من مقدوراتها<sup>(١)</sup> مع أنها متعلقة بها، لأن الثبوت هاهنا مرتفع. ومحال أن يقسم معنى التعلق فيكون فيما وجد له حقيقة وفيما لم يوجد له حقيقة أخرى، لأن ذلك نقض الأصول.

و الدليلان اللذان قدمناهما في صدر [هذا]<sup>(٢)</sup> الفصل على أن القدرة متقدمة، وبيننا بها أن الوجود يختل تعلق القدرة ويبطل الحاجة إليها. يفسد هذا الطعن الذي حكيناها ورتباها.

\* \* \*

(١) في هـ «مقدراتها».

(٢) الزيادة ليست في مـ.

## فصل

**(في الكلام على بقاء القدرة وبيان الصحيح منه)**

ذهب البغداديون من المعتزلة إلى أن القدرة لا تبقى فكذلك قولهم سائر الأعراض، وذهب أبوعلي وأبوهاشم وأصحابهما إلى القطع على بقاء القدرة.

و الصحيح الشك في ذلك والتوقف عن القطع في القدرة على بقاء أو عدم في الثاني، لفقد الدليل القطاع على أحد الأمرين، والشك فرض من لا دليل له. مع أن الشك لابد من التجويز لبقاءها، والتجويز لكونها من الجنس الذي لا يبقى، وإنما يقع المنع من القطع على أحد الأمرين لفقد الدليل.

فأما البلخي ومن وافقه من البغداديين فمعنى لهم (١) في أنها لا تبقى. على أن الباقي الذي يجوز أن يبقى ولا يبقى إلا ببقاء. والأعراض كلها لا يجوز عليها البقاء، لأن البقاء لا يجوز أن يخلها ولا يجوز لها صفة، وقد بيّنا في موضع من كتبنا أن البقاء ليس بمعنى. وأبطلنا مذهب من قال بذلك وبيننا أن الصفة إنما تُسند إلى معنى إذا تميزت وُعِرَفت، وليس للباقي بكونه باقياً صفة، وفائدة وصفه بذلك أن وجوده مستمر، فالتعليل باطل.

ولو كانت هاهنا صفة لم يجز اسنادها إلى معنى، لوجوب حصولها. إلا ترى متى استمر وجوده فلابد من كونه باقياً، ومتى وجد حالة واحدة لم يكن باقياً، والصفة إنما تُسند إلى علة إذا كان جواز حصولها لجواز أن لا يحصل، والشروط كلها واحدة.

فاما أبوعلي وأبوهاشم من بعده فانهما استدللا على بقاء القدرة: بأن أحدهما يحسن أن يأمر غلامه بتناوله (٢) كوزاً بينه وبين الغلام مسافة، ويحسن أن ينـ

(٢) في هـ «بتناولته».

(١) كذا في النسختين.

الغلام اذا لم يتناوله ذلك على أنه لم يتناوله، بعد أن يمضي من zaman القدر الذي يتسع للتناولة وقطع المسافة لوعطاها، ولا يحسن أن يدمه على أن لم يفعل ما لا يقدر عليه. فيجب أن يكون مافيه - وهو في مكانه من القدرة - قدرة على المتناولة، ولا يكون إلا بأن يجوز عليها البقاء، حتى اذا قطع المسافة التي بينه وبين الكوز تناول بقدرتة الكوز، لأن القدرة لا يصح أن تكون قدرة على ما لا يصح وقوعه بها على وجه.

و هذا استدلال باطل غير مستمر، لأن من الممكن أن يقال: إن القدرة التي فيه وهو في مكانه قدرة على المتناولة، وإن تعذر عليه المتناولة مع بُعد المسافة عدوله عن قطعها.

والذي يدل على أنها قدرة على المتناولة، أنها لوفعت فيه في أقرب المحاذيات إلى الكوز ليصح فيه تناوله بها.

وليس لاحد أن يقول: فيجب اذا فعلت القدرة فيه، وهو بعيد من الكوز إلا أن يكون قدرة على تناوله، لأن التناول لا يصح بها على وجه من الوجوه، وإنما كان يصح بتقدير لم يقع. وذلك أنه غير ممتنع أن يكون قدرة على متناولة الكوز وإن فعلت فيه، وهو على بُعد ويعلم أنها مع البُعد قدرة على المتناولة بأنها لوفعت فيه وهو قريب من الكوز لتناوله بها، فلو لا أنها قدرة عليه لم يصح ذلك.

و عند مخالفينا في هذه المسألة أن القدرة متعلقة بما يقع في الأوقات المستقبلة والأماكن البعيدة، وأن القدرة الموجودة في القادر في الوقت الاول قدرة على ما يقع في العاشر، ونحن نعلم أنه لا يصح منه أن يفعل بهذه القدرة في الثاني المدور الذي يقع في العاشر وإن كانت قدرة عليه.

وكذلك يقولون أيضاً: إن القدرة الموجودة في القادر ببغداد قدرة في الثاني على الكون بالبصرة، وإن كان لا يصح بها على وجه من الوجوه.

فإذا قيل لهم: كيف تكون قدرة على ذلك وهو مما لا يصح بها على وجه؟ اعتذروا بأن يقولوا: هذه القدرة وإن كان لا يصح أن يفعل بها في الثاني ما يقع في العاشر، فهي قدرة عليه، لأنها إذا بقيت إلى العاشر صح أن يفعل بها فيه من غير تجدد حال لها لم يكن. وأيضاً لو قدرنا أنها فعلت في القادر في الوقت التاسع، لفعل في العاشر. ويعتذرون في القدرة على الكون في الثاني بالبصرة وهي موجودة ببغداد مثل هذين الموجودين.

والجواب عن ذلك: أن مثل هذين العذرین يعتذر الطاعن على دليل الكوز، فيقول: لو فعلت فيه هذه القدرة - وهو قريب من الكوز - لفعل بها المتناول من غير تجدد حال لها، فدل على أنها قدرة عليه مع البعد. فإن قلتم: هذا تقدير حال لم يقع.

قلنا: وأنتم أيضاً عولتم على تقدير حال لم يقع، فإن كان ذلك فاسد فهو(١) لكم وعليكم.

ولنا أيضاً أن نقول: لو قدرنا بقاء القدرة، فإن تقدير ذلك فيما يشك في بقائه أو يقطع على أنه لا يبق جائز لكان مع البقاء يصح أن يفعل صح بها المناولة، والبقاء المقدّر ماجدد لها حالاً وهي ما كانت عليه، فيجب أن يكون في جميع [الأحوال](٢) قدرة على المناولة، وهذا مما لا فصل فيه البesta. والقدرة الموجودة ببغداد أي يقع لهم في أن يصح إذا بقيت وقوع الكون بالبصرة بها في العاشر مثلاً أو أكثر من ذلك حاجته في قطع المسافة إلى أوقات كثيرة، وهو لا يقدر أن يفعل في الثاني الكون بالبصرة مع أنها قدرة عليه في الثاني وسائر الأوقات، إذ ليس هذا يقتضي أن يكون أنها قدرة على ما لا يصح وقوعه بها مع بقاء ولا غيره، فلم يبق لهم إلا التعذر لما وقع خلافه.

(٢) الزيادة من م.

(١) في هـ «وهو».

فحينئذ يقال لهم: كان يجب مع وقوع خلاف ذلك المقدور ألا تكون القدرة متعلقة بما يصح وقوعه بها، على وجه إن رضيتم لأنفسكم بذلك فارضوا من الطاعن في دليل الكوز بمثله.

فإن استدلوا على بقاء القدرة بدليل أبي هاشم، وهو: أن القدرة على الكون بالبصرة فيجوز وجودها في القادر وهو بغداد، ومحال<sup>(١)</sup> أن تكون قدرة على ما يستحيل حدوثها، فيجب أن يصح وقوع الكون بالبصرة بهذه القدرة على بعض الوجوه، وإلا لم يكن قدرة عليه، ولا يصح وقوعه بها إلا بأن يبقى، حتى يقطع المسافة بين بغداد والبصرة.

و الطعن على هذه الطريقة قد أشرنا إليه في الطعن على دليل الكوز، لأننا نقول: يصح وقوع الكون بالبصرة بهذه القدرة على أحدى الوجهين: إما بأن تُفعل فيه وهو قريب المكان إلى البصرة، وهذا جائز غير مستحيل، فيُفعل بهذا الكوز. أو بأن يقدر بيقائهما، فيصبح أن يفعل ذلك الكوز بها من غير تجدد حال لها.

فإن قيل: هذا تقدير الحال، أو لما لم يقع وإن كان جائزًا. فقد مضى الكلام على ذلك في دليل الكوز، والطعن المسكيت ما ذكرناه من أن القدرة عندهم قدرة في الثاني على الكون بالبصرة، ولا يصح مع وجودها في القادر وهو بغداد أن يفعل بها في الثاني كوناً بالبصرة على وجه. ولا يفرغون في ذلك إلا إلى تقدير لما لم يقع، فلا يجب أن ينكروه إذا استعملنا مثله.

فإن استدل على ذلك باستمرار حال أحدهنا في كونه قادرًا وأنه لا يخرج عن هذه الصفة إلا بضد إما للقدرة أو لما تحتاج إليه القدرة. فهذه طريقة

(١) «الخطب» (٦).

(٢) «الخطب» (٧).

(٣) في هـ «ولاحال».

واضحة الفساد، لأن(١) أخذنا على المذهب الصحيح، لا يجد من نفسه كونه قادرًا فكيف يعلم استمراره.

ثم الاستمرار يمكن أن يكون للبقاء، كما يمكن أن يكون لتحديد القديم تعالى لقدرة الفعل في كل حال، واذ كان محتمل للأمرتين كيف يقطع على أحدهما، وقد يستمر تكون أخذنا مریداً ومشتياً أوقاتاً كثيرة، ولم يوجب ذلك بقاء الشهوة والإرادة.

و دعواهم: ان القادر لا يخرج عن هذه الصفة إلا بضد. غير مسلم، والخلاف فيه، ولو سُلم لجاز أن يكون لما ذكرناه من تحديد القدرة.

فأما التعلق في بقاء القدرة بجواز(٢) وجود مثلها في الثاني لو كان لها مثل. فباطل، لأن القدرة لا مثل لها، وما له مثل من الأعراض لا يصح استعمال هذه الطريقة فيه، لأنها منتفضة بالشهوة والإرادة والصورة والفناء.

## فصل

### (في ابطال تكليف ما لا يطاق)

اعلم أن المراد بهذه اللفظة ما يتعدر وجوده، سواء كان ذلك لارتفاع قدرة، أو وجود عجز، أو زمانة أو فقد آلة وجارحة، أو علم فيما يحتاج إلى علم. لأن الكل سواء في قبح تكليفه والأمر [به](٣) وإن اختلفت جهات التعذر. و الذي يدل على ذلك، أنا قد علمنا أنه يقبح من أخذنا أن يأمر بالفعل الجماد أو العاجز أو الميت أو الزمن، فكذلك يقبح أن يأمر الأعمى بنقط المصاحف والأمي بالكتابة. وإنما قبح ذلك لا [نه] تكليف(٤) لما لا يطاق

(٢) في النسختين «يجوز».

(١) في هـ «لانا».

(٤) في هـ «لا تكليف».

(٣) الزيادة من مـ.

ويتعذر وجوده، بدلالة أنه مع الثاني لا يصبح عند التعذر يصبح يعلم أنه جهة(١) القبح أو لا يجوز أن يكون قبحه لتعريه من نفع أو دفع ضرر، لأن ذلك يقتضي أن حال تكليف ما لا يطاق وحال تكليف ما يطاق سواء في صحة اختيار العقلاء لكل واحد منها مع التساوي في المنافع والمضار، وقد علم خلاف ذلك . وبسطنا الكلام في صدر الكلام في باب العدل من هذا الكتاب.

و لا يجوز أن يصبح ذلك منا ولا يصح منه تعالى، لأن جهة القبح إذا كانت حاصلة في فعله تعالى فلا بد من القبح . وهذا أيضاً ما بيئنا متقدماً . و بيئنا أيضاً أنه لا يجوز أن يكون علة قبحه منا النهي والحضر، ولا كوننا محدثين مربوبين ، ولا غير ذلك من الوجوه التي تعرض بها في قبح الظلم والكذب منا، فلا معنى لاعادة ما مضى مستقصى .

وربما تعلل القوم في دفع كلامنا بأن يقول الكافر إنما اوتى في تعذر الإيمان عليه من قبل نفسه لتشاغله بالكفر . وهذا باطل ، لأنه شغل بالكفر وخلق فيه هو وقدرته الموجبة له فيما اوتى على قولهم إلا من خالفة .

على أنه تعليل لارتفاع(٢) الطاقة عنه وتسلیم لكونه غير مطيق . وهو وجه القبح، وإن اختلف جهات التعذر.

وبعد، فهذا يوجب في من قتل نفسه أن يصح تكليفة السعي ، لأنهما إنما أتيا من قبل نفوسهما.

وربما فرقوا بين العاجز والكافر: بأن الكافر تارك الإيمان والعاجز ليس كذلك . والأمر بخلاف ما ظنوه، لأن حال الكافر عندهمأسوء من حال العاجز، لأن الكافر فيه من الموانع عن الإيمان أشياء: أولها الكفر، وثانية قدرة

(٢) في هـ «لا ارتفاع».

(١) في هـ «أنه جوده».

الكفر، وثالثها ارادة الكفر، ورابعها قدرة ارادة الكفر. والعاجز مافيه مما يضاد الایمان ويمنع من وجوده إلا العجز وحده.

على أنا لا نسلم أن الكافر تارك الایمان، لأن الترك اما يطلق فيمن يقدر عليه وعلى الأخذ معاً، فيختار أحدهما بدلاً من الآخر. وإن جاز أن يقال: إن الكافر - وهو لا يقدر على الایمان - تارك له. قيل في العاجز أيضاً: إنه تارك .

وربما قالوا: إن الایمان هو موهم من الكافر وإن كان لا يقدر عليه أو جائز منه وهو مطلق غير منوع، وليس كذلك العاجز و هذا كله غير نافع: أَمَا الْوَهْمُ أَوِ الظُّنُونُ فَإِذَا كَانَ الْكَافِرُ عِنْدَهُ لَا يَقْدِرُ عَلَى الْإِيمَانِ وَفِيهِ مَوَانِعٌ وَأَصْدَادٌ تَمْنَعُ (١) مِنْهُ، فَقَدْ اعْتَقَدُوا أَنَّهُ لَا يَقْعُدُ عَلَى الْإِيمَانِ، فَكَيْفَ يَتَوَهَّمُونَ خَلَافَ مَا يَعْتَقِدونَ. فَأَمَّا نَحْنُ فَنَقْطَعُ (٢) عَلَى أَنَّ الْكَافِرَ فِي حَالٍ كُفْرَهُ لَا يَصْحُّ مِنْهُ الْإِيمَانُ فِي هَذِهِ الْتِي هُوَ مَأْمُورٌ عِنْدَهُ فِيهَا بِالْإِيمَانِ، فَكَيْفَ يَتَوَهَّمُ أَوْ يَظْنُ مِنْهُ الْإِيمَانَ.

أَمَا الجواز فالصحيح المستقر من هذه اللفظة اذا اطلقت فيما طرقه العقليات الشك ، واذا علمنا أن الایمان لا يجوز أن يقع منه في حال كفره كيف يشك في ذلك حتى أنه لا يقول إنه جائز. و إن عنوا بهذه اللفظة نفي الاستحالـة فالاستحالـة ثابتـة مع وجود الكفر وقدرتـه ، وقد مضـى .

فأما الاطلاق والتخلية وارتفاع المنع. فغير مسلم لهم، لأن الاطلاق (٣) والتخلية اما يستعملان في القادر اذا ارتفعت عنه الموانع، ومن ليس ب قادر حمله لا يوصف بذلك . وأما المنع فقد بيـنا أنه يلزمهم أن موانع الكافر عنـ

(١) في هـ «منع». (٢) في هـ «منتقطع».

(٣) في م «لان الاخلاف».

الإيمان أكثر من موانع العاجز.

و كل هذه الفروق لو صحت لا يمنع من كون الكافر غير مطيق للإيمان، وذلك وجه قبح تكليفه.

### فصل

#### (في إبطال البدل)

اما فزع هؤلاء القوم الى ذكر البدل لما أذموا تكليف ما لا يطاق، فتعللوا بأن قالوا: الكافر يجوز منه الإيمان في حال كفره. فلما قيل لهم: كيف يجوز ذلك والكفر والإيمان لا يجتمعان؟ قالوا حينئذ: يجوز على جهة البدل، بأن لا يكون كان الكفر.

فأول ما يقال لهم: اما أجزتم من الكافر الإيمان بشرط، وهو أن لا يكون كان الكفر، وقد علمتم أن هذا الشرط لم يقع، فيجب أن يكون الجواز المعلق به مرتقاً وإلا بطل معنى الشرط. إلا ترون أنا اذا قلنا: يجوز أن يبعث الله نبياً لوم يكن قد أعلمنا أنه قد ختم النبوة بنبينا صلى الله عليه وآله. فقد شرطنا أمراً عرفنا الآن ارتفاعه، فيجب أن يرتفع تجويز بعثة النبي مع فقد الشرط في التجويز، وكذلك اذا أجزنا دخول زيد الدار بشرط أن لا يخبرني بأنه لا يدخلها متى أخبرني بأنه لا يدخلها ارتفع الجواز.

وبعد، فإنه يلزم تجويز الإيمان من العاجز، بأن لا يكون العجز بأن تكون القدرة بدلاً منه.

و أيضاً يلزم تجويز كون القديم محدثاً والمحدث قدماً على جهة البدل الذي ذكروه، وإن تجوزوا البدل في صفاتيه تعالى وفي الماضي وفي المستقبل والباقي المستمر الوجود، وما يلزم على هذه الطريقة لا يكاد يُحصى. والفرق بين تجويزنا من المكلف الإيمان والكافر في حال الثانية على البدل وبين قولهم واضح، لأن

البدل كالشرط، ومن حقه أن لا يدخل إلا في الامور المنتظرة المستقبلة، ولما كان ما لم يوجد منتظراً صحيحاً دخول البدل فيه اذا امتنع اجتماعه، والموجود واقع غير منظر، فلا يصح فيه البدل، اذ لو صح ذلك فيه لصح في الماضي والباقي.

و مما يقولونه: إن الكافر تارك للايمان ولا يصح كونه تاركاً لما يستحيل، كما لا يكون تاركاً للجمع بين الصدرين.

و هذا غير نافع، لأن الكافر في حال كفره وإن كان تاركاً للايمان فهو تارك لما كان قادراً عليه وجائز منه، وإن كان الآن قد خرج عن القدرة والصحة والجواز.

و الفرق بين ذلك والجمع بين الصدرين: أن الجمع بين الصدرين مستحيل في كل حال، وليس كذلك الإيمان في حال الكفر، فلهذا جاز أن يقال: إنه تارك بالكفر الإيمان، ولم [يجز](١) ذلك في الجمع بين الصدرين.

---

(١) الزيادة من م.

## باب

### (الكلام في التكليف)

#### فصل

##### (في جملة هذا الباب)

لما كان قولنا «تكليف» له تعلق بالمكلف وأفعال متساوية  
التكليف، وجب أن يُبيّن ما هو التكليف، وما صفات المكلف التي معها يحسن  
أن يكلف، وما الغرض من هذا التكليف، والوجه الحرجي به إليه، وما  
الأفعال التي يتناولها، وما المكلف الذي كلف هذه الأفعال، وبأي شيء  
مختص من الصفات حتى يحسن أو يجب تكليفه.

وربما تداخل الكلام في هذه الأصول لقوة الاشتراك بينها والتمازج،  
والفرض استيفاء الكلام على ما لا بد منه، ولا اعتبار بترتيب تقديم وتأخير.

#### فصل

##### (في حقيقة التكليف)

وهو ارادة المُريد من غيره ما فيه كلفة ومشقة.  
وإذا قيل: إن الأمر بما فيه كلفة ومشقة تكليف، فالمرجع به إلى الارادة،  
لأن الأمر إنما يكون أمراً بارادة الأمر الفعل المأمور به، وهذا لوعرفنا صيغة  
الأمر من بعضنا ولم [نعرف] (١) أنه مريد لل فعل لم نصفه بأنه مكلف ولا أمر.

(١) الزيادة متى وليست في النسختين.

والاقوى أن تكون الرتبة معتبرة فيه، كالأمر.

وقال قوم: إن التكليف هو اعلام المكلف وجوب الفعل أو الصفة الزائدة على حسنها، أو اعلام قبحه. وربما ذكروا الارادة وجعلوها شرطاً في حُسن التكليف لا في حده، وفسروا هذا الاعلام بخلق العلم في المكلف، أو نصب الدلالة على أحوال الفعل.

و الصحيح ما بدأنا بذكره، لأنه متى أراد أحدهنا من غيره فعلاً تتحققه المشقة فيه وصف بأنه مكلف، وإن لم يكن معلماً له بشيء ولا دالاً على شيء، وهذا صحيحة أن يقول القائل: كلفتني القبيح، وكففتني ما لا يلزمني. ونقول كلنا: إن تكليف ما لا يطاق قبيح، فتجري لفظة «تكليف» و«مكلف» مع القبح والحسن، والواجب وغير الواجب، ولو كان الحد ماذكروه من الإعلام بوجوب الفعل لم يصح هذا.

هذا كله على أنه لو كان بنفس الإعلام مكلفاً لوجب أن يجري عليه هذا الوصف مع فقد الارادة بل مع الكراهة، وقد علمنا ضرورة خلاف ذلك.

وبصحة ما ذكرناه ما يضي في كلام الشیوخ كثيراً: أن التكليف لا يحسن إلا بعد اكمال العقل ونصب الاadle، وأنه تعالى أكمل العقول وحصلسائر الشروط، فلا بد من أن يكلف. وقالوا: إنه لوم يكلف والحال هذه كان التعريف وخلق الشهوة قبيحين أو الشهوة وحدها.

و هذا يدل على أن التكليف غير التعريف، وأن التعريف وما يتبعه شرط [في] (١) وجوبه، والتعريف يجري مجرى القدر والتمكين التي تنزاح به العلة، فـكما لا يكون التكليف [التمكين] (٢) والقدر فـكذلك لا يكون الإعلام.

فإن قيل: الحد الذي اخترتموه وجب أن من أرادمنا من غيره أن يصلى أو يصوم يكون مكفلاً له.

قلنا: يبعد فيما سبق فيه تكليف بغير أن يضاف(١) إلى غيره، ولو أضيف لم يكن منكر وإن قل استعماله.

على أن هذا يلزم من حد التكليف بالإعلام فيمن نبه من غيره على وجوب عبادة عليه، فإن امتنع من إضافة التكليف اليانا واعتذر بشيء فهو عذرنا، وإن أطلقه أطلقنا مثله.

### فصل

#### (في صفات المكلف تعالى)

يجب أن يكون تعالى حكيمًا مأموناً منه فعل القبيح أو الاعمال بالواجب، لعلم انتقاء القبيح من هذا التكليف. وقد مضى الكلام على ذلك، والدلالة عليه في باب العدل من كتابنا هذا.

ويجب أن يكون قادرًا على الشواب الذي غرض التكليف له وعملاً ببلوغه. وقد مضى ما يدل على هذا، حيث دللتنا على أنه قادر وعالماً لنفسه. ويجب أيضاً أن يكون له غرض في التكليف وابتداء الخلق ليحسن التكليف والابتداء بهله. وسندل على ذلك في فصل نفرده.

ويجب أيضاً أن يكون متعيناً بما يجب له من العبادة(٢)، لأن في التكليف ما يقع على جهة العبادة، والعبادة تتبع النعم الخصوصة المتميزة بصفات:

منها - أن تكون مستقلة ببنفسها لا تحتاج إلى غيرها.

(٢) في م «مع العبادة».

(١) في هـ «أن يصان».

و منها - أن تكون أصولاً للنعم كلها، فلا تدخل نعمة غيره تعالى في كونها نعمة إلا مستندة إليها، و مفتقرة إلى تقدمها.

و منها - أن تبلغ الغاية العظمى في المنزلة والكثرة التي تقتضيها المصلحة. ولا يلزم على هذه الجملة أن يستحق بنعم بعضها على بعض جزء من العبادة، وذلك أن العبادة غاية في الشكر ونهاية، وإنما يستحق بنعم مخصوصة موصوفة، فلا يجوز فيه الانقسام والتبعيض، كما لا يجوز ذلك [في الشكر] (١). وما يجب كون المكلف أيضاً عليه أن يكون عالماً بشروط التكليف في المكلف، من إقدار وغيره من سائر ضروب التكين وازاحة العلل.

### فصل

(في بيان الغرض بالتكليف ووجه الحكمة فيه وفي ابتداء الخلق)  
الوجه في حُسن التكليف أنه تعرِّض لمنزلة عاليَّة لا تُنال إلا به، والتعرِّض للشيء في حكمه، ومعنى ذلك أنَّ أحْدَنَا إذا حَسُنَ منه التوصل إلى بعض الأمور حَسُنَ من غيره أن يعرضه له، فلهذا فاما أن التعرِّض للمنافع منفعة، والتعرِّض للمضار مضرّة. ولا بد من بيان التعرِّض، ففيه عقدنا الكلام.

إن التعرِّض هو تصيير المعرض، بحيث يتمكن من الوصول إلى ما عُرِّض له، ولا بد من ارادة المعرض الفعل الذي عُرِّض له، وعرض للمستحق عليه، أو التوصل به إليه.

ويجب أن يشترط أيضاً أن يكون عالماً أو ظاناً وصول المُعرض إلى ما عرض له، متى فعل ما هو وصلة إليه. أما تكامل الصفات التي معها يتمكن

(١) الزيادة من م.

من الفعل له فلا بد منه، لأن أحدنا لا يكون معرضاً لغيره لمنافع وفضائل إلا مع تمكّن المعترض من الوصول إليها.

وإنما اعتبرنا الإرادة في التعرض، لأن التكين يستوي فيه ما عرض له ومالم يعرض من الأفعال، فلا بد من أمر مخصوص. ولأن أحدنا لو ممكّن غيره بالمال من المنافع والمضار معاً، لم يكن معرضاً له للمنافع دون المضار إلا بالارادة.

والقديم تعالى إذا أقدر المكلف وممكنته وخلق فيه بالشهوة وأمكن أن ينال بها المشتهى كما أمكن أن يتخيّبه على وجه يشق فيستحق عليه الثواب، فليس بتخصيص أحد الوجهين دون الآخر إلا بالارادة.

وليس لأحد أن يقول: يكفي في تخصيصه ومزيته اعلامه وجوب الواجب وقبح القبيح، وأحد الأمرين داع والآخر صارف.

لأن هذا يوجب أن لو كره منه الفعل مع هذا الاعلام أن يكون معرضاً له، وأن يكون أحدنا لو ممكّن غيره من المال وأعلمته ونبهه على حسن الحسن وقبح القبح، أن يكون معرضاً للانفاق في الوجه الحسنة دون القبيحة بالاعلام، وإن كره منه الانفاق في الحسن.

فأمّا وجه اشتراط العلم بالوصول إلى ما عرض له أو الظن في من لا يتمكّن من العلم، فهو لم يكن<sup>(١)</sup> ذلك شرطاً ومعتبراً، لجاز أن يكون من عرضه غيره الأمر من الأمور يتوصّل إليه بعض الأفعال عالماً بأنه وإن فعل بذلك الوصلة لا يتصل إلى ذلك الأمر ولا يناله، ويكون مع هذا معرضاً [للإنفاق]<sup>(٢)</sup>، وقد علم خلاف ذلك.

ولا يجب أن يكون تعالى من حيث عرض للثواب مريداً له في حال

(٢) ليست الكلمة في م.

(١) في هـ «لو يكن».

التعریض والتكلیف، بل يکفي في كونه معرّضاً له ارادته للفعل الذي يستحق به الشواب، ولذلك يوصف أحدها بأنه عرض ولده للفضل والمدح المستحق على العلوم والآداب، اذا مکنه من ذلك وأزاح عللأ وأراد منه الوصلة اليه، وان لم يرد في حال التعریض مدحه على تلك الفضائل، بل يکفي في تعریضه له أن يكون مریداً للأفعال التي توصل اليه.

واما قلنا في التکلیف إنه تعریض للثواب، إنه لوم يكن كذلك لما كان حسناً، لأنه إن خلا من عرض كان عبشاً، وان كان لغرض فيه المضرة كان قبيحاً، فلابد من أن يكون تعریضاً للنفع. ولا يجوز أن يرید به نفعاً لا يستحق به ولا يوصل به اليه، فيجب أن يكون الغرض وصوله الى الثواب المستحق بهذه الأفعال.

واما قلنا منزلة الثواب لا تناول إلا بالأفعال التي تناوها التکلیف، لأن الابتداء بالثواب والاستحقاق قبیح لمقارنة التعظیم له، وقبیح التعظیم المبتدا معلوم، وليس يستحق الثواب إلا بهذه الأفعال التي تعلق به التکلیف، فثبت ما قصداه.

ويُبني على الجملة التي بيناها ما يمضى في الكتب كثيراً، من أن التکلیف متى صحت وحسن وجب، فلا واسطة له بين حالي الوجوب والقبح، لأن المکلّف اذا تکاملت شروطه في جميع وجوه التکین وجعل الفعل الواجب شاقاً عليه وكان متربداً للدواعي وانتف عنده الاجراء، وجب تکلیفه، ويقبح التکلیف مع انتفاء بعض هذه الشروط أو جميعها.

واما قلنا وجوب التکلیف مع تکامل الشروط، لأنه متى انتف وجب كونه تعالى إما عباشاً أو مغرياً بالقبيح. وبيان ذلك: انه تعالى اذا كان قادرأ على أن يعنيه بالحسن عن القبيح فلم يفعل وأحوجه اليه بالشهوات المخلوقة فيه والتخلية بينه وبينه، فاما أن لا يكون له غرض فالعبث حاصل، ولا غرض

بعد ذلك إلا التکلیف، وان يكون مُلزماً تجنب المشتهى، وان شقَّ ذلك للمنفعة العظيمة بالثواب، فان لم يكن ذلك فالاغراء بتقوية الدواعي الى نيله.

ولَا يلزم أن تكون البهائم مغارة بالقبيح لأجل الشهوة، وذلك لأن معنى الاغراء لا يصح في البهائم، واما يصح فيما يتصور في العوقب، ويؤمن المضرة فيها، وهذا مما يختص به العقلاء.

فإن قيل: فما وجه الحکمة في ابتداء الخلق؟

قلنا: وجه ذلك لا يخرج عن ثلاثة أقسام: إما نفع الخلق، أو أن ينفع غيره، أو أن يكون ارادة لما ذكرناه مع تعري ذلك من وجوه القبح. وإذا حسن الخلق لنفع الخلق، حسن ذلك لنفعه، ولينتفع به. لأنه اذا حسن لأحد وجهين كان أولى بالحسن مع اجتماعهما، وإذا حسن منه تعالى أن يخلق لينفع بالفضل، فأولى أن يحسن خلق من خلقه لينفعه من هذا الوجه ومن غيره.

و لهذا قلنا: إن المکلف مخلوق لينتفع بالفضل ولينتفع بالثواب، وان كان في المعلوم أن ايلامه مصلحة له أو لغيره، فقد خلق أيضاً لينتفع بالعوض، فيتكامل فيه الوجوه الثلاثة. فاما غير المکلف فاما خلق لينتفع بالفضل والعوض ان كان في ايلامه مصلحة لمکلف.

فإن قيل: فما أقل ما يحسن منه تعالى أن يخلق ابتداء.

قلنا: خلق حيٍ وخلق شهوة فيه لمُدرك موجود يدركه فيلتذبه، وليس يجب أن يكون ذلك المُدرك غير هذا الحيٌ نفسه، لأنه جائز أن يشتهي الحي أن ادرك (١) بعضه أو مما يخل في بعضه من المدركات، ولا بد أيضاً من فعل

(١) كما في النسختين وفي هامش م «يدرك خ».

ارادة خلق ذلك الحي ولحياته وشهوته، لأن العالم اذا فعل شيئاً وليس  
بمنع من الارادة فلابد من أن يريده، لأن الداعي الى المراد داع الى ارادته.  
ولهذه الجملة قيل في الكتب: إن تقدم الجماد على الحيوان قبيح من حيث  
[كان عبثاً] (١).

### فصل

(في بيان صفات الافعال التي يتناولها التكليف)

لابد في كل فعل تناوله التكليف من صحة ايجاده من المكلف على  
الوجه الذي كلفه، لأن ذلك تمكين فلا يحسن التكليف إلا معه، ومن  
شروطه تقوية القديم تعالى دواعي المكلف الى فعله باللطف وما جرى مجراه  
ما لا ينافي التكليف. وذلك أيضاً يجري مجرئ التمكين في الوجوب، ومن شرطه  
أن يكون الفعل مما يستحق به المدح والثواب.

و الوجه في ذلك: أن وجه حسن التكليف اذا كان هو التعريض للثواب  
على ما قدمنا لم يجز تناوله إلا لما يستحق به الشواب، ولما كان يستحق به  
الثواب ينقسم الى ما يستحق به العقاب بالاخلال به - وهو الواجب- والى  
ما لا يستحق ذلك على الاخلال به وهو الندب، جعلنا التكليف لا يخرج  
عن الواجب والندب، ونفينا التكليف بالمباح، لأنه مملاً لاستحق مدحًا ولا ثوابًا.

### فصل

(الكلام فيما يتعلق بالمكلف وما يجب أن يكون عليه)

اعلم أن الكلام في صفات الذات فرع على معرفة الذات وتمييزها،

(١) الزيادة من م.

والحيّ وان كان نفسه ضرورة ولا يشك فيها فذلك علم جملة، والاختلاف واقع في من هو الحيّ المدرك القادر العالم على جهة التفصيل، وهذا ضعف الاستدلال على أن الحيّ منا هو هذه الجملة بما مضى في الكتب: بأننا لا نعلم أحوالاً لنا كثيرة ضرورة كعلم الإنسان بكونه قاصداً ومتقدّماً، والعلم بالصفة فرع على العلم بالموصوف، فكيف يكون العلم بالحيّ طريقة الاستدلال. فثبتت أنه هذه الجملة المشاهدة المعلومة ضرورة.

وإنما ضعفت هذه الطريقة لأن لقائل [أن يقول:] (١) إن أحدهنا يعلم نفسه ضرورة لكن على الجملة، فصح أن يعلم صفاته أيضاً بالضرورة. وغير ممتنع أن يعرف الأصل على طريق الجملة من يعرف الفرع على جهة التفصيل. ألا ترى من استدل على أن لل أجسام محدثاً يعلم محدثها على طريق الجملة دون التفصيل، ويجوز أن يستدل على كونه قادرًا عالياً حياً، فيعلم صفاتيه على التفصيل وعلى أن قال: إن الحيّ هو هذه الجملة لا يعلم على التفصيل بنسبة الحيّ التي متى انقضت خرج من كونه حياً ويعيزها من سائر الجملة ضرورة، وإنما يرجع فيه إلى الاستدلال، وتعيينه وتمييزه لا دليل عليه.

فقد صار الأصل معلوماً جملة والفرع معلوماً تفصيلاً. ولابد من الكلام في الإنسان وما هو ثم الكلام في صفاتيه.

## فصل

(في ماهية الإنسان)

لما أحوجنا الكلام في التكليف إلى بيان ما هو المكلّف لتعلقه به وجب

(١) الزيادة من م.

بيانه. والمكْلَفُ هو الحيّ، ويسمى الحيّ منا انساناً وان يسمى الحيّ من الملائكة<sup>(١)</sup> والجنّ بأسماء أخرى، [وكذلك الحيّ من البهائم يسمى بأسماء آخر]<sup>(٢)</sup> موضعه لذلك الجنس<sup>(٣)</sup>، والفلسفه يسمون الحيّ الفعال بأنه نفس.

والحيّ على المذهب<sup>(٤)</sup> الصحيح هو هذه الجملة التي نشاهدتها دون أبعاضها، وبه تعلقت الأحكام من أمر ونهي ومدح وذم.

وقد خالف في ذلك قوم، وقالوا: إن الحيّ الفعال هو الذات من الذوات ليست بجوهر متحيّز ولا حال ولا عرض في هذه الجملة، وان كان يفعل فيها ويدبرها ويصرفها. وهذا المذهب محكي عن معمر واليه كان يذهب ابننا نوبخت.

وقيل: إنه جزء في القلب، على ما حكى عن ابن الروandi والفوطي<sup>(٥)</sup>.

وقال الاسواري: هو ما في القلب من الروح.

وقال النظام: إنه الروح، وهو الحياة المداخلة بهذه الجملة.

و حكى عن بعض المتأخرین: إنه جسم رقيق ينساب في جميع هذه الجملة.

و الذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه: ان الاحكام الراجعة الى الحيّ كلها نجدها تظهر في هذه الجملة ومنها ، لأن الادراك يقع باعضائها، والتآلم والتلذذ تابع للادراك ، والفعل المبتدأ يظهر في أطرافها ، فلا بد من اسناد ذلك

(٣) في هـ «للجنّ».

(٢) الزيادة من مـ.

(١) في النسختين «هو الملائكة».

(٤) في النسختين «على مذهب الصحيح».

(٥) مشوش في النسختين ، والظاهر أنه يريد هشام بن عمرو الفوطي أحد رؤوس المعتزلة. انظر

الىها والى ماله تعلق معقول بها، واذا أفسدنا جميع [ما ادعى] (١) من وجوه التعلق لم يبق إلا ما ذكرناه.

ولَا يجوز أن يكون الفاعل في هذه الجملة خارجاً عنها وليس فيها، كما يحکى عن معمر ومن وافقه، لأن هذا المذهب يقتضي أن يخترع الافعال في هذه الجملة ويبيتها، لأن القدرة على مذهبهم الفاسد (٢) قائمة به لا بهذه الجملة. وهذا يبطل بانعلم ضرورة من أن أحدها قد يتعدّر عليه حمل بعض الأجسام باحدى يديه أو يثقل، فإذا استعان باليدين تأتي المتعدّر أخف المستقل، لأنه لا وجه لهذا الحكم المعلوم باضطرار مع القول بالاختراع، وأن هذه الأعضاء ليست بمحال للقدر، ولا يصح إلا على مذهب من ثبت في اليد اليمنى من القدر ما لا يصح أن يعقل به إلا باستعمالها ومبادرتها، وأن القادر وإن كان قادراً بما في اليمين واليسار لا يصح أن يفعل بقدره الجميع مع استعمال احدى اليدين.

وبهذه الطريقة أيضاً يعلم أنه ليس معنى في القلب ويبطل هذا المذهب ليستا بمحال للقدر، وإنما تحلّ القدرة المعنى الذي في القلب، لما صرّح ظهور الحركات في الأطراف، لأنها إن كانت على جهة الاختراع فقد أبطلناه، وإن كانت على سبيل التوليد فقد علمنا خلافه، لأن ذلك يقتضي الجذب من القلب والرفع، وقد علمنا أن اليد تتحرك من غير أن يسري إليها من القلب حركة.

و ما يبطل هذين المذهبين معاً -يعني مذهب معمر (٣) ومن قال إنه معنى في القلب -أن المريض المدمن قد ينتهي به المرض إلى تعريض تعدد تحريك يده عليه مع احتمالها للحركة، فلو كان الإنسان مخترعاً لجاز أن يخترع بقدره

(٣) في النسختين «مد معمر».

(٢) في النسختين «القائد».

(١) الزيادة من م.

التي هي قائمة به على كل حال في الأعضاء الفعل مع المرض [و محال أن يكون المرض أخرج العضو عن احتمال الحركة، لأن غير المريض يحركها، فإذا كان المرض] (١) ما نفي قدر اليد على ما يقوله، فما الموجب لتغدر ذلك؟ وال قادر الفاعل عندهم ماخرج عن كونه قادرًا.

وهذا الوجه أيضًا يلزم من قال: إن الإنسان جزء في القلب يحرك الاطراف لا على جهة الاختراع.

وما يبطل مذهب معمر ومن وافقه: أن الإنسان يجد كونه مريداً من ناحية قلبه، وإذا أدمى الفكر والنظر وجد التعب والألم في جهة قلبه، فلو لا أن القلب محل لذلك لم تكن هذه الأحكام، فلا وجه لها إلا مانذهب اليه.

ويبطل ذلك زائداً على ما ذكرناه: أن الفاعل لو كان غير مجاور لهذا الجملة ولا حال فيها وإنما يختص اختراعاً، لم يكن بعض الحمل بذلك أولى من بعض، فأيّ وجه للاختصاص.

فإن قيل: ليس بمنكر أن يختص بصحة الفعل في بعض هذه الأشخاص دون بعض لضرب من التعلق وإن لم يعلم على سبيل التفصيل، كما يقولون: إن الحال من الاعراض في الحال يختص بعض الجواهر دون بعض، فلا يصح وجوده في غيره، وكذلك ما كان به الحي زائداً بعينه من الأجزاء لا يجوز أن يضم إلى حي آخر.

قلنا: بين الامرین فرق واضح، لأنما جعلنا العرض مختصاً بمحله لم يجز أن يوجد في غيره على وجه من الوجوه، وكذلك الجواهر التي يختص زائداً لا يجوز أن يختص بغيره على وجه، وانت تقولون إن الفاعل في الجسد لوزيدت فيه الأجزاء الكثيرة وانضمت اليه، لكن ذلك الفاعل يفعل فيه على حد ما كان

(١) الزيادة من م.

فاعلاً فيها قبلها، ويقولون إنه تعالى قادرٌ من الأجزاء التي إذا انضمت إلى هذه الجملة كان الفعل واقعاً في الجميع على ما لا ينتهي، فما المنكر من أن يبني الله تعالى هذه [الأجزاء]<sup>(١)</sup> التي إذا زادها في جسم زيد فعل فيها شخصاً آخر، فيفعل فيه زيد كما يفعل في الشخص الأول، لأن هذه الأجزاء مما يصح أن يفعل فيها زيد وما يختص بالتعلق بها وليس لغيره بها تعلق.

وبعد، فما الوجه على هذا المذهب في خروج الحي الفاعل القادر من صفاتاته وعدمه عند ضرب رقبة هذا الجسم أو قطع وسطه، وليس لتفصيل بنية هذا الجسم تأثيره في خروجه من صفاتاته.

و هذا [مما]<sup>(٢)</sup> لا يعقل من قوله، ولا يصح تصوره، لأننا إذا أوجبنا خروج الحي من كونه حياً ينقض بنية الحياة، فقد أحلفنا إلى أمر مفهوم. وإذا قلنا: إن عدم الخل يجب عدم الحال، فقد أشرنا إلى معقول. وكذلك سائر ما تعلق بعضه ببعض من وجه معقول.

وبعد، فكيف خرج ذلك الحي من كونه على صفاتاته، ويبطل بقطع الوسط، ولم يخرج بقطع اليد والرجل، والحكم فيها واحد فيما ليس بمجاور لهذه الجملة والحال فيها. وسواء قيل: إن ذلك الحي عند ابابة الرأس أو خرج عن صفاتاته ولم يعد، لأنه لا وجه معقول يقتضي ذلك.

وما يدل ابتداءً على أن الحي هو هذه الجملة المشاهدة: أنا نجد أحكاماً وصفات تظهر من هذه الجملة يمكن أن تكون متعلقة بها ومستندة إليها، فيجب أن لا يتجاوزها. لأن القول بتعليقها بغيرها وهو غير معلوم، والعدول بها عن الجملة المعقولة مع امكان التعلق يؤدي إلى الجهات والى تحويز أن تكون الصفات التي تستحق عن المعاني المعقولة متعلقة بغيرها من طبع أو

(٢) الزيادة من هـ.

(١) الزيادة من مـ.

غيره، وأن يكون السواد لم ينف البياض الطارئ على محله بل نفاه غيره. وكذلك القول في استحقاق المدح على الأفعال أو الذم في تجويز تعليقه بغير المعقول الذي ظهر حكمه.

ويدل أيضاً على ذلك: أن الادراك على ما بيناه يقع بكل أعضاء هذه الجملة، فلهم يكن في الأعضاء حياة ل كانت كالشعر والظفر لا يدرك بهما، وإذا كان لابد من حياة تخل الأعضاء - ومحال أن توجب الحكم لكل ماحلته، لأن ذلك يقتضي كون هذه الجملة أحياء كثرين - فكانت لا تتصرف بارادة واحدة، ولا يكون كالشيء الواحد، ولا يسع بين هؤلاء الأحياء الاختلاف والتمانع، ولجرت هذه الجملة مجرى أحياء كثرين ضم بعضهم الى بعض، ومعلوم ضرورة خلاف ذلك.

ومن الحال أيضاً أن تكون هذه الحياة توجب الحكم لغير هذه الجملة لفقد الاختصاص، ولأنه ليس واحد في ذلك بأولى من غيره، ولا يجب أن توجب الحياة الموجودة في البعض الحكم لبعض آخر لفقد الاختصاص أيضاً. وإذا لم يصح كون الحي غير هذه ولا بعضها ولا كل جزء منها ثبت ما نذهب اليه من أن الحي (١) بهذه الصفات (٢) الموجودة في أحد الاجزاء هو الجملة التي هذا بعض لها.

وقد بطل مذهب النظام ببعض ما ذكرناه، ويبطله أيضاً: ان أحدها قد يحرك يديه في جهتين مختلفتين في الحالة الواحدة، فلو كان الحي شيئاً في هذا الجسم لم يصح ابتداء الحركات مع اختلافها في الاطراف.

وأيضاً فإن اليد اذا شلت لم يكن من قبضها وبسطها ما كان يمكن وهي صحيحة، فلو لا أن هذه الأعضاء من جملة الحي لما وجب ذلك، ولو

(٢) في هامش هـ «الحياة خـ لـ».

(١) في م «من أن الحق».

كان الحَيَ منفصلاً عنها لم يؤثر بغير صفاتها في فعلها فيها. و ليس يمكن القول بأنها خرجت بالشلل من احتمال الحركة، لأن الله تعالى يحركها. وغير هذه الجملة التي اليد الشلاء متصلة بها أيضاً يحركها، ولو لا احتمالها للحركة لم يجز ذلك.

وبعد، فان أشار بالروح الى الحياة التي يقول إنها عرض بالحياة، لا يصح فيها أن تكون حياة عالمية قادرة. وإن أراد به الهواء المتردد في مخارق هذا الجسم، فذلك أيضاً مما لا يصح أن تحله الحياة، ولا يدرك الألم والله به وهو على صفتته، وإن لم يرد<sup>(١)</sup> ذلك فهو غير معقول.

على أن الادراك يقع بظاهر الجسد، فيجب أن تكون الحياة في الظاهر موجودة والفعل يقع ابتداءً في الاطراف، فلو كان المحرّك لها شيئاً مداخلاً لهذا الجسم ل كانت الحركة على سبيل الجذب والدفع، وقد علمنا ضرورة خلاف ذلك.

وبعد، فما السبب الموجب لتلف هذا الروح المداخلة عند قطع الوسط والرأس، ولم تتلف عند قطع اليد أو الرجل. فعلى مذهب النظام من الكلام يبطل قول من يذهب في الإنسان أنه جسم رقيق مناسب إلى جميع هذه الجملة، لأن هذا المذهب يضاهي مذهب النظام. واحترس الذاهب إليه مما يلزم النظام في الفرق بين قطع الرأس واليد، بأن قال: اليد اذا قطعت تقلص الباطن فلم يتلف وإذا قطع الرأس انقطع الظاهر والباطن.

و هذا تعلل بالباطل، وإذا جاز التقلص<sup>(٢)</sup> باليد جاز في الرأس والوسط، وإذا جوزناه لم نأمن في من قطع رأسه ووسطه أن يبق حياً. وقد ألم قائل هذا المذهب أن يكون الادراك بظاهر الجسد متناقضاً

(١) في هـ «التلقص».

(٢) في هـ «لم يردد».

لجاورة الأجزاء التي فيها الحياة لما لا حياة فيه، كادراك العضو الخدر. وهذا غير لازم، لأن التناقض إنما يكون بالإضافة إلى ادراك متكامل كما يقوله في العضو الخدر والتسليم، فإذا كان مذهب القوم في جميع الأعضاء أن فيها أجزاء لا حياة فيها وأجزاء فيها الحياة، فالتناقض إلى ماذا هي.

وما(١) يجب علمه أن الذي قوى الشبهة في الإنسان حتى ذهب القوم في الخطأ إلى كل مذهب، إنهم استبعدوا أن ترجع الصفة الواحدة إلى جملة من الأجزاء، وإن انضم ما ليس بحي إلى ما ليس بحي فيصير حيًا، والأمور التي لا تدخل تحت الضرورة وإنما المفزع فيها إلى الدليل ويجب اتباع ما يدل الدليل عليه فيما، ولا معنى للتعجب بما يقود إليه الأدلة وإنما العجب من قول لا دليل عليه كائناً ما كان.

ورجوع الصفة الواحدة إلى جملة أجزاء من الجائز، فإذا دل عليه الدليل وجب اثباته، وذلك [في الجواز](٢) كرجوع الصفات الكثيرة إلى الذات الواحدة. وقد علمنا أن الحي هو الجملة دون أبعاضها، لأن الأحكام كلها ترجع إلى الجملة دون أجزائها من مدح وذم، ومعلوم للإنسان ضرورة أنه مدرك واحد مريد واحد، وإذا اعتبرنا ذلك فوجدنا الحي منا يفتقر إلى معنى يكون به حيًا، وعلمنا أن الحياة لا توجب له هذا الحكم إلا مع غاية الاختصاص، واستحال حلول الحياة الواحدة في جميع الأجزاء، واستحال أيضاً أن يكون الحال بها حيًا، فلم يبق في تعلق الحياة بالجملة وإيجابها الحال لها، ولما وجدنا الحي يخرج من كونه حيًا عند نقض بنية هذا الجسم. علمنا أن الحي يفتقر إلى بنية وإن لم يوقف على تفصيل ذلك وتحديد.

وليس يمتنع أن ينضم ما ليس بذاته صفة إلى ما ليس له تلك الصفة،

(٢) الزيادة من م.

(١) في هـ «وهنا مما».

فتحصل الصفة التي ما كانت لكل واحد منها. ألا ترى أنه قد ينضم إلى ماليس بمعجز ولا خارق للعادة إلى ما هو كذلك فيصير معجزاً وخارقاً للعادة، وما ليس بحكم من الأفعال ولا دال على كون فاعله عالماً إلى ما هو كذلك ، فيصيران بالاجتماع دالة على العلم ، وما ليس بجسم إلى ماليس جسماً فيصير جسماً ، والمحل ليس بمحرك قبل وجود الحركة، فإذا وجدت الحركة فيه وهو أيضاً غير متحرك (١) صار متحركاً.

### فصل

(في الصفات والشرائط التي يكون عليها المكلَّف)

لابد من كونه قادراً حتى يصح منه ما كُلِّفَ من الأفعال، وقد كونه بهذه الصفة يقتضي تكليف ما لا يطاق، وقد بينا قبحه.

ويجب أن يكون عالماً بما كُلِّفَ، أو متمكنًا من العلم بذلك ، لأن فيما كلف ماله صفة الحكم من الفعل، وذلك لا يقع إلا من عالم. ولأنه لا يستحق الثواب بالواجب إلا إذا فعله لهذا الوجه، فيجب أن يكون عالماً بصفات الأفعال. وكذلك القيح إنما يستحق على الامتناع منه الثواب إذا امتنع بقبحه، ولأنه لابد أيضاً أن يعلم أنه قد أدى ما كلف ، وإلا فهو غير آمن مع بذل المجهود من أن يكون مفترطاً.

ولما كانت هذه العلوم تحتاج إلى كمال العقل وجب أن يكون المكلَّف كامل العقل. والعقل هو مجموع علوم تحصل للمكلَّف ، وهذه العلوم وإن لم تكن محصورة العدة فهي مخصوصة الصفة، لأن الغرض في العقل لا يرجع اليه وإنما يراد وصلة إلى اكتساب العلوم التي كلفها ووقوع الأفعال على الوجوه

(١) في هـ «غير متحركة».

التي تناولها التكليف، فوجب أن يحصل للمكلف من العلوم ما يتمكن معه من هذين الوجهين.

ولما كان للعلوم من تعلق البعض بالبعض ما ليس لغيرها، وجب حصول كل ما لا تسلم هذه العلوم إلا معه ولا يثبت إلا بثبوته. وتفصيل ذلك يطول.

وقد قسمت العلوم المسماة عقلاً إلى ثلاثة أقسام: أولها العلوم باصول الأدلة، وثانيها ما لا يتم العلم بهذه الاصول إلا معه، وثالثها ما لا يتم الغرض المطلوب إلا به.

مثال الأول: العلم بأحوال الأجسام التي يتغير عليها من حرارة وسكون وقرب وبعد، والعلم باستحالة خلق الذات من النفي والاثبات المتقابلين، والعلم بالفاعلين<sup>(١)</sup>، وتعلق الافعال بهذه الأحوال، وليس يصح العلم بذلك إلا من هو عالم بالمدركات أو من يعلمها متى أدركها، وممن اذا مارس الصنائع علمها.

والعلم بالعادات من اصول الأدلة الشرعية فلا بد منه. وهذا هو مثال القسم الثاني، وقد أحق قوم بذلك العلم بمخبر الاخبار على خلاف فيه. فأماماً مثال القسم الثالث فهو العلم بجهات المدح والذم والخوف وطرق المضار حتى يصح خوفه من اهمال النظر، فيجب عليه النظر والتوصل به الى العلم.

والذي يدل على ما بناه هو العقل دون ما قاله صنوف المبطلين ان عند حصول هذه العلوم وتكاملها يكون الانسان عاقلاً، ومتى لم يتمكن لم يكن عاقلاً، وان وجد على كل شيء سواها، فدل ذلك على أنها العقل دون غيرها.

(١) في هـ «بالفاعلين».

و إنما سميت هذه العلوم عقلاً لأمررين: من حيث تمنع وتعقل ما تدعى النفس اليه، من القبائح التي تتعلق به الشهوات، تشبيهاً بعقل الناقة. والأمر الآخر أن مع ثبوت هذه العلوم ثبتت العلوم التي تتعلق بالنظر والاستدلال، فكأنها عاقلة.

ولهذه الجملة لم نصفه تعالى بأنه عاقل وإن كان عالماً بجميع المعلومات. وممّا يجب كون المكلف عليه أن يكون متمكناً من الآلات التي يحتاج إليها في الأفعال التي يتعلّق بها تكليفه، لأن فقد الآلة يجرّي مجرّى فقد القدرة في قبح التكليف، ولأن تغدر الفعل مع فقدتها لتعذرها مع فقد القدرة، إلا أن الآلات على ضررين: منها ما لا يقدر تحصيله إلا الله تعالى، كاليد والرجل، فيجب مع التكليف أن يحصله تعالى للمكلف في وقت الحاجة اليه. والضرب الآخر يتمكن العبد من تحصيله من نفسه، كالقلم في الكتابة، والقوس في الرمي، فلا يجب عليه تعالى تحصيله بل التمكن من تحصيله، والإيجاب لذلك كافٍ.

ولما كانت الأفعال على ضررين: ضرب لا يحتاج في الوجه الذي يقع عليه الإرادة كرد الوديعة، وضرب آخر يحتاج إلى الإرادة كقضاء الدين والصلة الواجبة. جاز أن يكلف من منعه من الإرادة ما لا يحتاج إليها، ولم يجز تكليفه ما يحتاج إلى الإرادة<sup>(١)</sup> مع المنع من الإرادة. وممّا يجب أن يكون المكلف عليه صحة كونه مشتياً ونافراً وألماً وملتذاً. وإنما قلنا ذلك لأن الغرض بالتكليف إذا كان هو التعرض للثواب، ولن يصح استحقاق الثواب إلا بما على المكلف في فعله لو تركه مشقة، وإنما يشق عليه الفعل بأن يكون نافراً الطبيع عنه ومشتياً لما كلف العدول عنه.

(١) لكتابنا «المجموع» نتحسننا في

(٢) في م «إلى إرادة». سمعنا في

و هذه الجمل قيل: إنه لابد من مشقة على المكلف في الفعل نفسه، أو سببه، أو فيما يتصل به. وفي تفصيل هذه الجمل طول.  
و من الشرائط المراعاة في المكلف كونه مُحَالٍ وارتفاع ضروب المنع، لأن مع المنع -سواء كان منه تعالى أو من غيره- يتعدى الفعل ويصبح تكليفه مع التعذر لأي جهة كان التعذر، فان القبح لا يختلف.  
فان قيل: جُرِّزوا أن يكلّفه تعالى بشرط زوال المنع.

قلنا: لا يحسن الاشتراط في التكليف من يعلم العواقب، وإنما يحسن ذلك من أحدنا لفقد علمه بالعقوبة، فيشترط ما يخرج تكليفه من القبح إلى الحُسن.  
ولو جاز ذلك جاز تكليفه تعالى من يعلم أنه يعجز بشرط ارتفاع العجز، أو من يعلم أنه يموت بهذا الشرط (١)، وما يجب اشتراطه وأن الاجاء عن المكلف والعلة في ذلك: أن الغرض بالتکلیف اذا كان التعریض للثواب، فما أخرج المكلف من استحقاق المدح بالفعل أجدر أن لا يستحق به الثواب، والاجاء يسقط استحقاق المدح في أن يفعل أو لا يفعل معاً.

إلا ترى أنه لا يستحق مدحًا من لم يقتل نفسه و الحميم من ولده إذا زالت الشبهة، وكذلك لا يستحق مدحًا على الهرب من السبع والنار. ولأن الفعل إنما يُستحقّ به المدح متى فعل هذا حسنة ووجوبه، والملجأ يفعل الفعل خوفاً من المضرة ودفعاً لها.

والاجاء على قسمين:

أحد هما: يجري بجري المنع، وهو أن يعلم الله تعالى العبد أنه إن رام بعض الأفعال منعه منه، فيكون ملجاً إلى أن لا يفعله. ومثاله في الشاهد من غالب في ظنه بقوة الامارات أنه إن رام قتل بعض الملوك يمنع منه (٢)، فهذا

(٢) في النسختين «بهذه الشرط».

(١) في النسختين «عن فيه».

ملجأً إلى أن لا يقتله. وهذا الوجه كان أهل الآخرة ملجأين إلى الامتناع من القبيح، لأن الله تعالى أعلمهم أنهم متى راموا القبيح منعوا منه.

والقسم الآخر من الإلقاء: ما يكون بالمنافع الخالصة الكثيرة والمضاراة الشديدة، كمن أشرف على الجنة وعلم ما فيها من المنافع فهو ملجأً إلى دخولها، ومن خاف القتل إن أقام في بعض الأماكن فهو ملجأً إلى مفارقته.

والإلقاء ينقسم: فنه ما لا يخرج من كونه الجاء ولا يتغير حاله، وهو الإلقاء من حيث الاعلام بالمنع. وأما الإلقاء الراجع إلى المضار والمنافع، فهذا يجوز تغييره وخروج ما هو الجاء منه عن صفتة. ألترى أن الملجأ من المهرب من الأسد، وعند التغوث عند الضرب الشديد فقد يجوز أن يرحب في الثواب العظيم، فلا يهرب منه ولا يتغوث.

وقد ثبت مع الإلقاء الاختيار للافعال التي لم يتناوها الإلقاء، لأن الحي لخوف من الأسد إلى المهرب هو مخيار في الجهات التي يأخذ فيها، فأما الملجأ إلى الكف عن قتل بعض الملوك لعلمه أنه يُمنع منه متى رامه فلا شبهة في أنه مخيار في أفعاله، وإن كان ملجأً من الكف عن القتل.

وليس من شروط الكف أن يعلم أنه مكْلَف، لأن إريد بذلك أن مكْلَفه فهذا ممما لا اعتبار به، لأن المكْلَف قد يعلم وجوب الفعل عليه، ويتمكن من أدائه على الوجه الذي وجب، وإن لم يعلم أن له مكْلَفًا فلا حاجة به إلى هذا العلم.

وإن اريد بأنه مكْلَف العلم بوجوب الفعل عليه أو التكين بهذا العلم، وإن لم يكن ذلك مضافاً إلى موجب ومكْلَف، فذلك شرط لا محالة قد بيناه. وليس من الشروط أيضاً أن يعلم المكْلَف قبل الفعل أنه مكْلَف لل فعل لا محالة، وإنما أوجب عليه قطعاً، لأن ذلك لو كان شرطاً لكان المكْلَف يقطع على أنه سيفي إلى وقت الفعل، وهذا يوجب الإغراء بالقبيح. ولأن كل

مكلف يجوز الاحترام في كل زمان مستقبل، وهذا في القطع على البقاء.  
و لا يلزم على هذا ما يذهب اليه في الانبياء عليهم السلام ومن يجري  
مجراهم في العصمة من الأئمة على جمعهم السلام، أنهم ربا علموا البقاء قطعاً،  
وأن النبي «ص» لابد أن يعلم أنه سيفنى إلى حين أداء ما حمله<sup>(١)</sup> من  
الشرع، وذلك أن معنى الاغراء في المعصوم الموثوق بأنه يفارق قبيحاً زائل.  
فإن قيل: إذا كان المكلف عندكم لا يعلم أنه مخاطب بالصلوة ومكلف  
ل فعلها إلا بعد أن يفعلها وقبل ذلك يجوز الاحترام، ويجوز أن لا تكون عليه  
واجبة، فكيف يلزم فعل الصلاة مع تضييق الوقت وايقاعها على وجه  
الوجوب.

قلنا: هذا المكلف وإن جوز على نفسه الاحترام فهو يعلم على الجملة أنه  
لا يبقى وهو على صفة المكلف إلا وتلزمته الصلاة، فيلزم التحرز والتحري من  
الاخلال بالواجب لئلا يستحق الذم، واما يتحرز بايقاع الصلاة.

### فصل

(الكلام في تكليف الله تعالى من يعلم أنه يكفر)  
من خالف في هذا الباب، ربا ظن أن العلم بالتكليف لا يطيع<sup>(٢)</sup> يحيل  
تكليفيه وينفع أن يراد منه الطاعة<sup>(٣)</sup>، ومنهم من يحيى ذلك امكاناً ويخالف في  
حسن هذا التكليف ويدعى قبحه، وان اختلفوا فيما يذكرونه من وجه القبح.  
وينبغي أن نبدأ بالكلام على من أحال ذلك ثم تتبعه بالكلام على ما  
خالف في حسنها.

(١) في هـ «إذا».

(٢) كذا في النسختين، ولعل الصحيح «ان العلم بتكليف من لا يطيع». سمعاً لذان دجال

(٣) في النسختين «من الطاعة». سمعاً لذان دجال

### فصل

(في صحة ارادة ما علم المريد أنه لا يقع)

قد مضى في هذا الكتاب أن الارادة تتعلق بمرادها على جهة الحدوث، وان يعلم [أو يعتقد صحة أنه جاز أن يريده ولما كان ما المعلوم أنه لا يقع لا يخرج عن صحة الحدوث وان يعلم](١) ذلك من حاله صح أن يراد. وأيضاً فلو كان العلم بأنه لا يقع يحيل ارادته لوجب مثل ذلك. في الظن، وقد علمنا باضطرار أن أحدهنا(٢) يريد من كثير من المخالفين في الدين الایمان وان غالب في ظنه أنهم لا يفعلون بأمارات تظهر له، ويريد من الجائع وقد قدم له الطعام أن يأكل وأن في ظنه لا يعهده من حاجة أنه لا يأكل. فلو أحال العلم بأنه لا يقع ارادته لأحوال ذلك الظن.

واما جمعنا بين الامرين، لأن المصحح لكون الشيء مراداً يساوي فيه العلم بصحة حدوثه الاعتقاد والظن، وكذلك المحيل لكونه مراداً يساوي فيه هذه الامور، لأن العلم باستحالة حدوث الذات كالاعتقاد لذلك والظن في حالة تعلق الارادة، فلو كان العلم بأنه لا يقع محيلاً لارادته لساواه في ذلك الظن.

وأيضاً فقد يريد أحدهنا من غيره الفعل ثم ينكشف له أنه م الواقع، ولا يفرق هذا المريد بين حالة هذه وبين حالة لو أراد ما وقع، كما لم يفرق بين حالي كونه معتقداً لما يقع ولما يتعلق لا يقع.

وليس الارادة في هذا الباب كالعلم، لأن العلم بالشيء على ما هو به، فلا يصح أن يتعلق بمحدث ما لا يحدث. والارادة وان تناولت حدوث الأمر

(٢) في هـ «ابن أحدهنا».

(١) الزيادة من مـ .

فليست متعلقة به على ما هو به، فهي جارية مجرى الاعتقاد الذي تعلق ب المتعلقة على ما هو به وعلى ما ليس به، ويجري أيضاً مجرى القدرة في أنه غير ممتنع أن تعلق بما المعلوم أنه لا يحدث اذا كان مما يصح حدوثه.

وقد استدل على ذلك أيضاً بأن النبي صلى الله عليه وآله كان يريد من أبي هب الإيمان وان علم بخبر الله تعالى أنه لا يؤمن، وانا نريد من جماعات الكفار الإيمان في الحالة الواحدة وان علمنا أن ذلك لا يكون.

### فصل

(في حسن تكليف الله تعالى من يعلم أنه يكفر)

قد كنا ذكرنا أن التعريض للشيء في حكمه، وان كل من حسن منه التوصل الى أمرتين كامور يحسن من غيره تعريضه له اذا انتفت وجوه القبح، وبعكس ذلك القبح، لأن من قبح من التوصل الى شيء قبح من غيره تعريضه له.

وقد علمنا أن أحدهنا يحسن منه التوصل الى الثواب بالافعال التي يستحق بها، فيجب أن يحسن منه تعالى أن يعرضه للثواب ويكلفه فعل ما يوصله اليه. و اذا حسن منا أن نعرض نفوسنا أو تعرض غيرنا للمنافع المنقطعة، كان أولى بالحسن تعريضاً للمنافع العظيمة الدائمة. واما استضر الكافر من جهة نفسه لا من جهة(١) مكلفه، لأنه أقدم على فعل ما يستحق به العقاب بسوء اختياره بعد أن نهاه الله تعالى عن ذلك وحدّره بوعده عليه ورغبه في خلافه، فهو الذي ضرّ نفسه على الحقيقة دون مكلفه، بل قد نفعه مكلفه غاية النفع بتعریضه لمنزلة الثواب التي لا يُنال إلا بالتكليف وحثه عليها، وفعل كل ما

(١) في هـ ((لان من جهة)).

يدعوه ويعشه عليها.

والوجه في حسن تكليف من يعلم أنه يكفر هو الوجه في حسن تكليف من علم أنه يؤمن، وهو التعریض للانتفاع بالثواب. والفرق بينهما ما لا يرجع إلى التكليف من اختيار المؤمن بما يؤدي إلى نفعه وسلامته، واختيار الكافر ما يؤدي [إلى] [١] عطبه [١] واستضراره.

فإن قيل: بينما بآأن وجوه القبح منتفية عن هذا التكليف ليصح لكم الاستدلال [٢] على حسنه.

قلنا: وجوه القبح في العقول معقولة، وهي أجمع منتفية عن هذا التكليف من علم أنه يكفر. ومتى ادعى في وجه [٣] هذا التكليف كونه عالماً بأنه لا يؤمن، أو فقد علم بأنه يؤمن، أو كونه عبشاً لا يحصل له، أو أنه اضرار به من حيث أدى إلى مضرته. أو قيل: إنه مفيد [٤] لحصول الفساد عنده ولو لاه لاحصل، أو أنه سوء نظر لأن العبد لو خُيّر وأحسن الاختيار لنفسه لم يجز أن يختاره.

فجوابنا عن ذلك: إن من ادعى أن علمه بأنه يكفر وجه قبح، لا يخلو من أن يكون علم ذلك على الجملة [بالضرورة أو من طريق الاكتساب. والأول فاسد، لأن العلم بالقبح والحسن على جهة الجملة] [٥] من كمال العقل، كالعلم بقبح الظلم على الجملة، وحسن الاحسان، ولا يقع في هذه العلوم [٦] اختصاص بين العقلاء، ونحن كلنا لا نعلم ما ادعوا علمه ضرورة.

ولا فرق بين ادعائهم ذلك مع فساده، وبين من ادعى العلم الضروري بحسن التعریض للثواب، وإن علم المعرض أن المعرض لا يختار.

(١) في هـ «ما يؤدي عطية». (٢) في هـ «الاستهلال».

(٣) الزيادة من هـ.

(٤) في النسختين «مفيدة».

(٥) الزيادة من هـ.

(٦) في النسختين «في هذا العلوم».

وإن كان العلم بذلك مكتسباً، فلا بد له من أصل في الشاهد يرد عليه، كما وجب في نظائره من رد الكذب الذي نفع أو دفع ضرر إلى التكليف بالكذب الخالي من ذلك في القبح. وهذا متعدد في التكليف، لأنه لا طريق في الشاهد إلى العلم بأن المأمور أو المكلف يعصي أو يطع.

وأيضاً قد علمنا أن ما طريق حسن المنافع وطريق قبحه المضار، يقوم الظن فيه مقام العلم، كالتجارات وطلب العلوم وضرور التصرف. ونحن عالمون بحسن ارشاد الضال عن الحق اليه مع الظن بأنه لا يقبل ذلك، وكذلك بحسن تقديم الطعام إلى الجائع مع الظن بأنه لا يأكل، وادلاء الحبل إلى الغريق لينجويه مع الظن بأنه لا يتمسك به فيخرج. فلو علمنا ذلك بدلاً من الظن، لما اختلف الحسن كما مختلف حسن ما ذكرناه من طلب الارياح والعلوم، وساوى العلم فيه الظن.

وإذا كان التكليف بما يحسن للمنافع متى كان حسناً، ويصبح لأجل المضار متى كان قبيحاً، وجب أن يقوم العلم فيه مقام الظن، وقد بينا حسته في الشاهد مع الظن أن المأمور لا يقبل، وكذلك يجب أن يكون مع العلم. فان فرقوا بين التكليف وبين ما ذكرناه من ارشاد الضال عن الدين وتقديم الطعام وادلاء الحبل، بأن جميع هؤلاء في مقدرة حاصلة وإنما عرضناهم لزوالها، فإذا لم يقبلوا كانوا على ما هم عليه ولم يزدادوا ضرراً، والتكليف عنده ضرر ما كان عنده حاصلاً ولو لا لم يحصل.

قلنا: من عرضناه لبني من ضال عن طريق، ومحاجة إلى طعام، وحاصل في لجة، فلم يقبل فإنه لا بد من أن يستحق ضرراً زائداً على ما كان فيه، لأنّه اذا فوت نفسه الخلاص من المقدرة بامتناعه يستحق الذم من العقلاه والعقاب من الله تعالى، وما كان يستحق شيئاً من ذلك لوم يعرض، فيمتنع. فبان أنه لا فرق بين الأمرين.

فان قيل: ما ذكرتموه صحيحًا فيجيزوا أن يعرض الوالد ولده بدفع بضاعة اليه للربح والنفع وان علم أو ظن أنه يغرق في طريقه ويقتل ويؤخذ المال منه.

قلنا: منافع الولد ومضاره عائدة إلى والده، وإذا عرضه للمنافع فلأنه ينتفع بذلك ويسرّ به، فإذا علم أو ظن أنه يغرق ويتلف ماله الذي أعطاه إياه، لم يحسن أن يختار ذلك ، لأنه ضرر محض يوصله إلى نفسه وغمّ يتجلبه. والتکلیف بخلاف ذلك ، لأنه خالص لنفع المکلف ، ولا انتفاع له تعالى ولا استضرار بشيء من أحوال المکلف ، فلا يجب حمل أحد الأمرين على الآخر. وأکثر ما يلزمـنا أن نحيـز متى قدرنا في الشـاهـدـ من يعرض غيره لنـفعـ يخـضـ المـعـرـضـ ، ولا يعودـ منهـ شيءـ إلـيـ مـعـرـضـهـ ، ولا يـلـحـقـ بـمـضـرـتـهـ(١) ضـرـرـ ولا غـمـ ولا نـفـورـ طـبـاعـ ، وـاـنـ كـانـ ذـلـكـ مـتـعـذـرـاـ لـاـ يـوـجـدـ أـنـ يـحـسـنـ تـعـرـيـضـهـ . وـهـذـهـ حـالـةـ كـمـاـ نـعـلـمـ أـوـ نـظـنـ أـنـهـ لـاـ يـصـلـ إلـيـهـ ، وـيـسـتـضـرـ بـسـوءـ اـخـتـيـارـهـ بـعـاقـبـتـهـ . وـنـخـيـزـ ذـلـكـ عـلـىـ هـذـاـ التـرـتـيـبـ وـالتـقـدـيرـ .

فـأـمـاـ [الـدـلـيـلـ](٢) عـلـىـ أـنـ فـقـدـ عـلـمـهـ بـأـنـهـ يـطـيـعـ لـيـسـ بـوـجـهـ قـبـحـ ، فـهـوـ أـنـ ذـلـكـ يـقـتـضـيـ قـبـحـ كـلـ أـمـرـ فـيـ الشـاهـدـ ، لـأـنـ الـأـمـرـ مـنـاـ غـيـرـهـ بـالـفـعـلـ المـؤـديـ إـلـىـ نـفـعـهـ اـذـاـ اـمـتـشـلـ لـاـ يـعـلـمـ أـنـهـ يـطـيـعـ أـوـ يـعـصـيـ ، وـلـاـ طـرـيقـ لـنـاـ إـلـىـ الـعـلـمـ بـذـلـكـ ، وـكـانـ يـجـبـ قـبـحـ كـلـ أـمـرـ فـيـ الشـاهـدـ ، وـقـدـ عـلـمـنـاـ خـلـافـهـ .

فـأـمـاـ دـعـوـيـ كـوـنـهـ عـبـثـاـًـ .ـ فـبـاطـلـةـ ، لـأـنـ الـعـبـثـ مـاـلـاـ غـرـضـ فـيـهـ وـلـيـسـ فـيـهـ غـرـضـ مـثـلـهـ ، وـفـيـ التـکـلـیـفـ غـرـضـ جـلـیـلـ وـهـوـ تـعـرـیـضـ [الـمـکـلـفـ](٣) لـنـزـلـةـ الـاـنـتـفـاعـ بـالـشـوـابـ الـذـيـ لـاـ يـجـوزـ أـنـ يـسـتـحـقـ وـلـاـ يـحـسـنـ إـلـاـ بـهـذـاـ التـکـلـیـفـ ، فـكـيـفـ يـكـونـ عـبـثـاـ؟ـ

(٢) الزيادة من م

(١) في هـ «مضـرـتـهـ».

فإن قيل: أليس من زرع سبحة مع ظنه القوي بأنها لا تُتجدي يوصف بأنه عابث، ولا ينفعه أن يقول: إن غرضي التعرض للانتفاع بالزرع ، وإنما كان مثله تكليف من يكفر.

قلنا: زارع السبحة مع ظنه أنها لا تُتجدي شيئاً فعله قبيح، لا من حيث كان عبثاً بل من حيث كان مضيقاً<sup>(١)</sup> لماله، ومضرراً لنفسه، ومتوجّل الغم بذلك. ألا ترى أنه لو جعل له بازاء ما يتلف من بذرها المنافع السنوية لحسن منه ذلك ، وإن علم أو ظن في الأرض أنها لا تنبت، وأن وجه القبح هو المضار الوائلة إليه دون ظنه أنها لا تنبت، ولو قبح ذلك للعبث لخرج بأدني غرض عن العبث، فكان حسن منه أن يزرع السبخ اذا سرّ بذلك بعض أصدقائه أو صاحب من فعله.

فيلزم من سلك هذه الطريقة من بغدادية المعتزلة، فانهم يقتّبون تكليف من المعلوم أنه يكفر اذا لم يكن لطفاً في ايمان غيره أن يحسن تكليف الخلق بأسرهم وإن علم أنهم يكفرون، اذا كان كذلك لطفاً في ايمان واحد بل في طاعة واحدة تقع من بعضهم، لأن بالقدر اليسير من الاغراض يخرج الفعل من كونه عبثاً، وهو يأبون<sup>(٢)</sup> ذلك ويكتنعون منه.

وبعد، فتكليف من المعلوم أنه يكفر لا يخلو من أن يكون فيما يرجع إلى المكلف نفعاً على مانقوله أو ضرراً على ما يدعيه المخالفون، فان كان نفعاً فلا معنى لايحاب كونه لطفاً حتى يخرج من باب العبث، وإن كان ضرراً فليس بخروجه من كونه ظلماً أو قبيحاً انتفاع الغير وإيمانه.

وأما ابطال كونه اضراراً من حيث أدى إلى المضرة. قلنا: لا نسلم<sup>(٣)</sup> كونه اضراراً، بل غاية النفع والاحسان على ما أوضحتناه، وليس التكليف

(٣) في م «فانا لانسلم».

(٢) في هـ «يأتون».

(١) في م «متلهاً».

هو المؤدي الى المضرة، بل الكفر هو الذي أدى الى استحقاق العقاب والاستضرار، والكافر من فعل المكلّف باختياره، وقد زجر عنه تعالى غاية الرجر رغبة فيما يستحق به الثواب مخالف. وكيف يكون التكليف المتقدّم لاستحقاق العقاب قبيحاً لأجل الضرر بالعقاب.

ووجه قبح الافعال لابد من مقارنته لها، ولا يجوز تأخيره عنها، ولو كان ما يستحقه من الضرر بعصيته وجهاً لقبح التكليف لوجب اذا جرّ ذلك المكلّف والاميرُ أن لم يعلمه، ولا ظنه أن يكون أمره قبيحاً لتجاوز ثبوت وجه القبح، كثبوته في قبح الاقدام عليه. وكان أن يصبح منا عرض الطعام على الجائع، وارشاد الضال عن الدين اليه، لتجويزنا أن يعصينا ويستضرّ او هو وجه القبح. بل كان يجب أن يكون من فعل ذلك مضرّاً بهما، لأنه على ما قالوه يؤدي الى المضرة. ومعلوم خلافه.

وليس تكليف من المعلوم أنه يكرر مفسدة على ما ادعى، لأن المفسدة ما وقع عندها الفساد، ولو لاها لم يقع، مع تقدم التمكين. وربما قيل من غير أن يكون لها حظ في التمكين، لأن المفسدة في حكم الداعي الى الفعل والباعث عليه، والداعي الى الفعل لا يكون تمكيناً فيه بل التمكين متقدم عليه.

ومثال المفسدة: فإن يعلم الله تعالى أنه [إن][١) خلق لزيد ولداً كفر وإن لم يخلقه آمن أو لم يكفر ولم يؤمن. فهذا مفسدة بغير شبهة، لدخوله تحت [الحد][٢) الذي ذكرناه.

ولا يشبه ذلك تكليف من المعلوم أنه يكفر، لأن هذا التكليف تمكين من الصلاح والفساد والطاعة والمعصية، وإذا ارتفع التمكين من ذلك كله ارتفع التمكين من ذلك كله. وليس خلق الولد وما أشبهه تمكيناً بل هو مغض

الاستفساد، بل التكين سابق له، واذا ارتفع فالتمكين من الصلاح والفساد ثابت. ووجب على من ادعى من المفسدة في التكليف من المعلوم أنه يكفر أن يكون بارشاد الضلال عن الدين اذا لم يقبل مفسدة كذلك ، وادلاء الحبل الى الغريق الذي لا يتثبت، ونظائر ذلك من الامثلة معلوم خلاف ذلك.

فان قيل: ما تقولون في مُدلي الحبل الى من يعلم أو يظن [أنه]<sup>(١)</sup> يختنق به نفسه هل هو في حيز المفسدة أو التكين؟

قلنا: في حيز المفسدة، لأنّه قادر على قتل نفسه بأعضائه، فبادلء الحبل لا يتمكن من قتل كان قبله غير متمكن منه، فخلص كونه مفسدة. وليس كذلك ادلاء الحبل الى من يعلم أو يظن أنه لا يتمسّك به فيخرج ، وان كان هذا أو ذاك معاً قد حصل في ضرر وفساد، لأن ادلاء الحبل تمكّن له من الخروج على وجه ما كان حاصلاً من قبل ، فاختاره لفساد عنه لا يلحقها بالفسدة، وبه يمكن بالمصلحة والمفسدة، ولو ارتفع الادلاء لارتفاع التكين. وليس كذلك قاتل نفسه بالحبل، لأنّه مما لا حظ له في التكين سابق له، فتجدد كونه مفسدة.

فاما القول بأن هذا التكليف سوء نظر من حيث لو خير منه المكلف أو أحسن الاختيار لم يخيره، فباطل، لأن المكلف اذا علم أن عاقبة الاستضمار واستحقاق العقاب واذا كان ذلك بجنباته لم يجز أن يختاره، فيكون مدخلاً نفسه في ضرر محض يتوجّل الغمّ به والخوف منه<sup>(٢)</sup>.

و هذا الوجه غير ثابت في مكلّفه، ألا ترى أنه لو خير فأحسن الاختيار لنفسه لما اختار العقاب في الآخرة ولا الحدود في الدنيا، ولا اختيار الذم قبله<sup>(٣)</sup> واللوم على القبائح ولم يوجب أنه لا يختار كونه قبيحاً من فاعله. وما

(١) الزيادة منا لسياق الكلام. (٢) في هـ «فيه». (٣) كلمة لا تقرأ جيداً في النسختين.

يمختاره الحكم لغيره من الافعال لا يجب حمله في قبح أو حسن على ما اختاره الانسان لنفسه، وهذا حسن منا تقديم الطعام الى الجائع مع ظننا أنه لا يأكل، واستدعاء المخالف الى الحق وان ظننا أنه لا يقبل، ولا يحسن من دعوناه أن يختار ذلك لنفسه، ولا أن يدخل نفسه فيما يغلب على ظننا أنه يجلب عليه ضرراً.

#### طريقة اخرى:

وما يدل على حسن تكليف الله من يعلم أنه يكفر: أنه تعالى قد كلف من هذا حاله، وقد ثبت بالادلة الق القاهرة الواضحة أنه تعالى من لا يفعل<sup>(١)</sup> القبيح، فيجب القطع على حسن تكليف من علم أنه يكفر، وانتفاء جميع وجوه القبح عنه.

و هذه الطريقة تغنى عن اشارة الى وجہ على التفصیل، او بیان انتفاء كل وجوه القبح عنه على التفصیل. وسلوك هذه الطريقة في هذا التکلیف أوجب منها في كل موضع، لأن تکلیفه تعالى من يعلم أنه يکفر لا نظیر له على الحقيقة في الشاهد، والامثال يشبه من كل وجوهه، فجرى مجری شهوة القبح في أنه لما لم يكن لها أصل في الشاهد اعتمدنا في حسنه على فعل الله تعالى، وكذلك نعتمد في أن الحسن قد يفعل لحسنه. على أنه تعالى قد فعل ذلك مع استحالة المنافع عليه، فعلم أنه إنما فعله مجرد حسنة.

وليس لأحد أن ينازع في موت من يکفر على کفره، ويدعى أن كل [من]<sup>(٢)</sup> أظهر الكفر لابد أن يتوب قبل موته، لو لا هذا ما حسن تکلیفه. وذلك أن هذه مکابرة، لأننا نعلم الاعتقادات من غيرنا ضرورة، ونضطر الى

(٢) زيادة مما يتقتضيه السياق.

(١) في هـ «لا يعقل».

استمرار كثير من الكفار على كفره إلى حال موته، ولو لم يكن في ذلك إلا ما هو معلوم من دين الرسول صلّى الله عليه وآلـه ضرورة، ومن اجماع الأمة على أن في الكفار من يموت على كفره ويُعاقب في القيامة عليه، لكتفي، على أن الشاك في قبح تكليف من يعلم أنه يكفر ويعصي ويجعل ذلك وجه القبح، ولا يفرق بين عاصٍ مستمر على عصيانه وبين من يتوب بعد ذلك، لأن استحقاق الذم والضرر قد حصل بالكفر الأول، فأي فرق بين أن يتخلص منه بتكليف آخر أولاً يتخلص.

فإن قيل: إن كان العلم بأن المكلَّف يعصي لا يقتضي قبح تكليفها فأجيزوا بعثة نبي يُعلم من حاله أنه لا يؤدي الرسالة.

قلنا: بعثة من لا يؤدي إلى العباد مصالحهم يحلّ بازاحة علتهم في تكليفهم، ويقتضي مع اللطف في التكليف والتوكين، فلذلك لم يجز، لأنَّه تكليف من في المعلوم أنه يعصي. وليس بنكر أن يعرض في تكليف من علم الله تعالى أنه يعصي وجه يقتضي قبحه، وهو غير ماظن مخالفونا.

### فصل

(في تمييز وجوه حسن تكليف من المعلوم أنه يعصي)

(من الوجوه التي يقع عليها التعرِض للنفع يجري مجرى الابتداء به) وهذا التكليف إنما يقع على أحد وجهين: إما أن يكون مفسدة لهذا المكلَّف نفسه في فعل آخر أو لمكلف غيره، والوجه الآخر أن يعلم الله تعالى في طاعة أخرى في غير التي يعلم أنه يعصي فيها، أنه إن كلفه إياها أطاع فيها والثواب على الطاعتين متساوٍ، فإنه لا يجوز في هذا الوجه أن يكلفه ما يعصي فيه بل يكلفه ما يعلم أنه يطيع فيه. ولا شبهة في قبح التكليف على الوجه الأول، لأن كون الفعل مفسدة

متى حصل كان الفعل قبيحاً. وأما الوجه في القسم الثاني فهو: أنه متى كان غرضه في تكليفه [أن يعرضه لمبلغ من الثواب وعلم أنه يطيع إذا كلفه بعض الأفعال ويستحق ذلك الثواب الذي عرض له وأنه يعصي إذا كلفه غيره متى ان فعل لم يحسن تكليفه ما يعصي فيه، سواء كان الوقت واحداً أو مختلفاً، لأن تكليفه [١) ما يعصي فيه والحال هذه دون ما يطيع عبث، وربما قيل إنه نقض الغرض.

وقد استدل على قبح هذا التكليف وأنه جاري مجرى العبث، بأن من كان غرضه منها سد جوعة غيره، وعلم أنه متى قدم إليه طعاماً مخصوصاً امتنع من الأكل وإن قدم غيره أكل، فإنه لا يجوز أن يقدم ما يعلم أنه لا يأكل ولو فعل لكان عابشاً [٢). وليس يجري ذلك مجرى أن يكون في الطاعة الأخرى مزيد ثواب على التي يطيع فيها وأراد تعريضه لذلك القدر من النفع، لأنه يحسن على هذا الوجه أن يكلفه ما يعصي فيه دون ما يطيع، لأن غرضه في نفسه ما لا يصل إليه إلا تكليف ماعلم أنه يعصي فيه.

وعلى هذه الطريقة يجب أن يقال في من كفر وعلم تعالى أنه إن بقاءه آمن أو تاب: إنه لا يخلو من أن يكون القدر الذي عرض له من الثواب يتساوى فيه التكليف الذي عصى فيه، والتكليف الذي لو بقي فيه لأطاع أو لا يتساوى، فإن تساوايا فيه لم يحسن أن يكلف الأول بل يكلف الثاني الذي يطيع فيه على ما تقدم ذكره، فإن كان التكليف الأول الذي يعصي فيه هو الزائد الثواب لم يجب التبقية وجاز الاخترا، وكذلك إن كان التكليف الثاني هو الزائد الثواب لم يجب التبقية، لأن الغرض من التعريض القدر المخصوص من الثواب في الأول دون الثاني.

(٢) في هـ «عبثاً».

(١) الزيادة من مـ.

هذا الذي قرر وحرره صاحب كتاب المغني، وذكر ان أصول أبي هاشم يقتضيه.

و الذي يقوى الآن في نفسي خلاف هذا، والأشبـه الألـيق بـذهبـ أبي هاشـم اـجازـةـ أنـ يـكـلـفـ فـيـهـ مـنـ الطـاغـيـنـ دـوـنـ مـاـ يـطـيعـ فـيـهـ، وـاـنـ كـانـ الـغـرـضـ قـدـرـاـ مـنـ الـثـوـابـ مـتـسـاوـيـاـنـ فـيـهـ، وـلـأـ يـجـبـ أـنـ يـكـوـنـ تـكـلـيفـ مـاـ يـعـصـيـ فـيـهـ عـبـاـً عـلـىـ مـاـذـكـرـ، لـأـنـ العـبـثـ مـاـ لـأـ غـرـضـ فـيـهـ، وـهـذـاـ تـكـلـيفـ فـيـهـ غـرـضـ، وـهـوـ التـعـرـيـضـ لـلـثـوـابـ وـالـنـفـعـ. وـيـجـبـ أـنـ يـكـوـنـ اـحـسـانـاـ وـاـنـعـامـاـ، لـأـنـ التـعـرـيـضـ لـلـشـيـءـ فـيـ حـكـمـ اـيـصالـهـ إـلـيـهـ. وـهـذـاـ أـجـبـناـ كـلـنـاـ مـنـ طـعـنـ فـيـ تـكـلـيفـ اللهـ تـعـالـىـ مـنـ يـعـلـمـ أـنـ يـكـفـرـ بـأـنـهـ عـبـثـ.

و إن قيل: إنه عبث لا من حيث علم أنه لا يقبل بل من حيث كان بازائه ما يطيع فيه ويبلغ به الغرض.

قلنا: لا فرق بين من نسب هذا التكليف الى أنه عبث من الوجه الذي ذكره وبين من قال إنه تكليف من المعلوم أنه يكفر، والعدول عن تكليف من المعلوم أنه يؤمن قبيح وعبث.

فإذا قيل: الغرض في أحد هذين التكليفين غير الغرض في الآخر.

قلنا: لكنه في معناه ومن جنسه، لأن الغرض في الاحسان الى زيد هو حسن الاحسان وانتفاع المحسن اليه، فإذا فاق هذا في شخص وكان الغرض تماماً في شخص آخر، كان تعريض من لا يقبل والعرض عن تعريض من يفعل في حكم العبث. والشاهد الذي فزعوا اليه في هذا الباب قاضٍ عليهم، فأنهم كما لا يستقبلون تقديم طعام مخصوص لا يأكله وترك تقديم غيره ومعلوم أنه يأكله، ويستقبلون من له غرض في حاجة مخصوصة يعلم أو يظن أنه إن أنفذ فيها أحد غلمانه قضاهما وان أنفذ الآخر لم يقضها، أن يُنفذ المحفق دون النجح ويعدونه عبثاً، سواء تلك الحاجة تخص نفع المرسل والمرسل به.

وأما تقديم الطعام الذي جعل عمدة في هذه المسألة فنحن نعلم أن أحذنا إذا كان غرضه أن يُشبع بعض الجائع، وعلم أو ظن أنه إن قدم إليه طعاماً مخصوصاً لم يتناول منه(١) شيئاً وإن كان لو تناول لشبع به، وفرضنا أن هناك طعاماً آخر لا يُشبع لكنه يمسك الرمق ويثبت معه الحياة، وعلم أنه إن قدمه إليه بدلاً من الأول تناول منه وأمسك رمقه، فإنه لا يحسن منه أن يقدم الطعام المشبع وهو يعلم أنه لا يتناوله ولا يتم فيه غرضه، ويعدل عن الثاني الذي يعلم أنه يتناوله ويمسك رمقه. ولا يقبل منه الاعتذار بأن غرضي الشبع. وهذا لا يتم في الطعام الذي لا يتناول دون الذي يتناول، لأن(٢) العقلاء لا يقبلون هذا العذر ويقولون له: الطعام الثاني وإن لم يكن فيه كل غرضك ففيه شطارة إذا كثراً وذاهداً عدلت إلى تقديم طعام من جنسه للشبع وأنت تعلم أنه لا يتناول كنت عابثاً مقبحاً وناقضاً للغرض.

أن قيل في الموضع المختلف فيه: إنه نقض للغرض وقد أجزتم كلّكم عشر أصحاب أبي هاشم بخلافه منه ولا منكم، أن تكليف الله تعالى الطاعة التي يعلم أن المكلف يعصي فيها ويعدل عن تكليفه، للطاعة التي يعلم أنه يطيع فيها إذا علم أن ثواب ما يعصى فيه أوفر، وكان غرضه التعرية لذلك القدر الوافر من الشواب. وهذا نظير من اشكال في قبحه، من المثل بتقديم الطعام المشبع والعدول عن الذي يمسك الرمق.

فإن قيل: أحذنا له نفع وسرور في بلوغ غرضه ويلحقه غمّ وضرر بفوت غرضه، فلهذا استتبع ما ذكرناه.

قينا: وعليكم مثل هذا في الاستشهاد بتقديم الطعام الذي لا يتناول والعدول عما يتناول، فلا تجعلوا بذلك أصلاً لتکلیف الله تعالى الذي لا يلحقه

(٢) في النسختين «لا العقلاء».

(١) في هـ «فيه».

في تمامه نفع ولا في فوته ضرر، ولهذا قال الشيخ في مسألة من يعلم الله تعالى أنه يكفر: اذا هُوَّ عليهم بغير اراد تلك الامثلة الرائعة مثل دفع السيف الى من يقتل به نفسه وأولاده دون من يستعمله في مصالحه، أن تكليف أحدنا لا يكاد يخلص من انتفاع يمس المكلف ويتعذر اليه. والامثال لتكليف الله تعالى توجد في الشاهد على حقيقته، وعلى هذا يجوز أن يكلف الله تعالى مكلفاً اليوم الذي [يعلم](١) أنه يعصي فيه ولا يكلف اليوم الذي يعلم أنه يطع فيه وان تولى ذلك ، كما يجوز عند الكل من هذه الطائفة أن يكلف كل من علم أنه يكفر ولا يكلف أحداً من علم أنه يؤمن.

و الصحيح على هذه الطريقة: أنه يجوز امامة الكافر وان علم الله تعالى أنه لو بقاه مكلفاً لآمن ، بخلاف قول أبي علي . والوجه في ذلك : ان التكليف في الاصل تفضل وغير واجب تكليف من علم أنه يؤمن في الاصل وكذلك في الفرع ، وأي فرق في سقوط الوجوب بين ابتداء تكليف من علم أنه [يؤمن](٢) ، وبين استمرار التكليف على من علم أنه يؤمن ، وقد بُين في مواضع أن التكليف الثاني لا يكون لطفاً في الاول ، فيجب لمكانه ، لأن اللطف لا يكون إلا في منتظر ، ولا يصح أن يكون لطفاً في نفسه ، لأن تمكين والتمكين منفصل من اللطف . فلم يبق إلا أن يقال : يجب التكليف الثاني ، لأن تمكين من ازالة المضرة بالعقاب . وهذا غير واجب ، لأن المضرة اثماً أثني في استحقاقها من قبل نفسه وقد كان متمكناً من أن لا يستحقها . ولا فرق بين من أوجب التمكين في ازالة العقاب ، وبين من أوجب التمكين من استحقاق الثواب .

و أما تبقية التكليف على مؤمن علم من حاله أنه إن بقي عليه التكليف

(٢) الزيادة من لسياق الكلام.

(١) الزيادة من م.

كفر، فمما لا خلاف فيه بين أبي علي وأبي هاشم، والوجه في حسن تكليف من المعلوم أنه يكفر ابتداء وجه في حسن ذلك التعریض لنفع لا يُنال إلا بالتكليف.

ومن فرق بين الأمرين بأن المؤمن قد استحق الثواب فلا يجوز أن يكلّف مع العلم بأنه يمحطه، وليس كذلك من علم أنه يكفر في الأصل. فلم يأت بشبهة، لأن احباطه للثواب اذا كان من قبله بسوء اختياره وجنايته على نفسه، جرّ مجرى اختياره مسيئاً إلى نفسه ما يستحق به في أصل العقاب، فان قبح لأحد امررين قبح للآخر.

### فصل

#### (في وجوب انقطاع التكليف)

اذا كان الغرض في التكليف للثواب فلابد من انقطاعه ليصل المكلّف الى الثواب الذي هو الغرض بالتكليف وليس بوقت انقطاعه بزمان بعينه، بل يوجبه على الجملة، لأن الواجب قد يجب على سبيل الجملة، وكذلك القبيح أيضاً قد يقع على هذا الوجه، كما نقوله في قبح احدى الجنaitين في المحل الواحد على الجملة دون التعين. وانما يجب عليه تعالى قطع التكليف اذا لم يحصل ذلك القطع من غيره تعالى.

وأما انقطاع تكليف جميع المكلفين على وجه الاجتماع، فإن العقل لا يوجبه، فإن علم بالسمع، والعقل يجوز أن يكون بعض الخلق مثاباً في وقت غيره فيه بعينه مكليفاً.

وأجماع الامة على أن الآخرة دار ثواب. لا يمنع أن يكون الملائكة هناك . وإن قلنا أنها دار ثواب لكل مكليف حملنا ماتولاه الملائكة من الثواب والعقاب في دار الآخرة على أن لهم فيه شهوات ومسار ولذات.

### فصل

(في أن الثواب لا يقترن بالتكليف ولا يتعقبه من غير تراخ)

اذا كان من الثواب أن يكون خالصاً من الشوب والتکدير حتى يحسن الزام المشاق العظيمة له، لم يجز امتراجه بالتكليف، لأن التکليف لا يُعرى من المشاق، والمضار والغموم.

وأيضاً فان اقتران الثواب بالتكليف يقتضي الاجاء في الفعل الذي ضمن عليه.

فإن قيل: أليس يستحق بالطاعة ثواب في الثاني من حال الفعل؟

قلنا: ليس يمتنع<sup>(١)</sup> أن يعرض في الحقوق المستحقة أمر يقتضي تأخيرها ولا يخرج بذلك الاستحقاق. ألا ترى أن ولـيـ اليتيم لـو عـلـم أو غـلـب في ظـنه أن بعض حقوق اليتيم لـو تـعـجـلـها أو قـبـضـها من هو عـلـيـه تـلـف وـهـلـك لـو جـبـ عليه تـأـخـيرـه طـلـبـاً لـمـصـلـحةـ اليـتـيمـ، والـعـدـولـ عن تـعـجـيلـه خـوفـاً مـنـ مـضـرـتهـ. وـاـذـاـ كانـ الاـثـابـةـ فيـ حـالـ التـكـلـيفـ عـائـدـةـ عـلـىـ نـقـضـ استـحـقـاقـ الثـوابـ، وـجـبـ تـأـخـيرـهاـ وـتـوـفـيرـ ماـيـسـتـحـقـهـ فيـ هـذـهـ الاـوقـاتـ الـتـيـ أـخـرـفـهـاـ فيـ الاـخـرـةـ عـنـدـ اـتـصـالـ الثـوابـ الـيـهـ.

وـاـنـماـ منـعـناـ منـ أـنـ يـتـعـقـبـ الثـوابـ التـكـلـيفـ بـلـافـصـلـ وـمـنـ غـيرـ تـراـخـ، لـأـنـ ذـلـكـ يـقـضـيـ الـاجـاءـ إـلـىـ الطـاعـاتـ، لـأـنـهـ لـأـ فـرقـ فـيـ ذـلـكـ بـيـنـ الـمـاصـابـ للـتـكـلـيفـ وـبـيـنـ الـمـتـعـقـبـ لـهـ بـغـيرـ تـراـخـ، لـأـنـ الجـمـيعـ فـيـ حـكـمـ الـحـاضـرـ الـحـاـصـلـ. وـالـنـفـعـ اـذـاـ كـانـ حـاضـراـ، اـقـضـيـ أـنـ تـكـونـ الطـاعـاتـ مـفـعـولـةـ، لـأـ لـحـسـنـ الطـاعـاتـ، وـذـلـكـ مـخـلـ باـسـتـحـقـاقـ الثـوابـ.

(١) في السعختين «ليس أن يمتنع».

و المدة التي يجب أن تكون من التكليف و فعل الثواب، لا يعلم تحقيقها إلا الله تعالى، فليس تمييز ذلك من فرضنا. ويكتفينا العلم على سبيل [الجملة] (١) أنه لابد من مهلة و تردد.

و اذا وجب قطع التكليف فهو تعالى مخير في قطعه في آخر المكلفين بالموت أو بالفناء أو بغير ذلك مما به يقطع التكليف.

و قد قيل: إنه تعالى لا يجوز أن يجمع في آخر المكلفين بين الموت والفناء، لأنّه يقتضي كون أحدهما عبّاً.

## باب

### (الكلام في الاعادة وما يتعلق بها ويرجع إليها)

#### فصل

##### (في جواز الفناء على الجواهر)

اعلم أنه لا دليل من طريق العقل على أن الجوهر يصح أو يستحيل فيه الفناء، لأن الامرين مجازان عقلاً، وإنما يرجع في ذلك إلى السمع، وإذا ورد السمع بأنه تعالى يفني الجواهر وعلمنا أن الباقى لا ينتهى إلا بضد، قطعنا على أن للجواهر ضدّاً، وأن الله تعالى إنما يغنىها بأن يفعل ذلك الضدّ.

وليس لأحد أن يجعل الجواهر - لو جاز عقلاً - وجوب وجوده أبداً - ماثلةً للقديم تعالى، وذلك أن القديم إنما خالق غيره بوجوب الوجود له في كل حال، وأنه لم يجب له عن علة ولا فاعل بل لما هو عليه في ذاته. والجواهر وإن جاز بعد وجودها أن يستمر الوجود لها وجوياً، فقد كان يجوز ألا يوجد في الأول، بأن لا يختار الفاعل ايجادها، فلا تكون موجودة في الاوقات المستقبلة بل تكون معدومة فيها، فلا ماثلة بين القديم تعالى وبينها لو وجب وجودها على بعض الوجوه.

وليس لأحد أن يقول: لوم يكن تعالى قادرًا على ايجاد ضدّ الجواهر لما كان متخيّراً في فعلها، وذلك أن المتخير يكفي فيه صحة أن يفعل الفعل وألا يفعله في الانس مالا ضدّ له، كالتأليف وغيره، وفاعله متخيّر فيه ومفارق للمضطر.

## فصل

(في ذكر ما يدل على فناء الجواهر من جهة السمع)  
 أكد ما يدل على ذلك اجماع الامة على أنه تعالى يفني الجواهر ثم يعيد، وأنه تعالى قادر على افناء الجواهر، وهو معلوم ضرورة من حالمهم .  
 و يدل على ذلك أيضاً قوله تعالى «هوالأول والآخر» (١) وكونه أولاً يقتضي أن يكون سابقاً للموجودات كلها، وكونه آخرأ يقتضي أن يكون آخرأ للموجودات.

غير أن الدليل قد دل على أن الجنة والنار دائمتان، والثواب والعقاب لا ينقطعان، فيجب أن يكون تعالى آخرأ منفرداً بالوجود قبل دخول الخلق الجنة والنار. وهذا يقتضي فناء الجواهر وسائر الموجودات.

و مما يدل على ذلك قوله تعالى «كل من عليها فان» (٢)، وحقيقة الفناء هو العدم. وإذا كان فناء بعض الجواهر يقتضي فناء الجميع على ما بينته، علمنا أن جميع العالم وإن لم يكن داخلاً تحت قوله تعالى «كل من عليها فان» لابد أن يفني.

وليس لأحد أن يقول: إن الفناء ها هنا ليس هو العدم وإنما هو التفريق وتشذب الأجزاء، كما قال الشاعر:

يا ابني أمية اني عنكمأ غان  
و ما الغنا غير أني مرتعش فان  
و الجواب عن ذلك: ان اطلاق لفظ «الفناء» يقتضي العدم إنما يستفاد به غيره في بعض الاماكن استعارة وتشبيهاً، وإنما أراد الشاعر أني مقارب للفناء ومشرف عليه، كما يقال في الشيخ الهرم «إنه ميتُ»، وهذه عادة

للعرب معروفة.

ويمكن(١) أيضاً أن يريد بقوله إني فاني القدرة والمنة وما أشبه ذلك، فحذف للاختصار.

وللعلم يدل على أن المراد بالفناء في الآية [العدم](٢) إلا في قوله تعالى «ويبقى وجه ربك» لكتفي وأغنى.

### فصل

#### (في أن الجواد لا تفنى إلا بضدّ)

الجواد باقية والباقي لا يخرج عن الوجود إلا بضد ينافيه أو بانتفاء<sup>(٣)</sup> ما يحتاج إليه، والجواد لا يحتاج إلى غيره فينتفي بانتفائاته، فيجب متى انتفى أن يكون ذلك بضدّ بقاء<sup>(٤)</sup>، ونحن نبين هذه الجملة:

أما الدليل على أن جنس الجواد باقٍ، فهو أن أحدنا يعلم من نفسه ضرورة أنه الذي كان بالأمس قاصداً ولا يدخل عليه شك في ذلك، وقد بينما أن الحي منا هو الجواد<sup>(٥)</sup> المخصوصة، واذاثبت ما ذكرناه في الحي ثبت فيسائر أجناس الجواد لتماثلها. على أن أحدنا يعلم ضرورة في كثير من الأجسام وإن لم تكن حية أنها التي كانت بالأمس.

ويدل أيضاً على بقاء الجواد أنها لو تجددت لقبح المدح والذم، لأن المدح والذم إنما يحسن في الحالة الثانية من وقوع الفعل، ومع تجدد الجواد المدوح والمذموم غير الفاعل.

فإن قيل: جواز أن تكون الجواد باقية، لا لأنها في نفسها مما يستمر

(٣) في هـ «وبانتفاء».

(٤) في هـ «[العدم]».

(٥) في هـ «ويتمكن».

(٥) كذا و العبارة مشوشة.

(٤) غير واضحة في النسختين.

وجودها، بل الله يحيط بها في كل حال ويجددها، والجوهر الثاني هو الاول. قلنا: هذا يقتضي جواز أن يوجد الجوهر وهو في الوقت الاول ببغداد في الثاني بالصين، حتى لا يكون من كونه في البلدين زمان، لأن وجوده اذا تعلق به تعالى ثانياً كما تعلق به اولاً وهو في الاول مخيراً في ايجاده بين البلدان كلها فكذلك في الثاني وقد علمنا ضرورة بطلان ذلك.

ويدل أيضاً على ذلك: أنه لو كان تعالى هو المحدد لوجود الجوهر في كل حال لكن تعالى هو الذي يوجد فيها الا كوان في كل حال، لأن به تعالى صار على الصفة الموجبة عن الكون. وقد علمنا خلاف ذلك، لأننا نجد من أنفسنا صفة لتحيز الكون بكل مكان، وكان أيضاً يسقط المدح والذم على الكون في الجهات كلها.

وليس لأحد أن يقول: جُرّروا أن ينتهي الحال بالجواهر الى وقت يجب عدمها فيه بلا ضد، ويجري هذا الوقت مجرى الوقت الثاني فيما لا يبق. وذلك أن كل شيء تعدى (١) وجوده الوقت الواحد، [فلا انحسار لآوقات صحة وجوده لأنّه لا مقتضي للحصر، وهذه طريقتنا في أن ما تعدى في تعلقه بغير الواحد] (٢) لم ينحصر اذا لم يكن للانحسار وجه معقول، فإذا تعدى الجوهر الوقت الواحد في وجوده لم ينحصر آوقات صحة وجوده.

وأما حاجة الجوهر في وجوده إلى غيره فمن بين الفساد، لأنّه لا معنى يشار إليه يمكن أن يتدعى أن الجوهر يحتاج في الوجود إليه.

ومتى قيل: جُرّروا ذلك أن يكون ذلك المعنى هو الكون، لأن الجوهر وإن لم يحتاج إلى الكون في وجوده، فهو يحتاج إليه في كونه كائناً في بعض الجهات، وذلك مما لا ينفك منه مع الوجود.

(٢) الزِيادة من م.

(١) في هـ «تقدير».

والجواب الذي [مضى] (١) في الكتب عن هذه الشبهة: أن الـأكوان باقية، ولا ينتفي كل واحد إلا بـكونه يضاده ويـحل محله، فإذا لم يـفعل تعالى في الجسم الـكون في الثاني، فإن الـكون الأول باقٍ فيـه، فلا يجب انتفاء الجسم على ما سـئلنا عنه. وإذا كـنا شـاكـين في بـقاء الـأكوان جـاز أن يجعل هذا الشـك على الفـناء، وإن كانت باقـية قـطـعنا على اثـباتـه.

ويـكـن اـبطـال هـذا السـؤـال من وجـه آخر مع الشـك في بـقاء الـأـكـوان، وهو: أن الـكون يـحتاج إلى الجـسـم في وجـودـه لـمـحـالـة فـكـيـف يـجـوز أن يـحـتـاج الجـسـم إـلـى الـكون في الـوـجـود؟ وهـذـا يـقتـضـي حاجـة كل واحد مـنـهـما في الـوـجـود إـلـى صـاحـبـهـ، وـيـؤـدـي إـلـى حاجـة الشـيـء إـلـى نـفـسـهـ.

فـأـمـا الجـواب المـعـتمـد عن هـذه الشـبـهـة: أن الـأـكـوان باقـية ولا يـنتـفي كـونـ مع وجـودـ محلـهـ إـلـى بـكونـ يـضـادـهـ، ولـيـس لـلـأـكـوان ضـدـ يـخـرـجـ عن نوع الـأـكـوانـ، ولو كانـ كـذـلـكـ لـكـانـ ذـلـكـ الصـدـ يـحـلـ الجوـهـرـ حتـىـ يـنـفـيـ الـأـكـوانـ، فـكـيـفـ يـكـونـ الجوـهـرـ منـفـيـاـ بـهـ وـهـوـ حـالـ فـيـهـ.

ومـقـىـ قـيلـ: إنـ الـكـونـ يـبـطـلـ بـبـطـلـانـ الجوـهـرـ لـأـبـضـدـ لـهـ. فـذـلـكـ باـطـلـ، لـتـعـلـقـ بـطـلـانـ الجوـهـرـ بـطـلـانـ الـكـونـ، وـتـعـلـقـ بـطـلـانـ الـكـونـ بـطـلـانـ الجوـهـرـ.

فـانـ قـيلـ: كـيـفـ تـعـتـمـدـونـ عـلـىـ ماـ يـبـتـنـيـ عـلـىـ بـقاءـ الـأـكـوانـ قـطـعاـًـ وـأـنـتمـ تـشـكـونـ فيـ بـقاءـ كـثـيرـ مـنـ الـاعـرـاضـ، وـلـاـ تـقـطـعـونـ عـلـىـ بـقاءـ وـلـاـ خـلـافـ فـيـهـ؟

قلـناـ: نـخـنـ نـشـكـ فيـ بـقاءـ أـجـنـاسـ كـثـيرـ مـنـ الـاعـرـاضـ كـالـأـكـوانـ وـالـطـعـومـ وـالـارـايـحـ وـالـقـدـرـ وـغـيرـ ذـلـكـ، وـقـاطـعـونـ عـلـىـ أـجـنـاسـاـ مـنـهـاـ لـأـتـبـقـ كـالـاصـواتـ وـالـإـرـادـةـ وـالـكـراـهـةـ، وـيـقـوـيـ عـنـدـنـاـ بـقاءـ الـأـكـوانـ وـالـتـأـلـيفـ أـيـضاـ.

وـالـذـيـ يـدـلـ عـلـىـ قـوـةـ بـقاءـ الـأـكـوانـ شـكـاـ فيـ القـطـعـ عـلـىـ اثـباتـ الـفـنـاءـ،

فنقول: إن كان الاكوان غير باقية فلا قطع أنا نجد الأجسام لابثة مكانتها الزمان الطويل، فلا يخلو من أن يكون استمرت على ذلك لبقاء الكون، أو لأن الله تعالى يجدده في كل حال، أو لأن الكون يولد أمثاله. فان كان الاول فهو المطلوب، وان كان الثاني بطل، لأنه تعالى مختار لافعاله. وقد يجوز الا تجدد هذه الاكوان، فتخرج عن أماكنها بغير فاعل ولا ناقل، ومعلوم خلاف ذلك . وان كان الثالث هو التوليد فيبطل بأن الاكوان في الجهة الواحدة متماثلة، ولا مانع يمنع من وجود المسبب مع السبب فيها، فلو ولد الكون مثله لولده في الحال وأدى الى اثبات مالا نهاية له.

و هذه الطريقة اذا سلكت في بقاء التأليف على الوجه(١) الذي ربناه استمرت.

ولاي肯 أن يدعى: أن الجوهر يحتاج في بقائه الى معنى هو البقاء، فإذا لم يفعل له البقاء انتفى الجوهر من غير ضد. وذلك لأن البقاء ليس بمعنى ، وقد ذكرنا طرفاً من الادلة على ذلك في الكلام على بقاء القدر من هذا الكتاب وفي كتابنا الملخص.

وما لم نذكره هناك : أن البقاء لو كان معنى لجائز وجوده في الجوهر في الحال الاولى من وجوده، لأن التحيز الذي هو مصحح الاحتمال للعراض حاصل في الاول والثانى، والبقاء لثبتت معنى [لكان لا يحتاج إلا الى محله، وهذا يوجب أن يكون الجوهر على الجسم باقياً في الحال الاولى](٢)،

## فصل

### (في وجوب فناء الجواهر بالضد الواحد)

اما ينفي الذات غيرها بأن تكون في نفسها على صفة يقتضي التنافي، ثم

(٢) الزيادة من م.

(١) في هـ «الرحم».

توجد على الوجه الذي وجدت تلك الذات عليه. والجزء من الفناء في نفسه صفة يقتضي نفي الجوهر، وإذا وجد لا في محل متعرياً من كل معلق به فقد حصل المقتضي والشرط، فلم يبق متظر في المنافاة.  
و بهذه العلة نفي الجزء من السواد جميع أجزاء البياض اذا طرأ عليها والمحل واحد.

وليس يمكن أن يدعى الاختصاص بأحد الجوهرين من حيث الحلول، لأن ذلك يقتضي اجتماعهما في الوجود والحال واحدة، وذلك يبطل التنافى بينهما.

وليس له أن يقول: إن الفناء يفني من الجوهر ما يختص بمحاذاته، وذلك أنه يقتضي كون الفناء في تلك الجهة بكونِ، ومستحيل ايجاب الكون للفناء كونه في الجهة، لأن وجوده مع وجود الفناء مستحيل حاجة الكون الى محل، والفناء لا يصح أن يكون ملأاً له لفقد التحيز.

ولا يصح أن يقال: إن الفناء اختص بالجهة لذاته، فلا يحتاج الى الكون، لأن ذلك يقتضي أن يكون الجوهر بالعكس من صفتة، لأن حكم التضاد يقتضي(١) ذلك فكيف يكون موافقاً له في هذه الصفة، وكان يجب أن يتماثل الذاتان عن الصفة وكيفية استحقاقها، وهو في إدراهما للذات والأخرى لعنة.

وأيضاً فإن الفناء إنما ينفي الجوهر من حيث اختص بمحاذاته الذي هو فيها، ومعلوم أن الجوهر يصح وجوده في محاذيات آخر، فكان يجب أن لا ينتفي الجوهر بالفناء على هذا القول، ويجرى جرى العرض لوصح انتقاله الى غير محله في أنه كان لا يجب عدمه اذا طرأضده.

(١) في هـ «وأيضاً يقتضي».

## فصل

### (في صحة الاعادة عليه)

الجواهر يصح وجودها في كل وقت، أو ما تقدره تقدير الوقت على العموم إلا بحسب يؤدي إلى خروجها من أن تكون محدثة، بأن توجد فيها لم ينزل، أو فيما يكون بينها وبين ما لم ينزل أوقات متناهية، ووجودها في هذه الأوقات كلها يصح على سبيل الابتداء، وعلى جهة الاستمرار والبقاء، فيجب أن يجوز وجودها على سبيل الاعادة، لأن وجودها ابتداء وعلى سبيل الاعادة لا يختلف في نفسه.

و القديم تعالى قادر على العموم من غير اختصاص بوقت، فتى صح في مقدوره الوجود كان قادراً على ايجاده.  
و إنما لم يجز اعادته تعالى لما لا يبقى من مقدوراته، لأنها تختص في الوجود بوقت لا يتقدم و [لا] يتأخر(١).

و إنما لم يقدر أحدنا على اعادة ما يبقى من مقدوراته، لامر يرجع إلى حكم مقدور القدرة، لأنها لا تتعلق -والوقت والجنس والمحل واحد- إلا بجزء، فلو جاز اعادة مقدورها لadi إلى خلاف هذا الحكم، وإلى أن يصح أن يفعل أحدنا على سبيل الاعادة ما لا ينحصر، والمحل [والوقت](٢) والجنس واحد. وهذا الذي ذكرناه مفقود فيه تعالى، فيجب جواز اعادته مقدوراته الباقية.

## فصل

### (في ذكر ما يجب اعادته ولا يجب وكيفية الاعادة)

كل من مات وله حق لم يستوفه في الدنيا فلا بد من اعادته ليوفي حقه،

(٢) الزيادة من م.

(١) في هـ «ويتأخر».

غير أن الحال في ذلك مختلف: فمستحق الثواب يجب اعادته على كل حال، لأن الشواب لا يجوز توفيره عليه في الدنيا لدوامه وخلوصه. ومستحق(١) العوض كان يجوز أن يتتوفر عليه ما يستحقه منه في الدنيا لأنه منقطع، فلا يجب اعادته.

وأما مستحق(٢) العقاب فغير واجبة اعادته على كل حال، لأن العقاب يحسن عقلًا اسقاطه على ما نبينه إذا انتهينا إلى مكانه بشيئه الله تعالى، وأذا أسقط لم يحسن استيفاؤه، فلم يجب الاعادة.

وأنا نعلم بالسمع أنه يعيد مستحق العقاب، فمن كان منهم عقابه دائمًا استوفاه بدلالة السمع، ومن كان عقابه منقطعاً فلا يكون كذلك إلا وهو مستحق للثواب الدائم بطاعاته، فإذا أعيد ر بما استوفى عقابه ثم نقل إلى الثواب الدائم، وربما عفى عن عقابه وفعل به الثواب، فاعادته واجبة عقلًا لشيء يرجع إلى استحقاق الثواب لا العقاب.

وقد ورد السمع باعادة أطفال المكلفين والمجانين، وكل ذلك غير واجب عقلًا.

وأما كيفية الاعادة فالذي يجب اعادته الأجزاء التي هي أقل ما يكون معه الحي حيًا، وهي التي متى انتقضت بنيتها خرج من أن يكون حيًا. ولا يعتبر في الاعادة بالاطراف وأجزاء السمن، لأن الحي لا يخرج بفارقتها من كونه حيًا، وأن أحدها قد يستحق المدح والذم، ثم يسمن فلا يتغير حاله فيها يستحقه.

و هذه الأجزاء التي أشرنا إليها وقلنا إنها أقل ما يكون معه الحي حيًا، لا يجوز التبدل فيها ولا أن تصير مرة زيدًا ومرة عمرًا، فإذا اغتنى حيوان بحيوان

(٢) في هـ «فمستحق».

(١) في هـ «يستحق».

فإن الآكل لا يغتنى من المأكول بالاجزاء التي هي أقل ما يكون المأكول حيواناً معه، وإنما يغتنى بالاجزاء التي هي على سبيل السمن، وبالاجزاء التي لا حياة فيها. وهذا تفصيل طويل ليس هذا موضعه.

وإنما قلنا بهذه الجملة لأن العلم بأن الحي حياً يرجع إلى الاجزاء ألا ترى أن من علم منا أنه كان الذي كان مریداً بالامس وصغيراً وشاماً، فعلوم علمه هو الحي لا ما يختص به من الصفة، فيجب اعتبار عين الاجزاء في الاعادة دون غيرها.

وقول من ذهب بالاعادة إلى الحياة وجوز تبديل الاشياء إلى غيرها باطل، لأن المستحق لشواب أو عقاب هو الحي دون الحياة، وكون الحي حياً يرجع إلى أجزائه لا إلى حياته. فلا وجه لاعادة الحياة، إلا أن الحياة المختصة بهذه الاجزاء - الذي يرجع في كون الحي حياً إليها. إن كانت أعياناً مخصوصة وجبت اعادتها، لأنه لا يمكن أن تكون هذه الاجزاء حية إلا بها، وإن أقام غيرها مقامها في كون تلك الاجزاء حية لم يجب اعادة الحياة الأولى بل ما يقوم مقامها ويستمدّ منها.

فأمّا التأليف فلا يجب اعادته، والأمر فيه أوضح من الحياة، لأن حكمه راجع إلى المحل ولا يجوز أن يتميز مثله الجمل، ولا تعلق للتأليف بالجملة، كما لا يتعلق للكون بها.

## باب

### (الكلام في المعارف والنظر وأحكامها وما يتعلّق (١) بها)

#### فصل

##### (في حد العلم وبيان مهم أحكامه)

العلم ما اقتضى سكون النفس الى ما تناوله، غير أنه لا يكون كذلك إلا وهو اعتقاد يعتقد على ما هو واقع به [على بعض الوجوه: وليس يجب دخول هذه الصفات في الحد، لأن الحد لا يتعدى ذكر ما يُبيّن به الشيء من غيره ولا] (٢) يحصل بخلافه، لولا ذلك لم يكن بعض الصفات المشتركة بأن يدخل في الحد أولى من بعض.

والذى يدل على أن العلم من قبيل الاعتقاد، لوم يكن كذلك لجاز أن يكون عالماً وإن لم يكن معتقداً له مع سكون النفس، ولا يكون عالماً ومعلوم فساد ذلك.

وأيضاً فلو لم يكن العلم من جنس الاعتقاد لكان مخالفأ له، لانه لو كان ضده لم يجب أن يحتمل العالم نفسه معتقدة لما هو عالم به كما يجدها، كذلك فيما يقلد فيه، وإنما يفارق العلم التقليد بسكون النفس ولو كان مخالفأ له لم يجب انتفاءهما بضد واحد، وقد علمنا أن ما أخرجه من كونه عالماً بالشيء يخرج منه من كونه معتقداً له.

---

(٢) الزيادة من م.

(١) في هـ «ويتعلق بها».

و العلوم على ضربين: ضروري، ومكتسب.  
و قد حدّد الضروري: بأنه الذي لا يتمكّن العالم به نفيه عن نفسه اذا انفرد، كالعلم بالمشاهدات وما يجري مجرها.

و اما ذكر «الانفراد» احتراز من اجتماع العلم الضروري مع المكتسب وتعذر نفيهما معاً، فلو لم يشترط الانفراد لأدخل المكتسب في حد الضروري. مثاله: أن يخبر النبي «ص» زيداً بأن عمراً في الدار ثم يشاهده فيها، فيجتمع له علماً به ضروري ومكتسب، فلو شك في النبوة لما خرج عن كونه عالماً بأن عمراً في الدار. ولو انفرد هذا العلم المكتسب عن الضروري خرج بالشك في النبوة عنه.

و العلم الضروري على ضربين: ضرب يقع بسبب ولو لاه لم يقع، والضرب الثاني يحصل في العاقل ابتداء.

و ينقسم ما يحصل عن سبب الى قسمين: أحد هما يجب حصوله عند سببه كالعلم بالمشاهدات مع كمال العقل وفقد اللبس، والثاني يحصل عند سببه بالعادة.

و هو على ضربين: أحد هما العادة فيه متفقة غير متفاوتة، كالعلم بخبر الاخبار عند من قطع أو جوز أن ذلك يكون ضرورياً من فعل الله تعالى، لانه مما يجب حصوله عند سماع الخبر وتكامل الشرائط في عدد المخبرين وصفاتهم والقسم الثاني ما طريقة العادة، ويتفاوت فيه العادة كالحفظ لما يدرس والعلم بالصناعات عند ممارستها. وكل هذا معلوم لا خفاء به.

و أما القسم الثاني من القسمين الاولين - وهو مما يحصل في العاقل ابتداء من العلوم الضرورية- فهو كالعلم بأن الموجود لا يخلو من قدم أو حدوث، والمعلوم لا يخلو من عدم أو وجود، واستحالة كون الجسم الواحد في المكانين في الحالة الواحدة، وما شاكل ذلك وأشباهه.

وقد مضت أقسام العلم الضروري، فأما العلم المكتسب فحده: ما يمكن العالم به نفيه عن نفسه بادخال الشبهة اذا انفرد. والوجه في انفراد الاشتراط ماتقدم ذكره في حد العلم الضروري.

واما ذكرنا الشبهة في اخراجه نفسه من كونه عالماً، لأن العالم تقوى دواعيه الى استمراره على ماعلمه وسكتت نفسه اليه، فاذا عرضت(١) الشبهة اعتقد أنه ليس بعلم وأن العلم خلاف ما هو عليه، وأخرج نفسه عما كان عليه.

و العلم المكتسب على ضربين: أحدهما لا يحصل من فعله إلا متولداً عن نظر في دليل ، والضرب الآخر يقع عن غير نظر.

والكلام في الضرب الاول - وهو الواقع متولداً عن نظر- يجيء عند الكلام في النظر باذن الله تعالى . وأما الضرب الثاني - وهو ما يفعل المنتبه في نومه وقد كان عالماً قبل النوم بالله تعالى وصفاته وأحواله . فانه عند انتباهه وذكره لنظره يفعل اعتقاداً لما كان له معتقداً، فيكون ذلك الاعتقاد علماً.

واما قلنا إنه مع الذكر لابد من أن يفعل هذا الاعتقاد ولا يجوز أن لا يفعله، لأن الدواعي الى العلم وسكون النفس به اليه قوية، لأنه كالنفع الحالص ، وإذا خرج من هذه الحال ينظر في الدليل كما فعل أولاً، لأن النظر مما يجدنا أحدهما من نفسه، وقد علمنا أن المنتبه من نومه العائد الى مثل حاله في العلم لا يجد نفسه ناظر ولا مفكر.

وبعد، فان تلك العلوم تحصل له في حالة واحدة، فلو كانت واقعة عن نظر ترتيب يتربى كما جرى الامر عليه في الاول.

والعلوم المكتسبة كائناً من أفعالنا، كما أن العلوم الضرورية من فعل

(١) في النسختين «ماذا عرضت».

غيرنا فينا. وإنما قلنا ذلك لا تباع المكتسبة لمقاصدنا ودعائينا وأسبابنا، ومفارقة [الضرورة]<sup>(١)</sup> لها في ذلك كله، فجرت العلوم في هذا الحكم بجري الحركات الضرورية والمكتسبة.

و العلم إنما يكون علمًا لوقوعه على بعض الوجوه، لأنه إذا لم يكن علماً لحدوثه وجوسه كمشاركة ماليس بعلم في ذلك ، فلا بد من وجه له كان علماً، وقد بينا الوجوه التي إذا وقع عليها الاعتقاد كان علماً في باب الكلام في الصفات ونفي كونه تعالى علماً بالعلم المحدث من هذا الكتاب.

فأمّا قولنا «إن العلم صحيح» فهو أن نفس العالم ساكنة إلى ما علمه به وأن الشك والريب عنه مرتفعان ، والانسان يجد نفسه بهذه الصفة عند ما يدركه ويعلمه من المدركات اذا زالت وجوه اللبس وطريق الشبهة ، وهذا نجد العقلاة مصروفون في أفعالهم بحسب هذه الحال التي يجدونها من أنفسهم ، لأنهم يتوقعون النار أن يقربوا منها أو يمشوا عليها ، ويربون من السبع اذا شاهدوه ، وجميع تصرفهم يقع بحسب علومهم وسكون نفوسهم.

ولَا اعتبار بما يُحكى عن السوفسطائية من الخلاف في ذلك ، لأن العاقل لا يخالف فيما يجري بجري هذا من الامور، فمن أظهر خلافاً فيه علمنا أنه كاذب ولم يجز أن يستعمل معه الحاجة . وطريقنا الدليل ، لأن ذلك مما لا دليل عليه وإنما استعمل من تقدم من المشايخ مع هذه الفرقة ضرباً من المناقضة والالزام ليقودوهم الى الاعتراف بما علموه، ولا الى العلم به من حيث كان العلم حاصلاً.

فاما من خالف في صفة العلم الذي يذكره ويعرف بأنه عليه يجده من نفسه إلا أنه يشتبه بغلبة الظن والتخيّت ، ويزعم أنه لا يميز ما يقول إنه علم ،

(١) الزيادة من م.

و بين الظن و طريق الكلام. عليه أن نبين أن سكون النفس الحاصل عند العلم لا تجعل مع الظن والتبخيت، أو هذا مما يعلمه كل عاقل من نفسه، فكيف يشبه العلم بالظن لو لـ قلة الفطنة.

### فصل

#### (في ذكر النظر و بيان مهم أحکامه)

النظر وان كان لفظه مشتركاً بين امور مختلفة، والذي نريده<sup>(١)</sup> من هذا الموضوع هو الفكر، وأحدنا يجد نفسه مفكراً بقلبه في امور الدنيا والآخرة. والذي يبين ما ذكرناه أن كل مفكر يسمى ناظراً بقلبه، والناظر بقلبه لا يكون إلا مفكراً، فعلم بذلك أن النظر في هذا الموضوع الفكر، والفكر هو التأمل للشيء المفکر فيه بينه وبين غيره، وهذه الحال متميزة من سائر أحوال الحسن، لكونه معتقداً ومريداً.

والدليل على أن هذه الصفة تحصل عن معنى هو الدليل على أنه مرید معتقد بمعنى، والناظر بكونه ناظراً حال كماله بكونه معتقداً ومريداً، ولهذا يجد نفسه ناظراً كما يجد نفسه مريداً معتقداً، ولو كان ناظراً لأنّه فعل النظر ما واجب ذلك، ولو كان الناظر من فعل النظر لما كان القديم تعالى قادرًا على جنس النظر، وقد علمنا دخوله تحت مقدوره.

و النظر يتعلق بغيره كالاعتقاد، وتعلقه يخالف تعلق الاعتقاد، لأنّ النظر يتعلق بها المنظور فيه على الصفة، أو ليس عليها، ومن شأنه أن لا يتعلّق بالمنظور فيه إلا والناظر غير ساير عنه. ويختلفنا الاعتقاد في هذا الحكم ويجرّي فيه مجرى الارادة وضدتها.

(١) في النسختين «يزيد».

ومن شأن النظر أن يولّد العلم، ولا يجوز أن يولّد الشك ولا الجهل ولا  
الظن، وسندل على ذلك فيما يأتي باذن الله تعالى.

والبقاء غير جائز عليه، لأن الناظر يخرج من كونه ناظراً من غير ضد،  
ولا ما لا يجري مجرى. فأشباه في ذلك الحكم الارادة.

و عند أبي علي وأبي هاشم أن من شرط النظر الشك في المنظور فيه، و عند  
بعض متقدمي أصحاب أبي هاشم أن النظر لا يصح مع العلم بالدلول وليس  
بواجب أن يجامع الشك في المدلول، هل قد يصح مع اعتقاد المدلول أو مع  
الظن له؟

والاولى أن يقال: إن النظر لا يصح إلا مقترباً بتجويز كون المنظور فيه  
على الصفة وأنه ليس عليها، وهذا التجويز الذي ذكرناه قد يحصل مع الشك  
وقد يحصل أيضاً مع الظن والاعتقاد على طريق التخيّب.

واما يرتفع هذا التجويز مع العلم ومع الجهل الواقع على شبهة، لأن  
الجاهل كالعالم في أنه لا يجوز خلاف ما اعتقده، وان كان السكون في حيز  
العلم دون الجهل، ومن شأنه أن يتصل بالدليل اذا كان مولداً للعلم،  
وبالأمراء اذا كان الظن هو الجاهل عنده من سائر النظر اذا ولد العلم أن  
يكون الناظر عالماً بالدليل على الوجه الذي يدل ليفصح [في النظر أن يؤيد  
العلم، كما يجب أن يكون معتقداً له ليفصح أن ينظر فيه وقد الاعتقاد  
ليصح] (١) وقوع النظر معه أصلاً. فقد العلم وان صحّ وقوع النظر معه انتفع  
عنه توليد النظر للعلم.

وقد استدل على وجوب هذا الشرط: بأنه لوم يكن واجباً لم يمتنع أن  
يكون عالماً بأن زيداً قادر من حيث أنه صح منه الفعل وهو ظان، لأن الفعل

صحيح منه غير عالم بذلك، فهو اذا كان ظاناً للشيء جوز خلافه، فكيف يجوز أن يكون قاطعاً على أنه قادر مع تجويز أن يكون الفعل متعدراً عليه غير صحيح منه؟

و من شأن النظر أن يولّد العلم في الحال الثانية، فهو في هذا الحكم كالاعتماد. وإنما قلنا ذلك لأنّه لا يجوز أن يكون عالماً بالشيء وهو ناظر فيه، ولهذا اختص النظر من بين سائر الأسباب بأنه يولّد مالاً يصح وجوده معه.

### فصل

(في أن النظر يولّد العلم ولا يولّد الظن ولا الشك ولا شيء سوى العلم) الذي يدلّ على توليد النظر للعلم: أن العلم يجب وقوعه عند النظر مع تكامل الشرائط، فلو لا أنه متولّد عنه لم يجب، كما لا يجب في كل شيء لا يولّد غيره.

و الذي يبيّن وجوب وقوعه مع تكامل الشرائط: أن كل من نظر في صحة الفعل من زيد مع تعذرها عن غيره، علم أنه مفارق له ليست له تعذر عليه، فيصير عالماً بعد أن كان خالياً من العلم.

و اذا ثبتت هذه الجملة لم يخل من أن يكون وقوع العلم عند النظر - لأنّه متولّد عنه على ما قلناه، ولأنّ النظر طريق إليه كما نقوله في الادراك وفي العلم بخبر الاخبار، أو لأنّه داع قوي إليه كما نقوله في تذكر الادلة، ويبطل كونه طريقاً كالادراك - أن متعلق الطريق إلى العلم هو بعينه متعلق العلم. والنظر بخلاف ذلك، لأن متعلقه غير متعلق العلم، ومن شأن الطريق أيضاً أن يختصّ تعلقه بما هو طريق إليه، والنظر في كون الجسم قدماً أو محدثاً لا اختصاص له ب احدى الصفتين، فكيف يكون طريقاً إلى العلم بها.

وبمثل هذه الطريقة يبطل أن يكون النظر كالخبر في أنه طريق العلم، لأن

متعلق الخبر هو متعلق العلم، وليس كذلك النظر.

وبمثل ما ذكرنا يبطل أن يكون النظر داعياً إلى العلم، لأن الداعي يختص بما هو داعٍ إليه دون غيره مما يخالفه، والنظر لا اختصاص بما يقع العلم به على ما بيته.

وبعد، فلو كان النظر داعياً إلى العلم لوجب متى حصل للناظر داع إلى خلافه - وهو عالم بالدلالة على الوجه الذي يدل ويتکامل الشرائط - ألا يحصل العلم، وقد علم خلاف ذلك.

وليس يجوز أن يكون حصول العلم عند النظر بالعادة لوجوبيه، ولا وجوب فيما طريقه العادة، ولا استمرار على كل حال. ولأنه لو كان واجباً لم يزد في الحكم على ما هو عليه، وأن ذلك يفسد طريق المتولدات كلها ويضاف إلى العادة.

### دليل آخر:

وما يدل على ذلك: أنا وجدنا العلم يقع بحسب النظر، ومعنى ذلك أنه إذا نظر في دليل حدوث الأجسام علم حدوثها دون سائر المعلومات، وكذلك إذا نظر في أن زيداً قادر حصل له العلم بأنه على هذه الصفة دون غيرها، فيجب أن يكون مولداً للعلم كباقي الأسباب.

ولا يلزم على هذا الإدراك وان وقع العلم بحسبه، لأن الإدراك ليس معنى فيضاف التوليد اليه، ولو كان معنى لفارق النظر، لأن الإدراك قد يحصل، ولا علم مع احتمال القلب له في الطفل والجنون والساهي.

ولا يلزم أيضاً أن يكون التذكرة مولداً للعلم على ما قلناه، لأنه لا يقع مع حسبة، وقد يتذكر الإنسان الشيء فيقع له العلم بغيره.

وأما تذكر النظر والاستدلال - وان وجب حصول العلم عنده - فإنه على

سبيل الداعي، بدلالة أنه لو ترأت عليه شبهة اعتقاد أنها تقدح في الدليل لا تصرف بذلك عن فعل العلم، فلو كان متولداً لوقع على كل حال.

وقد اعتمد على هذه الطريقة التي ذكرناها، وفي سير قولنا «إن العلم يقع بحسب النظر» أنه يتبعه في الزيادة والنقصان يجري مجرى الوحي في توليد الام وسائل الاسباب.

ولا شبهة في أن النظر في الأدلة المتغيرة تكثر معه العلوم، ولا يلزم على ذلك الإدراك لما تقدم. ولا يلزم العلم بمخبر الاخبار، لأنه ليس يوجد بحسب الخبر، بدلالة أنه إذا لم يبلغ حداً من الكثرة لم يقع العلم، وإذا زاد على ذلك الحد وكثير لم يكثر العلم مفارق النظر الذي يقل العلم بقلته ويكثر بكثرته.

على أن الخبر لا يجوز أن يكون مولداً للعلم، لامور كثيرة قد سُطّرت، من أقواها أنه كان يجب أن يكون الحرف [الآخر] هو المولد للعلم لحصوله عنده، وهذا يقتضي أن يولد هذا الحرف وان انفرد، وقد علم خلاف ذلك [١]). وأيضاً فقلب الجنون والطفل ومن لا يعرض من العقلاة قصد الخبر يحتمل العلم، فكان يجب توليد العلم لهم، لأن السبب حاصل والخل محتمل.

ولا يلزم على هذه الطريقة التي اعتمدناها أيضاً التذكر، لأنه قد يكثر ولا يكثر العلم والحال فيه مختلفة. ولا يلزم أيضاً الحفظ والدرس، لأنه قد يتفاوت، ولا يتبع الحفظ الدرس في القلة والكثرة.

ولا يلزم أيضاً فعل العلم عند تذكر الأدلة، لأنه لا يكثربكترته ويقل إذا اتفقت شبهة تؤثر في الداعي على ما تقدم ذكره.

فإن قيل: أي فرق بينكم اذا قلتم إن النظر هو المولد للعلم بالمدلول بشرط أن يكون الناظر عالماً بالدليل على الوجه الذي يدل، وبين من قال إن العلم

(١) الزيادة من م.

هو المولّد بشرط كونه ناظراً؟

قلنا: يبطل ذلك بأن العلم بالدلالة قد يكون ضرورياً، فلو ولد العلم بالمدلول لكان المعرف ضرورية، وقد علمنا أنها بخلاف ذلك.

وأيضاً فإن العلم بالدليل لو كان المولد للعلم بالمدلول لوجب أن يولده في حاله، لأن السبب إذا لم يختص بجهة وجاز وجوده مع سببه، فإنه يولده في حال وجوده، كالمجاورات [مع] التاليف<sup>(١)</sup>، والوهى مع الالم، وإذا وجب في العلم بالدلالة أن يولد العلم بالمدلول في حاله لو كان مولداً له استحال أن يكون مشروطاً بالنظر، لأن النظر يستحيل وجوده في حال العلم بالمدلول.

فإن قيل: لم لا يولد النظر العلم من خالفكم وهم ينظرون كنظركم؟

قلنا: غير مسلم أنهم ينظرون كنظرنا، لأنهم لونظروا على الحد الذي نظرنا عليه لعلموا كما علمنا. ألا ترى أن الرماة إذا رموا على سمت واحد وأصاب أحدهم، فلا بد من اصابة جميعهم، ومن ادعى أنه رمى على سمت المصيب فلم يصب غير صادق. والمخالفون ما نظروا في الادلة، وإنما نظروا في الشبهة، وإن نظروا في الادلة فلم ينظروا من حيث هي دالة، وخطأهم وجوه مذكورة. وفيما قلناه كفاية.

فأما الدليل على أن النظر لا يولد الظن فهو أنه لا ينظر إلا ادعى أنه يولّد أولاً، وقد يحصل الظن عند الامارة من غير [أن]<sup>(٢)</sup> ينظر فيها، بدلالة أنه إذا علم أنه بعض اللباس زي طائفة من الناس ثم شاهد ذلك [الزي]<sup>(٣)</sup> الذي جاز أن يظن فيمن شاهده عليه أنه من تلك الطائفة من دون نظر وتأمل.

وأيضاً فقد يشترك في الامارة والنظر نفسان، ولا يشتركان في الظن. وأما الشك فليس بمعنى فيقال إن النظر يولّد، وإنما هو التعرّي من الاعتقاد

(١) كذا مضطرب في النسختين. (٢) الزيادة من سياق الكلام. (٣) الزيادة من م.

على بعض الوجوه.

و الذي يدل على أن النظر لا يولد النظر: أنه لو ولد لما انقطع كون الناظر ناظراً. والعلوم خلاف ذلك ، بأن النظر مما يجده أحدنا نفسه عليه. فاما الدليل على أن النظر لا يولد الجهل ، فهو: أنه لا يمكن أن يولد منه للجهل من أن يكون هو النظر في الدلالة والشبهة ، ولا يجوز أن يولد الجهل النظر في الدلالة ، لأننا قد بينا أنه يولد (١) العلم ، ومحال أن يولد العلم والجهل. فاما الشبهة فبلو كان النظر فيها يولد الجهل ، لكان كل ناظر فيها يولد له الجهل ، وقد علمنا أنا نظر في شبهة مخالفينا على الوجه الذي نظروا ولا يتولد لنا شيء من الجهل.

وأيضاً أن القول بهذا المذهب يقتضي قبح جميع النظر، وقد علمنا حسنه ووجوبه. وإنما قلنا بذلك لأن الناظر قبل أن يتولد له العلم يجوز أن يتولد له الجهل ، إن كان في الناظر ما يولد الجهل. وهو قبل حصول العلم له لا يفرق بين كونه ناظراً في دليل أو شبهة ، فيجب قبح الاقدام على كل نظر ، لأن تحيز وجه من وجوه القبح كالقطع عليه.

## فصل

### (في ابطال التقليد)

اعلم أن الأقوال المختلفة عند المقلّد متساوية ، فليس مقوًّا بأن يعتقد اثبات الصانع بأولي من أن يعتقد نفيه ، فاما أن يعتقد الجميع - وهو محال - أو يتوقف عن الكل للتساوي.

وليس لأحد أن يرجح بالكثرة أو باظهار الصلاح والعبادة ، لأن ذلك قد

(١) في النسختين «يؤيد».

يتفق بالحق والباطل، وليس بامارة على أحدهما. وربما وقع التساوي مع الأقوال المضادة فيما ذكرناه، فيرجع الامر الى أنه ليس بتقليد جهة الاولى من الاخرى.

ويدل أيضاً على فساد التقليد أن المقلد لا يخلو من أن يكون عالماً بأن المقلد حق أولاً يعلم ذلك ، فان كان لا يعلم جوز كونه مخطئاً وقبح تقلیده لأنه لا يؤمن الجهل والخطأ، وان كان عالماً بأن من قلده حق لم يخلو من أن يعلم ذلك ضرورة أو بدليل ، وعلم الضرورة معلوم ارتفاعه. وان علمه بدليل لا يخلو من أن يكون ذلك الدليل غير التقليد وهو القسم الصحيح، أو يكون بالتقليد، وهذا يوجب أن المقلد أيضاً ما علم صحة ماذهب اليه إلا بالتقليد، ويؤدي الى اثبات المقلدين لا نهاية لهم.

ولم يدل على فساد التقليد إلا أنه يجري مجرى التبخيت الذي لا يؤمن معه الاصابة والخطأ معاً، فكما يقع بالخلاف التبخيت - لتساوي الحق والباطل فيه. فكذلك التقليد. ولو فساد التقليد لكان اظهار المعجزات على أيدي الانبياء عليهم السلام في حكم العبث.

### فصل

(في أن العباد يقدرون على المعرف وأنها من فعلهم)

الذي يدل على ذلك أن الجهل مقدر لنا بغير شبهة، لأنه لا يجوز أن يكون من فعل الله تعالى فيينا لقبحه. ولا يجوز أن يكون من فعل غير الله تعالى فيينا، لأن القادر بقدرة لا يقدر أن يفعل في قلب غيره علماً ولا جهلاً. و اذا ثبت كونه مقدوراً لنا وال قادر على الشيء يجب كونه قادراً على جنس ضده إن كان له ضد - والعلم ضد الجهل. فيجب أن تكون قادرین عليهما.

و لا يلزم على هذا السهو، لأننا نقدر عليه وإن كان ضد العلم، لأن الصحيح أن السهو ليس بمعنى يضاد العلم.

ويدل أيضاً على ذلك: أن النظر يجب حصوله بحسب أحوالنا ودعائينا، وانتفاءه بحسب كراهاتنا وصوارفنا، فواجب أن يكون محدثاً بنا وفعلاً لنا كسائر الأفعال، وقد ثبت أن النظر يولد العلم على ماتقدم ذكره، فيجب أن تكون العلوم والمعارف من فعلنا، لتولدها عن السبب الذي هو فعلنا.

فإن قيل: ألا كانت المعرف من فعل الله تعالى فيكم بالطبع عند النظر على ما ذهب إليه الجاحظ؟

قلنا: إذا تبعت في الواقع دعائينا وفي الانتفاء صوارفنا، ثبت أنها من فعلنا، وأبطلنا قول من يضيفها إلى الله تعالى بطبع أو غيره.

والشك في أن المعرف من أفعالنا مع الحكم الذي ذكرناه كالشك في جميع الأفعال، وطريقه الحمد والذم الذي توصلنا بها إلى تعلق الأفعال بنا ثابتة في المعرف.

ولو كانت المعرف تقع بالطبع لما احتاج إلى النظر والتأمل والتدبر، ولما كان أيضاً لنصب الأدلة معنى، وقد بُين في مواضع كثيرة أن الطبع ليس بمعنى معقول يمكن استناد الأفعال إليه ووقوعها بحسبه. وقيل: إن الطبع لا يخلو من أن يريدوا به نفس الحال أو معنى فيه أو صفة له، وعلى كل الوجوه وكان يجب فيما يذكرون أن يقع بالطبع أن لا يختص وقتاً دون غيره، ولا تكون الحركة بأن يقع ميئنة أولى من يسراً.

وليس لأحد أن يقول: إن تكليف المعرفة يجري مجرى الحدس والتخمين، لأن الناظر لا يدرى ثمرة نظره من علم أو غيره إلا بعد الفراغ من النظر، وهذه شبهة الجاحظ.

والجواب: إن العاقل إذا علم حسن النظر ووجوبه عليه علم أنه لا يثمر

جهلاً ولا قبيحاً، فأمن في عاقبته أن تكون غير محمودة.

و هذه الشبهة تعترض على وجوب النظر وحسنـه في كل الامور. وبمثل ذلك نجيب من قال: كيف يجب عليه ما لا يعرفه ولا يميزه؟ فنقول: تميز السبب ومعرفته يعني عن تميز المسبّب على التفصيل، والعاقل يميز النظر ويعرفه فكأنه مميز للمعرفة.

### فصل

(في وجوب النظر في معرفة الله تعالى وجهة وجوبه وأنه أول الواجبات) اعلم أن جهة وجوب النظر في الدين والدنيا واحدة، وهي خوف المضرة بتركه وتأمـيل دفعها بفعلـه، فيجب النظر تحرزاً من الضرر، كما يجب لهذا الوجه سائر الأفعال.

و لا فرق بين أن تكون المضرة معلومـة أو مظنونـة في وجوب ما يتحرـزـ به منها، ولو كان ذلك وافقاً لذلك المضار المعلومـة دون المظنونـة لم يجب في الشاهـد شيء من الأفعال على سبيل التحرـزـ من المضارـ لأنـهـ لاـ سـبيلـ فيهاـ إلىـ العـلمـ، وـأـنـماـ طـرـيقـهاـ الـظـنـ.

و لأبدـ أنـ يـشـرـطـ فيـ الفـعـلـ الـذـيـ يـجـبـ لـلـتـحـرـزـ مـنـ الـضـرـرـ، إـمـاـ أـنـ لـأـ يكونـ فـيـ ضـرـرـ، أـوـ إـنـ كـانـ فـيـ ضـرـرـ فـهـوـ دـوـنـ مـاـ يـتـحـرـزـ بـهـ بـكـثـيرـ. وـلـيـسـ لـأـحـدـ أـنـ يـجـعـلـ التـحـرـزـ مـنـ الـمـضـرـارـ مـلـجـأـ فـيـسـقـطـ الـوـجـوبـ، وـذـلـكـ أـنـ الـضـرـرـ الـخـوفـ قـدـ يـلـغـ إـلـىـ حـدـ يـحـصـلـ مـعـهـ الـإـجـاءـ، وـقـدـ يـقـصـرـ عـنـ ذـلـكـ الـحـدـ فـيـهـ الـوـجـوبـ وـيـرـتفـعـ الـإـجـاءـ. وـكـيفـ يـكـونـ الضـرـرـ الـدـيـنـيـ الـخـوفـ مـلـجـأـ أـوـ خـارـجـأـ عـنـ الـوـجـوبـ، وـهـوـ مـؤـجلـ غـيرـ مـعـجلـ. وـالـمـضـارـ الـمـلـجـةـةـ لـأـ تـكـونـ إـلـاـ عـاجـلـةـ فـيـ الشـاهـدـ.

و اذا تمهدت هذه الجملة لم يمنع وجوب النظر في الدين على العاقل متى

خشبي في اهماله المضار العظيمة ورجاء زوالها بالنظر، وإنما يكاف عن دعاء الداعي أو خطؤ الخاطر المنبه له على جهة الخوف وأمارته على ما سنبينه آنفًا، وإذا خاف العقاب - وهو أعظم المضار - وأمل زواله بالنظر وجب عليه، وإن كره وشق عليه، لأن الذي يؤمل بدفعه من المضار أغلاط وأعظم.

و الصحيح أن العلم بوجوب(١) النظر المعين في باب الدين مكتسب غير ضروري، وإنما العلم الضروري يتناول وجوب ما يختص بصفة، كما أن علم الضروري بقبح الظلم على الجملة يقتضي قبح ما اختص بصفة الظلم، وإذا علم العاقل في ضرر بعينه أنه بصفة الظلم فعل لنفسه اعتقاداً لقبحه يكون علمًا، لمطابقة العلم بالجملة المتقدمة.

و هكذا القول في العلم المتصل بوجوب نظر معين أنه مكتسب على الوجه الذي قدمناه. غير أنه وإن كان مكتسباً فلابد من حصوله من علم الجملة الأولى وعلم في نظر معين أنه بتلك الصفة التي تناوحاها علم الجملة، لأن العاقل كالملجأ إلى فعل هذا العلم وحاله هذه كما نقوله في فعل العلم بقبح الظلم المتصل، وكما نقوله في من علم على الجملة إن لم يسبق المحدثات فهو محدث، وعلم في ذات بعينها أنها لم تسبق الحوادث.

و من ستة الحالين لنا في المعارف القوية عندهم أن يقولوا: لو كان العلم بوجوب النظر في طريق معرفة الله تعالى عاماً للعقلاء عند الخوف بالخاطر أو غيره لوجب أن يعلم العقلاء ذلك من نفوسهم ولا تدخل فيهم شبهة. وقد علمنا أن أصحاب المعرفة جميعاً والذاهبين إلى التقليد ينكرون ذلك ولا يجدون من أنفسهم، ومثلهم لا يجحد ما يجده من نفسه لكثرةهم. فإن ادعيم على هذا الجمع المكابرة، جاز لأصحاب المعرفة والإلحاد أن يدعوا مثلها

(١) في م «يوجب».

عليكم اذا جحدتم المعارف التي تدعى مخالفكم أنها فيكم ضرورة . و الجواب عن ذلك : أن العلم بوجوب النظر المفصل في طريق المعرفة اما يحصل عند الخوف في ابتداء التكليف ، ويحصل لبعض العقلاة في حال لا يحصل فيها بجماعتهم لاختلاف أحواهم .

ولا يمنع مع ذلك أن يدخل بعضهم على نفسه شبهة فيزول هذا الخوف ، فلا يعلم وجوب النظر عليه . لأن العلم بوجوب هذا النظر اما هو علم بوجوب ماله صفة مخصوصة يجوز أن يعترض شبهة فيها ، ويجري ذلك مجرى ادخال الخوارج على أنفسهم شبهة في مثل مخالفتهم الذي هو ظلم على الحقيقة ، حتى اعتقادوا حُسنه لما جهلوا صفتة المخصوصة .

و قد قيل : إن الخوف ربما كان معموراً ببعض الامور ، فلا يجده الانسان من نفسه لانغمارةه ، ومثل ذلك بن يُشفى على الموت بالمرض الشديد وفي أمواله حقوق وعليه مظالم ، فانه لابد أن يكون خائفاً من اهمال الوصية وعاملاً بوجوها عليه ، ومع ذلك ربما ذهب عن هذا الداعي وهى عنه وصار خوفه معموراً ، وان كان ثابتاً .

و بعد ، فما نعرف من أصحاب المعارف ومن يدعى أنها ضرورية ، جماعة ينكرون [العلم بوجوب النظر لا يجوز على مثلهم جحد الضرورة . فاما أصحاب التقليد فainكرون ] (١) النظر الذي هو الفكر والتأمل ، واما ينكرون المناظرة وهي غير النظر ، وربما الجأتهم الحال الى المناظرة واستعملوها مع اعتقادهم فسادها .

فقد با ان بجميع ما ذكرناه الفرق بيننا اذا ادعينا العلم بوجوب النظر وبين أصحاب المعارف اذا ادعوا عموم المعرفة بالله تعالى للعقلاء مع انكارهم لها

وجحدهم ايها وعملهم بخلافها، وأن ذلك بما لا يجوز دخول الشبهة فيه ولا التناسي له، فلم يبق إلا جحد الضرورة المعلوم خلافها.

فإن قيل: إذا كان العلم بوجوب النظر مكتسباً غير ضروري، فيجب أن يكون مقدماً في الوجوب على النظر، ويبطل قوله: إن النظر أول الواجبات. قلنا: العلم بوجوب النظر وإن كان مكتسباً فلا بد على ما ذكرناه من حصوله، ولا يجوز مع العلم بأن له صفة الواجب ألا يفعل بوجوبه، لأنه لوم يفعل علمًا بوجوبه لخرج بذلك من أن يكون واجباً، فلم يلزم أن يكون [من] (١) الواجبات.

فإن قيل: فما الدليل على أن النظر في طريق معرفة الله تعالى - المقصودة التي لا يعرى من كمال عقله منها - النظر في طريق معرفة الله تعالى.

قلنا: ما يجب من الأفعال احتراز من وجوب التحرز من القبائح العقلية كالظلم وما أشبهه. وشرطنا القصد احتراز من ارادة النظر، لأنها غير مقصودة في نفسها، وهي تابعة للنظر، والداعي إليها واحد. وشرطنا عدم التعرى مع كمال العقل منه احترازاً من رد الوديعة وقضاء (٢) الدين وشكر النعمة، لأنه قد يُعرى مع كمال العقل من كل ذلك وإن لم يُعرَّ من وجوب النظر.

فإذا قيل: فهو لا يُعرى في كل حال من نعم الله تعالى، وإن جاز أن يُعرى من نعم غيره.

قلنا: هو كذلك، إلا أن شكر النعمة لا يجب إلا بعد العلم بأنها نعمة، وأن فاعلهاقصد وجه الانعام والاحسان. ولا يصح العلم بذلك في نعمه تعالى إلا بعد العلم به وبصفاته.

و الدليل على صحة ما ذكرناه من أن النظر في طريق معرفته تعالى أول

(٢) في هـ «وقضاء».

(١) الزيادة هنا لسياق الكلام.

الواجبات: أنك اذا تأملت جميع الواجبات علمت تأخيرها عن هذا الواجب الذي ذكرناه، لأن الواجبات على ضربين عقلي وسمعي ، والسمعي لا شبهة في تأخيره عن وجوب النظر في معرفته تعالى ، وما فيه شبهة من الواجبات العقلية - كردة الوديعة وشكر النعمة وقضاء الدين- قد بينا ما فيه.

### فصل

(في كيفية حصول الخوف للعاقل حق يجب عليه النظر)  
(والكلام في جنس الخاطر وصفته)

اعلم أن النظر في طريق معرفة الله تعالى اذا كان اما يجب تحرزاً من المضرة، فلابد من حصول الخوف من المضرة للعقل، واذا كان الخوف لا يقع ابتداءً فلابد من طريق وأماراة، ولا شبهة في أن الناشيء بين الدعوة الى الله تعالى وأصحاب الشرائع ومثبتي التبوات الذين يحذرون بالنار والعذاب الدائم من اهمال المعرفة والاعراض عنها ويرغبون بالثواب الجزيل الدائم، لابد من أن يكون خائفاً، فيبعض ذلك ما يخاف العلاء.

واما نفرض الكلام في منفرد عن الناس ما سمع شيئاً من الدعاء والاعذار، ومن هذا صفتة اما يكون خائفاً بأن يدعوه داعٍ، ويتحققه مخوف ويشير اليه بالأamarات القائمة في عقله على [ما][١) سنبيّنه، فيخاف لا محالة فيجب عليه النظر.

او يكون ممن يتفق له أن يفكر في أحوال نفسه، فيشاهد آثار الصنعة فيه وأمارات النعم عليه، فيتبينه على ما يتتبه الخاطر أو الدواعي عليه، ويريه له فيخاف، لأنه اما يخاف عند دعاء الداعي وخطور الخاطر بظهور أمارات

(١) الزيادة منا لسياق الكلام.

الخوف، فإذا تفكّر فيها مبتدئاً فلابد من أن يكون خائفاً.

فإن لم يحصل الوجهان الأولان وجب على الله تعالى أن يُخْطِر بيده ما يقتضي وجوب النظر عليه بكلام يفعله داخل سمعه يتضمن ماسنوضحه. فإن قيل: هذا يقتضي أن الأصم الذي ولد كذلك غير مكلَّف، لأن الخاطر والداعي لا يصح أن يخواه مع الصمم.

قلنا: يجوز في من ولد أصم أن يكون المعلوم من حاله أن يتذكر من تلقاه نفسه ويتنبه على الأمارات التي تشير إليه الخاطر أو الداعي، فيجب عليه النظر.

على أنه ليس كل من كانت في خارج [سمعه] (١) آفة تمنعه من ادراك الأصوات يقطع على أنه لا يسمع الصوت في داخل سمعه، وإن كانت الآفة في خارجه فلا سبيل مع ذلك إلى القطع أن الصم غير مكلفين. وجملة الكلام في الخاطر ينقسم إلى بيان جنسه وما يتضمنه، ثم الكلام فيما يعارضه ويقابلها.

وأصح الأقوال في جنسه: أنه كلام يفعله الله تعالى داخل سمع المكلَّف ويجب تقرب من صدره وهذا يلتبس الخاطر بحديث النفس والتفكير. ويجوز أيضاً أن يأمر الله تعالى بعض الملائكة بأن يفعله على هذا الوجه.

والذي يدل على ذلك: أن الخاطر لا يخلو من أن يكون من أفعال الجوارح، أو أفعال القلوب. وأفعال الجوارح التي يمكن أن يقع بها تخويف هي الاشارة أو الكلام أو الكتابة. وأفعال القلوب أما أن تكون اعتقاداً أو ظناً. وإنما لم يدخل العلم في الأقسام، لأن من يرد عليه الخاطر يكون خائفاً غير قاطع، والعلم يقتضي القطع.

(١) الزيادة من م.

ولَا شبهة في أن ما عدا ما ذكرناه فلا يجوز أن يكون هو الخاطر، كالارادة والكراء، لأن التخويف لا يقع بها.

فأما الفكر نفسه فهو ما يجب عند الخاطر، فلا يجوز أن يتبسس الخاطر.

و الذي يفسد أن يكون الخاطر اشارة: أن الاشارة إنما تقييد بالاضطرار إلى القصد المثير، والخاطر مضاد إليه تعالى، وذلك لا يصح فيه.

وقيل في إبطال كونه كتابة: إن المفروض في الخاطر أن يكون مفعولاً في نواحي القلب، وجود الكتابة لا فائدة فيه، لأنها لا تشاهد ولا تُقرأ.

و هذا ليس بمعتمد، لأننا وإن أضفنا الخاطر إليه تعالى فما وقع (١) إلا تفاق على محله وكيفية فعله، وإنما يذهب من جعله كلاماً إلى أنه مفعولٌ إلى داخل السمع، ويذهب إلى أنه علم أو ظن يجعله في القلب. ومن يقول إنه كتابة لا يليق بمذهبة هذا.

وقيل: إننا نعلم من نفوسنا ضرورة بأننا ما شهدنا كتابة يتضمن ما يترتب في الخاطر.

و هذا أيضاً ضعيف من الحجة، لأن من يعلم ذلك من نفسه إن كان له طريق إلى القطع على مثله يجوز أن يكون مستغنياً عن الخاطر بدعاء الدعاة أو يتفكر من تلقاء نفسه، وربما شاهد ذلك في ابتداء تكليف ثم تنساه.

وقيل: إن الخاطر لو كان كتابة لم يصح تكليف الاعمى.

و هذا أيضاً غير صحيح، لأن الاعمى يجوز أن يقوم له في تكليفه مقام الخاطر الدعاة، والتتبّيه من تلقاء نفسه.

وقيل: لو كان كتابة لكان نقض عادة إذا شوهدت كتابة مفهومة من غير أن يشاهد فاعلها (٢).

(٢) في هـ «ما عليها».

(١) في هـ «فأوقع».

و هذا أيضاً ضعيف، لأن لقائل(١) أن يقول: إن الله تعالى يحدث كتابة تتضمن مارتب في الخاطر من التخويف بحيث لا يشاهد ابتداء حدوثها، فيقتضي ذلك نقض العادة. ثم يشاهد تلك الكتابة المكلفين ويقرأها فيتبه(٢) بها على النظر ويحصل له الخوف المبتغى في وجوب النظر. وال الصحيح على هذا أن الخاطر لا يمنع أن يكون كتابة على الوجه الذي حددناه وحضرناه، فلم يبق في قسمته أفعال الجوارح إلا الكلام.

فأما ما يدل على أن الخاطر لا يكون اعتقاداً: أنه لا يخلو من أن يكون من فعل الله تعالى فيه أو من فعل المكلف. ولا يجوز أن يكون من فعل المكلف، لأن القادر بقدر لا يصح أن يفعل في قلبه اعتقاداً، ولا يجوز أن يكون من فعل الله تعالى، لأنه إن كان معتقده على ما ليس به كان جهلاً قبيحاً، والله تعالى لا يفعل قبيحاً. وإن كان معتقده على ما هو به فيجب أن يكون علماً، لأنه من فعل العالم بعتقده، ومعلوم أن حال من يرد عليه الخاطر ليست حال القاطع العالم، بل صفة المجرم الظان. ولا يجوز أن يكون من فعل المكلف نفسه، لأن ما يبتدئه العاقل من الاعتقادات لا علم(٣) لها لأنها تجري مجرى التخيت والتتخمين، ولا تأثير لمثل ذلك.

و قد قيل: لو كان اعتقاداً من فعله تعالى لكان علماً ضرورياً على ما ذكرناه، وليس يخلو من أن يتعلق بلحق العقاب بالمعاصي قطعاً، أو يتعلق بأنه لا يؤمن من ذلك. والقسم الأول باطل، لأن القطع على أن العقاب يلحقه لا حالة فرع على المعرفة بالله تعالى وصفاته وأحواله، والمكلف في ابتداء تكليفه لا يعرف الله تعالى، فكيف يعلم أنه يعقوب العصاة. وإن كان علماً بأنه لا يؤمن نزول العقاب من يستحقه، فهذا علم من كون في عقل كل

(٣) في النسختين «القائل».

(٢) في هـ «وفيتبه».

(١) في النسختين «القائل».

عاقل، ولا حاجة بالمكلف الى تجديده له وهو حاصل عنده، وكلامنا فيما يتجدد بعد كمال العقل.

و الذي [يفسد كونه ظناً اذا كان الظن جنساً غير الاعتقاد، لانه ان كان من جنس الاعتقاد فما تقدم] (١) يفسده: أنه لا يخلو أن يكون من فعل الله تعالى أو من فعل المكلف نفسه، فان كان من فعل الله تعالى - ومن المعلوم أن الظن لا حكم له اذا كان واقعاً عن أمراء، وإلا جرى مجرى الشك - ولا بد من أن تكون تلك الأمارة أماراة لفاعل الظن، كما أن الارادة المؤثرة في كون الخبر خبراً يجب أن يكون ارادة لفاعل ذلك الخبر حتى يؤثر فيه. وإذا كان الأمارات مستحيلة على الله تعالى يبطل أن يكون الظن الذي لا حكم له ولا أمارة من فعله تعالى. وأيضاً فلو كان الظن من فعله تعالى لكان الفاعل مضطراً الى ذلك الظن، وقد علمنا أن حالنا وحال غيرنا في ظنوننا وأفكارنا لا يختلف في أنها محيّرون فيها وغير مضطرين إليها، وأنها تابعة لدعائينا.

و إن كان الظن من فعل المكلف - وقد بينا أن الظن المبتدأ لا حكم له - فيجب أن يكون عن أمراء، فلا بد من منبه على النظر في هذه الأمارة ومحقق من تركه. والكلام في المنبه على النظر في الأمارة حتى يحصل الظن كالكلام في المنبه على النظر في الدلالة حتى يحصل العلم، وذلك يقتضي التسلسل. ولا يجب اذا كان الخاطر كلاماً أن يكون الله تعالى متكلماً لكل أحد، فلا يختص موسى عليه السلام بالفضيلة، وذلك أن فضيلة موسى عليه السلام إنما هي في أنه تعالى كلامه جهرة، وذلك الوجه المخصوص، بخلاف ما يرد به الخاطر.

و أيضاً فمن ثبت الخاطر كلاماً جوز أن يكون من فعل بعض الملائكة

عليهم السلام، ولم يقطع على أنه من فعل الله تعالى.  
وأما ما يتضمنه فالذى يجب تضمينه له التخويف من اهمال النظر، لأن بالخوف يجب النظر على ما قدمناه، ولا بد من أن يتتبه على أمارة الخوف، لأن الخوف غير أمارة لا حكم له، وهو إن كان بهذا القدر الذي ذكرناه يحصل خافقاً ويجب عليه النظر، فلا بد من تنبيه على جهة وجوب المعرفة ليعلم حسن هذا التخويف.

ألا ترى أن من هدد غيره على أكل كل طعام بعينه بالقتل، يجب عليه الامتناع من أكله، ولا يعلم قبح ايجاب الامتناع من الاكل عليه أو حسنه، فاذا قال له «لا تأكله فان فيه سماً» ونبه على أمارة كون السّم فيه علم حسن ايجاب الامتناع من الاكل.

وعلى هذه الجملة يجب أن يتضمن الخاطر أنك تجد في نفسك آثار الصنعة، فلا تأمن أن يكون لك صانع صنعتك ودبرك أراد منك معرفته ليفعل الواجب عليك في عقلك وينتهي عن القبيح، وأن تجد في عقلك قبح أفعال فيها لك نفع عاجل ووجوب أفعال عليك فيها مشقة عاجلة، وتعلم استحقاق الذم على القبيح. وان الذم<sup>(١)</sup> مما يغمك ويضرك فلا تأمن كما استحققت به الذم وان انتفعت به عاجلاً<sup>(٢)</sup> ألا تستحق به العقاب والآلام، ومعلوم أن أحد الاستحقاقين أمارة للاستحقاق الآخر، ثم يقول له: فتى لم تعرف الله سبحانه وتعالى بصفاته، وأنه قادر على مجازاتك على العقاب [بالقبيح]<sup>(٣)</sup> كنت الى فعل القبيح أقرب ومن تركه أبعد، واذا عرفته تكون من فعل القبيح أبعد ومن تركه أقرب.

وهذا أيضاً مما يجده في عقله متمهداً، فيجب حينئذ عليه النظر مع التنبيه

(١) في هـ «ان انضم». (٢) في هـ «جاعلاً». (٣) الزيادة من مـ.

على كل ما ذكرناه، وإنما يتضمن الخاطر لترتيب النظر في الأدلة والتنبيه على المقدم منها والمؤخر.

وكان أبوعلي يوجب أن يتضمن الخاطر ذلك . وذكر أبوهاشم أن ذلك مستغنٍ عن تضمن الخاطر له، وإنما تنبه الإنسان عليه من تلقاء نفسه، لأن العاقل يعلم إذا وجب عليه النظر في معرفة الله تعالى أن معرفته إنما يُلتَمس بالنظر في أفعاله دون عدد النجوم.

والأولى أن يتضمن الخاطر التنبيه على ترتيب النظر في الأدلة، لأن ذلك مما يبعد أن يستدركه العاقل بنفسه، لا سيما في من كمل عقله ولم يخالط(١) الناس ويعرف العادات.

وأما في معارضة الخاطر، فالواجب أن يقال: إن المعارض للخاطر الذي ذكرناه على ضربين: ضرب فيه يؤثر، والضرب الآخر لا يؤثر فما يؤثر هو المعارض على الحقيقة ويجب أن يمنع الله تعالى منه ليسِم الخوف للمكلف ويجب عليه النظر. والضرب الذي لا يؤثر ليس بمعارض على التحقيق، فلا يجب المنع منه، لكن يجب على المكلف اطراحه والعدول عن الالتفات إليه. والضرب المؤثر إن لم يوجد له مثال معين جاز، وقد قلنا: إنه إذا كان مما يقدح في وجوب النظر وجب المنع عنه، وذلك كافٍ.

وأجود من كل شيء قيل في مثال هذا الوجه: أن يأتي الخاطر المعارض فيقول له: لا تأمن إن نظرت أن تقضي بك النظر، إلا أنه لا صانع لك تخاف من جهته عقلاً ولا ترجو ثواباً . ومعلوم أن المكلف لا يأمن ذلك قبل النظر. ثم يقول: وإذا علمت قطعاً أنه لا صانع أمنت العقاب وأقدمت على فعل القبيح بطمائينية . وهذا أمارة، لأن من المعلوم أن [من] (٢) أمن من

(٢) الزيادة هنا لاقتضاء السياق

(١) في النسختين «يجتاط» وتغلب الصحيح «يجاط».

الضرر أقدم على ما يشتهيه، فقد صار هذا الخاطر معارضًا لما ذكرتموه، وفيه اشارة الى ما هو متقرر في عقله.

و الجواب: ان هذا يجب أن يمنع الله تعالى منه، وكل ما أشباهه مما يؤثر في الخوف ويقبح في وجوب النظر.

ويكفي أن يقال أيضًا: إن هذا الخاطر لا يعارض الخاطر الذي ذكرنا أنه يوجب النظر، وذلك لأنه يخاف في إهمال النظر في معرفة الله تعالى أن يستحق العقاب العظيم. الدائم الذي لا يتحمل مثله، وإنما يخاف إذا نظر في معرفة الله تعالى على ما ألقاه إليه الخاطر المعارض أن يقضي به النظر أنه لا صانع، فينهمك في المعاصي. وما يتسرّعه على المعاصي ليس بضرر البتة، وإن كان في بعض الاحوال قد استضرره لامور تقتضيه، فلا يقارب الاستضرار بالعقاب الدائم. فالنظر في معرفة الله تعالى واجب على كل حال، ليتحرز به من الضرر الأعظم الذي لا يقابلها ما يتخوفه من الضرر بالانهماك في المعاصي.

وهذا وجه قوي. وأمثلة الوجه الثاني كثيرة موجودة.

و جملة القول فيه: إما أن يكون تخويفاً بلا أمارة، ولا وجه يقتضي وقوع الضرر الذي خوّف منه، أو تخويفاً لضرب يتحمل مثله في جنب التحرز من المضار العظيمة، وذلك قولهم: إن المعارض يرد بأنك إن نظرت تحملت مشقة وكفة، ولا تأمن بأنك لا تخطئ<sup>(١)</sup> بما قصدت إليه فتعجل الراحة. وهذا غير مؤثر<sup>(٢)</sup>، لأن تحمل مشقة النظر أهون وأيسر مما يخافه من إهمال النظر من العقاب العظيم. وهذا أيضًا يقتضي سقوط النظر في صالح الدنيا كلها بهذه العلة.

(٢) في النسختين «مؤثرة».

(١) في هـ «لا تخصى».

و كقوهم: لا تؤمن أنك إن عرفت الله تعالى عاقبك ، وان لم تعرفه لم يعاقبك . وهذه الامارة عليه في العقل ، فلا يعارض ما عليه من الامارات . والاقرب في العقول: أن المنعم اذا عُرِفَ و أطْبِعَ كانت السلامه منه أولى . ولقوهم: لا تؤمن أن يكون لك الله سفيه ان عرفته عاقبك . لأن هذا أيضاً في امارة ، ولان السفيه لا يُحرّز من عقابه بشيء ، ويجوز أن يعاقب بالنظر والاخلال به معاً .

وما ذكرناه ينبئ على الجواب عـمالـ نـذـكـرـهـ ، فـانـهـ مـتـقـارـبـ ، وـالـجـمـلـةـ الـتـيـ عـقـدـنـاـهـ كـافـيـةـ فـيـهـ .

### فصل

(في أنه تعالى موجب على كل عاقل معرفته)

(وأن المعرفة الضرورية لا تقوم في اللطف مقام المكتسبة وما يتصل بذلك) اعلم أن جهة وجوب معرفة الله تعالى اذا كانت هي أن اللطف في التكليف لا يتم إلا بها فلا بد من عمومها لكل مكلّف ، وإذا بينما أن الضرورة في ذلك لا يقوم مقام الاكتساب لم يكن بد من تكليف المعرفة . و انا قلنا: إن اللطف في التكليف لا يتم إلا بها . لأن من المعلوم أن الذي لا يشتبه أن العلم بالضرورة في الفعل صارف عنه وبالنفع فيه داعيه ، وإذا علم المكلّف أنه يستحق على المعصية عقاباً عظيماً وعلى الطاعة ثواباً جزيلاً ، كان ذلك أقرب له إلى فعل الطاعة وتجنب المعصية .

و معلوم أن العلم باستحقاق الثواب والعقاب لا يصح إلا بعد المعرفة بالله تعالى وبصفاته وحكمته وأنه عالم لنفسه ، ولا يجوز أن يجهل مقدار المستحق من الثواب ، فلا يفعله وأنه قادر لنفسه ، ولا يجوز المنع من فعل المستحق من الثواب أو فعل العقاب ، فالذي هو اللطف على الحقيقة العلم باستحقاق

الثواب والعقاب، غير أن مالاً يتم هذا العلم إلا به - ولا بد منه. جار مجرى اللطف في الحاجة إليه، وتناول التكليف له.

فأماماً الذي يدل على أن المعرفة الضرورية لا تقوم مقام المكتسبة في اللطف: أن من المعلوم المترعرر أن من تحمل مشقة عظيمة لكي<sup>(١)</sup> يصل إلى فعل غرض من الأغراض، يكون أقرب إلى فعل ذلك الغرض إذا تحمل المشقة في الطريق إليه من إذا لم يكن عليه مشقة.

ألا ترى أن من تكلف مؤنة عظيمة في بناء دار ليسكنها، فإنه يكون أقرب إلى سكناها وأحرص عليه منه إذا وهبت له تلك الدار ووصلت إليه بلا مشقة. وكذلك من سافر إلى طلب العلم والآدب وتحمل المشاق، يكون أقرب إلى التأدب والتعلم من<sup>(٢)</sup> إذا جاء إليه العلماء في بلده في داره من غير كلفة. وأمثلة ذلك كثيرة معروفة.

وإذا كان المعرفة أنها تراد وتدعوا إلى فعل الواجب وتصرف عن فعل القبيح، وجب أن لا تقوم الضرورية، ولا مشقة فيها مقام المكتسبة على ما ي بيانه.

وما يدل أيضاً على ذلك: أنها قد علمنا يقيناً من أحوال أنفسنا أننا غير مضطرين إلى هذه المعرفة، وإنما الكلام في أحوال غيرنا، فلو كانت المعرفة تكون ضرورية لبعض المكلفين، لوجب تساوي جميعهم في الاضطرار إليها، لأن الوجه الذي يقتضي في بعضهم أن يفعل هذه المعرفة قائم في الجميع، لأن الذي يمكن أن يقال إن كونها<sup>(٣)</sup> ضرورية أبلغ وأقوى في باب اللطف، أو لأن الغرض حصول العلم. وهذا الوجهان يوجبان أن يتساوى الخلق في الاضطرار إليها، وقد علمنا خلاف ذلك.

(٣) في النسختين «لونها».

(٢) في النسختين «من».

(١) في النسختين «لكن».

وليس يمكن أن يقال: إن الغرض هو حصول العلم، ولا فرق بين الاضطرار فيه والاكتساب، فهو مُخَيَّر بين فعل المعرفة ومن تكليفه لها، وذلك أنه إذا أقام فعله تعالى مقام فعلنا في ذلك كان تكليفنا المعرفة عبثاً بلافائدة. و مما يدل أيضاً في ذلك: أن المعرفة الضرورية لو قامت مقام المكتسبة فيما ذكرناه وكان تعالى في حكم المُخَيَّر من أن يفعلها فيما بين أن يكلفنا إياها، لوجب أن يفعلها تعالى فيما علم أنه يكفر، وقد علمنا خلاف ذلك. وبهذه الطريقة أيضاً نعلم أن المعرفة الضرورية لا تزيد على المكتسبة، لأنه كان يجب أن يفعلها في من يعلم أنه يكفر، بل وفي كل من كلف. فان قيل: لو كانت المعرفة لطفاً في ارتقاء القبائح لاعصى عارف بالله تعالى.

قلنا: معنى قولنا في المعرفة «إنها لطف» بأن المكلَّف يكون معها أقرب إلى فعل الواجبات وأبعد من فعل القبائح، وقد يكون قريباً من الواجب وبعيداً من القبيح وإن عصى وخالف. ولا يلزم على ما قلنا وجوب التوافل مسهلة للواجبات مؤكدة للداعي إليها، والمسهل المؤكَّد لا يجب كما يجب المقرب، والذي هو أصل في الدعاء والتقريب.

والصحيح أن المكلَّف يجب أن يبقِ الله تعالى من الزمان الذي يتمكن فيه من جميع كمال المعرفة له بالله تعالى بأحواله وتوحيده وعدله، ويبقى بعد ذلك زماناً يمكنه فيه فعل واجب أو ترك قبيح، لأن الغرض بایجاب المعرفة هو اللطف في الواجبات العقلية، فلا بد مما ذكرناه.

فان قيل: خَبَرْنَا(١) عمن عصى وقد كُلِّفَ المعرفة فلم يفعل ما وجب عليه الابتداء به من النظر مثلاً في إثبات الأعراض، أتقولون إنه مع المعصية

(١) في هـ «خبرنا».

يُكلَّف النظر في الاوقات المستقبلة أو يكون غير مكلف، فان خرج عن التكليف بعصية فكيف يخرج عنه مع كمال عقله وتكامل شروطه. وان جاز هذا في بعض العقلاء - وهو من عصى - داخل بالنظر جاز<sup>(١)</sup> في جميعهم. وان قلتم : لا يخرج عن التكليف العقلي مع كمال عقله لكنه يخرج من تكليف تحديد النظر ثانياً اذا عصى فيه او لا .

قيل : و كيف يخرج عن وجوب النظر عليه مستقبلاً ، والخواطر<sup>(٢)</sup> الخوفة واردة عليه كما كانت في الاول ، فان جاز سقوط الوجوب عنه ثانياً جاز أولاً .  
فان قلتم : إنه بعد المعصية في النظر الاول مكلف للنظر.

قيل لكم : ليس يخلو وقد عصى أولاً في النظر في اثبات الاعراض من أن يكون مكلفاً في الحال الثانية ، النظر في حدوث الاعراض أو استئناف النظر في اثبات الاعراض . فان كان القسم الاول وجب أن يكون مكلفاً لما استحيل ويتعدى ، لأنه لا يصح من المكلف في هذه الحال وقد قصر في اثبات الاعراض أن يعلم حدوثها . وان كان القسم الثاني وجب اذا كلف استئناف النظر أن يبق الزمان الذي يمكن فيه من استئناف جميع ما ألم به من المعارف ، وقتاً<sup>(٣)</sup> بعده يصح فيه أداء واجب أو امتناع قبيح ، وهذا يقتضي أنه اذا عصى أبداً أن يبغى أبداً .

وليس يمكن أن يقال : إنه لا يجب اذا كلفه بعد التقصير التكليف الثاني أن يبقى المدة التي يستوفي فيها المعرفة كما قلنا في التكليف الاول ، وذلك أن العلة التي أوجبنا لها البقاء الاول ثابتة في الثاني . وكيف يكلف نظر العرض فيه والمقتضي لحسن المعرفة ويقطع دون الوقت الذي يصح فيه المعرفة ؟ وهذا سؤال قوي الشبهة .

والجواب : ان العاصي في النظر الاول الذي هو على التقدير النظر في

(٣) الكلمة ليست واضحة في السختين .

(١) في هـ «عاد». (٢) في هـ «الخواطر».

اثبات الاعراض، لا يخلو من أن يقتصر به على المكلف من غير زيادة عليه أو مكلف بعده سواه:

فإن كان الأول لم يجز أن يكلف بعد تقصيره في النظر الأول استثناف النظر، لأن الغرض في تكليف النظر المعرفة، والغرض في تكليف المعرفة أن يكون لطفاً، وإذا قدرنا هذا العاصي في النظر الأول لم يكلف إلا القدر من التكليف الذي لو لم يعص في طريق المعرفة لعرف وكان معرفته لطفاً فيه، وقد فوت نفسه هذا اللطف بعصيته، ولو لم يكلف زيادة على التكليف الأول فلا وجه لتکلیفه استثناف نظر لا يؤدي الى معرفة وغرض فيه. وإن قدرنا أن المقصر في ابتداء النظر قد كلف زيادة على التكليف الأول الذي لو ينظر وعرف لكان معرفته لطفاً فيه، فلابد من تکلیفه استثناف النظر وتبقیة المدة التي يصح فيها تکامل المعرفة على ما ذكرناه في الحال الأولى. ولا يجب أن يؤدي ذلك الى مala' نهاية له من البقاء والتکلیف، لأن التکلیف منقطع، ولابد أن يريد الله تعالى من المکلّف الى غایة متناهية، فينتهي الحال في من عصى الى أنه لا يجب تکلیفه استثناف النظر.

وليس يجب اذا قلنا: إن العاصي في ابتداء النظر إذا كان مفتقرأً به على التکلیف الأول من غير زيادة عليه غير مکلّف لاستثناف النظر أن يكون من يرد عليه الخواطر المخوّفة من ترك النظر، بل لابد من أن يُصرف عن ذلك ويُلهى عن خطور الخواطر المخوّفة.

وليس يجب أن يكون بذلك فاقداً لعقله ومسئولاً تمييزه، لأن في العقلاء من ينصرف عن أمور كثيرة دينية ودنياوية، وعن الفكر فيها والتخوف منها مع ظهور أمارتها، لأسباب (١) شاغلة وصوارف ملهمية.

وليس يجب اذا خرج من ذكرناه من تكليف استئناف النظر للوجه الذي أوض Hanna أن يخرج عن التكليف العقلي، لأنه لا يجوز خروجه عن التكليف العقلي، كالامتناع من الظلم وشكر النعمة وما أشبه ذلك ، لأن كمال العقل يقتضي ثبوت هذا التكليف. وتکلیف النظر اذا لم يكن طریقاً الى المعرفة لا وجه له<sup>(١)</sup>، واذا كان الموجب له والمنتهى عليه التخویف وقدرنا زواله فقد زال وجه وجوب النظر.

فإن قيل: أتقولون إنه يستحق اذا فرط في النظر الاول الذم والعقاب على ترك النظر في الاحوال المستقبلة. فإن قلت: لا يستحق ذلك. أخرجتم النظر من هذه الاوقات من أن يكون واجباً عليه. وإن قلت: إنه يستحق الذم والعقاب على ذلك أجمع. أوجبتم استحقاق الذم [والعقاب]<sup>(٢)</sup> على ما يتغدر على المكلف ويستحيل منه، لأن معصيته في النظر الاول يحيل وقوع النظر في الثاني والثالث على وجه يوجب العذاب.

قلنا: إنما يستحق الذم على ترك النظر في الاوقات المستقبلة كلها اذا عصى في الاول، وإن كان هذا النظر المستأنف مع التقصير في الاول يتغدر عليه -لأنه أتي في تعذر من قبل نفسه- وهو الذي أخرج نفسه بتصنيفه في الاول [من الممكن من تأتي ما وجب عليه من النظر، وليسنا أن نقول: إن النظر في الاوقات الآنفة يجب عليه وقد قضى في الاول]<sup>(٣)</sup>. بل نقول: كان واجباً عليه فضيئه وفوتته [نفسه]<sup>(٤)</sup>.

وحرى ذلك مجرى من كُلُّ صوم يوم فأكل في أوله أنه يستحق الذم والعقاب على تفريطيه في صوم اليوم كله، وإن كان متى فرط في صوم أوله يُتعذر عليه صيام باقيه، لكن ذلك التعذر من جهة وأتي فيه من قبل نفسه،

(٢) و(٣) الزيادة من م.

(١) في هـ «لا وجوب له».

فالذم متوجه نحوه على صيام جميع اليوم.

و هكذا القول في من أمر عبده في مناولة كوز في وقت مخصوص وبينها مصافة، إن العبد متى فرط في قطع تلك المسافة فإنه مذموم على تلك المناولة، وإن كان بتغريبه في قطع المسافة قد تعذر عليه في ذلك الوقت المخصوص، واللوم مع ذلك متوجه لما ذكرناه.

والصحيح من الأقاويل المختلفة في استحقاق العقاب (١) على الالخلال بالنظر المرتب: أنه يستحق في أوقات الالخلال على تدريج، وأنه لا يستحق جزاء الكل في وقت الالخلال بالنظر الاول. وكذلك القول في السبب والمسبب، وأن ثواب المسبب أو عقابه يستحق في وقوعه دون حال وقوع سببه. فان قيل: اذا كانت المعارف لا تتكامل للمكلف مثلاً إلا في مائة (٢) وقت وكان مكلفاً في هذه المدة بظواهر العقليات، أفاليس تكليفه طول هذه المدة قد غرني من أن تكون المعرفة لطفاً فيه، وأذاجاز ذلك في قصير المدة جاز في طواه. قلنا: هذه المدة لا يمكن فيها وقوع المعرفة على وجه الاكتساب ، وهو الوجه الذي عليه يكون لطفاً وما بعده من الاوقات (٣) يمكن أن تكون المعرفة لطفاً في التكاليف فيه. وما يستحيل فيه وقوع المعرفة لا يحمل ما يمكن وقوعها فيه عليه ولا يقاد اليه، وذلك أن الزمان المضروب للتشاغل بما يؤدي الى المعرفة من النظر لا يكون للتکلیف العقلي فيه لطف من جهة المعرفة.

و يمكن أن يقال: إن ظن استحقاق الثواب والعقاب في هذه المدة كافٍ في اللطف وليس يمكن سواه، وقد يقوم في كثير من الموضع الظن مقام العلم اذا لم يكن العلم. وهذه جملة مقنعة.

(٢) العبارة مشوشة في النسختين.

(١) في النسختين «والعقاب».

(٣) في النسختين «من الآفات».

## باب

### (الكلام في اللطف)

#### فصل

(في معنى اللطف والعبارات المختلفة عنه والإشارة إلى مهم أحكماته) أعلم أن اللطف ما دعى إلى فعل الطاعة، وينقسم إلى: ما يختار المكلف عنده فعل الطاعة ولو لواه لم يختره، وإلى ما يكون أقرب إلى اختيارها. وكل القسمين يشمله كونه داعيًّا.

ولابد من أن يشترط في ذلك اتصاله<sup>(١)</sup> من التكين، ويسمى بأنه «توفيق» إذا وافق وقوع الطاعة لأجله، وهذا لا يسمى اللطف المقرب من الطاعة إن لم يقع «توفيقاً» ويسمى بأنه «عصمة» إذا لم يختار المكلف لأجله القبيح.

وقد يوصف بأنه صلاح في الدين وأصلح، لأن الصلاح هو النفع أو ما أدى إليه.

ولا يوصف ما يختار عنده القبيح ولو لواه لما اختاره بأنه لطف على الاطلاق حتى يقيّد، لأن التعارف في اطلاق هذه اللفظة يتضمن فعل الطاعة، وما يوصف ما يختار عنده القبيح إذا كان منفصلاً من التكين بأنه مفسدة واستفساد.

---

(١) كذا ولم نهدى إلى الصواب فيه.

ولا بد من مناسبة بين اللطف والملطوف فيه، لأنَّه داعٍ إليه، ولو لم يكن بينها مناسبة لم يكن بأنْ يدعو إليه أولى منه بأنْ يدعو إلى غيره. وتلك المناسبة لا يجب أن يعلمها على سبيل التفصيل.

و الصحيح أن اللطيف لا يجب أن يكون مدركاً، بل يكفي فيه أن يكون معلوماً على الوجه الذي يدعو إلى الفعل.

والدليل على ذلك: أن اللطف داعٍ إلى الفعل، فهو كسائر الدواعي. وقد علمنا أن المعتبر في الدواعي ما عليه الفاعل من علم أو اعتقاد أو ظن، ولهذا قد يعتقد النفع في شيء لا نفع فيه على الحقيقة، فيكون ذلك الاعتقاد داعياً. وبالعكس من ذلك القول في الصارف، فغير ممتنع فيما لا يدرك أن يدعو المكلف إلى الطاعة إذا علمه.

و من حق اللطف أن يتقدم الملطوف فيه، لأنَّه داعٍ إلى الفعل وباعتله عليه، والداعي الباعث لا يكون إلا متقدماً. ويجوز أن يتقدم على الأفعال دون تركها.

و الذي يبين أن الصلاة لم تجب لكون تركها مفسدة لا لأنها مصلحة: أنه لو كان كذلك لوجب أن يبين الله تعالى للمكلف ذلك الترك . و مخصوصة بما يبين به من غيره من الصفات، لأنَّه هو المعتبر في باب التكليف.

و كان يجب أيضاً أن يتقدم العلم بطبع تركها و يتبعه بوجوها ، وقد علمنا عكس ذلك.

و كان يجب أيضاً أن يكون انتفاء ذلك الترك الذي هو مفسدة بغير الصلاة كانتفائها بها ، لأن الغرض زوال المفسدة، وهي زائلة على الوجهين معاً. و كان يجب استواء الحال في فعل الصلاة بغير طهارة و فعلها بطهارة(١)،

(١) في م «بطاهرة».

لأن الترك لم يقع على الوجهين.

و كان يجب أيضاً لوم يفعل المكلف الصلاة ولا الترك أن يكون ذلك قائم(١) مقام أن يفعل الصلاة ولا يفعل الترك . وكل ذلك فاسد.

فإن قيل: ما الذي يفسد أن يكون ترك الصلاة يقبح لأنها مفسدة، وإن كان هي واجبة للمصلحة ويكون تركها قبيحاً من وجهين المفسدة والمنع من المصلحة. قلنا: لو كان كذلك لم يمتنع في بعض المكلفين أن يقبح منه ترك الصلاة وإن لم تكن الصلاة عليه واجبة كالحائض، وإذا بطل ذلك ثبت أن الوجه في قبح تركها منعه من المصلحة.

و أيضاً لو كان ترك الصلاة مفسدة لوجب أن يبين(٢) الله تعالى للمكلف كما بين مصالحة، وإذا لم يبين ذلك على ارتفاعه.

و أما الذي يدل على أن القبائح الشرعية أثما قبحت لأنها مفسدة، لا لأن تروكها مصالح على ما ذهب إليه أبو علي الجبائي: ان شرب الخمر لوم يكن مفسدة بل لأن تركه مصلحة لكان الغرض فعل الترك هو المصلحة، فكان لا فرق اذا لم يفعل ذلك بين أن يشرب الخمر ولا يشرب في استحقاقه العقاب. وكان يجب على المذهب الصحيح في جواز خلو القادر من الأخذ والترك متى لم يشرب الخمر ولم يفعل الترك أن يكون عقابه كعقاب شارب الخمر.

وبعد، كان يجب أيضاً أن يبين الله تعالى ذلك الترك الذي هو الصلاح ليميز وجوهه كما بين جميع الواجبات الشرعية.

و قد نبه السمع على وجه قبح شرب الخمر بأنها تصد عن ذكر الله تعالى وعن الصلاة(٣) وهذا تصريح بأن وجه القبح هو المفسدة، وكذلك قال الله

(١) في هـ «تمام». (٢) في هـ «يتين».

(٣) اشارة الى قوله تعالى «إذا يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويفسدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون» [سورة المائدة: ٩١].

تعالى في الصلاة إنها تنهى<sup>(١)</sup> عن الفحشاء والمنكر<sup>(٢)</sup>، فبین وجه الوجوب وأنه المصلحة. ومع هذا البيان في الامرين لم يبق شبهة.

فأماماً قول أبي علي: لو كان شرب الخمر أو ما أشبهه من القبائح السمعية مفسدة لوجب أن يمنع الله تعالى المكلف من فعله كما وجب أن يمنعه من أن يفعل ما هو مفسدة لغيره. غير صحيح، لأنّه قد نهى المكلف عن هذا الفعل الذي هو مفسدة له، وحذره من فعله ومكنته من التحرز منه، فإذا فعل فمن قبيل نفسه أتي، فلا يجب منعه، وإن وجب منع مثله من فعله لأنّه مفسدة لغيره. لأن هذا المكلف الذي ذلك الفعل مفسدة له، لا يمكنه إزالته والتحرز منه كما قدر على التحرز في الاول، فوجب على الله تعالى أن يمنع مما هو مفسدة في تكليفه مما لا يتمكن هو من دفعه، وإن لم يجب في الاول.

والقول المحرّز في المفسدة اذا كانت من فعل غيره تعالى وغير من تلك المفسدة مفسدة له: إن تكليف من هي مفسدة له لا يحسن إلا بأحد أمور: إما أن يعلم تعالى أن من تلك المفسدة في مقدوره لا يختار فعلها، أو يكون من تلك المفسدة له يقدر على منع فاعلها من فعلها، فيكلف الله تعالى المنع منها، سواء منعه أو لم يمنعه. كما أنه اذا كانت من فعل نفس المكلف جاز تكليف الامتناع منها، سواء أطاع أو عصى، أو بأن يمنع الله تعالى ذلك الغير من فعل المفسدة. فان لم يكن شيء من هذه الوجوه فلابد من سقوط تكليف ما تلك المفسدة فيه.

و انا أوجبنا ذلك لأنّه لو كلفه مع علمه بأن مفسدته تحصل من جهة غيره على وجه لا يتمكن من دفعه، لم يكن مرجحاً لعلته ولا مصيراً له بحيث

(١) في م «تنهي».

(٢) اشارة الى قوله تعالى «ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر» [سورة العنكبوت: ٤٥]

يتتمكن من دفع الضرر عن نفسه، كما يكون كذلك اذا كانت في مقدوره أو كان دفعها في مقدوره. فان كان في المعلوم أن هذا المكلف يفعل في حال نومه أو سهره ما هو مفسدة له، فإنه تعالى لا يكلفه ما تلك مفسدة فيه إلا بأن يعلمه أو يعلم أن غيره يمنعه، أو يعلم أنه لا يختار تلك المفسدة<sup>(١)</sup>.

فإن سئلنا عن دعاء ابليس إلى الشيء وكيف لم يمنع تعالى منه وهو مفسدة؟

والجواب عن ذلك: أن دعاء ابليس ليس بمفسدة، ولو كان كذلك لمنعه الله تعالى منه.

و عند أبي علي أن كل من فسد بدعاء ابليس فالعلوم أنه لوم يدعا له فسدة، فخرج من باب المفسدة.

وابوهاشم يقول: إن التكليف من دعاء ابليس أشق على المكلف ويستحق به من الثواب أكثر مما يستحق لوم يكن هذا الدعاء، و اذا أراد الله تعالى أن يكلف على الوجه الاشق الذي يستحق به مزيد الثواب خرج دعاء ابليس من باب المفسدة ودخل في باب التمكين، لأن [به]<sup>(٢)</sup> يدخل التكليف في أن يكون شاقاً، وهو الوجه المقصود في التعريض لمزيد الثواب. وجراي ذلك مجرى زيادة الشهوة في باب التمكين، والخروج عن حد المفسدة. لأننا قد بينما أن المفسدة لابد من أن تكون منفصلة عن التمكين.

### فصل

**(في الدلالة على وجوب اللطف وقيح المفسدة)**

الذي يدل على ذلك: أن أحدنا لودعا غيره إلى طعامه وتأهب لحضوره

(٢) في هـ «لأنه يدخل»

(١) في هـ «تلك المسألة».

ذلك الطعام وغيره المقصود نفع المدعو. وان كانت للداعي في ذلك مسحة فعلى سبيل التبع للغرض الاول. وفرضنا أنه يعلم أو يغلب في ظنه أنه متى تبسم في وجهه أو كلامه باللطف من الكلام أوأنفذ اليه ابنه وما أشبه ذلك - مما لا مشقة عليه فيه ولا شيء من الكلفة. حضر ولم يتأخر، وأنه متى لم يفعل معه ذلك لم يحضر على وجه من الوجه، وجبت عليه متى استمرّ على ارادته منه الحضور ولم يرجع عنها أن يفعل ذلك الفعل الذي علم أن الحضور لا يقع الا معه، ومتى لم يفعله استحق الذم، كما يستحق الذم لوأغلق الباب دونه [و] لهذا قالوا: إن منع اللطف كمنع التكين في القبح واستحقاق الذم. وهذه الجملة تقتضي وجوب اللطف [١). عليه تعالى ، لأن العلة واحدة.

وليس لأحد أن يقول: كيف يجب من دعا غيره، الى طعامه أن يلطف له، ودعاؤه اياه الى الطعام تفضل غير واجب. وذلك أن الاصل [٢) وان كان تفضلاً فهو سبب لوجوب ما معه يختار ما معه، كما أنه وان كان تفضلاً فهو سبب لوجوب التكين ورفع المowanع.

ألا ترى أن تكليف الله تعالى وان كان في الاصل تفضلاً فهو سبب لامور واجبة من إقدار وتمكين، واذا صحي ما ذكرناه وكان سبب وجوب اللطف يختص بالداعي الى طعامه دون غيره كان وجوب [ فعل ] [٣) اللطف مختصاً به دون غيره، فلهذا لا يجب على غير هذا الداعي التبسم في وجهه [٤) المدعو، ولا شيء مما معه يختار الحضور كما لا يجب عليه التكين.

وليس لأحد أن يقول: أليس قد يتغير داعيه ويبدوا له، فلا يلزمهم اللطف.

(٢) في النسختين «أن للاصل».

(١) الزيادة من م.

(٤) في النسختين «في وجوب».

(٣) الزيادة ليست في م.

و ذلك أَنَا قد شرطنا الاستمرار في الداعي والارادة، وقد يجوز مع تغير حاله في الداعي والارادة أيضاً أن يغلق الباب دونه، فاللطف اذا كان بالصفة التي ذكرناها افما يجب بحيث يجب المكن، فاما القديم تعالى فلا يجوز عليه البداء، فهو مستمر الداعي والارادة، فوجوب اللطف عليه لا يتغير. و العلم باستحقاق ما ذكرناه الذم اذا لم يفعله ضروري، كالعلم باستحقاقه اذا دعاه وأغلق الباب دونه مع استمرار الداعي، فلا يلتفت الى قول من يدعى خلافاً في ذلك.

فإن قيل: هذا الذي ذكرتموه يوجب متى علم الداعي أن من دعاه لا يحضره إلا بأن يبذل شطر ماله أو أن يقتل ولده، أو يفعل عليه ما فيه ضرر عظيم، لا يتحمل مثله أن يجب ذلك عليه.

قلنا: هذا سؤال لا يطعن في وجوب اللطف على الله تعالى، لأنه اذا كان كل فعل يُشار اليه مما يختار المكلف عنده الطاعة من أفعاله تعالى، لا مشقة عليه جل وعز ولا كلفة، جرت الالطاف في فعله تعالى كلها مجرى مالا كلفة فيه، من تبسم وما أشبه ذلك . وما ثبت وجوب ذلك علينا وقبح منعه، ثبت وجوب جميع الالطاف من فعله تعالى عليه، للاشتراك في العلة. وما يشبه أو يلتبس من وجوب ذلك علينا اذا حصلت فيه المضار العظيمة ليس بأصل اللطف من فعله تعالى، فأي شيء قلنا فيه لم يضرنا في وجوب اللطف من فعله تعالى .

و اعلم أن من كلف منا غيره أمراً من الامور-من حضور طعام أو غيره- لا يخلو من أن يكون غرضه نفع المأمور أو نفع نفسه وما يرجع اليه. فان كان الاول وجوب عليه من اللطف له مالا مشقة عليه فيه، أو مالا يعتدُ(١) باليسير

(١) في هـ «ما لا يعتقد».

من المشقة اذا اتفق فيه. و اذا كان فيه على المأمور مضار عظيمة تغير الوجوب، لأن المشاق قد يعتبر في مواضع بوجوب الفعل أو حسنـه لومـيـتـيـنـ ذـلـكـ ، إلا أن كل من أوجب على الداعي غيره الى طعامـه وعلم أنه لا يحضر إلا بأن يتبسم في وجهـهـ هـذـاـ التـبـسـمـ وـذـمـهـ اذاـ لمـ يـفـعـلـهـ ، يـسـقطـ عنـهـ وجـوـبـ ماـ فـيـهـ عـلـيـهـ المضارـ العـظـيمـةـ.

و ان كان الأمرـ غيرـهـ بـالـفـعـلـ غـرـضـهـ فـيـهـ أـنـ يـعـودـ عـلـيـهـ فـيـ نـفـسـهـ مـنـ الفـعـلـ دونـ المـأـمـورـ بـهـ وـجـبـ أـنـ يـمـيلـ (١)ـ بـيـنـ الضـرـرـ الذـيـ يـلـحـقـهـ بـفـوـتـ ذـلـكـ الفـعـلـ وـبـيـنـ الضـرـرـ عـلـيـهـ فـيـمـاـ يـبـدـلـهـ لـيـقـعـ ذـلـكـ الفـعـلـ وـيـدـفـعـ الضـرـرـ الـأـكـثـرـ بـالـأـقـلـ. وـهـذـاـ الدـلـيـلـ الذـيـ ذـكـرـنـاهـ هـوـ الذـيـ يـجـبـ التـعـوـيـلـ عـلـيـهـ فـيـ وجـوـبـ اللـطـفـ بـقـبـحـ المـفـسـدـةـ ، لـأـنـ اـذـ عـلـمـنـاـ قـبـحـ مـاـ يـقـعـ عـنـهـ الـفـسـادـ وـلـوـلـاهـ لـمـ يـقـعـ ، اوـ يـنـصـرـفـ بـهـ عـنـ وـاجـبـ فـلـوـلـاهـ لـمـ يـنـصـرـفـ. عـلـمـنـاـ وـجـوـبـ مـاـ عـنـهـ يـقـعـ الـوـاجـبـ وـلـوـلـاهـ لـاـخـلـّـ بـهـ ، اوـ اـرـتـفـعـ عـنـهـ الـقـبـحـ وـلـوـلـاهـ لـمـ يـرـتـفـعـ. وـالـقـبـحـ فـيـ اـحـدـ الـاـمـرـيـنـ كـالـقـبـحـ فـيـ الـآـخـرـ ، وـمـاـ يـقـتـضـيـ وـجـوـبـ الـامـتـنـاعـ مـنـ المـفـسـدـةـ يـقـتـضـيـ وـجـوـبـ فـعـلـ الـلـطـفـ ، فـصـارـ مـنـ الـلـطـفـ يـقـتـضـيـ وـقـوـعـ فـعـلـ قـبـحـ إـنـ كـانـ لـطـفـاًـ فـيـ الـاـنـصـرـافـ عـنـ قـبـحـ اوـ كـفـّـ عـنـ وـاجـبـ وـهـوـ فـيـ حـكـمـ الـقـبـحـ ، وـمـاـ مـنـ الـمـفـسـدـةـ إـلـاـ لـأـجـلـ وـقـوـعـ الـقـبـحـ اوـ الـاـنـصـرـافـ عـنـ الـوـاجـبـ.

### دلـيـلـ آـخـرـ:

ربـماـ اـسـتـدـلـ عـلـىـ ذـلـكـ أـنـ الدـاعـيـ إـلـىـ اـرـادـةـ الـفـعـلـ يـدـعـوـهـ إـلـىـ فـعـلـ مـاـ لـأـ يـمـكـنـهـ ذـلـكـ الـفـعـلـ إـلـاـ مـعـهـ ، كـمـاـ يـدـعـوـهـ إـلـىـ مـاـ لـأـ يـمـ إـلـاـ بـهـ . أـلـاـ تـرـىـ أـنـ الدـاعـيـ لـاـ حـدـنـاـ إـلـىـ اـرـادـةـ تـعـلـمـ وـلـدـهـ يـدـعـوـهـ فـعـلـ مـاـ لـأـ يـمـ

أو لا يختار التعلم إلا معه، وهذا متى أراد المسبب من غيره - وهو ممما لا يحدث منه إلا عن سبب - يجب أن يريد السبب، وإذا أراد من غيره الخبر أراد ما لا يكون خبراً إلا به من الإرادة.

وإذا كان غرضه تعالى في التكليف التعريض للثواب وعلم أنه لا يختار الطاعة إلا عند فعل يفعله، فيجب أن يفعله لا تصاله بالداعي.

وقد قدح في هذه الطريقة: بأنها إذا صحت اقتضت حصول اللطف المصاحب للتکلیف الذي لا يوصف على ما تقدم بالوجوب، ولا يقتضي فعل ما لم يصاحب التکلیف مما هو الواجب على الحقيقة.

ويكن أن يقال في هذا القدر: إنه تعالى وإن كان مریداً لجميع الطاعات المستقبلة من المكلف في أول حال التكليف ما تغير، فيجب وإن أراد به لا يتجدد، فان حكم [كونه] (١) مریداً باقٍ مستمر والداعي التكليف اذا علم أن المكلف لا يختار ما تقدمت ارادته له منه التي حكمها باقٍ وإن نقضت، إلا بأن يفعل فعلاً من الافعال أن يفعل ذلك الفعل، لأن الداعي الى الارادة داعٍ اليه.

فاما الكلام في قبح المفسدة، فجملته: أن المفسدة اذا كانت ما وقع عنده الفساد، أو الانصراف عن الواجب. أو كان عنده أقرب الى ما ذكرناه ولم يكن له حظ في التمكين من الفعل. فعلوم ضرورة قبح ذلك، ولا اعتبار بالامتناع عن تسميتها بأنه استفساد فذلك خلاف في عبارة، ولا خلاف بين العقلاء في قبح ذلك مما كما لا خلاف بينهم في قبح الظلم، وإنما الاختلاف في وجه قبحه، وقد مضى في هذا الكتاب الكلام على من خالف في ذلك مستقصى. وما به نعلم أن الوجه في قبح الظلم مما هو كونه ظلماً دون ما يدعوه

(١) الزيادة من م.

الخالف لنا بمثله، نعلم أن في وجه قبح ما ذكرناه وسميناه بأنه مفسدة كونه بهذه الصفة.

### فصل

(في حكم تكليف من لا لطف له، أو من لطفه في القبح)

اعلم أنه غير ممتنع أن يعلم الله تعالى من بعض المكلفين أنه يطمع على كل حال أو يعصي على كل حال، فيكون من لا لطف له، فيحسن تكليفه، لأنه متمكن من الفعل بسائر ضروب التمكينات، وليس في المعلوم ما يقوى في دواعيه فيجب فعله به.

و لهذا الذي قلناه لا يجب على الوالد الرفق واللطف بولده، وهو يعلم أو يظن أنه يطمع على كل حال أو يعصي على كل حال، وإنما يجب الرفق في الموضع الذي يعلم أو يظن أن ولده لا يصلح إلا به.

و إنما يصح القول: إن في بعض المكلفين من لا لطف له، يعني في فعله (١) تعالى، وإلا فالمعرفة بالله تعالى لكل مكلف على العموم، وكذلك القول في من لطفه في فعل ما لا نهاية له أنه يحسن تكليفه، لأنه منزلة من لا لطف له من حيث لم يكن في المقدور ما يصلح عنده.

هذا إن صر تقديرًا أن يكون فعل ما لا نهاية له لطفاً. وذلك بعيد غير متوجه، لأن اللطف لا يكون إلا داعياً إلى الفعل، وكيف يدعوا إلى الفعل ما لا يصح وجوده، ولا يجوز وقوعه.

فأمّا إذا قدرنا أن لطف بعض المكلفين في أن يفعل الله تعالى فعلاً قبيحاً، فالصحيح أنه لا يحسن تكليفه. وقد مضى [عن] (٢) أبي هاشم تجويز

(٢) الزيادة هنا ليستقيم الكلام.

(١) في م «من فعله».

ذلك، وأجراه مجرى من لا لطف له.  
 وإنما قلنا إنه لا يحسن تكليفه، لأن له لطفاً مقدوراً لا يطيع إلا عنده إذا لم يفعل به فقد منع التكين، وليس كذلك من لا لطف له.  
 وبعد، فقد علم أن المكلف إذا كان لطفه فساداً لغيره أنه لا يحسن تكليفه مع تكليف ذلك الغير، ولا يكون بمنزلة من لا لطف له. وعلم أيضاً أن من لا لطف له في المقدور يحسن تكليفه على ما بيناه.  
 وقد علمنا أن تكليف من لطفه في القبيح بتكليف من لطفه مفسدة لغيره أشبه، لأن في الموضعين جميعاً اللطف مقدور ممكناً، وإنما لا يفعل لوجه قبح، وليس كذلك من لا لطف له.

### فصل

(في أنه تعالى لوم يفعل اللطف لم يحسن منه عقاب المكلف)  
 كان أبوهاشم يذهب إلى أنه تعالى لوم يأْلُطف للمكلف ما حسن أن يعاقبه على القبيح. ويزيد على ذلك فيقول: وما كان يحسن منه تعالى أن يذمه على القبيح والعدول عن الواجب، وإن [حسن] (١) من غيره أن يذمه ويلومه على ذلك. وكذلك كان يقول: لو استفسدته أو أمره بالقبيح ويرغب فيه.

والذي يدل على أن استيفاء العقاب مع منع اللطف لا يحسن: أن المكلف إنما أُتي في فعل المعصية، والأخلاق بالواجب من قبل مكلفه لا من قبل نفسه، فلا يحسن عقابه له كما لا يحسن ذلك لو استفسدته أو أمره بالقبيح أو حمله عليه، ويصير المكلف بمنع اللطف كأنه أُسقط حق نفسه من العقاب.

(١) الزيادة من م.

و لا يجري الذم الذي يفعله تعالى على القبيح مجرى العقاب، لأن جهة استحقاق الذم شائعة غير مختصة، وإنما يستحق الذم لقيح الفعل، ويمكن المكلف من أن يكون غير فاعل له. وهذه جهة لا اختصاص له بذاته دون غيره، فيجب حسن الذم من كل أحد.

وجهة استحقاق العقاب يختص بالقديم تعالى، فلا يمتنع أن يكون ممتنع اللطف يقع منه العقاب خاصة لاختصاصه بجهة استحقاقه.

### فصل

(في اللطف اذا كان على وجه في الفعل دون وجه)

كان أبو هاشم يذهب إلى أن الله تعالى لو علم في بعض المكلفين أن ثواب أيامه يزيد ويضاعف عند فقد اللطف لأنه أشّق عليه، وأنه إن أطْفَلَ له فعل الإيمان على نقصان الثواب فغير ممتنع أن يكلّفه على الوجه الأشّق، ولا يلطّف له وإن علم أنه لا يفعل الإيمان تعرضاً له لمزيد الثواب، ويجري وجهها الفعل مجرى فعلين، وكما يجوز<sup>(١)</sup> أن يكلّف أحد الفعلين لزيادة الثواب، وإن لم يكن له لطف فيه، وعلم أن لا يفعله، ويعدل عن تكليف الفعل الآخر الناقص الثواب.

و حكى هذا المذهب عن جعفر بن حرب، ثم قيل انه رجع عنه.  
و كان أبو علي يوجب اللطف في هذا كله، و يخالف أبو هاشم فيما حكيناه

عنده.

و الصحيح المستمر على الأصول خلاف ما ذكره أبو هاشم، لأن الإيمان إذا كان على كلي وجهيه أياماً ومصلحة، فلا بد من أن يتناول التكليف

(١) في هـ «و كما لا يجوز».

الإيمان على الوجهين معاً، وإن زاد ثوابه على أحدهما ونقص في الوجه الآخر، سواء كان الوجه الذي يقع عليه الإيمان فيصير شاقاً ويترافق ثوابه وإنما حصل عليه لأجل فقد اللطف أو لغير ذلك.

وإنما قلنا بما ذكرناه، لأن وجوب الإيمان لا يجوز أن يحصل، ولا يكون الإيمان واجباً. وإذا كان وجوب الوجوب يتتساوى فيه الزائد الثواب والناقص الثواب ووجب تناول التكليف لها. وإن تناولهما التكليف وأحد هما معلوم أنه يقع عنده(١) فلابد من فعله، وإلا نقص من ذلك وجوب اللطف. ولا اعتبار بالتفاضل في زيادة الثواب وكثرة المشقة مع حصول وجوب الوجوب في الفعل. ألا ترى أن وجوب الوجوب في الكفارات الثلاث في اليمين لما استوى وجبت على التخيير، وإن تفاضلت في المشقة وكثرة الثواب، لأن ثواب العق اكثراً من ثواب كل واحد من الكسوة والاطعام.

فإن قيل: إن الوجه الآخر الذي هو أخف وأنقص ثواباً لا يكون الإيمان عليه إيماناً ولا مصلحة. سقطت المسألة من أصلها، لأن كلامه إنما هو في فعل له وجهان، فصح تناول التكليف لكل واحد منها، وما لا وجه فيه لمصلحة لا يصح تناول التكليف له، فلا يجوز أن يقال فيه عدل بتكليفه من وجہ آخر.

وقد قيل: لابد مع تكليفه الإيمان على أحد الوجهين(٢) دون الآخر من طريق يميز به المكلف ما تناوله التكليف مما لا يتناوله حتى يقصده بعينه ويعلم إذا فعله عليه خروجه من الواجب في ذمته، وفي العلم بأنه لا طريق إلى ذلك ما يفسد هذا المذهب.

(١) في هـ «يقع عنه».

(٢) في هـ «على أحدي الوجهين».

## باب

### (الكلام في الاصلاح)

#### فصل

(في ذكر<sup>(١)</sup>) معاني ألفاظ تدور بين المتكلمين في هذه المسألة) لابد من بيان فوائد ألفاظ يستعملها من أوجب الاصلاح في غير الدين يضعونها كثيراً في غير مواضعها، وربما استدلوا بطلاقها على اثبات معانٍ تبعها، كقولنا «أصلح» و«صلاح» وما يضاف من ذلك الى التدبير أو لا يضاف، وكقولنا «جود» و«جواد» و«بخل» و«بخيل» و«اقتصاد» و«مقتصد»). وقد بينما فيها سلف من هذا الكتاب أن «النفع» هو اللذة أو السرور أو ما أدى اليهما، أو الى كل واحد منها. فاما «الصلاح» فهو عبارة عن النفع الذي فسرنا فائدة، ويقال عند التزايد «أصلح» كما يقال «أنفع».

و الذي يدل على ما ذكرناه أن كل شيء علم نفعاً علم صلاحاً، وما لم يعلم نفعاً لا يعلم صلاحاً، ومن يستحيل عليه الصلاح كالقديم تعالى، والجماد والميت ويضاف الصلاح كما يضاف النفع، فيقال «هذا صلاح لفلان وهذا أصلح له»، كما يقال «نفع له وأنفع له». و «الصواب» هو الفعل الحسن اللائق بالحكمة لا طراد استعماله في

(١) في هـ «في ذلك».

ذلك . فن جعل فائدة الصلاح فائدة الصواب فقد أخطأ ، لانفصال أحد الامرين من الآخر ، لأن من غصب طعاماً قصد به جوعته ، أو درهماً فأصلاح به حاله ، يكون ما فعله صلحاً لا مغالة وان لم يكن صواباً ، وكيف يدفع كونه صلحاً وقد صلح بذلك جسمه وحاله . ولا يمتنع أحد من أن يقول صلح جسمه أو حاله بالمحض ، وكيف يمتنع من الصلاح الذي هو المصدر . عقاب أهل الآخرة صواب وان لم يكن صلحاً ، ولا اعتبار بن كابر فقال هو صلاح .

و «الصواب» اذا كان عبارة عن الحسن كما قلناه لم يصح فيه التزايد كما لا يصح في الحسن التزايد إلا على<sup>(١)</sup> معنى كثرة وجوه الحسن ، وإنما فمعنى الحسن لا يصح فيه التزايد ، وإذا قيل اصوب فكما يقال أحسن ويراد ما ذكرناه .

و أما اضافة ما يفعله تعالى من الصلاح الى «التدبر» ، فالمراد به<sup>(٢)</sup> ما يرجع الى التكليف والمكلفين ، وهذا نقول : لوفعل تعالى القبيح لكن ذلك فساداً في التدبر ، لأنه يُبطل الثقة بالتكليف والغرض فيه . ونقول في ضد ذلك : إنه صلاح في التدبر ، لاستقامة أحوال التكليف والمكلفين معه .

و أما «الجود» فهو التفضل بالاحسان ، ويقال لفاعله «جائد» ولا يقال «جoward» إلا مع الاكثار من الانعام والاحسان . ووصف الفرس بالجود بأنه مجاز وعلى جهة التشبيه من يتبرع بما عنده من غير حث ولا بعث .

و انا قلنا ذلك لاطراد هذه الالفاظ واستعمالها فيها ذكرناه بغير شبهة . فاما «البُخل» فهو منع الواجب ، ولا يجزء على منع التفضل لا يستحق ذمأ . وقد ذم الله تعالى في كتابه رسوله صلى الله عليه وآله في كلامه البخل

(٢) في السجدين «والمراد به» .

(١) في هـ «إلى على» .

والبخلاء، فدل ذلك (١) على أنه عبارة عما ذكرناه. والتعليق بأن العرب تسمى مانع القرى بخيلاً. غير كاف، لأن (٢) عباراتهم تجري على اعتقادتهم، فلماً اعتقدوا وجوب القرى سمو مانعه بخيلاً، كما وصفوا الاصنام بأنها آلة، لما اعتقدوا أن العبادة تحقّ لها. ويمكن أن يقال: إن ذلك تشبيه مجاز من حيث المنع والاشتراك فيه، كما قالوا «بخلت السماء» إذا منعت قطرها، و«بخل الضرع» إذا [منع] (٣) دره، وما أشبه ذلك كثير.

فأماماً «المقتضى» فهو الذي لا يمنع الواجب عليه فيكون بخيلاً، ولا يكثُر من فعل الجود والانعام فيكون جواداً. واكثر ما تستعمل هذه اللفظة في من لم يسرف في النفقة فيكون مبذراً ومسرفاً، ولم يقصر عن الحاجة فيكون مقتضاً مضيقاً.

والكلام بيننا وبين من خالفنا في الاصلاح يجب أن يكون في المعاني، فهو المهم.

### فصل

(في ذكر الأدلة على أن الاصلاح فيما لا يرجع إلى الدين لا يجب عليه تعالى)  
آكد ما دل على ذلك: أنه تعالى قادر من أجنس المนาفع واللذات على مالا ينحصر، فلو وجب عليه تعالى فعل المนาفع بشرط أن لا يكون مفسدة على ما يقولون، وقد علمنا أنه تعالى لا يفعل في الوقت الواحد من ذلك إلا ما هو محصور متناه، فما زاد على هذا القدر المفعول من المนาفع ولو بجزء واحد، لا يخلو

«(٢) في هـ «ولان»

(١) في النسختين «فدل على ذلك».

(٣) الزيادة هنا لسياق الكلام.

من امور: إما أن يقال: إنه غير مقدر، وذلك يؤدي إلى تناهی مقدوره تعالى. أو هو مقدر وليس بواجب، لأن فعل المنافع غير واجب، وذلك الصحيح الذي نذهب إليه. أو هو واجب ولم يفعله تعالى، وذلك يقتضي أخلاقه تعالى بالواجب عليه، والأخلاق بالواجب كفعل القبيح في استحقاق الذم، وقد ألزم القوم أن يكون تعالى في كل حال لا ينفك من الأخلاق بالواجب، لأنّه يفعل قدرًا ولمازد عليه صفتة في الوجوب.

و ربما بني هذا الدليل على تقديم الفعل في الاوقات، وقيل: اذا كان لا وقت فعل فيه الفعل إلا ويمكن تقديميه عليه -والوجب متعلق بالتقديم- فلا يجوز التأخير. وهذا المذهب الفاسد يقتضي ألا يستقر ما فعله تعالى على عدد ولا وقت.

فإن قيل: دلّوا على أن القدر الزائد على ما فعله تعالى من المنافع لابد من كونه مقدوراً له.

قلنا: المنافع هي اللذات وما أدى إليها، أو السرور وما أدى إليه، والله أن يدرك الحقيقة ما يشهيه. وفي مقدوره تعالى من أجناس الشهوات والمشتهيات مالا يتناهى، والشهوة لا تحتاج إلى أكثر من بنية القلب، وكذلك سائر أفعال القلوب، ولا قدر من الشهوات الموجودة في القلب إلا وفي المقدور زيادة عليه.

ويجوز اجتماع الاعداد الكثيرة<sup>(١)</sup> من الشهوات المختلفة في الحال في الوقت الواحد عندنا ويجوز عند مخالفينا في هذه المسألة، ويجوز عندنا خاصة اجتماع المتماثل أيضًا، فلوم يكن لزائد من المنافع على ما فعله مقدوراً له تعالى لكان [متناهي]<sup>(٢)</sup> المقدور، وذلك كفر.

(٢) الزيادة ليست في م.

(١) في هـ «الكثير».

وقد قيل في هذا الموضع: لو كانت الشهوة تحتاج إلى بنية زائدة على بنية القلب وكانت كالقدرة لكان الكلام صحيحاً، لأنَّه تعالى قادر من البنية على ما لا ينتهي، فيجب الزيادة في البنية وإن عظمت الخلقة ليحصل الشهوة ويقع الانتفاع. وليس لهم أن يقولوا كل شيء [من الأصلح قد فعله ولا يجوز الاخلاط به على تحمله]. والقدر الزائد الذي ذكرتموه إن كان صلحاً فقد فعل، [١). وذلك أن هذه مغالطة مهمّة لا يقنع [٢) في الموضع الذي جعلناه وفصلناه، لأنَّ القدر المفوعول لا بد من أن يكون محسوراً، والزائد عليه مما لم يفعل له صفتة في الوجوب، وهكذا كل قدر زائد على المفوعول، فكيف يقال: إن كل ما هو أصلح قد فعل ولا يدفع هذه المحاسبة من أن يكون فيما لم يفعل صفة الوجوب، وهذا يقتضي وجوب الاخلاط بالواجب في كل حال.

وليس لهم أن يقولوا: نحن نوجب من الأصلح ما تجوزونه، فإنْ لزمت الا حالة في الإيجاب لزمت في التجويز، وذلك لأنَّه غير ممتنع أن يفعل تعالى فعلاً ويجوز أن يفعل تعالى زيادة عليه وإن لم يفعله، لأنَّ ذلك لا يلحق به نقصاً، إذ لا يوجب ذمةً.

ولا يجوز أن يفعل تعالى فعلاً في وقت ويجب عليه أن يفعل أكثر منه في ذلك الوقت ولم يفعله، لأنَّ ذلك يوجب الاخلاط بالواجب المستحق به الذم، وقد أوضح ذلك: بأنَّ الجسم يجوز أن يتحرك في الثاني ويسكن، ولا يصح أن يجُب في الثاني الحركة والسكن. والجواز على ما يرون [٣) بمخالف للوجوب. فإنْ قيل: ما أنكرتم من أن يكون في الزائد على ما فعله تعالى من المنافع فساد في الدين، فلذلك لم يفعله.

قلنا: كون الفعل مفسدة ليس بواجب لا محالة ولا راجع إلى أجناس

(٣) في هـ «ما يريدون».

(٢) في هـ «مهم لا يقنع».

(١) الزيادة من م.

الافعال، وإنما هو للمعلوم، ويمكن فيما علم أنه مفسدة ألا يكون مفسدة، فلو قدرناه أنه تعالى ما علم في كل زائد أنه مفسدة أليس كان واجباً فعله، ويقتضي ذلك (١) أن لا ينفك تعالى في كل حال من الاخلاق بالواجب. ويمكن أن يقولوا اذانتهينا معهم الى هذا الموضوع: ما أنكرتم من أن يكون كل شيء فعله تعالى واقتصر عليه من المنافع هو تعالى عالم بأنه لوزاد عليه شيء آخر لكان الزائد مفسدة، فلو فرضنا في كل قدر زائد من المنافع أنه لا يكون مفسدة في شخص من الاشخاص، قلنا: إن الله تعالى لا يخلق ذلك الشخص، لأنه اذا خلقه غير ممكن ا يصل النفع اليه إلا على وجه لا يفارقه الاخلاق بالواجب، وهذا كأنه وجه قبح يمنع من وجوب الفعل. وهذا السؤال أشكل مما يمكن أن يورد عن القوم على هذا الدليل.

والجواب: أن الاخلاق بالواجب على مذهب مخالفينا لابد منه ولا انفكاك عنه، لأنه اذا لم يخلقه وينفعه - وقد علم تعالى أنه لا مفسدة في خلقه وا يصل النفع اليه - فقد أخل بالواجب، وليس ينجي من الاخلاق بالواجب إلا القول بأن ا يصل المنافع غير واجب، ومع القول بأن ا يصلاتها واجب لابد من الاخلاق بالواجب.

وأيضاً أن المفسدة إنما تتعلق بـ(٢) هو مكلف، فلو فرضنا المسألة في طفل أو بهيمة لا يشعر بما يصل الى واحد منها من المنافع أحد من المكلفين، فيفسد بذلك ولا هو نفسه يفسد لأنه غير مكلف. لكان الكلام لازماً، ومعلوم أن الشيء إنما يكون لطفاً أو مفسدة مع الادراك له والعلم به، لأن الداعي لا يكون داعياً الا مع العلم أو ما يقوم مقامه، ولو فرضنا خلق حيوان غير مكلف في قعر بحر أو وسط بحر بحيث لا يكلفه يشعر بمنافعه، فيفسد بها أو

(١) في هـ «ويقتضي أن ذلك».

(٢) في النسختين «من».

يصلح للزم الكلام.

فإن ارتكبوا في كل شخص غير مكلف لا يشعر بمنافعه الواقلة إليه مكلف أنه لا يخلو وعلوا بما حكيناه عنهم. أقدموا على عظيم.

قيل لهم: فكان الاصلاح لا يجب في حكمته إلا إذا علم تعالى أن كل زيادة عليه عارٍ من المفاسد، بل لا يحسن فعل ذلك إلا مع التعرى من المفاسد، وإنما يحسن ويجب إذا كان في بعض الزيادات عليه مفسدة. فلو فرضنا أن الله تعالى علم في جميع من يخلقه من المكلفين أنه ينتفع بما يوصله إليه ولا مفسدة لأحدٍ في تلك المنافع أن يسقط عنه وجوب خلق الخلق وايصال النفع إليهم، ووجب على هذا ألا يخلق خلقاً، ويبطل قوله: إنه لا بد من أن يخلق الخلق ليظهر حكمته.

ويفسخ هذا الارتكاب أهل الجنة، لأن المنافع [الواصلة]<sup>(١)</sup> في كل وقت إليهم متناهية، والزاد على ما ينتفعون به لا مفسدة فيه، لأنه لا تكليف هناك ، فالمسألة لازمة في أهل الجنة، ولا محيص عنها.

وليس لهم أن يقولوا: إن أهل الآخرة وإن لم يكونوا مكلفين فالقبيح يمكن أن يقع منهم. لأن ذلك باطل بما دل عليه الدليل من كون أهل الآخرة كلّهم ملجئين إلى تجنب القبيح، وسندل على ذلك فيما يأتي من الكتاب في موضعه بشية الله تعالى وعنده.

وليس لهم أن يدعوا: إن زيادة الشهوات تفتقر إلى تعظيم الخلقة وزيادتها وأن ذلك ينتهي إلى أن يستجن وينفر النفوس عنه، ولا يتم في أهل الجنة. وذلك أنها قد بينا أن الشهوة لا تحتاج زياقتها إلى زيادة البنية، وإنما لا تجري مجرى القدرة. ولو سُلم على فساده أنها تحتاج إلى الزيادة في البنية لما لزم

ماطنوه من البقاء، ولأنه غير ممتنع أن يفعل الله تعالى لأهل الجنة الشهوات لتلك الخلق العظيمة، فيلتذونها ولا ينفرون عنها.

فإن قيل: إذا لم يلزمكم إذا أوجبتم عليه تعالى الاصلاح في الدين ما لا نهاية له، فكذلك لا يلزم من قال بالاصلاح في الدنيا.

قلنا: الاصلاح في الدين ليس نشير به<sup>(١)</sup> إلى أجناس مخصوصة لابد أن يتعلق كونه قادرًا بما لا ينتهي منها ولا ينحصر، لأن المراد بذلك ما المعلوم أن الطاعة يقع عنده، وقد يجوز أن يعلم ذلك في جنس دون غيره، وفي قليل دون كثير، وعلى وجه دون وجه، لأنه يمنع العلم لا الجنس. فليس كذلك الاصلاح في الدنيا، لأنه يرجع إلى المنافع والشهوات مما لا نهاية لأجناسه.

اللهم إلا أن يقال لنا: جرّوا في كل قدر زائد على ما ووجه من الأفعال أن يكون فيه صلاح ديني<sup>(٢)</sup> زائداً حتى لا يقف على حد ولا غاية.

والجواب عن ذلك: إن الواجبات التي تجب على المكلف في كل وقت لابد من أن تكون متناهية، فاللطف فيها يجب متناهية، وما يوجد عند الطاعة من أجناس الأفعال هو اللطف، وما زاد عليه ليس له صفة اللطف. وكيف يجب والأفعال المندوب إليها من أفعال الجوارح لابد أيضاً من أن تكون متناهية في كل وقت، وتتحقق في هذا الحكم بالواجبات.

وأما أفعال القلوب فيمكن أن يقال: إن المندوب إليه منها مالا ينحصر، مثل العزوم على الطاعات المستقبلة. ولا يلزم على هذا الوجه مالا ينتهي من الالطاف، لأن العزوم اذا كثرت وتزايدت وخرجت عن الحصر لم تتميز، فلا يصح فيها اللطف، لأن اللطف اذا كان داعياً فالداعي لا يدعو إلا السى ما يتميز ويتعين من الأفعال.

(٢) في النسختين «صلا ديني».

(١) العبارة مضطربة في النسختين.

## دليل آخر:

فلو كان الاصلح واجباً لم يستحق الله الشكر منا على ما يفعله بنا من الاحسان والانعام، ولا استحق العبادة، لأنها كيفية في الشكر.

و اما قلنا ذلك لأن الواجب لا يستحق به الشكر، واما يُستحق بالتفضل الذي لفاعله أن يفعله وأن لا يفعله. يوضح ذلك: ان قضاء الدين وردة الوديعة لا يجب بها الشكر لوجوهها، ولا يلزم على هذا أن لا نشكره تعالى على ايصال الثواب والاعواض اليانا لوجوبه، وذلك أنه تعالى متفضل بأسباب الثواب والاعواض<sup>(١)</sup>، فصار كأنه متفضل بها، وكان له تعالى أن لا يفعل الثواب وأن لا يعوض، بأن لا يفعل أسبابها.

و مخالفنا يوجب الاصلح ولا يعلقه بسبب متفضل به، ولا يلزم أن يشكر الاجر المستأجر له من حيث كان متفضلاً بالاستيجار الذي هوسبب استحقاق الاجرة، وذلك أن المستأجر قصد بالاستيجار نفع نفسه دون الاجر فلا يستحق شكرأ.

و القديم تعالى يقصد بأصل التكليف الذي هو سبب استحقاق هذه الامور نفع المكلف، فاستحق الشكر بذلك .

## دليل آخر:

و ما استدل به أن التفضل ضرب من الضروب التي يقع عليها الافعال كالواجب، ونحن قادرون على هذا الضرب، فمن كان أقدرمنا وآكد حالاً في كونه قادراً يجب أن يكون قادراً أيضاً عليه، لأن من قدر على ضرب من

(١) في هـ «والاعراض».

ضروب الافعال لابد من أن يكون قادرًا على سائر ضروبه.  
و على مذهب القوم لا تفضل في أفعال الله تعالى، لأن المنافع الواسعة  
منه إلى العباد كلها واجبة عندهم. ولا يلزم على هذه الطريقة المباح وأنه  
خارج من أفعاله تعالى، لأن في أفعاله ماله معنى المباح وهو العقاب.

### دليل آخر:

و ما استدل به أن ا يصل المนา فع إلى الغير إذا خلا من مفسدة لو كان  
واجباً عليه تعالى لكان واجباً علينا، لأن وجه الوجوب ثابت<sup>(١)</sup> في الحالين.  
ولا اعتبار بـلـحـوقـ المـشـقةـ مـنـاـ وـفـقـدـهـ فـيـ تـعـالـىـ، لأن أحـوالـ الفـاعـلـ لاـ تـؤـثـرـ فـيـهاـ  
له وجـبـ الـفـعلـ، وـهـذـاـ قـلـنـاـ كـلـنـاـ: إنـ القـبـيـعـ الـذـيـ يـقـعـ مـنـاـ عـلـىـ وـجـهـ فـيـكـونـ  
قـبـيـحاـ لـوـ فـعـلـهـ تـعـالـىـ لـكـانـ مـنـهـ قـبـيـحاـ وـاـنـ خـالـفـتـ أـحـوالـهـ فـيـ نـفـسـهـ لـأـحـوالـناـ،  
لـأـنـ الـمـعـتـرـ فـيـ الـحـسـنـ وـالـقـبـحـ وـالـوـجـبـ بـصـفـاتـ الـفـعـلـ، وـقـدـ ثـبـتـ أـنـ قـضـاءـ  
الـدـيـنـ يـجـبـ مـعـ الـمـشـقةـ الشـدـيـدـةـ، وـأـنـ الـعـطـنـيـةـ ضـارـةـ لـلـمـعـطـيـ وـالـنـعـنـ نـافـعـ لـهـ،  
فـكـيـفـ يـؤـثـرـ المـشـقةـ فـيـ نـفـيـ الـوـجـبـ؟ وـمـعـلـومـ أـيـضاـ أـنـ الـعـبـادـاتـ اـذـ كـثـرـتـ  
مـشـاقـقـهـ كـانـ آـكـدـ وـجـوـبـاـ وـأـدـخـلـ مـنـهـ، فـكـيـفـ يـسـقطـ المـشـقةـ الـوـجـبـ؟

و بعد، فـانـ فـيـ مـقـابـلـةـ الـضـرـرـ الـذـيـ يـلـحـقـنـاـ بـأـيـصالـ الـمـنـافـعـ إـلـىـ غـيرـنـاـ  
الـثـوـابـ الـعـظـيمـ، وـذـلـكـ مـخـرـجـ لـتـلـكـ الـمـشـقةـ مـنـ أـنـ يـكـونـ ضـرـرـاـ إـلـىـ أـنـ يـكـونـ  
نـفـعاـ، فـيـجـبـ أـنـ يـكـونـ اـيـصالـهـاـ وـاجـباـ عـلـىـنـاـ.

وـأـيـضاـ فـلـوـ كـانـ الـضـرـرـ مـرـاعـيـ فـيـ هـذـاـ الـبـابـ لـوـجـبـ أـنـ نـعـتـرـ زـيـادـتـهـ  
وـنـقـصـانـهـ، كـمـاـ نـعـتـرـ مـثـلـ ذـلـكـ وـالـنـفـعـ اـذـ حـصـلـاـ فـيـ الـفـعـلـ، وـقـدـ عـلـمـنـاـ أـنـ  
اـيـصالـ الـمـنـافـعـ إـلـىـ غـيرـنـاـ لـاـ يـجـبـ عـلـىـنـاـ، سـوـاءـ كـانـ اـسـتـضـارـنـاـ<sup>(٢)</sup>ـ بـذـلـكـ أـكـثـرـ

(٢) في النسختين «استقرارنا».

(١) في النسختين «ثابتة».

من الانتفاع<sup>(١)</sup>)، بن أوصلناها اليه أو كان أقل منه.

### دليل آخر:

و مما يدل على أن الاصلاح غير واجب، أنه<sup>(٢)</sup> لو كان واجباً - وقد علمنا أن الواجبات العقلية كلها لا بد من أن يكون لها أصل في العقول، ويتناول العلم الضروري جملة لها، كما نقول في وجوب رد الوديعة وقضاء الدين وما أشبه ذلك - فكان يجب أن يعلم العقلاه ضرورة على الجملة أن ايصال المنافع واجب متى خلا من مفسدة أو مشقة على فاعله، ومعلوم خلاف ذلك.

فان تعلقوا بما لا يزالون يعتمدونه ويتوّلون به: بأن الموسر المكر ظامياً يتلظى الى جرعة من الماء وبذلها له لا يؤثر في شيء من أحواله لوجب عليه أن يبذلها ولا يمنعه منها، ويستحق الذم متى منعه. وإنما وجب ذلك لأنه أصلح، ولا مضره على فاعله، وقال: هذا الاصل العقلي الذي طلبتموه منا.

والجواب: أنا لا نسلم بوجوب بذل الجرعة على كل حال، بل نقول: إن كان من يغتـم بضرر ذلك العطشان وتقطـيه - وهو الاعـلـبـ منـ الحالـ والاـكـثـرـ فـيـلـزـمـهـ الفـعـلـ دـفـعاًـ لـلـضـرـرـ عـنـ نـفـسـهـ<sup>(٣)</sup>ـ،ـ وـاـنـ قـدـرـنـاـ بـأـنـ لـاـ غـمـ يـلـحـقـهـ فـيـرـ وـاجـبـ عـلـيـهـ عـتـدـنـاـ بـذـلـ الـجـرـعـةـ.ـ فـبـطـلـ مـاـظـنـوـهـ مـنـ وـجـوـبـ ذـلـكـ لـكـونـهـ أـصـلـحـ.ـ عـلـىـ أـنـ هـذـاـ المـثـالـ فـيـ غـيرـ مـوـضـعـ الـخـلـافـ لـوـكـانـ صـحـيـحاـ لـأـنـهـ يـقـضـيـ دـفـعـ الـضـرـرـ عـنـ غـيرـنـاـ،ـ وـالـخـلـافـ اـنـاـ هـوـ فـيـ اـيـصالـ الـمـنـافـعـ التـيـ لـاـ [يـضـرـ منـ]<sup>(٤)</sup>ـ يـوـصـلـ اـلـيـهـ فـوـتـهــ.ـ وـمـثـالـ مـوـضـعـ الـخـلـافـ بـيـنـنـاـ وـبـيـنـ أـصـحـابـ الـاصـلـحـ:ـ مـوـسـرـ كـثـيرـ الـمـالـ يـعـلـمـ حـالـ فـقـيرـ فـيـ جـوـارـهـ لـاـ ضـرـورـةـ بـهـ إـلـىـ عـطـيـتـهـ حـتـىـ إـنـ فـاتـتـهـ

(٢) في هـ «(لـانـهـ)».

(١) في النسختين «من انتفاع».

(٤) الزيادة من مـ.

(٣) في هـ «عـلـىـ نـفـسـهـ».

استضرر غاية الضرر، غير أنه ينفع بما يدفعه إليه هذا الموسر من ماله، ولا ضرر كثير على الموسر في إيصال ذلك إليه. ومعلوم أن أحداً لا يوجب على هذا الموسر العطية. وهذا مثال موضع الخلاف.

فإن تعلقوا بقبح منع أحدهنا غيره من الاستظلال بظل حائطه، أو الانتفاع بما يرميه من فضلة مأكله، أو التقاط الحب المتناثر من حصاته، أو النظر في مرآة منصوبة في داره، وادعوا أن العلة في قبح منع ذلك أنه منفعة لا ضرر على باذله.

والجواب عن ذلك: أن وجه قبح المنع فيما ذكروه أنه عبث لا فائدة فيه، والعبث قبيح ولو كان في المنع من ذلك فائدة. فإن قلت: لحسن المنع، يبين ذلك أن من المعلوم أنه لا يجب على الغني الموسر الذي لا يستضر بالتقاط ما تناثر من حب زرعه أولاً يعتد بضرر يسير كان [في] ذلك أن ينثر شيئاً من الحب يلقط وينفع به، ووجه الوجوب قائم إن كان على ما يذكره مخالفونا، فلا فصل بين المنع من الالتقاط لما ينثر من الحب وبين اعتماد نثر الحب إلا ما ذكرناه وأوضحتناه.

## باب

### (الكلام في الآلام)

#### فصل

##### (في اثبات الالم وذكر فهم أحكامه)

الذى يدل على اثبات الالم: أن أحدهنا يجد من طريق الادراك نفسه عند تقطيع أعضائه على ما كان لا [يجد قبل ذلك كما] (١) يجد عند مماسة الحار والبارد، ويفصل بين العضو الذي يألم من جهته كما يفصل بين العضو الذي يدرك به الحرارة والبرودة، فكما وجب في الحرارة أن يكون معنى مدركاً، فكذلك في الالم، وإنما الفصل بينهما أن الالم يدرك في محل الحياة به، والحرارة أو البرودة يدرك بمحلي الحياة في غيره.

وليس يمكن أن يسند هذا الفصل الذي أشرنا إليه إلى التقطيع أو الوهي ، لأنهما غير مدركتين ، والفصل الذي أثبتناه يحصل من طريق الادراك ، فيجب أن يتناول شيئاً مدركاً ، وليس للالم بكونه آلاماً حال زائدة على ادراكه للمعنى الذي ذكرناه مع نفور طبعه عنه.

والذى يدل على ذلك : أنه لو أوجب حالاً للحي كما نقول في العلم والإرادة لوجب كونه آلاماً عند وجود ذلك المعنى فيه على كل حال وإن لم يدركه كما وجب ذلك في الإرادة والاعتقاد ، ولو جب أيضاً أن يكون الماء بهذا

---

(١) الزيادة من م.

المعنى وان أدركه وهو مشتبى له. وقد علمنا خلاف ذلك، لأن الجَرَب يلتذبحُكَ الجَرَب، وان حدث عنه الذي يعلم به اذا أدركه وهو نافر عنه في هذا انا وضع مشابهة لحاله فيما يدركه من الحرارة والبرودة، ولأن المقرب(١) يلتذ بادراك حرارة النار ويألم بادراك برودة الثلج، والمحروم بعكس ذلك، وان اختلفت الحال، لأن الحرارة أو البرودة يدرك بمحل الحياة في غيره، والالم يدرك بمحل الحياة فيه، والمدرك وان تألم بما يدركه من حرارة أو برودة في غيره، فان الذي أدركه في هذه الحال لا يسمى ألمًا، واما اختص بهذه التسمية ما أدركه في جسمه(٢) وهو نافر عنه.

والصحيح أن الله تعالى يدرك الالم، كما يدرك سائر المدركات وان لم يكن(٣) ألمًا به، لاستحالة النفار عليه. بخلاف مانفأه بعض من اشتبه عليه هذا الموضع، لأن المقتضي لladراك - وهو كون الحي حيًّا- حاصل فيه تعالى، فلا بد من كونه مدركاً.

فاما صفة جنس الالم فهي اختصاصه بأنه يدرك في محل الحياة به، وأنه لا يعقل له صفة ترجع إلى ذاته أخص(٤) من هذه الصفة، وجرى في ذلك مجرى ما نقوله من أن أخص صفات التأليف اختصاصه بالملحين.

و يجب على هذا القطع على أن الآلام كلها من جنس واحد، لأنه لا وجه يشار إليه يقتضي اختلافها.

و الصحيح أن كل شيء يتولد عن التقاطع في جسم الحي كثر أو قل يجوز أن يتعلق به الشهوة والنفار على البَدْل، بخلاف قول أبي هاشم في التفرقة بين الامرين، وكيف يجوز صحة ماقاله وهو مؤدي إلى أحد الضدين يتعلق بما

(٢) في هـ «جسمه».

(٤) في النسختين «اختص».

(١) في م «جسمه».

(٣) في النسختين «وان يكن».

لَا يجوز أن يتعلق به ضده الآخر. وفي هذا نقض الاصول المستقرة. وقد علمنا أن قدر عضو من أعضاء الحي لو كان سمناً في بدنـه لجاز أن يلـتـذ بقطـعـه وتـقـرـيقـه عـلـى سـبـيل التـذـاذ الـجـرـب بـحـكـ بـدـنـه، فـلـا فـرقـ بـيـنـ كـوـنـ ذـكـ عـضـوـاً وـبـيـنـ كـوـنـه زـائـداً فـي الـبـدـنـ.

و الذي يولد الالم على التحقيق هو التـفـريقـ، بشـرـطـ اـنـتـفـاءـ صـحـةـ الـحـيـ. يـبـيـنـ ذـكـ أـنـ الـأـلمـ يـزـيدـ وـيـنـقـصـ بـزـيـادـةـ وـنـقـصـانـ مـاـ ذـكـرـناـهـ.

و لـا يـجـوزـ أـنـ يـكـونـ الـاعـتـمـادـ هـوـ الـمـوـلـدـ لـهـ، لـاـنـهـ لـاـ يـزـيدـ بـزـيـادـتـهـ، بـدـلـالـةـ أـنـ الـاعـتـمـادـ الـكـثـيرـ قـدـ يـتـزـاـيدـ فـيـ الـمـوـضـعـ الـصـلـبـ، فـلـاـ يـحـصـلـ الـأـلمـ عـلـىـ حدـ حـصـولـهـ فـيـ الـمـوـضـعـ الرـخـوـ(١)ـ مـعـ اـحـتمـالـ الـمـحـلـ لـهـ.

فـاـنـ قـيـلـ: إـنـ الـاعـتـمـادـ هـوـ الـمـوـلـدـ لـهـ، وـفـسـرـ ذـكـ بـاـنـهـ يـوـلـدـ مـاـ يـوـلـدـهـ جـازـ مـعـ اـيـقـاعـ الـإـبـاهـامـ.

وـعـنـدـ أـبـيـ هـاشـمـ أـنـ الـأـلمـ لـاـ يـجـبـ زـيـادـتـهـ زـيـادـةـ أـسـبـابـهـ، اـذـ كـانـ مـاـ يـنـتـفـيـ مـنـ الصـحـةـ قـدـراًـ مـتـسـاوـيـاًـ. وـيـسـتـدـلـ عـلـىـ ذـكـ بـاـنـ القـويـ(٢)ـ اـذـ غـرـزـ فـيـ بـدـنـ غـيـرـهـ مـيـسـلـةـ وـجـدـ مـنـ أـلـمـ غـرـزـ مـثـلـ مـاـ يـوـجـدـ عـنـدـ غـرـزـ الـضـعـيفـ، وـانـ تـفـاضـلـ فـيـ فـعـلـ السـبـبـ الـعـلـةـ الـتـيـ أـشـرـنـاـ إـلـيـهـ، وـالـتـزـمـ بـصـرـهـ هـذـاـ القـوـلـ أـنـ يـكـونـ الـأـلمـ مـتـوـلـدـاًـ عـنـ بـعـضـ هـذـهـ اـسـبـابـ دـوـنـ بـعـضـ.

وـقـدـ أـبـيـ ذـكـ قـوـمـ مـنـ أـصـحـابـهـ وـقـالـواـ: لـاـ يـجـوزـ أـنـ تـزـاـيدـ اـسـبـابـ وـلـاـ تـزـاـيدـ اـسـبـابـاتـ، لـاـنـ فـيـ ذـكـ نـقـضـاًـ لـلـاـصـولـ، وـالـسـبـبـ مـنـ حـقـهـ أـنـ يـوـلـدـ مـعـ اـرـفـاعـ الـمـانـعـ، فـكـيـفـ يـوـلـدـ أـحـدـ السـبـبـينـ دـوـنـ الـأـخـرـ، وـاـنـتـفـاءـ الـصـحـةـ الـذـيـ هـوـ الشـرـطـ فـيـ التـولـيدـ حـاـصـلـ، وـلـاـ اـخـتـصـاـصـ لـهـ بـأـحـدـ السـبـبـينـ دـوـنـ الـأـخـرـ.

وـفـيـ هـذـهـ الـمـسـأـلـةـ نـظـرـ، لـيـسـ هـذـاـ مـوـضـعـ يـقـضـيـهـ، وـالـتـوـفـيقـ فـيـهـ لـيـسـ بـمـضـرـ

(٢) في النسختين «فـانـ القـويـ»

(١) في هـ «الـيـهـ هـوـ».

بشيء من الاصول.

والاَلمُ من فعْلَنَا لَا يقع إِلا مَتَولِدًا، ويجري في هذه القضية مجرى التأليف. ويقع من فعله تعالى مبتدئًّا ومتولِدًا، ويصبح أَن يفعل تعالى الام ابتداءً من غير وھي ، لأن الالم لَا يحتاج في وجوده إلى الوھي وانما احتاج أحدهنا فيه إلى الوھي لأننا لَا نفعله إِلا مَتَولِدًا، والوھي هو السبب المولد. واستدل أبوهاشم على أنه لَا يحتاج إلى الوھي : بأن الآلام تعظم وتكثر عند الصداع والنقرس من غير وھي مقبول، وبأن الالم لَا يرجع حكمه إلى غير محله، وكل ما هذ صفتة من المعانى لَا يحتاج إلى غير المحل، كالحرارة وما أشبهها.

والاَلم لَا يصح وجوده الا في محل. يدل على ذلك : أنا قد بيتنا أن صفة جنسه التي بها يتميز أن أحدهنا يدركه محل الحياة فيه، فلو وجد في محل خرج عما به يتميز. ولا نه لَا يوجب للحي حالاً، وما لَا يوجب للحي حالاً لَا يجوز وجوده إِلا في محل.

وكان أبوهاشم في قوله القديم يمتنع من وجود(١) الالم في الجماد، ثم جوز في قوله الحادث أن يوجد في كل محل وإن [لم] يكن(٢) فيه حياة. ودليل هذا القول: إنه لَا حكم يرجع للألم إلى جملة، ولا حي يجري مجرى المرأة والحرارة في جواز وجودهما في كل محل وإن فقدت الحياة منه، إلا أن الجماد لو وجد فيه جنس الالم فغير جائز تسميته - وهو في الجماد - بأنه ألم ، لأن هذا الاسم يختص بما يأثم به الحي ويدركه مع نفاره عنه. ولا يحسن منه تعالى أن يوجد الالم في الجماد لكونه عبثاً، لأن الجماد لا يدركه ولا غيره من الاحياء، ومن شأن الاسم أن لَا يبقى بدلة انتفاءه عن

(٢) في هـ «وان يكن».

(١) في النسختين «(وجوده)».

المحل مع احتماله له من غير ضد، فلو كان باقياً لوجب أن لا ينتفي إلا بضد، ولو بقي الألم لادركتناه كما ندركه في الابتداء، وقد علمنا أن بعد التئام الجرح لا نجد ألمًا من نثار طبعنا، فلو كان الألم باقياً لادركتناه وتأملنا به.

ولَا يجوز القول بأن الألم إما انتفى بعد اندماج الجرح، لأن محل خرج من احتماله. وذلك أن محل يحتمل الألم مع الصحة والالتئام، ولا يحتاج الألم إلى الوهي على ماقدمناه، وإنما يحتاج أحدهنا إلى الوهي ليكون سبباً في فعل الألم.

وبعد وجود الألم متولدًا يجب إذا كان في جنسه باقياً، لأنّيتي بوجود الصحة.

وإذا كان الألم غير باقي واستمر الألم [ال دائم] (١) بالجرح، فيمكن أن يقال: سبب هذا الاستمرار أن التفريق المتقدم يولده وإن كان باقياً، كما يقال مثل (٢) ذلك في الاعتماد اللازم، فلا يمتنع أيضاً تجدد انتفاء الصحة بتجدد افترات حادثة يتجدد معها الألم.

ولَا يمتنع أيضاً أن يقال: إن الله تعالى يبتدئ فعل الألم في هذا الجرح وإن لم تتجدد أسبابه، ونظير ذلك ما قالوه في الألم للزائد عن لسعة (٣) العقرب، فإنه من فعل الله تعالى بالعادة، لأن جمة العقرب لا يجوز أن يبلغ في التفريق والتقطيع أكثر مما يبلغه غرز الإبرة من الحديد، وقد علمنا أن التألم بالجلمة من العقرب أو الزنبور يزيد أضعافاً مضاعفة على التألم بغرز الإبرة، فدل على أن الزائد من فعله تعالى.

## فصل

(في ذكر الوجوه التي يحسن عليها الألم أو يقبح الألم)

يحسن متى خلا من كونه ظلماً وعيشاً ومفسدة، لأنه لا يقبح إلا من أحد

(١) الزيادة ليست في م. (٢) في النسختين «في مثل». (٣) في هـ «لسنة» و م «نسبة».

هذه الوجوه، وإذا عري من كل واحد من هذه الوجوه وجب حسنها. وسندل على ذلك فيما يأتي بعد هذا.

ويقبح الألم لأنه ظلم، ولأنه عبث، ولأنه مفسدة. وحدّ الظلم هو الضرر الذي لا نفع فيه يوفى عليه، ولا دفع ضرر هو أعظم منه وليس بمستحق. والظن في هذه الوجوه الثلاثة يقوم مقام العلم.

ويجب أن يزداد في هذا الحدّ فيقال: ولم يكن على سبيل المدافعة، لأن من دافع غيره ومانعه فوقع به من جهة ضرر ما قصده - بل قصد إلى الممانعة فقط - لا يستحق المولم عوضاً ولا يكون به ظالمأه. وهذا وجه متميّز من الوجه، فكيف يجوز اغفاله ولا يمكن أن يدعى دخول هذا الوجه في جملة الاستحقاق، لأن من قصد إلى إيلام غيره على سبيل الظلم ولم يقع منه الألم، لم يستحق بذلك منه ألمأا، والآلام على سبيل العقاب لا يستحقها بعضاً على بعض، ولو كان ذلك مستحقاً لحسن من المدافع الممانع أن يقصده ويعتمده، كما يحسن في كل ضرر مستحق وقد علمنا أنه لا يحسن منه الاعتماد له.

ولأن الضرر المستحق أيضاً لابدّ من أن يكون مقترباً بالاستحقاق، وأنه هذه الجملة تبيّن تميّز هذا الوجه الذي ذكرناه من باقي الوجوه.

ووجدت بعض المحصلين كلاماً في وجه حسن الضرر الواقع على سبيل المدافعة، وهو أنه قال: وجه حسنه أن الله تعالى أوجب في عقولنا دفع من يقصد إلى قتلنا، وإن أدى ذلك إلى وقوع ضرر به فقد تكفل بالعرض للمدفوع إذا استضرر بذلك الدفع، كما أنه تعالى لما أباحنا ذبح البهائم، كان متكتفلاً بعوض ذبحها. قال: ولا يجوز أن يؤثر في سقوط العوض عنه تعالى كون المدفوع(١) ظالماً، لأن الجمل الصّوّل إذا صال وأراد قتل أحدنا فقتله دافعاً

(١) في النسختين «كونه المدفوع».

له، فعوضه على الله سبحانه وتعالى من حيث أباح دفعه، وإن كان جانباً بما أقدم عليه ظالماً.

ولو كان هذا الكلام صحيحاً - وليس بصحيح - لما احتج في حدّ الضرر إذا كان ظلماً أن يقال: ولم يقع على سبيل المدافعة، لأن المدافعة على هذا التخريج قد قابل الضرر فيها النفع الذي ضمنه الله تعالى له. وهذا تخريج غير صحيح، لأنه قد يعلم حسن المدافعة - وإن وقع بها ضرر غير مقصود - من لا يعرف الله تعالى ولا يعلم أنه قد تضمن عوض ذلك من جعل حسته في عقولنا، ولو كان وجه الحسن ما ظنه هذا المستدرك لكن من لا يعرف الله تعالى يذم على الضرر الواقع من غير قصد في حال المدافعة، لأنه جاهم بوجه الحسن.

و معلوم اشتراك العقلاة في العلم بحسن هذا الضرر، وسقوط الذم به، وعلم أن وجه حسته غير ما حكيناه عن ذكرناه. وقد تقدم في أول الكلام في العدل من هذا الكتاب الدلالة على أن يقبح لكونه ظلماً.

و حد العبث ما لا غرض فيه، وإنما يكون الالم عيناً إذا فعل لنفع (١) يمكن الوصول اليه من دون ذلك الالم، ولم يكن له غرض زائد. فأماما الدلالة على أن الالم يقبح لأنه عبث فلا شبهة فيها، لأن يقبح من أحدها أن يواطئ غيره ويراضيه على أن يضرّيه بعوض يدفعه اليه يرتضي مثله في تحمل ذلك الضرر، لأنه بالعوض قد خرج من أن يكون (٢) ظلماً، فلم يقبح إلا لأنه عبث لا غرض فيه. ولا شبهة في أن المفسدة - وهو وجه للقبح - فتى عرضت في فعل وجب لا محالة قبحه.

وليس لأحد - مع تسليم المثال الذي ذكرناه - أن يجعل وجه القبح في

(٢) في م «من الكون».

(١) في النسختين «النفع».

ضرب من لا غرض في ضربه إلا اتصال العوض إليه تفويت الشكر، لأن باذل هذا العوض فلا جرم نفسه السرور بالشكر الذي كان يستحقه لو أوصل هذا النفع إلى هذا المضروب من غير ضرب، وذلك أن تفويت المنفعة بالشكر إنما يقع إذا كان الشكر حاصلاً أو في حكم الحاصل بوقوع [سببه]<sup>(١)</sup> فأما وليس بحاصل ولا في حكم الحاصل فليس يقع تفويته، لأن ذلك لوقوع لقبح أن لا ينفصل الإنسان بماله، لأن تفويت بالامتناع من التفضل مدح<sup>(٢)</sup> وثواب كان يستحقهما لو تفضل، ولو جب قبح ترك النوافل لهذه العلة.

وكان يجب أيضاً أن يقع ترك التجارة المظنو فيها الربح والسرور والوصول إلى المال، لأنه بترك التجارة يفوته ذلك. فتحقق<sup>(٣)</sup> بهذه الجملة أن وجه القبح إنما هو كونه عبثاً.

ولا يجوز أن يقع الالم [بن]<sup>(٤)</sup> لا يتألم على ما يُحكى عن الشتوية، لأننا قد علمنا حسن كثير من الآلام ضرورة ، كالالم في تناول الأدوية الكريهة، والنظر إلى الشاق<sup>(٥)</sup>، والهرب من السبع ، والمشي على الشوك على مasisياتي شرحه. فإن عنى القوم بالقبح نثار الطبع ، خالفوا في عبارة ، لأننا إنما نريد بالقبح ما يقتضي ذم فاعله. وإن جعلوا القبح الذي بعينه تابعاً لنثار الطبع فقد أشرنا إلى ما يفسده.

ولا يجوز أن يقع الالم من حيث كان ضرراً على ما يُحكى عن أبي هاشم ، لأن الشبهة وإن اعترضت في أن الالم بالنفع الموف ودفع الضرر الزائد عليه يخرج من أن يكون ضرراً ، فليس يشتبه أنه بالاستحقاق لا يخرج من كونه ضرراً ، وإن العقاب ضرر لا محالة وإن كان مستحقاً.

(٢) في النسختين «قدح».

(١) الزيادة من م.

(٤) الزيادة منا لبيان الكلام.

(٣) في النسختين «متحقق».

(٥) كذلك في النسختين.

و ما يحکى عن أبي هاشم من أن العاصي بما تعجله من لذة المعصية قد أخرج العقاب من كونه ضرراً وجري مجرى النفع الموف. لأن ذلك باطل، من حيث إن العقاب قد يستحق على ما [لا][لذة(١)] فيه بل فيه مشقة، كعبادة(٢) الأصنام وغيرها. على أن لذة العاصي يسيرة بالإضافة إلى ضرر العقاب ، فكيف يخرجه من كونه ضرراً، ويجري في ذلك مجرى النفع الزائد.

و كما بعد قول أبي هاشم أن العقاب ليس بضرر. يبعد أيضاً قول من قال من أصحابه أن كون الالم ضرراً ثابت مع النفع الموف عليه، ودفع الضرر العظيم به، لأن هذا تصريح بأن تسميته بأنه ضرر تابع لتسميته بالالم؛ ومعلوم خلاف [ذلك](٣)، لأن من باع ثوباً يساوي درهماً بدينار، لو كان الضرر(٤) نفوبيت انتفاعه بالثوب حاصلاً لوجب أن يسمى مضرأً بنفسه. وكذلك من خلص غريقاً من اللغة بأن يخدش بعض جلده، لو كان ما فعله به من الالم ضرراً لوجب أن يسمى مضرأً به، ومعلوم خلافه.

والاقرب أن يقال في هذا الموضع: إن النفع الزائد في الالم ودفع الضرر العظيم يخرج الالم من أن يسمى ضرراً، وان كان لا يخرج مع الاستحقاق من كونه كذلك ، ولو لا أن الامر على ما ذكرناه لما استحق تعالى أن يسمى ضراراً، لأنه لا يفعل الالم بغير عوض زائد، وإنما يسمى بذلك لأجل العقاب. وعلى مذهب أبي هاشم كان يجب ألا يسمى(٥) بذلك البته، ويجب على هذه الطريقة أن يكون ظن النفع -وان لم يحصل المظنون- يجري مجرى النفع في اخراج الالم من أن يكون ضرراً، لأنهم لا يسمون من ظن أن البنفع

(٢) في النسختين «على مالذة فيه».

(١) في النسختين «على مالذة فيه».

(٤) في هـ «الضرر».

(٣) الزيادة من مـ.

(٥) في النسختين «لا يسمى».

العظيم في بعض الافعال - كالتجارة وطلب العلوم- مضرًا بنفسه اذا تكلف ذلك ، كما لا يسمونه مضرًا بنفسه فيما فيه نفع حاصل ، وأقاموا الفتن مقام العلم في اخراج الالم من أن يكون ضررًا كما أقاموه مقامه في جنس تحمل الالم.

### فصل

(في الدلالة على أن الالم يحسن اما معلوماً أو مظنوناً)

الذى يدل على ذلك : أنه يحسن من أحدى أن يخرج الثوب أو الدار من يده على سبيل البيع بشمن حاضر مقبوض ، اذا علم أو ظن أن انتفاعه بالثمن أكثر من انتفاعه بما أخرجه من يده .

و اما حسن منه تفويت يفسد الانتفاع بملكه ، لأجل النفع الذي يعجله ،  
ولا شبهة على العقلاة في ذلك .

و قد امتنع قوم من أن يقولوا إن وجه حسن تحمل الضرر هاهنا العلم بالنفع ، وما وجه حسنه النفع دون العلم به ، وأجروه مجرى كون الجسم متتحركاً في أن علة الحركة دون العلم بها .

وليس يبعد عندها أن يكون وجه الحسن هو العلم بالنفع ، بدلاله أن النفع لو حصل في هذا الموضع ولم يحصل العلم ولا الفتن لما حَسُن تحمل الضرر ، ومتى كان عالماً بالنفع حسن التحمل .

والفرق بين ذلك وبين المتحرك واضح ، لأن الجسم بخلول الحركة فيه يجب كونه متتحركاً علمه عالماً كذلك أو لم يعلمه ، وبحصول النفع في الالم لا يكون حسناً حتى يعلمه من يتتحمل .

فإن قيل : هذا يقتضي حسن الظلم وخروجه من كونه ظلماً ، بانتصار الله تعالى من الظالم بما ينقله من المنافع إلى المظلوم .

قلنا: من حق الضرر اذا حسن لأجل النفع بالانتصاف<sup>(١)</sup> بل اما فعل ذلك لنفعه بنفسه بذلك.

وقد اجيب عن هذا السؤال: بأن من حق النفع الذي يحسن الضرر له أن يكون زائداً على ذلك الضرر المحتمل وموفيأً عليه، ولا يجوز أن يكون مساوياً له، وليس كذلك النفع على سبيل الانتصاف، لأن المساواة فيه كافية.

فإن قيل: لو حسن منا أن نضرّ بأنفسنا للنفع لحسن أن يفعل ذلك لغيرنا من العقلاء من غير اعتبار لرضاه، وكما يحسن ذلك فيما يفعل من الالم لدفع الضرر.

قلنا: متى بلغ النفع المقابل للالم قدرأً عظيماً تزول الشبهة عن العقلاء في حسن تحمل الضرر بمثله، جاز أن يفعله بالعاقل من غير اعتبار لرضاه، وإنما يعتبر رضاء العاقل بحيث يجوز دخول الشبهة فيما يقابل الالم من النفع ويختلف أحوالهم في تحمل ذلك.

وانما حكمنا بهذه الجملة لأن النفع اذا بلغ الغاية في الزيادة على الالم، فلا بد من اختيار العاقل لتحمله، وإلا لم يكن عاقلاً. ألا ترى أن من يدل له على تحريك أصابعه القناطير من الذهب، لا بد من أن يختار تحريكها لهذا النفع العظيم، وإنه متى لم يختار ذلك دل على نقصه ولحق بما يولى عليه، ولا يعتبر رضاه، فلهذا حسن منه تعالى أن يؤلم العقلاء من غير اعتبار لرضاه، لانه تعالى يعوقبهم من النفع بما لا بد اذا كانوا من أن يختاروه وإلا خرجوا من أن يكونوا عقلاء.

فاما فعل الالم لدفع الضرر فهذا حكمه أيضاً في أنه يحسن أن يفعله العاقل

(١) في هـ «بالارتفاع».

اذا زالت الشبهة في أمره من غير اعتبار لرضاه، ومع اشتباه ذلك لا نفع له بغيرنا من العقلاه إلا برضاه، وان فعلناه بأنفسنا وبمن (١) ثلي عليه وندرته من أولادنا بحسب اجتهادنا.

فاما الذي يدل على أن الالم يحسن لنفع وطنون فما لا شبهة (٢) فيه أيضاً، لأنه كما يحسن من أحدنا اخراج العلق النفيس (٣) مزيده بثمن عجل كذلك يحسن بالثمن المؤجل، واما حسن في الوجه الثاني لظن النفع لا لحصوله. وكذلك يحسن طلب الارياح بالاسفار البعيدة والمشاق الشديدة، واتعاب نفوسنا في طلب العلوم والآداب، وكل ذلك اما يحسن لظن (٤) النفع، بدلالة أنه يحسن عند حصوله من غير ترقب معنى سواه.

(٢) في النسختين «فما لا شبهة».

(٤) في هـ «للظن».

(١) في النسختين «ومن».

(٣) في النسختين «النفس».

## باب

(في الدلالة على أن الام يحسن لدفع الضرر المعلوم والمظنون)

الذي يدل على ذلك حسن العَدُوِّ على الشوك هرباً من السبع وما أشبهه من المصاص، وشرب الأدوية الكريهة للتخلص من العلل، وقطع الأعضاء لسلامة النفس، وأمثلة هذا [الوجه] (١) أكثر من أن يحصى.

وإنما يحسن ذلك كله لظن اندفاع الضرر، فليس يكاد يعلم في بعض الموضع أن الضرر يندفع قطعاً، لكننا إذا علمنا حسن تحمل الضرر لظن اندفاع الضرر به، فلو علمنا اندفاعه به كان أولى بالحسن وأقوى.

وماقيل في بعض الموضع مثلاً في دفع الضرر المعلوم من الهرب من السبع أو النار بعد قرهما من الهارب، ودفع الجوع والعطش بالأكل والشرب، وأن ذلك له معلوم اندفاعه، والتوبة وانه معلوم زوال استحقاق العقاب. ليس بشيء يعتمد، لأنه لا علم للهارب من السبع والنار بأن هربه ينجيه، وإنما الظن في ذلك قوي، لأنه يجوز [أن] (٢) لا ينجيه الهرب من المضرة. وكذلك الجوع والعطش ليس بمحظوظ على اندفاعهما لا محالة بالأكل والشرب. فأمّا التوبة فلا يجوز أن يكون جهة وجوها اندفاع الضرر بها، وإنما يجب

فعلها لوجه ثابت فيها. ولو قصد بالتوبه زوال الضرر عنه وفعلها لذلك لما استحق بها ثواباً ولا كانت مقبولة، فزوال العقاب تابع وليس بأصل. وليس لأحد أن يجعل حسن الالم هنا انا هو للنفع، وهو السرور بزوال الضرر، لأن هذا السرور لابد من حصوله وهو نفع لا محالة. وذلك أنه لو حسن للنفع الذي هو السرور لا لدفع الضرر به لما وجب، لأن تحمل الضرر للنفع لا يجب، وإنما يحسن. وقد علمنا أن تحمل الضرر لدفع المضار العظيمة متى لم يبلغ حد الاجراء فلابد من وجوبه، فعلم أنه لم يحسن للنفع. وقد قيل في هذا: لو كان الامر على ما ذكر لوجب فيمن عرض غيره لذلك أن يكون محسناً، لأنه عرضه لما فيه نفع أعظم من الضرر الذي تحمله، ومعلوم خلاف ذلك.

### فصل

(في أن الضرر قد يحسن لكونه مستحقاً)

و هل يقوم الظن فيه مقام العلم المعتمد في الدلاله، وذلك (١) هو حسن ذم المسئ، وإن غمه ذلك الذم وألمه واستضرر به. ومعلوم حسن ذلك مع تقريره من النفع ودفع الضرر، فلا وجه لحسنه الا لاستحقاق. وليس لأحد أن يجعل الأصل في هذا الباب حسن المطالبة لقضاء الدين، وإن أضر ذلك بالمطالب وغممه وألمه، وذلك أن المطالبة بالدين إنما تحسن وإن ألمت للنفع المتقدم بالدين، وأنه يجري مجرى تعجيل الاجرة على العمل الشاق (٢).

ومن شأن ما يحسن من المضار للاستحقاق ان لا يحسن فعل الانسان له

(٢) في النسختين «العمل الشاق».

(١) في م «على ذلك».

بنفسه، وقد علم حسن قضاء الدين ابتداءً من هو عليه وتحمله المشقة في قضائه، فعلم أن وجه حسنـه غير الاستحقاق.

ويمكن أيضاً أن يقال: من شأن الضرر اذا كان كونه مستحقاً وجه حسنـه أن يقارنه الاستحقاق والاهانة، ومعلوم أن المطالبة بالدين لا يجوز مقارنة الاستحقاق لها.

فإن قيل: اذا قلتم اذا يحسن الضرر لكونه مستحقاً - ولا بد كونه مستحقاً -  
أن يحسن فعله، فكأنكم قلتم يحسن فعله لأنـه يحسن فعله.

قلنا: اذا أردنا التحقيق قلنا: إنـما حسن لذم العاصي وعقابه لوقوع القبيح منه، لأنـ فعل القبيح هو كالسبب في حُسن الذم. ومعلوم تميز المعلول من العلة على هذا التفسير، وإنـما يجوز الشيوخ بأنـ قالوا: يحسن لكونه مستحقاً، وأرادوا سبب الاستحقاق.

فاما قيام الظن في الاستحقاق مقام العلم، فقد كان أبوهاشم ينصـ على ذلك ويصرـح به ويستدلـ عليه بحسن ذم من علمنـا منه فعل القبيح ثم غاب عنا، لأنـا نجـوز(١) فيه توبته وسقوط عقابـه وذمه، ويحسن مع هذا أنـ ندمه لظنـ الاستحقاق.

وكان يقول: لوـلا أنـ الامر على هذا لما حسنـ من أحد ذم بشـيء ولاـ فاعـل القـبيـحـ، لأنـه مـجـوزـ فيـ كلـ عـاصـيـ أنـ يكونـ اللهـ تـعـالـيـ قدـ غـفـرـ لهـ وأـسـقطـ عـقـابـهـ. وـكـانـ يـقـولـ فيـ الشـكـرـ وـالـمـدـحـ: إـنـهـاـ يـحـسـنـاـ مـعـ ظـنـ الـاسـتـحـقـاقـ مـثـلـ ذـلـكـ. وـكـانـ يـقـولـ: لـاـ يـجـوزـ أـنـ يـكـونـ وـجـهـ حـسـنـ ذـمـ مـنـ ذـكـرـنـاهـ(٢)ـ لـنـفـعـ يـرـجـعـ إـلـىـ الذـمـ، لأنـهـ لـاـ يـحـسـنـ الـاـضـرـارـ بـالـغـيـرـ لـمـ يـعـودـ إـلـيـهـ مـنـ الـنـافـعـ، وـلـاـ يـجـوزـ ذـلـكـ لـنـفـعـ يـعـودـ عـلـىـ الـمـذـمـوـمـ مـنـ أـنـ تـدـاعـ إـنـ القـبـيـحـ وـالـإـنـجـارـ، لأنـ الـاـضـرـارـ حـاـصـلـ

(٢) في هـ «ماذـ كـرـنـاهـ».

(١) في هـ «لوـلاـ نـجـوزـ».

والنفع غير معلوم.

وكان أبو علي مع من ذلك (١) ويقول: إن الضرر لا يجوز أن يحسن لظن الاستحقاق، وإنما يحسن مع العلم. ويقول: الإطلاق يجعله وجه حسن هذا الذم، وإن كان مشروطاً المصلحة والردع والزجر. وفي هذا الموضع نظر، وليس هذا مكان يقتضيه.

### فصل

(في الوجوه التي يفعل تعالى الالم لها)

الصحيح من المذهب أن الله تعالى لا يفعل الآلام لدفع الضرر بها ولا الظن، وإنما يفعلها إما للنفع أو الاستحقاق. فأما الظن فلا شبهة فيه، لأنه تعالى ممن لا يجب عليه الظنون لكونه عالماً لنفسه.

وأما الوجه في أنه تعالى لا يفعل الالم لدفع الضرر وإن جاز ذلك فيما، فهو أن من شرط حسن ما يدفع به الضرر من المضار في الشاهد أن يكون الدافع لها لا يتمكن من دفعها إلا بما فعله من الضرر. ومن شرطه أيضاً أن يكون الضرر المدفوع من فعل غير الدافع، وقد علمنا أنه لا شيء من المضار التي يفعله الله تعالى أو يفعلها [العباد] (٢) إلا وهو تعالى قادر على دفعه من غير فعل شيء من المضرات. وهذا وجه يقتضي قبح فعله تعالى الضرر، ليدفع به ضرراً من فعله أو فعل عباده.

والشرط الآخر هو الذي أن يكون الضرر المدفوع من فعل غير الدافع يقتضي قبح دفعه عن الغير الضرر من جهة تعلى ضرر. فان قيل: كيف تدعون أن دفع الضرر بالضرر لا يحسن في الشاهد إلا

(٢) الزيادة من م.

(١) كما في النسختين، ولعل الصواب «يعني من ذلك».

بعد أن يكون ذلك الضرر مما لا يندفع إلا بالضرر، وقد مضى في كلام الشيخ أن من أمكنه تخلص الغريق من اللجة، من كسر يده متى خلّصه بكسر يده لا يستحق عليه [بعد] (١) عوضاً وإنما [ فعله ] (٢) يكون عثاً، ويقبح من هذا الوجه لا لأنه ظلم.

قلنا: الصحيح على ذلك وان كسر يد الغريق حتى يخلّصه ومحظى من التخلص من غير ايام له يستحق عليه العوض، لأنه قد أضرّ به ضرراً لا بد في مقابلته من نفع أو ماجرى مجرأه. وليس يجوز أن يكون له في مقابلته تخلصه، لأن التخلص إنما يكون في مقابلة الالم اذا لم يكن (٣) من دون ألم، وكسر اليد في هذا الموضع كأنه مستبدلاً ليس في مقابلته شيء.

وبعد، فقد تقرر في الاصول أن بين الالم اذا فعل للنفع وبينه اذا فعل لدفع الضرر فرقاً في الشرط الذي يحسن كل واحد له، فلو كان كسر يد الغريق مع امكان تخلصه بغير ألم يخرج من كونه ظلماً بذلك وإنما يقبح للعبث وقد الغرض جرى في ذلك مجرى النفع، لأن من ألم [غيره] (٤) لنفع يصح أن يوصله اليه من غير [أن] (٥) يخرج من كونه ظلماً بذلك وإنما يكون عثاً، فقد تساوى الموضعان على هذا أو بينهما في الاصول فرق قد صرّح القوم كلهم به.

فإن قيل: جوزوا أن يفعل تعالى ألمًا يريد لدفع ضرر ينزل به من عمرو على سبيل الظلم من حيث إنه تعالى علم أن زيداً يفعل بعمرو ذلك الضرر لا محالة متى لم يؤلم الله تعالى زيداً فان آلمه اختيار عمرو الامتناع من ظلم زيد.

قلنا: وجه حسن هذا الالم ووجوبه في هذا الموضع هو كونه الطافاً (٦)

(٤) الزيادة من م.

(٣) في هـ «إذا لم يكن».

(١ و ٢) الزياداتان من م.

(٦) في النسختين «اطفالاً».

(٥) الزيادة منا لرعاية السياق.

لدفع الضرر، واللطف يوجبه التكليف، لأنه من جملة التكين، ألا [ترى] أن المقابلة (١) بين الالمين الدافع والمدفوع هاهنا غير معتبرة، لأنه يجب ايلامه بالكثير من الالم اذا علم أن ذلك لطف في ارتفاع وقوع ظلم يسير، ولا يجوز أن يدفع الضرر اليسير بالضرر العظيم. فعلم أن الالم هاهنا انما وجب للطف والمصلحة، لا لدفع الضرر. ألا ترى أنه يجب هذا الالم وان كان لطفاً في ارتفاع ظلم يقع بغير المؤلم، ويجب أيضاً كان لا يختار عنده القبيح وان لم يكن ذلك القبيح ظلماً ولا ضرراً، فعلم أن وجه حسنـه غير دفع الضرر به.

فإن قيل: ألا جاز منه تعالى أن يؤلم أحـدنا على سبيل [دفع] (٢) الضرر الذي هو العـقاب عنه، كأنـه يـعلم أنه إن آلمـه امـتنع من فعل قـبيـح لـوـفـعلـه استـحقـ بـهـ العـقـابـ، ولا يـسـتحقـ عـلـىـ هـذـاـ الـأـلـمـ عـوـضـاـ، لأنـ باـزـائـهـ انـدـفـاعـ العـقـابـ، وـهـوـ مـنـ أـعـظـمـ المـضـارـ.

قلنا: قد بيـناـ أـنـ الشـرـطـ فـيـ جـنـسـ فـعـلـ الـضـرـرـ لـدـفـعـ ضـرـرـ بـهـ أـنـ يـكـونـ المـدـفـوعـ مـنـ فـعـلـ غـيرـ الدـافـعـ، ولا يـجـوزـ أـنـ يـكـونـ الـأـلـمـ الدـافـعـ هـوـ الـأـلـمـ المـدـفـوعـ مـنـ جـهـةـ فـاعـلـ وـاحـدـ. وـالـذـيـ يـدـلـ عـلـىـ صـحـةـ مـاـذـ كـرـنـاهـ مـنـ الشـرـطـ: أـنـ كـلـ ضـرـرـ فـيـ الشـاهـدـ حـسـنـ فـعـلـهـ لـدـفـعـ ضـرـرـ لـابـدـ مـنـ كـوـنـهـ بـهـذـهـ الصـفـةـ، وـأـنـ مـتـىـ كـانـاـ مـنـ فـاعـلـ وـاحـدـ بـطـلـتـ جـهـةـ الـحـسـنـ بـلـاشـبـهـ، وـهـذـاـ يـوـجـبـ قـبـحـ فـعـلـهـ تـعـالـىـ الـضـرـرـ لـيـدـفـعـ بـهـ ضـرـرـاـ مـنـ فـعـلـهـ.

[ويـطـلـ] (٣) ذـكـرـهـ أـيـضاـ مـاـ تـقـدـمـ ذـكـرـهـ أـنـ الشـرـطـ فـيـ حـسـنـ دـفـعـ الـضـرـرـ يـضـرـ أـنـ يـكـونـ مـاـ لـاـ يـنـدـفـعـ إـلـاـ بـهـ، وـمـعـلـومـ أـنـ يـقـدـرـ عـلـىـ دـفـعـ الـعـقـابـ، وـيـحـسـنـ ذـكـرـ مـنـهـ مـنـ غـيرـ فـعـلـ هـذـاـ الضـرـرـ.

وـأـيـضاـ فـهـذـاـ الضـرـرـ إـذـاـ كـانـ لـطـفـاـ فـيـ الـامـتـنـاعـ مـنـ قـبـحـ فـهـوـ وـاجـبـ لـأـنـهـ

(٢) وـ(٣) الـزيـادـةـ مـنـ مـ.

(١) فـيـ هـ «ـالـأـلـمـ المـقـابـلـةـ»ـ.

لطف وجهة وجوبه كونه لطفاً، إلا اندفاع الضرر به تبيّن ذلك أنه يجب فيما لا يستحق بتركه ضرراً من النوافل والمندوبات.

وبعد، فإن الامتناع من القبيح وفعل الواجب يقتضي استحقاق الثواب، فليس بأن يقال: إن الالم الذي هو لطف في فعل الواجب أو الامتناع من القبيح إنما حسن التخلص به من العقاب، دون أن يقال: إن جهة حسنه حصول الثواب والنفع العظيم به.

وليس لأحد أن يقول: فجّوزوا أن يكون الالم الذي هو اللطف في فعل واجب أوامتناع من قبيح، يحسن لأجل الثواب من غير عوض في مقابلته، وذلك أن الثواب في مقابلة فعل الطاعة والتزام المشقة بها، وليس يجوز أن يكون الثواب في مقابلة هذا الالم، فلا بدّ من مقابلته من عوض والا كان ظلماً.

وبعد، فمن شرط حسن ما يفعل بغيرنا من الآلام لدفع المضار أن يكون بن يدفع عنه لا يتمكن هو من إزالته ذلك عن نفسه.

وما قيل في ذلك: إن من حق ما نفعله بغيرنا من الضرر لدفع ما هو أعظم منه من المضرة، وأن يكون من فعلنا ذلك ملحاً إلى فعل مثله متى علمه على هذا الوجه، وقد علمنا أن العبد لا يكون ملحاً إلى إزالة العقاب عن نفسه في وقت من الأوقات، ولا بفعل من الأفعال.

والذي أطلقنا في صدر هذا الباب من أنه تعالى يفعل الآلام للنفع الذي هو العوض. فيه ضرب من التجوز، والصحيح أنه إنما يفعل الآلام في دار الدنيا في البالغين وغيرهم من الأطفال والبهائم لاعتبار وإن كان لا بدّ من عوض، لأن الالم يخرج باعتبار من أن يكون عبشاً وبالعوض من أن يكون ظلماً.

وقد مضى في كلام أبي هاشم أنه يفعل الالم للامرين جميعاً للعوض

والاعتبار. والأولى ما ذكرناه، لأنه تعالى لا بد من أن يقصد بفعل الواجب الوجه الذي له وجوب دون غيره، واللام اذا كان لطفاً في التكليف فالتكليف يوجبه لأنه مصلحة فيه، فينبغي أن يقصد في فعله هذا الوجه الذي له وجوب دون غيره. وإنما العوض من تابع، لأنه إنما يفعل لكي يخرج هذا الالم من أن يكون ظلماً، وإلا فالغرض هو ما يرجع إلى التكليف من كونه مصلحة منه. و كان أبو علي يحيى أن يفعل الله تعالى الالم للعوض من دون اعتبار، وقد يبين أن العوض مما يحسن الابتداء بمثله لأنه مما لا يختص بصفة لا يجوز الابتداء بمثلها، كما نقوله في الشواب، فإذا حسن منه تعالى أن يبتدئ بمثل العوض لم يجز أن يؤلم له، لأن ذلك عبث. وقد مضى أما أن ذلك يجري مجرى بذل النفع أن يتحمل الضرر ويرضى بتحمله لأجل المنفعة المبذولة في أنه قبيح لأجل كونه عبثاً، وما جرى مجرى ذلك من استيellar من ينقل الماء<sup>(١)</sup> من نهر إلى آخر لا لغرض أكثر من إيصال الأجرة إليه.

وليس لأحد أن يدعى: أن العوض على الالم يقارنه التعظيم والتجليل كالشواب، وذلك أن الشواب إنما قارنه ذلك لأنه يستحق على الطاعة على الوجه الذي يستحق عليه المدح والتعظيم، والالم ليس مما يستحق به المدح، لأنه يستحق على سبيل البدل والثن، وليس في شيء من ذلك تعظيم.

و اعتذار أبي علي في ذلك: أن العوض له صفة يبين بها من التفضل وهي كونه مستحقاً. ليس بعذر صحيح، وذلك أن المستحق إنما يكون له مزية على التفضل في الشاهد ل نفسه التي تلحق التفضل عليه، أو لأن المتفضل يمن بفضله أو يلحق فيه بعض الغضاضة وانحطاط الرتبة، ولهذا يختلف الحال بحسب جلاء المتفضل وعظم قدره<sup>(٢)</sup> وعكس ذلك.

(٢) في هـ «من يفعل الماء».

(١) في هـ «عظم وقدرة».

و كل هذا غير حاصل فيما يتفضل به القديم تعالى على عباده، لزوال كل ما يبينا أنه يصرف عن التفضل و فقده من تفضله، لأن نعمه على العبد في نفسه وماليه و جميع أحواله منه تعالى، فلا مزية للاستحقاق على التفضل فيه. فان قيل: فما قولكم في ألم سواه ما ليس بألم في كونه لطفاً ومصلحة، أتوجبون أن يفعل تعالى ما ليس بألم في كونه لطفاً ومصلحة أم تقولون أنه مخير بين الالم وما ليس بألم؟

قلنا: الصحيح أنه مخير فيها، لأن كل واحد منها يقوم مقام الآخر في الغرض المقصود، والالم وان كانت فيه مضرة فالاعواض العظيمة التي توصل إلى المؤلم يخرج من أن يكون مضرة إلى أن يكون نفعاً واحساناً، فجرياً مجرى فعلين لا ضرر في كل واحد منها، لأن الالم قد خرج من كونه ضرراً بالتفع العظيم الزائد، وثبتت بهذه الجملة حصول التخيير بينها.

وليس لأحد أن يتعمي: أن فعل الالم للمصلحة وهناك ما يقوم مقامه فيها عبث. وذلك أن العبث مالاً غرض فيه، وليس يدخل الفعل الذي له غرض صحيح في أن يكون عبثاً [لأجل أن في المقدور ما يقوم مقامه، لأن ذلك يوجب في كل فعل له بدل في غرضه المقصود أن يكون عبثاً] (١) ومعلوم خلاف [ذلك] (٢).

ول لا يشبه ما قلناه قبح اختيار أحدنا لأن يؤلم نفسه ليبلغ غرضاً يجوز أن يبلغه من غير ألم، لأن أحدهنا ملحاً إلى أن يضر بنفسه ضرراً يتمكن من الوصول إلى الغرض فيه بغيره وما ليس بألم، وأنه يكون كأنه آلم نفسه الما ليس في مقابلته نفع وما جرى مجراه.

وقد بينا أن القديم تعالى بما يوصله إلى المؤلم من الاعواض العظيمة يخرج

ألمه من أن يكون نفعاً واحساناً.

### فصل

#### (في الرد على البكريه)

انما أتي هؤلاء القوم في نفيهم ما هو معلوم من تألم الاطفال والبهائم [من اعتقادهم الفاسد السائق أن الآلام لا تحسن إلا على وجه الاستحقاق، ورأوا أن الاطفال] (١) وما جرى مجراهم لا يستحقون الالم فبقوا كونهم متآلين. وقد دلتنا على أن الالم يحسن لغير الاستحقاق كما يحسن له، فبطل أصل هذا المذهب.

وما يدل على بطلان مذهبهم: ألا نعلم ضرورة بأننا في حال الطفولية وقبل البلوغ بالأمراض وضروب الآلام، ولا يدخل علينا في ذلك شبهة، ومن دفع ذلك فهو مكابر.

فإن قالوا: نحن لا ندفع تألم الطفل بما يفعله فيه غير الله تعالى من الآلام، وإنما ننكر أن يؤله الله تعالى في حال الطفولية.

قلنا:المعروف من مذهبكم أن الطفل ومن جرى (٢) مجراه من البهائم لا يصح أن يألم لامر يرجع الى فقد كمال العقل. وإذا رضيتم بهذا الفرق فهو باطل، لأننا كما نذكر تألمنا في حال الطفولية بما يفعله غير الله تعالى فينا كذلك نذكر أنا كنا متآلين بما يختص الله تعالى من الأمراض والأوجاع الذي لا يقدر عليها سواه، فننكر أحد الامرين كمنكر صاحبه.

ويدل أيضاً على ما ذكرناه حسن ادخالنا الآلام على الاطفال والبهائم للنفع ودفع الضرر، ولو كان ذلك قبيحاً لفقد الاستحقاق لكننا على ذلك

(٢) في هـ «ومجرى».

(١) الزيادة من مـ.

مدومين. وقد علمنا أن من سقى ولده - وهو طفل - الأدوية الكريهة، وقطع منه الأعضاء النفيسة دفعاً لتلف نفسه، محسن اليه ومدح على فعله. وعلى مذهب البكرية يجب أن يكون مسيئاً مذموماً.

و مما يدل على ذلك: أنا نجد الأطفال والبهائم يظهر منها عند قرب النيران مسها من البعد والهرب مثل ما يقع من العاقل، فلو لا أن الطفل يألم بالامراض وما جرى مجرها لما بكى وجزع وقلق وظهر منه مثل ما يظهر من البالغ، ولا فرق بين مانفعله نحن وما يفعله الله تعالى من الآلام لغير وجه اختلاف نفع أو دفع ضرر، انه قبيح.

وقد ادعى الشيخ أن تألم الأطفال معلوم ضرورة لتتألم البالغين. وأيضاً فلو كان الطفل لا يجوز أن يألم في حال الطفولية لما جازت عليه اللذة في هذه الحال، ومعلوم جواز اللذة والالم مثلها، لأن ما اقتضى جواز أحد الامرین ثابت في الآخر.

وبعد، فان الطفل قد يجوع ويعطش لا محالة، والجوع والعطش ألم ومشقة.

و مما يدل أيضاً على صحة تألم الطفل والبئمة: أنها حيان، والنفار والشهوة مصححها الحياة، وفقد العقل والتميز لا مدخل له في الادراك وصحة التألم، وهذا أدرك الجنون وتألم، وكذلك النائم. واذا كان المقتضي للتألم حاصلاً في الأطفال ومن جرى مجراهم وجب القطع على تحويز تألمهم ووقوع ذلك اذا ظهرت دلائله.

فان قيل: ألسنكم تحجزون أن يدرك أحدنا كل شيء تألم به في بعض الاحوال إذا كان نافراً عنه فيلتذبه حالة الاخرى اذا خلق الله تعالى فيه الشهوة له، فعلى أي وجه استبعدتم أن يكون الأطفال والبهائم يتذدون بما نحن به آمون؟

قلنا: ما أنكرنا أن يتذمّحـيـ بما يأـلمـ به آخرـونـ يتعلـقـ الشهـوةـ بما يـتـعلـقـ بهـ النـفـارـ، وـانـماـ أـنـكـرـناـ أـنـ يـكـوـنـ الـاطـفـالـ غـيرـ مـتـأـلـيـنـ بـالـنـيـرـانـ وـالـاـمـرـاـضـ [الـشـدـيـدةـ] (١) وـماـجـرـىـ مجـراـهـاـ لـماـ يـظـهـرـ مـنـ الـاـمـرـاـضـ عـلـىـ التـأـلـمـ وـالتـوـجـعـ.

وـإنـ شـكـكـنـاـ ماـ ذـكـرـوـهـ مـنـ تـأـلـمـ الـاطـفـالـ فـهـلاـ [كانـ] (٢) مشـكـكـاـ لـنـاـ فيـ تـأـلـمـ الـبـالـغـينـ، وـانـ وـجـدـنـاهـمـ يـهـرـبـونـ مـنـ حـرـارـةـ النـارـ، وـيـضـجـجـونـ أـعـظـمـ الضـبـيجـ منـ النـقـرـسـ وـالـصـدـاعـ، وـالـأـ جـوـزـنـاـ أـنـ يـكـوـنـواـ لـذـلـكـ مـشـتـهـيـنـ وـبـهـ مـلـتـذـيـنـ. عـلـىـ أـنـهـ يـلـزـمـ مـنـ قـالـ: إـنـ الطـفـلـ وـمـنـ جـرـىـ مجـراـهـ فـيـ فـقـدـ العـقـلـ لـأـ يـأـلمـ بـماـ يـفـعـلـ بـهـ مـنـ الـاـمـرـاـضـ. أـلـاـ يـقـبـحـ مـنـاـ تـحـرـيقـ الـاطـفـالـ وـالـبـهـائـمـ بـالـنـارـ وـقـطـعـ أـعـضـائـهـمـ، وـلـانـدـمـ عـلـىـ ذـلـكـ، لـأـنـهـ إـمـاـ أـنـ يـكـوـنـواـ لـفـقـدـ العـقـلـ غـيرـ مـتـأـلـيـنـ بـذـلـكـ وـلـأـ مـشـتـهـيـنـ لـهـ أـوـ يـكـوـنـواـ (٣) لـهـ مـشـتـهـيـنـ فـنـكـوـنـ بـذـلـكـ الـيـهـمـ مـحـسـنـيـنـ. وـهـذـاـ الـمـذـهـبـ أـظـهـرـ فـسـادـاـ مـنـ أـنـ يـحـتـاجـ إـلـىـ الـاـطـالـةـ.

### فصل

#### (في الرد على أصحاب التناسخ)

اعـلـمـ أـنـ بـطـلـانـ هـذـاـ الـمـذـهـبـ قدـ اـسـتـفـيدـ بـماـ قـدـمـنـاهـ أـيـضاـ، لـانـ أـصـحـابـ التـنـاسـخـ يـذـهـبـونـ إـلـىـ أـنـ الـآـلـامـ لـاـ لـاستـحـقـاقـ وـلـمـ يـقـدـمـواـ عـلـىـ دـفـعـ اـيـلامـ اللهـ تـعـالـىـ الـاطـفـالـ وـالـبـهـائـمـ، فـاـنـماـ اـدـعـواـ أـنـهاـ اـسـتـحـقـتـ هـذـهـ الـعـقـوبـاتـ لـمـعـاصـ تـقـدـمـتـ وـتـكـلـيفـ سـبـقـ. وـاـذـاـ كـنـاـ قـدـ دـلـلـنـاـ عـلـىـ أـنـ الـآـلـمـ لـغـيرـ الـاـسـتـحـقـاقـ فـقـدـ يـبـطـلـ أـسـ أـنـ هـذـاـ الـمـذـهـبـ.

وـمـمـاـ يـدـلـ عـلـىـ بـطـلـانـ قـوـلـهـمـ: إـنـ مـنـ شـأـنـ الـاـلـمـ إـذـاـ فـعـلـ عـلـىـ سـبـيلـ

(٣) في النسختين «أـوـ يـكـوـنـ».

(٤) الـزيـادةـ مـنـ مـ.

العقوبة والاستحقاق، وان يقارنه الاستخفاف والاهانة والبراءة<sup>(١)</sup> والذم، وقد علمنا قبح فعل ذلك أجمع في الاطفال والبهائم. فعلمنا أن الآلام الواقعه غير مستحقة.

فان قيل: ائما لم تستحسنوا ذم الاطفال ولعنهم لأنكم لا تعتقدون أن انزال الآلام بهم عقوبة، ونحن نستحسن بها ذمهم ولعنهم لاعتقادنا ان فعل بهم من الآلام على سبيل الاستحقاق.

قلنا: قبح ذم البهائم<sup>(٢)</sup> والاطفال والاستخفاف<sup>(٣)</sup> واللعنة لها والبراءة منها معلوم ضرورة من كل عاقل وعلى كل وجه وسبب، والخصوص في هذا الباب كالعموم.

### دليل آخر:

و ما يدل على ما ذكرنا: أن الآلام الشاقة والامراض الشديدة والمصائب المؤلمة تنزل بالانبياء صلوات الله عليهم، ومن علمنا طهارتهم من الصالحين والزهداد من يجب علينا مدحه وتعظيمه، فدل ذلك [على]<sup>(٤)</sup> بطلان مذهب من يرى أن الآلام لا تحسن إلا للعقوبات.

وليس لهم أن يدعوا في الانبياء «ص» أنهم واقعوا المعاصي قبل النبوة، فعوقبوا بها في حال النبوة. وذلك لأن الادلة الصحيحة قد دلت على أنه لا يجوز وقوع شيء من المعاصي من الانبياء عليهم السلام في حال النبوة ولا قبلها، وسننبع ذلك في الكلام في النبوات من هذا الكتاب باذن الله تعالى ومشيته.

(٢) في هـ «قبح ذم قبح البهائم».

(١) في هـ «والبراءة».

(٤) الزيادة هنا لاقتضاء السياق.

(٣) في النسختين «الاستحقاق».

على أنهم لو كانوا واقعوا ذلك قبل النبوة لم تخال حاهم بعد النبوة من أمرين: إما أن يكونوا من تلك المعاصي تائين، أو عليها مصرّين. فان كانوا منها [تائين]<sup>(١)</sup> فلا يحسن ايلامهم، لا سيما عند [من] يذهب<sup>(٢)</sup> إلى أن الالم لا يحسن إلا مستحقاً، وان كانوا مصرّين على المعاصي وجب أن يستحقوا منا الاستخفاف والاهانة والذم واللعن في حال النبوة، ويحسن فعل ذلك بهم، وما يليغ إلى هذا الموضع محصل.

### دليل آخر:

وما يدل على بطلان قول التناصح: أن الآلام المفوعلة في الاطفال كانت على ذنوب سالفة فعلوها وهم كاملو<sup>(٣)</sup> العقل وجَب على كمال عقولهم في أحوال هذه أن يذكروا -لا سيما مع التذكر الشديد- تلك الاحوال التي عصوا فيها، وحبوا<sup>(٤)</sup> ما استحقوا به العقاب الذي نزل بهم وهم أطفال، لأن العاقل لا يجوز أن ينسى مثل ذلك مع قوّة التذكر، وان نسي بعضه فلا يجوز أن ينسى جميعه، وان جاز أن ينساه بعض العقلاط لم يجز أن ينساه جميع العقلاط. وتجويز ذلك في بعده عن العقول كتجويز أن ينسى أحدهنا أنه كان أميراً في بعض البلدان عظيم المملكة كثير الرعية ورزق الاموال والأولاد، ثم ينسى جميع ذلك حتى لا يذكر منها شيئاً.

واعتراضهم هذا الدليل: بأنه قد ينسى ما أصاب في حال الطفولية. ليس بشيء، لأننا أوجبنا أن بدء الاحوال التي كان فيها كامل العقل مكلفاً مأموراً منهياً، وحال الطفولية بخلاف ذلك.

(١) في م «عند يذهب».

(٢) الزيادة هنا لسياق الكلام.

(٣) كذا.

(٤) في النسختين «وهم كامل».

و اعتراضهم بطول المدة. ليس بشيء أيضاً، لأن طول المدة كقصورها في هذا الباب بدلالة ماذكرناه من المثال، ولهذا نقول: إن أهل الجنة لابد أن يذكروا أحواهم في دارالدنيا أو أكثرها.

و اعتذارهم باتخالل بين الحالين من زوال فقد الكمال. غير صحيح، لأن أحدنا قد يذكر في يومه ما فعله بأمسه، وإن تخلل بين الحالين يوم، يجري في ازالة العقل مجرى الشواب، وقد يذكر أيضاً من الأمور ما تخلل دونه جنون أو سكر أو اغماء.

وليس لهم أن يقولوا: جوزوا أن تكون المدة التي كلفوا فيها مثل حال الطفولية فعصوا كانت يسيرة<sup>(١)</sup> جداً فلهذا نسيت. وذلك أن النسيان إنما يتوجه في الأمور اليسيرة والحقيقة إذا كانت معتادة، فأما إذا كانت غير معتادة فلا يجوز أن ينسى وإن قلل زمانها، ولو أن رجلاً لم يرفيلاً قط ثم سافر إلى بلد الفيلة فرأها في أقصر زمان لم يجز أن ينسى ذلك حتى لا يذكر مع التذكرة لأجل قصر زمانه. وقد بينما أن هذا لا اتفق في واحد وجماعة لم يجز أن يتفق في جميع العقلاة، وإن اتفق في وقت واحد لم يجز أن يتفق في كل وقت.

### دليل آخر.

ويدل على ما ذكرناه أن من حق الإمام المفوعول على وجه العقوبة والاستحقاق: أن لا يجب الرضا به والصبر عليه، ويحسن من يفعل به أن يهرب منه ويخدع. وذلك كله بخلاف حكم الأمراض التي يفعلها الله تعالى، لأننا متبعدون بالصبر عليها والرضاء بها، وأن لا نجزع منها ولا نشكوها، لأنها نعم في الحقيقة، فعلمنا بما ذكرناه بأن الأمراض ليست بعقوبات.

(١) في هـ «سيرة».

## دليل آخر:

وَمَا يَدْلِي أَيْضًا عَلَى بُطْلَانِ قَوْلِهِمْ : إِنَّهُ قَدْ يَحْسَنُ مِنْ أَحَدِنَا أَنْ يَؤْمِنَ نَفْسَهُ وَيَتَعَبَّرَ (١) فِي طَلَبِ الْعِلْمِ وَالْأَدْبِرِ وَالتِّجَارَةِ ، فَلَوْ كَانَ الْأَلْمُ لَا يَحْسَنُ إِلَّا عَقُوبَةً وَمُسْتَحْقَّاً لِمَا حَسِنَ مِنْهُ ذَلِكَ ، لِأَنَّهُ لَا يَحْسَنُ مِنْ أَحَدِنَا أَنْ يَعَاقِبَ نَفْسَهُ .

## دليل آخر:

وَمَا يَسْتَدِلُ أَيْضًا عَلَى ذَلِكَ : حَسْنُ الْابْتِداءِ بِالتَّكْلِيفِ ، وَهُوَ شَاقٌ مُؤْمِنٌ . وَلَا يَمْكُنُ أَنْ يَقُولَ : إِنْ وَجَهَ حَسْنَهُ الْاسْتِحْقَاقَ . لِأَنَّا قَدْ فَرَضَنَا أَنَّهُ ابْتَدَأَ التَّكْلِيفَ ، فَلَا ذَنْبٌ قَبْلَهُ يَسْتَحْقُقُ بِهِ عَقُوبَةً . وَهَذِهِ جَمْلَةٌ كَافِيَّةٌ فِي الرَّدِّ عَلَيْهِمْ .

---

(١) فِي النَّسْخَتَيْنِ «وَتَعَبَّرَ» .

## باب

### (الكلام في الأعراض)

اعلم أن العوض هو النفع المستحق الخالي من تعظيم وتبجيل. وصفناها بأنه «نفع» يميزه ما ليس بنفع من مقدرة وغيرها، وصفناها بأنه «مستحق» يميزه من النفع المتفضّل به، وصفنا «بالخلو من التعظيم والتجليل» ليتميز من الثواب، لأن الثواب نفع مستحق لكن يقارنه التعظيم والتجليل.

## فصل

### (في الوجوه التي يستحق بها على الله تعالى العوض)

اعلم أن كل ألم يبتدئ الله تعالى في عاقل مكلف أو من ليس كذلك من طفل وهيمة ولا يكون واقعاً عند سبب في العادة من فعل، فإن عوضه على الله تعالى ليخرج العوض من أن يكون ظلماً. وكل أمر فعل بأمره تعالى أو اباحته أو الجائه إليه ولم يكن مستحفاً كالحدود، فإن عوضه عليه تعالى، لانه على هذه الاحوال كلها جاري مجرى فعله.

ولا يجوز أن يكون العوض عن الذبح للهيمية اذا كان بأمره تعالى على الذابح دونه، لأنه لو وجب على الذابح لم يخرج الذبح من أن يكون قبيحاً وظلماً، كذبته للهيمية التي لم يبع الله تعالى ذبحها. وفي علمنا بأن الذبح اذا

كان بأمره تعالى أو اباحتة، فخرج من أن يكون ظلماً ولا يحسن ذم فاعله، دلالة على أنه تعالى بالامر أو الاباحة قد تضمن العوض، فخرج الذبح من أن يكون ظلماً.

وبعد، فلو حسن الذبح للزوم عوضه للذابح لما حسن، لأن العوض الذي ينتصف الله تعالى به لا يزيد على الضرر المفوعل، ولا يخرج به الفعل من أن يكون ظلماً وما يفعله تعالى من الأعراض في مقابلة ما يفعله من الآلام أو يأمره به لابد أن يزيد بزيادة عظيمة يحسن لمثلها الالم وينخرج من أن يكون ظلماً.

على أنه كان يجب على هذا القول أن يحسن منا أن نبتدىء الذبح والمصار بأن يتضمن العوض، وقد علمنا قبح ذلك.

فإن قيل: ألستم توجبون العوض والقوود على فاعل القتل دون الأمر والواجب له، فكيف قلتم فيها يأمر به القديم تعالى أن يوجبه خلاف ذلك.

قلنا: الفرق بين الامرين أن أمره تعالى واباحتة دليل على حسن الفعل، ولا يكون ما يأمر به من الضرر حسناً إلا بأن يتکفل بعوضه. وليس كذلك من أمرانا غيره بالقتل، لأن أمره بذلك ليس بدلالة على حسن القتل ووجوبه، ولا يخرج بالامر من أن يكون قبيحاً وظلماً، فيجب أن يكون العوض على القاتل دون الامر بخلاف ما قلناه فيما يأمر به تعالى.

فإن قيل: إذا كنتم توجبون فيما يفعله الله تعالى من الالم الاعتبار والعوض، فكذلك يجب أن تقولوا فيما يأمر به تعالى، ولو كان في جميع ما يأمر به وبيحه من الآلام اعتبار ولطف لكان إما واجباً أو ندبأ، ولم يكن فيه مباح، وقد علمنا أن في ذبح [البهائم ما هو مباح، فلو كان فيه لطف لوجب].

قلنا: الجواب الصحيح عن هذا السؤال هو أن في الذبح المباح لطفاً ومصلحة لغير الذابح، لأن الواحد منا لا يجب عليه الفعل لمصلحة غيره، وإذا كان

الذبح] (١) المباح فيه مصلحة لغير الذابح وعلم الله تعالى أن الذبح يقع فقد تمت المصلحة، وإذا علم أنه لا يقع فعل ما يقوم مقام ذلك في المصلحة. وأيضاً فان الخرج للالم من كونه عبثاً الفائدة والمنفعة، وقد يكون المنفعة به دنياوية ودينية. ألا ترى أنه قد يحسن منا ايام غيرنا للمنافع الدنياوية، مع تضمن الاغراض عن الالم. وليس أن يكون الخرج من الذبح من أن يكون عبثاً، لانتفاع بأكل المذبوح وليس يجب الفعل للمصالح الدنياوية، وإذا كنا قد بينا أن الإباحة منه تعالى يقتضيان تضمنه للعوض فالاجاء أكد منها، فتى الجأ تعالى إلى مضرة فلا بد من تضمنه لعوضها، وهذا نقول متى الجأ (٢) تعالى بالبرد الشديد إلى العَدُو على الشوك طلباً للسكن به (٣) ضمن العوض عن التألم بالشوك .

وليس يلزم على هذا أن يكون من شاهد سبعاً فهرب منه ماشياً على الشوك يجب العوض اليه على الله تعالى، لأن المعرفة، بضرر (٤) السبع من فعله تعالى وهي ملجمة في الحقيقة. وذلك أن العوض هاهنا في الضرر الواقع في المشي على الشوك يلزم السبع دونه تعالى، لأنه هو الملجم على الحقيقة بفعل سبب المهرب وهو الاقبال اليه والقصد والاعتبار بما تقدم ذلك من المقدمات.

ألا ترى أن هذه المعرفة حاصلة لأحدنا قبل هجوم السبع عليه، ولا يكون ملجماً إلى المهرب، وإنما يلجئ إلى المهرب عند مشي السبع اليه واقباله عليه، ولا شبهة في أن استخدام العبيد العوض فيه على الله تعالى من حيث أمر به واباحه، لأن العقل لا يقتضيه.

وليس لأحد أن يقول: إذا كانت خدمة العبيد للمولى من جملة عباداته

(١) الزيادة من م. (٢) في هـ «من الجأ». (٣) كذا. (٤) في النسختين «مضرة السبع».

ويستحق عليها ثواباً، فكيف يجتمع على الفعل الشواب والغوض.  
قلنا: العبد إنما يستحق الشواب<sup>(١)</sup> بخدمته لمولاه وتصرفه في طاعته لأنه من تكليفه ومصالحه وليس يستحق بها بعينه الغوض، وإنما يستحقه بما يفعله به المولى من الآلام، بمثل أن يحمله ثقلاً وما جرى مجرى ذلك، أو يستحق بالغوض بما يناله من الغم بزوال تحيره في الاستخدام وقصره نفسه على خدمة مولاه.

فأمّا ركوب البهائم والحمل عليها، فمن الناس من يقول: إن طريقة السمع ولو لولاه لمحسن. ولا شبهة في أن ما فعل فيه بالسمع فالغوض على الأمر به والمبيح. والأولى أن ركوب البهائم والحمل عليها طريقة العقل، لأنّه يحسن من جهة العقل أن يتکفل أحدنا بمؤنة البهيمة وقوتها ويف涅ها عن تطلب القوت وتحمله ويركبها ركوباً خفيفاً، لأن انتفاعها بما تکفل به لها أكثر من ضرر ركوبه<sup>(٢)</sup>، وقد بینا فيما تقدّم أن للإنسان أن يفعل بنى عليه من طفل وغيره ويدبره مثل ما يفعله بنفسه ويختاره لها، ولا يفتقر في ذلك إلى السمع.

### فصل

(في أنه تعالى بالتمكين من المضار لم يتضمن بالاغواض عليها)  
(وان الغوض على من فعل الالم دون من مكنه فيه)  
اعلم أنه تعالى بالتمكين من المضار متضمن للإنصاف فيما يقع منها على سبيل الظلم، وليس يجب عليه بالتمكين تضمن الغوض.  
و الذي يدل على ذلك: أنه لو ضمن الغوض لأجل التمكين لوجب فيمن دفع سيفه إلى غيره ليجاهد به العدو فقتل به مؤمناً، أن يلزمـه بالتمكين عوض

(٢) في النسختين «من ضرر كونه».

(١) في النسختين «بالثواب».

قتله، لأنه لولا دفع السيف ما يمكّن من ذلك . وهذا يوجب أن يكون الحدادون ومباعو السيف متضمني<sup>(١)</sup> عوض الجنایات بهذه الآلات ، ومعلوم خلاف ذلك .

ويدل أيضًا على ذلك : أنه لو تضمن العوض بالتمكين لوجب فيمن غصب ثواباً من غيره لا يحسن أن ينزع عن يده ويرد عليه ، لأنه تعالى بتضمنه العوض عليه قد جعل مدخل على المغصوب من الضرب بما تضمنه من العوض كأنه لم يدخل . وكذلك يجب أن يسترد الثوب من الغاصب ، وإن دخل عليه بذلك غم وتلزمته قيمة اذا استهلكه . وكل ذلك كان لا يجب لو ضمن تعالى العوض بالتمكين .

فإن قيل : اذا لم يجب عليه تعالى بالتمكين العوض فيجب أن يكون العوض على الظلم على العبد ، وقد علمنا أن الظالم قد يتلف من النفوس ويستهلك من الاموال ما لا يجوز أن يكون له أعواض بازائه ، فكيف يمكن الانتصاف منه ؟  
قلنا : أما من تقدم من المتكلمين فانهم كانوا يقولون في هذا الموضوع : ان من مات ولا عوض له وعليه حقوق تفضيل الله عليه بمنافع ينقلها الى من ظلمه ، واستحق العوض عليه . وهذا ليس بصحيح ، لأن الانتصاف واجب ، والتفضل للمتفضل به الى أن يفعله ، فكيف يجوز أن يتعلق الانتصاف به وهو واجب لابد من وقوعها - من يجوز أن يفعل وأن لا يفعل .

و الذي كان يقوله أبوهاشم : إن من علم الله تعالى أنه يموت ولا عوض له يستحقه يكافأ ماعليه من الأعواض ، وإن الله تعالى يمنعه من الظلم ، اما نفسه أو بعض الشواغل . وكان يحيى أن يمكن من الظلم من ليس له في الحال من الأعواض ما يوازي العوض عن ذلك الظلم بعد أن يكون من يعلم الله تعالى

(١) في هـ «يتضمن» .

أنه يستحق في طول عمره وقبل موته من العوض ما يكافيء ماعليه. و الصحيح خلاف ما ذهب اليه أبوهاشم، وال الأولى أن يقال: انه تعالى لا يمكن ظالماً من ظلمه الا وهو في الحال يستحق من الاعواض ما يكافيء ما يستحق عليه بذلك الظلم، وأنه إن لم يكن في الحال مستحقاً لذلك لم يمكنه من الظلم. وإنما قوينا ذلك لأنه اذا مكنته من الظلم فلا بد أن يكون قادرًا على الانتصاف منه في هذه الحال لا يمكن الانتصاف منه لقصور اعواضه من المستحق عليه، فان جاز لأبي هاشم أن يقول هو وان لم يستحق في الحال، فقد علم الله تعالى أنه يستحق قبل موته ما يكافيء ماعليه من الحق، جاز لغيره أن يقول يجوز أن يرد الظالم القيامة وهو غير مستحق من الاعواض ما يوازي ما عليه، بأن يعلم الله تعالى أنه يتفضل عليه من الاعواض بما ينقله إلى صاحب الحق.

فإذا قال أبوهاشم: هذا تعلق للواجب في الانتصاف بالتفضل. قيل له: وأنت قد علقت الواجب من الانتصاف بما يجري مجرى التفضيل من التبقية التي يستحق فيها بازاء ماعليه من الاعواض. أرأيت لو قبضه في الحال أليس كان لا يمكن الانتصاف [منه] (١).

وقول أبي هاشم: إن المراعي أن يكون في دار الانتصاف ووقته مستحقاً لقدر ما عليه دون الحال التي لا يجوز أن يكون فيها انتصاف. تعلل بالباطل، لأن تأخير الانتصاف الى الآخرة ليس بواجب، لأن توفير الحقوق من الاعواض على مستحقها في دار الدنيا جائز، وان لم يعلموا بأنه من حقوقهم وإنما آخر الى الآخرة على وجه غير واجب، فجري مجرى ما ذكرناه من التفضيل الذي لا يجوز أن يتعلق وجوب الانتصاف به.

(١) الزيادة من م.

و ليس يجري العوض في هذا الباب مجرى الثواب، لأن الثواب لا يجوز فعله في الدنيا، لمنافاة صفتة لأحوال الدنيا. وقد أشبعنا الكلام في هذا الباب في مسألة أمليناها في كتاب الغرر<sup>(١)</sup>.

و قد ذهب قوم إلى أن الله تعالى يمكن البهائم ومن لا عقل له من الظلم قد تضمن العوض عنه وأن العوض مما يفعل البهائم من الظلم عليه تعالى دونها. ويقولون: الفرق بين البهائم والعقلاء أن العقلاء وان مكنوا من القبيح فقد منعوا منه بالزجر والتکلیف، وهذا غير ثابت في البهيمة ومن يجري مجراتها.

و الذي ذهبوا إليه غير صحيح، لأن الضرر من فعل البهيمة وليس من فعل الله تعالى، ولا جارياً مجرى فعله، فالعوض عليها دونه، وقد بينا أن التكين من المضار لا يوجب تمكين العوض، ولو كان تعالى متضمناً لعوض ما يفعله البهائم من الظلم لوجب أن يكون ذلك الضرب<sup>(٢)</sup> منها حسناً غير قبيح، لأن تضمنه تعالى عنها العوض يقتضي حسنـه، كما اقتضى ذلك في اباحة ذبح البهائم، وقد علمنا ذبح ذلك من البهيمة وأنه يجب علينا منعها منه، ولا يجوز أن يجب علينا المنع من الحسن. وليس يجب اذا ذبح ذلك من البهيمة أن يستحق عليه الذم، لأن استحقاق الذم مشروط بالعقل والتکن من التحرز من فعل القبيح.

## فصل

(في ذكر الوجوه التي يستحق على العباد بها العوض)

اعلم أن ما يفعله أحدهنا بنفسه من الضرر لا يستحق عليه عوضاً، لأن

(٢) كذا، ولعل الصحيح «الضرر».

(١) امامي المرتضى (الغرر والدرر) ٣٦/١

المستحق يجب أن يكون غير المستحق عليه، والاستحقاق لا يدخل بين الإنسان ونفسه في شكر على نفع ولا غيره من ضروب الاستحقاقات، لكنه وإن لم يستحق بما يفعله بنفسه عوضاً فإنه يستحق به إذا كان ذمياً، إذا كان قبيحاً، ومدحأً إذا كان حسناً على صفة يقتضي المدح.

وإنما يستحق العوض على أحدهما فيما يفعله بغيره من المضار، ومن شرطه أن يكون غير تابع حكم المبتدأ، لأنه لو ألجأ إلى ضرر يقع بغيره لكان العوض على الملحىء دونه، ومن حقه أن يكون غير تابع لاباحة من الله تعالى أو تعبد، لأن ما يقع على هذا الوجه عوضه على الله تعالى.

وليس من شرط وجوب العوض أن يكون فاعله عاقلاً مميزاً لما يفعله، لأننا قد بينا أنه قد يلزم البهيمة والطفل مع فقد التمييز. وليس يجري في هذا الباب لعوض مجرى المدح والنذم، وهذا نقول: إن العوض في قتل الخطأ لازم للقاتل كما يلزم الساهي والنائم.

فإن قيل: كيف تلزم العاقلة الدية في قتل الخطأ وقد قلتم إن العوض في قتل الخطأ يلزم القاتل؟

قلنا: الزام العاقلة ابتداء تعبد وليس في الحقيقة بدلاً عن القتل، والعوض في القتل ثابت على القاتل يستوفى منه في الآخرة. يدل على ذلك أن من يصل إليه الدية في الشاهد من ورثة المقتول غير من وقع به الضرر، فكيف يكون عوضاً عن الضرر به؟ وإنما العوض يجب أن يكون فاضلاً<sup>(١)</sup> إلى المضرور نفسه.

وقد قال قوم: إنه لا يتنبع وصول العوض عن قتله إلى ورثته، لأن عين ماله بعد موته ينتقل إلى ورثته، وكذلك ديونه لأنها في حكم مائikelه.

(١) لعل الصحيح «واصلاً».

و طعن آخرون على هذا التخريج وقالوا: لا يجوز أن يصل عوض الاستضرار بالقتل إلا إلى المقتول ليقوم مقام ما ناله من المضرة لأنها به نزلت، والعوض عنها يجب أن يصل إليه، ولا يجري ذلك مجرى ما كان يملكه من عين أودين، وانتقل بعد موته إلى ورثته. وهذا أشبه بالصواب.

و الأولى أن يكون ما يلزم العاقلة ابتداء عبادة والعوض باقٍ على القاتل، ولا شبهة في أن من الجأ غيره إلى أن يضر بنفسه، فالعوض على الملجئ وإن لم يكن الضرر من فعله، لأنه بالاجراء كأنه من فعله.

و كذلك من وضع طفلا تحت البرد حتى هلك به، العوض لازم للواضع دونه تعالى، لأنه بهذا التعريض قد صار كأنه فاعل للقتل، ولهذا يذمه العقلاء على هلاك الطفل دون وضعه، ولو لا أنهم أجروا هلاكه بالتعريض له مجرى فعله لم يذموه عليه.

و قد قيل في من شد خشبة على ظهر بحيمة، وأضررت تلك الخشبة عند مشي البهيمة بنفس أو مال: إن العوض عن ذلك لا يجب على الشاد ولا على الله تعالى، وإنما يجب على البهيمة، لأن الشاد الخشبة في حكم الممكّن من الضرر، وقد بينما أنه لا عوض على الممكّن ولا على الله تعالى، لأنه لم يفعل تلك المضرة فيجب أن يكون على البهيمة.

و يجري شد الخشبة مجرى مناولة السيف لمن يفعل باختياره القتل به، في أن العوض على القاتل دون الممكّن. وهذا لابد من أن يكون مشروطاً بأن يكون سائق هذه البهيمة لم يسقها سوقاً يوقع الضرر بالخشبة التي عليها، لأنه إن كان كذلك فالعوض عليه دون البهيمة.

و في الناس من يشنع علينا بایجاب العوض على البهيمة وما لا عقل له، يقول في ذلك أقوالاً معروفة. ولا شناعة في حق إلعل من ينعم النظر فيه ولم

يوجب على البهيمة عوضاً فيشنع<sup>(١)</sup> بذلك ، لأنها مما لا يجب عليه شيء مع فقد التيز ، وإنما يريد أن عوض ما وقع منها من ضرب يجب أن يكون واصلاً إلى من أضرت به من جملة أعراضها الذي يستحقها على الله تعالى ، كما نقول : إن النفقة واجبة في مال الصبي ونعني بذلك المعنى الذي ذكرناه . وهذا روى عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ : إن الله ينتصف الجماء من القراءات<sup>(٢)</sup> . كيف ينكر عاقل محصل الانتصاف من البهائم والانتصاف لها ؟

### فصل

(في هل العوض دائم أو منقطع؟)

كان أبو علي يقول أولاً بدوامه قطعاً ، وحكي عنه أنه عاد إلى القول بانقطاعه ، وهو مذهب أبي هاشم .

و دليله على انقطاعه : أنه لو كان من شرط العوض أن يكون دائماً إنما حسن من أحدهنا تحمل ألم في الشاهد لنفع منقطع كما لا يحسن منا تحمل الآلام من غير شيء ومن النفع لما كان تحمل الألم لا يحسن إلا للنفع أو ماجرى مجراه ، وقد علمنا حسن تحمل الضرر للمنافع المنقطعة .

و ليس يلزم على هذا تحمل مشقة الطاعات وإن لم نعلم مقدار ثوابها ، وذلك أن وجه حسن الطاعات ووجوهاً ليس هو الثواب ، وإن كان الثواب لابد من أن يستحق عليها ، بل لها وجوه متميزة يحسب منها .

و تحمل المشقة إنما يحسن لأجل العوض ، فيجب أن يكون الجهل بصفته مؤثراً في حسن تحمله . ولا خلاف في أنه قد يجب الطاعة على من لا يعلم شيئاً

(١) في هـ «فيشنع» .

(٢) جاءت أحاديث بهذا المضمون في بحار الانوار ٧/٢٦٥ ومسند الإمام أحمد بن حنبل ١/٧٢ .

من الثواب المستحق عليها، ولا يحسن أن يتحمل المضرة من لا يعلم أن عليها شيئاً من الأعواض.

فان قيل: جوزوا اختلاف الاستحقاق والوعض، فيكون ما يجب على الله تعالى دائمًا وما يجب علينا منقطعاً.

قلنا: لو كان العوض في نفسه مما يجب استحقاقه على سبيل الدوام لم يختلف حاله باختلاف من يستحق عليه. ألا ترى أن المدح والذم لما استحقا على سبيل الدوام ساوي القديم تعالى المحدث في دوام ما يفعله من كل واحد منها، ولو كان(١) الثواب مما يستحق علينا والعقاب مما يستحق بعضنا على بعض لما اختلف دوامها بالإضافة اليها ولكن حاهم في الدوام كحال ما يضاف اليه تعالى.

فان قيل: لو كان العوض يُستحق منقطعاً لوجب أن يلحق المعوض في الجنة غمّ وحسنة على قطعه عنه، وهذا يكدر ثوابه إن كان من أهل الثواب، وإن لم يكن من أهله وجب أن يستحق بهذا الغمّ أعراضًا، وذلك لا يجوز في الآخرة.

قلنا: أول ما نقوله: إن العوض اذا كان منقطعاً جاز أن يوفر على مستحقه في أحوال الدنيا، لأن صفتة لا ينافي التكليف، فلا يلزم حينئذٍ ما تضمنه السؤال.

ولو قلنا: إنه يتاخر لم يلزم أن يصل إلى كل مستحق له مع العلم وكمال العقل، لأن العوض لا يجري في هذا الباب مجرى الثواب في اشتراط علم المثاب بوصوله إليه على جهة الاستحقاق، وإذا وصل إلى من ليس بعاقل لم يشعر بانقطاعه فيتألم بذلك ، لأن مجرد قطع المنافع ليس بضرر.

(١) في النسختين «ولو كانت».

فإذا قيل: فالسمع قد ورد والاجماع قد وقع على أن الأطفال والبهائم يعادون كاملاً العقول.

قلنا: يجوز أن يعيدهم ولا يكمل عقوبهم ويوفرون عليهم ما استحقوه من الأعضاء، ثم يكمل عقوبهم ويتفضّل عليهم بالنفع الدائم. فأماماً المثاب الذي يتأنّر أعضاه إلى الجنة فغير ممتنع أن يفرق اتصال العوض إليه في الأوقات المتفرقة، حتى لا يشعر بانقطاعه إذا انقطع، كما نقوله في توفير مافاته من الثواب بعد الاستحقاق له في أحوال الدنيا وأحوال الموت.

وبعد، فغير ممتنع أن يديم العوض على المثاب بعد نقص مدة استحقاقه تفضلاً، وإن كان لا يستحق في الأصل دائماً. ويمكن أن يقال مثل ذلك في الأطفال والبهائم.

### دليل آخر:

وأقوى ما يمكن أن يستدل به على أن العوض منقطع: أنا قد علمنا أنه تعالى يوم من يموت على كفره بالغاً وفي حال الطفولة، ولو كان الأعضاء من يستحق على الدوام لما جاز وصول الكافر إلى حقه، لأنّه - وهو في النار - معاقب لا يجوز أن يكون معواضاً ومنفوعاً بالاجماع، فيجب انقطاع العوض يمكن توفيره في أحوال الدنيا.

ولا يمكن أن يقال: إن عوضه يحيط (١) بالمستحق على الكفر (٢) من العقاب، لأن التحابط من المستحقات عندنا باطل، وسندل على ذلك عند الكلام في الوعيد باذن الله ومشيته.

على أن شبهة القوم في التحابط بين الثواب والعقاب لا يتأتى في العوض

(٢) في هـ «على الكفرة».

(١) في هـ «بحيط».

والعقاب، لأن الشواب والعقاب عندهم إنما تمحبطا للتنافي الذي بينهما من حيث اقترن بالشواب والتجليل والتعظيم، وبالعقاب الاستخفاف والاهانة، وهذا مفقود بين العوض والعقاب فلا تنافي.

وأما قول أبي هاشم: إن العوض لا ينحيط بالعقاب لكنه يصير جزء من العقاب. وهذا هو القول في الاحتباط عنده، لأن الشواب والعقاب إنما يتحابطان عنده على هذا الوجه وبأن يصير به كل واحد جزء من صاحبه، فأيّ معنى لنفيه احتباط العقاب للعوض، وقد قال بمعناه.

اللّهُمَّ إِلَّا أَنْ يَقُولَ أَبُوهَاشِمْ: إِنَّ الْعُوْضَ لَمْ يَكُنْ اجْتِمَاعًا اسْتِحْقَاقَهُ مَعَ اسْتِحْقَاقِ الْعَقَابِ صَارَ جُزْءًا كَالثَّوَابِ، وَالَّذِي يُفْسِدُ قَوْلَهُ هَذَا: أَنَّ الثَّوَابَ إِنَّمَا صَارَ جُزْءًا مِنَ الْعَقَابِ لِلْتَّنَافِي بَيْنَ الْثَّوَابِ وَالْعَقَابِ، فَلَمْ [يَكُنْ] [١) اجْتِمَاعًا اسْتِحْقَاقَهُمَا صَارَ أَحَدُهُمَا تَخْفِيًّا مِنْ صَاحِبِهِ، وَالْعُوْضُ لَا تَنَافِي بَيْنِهِ وَبَيْنَ الْعَقَابِ، فَكِيفَ يَصِيرُ جُزْءًا مِنْهُ؟

فإن قيل: إذا كان العوض دائمًا ولم يكن توفيره وهو دائم في الدنيا فلابد في الكافر المستحق للعقاب من أن يجعل العوض جزء من عقابه، لأنه لا يمكن وصوله إليه إلا على هذا الوجه.

قلنا: انقلاب الحق إلى غير جنسه لا يجوز من غير تراضٍ، والعوض ليس من جنس العقاب فكيف يصير جزء منه؟

فإن قيل: لأن دفع الضرر قد يقوم مقام النفع.

قلنا: هذا لابد فيه من التراضي، وإلا فلا وجه لانقلاب النفع إلى أن يصير جزء من الضرر(٢).

فإن قيل: الضرورة تدعوا إلى ذلك، لأنه لا يجوز وهو في النار أن يتسع

(٢) في هـ «من الضرب».

(١) الزيادة ليست في مـ.

بالعوض إلا على هذا الوجه الذي ذكرناه.

قلنا: لا ضرورة<sup>(١)</sup> تدعوا إلى ما ذكرتموه بعينه، لأنه إذا كان العوض دائمًا وورد الكافر المستحق للعقاب الآخرة، وهو مستحق للعوض مضافاً إلى العقاب، فلا ضرورة في استبقائه حقه من العوض إلى أن يجعل جزءاً من عقابه، لأنه يمكن أن يُسقط عنه العقاب ويوفي العوض.

وإنما يقال: دعت الضرورة إلى الشيء. إذا كان لا يمكن سواه، ولم كان العوض بأن ينقلب عن جنسه وصفته بغير رضاء من صاحبه أولى من أن يسقط العقاب حتى يستوفي العوض، بل هذا أولى، لأن العقاب حق الله تعالى يحسن منه اسقاطه، والعوض حق عليه لابد أن يوفيه مستحقه، فإذا لم يجتمع وصوتها فالأولى سقوط ما يحسن اسقاطه وهو العقاب، لأنهما يحسن اسقاطه وتستحق المدح على غفرانه، والعوض لابد من توفيقه لمن يستحقه.

### دليل آخر:

وقد استدل على أن العوض منقطع: بأنه لو كان دائمًا لحسن تحمل المضار من غير نفع عاجل، وكان يجب أن يحسن الظلم، لأن الظالم قد عوض المظلوم لنفعة دائمة لظلمه له على هذا المذهب. وهذا الكلام إنما يلزمهم إذا قالوا بدورام جميع الأعراض ولم يفصلوا بين ما يستحق علينا منها، وبين ما يُستحق عليه تعالى، وهم [لم] يفصلوا بين الأمرين.

غير أنه يمكن أن يقال لهم تقوية هذه الطريقة: إذا أوج الله تعالى أحدهنا بالجوع والعطش إلى الطعام والشراب، فيجب أن لا يلزم دفع ذلك عن نفسه بالأكل والشرب، لأن صبره عليه يقتضي وصوتها إلى منافع دائمة.

(١) في هـ «قلنا ضرورة».

ومقى قيل: يلزم بعقله دفع المضار من الجوع والعطش، فلذلك وجب عليه. قلنا: قد كان يجب أن لا يكون ذلك في عقله لو كان العوض دائمًا، لأنه لا يجوز أن يعلم وجوب دفع الضرر الذي يستحق به النفع الدائم.

### فصل

(في هل يسقط العوض بالهبة والابراء أم لا؟)

اعلم أن كل عوض يستحق أحدهما على غيره معجلًا مما يجوز توفيره عليه في الدنيا وممّا له أن يطالب به ويستوفي، فإنه يسقط بهبته وابرائه مثل حقوقه؛ فأما الأعوض التي يجب للعبد<sup>(١)</sup> على الله تعالى ولبعضهم على بعض على وجه يتأخر استيفاؤه إلى الآخرة ويكون الله تعالى هو المستوفي له، فإنه لا يسقط بهبته وابرائه، لأن سقوط الحق يتبع جواز المطالبة به والاستيفاء، لأن كل ذلك تصرف في الحق، فمن ليس له أن يستوفي الحق ولا أن يطالب به لم يكن له [أن يسقطه ولو أسقطه سقط باسقاطه. ولما ذكرناه لم يسقط حق اليتيم على غيره بهبته وابرائه وإن كان الحق له]<sup>(٢)</sup> من حيث كان ليس له أن يطالب به ويستوفي وهو في حجر غيره.

ومن قال: إن العوض الذي ذكرناه لوأسقط صاحبه في الآخرة لسقط لأنها دار الاستيفاء. لم يقل صحيحًا، لأن صاحب الحق في الآخرة منزلته في الدنيا، لأنه ليس له أن يطالب بها الحق وإن يستوفيه وأن استيفاؤه إلى غيره من يعرف مبلغه، والوقت الذي يجب فيه الاستيفاء.

فان قيل: فائي معنى لابراء والخلال في الشاهد اذا كان الأعوض لا يسقط بها؟

(٢) الزيادة من م.

(١) في النسختين «يجب العبد».

قلنا: إنما يؤثر الإبراء في الحقوق التي لنا أن نتصرف بقبض واستيفاء واسقاط كالديون وما جرى مograها من الحقوق، فأما ما استحقه أحدهنا على صاحبه بالألم على سبيل الظلم وما جرى مجرى ذلك مما يستوفي الله تعالى على سبيل الانتصاف في الآخرة، فإن الإبراء منه والمحالة لا يؤثران في ذلك.

### فصل

(في هل يزيد مبلغ العوض بالتأخير أم لا؟)

الصحيح في هذا الباب أن يقال: إن التأخير للعوض على ضررين قبيح وحسن، فأما التأخير الحسن فيجوز ما يؤخر الله تعالى من الأعراض المستحقة عليه بما يفعله من الآلام أو مثل تأخيره ما يستوفيه على سبيل الانتصاف وينقله من الظالم إلى المظلوم في الآخرة، فهذا مما لا يجب في تأخيره زيادة نفع، لأنه إنما أخر لمصلحة هذا المعوض، فقد قبلت هذه المصلحة مالعله يقدر من الضرر بالتأخير.

وأما التأخير القبيح فمثل أن يجب لأحدنا عوض على غيره مما يصح استيفاؤه عليه معجلًا فيؤخره، فالواجب أن يستحق عليه المعوض الزيادة قدر ما بين السلعة بنسيئتها وبيعها بالنقد. ولا يجب أن يكون استحقاق الزيادة لأجل التأخير، بل الزيادة مستحقة على المضرة نفسها بشرط تأخر عوضها، والاستحقاق للزيادة يرجع إلى وجه المضرة دون التأخير.

### فصل

(في أنه تعالى لا يجب أن يزيد العوض عند فعل الضرر) ولا يجب أن يقارن ارادة العوض لما يفعله تعالى من الآلام، لأن تقدم ارادته لمراده عبث لا غرض فيه، وقد بينما ذلك في جملة الكلام في باب

الارادة من هذا الكتاب.

وليس يمكن أن يدعى: أن الالم لا يدخل في الحسن إلا بأن يقارنه هذه الارادة، وذلك لأن الله تعالى اذا فعل الالم لوجب العوض، وقصد الى ايقاعه مع علمه بأنه يعوض المؤلم. كفى هذا في كون الالم حسناً ومفعولاً للعوض، كما نقوله في تكليف ما يستحق به الثواب، بأنه تعالى لا يحب ولا يريد فعل الثواب في حال التكليف، بل يكفي كونه مريداً للطاعة التي يستحق بها الثواب.

وعلى هذا نقول: إن الله تعالى خلق الخلق لينفعهم، ولم يرد في ابتداء الحال وقوع النفع، لكنه أراد خلقهم لهذا الوجه دون غيره. ولو وجب أن يكون مريداً للعوض في حال [فعله] (١) للالم حتى يكون معرضاً له بالالم، لوجب أن يكون مريداً لمنافع الخلق كلها في ابتداء خلقهم، حتى يصح أن يقال: خلقهم لها، وذلك يقتضي أن يكون يريد للمناجاة (٢) من فعله.

### فصل

(في ذكر ما يلزم من الأعواض باتفاق النفوس وازالة الاملاك وقطع المنافع) الذي يذهب اليه أبوهاشم وحرره محصلو أصحابه في هذا الباب مانحن ذاكروه، قالوا: إن القتل يستحق به الأعواض، لأنه إيصال ضرر بغير شبهة إلى المقتول، فإن علم المقتول قبل القتل أو ظن نزول القتل به، فذلك غم يستحق به عوضاً آخر. ويستحق أيضاً عندهم بقطعه له وتفويته أياه معلوماً لله تعالى أنه لو لم يقتل فمات فلا عوض له على قاتله بتفويت المنافع، لأنه مافوت شيئاً وإنما يكون له عليه، عوض القتل وعوض الغم.

(٢) كذا.

(١) الزيادة من م.

و يفرقون بين قتل أحدنا لمن يفوته بقتله المنافع، وبين امامة الله تعالى وتفويته بذلك المنافع، فيقولون: بأنه لا عوض عليه تعالى فيما فاته من المنافع بالموت، وإن كان علينا ذلك في القتل. بل يقولون: إنه تعالى ماقطعه عن منافع تحصل له من غيره، بل عن منافع يتفضل هو بها عليه، وللمتفضل أن لا يتفضل. فكأنه تعالى إنما أنعم عليه إلى هذه الغاية من غير زيادة عليها والقاتل فوقه بالقتل، إذا كان معلوماً أنه يبق لولا قتله منافع من جهة غيره كانت تحصل له لا محالة لولا القتل.

فأمّا الغصب والمنع من الانتفاع أو ما جرى مجرأه، فانهم يوجبون فيها فوقته الغاصب من المنافع بالمغصوب العوض، كمن منع غيره من الانتفاع بداره أو ثبوه، وكذلك من منعه من التصرف في تجاراته وكسبه، وإن كان منعه بضرر أدخله عليه استحق عليه العوض من وجهين: أحدهما الضرر، والآخر تفويت المنافع.

ويقولون في من حبس على غيره ملكاً من أملاكه، وكان من يعلم أنه لا يتمكن من الانتفاع به لوم يحبسه عليه: إنه لا يجب عليه عوض في المنع من منافعه<sup>(١)</sup>.

ويقولون في من غصب ما يتكرر الانتفاع به مثل من غصب ثوباً يتكرر الانتفاع به باللبس، أو كتب علم أو أدب يتكرر الانتفاع بها بالدرس والنظر فيها: إن العوض يجب عليه متكرراً<sup>(٢)</sup> بقدر مافاته من الانتفاع طول ذلك الزمان. وإذا غصبه مالاً يتكرر الانتفاع، كالطعام الذي إنما يكون الانتفاع به بأكله ثم ينقطع نفعه، وكذلك الدرارم لأن الانتفاع بها إنما يكون بصرفها فيما يحتاج إليه، وذلك نفعه واحدة، وعلى كلا الامرين يلزم اعادة المغصوب

(٢) في النسختين «من صانعه».

(١) في النسختين «من صانعه».

إلى مالكه أن كانت العين باقية وإلا فقيمتها.

ويمكن أن يقال في هذا الكلام: إن القاتل يسيء إلى المقتول بادخال الضرر بالقتل والغم أيضاً على ما فرضوه، وهو أيضاً يسيء إليه بتفويته له منافع حياته وقطعه لها، وليس يظهر أنه يستحق على هذا التفويت أعواضاً بل يستحق به الذم، وليس كل شيء كان كالمتساوية واستحق به الذم فإنه يستحق به الأعراض. ألا ترى أن من شتم غيره ونال من عرضه<sup>(١)</sup>، وسعى بنفسه أو حاله وما له إلى السلطان الظالم مُسيء إليه، ويستحق بذلك الذم منه وإن كان لا يستحق على ذلك أعواضاً إلا على ما لا يلحقه عند ذلك من الغم.

فإن أشاروا باستحقاق العوض على غمه بتفويت منافعه الزائد على غمه، بما يظهر أنه يلحقه من ألم القتل. فذلك صحيح، وليس يريدون على الحقيقة ذلك، لأنهم يراعون المنافع المعلوم حصولها له لو لا القتل، فيجعلون الأعراض بازائتها. وهذا ليس بظاهر الصحة.

والذي يبين الان لنا أن القاتل يستحق على القتل ذماً زائداً على ما يستحقه على الغم من حيث فوت المقتول ما هو مظنون من منافعه، وامكان انتفاعه من غير مراعاته، والمعلوم من ذلك أنه يقع ولأن بالحياة يتمكّن من الانتفاع بكل شيء، علم أنه يتفاعل به أو لا يتفق.

وإنما حملهم على مراعاة العلم في هذا الموضع، لأنهم اعتقدوا أنه لا بد من أن يستحق أعواضاً على فوت المنافع، ورأوا أن المنافع التي كان يمكن أن تحصل له لا تنحصر ولا تناهى، فكيف يستحق أعواضاً محصورة على مالا ينحصر، فعدلوا إلى مراعاة المعلوم حتى حملهم ذلك على القول: إذا كان

(١) في النــختين «عوضه».

المعلوم أن المقتول يموت لولا القتل لم يستحق المقتول شيئاً من الأعراض بتفويت المنافع على القاتل.

و هذا القول يدفعه التأمل، لأن العقلاء يذمون كل قاتل على تقويته المقتول الانتفاع بحياته وان جوزوا أنه لولا هذا القتل لكان يموت أو يقتله قاتل آخر، ويعذّون هذا التفويت اسأة اليه، ويدمرون به على كل حال. فلو كان ما ذكره من مراعاة بقائه لولا القتل صحيحاً لم يكن هذا مُسيئاً على كل حال عند العقلاء، ومذموماً بما فوتته من المنافع. ومعلوم خلاف ذلك.

ويقال لهم على هذه الطريقة: ما تقولون فيما يقتل غيره وفي معلوم الله تعالى أنه لوم يقتله قاتل آخر ظلماً، وأن ذلك القاتل الثاني لوم يقتله (١) لكان يعيش مدة طويلة ينتفع فيها بالاموال والاحوال، أعلى من توجبون عوض تفويته المنافع في المدة (٢) التي علم الله تعالى أنه لولا القتل [الثاني] (٣) لاحياء اليها.

فإن قالوا: على القاتل الاول، قلنا: كيف ذلك وعلى ما أسلتموه مافوتته القاتل الاول شيئاً من منافعه، لأن المعلوم أنه لوم يقتله لقتله قاتل آخر، ونراكم تحدّون تفويت المنافع بما يفوت المنافع عنده ولو لا حصلت. وهذا قلتم: إن الله تعالى لو كان يعلم أنه يمتهن لولا قتل القاتل له لما استحق المقتول على القاتل عوضاً على فوت تلك المنافع.

وإن قالوا: يستحق الأعراض بتفويت المنافع على القاتل الثاني.

قلنا: هذا أبعد من كل بعيد، كيف يستحق ذلك على من لم يفعل شيئاً ولم يفوت نفعاً، وإنما كان في المعلوم أنه يفعل ذلك لولا فعل غيره، وهذا كله لم يكن فيها بقي إلا أنه لا يستحق عوضاً على أحد بتفويت هذه

(١) في النسختين «أولم يقتله».

(٢) في النسختين «في مدة»، (٣) الزيادة من م.

المنافع. وهذا لا يصح في الاصول إلا فيما يفعله الانسان بنفسه، فأما ما يفعله به غيره فلابد من استحقاق العوض فيما يستحق بمثله الاعراض. فإذا قيل لنا: فأنتم كيف تقولون في هذا المسألة؟

قلنا: نحن لا نوجب الاعراض فيما فات من المنافع ولا نراعي في ذلك المعلوم وقوعه دون ماليس بعلوم، بل نقول: إن هذا القاتل يستحق به الذم على قطع منافع هذا المقتول ومنعه من الانتفاع بحياته المظنون أنه كان ينفع بها لولا القتل، ولا نقول: إنه يستحق على هذا التفويت أعراضًا.

و هذه الطريقة التي سلكوها توجب عليهم أن يتوقف العقلاء عن ذم من حبس غيره عن الانتفاع بأمواله وتجاراته، لأنه من الجائز عندهم أن يكون في المعلوم أن هذا لوم يحبسه لقطعه عن ذلك قاطع آخر، وحبسه حابس آخر، فيخرج هذا الحابس من أن يكون مفوتاً للمنافع ومسيناً. ومعلوم خلاف ذلك، وان العقلاء يذمون من ذكرناه على كل حال وان جوزوا ما قدروا.

ويجب أيضاً فيمن سلب غيره مالاً و معلوم لله تعالى أنه لولا سلبه اياه لكان يبتاع به طعاماً مسموماً من حيث لا يشعر فيأكله ويتلف به، أنه مُحسن إلى هذا المسلوب المال، لأنه قد خلصه من تلف نفسه، ويجب إن لم يكن محسناً من حيث كان الاحسان يفتقر إلى القصد اليه. أن لا يكون مسيناً ولا مفوتاً لنفع المال بل قاطع عن المضرة بالمال.

و الذي فرقوا بين القديم تعالى وبين أحدنا: في أنه تعالى إذا أmateه لا يستحق عليه الاعرض بتفويت المنافع. ليس بشيء، لأن المراعي عند العقلاء في هذا الموضوع تفويت ما كان حاصلاً أو ممكناً من المنافع، سواء كانت تفضلاً أو استحقاقاً. إلا ترى أن من مثل غيره و معلوم أنه لولا القتل كان ينفع بأموال تصل اليه من غيره على جهة التفضيل، يستحق الذم بلا خلاف على هذه المنافع والغرض على مذهبهم، ولا فرق بين أن يفوته منافع

واجبة له أو منافع غير مستحقة.

و الذي فرقوا بين المال وغيره مما يتكرر الانتفاع به، فتكثر الاعواض عليه وان المال لا يتكرر الانتفاع به، لأن صاحب المال تسكن نفسه ويقوى قلبه في كل حال بحصول المال في يده، ويستر أيضاً بذلك سروراً دائماً متصلةً، فقد جرى المال بجرى غيره من اللباس وسائر ما ذكروه.

و الأولى أن يقال: إن كل شيء غصب حيل بين مالكه وبين الانتفاع بذلك، فان الذم الذي يستحقه من العقلاء على هذه ال الساعة إنما يزيد و يتضاعف بحسب الانتفاع بذلك المغصوب، فان زاد الانتفاع إما متكرراً أو في حال واحدة يضاعف الذم، وان نقص نقص الذم بنقصانه.

و مما يلزم على ما قدمناه: أن يكون من غصب ديناراً و معلوم من حال المغصوب أنه لو لا الغصب لكان يبتاع به ويربح فيه ألف دينار، أن يستحق من الذم، ثم من الاعواض على تفويت المنافع هذا الدينار أكثر مما يستحقه من غصب خمسمائة دينار، لو لا الغصب لما كان يتجرّها ولا يكتسب، بل كان يلزم أن يزيد ذم من غصب الدينار الواحد الذي حاله ماذكرناه وأعواضه المستحقة على ذم من غصب قنطاراً، ومعلوم أنه لو لا الغصب لأهلك الله تعالى هذا المال أو غصبه غاصب آخر.

و إنما يلزمهم ذلك لأن غاصب الدينار الذي ذكرنا حاله يستحق الذم على غصب الدينار وعلى تفويت المنافع العظيمة به، ويستحق أعواضاً كثيرة توافي تلك المنافع، وغاصب القنطار الذي وصفنا حاله يستحق الذم على غصب القنطار فقط، ولا يستحق ذماً ولا عوضاً على تفويت المنافع به، فإنها فائتة على كل حال بغيره.

على أن الذم في الغصب إنما يستحق لأجل تفويت المنافع، فإذا رأينا مافي العلم أنه نفع وجب أن يكون من غصب مافي العلم أنه لو لا الغصب

لتلف بالله تعالى أو بغيره أن لا يستحق ذمًا قليلاً ولا كثيراً، لأنه مافت نفعاً بغضبه.

ولنا في هذا الموضع تأمل ونظر، ولعلنا أن نستقصيه ونذكر ونتحرر لنافيه في مكان آخر، ومن الله تعالى استمد المعونة

## الكلام في الآجال

(في حقيقة الأجل وفائدته)

اعلم أن الأجل هو الوقت، والوقت هو الحادث الذي تعلق حدوث غيره به، فنجعل طلوع الشمس وقتاً لقدم زيد اذا كان المخاطب يعلم طلوع الشمس ولا يعلم متى يقدم زيد، فتى كان عالماً بقدوم زيد وغير عالم بطلوع الشمس، جاز أن يوقّت طلوع الشمس بقدوم زيد.

وقد يمكن التوقيت بما يجري بجري الحادث وإن لم يكن حادثاً على الحقيقة، مثل أن نقول: يدخل زيد الدار عند تلف حياة عمرو لأن طلب الحياة متتجددة يجري بجري الحادث، والأجل المراعة في الوقت أن يكون حادثاً أو ما جرى بجري الحادث لم يجز التوقيت بالقديم تعالى ولا بالباقيات.

وأجل الدين هو الوقت الذي يحل فيه الدين ويستحق عنده، وأجل الموت هو الوقت الذي يقع فيه الموت، [وكذلك أجل القتيل هو وقت القتل، فكما لا وقت لموته إلا وقت واحد - وهو الوقت الذي حدث فيه الموت- ]<sup>(١)</sup> وكذلك الأجل لموته إلا م الواقع موته فيه، والقتل في هذا الباب منزلة الموت.

ولا يجوز أن يكون الزمان الذي يعلم الله تعالى أنه لوم يقتله القاتل لعاش اليه ومات فيه أجلاً له [على هذا التقدير، لأنه وإن صحّ بضرب من

التقدير أن يكون أَجْلًا لموته فان موته لم يقع فيه، فلا يسمى - الموت غير واقع فيه- أَجْلَالَه [١) كما لا يسمى بأنه وقت لموته ولم يقع موته فيه، وهذا لا يقال: إن للإنسان الواحد أَجَالًا كثيرة.

وبالتقدير لا يجوز إطلاق الاسم، كما لو قدرنا أن الله تعالى يعلم أنه إن بقي هذا المقتول رزقه الأموال والأولاد والاحوال العظيمة والولايات السنوية، وأن يطلق بأن ذلك كله رزق له، وإن كان لو وصل إليه لقليل إنه رزقه.

و التعلق بقوله تعالى «هو الذي خلقكم من طين ثم قضى أَجْلًا وأَجل مسمى عنده» [٢) في اثبات أَجلين. غير صحيح، لأنه تعالى لم يصرّح في الآية بأن الأَجلين لامر واحد، ويجوز أن يريد بالاجل الاول أَجل الموت، وهو الذي وقع فيه الموت، وبالاجل الثاني أَجل حياتهم في الآخرة، لأن الحياة مalle أَجل كالموت.

ويقوى هذا الوجه: أنه أعمّ الجميع بهذا القول وليس للجميع أَجلاً بالموت، وإنما هو على قول مخالفنا لبعضهم، وحمل القول على العموم أولى، ولا يليق العموم إلا بما ذكرناه.

وقوله تعالى «وأنفقوا مما رزقناكم قبل أن يأتي أحدكم الموت فيقول لولأ آخرني إلى أَجل قريب فأصدق وأكُن من الصالحين» [٣).

وقوله تعالى حاكياً عن نوح عليه السلام «أن عبدوا الله واتقوه وأطيعوني يغفر لكم ذنوبكم ويؤخركم إلى أَجل مسمى» [٤)، لا حجة فيه، لأنه يجوز تسمية المقدّر من وقت الموت بأنه أَجل مجازاً أو تشبيهاً، فجاز القرآن أكثر من أن يخصى، وإنما منعنا من أن يكون ذلك حقيقة.

(٢) سورة الانعام: ٢.

(١) الزيادة من م.

(٤) سورة نوح: ٤.

(٣) سورة المنافقون: ١٠.

### فصل

(في أن المقتول كان يجوز أن يعيش لولا القتل)

(وأن موته في تلك الحال غير واجب)

تبقية المقتول لولا القتل ممكنة غير مستحيلة كما أن اماتته كذلك ، ولا دليل يدل قطعاً على أحد الامرين ، فيجب التوقف والشك .

وغير ممتنع أن يكون الصلاح فيمن يقتله أحدهنا في أن يحييه الله تعالى إلى مدة أخرى ، كما أنه لا يمتنع أن يكون الصلاح أن يمته الله تعالى لوم يقتل ، فالشك واجب على كل حال .

وليس لأحد أن يقول : إن تجويز ذلك يقتضي أن يكون القاتل قطع أجله الذي جعله الله تعالى له . وذلك انا قد بينا أن أجل القتل هو الوقت الذي يقع فيه القتل دون ما يجوز أن يبقى اليه أو يموت فيه تقديرأ ، فليس فيما آخرناه قطع أجل .

على أن ما يعلم الله تعالى أنه لوم يقتل مات فيه من الأوقات إنما جُعل أجلاً بالعلم والتقدير ، وذلك لا يمتنع من القدرة على خلافه ، لأن تعلق القدرة بما يتناوله لا يتغير [بأن يعلم] (١) أو يكتب خلافه ، والعلم بالشيء إنما يتناوله على ماهوبه ، ولو كان العلم يوجب المعلوم لكن كالسبب .

قلنا : اذا علمنا من غيرنا أنه يفعل شيئاً فقد أوجبنا فعله ويجب اضافته (٢) ذلك الفعللينا ، ولو كان العلم يوجب لكن أكد من القدرة ، لأن القدرة قد بينا أنها لا توجب الافعال . وهذا يقتضي الاستغناء بالعلم في وقوع الفعل عن القدرة ، وأحدنا يقدر على الصدرين ، ويعلم الله تعالى أنه يفعل أحدهما ولا

(٢) في هـ «اضافته» .

(١) الزيادة من م .

يخرج عن كونه قادرًا على الآخر، لأننا لوجوزنا ذلك لانتقضت حقيقة كونه قادرًا.

وقد ألم من قال هذا القول بأن كل من مات بسبب يتعلق بالله تعالى من غرق أو هدم وما أشبههما: أنه كان يموت لأـ حالة لـم يـمت بـهـذا السـبـبـ . وألزموا أيضـاً [أن يكون] (١) من ذبح غـنمـ غيرـهـ مـحـسـنـاًـ إـلـيـهـ لـأـنـهـ لـوـمـ يـذـجـهـهاـ مـلـاتـ ،ـ وـمـعـلـومـ أـنـهـ يـسـتـحقـ الـلـوـمـ وـالـتـوـبـيـخـ .

وليس يلزم هذا على تجويزنا موت الغنم لو لا الذبح، لأن التجويز في هذا الباب يخالف القطع، وبالتجويز لا يخرج الذابح من أن يكون متصرفاً في ملك غيره على وجه يقبح. وما التجويز لموت الغنم في أنه لا يخرج الذبح من أن يكون قبيحاً إلا كتجويز (٢) أحدنا فيمن يسلبه المال أن يكون الفقر (٣) أصلح له في دينه من الغنى، ولا يقتضي ذلك حسن سلب المال، فالتجويز يخالف القطع في هذا الموضوع.

### فصل

(في أن المقتول لا يجب القطع على أنه [لـوـمـ يـقـتـلـ لـبـقـ لـأـحـالـةـ])

الجملة التي قدمناها في صدر الفصل المتقدم لهذا الكلام يدل على أن المقتول كما لا يجب القطع على أنه [٤) لو لا القتل مـاتـ لأـحـالـةـ،ـ كذلكـ لاـيـجـبـ القـطـعـ عـلـىـ أـنـهـ كـانـ يـعـيـشـ لـأـحـالـةـ،ـ لأنـ الدـلـيلـ القـاطـعـ عـلـىـ أحـدـ الـأـمـرـيـنـ مـفـقـودـ،ـ وـلـأـنـهـ مـنـ الـجـائزـ أـنـ يـعـلـمـ اللـهـ تـعـالـىـ أـنـهـ لـوـ بـقـاهـ لـوـلاـ القـتـلـ تـعلـقـ بـقـائـهـ مـفـسـدـةـ فـيـجـبـ اـخـتـرـامـهـ.]

(٢) في النسختين «لتجويز».

(١) زيادة منا لاقتضاء السياق.

(٤) الزيادة من مـ.

(٣) في النسختين «القراء».

وليس يجب اذا كنا لا نقطع على بقائه لولا القتل أن لا يكون ظالماً بقتله، لأن القاتل مضرته على وجه الظلم وقاطع له عن المنافع التي يظن حصولها له لولا القتل، فيجب أن يكون الظالم مستحقاً للذم على القتل لا محالة.

وقد قيل في ذلك : إنه تعالى قد كان يجوز أن يمتهن من غير ألم ، فليس يخرج ايلام الظلم له من صفة العلم . وقيل أيضاً : يجوز أن يعلم الله تعالى في أن ما يفعله من ألم الموت بهذا المقتول لولا القتل مصلحة في الدين وليس كذلك ما يفعله القاتل من الالم . وقيل : إن الالم الذي يفعله القاتل له صفة الظلم وان كان عليه عوض على سبيل الانتصاف ، وما يفعل القديم سبحانه وتعالى من الموت له صفة الانعام ، لأنه يعرض عليه من المنافع بما يصغر في جنبه تحمل ضرر الموت .

وما ذكر في هذا الباب : أنه لوجب القطع على أن المقتول لولا القتل لكن يعيش لا محالة لوجب في من أتلف ثوب غيره أن يقطع على أنه لوم يتلفه لكن يبقى صحيحاً ، ومعلوم بطلان القطع على ذلك ، وأن الثوب كان يجوز لولا تلفه بهذا المتلف أن يتلف بسبب آخر . وكما أن تجويز بقاء الثوب لا يخرج متلفه من أن يكون ظالماً ، فكذا القول في القتل .

وأيضاً فقد ثبت في من أمراته الله بسبب من فعله من حر أو برد أو غرق أو هدم ، أنه كان يجوز أن يعيش لولا هذه الاسباب ، فكذلك القول في القتل هذا السؤال .

فإن قيل : كيف القول عندكم في قاتل قتل جمعاً عظيماً ، أتجيزون أن يكون الصلاح امامتهم في ذلك الوقت لولا القتل أم لا تجيزون ذلك ؟ فإن أجزتموه فهو محال ، لأنه لا يجوز أن يتافق مثل ذلك عن غير علم ، كما لا يتفق الصدق في الاخبار الكثيرة من غير علم ، وإذا لم يكن جائزأ بطل قولكم في

كل مقتول أن جواز بقائه كجواز موته.

الجواب: قلنا الصحيح أنه لا يجوز أن يتافق قتل الجمع العظيم في الوقت الذي يعلم الله تعالى في أن الصلاح لولا القتل احترام جميعهم فيه. ولبس ذلك بمبطل لماقلناه، لأن كلامنا في مقتول معين، ان تجويز موته وبقائه على حالة متساوية، لأن الواحد ومن جراه يجوز أن يتافق قتله في وقت كان الصلاح فيه أن يموت لولا القتل، كما يتافق الصدق من الواحد والاثنين وان لم يجز اتفاقه من الجماعة.

## الكلام في الارزاق

اعلم أن الرزق هو ما يصح أن ينتفع به [المرزوقي] (١) ولم يكن لأحد منعه منه. وربما قيل: ما هو بالانتفاع به أولى.

والدليل على صحة هذا الحد: أن ما اختص بهذه الصفة سمي رزقاً، ومالم يكن عليها لا يسمى رزقاً.

والبديمة مرزوقه على هذا الحد، لأن كل شيء صح أن ينتفع به ولم يكن لغيرها منعها منه فهو رزق لها، وهذا لم يكن مانعه من الزرع رزقاً للبهائم، لأن لنا منعها منه، وليس لنا منعها من الكلاء والماء، غير أن الكلاء والماء قبل أن يأخذ البهائم بأفواهها لا يكون رزقاً لها، وإنما سمي رزقاً لها إذا حصل في أفواهها، لأنه في هذه الحال لا يجوز لنا أن نمنعها منه، وقبل هذه الحال لنا أن نمنعها من كل شيء منه، بأن نسبق إليه، فلا يثبت فيه قبل التناول شرط التسمية بالرزق. فان سمي الكلاء والماء قبل التناول والحياة بأنه رزق لشخص معين من عاقل أو بديمة فعل جهة التوسع، والمراد به أنه يصير رزقاً متى تُنْوِلَ.

ومعنى الملك ثابت في البديمة بخلاف ما يمضي في الكتب، لأنها بحيازة

(١) الزيادة من م.

الكلاء والماء وحصولة في فيها يصحّ منها منه كما يصبح ذلك في العاقل، إلا أنهم للتعرف(١).

ولا يسمون بالملك إلا من له علم وتميز حاصلان ومتوقعان كالطفل والمغلوب على عقله، ومعنى الرزق يقرب من معنى الملك، وهو ما متداخلان في الشاهد لا يكاد ينفصلان، وإنما ينفرد القديم تعالى بالملك دون الرزق. فعلم بذلك أن صحة الانتفاع من شرط التسمية بالرزق دون الملك.

وقد مضى لأبي هاشم هذا الذي أشرنا اليه في كلامه، وإنما أصحابه تشددوا في الفصل بين معنى الملك والرزق، وادعوا أن الملك في الشاهد ينفصل من الرزق، فإنه يجري فيما على مالاً يسمى رزقاً. وتعلقو في ذلك بأشياء: الاول في أن الكلاء والماء رزق البائم والعقلاء وليس بملك لهم، والثاني أن المبيع لغيره طعامه يوصف ذلك الطعام بأنه رزق لمن أبىح له ولا يوصف بأنه ملك له قبل أن يحوزه، الثالث أن الإنسان قد يملك المضار والمنافع من أمواله ولا يوصف الضار والنافع من أمواله بأنه رزق له، الرابع أنهم يقولون رزقه الله تعالى ولذاً وعقلاً لما كان مختصاً بالانتفاع بهما ولا يكون ذلك ملكاً.

والجواب عن الاول: أنا قد بيّنا أن الكلاء والماء ليس برزق قبل التناول، وكيف يكون رزقاً على أصولكم وحدكم في الرزق لا يثبت فيه، لأنكم تشتّرطون أنه ليس لأحد المنع منه، وهذا غير موجود في الكلاء والماء، لأن كل أحد يجوز أن يمنع غيره منه بالسبق اليه.

و عن الثاني: أن المبيع طعامه لغيره له أن يمنعه منه قبل أن يتناوله ويحصل في يده، فكيف يكون رزقاً له قبل التناول، وشرط الرزق لم يثبت فيه، والقول في ذلك كالقول في الكلاء والماء.

(١) كذا.

و عن الثالث: أن الضار الذي لا نفع فيه البتة من أموالنا لا ملكه، لأن غيرنا منعنا منه لقبه، فكيف يوصف بالملك وشرط هذا الوصف لا يثبت. و عن الرابع: أنا لا منع من وصف الإنسان بأنه يملك الانتفاع بولده وعقله، كما نقول: إن ذلك رزقه. وإذا أطلق فيها ذكرناه أنه رزق فعنده أن الانتفاع به رزق وكذلك الملك.

فإن قيل: فما معنى الملك؟ قلنا: كل من قدر على التصرف في شيء ولم يكن لأحد منعه منه سمي مالك الله، وإنما وصف الله تعالى بأنه «مالك يوم الدين» على هذا المعنى دون غيره، وإنما وصف الإنسان بأنه «ملك عبده وداره» لأنه يقدر على التصرف فيها وليس لأحد منعه من ذلك، وهذا لا يصفون<sup>(١)</sup> دار غيره بأنها ملكه وإن قدر على التصرف فيها، لأن لغيره أن يمنعه.

والوكيل وإن تصرف في مال الموكيل فلا يوصف بالملك، لأنه نائب عن غيره، والنفع بذلك التصرف عائد على موكله.  
و إنما فارق الملك الرزق على ما ذكرناه من حيث فارق الرزق في الانتفاع، وليس ذلك بواجب في الملك، وإن كان ربما عرض فيه.

### فصل

(في أن الرزق لا يكون إلا حلالاً والحرام لا يوصف بذلك)  
إذا ثبت أن الرزق ما لم يكن لأحد منع<sup>(٢)</sup> المرزوق من الانتفاع به، فلا يجوز أن يكون الحرام رزقاً، لأن الحرام يجب المنع منه.  
و أيضاً فلابد من اختصاص الرزق من يضاف إليه، فإن كان من حيث

(١) في هـ «يتصفون».

(٢) في م «المنع».

صح أن يُنفع به وليس لأحد منعه - وهو الصحيح. يقتضي أن يكون الحرام خارجاً عنه، وان كان وجه الاختصاص [صحة] (١) الانتفاع به والتken منه، فيجب أن يكون أموال الناس رزقاً لكل غاصب جائز تمكن من أخذها، وكان يجب في من تمكن من وطى زوجة غيره أن يكون ذلك رزقاً له كما هو فيما أُبيح له. وكان يجب أيضاً أن تكون المحرمات من الخمر والخنزير والميّة لنا أرزاقاً على هذا الوجه.

وأيضاً فان الله تعالى أمرنا أن ننفق مما رزقناه (٢)، ولا خلاف في أنا مهينون عن الإنفاق من الحرام، فليس بربنا لنا.

وأيضاً فان الله تعالى مدح من أنفق من رزقه (٣) وجعل هذه الصفة من سمات المؤمنين وخصائصهم، فلو لا أن المنافقين من أنفق من غير رزقه لما كان لذلك وجه.

فان قيل: كيف ينفق مما لم يرزق وكيف يأكل رزق غيره؟

قلنا: كما جاز أن ينفق مما لا يملك وكما جاز أن يأكل ملك غيره ومال غيره ، وما أنعم به على غيره، وليس في أكل الإنسان رزق غيره مغالبة لله تعالى، لأن الله تعالى إنما جعله رزقاً له، بأن حكم بذلك ودل عليه. وليس معنى ذلك أنه يمنع غيره من تناوله، ويحمل المرزوق على أكله لامحالة، فلا معنى لذكر المغالبة، كما لا معنى لذكرها في تناول الإنسان ملك غيره.

\* \* \*

(١) الزيادة من م.

(٢) يشير الى آيات كثيرة في المعنى، منها قوله تعالى «قل لعبادتي الذين آمنوا يقيموا الصلاة وينفقوا مما رزقناهم سراً وعلانية» [سورة ابراهيم: ٣١].

(٣) كقوله تعالى «والذين صبروا ابتغاء وجه ربهم وأقاموا الصلاة وأنفقوا مما رزقناهم سراً وعلانية ويدرأون بالحسنة السيئة أولئك هم عقي الدار» [سورة الرعد: ٢٢].

## فصل

(في اضافة الرزق وكيفية طلبه واجتلابه)

(والردة على من [حرم](١) المكاسب)

الرزق وان كان عبارة عن الجسم الذي يصح الانتفاع به، أو عن طعومه وان ابيحه. فعلوم أن ذلك بالله تعالى ومن خلقه، فاضافته اليه واجبة، وان كان عن تصرفنا فيه على الوجه الذي ينتفع به، فلو لا تعلى ما صحّ منها هذا التصرف والانتفاع، لانه سبحانه تمكّن منه بالقدر والآلات، ولو لم يكن إلا خلق الحياة والشهوة. وهو الاصل في المنافع - فالاضافة أيضاً للرزق اليه تعالى من هذا الوجه واجبة.

وليس يمتنع مع هذا أن يضيف الرزق اليها في بعض الموضع اذا كان على جهة الهببة والوصية وما يجري مجراهما، وهذا يقال: رزق السلطان الجندي، ولا يقال فيما يملك بالبيع: إنه رزق من البائع، لأنّه قد أخذ العوض عنه، ولا يقال في الارث: انه رزق للموروث، لأن السبب الذي وقع التليك به من غير جهته ولا تابع لاختياره، وكذلك لا يقال في الغنائم: إنها رزق من الكفار، هذه العلة. فأما الكلام على من حظر المكاسب. فواضح، لأن العقل دال على حسن طلب الرزق، واجتلاب المنافع من الوجوه التي لا قبح فيها، وتعلم حسن ذلك ضرورة، وربما لم يرد صفة التوصل الى النفع على الحسن فيكون مباحاً، وأمثلته من طلب الارياح وضروب المزارعات والتجارات كثيرة.

وربما كانت له صفة الندب، بأن ينفع بذلك غيره من أهله واخوانه. وربما كانت له صفة الواجب، بأن يدفع به عن نفسه ضرراً من غير بلوغ الى حد الاجلاء، وربما بلغ الاجلاء.

فكيف يدفع حسن ماهذه حاله، ويدعى تحرمه، وقد أمر الله تعالى بطلب الرزق والتوصل الى المنافع والمتاجري كثير من آي القرآن<sup>(١)</sup>، فقال تعالى «وابتغوا من فضل الله»<sup>(٢)</sup>، وقال تعالى «ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراضٍ منكم»<sup>(٣)</sup>، وقال تعالى «وإذا حللتم فاصطادوا»<sup>(٤)</sup>، وذلك في الكتاب أكثر من أن يحصى.

واما حمل محرمي المكاسب على اظهاره هذا المذهب الكسل وعادة العجز، وربما - وهو الأغلب - جعلوا ترك التكسب طريقاً الى التكسب احتذاء<sup>(٥)</sup> بالمنافع، وبحسب أن لا يتناولوا ما قدم اليهم من المأكولات وأن لا يدّوا اليها يداً، بل يلزم أن لا يضيقوا اللقمة بعد حصوها في الفم ولا يبلوها، لأن ذلك مفارقة للتوكل الذي يدعون التزامه. وإذا جاز أن يفارقوه بشيء واحد جاز في أشياء.

فأما التوكيل في الحقيقة فهو طلب الشيء من جهة، وعلى الوجه الذي أُبيح له طلبه منه، وأن لا يقع جزع وقنوط عند فوته، ولهذا روي عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: لو توكلتم على الله تعالى حق التوكل لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خماساً وتتروح بطاناً<sup>(٦)</sup>. فسمّاها مع الغدو والروح في طلب الرزق متوكلاً.

على أنه لا فرق بين من حمل التوكيل عن الكف عن طلب الحلال من الرزق من جهاته المباحة، وبين من حمل ذلك على الكف عن طلب الأولاد والعلوم والأداب، لأن ذلك كله من قبيل المنافع. وتعلقهم بأن الحلال قد اختلط بالحرام. ليس بشيء، لأن يد الغير

(١) في هـ «آياتي القرآن». (٢) سورة الجمعة: ١٠.

(٣) سورة النساء: ٢٩.

(٤) سورة المائدة: ٢.

(٥) كذا.

(٦) بحار الانوار ١٥١/٧١، مسند احمد بن حنبل ٣٠/١، ٥٢.

اذا كانت ثابتة على شيء فالظاهر أنه يملك لها ما لم يعلم أنه حرام، وقول من في يده حرام وحلال اذا كان عدلاً مقبول في تمييز الحلال من الحرام، وما علينا أكثر من الظاهر، كما ليس على الوارث الواثل اليه ميراث قريبه أن يتفحص(١) عن جهات ملك الموروث بل يتبع الظاهر.

و تعلقهم بأن في التكسب معونة للظلمة بما يدفع اليهم من التجارات من الأعشار(٢) والضرائب. باطل أيضاً، لأن القصد معتبر في هذا الباب، ونحن نعلم أن التجار لم يقصد بالتجارة نفع أصحاب العشور بما يصل اليهم، وإنما قصد نفع نفسه وهو على غاية الكراهة لما يؤخذ عن ذلك من ضريبة، فكيف يوصف بأنه معين مقوٌ للظلمة.

ولو جاز ذلك لجاز وصفه تعالى بأنه معين ومقوٌ للكفار والظلمة بما خلقه فيهم من القدرة والآلات والصحة، وهل ما يأخذه الظلمة من ذلك إلا كما يأخذه اللصوص في الطريق من الاموال في أنه لا يقع التجارة، أو كما يأخذه الذئب من الغنم في أنه لا يقع لاقتناء الغنم اذا اغلب في الظن أن الذي يبقى منها وفي منفعته على مشقة ارتباطها.

و من جملة طلب الرزق وابتناء المنافع الدعاء لله تعالى والمسألة له في أن يرزق وينفع.

وليس لأحد أن يطعن في طلب الرزق بالدعاء بأن يقول: كيف يطلب ما لا يؤمن كونه مفسدة وقيحاً، وذلك أن الداعي لله تعالى في أنه يرزقه لا بد أن يشترط مسراً أو معيناً متى لم يكن ذلك قبيحاً، وإذا شرط ذلك خرج الدعاء من أن يكون طلباً لما يجوز أن يكون مفسدة.

والكلام في شروط الدعاء ومواعدها وحكمها طويل، وليس هذا موضع يقتضيه.

(٢) في النسختين «من الاعتبار».

(١) في النسختين «أن تفحص».

## الكلام في الاسعار

اعلم أن السعر هو تقدير البدل فيما تباع به الاشياء، ولا يسمى نفس البدل بأنه سعر. ألا ترى أن الدرة لا يوصف بأنها أسعار وإن كانت أثماناً للمبيعات، وإن وصف تقديرها بذلك فيقال: هذا المبتاع بكذا وكذا درهماً. وقيم المخلفات لا يلزم على هذا الحد أن تكون أسعاراً، لأننا إنما خصصنا اسم السعر بتقدير البدل في البيع، وقيم المخلفات خارجة عن المبيعات.

ومن الناس من شرط في حد السعر أن يكون ذلك على جهة التراضي احترازاً من قيم المخلفات. وليس يُحتاج إلى هذا الاحتراز، لأن ذكر البيع يعني عنه في اخراج قيم المخلفات منه.

ولما كان السعر يتتعاقب عليه الوصف بالغلاء والرخص، وجب أن يحدد الرخص والغلاء.

و حد «الرخص» هو: اختطاط السعر عما جرت به العادة في وقت مخصوص ومكان مخصوص، لأن انخفاض سعر الثلج في الحال الباردة لا يعد رخصاً، وكذلك في زمان الشتاء. فلذلك (١) اشترطنا الوقت والمكان.

و «الغلاء» وهو زيادة السعر على ما جرت به العادة في وقت مخصوص

---

(١) في النسختين «فكذلك».

ومكان مخصوص.

ويجب أن يضاف كل واحدة من الرخص والغلاء إلى من فعل ما هو كالسبب فيه، فإن قلل الله تعالى عدد الناس -بأن أهاتهم أو نقص من تناسلمهم أو ضعف شهوتهم إلى الأقواء أو كثراً ذلك الشيء الذي نقص سعره. كان الشخص مضافاً إليه. وبالعكس (١) من ذلك الغلاء، فإنه إذا كثراً الناس أو قوى شهوتهم وقلل في ثبات أقوائهم فالغلاء مضافاً إليه تعالى، ولذلك وجب الصبر عليه والرضا به، والتسليم من غير تسخط ولا تصرّج، لأنه تابع للمصلحة.

وإذا كان سبب الشخص من جهة العباد لتسعيّرهم الامتنعة بالثمن الناقص، ومنعهم من الاحتياط والادخار، أو جلبهم لللامتنعة وتسهيل لهم السبيل إلى وفورها، فالشخص مضاف إليهم. وبالعكس (٢) من ذلك الغلاء، لأن الظلمة إذا اذخرت الأقواء ومنعوا الناس من بيع ما في أيديهم منها لتتوفر أسعار ما يخصّصهم، أو حملوا الناس بالرهبة على تسعيّر وافر وأكثر فيما يلزمونه من الاعشار والضرائب حتى زاد السعر، فالغلاء مضاف إليهم وهم المذمومون.

(١ و ٢) في النسختين «أو بالعكس».

## الكلام في الافعال

(وما يستحق بها وعليها وتميز أحكام ذلك وتفصيله)

قد ذكرنا في صدر الكتاب عند كلامنا في العدل أقسام الافعال في حسن وقبح، وأقسام الفعل الحسن ومراتبه، ونريد الان أن نبين في هذا الموضوع ما يستحق على هذه الافعال من ضروب الاستحقاقات وأحكامها.  
والمستحق من الافعال: مدح، وثواب، وشكر، وذم، وعقاب، وعوض.

و حد «المدح» هو: القول المنبئ عن عظم حال المدوح.

و حد «الثواب» هو: النفع المستحق المقارن للتعظيم والتجليل، وربما زيد في ذلك فقيل: النفع المستحق الحالص.

و حد «الشكر» هو: الاعتراف بالنعمة مع ضرب من التعظيم.

و حد «الذم» ما أنبأ عن اتضاع حال المذموم.

و حد «العقاب» هو: الضرر المستحق المقارن للاستخفاف والاهانة.

فأما «العوض» فقد بینا حدّه وما يستحق به من الآلام فيها تقدم، فلا معنى لعادته.

و الفعل لا يكون مدحًا إلا بشرط: الاول أن يكون موضوعاً للاعظام، والثاني أن يقصد قائله إلى التعظيم، والثالث أن يكون المادح عالماً بعظم حال

المدوح.

وقد أجرى قوم الاعتقاد والظن لعظم حال المدوح بمحرى العلم. و الدليل على أن المدح من شأنه أن يكون مستحقاً، ولا يكون كذلك إلا مع العلم بالاعظام: إما ثابتاً<sup>(١)</sup> نحو من مدحه وعلم من حاله ما يتضمن التعظيم، أو مشروطاً نحو مدح من غاب عنا بشرط بقائه على الحال الموجبة للتعظيم.

والمدح لا يكون إلا خبراً، وهذا يدخل فيه التصديق والتکذيب. ولا شبهة في أنه اذا قال «فلان عالم أو فاضل» وقصد الى تعظيمه، فإنه مادح له. وليس يمتنع أن يسمى ما يرجع من ذلك الى القلب مدحاً، إما على طريق التحقيق أو التجوز، كما سموا بالشکر ما يرجع الى القلب من نفرقة بين المحسن وبين من لم يحسن مع القصد الى اعظام المحسن، فيكون أيضاً التفرقة بين المستحق المدح ومن لا يستحقه مع القصد الى الاعظام مدحاً، وان كان الاصل هو القول.

فاما الاعظام فيدخل في القول و الفعل معاً، لأن من قام لغيره قاصداً الى التعظيم فقد أعظمته، كما يكون كذلك من قبل رأسه، والاكرام مثل الاعظام، فصار الاعظام كل قول أو فعل وضع للانباء عن عظم حال المعتزم.

فاما «الثواب» فلا شبهة في أنه بالصفة التي ذكرنا، لأن بكونه نفعاً يبين مما ليس بنفع من ضرر وغيره، وبكونه مستحقاً يبين من التفضيل، ولمقارنته التعظيم ليس يبين من العوض.

وانما قلنا: إن حَدَ الشُّكْرَ مَا ذُكِرَنَا. لأن من اعترف بنعمته غيره مع تعظيم له يسمى شاكراً، ولو عري الاعتراف من التعظيم لما كان شاكراً، كما

(١) لعل الاصح «اما باتاً».

لوعري التعظيم من الاعتراف وقارن الجحود لم يكن كذلك. وقد يكون الشكر عندهم باللسان وهو الاصل، وقد يكون بالقلب على ماتقدم ذكره. و «الحمد» هو الشكر بعينه.

و حكم «الذم» في أنه القول المفتقر إلى القصد والعلم بحال المذموم حكم المدح الذي قدمناه، وان وصف به ما يرجع إلى القلب فعلى سبيل المجاز، كما قلنا في المدح والشكر.

فأما «الاستخفاف» و «الإهانة» فيكونان بالقول والفعل معاً، لأن من لم يقم لغيره وهو ممن يجب أن يقام له يعذ ذلك منه استخفافاً. وإنما حددنا «العقاب» بما ذكرناه، لأن وصفه بالضرر<sup>(١)</sup> يميزه ليس بضرر من نفع وغيره، ووصفه بأنه مستحق يميزه من الظلم وغيره. وبمقارنة الاستخفاف والإهانة يتميز مما يفعله الله تعالى من الامراض، وإن كان مستحقاً أيضاً يتميز أيضاً من ذلك.

و الذي يستحق به المدح هو الواجب والندب والامتناع من القبيح<sup>(٢)</sup>، وإنما قلنا ذلك لأن ماعدا ما ذكرناه هو المباح والقبيح، ولا حظ لهما في استحقاق المدح، ولا فعل يستحق به الاخلال به المدح إلا القبيح، لأن ما عدا القبيح من الافعال هو المباح والواجب والندب، ولا نصيب للمباح في ذم ولا مدح. والاخلال بالواجب يتضمن الذم، وهو منافٍ للمدح. والندب لو استحق بالاخلال به المدح لكان تركه أولى من فعله، وفي ذلك نقض كونه ندبأً.

فاما شرط استحقاق المدح على الفعل الواجب فهو أن يفعله إما لوجوبه أو لجهة وجوبه، ولا يفعله كذلك إلا وهو عالم بوجوبه أو وجه وجوبه [والذي

(٢) في النسختين «من القبح».

(١) في هـ «بالضرورة».

يدل على وجوب الشرط أنه لوم يجب لصحّ أن يستحق المدح وإن فعله [١] ساهياً.

وأيضاً فكان يجب أن يستحق المدح عليه وإن فعله للشهوة واللذة والمنافع الحاضرة، لأنه إذا كان وجه استحقاق المدح إنما هو ايقاع نفس الفعل من غير اعتبار بما ذكرناه لم يغير الحال قصد الشهوة واللذة.

أما الندب فيجب أن يفعله لكونه ندباً حتى يستحق المدح عليه، وإنما يفعله للنفع الحاضر، والدليل على ذلك [٢] ما تقدم ذكره.  
وأما القبيح فيجب أن لا يفعله لكونه قبيحاً أو لوجه قبحه، فلابد إذاً من أن يكون عالماً بالقبح ووجهه.

### فصل

(في صفات الثواب وأحكامه والكلام في دوامه وانقطاعه)

أما الثواب فيستحق بما يُستحق به المدح من الوجوه الثلاثة التي ذكرناها [٣] في استحقاق المدح باشتراط حصول المشقة بذلك، إما بالفعل نفسه أو في سببه وما يتصل به.

وإنما ذكرنا السبب وما يجري مجرى، لأن الأخبار وردت بأن وطىء الرجل زوجته يستحق به الثواب وهو لذة بغير مشقة. وإنما جاز ذلك لأن في قصر نفسه على هذه الجهة وعدوله عن الوطىء الحرام مشقة عليه.  
وإنما يتبيّن أنه لابد من اشتراط المشقة في استحقاق الثواب أنه لو لا وجوب ذلك لجاز أن يستحق الثواب على اللذات وضروب المنافع.  
وأيضاً فإن الثواب في مقابلة مالولاه لكان ظلماً ولو لاه لم يحسن

(١) الزيادة من م. (٢) في النسختين «الذى ذكرنا». (٣) في الاقتضاء السياق.

الإيجاب، وهذا يبيّن حصول المشقة لـأـمـالـةـةـ، ويبيّن ذلك أنه لـوـمـ يـعـتـبـرـ في استحقاق الثواب المشقة لـاستـحـقـ القـدـيمـ تـعـالـيـ بـفـعـلـ الـواـجـبـ والـامـتنـاعـ من القـبـيـحـ الثـوـابـ كـمـاـ يـسـتـحـقـ المـدـحـ.

فـانـ قـيـلـ: وـمـاـ الدـلـيلـ عـلـىـ أـنـ الثـوـابـ يـسـتـحـقـ بـالـواـجـبـ إـذـ كـانـ شـاقـاـ؟ـ  
قـلـنـاـ: لـأـنـ لـأـ فـرـقـ فـيـ العـقـولـ مـنـ الزـامـ المـشـقـةـ وـادـخـالـ المـضـرـةـ، فـكـمـاـ لـأـ  
يـحـسـنـ اـنـزـالـ المـضـرـةـ التـيـ لـأـ يـسـتـحـقـ إـلـاـ لـنـفـعـ، فـكـذـلـكـ الزـامـ الفـعـلـ الشـاقـ.  
إـنـ قـيـلـ: إـذـ ثـبـتـ بـمـاـ ذـكـرـتـمـوـهـ أـنـ لـأـبـدـ مـنـ فـعـلـ الـواـجـبـ مـنـ نـفـعـ، فـنـ أـينـ  
أـنـهـ الثـوـابـ دـوـنـ غـيرـهـ؟ـ

قـلـنـاـ: إـذـ ثـبـتـ أـنـ لـأـبـدـ مـنـ نـفـعـ فـنـ حـقـهـ أـنـ يـكـونـ عـظـيـمـاـ وـافـرـاـ حتـىـ يـحـسـنـ  
الـزـامـ الشـاقـ لـاجـلهـ، ثـمـ لـأـ يـخـلـوـ هـذـاـ النـفـعـ مـنـ أـنـ يـكـونـ مـدـحـاـ أوـ عـوـضاـ أوـ ثـوـابـاـ.  
وـلـأـ يـحـجـوزـ أـنـ يـكـونـ مـدـحـاـ، لـأـنـ المـدـحـ فـيـ نـفـسـهـ لـيـسـ بـنـفـعـ وـاـنـاـ يـنـتـفـعـ بـالـسـرـورـ  
الـذـيـ يـتـبـعـهـ، وـمـاـ يـتـبـعـهـ مـنـ سـرـورـ لـأـ يـلـبـعـ إـلـىـ الـحـدـ الـذـيـ يـقـابـلـ مـاـ فـعـلـ  
الـواـجـبـ وـالـامـتنـاعـ مـنـ القـبـيـحـ مـنـ الـشـاقـ الـعـظـيـمـةـ، وـذـلـكـ مـعـلـومـ ضـرـورـةـ.  
وـلـأـ يـحـجـوزـ أـنـ يـكـونـ عـوـضاـ، لـأـنـ عـوـضـ لـأـ يـصـاحـبـهـ تـعـظـيمـ وـاجـلـالـ، وـمـنـ  
حـقـ مـاـ يـسـتـحـقـ عـلـىـ الطـاعـةـ مـنـ نـفـعـ أـنـ يـكـونـ مـقـارـنـاـ لـلـتـعـظـيمـ.

وـأـيـضـاـ فـالـعـوـضـ مـنـ شـائـهـ أـنـ يـسـتـحـقـ بـفـعـلـ مـنـ استـحـقـ بـهـ العـوـضـ عـلـيـهـ أـوـ  
ماـجـرـىـ مجرـىـ فعلـهـ، وـلـأـ يـكـونـ مـنـ فـعـلـ مـسـتـحـقـ العـوـضـ وـالـطـاعـةـ مـنـ فـعـلـنـاـ لـأـ  
مـنـ فـعـلـ اللهـ تـعـالـيـ، فـلاـ يـكـنـ أـنـ يـكـونـ المـسـتـحـقـ عـلـيـهاـ عـوـضاـ، وـإـذـ كـانـ اللهـ  
تعـالـيـ هوـ الجـاعـلـ(١)ـ لـلـواـجـبـ شـاقـاـ وـالـلـازـمـ لـهـ عـلـىـ هـذـاـ الـوـجـهـ، فـيـجـبـ أـنـ يـكـونـ  
الـلـهـ تعـالـيـ(٢)ـ هوـ الـخـصـصـ باـسـتـحـقـاقـ الثـوـابـ دـوـنـ غـيرـهـ.  
وـالـصـحـيـحـ أـنـ لـأـ دـلـالـةـ فـيـ العـقـلـ عـلـىـ دـوـامـ الثـوـابـ وـكـذـلـكـ الـعـقـابـ، وـأـنـ

(٢) أـضـيـفـ هـنـاـ فـيـ السـخـتـيـنـ «ـالـجـاهـ عـلـىـ»ـ.

(١) فـيـ السـخـتـيـنـ «ـالـجـاهـ عـلـىـ»ـ.

المرجع في دوام الثواب وفيما يقع على دوامه من العقاب إلى الاجماع والسمع، لأنَّه لا دلالة في العقل على دوام ذلك وإن جوَزنا أنْ يُستحق دائمًا، وفرض الشك في الشيء أن يعترض دليل القاطع عليه.

وقد استدل من ذهب إلى دوام الثواب والعقاب، بأن حملهما على المدح والذم فقال: الوجه في استحقاق المدح والثواب واحد، وكذلك الوجه في استحقاق الذم والعقاب واحد، فإذا وجب دوام المدح والذم وجب دوام الثواب والعقاب.

وربما كددوا بأن ما أزال أحدهما بعد الثبوت يزيل الآخر، لأن الندم على الطاعة والعقاب الزائد على الثواب لما أزالا الثواب أزالا المدح، وكذلك الندم على المعصية والثواب الزائد على العقاب لما أزالا [العقاب أزالا] (١) الذم، فيجب في الجميع الدوام.

فيقال لمن تعلق بذلك: غير مسلم لكم أن وجه استحقاق المدح والذم هو وجه استحقاق الثواب والعقاب. وكيف يصح ذلك والقديم تعالى يستحق المدح على فعل الواجب ولا يستحق الثواب، ولو فعل القبيح -تعالى عن ذلك- لا يستحق الذم (٢) دون العقاب.

وعند أبي هاشم أنه سبحانه لو كلف ولم يلطف لم يستحق المكلف متى عصى العقاب وإن استحق الذم، ولو عرف المكلف أنه يغفر عقابه لكان مغرياً له بالمعاصي، فإن عصى استحق الذم ولم يستحق منه العقاب، ولو لم يكن على أحدنا مشقة وكففة في فعل الواجب لكان إذا فعله يستحق المدح دون الثواب.

وهذا كله يدل على أن الوجه في استحقاق الجميع مختلف، وكيف يجوز

(٢) كذا، وظاهر أن الصحيح «لا يستحق الذم».

(١) الزيادة من م.

أن يدعوا أن وجه استحقاق المدح والثواب واحد، ووجه استحقاق المدح والذم واحد، وأنتم تصرّحون في كتبكم بأن الثواب إنما يُستحق على مشقة الفعل، والعقاب إنما يُستحق على القبيح لايثار المكلف له على مافيه مصلحة ومنفعة من فعل الواجب.

فإن قلتم: المشقة شرط وايثار القبيح على مافيه مصلحة أيضاً شرط وليس بوجه استحقاق. ووجه استحقاق الثواب والمدح واحد وهو فعل الواجب، وكذلك وجه استحقاق الذم والعقاب واحد وهو قبح الفعل.

قلنا: لنا في أن ذلك شرط وليس بوجه، كلام قد بناه في جواب أهل الموصى الأول، فإن الكلام في هذه المسألة وفي كل ما يتعلق بالوعيد هناك مستقصيًّا مستوىً.

ثم نقول: لو لا يكون اختلاف الشرط في استحقاق المدح والثواب والذم والعقاب يحيى اختلافهما في الدوام ويعن من تساويهما فيه، ويجري الاختلاف في الشرط مجرى الاختلاف في الوجه.

ثم اذا سلمنا هذا كله لم يحصل فيما إلا على الدعوى، لأنه ليس يجب اذا تساوا في وجه الاستحقاق وشرطه أن يجب تساويهما في الدوام. ألا ترى أنها مع التساوي فيما ذكروه لم يجب أن يكون المدح من جنس الثواب ولا الذم من جنس العقاب، ولا أن يكون كل من استحق عليه أحد الامرين استحق عليه الآخر، وإذا كان اتفاقهما فيما ذكروه لم يجب تساوي أحکامهما في الوجوه التي ذكرناها جاز أن يختلفا في الدوام كما اختلفا في غيره من الاحکام.

والكلام عليهم في أن ما أزال المدح يزيل الثواب، وما أزال الذم يزيل العقاب. يجري على ما نهجناه وأوضناه، فنقول: أليس الاحکام التي أشرنا إليها مختلفة مع الاتفاق؟ وفي الإزالة التي ذكرتموها، فألا كان الدوام يجري مجرى تلك الاحکام المختلفة وإن كان المزيل واحداً؟

وَمَا استدلوا على دوام الشواب: أن المستحق لا يتعذر وَجْهُين: إما أن يكون المعتبر فيه مبلغًا بعينه من غير تقدير بالاوقات، وإما أن يكون مقدراً بالاوقات من غير اعتبار لمبلغ بعينه. كاستحقاق الشكر على النعم والمدح على الواجب والذم على القبيح، وان كان استحقاق الثواب من الباب الاول، فما هذه حاله لايصح أن يصل إلى المستحق في حال واحدة، لأن المعتبر بقدره لا بالاوقات التي يفعل فيها، ولو جمع للمثاب ما يستحقه من الثواب في حال واحدة ثم قطع عنه لم يقابل ذلك ما عرض له من مشقة التكليف ولم يحسن التكليف والتعریض. فثبتت أن استحقاق [الثواب][١) هو على وجه الثاني المقدر بالاوقات وليس بعضها فيه بأولى من بعض، فيجب أن يعم الجميع.

والجواب عن ذلك: أنه غير ممتنع عقلاً أن يكون المستحق من الثواب مقادير(٢) بعينها، غير أنها توصل إلى المكلف في الاوقات المتعددة ليزيد سروره بها ويتعشه بوصوله إليها. ولا يجمع له في وقت واحد، لأن الثواب يجب أن يصير إلى المثاب على أسرّ الوجوه وأكمليها وأنفعها.

وَلهذه العلة أوجبنا في أهل الثواب أن يكونوا كاملي(٣) العقول ليزيد ذلك في سرورهم وابتاجهم، وأوجبتم فيما يوفر من الشواب على أهل الجنة عوضاً عنها فاتهم منه في أحوال التكليف أن يكون متفرقاً في الاوقات غير مجتمع حتى لا يحس(٤) بانقطاعه اذا انقطع.

وبعد، فليس من المسلم والمعلوم أن الثواب لو جمع للمكلف مع وفوره وزيادة عدد أجزائه في حال واحدة لكان لا يحسن تحمل مشقة التكليف له، وليس يمتنع أن يحسن التكليف لأجله وان لم ينل في وقت واحد، بل لالة قدره

(٢) في النسختين «مقداراً».

(١) زيادة متألاقضاء السياق.

(٤) في هـ «لا يحسن».

(٣) في النسختين «كاملاً».

و تضاعف عدده و وفوره.

و ما استدلوا(١) على دوام الثواب: أنه لو استحق منقطعاً لوجب أن يكون التفضيل زائداً عليه، لأنه غير ممتنع أن يديم الله تعالى ما تفضل به من المنافع.

والجواب عن ذلك: أن دوام التفضيل و انقطاع الثواب لا يوجب أن يكون التفضيل على منزلة منه، لأن الثواب إنما يبيّن و يشرف لوقوعه على وجه التعظيم والتجليل الذي لا يقع عليها التفضيل، فدوامه كانقطاعه في علو منزلته على التفضيل. ويلزم على هذا قبح ادامة التفضيل حتى لا يساوي الثواب في الدوام. وقد أجمعوا على حسن ادامة(٢) التفضيل.

و اذا كان من مذهبهم أن أقل ما يستحق بالطاعة الواحدة جزءاً واحداً من الثواب، فكيف يقولون إنه لا يحسن التفضيل بأقل قليل الثواب؟ وهل شيء أقل من جزء واحد؟

فإن تعللو بما يقولونه من أن التسوية بين المتفضل عليه والمثاب إنما يحسن لأقل ما عرض له المكلف وهو تكليف طاعة واحدة، وإنما يكلف الطاعات الكثيرة من المعارض وغيرها، والثواب على ذلك عظيم لا يتفضل بمثله.

وهذا تعلل منهم بالباطل، لأن التكليف متناول لكل طاعة في نفسها، ووجه حسن تكليفها لا يتعلّق بغيرها، وإذا استحق بالطاعة الواحدة الجزاء الواحد من الثواب الذي حسن التعريض لها من أجله وحسن التفضيل بمثل هذا الجزاء(٣) الواحد فقط سقط الكلام.

و ما استدلوا على دوام الثواب: أن انقطاعه يؤدي إلى تكرير الثواب

(٢) في النسختين هنا زيادة «أنه».

(١) في النسختين «هذا الخبر».

(٣) في النسختين «هذا الخبر».

وشوبه بالمضار، لأن المثار اذا جوز انقطاع ثوابه لحقه من ذلك غم وحسرة وخرج عن صفة المثار.

والجواب عن ذلك : أن الله تعالى يصرف المثابين عن الفكر في انقطاع ثوابهم ويلهمهم بما هم فيه من اللذات العظيمة عن تذكره والتفكير فيه، فقد يرى كثيراً من أهل الدنيا بشغلهم وفور اللذات وكثرة وصولهم الى الشهوات عن فكر في انقطاع ماهم فيه حتى لا يخطر ببال مع كمال عقوتهم.

وقد استقصينا الكلام في هذا الاستدلال في جواب مسائل الموصى التي أشرنا إليها ، وعارضناهم بأن أهل الجنة اذا لم يتغتصوا وبلغتموا بعلم كثير منهم لعقاب أولادهم وأقاربهم الذين يجررون مجرى نفوسهم في التألم ويتأملون به وحصل لهم في النيران ، وكذلك اذا لم ينفعهم علم بعضهم بزيادة مرتبة بعضهم في الشواب على بعض جاز أن لا يتأملوا بتجويز انقطاع نعيمهم ، فان اعتمدوا على أنه تعالى يصرف عن أحد الامرين ، قلنا مثله في الآخر .  
فإن قيل : إن ما ذكرتموه لا يؤلهم بأنه مستحق . قلنا مثله في الانقطاع حذو النعل بالنعل .

وفي الناس من يذهب الى أن خلوص الثواب من الشوائب مما يوجبه العقل ، ويدعون أنه لوم يخلص من الشوائب لما كان مقابلًا لمشاق التكليف ، ولما كان الترغيب بمثله تاماً . وال الصحيح خلاف ذلك .

وليس في العقل دلالة على أنه لابد من خلوص الثواب ، لأن الثواب مقابل لمشاق التكليف وان كان يتخلله غيره لعظمته في نفسه ووفوره لمقارنة التعظيم والاجلال له الذي بان به . وانا علمنا خلوص المثابين في الجنة من الشوائب بالسمع والاجماع .

## فصل

(في استحقاق الذم ووجهه وكيفيته وتفصيل أحكامه)

الذم يُستحق بفعل القبيح وبأن لا يفعل الواجب. وإنما قلنا ذلك لأن ما يعدو الفعل القبيح من أفعال المكلف هو الواجب والندب والمحاب، والواجب [والندب] (١) يستحق ب فعلهما المدح فكيف يستحق بها الذم، والمحاب لا يستحق الذم ب فعله ولا المدح.

ولَا يستحق الذم فاعل القبيح والمخل بالواجب إلا بعد أن يكون متمكناً من الاحتراز من ذلك : إنما أن يكون عالماً بقبح القبيح والواجب، أو متمكناً من العلم.

و خالف أبو علي في هذا (٢) الموضع، فذهب إلى أن الذم لا يستحق إلا على فعل، وادعى أن من لم يفعل ما واجب عليه لابد من أن يكون فاعلاً لترك القبيح لأجله يستحق الذم.

و قد كان المتقدمون من المعتزلة يحدّون الواجب ماله ترك قبح (٣). فالصحيح في حده: ما استحق الذم بأن لا يفعل.

والذي يبيّن بطلان حدّهم الذي حكينا: أن قبح الترك تابع لوجوب الواجب، فوجوب الواجب هو الاصل فكيف يحدّ بما ذكروه، وهو مؤدّ إلى أن يتعلق وجوبه بقبح تركه ويتعلق قبح تركه بوجوبه، وهذا يقتضي تعلق كل واحد منها بصاحبها.

و ينقض هذا الحدّ أيضاً: أن في الواجبات ما لا ترك له أصلاً، والترك

(٢) في النسختين «في ذلك هذا».

(١) الزيادة من م.

(٣) لعل الصحيح «ما لو ترك قبح».

لайдخل في أفعال الله تعالى وإن دخل فيها الوجوب.

وأيضاً فلو كان الأمر على ما ذكروه في معنى الواجب وفائدته، لكان لا يصح أن يعلم الواجب واجباً من لا يعلم أن له تركاً قبيحاً. والعلوم خلاف ذلك، لأننا نعلم وجوب رد الوديعة على من طلب بها، ونعلم أنه ماردها إذا لم يرُد من مكانه وإن لم [نعم] (١) تركاً قبيحاً، ولو علم الترك في هذا الموضع لكن معلوماً بالاستدلال، ووجوب رد الوديعة معلوم بالضرورة فكيف يكون [معناه] (٢) وفائدته معلومين [بالدليل] (٣) فان قيل: فما حد الترك؟ قلنا: للترك والمتروك شروط: منها أن يكون القادر عليها واحداً، وأن يكون الوقت الذي يفعلان فيه واحداً، وأن يكونا مفعولين بالقدرة، ويكونا ضدين مبتدئين.

وأخص من ذلك وأولى أن نقول: حد الترك ما ابتدئ بالقدرة بدلأ من ضد له يصح ابتداؤه على هذا الوجه.

واستغنينا بقولنا «بدلأ من ضده» عن أن نشترط كون الوقت واحداً، لأن الوصف بالبدل لا يصح مع تغير الوقت، ولأن الفعل الواقع في أحد الوقتين لا يمنع من الفعل الواقع في وقت آخر وإن تضاداً، ومن شأن الترك والمتروك أن لا يحصلان في الوجه.

وأغنانا قولنا «ما ابتدئ بالقدرة» عن أن نشترط أن يكون مباشراً، لأنه لا يبتديء بالقدرة إلا المباشر.

وأغنانا أن نقول ما ابتدئ بالقدرة في محلها، لأن القدرة لا يبتداها إلا في محلها. وأغنى ذلك أيضاً عن أن نشترط أن يكون الفاعل واحداً، لأن قولنا «بدل» لا يصح إلا والجملة واحدة. فمثال الأول ما يضاد على

(٢ و ٣) الزيادة من م.

(١) الزيادة من م.

المحل من الاكوان، ومثال الثاني الارادة والكرابه المتضادتان على الجملة، لأن أحدها لوفعل اراده في جزء من قلبه لكان بدلًا من ضدها من الكرابه وتركاً لها وان حلّت محلًا آخر من أجزاء قلبه.

ولا اعتبار أيضًا بأن تكون القدرة على الترك والمتروك واحدة، وهذا قلنا «ما ابتدئ بالقدرة» ولم نقل: بقدرة واحدة. وإنما لم يكن بذلك اعتبار لأن القدرة التي يفعل بها الارادة في جزء من قلبه غير القدرة التي يفعل بها الكرابه في الجزء الآخر من القلب وان كان الارادة تركاً لكرابه.

من تأمل ما حددنا به الترك علم أن الترك لا يدخل في أفعال الله تعالى، لأننا شرطنا فيه الابتداء بالقدرة. وعلم أيضًا أن المولادات لا يدخل فيها ترك ، لأننا شرطنا في الترك الابتداء بالقدرة، وذلك يمنع من دخول الترك في المولادات والمبادر.

فإن قيل: دلوا على أن الذم يستحق بأن لا يُفعل الواجب.

قلنا: الدليل على ذلك أن العقلاء كلهم يستحسنون ذم من كان عنده وديعة طوب بها ولم يردها مع زوال العذر، وان لم يعلموا غير هذه الجملة من فعل ترك أو غيره فوجب أن يكون ماعلموه كافيًا في حسن الذم وغير مفتقر إلى غيره.

يبين ما ذكرناه: أن العلم بحسن الشيء أو قبحه تابع للعلم بماليه حسن أو قبح، جملة أو تفصيلاً، فلو لا أن كونه غير راد للوديعة وجه في حسن ذمه عند العلم بما ذكرناه ولو جب أن تكون عالمين بحسن الذم بغير علم بجهته، وذلك باطل.

ويقوى ما ذكرناه: أنا اذا علمناه مستحقةً للذم عند فعل القبيح قطعنا على أن كونه فاعلاً للقبيح وجہ في استحقاق الذم من غير التفات الى غيره، فكذلك القول في كونه غير فاعل للواجب.

فإن طعن طاعنٌ على ما قلناه من أن العلم بحسن الذم تابع للعلم بماله حسنٌ: بأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لو خبرَ بأن زيداً يستحق الذم لعلمنا بخبره حسن ذمه، وإن لم نعلم الوجه فيه.

فالجواب: أن العلم بصدقه صلى الله عليه وآله يقتضي بأن يكون هناك وجه يستحق منه الذم، كما لو قال صلى الله عليه وآله في رجل بعينه إنه يستحق الذم على فعل قبيح لعلمنا على الجملة أنه لابد من أنه فعل قبيحاً فيستحق الذم وإن لم يفصل(١) لنا.

وليس لأحد أن يجعل كونه غير فاعل للواجب دلالة على أنه فعل قبيحاً فيستحق به الذم في الجملة على ذلك، لأنه كان يجب في من لم يعلم أن كونه غير فاعل للواجب يدل على أنه فعل قبيحاً أن لا يعلم حسن ذمه على أنه لوم يفعل الواجب. وهذا يقتضي أن كل من يعلم ماذكروه من العلماء وال العامة أيضاً لا يعلمون حسن ذم ماذكروه.

### دليل آخر:

ويدل أيضاً على ذلك أنه يحسن من كل عاقل أن تعلق الذم بأن القادر لم يفعل ما واجب عليه، فيندمون من لم يردد الوديعة مع المطالبة وتكامل الشرائط على أنه لم يردها، وكذلك من لم يصل الصلاة الواجبة عليه، فلو لا أن يكون كونه غير فاعل ما واجب عليه جهة لحسن الذم لما حسّن تعليق الذم به، كمالاً يحسن تعليقه بكل وجه لا يستحق به الذم.

وليس لأحد أن يدعى أن تعليق الذم بأن لا يفعل الواجب إنما حسّن لأن من لم يفعل الواجب لابد من أن يكون فاعلاً للقبيح. وذلك أنا قد بينا

(١) في النسختين «وان لم يتفضل».

أن العقلاء لا يعلمونه فاعلاً لقيبيح اذا لم يفعل ما واجب عليه، ومع ذلك فيعلقون الذم بأنه لم يفعل ما واجب عليه.

ولا فرق بين من قال ذلك وبين من قال: إن تعليق الذم بالقيبيح من حيث كان فاعلاً للقيبيح لابد من أن يكون تاركاً لما وجب عليه والذم وبترك الواجب لا يفعل القبيح. ولا له أن يقول: من لم يفعل ما واجب عليه يقال إنه أساء بأنه لم يرد الوديعة ولم يفعل ما واجب عليه، فمن أين أن الإساءة لا تكون إلا فعلاً.

ولو جاز ما قالوه لجاز تعليق الذم من فعل القبيح على أنه ترك الواجب من حيث قالوا فيه انه لم ينصف ولم يعدل.

### دليل آخر:

و هو أنه قد ثبت أن الله تعالى لوم يفعل الثواب واللطف لا يستحق الذم والترك بما يجوز عليه تعالى، فينسب استحقاق الذم إلى ترك هذه الواجبات كما قيل فيما، فيجب أن يكون وجه استحقاق الذم أنه لم يفعل ما واجب عليه.

وليس لهم أن يدعوا أنه تعالى اذا لم يفعل الثواب قبح التكليف، لأن التكليف قد تقدم وقوعه وتكاملت شروط حُسنِه، فلا يجوز أن ينقلب إلى القبح لأمر مستقبل.

ولا لهم أن يعترضوا بأن التكليف إنما يحسن إذا علم المكلّف تعالى أنه متى أطاع المكلّف فعل به الثواب، فتى أطاع ولم يفعل الثواب دل ذلك على أنه في حال التكليف لم يكن عالماً بأنه يثبت(١) المكلّف متى أطاع، فيكون

---

(١) في هـ «يثبت».

التكليف في حال وقوعه قبيحاً، لتعريه من الشرط الذي لا بد منه. وذلك أن من شأن من لم يفعل الواجب عليه أن يستحق في الحال ذماً ما كان يستحقه من قبل، ولو كان الامر على ما ذكره لكان تعالى متى لم يفعل الواجب من الثواب لا يستحق ذماً في حال إخلاله بالواجب. وإنما يكشف ذلك من استحقاق الذم على أصل التكليف. وهذا ينقض ما استقر في العقول من وجوب استحقاق من لم يفعل الواجب الذم في الحال. ولا فرق بين من نقض هذه الجملة وبين من نقض وجوب استحقاق الذم على الإخلال بالواجب على الجملة.

### دليل آخر:

وما يدل على أن الذم يُستحق بـأن لا يفعل الواجب: أنه قد ثبت جواز خلق القادر منا من الاخذ والترك ، وثبت أنه يجوز مع ذلك أن يندمه اذا أخل بالواجب، ولا وجه يسند استحقاق هذا الذم اليه مع مافرضناه من جواز خلوه من الاخذ والترك إلا ما ذهبنا اليه من كونه غير فاعل للواجب. واذا ثبت بكل ما ذكرناه أن حُسن استحقاق الذم على أن لا يفعل الواجب ثبت أن العقاب أيضاً يُستحق بذلك، لأن جهة استحقاق الامرین واحدٌ وان كان العقاب شرط زائد.

ويجب الآن أن نبين جواز خلو القادر من الاخذ والترك . و كان أبو علي يذهب الى أن القادر بقدرة لا يخلو من فعل المباشر أو صده اذا لم يكن منوعاً، ويجوز أن يخلو من ذلك في المتأول.

و الصحيح خلاف ذلك ، والذي يدل عليه: أنه لو كان القادر منا لا يخلو من الاخذ والترك لكان وجوب ذلك يرجع الى كونه قادراً، وهذا يقتضي أن يكون تعالى متى لم يفعل الشيء فلا بد من أن يكون فاعلاً لصده. ومعلوم

خلاف ذلك، لأنَّه تعالى غير فاعلٍ فيما الحركة ولا ضدَّها من السكون مع [وجود](١) كلٍ واحدٍ منها.

فإنْ قيلَ: ومن أينَ أَنَّ الحِكْمَةَ الَّتِي ذَكَرْنَاهُ لَوْجَبَ لِرَجْعٍ إِلَى كُونِ الْقَادِرَ قَادِرًاً، وَمَا أَنْكَرْتُمْ أَنْ يَرْجِعَ ذَلِكَ إِلَى الْقَدْرَةِ أَوْ مَحْلِهَا؟

قلنا: صحة الفعل لا شبهة في رجوعها إلى القادر من حيث كان قادرًا، ووجوب أن يفعل أحد مقدوريه حكم زائد على الصحة، فيجب رجوعه إلى من رجعت الصحة إليه، وذلك تحقق تساوي القادرين في هذا الحكم، لرجوعه إلى مجرد كون القادر قادرًا.

على أنَّ هذا الحكم لورجع إلى القدرة لاستوى فيه المولَّد والمباشر، لأنَّهما معاً من مقدوري القدرة. ولو عاد أيضًا إلى المخل لوجب ما ذكرناه، لأنَّ محلَّ القدرة قد يكون مخلًا للمولَّد كما يكون مخلًا للمباشر.

### دليل آخر:

وَمَا يَدْلِيْلُ عَلَيْهِ أَنَا نَعْلَمُ تَصْرِيفَ النَّاسِ فِي أَسْوَاقِهِمْ وَلَا نَرِيدُ ذَلِكَ وَلَا نَكْرِهُهُ، وَهَذَا يَقْتَضِي جَوازَ خَلُوِ الْقَادِرِ بِقَدْرَةِ مِنَ الْاِخْذِ وَالْتَّرْكِ . وَلَيْسُ لَهُمْ أَنْ يَدْعُوا: أَنْ هَنَاكَ إِعْرَاضًا هُوَ ضَدُّهُمْ، وَذَلِكَ أَنْ هَذَا الْإِعْرَاضُ الَّذِي ادْعَى إِذَا كَانَ ضَدًا لِلْلَّارَادَةِ وَالْكَرَاهَةِ، فَيَجِبُ أَنْ يَوْجِبَ حَالًا لِلْحَيِّ وَأَنْ يَجْدِهَا مِنْ نَفْسِهِ كَمَا وَجَدَ ذَلِكَ فِي كُونِهِ مَرِيدًا وَكَارِهًا، وَقَدْ عَلِمْنَا أَنَا لَا نَجْدُ هَذِهِ الْحَالَةَ(٢) عَلَى وَجْهٍ وَلَا سَبَبٍ.

### دليل آخر:

وَمَا يَدْلِيْلُ أَيْضًا عَلَى مَا قَلَّنَاهُ: أَنَا قَدْ عَلِمْنَا أَنَّ الْقَوِيَ الَّذِي لَا يَمْكُنْ

(٢) فِي هـ «هَذِهِ الْجَمْلَة».

(١) الْزِيَادَةُ مِنْ م.

الضعيف تحريك يده في حال يقظته يمكن هذا الضعيف تحريكها في حال نومه. وهذا يبطل قوله «إن القادر لابد أن يفعل أحد مقدوريه في حال علمه وسهوه»، لأن النائم القوي لو كان يفعل ما ادعوه لامتنع على الضعيف تحريك يده في حال نومه، ولساوت حال النوم حال اليقظة.

وليس لهم أن يقولوا: إنما جاز ذلك لأن القوي في حال يقظته يعتمد بيده فيولد فيه السكون فيقع المنع بالمتولد وليس كذلك النائم.

والجواب: أن المنع من الشيء إنما هو بضده أو ما يجري مجراه، والمتولد كالماشر في أنه ضد للحركة، فيجب أن يقع المنع بكل واحد منها.

ولأ لهم أن يقولوا: إن المستيقظ اذا اعتمد بيده انضاف ما يتولد فيها من السكون الى السكون المباشر، فزاد على مقدور الضعيف. وليس كذلك حال النوم، وذلك لأن كثرة السكون في اليد إنما يكون بما ذكروه من الاعتماد وبأن تكثر القدرة وتتضاعف، فيفعل بالجميع من أجزاء السكون ما يكثير عدده، ولو فرضنا النائم أقوى مما هو بضعف مضاعفة لكان الحكم لا يختلف في جواز تحريك الضعيف ليده، فعلمنا أنه لا تأثير<sup>(١)</sup> لما ذكروه.

واعلم أن خلو القادر من الفعل وضده يتعلق بالدوعي، وإن لم يكن له داعٍ إلى أن يفعل الفعل أو ضده لم يجزـ مع كونه عالماًـ أن يفعل كل واحد منها، ومتى قويت دواعيه إلى فعل أحدهما فلا بد من أن يفعله.

والمصحح أن من لم يفعل الواجب وفعل له تركاً أنه يستحق الذم على الوجهين معاً، لأن كل واحد من الامرین جهة في استحقاق الذم، فلم يجز أن يختص الذم بأحدهما دون الآخر.

فاما تضاعف الذم وتزايده فيُنظر فيه، فإن كان هذا المخل بالواجب لا

(١) في هـ «لا تأثيره».

يمكن من الاخلال به إلا بأن يفعل الترك - مثل من وقف في دار مخصوصية فإنه لا يمكن من أن يخل بالواجب عليه من الخروج منها إلا بأن يفعل في نفسه فعلاً قبيحاً من سكون أو غيره. فمن هذه حالة يستحق الذم والعقاب على الاخلال بالواجب والترك ، ولا يستحق على الترك ذماً زائداً على ما يستحقه لوماً يفعل هذا الترك وأخل بالواجب.

والوجه في ذلك : أنه غير متمكن من أن يخل بالواجب من دون أن يفعل هذا الترك ، فصار الترك غير منفصل من الاخلال ، فالذم عليها واحد. وإن كان يمكن من الاخلال بالواجب من غير ترك قبيح - مثل أن يكون مستلقياً في الدار وقد أمره صاحبها بالخروج بعد ما كان أذن له في الاستلقاءـ فهذا متى فعل هذا الترك يستحق عقاباً زائداً على ما يستحقه مجردة الاخلال بالواجب [ لأنه متمكن من الاخلال بالواجب ] (١) من غير فعل الترك القبيح، فللترك حكم نفسه، فإذا ضممه إلى الاخلال تزايد عقابه.

---

(١) الزيادة من م.

## باب

(في أحكام العقاب وجهة استحقاقه وتفصيل أحواله)

قد تقدم ذكر حد العقاب والدلالة على صحته، فاما ما به يستحق العقاب فهو ما يستحق به الذم مما قدمنا ذكره، وهو فعل القبيح وإن لا يفعل الواجب.

ولابد في العقاب من زيادة شرط على وجه استحقاق الذم، وهو أن يكون فاعل القبيح أو المخل بالواجب اختياره على ما فيه منفعة ومصلحة من فعل الواجب، لأننا [ان] (١) لم نعتبر هذا الشرط أدى ذلك إلى أن يكون القديم سبحانه وتعالى لوفعل القبيح - تعالى عن ذلك - يستحق العقاب.

ولا اعتبار بقول من يعتذر في ذلك بأن يقول: انه جلّ وعزّ لا يصح فيه استحقاق العقاب، لأن ذلك اذا لم يصح فيه قيجب أن لا يصح منه أن يفعل الواجب لاستحقاق العقاب. فبأن أن اشتراط ماذكرناه واجب.

وانما استحق فاعل القبيح أو المخل بالواجب العقاب والذم اذا كان متمكناً من التحرز من ذلك ، اما بأن يكون عالماً بقبح القبيح ووجوب الواجب أو متمكناً من العلم بذلك ، لأنه مع كل واحدٍ من الوجهين يتمكن من

---

(١) الزيادة هنا لاقتضاء السياق.

الاحتراز من فعل القبيح والأخلاق بالواجب.

فأماماً الدليل على استحقاق العقاب من طريق العقل، فالذى أعتمد فيه على أنه تعالى أوجب علينا الواجبات على الوجه الشاق علينا مع امكان تعري هذا الإيجاب من المشقة، وإنما عرضنا بالمشقة لاستحقاق الثواب بفعل الواجب. و مجرد النفع غير كافٍ في حسن إيجاب الفعل وإنما يؤثر في إيجابه حصول الضرر في الأخلاق، فيجب بهذه الجملة أن يكون على المكلف ضرر في الأخلاق بالواجب.

و دلوا على أن مجرد النفع لا يكفي في إيجاب الفعل، بأن النافلة لا يحسن إيجابها وإن كان في فعلها ثواب من حيث لم يكن في الأخلاق بها ضرر، وكذلك المكاسب في ضروب التجارب لا يحسن إيجابها بمجرد النفع والحسن(١) ذلك اذا كان في تركها ضرر.

وي يكن الاعتراض على هذا الكلام بأن يقال: ما أنكرتم أنه كفى في حسن الإيجاب وجه وجوب الأفعال، لأنه تعالى بالإيجاب إنما علمنا وجوب الأفعال علينا، وإنما يجب علينا لوجه وجوبها، فالإيجاب إنما يحسن هذه الوجوه بأعيانها. وأما جعله تعالى شاقاً فبازاء المشقة التعریض للثواب، والإيجاب إنما حسن لوجه الوجوب.

وأما النافلة فاما(٢) لم يحسن إيجابها لأنه ليس لها وجه وجوب، كما أن للواجبات وجوهاً معقوله تحب، منها [مثل][٣) كونها ردأً للوديعة وقضاء الدين وما أشبه ذلك. وكذلك التجارب لا وجه لها يجب من أجله.

وقد استدلّ ابوهاشم على أن العقاب يستحق بأن الله تعالى فعل في

(٣) الزريادة من م.

(٢) في السختين «إنما».

(١) كذا.

المكلف شهوة القبيح، فلو لم يعلم المكلف أنه يُستحق على مواقعة القبيح ضرر لكان الله تعالى قد أغراه بالقبيح، لأن الذم لا يحفل بمثله وليس بضرر والصواب على ترك القبيح متأخر، فلا يترك الوصول إلى المنافع العاجلة. وهذا أيضاً يمكن اعتراضه: بأن الاغراء يزول بتجويز المكلف استحقاق العقاب على فعل القبيح زائداً على الذم، وهذا التجويز كافٍ في الزجر ومحرج عن الاغراء. ويلزم على هذا أن يكون الله تعالى مغرياً بالقبيح للمكلفين في أزمان مهلة النظر وقبل أن يعرفوا الله تعالى ويعلموا أن العقاب يُستحق من جهته، فلما لم يكونوا عند أحد مغري -لتجويز استحقاق العقاب- فكذلك القول في غيرهم.

و ليس يتعين أن يقال: إن فوت الثواب بفعل القبيح يخرج المكلف من الاغراء، لأنه يعلم أنه يفعل القبيح بفوته<sup>(١)</sup> النفع العظيم من الثواب. وفوت المنافع كوصول المضار في الدعاء والصرف. فاما ذكر أبي هاشم لتأخر الثواب. فما تأخيره إلا كتأخير العقاب، فان كان العقاب مع تأخره المتذراجرأً ومخرجاً من الاغراء فكذلك فوت الثواب.

فان استدل مستدل منهم على استحقاق العقاب بالعقل: بأن الخاطر إنما يليق إلى المكلف اذا نبهه على النظر أنك لا تأمن أن يكون لك صانع، وأنك تستحق العقاب على القبيح منه، فاذا عرفته وعرفت أنه يعاقب على القبيح كنت أقرب إلى تحذيب القبيح. وهذا يدل على أن بالعقل يعلم استحقاق العقاب.

فالجواب عنه. أن الخاطر إنما يقول له اذا عرفت الصانع عرفت أنك

(١) في هـ «بقوته».

تستحق أن يعاقبك على القبيح، وليس في جملة ما يورده الخاطر كيف تعرف (١) ذلك اذا عرفت الله تعالى، وهل تعرف استحقاق العقاب بدليل عقلي أو بطريق سمعي ولا شبهة في أنه لا يصح أن يعرف استحقاق العقاب إلا بعد أن يعرف الله تعالى، لكن كيف يعرف ذلك ، هل بالسمع يعرفه أو بالعقل؟ ولا ينكر أن يكون طريق معرفته السمع بعد معرفته بالله تعالى.

و الصحيح في استحقاق العقل على القبيح التعويل على الاجماع والسمع. ولا خلاف بين المسلمين في أن القبائح يستحق عليها العقاب الشديد الذي هو ضرر مخصوص، وإنما اختلفوا في دوام بعضه على ما سيأتي في موضعه باذن الله تعالى.

والختص بأن يستحق أن يفعل العقاب هو تعالى دون من سواه من العباد. وخالف في ذلك أبو علي الجبائي، فزعم أن بعضنا يستحق على بعض العقاب، وإذا كنا قد بينا أن طريق معرفة استحقاق العقاب (٢) على الأفعال في الجملة هو السمع دون العقل فالطريق إلى تحقيق من يستحق أن يفعله يجب أيضاً أن يكون السمع.

ولَا خلاف في أن الله تعالى هوختص بذلك ، والاجماع قد سبق خلاف أبي علي في هذه المسألة.

ويمكن أن يعتمد في ذلك على أن الثواب قد ثبت أنه تعالى هو المنفرد باستحقاقه عليه دون العباد، وفي مقابلة الثواب العقاب، فيجب أن يكون تعالى هو المنفرد باستحقاق استيقائه، ألا ترى أن المدح لما كان في مقابلة الذم استحق أن يفعل كل واحد منها كل من استحق أن يفعل الآخر.

ويمكن أيضاً على أن العقاب اذا ثبت استحقاقه وكان لابد من اثبات

(١) في النسختين «يعرف».

(٢) في هـ «معرفة الله تعالى باستحقاق العقاب».

مستحق لأن يفعله وإن نقص كونه مستحقاً، وعلمنا على أن العباد لا يجوز أن يستحق بعضهم أن يفعل العقاب ببعض، لأن ذلك يؤدي إلى عموم ذلك (١) العقلاء كما عمّ حسن الذم على القبيح لهم، وذلك يؤدي إلى أن يحسن أن يعاقب العاصي كل موجود من الخلق ومن سيوجد، ويؤدي إلى فعل زيادة على المستحق من العقاب، وإذا لم يجز أن يستحق العبد أن يفعله فلا بدّ من مستحق ثبت أنه تعالى المنفرد به.

وليس لأحد أن يدعى أن استحقاق العقاب مختص من الإساءة إليه دون غيره، وذلك أن الإساءة إنما استحق العقاب عليها لقبحها، لأنها لو انفردت بالقبح عن كونها إساءة لا يستحق عليها العقاب، ولو انفرد كونها إساءة عن القبيح تقديرًا لم يستحق عليها العقاب. وهذا يبين أن الإساءة كغيرها من القبائح في أن القديم تعالى هو المختص باستحقاق أن يعاقب عليها.

وتعلق ابو علي بأن ولد الميت يستوفي القود في الفعل، وهو عقوبة. وليس بعتمد، لأن ذلك إنما يُرجع فيه إلى السمع دون العقل، واستيفاء الولي لذلك لا يدل على أنه حق من حقوقه، كما أن استيفاء الإمام له لا يدل على أنه حقه، وإنما المصلحة تعلقت به. وكيف يستحق الابن العقوبة على هذه الجناتية وهي على الاب دونه.

وإسقاط ولد الميت لقود القتل وسقوطه باسقاطه لا يدل على أن القتل حق من حقوقه، بل ذلك تابع للسمع. والاسقاط من الولي كاشف عن تغير المصلحة في استيفائه لذلك، فلهذا أُسقط العقاب في الدنيا وأجل إلى الآخرة. ولا دليل في العقل على دوام العقاب كما قلنا مثله في الثواب، وهذا أبين

في العقاب. ولأن الشواب يدل العقل عندنا على استحقاقه من غير دلالة فيه على دوام ولا انقطاع. والعقاب ليس في العقل دلالة على الدوام على استحقاقه، فكيف يدل على كيفية في دوام أو انقطاع.

وقد تكلمنا فيما مضى على حملهم الشواب في الدوام على المدح، وحملهم العقاب في الدوام على الذم بما فيه كفاية.

وإن تعلقوا في دوام العقاب بأنه متى جوز انقطاعه لحق العاقب بذلك راحة وكان عقابه مشوباً وخرج عن صفتة. فقد تكلمنا على ذلك في دوام الشواب، وسيأتي فيه هذا الكلام في التحابط ماتوقف عليه بمشيئة الله تعالى. والذى نذهب اليه أن عقاب الكفر دائم، لأنه لا خلاف بين الامة في دوامه. وأما عقاب المعاصي التي ليست بكفر فلا دليل على دوامه، بل قد دلت الدليل على وجوب انقطاعه على ما سيأتي ذكره.

وممّا يعتمد المخالف في أن المعاصي كلها يستحق بها العقاب الدائم وإن لم تكن كفراً وقارنت الإيمان: بأن وجه استحقاق العقاب الدائم اذا كان هو قبح الفعل وجب أن يستحق بكل قبيح العقاب على سبيل الدوام. ليس بعتمد، لأن الوجه ان كان قبح الفعل فقد يتزايد العقاب ويتضاعف مع الاشتراك في القبح. ولو يوجب فيه تساوي المستحق من العقاب في كل وقت، فألا جاز مع التساوي في القبح أن يكون عقاب أحد القبيحين دائماً والآخر منقطعاً.

ولا ما يعتمدونه أيضاً في ذلك من قولهم: إن الامة مجتمعة على أن الكافر يستحق بمعاصيه كلها العقاب الدائم [وليس يجوز أن يكون إنما استحق ذلك لكافره لأنه يوجب أن يستحق لأجل كفره العقاب الدائم] (١) على المباحثات،

(١) الزيادة من م.

لأن مضامنة الكفر للمباح لضامنته للمعاصي، فإن أثر في البعض أثر في الجميع. ليس بشيء صحيح، لأننا نخالف في الاجماع الذي ادعوه ولا نسلّمه. و الذي وقع الاتفاق عليه هو: أن الكافر يستحق العقاب الدائم، وهل يستحق الدوام على كل مغصيّة؟ فيه الخلاف.

على أنا لو سلمنا تبرّعاً لم ننكر أن تكون معاصي الكافر تقع على وجوه من القبح تقتضي دوام العقاب، وإن لم يجب وقوع مثل ذلك من ليس بكافر، ويكون كونه كافراً دليلاً لنا على دوام عقاب معاصيه لا أنه وجه مؤثّر.

و هذا كما نقوله كلّنا في أن كل طاعة من طاعات النبي صلى الله عليه وآله أكثر ثواباً من طاعة أحدنا، لأن كونهنبياً مؤثراً في ذلك لكنه دليل(١) على أنه [لا][٢] يختار من الطاعات إلا ما هذه صفتة، فلا اعتبار فيما يستحق على الأفعال بالصور والتجانس، بل بالوجوه التي تقع عليها.

ولَا يلزم على ما قلناه في طاعة النبي صلى الله عليه وآله أن يكون المباح من فعله «ص» يستحق به الشواب وتكون النبوة مؤثرة فيه كما أثّرت في طاعته، كما ذكرناه(٣) من أن النبوة دلالة لنا على ما قطعنا عليه من كثرة الثواب، والمؤثّر على الحقيقة الوجوه التي تقع عليها الطاعات، فالنبوة دلالة كما أن كونه كافراً دلالة.

وليس لهم أن يتّعجبوا من أن يكون اختلاف الوجوه مؤثراً في دوام العقاب، لأنها كما يجوز أن تؤثّر في تزايد العقاب وتضاعفه يجوز أن تؤثّر في دوامه، لأن الدوام ضرب من التزايد والتضاعف.

(٢) زيادة متألاقضاء السياق.

(١) في النسختين «دليلة».

(٣) كذا، ولعل الصحيح «لما ذكرناه».

## فصل

**(في ذكر ما يزيل الثواب أو العقاب من الوجوه)**

**(ويدخل في ذلك الكلام في التحاطط)**

اعلم أن الثواب عندنا لا يزيله شيء بعد ثبوته، والعقاب اذا ثبت فانما يزيله العفو من مالكه والمستحق أن يفعله، ولا يزول إلا بذلك، فكأنه لم يزول إلا بسبب منفصل عنه، لأنه لا وجه يقتضي استحقاق زواله.

و هذه الجملة إنما تبيّن بالدلالة على ما يدعى من ابطال التحاطط، لأن مخالفينا يدعون أن الثواب وإن كان لا يزول تفضلاً - لأنه حق عليه تعالى - فانه يزول بالنندم على الطاعة وبعقاب الكبيرة<sup>(١)</sup> الذي يوفى على ثواب فاعلها.

والعقاب يزول بالتفضل وبالنندم الذي هو التوبة وبزيادة ثواب الطاعات على عقاب المعصية في الموضع الذي يسمون المعصية صغيرة.

و الذي يدل على نفي التحاطط: أن نفي الشيء لغيره إلا [لكونه]<sup>(٢)</sup> مضاداً أو ماجرى مجرأه، ولا تضاد بين الطاعة والمعصية، بل هما من جنس واحد عندنا وعندهم. بل نفس ما يقع طاعة يمكن أن يقع معصية<sup>(٣)</sup>.

ولا تضاد أيضاً بين الثواب والعقاب، لهذا الذي ذكرناه بعينه، لأن الجنس واحد، بنفس ما كان ثواباً كان يجوز أن يقع عقاباً، لأن الثواب هو النفع الواقع على بعض الوجوه، ولا شيء كان منفعة إلا ويعkin أن يكون مضره، بأن يدرك مع النفار. ولو كان بين الشواب والعقاب تضاد وتنافـ

(١) في هـ «الكبيرة».

(٢) في هامش هـ: كضرب اليتم للتأديب أو التعذيب.

لما صحت أن يتضاداً وهمَا معدومان، لأن الصدّ الحقيقى لا ينفي صدّه في حال عدمه.

و عندهم أن التحابط يقع بين المستحقين من الثواب والعقاب،  
والمستحق لا يكون إلا معدوماً.

و إن شئت أن تختصر هذه الجملة فنقول: قد ثبت استحقاق الثواب  
بالطاعة، فلا وجه يقتضي زواله، فيجب أن يحكم باستمرار استحقاقه.  
و سنتكلم على ما يدعى من الوجوه المزيلة له.

### دليل آخر:

و مما يدل على نفي التحابط أن القول به يوجب في من جمع بين احسانٍ  
واسعة أن يكون عند العقلاء بمنزلة من لم يُحسن ولم يُسىء، بأن يتساوى  
ويتعادل ما يستحق من مدح وذم على احسانه واساعته، أو أن يكون بمنزلة من  
لم يُحسن إن كان المستحق على اساعته هو الزائد، أو بمنزلة من لم يُسىء إن  
كان المستحق على احسانه هو، ومعلوم ضرورة خلاف ذلك.

و قد ذكرنا في كلامنا على الوعيد من مجلة جوبات أهل الموصى دليلين  
آخرين في نفي الاحباط كان يستدل بهما الخالدي، لم نذكرهما هاهنا، لأن  
عليهما اعتراضًا. وفيما ذكرناه الآن كفاية.

و قد استدل القائلون بالتحابط بأشياء:

(الاول) أن الثواب من شأنه أن يقارنه التعظيم والتجليل ولا يستحق إلا  
كذلك ، والعقاب أيضاً يستحق على طريق الإهانة والاستخفاف. ومعلوم  
استحالة تعظيم أحذنا لغيره واستخفافه<sup>(١)</sup> به في حال واحدة، وإنما يتذرع ذلك

(١) في م «و استحقاقه».

اذا تكاملت له شروط ثلاثة: الاول أن يكون الذام والمادح واحداً، والثاني أن يكون المدوح والمذموم<sup>(١)</sup> أيضاً واحداً، الثالث أن يكون الوقت واحداً. واذا تعذر فعل شيء تعذر استحقاقه، لأن الاستحقاق مبني على صحة الفعل. فيقال لهم: ما ادعتم أنه معلوم، فيه منا الخلاف، فان أحلمت على الضرورة فالعقلاء لا يختلفون [فيها]<sup>(٢)</sup>، وان استندتم الى دليل فاذكروه. وبعد، فليس يخلو ما ادعتم تنافيه من المدح والذم والتعظيم والاستخفاف هو ما ينطق به اللسان أو ما يعتقد في القلب.

فإن كان الاول فعلمون أنه جائز، لأن أحدنا لا يمنع أن يمدح غيره على فعل بلسانه ويذم على فعل آخر بما يكتبه ويخاطر بيده، ولو خلق له لسانان لتتأتى منه أن يمدح بأحدهما ويذم بالآخر. فعلم أنه حيث يتغدر إنا يتعذر لشيء يرجع الى الآلة.

يوضح ما ذكرناه: أن بالكلام الواحد لا يجوز أن يذم زيداً ويمدح عمراً في حال واحدة، وان كان يتناهى عند خصومنا بين ذلك، لأن من شروطهم في التناهى أن يكون المدوح والمذموم واحداً. فعلم أن التعذر إنا هو لشيء يرجع الى الآلة.

وإن أرادوا بالتعذر ما يرجع الى القلب، فيه الخلاف. ولو قلنا إن المعلوم خلافه لكنه أقرب الى الحق منهم.

على أنهم ادعوا فيما يتغدر حصول شروط ثلاثة، ولو أضافوا شرطاً رابعاً لوقع الوفاق وارتفع الخلاف، وهو أن يكون الفعل الذي [يتعلق]<sup>(٣)</sup> به المدح والذم واحداً.

على أن دعوى تناهى الذم والمدح مع تغير متعلقاتها. ظاهرة البطلان، لأن

(٢) والزيادة من م.

(١) في هـ «أو المذموم».

سائر المتعلقات إنما يتناهى بأن يتعلق كل واحد ب المتعلقة الآخر. و إذا فزعوا إلى أن يقولوا: إن الذم وال مدح لا يتعلّقان على الحقيقة، كتعلق العلم والإرادة، وإنما يتّجوز بذكر المتعلق فيها. كان ذلك أقوى في لزوم الكلام لهم، لأن المتعلق على الحقيقة إذا كان لا يتناهى ويتضاد مع تغایر متعلقه، فالأولى أن لا يكون ذلك فيما هو مشبه به.

وبعد، فليس يخلو أن يكون وجه التعتذر الذي ادعوه هو لما يرجع إلى المعّظم المستخف به، أو لشيء يرجع إلى المعّظم المستخف به. فإن كان الأول فقد كان يجب استحاللة ذلك من فاعلين، لأن ما يرجع إلى المفعول به لا يختلف تعذرها على الفاعل الواحد والاثنين، كالحركة والسكنون، وفعل كل ضدين في حال واحدة. ومعلوم جواز ذلك من فاعلين بلا خلاف.

وإن كان وجه التعتذر لما يرجع إلى الفاعل فقد بينا أنه يتناهى في ذلك لا فيما يرجع إلى القلب، ولا فيما يُفعل باللسان. ولا شبهة في الاعتراف بالنعمه وتوطين النفس على الذم بها، وقد بينا أن الجمع بين ذلك بكلام واحد إنما يُتعذر لشيء يرجع إلى الآلة.

وليس لهم أن يدعوا: أن امتناع ذلك وإن لم يكن للتضاد فهو لأجل الدواعي والصوارف. وأن ما يدعوا إلى تعظيم زيد يصرف عن الاستخفاف به. وذلك بأننا لا نسلم أن الدواعي إلى اعظام زيد صارف عن اهانته على كل حال، وإنما يكون ذلك صارفاً لمن غرضه نفع زيد ومسرته، أو كان ممن يتعدى إليه منفعته ومضرته. فأما من كان غرضه فعل المستحق به سواء ضرره أو نفعه وكان من لا يتعدى إليه منفعته ولا مضرته، فغير ممتنع أن يفعل به الأمرين، ولا يصرفه فعل أحدهما عن فعل الآخر.

وأي فرق بين من ادعى ذلك في المدح والذم، وبين من ادعاه في الالم

واللذة والمنفعة والمضررة، وادعى أن أحدهما صارف عن فعل الآخر.  
ولا خلاف بيتنا في أن فعل الالم واللذة في الحال الواحدة من فاعل واحد جائز غير متنافي.

وعند أبي هاشم خاصة أن المحسن يستحق باحسانه الشكر مع ضرب من التعظيم، وإن كان كافراً أو صاحب كبيرة مستحقة للعقاب والاستخفاف، فقد اجتمع عنده استحقاق التعظيم والاستخفاف ولم يتنافيا عنده. فأي فرق بين الامرين؟

فإن قال: التعظيم المقابل للنعمه بخلاف التعظيم المستحق على الطاعات.  
لم يلتفت<sup>(١)</sup> إلى تزويق منه، لأن التعظيم إن نافى الاستخفاف فلأجل أنه تعظيم وذلك استخفاف لا لشيء يرجع إلى أسبابه، فإن جاز اجتماعها في موضع [جاز اجتماعهما في موضع]<sup>(٢)</sup> آخر على النعمه.  
ولهذا ذهب أبو علي إلى أن استحقاق العقاب يحيط الشكر المستحق على النعمه.

فإن قيل: موضع الشبهة غير ما ذكرتموه، وهو أنكم قد حددتم المدح بما أنبأ عن عظم حال المدوح، والذم بما أنبأ عن اتضاع حال المذموم. ومعلوم تنافي الامرين، لأن الحال واحدة، لا يجوز أن تكون عظيمة متضعة، ومعنى أحد الامرين يقتضي نفي معنى الآخر.

قلنا: إنما أردنا بأنّ حد المدح ما أنبأ عن عظم حال المدوح والذم ما أنبأ من اتضاع حاله، الإشارة إلى الحالتين له، أحدهما عظيمة والآخره وضعية، وليس المرجع بالامرين إلى حال واحدة، فيثبت التنافي بينهما. وليس يمتنع للشخص الواحد حالة رفيعة وحالة أخرى هابطة دنية.

. (٢) الزيادة من م.

(١) في هـ «له يلتفت».

### طريقة أخرى لهم:

وما استدلوا به: أن من حق الثواب والعقاب أن يكونا صافيين غير مشوين، فلو استحقا في الحالة الواحدة لم يخل من أن يستحق فعلهما على الجمع أو على البديل، فان جمع بينهما خرجا عن الصفة الواجبة لها من الخلوص والصفاء، وان فعلا على البديل فكذلك، لأن أيهما قدم على صاحبه فالمفعول به منتظرا لوقوع الآخر، وذلك يقتضي الشوب ونفي الخلوص والخروج عن الصفة الواجبة، وإذا امتنع فعلهما استحقاقهما كالضدين.

فيقال لهم: أما العقل فغير دال على أن الثواب يجب أن يكون صافياً خالصاً وكذلك العقاب، فمن أدعى في ذلك دليلاً عقلياً لم يجده.

والذي دل عليه الاجماع: أن الثواب لا يمترج بالعقاب وكذلك العقاب، وعلم أيضاً بالإجماع أن الشواب الواثق إلى مستحقه [في الآخرة]<sup>(١)</sup> لا يجوز أن يتعقبه [عقاب وإن كان جائزاً في العقل، ولا دليل عقلي ولا سمعي على أن العقاب لا يجوز أن يتعقبه]<sup>(٢)</sup> ثواب، ومع هذا فليس بواجب إذا تعقب العقاب الثواب أن يكون المعقاب<sup>(٣)</sup> في راحة ولذة، وأن يخرج عقابه عن صفتة<sup>(٤)</sup> التي استحق عليها، لأن الله تعالى يجوز أن يلهيه عن ذلك ويشغله عن الفكر فيه. على أن للمعاقب [أن]<sup>(٥)</sup> يعقوب أهل النار شغلاً بما هو فيه عن الأفكار.

ولو قيل أيضاً: إن علم أهل النار بانقطاع عقابهم لا يكون فيه راحة يعتمد بثلها، لأن الذي هم فيه من ضروب الآلام وفنون المكاره يخرجهم من

(٣) في هـ «المعاقر».

(١) و(٢) الزيادة من مـ.

(٤) الزيادة من الاقتضاء السياق.

(٥) في هـ «فن صفة».

الانتفاع بهذا العلم، وبحري [ذلك] (١) بجرى ما يقول جماعتنا إن علم أهل الجنة الضروري بالله تعالى، وإنما يكون الخبر به بشارة لأهل الجنة دون أهل النار، وإن كان قد سقط عن الكل كلفة النظر في المعرف من حيث الاعتداد لأهل النار مع ما هم فيه من العذاب بزوال هذه المشقة ليسره التي يعتد بها أهل الجنة.

على أن أهل النار يعلمون حصول أعدائهم معهم في العقاب وأن بعض أحبابهم وأولادهم في النعيم المقيم، وهذه راحة ولذة مخففة عنهم. فأي شيء قالوا في هذا من أن الله تعالى يشغل عنه ويلهيه ومثله لا يعتد به، قلنا فيما سألوا عنه بنظيره.

فأما قوله ما استحال فعله استحال استحقاقه. فصحيح إذا أريد أن ما استحال فعله استحقاقه على الوجه الذي استحال الفعل عليه، والثواب والعقاب إنما يستحيل فعلهما على سبيل الجمع، فاستحقاق فعلهما على الجمع لا يصح، ولا يمتنع أن يفعل على سبيل البدل، فالاستحقاق لهما على البدل جائز. وليس في ذلك بأكثرب من الضتين اللذين يستحيل فعلهما على الجمع ويجوز على البدل، فالقدرة تتعلق بفعلهما على البدل دون الجمع.

فإن تعجبوا من أن يكون معاقباً في حال (٢) هو فيها يستحق الثواب والتعظيم. قلنا: أعجب من ذلك أن يكون في حالة يستحق فيها بعينها الثواب الخالص الصافي مكليفاً متحملاً للمساق، أو ميتاً تراباً في قعر القبر، لأن المكلف عندكم يستحق الثواب عقيب فعل الطاعة، وبينه وبين الوصول إلى الثواب أحوال كلها تنافي الثواب.

(١) الزيادة من م.

(٢) في هـ «من حال».

طريقة أخرى لهم:

قالوا: من المعلوم ضرورة قبح الذم على الإساءة الصغيرة، ككسر قلم لمن له من الإحسان العظيمة وأفحمه<sup>(١)</sup> كتخلص النفس من المهالك ، والاغناء بعد الفقر، والاغزار بعد الذل. وتلك الإساءة وان صغرت في جنب الإحسان فان انفردت لحسن الذم عليها، ولا وجه لقبح الذم في هذه الحال إلا لأنه سقط وأحيط ، واذا ثبت ذلك في الذم والمدح ثبت فعل في التواب<sup>(٢)</sup>.

يقال لهم: نحن نخالف فيما ادعيم أنه معلوم، وليس يمتنع أن يذم بالإساءة الصغيرة فاعلها وان استحق المدح على الإحسان الكبير، ولو كان هذا ضرورياً لاشتركتنا فيه.

وما يبين صحة ما ذكرناه: أن هذا المسئى بالإساءة الصغيرة في جنب الإحسان العظيم لوندم على احسانه يحسن بلا خلاف بين العقلاء أن يذم بتلك الإساءة التي لم يستحسنوا أن يذموا بها في جنب ذلك الإحسان. وهذا يدل على أن المستحق على تلك الإساءة باقي ما انحيط بذلك الإحسان، لأنه لو كان انحيط لما عاد، فليس من مذهب مخالفينا أن المنحبط من ثواب أو عقاب يعودُ بعد زواله.

فإن قالوا: كل أحدٍ يعلم ضرورة أن حكم هذا المسئى بالحقير من الإساءة اذا انفردت بخلاف حكمه اذا قارنه الإحسان العظيم.

قلنا: لا شبهة في اختلاف الحكمين<sup>(٣)</sup>، لأنه مع الانفراد يستحق الذم المحسن والتعمييف الصرف، واذا قارنت الإحسان استحق المدح العظيم

(١) كذا، ولعل الصحيح «من الإحسان أعظمه وأفحمه».

(٣) في هـ «الحكم».

(٢) كذا.

والتعظيم الكثير مضافاً إلى ذلك.

ثم نحن نفرض موضعياً يدعى فيه العلم الضروري يدل على بطلان مذاهبهم في الاحتباط ونجعله لظهوره الاصل ونحمل عليه ماعداه، فنقول: قد علمنا أنه يحسن من يحسن اليه بعض الناس باحسان واسعة اليه -لا يظهر زيادة أحدهما على الآخر. أن مدحه على احسانه وينم على اساعته<sup>(١)</sup> ويقول له في المخالف: قد أحسنت اليّ في كذا، وميدحه ويشكره، ثم يقول: لكنك أساءت في كذا -ويعنفه ويبكيته<sup>(٢)</sup> فلو تجرد احسانك لخلص لك مدحي وشكري. وهذا يدل على اجتماع الاستحقاقين ويبطلان ما يدعونه من التحايط. وإذا اجتمعنا في بعض الموضع علم فساد ما يدعى من التنافي، وحمل على هذا الموضع الظاهر ما يغمض من الموضع.

ثم لو سلمنا طوئاً وتبرعاً قبح ذم كاسر القلم اذا كانت له النعم العظيمة لم يجب ما ادعوه من أن القبح إنما هو لسقوط المستحق، لأنها هنا مواضع كثيرة يقع المستحق، فسان كان ثابتاً لم يسقط. ألا ترى أن فعل الشواب عقيب الطاعة والعقاب عقيب المعصية لا يحسن ولم يقع ذلك لسقوط الاستحقاق، بل الاستحقاق ثابت لا محالة بلا خلاف بيننا، وفعل المستحق قبيح. وكيف يجعلون قبح فعل الذم في الموضع الذي تعلقوا به دلالة على سقوطه وزوال استحقاقه.

فإن قيل<sup>(٣)</sup>: ثبوت المستحق يقتضي حسن فعله وقبح فعله يقتضي زوال استحقاقه إلا أن يعرض عارض ولا يمنع مانع معقول، والمستحق من الشواب والعقاب إنما قبح فعلهما عقيب الطاعة والمعصية لوجه معقول، وهو اقتضاء ذلك الحق وبطلان التكليف والغرض به، وقبح فعل الذم لكاسر القلم لا

(١) في هـ «اساعه».

(٢) في هـ «ويعنفه ويبكيه».

(٣) في هـ «فان قالوا».

وجه له يعقل إلا زوال الاستحقاق.

قلنا: قد بطل أن يكون قبح فعل شيء دلالة على بطلان استحقاقه على كل حال هو الذي قصدناه، ولم يبق إلا مطالبتنا بذلك وجه قبح ذم كاسر القلم على التفصيل كما أشرتم أنت إلى قبح فعل المستحق على الطاعة والمعصية عقيبها. وذكر الوجه في ذلك على التفصيل غير لازم لنا، وليس يمتنع أن يعلم على الجملة أنه لا بد له من وجه قبح ذلك غير سقوط المستحق وزواله، وإن لم ينفصل لنا، لأن علم الجملة هنا كافٍ في التكليف وله نظائر كثيرة. وقد علمنا أن هذا النعم بالنعم الكثيرة لو ندم على نعمه لحسن ممن كسر قلمه أن بذمه على ذلك لا محالة على ماتقدم ذكره، فلو لا أن الذم بكسر القلم ثابت الاستحقاق لما حسن بعد الندم على النعم، لأن ما اخبط لا يعود عندهم ولا يحسن فعله بعد انحباطه.

و اذا علمنا بهذه الطريقة بثبوته وعلمنا على ما سلمناه تبرعاً بقبح فعله، علمنا أن هناك وجهاً له قبح غير زوال الاستحقاق.

و مما قيل لهم في الرد على ما يحکمون به من بطلان الذم اليسير في جنب المدح الكبير: إننا نعلم ضرورة حسن مدح من كان على صفات كثيرة تقضي المدح والتغظيم، مثل كمال العقل ووفور الحلم وشرف النسب، وإن حسن ذمه على خلق مذموم يكون عليه مثل أن يكون عجولاً سريع الغضب، وأن أحد الامرين وان كثراً لا يمنع من الآخر، وهذا انه يتضمن أنه لا تنافي بين كثير الذم وقليله، وأن أحدهما لا يؤثر في صاحبه.

فإن استدلوا على التحابط بقوله تعالى «إن الحسنات يُذهبن السبيّات»<sup>(١)</sup>، وبقوله تعالى «لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى»<sup>(٢)</sup>، وقوله

تعالى «لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبي ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض أن تحبط أعمالكم وأئتم لا تشعرون»<sup>(١)</sup>، و قوله تعالى «لئن أشركت ليحيطنَ عملك»<sup>(٢)</sup>.

و الجواب عن ذلك : أنه لو كان هذه الآيات ظواهر تقتضي بطلان ما ذهنا إليه من نفي التحابط لوجب أن تحمل على خلاف ظواهرها ، للأدلة العقلية التي لا يحتمل ولا يدخل المجاز . فكيف ولا ظاهر لها إلا وهو إلى أن يشهد بصحة قولنا أقرب ، لأن الاحباط المذكور في جميع الآيات متعلق بالاعمال دون الجزاء عليها ، وخصومنا يذهبون إلى التحابط بين الجزاء على الاعمال . فلا شاهد لهم في شيء منها .

و اذا أمكننا تأويل هذه الآيات من غير عدول عن ظواهرها كنا أولى منهم بها .

و معنى قوله تعالى «إن الحسنات يذهبن السيئات» أن من استكثر من الحسنات وأدمن على فعلها ، كان ذلك لطفاً له في الامتناع من السيئات . و هذا تأويل يوافق الظاهر ، ولا يحتاج معه إلى أن نقول إن جزاء الحسنات يذهبن جزاء السيئات .

و أمّا تأويل الآيات الباقيات فتبين بما قدم ، وهو أن ابطال العمل واحباطه عبارة عن وقوعه على خلاف الوجه المنتفع به ، لأن أحدهنا لوجعل لغيره عوضاً على نقل تراب أو غيره من موضع إلى موضع معين ، لكان إنما يستحق العوض اذا نقله إلى ذلك المكان المعين ، ولو نقله إلى غيره لقليل : أحبطت عملك وأبطلته وأفسدته من حيث أوقعت على وجه لا يستحق به نفعاً وأعدلت عن الوجه الذي يستحق معه النفع .

و معلوم أنه هاهنا ما كان يستحق شيئاً فأبطله وأحبطه، بل المعنى ما ذكرناه، فلما كانت الصدقة إنما يستحق بها (١) الثواب [إذا أخلصت لوجه الله تعالى، فإذا فعلت بالمن والأذى خرجت عن الوجه الذي يستحق معه الثواب] (٢) فقيل بطلت.

و كذلك رفع الصوت على صوت النبي صلى الله عليه وآله لوقوع على سبيل الإجابة له والمسارعة إلى امتحال أمره لاستحق به الثواب، وإذا وقع على خلاف ذلك بطل الفعل وانحيط.

و كذلك من عبد مع الله تعالى شريكاً يوصف عمله بالبطلان والانحطاط. لأنه وقع على وجه لا ينتفع به، ولو أخلص العبادة لله تعالى وأفردها لانتفع بها.

فإن قيل: قد أدعيم أن العقاب يسقط باسقاط مالكه على وجه التفصيل، فدلوا عليه.

قلنا: الدليل على ذلك أن العقاب حق الله تعالى، إليه التصرف فيه [و] القبض (٣) والاستيفاء، والاسقاط لا يقتضي اسقاط حق منفصل لغيره، فيجب أن نسقط باسقاطه كالدين، لأن الدين إنما يسقط عند اسقاط مستحقه لاختصاصه بهذه الصفات.

يبين ذلك: أنه لوم يكن إليه اسقاط لم يكن إليه قبضه واستيفاؤه، لأن كل ذلك تصرف في هذا الحق، فمن ملك بعضاً ملك الجميع، ومن لم يملك بعضاً لم يملك الجميع. ألا ترى أن الطفل لو أسقط حقه من دين علسى غيره لما سقط، وإن كان حقاً له، لأن التصرف في هذا الحق بالقبض والاستيفاء

(٢) الزيادة من م.

(١) في هـ «معه» وفي مـ «به».

(٣) في النسختين «فيه القبض» وفي مـ «والاستبقاء».

ليس اليه بل الى وليه، وهو محجور عليه في هذا الحق.  
و انا شرطنا في صدر الدليل أن يكون حقاً له حتى لا يلزم اسقاط الحقوق  
عليه - كالثواب والوعض - باسقاط مستحقه، وشرطنا التصرف بالقبض  
والاستيفاء ليثبتت له الولاية، ولا يلزم سقوط الثواب أو العوض باسقاط  
مستحقه، لأن الولاية في الثواب والوعض الى غير المستحق، وهو الله تعالى.  
و شرطنا أن لا يتعلق بحق لغيره منفصل. احترازاً من سقوط الذم  
المستحق على القبيح لقبده باسقاطنا، لأن هذا الذم تابع للعقاب، ولا يجوز  
زواله مع ثبوت العقاب، فلو سقط باسقاطنا لسقوط العقاب، وهو حق لغيرنا  
منفصل.

و راعينا الانفصال لأن الذم يسقط باسقاط العقاب لأنه تابع له، ولا  
يسقط العقاب باسقاط الذم لأنه أصل متبع، كسقوط كل حقٍ يتعلق بالذين  
من أجل وخيار وغيرهما عند سقوط الدين. ولا يسقط العقاب باسقاط الذم،  
لأن العقاب ليس بتابع للذم.

على أن الذم ليس بحق خالص لنا، لأننا متعبدون به، وفيه صلاحٌ في  
الدين لنا، فهو كأنه حق علينا من هذا الوجه.

ولأنه أيضاً مما يرد المفعول به فكأنه حق له، ولم يخلص كونه حقاً لنا  
كالذين وما أشبهه.

و إن شئت أن تقول في الاصل: العقاب حق الله تعالى، اليه قبضه  
واستفاؤه، يتعلق باستيفائه ضرر، فوجب(١) أن يسقط باسقاطه كالذين.  
[ولا يلزم على هذا التحرير الثواب والوعض والمدح والشكر، لأنه لا ضرر  
يتعلق باستيفاء شيء من ذلك] (٢) ولا يلزم أيضاً الذم، لأنه ليس مما يضرر

(٢) الزيادة من م.

(١) في هـ «يوجب».

استيفاءه، ولأن الذم أيضاً حق للفاعل والمفعول به على ما قدمناه. فإذا ثبت أن العقاب يسقط بأسقاط الله تعالى فيجب أن يكون حسناً في كل موضع انتفت عنه وجوه القبح، لأنه من جملة التفضل والاحسان، وفي حكم ا يصل المนาفع على سبيل التفضل، فكما لا بد في ذلك من اشتراط انتفاء وجوه القبح فكذلك هنا.

و عفو الله تعالى عن المذنبين في الآخرة تفضل بأسقاط ضرر عظيم عنهم، ولا وجه يعقل فيه من وجوه القبح، فيجب القضاء بحسنه. و دعوى من يدعى أنه مفسدة أو أغراء بالذنوب. باطلة، لأن العفو إنما يقع في الآخرة بحيث لا تكليف ولا مفسدة فيه.

اللهم إلا أن يقال: إن الإطماء في العفو فيه أغراء بالذنوب في الدنيا ومفسدة. وهذا غير صحيح، لأن في المكلفين من يكون مع وقع الطمع في العفو والتشدد أقرب إلى فعل القبح، فالحالات مختلفة في ذلك.

وقوهم: إن الإطماء في العفو يقتضي أن لا يكون الله تعالى قد زجر عن المعاصي بغایة الزجر غير صحيح، لأننا نقول لهم: ومن أين وجوب غایة الزجر عليه تعالى؟ فما ذلك إلا دعوى. ثم ما المراد بغایة الزجر، أتريدون غایة المقدور؟ فهذا لا يصح، لأن في المقدور غایات [كثيرة]<sup>(١)</sup> ما انتهى الزجر إليها. وإن أرادوا غایة ما يقتضيه الحکمة والمصلحة، فبأي شيء علموا أن القطع على العقاب بهذه الصفة؟

ويلزم على هذه الطريقة أن يخبر الله تعالى بعدد أجزاء العقاب الواقعة بالمكلّف في كل حال وتفصيل ذلك وكيفية وصوله، لأن ذكر ذلك أزجر لا محالة، وإذا لم يفعل هذا فيجب أن لا يكون زاجرًا بغایة الزجر.

(١) الزيادة من م.

و اذا ثبت بما ذكرناه جواز سقوط العقاب بالعفو، فالعفو أن يقول الله تعالى: قد أسقطت عقوبة زيد وسمحت بعقابه. فيسقط بهذا القول العقاب المستحق ويصبح فعله مستقبلاً، ويجري مجرى سائر الحقوق من دين وغيره في أنه يسقط بالإبراء الذي هو القول.

و عند مخالفينا في الوعيد: أنه يسقط بهذا الوجه الذي ذكرناه ويسقط بوجه آخر، وهو أن لا يفعله تعالى [من] (١) العقاب والحال حال يحسن فيها استيفاء العقاب. غير أنهم يقولون: إن هذا الوجه يقتضي اسقاط مالم يفعل من العقاب في تلك الحال خاصة دون المستقبل.

و هذا الوجه غير صحيح، لأن العدول عن استيفاء الحق - وان كانت الحال حالاً لاستيفائه. لا يدل على الاسقطان. ألا ترى أن من لم يستوف الدين منافي وقت حلوله لا يحكم عليه بأنه أسقطه، بل نقول أخره والحق ثابت، فالألا كان العقاب بهذه الصفة.

فإذا قيل: أي فائدة في التأخر والوقت وقت الاستيفاء؟

قلنا: لا يمتنع ارتفاع الدواعي إلى الاستيفاء والدواعي إلى الاسقطان، وليس بعدهما إلا التأخر. وغير ممتنع أن [يتعلق] (٢) بالتأخير فائدة كما يتعلق بالاستيفاء. ومن هذا الذي يتحقق عليه أن ترك المطالبة بالوديعة في الوقت الذي يجوز أن يجاء به فيه ليس باسقاط لها ومساحة بها.

فإن قيل: قد أبطلتم أن يقع التحابط بين ثواب الطاعات وعقاب المعاصي، فثبتوا أن التوبة لا تؤثر في ذلك المستحق من العقاب.

قلنا: ما دلتنا به على نفي التحابط يتناول هذا الموضوع، لأن التوبة عند مخالفينا تسقط عقاب ما هي توبته، وتحبط كما يحيط الثواب الزائد العقاب

(١) الزيادة من لاقتضاء السياق.

(٢) الزيادة من م.

الناقص. غير أنهم يدعون أن التوبة لم تُسقط العقاب لعظم المستحق عليها من الثواب، بل لوجه آخر، وهو أنها بذل المجهود في تلافي المعصية.

والدليل الذي قدمناه في أن الشيء لا يُحيط غيره إلا بعد أن يكون بينه وبين تضاده تناقض. يبطل مذهبهم أيضاً في التوبة، لأن التوبة إذا لم تؤثر في اسقاط العقاب بكثرة ثوابها الذي يدعون أنه كالمنافي للعقاب<sup>(١)</sup> فعلوم أنه لا تضاد ولا تناقض بينها نفسها وبين العقاب، فكيف يبطل مالاً ينافي.

والعقاب المستحق لا يكون إلا معديماً، والموجود لا ينفي المعدوم.

فإن استدلوا على أن التوبة تزييل العقاب على سبيل الوجوب، بأنها ل ولم تكن كذلك لقبع تكليف الفاسق بعد فسقه، لأن التكليف إنما يحسن تعريضاً للثواب، وال fasق مع استحقاقه العقاب لا يجوز أن يستحق الثواب، فيجب أن يكون له طريق إلى إزالة العقاب لينتفع بما عرض له من ثواب طاعاته، وليس ذلك الطريق إلا التوبة، فيجب أن تكون مسقطة وجوباً للعقاب.

قيل: قد بنينا هذا الاستدلال على دعوى تخالفون فيها، وهو أن الفاسق المستحق للعقاب لا يجوز أن يستحق الثواب بطاعاته حتى يجتمع له الاستحقاقان، وهل الخلاف إلا في ذلك؟ وعندنا أنه غير ممتنع أن يجتمع له استحقاق الثواب والعقاب في صاحبه، وقد دللتا على ذلك فيما تقدم.

ولو صح لكم تأثير كل واحد من الثواب والعقاب في صاحبه، وأنهما لا يجتمعان. ثبت ما تذهبون إليه في التوبة، والطريق واحد، فكيف تبنون الشيء على نفسه؟

وبعد، فإننا نسلم لكم هذا الموضع ونجاوز عنه ونقول: إنه لا بد إذا

(١) في النسختين «العقاب».

كُلُّف الفاسق المستحق للعقاب من أَنْ يكون له طريق إلى الانتفاع بطاعاته، ولن ينتفع بها إِلا بزوال عقابه، وقد جعل به إلى ذلك طريق، وهو إعلام الله تعالى له أنه يتفضل عليه عند فعله التوبة باسقاط العقاب عنه، فينتفع حينئذ بثواب طاعاته. ولا فرق في الحكم الذي ذكرناه—وهو أَنْ يكون له طريق إلى ازالة العقاب -من أَنْ يكون قبول التوبة واجباً أو تقضلاً، فنَّ أَينَ وجوبه؟ وغَير ممتنع أَنْ يقال على هذه الطريقة زائداً على ما ذكرناه: فالمُنكر من أَنْ يكون طريقه إلى ازالة العقاب عن نفسه مع الفسق، هو بأن يستكثر من الطاعات التي تزيد ثوابها على عقاب مامعه من الفسق، فيسقط العقاب وينتفع بما يفعله من الطاعات.

فإذا قيل: هذه الطاعات التي تقابل ثوابها لعقاب ذلك الفسق [هي][١] من جملة تكليفه، ولا سبيل [له][٢) إلى الانتفاع بثوابها مع عقاب ذلك الفسق.

قلنا: لا شيء من الطاعات التي متى فعلتها مقابل ثوابها عقاب ذلك الفسق إلا ويمكنه أن ينتفع بثوابها بعينها، بأن يكون قد قدم عليها طاعات يقابل ثوابها عقاب ذلك الفسق، وكذلك القول في كل طاعة يشار إليها أزال ثوابها عقاب ذلك الفسق. فقد صار في امكانه بهذا التقدير ازالة العقاب من غير جهة التوبة.

فإذا قالوا: ما قابل من الطاعات ثوابه لعقاب الفسق لا يمكنه الآن الانتفاع به، وإن كان يتمكن من ذلك ، بأن يقدم الطاعات الكثيرة قيل.

قلنا: وكذلك ما يفعله صاحب هذا الفسق الكبير عندكم من الطاعات لا يتمكن المكلف الآن من الانتفاع بثوابه معه، لكنه كان يتمكن من ذلك

بأن يقدم [التوبة]<sup>(١)</sup>. فقد تساويا في هذا الوجه.

فإن استدلوا على وجوب قبول التوبة بوجوب قبول الاعتذار في الشاهد، وأن المعذر إليه إذا غالب في ظنه صدق المعذر يصبح منه الذم على الإساءة ما كان يحسن منه قبل هذا الاعتذار، وإذا كان هذا الاعتذار هو التوبة في المعنى، وإنما يختص باسم الاعتذار إذا كان واقعاً من إساءة بعضاً إلى بعض ويسمى توبة إذاً ومعنى<sup>(٢)</sup> القبح فقد ثبت أن التوبة مزيلة للعقاب على سبيل الوجوب.

قلنا: ومن سلم لكم أن المعذر إليه وإن غالب في ظنه صدقه يصبح من المُسامِ إليه ذمه حتى بنأتم على ذلك وجوب قبول التوبة. وقد تكلمنا على نظير هذه الطريقة حيث ادعتم بقبح الذم بكسر القلم لمن عليه النعم الكثيرة، وقلنا: إننا نخالف في ذلك ولا نسلم صحته، فإن أدعوا الضرورة في الموضع الذي خالفنا فيه، والضرورات<sup>(٣)</sup> لا تختص ويجب اشتراك العقلاء فيها. ولئن جاز لهم أن يدعوا الضرورة فيما يخالف فيه، أدعينا الضرورة في حسن الذم<sup>(٤)</sup> المعذر، وإن خالقونا في ذلك.

وليس يمتنع أيضاً أن نقول على هذه الطريقة: لو كان ذم المُسي بالاعتذار قد سقط ويبطل لما حسن متى يذم على هذا الاعتذار ودأ أنه لم يفعله أن يذمه على تلك الإساءة التي يقدم الاعتذار عنها، فلما حسن بلاشك من أنصاف إذا ندم على اعتذاره أن يذمه على الإساءة المتقدمة، علمنا أن الذم ماسقط بالاعتذار، لأنه لو سقط لما عاد.

وبعد، فكيف يجوز أن يسقط شيء عند شيء، ولا وجه يقتضي سقوطه

(٢) كذا.

(١) الزيادة من م.

(٤) في م «في حسن ذم».

(٣) لعل الصحيح «فالضرورات».

به. وهم تعللوا في سقوط الشواب بالعقاب والعقاب بالشواب، لما طالبناهم بالوجه المقتضي لذلك، بأن يقولوا: بأن الشواب يقارنه التعظيم، والعقاب يقارنه الاستخفاف، والتعظيم والاستخفاف متنافيان ولا يجتمعان. وإذا كنا قد بينا بطلان ذلك من أين لهم مثل هذا التعلل في التوبة اذا لم يذهبوا الى أنها تسقط العقاب بزيادة ثوابها، وأي تنافٍ بين التوبة نفسها وما يجري مجرى التنافٍ وبين عقاب الذنوب؟

فإن استدلوا على أن التوبة تُسقط العقاب من جهة الوجوب، بأن التوبة تجب عقلاً، ولا وجه لوجوها في العقل إلا اسقاط العقاب، لأنه لا يجوز أن يكون وجه وجوهاً استحقاق الشواب، لأن النفع لا يدخل الفعل في الوجوب. قلنا: ومن أين أن التوبة تجب عقلاً، وما أنكرتم أن يكون وجه وجوهاً كونها لطفاً في ترك القبيح وفعل الواجب، وإنما علم ذلك بالسمع كما علم في أمثاله، وإذا علم بالسمع أن الله تعالى يتفضل عندها بازالة العقاب لأنها قد صارت طريقاً إلى إزالته، ولا فرق بين أن يزول العقاب عندها وجوباً أو تفضلاً في أنها تجب ليرزق العقاب بها عن مستحبه.

فإن قيل: إذا ذهبت إلى أن التوبة إنما يزول العقاب عند ее تفضلاً، وإنكم إنما علمتم ذلك بالسمع والإجماع، فـ«التوبة التي تعلمون»<sup>(١)</sup> بالسمع أن الله تعالى يتفضل باسقاط الذنوب عندها.

قلنا: يجب أن تكون التوبة التي يقطع على أن الله تعالى يسقط عندها العقاب، هي الندم على الفعل القبيح، والعزم على أن لا يعود الفاعل إلى فعله في القبح.

وإنما قلنا ذلك لأن هذه التوبة هي التي أجمع المسلمين بلا خلاف بينهم

(١) في النسختين «تعلمون».

على أن العقاب يسقط عندها، فأما إذا قارن الندم العزم على أن لا يعود إلى مثله في وجه القبح أو في العظم وزيادة العقاب، فيبين الأمة خلاف في أن العقاب يسقط هاهنا: فنهم من يذهب إلى سقوطه<sup>(١)</sup> وهو أبوعلي ومن وافقه، ومنهم من يذهب إلى أنه لا يسقط وهو أبوهاشم وأصحابه.

وإنما ساغ اختلاف القوم في سقوط العقاب عند هذه الموضع، لأنهم ذهبوا إلى أن التوبة توجب اسقاط العقاب، فيجب أن يكون العزم متناولاً لجهة استحقاق العقاب من القبح المجرد أو وجه القبح. وإذا كنا قد بينا أن التوبة لا تزيل العقاب وجوباً وعلى سبيل المنافة، وإنما بالسمع علمنا أن العقاب يزول عندها، فيجب أن يقطع على أن العقاب يزول في الموضع الذي اجتمعت الأمة على زواله فيه، وهو الموضع الذي ذكرناه، ولا يتعداه إلى غيره مما لم يقطع على زوال العقاب فيه.

(١) في النسختين «إلى سقوط».

## باب الكلام في النبوات

### فصل

(في معنى قولنا رسول ونبيٍّ)

اعلم أن معنى وصفنا للرسول في أصل اللغة بأنه «رسول» وأن مرسلاً أرسله، ومن جهة التعارف لابد من اشتراط قبول المرسل، لأنهم لا يكادون يسمونه رسولاً بأن يرسله المرسل من غير أن يعلموا منه القبول لذلك. و هذه اللفظة وان كانت من جهة اللغة لا تفيد أنه رسول الله تعالى، فاطلاقها بالتعارف يقتضي الاختصاص بالله تعالى. وهذا اذا أطلقوا «قال الرسول كذا» لم يفهم منه إلا رسول الله تعالى، وجرى مجرى اطلاق عاصٍ في اختصاصه بعاص الله تعالى.

فاما وصفه بأنه «نبي» فان كان مهمنزاً فهو من الانباء والاخبار، وان كان مشدداً بغير همز فهو من الرفعة وعلو المنزلة مأخوذ من النبوة. وليس يمتنع وصف الرسول بأنه «نبي» بالهمز وغير الهمز، لأن معناهما معاً مطرد فيه. لكن مع القصد الى التعظيم لابد من ترك الهمز. وليس كل رفيع القدر يوصف بأنه «نبي» بل يختص اطلاق هذه اللفظة في من علت منزلته لأجل تكفله بأداء الرسالة وعزمه على القيام بها. والأولى أن يكون هذا اللفظ مختصاً بنـ كـانـ هـذـهـ صـفـتـهـ منـ البـشـرـ، بخلاف ما قاله قوم من أن الملائكة توصف به.

و اطلاق لفظ «نبي» بالهمز وغيره يختص من تحمل رسالة الله تعالى دون غيره كما قلنا في اطلاق لفظة «رسول».

### فصل

(في بيان وجه حسن بعثة الانبياء صلوات الله عليهم)

اعلم أنه<sup>(١)</sup> غير ممتنع أن يعلم الله تعالى أن في أفعال المكلف ما إذا فعله اختار عنده فعل الواجبات العقلية أو الامتناع من القبائح العقلية، وفيها ما إذا فعله اختار فعل القبيح أو الاخلال بالواجب، وإذا علم الله تعالى ذلك فلابد من إعلام المكلف به ليفعل ما يدعوه إلى فعل الواجب ويعدل ما يدعوه إلى فعل القبيح، لأن اعلامه بذلك من جملة ازاحة علته في تكليفه. وإذا كان تمييز ما يدعوه من أفعاله أو يصرف لا سبييل له إليه باستدلال عقلي، ولم يحسن أن يفعل الله تعالى له العلم الضروري به، فتجب بعثة من يعلمه بذلك. وهذا الوجه خاصة هو الذي نقول فيه: إن البعثة اذا حسنت له وجبت، وان الوجوب اذا لا ينفصل<sup>(٢)</sup> من الحسن.

و الذي يدل على أن العلم بأحوال هذه الأفعال في كونها ألطافاً لا يعلم ضرورة، ما دلتنا به على أن المعرفة به تعالى لا تكون ضرورة وان وقوعها من كسبنا أدخل في كونها [لطفاً]<sup>(٣)</sup>.

و أيضاً فلا يصح أن نعلم بأحوال هذه الأفعال في كونها ألطافاً إلا مع العلم بذاته تعالى، فهو كالفرع عليه، ولا يصح في الفرع أن يكون العلم به ضرورياً والعلم بالأصل مكتسباً. و غير ممتنع أن يبعث الله تعالى الرسول لتأكيد ما في العقول وان لم يكن

(٣) الزيادة من م.

(٢) ليس بواضح في م.

(١) في النسختين «أن».

معه شرع، والى ذلك ذهب أبو على.

وليس يُفسد هذا الوجه ما لا يزالون يقولونه من أن ذلك عبث، لأن مافي العقول يعني عنه، أو قولهم إن ذلك يتضمن أن لا يجب النظر في معجز هذا النبي، ولا يحسن اظهار معجز لا يجب النظر فيه.

وذلك أنه غير ممتنع أن يعلم الله<sup>(١)</sup> تعالى أنه اذا دعا الى مافي العقول على سبيل التأكيد أطاع عند دعائه من كان لا يطيع، فيخرج من أن يكون عبثاً الى أن يصير واجباً. وأي فرق في وجوببعثة بين أن يأتي النبي بشرع هو لطف، أو يكون دعاؤه الى مافي العقل نفسه هو اللطف، ولو لم يكن في دعائه لطف لم يكن عبثاً اذا كان على سبيل التأكيد، ويجرى مجرى ترافق الا أدلة.

وأما وجوب النظر في المعجز فحاصل على ما قبلنا اذا كان دعاؤه لطفاً الى مافي العقل، ولو لم يكن كذلك لم يجب ما قالوه، فإنه غير مسلم لهم أن المعجز لا يحسن اظهاره إلا مع وجوب النظر فيه. وذلك منقسم، لأنه اذا دعا المكلف الى أمر واجب لا يقوم فيه غيره مقامه كان النظر في معجزه واجباً، وان لم يكن الامر على ذلك حسن النظر في ذلك المعجز وان لم يجب.

وقولهم: هذا الوجه يؤدي الى جواز اظهار المعجزات على أيدي الصالحين ومن ليس بنبي. قلنا: ذلك عندنا<sup>(٢)</sup> جائز، وسيأتي الكلام فيه. وغير ممتنع أن يبعث الله تعالى نبياً بلا شرع، ويكون العلم بأنه نبي نفسه لطفاً ومصلحةً لنا. وجائز أيضاً أن يبعث الله تعالى من يخبرنا بالقطع على عقاب العصاة، فإن العقول تحقر ذلك بالغافر، فإذا ورد نبيّ بأنه يستوفى فقد استفينا منه ما كنا لا نعلم به عقولنا.

(٢) في النسختين «عند».

(١) في هـ «أن لم يعلم الله».

ورأيت جماعة من محضلي شيخ أصحاب أبي هاشم يحيزون ذلك .  
وليس يمتنع أيضاً أن يحسن البعثة وإن لم تجب إذا بعث الرسول لتعريفنا  
بين السموم والاغذية وليقفنا على اللغات التي يتخاطب بها ، لأن الإعلام  
بالفرق بين السم والغذاء - وإن لم يكن واجباً على ماذكر في الكتب ، وأن  
العلم به يمكن بالتجارب والعادات . فقد يحسن الإعلام ويكون ذلك وجهاً  
لحسن البعثة وإن لم تكن واجبة . وكذلك القول في اللغات أنها وإن جاز أن  
تكون بالموضعية ويستغني بها عن التوفيق . فليس بممتنع أن يقوم التوفيق  
مقام الموضعية .

وعلى مذهب أبي هاشم في قطعه على أن أصول اللغات لا تكون توقيفاً  
وانما تكون موضعية . يستمر هذا الوجه ، بأن يقال : إذا تقدمت موضعية على  
بعض اللغات فجائز فيها يأتي بعدها من اللغات المختلفة أن تكون توقيفاً وجائز  
أن تكون بموضعية ، فلا يمتنع أن يأتي النبي بالتوقيف على ذلك .

وليس يجوز أن يكون وجه حُسن بعثة النبي ما في المعرفة بنبوته من  
الثواب على سبيل التعریض للنفع ، وذلك أن الفعل لا يجوز أن يجب إلا لوجه  
وجوب معقول ، وما ليس بواجب في نفسه ولا له وجه وجوب معقول لا  
يُتحقق عليه ثواب .

وليس لأحد أن يجعل وجه حسن البعثة : أن الرسالة مستحقة بعمل  
للرسول تقدمها . وذلك أن هذا الوجه لوضح لم يؤثر فيها قصدناه من الرد على  
منكري بعثة الرسل من البراهمة . وليس مع ذلك ب صحيح ، لأن الثواب على  
الاعمال الشاقة لا يكون إلا نفعاً (١) محسناً ، وتکلیف الرسالة إلزام لما فيه  
مشقة وكلفة ، فصفتها منافية لصفة الثواب .

(١) في هـ «الإنفي» .

على أن القول بأن تكليف الرسالة مستحق يقتضي وجوب بعثة الرسل، وان لم يكن في ارساله فائدة لأحد من تحمل شرع، ولا غير ذلك من الوجوه المتقدمة. لأنه غير ممتنع أن يخلو المعلوم من ذلك، ويستحق بعض المكلفين بأعماله الرسالية، فيجب ارساله على كل حال جزاءً على عمله.

ومن شبهة البراهمة قولهم: لا يخلو الرسول من أن يأتي بما هو موافق لما في العقول، أو بما هو مخالف له، فان كان الاول فالعقل مغنٍ عنه، وان كان الثاني فما يخالف العقل قبيح.

والجواب عن ذلك: أن الشعـر اـنـا يـرـدـ بـتـفـصـيلـ ماـفيـ العـقـلـ جـمـلـتـهـ،ـ فـهـوـ موـافـقـ فيـ المعـنـىـ وـغـيرـ مـخـالـفـ لـهـ،ـ لـأـنـ العـقـلـ دـالـ عـلـىـ طـرـيـقـ الجـمـلـةـ عـلـىـ أـنـ مـادـعـاـ إـلـىـ القـبـيـحـ فـهـوـ قـبـيـحـ وـمـاصـرـفـ عـنـهـ فـهـوـ وـاجـبـ،ـ فـاـذـاـ وـرـدـ (١)ـ السـمـعـ فـعـلـ بـعـيـنـهـ بـأـنـهـ دـاعـ إـلـىـ القـبـيـحـ عـلـمـنـاـ بـالـعـقـلـ قـبـحـهـ،ـ وـكـذـلـكـ اـذـاـ وـرـدـ السـمـعـ بـأـنـهـ صـارـفـ عـنـ قـبـحـ عـلـمـنـاـ وـجـوـبـهـ.ـ فـلـوـ اـنـكـشـفـ لـنـاـ بـالـعـقـلـ وـبـغـيرـ سـمـعـ ماـكـشـفـهـ لـنـاـ السـمـعـ لـعـلـمـنـاـ بـالـعـقـلـ،ـ وـمـاـ نـعـلـمـهـ بـالـسـمـعـ عـنـدـ السـمـعـ فـلـاـ مـخـالـفـةـ بـيـنـ الـعـقـلـ وـالـسـمـعـ،ـ وـأـنـاـ يـكـونـ مـخـالـفـاـ لـوـنـفـسـيـ السـمـعـ حـكـمـاـ ثـابـتـاـ فـيـ الـعـقـلـ وـأـثـبـتـ حـكـمـاـ مـنـتـفـيـاـ فـيـهـ،ـ وـلـيـسـ الـأـمـرـ عـلـىـ ذـلـكـ.

وليس كشف السمع عن تفصيل هذه الامور إلا كشف العادات والتجارب والأخبار عنها. ألا ترى أن العقل لما دلّ على وجوب تحنيب المضار على الجملة دلّ على قبح الظلم من طريق الجملة، ورجعنا في حصول الضرر في بعض الافعال الى عادة أو تجربة أو خبر لم نكن بذلك مخالفين لما في العقل، وكذلك اذا رجعنا في كون الضرر ظلماً الى طريقة من الاعتبار ليست مجرد العقل لم يكن ذلك مخالفـاـ لـلـعـقـلـ.

(١) في هـ «فـانـ أـورـدـ».

و من شبههم قولهم: إن الصلاة والصوم والطواف بالبيت قبيح في العقل،  
وما هو قبيح فيه لا يتغير حاله كالظلم والكذب.

والجواب عن ذلك: أن قبائح العقل على ضررين: فضرب لا يتغير قبحه  
كالكذب والظلم، لأن وجه القبح هو كونه كذباً أو ظلماً. والضرب الآخر  
يجوز أن يتغير، فيخرج من حسن إلى قبح، كالضرر<sup>(١)</sup> الذي متى عري  
عن استحقاق ونفع ودفع ضرر كان قبيحاً، متى حصل فيه بعض هذه الأمور  
كان حسناً، فلم يجر مجرى الظلم في أنه قبيح على كل حال.

الصلاوة والصوم والطواف إنما يصبح في العقل اذا خلام من منفعة  
وغرض، فإذا عرض في ذلك نفع وغرض صحيح كان حسناً، فالسمع إنما  
ورد في هذه الأفعال لنا منافع ومصالح، ولو علمنا بالعقل أن لنا فيها منافع  
علمنا به حسنه.

و من شبههم قولهم: كيف يكون الصلاة مثلاً لطفاً في رد الوديعة ولا  
تناسب بينها.

والجواب عن ذلك: أن اللطف في الشيء ليس بواجب أن يكون بينه و  
بينه مناسبة ومجانسة ظاهرتان لنا وإن كان لابد من حيث كان داعياً لنا إليه  
وباعثاً عليه من مناسبة. وليس يجب أن نعلم وجه كون الشيء داعياً على  
سبيل التفصيل، ولا أن نعلم أيضاً إلى شيء يدعوه من الواجبات تفصيلاً، بل  
يكتفى أن نعلم أنه تعالى لم يوجب هذا الفعل الشرعي إلا وله وجه وجوب،  
إما صرف عن قبيح أو دعاء إلى الواجب. وتفصيل ذلك غير واجب علمه.

\* \* \*

(١) لعل الصحيح «كالضرر».

(٢) في النسختين «التي».

## فصل

### (في بيان وجه دلالة المعجزات على النبوات)

اعلم أن لفظة «معجز» تنبئ في أصل اللغة عن جعل غيره عاجزاً. والقديم تعالى هو المختص بالقدرة على الاعجاز والقدر، فالمراوى هذه اللفظة في العرف دون أصل اللغة.

و معنى قولنا «معجز» في التعارف مادل على صدق من ظهر عليه واحتضن به، وإنما يدل على ذلك بشرطه: الأول أن يكون من فعله تعالى، والثاني أن ينتقض به العادة المختصة بن ظهر المعجز فيه، والثالث أن يختص بالمدعى على طريقة التصديق لدعواه.

و إنما قلنا «أن يكون من فعله تعالى» ولم نقل «أو ما يجري مجرى فعله» على ما يمضي في الكتب، لأن المدعى إنما يدعى على الله تعالى يصدقه بما يفعله، فيجب أن يكون الفعل القائم مقام التصديق من طلب منه التصديق، والا لم يكن دالاً عليه، وفعل المدعى كفعل غيره من العباد في أنه لا يدل على التصديق، وإنما يدل على فعل من ادعى عليه التصديق.

وقول من يقول: إن القرآن لو كان من فعل النبي صلى الله عليه وآله لدل على صدقه كما يدل وهو من فعله تعالى، ونقل الجبال وطفر البحار يدلّان على النبوة وإن كانوا من فعل مدعى النبوة. ليس بشيء، لأن القرآن لو كان من فعله صلى الله عليه وآله وحرق العادة لكان المعجز في الحقيقة الواقع موقع التصديق هو اختصاصه تعالى له بالعلوم التي تمكّن بها من القرآن وفعلها فيه صلى الله عليه وآله، وفي نقل الجبال وطفر البحار المعجز على الحقيقة هو الإقدار بالقدر الكثيرة الخارقة للعادة على تلك الأفعال دون الأفعال أنفسها. وأما الطريق إلى العلم بأنه من فعله تعالى، فهو بأن يكون من جنس

لا يقدر عليه العباد كالحياة والجسم، أو يقع على وجه مخصوص لا يقدر على ايقاعه عليه العباد، كنقل الجبال وخلق البحر، والكلام الخارق للعادة بفصاحته.

وأما اشتراطنا أن يكون خارقاً للعادة فهو لأنه إذا لم يكن كذلك لم نعلم أنه مفعول لتصديق المدعى، وجوزنا أن يكون فعل بجري العادة. ألا ترى أن المدعى للنبوة لجعل دلالة صدقه طلوع الشمس من مشرقها وطلعت منه، لم يكن ذلك دلالة على صدقه، ولو جعل دلالة صدقه طلوعها من المغرب فطلعت كذلك لدلت من هذا الوجه، ولا فرق بينها إلا ما ذكرناه.

وأما الطريق إلى معرفة كونه خارقاً للعادة، فهو أن العادات معلومة مستقرة بين العقلاة، وطريق علمها المشاهدة أو الاخبار، وقد علم العقلاة أن العادة ماجرت بطلع [الشمس] (١) من المغرب، ولا بخلق ولد من غير ذكر وانثى، فإذا انتقض ذلك وتغير فهو خرق عادة.

ولا بد من أن تكون العادة مستقرة جارية، فيحدث ما ينقضها. ولهذا لا يجعل ابتداء العادات وافتتاحها من باب خرق العادة.

والعادات قد تكون عامة وقد تكون خاصة، وقد تكون عادة بعض أهل البلاد جارية بما هو نقض لعادة غيرهم، فلهذا قلنا: إن المعتبر هو انتقاد عادة من تلك العادة عادة له.

وأما الوجه في كون المعجز متعدّر الجنس أو الصفة المخصوصة على العباد، فهو لأنّا متى لم نعلم كذلك لم نشق بأنه من فعله تعالى، وجوزنا أن يكون من فعل غيره، وقد بينا أن المعجز لابد من أن يكون فعله تعالى.

وإما سوينا في المعجز ودلالته على الصدق بين أن يتذرع جنسه على العباد

(١) الزيادة من الاقتضاء في السياق.

وبين أن يتعدّر صفتة، بخلاف ماذهب إليه قوم من المُبطلين من أن المعجز لا يكون إلا متعدّر الجنس علينا، من قيل إن الذي يتعدّر الجنس علينا إنما دل من حيث انتقاض العادة به، لا من حيث كان جنسه مختصاً به تعالى، فيجب فيما كان مقدوراً لنا اذا وقع على وجه خارق للعادة أن يدل، لمشاركته الاول في وجه الدلالة.

وأما وجه اشتراطنا اختصاص المعجز بالمدعى، فهو لأنّا بذلك نعلم تعلقه بدعواه، وأنه تصدق له، وإلا جوزنا مع عدم المطابقة والاختصاص أن لا يكون تصديقاً لهذه الدعوى.

والطريق إلى العلم باختصاصه به أن نعلم مطابقته لدعواه. فاذا قيل: اللهم إن كنت صادقاً في دعوى رسالتك فصدقني بأن تطلع الشمس من مغربها، فطلعت كذلك. وهذا غاية المطابقة للدعوى، فجرى مجرى أن يصدقه بكلام يتضمن التصديق نعلم أن كلامه تعالى خاصة.

والذي يبين ذلك أنه لا فرق فيمن ادعى أنه رسول غيره منا، بين أن نعلم أنه صدقه<sup>(١)</sup> بأن يقول له صدقت مصرحاً، وبين أن يقول المدعى إن دلالة صديق عليه أنه يفعل كذا وكذا، ويشير إلى فعل ما جرت عادة المدعى عليه بأن يفعله، فيقع منه على حسب ما القسّه المدعى.

وليس يفرق بين الامرین: أن التصديق بالقول مما تقدمت الموضعية عليه وأنه صريح للتصديق، ولا موضعية في هذا الفعل الملائم الذي ليس بكلام. وذلك لأن الكلام وان كانت الموضعية متقدمة عليه، فهاهنا في الموضع الذي ذكرناه ما يجري مجرى الموضعية، وهو طلب شيء مخصوص وفعله على الوجه المطلوب، وهذا يجري مجرى الموضعية المتقدمة في أنه دال على صدق المدعى،

(١) في هـ «أن صدقه».

لأنه لا فرق على ما بيننا بين تصديق أحدها لغيره بالقول الموضوع للتصديق، وبين أن يتمنى منه فعلًا مخصوصاً فيوقعه على حد ما التمس.

وليس لأحد أن يفرق بين الموضعين: بأن أحدهما يعلم قصده بفعله الواقع عقب الدعوى إلى التصديق ضرورة، وليس كذلك القديم تعالى. وذلك أنه قد يجوز أن لا يعلم قصد أحدهما ضرورة إلى التصديق، ويفعل ما يطابق الدعوى من تصديق بكلام أو فعل مخصوص على ما التمس منه، فيعلم أنه مصدق إلا كان فعله قبيحاً.

وليس لأحد أن يقول: جوزوا أن يكون الله تعالى إنما فعل الامر الخارق للعادة عند دعوى المدعى، لا لتصديقه بل لمصلحة أو لوجه غير التصديق.

قلنا: ما تجويز ذلك في القبح [إلا] كتجويز أن يصدق تعالى مدعى الرسالة عليه بالكلام الموضوع للتصديق، ويعلم أنه كلامه تعالى، ثم لا يريد التصديق به بل لمصلحة أخرى، وهذا يصبح من أحدهما أن يقول لغيره وقد أذعى رسالته صدقت، أو يفعل ما التمس أن يصدقه به ويريد بذلك وجهًا آخر. ولو قال إنما أردت بقولي «صادقت» عقب دعواه تصديق الله تعالى أو تصديق صادق غير هذا المدعى، لم ينبع ذلك من أن يكون قد فعل قبيحاً يستحق به الذم.

واعلم أنه ليس بواجب في مدعى النبوة أن يعين ما يتمنى من دلالة صدقه، بل يجوز أن يتمنى دلالة على صدقه على الجملة، فإذا فعل عقب ذلك ما يكون خارقاً للعادة دل على صدقه كدلالة المعين.

والوجه الجامع بين الامرين: أن كل واحد منها لا يحسن أن يفعل عقب هذه الدعوى لا على سبيل المطابقة لها، وليس يجب في مدعى النبوة أن يكون طالباً بالقول الصريح دلالة التصديق له، بل نفس ادعائه للرسالة ودعائه الخلق إلى تصديقها في ضمنه، ومفهوم منه على بحري العادة طلب

ما يكون دلالة صدقه، فان عَيْنَ ما يطلبه فذلك له، وان ادعى ولم يطلب صريحاً شيئاً فهو بالادعاء طالبٌ في المعنى لنابين يديه(١) ويدل على صدقه.

### فصل

(في جواز ظهور المعجزات على أيدي غير الانبياء صلوات الله عليهم) الذي يذهب اليه أصحابنا أن المعجزات يجوز ظهورها على أيدي الأئمة عليهم السلام، ويجب ذلك في بعض الاحوال، ويجوز ظهورها على أيدي الصالحين وأفضل المؤمنين.

وذهب كل من خالف من فرق الامة -سوى أصحاب الحديث- الى أن المعجزات لا يجوز ظهورها إلا على [أيدي](٢) الانبياء خاصة.

و الذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه: أن المعجز انما يدل على صدق دعوى يطابقها، فان ادعى مدعى النبوة فالمعجز دال على نبوته، وان ادعى اماماً فكذلك ، وان ادعى صلاحاً وفضلاً فاما يدل على صدقه في ذلك . فلا بد من دعوى صريحة أو مستفادة في الجملة.

و أيضاً فان ظهور المعجز على يد الامام أو الصالح ليس بوجه قبح، ولا مما يجب أن يقارنه وجه قبح. فعليه وانما قلنا ذلك لأنه ليس بكذب ولا ظلم، ولا مختص بشيء من وجوه القبح المعقولة. ومن ادعى أنه مفسدة، أو يقترن به وجه قبح. فعليه الدلالة. وسنتكلم على ما يدعونه من التنفير، اذا اعترضنا ما يستدلون به.

فإذا صحت هذه الجملة ولم يمتنع أن يعرض في اظهار المعجز على غير النبي صلى الله عليه وآله مصلحة أو فائدة فيحسن الاظهار، ولا يجب القطع على

(٢) زيادة منا لاقتضاء السياق.

(١) كذا ولا تستقيم العبارة.

القبح .

وقد استدل أبوهاشم على أن المعجزات لا تظهر على غير الأنبياء عليهم السلام بأن المعجز يدل على النبوة على وجه الابانة والتخصيص بخلاف الوجه الذي يدل عليه سائر الأدلة، ودل على أن المعجز يدل على هذا الوجه الذي ذكره لوجوب ظهور المعجز على يد النبي صلى الله عليه وآله. وليس بواجب في الأدلة الباقيه مثل ذلك ، لأنه لا يمتنع أن يكون بعض القادرين قادرًا ، فان لم يقم دليل على أنه بهذه الصفة نعلم بهذه الجملة أن وجه دلالة المعجز يخالف باقي الأدلة.

واستدل أيضًا على أنها تدل من طريق الابانة بأن المعجزات اذا كثرت خرجت من أن تكون أدلة على النبوة، فباقى الأدلة مع الكثرة لا تخرج من وجه دلالتها، ألا ترى أن قادر قادر لا يخرج من أن يكون دليلاً على ذلك بالكثرة.

والجواب عما ذكره أولاً أن يقال له: إنما وجب ظهور المعجزات على يد الأنبياء صلوات الله عليهم لأنهم متحملون من مصالحتنا ما لا بد من أن نقف عليه، فيجب الظهور لهذا الوجه، وباقى مدلول الأدلة ليس بواجب العلم به والوقوف عليه، فلم نصب الدلالة فيه. فلهذا الوجه اقترن الامران لا لما ذكره أبوهاشم من الابانة.

على أن في بعض مدلولات الأدلة ما يجب ثبوت الدلالة عليه وان لا يعرى من دلالة. ألا ترى أنا نقول: إنه لو كان للجوهر حال هو عليها سوى أحواله المعقولة لوجب أن يكون على ذلك دليل ولو وجبت علينا صلاة سادسة وصوم شهريان<sup>(١)</sup> لوجب أن يدل على ذلك دليل، ولم يدل مفارقة ما ذكرناه

(١) في هـ «وصوم شهرين».

لسائر الأدلة ومساواته، لدلالة المعجز على أنه يدل من طريق الابانة.

فأما الكلام على ما ذكره ثانياً فهو: أن كثرة المعجزات يخرجها عن انتقاض العادة بها وتلحقها بالمعتاد، فيخرج عن وجه الدلاله على النبوة، لأن الشرط في دلالتها أن تكون خارقة للعادة، وليس كذلك باقي الأدلة، لأن كثرتها وتواليها وترادفها لا تنقض وجه دلالتها. إلا ترى إلى أن مادل على كون القادر منها قادراً لا يتغير دلالته بالكثرة والتوالي، لأنها لا تغير وجه الدلاله.

وبعد، في الأدلة ما يدل قدر منها على مدلوله ولا يدل أقل منه عليه. إلا ترى أن(١) مادل على أن كون القادر عالماً من الافعال الحكمة لا يساوي كثierre لقليله، وكذلك ما يكون معجزاً أو خارقاً للعادة من الافعال لا يساوي قليله كثيره.

وليس يجب اذا لم يساو ذلك ما يدل قليله وكثيره من الأدلة على كون القادر قادراً والحي حياً، أن يختلفا في وجه الدلاله ويكون أحدهما دالاً من طريق الابانة(٢) فكذلك ما يتعلق به أبوهاشم.

ويمكن أن يقال لأبي هاشم: اذا سلمنا تبرعاً أن المعجزات تدل من طريق الابانة أن المعجز إنما يدل على ابانته صادق في دعواه من مدح غير صادق، فإن كان مدعياً لنبوة وصدق بالمعجز علمناه نبياً، وإن ادعى الإمامية وصدق بالمعجز علمناه اماماً، وإن ادعى الصلاح وصدق بالمعجز علمناه صاححاً. فلا يلزم على هذا أن يظهر على كل صالح وإن لم يدع الصلاح، لأنه إنما أبان الصادق المدعى من مدح غير صادق، فلا يلزم نفي الصلاح عن كل من لم يظهر عليه اذا لم يدعه.

فإن قيل: فيلزم على هذا وجوب ظهوره، على الآئمه كلهم، لدعوى الجميع

(٢) أُضيّف في هـ «أن المعجز إنما» وهو خطأ.

(١) في م «إلى أن».

الامامة، وعندكم أن فيهم من لم يظهر معجزة عليه وان كان اماماً، وفي هذا نقض ما ذكرتموه.

قلنا: المعروف من مذاهب القوم الذين يذهبون الى ظهور المعجزات على أيدي الائمة عليهم السلام أنه لم يخل إمام من معجزة في وقت ماتقدم أو تأخر، فلو سلمنا خلو امام من معجزة لم يجب نفي كونه اماماً لنفي المعجزة. اذا سلمنا أن دلالة المعجز على وجه الابانة، لأنه وان خلا امام من معجزة - وهي دلالة امامته- فلم يخل من نص يقوم في الدلالة مقام المعجز، فلا يجب بنفي المعجز نفي الامامة اذا قام غيره مقامه. الا ترى أن المعجز وان أبان النبي صلى الله عليه وآله وسلم من غيره، فلا يجب القطع على أن من لا معجزة له من الانبياء عليهم السلام ليسنبي. لأنه غير ممتنع أن يقوم نص النبي على نبي مقام المعجزة في الدلالة على صدقه.

فإن خولفنا في ذلك فلا وجه لانكاره، لأن نص النبي دليل يوجب العلم، كما أن المعجز دليل يوجبه. فأي فرق بين أن يعلم كونهنبياً بالمعجز وبين أن يعلمه بالنص وهو متساويان في ايجاب الفعل؟  
فإذا قيل: اذا نص النبي على نبي فنبوة الثاني علمتها بمعجز النبي الاول لأنها مستندة اليه.

قلنا: المعجزة الاولى اثنا تدل على صدق النبي الاول لوقوعها عقيب دعوه وتعلقها به، ولا تتعلق لها بالثاني ولا بدعاوه، فكيف يدل على نبوته.  
فإن قنعوا بهذا التخريج خرجنا مثله، فقلنا: إن نص النبي صلى الله عليه وآله على الامام يقوم مقام المعجزة للامام، لأن امامته مستندة الى صدق النبي صلى الله عليه وآله ومعجزه، فكأن الامامة معلومة هنا بالمعجز الاول.

وقد استدل أبوهاشم بطريقة أخرى اعتمدتها أصحابه فقالوا: تجويز اظهار المعجزات على يد غير الانبياء يقتضي التفوي عن النظر في معجزات الانبياء

وقدروا النفور الذي ادعوه بأن النظر في معجزات الانبياء اثنا وسبعين لخوف من فوت معرفة المصالح التي نعلمها من جهتهم، فإذا جوزنا ظهورها على من لا مصلحة لنا معه بطل الخوف وارتفع وجوب النظر.

و هذا ليس بشيء يعتمد مثله، لأن الخوف على ما ذكر هو جهة وجوب النظر في المعجز، ومع تجويز كون من ظهر عليه اماماً أو صالحاً لا يرتفع هذا الخوف، لأن التجويز معه لا يكوننبياً مـ حـ مـ لـ صـ لـ حـ ثـ اـ بـ ، وما تجويز كونه صالحاً أو اماماً إلا كتجويز كونه كاذباً منحرفاً، فإذا كان تجويز كذبه لا يمنع من وجوب النظر فيها أظهر، فكذلك لا يمنع من وجوب هذا النظر تجويز كونه صالحاً أو اماماً.

و بعد، فإن المدعى إما أن يدعى نبيّاً مصراً بها، فهذا لا يجوز أن يكون صادقاً ليسنبي، بل لا يدل إما أن يكون صادقاً فيكوننبياً، أو يكون كاذباً فيلزم النظر فيما يظهر على كل حال، لأن الخوف ثابت. وإن كان المدعى يدعى كونه صالحاً، ولا لطف لنا في المعرفة بصلاحه ولا منفعة في الدين، فهو إما أن يكون كاذباً أو صادقاً صالحاً، ولا يمكن أن يكون مع صدقهنبياً، فلا خوف هاهنامن ترك النظر في معجزه، ونحن مخيرون بين النظر فيه وتركه.

فأما مدعى الامامة فلنا<sup>(١)</sup> في العلم بامامته مصالح دينية، وربما كان قول الإمام حجة في بعض الشرائع على وجه لا يعلم ذلك الشع إلا من جهته، على ما سبّيته في كتاب الامامة بمشيئة الله وعونه. فإذا ادعى الامامة فلا بد من النظر في معجزه، لأن الخوف من فوت المنافع الدينية ثابت، فيجب النظر فيما يظهره كما يجب مثل ذلك في النبي صلى الله عليه وآله.

(١) في النسختين «فاما يدعى الامامة قلنا».

فإن قيل: جوزوا ظهور المعجز على يد الكافر إذا صدق في بعض إخباره  
وادعى صدقه فيه وطلب دلالة [على صدقه] (١).

قلنا: لا يجوز ذلك، لأن المعجز وإن دل على صدق الداعي التي يطابقها،  
فلا بد من اقتضائه تعظيم من ظهر على يده ومن أجله وعلو منزلته في الدين  
وبرفعته، وإذا كان الكافر لاحظ له في الدين ولا ثواب لم يجز أن يظهر على  
يده ما يدل على أنه على صفة وليس عليها.

فإن قال: جوزوا أن يظهر على يد الفاسق، فإن الفاسق على مذاهبيكم  
معشر المرجئة وإن استحق الاستخفاف بفسقه فإنه يستحق التعظيم والاجلال  
بإيمانه وطاعاته.

قلنا: ليس يتنع على الأصول الصحيحة أن نحيز ذلك إذا لم يعرض فيه  
وجه من وجوه القبح من استفاده (٢) وغيره، وليس يجب إذا جوزنا ذلك أن  
يلزم ظهوره على يد المتهكين في المعاصي المدمنين على فعل القبائح والدنایا  
وان كان معهم مخض الإيمان، وذلك لأننا قدبينا أن المعجزات تدل مع  
الصدق في الداعي على علو منزلة صاحبها في الدين، وتقدم قدمه فيه عند الله  
تعالى، ومن ذكرت حالة من أهل القبائح والسخايف لا منزلة له في الدين  
عالية ولا رتبة رفيعة، فكيف يظهر على يده ما يتضمن ذلك . والفرق بين ما  
أجزناه وامتنعنا منه واضح لا يشكل على منصف.

## فصل

(في أن الأنبياء عليهم السلام لا يجوز شيء من المعاصي قبل النبوة ولا بعدها)  
عندنا أنه لا يجوز على الأنبياء عليهم السلام فعل قبيح في حال النبوة ولا

(٢) كذا، ولعل الصحيح «من استفاد».

(١) الزيادة من م.

فيما تقدمها، ولا يجوز عليهم كبير الذنوب ولا صغيرها.

و قالت المعتزلة و من وافقها من الزيدية وغيرهم: ان الكبائر لا يجوز عليهم قبل النبوة ولا بعدها، وجوزوا الصغائر في الحالين بعد ألا تكون مستخفة من ذلة.

و أجاز الحشوية وأصحاب الحديث عليهم الكبائر سوى الكذب في حال النبوة، وجوزوا الجميع قبل النبوة.

و قد أشبعنا الكلام في هذا الباب في كتابنا الموسوم بتنزيه الانبياء والامم عليهم السلام. غير أننا لا نخلّي هذا الكتاب من جملة فيه منفعة. و الذي يدل على أن الكذب لا يجوز عليهم فيما يؤدونه عن الله تعالى هو العَلَمُ الْمَعْجَزُ، لأنَّه ادعى الرسالة، وأنَّه صادق فيما يؤديه، فَصُدِّقَ عَلَى هَذِهِ الدُّعْوَى بِالْمَعْجَزِ، أَمْنَ بِهَذَا التَّصْدِيقِ كُونَهُ كاذبًا فِيمَا يُؤْدِيهِ، لَأَنَّ تَصْدِيقَ الْكَذَابِ لَا يَجُوزُ عَلَيْهِ تَعَالَى.

فأما الكذب فيما لا يؤديه و باقي الذنوب فالذي يؤمن من وقوعها أن تجويزه عليهم صارف عن قبول أقوالهم ومنفر عنهم.

و لا يجوز أن يبعث من يوجب علينا اتباعه و تصديقه و هو على صفة تنفر عنهم، وقد جنب الانبياء عليهم السلام الفظاظة والغلظة، [و] الخلق<sup>(١)</sup> الشنيعة، وكثيراً من الامراض مع حسن ذلك لأجل التنفير، فأولى أن يجنِّبوا لذلك.

فإن قيل: كيف تحكمون بأن تجويز الكبائر منفر و من الناس من أجاز ذلك على الانبياء مع قبوله منهم.

قلنا: ليس المراد بقولنا «انه منفر» أن الفعل الذي نفر عنه لا يجوز أن

(١) في م «الخلق».

يقع معه<sup>(١)</sup>، إنما نريد أنه أقرب أن لا يقع، وليس كل صارف عن الشيء  
نقطع على أن ذلك الشيء لابد أن يرتفع عنده، كما ليس كل داعٍ يجب أن  
تقع عنده ما هو داعٍ اليه. الا ترى أن قطوب<sup>(٢)</sup> الداعي للناس الى طعامه  
وتصحره وتبرمته صارف عن حضور طعامه ومنفر عنه، وان جاز أن يقع معه،  
وطلاقة وجهه وتبسمه داعياً الى الحضور، وان جاز أن لا يقع عندها.  
وقد يقع في بعض الاحوال القبول من السخيف المتهالك في القبائح وان  
كان ذلك في نفسه منفراً، ويرتفع القبول من الناسك المتماسك وان كان  
ذلك داعياً.

ودليل نفي الكبائر عنهم قبل النبوة ما اعتمدنا من التنفير بعينه، لأن من  
المعلوم ضرورة أن النفوس الى من لم يرتكب قط الكبائر-وان تاب منها-  
أسكن وأقرب الى قبول قوله ممن فعل ذلك.  
والم Howell ما ذكرناه على العادة والاختيار.

ودليل نفي الصغار عنهم في حالة النبوة وقبلها هو أيضاً ما بيئناه، لأن  
النفوس الى من لم يعهد منه قبيح أسكن والقبول منه أقرب من واقع القبائح  
وبasher الفواحش ، وان وقعت محطة العقاب على ما يذهب اليه مخالفونا، لأن  
ذهاب عقابها بكثرة ثواب فاعلها لا يخرجها من كونها قبائح وذنوباً، مما لو  
انفرد لاستحق الذم والعقاب.

ولأ اعتبار عندنا وعندهم في باب التنفير باستحقاق الذم والعقاب، لأن  
الكبائر المتقدمة للنبيه بعد وقوع التوبه منها لا يُستحق بها ذم ولا عقاب، ومع  
هذا فقد منعنا منها لطريقة التنفير، ولأن النفوس مع فقدها أسكن وأقرب الى  
القبول. وكذلك الصغار لا يخرجها بكونها منفراً أنه لاذم عليها ولا عقاب اذا

(٢) في م «قطور».

(١) كذا، ولعل الصحيح «منه».

كانت في نفوسها قبائح، وما لو انفرد لاستحق(١) به الذم والعقاب.  
فاما قوله إنما لا يلاحظ للصغرى إلا بتنقيص الثواب، ونقصان الثواب غير منفر، لأنه لو نفر لما أخل الانبياء بالنوازل، وقد علمنا أخلاهم بها.

وذلك أن الصغار وإن كانت عندهم ينقص الثواب فهـي قبائح، ولو انفرد لاستحق به الذم والعقاب، وليس كذلك الاختلال بالنـدـبـ .  
على أنه يمكن التفرقة بين الاختلال بالنـفـلـ وبين الصغارـ، وـانـ نـقـصـ الثوابـ عـنـدـنـاـ (٢)ـ بـأـنـ النـفـلـ يـنـقـصـ مـعـهـ ثـوـابـ لـمـ يـتـقـدـرـ اـسـتـحـقـاقـهـ، وـاـنـماـ فـاتـ اـسـتـحـقـاقـهـ وـالـصـغـيـرـ تـؤـثـرـ فيـ ثـوـابـ اـسـتـقـرـ بـهـ وـاسـتـحـقـ بـهـ ثـمـ زـالـ وـبـطـلـ .

وـفـرقـ كـثـيرـ بـيـنـ فـوـتـ مـاـ لـمـ يـحـصـلـ وـلـمـ يـسـتـقـرـ، وـبـيـنـ الـفـوـتـ الـحاـصـلـ الـمـسـتـقـرـ . الـأـلـاـ تـرـىـ أـنـ مـنـ وـلـيـ لـاـيـةـ جـلـيلـةـ فـيـ دـيـنـ أـوـ دـيـنـاـ وـاسـتـقـرـتـ لـهـ يـنـفـرـ عـنـهـ عـزـلـهـ عـنـهـ، وـلـاـ يـجـريـ ذـلـكـ مـجـرـىـ مـنـ لـمـ يـوـلـ تـلـكـ الـوـلـاـيـةـ قـطـ .

فـاـنـ قـيـلـ: فـبـأـيـ شـيـءـ عـلـمـتـ أـنـ النـبـيـ صـلـىـ اللـهـ عـلـيـهـ وـآلـهـ لـاـ لـيـجـوزـ عـلـيـهـ كـتـمـانـ مـاـ بـعـثـ لـادـائـهـ؟

قلنا: لأن ذلك مؤدٌ إلى نقض غرض مُرسليه، لأن الغرض في ارساله(٣)  
وصول ماحمله وكلفه أداؤه إلى من هو مصلحة له حتى يكون مزيحاً لعلتهم،  
فـاـلـمـ أـلـمـ يـؤـدـيـ اـنـقـضـ الغـرـضـ، وـلـمـ يـكـنـ مـزـيـحاـ لـعـلـةـ الـمـكـلـفـينـ فـيـ مـعـرـفـةـ مـصـالـحـهـ .

وـلـيـسـ يـجـريـ تـكـلـيفـ الرـسـالـةـ بـجـرـىـ تـكـلـيفـ غـيـرـهـ، لـأـنـ الغـرـضـ فـيـ باـقـيـ التـكـالـيفـ تـعـرـيـضـ الـمـكـلـفـ لـلـثـوابـ وـتـمـكـيـنـهـ مـنـ اـسـتـحـقـاقـهـ، وـذـلـكـ حـاـصـلـ أـطـاعـ أوـ عـصـىـ، وـالـغـرـضـ فـيـ تـكـلـيفـ الرـسـالـةـ مـاـ يـرـجـعـ إـلـىـ الـمـرـسـلـ إـلـيـهـ مـنـ الـعـلـمـ إـلـىـ مـصـالـحـهـ، فـاـذـاـ أـرـسـلـ مـنـ يـعـلـمـ أـنـ لـاـ يـؤـدـيـ اـنـقـضـ الغـرـضـ وـارـتـفـعـتـ

(٣) في هـ «ارسال» .

(٢) في مـ «عـنـدـ» .

(١) في مـ «لاـيـسـتـحـقـ» .

ازالة العلة.

وقد تكلمنا على الآيات التي يتعلق بها المبطلون في جواز المعاصي من الانبياء صلوات الله عليهم وبيتنا الصحيح في تأويتها في كتابنا المفرد بتزريه الانبياء والائمة، وما هوها هنا عارض غير مقصود لا يكون استيفاء الكلام عليه كاستيفائه بحيث هو الاصل المقصود.

### فصل

#### (الكلام في الأخبار)

اما قدمنا الكلام في الأخبار على الدلالة على نبوة نبينا صلى الله عليه وآله، لأن دلالة اعجاز القرآن على النبوة مبنية فينا على العلم بالأخبار، لانا نعلم وجود القرآن وظهوره من جهة النبي صلى الله عليه وآله وتحدي العرب به، وانه لم يعارض على وجه ينقض العادة بالأخبار، وبما هو مسند اليها، فلا بد من الكلام في الاخبار وأقسامها، وكيف تكون طريقاً الى العلم لأنها كالاصل فيما يحتاج الى بيانه.

وقد كان يجوز أن يذكر الكلام في الاخبار عند كلامنا في الامامة للتعلق القوي بين الكلام في الامامة وبين الاخبار، لأن تعين النصوص على الامامة بالأخبار يعرفه من لم يشهد تلك النصوص، ولأن الاحوال الحادثة والامور الجارية المتعلقة بالامامة لا يعلم إلا بالأخبار، لكننا لما قدمنا الكلام في النبوة على الامامة -والاخبار أصل فيها- وجب أن نقدمه هاهنا ونخيل عليه هناك اذا صرنا الى الكلام في الامامة باذن الله تعالى.

ولهذا لما كان الكلام في نبوة نبينا صلى الله عليه وآله له تعلق بنسخ الشرائع وجوازه، لأن شريعته «ص» ناسخة للشريائع المقدمة، وجب أن نقدم الكلام في النسخ وأحكامه عليها، ونحن نتلو الكلام في الاخبار، والله تعالى

المعين والموقق للصواب.

### فصل

(في الكلام في حد الخبر وشيء من أحکامه)

يجب أن يحد الخبر بأنه ما صحت فيه الصدق أو الكذب، ولا نحده بما يضفي في الكتب من أنه ماصحت فيه الصدق والكذب، لأن ذلك ينتقض بالأخبار التي لا تكون إلا صدقاً، كالمخبر عن الله وصفاته التي هو عليها، كقولنا انه قدّيم عالم لنفسه وما أشبه ذلك، وكقولنا الظلم والكذب قبيحان. وينتفض بالخبر الذي لا يمكن إلا أن يكون كذباً، كقولنا إن صانع العالم محدث، والجهل والكذب حسن.

وقد تعاطى من حد بهذا الخبر، الجواب عما ذكرناه، بأن قال: يمكن أن يخبر بهذه الأخبار بغيرها عن غير من هو على ما تناولته فيكون كذباً، وفي الموضع الآخر يخبر بها (١) عمن هو تناولته (٢) فيكون صدقاً.

وهذا تعلل بالباطل، لأنه اذا قال: الله تعالى قدّيم عالم لنفسه، وقدّد إلى القديم تعالى دون غيره، فهو مخبر وما تكلم به خبر على الحقيقة، وهو لا يمكن على الوجه الذي وقع أن يكون كذباً مع أنه [خبر] (٣)، فقد انتقض حد الخبر الذي اختاروه على كل حال.

وقد اختار قوم أن يحدّوا الخبر بأنه ما احتمل التصديق والتکذيب، فراراً من مسألة يُسأل عنها، وهي قوله في صادق وكاذب صدقاً أو كذباً، لأن ذلك خبر وهو غير محتمل للصدق أو الكذب.

والذي يجب أن نقوله: إن حد الخبر بأنه ما احتمل التصديق والتکذيب

(٣) الزيادة من م.

(٢) في م «عمن هو عما تناولته».

(١) في هـ «مخبر بها».

صحيح جائز، وليس يجب الفرار من حده بأنّه ما احتمل الصدق أو الكذب لأجل الاعتراض المذكور، لأنّ من قال في صادق وكاذب صدقاً خبره في الحقيقة كذب، لأنّ مخبر خبره كونهما صادقين وليس هما كذلك فخبره كذب لا محالة، وكذلك اذا قال كذباً فخبره كذب للعلة التي ذكرناها.

وكان أبوهاشم يجيب عن هذا الاعتراض: بأنّ هذان خبران<sup>(١)</sup> في المعنى أحدّهما كذب والآخر صدق، فكما لا يصح في خبرين منفصلين أحدّهما صدق والآخر كذب لأنّ يقال فيما إنّهما كذب ولا إنّهما صدق، بل يقال أحدّهما صدق والآخر كذب، [فكذلك القول فيما اعتربوا فيه].

والجواب الاول أقوى وأظهر، وليس في الخبر واسطة بين الصدق والكذب<sup>(٢)</sup> لأنّ [الخبر]<sup>(٣)</sup> لا يخبر تعلقاً بالخبر عنه من أن يكون على ما تناوله الخبر فيكون الخبر صدقاً، أو ليس على ماتناوله فيكون كذباً، ولا واسطة بين النفي والاثبات في مخبر الخبر، فلا واسطة اذاً في الخبر بين الصدق والكذب.

وقول الجاحظ: إنّ من شرط الكذب أو الصدق أن يعلم المخبر بحالهما باطل، لأنّا قد نصف بالصدق أو بالكذب من لا يعلم أنّهما كذلك. ألا ترى أنّ من قال منا «(زيد في الدار)» وهو فيها، يصفه جميع أهل اللغة بأنه صادق ويقولون له صدقت وان لم يعلم هو أنه صادق ولأنّ زيداً في الدار، وكذلك يصفونه بأنه كاذب اذا لم يكن زيد في الدار، وان لم يعلم المخبر بأنّ خبره ليس<sup>(٤)</sup> على ماتناوله. المسلمين يصفون المخالفين لهم من اليهود والنصارى بأنّهم كاذبون على الله تعالى، وقد وصف الله تعالى في كتابه قوماً من المبطلين

(٢) الزيادة من م.

(٤) في النسختين «وليس».

(١) في م «بأن يقول أن خبران».

(٣) الزيادة منا لاقتضاء السياق.

بأنهم كذبوا عليه، وان لم يعلموا كونهم كاذبين.

وقد يكون الصدق من جنس الكذب، ألا ترى أن من أخبر أن زيداً في الدار اذا كان صدقاً لا يفصل السامع بينه وبين من أخبر بذلك وهو كاذب، فلو كان مخالفاً له في الجنس لفصل المدرك بينهما، بل نفس ما يكون صدقاً يجوز أن يكون كذباً، لأن من قال «محمد رسول الله» وقد به الى نبيينا صلى الله عليه وآلـهـ يكون خبره صدقاً، ولو قصد الى غيره يكون كذباً، والعين واحدة، والخبر لم يكن خبراً لجنسه ولا لصيغته، لأن ذلك كله قد يحصل فيما ليس بخبر، وإنما يكون خيراً لقصد المخبر الى الاخبار به، وقد بيّنا ذلك ودللنا عليه في صدر الكلام في العدل من هذا الكتاب.

### فصل

(في أن الاخبار قد يحصل عندها العلم)

حکی المتكلمون عن فرقہ تعریف بالسُّمْنَیَةِ<sup>(١)</sup> أنهم ينكرون وقوع العلم بالأخبار وعندھا ويختصون العلوم بضروب الادراکات دون غيرها. وهذا مذهب ظاهر البطلان، لا معنى للت الشاغل برده والاكتثار بدفعه.

وما المشكّل فيا يحصل من العلم عند الأخبار إلا كالمشكّل فيا يحصل عند المشاهدة وغيرها من ضروب الادراکات، وما مدخل للشبهات في هذا إلا كدخولها في ذلك. ألا ترى أن نفوسنا تسكن إلى وجود البلدان التي لم نشاهدها وإنما أخبرنا عنها، وإلى وجود الملوك وسيرهم، والحوادث الكبار، والواقع الجاري في أيامهم، كسكنونا إلى العلم بالمشاهدات. فن<sup>(٢)</sup> ادعى

(١) السُّمْنَیَة بضم السين وفتح الميم مخففة: فرقہ تعبد الاصنام وتقول بالتناخ وتنكر حصول العلم بالاخبار، قيل نسبة الى سومنات بلدة من الهند على غير قيابس. انظر: المصباح المنير/٣٩٤.

(٢) في المسختين «فيمن».

فيما يحصل عند الأخبار أنه ظن وحسبان وليس بعلم، كمن ادعى ذلك بالمشاهدات.

### فصل

(في كيفية حصول العلم عند الاخبار)

(هل هو ضروري أو مكتسب؟)

اعلم أن الأخبار على ضربين: فضرب لا يحصل عنده علم، فيختلف أنه ضروري أو مكتسب، كأخبار الآحاد وما لم يبلغ ناقلوه حد التواتر. ضروري أو مكتسب، كأخبار الآحاد وعنه علم، وهو على ضربين: أحدهما يحصل والضرب الآخر يحصل عنده العلم، وهو على ضربين: أحدهما يحصل العلم به لكل عاقل سمع تلك الأخبار حتى لا يجوز أن يشك فيه، كأخبار البلدان والواقع والحوادث الكبار. والضرب الآخر لا يجب حصول العلم عنده إلا من نظر واستدلّ وعلم أن الخبرين بصفة من لا يجوز الكذب عليه، كالأخبار عن معجزات النبي صلى الله عليه وآله سوى القرآن، وكالخبر الذي يرويه الشيعة من الإمامية من النص على أمير المؤمنين عليه السلام.

فالقسم الأول ذهب قوم على أن العلم به ضروري من فعل الله تعالى بالعادة، وهو مذهب أبي هاشم وأبي علي ومن وافقهما، وذهب قوم إلى أن العلم بذلك مكتسب ومستدلّ عليه، وهو مذهب أبي القاسم البلخي ومن وافقه. والذى يقوى في نفسي التوقف عن القطع على صفة هذا العلم المشار إليه بأنه ضروري أو مكتسب، وتجويز كونه على كل واحد من الوجهين. وإنما قوينا ذلك لأن العلم بهذه الأخبار يمكن أن يكون قد يتقدم له على الجملة العلم بصفة الجماعة التي لا يجوز أن يتفق منها الكذب، ولا أن يتواطأ عليه، لأنَّه علم مستند<sup>(١)</sup> إلى العادة، فجائز أن يكون قد عرف ذلك وتصوره، فلما

(١) في النسختين «مستندة».

خبره عن البلدان والامصار من هو على تلك الصفة التي ذكرناها فعل لنفسه اعتقاداً لصدق هذه الاخبار، وكان ذلك الاعتقاد علماً لطابقته الجملة المتقدمة، ويكون كسباً له لا ضرورياً فيه.

وليس لأحد أن يقول: إن ادخال التفصيل في الجملة على ما ذكرتم إنما يكون فيما له أصل ضروريًّا على ميل الجملة<sup>(١)</sup>، فعندنا أن من شأن الظلم أن يكون قبيحاً على الجملة، فإذا علمنا بضرر بعينه أنه ظلم فعلنا اعتقاداً لقبحه، وكان علماً لطابقة الجملة المتررة.

وأنتم قد جعلتم الجملة مكتسبة والتفصيل كذلك، وذلك أنه لا فرق بين أن تكون الجملة المتررة معلومة بالضرورة أو بالاكتساب في جواز أن يبني عليها التفصيل، لأن من علم منا باكتساب أن من صح منه الفعل يجب أن يكون قادراً، وأن القادر يجب أن يكون حيًّا على سبيل الجملة، ثم علم في بعض الذوات صحة [الفعل]<sup>(٢)</sup>، فلا بد من أن يفعل اعتقاداً لأن تلك الذوات بعينها قادرة، ويكون الاعتقاد علماً. وكذلك إذا علم في ذات أنها قادرة، فلا بد أن يفعل مع تقدم الجملة التي ذكرناها اعتقاداً لأنها حية ويكون علماً، فلا فرق إذاً في دخول التفصيل في الجملة المتقدمة بين الضروري والمكتسب.

وكما يمكن ما ذكرناه وبيناه، فممكن أيضاً أن يكون الله يفعل لنا العلم عند سمعنا لأخبار البلدان وما شاكلها على ماذهب إليه القوم بالعادة، وليس في العقل دليل على قطع بسبب أحد الامرين ولا يخل الشك في ذلك بشيء من شروط التكليف، فيجب أن يكون مجوزاً إلى أن يعثر<sup>(٣)</sup> على دليل قاطع بأحد الامرين.

(١) كذا في النسختين.

(٢) الزيادة من م. (٣) في هامش هـ ومتى م «غير».

وقد تعلق من قطع على الضرورة بأشياء:

(الأول) أن العلم بمخبر هذه الاخبار لو كان مكتسباً واقعاً عن تأمل حال الخبرين وبلوغهم الى حد الذي لا يجوز أن يكذبوا وهم عليه، لوجب أن يكون من لم يستدل على ذلك وينظر فيه من العوام والقلدين وضروب الناس لا يعلمون البلدان والحوادث العظام. ومعلوم ضرورة الاشتراك في العلم بذلك أن حد(١) العلم الضروري قائم في العلم بمخبر اخبار البلدان، لأنها لا نتمكن من ازالة ذلك عن نفوسنا ولا التشكيك فيه. وهذا حد العلم الضروري.

(الثاني) أن اعتقاد من ذهب الى أن هذا العلم ضروري صارف قوي عن النظر فيه والاستدلال عليه، فكان يجب أن يكون كل من اعتقاد أن هذا العلم ضروري غير عالم بمخبر هذه الاخبار، لأن اعتقاده يصرفه عن النظر، فكان يجب خلو جماعتنا من العلم بالبلدان وما أشبهها. ومعلوم ضرورة خلاف ذلك.

(الثالث) قد يقال لهم(٢) فيما تعلقوا به أولاً: إن طريق اكتساب العلم بالفرق بين الجماعة التي لا يجوز أن تكذب في خبرها وبين من يجوز ذلك عليه، قريب لا يحتاج الى دقيق النظر وطويل التأمل، وكل عاقل يعرف(٣) بالعادات الفرق بين الجماعة التي قضت العادات بامتناع الكذب عليها فيما ترويه، وبين من ليس كذلك. والمنافع الدنياوية من التجارات وضروب التصرفات مبنية على حصول هذا الفرق فهو مستند(٤) الى العادة، ويسير التأمل كافي فيه. فلا يجب في المقلدين وال العامة أن لا يعلموا مخبر هذه الاخبار

(٢) في النسختين «قد قال لهم».

(١) في النسختين «أن الحد».

(٤) في النسختين « فهو مستند»

(٣) في النسختين «يعرفه».

من حيث لم يكونوا أهل تحقيق وتدقيق لما ذكرناه.

ويقال لهم فيما تعلقوا به ثانياً: لا نسلم لكم أن حد العلم الضروري هو ما يمتنع على العالم دفعه على نفسه، بل حده مافعله في من هو أقدر مني مما هو من جنس مقدوري على وجه لا أتمكن من دفعه، فلا ينبغي أن تجعلوا ماقررتم به من الحد دليلاً على موضع الخلاف.

ويقال لهم فيما تعلقوا به ثالثاً: إن الفرق بين صفة الجماعة التي لا يجوز عليها (١) الكذب لامتناع التواطؤ عليها، واستحالة الكذب عليها، العقلاء كالمجئين عند كمال عقوتهم وحاجتهم إلى التعيس والتصرف إلى العلم بذلك، فالداعي إليه قوية، والبواطن على فعله متوفرة. وقد حصل للعقلاء هذا العلم وهذا الفرق قبل أن يختص بعضهم بالاعتقاد الذي ذكرتم أنه غير ممتنع أن يكون العلم بما قلناه قد سبقه وتقدم عليه.

ويلزم على هذا الوجه أن لا يكون أبوالقاسم البلخي عالماً بأن المحدثات تفتقر إلى محدث، لأنه يعتقد أن العلم بذلك ضروري، واعتقاده ذلك صارف له عن النظر، فيجب أن لا يكون عالماً بذلك، ويجب أن يكون غير عارف بالله تعالى، ولا شيء من صفاته وأحواله. فأي شيء قالوه في البلخي قلنا مثله فيما تعلقوا به.

فإن قيل: إذا جوّزتم أن يكون العلم بالبلدان وما أشبهها ضرورياً فهل قولكم في شروط وقوع العلم يوافق مذهب البصريين، أم تشرطون غير شروطهم؟

قلنا: إذا جوّزنا ما يذهبون إليه فشروطنا في حصول هذا العلم شروطهم بعينها، وليس هذا [موضع] (٢) ذكر تفاصيل الشروط والدلالة على صحتها،

(٢) الزيادة هنا لاقتضاء السياق.

(١) في النسختين «عليه».

لأنه يطول ويخرج به عن غرض كتابنا هذا.

ويجب على موجب ما قلناه أن نشترط فيها يقع العلم الضروري عنده من الأخبار أن يكون من أخبار بذلك الخبر لم يسبق لشبهة أو تقليل إلى اعتقاد لنفي ذلك الذي تضمنه الخبر، لأن هذا العلم إذا كان مستندًا إلى العادة وليس بمحض عن سبب جاز وقوعه على شروط زائدة ونافقة بحسب ما علمه الله تعالى من المصلحة وأجرى به العادة.

وإنما احتجنا إلى زيادة [هذا] (١) الشرط لثلاً يقال لنا: أي فرق بين خبر البلدان والأخبار الواردة بمعجزات النبي صلى الله عليه وآله سوى القرآن كحنين الجذع وانشقاق القمر وتسبيح الحصى وما أشبه ذلك . وأي فرق أيضًا بين أخبار البلدان وخبر النص الجلي الذي يتفرد به الإمامية بنقله؟ وألا أجزم أن يكون العلم بذلك كله ضروريًا، كما أجزتموه في أخبار البلدان وما أشبهها؟

وليس يمتنع أن يكون السبق إلى الاعتقاد مانعًا من فعل العلم الضروري بالعادة، كما أن السبق إلى الاعتقاد بخلاف ما يولده النظر عند أكثر (٢) مخالفينا مانع من توليد النظر للعلم، فإذا جاز ذلك فيما هو سبب موجب فأولى أن يجوز [فيما] (٣) طريقه العادة.

وليس لأحد أن يقول: فيجب على هذا يقتضي أن لا يفعل العلم الضروري لمن سبق إلى الاعتقاد لنفي ذلك المعلوم، ويفعل لمن لم يسبق . وهذا يقتضي أن يفعل العلم الضروري بالنص الجلي للشيعة، لأنهم لم يسبقوا إلى اعتقاد مخالفه، وكذلك المسلمون في المعجزات التي ذكرناها . وذلك أنه يمكن أن نقول: إن المعلوم في نفسه إذا كان من باب ما يمكن السبق إلى الاعتقاد نفيه

(٣) الزيادة من م.

(٢) في هـ «عن أكثر».

(١) الزيادة من م.

إما لشبهة أو لتقليد لم يجر الله تعالى العادة بفعل العلم الضروري به، وإن كان مما لا يجوز أن يدعُ العقلاً داعٍ إلى اعتقاد نفيه، ولا يعترض شبهة في مثله كالخبر عن البلدان إن جاز أن يكون العلم به ضرورياً عند الخبر على ما ذكرناه.

وليس لهم أن يقولوا: فأجيزوا أن يكون في العقلاً المخالفين لنا السامعين للأخبار من سبق إلى اعتقاد منع بالعادة من فعل العلم الضروري له، فجوازوا أن يكون في خبركم بأنه لا يعرف بعض البلدان الكبار والحوادث العظام مع سماعه الاخبار وكمال عقله صادقاً.

وذلك أنا نعلم ضرورة أنه لا داعي يدعو العقلاً إلى سبق إلى اعتقاد نفي بلد من البلدان، أو حادث عظيم من الحوادث. ولا شبهة تدخل في مثل ذلك مفارق هذا الباب أخبار المعجزات والنص، لأن كل ذلك مما يجوز السبق فيه إلى الاعتقادات الفاسدة للدواعي المختلفة.

وأما البلخي فإنه يتعلّق في نصرة مذهبـه بأن يقول: لا يجوز أن يقع العلم الضروري بما ليس بدرك ، وخبر الأخبار عن البلدان أمر غائب عن ادراك من لم يشاهد ذلك ، فلا يجوز أن يكون ذلك ضرورياً، لأنه لو جاز كون العلم بالغائب عن الحواس ضرورياً جاز أن يكون العلم بالمحسوس مستدلاً عليه. وربما تعلّق في ذلك : بأن العلم بخبر الاخبار إنما يحصل بعد تأمل أحوال الخبرين بها وصفاتهم ، فدل ذلك على أنه مكتسب.

فيقال لهم عن الشبهة [الأولى]<sup>(١)</sup>: لم زعمت أن العلم بالغائب عن الحسّ لا يكون ضرورياً، أو ليس الله تعالى قادرًا على فعل العلم بالغائب مع غيبته، فما المنكر من أن يفعله بجري العادة عند اخبار جماعة مخصوصة؟

(١) في هـ «في شبهة لم زعمت».

وليس له أن يدعى أن ذلك ليس في مقدوره تعالى، كما يقول: إن العلم بذاته تعالى لا يوصف بالقدرة عليه، لأنه يذهب إلى أن العلم الحادث بالمدركات قد يكون من فعل الله تعالى على بعض الوجوه، وليس يفعل العلم بذلك إلا وهو مقدوره. وليس كذلك على مذهبه العلم بذاته تعالى، لأنه لا يصح وقوعه منه على وجه من الوجوه. وعلى هذا أي فرق بين أن يفعل [العلم بالمدرك] عند ادراكه وبين أن يفعل [١) هذا العلم بعينه عند الاخبار عنه؟ وإنما لم يجز أن يكون المشاهد مستدلاً عليه، لأن المشاهد معلق ضرورة لكامل العقل.

ولا يصح أن يستدل وينظر فيها يعلم ضرورة، لأن من شرط صحة النظر ارتفاع العلم بالمنظور فيه.

والشبة الثانية بعيدة من الصواب ومبينة على دعوى، ومن هذا الذي يسلم له من خصومه: أن العلم بمخبر الاخبار عن البلدان وما جرى مجريها يقع عقيب التأمل لصفات المخبرين؟ أو ليس خصوصه من أصحاب الضرورة يقولون: إنه يقع من غير شيء من التأمل لاحوال المخبرين، وإنما يعلم أحوال المخبرين بعد حصول العلم الضروري له مما أخبروا عنه؟

فأمّا طريق الاستدلال على صحة الخبر اذا لم يكن من باب ما يجب وقوع العلم عنده واشتراك العقلاه فيه، وجاز وقوع الشبهة فيه: فهو أن يرويه جماعة قد بلغت من الكثرة إلى حد لا يصح معه أن يتافق الكذب منها عن الخبر الواحد، وأن نعلم مضافاً إلى ذلك أنه لوم يجمعها على الكذب جامعاً كالتوطؤ وما يقوم مقامه، ويعلم أيضاً أن اللبس والشبة زائلان عمّا خبروا عنه.

(١) الزيادة من م.

هذا اذا كانت الجماعة تخبر بلا واسطة عن الخبر، فان كان بينها واسطة وجب اعتبار هذه الشروط في جميع من خبرت عنه من الجماعات حتى يقع الانتهاء في نفس الخبر.

وتأثير هذه الشروط المذكورة في العلم بصحة الخبر ظاهر، لأن الجماعة اذا لم تبلغ من الكثرة الى الحد الذي يعلم معه [أنه] (١) لا يجوز أن يتافق الكذب منها عن الخبر الواحد لم نأمن أن تكون كذبت على سبيل الاتفاق، كما يجوز ذلك في الواحد والاثنين. واذا لم نعلم أن التواطؤ وما يقوم مقامه مرتفع عنها، جوزنا أن يكون الكذب وقع على سبيل التواطؤ. والشبهة أيضاً تدعوا الى الكذب وتجمع عليه كا خبار الخلق الكثير من المبطلين عن مذاهبهم الباطلة لأجل الشبهة الداخلة عليهم فيها وان لم يكن هناك تواطؤ منهم.

ولأ فضل فيها اشتراطناه من ارتفاع اللبس والشبهة بين أن يكون الخبر عنه مشاهداً أو غير مشاهدٍ، في أن الشبهة قد يصح اعترافها في الامرین. ألا ترى أن اليهود والنصارى مع كثرة نقلوا صلب المسيح «ع» وقتله لما التبس عليهم الامر فيه، وظنوا أن الشخص الذي رأوه مصلوباً هو المسيح عليه السلام ودخلت الشبهة عليهم، لأن المصلوب قد يتغير حليته وتبدل صورته، فلا يعرفه كثير من كان عارفاً به، ولبعد المصلوب أرضاً عن التأمل يقوى الشبهة في أمره.

والوجه في اشتراط هذه الشروط في كل الجماعات المتوسطة بيننا وبين الخبر عنه، لأن ذلك لو لم يكن معلوماً في جميعهم جوزنا كون من ولينا من الخبرين صادقاً عن خبر عنه من الجماعات، وان كان الخبر في الاصل باطلأ من حيث لم تتكامل الشروط في الجميع. ومني تكاملت هذه الشروط فلا بد

(١) زيادة مما يقتضيها السياق.

من كون الخبر صدقًا، لأنه لا ينفك من كونه صدقاً أو كذباً، ومتى كان كذباً فلابد من [أن][١) يكون وقع اتفاقاً لتواطؤ ولأجل شبهة، فإذا قطعنا على فقد ذلك كله فلا بد من كونه صدقاً.

فأمّا الطريق إلى العلم بثبوت الشرائط فنحن نبيّنه: أمّا اتفاق الكذب عن الخبر الواحد فلا يجوز أن يقع من الجماعة والعلم بحال الجماعة، وأن ذلك لا يتفق منها وأنها للواحد والاثنين ضرورة ولا يدخل على عاقل شبهة. وهذا أجزنا أن يخبر واحد من حضر الجامع يوم الجمعة بأن الإمام تنكس على أم رأسه من المنبر كاذباً، ولا يجوز أن يخبر عن مثل هذا الخبر على سبيل جميع من حضر المسجد الجامع أو جماعة منهم كثيرة إلا لتواطؤ أو ما يقوم مقامه.

وقد شبهه امتناع ما ذكرناه من الجماعات باستحالة اجتماع الجماعة الكثيرة على نظم شعر على صفة واحدة، واجتماعهم على تصرف مخصوص وأكل شيء معين من غير سبب جامع. وشبهه أيضاً بما علمناه[٢) من استحالة أن يخبر الواحد أو الجماعة من غير علم عن أمور كثيرة، فيقع الخبر بالاتفاق صدقًا.

و جواز اخبار الجماعة الكثيرة بالصدق من غير تواطؤ مفارق لأخبارها بالكذب من غير سبب جامع، لأن الصدق يجري في العادة مجرى ما حصل فيه سبب جامع من تواطؤ وما يقوم مقامه، وعلم الخبر بكون الخبر صدقًا داعٍ إليه وباعت عليه. وليس كذلك الكذب، لأن الكذب لابد في اجتماع الجماعة عليه من أمر جامع لها.

ولهذا الذي ذكرناه استحال أن يخبرنا الخلق العظيم عن حادثة جرت وهي كاذبون من غير سبب جامع لهم، ولم يستحل أن يخبروا بذلك وهم

(٢) في النسختين «أما علمناه».

(١) الزيادة منها.

صادقون من غير تواطؤ.

وأمّا الطريق إلى [العلم] (١) بفقد التواطؤ على الجماعة، فربما كان كثرة الجماعات يستحيل معها التواطؤ [عليها مراسلة أو مكاتبة وعلى كل وجه وسبب، لأنّا نعلم ضرورة أن جميع أهل بغداد لا يجوز أن تواطأوا جميع أهل غيرها لا بجتماع ومشافهة ولا بمكاتبة ومراسلة، على أن التواطؤ] (٢) في من يجوز ذلك عليه من الجماعات بمشافهة أو مكاتبة أو مراسلة، لابدّ بمحرى العادة من أن يظهر لمن خالطهم ظهوراً يشترك كل من خالطهم في علمه. وهذا حكم مستند إلى العادات لا يمكن دفعه.

فأمّا ما يقوم التواطؤ من الأسباب الجامعة كتخويف السلطان وما يجري بعراه، فلابدّ أيضاً من ظهوره وعلم الناس به، لأنّ الجماعة لا تجتمع على الامر الواحد لأجل خوف السلطان إلا بعد أن يظهر لهم غاية الظهور، وما هذه حالة لابدّ من العلم به والقطع على فقده اذا لم يتعثر عليه.

فأمّا ما يعلم به ارتفاع اللبس والشبهة عن مُخبر الخبر الذي خبرت به الجماعة، فهو أن تخبر الجماعة عن أمر مدرك إما مشاهداً أو مسماوماً، ويعلم انتفاء أسباب اللبس والشبهة عن ذلك المخبر، فان أسباب التباس المدركات معلومة محصورة يعلم انتفاوها حيث تنتفي ضرورة.

وأمّا ما به يعلم ثبوت الشروط (٣) التي ذكرناها في الطبقات التي تروي الخبر: فهو أن العادات جارية بأن المذاهب أو الأقوال التي تقوى بعد ضعف، وتظهر بعد خفاء، وتوجد بعد فقد، لابدّ أن يعرف ذلك من حالها، ويفرق العقلاء (٤) الحالون لأهلها بين زمانٍ فقدها وجودها، وضعفها وقوتها. وهذه علم الناس كلهم ابتداء حال الخوارج، وظهور مقالة الجهمية والنجارية ومن

(٤) في هـ «العلماء».

(٣) في النسختين «الشرط».

(١) الزيادة من م.

يجري مجرى، وفرق العقلاة من سامي الاخبار بين زمان حدوث مقالاتهم وبين ما تقدمها.

و اذا صحت هذه الجملة التي ذكرناها في صفة الخبر الذي لابد أن يكون المخبر به صادقاً من طريق الاستدلال، فعلوم بلاشكال أن جميع المسلمين هذه الصفات التي ذكرناها والشروط التي بیناها المانعة من كون ما يخبرون به كذباً، والقطع على أنه صدق. وهذه الصفات حاصلة لكل طائفة من طوائفهم، وفرقة من فرقهم، فيجب متى أخبروا بشيء مما لا تدخل في مثله الشبهة أن يقطع على أنه حق.

و معلوم أيضاً أن الشيعة الامامية في وقتنا هذا وما تقدمه بالسنين الطوال، قد بلغوا من الكثرة الى الحد المستوف لشرائط ارتفاع الكذب عن خبرهم، وأن صفتهم فيها ذكرناه كصفة المسلمين، وكل فرقة من فرق المسلمين، فيجب فيها تفردوا بنقله أن يكون حقاً.

وسنشيع الكلام في ذلك ونفضله عند الكلام في الامامة من هذا الكتاب بعون الله تعالى ومشيته، وهذا القدر من الكلام في الاخبار كافٍ في غرضنا في هذا الكتاب، والزيادة في بسطه وتعريفه يليق بموضع آخر، ونحن نقدم الان الكلام في النسخ للحاجة الى تقديمها أمام الكلام في تبؤة نبينا صلى الله عليه وآله.

## فصل

### (الكلام في النسخ)

المختار في حد النسخ هو أن نقول: كل دليل دل على أن مثل الحكم الشرعي الثابت بالنص الاول زائل في المستقبل على وجه لولاه لكان ثابتاً بالنص الاول مع تراخيه عنه، فهو موصوف بأنه ناسخ.

و إنما ذكرنا المثل دون العين، لأنه لو نهى عن نفس ما أمر به لكان ذلك قبيحاً، إما بأن يكون فيه بداء أوفيه وجه من وجوه القبح غير هذا الوجه. وإنما خصصنا الأدلة بهذا الوصف، لأن ما أزال وجوب مثل الفعل في المستقبل من عجز أو فقد آلة أو ماجری هذا المجرى، لا يوصف بأنه ناسخ وإن كان مزيلاً لاختصاص هذا الوصف بالادلة.

و إنما شرطنا التراخي لأن ذكر الغاية اذا اقتربن<sup>(١)</sup> باللفظ دل على انقطاع التكليف عندها لا يوصف بأنه ناسخ، لأنه لو قال «الزموا السبت الى الوقت الفلافي» لم يكن سقوط لزومه عند تلك الغاية نسخاً، واذا قال مطلقاً «الزموا السبت» ثم دل بعد مدة على سقوط لزومه، كان ذلك نسخاً للتراخي الذي ذكرناه.

### فصل

#### (في الرد على اليهود فيما يأبونه من نسخ الشرائع)

اعلم أن الذي له ومن أجله حسن التعبد بالشريائع من المصالح لنا هو الذي لا جله حسن النسخ، لأن ما يعلم الله تعالى أنه مصلحة في تكليفنا العقلي يجوز أن يتغير حاله، فيكون في وقت مصلحة وفي آخر مفسدة، فلابد عند علمه تعالى بخروج الفعل من كونه مصلحة إلى أن يكون مفسدة من أن يدل على ذلك من حالة، وإلا لم يكن مزيحاً لعلتنا في التكليف، فكيف يأبى العاقل النسخ، ودليل العقل يوجبه هذا الإيجاب.

و أي فرق بين أن يعلم تعالى أن الحال في هذا الفعل يتغير فيدل عليها بذكر الغاية المضمومة إلى الإيجاب حتى يقول مثلاً «الزموا هذه العبادة كذا

(١) في هـ «إذا قرن».

وكذا سنة ثم اترکوها بعد ذلك»، فهذا الموضع لاختلاف بيننا وبين اليهود فيه. وبين أن يقول «الزموا هذه العبادة مطلقاً» ثم يقول بعد مدة طويلة «اتركوها فقد زالت عنكم»؟ وهل تجويز أحد الامرين دون الآخر إلا الاقتراح في الأدلة؟!

واليهود يختلفون: فنهم من يمتنع من نسخ الشرائع من طريق العقل، ويتعلّم<sup>(١)</sup> بأنه يقتضي البداء، وأن يصير الحسن قبيحاً. ومنهم من يحيى النسخ عقلاً ويتمنع منه سمعاً، ويدعى أن موسى «ع» خبرهم بأن شرعه مؤبد. والفرقة الثالثة يحيى النسخ عقلاً وسمعاً، ويتمنع من العمل بشرعتنا، لأن حجة نبيتنا صلّى الله عليه وآلـه ما صحت عندهم.

فأمّا الفرقـة الأولى فالكلام عليها: أن النسخ لا يقتضي البداء، لأنـ ما يقتضي البداء هو ما جمع شروطاً: الأول أن يكون الفعل المأمور به هو المنهي عنه بعينه، والثاني أن يكون الوجه واحداً والوقت واحداً أيضاً والمكلف واحداً. فإذا جمع هذه الشروط دلّ على البداء.

وـالنسخ يخالف ذلك، لأنـ الفعل المأمور به غير المنهي عنه، لأنـ امساكـ السبـت المأمور بامساـكه في أيام موسـى «ع» هو غير ماتناولـه النـهي بامساـكه في أيام نبيـتنا صـلـى اللهـ عـلـيـهـ وـآلـهـ ماـ صـحـتـ عـنـهـ، فـماـ تـكـامـلـتـ شـروـطـ ماـ يـقـضـيـ الـبـداءـ.

ويلزم من اعتمد هذه الطريقة أن لا يحيـت اللهـ تعالىـ من أحـيـاهـ، ولاـ يـغـنيـ منـ أـفـقـرهـ، ولاـ يـصـحـ منـ أـمـرـضـهـ. فإذاـ جـازـ ذـلـكـ وـأـمـشـالـهـ وـلـمـ يـدـلـ عـلـىـ الـبـداءـ فالـنسـخـ مـثـلـهـ.

وـقدـ أـلـزمـواـ عـلـىـ هـذـهـ الطـرـيقـةـ أـنـ لـاـ تـخـتـلـفـ شـرـائـعـ الـأـنـبـيـاءـ صـلـوـاتـ اللهـ عـلـىـهـ وـآلـهـ وـلـيـهـ

(١) في هـ «ويعقل».

عليهم وقد علمنا اختلافها، ولم يكن ذلك بداء، لأن في شريعة آدم عليه السلام [اباحة]<sup>(١)</sup> تزويع الاخ الاخت، وفي شريعة ابراهيم «ع» ابادة تأخير الختان الى وقت الكسر، وفي شريعة اسرائيل عليه السلام اباحة الجمع بين الاختين. وهذا كله يخالف شريعة موسى «ع».

فأمام النسخ فليس يقتضي كون الشيء الواحد حسناً قبيحاً على ماظنه، وإنما يقتضي أن يكون مثل الحسن من الافعال صار قبيحاً. وليس يمتنع في المسألتين أن يقبح أحدهما ويحسن الآخر في العقول، وأمثاله أكثر من أن تخصي.

وأما الكلام على من امتنع من اليهود سمعاً من النسخ، فهو له في ذلك على ما يدعون أنهم نقلوا عن موسى عليه السلام من أنه أبد شرعه وقال: إن شريعته لا تنسخ ما بقي الليل والنهار.

فانا نقول له: من أين تعلم صحة الخبر الذي تدعيه؟ فان كان مما يجب العلم الضروري، فقد كان ينبغي أن نشارك في هذا العلم، لأننا نشارك اليهود في سماع هذه الاخبار ونخالط رواتها، وما يجب العلم الضروري لا يختص مع الاشتراك في سببه. وان كان العلم بصحة هذا الخبر طريقه الاستدلال بتواتر نقله، فلا بد من أن يعلم شروط التواتر في الطبقات التي يبيننا وبين موسى عليه السلام، لأن اليهود وان كانوا في أزمنتنا هذه كثرين ولا يجوز أن ينقلوا كلّهم خبراً باطلأ، فقد يجوز أن يكون أصلهم قلة ومن ليس بمحجة. فمن أين لهم أن الصفة التي هم الآن عليها كانت ثابتة في جميع الطبقات الذي رووا عنهم؟

وليس يمكنهم أن يقولوا: نحن ثبّت صفة التواتر فيمن نقلنا عنه بمثل

(١) زيادة مما يقتضيها السياق.

ماتثبتون أنتم صفة التواتر في سلف المسلمين. وذلك أن الفرق بيننا وبينهم واضح، لأن سلف المسلمين فيما نقلوا لواختل أو انقطع لوجب أن يعرف بجري العادات زمان انقطاعه أو اختلاله لقرب العهد، فإن مثل ذلك لا يجوز أن يخفى مع تقارب الزمان وإن جاز أن يخفى مع تطاولها وبعد العهد فيها، فليس أن يمتنع أن يختل نقل اليهود ويقوى بعد ضعف، وإن لم يجب تمييز ذلك وقوع المعرفة به لتطاول الزمان.

وقد سُلم لهم هذا الخبر وقيل لهم: من أين لكم إذا كان صحيحاً أنه يمتنع من النسخ على كل حال؟ وما أنكرتم أن يكون «ع» إنما منع بهذا الخبر من أن تنسخ شريعته بن لم يثبت حجته ولا صحت نبوته، فإن يريد بلفظ التأييد الزموها أبداً إلا أن ينسخها النبي صادق. وأكثر ما في خبرهم إذا كان صحيحاً أن يكون له ظاهر يقتضي امتناع النسخ. وقد نرجع عن الظاهر بالادلة القاطعة، ولدالله نبوة نبينا «ص» تمنع من حمل هذا الخبر لوضوحه على ظاهره.

فإن قالوا: نعلم أنّ موسى «ع» أبد شرعه إلى يوم القيمة بما تعلمون(١)، أنت به أنه لا نبي بعد نبيكم.

قلنا: الفرق بيننا وبينكم أنّا لما ادعينا العلم الضروري بأن نبينا صلى الله عليه وآله نفي النبوة بعده ادعينا ماتشاركون أنت فيه وكل عاقل سمع الأخبار، لأن العقلاه بأسرهم يعلمون أن من دين محمد صلى الله عليه وآله نفي النبوة بعد نبوته، وليس نعلم نحن ولا غيرنا من مخالفيكم أن من دين موسى «ع» تأبّد شرعه.

فإن قلت: ما الفرق بين أن تبطلوا بالنظر في معجز نبيكم «ص» ماندعيه

(١) في النسختين «بما تعلمون».

من الخبر، وبين أن نبطل نحن بالنظر في طريق العلم بصحة الخبر نبوة من تدعون نبوته؟ ولمَ صار أحد الامرين أولى بالنظر فيه من صاحبه وكل واحد منها لوثبت لا يبطل صاحبه؟

قلنا: النظر في المعجز مبني على أمور عقلية لا يدخلها الاحتمال والاشتباه، لأنَّه يبْتَنِي على ظهور القرآن وتحدي العرب به وأنهم لم يعارضوه. وهذا كله معلوم بالضرورة، وممَّا لا يدخل في مثله شبهة. والعلم بأنَّه اذا كان بهذه الصفة كان معجزاً ودالاً على النبوة طريقه الاعتبار العقلي الذي لا يدخله الاحتمال، وهو من جنس الكلام، فيدخل فيه الحقيقة والمجاز والعمل بالظاهر أو تركه.

والكلام في الخبر الذي تدعونه مبني على صحته، وصحته لا تعلم إلا بعد أن تعلم صفة التواتر ثابتة في جميع أسلاف اليهود في كل زمان.

ثم هو اذا ثبت نقل كلام والكلام يدخله الحقيقة والمجاز والخصوص والعموم والشروط، ويعدل عن ظاهره الى غيره. فبان بهذه الجملة أنَّ النظر في المعجز ليقضي بصحته إنَّ صحَّ على الخبر أولى من النظر في الخبر ليقضي به على المعجز، لأنَّ بالجلي يقضى على الخفي وبما لا يشتبه على ما يشتبه. وأمَّا الكلام على من جوز منهم<sup>(١)</sup> النسخ عقلاً وسمعاً وتشكك في النبوة، فالكلام عليه أنَّ ندل على صحة النبوة، ونحن لذلك فاعلون.

### فصل

(في الدلالة على صحة نبوة نبينا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ)

اعلم أنَّ أظهر ما اعتمد عليه في الدلالة على صحة نبوته القرآن، وإنَّ كان

(١) في هـ «فيه».

النظر في باقي معجزاته صلى الله عليه وآله يثمر العلم (١) بصحة نبوته . ونحن تقدم الكلام في القرآن .

وقد علم كل عاقل سمع الاخبار و خالط أهلها ظهور نبينا صلى الله عليه وآلہ بمکة وأنه ادعى أنه رسول الله تعالى، ومبعوث (٢) اليانا للتنبيه على مصالحنا، وأنه تحدى العرب بهذا القرآن الذي ظهر على يده وادعى أن ربه تعالى أنزله عليه وأيده به، وأن العرب مع تطاول الازمان لم يعارضوه .  
واذا ثبت هذه الجملة وعلمنا أنهم انما قعدوا عن المعارضة لتعذرها عليهم، وأن هذا التعذر خارق للعادة فلا بد من أحد الامرين: إما أن يكون القرآن نفسه خرق العادة بفصاحته فلذلك لم يعارضوه، أو لأن الله تعالى صرفهم عن معارضته ولو لا الصرفة لعارضوا . وأي الامرين كان يثبت معه صحة النبوة، لأن الله تعالى لا يصدق كاذباً ولا يخرق عادة لمبطل .  
فإن قيل: بيتوا صحة جميع ما ذكرتموه فيه خلاف .

قلنا: أما الجملة الاولى فلا خلاف في معانها والمقصود بها ، وأما الجملة الثانية فعلومة بالادلة ، ونحن نذكرها .

قلنا: إنما ظهوره صلى الله عليه وآلہ بمکة في دعائه الى نفسه فلا ينكره عاقل ، إنما ظهور هذا القرآن على يده فجاري الظهور مجرى ظهوره «ص» في دعائه الى نفسه ، لأن النقل فيها واحد ، والشك في أحد الامرين كالشك في الآخر .  
فإن قيل: كيف يكون أحد الامرين كالآخر والامامية تدعى تغييراً في القرآن ونقاصاً ، وكذلك حشوية أصحاب الحديث؟

قلنا: قد بيأنا صحة نقل القرآن في المسائل الطرابلسيةات (٣) ، وأنه غير

(١) في هـ «يمز».

(٢) في هـ «ومبعوثون».

(٣) لعله «في المسائل الطرابلسيةات الاولى» التي لم نطلع عليها في الاشار المخطوطة ، أما الثانية

والثالثة المطبوعات في الجزء الاول من مجموعة رسائل المرتضى فلم نجد ما ذكر هنا فيها .

منقوص ولا مبدل ولا مغير، وأن العلم بأن هذا القرآن الذي في أيدينا هو الذي ظهر على يد رسول الله «ص» كالعلم بالبلدان والحوادث الكبار والواقع العظام، والكتب المصنفة المشهورة، والاشعار المدونة.

وذكرنا أن العناية اشتدت بالقرآن والدواعي توفرت على نقله وحراسته وبلغت إلى حدّ لم يبلغه في نقل الحوادث والواقع والكتب المصنفة، لأن القرآن معجز النبوة، وأصل العلم بالشريعة والاحكام الدينية. وكل شيء دعا إلى نقل جميع ما تقدم حاصل فيه، ويستبد بدأوا إلى النقل ليست في الحوادث وما أشبهها، وأن علماء المتكلمين بلغوا في ضبطه وحمايته، وإن عرفا كل شيء اختلف<sup>(١)</sup> فيه من اعرابه والقراءات المختلفة في حروفه حتى فرقوا بين ماروي وعرف، وبين مالم يذكر ولم يسطر. فكيف يجوز أن يكون مغيراً أو منقوصاً مع هذه العناية الصادقة والضبط الشديد؟

وقد كنا ذكرنا في جواب المسائل المتقدم ذكرها عند الكلام في صحة نقل القرآن: أن العلم بتفصيل القرآن وأبعاضه كالعلم بجملته، وأنه يجري في ذلك مجرى ماعلم ضرورة من الكتب المصنفة ككتاب سيبويه والمزنى، فإن أهل العناية بهذا الشأن يعلمون من تفصيلها مايعلمونه من جملتها، حتى لو أن مدخلاً أدخل في كتاب سيبويه بباباً في التحول ليس من الكتاب لعرف وميز وعلم أنه ملحق به وليس من أصل الكتاب، وكذلك القول في كتاب المزنى. وعلوم أن العناية بنقل القرآن وضبطه أصدق من العناية بضبط كتاب سيبويه ودواوين الشعراء.

وفي الناس من فرق بين العلم بالجملة والتفصيل في القرآن، والذي ذكرناه أولى.

(١) في هـ «الختلفت فيه».

وقد بينا في الموضع الذي أشرنا اليه أن القرآن كان على عهد النبي صلى الله عليه وآله مجموعاً مؤلفاً على ما هو عليه الآن، ودللنا على صحة ذلك بأنه كان يدرس ويحفظ جميعه في ذلك الزمان، حتى عين على جماعة من الصحابة في حفظهم له وأنه كان يعرض على النبي صلى الله عليه وآله، وأن الجماعة من الصحابة منهم ابن مسعود ختم القرآن على النبي «ص» عدة ختمات. وكل ما ذكرناه يقتضي عند أدنى تأمل أنه كان مجموعاً مرتبأً غير منثور ولا مبثوث.

وذكرنا أيضاً أن من يخالف هذا الباب من الإمامية والخشوية لا يعتد بخلافهم، وأنه مضارف إلى قوم من أصحاب الحديث، نقلوا أخباراً ضعيفة ظنوا صحتها لا يرجع إلى مثلها عن المعلوم المقطوع عليه. وأزمننا من قال ذلك أيضاً: أن لا يقطع على أن هذا القرآن الموجود بيننا هو الذي جمعه عثمان بن عفان، وأن لا يؤمن أن يكون بعضه أو [كله]<sup>(١)</sup> قد وقع فيه تغيير وتبدل عما سطره عثمان وجمعه بعده، لأنه إذا جاز فيها أداء النبي صلى الله عليه وآله نيفاً وعشرين سنة، وتداركه الناس ونشروه أن يتم فيه لعثمان النقص والحدف جاز ذلك فيما جمعه عثمان نفسه، وهذا حد لا يبلغ إليه محصل.

وقلنا: إن ادعى مدعٍ أن النقصان والحدف إنما وقع في ابتداء الأمر وفي أيام النبي صلى الله عليه وآله. فهذا جهل ظاهر، لأن القرآن إنما أنزله إليه ليؤديه ويبلغه إلى أمته، ومن الحال أن ينزل منه مالاً يؤمر بأدائه، لأن ذلك عبث.

ولا يجوز أن يؤمر بأداء الكل فيؤدي البعض. ولأنه لو كان الأمر على

(١) الزيادة هنا لاقتضاء السياق.

هذا لكان نقصان القرآن مضافاً إلى النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ دون عثمان بن عفان وغيره.

وَلَا يجوز أَن يكون «ص» قد أدى الجميع فنقص منه قوم في حياته مواضع لاغراض يخصهم، لأن هذا لا يتم في أيام النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ مع عرض القرآن عليه في كل وقت ودراسته، وأن جماعة من الصحابة ختموا عليه القرآن دفعات. فكيف خفي عليه مانقص منه وكتم، وهو على مرور الاوقات معروض عليه.

وَلأنَّ هذَا الوجه يقتضي أَيضاً أَنَّ عثمانَ مَا نقصَ شَيئاً فيضافُ إِلَيْهِ.  
ومن أراد استقصاء هذه المسألة رجع إلى الموضع الذي ذكرنا.

على أن العلم بنبوة نبينا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ مفترق إلى العلم بأن هذا القرآن الموجود بيننا هو الذي وقع به التحدي بعينه، ومع الشك في ذلك يعلم صحة النبوة. ولأن من المعلوم بلا شبهة على ما استدل عليه أنه «ص» تحدي العرب بكلام ذكر أنه كلام ربه تعالى، وأن الملك يهبط اليه به، ومعلوم أنهم معارضوه لتعذر المعارضة عليهم. وذلك كافٍ في الدلالة على نبوته، لأن ذلك الكلام الذي تعذرت عليهم معارضته، لا يخلو من أن يكون تعذرها فرط الفصاحة المخارة عاداتهم، أو لأن الله تعالى صرفهم عن المعارضة. وفي كلام الوجهين يتم صحة النبوة، فما يضر الشك في صحة نقل القرآن على كل حال بدلالة النبوة.

## فصل

### (في الدلالة على وقوع التحدي بالقرآن)

اعلم أنه اذا فهم معنى قولنا أنه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ تحدي بالقرآن، زال الخلاف من العقلاه فيه. لأننا لا نريد بالتحدي أكثر من أنه «ص» كان

يدعى أنه تعالى خصه بالقرآن وأبانه به، وأن جبرئيل عليه السلام يهبط به، وما في ذلك إلا ما هو معلوم ضرورة لا يتمكن أحد من دفعه. وهذا [هو] (١) غاية التحدي في المعنى والبعث على اظهار معارضته له فيه إن قدر عليها.

وممّا يدلّ أيضاً عليه في ثبوت التحدي: أنه صلّى الله عليه وآله بغير شبهة دعا الناس كلهم إلى نبوته والعمل بشرعيته، وخلع ما كانوا عليه من الأديان، ولا بدّ فيما ادعى إلى مثل هذه الحال بل إلى ما هو دونها كثيراً من اظهار أمر يحتاج به إما حجة أو شبهة، ولو عريت دعواه صلّى الله عليه وآله من نعلم أنك صادق في الرسالة ولم تدع برهاناً ولا علمًا، لا سيما مع شدة عداوتهم وعزّة نفوسهم وثقل وطأته عليهم، فاذا لم يكن منهم شيء من ذلك دلّ على أنه يحتاج بالقرآن مضيف الإبانة اليه.

ولو لم يكن محتاجاً بشيء كيف استجاب له [من استجاب] (٢) من الفصحاء والفضلاء، وما جرت العادة أن يستجيب مثل هؤلاء إلا بحجّة أو شبهة. وفي تصديقهم دعوته بلا حجّة ولا شبهة خرق للعادة، كما أن في امساك أعدائه عن مطالبته بحجّة فيها ادعاه من النبوة خرق للعادة.

وإذا ثبت بما ذكرناه أنه لا بدّ من تعلّقه فيها ادعاه من النبوة بأمر يدعى الإبانة به والتين فلا يمكن أن يشار اليه في ذلك إلا وحال القرآن أظهر منه وأوضح.

على أنه لا شيء من معجزاته صلّى الله عليه وآله سوى القرآن إلا وقد تقدّمه ادعاؤه للنبوة، والزام الخلق الدخول تحت شرائعه، فلا يجوز أن يكون متأخر عن الدعوى هذا التأخير هو الحجّة فيها، والقرآن يتقدم بذلك كلّه.

ومن المعتمد في وقوع التحدي أن القرآن قد ثبت صحة نقله والعلم بأن آيات التحدي والتقرير والبعث على المعارضة من جملته ضروري على ما بيناه، وأيات التحدي صريحة في المطالبة بالمعارضة فلاغایة ورأوها في باب التحدي ولمن لعله أن يفرق بين العلم الضروري الحاصل بجملة القرآن وبين تفصيله أن يقول: آيات التحدي إن كانت من جملة ما كان يقرأ في أيام النبي صلى الله عليه وآله فهو المراد والكافية بالتحدي واقعة بها، وإن كانت مما أضيف إلى القرآن حادثاً فذلك باطل، لأنه لو جرى ذلك ماخفي على أعداء المسلمين من اليهود والنصارى وغيرهم، ولكنوا يوافقون على حدوث هذه الآيات. لأن أسلافهم ماعرفوها ولا سمعوها مع مخالطتهم لنا وعلمهم بالظاهر من أحوالنا، ويجري ذلك مجرى دعوى معجزة لنبينا صلى الله عليه وآله ما دعاها أحد من المسلمين في سالف الزمان في أن أعداء الدين لا يجوز أن تمسكوا عن الموافقة على حدوث هذه الدعوى.

### فصل

#### (في أن القرآن لم يعارض)

اعلم أن كل أمر لوقع لوجب ظهوره ونقله والعلم به، فواجب إذا لم ينقل القطع على انتفائه. وهذا يجب القطع على أنه لم يكن مع النبي صلى الله عليه وآله نبي آخر يدعى النبوة لنفسه.

وبمثل هذه الطريقة نعلم انتفاء ما لم نعلمه من البلدان التي لوكانت لا تصلت أخبارها بنا، وكذلك ضرورة الحوادث.

وإنما قلنا: إن ظهور المعارضة لو كانت واجباً<sup>(١)</sup> لأن جميع ما يتضمن نقل

(١) كذا، ولعل الصحيح «كان واجباً».

القرآن من قوة الدواعي وشدة الحاجة وقرب العهد ثابت في المعارضة والمعارضة تزيد عليه، لأنها كانت حينئذ هي الحجة والقرآن شبهة، ونقل الحجة أولى من نقل الشبهة.

وكيف لا يجب ظهور المعارضة لو كانت والداعي<sup>(١)</sup> الى فعلها يدعو الى ظهورها، لأن داعيهم الى فعلها اثنا هو التخلص مما ألموا به من خلع العبادات والديانات والسياسات التي ألغوها ونشاؤا عليها<sup>(٢)</sup>، والاستبدال بذلك كله مالم يعرفوه ولم يألفوه بالاظهار لما يتم<sup>(٣)</sup> أغراضهم. وكيف لم ينقل المعارضة لو كانت فقد نقلوا كلام مسلمة مع ركاكته وبعده عن الشبهة، فكيف لا ينقل ما فيه حجة [أوشبهة]<sup>(٤)</sup> قوية؟

وليس لأحد أن يدعي: أن الدواعي وان توفرت الى نقل المعارضة فهناك موانع من نقلها، وهو الخوف من أنصار النبي صلى الله عليه وآله ومتبعي شرعيتهم وهم كثيرون مهيبون يُخاف من مثلهم.

وذلك أن الخوف لا يقتضي انقطاع النقل على كل وجه، وإنما يمنع من المظاهره، وهذا لم ينقطع نقل فضائل أمير المؤمنين عليه السلام بالخوف من بني أمية، بل منع الخوف من التظاهر بها، فكان يجب أن ينقل أعداء الإسلام المعارضة لو كانت مكتوماً فيها بيانهم.

وأيضاً فان الكثرة في الإسلام كانت بعد الهجرة، فكان يجب نقل المعارضة قبل ذلك في مدة مقامه صلى الله عليه وآله عبكة، وإذا نقلت وانتشرت في الآفاق لم يكن قوة الإسلام من بعد ذلك موجبة لاندفانها وخفائها.

(٢) في النسختين «ونشاؤها عليها».

(٤) الزيادة من م.

(١) في هـ «والداعي».

(٣) في النسختين «لما يتم».

اللّهم إِلا أَن يقال: إِنَّ الْمُعَارِضَةَ لَمْ تَقُعْ فِي تِلْكَ الْمَدَةِ وَإِنَّمَا وَقَعَتْ بَعْدَ الْهِجْرَةِ، وَفِي ارْتِقَاعِ الْمُعَارِضَةِ طُولَ الْمَقَامِ بِكَةٍ -وَهُوَ ثَلَاثَ عَشَرَ سَنَةً- كَفَايَةٌ فِي اعْجَازِ الْقُرْآنِ وَقِيَامِ الْحِجَةِ بِهِ وَثِبَوتِ خَرْقِ الْعَادَةِ فِيهِ أَوْ بِمَا يَنْقُلُ بِهِ.

وَأَيْضًا فَإِنْ قَوْةَ الْإِسْلَامِ وَانْفَتَحَتْ بِالْمَدِينَةِ، فَقَدْ كَانَتْ فِي تِلْكَ الْأَحْوَالِ لِأَهْلِ الشَّرِكَةِ وَالْكُفُرِ مَالِكٌ وَاسْعَةٌ وَبِلَادٌ عَرِيشَةٌ، وَالْغَالِبُ عَلَى أَكْثَرِ الْبَلَادِ وَمُعَظَّمُهَا فِي تِلْكَ الْأَحْوَالِ الْكُفَّارِ، وَنِيلَةُ الْفَرَسِ كَانَتْ ثَابِتَةً لَمْ تَزُلْ، وَكَذَلِكَ مَالِكُ الرُّومِ وَإِلَى هَذِهِ الْغَايَةِ مَا خَلَا الْعَالَمَ مِنْ بِلَادٍ وَاسْعَةٍ [الْكُفَّارُ]<sup>(١)</sup>. فَكَانَ يَجُبُ ظَهُورُ الْمُعَارِضَةِ فِي هَذِهِ الْبَلَادِ وَفِي عِلْمَنَا، فَفَقَدَ<sup>(٢)</sup> ذَلِيلَ عَلَى وجوبِ القَطْعِ عَلَى أَنَّ الْمُعَارِضَةَ لَمْ تَكُنْ.

وَأَيْضًا فَإِنَّ الْخُوفَ فِي الْإِسْلَامِ لَوْمَنْعَ مِنْ نَقْلِ الْمُعَارِضَةِ لَمْ يَنْعِ مِنْ نَقْلِ السَّبِ<sup>(٣)</sup> وَالْهُجَاءِ وَالْأَفْتَرَاءِ، وَقَدْ عِلْمَنَا أَنَّ كُلَّ ذَلِكَ قَدْ نَقَلَ وَلَمْ يَنْعِ مَانِعَ مِنْهُ.

وَأَيْضًا فَإِنَّ التَّشَكُّكَ فِي وَقْعِ الْمُعَارِضَةِ وَالْأَعْتَذَارِ فِي خَفَائِهَا بِالْتَّقْيَةِ مِنْ كُثْرَةِ أَهْلِ الْإِسْلَامِ يَقْتَضِي أَنْ يَحْزُرَ كُونَ جَمَاعَةً فِي زَمَانِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلهِ يَدْعُونَ النَّبِيَّ لِنَفْوِهِمْ ظَهَرَ عَلَى أَيْدِيهِمْ مِنَ الْعَجَزَاتِ أَكْثَرَ مَمَّا ظَهَرَ عَلَى يَدِهِ «صِّ»، وَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ دَعَا إِلَى نَسْخِ شَرِيعَهِ «صِّ». وَإِنَّمَا لَمْ يَتَصلَّذْ بِنَا لِلْخُوفِ الَّذِي ذَكَرُوهُ فِي نَقْلِ الْمُعَارِضَةِ.

وَلَيْسَ يَلْزَمُ الْإِمامَيْةَ الْقَائِلَيْنَ بِالنَّصْلِ الْجَلِيِّ عَلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِيْنَ عَلَيْهِ السَّلَامُ -وَإِنْ كَانَ السَّبِبُ فِي خَفَائِهِ وَعَدْمِ اِنْتَشَارِهِ فِي جَمِيعِ الْأُمَّةِ الْخُوفُ مِنْ أَعْدَائِهِ وَكَتْمَانُ أَكْثَرِ الْأُمَّةِ لَهُ- أَنْ يَحْزُرُوا وَقْعَ الْمُعَارِضَةِ وَخَفَائِهَا لِمَثْلِ ذَلِكِ.

وَالْفَرْقُ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ وَاضْعَفُ، لَأَنَّ النَّصْلَ وَإِنْ كَتَمَهُ قَوْمٌ فَقَدْ نَقَلَهُ آخَرُونَ،

(٣) فِي النَّسْخَتَيْنِ «نَفَقَد».

(٢) فِي النَّسْخَتَيْنِ «السَّبِب».

(١) الْزِيَادَةُ مِنْ م.

وان كانوا أقلّ منهم عدداً، وإن لم يشعر مخالفي الإمامية نقله فقد شاعت في الإمامية روایته وان كانوا في بعض الأحوال غير متظاهرين بها. فان جرت المعارضة مجرأه فيجب أن نجد نقلها في جماعة تقوم بنقلها الحجة، ولا يكون الخوف موجباً لانقطاع نقلها، كما لم يكن الخوف في النص قاطعاً لنقله. على أنا ندعى العلم الضروري بأن المعارضة لم تقع، ولم لا يمكن مخالفي النص أن يدعى العلم الضروري بأن النص لم يقع.

فإن قيل: فبِمِ تدفعون وقوع معارضه لم يتفق أن يعلمها إلا واحد أو اثنان من الصحابة، وان من علم ذلك قتل هذا المعارض، فانكمتم المعارضة ولم يظهر؟

قلنا: المعارضة اذا كانت غير واقعة من الخطباء والشعراء والبلغاء المعروفين المشهورين من الذين كانوا يتمكنون من اظهار المعارضة لوقدروا عليها وفعلوها، وما كان يتم عليهم ما ذكر من القتل وطي معارضوا به فقد ذلك كافٍ في الدلاله على صحة النبوة، لأنهم إما أن يكونوا مصروفين عن المعارضة على ما يقوله أصحاب الصرفة أو يكونوا إنما لم يعارضوا لخرق فضاحه القرآن لعادتهم، وأئي الامرين كان فلابد من العلم بتساوي الخلق فيه، وان أحداً غير ما ذكرناه غير متمكن من المعارضة، وذلك مانع من التجويز الذي قدّروه في السؤال في أن جهة انتفاء المعارضة هي التعذر.

اعلم أن ارتفاع الفعل من فاعله مع علمنا من توفر دواعيه اليه، وقوة بواعثه عليه دليل على تعذرها، ولهذه الطريقة قطعنا على أن الألوان والجواهر وماجرى مجرأهما من الإجناس غير مقدورة لنا، وإذا انصاف الى ارتفاع الفعل مع قوة<sup>(١)</sup> الدواعي علمنا [بارتفاع المowanع قضينا بأن الفعل غير مقدور

(١) في هـ «من قوة».

لمن تعذر عليه، وإذا تعذر هذه الجملة [علمنا] (١) أن العرب تحدوا بالقرآن فلم يعارضوه مع قوة الدواعي وشدة الحاجة إلى المعارضة علمنا أنها متعدنة عليهم، فإذا انصاف إلى العدول عن المعارضة تكلف الأمور الشاقة كالحرب وما يجري مجرىها ما لا حاجة لهم فيه - ولو بلغوا إلى كل غاية منهم - قوي علمنا بتعذر المعارضة عليهم.

وقد طعن (٢) المخالفون فيما ذكرناه بطعون رجوعها إلى أصل واحد، وهو توفر دواعي المعارضة وتلفيق صوارف عنها إن طالبوا بالدلالة على أن دواعيهم إليها كانت قوية وموجبة لأن يفعلوها لا محالة إن كانوا قادرين عليها:

(الأول) أن قالوا: جوزنا دخول الشبهة عليهم في المعارضة وأن تركها أولى من فعلها من غير تعين لوجه هذه الشبهة.

(والثاني) قولهم: لعلهم اعتقدوا أن الحرب أولى من المعارضة، لأنها مرية ومنجية والمعارضة ليست كذلك.

(والثالث) أن يكونوا خافوا أن يعارضوا فيقع خلاف فيما يعارضون به، وهل هو في موقعه أو غير موقعه، ويتردد خوض ونزاع يقوى معه الشوكه وتكثر معه العدة وينتهي الأمر إلى الحرب، فقدموا إلى ما لا بد [من] المصير إليه.

(الرابع) أن المماطلة التي دعوا إلى الاتيان بها أشكال عليهم المراد بها، وهل أريد بها المماطلة في الفصاحة أو في النظم أو فيها أو في غيرهما، فعدلوا إلى الحرب لهذا الاشتباه؟

(الخامس) أنهم عولوا على أن في أشعارهم المنظومة وخطبهم المنثورة ما يماثل بل يزيد على بلاغة القرآن وفصاحته، وأن ما يستأنفوه من المعارضة لا يزيد على ماتقدم، وجرروا في ذلك مجرى من تحدى غيره وقوعه بالعجز عن

(٢) في هـ «وقد طعن».

(١) الزيادة من م.

المشي والحركة في حال هو فيها ماش متصرف .  
 (السادس) أن قالوا: جوزوا أن يكون المتمكنون من المعارضة جماعة قليلة العدد، وأنها واطأته على اظهار المعجز لمشاركة فيما يتم من رياسته .  
 و الجواب عما ذكرناه:

(أولاً) أنا لا نحتاج إلى تعاطي استدلال على قوة داعي القوم إلى المعارضة، لأن ذلك معلوم ضرورة لكل من سمع أخبارهم . وكيف لا يكون ذلك معلوماً وقد طالبهم صلى الله عليه وآلـه وهم ذو الحمية والعصبية والأفنة، وبالامتناع من الذلة بالرجوع عن دياناتهم والنزول عن رياستهم، وان يصيروا اتباعاً بعد أن كانوا متبوعين، وأمرهم بالبراءة من آبائهم وأبنائهم، وجهاد كل من خالف دينه من حيم ونسيب، وعلموا أن بالمعارضة يزول ذلك كله ويبطل ويضمحل . فأي داعٍ هو أقوى من داعي المعارضة، وكيف لا يكونون مدعوين إليها ومبوعين عليها، وقد خرجوها اهتماماً بما دفهمهم إلى ضروب من تحمل المشاق بالمحاربة والمغالبة، وبذل الاموال، وتحمل الا ثقال، وتنظم الهجاء، واستعمال السب والقذف، وكل ذلك لا يُغنى ولا فيه طائل . فلو لا أن المعارضة متعددة لبادروا إليها، فهي أسهل وأمثل وأقطع للمادة من كل شيء تتكلفوه .

و الجواب عن ثانية: أن الشبهة إنما يجوز دخوها فيما يُشتبه ويلتبس على العقلاء، فأما ما هو ظاهر لكل عاقل فما جرت العادة بأن يدخل فيه شبهة . و فعل المتحدي ما تحدى به لا يدخل على عاقل شبهة في أنه واجب بل ملحاً إليه اذا حصلت القدرة عليه، وما لا يدخل الشبهة على الصبيان والعوام فيه، لأن أحدهم لودعا غيره<sup>(١)</sup> الى رمي غرّض أو طفر بجدول لبادر الى فعله .

(١) في النسختين «لودعا الى غيره».

لو كان قادرًا عليه، ولا يجوز أن يدخل عليه شبهة فيعدل عن الفعل مع القدرة. وما لا تدخل الشبهة فيه على ماذكرناه كيف تدخل على الحكماء الرجحان على أن للعرب عادة في تحدي بعضهم عن بعض، وما كانوا يفزعون عند التحدي إلا إلى المعارضة دون غيرها من ضروب الأفعال. فلو صحت دخول الشبهة على غيرهم في هذا الباب لم يجز دخولها عليهم للعادة التي بيناها.

و الجواب عن ثالثها: أن القوم لا يجوز أن يعتقدوا أن الحرب أولى من المعارضة، لأنه صلى الله عليه وآله ما ادعى الإبانة منهم بالغلبة والقهر، وأنهم لا يمكنون من قتاله، وفزعوا إلى الحرب التي هي أبلغ في هذا الباب. وإنما تحداهم وادعى البيونة منهم بأن معارضته القرآن الذي أظهره يتذرع عليهم، فلا شبهة في أن المعارضة أولى من الحرب لو وثقوا بالظفر، فكيف وهم فيه على خطر ولا خطر في معارضته.

ولوبدوا بها أمام الحرب لكانوا بين أحد حسنيين: إما أن يتفرق جمع عدوهم فيستريحوا منه من أقرب الطرق وأنحصرها، أو أن يقيم قوم عناداً أو خلافاً بعد سماع المعارضة على التمسك بنصرته، فيستعملوا حينئذ الحرب في موضعها وعند أوانها، وعقب الاعذار، واقام الحجة. ولو كانوا جمعوا بين المعارضة وال الحرب، فإن الحرب لا يمنع من المعارضة التي هي كلام مسموعٌ وقولٌ منقولٌ، لأنّدوا الصواب من طرفيه.

على أنهم لما جربوا الحرب مراراً كثيرة ولم يبلغوا بها غرضها، كان يجب أن يرجعوا إلى المعارضة لزوال الشبهة الصارفة عنها.

على أن الحرب إنما وقعت بعد الهجرة وبعد مضي ثلاثة عشر سنة، فما علة امتناعهم من المعارضة طول المدة المتقدمة للحرب؟ وكيف خلوا في تلك الاحوال من المعارضة وال الحرب معاً؟

و الجواب عن رابعها: أن التحدي إذا ثبت أنه إنما كان بـأن يأتوا بما

يقارب القرآن، ويشتبه به بالفصاحة، لأن المماطلة على التحقيق لا تضبط، وما جرت العادة بأن يتحدى بعضهم بعضاً في أشعارهم وخطبهم إلا كذلك، فكيف يخافون من وقوع الاشتباه والالتباس فيما يعارضون به، وذلك اذا وقع فهو المطلوب المبتغى، لأنهم ما دعوا<sup>(١)</sup> إلا إليه.

وبعد، فقد كان يجب أن يعارضوا على كل حال وإن خافوا التباس ذلك، لأنهم كانوا عند من لا يشتبه بذلك عليه -وهم الأكثرون- معذورين خارجين، فما دعوا اليه فإن العاقل لا يختار ما معه عند جميع العقلاء مغلوباً محجوباً لخوفه من أن يشتبه ما يأتي به على بعضهم، فكأنهم خافوا ظن العجز من بعض الناس ففعلوا ما يوجب العلم بعجزهم عند جميع الناس.

على أنه لو اعذر عاقل تحدي بفعل فلم يأت به مثل هذا العذر لكان عند جميع العقلاء ملوماً.

والجواب عن خامسها: أن المثل الذي دعوا اليه لا يجوز أن يشتبه عليهم المراد به، وقد جرت عادتهم أن يتحدى بعضهم بعضاً، ولو اشتبه بذلك عليهم لاستفهموه مع تطاول الأيام.

وبعد، فإن القرآن إذا لم يكن دالاً على النبوة فليس بمتعدر مماثلته ومعارضته من جميع الوجوه، فألا فعلوا بذلك ما يقدرون عليه.

والجواب عن سادسها: أن هذه الشبهة لا يصح أن يسأل عنها من ذهب إلى أن الله تعالى صرف عن المعارضة، وأن التحدي على التحقيق إنما هو بالصّرفة، وإنما سأله من ذهب إلى أن العادة انحرفت بفصاحة القرآن.

فإذا قيل: إنما عولوا في أنهم غير مصروفين عن المعارضة، على ماتقدم من كلامهم الفصيح في شعر وغيره.

قلنا: لا معوّل على ذلك، لأن التحدي وقع بأن الله تعالى يصرفهم مستقبلاً عن المعارضة، فلو كان موجوداً في كلامهم الموجود المتقدم ما يماثله في الفصاحة لكان موكداً لحجته لصرفهم عما هو ممكّن مقدور، كما لو ادعى أن دليلاً نبوته امتناع حركتهم في وقت مخصوص لم يكن فيها تقدم من حركاتهم حجة في دفع.

وبعد، فإن العقلاة إنما يعرضون عن معارضته من تحداهم بأمر للوجه الذي ادعوه إذا كانت الشبهات مرتفعة والامر ظاهر غير ملتبس، وأمنوا من أن يعقب الاعراض عنها فساداً أو اغتراراً من جمع عظيم، وقد كان يجب لما رأوا عاقبة اطراحهم المعارضة وما صاروا إليه من التعب أن يستأنفوها ويعلموا خطأهم من الكفر عنها.

ومن لا يعارض احتقاراً لشأنه وتعويلاً على ظهور القدرة على المعارضة، لا تنصب له الحروب وتُجهز إليه الجيوش، ولا يعارض بما لا شبهة في مثله، ولا تُبدل البُدول من يهجوه ويقذفه، لأن ذلك كله يدل على قوة الاهتمام والأطراح، والتهاون ضد ذلك.

والجواب عن سابعها: أنا لو قدرنا وقوع ما فرضوه على بعده لوجب على من لم يواطئه من الفصحاء أن يعارضوا بما يقدرون عليه، فإنما وان فرضنا أنهم أدون فصاحة من واطأه، فليس يجوز بجري العادة أن يكون التفاضل بينهم وبين من هو أفضح منهم ينتهي إلى ارتفاع المقارنة والمدانة بين كلام الجماعة، والاتيان بما يقارب في هذا الوجه كافٍ في الحجة.

على أن التأمل يبطل هذه الشبهة، لأن الفصحاء والبلغاء ووجوه الشعراء كانوا منحرفين عنه صلى الله عليه وآله، ومن طبقة أعدائه كان الأعشى، وهو في الطبقة الأولى، ومن أشبهه من مات على كفره وخروجه عن الإسلام، وكعب بن زهير أسلم في آخر الأمر، وهو معدود في الطبقة الثانية، وكان من

أشد الناس عداوة للاسلام، ولبيد<sup>(١)</sup> بن ربيعة والنابغة الجعدي وهما في الطبقة الثالثة أسلما<sup>(٢)</sup> بعد زمان طويل، وما رأيناهم خطيباً في الاسلام برتبة ولا منزلة توهם مواطاة وقعت معهما.

ومن قوي ما يقال في حل هذه الشبهة: أن حال المتقدمين في كل صناعة لا يجوز أن يخفي على أهل تلك الصناعة، ولا بد من أن يعرفوهم بأعيانهم، فكان يجب لما طلبوها بغير اراد الكلام الفصيح أن يفزعوا إلى من يعلمون تقدمه فيهم، فإذا رأوا منهم امتناعاً علموا بالمواطأة، فوافقوا عليها وبكتوا بها وأسقطوا الحجة عن نفوسهم بذكرها، وما رأيناهم تعرضوا لذلك.

وبعد، فإن تطرق هذه الشبهة يقتضي أن لا يقطع على تقدم أحد في صناعة ولا على أنه أفضل أهل زمانه فيها، لأن غاية ما يقتضي ذلك أن يتحدى أهل الزمان فلا يعارضوه، وإذا جوزنا المواطأة ارتفع طريق القطع الذي قد علمنا أنه ثابت.

## فصل

**(في أن تعدد المعارضة كان على وجه خارق للعادة)**

اعلم أنه إنما يمكن أن يدعى دخول تعدد المعارضة في العادة بأن يقال: إنه كان صلى الله عليه وآله أفضحهم فتائق له<sup>(٣)</sup> ما لم يتأن لهم، أو تعامل زماناً طويلاً ولم يتمكنوا مع قصر الزمان عن معارضته، أو منعهم المعارضة بالحروب وشغلهم بها، أو أنهم لم يفعلوها خوفاً من أصحابه وقوة أمره. وإذا بطلت هذه الوجوه فلم يبق إلا أن التعدد كان غير معهود.

(٢) في النسختين «اسما».

(١) في هـ «وليد» وفي م «وليده».

(٣) في النسختين «فتائقوا له».

و الجواب عن الاول: أنا قد بيّنا المطلوب في المعارضة ما قارب في الفصاحة والافصح يقاربه في كلامه وفصاحته من هو دون طبقته. بهذا جرت العادات. فإذا لم يأثروا ولم يقاربوا فقد انتقضت العادة، وإذا كان المذهب الصحيح الذي يُستدل على صحته بمشية الله تعالى هو مذهب الصرفة، فاما وقع التحدي بأن يأتوا من الكلام بما هو في تمكّنهم منه وقدرتهم عليه معلوم من حا لهم، وأنه كان بمتأثراً غير متذر بجري عادتهم، فإذا لم يفعلوا فلا لهم صرفاً.

و أيضاً فان الافصح انما يمتنع مساواته في جميع كلامه أو اكثره، وليس ممتنع مساواته في الجزء منه على من كان دون طبقته. بهذا جرت العادات، وهذا ساوي أهل الطبقات المتأخرة لأهل الطبقة الاولى من الشعراء في البيت والآيات، وربما زادوا عليهم في القليل. وإذا كان التحدي وقع بسورة قصيرة بعرض القرآن وكونه أفصح لا يمتنع من مساواته بجري العادة في هذا القدر اليسير.

و أيضاً فلو كان هكذا لكان العرب به أعلم واليه أهدى، فكان يجب أن يوافقوه عليه، ويزول بموافقته حجّته ، ويقولوا له: لا حجة في امتناع معارضتك كما لا حجة في تقدم فاضل<sup>(١)</sup> على مفضول.

و لا يجوز أن تلحقهم أنفه بالاعتراف له بالفضل بالفصاحة، لأن هذا الاعتراف وتخليصهم من غاية الضرر ونهاية الذل، فلا أنفه فيه، وإنما الأنفة فيما يؤدي اليه تركه.

و أيضاً فليس يظهر من كلامه صلى الله عليه وآلـه فصاحة تزيد على فصاحة غيره من القوم، ولو كان أفصحهم وكان القرآن من كلامه وتغدرت

(١) في النسختين «الفاضل».

معارضته هذه العلة لظهور المزىء في كلامه على كل حال بفضحاته . و ليس لهم أن يقولوا: انه تعمد فلم يظهر فصاحته . لعلمنا ضرورة بأنه صلى الله عليه وآله في أحوال كثيرة قَصَدَ إلى ايراد أفسح كلام وأبلغه ، ومع ذلك فلم يكن كلامه في هذه الاحوال متميزةً من كلام غيره . وأما الجواب عن الثاني من قولهم فإنه تَعَمَّل القرآن زماناً طويلاً . فهو الوجوه الاربعة التي ذكرناها في جواب الشبهة الأولى . وممّا يبطل التعلق بالتعمل - مضافاً إلى ما تقدّم - أنه كان ينبغي أن يتعمّلوا فيعارضوا مع امتداد الزمان وتطاول الاوقات ، فقد كانت لهم فسحة وعليهم مهلة .

وأما عن ثالث ما قدّحوا به: فهو أن المعارضة كلام وال الحرب لا يمتنع من الكلام ، وقد كانوا ينشدون الشعر ويرتجلونه في حال الحروب ، فليست الحرب مانعة من المعارضة . ومنع هذا فإن الحرب لم تكن متصلة وقد كانت ترك أحياناً ، فألاّ وقعت المعارضة في حال الامساك عن الحرب ؟ وأيضاً فلم يكن جميع الاعداء من العرب محاربين ، فألاّ عارض من لم يحارب ؟

وأيضاً فإن مدة مقامه صلى الله عليه وآله بمكة لم يكن محارباً ، فقد كان يجب أن تقع المعارضة في أحواله مدة مقامه بمكة . ولو كان الامر على ما ذكره أيضاً لواقف القوم عليه ، ولقالوا: طلبت منا معارضة شغلتنا عنها بالحرب ، فلا حجّة لك في امتناع معارضتنا .

و الجواب عن رابع ما تعلقا به قد مضى ، لما بينا أن المعارضة ما وقعت لمنع الخوف من الانصار والتابع من نقلها واظهارها ، وبيننا في افساد أن تكون وقعت ولم تظهر للخوف ما هو بعينه مبطل ، لكون الخوف مانعاً من فعلها ، وكل خوف مامنعاً من قود الجيوش الى حرية ، وجع الجموع في مقام بعد

آخر، وما منع أيضاً من المجادء والافتراء أو المعارضة بأخبار رسم واسفنديار، لا يجوز أن يكون مانعاً عند عاقل من فعل المعارضة.

### فصل

#### (في جهة دلالة القرآن على النبوة)

اختلف الناس في ذلك ، فقال قوم: إن وجه دلالة القرآن على النبوة أن الله تعالى صرف العرب عن معارضته، وسلبهم العلم الذي به يتمكنون من مماثلة في نظمه<sup>(١)</sup> وفصاحته، ولو لا هذا الصرف لعارضوا. و الى هذا الوجه أذهب، وله نصرت في كتابي المعروف بالوضح عن جهة اعجاز القرآن. وقد حكي عن أبي اسحاق النظام القول بالصرفة من غير تحقيق لكيفيتها وكلام في نصرتها.

وقال قوم: إن القرآن اختص بمزية في الفصاحة خرق العادات، وتجاوزت كل غاية أجرى الله تعالى العادة أن ينتهي الفصحاء إليها. وإن اختصاص الله تعالى له صلى الله عليه وآله اظهاره على يده مع خرقه العادة بفصاحة يدل على نبوته، لأن القرآن إن كان من فعله تعالى فهو دليل نبوته ومعجزها ، وان فعل النبي «ص» فلم يتمكن من فعله مع خرقه للعادة بفصاحته، إلا لأن الله تعالى فعل فيه علوماً بالفصاحة لم يجريه العادة بأن الله تعالى يفعلها. فدلالة القرآن على هذا الوجه مستندة الى خرق العادة بهذه العلوم. وإذا علمنا بقوله صلى الله عليه وآله إن القرآن من فعل ربه تعالى لا فعله، قطعنا على الوجه الاول.

و الى هذا المذهب كان يذهب أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم ومن

(١) في هـ «في نطقه».

وافقهما. وكان أبوالقاسم يذهب إلى أن تأليف القرآن ونظمه غير مقدور من العباد، واستحاللة ذلك منهم كاستحاللة احداث الاجسام.

وقال قوم: إنه كان معجزاً لاختصاصه بنظم مخالف للمعهود. وأسند قوم اعجازه إلى ما تضمنه من الإخبار عن الغيوب، وآخرون ذهبوا إلى أن وجه ذلك زوال التناقض عنه والاختلاف على وجه لم تجر العادة بمثله.

ونحن نبطل هذه المذاهب سوى القول بالصّرفة، ونوجه كلامنا إلى مذهب القائلين بوجه الاعجاز من جهة الفصاحة، فإن الكلام معهم أوسع ومذهبهم أقوى شبهة.

و الذي يدل على ما اختزناه من صرف القوم عن المعارضة وإنما تقع لهذا الوجه لا لأن فصاحة القرآن خرقت العادة: أنه لو كان القرآن خارقاً للعادة بفصاحتها لوجب أن يكون بينه وبين كل كلام يضاف اليه التفاوت الشديد والشاق البعيد كما يكون بين ما هو معتاد وما هو خارق للعادة، فكان لا يشتبه فصل ما بينه وبين ما يضم إليه من أوضح كلام العرب على ما لا يشتبه عليه الفصل بين الكلامين الفصيحين<sup>(١)</sup> (١) بينها من التفاوت دون ما بين القرآن وغيره.

و قد علمنا أن أحدنا يفصل بلا روية ولا فكرة بين شعر الطبقة الأولى من الشعراء وبين شعر المحدثين، ولا يحتاج في هذا الفصل إلى الرجوع إلى ذوي الغايات في علم الفصاحة. ومعلوم أنه ليس بين كلام فاضل الشعراء وبين كلام مفضولهم القدر الذي بين المعتاد والخارق للعادة.

و اذا ثبت ذلك وكنا لا نفترق بين بعض قصار سور المفصل وبين أوضح شعر العرب وأربع كلامها، ولا يظهر لنا تفاوت ما بين الكلامين الظاهر

(١) في النسختين «فصيحين».

الذي قد بَيَّنا، فَإِنَّا نَفْيِنَّ الْفَصْلَ الْقَلِيلَ وَلَا نَفْيِنَّ الْكَثِيرَ، وَيُرتفِعُ الالتباس عَلَيْنَا مَعَ التَّفَاوُتِ وَلَا يُرتفِعُ مَعَ التَّفَاوُتِ.

وَالتعلُّلُ مِنْهُمْ: بِأَنَّ الْفَرْقَ بَيْنَ الْقُرْآنِ وَأَفْصَحِ الْعَرَبِ إِنَّمَا يَتَجَلَّ لِتَقْدِيمِ الْفَصَحَاءِ الَّذِينَ تَحْدَوْا بِهِ. بَاطِلٌ، لِأَنَّهُ لَوْوَقَ ذَلِكَ عَلَيْهِمْ مَعَ التَّفَاوُتِ الشَّدِيدِ لَوْقَفَ عَلَيْهِ مَا هُوَ دُونَهُ، وَقَدْ عَلِمْنَا خَلَافَ ذَلِكَ.

فَأَمَّا مَنْ لَعَلَهُ يَنْكِرُ الْعِلْمَ بِالْفَرْقِ بَيْنَ أَشْعَارِ الْجَاهِلِيَّةِ وَالْمُحَدِّثِينَ، فَإِنَّا نَقُولُ لَهُ: مَا تَنْكِرُ أَنْ يَخْفِي مَا ادْعَيْتَ أَنَّكَ لَا تَعْلَمُهُ عَلَى الْعَوَامِ وَمَنْ لَا درِبَةَ لَهُ بِشَيْءٍ مِنَ الْفَصَاحَةِ<sup>(١)</sup> كَالْأَعْاجِمِ وَغَيْرِهِمْ، وَإِنَّا اعْتَدْنَا مِنْ يَظْهَرِهِ لَهُ أَحَدَ الْأَمْرَيْنِ وَيَخْفِي عَيْهِ الْآخَرَ، وَبَيْنَ مَا ظَهَرَ لَهُ الْفَرْقُ فِيهِ دُونَ مَا التَّبَسَّعَ عَلَيْهِ أَمْرُهُ، وَهُمْ كَثِيرٌ.

فَانْ قِيلَ: بَيَّنُوا كَيْفِيَّةَ مَذَهَبِكُمْ فِي الصَّرْفَةِ.

قُلْنَا: الَّذِي نَذَهَبُ إِلَيْهِ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى صَرَفَ الْعَرَبَ عَنْ أَنْ يَأْتُوا مِنَ الْكَلَامِ بِمَا يَسَاوِي أَوْ يَضَاهِي الْقُرْآنَ فِي فَصَاحَتِهِ وَطَرِيقَتِهِ وَنَظَمِهِ، بِأَنَّ سَلْبَ كُلِّ مِنْ رَامِ الْمَعَارِضَةِ الْعِلُومِ الَّتِي يَتَأْتِي ذَلِكَ بِهَا، فَإِنَّ الْعِلُومَ الَّتِي بِهَا يَمْكُنُ ذَلِكَ ضَرُورِيَّةً مِنْ فَعْلِهِ تَعَالَى فِينَا بِمَجْرِيِ الْعَادَةِ.

وَهَذِهِ الْجَمْلَةُ إِنَّمَا يُنَكَّشَّفُ بِأَنَّ يَدْلِلَ عَلَى أَنَّ التَّحْدِيَ وَقَعَ بِالْفَصَاحَةِ بِالطَّرِيقَةِ فِي النَّظَمِ، وَأَنَّهُمْ لَوْ عَارَضُوهُ بِشِعْرٍ مَنْظُومٍ لَمْ يَكُونُوا فَاعِلِينَ مَا دَعَوُا إِلَيْهِ<sup>(٢)</sup>، وَأَنَّ يَدْلِلَ عَلَى اختِصَاصِ الْقُرْآنِ بِطَرِيقَةِ فِي النَّظَمِ مُخَالِفَةً لِنَظَمِ كُلِّ كَلَامِهِمْ، وَعَلَى أَنَّ الْقَوْمَ لَوْمَ يُصْرِفُوا لِعَارِضِهِمْ.

وَالَّذِي يَدْلِلُ عَلَى الْأَوَّلِ: أَنَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَطْلَقَ التَّحْدِيَ وَأَرْسَلَهُ، فَيُجِبُ أَنْ يَكُونَ إِنَّمَا أَطْلَقَ تَعْوِيلاً عَلَى عَادَةِ الْقَوْمِ فِي تَحْدِي بَعْضِهِمْ بَعْضًا،

(٢) فِي النَّسْخَتَيْنِ «مَا دَعَوْنَا إِلَيْهِ».

(١) فِي هِي «الْفَصَحَاءِ».

فإنها جرت باعتبار الفصاحة وطريقة النظم، وهذا ما كان يتحدى الخطيب الشاعر ولا الشاعر الخطيب، وأنهم ما كانوا يزتضون في معارضه الشعر بمثله إلا بالمساواة في عروضه وقافية وحركة قافية، ولو شك القوم في مراده بالتحدي لاستفهموه. وما رأيناهم فعلوا، لأنهم فهموا أنه صلى الله عليه وآله جرى فيه على عاداتهم.

و مما يبيّن أن التحدي وقع بالنظم مضافاً إلى الفصاحة: أنا قد بيتنا مقارنة كثيرة من القرآن لافصح كلام العرب في الفصاحة، وهذا خفي الفرق علينا من ذلك، وإن كان غير خافٍ علينا الفرق فيما ليس بينها هذا التفاوت الشديد. فلو لا أن النظم معتبر لعارضوا بفصيح شعرهم وبلغ كلامهم. فأما الذي يدل على أنهم لو لا الصرف [عارضوا] (١): أنا قد بيتنا في فصاحة كلامهم ما فيه كفاية، والنظم لا يصح فيه التزايد والتفاضل. وهذا يشترك الشاعران في نظم واحد لا يزيد أحدهما فيه على صاحبه، وإن زادت فصاحتة على فصاحة صاحبه.

و إذا لم يدخل في النظم تفاضل فلم يبق إلا أن يكون الفضل في السبق إليه، وهذا يقتضي أن يكون السابق ابتدأ إلى نظم الشعر قد أتى بعجز، وأن يكون كل من سبق إلى عروض من أعاريفه وزن (٢) من أوزانه كذلك. ومعلوم خلافه.

وليس يجوز أن يتعدى نظم مخصوص بجري العادة على من يتمكن من نظوم غيره، ولا يحتاج في ذلك إلى زيادة علوم، كما قلناه في الفصاحة. وهذا كان كل من يقدر من الشعراء على أن يقول في الوزن الذي هو الطويل قدر على البسيط وغيره، ولو لم يكن إلا على الاحتذاء وإن خلا كلامه من فصاحة.

(٢) غير واضح في النسختين.

(١) الزيادة من م.

وهذا الكلام قد فرغناه واستوفيناه في كتابنا في جهة اعجاز القرآن.  
فإن قيل: هذا المذهب يقتضي أن القرآن ليس بمعجز على الحقيقة، وأن  
الصرف عن معارضته هو المعجز. وهذا خلاف الأجماع.

قلنا: لا يجوز ادعاء الأجماع في مسألة فيها خلاف بين العلماء<sup>(١)</sup>  
المتكلمين، ولفظة «معجز» وإن كان لها معنى معروف في اللغة بالمراد بالمعنى  
في عرفنا ماله حظ في دلالة صدق من اختص به، والقرآن على مذهب أهل  
الصرف بهذه الصفة، فيجوز أن يوصف بأنه معجز.

وإنما تنكر العامة وأصحاب الجمل القول بأن القرآن ليس بمعجز إذا  
أُريد به أنه لا يدل على النبوة وأن البشر يقدرون على مثله. فأماماً كونه معجزاً  
يعني أنه في نفسه خارق للعادة دون ما هو مسند إليه ودالٌ عليه من الصرف  
عن معارضته، فيما لا يعرفه من يراد الشناعة عندهم، والكلام في تحقيق ذلك  
وقف على المتكلمين.

وإذا شُتّع على من ذهب إلى خرق العادة بفضحاته بأنك تقول: إن  
العرب بل كل ناطق قادرٌ على فعل مثل القرآن في فضحاته وجميع صفاتٍ.  
بطلت شناعته واحتاج من تفصيل قوله إلى مثل ما احتجنا إليه.

ومن ذهب إلى [أن] القرآن موجود في السماء قبل النبوة، لا يمكنه أن  
 يجعل القرآن هو العلم المعجز القائم مقام التصديق، لأن العلم على صدق  
الدعوى لا يجوز أن يتقدمها بل لابد من حدوثه مطابقاً لها.

فإذا قيل: نزول جبرائيل عليه السلام إلى النبي صلى الله عليه وآله، به  
جعله في حكم الحادث وإن كان متقدماً الوجود.

قلنا: يجب على هذا القول أن يكون هبوط الملك به هو العلم الدال على

(١) في هـ «من العلماء».

النبوة، لأنَّه الحادث عندها دون مانقدم وجوده.

فإن قيل: إذا كان الصرف هو المعجز فالواجب أن يتحقق الحال في على فصحاء العرب، لأنَّهم إذا كان يتأتى منهم قبل التحدي ما تذر بعده، وعند روم المعارضة فالحال في أنَّهم منعوا منها جلية ظاهرة، فلا يبق لهم بعد هذا ريبة في النبوة ولا شك فيها، فكيف لم ينقادوا وأقاموا على دياناتهم وتكتذيبهم.

قلنا: لا يبعد أن يعلموا تذر ما كان متائياً، ويجوز أن ينسبوه إلى الاتفاق، أو إلى أنَّه سحرهم، فقد كانوا يرمونه بالسحر، وكانوا يعتقدون [أن] للسحر تأثيراً في أمثال هذه الأمور، ومذاهبهم في السحر وتصديقهم لتأثيراته معروفة، وكذلك الكهانة.

ولو تخلصوا من ذلك كله ونسبوا المنع إلى الله تعالى جاز أن يدخل عليهم شبهة في أنه فعل للتصديق، ويعتقدوا أنه ما فعله تصديقاً، بل لمحنة العباد كما يعتقده كثير من البطلين، أو فعل للجح والدولة، فكأننا نخusi وجود دخول الشبهات عليهم في هذا الباب حتى نذكرها، وإنما ذكرنا ما سانح منها.

وإذا قلنا السؤال على السائل عنه فقلنا: إذا كانت العرب علماء لخلق فصاحة القرآن لعادتهم، وإن أوضح كلامهم لا يقاريه، وأي شبهة بقيت عليهم في أنه من يفعل الله تعالى صدق نبيه صلى الله عليه وآله.

إذا قالوا: قد يتطرق عليهم في هذا العلم شبهات كثيرة، لأنَّهم يجب أن يعلموا أنَّ الله تعالى هو الخارق لهذه العادة بفصاحة القرآن وأن وجه خرقه لها تصدق الدعوة للنبوة، وفي هذا من الاعتراض (١) مالا يخصى.

قلنا: أجيبوا نفوسكم عن سؤالكم بمثل هذا فهو كافٍ.

فإن قيل: إنَّ كان الصرف هو المعجز فألا يجعل القرآن من أرك كلامه

(١) في النسختين «من اعتراض»،

وأبعد من الفصاحة ليكون الصرف عن معارضته أبهر؟  
 قلنا: لابد من مراعاة المصلحة في هذا الباب، فربما ما كان ما هو أظهر  
 دلالة وأقوى في باب الحجة من غيره وأصلاح منه في باب الدين، فما المنكر من  
 أن يكون انزال القرآن على هذه الرتبة من الفصاحة أصلاح في باب الدين،  
 وإن كان لو قللت فصاحته مع الصرف عنه لكان الامر فيه أظهر وأبهر.  
 ونقلب هذا السؤال على السائل عنه، فيقال له: الله تعالى قادر على ما  
 هو أوضح من القرآن عندنا كلنا، فألا فعل ذلك الأفصح ليظهر مبادئ القرآن  
 لكل فصيح من كلام العرب، وتزول الشبهة عن كل أحد في أن القرآن  
 يساوى ويقارب؟ فلابد من ذكر المصلحة التي ذكرناها، فإن ارتكب بعض  
 من لا يحصل أمره أن القرآن قد بلغ أقصى ما في المقدور من الفصاحة، فلا  
 يوصف تعالى بالقدرة على ما هو أوضح منه.

قلنا: هذا غلط فاحش، لأن الغايات التي ينتهي الكلام الفصيح إليها غير  
 محسنة ولا متناهية. ثم لو انحصرت على ما ادعى لتوجه الكلام، لأن الله تعالى  
 قادر بغير شبهة على أن يسلب العرب في أصل العادة العلوم التي يتمكنون بها  
 من الفصاحة التي نراها في كلامهم وأشعارهم لا يمكنهم من هذه الغاية التي  
 هم الان عليها، فيظهر حينئذٍ مزية القرآن وخروجه عن العادة ظهوراً تزول معه  
 الشبهات ويجب معه التسليم. فألا فعل ذلك إن كان الغرض ما هو أظهر وأبهر،  
 وألا أحيى الله تعالى عنه دعوته الاموات أو اكثريهم وأمات الاحياء أو  
 اكثريهم، وألا أحيى عبد المطلب عليه السلام، ونقل جبال مكة عن أماكنها  
 كما اقترح القوم عليه. فذلك كله أظهر وأبهر.

فإن قيل: إذا لم يكن القرآن خارقاً للعادة بفصاحته كيف شهد له  
 بالفصاحة متقدمو العرب فيها كالوليد بن مغيرة وغيره؟ وكيف انقاد له صلى  
 الله عليه وآله وأحبابه كبراء الشعراوي، كالنابغة الجعدي، ولبيد بن

ربيعة، وكعب بن زهير. ويقال: إن الأعشى الكبير توجه ليدخل في الإسلام فغاظه أبو جهل بن هشام وقال: إنه يحرّم عليك الأطيبين الخمر والزنا، وصده عن التوجّه؟ وكيف يجib هؤلاء الفصحاء الآء بعد أن برهن فصاحة القرآن وأعجزتهم؟

قلنا: ما شهد الفصحاء من فصاحة القرآن وعظم بلاغته إلا بصحيح، وما انكر أصحاب الصرف علوّ مرتبة القرآن في الفصاحة، قالوا: ليس بين فصاحة -وان علت على كل كلام فصيح- قدر مابين المعجز والممكن، والخارق للعادة والمعتاد، فليس في طرب الفصحاء بفصاحتهم وشهادتهم ببراعته رد على أصحاب الصرف. وأماماً دخول فصحاء الشعراء في الدعوة فاما يجب أن يكون ذلك الأمر قهرهم وبرهنهم، وأي شيء أبلغ في هذا الباب من تعذر المعارضة عليهم اذا راموها مع تسهيل الكلام الفصيح عليهم اذا لم يعارضوا. فان قيل: كيف لم يصرف مسيّلمة عمّا أتى به من المعارضة؟

قلنا: لا شيء أبلغ في دلالة القرآن على النبوة من تمكين مسيّلمة من معارضته السخيفة، لأنّه لوم يكن غيره من الفصحاء الذين يقارب كلامهم ويشكّل حالهم مصروفاً لعارض كما عارض مسيّلمة، فتمكين مسيّلمة من معارضته دليل واضح على مانقوله في الصرف.

وقد بيّنا في كتابنا في جهة اعجاز القرآن أن من لم يقل في جهته ما اخترناه من الصرف يلزمـه سؤالـان لا جواب عنـهما إلاـ من ذهبـ إلى الصرفـ: (السؤال الأول) أن يقالـ: ما انكرـتمـ أنـ يكونـ القرآنـ منـ فعلـ بعضـ الجنـ القـاهـ إلىـ مدـعـيـ النـبـوـةـ، وخرـقـ بهـ عـادـتناـ، وقصدـ بـناـ إـلـىـ الاـضـلـالـ لـنـاـ والـتـلـيـسـ عـلـيـنـاـ. وليـسـ يـكـنـ أنـ يـدـعـيـ الـاحـاطـةـ بـمـلـعـ فـصـاحـةـ الجـنـ وـأـنـهـ لاـ يـجـوزـ أـنـ يـتـجاـزـ عـنـ فـصـاحـةـ العـرـبـ. وـمـعـ هـذـاـ التـجـوـيـزـ لـأـ يـحـصـلـ الثـقـةـ بـأـنـ اللهـ تعالىـ هوـ المؤـيدـ بـالـقـرـآنـ لـرـسـوـلـهـ صـلـىـ اللهـ عـلـيـهـ وـآلـهـ.

وقد يمكن ايراد معنى هذا السؤال على وجه آخر، فيقال: إن محمدًا صلّى الله عليه وآلـه لم يدع في القرآن أنه كلامه، وإنما ذكر أن ملكاً هبط به إليه، وقد يجوز أن يكون ذلك الملك كاذباً على ربـه، وأن يكون القرآن الذي نزل به من كلامه لا من كلام خالقه، فـان عادة الملائكة في الفصاحة مما لا نعرفـه، وعصيـمة الملائكة قبل العلم بصحة القرآن والنبوة لا يمكن معرفتها، فالسؤال متوجه على ما ترويه.

وقد حكينا في كتابنا المشار إليه طرقاً كثيرة لـخالفـينا سـلـكـوها في دفع هذا السؤـال، وبيـنا فـسـادـها بما بـسطـناه وـانتـهـينا فيـهـ إلىـ أـبـعـدـ الغـایـاتـ، وـنـخـنـ نـذـكـرـ هـاـهـنـاـمـاـ لـابـدـ مـنـ ذـكـرـهـ مـاـ اـعـتـمـدـواـ عـلـيـهـ فيـ دـفـعـ سـؤـالـ الجـنـ أـنـ قـالـواـ: إـنـ هـذـاـ اـسـفـسـادـ لـمـتـكـلـمـينـ وـحـكـمـتـهـ تـعـالـىـ يـقـضـيـ المـنـعـ مـنـ الـاسـفـسـادـ.

وـهـذـاـ غـيرـ صـحـيـحـ، لـأـنـ الـذـيـ يـمـنـعـ أـنـ يـفـعـلـ اللـهـ تـعـالـىـ الـاسـفـسـادـ، فـأـمـاـ أـنـ يـمـنـعـ مـنـهـ فـلـيـسـ بـوـاجـبـ، لـأـنـ هـذـاـ يـوـجـبـ أـنـ يـمـنـعـ اللـهـ تـعـالـىـ كـلـ ذـيـ شـبـهـةـ مـنـ شـبـهـتـهـ، وـأـنـ لـأـيـكـنـ الـمـتـعـبـدـينـ الـمـنـخـرـقـينـ مـنـ شـيـءـ دـخـلـتـ مـنـهـ شـبـهـةـ عـلـىـ أـحـدـ.

وـقـدـ عـلـمـنـاـ أـنـ المـنـعـ مـنـ الشـبـهـاتـ وـفـعـلـ الـقـبـائـحـ فـيـ دـارـ التـكـلـيفـ غـيرـ وـاجـبـ، وـلـيـسـ يـجـبـ إـذـ كـانـ تـعـالـىـ لـأـ يـسـتـفـسـدـ أـنـ يـمـنـعـ مـنـ الـاسـفـسـادـ، كـمـاـ لـأـ يـجـبـ إـذـ لـمـ يـفـعـلـ الـقـبـيـحـ أـنـ يـمـنـعـ مـنـهـ فـيـ دـارـ التـكـلـيفـ.

وـمـنـ اـشـتـبـهـ عـلـيـهـ الـمـوـضـعـ الـذـيـ ذـكـرـنـاهـ فـاـنـاـ أـقـىـ(١)ـ مـنـ قـبـلـ نـفـسـهـ وـتـقـصـيـرـهـ، لـأـنـهـ كـانـ يـجـبـ أـنـ لـأـ يـصـدـقـ إـلـاـ مـنـ عـلـمـ أـنـ اللـهـ تـعـالـىـ صـدـقـهـ [ـبـذـلـكـ](٢)ـ.

ثـمـ يـقـالـ لـلـمـعـلـقـ بـهـذاـ: أـلـيـسـ قـدـ ضـلـ بـزـرـادـشـتـ وـمـانـيـ وـالـحـلـاجـ وـمـنـ جـرـىـ

(٢) الزـيـادـةـ لـيـسـتـ فـيـ مـ.

(١) فـيـ النـسـختـيـنـ «فـاـنـاـ أـيـ».

مجراهم من المنخرقين والملتزمين جماعة وفسدت بهم أديانهم، فألاً منعهم الله تعالى من هذا الاستفساد إن كان المنع منه واجباً؟

فإن [قيل][١]: كل من فسد وضل عند مخاريق هؤلاء الذين ذكرروا كان في معلوم الله تعالى أنه سيضل ويفسد وإن لم يدع هؤلاء إلى باطلهم.

قلنا: فما أنكرت أن يكون كل من أضل بما ألقته الجن من هذا الكلام الفضيع قد علم الله تعالى أنه كان يُضل لم لوقته. على أنا لو شئنا أن نقول لقلنا: إننا عالمون ضرورة بأنه قد ضل بالحلال وما في ومن أشبهها من أصحاب الحيل والمخاريق من لولاهم لما ضل ولبقي على الدين الصحيح. لقلنا وهذه الطريقة يختارها أبو علي الجبائي وزعم أنه إنما ضل بدعاء ابليس لعنه الله ووسواسه، من لولا دعاؤه لعلم الله تعالى أنه كان لا يضل.

ولأبي هاشم جواب آخر في استفساد ابليس، وهو أن يقول: إن حقيقة الاستفساد هو ما وقع عنده الفساد، ولو لاه لما وقع من غير أن يكون تمكيناً ولا له حظ في التمكين. فإذا علم الله سبحانه أنه من امتنع من القبيح و فعل الواجب عليه مع غواية ابليس يكون ثوابه على فعل الواجب والامتناع من القبيح أعظم وأكبر، لأن المشقة عليه أكثر، ويجريه مجرى زيادة الشهوة وإن وقع عندها من القبيح مالولا تقوتها لما وقع، ويجري هذا كله مجرى التمكين الخارج عن باب الاستفساد.

وعلى هذا المذهب لا يمتنع أن يقال في سؤال الجن مثله، وأن ثواب من لم يتسرع إلى تصديق من ظهر على يده ما يجوز أن يكون من فعل الله تعالى أكبر وأعظم والمشقة عليه في هذا التكليف أغلال ومحنة آكدة، فلحق ذلك بالتمكين وخرج من أن يكون استفساداً، فلا يجب منعه تعالى منه.

(١) الزيادة من م.

و مما اعتمدوا أيضاً في جواب مسألة الجن قالوا: إنه لا فرق في خرق العادة بالقرآن ودلالته على الاعجاز، وبين أن يكون من فعله تعالى أو من فعل بعض الملائكة، لأنه أغا دل اذا كانت من فعله تعالى لخرق العادة لا لأنه من فعله تعالى، فيجب أن يدل، وإن كان من فعل الملك للاشتراك في خرق العادة.

والجواب عن ذلك: إن خرق العادة غير كافٍ إذا جوزنا أن يخرقها غير الله تعالى من يجوز أن يفعل القبيح ويصدق الكذاب، وإنما دل خرق العادة من فعله تعالى لأننا نؤمن(١) فيه وقوعه على وجه يقبح، وإذا كنا نجوز على الملائكة قبل العلم بصحة النبوة أن يفعلوا القبيح، فلا يجوز أن يُجري تصديقهم لمن يصدقونه وأن خرق العادة مجرى ما يفعله الله تعالى من ذلك. وأي فرق بين ما نجوز فيه من أن يكون من فعلنا، وبين ما نجوز فيه أن يكون من فعل جنٍّ أو ملك [في ارتفاع دلالته على النبوة؟ وهل كان ما يجوز أن يكون من فعلنا غير دال على النبوة إلا من حيث جاز أن نفعل القبيح ونصدق الكذاب؟ وهذا بعينه قائم فيما نجوز فيه أن يكون من فعل جنٍّ أو ملك [٢)، وإن خرق العادة إذا جوزنا أن يخرقها من لا يؤمن منه فعل القبيح.

وغير كافٍ في الدلالة على هذا الأصل الذي قررناه تحرك الشمس في غير جهة حركتها، لما كان ذلك معجزاً أو دالاً على صدق من يدعية، علماً لتجويزنا أن يكون من فعل بعض من يفعل القبيح من الملائكة. إلا أن يتقدم ذلك دليل مقطوع به على أن الملائكة لا تعصي ولا تستفسد. وهذا مما اعتمد صاحب الكتاب المعروف بالمعنى ونقضناه عليه في كتابنا الموسوم بالموضع عن جهة اعجاز القرآن.

(٢) الزيادة من م.

(١) في هـ «تأمر فيه».

ولأدرى كيف اشتبه على المحتلين هذا الموضع، لأنه لا خلاف في أن حركة الشمس لوجوزنا تغيرها بفعل بعض البشر الذين نجوز عليهم فعل القبيح لما أثبتنا هذا التغيير<sup>(١)</sup> معجزاً، فأي فرق بين البشر والملائكة مع تحويل القبيح من الجميع؟

وما اعتمدوا عليه في دفع سؤال الجن: إن هذا الطعن وان قدح في اعجاز القرآن قدح فيسائر المعجزات.

والجواب عن ذلك: أن المعجزات على ضررين:

ضرب يوصف القديم تعالى بالقدرة عليه نحو حياة الميت، وابراء الاكمة والابوص، واحتراق الاجسام. وهذا الوجه لا يمكن الاعتراض فيه بالجن و الملائكة لخروجه عن مقدور كل محدث.

والضرب الثاني من المعجزات ما دخل جنسه تحت مقدور البشر. وهذا الوجه اثما يدل اذا علم أن القدر الواقع منه أو الوجه الذي وقع عليه لا يتمكن أحد من المحدثين منه، وإذا لا يعلم هذا فلا دليل فيه.

فإذا قيل: وما الطريق الى العلم بأنه ليس في امكان جميع المحدثين. قلنا: غير متنع أن يخبرنا الله تعالى على لسان رسول يؤيده بمعجزة، ويختص تعالى بالقدرة عليها، ويعلمنا أن عادة الجن أو الملائكة مساوية لعادتنا، وإنما يتعدر علينا ما يتعدر عليهم<sup>(٢)</sup>، فتى ظهر أمر يخرق عادتنا علمنا أن ذلك معجز لعلمنا بمشاركة الملائكة والجن لنا.

فإذا قيل: ما تنكرون من أن يكون الله تعالى أجرى عادة الجن أن يحيي الميت عند أدنى جسم له صفة مخصوصة اليه، كما أجرى العادة بحركة الحديد عند تقريره من الحجر المقاوم، وإذا جوئنا ذلك لم يكن في ظهور احياء

(٢) في النسختين «يتعدر عليهم».

(١) في هـ «هذا التعجبين».

الميت على يد مدعى النبوة دليل على صدقه، لأنّا لا نؤمن أن يكون الجنّي نقل اليّنا ذلك الجسم الذي أجرى الله تعالى عادة الجنّ أن يحيي الممّوت عنده. وهذا طعن في جميع المعجزات.

قلنا: احياء الله تعالى الميت عند تقريب هذا الجسم بيننا وفي عادتنا خرق منه تعالى لعادتنا بما يجري مجرى تصديق الكذاب، وهذا لا يجوز عليه تعالى. وليس اذا أجرى الله تعالى عادة الجنّ بأن يحيي ميتاً عند تقريب جسم اليه من حيث لا نعلم ذلك ولا نعرفه جاز أن يفعله في عادتنا، لأنّه اذا فعله في عادتهم فلا وجه لللّقبع، واذا نقض عادتنا فهو صدق الكذاب. وليس هذا يجري مجرى نقل الكلام، لأن الجنّي اذا نقل اليّنا كلاماً ما جرت عادتنا ب مثل فصاحتها، فينفس نقله قد خرق عادتنا، وليس [الله تعالى] (١) في ذلك فعل يخرق عادتنا. اذا نقل الجسم المشار اليه فينفس نقله الجسم لم يخرق عادتنا، وإنما الخارج لها من احياء الميت عند تقريب الجسم منه. والفرق بين الامرین غير خافٍ على المتأمل.

فإن قيل: سؤال الجن يطرق أن يجوز فيمن ظهر على يده احياء ميت أن لا يكون صادقاً بل يكون الجن أحضر من بُعد حيّاً وأبعد هذا الميت، لأن خفاء رؤيته وسعة حيلته يتم نعمتها (٢) قبل ذلك، وإن مدعى النبوة ادعى معجزاً له نقل جبل أو اقتلاع مدينة، ووقع ذلك. جوزنا أن يكون الجن تولوه وفعلوه، ولو أن المدعى تولى ذلك بجوارحه جاز في الجنّي أن يتتحمل عنه ذلك النقل ولا يحصل عليه شيء من تكلف ذلك النقل. وهذا قدر في جميع المعجزات أو الرجوع الى أن الله تعالى يمنع من الاستفساد وأنتم لا ترتكبون بذلك.

(٢) كذلك.

(١) الزيادة من م.

قلنا: معلوم أن أجسام الملائكة والجن لطيفة رقيقة متخلخلة، وهذا لا نراهم بعيوننا إلا بعد أن يكيفوا، ومن كان متخلخل البنية لا يجوز أن تحمله قدر كثيرة، لحاجة القدر في كثرتها إلى الصلابة وزيادة البنية، وهذه العلة لا يجوز أن [تحل] (١) الملة من القدر ما يحل الفيل. فلا يجوز على هذا الأصل أن يتمكن ملك ولا جنٍّ من حمل جبل ولا قلع مدينة إلا بعد أن يكشف الله تعالى بنيته ويعظم جثته، وإذا حصل هذه الصفة رأته كل عين سليمة وميّزته. فإذا أدعى النبوة من جعل معجزة إقلاع مدينة أو نقل جبل فوق ما ادعاه من غير أن يشاهد جسماً كثيفاً أuan عليه أو تولاه، يبطل التجويز لأن يكون من فعل جنٍّ أو ملك ، وخلص فعلاً لله تعالى.

ولَا فرق في اعتبار هذه الحال بين الجن والبشر، لأن مدّعي الاعجاز بحمل جبل ثقيل لا يهض بحمله أحد منا منفرداً لابد في الاعتبار عليه من أن يمنعه من الاستعانة بغيره، ويستَّ باب كل حيلة يتم معها الاستعانة بالغير، فالجني في هذا الباب كالإنسي إذا كنا قد بينا أنه لابد من أن يكون كثيفاً مدركاً.

فأمّا ابدال ميت بجيٍّ أو أحصار جسم من بعيد، فليس يجوز أن يتمكن منه أيضاً إلا من له قدر تحتاج إلى بنية كثيفة يتناولها الرؤية. وأكثر ما يمكن أن يقال: جوزوا أن يكون الحي الذي أبدله الجني (٢)

بيت من أصغر الحيوان جثة كالذرة والبعوضة.

والجواب عن ذلك: أن أقل الاحوال أن يكون حامل هذا الحيوان مكافئاً له في القدر، ويجب تساويهما في الجثة والكتافة، فيجب رؤيته ولا يتحقق حاله.

(٢) في هـ «الحي».

(١) الزيادة من مـ.

وبعد، فان فرضنا أن رؤية هذا الحامل غير واجبة، فلا بد من أن يكون ما يحمله وينقله مرئياً متميزاً، والا لم يفرق بين حضوره وغيابه. وما هذه حاله لا يخفى على الحاضرين حاله، ولا بد من أن يدركوه ويفطنوا بحاله ويتباهوا على وجه الجملة فيه.

ويتحقق هذا الوجه بالاول في مساواة الجن والبشر في الاعتبار عليهم والامتحان، ولهذا نجد كثيراً من المشعدين وأصحاب الحقة يستترون جسماً ويظهرون آخر، ويبذلون ميتاً بحثاً وصغيراً بكبيرة. واذا اعتبر عليهم المحسدون ظهروا على مظان حيلهم ووجوهها، ولا بد في متّعي النبوة من أن يؤمن فيه ماجوزناه في المشعبد، وليس يحصل الامران إلا بصادق البحث وقوى الامتحان.

واما أجباب به القوم عن سؤال الجن: أن القرآن لو كان من فعل الجن لواافت العرب النبي صلى الله عليه وآله على ذلك ، ولقالت له:ليس في عجزنا عن مقابلتك دليل على نبوتك ، لأنه خائز أن يكون الجن ألقته اليك . وهذا من ضعيف التعلل ، لأنه ليس بواجب أن تعرف العرب هذا القدر ولا تهتدي الى هذه الشبهة . وكم أورد المبطلون في القرآن من الشبهات التي لم تخطر للعرب ببال ، ولا رأينا أحداً من المتكلمين والمحصلين جعل جواب هذه الشبهة أنها لو كانت صحيحة لواقف عليها العرب ، وإنما تحيل على العرب وتوجب أن يوافقوا عليه فيما يختص بالفصاحة ، وما يجوز فيها من التقدم والتأخر وجهات التفاضل ، وما أشبه ذلك مما المرجع فيه اليهم والمعلول عليهم . فاما في الشبهات التي لا يخطر مثلها ببالهم ولا يهتدون الى البحث عنها ، فلا معنى للحالة عليهم بها .

ويقال لمن تعلق بهذه الطريقة: خبرنا لو وافت العرب على ذلك وادعـت في القرآن أنه من فعل الجن ، أكان ذلك دللاً على أنه من فعل الجن على

الحقيقة؟ فان قال نعم، قيل له كيف، وكيف يدل على ذلك، وأي تأثير لدعواهم في تحقيق هذا الامر؟ وان قال لا يدل، قيل له كيف لم تدل المواقفة على أنه من فعلهم، ودل تركها على أنه ليس من فعلهم، وأي تأثير للترك ليس هو للفعل؟

على أئمِّه اذا جعلوا ترك المواقفة دليلاً على أمان العرب من أن يكون القرآن من فعل الجن، فانا نقول لهم: ما الذي أمنت العرب من أن يكون القرآن من فعل الجن، حتى أمسكت لأجله عن المواقفة؟ أشيروا اليه بعينه حتى نعلم، وتكون الحجة به قائمة إن كان صحيحاً، فإنَّ هذا مما لا يحسن الحوالة به على العرب، وحال المتكلمين فيه أقوى وهم اليه أهدى.

فان قيل: بينما الآن كيف لا يلزم سؤال الجن من قال بالصرف؟

قلنا: اذا كان الصحيح في جهة اعجاز القرآن أن الله تعالى سلب كل من رام المعارضة العلوم التي بها يتمكن منها، وعلمنا أن أحداً من المحدثين لا يقدر أن يفعل في قلب غيره شيئاً من العلوم ولا من أضدادها، فلا فرق في هذا التعذر بين ملك وجنبي وبشر، لأن وجه التعذر هو أننا قادرون بقدرتنا، وكل من شاركنا في القدرة فلا بد من أن يتعرّض عليه ذلك. وهذا يقتضي أن الصرف لا يقدر عليه إلا الله تعالى، ولا يدخل في مقدور أحد من المحدثين، فسؤال الجن ساقط عنمن قال بالصرفة ومتوجه إلى مخالفهم.

وأما السؤال الثاني الذي وعدنا بذكره - وقلنا إنه لازم لمن لم يقل بالصرفة وغير لازم لمن ذهب إليها - فهو أن يقال: اذا سلم لكم تعذر معارضة القرآن على كل بشر وجنبي وملك، وكل قادر من المحدثين، وسلم أيضاً أنه من فعله تعالى على غاية اقتراحهم، ما المنكر من أن يكون أنزل هذا الكتاب علىنبيٍّ من الانبياء غير من ظهر من جهته تغلبه عليه وقتله الظاهر من جهته، وادعى الاعجاز به؟

ولسنا نعرف ل القوم (١) جواباً سيدأ عن هذا السؤال، لأنهم اذا ذكروا الاستفساد وغيره ما حكيناه عنهم في جواب سؤال الجنّ، فقد تكلمنا بما فيه كفاية، واذا قالوا إن العلم الضروري حاصل بأنه لم يسمع من غيره، أو قالوا نعلم ضرورة أن المظاهر له لم يأخذه من غيره. قلنا: أما العلم بأنه لم يأخذ من أحد ظهر على يده وعرفت أخباره وانتشرت، فثبتت لا محالة. وهو على خلاف ماتضمنه السؤال، لأنه تضمن أنه أخذه من لم يظهر له حال، ولا وقف له على خبر سواه، وكذلك العلم بأنه لم يأخذه من غيره لابد من أن يكون مشرطاً بما ذكرناه، وكيف يدعى اطلاقاً أنه لم يأخذه من غيره، وهو يذكر أن الملك نزل به عليه، فيجب أن يقولوا أنه لم يؤخذ من أحد من البشر، واذا فرضنا أن المأخوذ منه ذلك من البشر لم يطلع على حاله سواه لحق البشري في هذا بالملك.

وقد ذكروا في هذا السؤال: أن تجويز ذلك يؤدي الى تجويز مثله في سائر العجزات، قالوا: فاذا قيل لنا إن باقي العجزات يعلم حادثه في الحال على وجه يوجب الاختصاص، قلنا: أليس المستدل قبل أن ينظر فيعلم حدوثها في الحال يجوز ما ذكرتموه، وتجويزه ذلك منفر له عن النظر فيها.

فالجواب عن هذا الوجه الضعيف: أن تجويز المستدل الناظر في العجزات أن تكون غير حادثة ولا مختصة، لا يقتضي التنفير عن النظر فيها، وكيف يكون ذلك ويحسن أن كل ناظر في علم من أعلام الانبياء «ص» يجوز قبل نظره فيه أن يكون محرقة وشعبنة ولم يقتض ذلك تنفيه عن النظر فيه، بل واجب نظره لثبوت الخوف وعدم الامان من أن يكون المدعى صادقاً.

فكذلك حكم الناظر في الاعلام مع تجويزه أن يكون غير حادثة ولا

(١) في النسختين «نعرف القوم».

محتصة، ولا يجب أن يكون منفراً عن النظر، لأن الخوف الموجب للنظر ثابت مازال. وما يمكن أن يتعلقوا به: أن القرآن لو كان مأخوذاً من النبيّ خصه الله تعالى به لم يخل حاله من وجهين: إما أن يكون قد أدى الرسالة، وظهر أمره وانتشر خبره. أو لم يؤدّها، وفي الوجه الأول استحالة أن يتحقق خبره وينطوي حال من قتله وغبله على كتابه، لا سيما مع البحث الشديد والتفير الطويل، وإن كان على الوجه الثاني وجوب على الله تعالى أن يمنع من قتله وإلا انتقض الغرض في بعثته.

والجواب عن ذلك: أنه غير ممتنع أن يكون ذلك النبي مبعوثاً إلى الذي قتله وأخذ الكتاب من يده، فليس يمكن نكر بعثة بي إلى واحد، ونفرض أيضاً أنه أوقع به القتل بعد أداء الرسالة حتى لا يوجبوا على الله تعالى المنع من قتله. فأماماً جواب أهل الصرفة عن هذا السؤال فواضح لا اشكال فيه، لأننا قد بينما أن سبب تعذر المعارضة على العرب هو سلبهم في الحال العلوم بالفصاحة التي يتمكنون بها من المعارضة، فلو كان مظهر القرآن غير مصدق بهذا الكتاب وهو ناقل له عن النبي صدقاً به - كما تضمنه السؤال - لم يحسن صرف من رام المعارضة، لأن ذلك غاية التصديق والشهادة بنبوته، لأنه ما ادعى صلى الله عليه وآله علماً له على نبوته سوى الصرف عن معارضته، فإذا وقع ذلك كان مطابقاً لدعوه وتصديقاً لها.

وقد كنا ذكرنا في كتابنا الموضح عن اعتجاز القرآن جواباً سديداً عن هذا السؤال يمكن أن نجيب من ذهب في القرآن إلى خرق العادة بفصاحته، وإن كنا ماقرأناه لهم في كتاب، ولا سمعناه في مناظرة ولا مذاكرة، وإنما آخر جنابه فكرا(١)، وهو أن القرآن عند التأمل له يدل على أن نبينا «ص» هو

(١) في هـ «قارة».

المختص به و المظاهر على يده دون غيره. مما تضمنه القرآن مما يدل على ذلك قوله تعالى في قصة المحادلة «قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله والله يسمع تحاوركم إن الله سميح بصير الذين يظاهرون منكم من نسائهم» إلى قوله تعالى «وللكافرين عذاب أليم»<sup>(١)</sup>، وجاءت الرواية المستفيضة بأن جملة زوجة اوس بن الصامت وقيل خولة بنت ثعلبة ظاهر منها زوجها، وقال لها: أنت علىي كظهر أمي. وكان هذا اللفظ مما يطلق به الجاهلية زوجاتهم، فأشارت المرأة النبيّ صلّى الله عليه وآله فشكت حالها، فأنزل الله تعالى كفارة الظهار<sup>(٢)</sup>. و من ذلك قوله مخبراً عن انهزام من أصحاب النبي «ص» في يوم أحد عنه وولي عن نصرته «اذ تصعدون ولا تلوون على أحد والرسول يدعوكم في آخر اكم». والرواية<sup>(٣)</sup> واردة في هذه القصة بما يطابق التنزيل.

و من ذلك قوله تعالى «و يوم حنين اذ اعجبتكم كثرتكم فلم تغن عنكم شيئاً وضاقت عليكم الارض بما راحبت ثم وليستم مدبرين». ثم أنزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين<sup>(٤)</sup>، وجاءت الاخبار بأن بعض الصحابة قال في ذلك اليوم: لم تغلب من قلة<sup>(٥)</sup> وهو الذي عنى بقوله تعالى «اذ اعجبتكم كثرتكم». وروي أن الناس جميعاً تفرقوا عنه وأسلموا، ولم يثبت معه غير أمير المؤمنين عليه السلام والعباس بن عبد المطلب ونفر من بني هاشم<sup>(٦)</sup>.

و من ذلك قوله تعالى «و اذا رأوا تجارة او هوا انفضوا اليها وتركوك قائماً كل ما عند الله خير من اللهو ومن التجارة والله خير الرازقين»<sup>(٧)</sup>. وجاءت الاخبار

(١) المحادلة: ٤ - ١.

(٢) مجمع البيان: ج ٩ ص ٢٤٧ ، التبيان: ج ٩ ص ٥٤١ ، الدر المنشور: ج ٦ ص ١٧٩ الى ١٨٣ وفي الكتب الثلاثة: «خولة».

(٤) التوبية: ٢٥ - ٢٦.

(٣) الدر المنشور: ج ٢ ص ٨٧.

(٧) الجمعة: ١١.

(٥ و ٦) مجمع البيان: ج ٥ ص ١٧ ، الدر المنشور: ج ٣ ص ٢٢٤.

بأن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ كَانَ يُخْطِبُ يَوْمَ الْجَمْعَةِ عَلَى الْمِنْبَرِ إِذَا قَبَلَتِ الْأَبْلَى لِدِحْيَةِ الْكَلْبِيِّ وَعَلَيْهَا تِجَارَةً لَهُ وَمَعَهَا مَنْ يُضْرِبُ بِالْطَّبْلِ، فَتَفَرَّقُ النَّاسُ عَنْهُ «صَ» إِلَى الْأَبْلَى لِيُنْظَرُوا إِلَيْهَا، وَلَمْ يَبْقَ إِلَّا عَدْدٌ قَلِيلٌ<sup>(١)</sup>، فَنَزَّلَتِ الْآيَةُ الْمَذَكُورَةُ.

وَمِنْ ذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى «لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعْزَمُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ» وَاللهُ الْعَزَّةُ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَلَكُنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ<sup>(٢)</sup> وَجَاءَتِ الرِّوَايَةُ بِأَنَّ قَائِلَ مَا حَكِيَ فِي الْآيَةِ عَبْدُ اللهِ بْنَ أَبِي بْنِ سَلْوَلَ<sup>(٣)</sup> .

وَمِنْ ذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى «وَإِذْ أَسْرَ النَّبِيَّ إِلَى بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا فَلَمَانِبَاتِهِ بِهِ وَأَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ عَرْفًا بِعْضِهِ وَأَعْرَضَ عَنْ بَعْضِ فَلَمَّا نَبَأَهَا بِهِ قَالَتْ مِنْ أَنْبَأَكَ هَذَا قَالَ نَبَأِيَ الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ<sup>(٤)</sup>». وَنَزَّلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ فِي قَصَّةِ مَشْهُورَةٍ، وَانَّ النَّبِيَّ «صَ» أَسْرَ إِلَى أَحَدِ زَوْجَاتِهِ سَرًا، فَأَسْرَتْ عَلَيْهِ صَاحِبَةُ هَذَا الْمَظْهَرِ لِلْسَّرِّ، فَأَجَابَتْ بِمَا هُوَ مَذَكُورٌ فِي الْآيَةِ.

وَمِنْ ذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى «أَلَا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِي اثْنَيْنِ إِذْهَمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزُنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا» إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى «وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ<sup>(٥)</sup>». وَقَدْ وَرَدَتِ الرِّوَايَةُ بِخَرْوْجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ خَائِفًا مِنْ قُرَيْشٍ وَاسْتِتَارَهُ فِي الْغَارِ وَأَبْوَبَكَرَ مَعَهُ، وَنَهَيَهُ لَهُ عَمَّا ظَهَرَ مِنْهُ مِنَ الْجُزْعِ وَالْخُوفِ عَلَى مَا يَطْبِقُ مِنْ ظَاهِرِ الْقُرْآنِ<sup>(٦)</sup> .

وَمِنْ ذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى «وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسَكَ

(٢) الْمُنَافِقُونَ: ٨.

(١) تَفْسِيرُ فَرَاتِ الْكَوْفَى: ص ١٨٤.

(٤) التَّحْرِيمُ: ٣.

(٣) الدِّرَماَنُشُورُ: ج ٦ ص ٢٢٤.

(٦) التَّوْبَةُ: ٤٠.

(٥) فِي هَـ «وَالْمَنْعُ».

(٧) الدِّرَماَنُشُورُ: ج ٣ ص ٢٣٩ - ٢٤٠.

عليك زوجك واتق الله وتخفي في نفسك ما الله مبديه وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه فلما قضى زيد منها وطراً زوجنا كحالكي لا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعياهم اذا قصوا منهن وطراً وكان أمر الله مفعولاً<sup>(١)</sup>. وعلى ما جاء به القرآن جرت الحال بين النبي «ص» وبين زيد بن حارثة لما حضره مطلقاً لزوجته.

ولما ذكرناه من الآيات نظائر كثيرة وردت مطابقة لقصص حادثة، فدل على اختصاص النبي صلّى الله عليه وآلـهـ بهذا القرآن وأنه منزـلـ لهـ ومنـ أجلـهـ. كمسـأـلـتـهـمـ لهـ «صـ» عنـ الروحـ، حتىـ نـزـلـ منـ القرآنـ مـاـنـزـلـ فيـ ذـلـكـ. وكـوـهـلـمـ «لـنـ نـؤـمـنـ لـكـ حـتـىـ تـفـجـرـلـنـاـ مـنـ الـأـرـضـ يـنـبـوـعـاـ أوـ تـكـوـنـ لـكـ جـنـةـ مـنـ خـيـلـ وـعـنـبـ فـتـفـجـرـ الـأـنـهـارـ خـلـاـلـهـ تـفـجـيرـاـ أوـ تـسـقـطـ السـمـاءـ كـمـ زـعـمـتـ عـلـيـنـاـ كـسـفـاـ أوـ تـأـتـيـ بـالـلـهـ وـالـمـلـائـكـةـ قـبـيلـاـ<sup>(٢)</sup>. وـظـاهـرـ الـقـرـآنـ مـطـابـقـ لـمـاـ التـسـوـهـ وـطـلـبـوـهـ مـنـهـ صـلـىـ اللـهـ عـلـيـهـ وـآلـهـ.

لم تخـلـ هذهـ الـأـخـبـارـ المـطـابـقـةـ الـقصـصـ،ـ الـوـقـائـعـ،ـ الـأـفـعـالـ،ـ الـاقـوالـ،ـ الـسـؤـالـاتـ،ـ الـجـوـابـاتـ،ـ وـقـدـ جـرـىـ لـذـلـكـ فـيـ تـقـدـمـ،ـ بـلـ جـرـىـ فـيـ هـذـهـ الـأـوـقـاتـ الـتـيـ وـرـدـتـ الـأـخـبـارـ بـوـقـوعـهـاـ فـيـهـاـ،ـ وـيـكـوـنـ الـأـخـبـارـ وـانـ كـانـتـ بـلـفـظـ الـمـاضـيـ اـخـبـارـاـ عـمـنـ يـحـدـثـ فـيـ الـمـسـتـقـبـلـ.ـ فـذـلـكـ جـائزـ عـلـىـ مـذـهـبـ أـهـلـ الـلـسـانـ.

وـالـقـسـمـ الـأـوـلـ يـبـطـلـ مـنـ وـجـهـيـنـ:

(أـحـدـهـاـ)ـ أـنـ ذـلـكـ لـوـجـرـىـ فـيـ مـضـىـ لـوـجـبـ أـنـ يـعـلـمـهـ كـلـ عـاـقـلـ سـمـعـ الـأـخـبـارـ،ـ لـأـنـ وـجـوبـ اـسـتـفـاضـتـهـ وـاـنـتـشـارـهـ يـقـضـيـ عـمـومـ الـعـلـمـ،ـ وـكـيـفـ لـأـ نـعـلـمـ حـالـ نـبـيـ كـثـرـ أـعـوـانـهـ وـكـانـ مـنـهـمـ مـهـاجـرـونـ وـأـنـصـارـ وـمـخـلـصـونـ وـمـنـافـقـونـ،ـ

وحارب في وقعة بعد وقعة أخرى، وحرب واستفتى في الأحكام، واقترحت عليه الآيات والمعجزات، ولكن أعداء النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ يوافقون على هذه الحال، ويشارعون إلى الاحتجاج بها.

واما استحق هذا السؤال تكليف الجواب عنه، لما تضمن أن الكتاب أخذ من لا يعرف له خبر ولا وقف له على أثر ولا بعث إلا إلى الذي أخذ الكتاب منه، وإذا ورد مورد آخر يقتضي الظهور والانتشار فالعلم الضروري بسطله.

واما الوجه الثاني في ابطال القسم الاول: ان العادات تقتضي باستحالته أن يتافق بنظائر وأمثال لتلك القصص التي حكيناها حتى لا تخالفها في شيء، ولا يغادر منها شيء شيئاً، واستحالته ذلك كاستحاله أن يوافق شاعر شاعراً على سبيل المواردة في جميع شعره وفي قصيدة طويلة. ومن تأمل هذا حق تأمله علم أن اتفاق نظير لبعض هذه القصص محال، فكيف أن يتافق مثل جميعها.

واما القسم الثاني - وهو أن يكون هذه الأخبار اثنا هي مما يحدث مستقبلاً في الأوقات التي حدثت - والذي يسطله، اذا تجاوزنا عن المضايق في أن لفظ الماضي لا يكون للمستقبل: إنما اذا تأملنا وجدنا جميع الأخبار التي تلونها دالة على تعظيم من ظهرت مخبراتها على يديه وتصدق دعوته ونبوته. ألا ترى الى توبیخه تعالى للمولين<sup>(١)</sup> على النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ يوم أحد وختين، وشهادته بالرسالة في قوله تعالى «والرسول يدعوكم في أخراكم»<sup>(٢)</sup>، وفي قوله تعالى «ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ»<sup>(٣)</sup>، وفي قوله

(١) سورة آل عمران: ١٥٣.

(٢) في هـ «للمؤمنين».

(٣) سورة التوبة: ٢٦.

تعالى «ولله العزة ولرسوله»<sup>(١)</sup>، وفي قوله تعالى «واذ أسر النبي الى بعض أزواجه حديثاً»<sup>(٢)</sup>، فكل القصص اذا تؤملت علم أنها شاهدة بنبوة نبينا صلى الله عليه وآلـه وصـدقـه.

وليس لأحد أن يقول: فلعل هذه الآيات المقصوصة ليست من جملة الكتاب المعجز فيه، وإنما ألحقت به وأضيفت اليه. وذلك لأن الذي يؤمـنـ من هذا الطعن: أنا قد عـلـمـناـ أنـ كـلـ آـيـةـ أوـ آـيـاتـ اختـصـتـ بـماـ ذـكـرـنـاهـ منـ القـصـصـ وـالـحـوـادـثـ تـزـيدـ عـلـىـ مـقـدـارـ سـوـرـةـ قـصـيـرـةـ،ـ وـهـيـ التـحـدـيـ بـهـ وـتـعـذـرـتـ مـعـارـضـتـهـ،ـ فـلـوـ تـأـتـيـ لـلـحـقـ أـنـ يـلـحـقـ بـالـقـرـآنـ مـشـلـ هـذـهـ الـآـيـاتـ لـكـانـ ذـكـرـهـ ذـلـكـ مـنـ الـعـرـبـ الـذـينـ تـحـدـوـ بـهـ أـشـدـ تـائـيـاـ وـأـقـرـبـ تـسـهـلاـ.

وـهـذـاـ جـوـابـ كـافـ إـنـ اـعـتـمـدـهـ مـنـ ذـهـبـ إـلـىـ خـرـقـ الـعـادـةـ بـفـصـاحـتـهـ،ـ وـيـعـودـ إـلـىـ مـذـاهـبـ مـنـ ذـهـبـ فـيـ اـعـجـازـ الـقـرـآنـ خـلـافـ الـصـرـفةـ مـاـ حـكـيـنـاـ مـذـهـبـهـ.

أـمـاـ مـذـهـبـ مـنـ يـقـولـ:ـ إـنـ خـرـقـ الـعـادـةـ بـفـصـاحـتـهـ.ـ فـقـدـ مـضـىـ الـكـلـامـ الطـوـيلـ فـيـ اـبـطـالـ مـذـهـبـهـ.

وـأـمـاـ مـذـهـبـ الـبـلـخيـ فـبـاطـلـ،ـ لـأـنـ قـالـ:ـ إـنـ نـظـمـ الـقـرـآنـ وـتـأـلـيفـ مـسـتـحـيـلـانـ مـنـ الـعـبـادـ كـاسـتـحـالـةـ اـحـدـاثـ الـأـجـسـامـ،ـ وـابـرـاءـ الـأـكـمـهـ وـالـأـبـرـصـ.ـ وـإـذـ كـانـ الـقـرـآنـ لـأـ نـظـمـ لـهـ عـلـىـ الـحـقـيـقـةـ وـلـأـ تـأـلـيفـ وـإـنـاـ يـسـتـعـارـ فـيـ هـذـاـ الـلـفـظـ مـنـ حـيـثـ حدـثـ بـعـضـهـ فـيـ أـثـرـ بـعـضـ تـشـيـهـاـ بـتـأـلـيفـ الـجـواـهـرـ،ـ فـكـيفـ يـصـحـ أـنـ يـقـالـ:ـ تـأـلـيفـ الـقـرـآنـ مـسـتـحـيـلـ.

وـأـمـاـ الـحـرـوفـ فـهـيـ كـلـهاـ فـيـ مـقـدـورـنـاـ،ـ وـالـكـلـامـ يـتـرـكـبـ مـنـ حـرـوفـ الـمـعـجمـ الـتـيـ يـقـدـرـ عـلـيـهـ كـلـ قـادـرـ عـلـىـ الـكـلـامـ.ـ وـأـلـفـاظـ الـقـرـآنـ غـيـرـ خـارـجـةـ مـنـ

حروف المعجم التي يقدر عليها كل متكلم.

وليس لهم أن يقولوا: إن مرادي بالنظم والتأليف هو الترتيب والفصاحة اللذان وقع القرآن عليها من غير اشارة الى تأليف كتأليف الأجسام، وإن يكون تعذر الشعر على المفحّم والفصاحة على الألcken، وإن كانوا قادرين على أجناس الحروف.

وذلك أنه اذا أردنا ما ذكره فتسره فقد عبر عنه بغير عبارته، لأن الشعر لا يتعدى على المفحّم والفصاحة على الألcken، لأن جنسهما غير مقدور لهما، وإنما يتعدى ذلك منها لفقد العلم [بكيفية تقديم الحروف وتأخيرها كما يتعدى الكتابة على الأمي لفقد العلم] (١) لا لفقد القدرة. فقد لحق مذهب أبي القاسم بالذهب الأول الذي أبطئناه، وإن كان أخطأ في العبارة عنه.

ووجدت له في كتابه الموسوم بعيون المسائل والجوابات ما يدل على أنه أراد غير مادل لفظه الذي حكيناه عليه، لأنه قال: واحتاج من ذهب إلى أن نظم القرآن ليس بعجز عنه إلا أن الله تعالى أعجز عنه، وأنه لو لم يعجز عنه لكان مقدوراً عليه: بأنه حروف جعل بعضها الى جنب بعض، فإذا قدر الإنسان على أن يقول «الحمد» فهو قادر على أن يقول «الحمد لله»، ثم

كذلك كل حرف. ثم قال بلخي: يقال له وكذلك قول الشاعر:

يُغَشِّونَ حَتَّىٰ مَا تُهْرِكُ لَابْنُهُمْ  
لَا يَسْأَلُونَ عَنِ السَّوَادِ الْمُقْبَلِ (٢)  
إِنَّا هُوَ حِرْفٌ لَا يَمْتَنِعُ عَلَىٰ أَحَدٍ مِّنْ أَهْلِ الْلُّغَةِ أَنْ يَأْتِي بِالْحِرْفِ مِنْهَا بَعْدَ  
الْحِرْفِ، فَقَدْ [كان] (٣) يُجَبِّ أَنْ يَكُونَ كُلُّ مَنْ قَدِرَ عَلَىٰ الْحِرْفِ لَا يَمْتَنِعُ  
عَلَيْهِ الشِّعْرُ.

و هذا الكلام يدل منه على أن تعذر معارضته القرآن هي جهة تعذر الشعر

(٣) الزِّيادة مِنْ م.

(٢) البيت لحسان بن ثابت، ديوانه ١/٧٤.

(١) الزِّيادة مِنْ م.

على المفحم، والشعر لا يتعذر<sup>(١)</sup> من المفحم لأنَّه مستحيل منه ولا لفقد قدرته عليه، وإنما يتعذر لفقد علمه بكيفية نظمه وترتيبه، فان ارتكب أن الشعْر مستحيل من المفحم وهو قادر عليه فحش خطأه، وقيل له: قد يعود المفحم شاعرًا، ولو كان الشعر يستحيل منه لما جاز أن يقدر في حال من الأحوال عليه، وقد بينما أن الشعْر ليس بأكثر من حروف تقدم بعضها على بعض، وجنس الحروف مقدور لكل قادر على الكلام من مفحم وغيره، فكيف يكون ذلك مستحيلًا، وإنما أوجب تعذر الشعْر على المفحم فقد العلم بغير شبهة.

أما من ذهب الذاهب في جهة اعجاز القرآن إلى النظم، فربما فسر الذاهب إلى هذا المذهب قوله بما يرجع إلى الفصاحة والمعاني دون نفس النظم المخصوص، ومن فسر بما يرجع إلى الفصاحة كان قوله داخلاً فيما تقدم فساده. وإن صرَّح بأنه أراد الطريقة والأسلوب فقد بينما أن طريقة النظم لا يقع فيها تزايد ولا تفاضل ولا يصح التحدِّي فيها إلا بالسبق إليها، وأن السبق لابد فيه من وقوع المشاركة بجري العادة، وأن كل نظم من النظوم لا يعجز أحد عن احتذائه ومساواته، وإن كان بكلام قبيح خالٍ من فصاحة. وممضى من هذا ما فيه كفاية.

وأما من ذهب في جهة اعجاز القرآن إلى ما تضمنه الإخبار عن الغيب، وهذا بلا شك وجه من وجوه اعجاز جملة القرآن، وضرورب من آياته<sup>(٢)</sup>، والأدلة على أنه من الله تعالى، وليس بوجه الذي قصد بالتحدي وجعل العلم المعجز.

و الذي يبطل هذا: أن كثيراً من القرآن خالٍ من خبر بغيض، والتحدِّي وقع بسورة غير معينة. وأيضاً فان الإخبار عن الغيب في القرآن على ضررين:

(٢) في النسختين «في آياته».

(١) في م «لا يمتنع».

خبر عن ماضٍ، وخبر عن مستقبل. فالأول الأخبار عن أحوال الأمم السالفة، والثاني مثل قوله تعالى «لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله أمنين محلقين رؤوسكم ومقصرين لاتخافون» (١)، قوله تعالى «الم غلبت الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبيهم سيغلبون» (٢)، وأمثال ذلك من الأخبار التي وقعت مخبراتها موافقة للاخبار عنها.

فأما القسم الأول: فهو خبر عن أمور كائنة ومشهورة شائعة، وذلك لا يسمى خبراً عن غيب، وليس في ذلك إلا ما يمكن المخالف أن يدعى أنه مأمور من الكتب أو من أفواه الرجال.

فإذا قيل: لو كان ذلك ظهر وانتشر قيل: يمكن أن يقع على وجه من المفقاء لا يظهر.

ثم أكثر ما يدعى في وجوب ظهور ذلك لو كان عليه الظن، فاما العلم اليقين المقطوع به فلا يجب حصوله.

والقسم الثاني: إنما يكون دالاً إذا وقع عن مخبر مطابق للخبر قبل أن يقع ذلك لا فرق في الخبر بين أن يكون صدقاً أو كذباً، ومن المعلوم أن الحجة بالقرآن كانت لازمة قبل وقوع مخبرات هذه الأخبار.

وأما من ذهب في اعجازه إلى زوال الاختلاف عنه والتناقض مع طوله، وادعى أن ذلك مما لم يجربه العادة في كلام طويل بثله. والذي يبطل قوله: إنه لا شبهة في أن ذلك من فضائل القرآن ومن آياته (٣) الظاهرة، لكنه لا ينتهي إلى أن يدعى أنه وجه اعجازه وأن العادة اخترقت به، لأن الناس يتفاوتون في زوال الاختلاف والتناقض عن كلامهم، وليس يمتنع أن يزول عن الكلام ذلك كله مع التيقظ الشديد والتحفظ التام. فمن أين لمدعي ذلك

(٣) في النسختين «آياته».

(٢) سورة الروم: ١ - ٣.

(١) سورة الفتح: ٢٧.

أن العادة لم تخبر بمثله؟

فاما قوله تعالى «ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً»<sup>(١)</sup>  
فاما هو وجهه لعلمنا بالقرآن لو كان من عند غيره لكان فيه اختلاف، وإنما  
رددنا على من قال إني أعلم ذلك [بذلك]<sup>(٢)</sup> قبل العلم بصحبة القرآن،  
وجعله وجه اعجازه.

### فصل

(في الدلالة على صحة ما عدا القرآن من معجزاته صلوات الله عليه وآله)  
اعلم أن من معجزاته صلى الله عليه وآله مجئ الشجرة إليه تخد الأرض  
خدّاً<sup>(٣)</sup> لما قال لها صلى الله عليه وآله: أقيبي، ثم عودها إلى مكانها لما قال  
لها: أدبرني<sup>(٤)</sup>.

و منها: خبر الميضاة<sup>(٥)</sup> وأنه وضع يده فيها، وكان الماء يفور بين أصابعه  
حتى شرب الخلق الكثير من تلك الميضاة وزرووا<sup>(٦)</sup>.  
و منها: أنه صلى الله عليه وآله أطعم في بعض دور الأنصار جماعة كبيرة  
من يسير الطعام<sup>(٧)</sup>.

و منها: ما روي عنه صلى الله عليه وآله كان يخطب مستنداً إلى جذع،

(١) سورة النساء: ٨٢. (٢) الزيادة من م.

(٣) الخد: جعلك أخدوداً في الأرض تحفره مستطيلاً. لسان العرب ١٦٠/٣ (حدد).

(٤) السيرة النبوية لابن هشام ٣١/٢، دلائل النبوة للبيهقي ١٤/٦، بحار الأنوار ١٧/٣٧٦.

(٥) الميضاة والميضاة: الموضع يتوضأ فيه، المطهرة يتوضأ منها.

(٦) مروي باختلاف في الألفاظ في: صحيح مسلم ٤٧٢، مسنون الإمام أحمد ٣٩٨/٥، دلائل النبوة ١٣٢/٦، بحار الأنوار ١٧/٢٨٦.

(٧) مسنون الإمام أحمد ٦٦٧/١، دلائل النبوة ٦٦/٦، السيرة النبوية لابن هشام ٢٢٩/٣، بحار الأنوار ٧/٢٣٢.

فلمّا تحول عنه إلى المنبر حنّ كما تحنّ الناقة، حتى التزمه فسكن حناته<sup>(١)</sup>.  
ومنها: ما روي من تسبيح الحصاة في كفه صلى الله عليه وآله<sup>(٢)</sup> .  
ومنها: كلام الذراع له صلى الله عليه وآله<sup>و</sup> قوله: لا تأكلني فاني مسمومة<sup>(٣)</sup> .  
ومنها: حديث الاستسقاء، وأن المطر لما دام فأسفر من تخريبه دور المدينة قال «ص»: حوالينا ولا علينا. وأن الشمس كانت طالعة على المدينة خاصة والمطري يطل على ماحولها<sup>(٤)</sup> .  
ومنها: ما ينطّق به القرآن من انشقاق القمر وأنه فري منقسمًا بقطعتين<sup>(٥)</sup> .

ومنها أخباره صلوات الله وسلامه عليه وآله بالغيب، مثل قوله في عمارة رضي الله عنه «يقتلك الفئة الباغية»<sup>(٦)</sup> وقوله صلى الله عليه وآله لعائشة «تنبِّحُكَ كَلَابُ الْحَوَابِ»<sup>(٧)</sup>، وإشعاره لأمير المؤمنين عليه السلام بأنه يقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين<sup>(٨)</sup>، ويقتل ذي الثديّة<sup>(٩)</sup>. وكان ذلك كله على ما خبر

(١) صحيح البخاري ٤/٢٣٧، دلائل الأنوار ١٧/٣٦٥.

(٢) دلائل النبوة للبيهقي ٦/٦٤، دلائل الأنوار ١٧/٣٧٧.

(٣) سنن الدارمي ١/٣٣، السيرة النبوية لابن هشام ٣٥٢/٣، دلائل الأنوار ١٧/٣٩٦.

(٤) صحيح البخاري ٤/٢٣٦، دلائل النبوة ٦/١٣٩، دلائل الأنوار ١٧/٢٣٠.

(٥) إشارة إلى سورة القمر (٥٤)، وانظر مسند الإمام أحمد ١/٣٧٧، دلائل النبوة للبيهقي ٦/٤٢٠، دلائل الأنوار ٢٧/٣٥١، الدر المنشور وتفسير الطبرى عند تفسير السورة المباركة.

(٦) دلائل النبوة ٦/٤١٠.

(٧) ذكر هذا جلّ من تعرض لogeneity الجمل من المؤرخين، انظر تاريخ الطبرى ٤/٤٥٦، الكامل لابن الأثير ٣/٢١٠. والحواب بالفتح ثم السكون وفتح المهمزة: موضع في طريق البصرة محاذى البقرة، من مياه أبي بكر بن كلاب، نبحث كلابه على عائشة أم المؤمنين. انظر معجم البلدان ٢/٣١٤.

(٨) المستدرك على الصحيحين ٣/١٣٩، كنز العمال ٦/٨٢ وغيره من المجلدات والصحائف.

(٩) صحيح البخاري ٤/٢٤٣، دلائل النبوة للبيهقي ٦/٤٢٧. ذو الثديّة يقال له «ذوالثديّة»

وقوله لأمير المؤمنين عليه السلام في قصة سهيل بن عمرو: إنك تدعى إلى مثلها فتجيب على مرضض<sup>(١)</sup>). وأمثال ذلك لا تختص كثرة.

فإن قيل: دلوا على صحة هذه الأخبار ثم أشيروا إلى وجه الاعجاز فيها وأن العيّل لا يتم في شيء منها.

قلنا: أما صحة هذه الأخبار فعلومة من جهة التواتر، فإن رواة المسلمين ينقلون ذلك خلفاً عن سلف وطرقه عن أخرى، وهو فيما بينهم شائع دائم متداول متعلم، واكثر هذه المعجزات وقعت بحضور الجمع الكثير في الأصل ثم تواتر النقل.

و عند من ذهب من المتكلمين إلى أن الأخبار توجب العلم الضروري، أن كثيراً من هذه الأخبار يعلم كونه ضرورة، كخبر الميضاة ومجيء الشجرة وحنين الجذع.

والأولى أن يكون العلم بصحة هذه الأخبار وما جرى مجرها مما نجد فيه خلافاً بين العقلاط طريقة الاكتساب. وإن جوزنا على مانذهب إليه أن يكون في مخبر الأخبار ما يعلم ضرورة، كالأخبار عما لا خلاف بين العقلاط فيه، كالعلم بالبلدان والأمسكار والحوادث الكبار.

وفي المتكلمين من يستدل على صحة هذه الأخبار بهذه المعجزات التي تعدد القرآن بطريقة أخرى، وهذه<sup>(٢)</sup> اجماع المسلمين على صحتها وأنهم كانوا لا ينافيونها ولا يردون على من يخبر بوقوعها.

و هذه الطريقة مبنية على صحة الاجماع، والاجماع عندهم يبتيء على صحة الكتاب والستة، فكيف يمكن أن يستدل بهذه المعجزات على أصل النبوة؟ ومعلوم أن علماء المسلمين المتقدمين ومن سلف من المتكلمين كانوا لا يفرقون

أيضاً، وهو حرقوص بن زهير التيمي أصل الخوارج. انظر اسد الغابة ١/٣٩٦ و ٢/١٤٠.

(١) انظر قصته في: الكامل لابن الاثير ٢٠٤/٢، بحار الأنوار ٣٥٢/٢.

(٢) في النسختين «وهو».

في الاستدلال على النبوة بين هذه المعجزات وبين القرآن. فاما الذي يدل على أن الحِيلَ لم ت تعرض في ذلك كله، فأول مانقول: إن كثيراً من هذه المعجزات وقع على وجهه لا يمكن ادعاء حيلة فيه، نحو انشقاق القمر واطعام الخلق الكثير من الطعام القليل وحديث الاستسقاء والاخبار عن الغيوب.

فاما جمِيُّ الشجرة فلا يمكن أن يدعى أنه صلوات الله وسلامه عليه جذبها إليه، لأنَّه لا يمكن أن يفعل في الشجرة وهي مبادنة له إلا بسبب متصل بها، ولا تنجذب (١) الشجرة القوية بتقلع منبتها إلا بسبب قوي يظهر للعيون، ولا يكون [...] (٢) ما أشبه ذلك مما يستعمله المشعوذون في جذب الأجسام الخفاف، وما كان مرئياً مشاهداً لم يخف على الحاضرين حاله. ولو كان جذبها بالآلة كيف عادت إلى ما كانت عليه (٣)؟

ومتي قيل: جوَّزوا أن يكون هاهنا جسم يجذب الشجرة، كما أن في الأجسام ما يجذب الحديد بطبعه.

قلنا: لو كان ذلك موجوداً لعثر عليه مع البحث والتتقرير، ولنما اختص به واحد من الناس كما لم يختص حجر المقايس، وكما لا يلزم على حجر المقايس تحويل جسم له طبيعة مخصوصة يجذب بها الكواكب وتقلع الجبال من أماكنها، وإذا قرب إلى الميت عاش إلى الحي مات. وما يؤدي إلى هذا المذهب من الجھالات لا يحصى كثرة.

وأين كان من أعداء النبي من قريش واليهود والنصارى عن أن يوافقوا من ادعى هذه المعجزة له على أن فيها حيلة تمت بها إما على جملة أو على

(٢) كلمتان لا تقرآن في النسختين.

(١) في النسختين «يتجذب».

(٣) في هـ وـ «ما كان عليه».

تفصيل. وهذه النكتة يمكن أن ينفي بها وقوع حيلة في جميع المعجزات المذكورة. وأما خبر الميضاة فعلوم أن الحيلة لا تتم في فوران الماء من بين أصابعه صلى الله عليه وآله وجعل قليل من الماء كثيراً. وادعاء طبيعة أو آلة لطيفة يتائق معها ذلك كادعاء طبيعة في جذب الكواكب واحياء الاموات وامااته الأحياء وسائر ماذكرناه.

وأما خبر الجذع فلا حيلة في مثله، لأنه لو كان المسموع منه لتجويف فيه يعرفه المشاهدون له ولم يخف عليهم سبب الصوت، ولكن لايسكن حنينه عند التزامه صلى الله عليه وآله.

وتسبيح الحصى مما لا يتم أيضاً فيه حيلة، ولا كلام الذراع.

فإذا قيل: فعل أي وجه سمع الكلام من الذراع؟

والجواب عن ذلك أنه قيل فيه وجهان:

أحدهما: أن يكون الله تعالى فيه بني الذراع بنية حي صغير وجعل فيه بنية النطق والتميز، فتكلم بما سمع.

والوجه الآخر: أن يكون الله تعالى فعل كلاماً في الذراع سمع من جهتها وأضافه إلى الذراع توسيعاً وتجوزاً.

وقد طعن قوم في انشقاق القمر بأنه لوقوع لعرف أهل الغرب [والشرق](١) والسهل والجبل.

وهذا ليس ب صحيح، لأنه يجوز أن يكون تعالى شغل في وقت انشقاقه وهو زمان يسير قصير. من لم يشاهده(٢) عن النظر إلى جهته، فرأه قوم ولم يره آخرون. وقد يمحجز الغيم بين رؤية القمر في بعض الموضع دون بعض. ومثل هذه الآية التي شهد بها القرآن ونقلها الرواية لا تدفع بهذه الشبهة الركيكة.

(٢) في هـ «من يشاهده».

(١) الزيادة من مـ.

## باب

### (الكلام في الإمامة)

إنما وإن كنا قد أوردنا في كتابنا «الشافي في الإمامة» كل ما يحتاج إليه في هذا الفن من الكلام وانتهينا فيه إلى أبعد الغايات، فلا يجوز اخلال هذا الكتاب من جملة فيها مقنعة وكلام لا يحتاج معه إلى غيره، ونحن عاملون على ذلك.

## فصل

### (في الدلالة على وجوب الرياسة في كل زمان)

اعلم أنا إنما نوجب الرياسة بشرطين: أحدهما ثبوت التكليف العقلي، والشرط الآخر ارتفاع العصمة، فتى زال الشيطان أو أحد همافلا وجوب لرياسته. و الذي يوجبه ويقتضيه العقل الرياسة المطلقة، وهي فرض الطاعة ونفاد الأمر والنهي، فإن المصلحة التي نوجب الرياسة لها بذلك مقتنة. ولا فرق بين أن يكون الرئيس الذي أوجبناه منبئاً يوحى إليه ومتحملأً لشرعيته وبين أن لا يكون كذلك. ولا فرق أيضاً بين أن يكون منفذًا لشرع ومقيماً لحدود شرعية أو لا يكون كذلك، لأنما نوجب(١) الرياسة المطلقة.

(١) في هـ «لانا لانوجب».

ولابد في الرئيس الذي أوجبناه من أن يكون لا رئيس له ولا يد فوق يده. وهذه العلة أوجبنا عصمتها على ماسنبينه بمشيئة الله تعالى.

فإذا قيل: أي حاجة إلى هذا الشرط، والانزجار عن القبيح والمصلحة المعتبرة في الرؤساء يتؤمن بالآمراء<sup>(١)</sup> وخلفاء الأمراء.

قلنا: الأماء لا يخلون من أن يكونوا رعية لغيرهم وراجعين إلى إمام الكل أو كانوا غير مؤتمين بغيرهم، ولا يكونوا كذلك إلا بعد أن يكونوا معصومين كاملين. ومن كان بهذه الصفة فله الرئاسة التي أشرنا إلى وجوبها وإن كانوا جماعة، فإن العقل لا يمنع من وجود أمّة كثرين في زمان واحد. وإن كان هؤلاء الأماء رعية لغيرهم ومؤتمين بامام الكل فقد ثبت على كل حال وجوب رئاسة من لا رئاسة عليه، وأنه لابد من ذلك وإن كان من رئاسة من يقتدي من الرؤساء بغيره كالآمراء بد.

والذي يدل على ما ادعيناه أن كل عاقل عرف العادة وخالف الناس، يعلم ضرورة أن وجود الرئيس المهيّب النافذ الأمر السديد التدبير يرتفع عنده التظالم والتقاسم والتباغي أو معظمه، أو يكون الناس إلى ارتفاعه أقرب، وإن فقد من هذه صفتة يقع عنده كل ما أشرنا إليه من الفساد أو يكون الناس إلى وقوعه أقرب.

فالرئاسة على ما بيناه لطف في فعل الواجب والامتناع من القبيح، فيجب أن لا يخلى الله تعالى المكلفين منها<sup>(٢)</sup>. ودليل وجوب الاطراف يتناولها.

و هذه الجملة إن خالف فيها مخالف لم يحسن مناظرته. وإن ادعى أنه قد يفسد الناس عند بعض الرؤساء ويصلحون عند فقده، لم يكن ذلك معتبراً على

(١) في هـ « بتأمره في الآمراء».

(٢) في النسختين « فيها».

كلامنا، لأننا لاندعى أن الناس يصلحون عند [ذلك على] رئيس(١)، وإنما قلنا وجود جنس الرياسة على الجملة في باب الصلاح والفساد لا يكون كفقدتها، فمن فسد من الناس عند رئاسة بعض الرؤساء لأنه يعاديه أو يحسده أو ما يجري بمحى ذلك من الأسباب لابد من أن يكون أقرب إلى الصلاح عند رئاسة غيره.

ألا ترى أن الخوارج المبطلين لوجوب الإمامة المارقين عن طاعة الأئمة مدخلوا قط من رئيس ينصبونه ويرجعون في أمورهم إليه، يأخذ على أيدي جناتهم وينصف مظلومهم من ظالمهم، ورؤساؤهم في كل عصر معروفون. فان قيل: الصلاح الذي يحصل للمكلفين عند وجود الرؤساء هو فيما يتعلق بالدنيا ومنافعها وينتظم به أحوال التجارة والمعاش، ولا تعلق لذلك بالدين وإنما يجب المصالح(٢) الدينية.

قلنا: لوجود(٣) الرؤساء مصالح دنيوية، وهي ماذكرتم، وفيها مصالح دينية، لأننا قد بينا أنه يرتفع معها أو يكون أقرب إلى الارتفاع الظلم والبغى والصلاح بذلك ديني ولا محالة.

وليس لأحد أن يقول: إن امتناع المكلف من القبيح خوفه من عقاب الإمام وتأدبه يدخله في أن يكون ملحاً لا يستحق [بذلك] (٤) ثواباً، وذلك لأن الإجاء ما رفع الدواعي إلى القبيح متعددة مع وجود الرؤساء والأئمة، ألا ترى أنهم قد يعصون وبخالفون ويقع القبائح مع وجود الرياسة من كثير من المكلفين. فعلم أنهم غير ملجمين، ولو كانوا ملجمين لا استحق من امتناع من القبيح مع قدرته عليه في زمان وجود رئيس متصرف مدحّاً ولا تعظيمياً، وقد

(١) في هـ «عندرئيس» . وفي مـ «عند على رئيس» .

(٤) الزيادة ليست في مـ .

(٣) في هـ و مـ «بوجود» .

علمنا خلاف ذلك.

فان قيل: فلو كلف الله تعالى مكلفاً واحداً بلا ثانٍ له، أكنتم توجبون نصب رئيس له أو لا توجبونه؟ فان أوجبتموه فأيّ ظلم رفع هذا الرئيس، وأيّ بغي أزال، وليس مع هذا المكلف من يظلمه ويبيغي عليه؟ وان لم توجبوا نقضتم مذهبكم في وجوب الحاجة الى الرئيس مع ثبوت الشرطين اللذين ذكرتموهما، وينبغي أن تزيدوا شرطاً ثالثاً، وهو أن يكون التكليف لجماعة. وإن قيل: يمكن أن يظلم هذا المكلف الرئيس المنصوب نفسه، فاما يتمكن من ظلمه اذا وجد ونصب رئيساً له، فمن أين وجوب ذلك وهذا المكلف لا يتمكن من ظلم فيرتفع؟

قلنا: المكلف وان كان واحداً فقد تمكّن من قبيح متعدّ الى غيره، وهو أن يريده ويعزم على الظلم وأخذ أموال غيره اذا تمكّن منها، والعزم على القبيح قبيح. واذا كان الرئيس يأخذ(١) على يده ويعنده من الظلم اذا تمكّن منه لم يكن له داعٍ الى هذا العزم القبيح، فارتفع وامتنع وكان وجود الرئيس لطفاً فيه.

فان قيل: طریقتکم هذه توجب أن ينصب الله تعالى في كل بلد رئيساً وإلام يكن مزحجاً لعلة المكلفين فيه، وهذا يوجب نصب ائمة عدة في كل زمان.

قلنا: لابد لكل أهل بلد قريب وبعيد من رئيس، فإذا أن يكون له صفة امام الكل أو يكون له صفة الأمير المتولى من قبل رئيس الكل وامام الجميع، فان الحال لا يمنع من نصب عدة رؤساء من له صفة الامام الأصلي، فان العقل لا يمنع من ذلك واما امتنعنا الان منه للسماع(٢) والاجماع، وإلا

(٢) في هـ «السمع».

(١) في النسختين «يؤخذ».

جترنا أن يكون رؤساء الأقطار [كلها]<sup>(١)</sup> والبلاد جميعها لهم صفات الأئمة، وإن [كانت]<sup>(٢)</sup> الحال كحالنا هذه قد علم منها أن الإمام لا يكون إلا إماماً واحداً قطعنا أن رؤساء الأقطار والبلدان لهم صفات الأمراء وأنهم يرغبون بامام الكل.

وليس يلزم على ما ذكرناه اذا قلنا: إن الإمام اذا كان واحداً ونصب في بعض أقطار الأرض أن يكون المكلفوون في الأقطار البعيدة منه ليس يمكنهم المعرفة بحاله إلا بعد زمان طويل، أن يكونوا خالين من لطفهم في تكليفهم. وذلك أن المذهب الذي نصرناه ودللنا على صحته يوجب أن أصل التكليف يوجب اقامة ائمة عدة في كل بلد وعند كل أحد، ويجوز بعد ذلك أن يستصلاح الله تعالى من بعد أن استقر<sup>(٣)</sup> الإمام بخلفائه وأمرائه، لأنه ممكن في الفرع وغير ممكن في الأصل.

فإن قيل: أليس في البلدان البعيدة عن مقر الإمام ما يبلغ في البعد إلى حد لا يمكن معه معرفة الإمام المنصوب، فكيف يقع الاستصلاح لهم بأمرائه وخلفائه مع هذه الحالة؟

قلنا: إن انتهت الحال في البعد إلى ما ذكرتم وجوب نصب من له صفة الإمام هناك.

فإن قيل: هذا يقتضي تحويز ائمة كثرين فيما نأى عنا من البلاد في هذا الوقت.

قلنا: إن كانت شريعة نبينا<sup>(ص)</sup> لازمة لكل من على الأرض ولكل من المكلف بشر قريب وبعيد في تخوم الأرض فلن يجوز أن يكون ملكفاً<sup>(٤)</sup> إلا وأن خبارنا متصلة به والحججة بمعجزات نبينا صلّى الله عليه وآله وشريعته قائمة

(٤) في م «مكفأاً لذلك».

(٣) في م «من بعد من استقر».

(١) و(٢) الزياداتان من م.

عليه، وادا اتصلت - ولو في مدة طويلة - أخبارنا به لزمه الاقتداء بن من ينصبه من الأمراء كما يلزمه الانقياد الى هذا الشرع. فان جاز أن يكون على حدب الأرض وفي تخومها من لا يجوز اتصال أخبارنا به ولا هو مكلف بشريعتنا جاز أن ينصب له امام وائمة. فان الذي اقتضاه الاجماع أن الامام في هذا الشرع من يجري مجرانا ونعرف أخباره ويعرف أخبارنا إلا واحد. فأما من ليس هذه أحواله وهو كالملائكة والجن. وفي تفصيل ذلك والقطع [على الحق][١] منه بعينه نظر، والشك فيه غير مخل بما نحن متكلمون عليه وناصرون له.

فان قالوا: لوعم كون الرئاسة لطفاً[٢] في كل زمان لوجب أن يعم كل تكليف وكل مكلف، لما وجب ذلك في المعرفة بالله تعالى، وهذا يتضمن أن تكون الامامة لطفاً[٣] للامام نفسه ويؤدي الى ما لا نهاية له من الائمة.

قلنا: الألطاف لا يجب قياس بعضها على بعض في خصوص أو عموم، وإنما يجب اثباتها أططاها فيما إلطاف فيه بحسب ما تقتضيه الدلالة، فليس يمتنع على هذا أن تكون الرئاسة لطفاً في كل زمان للأدلة الدالة على ذلك وان لم يكن لطفاً في كل تكليف ومكلف.

وإنما لم يجب في الامام نفسه وان كان مكلفاً يكون له امام هو لطف له، لأن الامامة إنما هي لطف في رفع القبيح أو تقليله فيمن يجوز صفة فعل القبيح، فأما من هو معصوم مقطوع على أنه لا يختار قبيحاً فائي حاجة الى لطف يكون معه أقرب الى الامتناع والقبيح.

والمعرفة لم يجب عمومها لكل تكليف ومكلف من حيث [عمت][٤] الأوقات، بل لدليل خصها ليس موجود في الامام. على أن المعرفة نفسها ليست عامة لكل تكليف ولا كل حال، فان التكليف العقلي في أحوال مهلة

[٤] الزيادة من م.

[٢ و ٣] في هـ «لفظاً» في الموضعين.

[١] .

النظر ليست المعرفة لطفاً فيه، فقد خالف عمومها في كل مكلف عمومها للتكاليف والأزمان.

فإن تعللوا: بأن المعرفة لا يمكن كونها لطفاً في التكليف العقلي في أزمان مهلة النظر.

قلنا: هو كذلك ، وليس كل شيء أمكن من طريق التقدير كونه لطفاً في شيء بعينه يقطع على أنها لطف في الجميع كما قطعنا في الأفعال الظاهرة. ويمكن أيضاً أن نقول: إن الامامة إنما يمكن كونها لطفاً ورافعاً للقبيع فيما يجوز منه فعل القبيح ويشك في وقوعه منه، فأمام من قطعنا بالدليل على القبيح لا يقع البينة منه فلا يمكن رفع ما هو مرتفع، فجرت الامامة في هذا الوجه بجرى المعرفة.

وقد بينا الجواب عن هذا السؤال وعن أكثر ما أوردناه هنا في كتابنا الشافي، واستقصينا بحسب اقتضاء ذلك الموضع له، وفيما اقتصرنا عليه هنا كفاية.

فإن قيل: هذا يوجب أن يكون الإمام في كل حال ظاهراً متصرفًا حتى يقع الانزجار عن القبائح به، فإن الزاجر هو تدبيره وتصرفه لا وجود عينه. وهذا يقتضي أن يكون الناس في حال الغيبة غير مزاحي(١) العلة في تكليفهم.

قلنا: لا شبهة في أن تصرف الإمام في الأمة هو اللطف، وفيه المصلحة لهم في الدين، وإن كان ذلك لا يتم إلا بمحاجة الإمام والنصل على عينه. و الذي يتم به لطفنا في الامامة و يتعلق به مصلحتنا هو مجموع علوم بعضها يتعلق بالله تعالى ويختخص به، فعليه تعالى ازاحة العلة فيه، وبعض آخر يتعلق

(١) في النسختين «غير احji».

بنا، ولا يتم الا بفعلنا، فعليه تعالى أن يوجبه علينا، وعلينا أن نطيع فيه، فإذا عصينا وفرّطنا كانت الحجة علينا، وبرئ تعالى من عهدة ازاحة علتنا.

ألا ترى أن المعرفة التي أجمعنا فيه والخلاصون من مخالفينا في الإمامة على أن جهة وجوبها اللطف. لايتم الغرض فيها إلا بأمر من فعل الله تعالى وأمور من فعلنا، والذي يتعلق بفعل الله تعالى أن يعلمنا وجوبها، ويقدرنَا على السبب المولدهما، ويخوّفنا من التفريط في فعلها. والذي يتعلق بنا أن نفعلها أن يفعل سببها، وقد فعل الله تعالى كل مايتعلق به في هذا الباب، وليس عليه أن لا يفعل المكلف مايتعلق به، ولا نخرجه من أن يكون مزيحاً لعلته في تكليفه.

وقد خلق الله تعالى امام الزمان عليه وعلى آبائه الصلاة والسلام، ونecess الامامة على عينه، ودلّ على اسمه ونسبه، بالأدلة القاطعة، وحثّ على طاعته، وتوعّد على معصيته.

فاما الأمور التي لايتم مصلحتنا بالامام إلا بها وهي راجعة الى أفعالنا، وهي تمكين الامام والتخلية بينه وبين ولائته، والعدول عن تخويفه وارهابه، ثم طاعته وامتثال أوامره.

فإذا لم يقع مما تمكين الامام وأخفيناه وأخرجناه الى الاستئثار تحرزاً من المضرة ثم نخرج من أن تكون مزاحي العلة في تكليفنا، وكان تعذر انتفاعنا بهذا الامام منسوباً اليها، وزرره عائدًا علينا، لأننا لو شئنا أملكتناه وأمنناه، فيتصرف فيما التصرف الذي يعود بالنفع علينا.

وليس يجب اذا لم نمكّنه وخلفاً(١) بينه وبين التصرف أن يسقط عنا التكليف الذي الإمامة لطف فيه، وأن يجري ذلك مجرى من قطع رجل

نفسه، فان التكليف المتعلق بها يسقط عنه، ولا فرق بين أن يكون هو القاطع لها أو غيره. وذلك أنها في أحوال غيبة الإمام عن انتتمكون من إزالة خوفه وإن نؤمن به لظهوره ويتصرف، فلم يخرج عن أيدينا التمكن من الانتفاع بهذا الإمام، ولا كان من فعلنا من اختافته يجري مجرى قطع الرجل، لأن قطعها لا يبقى معه تمكن من الأفعال التي لا يتم إلا بالرجل.

و جرى فعلنا لما أحوج الإمام إلى الغيبة مجرى شد أحدها لرجل نفسه في أنه لا يسقط عنه تكليف القيام لقدرته على إزالة هذا الشد، وجرى قطع الرجل مجرى قتل الإمام.

فإن قيل: إذا جاز أن يغيب الإمام الزمان بحيث لا يتصل إليه فيه ولا غيّره من غيره حتى إذا أمن من الخوف ظهر، فأي فرق بين ذلك وبين أن يعدهم (١) الله تعالى أو يعيته، حتى إذا أمن أوجده أو أحياه إن كان ميتاً؟ فان قلتم: إننا لا نقدر على الانتفاع إذا كان معدوماً أو ميتاً، ونحن نقدر على الانتفاع به إذا كان موجوداً بيننا. قيل لكم: ونحن لا نقدر على الانتفاع به وهو غير متميز الشخص، ولا معروف العين. فإذا قلتم: في أيدينا وتحت مقدورنا إذا فعلناه من إيمانه وإزالة خوفه تعرف علينا وتميز لنا. قيل لكم: وفي أيدينا أيضاً ما إذا فعلناه أوجده الله تعالى لنا.

و على كل الوجهين ليس انتفاعنا به مما يتم بقدرنا حالاً دون أن ننضم إليه فعل واقع باختيار مختار، فأي فرق بين أن يغيب عنا حتى إذا أزلنا خوفه من حهتنا واعتقدنا فيه الجميل ظهر لنا وتعرف علينا ونعرفه وظهوره من فعله وباختياره، وبين أن يعدهم الله تعالى؟ فإذا اعتقدنا الجميل له وفيه وأزلنا أسباب خوفه منا أوجده، وهل ايجاده واحياؤه إن كان ميتاً في تعلقه باختيار

(١) في هـ «يعذبه».

مختار هو غيرنا إلا كظهوره علينا واعلامنا أنه الامام في أنه متعلق باختيار مختاره وغيرنا على أن انتفاعنا وامكان طاعتنا للامام على كل الوجهين<sup>(١)</sup> يتعلق ب فعل الله تعالى لابد منه، لأنه اذا أمن متّا وأراد الظهور، فلا بد من أن يدعى أنه الامام، ولا بد من أن يصدقه الله تعالى في هذه الدعوى التي لا نعلم صحتها بمجردتها إلا باظهار معجز يظهر على يده. فقد بان أن انتفاعنا بالامام لا يتم إلا بفعل مختاره الله تعالى على كلا الوجهين، فأي فرق بين أن يكون ذلك الفعل المعجز الذي يظهره على يده وبين أن يكون ايجاده نفسه. فان قلتم: لو أعدمه لكان فوت انتفاعنا بالامام منسوباً اليه تعالى، وليس اذا كان موجوداً مستخفياً.

قيل لكم: بل يكون منسوباً الى من أخاف الامام ولم يؤمنه على نفسه فيظهر وينتفع به، لأنه اذا أخيف فليس غير الامتناع من الظهور. ثم حينئذ لا فرق بين اذا لم يتمكن من الظهور بين أن يعدم الى<sup>(٢)</sup> أن يمكن ايجاده أو يستتر الى أن يمكن اظهاره، فأي الأمرين وقع فالعملة من الله تعالى مزاحة، واللوم على من أخاف الامام ولم يمكنه من الظهور.

ولا فرق بين لحوق النم لنا بين أن نفوت أنفسنا منافع يجب عن أسباب نفعها - كوجوب العلم عند النظر- وبين أن نفوتها منافع، ولا يجب عن أسباب بل معلوم حصوها بالعادة أو جرى بمحراها عند غيرها من أفعالنا، كنحو الشبع عند الأكل، والرثي عند الشرب. واذا كنا قاطعين على أن الله تعالى يوجد الامام ويظهره لا محالة اذا أزلنا أسباب خوفه، فقد صرنا متمكنين وقدرين على ما يقتضي ظهوره، فاذا لم نفعل فتحن الملومين<sup>(٣)</sup>.

(١) في النسختين «على».

(٢) لعل الصحيح «على كلا الوجهين».

(٣) في هـ «المأومين».

وما حققنا هذا السؤال في شيء من كلامنا في الغيبة هذا التحقيق ولا انتهينا فيه إلى هذه الغاية، وهو من أشد مانسأل عنه اشتباهاً وشكالاً.

والجواب: أن المقصود من هذا السؤال الزامنا تجويز كون امام زماننا عليه السلام معدوماً بدلاً من كونه غائباً. وهذا غير لازم، لأنه ينتفع به في حال غيبته جميع شيعته والقائلين بamacmata، ويتجرون بمكانه وهبته من القبائح، فهو لطف لهم في حال الغيبة كما يكون لطفاً في حال الظهور، وسندين ذلك فضل بيان عند الكلام في علة غيبته.

وهم أيضاً منتفعون به من وجه آخر، لأنه يحفظ عليهم الشرع، وبمكانه يتقوون بأنه لم يكتم من الشرع ما لم يصل اليهم، وإذا كان معدوماً فات هذا كل له.

و هذه الجملة تفسد مقصود الخالفين في هذا السؤال، لكننا نخيب عنه على كل حال، اذا بني على التقدير، وقيل اجيزوا في زمان غير هذا الزمان أن ي عدم الامام اذا لم يكن من الظهور والتدبر، ونفرض أن أحداً لم يقر بamacmata فinentفع به وان كان غير ظاهر الشخص له، فنقول: انتفاع الأمة من الامام لا يتم إلا بأمور من فعله تعالى فعليه أن يفعلها، وأمور من جهة الامام عليه السلام فلا بد أيضاً من حصولها، وأمور من جهتنا<sup>(١)</sup> فيجب على الله تعالى أن يكلفنا فعلها و يجب علينا الطاعة فيها.

والذى من فعله تعالى هو ايجاد الامام و تمكينه بالقدر والآلات والعلوم: من القيام بما فوض اليه، والنصل على عينه، والزامه القيام بأمر الأمة. وما يرجع الى الامام فهو قبول هذا التكليف، وتوطينه نفسه على القيام به. وما يرجع الى الأمة هو تمكين الامام من تدبيرهم، ورفع الخوايل والموانع

(١) في هـ «من جهتها».

من ذلك ، ثم طاعته والا نقياد له ، أو التصرف على تدبيره.

فما يرجع الى الله تعالى هو الأصل والقاعدة فلا تقدمه<sup>(١)</sup> وتمهده ، وتتلوي ما يرجع الى الامام ، وتتلوي الأمرين ما يرجع الى الأمة . فمتي لم يتقدم الأصلان الراجعان الى الله تعالى والى الامام نفسه ، لم يجب على الأمة ما قلنا إنه يجب عليهم ما هو فرع للأصلين ليس يخرج ما ذكرناه وقلنا إنه أصل في هذا الباب وواجب فعله من كونه أصلاً.

و من وجوب التقديم اخلال الأمة بما يجب عليها ، والعلم بأنها تطيع أو تعصي ، فيجب على كل حال أن يكون الامام موجوداً مزاح العلة في القدر والعلوم وما جرى مجرها ، موطنًا نفسه على تدبير الأمة اذا أمن وزال خوفه . ولم يجز أن يقوم العدم في هذا الباب مقام الوجود .

على أن الامام<sup>(٢)</sup> . بهذا الفرض الذي فرضوه - وان كان معدوماً . في حكم الوجود ، لأنه تعالى اذا أعلم الأمة ودلها على أنه يوجد الامام لا محالة متى مكّنه وأزالوا خوفه وان كانوا مكلفين بالشريعة ، ثم انطوى عنهم منها شيئاً ، وجده في الحال ليترحم عنه ، فالامام كالمحظوظ بل مع هذه العناية منه تعالى ، والتقدير المفروض الامام هو تعالى .

و اما نوجب وجود حجة في كل زمان اذا كنا نحن الان عليه ، ومع الفرض [الذي]<sup>(٣)</sup> ذكروه قد تغيرت الحال .

وربما قيل لنا: أي فرق بين رفع الامام الى السماء حتى يأمن فيحيط فيها ، وبين الغيبة في الأرض بحيث لانتف على مكانه ؟

والجواب: أنا إن فرضنا أنه في السماء يعرف أخبار رعيته في طاعة ومعصية ولا يتحقق عليه من أحوالهم ما يجب معه الظهور واستمرار الغيبة ،

(١) في م «فلا من تقدمه». (٢) في النسختين «الأيام». (٣) الزيادة هنا لاستقامة اللفظ .

فالسماء كالأرض في المعنى المقصود والقرب كالبعد.

فإن قيل: فما السبب المانع من ظهوره و المقتضي لغيبته على التحقيق؟  
 قلنا: يجب أن يكون السبب في ذلك هو الخوف على المهاجنة، فإن الآلام  
 ومادون القتل يتحمله الإمام ولا يتترك الظهور له، وإنما علت منزلة الأنبياء  
 عليهم السلام والائمة عليهم السلام لأنهم يتحملون كل مشقة عظيمة بالقيام بما  
 فوض إليهم.

فإذا قيل: كيف يأمن القتل؟

قلنا: عند الإمامية أن الإمام في هذا قد عرف من آبائه عليهم السلام بتوقيف  
 الرسول صلى الله عليه وآله حال الغيبة، والفرق بين الزمان الذي يجب أن  
 يكون الإمام عليه السلام فيه غالباً للخوف، وبين الزمان الذي يجب فيه  
 الظهور. وهذا وجه لا يتطرق فيه شبهة.

وغير ممتنع زائداً فيه على ذلك أن يكون خوفه وأمنه موقوفين على الظنون  
 والأumarات، فإذا ظن العطاب استر، وإذا ظن السلام ظهر، وللسلامة وضدها  
 أمارات متميزات.

وليس لأحد أن يقول: كيف يعمل الإمام عليه السلام على الأمارات  
 والظنون في ظهوره، وقد يجوز أن يكدي الظن في ظهوره ويقع خلاف المظنون،  
 أوليس يجب على هذا أن يكون مجوراً لأن يُقتل وإن ظن السلام، وذلك أنه  
 غير ممتنع أن يكون الله تعالى تعبد الإمام بأن يظهر عند قوة ظنه بالسلامة  
 وعلمه بمحاجب الظهور عليه مؤمناً له من القتل، فصار الظن طريقاً إلى العلم.  
 فإن قيل: إذا كان الغرض من إقامة الرئيس الانزجار عن القبح، فقد  
 يكون ذلك عند رياسته كافر فهل تحيزون ذلك؟

قلنا: رياسته الكافر فيها وجه من وجوه القبح، وهو الأمر بتعظيم الكافر  
 وتقديمه، وهذا وجه قبح، وإن كان الصلاح المقصود قد يتم بولايته.

فان قيل: فلو علم تعالى أن الأمة لا تنجر عن القبائح إلا لرياسته كافراً، وبرياسته من ليست له الصفات التي يوجبهها في الأمة.

قلنا: اذا كان لطف المكلف في فعل قبيح فالاصلح من المذهبين أنه لا يكلف ماذاك القبيح لطف فيه، ولا يجري مجرى من لا لطف له.

و كذلك اذا قدرنا أن الله تعالى يعلم أن أحداً من الأئمة كلها لا تتقبل تكليف الامامة ولا يتکفل<sup>(١)</sup> برياسته الأمة، أو يعلم أنه لا يتقبل ذلك الأمر يتکامل فيه الشرائط التي يوجبها في الامام. فانا نقول في هذا الموضوع: إن الله تعالى كان يسقط عن الأمة التكليف الذي الرياسة لطف فيه، ويجري ذلك مجرى مانقوله كلنا فيمن كان لطفه في فعل غيره من المكلفين، وعلم الله تعالى أن ذلك الغير لا يختار ذلك الفعل الذي [فيه]<sup>(٢)</sup> لطفه، فانا جممعون على القول بأن التكليف الذي ذلك الفعل لطف فيه يسقط عنه، ولا يجريه مجرى من لا لطف فيه في حسن تكليفه.

فان قيل: ألا جزء من<sup>(٣)</sup> الله تعالى الامام من الأعداء وأظهره ليدبر أمورهم، هل بتضيق قدرته عن حفظه منهم حتى لا ينالوه بسوء؟

قلنا: الله تعالى قادر على كل شيء، وما ليس بمقدور في نفسه لا يوصف بالقدرة عليه، وقد منع الله تعالى امام الزمان عليه السلام وحفظه من الأعداء بكل مالا ينافي [التکلیف]<sup>(٤)</sup> من النهي والأمر والوعظ والزجر، فأما ماينافي التکلیف وموجب الاجراء فلا يجوز أن يفعله، والحال حال التکلیف.

فان قيل: العلة في غيبة امام الزمان عليه السلام من أعدائه معروفة، فما العلة في غيبته عن أوليائه وشيعته؟ وكيف فات هؤلاء الانتفاع به لما جناه غيرهم؟ وهل يسوع في التکلیف مثل هذا؟

(٤) الزيادة من م.

(٣) كذا.

(٢) الزيادة من م.

(١) في هـ «يتکلّف».

قلنا: قد بيتنا في كتابنا «المقنع في الغيبة» الكلام في هذا الفصل مستقصى ، والمحترار من الوجوه المذكورة انا نطالب بعلة استثاره من شيعته اذا كانوا غير منتفعين به في حال الغيبة الانتفاع الذي لايزيد عليه ظهوره ، ومن انتقامه وسطوته وتأديبه وعقوبته كما لو كان ظاهراً، لأنهم قاطعون على وجوده بينهم ، وأنه [يعلم](١) أخبارهم ويعرف حال المخطئ والمصيبة والطائع والعاصي ، فهم يتركون العاصي أو يكونون أقرب الى من تركها حياءً منه ، ومحاباةً له ، واشفاقاً من معالجته بالحد والعقوبة ، ومن فيهم لو ظهر له الامام وأراد أن يقيم عليه الحدأوي عاقبه بجنائيته(٢) ما امتنع عليه ، فالانتفاع الديني بالائمة حاصل به عليه السلام لشيعته في حال الغيبة.

وانما ينتفعون به في حال الظهور في انتقامه لهم من أعدائهم وأخذ حقوقهم منهم ، وهذه منافع دنيوية يجوز تأخيرها وفوتها ، ولا يجري ذلك مجرى تلك المنافع الدينية التي يقتضيها التكليف.

وبيتنا أيضاً أنا غير قاطعين على أن أحداً من شيعته لا يلقاه في حال غيبته ، كما نقطع على ذلك في أعدائه ، وانا نجواز أن يلقاه الكثير منهم . وبيننا هناك أيضاً أنه لا وجه لاستبعاد معرفة امام الزمان عليه السلام بجنائيات شيعته(٣) مع الغيبة ، وأن معرفته بذلك وهو غائب كمعرفته به وهو ظاهر ، لأن المعرفة بذلك في حال الظهور انا يكون المشاهدة ، أو بالبينة ، أو بالاقرار . والمشاهدة ممكنة في حال الغيبة ، والخوف منها وهو غائب قوي منه مع ظهوره ، لأن التحرز من مشاهدته للجنائيات وهو غائب أشد وأضيق تعذراً منه وهو ظاهر متميز الشخص ، لأنه اذا كان معروفاً العين أمن مع بعده من مشاهدة لجناية تجري من بعض شيعته ، واذا لم يتميز شخصه لم يؤمن في كل

(١) الزيادة هنا لاقتضاء السياق . (٢) في هـ « الجنائية ». (٣) في النسختين « شنية ».

حال من مشاهدته، وجوز في كل من يرى ولا يعرف أنه الإمام. وأما البينة فيجوز أن تقوم عنده وهو غائب بأن يتافق كون من شاهد تلك الفاحشة من يلق الإمام فيشهد بها عنده، والتتجويز في هذا الباب كافٍ، ولا يحتاج في الخوف وحصوله إلى القطع. وكذلك الاقرار ممكن في الغيبة على هذا الوجه.

وإذا سلكنا هذه الطريقة ربحنا الجواب عن كل شبهة تورد في علة استثار الإمام الزمان عليه وعلى آبائه الصلاة والسلام من أوليائه فهي كثيرة<sup>(١)</sup>، ويكوننا مؤونة ماتعسفه قوم من أصحابنا في جواب ذلك من طرق ضعيفة لا تثمر فائدة.

#### دليل آخر على وجوب الإمامة:

قد استدل أصحابنا على وجوب الإمامة بعد التعبد بالشرع: أن شريعة نبينا صلوات الله وسلامه عليه قد ثبت أنها [مؤبدة]<sup>(٢)</sup> غير منسوخة ولا مرفوعة إلى يوم القيمة، فلا بد لها من حافظ، لأنه لو جاز أن يُخلَى من حافظ جاز أن يخلَى من مؤد، فما اقتضى وجوب أدائها يقتضي وجوب حفظها. ولابد أن يكون حفظها معصوماً ليؤمن عليه الاهتمام ونشق<sup>(٣)</sup> بحفظه، كما لابد في مؤديها من أن يكون بهذه الصفة، وهذا يوجب ثبوت الحافظ المعصوم في كل حال

فإذا قيل: من أي شيء يحفظ الشريعة؟

قالوا: من الأضاعة والتغيير<sup>(٤)</sup> والتبدل.

فإن قيل: النقل المتواتر يحفظ به الشريعة.

(٢) الزيادة من م.

(١) في النسختين « فهي كثيرة ».

(٤) في هـ « واليقين ».

(٣) في النسختين « وشق ».

قالوا: النقل المتواتر إنما يوجب العلم اذا وقع وحصل، وقد يجوز أن يقع العدول عنه لشبهة أو عمد، وقد يجوز فيما نقل بالتواتر أن يضعف نقله فيصير في الآحاد الذين لا حجة في نقلهم، فلابد من تجويز ما ذكرناه من الحفظ الذي يؤمن منه كل ذلك.

و اذا قيل لهم: جوزوا أن يكون اجماع الأمة يحفظ الشريعة.

قالوا: الاجماع أيضاً كما يجوز أن يقع يجوز أن يرتفع، فمن أين لابد من ثبوته في كل حكم من أحكام الشريعة. على أنا بالامتحان نعلم أن الاجماع في الشريعة على القليل والاختلاف في الكثير.

وبعد، فإذا لم يثبت وجود امام(١) معصوم في كل زمان، لا يكون الاجماع حجة ولا فيه دلالة، لأن العقل يجوز الخطأ على الأمة(٢) فرادى ومجتمعين، فليس في السمع الذي يدعى من قرآن ولا خبر ما يؤمن من اجتماعهم على الخطأ.

أما القرآن فأقوى ما تعلقوا به منه قوله تعالى «ومن يشاقق الرسول من بعد ماتبيّن له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ماتولى ونصله جهنم وساعت مصيرأ»(٣) وقوله تعالى «وكذلك جعلناكم أمةً وسطاً لتكونوا شهداء على الناس»(٤).

فاما الآية الاولى فالتعلق بها يبطل من وجوه:

أولها: أن لفظ «المؤمنين» معرض للخصوص والعموم، وليس بأن تحمل على أحدهما أولى من الآخر، فمن أين وجوب القول بعمومه؟ وإذا كان عاماً فظاهره يتضمن دخول كل مؤمن فيه في جميع الأوقات إلى يوم القيمة، فمن

(٢) في النسختين «عن الأمة».

(١) في هـ «امامة».

(٤) سورة البقرة: ١٤٣.

(٣) سورة النساء: ١١٥.

أين أن المراد به أهل كل عصر؟ وهل تخصيصه في مؤئلي الأعصار في أنه ترك ظاهره إلا كمن خصه بالمعصومين من امتنا عليهم السلام؟  
وثانية: أن لفظ «سبيل» محتمله، فمن أين عمومها في كل شيء؟  
فإذا قيل: قد أطلقت ولو أراد الخصوص لقيدت.

قلنا: احتمالها مع الاطلاق للخصوص والعموم سواء، فإن جعل نفي دلالة الخصوص حجة في العموم جعلنا نفي دلالة العموم حجة في أن المراد بها الخصوص.

وثالثها: أنه تعالى علق وجوب اتباعهم بكونهم مؤمنين، فمن أين أنهم لا يجوز أن يخرجوا عن هذه الصفة، فلا يجب اتباعهم.

ورابعها: أنه تعالى نهى عن اتباع غير سبيلهم، وليس في الظاهر ايجاب اتباع سبيلهم، لأنه غير ممتنع أن يكون اتباع سبيل يغاير سبيلهم محظوراً من غير وجوب سبيل اتباعهم، وليس لهم أن يجعلوا لفظة «غيرها» هنا تفيد الاستثناء، لأن هذه اللفظة بالصفة أخص منها بالاستثناء، كما أن لفظة «إلا» بالاستثناء أخص من الصفة، وإنما استثنى بلفظة [غير](١) تشبيهاً بلفظة إلا، كما وصفوا بلفظة إلا تشبيهاً بلفظ غير، ولو كانت محتملة للفظة والاستثناء ومعرضة لها فمن أين لهم أن المراد في الآية بها الاستثناء دون الصفة؟

وقد يجوز أن يقول القائل: لا تتبع غير سبيل فلان ولا سبيله أيضاً، فلو كان بمعنى «إلا» في كل حال لما حسن ذلك، كما لا يحسن أن يقول: لا تتبع إلا سبيل زيد وسبيله.

فإذا قيل: متى لم يتبع غير سبيلهم فلا بد من أن يكون بحكم الضرورة متابعاً سبيلهم

(١) الزيادة من م.

قلنا: لا ضرورة [هنا]<sup>(١)</sup> في ذلك، لأنه قد يجوز أن يحظر عليه اتباع سبيل كل أحد، لأن المفهوم من هذه اللفظة أن يفعل المتبع الفعل لأجل فعل المتبع، وقد يجوز أن ينهى عن ذلك كله ويوجب عليه العمل بما يؤدي الأدلة. و الكلام على الآية الثانية أيضاً فيه وجوه:

أولها: أن وصفهم بالعدالة يقتضي كون كل واحد منهم بهذه الصفة، وكذلك وصفهم بالشهادة يقتضي في كل واحد أنه شاهد، كما لو وصف جماعة بأنهم «مؤمنون» لوجب أن يكون كل واحد منهم مؤمناً، وقد علمنا [أنهم]<sup>(٢)</sup> لا يثبتون العدالة لكل واحد ولا الشهادة أيضاً، فيجب أن تكون الآية مصروفة إلى جماعة ثبتت لكل واحد منهم صفة العدالة والشهادة.

وثانيها: أن قوله تعالى «جعلناكم» لا يخلو من أن يكون المراد به جميع الأمة أو بعضها، ومحال أن يراد الجميع، لانتفاء هذه الصفة عن كثير من الأمة، وإن أراد البعض -وهم المؤمنون الأبرار- فيجب أن يدخل فيه كل من كان بهذه الصفة من الأعصار كلها إن حلناه على العموم، وإن خصصناه بن كان بهذه الصفة في كل عصر فقد عدلنا عن الظاهر على مذاهبهم، ولم يكونوا بذلك أولى ممن حمل الآية على بعض من كان بهذه الصفة.

وثالثها: أن الآية -إذا تجاوزنا عن كل طعن في تأويلهم فيها- إنما تقتضي أن تجنب الأمة كل ما أخرج من العدالة، والصغار لا تسقط العدالة، فيجب تجويزها عليهم، فلا سبيل إلى القطع على أن أقوالهم صواب في كل شيء. وأما الأخبار المدعاة فنحو ما يروونه عنه صلى الله عليه وآله من قوله «لا تجتمع أمتي على خطأ»<sup>(٣)</sup>، وهذا خبر ينقله الأحاديث، وليس بوجب للعلم

(٢) الزيادة من لا لاقتضاء السياق.

(١) الزيادة من م.

(٣) سنن ابن ماجة ١٣٠٣/٢، بلفظ «إن أمتي لا تجتمع على ضلاله».

ولأقامت به الحجة، فكيف يعتمد في هذا الأصل الكثيرو على مثله، وإنما يرجعون في تخصيصه إلى اجماع الصحابة عليه وعملهم به، وأنهم لم يردوه، وأن عادتهم جرت بالتشكّك فيما لا يعرفونه.

و هذا كله استدلال في المعنى على الشيء بنفسه، لأن عمل الصحابة وقوفهم وكفّهم عن الردّ وما أشبه ذلك، لاحجة فيه إذا لم يتقدّم دلالة صحة الاجماع.

وما يتعلّقون به في تصحيحه من أن معناه متواتر وإن كانت كل لفظة من ألفاظه من طريق الآحاد، وأجروه مجرّى سخاء حاتم وشجاعة عمرو ما أشبه ذلك [الاحجة فيه] (١). ليس ب صحيح، لأن معنى هذا الخبر وفائدة له لو كان متواتراً أو جارياً مجرّى سخاء حاتم، لعلم كل عاقل من معنى هذا الخبر ما يعلّمونه من سخاء حاتم وشجاعة عمرو، ولما اختلفوا في ذلك كما لم يختلفوا في نظائره. ومعلوم خلاف هذا.

و اذا سلّمنا نقل هذا الخبر لم يكن في ظاهره حجة لهم، لأنّه نفي اجماعهم على منكر، فمن أين أن المراد به كل خطأ؟ ولعل المراد به الخطأ الذي هو الكفر.

فإن احتجوا بطلاق النفي وأنه يقتضي العموم. فقد مضى الكلام عليه. وبعد، فلا يخلو لفظ «أمي» من أن يراد به جميع المصدقين أو بعضهم وهم المؤمنون المستحقون للثواب، وفي الأول ايجاب حملها على أهل جميع الأعصار من أمته إلى يوم الساعة، لأنّ ظاهر العموم هكذا يقتضي، فيبطل أن يكون اجماع أهل كل عصر حجة. وإن حملوها على المؤمنين وجب أيضاً بالظاهر الذي يراعونه أن يحمل على كل مؤمن إلى قيام الساعة على سبيل

(١) الزيادة ليست في م.

الجمع، ويبطل أن يكون اجتماع [أهل] (١) جميع الأعصار حجة. على أنه من أين لهم حمل ذلك على المؤمنين دون سائر المصدقين، لأن هذا الخبر لا يقتضي مدحًا في من أريد به، فيخرج من لا يستحقه من جملته، كما قلنا ذلك في الآيات المتقدمة.

### فصل

#### (في بيان صفات الامام)

اعلم أن من صفات الامام أن يكون معصوماً عن كل قبيح متنزهاً (٢) من كل معصية، وما يجب كونه عليه أن يكون منصوصاً على عينه بنص منه تعالى أو بأمره، ومدلولاً على عينه بعلم معجز. ومن صفاته أن يكون أعلم الأمة بأحكام الشريعة، وبوجوه السياسة والتدبر.

و منها أن يكون أفضليهم وأكثرهم ثواباً. ومنها أن يكون أشجعهم. ومن حقه أيضاً لا يد فوق يده، وراعياً لا مرعياً، وأن يكون واحداً في الزمان بلا ثانٍ.

و بعض هذه الصفات توجب كون الامام عليها بدليل العقل، ولا يجوز أن لا يكون عليها، والبعض الآخر توجبه بطرق سمعية، ويجوز أن يكون غير ثابتة له على بعض الأحوال. والعصمة هي التي تجب عقلاً وما لا يجوز أن يتغير الأمر في ثبوتها له، وكذلك كونه مدلولاً على عينه بنص أو معجز. وما يجب أن يلحق بذلك علمه بوجوه السياسة، لأن هذا حكم لا ينفك الرسالة منه، ولا يجوز أن يخلو امام من تعلقه به، فعلمه بالسياسة، واجب عقلاً.

(٢) في النسختين «متنه».

(١) الزيادة من م.

و كونه أعلمهم واجب أيضاً من طريق العقل، لقبع تقديم المفضول على الفاضل فيما كان الفضل منه فيه.

و أمّا علمه بأحكام الشريعة و كونه أعلم بها فبني على التبعد بالشراط، وأنه امام فيها. وليس في العقل وجوب ذلك.

وكذلك كونه أفضليتهم في الثواب، لأنّه يتنبّى على أنه رئيس في جميع الدين، وهذا ليس بمجرد العقل.

و كونه أشجع الأمة مبني على وجوب الجهاد، وأنه امام الأمة فيه. وهذا مستند الى السمع.

و كونه لا يد فوق يده ولا ثاني له في زمانه، انا يعلم بالاجماع والسمع.  
و قد كان يجوز في العقل اثبات جماعة في الزمان لكل واحد منهم صفة الامام، وقد كان يجوز أن يكون فوق يد الرئيس يد غيره من الرؤساء كالامر، إلا أن اسم الامام في عرف الشعّر مختص برئيس لا يد فوق يده ولا رئيس له.

فاما الذي يدلّ على وجوب العصمة له من طريق العقل، فهو أنّا قد بيتنا وجوب حاجة الأمة الى الامام، ووجدنا هذه الحاجة تثبت عند جواز الغلط عليهم، وانتفاء العصمة عنهم، لما بيناه من لزومها لكل من كان بهذه الصفة، وينتفي بانتفاء جواز الغلط بدلالة أنّهم لو كانوا بأجمعهم معصومين لا يجوز الخطأ عليهم، لما احتاجوا الى امام يكون لطفاً لهم في ارتفاع الخطأ، وكذلك لما كان الأنبياء معصومين لم يحتاجوا الى الرؤساء والامة. فثبتت أن جهة الحاجة هي جواز الخطأ.

فإن كان الامام مشاركاً لهم في جواز الخطأ عليه فيجب أن يكون مشاركاً لهم في الحاجة الى امام يكون وراءه، لأن الاشتراك في العلة يقتضي الاشتراك في المعلول.

والقول في الامام الثاني كالقول في الأول، وهذا يؤدي إلى اثبات مالا يتناهى من الآئمة أو الوقوف إلى امام معصوم. وهو المطلوب.

وقد رتب في كتاب «الشافي» هذا الدليل ترتيباً أوضح وأخضر مما ذكرناه، وهو أن نقول: علمنا بوجوب الحاجة إلى امام ينفصل من العلم بوجه الحاجة، لأننا إنما نعلم الحاجة المطلقة إليه من حيث كان لطفاً في فعل الواجب والامتناع من القبيح، وليس يقع فعل أو اخلال بواجب إلا ممن ليس بمعصوم، فثبتت أن الحاجة ما ذكرناه من ارتفاع العصمة، واقترب العلم بالحاجة بالعلم بجهة الحاجة.

و هذا كما قلناه في حاجة الحديث إلى الحديث، وأن العلم بالحاجة يقترن بالجهة، لأننا إنما نثبت الحاجة بوجوب وقوع تصرفنا بحسب قصودنا، وإذا وجدنا ما يجب عند قصودنا هو الحدوث دون سائر الصفات علقتنا الحاجة به، ولم ننفصل (١) الحاجة من جهة الحاجة.

وليس يطعن على ما ذكرناه من أن المعصوم لا يحتاج إلى امام، حاجة أمير المؤمنين عليه السلام إلى النبي صلى الله عليه وآله في حياته مع عصمه، وخاصة الحسن والحسين إلى أيهما صلوات الله عليهم أجمعين.

لأننا إنما نفيينا حاجة المعصوم إلى امام يكون لطفاً في ارتفاع القبيح منه (٢)، ولم ننف حاجته في غير هذا الوجه من تعليم وتقويف وغير ذلك.

و قد يمكن الاستدلال على عصمة الامام -بعد التعذر بالشرع- بأن يقال: قد ثبت أنه حافظ الشرع وحجة فيه، وأن الأمر ربما انتهى في الشريعة أو بعضها إلى أن يكون هو المؤدي لها عن النبي صلى الله عليه وآله. ومن كان بهذه الصفة فلا بد عندنا (٣) وعند محضلي خصومنا من وجوب عصمه، وكيف

(٣) في النسختين «فلا بد من عندنا».

(٢) في هـ «فيه».

(١) كذا.

يحفظ الشرع من ليس بمعصوم أو يشق بأداء من ليس بمؤمن.

فإن قيل: جاز كون الأمير وجميع خلفاء الامام غير معصومين، فلم ما

جاز(١) مثل ذلك في الامام؟

قلنا: لما كان خلفاؤه غير معصومين احتاجوا إلى امام وهو امام الكل، والامام نفسه لا رئيس له، ولا يد فوق يده، فلو كان غير معصوم لكان فيه علة الحاجة إلى امام من غير نصب له، وهذا لا يجوز.

و الذي يدل على وجوب النص عليه من بعد ثبوت عصمه: أن العصمة لا يجوز أن يصل البشر إلى من كان عليها بالاختيار، ولا دليل لهم(٢) عليها. فجرت في أن النص فيها واجب مجرى ما هو مصلحة من أفعالنا الشرعية في أنه لا بد من نص عليه.

وليس لأحد أن يقول: جوزوا أن يكلفنا الله تعالى اختيار المعصوم إذا علم أنه لا يتفق منا أن لا نختار إلا المعصوم، وأعلمنا بذلك. وذلك أن المانع من هذا هو المانع من أن يكلفنا اختيار الشرائع والأنباء بغير دليل مميز، وعلمنا أنه لا يتفق منا إلا اختيار المصلحة ومن هو بصفة النبي صلى الله عليه وآله.

وبعد، فإن تكليف ما لا دليل عليه، ولا أماراة متميزة للمكلف. قبيح ولا يخرجه من القبح العلم بوقوع ما هو الغرض بالإيقاع.

على أن المكلف يفتقر إلى دليل متميز قبل أن يفعل ليختار ماله الصفة المطلوبة، وعلمه بعد وقوع الفعل بصفة فعله. لا يغنى عنه، لأنه لا يحتاج [بعد وقوع الفعل إلى التمييز وإنما يحتاج] (٣) إلى ذلك قبل الفعل.

و أمّا الذي يدل على أنه أعلم الخلق بأحكام الشريعة، فهو أنه امام فيها

(٣) الزيادة من م.

(٢) في م «ودليل لهم».

(١) في م «فلم لا جاز».

ورئيس في الشرع، وقبح في العقل أن يجعل المفضول رئيساً لمن هو أفضل فيه فيما كان رئيساً فيه. يدل على ذلك ترئيس المتوسط في الخط على أحسن الناس خطأ في الخط، والمبتدئ في الفقه على مثل أبي حنيفة والشافعي في الفقه.

وقد أحكمنا هذا كله في الكتاب الشافي، وبيننا الفرق بين حُسن تكليف الأمر من لا يعلمه اذا كان متمكناً من العلم به، والفرق بين جعله رئيساً فيما لا يعلمه وان كان قادراً على التوصل الى علمه، وأن الأول جائز حسن والثاني قبيح. وهذا حَسْنٌ أن يكلف الكتابة من ليس بعالماً بها في الحال اذا تمكّن من التوصل الى علمها، ولا يحسن قياساً على ذلك أن يجعل رئيساً فيها من لا يعلمها وان كان قادراً على تعلمها.

وليس يلزم على ما أوجبناه من علمه بأحكام الشرائع أن يكون عالماً بالصناعات، والمهن، وتركيب الأدوية، وعقد الحلوى. لأن ذلك كله مما لا تعلق له بما كان رئيساً فيه، ولا يوجب رياسته العلم به.

فإذا قيل: كيف يرجع في شيء من ذلك الى غيره والخطأ جائز عليه؟  
قلنا: لا يتعتّر رجوعه في ذلك الى من يخطئ ويكون فعله هو صواباً، كما يرجع في الأحكام الى الشهود وان جاز أن يكذبوا.

ومن ارتكب أنه لا يقبل شهادة من يجوز عليه الخطأ، وأن له أمارة على الصادق من الشهود ظناً فيه: أن خطأ الشهود يتعدى اليه في حكمه بشهادتهم. لا يحصل مانقوله، لأن أحد الأمرين منفصل من الآخر.

وليس يتعدى الخطأ في الشهادة الى الحكم بتلك الشهادة، لأنه غير ممتنع أن يعلم الله تعالى أن المصلحة في الحكم بالشهادة مع تجويز الخطأ على الشاهد، فيكون الحكم صواباً وان أخطأ الشاهد، لأن الحكم بشهادته منفصل عن شهادته، ويجوز حسن أحد هما وقبح الآخر.

ولما ارتكب قوم من أصحابنا هذه الطريقة ألزمهم مخالفتهم أن يكون الإمام عالماً بكل شيء، وأن يكون عالماً بنفسه.

فإن قيل: يلزمكم أن يكون خلفاء الإمام [على الحكم عالين بجميع أركان الشريعة ومشاركين الإمام في ذلك].

قلنا: ليس خلفاء الإمام<sup>(١)</sup> رؤساء في جميع الدين، ولا اليهم من ذلك كل ما هو إلى الإمام، ولهذا وجب عليهم الرجوع فيها لا يعلمونه إلى الإمام، أو يكتامونه فيه، والإمام عام الولاية في الدين ولذلك وجب عموم علمه.

وأما الذي يدل على أن الإمام أفضل الأمة وأكثرها ثواباً فهو يقرب كونه إماماً في جميع الدين ورئيساً في الشرع كله، فلا واجب عقلي ولا عبادة شرعية إلا وهو الرئيس فيها، والإمام لدخول ذلك كله في جملة الدين، الذي هو إمام في جميعه، وهذا يقتضي أن يكون أفضل من الأمة في هذا كله.

ولا يجوز أن يكون أفضليهم ظاهراً وإن كانوا أكثر ثواباً منه، لأن هذا إنما يحوزه إذا لم نقطع على عصمته، وجوزنا أن يكون ظاهره بخلاف باطننه. وإذا ثبت عصمته وجب القطع على مساواة الظاهر للباطن وأنه أكثر ثواباً.

وعلى هذه الطريقة اعتمدنا في الكتاب الشافي.

ويكن الاعتراض عليها بأن: العصمة إنما تقتضي أن باطن الإمام ظاهره في الأخلاص والقربة بأفعاله، وليس يمتنع - وإن كان أكثر فضلاً في ظاهر أفعاله من رعيته، ودللت عصمته على مساواة باطننه لظاهره في أفعاله. وأن يكون في جملة رعيته من هو أنقص منه فضلاً في الظاهر منه، وإن كان أكثر ثواباً، كأن يكون مثلاً أقل صلاة نافلة أو صوم نافلة منه في الظاهر، وإن كان ثوابه على ذلك القليل العدد في الظاهر يزيد على ثواب ما هو أكثر عدداً منه،

(١) الزيادة من م.

فان الثواب اغا يكثرو يصل بحسب الوجوه التي يقع عليها دون كثرة عدد الأفعال.

ويمكن نصرة هذه الطريقة بأن يقال: اذا ثبت وجوب كون الامام أقوى حالاً في عدالته وأفعاله الشرعية من جميع رعيته، وانا لاخترنا رئيساً على قوم لما اخترنا إلا من هو أفضل ظاهراً من رعيته، ولو كان سبيل لنا الى العلم بالتفاضل في الثواب لما اخترنا إلا من هو أكثر ثواباً، فان الفضل الممكן التوصل اليه مراعيًّا فيمن ينصب رئيساً. وحيث لم يكن العلم، عدلنا الى الظن.

و اذا كان الله تعالى هو المتولى لاختيار الامام والنصل على عينه وهو عالم من البواطن وكثرة الشواب وقلته، مما لا يصح أن يعلمه سواه، وجب فيما يجب أن يظنه من كثرة الشواب أن يكون عالماً. وهذا يقتضي فضل الرئيس في الثواب قطعاً.

و هذه الجملة تقتضي أن يكون العلم بوجوب النصل على الامام متقدماً للعلم بكونه أكثر الأمة ثواباً، وأن لا يُستدل بوجوب فضله في الشواب على وجوب النصل عليه على مانصرناه في الشافي.

و من قوي ما يعتمد عليه في الامام ذهب الى وجوب كونه أكثر ثواباً من رعيته، فالقول بوجوب عصمته وتجويز كونه مفضولاً في الشواب خارج عن الاجماع، وكل قول يمنع الاجماع منه فهو باطل.

و هذه الطريقة راجعة الى مجرد العقل، وان كانت مبنية على أن الاجماع حق، لأننا نعلم بالعقل أن الزمان لا يجوز انفكاكه من رئيس معصوم، فاجماع أهل كل زمان لابد من كونه صواباً وحجة، لأن المعصوم في جملته.

و مما يمكن أن يستدل به على أنه لابد من أن يكون الامام أكثر الأمة ثواباً أنه قد ثبت كونه حجة في الشعع، وأن الشعع ربما جرى فيه ما لا مرجع إلا الى قول الامام في بيانه، فجرى مجرى الرسول عليه الصلاة والسلام، فكما أوجبنا

نحن ومخالفونا في الرسول صلى الله عليه وآلـهـ أـنـ يـكـونـ أـفـضـلـ مـنـ أـمـتـهـ [في] الثواب<sup>(١)</sup> لأجل التنفير وكونه حجة فيما يعلم من جهته، فالواجب في الإمام مثل ذلك.

والمؤمن يعترفون لنا بأن الإمام متى ثبت كونه حجة في الشرع وجب له من الفضل والعصمة ماللرسول، وقد دلنا على وجوب ذلك.

وأما الذي يدل على كونه أشجع من رعيته أنه رئيس عليهم فيما يتعلق بجهاد الأعداء وحرب أهل البغي، وذلك متعلق بالشجاعة، فيجب أن يكون أقواهم حالاً في ذلك كما قلنا في العلم وغيره، لأن من شأن الرئيس أن يكون أفضل من الرعية فيما كان رئيساً [لهم]<sup>(٢)</sup>، لما قدمنا بيانه في قبح تقديم المفضول على الفاضل فيما كان أفضل منه.

وأما كونه من لا يد فوق يده ولا رئيس عليه، فالمرجع فيه إلى عرف الشرع، لأن اسم الإمام فيه لا يطلق إلا على رئيس لا رئيس عليه<sup>(٣)</sup> وكذلك العلم بأنه واحد في الزمان بلا ثانٍ المرجع فيه إلى الاجماع، وليس في العقل وجوب ذلك.

فإن قيل: أليس في أصحابكم من يذهب إلى أن الإمام يجب أن يكون عالماً بكل شيء، وكاملاً في كل فضيلة؟  
قلنا: ما لا تعلق له بآئدین والشرع ولا بما هو رئيس فيه لا يجب أن يكون عالماً به.

وأما كونه أعلمهم فيرجع إلى جودة الرأي وقوة [العلم] بالسياسة<sup>(٤)</sup> والتدارير، وقد بينا وجوب كونه كذلك.

(١) الزيادة منا لاقتضاء السياق.

(٢) الزيادة من م.

(٣) في هـ «الرئاسة عليه».

(٤) في هـ «قوة السياسة».

و كونه أصبح الخلق وجهاً غير واجب، لأنه لا تعلق له بشيء من ولاياته ورياسته. إلا أنه لا يجوز أن يكون شيء الصورة فاحش الخلقة، كما لا يجوز ذلك في الرسول لأجل التنفيذ.

### فصل

(في الدلالة على وقوع النص بامامة علي أمير المؤمنين عليه السلام) من قوي ما أعتمد عليه في ذلك: أنا قد دللتنا على أن الامام لابد من كونه مقطوعاً على عصمته، فإذا اختلف الناس في الامام بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فمنهم من أثبت الامامة لأمير المؤمنين عليه السلام بالنص، ومنهم من أثبت إلى أبي بكر على اختلاف فيه، فطائفة تشبهها له بالنص وآخرى - وهو الجل والجمهور - تشبهها بالاختيار، والفرقة الثالثة [في الاصل] (١) تثبت الامامة في العباس رضي الله عنه، إما بالنص أو بالارث.

و اجتمعت الأمة على أن العباس وأبابكر غير مقطوع على عصمتها، فخرجوا من هذا الاجماع عن ثبوت الامامة لها، فلم يبق إلا أن يكون الامام بعده بلا فصل أمير المؤمنين علي عليه السلام، لأنه لو كان غيره لخرج الحق عن الأمة بأسرها، فإنه لا أحد من الأمة يذهب إلى أن الامامة بعده بلا فصل من ماذ كرناه (٢).

### دليل آخر:

و أقوى من هذه الطريقة أن يقال: قد ثبت وجوب عصمة الامام، وكل من أوجب عصمة الامام من الأمة، يقطع على أن الامامة بعد النبي صلى

(٢) كذلك.

(١) الزيادة من م.

الله عليه وآله بغير فصل لأمير المؤمنين عليه السلام، فالقول بأن الإمام غيره مع أن العصمة واجبة في الإمام ليس بقول لأحد من الأمة.

### دليل آخر:

ويدل على ذلك قوله تعالى «إِنَّمَا وَلِيْكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا يَقْرَبُونَ الصَّلَاةَ وَيَؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ»<sup>(١)</sup>، وقد ثبتت أن لفظة «وليكم» في الآية تفيد من كان أولى بتدبير أموركم، ويجب طاعته عليكم. وثبتت أيضاً أن المشار إليه في قوله تعالى «وَالَّذِينَ آمَنُوا» أمير المؤمنين عليه السلام، وفي ثبوت ذلك وضوح النص عليه بالأمامية<sup>(٢)</sup>.

فأما الذي يدل على أن لفظة «ولي» تفيد ما ذكرناه، فهو الرجوع إلى اللغة، فمن تأملها علم أن القوم نصوا على ذلك، لأنهم يقولون «هذا ولي المرأة» إذا كان يملك تدبير انكاحها والعقد عليها، ويقولون في عصبة المقتول «هم أولياء الدم»، لأن اليهم المطالبة بالقصود والعفو، ويصفون السلطان بأنه «ولي أمر الرعية»، ومن يرشح الخلافة «ولي عهيد المسلمين».

وقال المبرد في كتابه الموسوم بالعبارة عن صفات الله تعالى: أصل تأويل «الولي» الذي هو أولى أي أحق، ومثله المولى. و إذا كنا قد بينا احتمال لفظة «ولي» لما ذكرناه من المعنى فلا بد من الدلالة على أنها في الآية تفيد ذلك دون غيره من وجوه ما يحتمله.

والذي يدل على ذلك أن الكاف والميم في قوله تعالى «وليكم» لا يخلو من أن يراد بهما<sup>(٣)</sup> جميع المكلفين من مؤمن وكافر، أو الكفار دون المؤمنين، أو

(١) سورة المائدة: ٥٥.

(٢) انظر النصوص في هذا: تفسير الطبرى ٢٨٨/٦، الدر المنشور ١٠٥/٣، البرهان في تفسير القرآن ٤٧٩.

(٣) في هـ «من ايرادهما».

المؤمنين على العموم دون الكفار، أو بعض المؤمنين.  
 فان كان جميع المكلفين من مؤمن وكافر، فعلوم أن الكفار لا يجوز أن يتول لهم في الدين، ويتولى نصرتهم فيه، وإنما يليق ذلك بالمؤمنين، ويجوز أن يتولى تدبير امورهم، وتملك التصرف فيهم. فعلى هذا القسم لا يجوز أن يكون المراد بلفظة «ولي» إلا ما يرجع إلى فرض الطاعة وتولي التدبير.  
 وبهذا الوجه بعينه نبطل أيضاً القسم الثاني، وأما القسم الثالث فكيف يجوز أن يريد باللفظ جميع المؤمنين على العموم، ومن جعله تعالى ولياً لهم قد وصفه بالإيمان في قوله تعالى «والذين آمنوا»، فثبتت أن المراد بعض المؤمنين حتى يصح أن يكون فيهم ولبي ومولي.

و اذا ثبت هذه الجملة وجدنا الله تعالى أثبت الولي لنا على وجه يقتضي التخصيص ونفي معنى هذه الولاية عن غيره، لأن لفظة «إنما» تقتضي ما ذكرناه في اللسان العربي، لأنهم [يقولون] (١): إنما الفصاحة للجاهلية، وإنما النحو من جهة البصريين، وإنما لك عندي درهم. ولا يريدون إلا ما ذكرناه ومن نفي الحكم عن عدا المذكور.

ولا شبهة في الفرق عندهم بين قول القائل «أكلت رغيفاً» وقولهم «إنما أكلت رغيفاً»، وكذلك لا شبهة في الفرق بين قول قائلهم «لك عندي درهم» وبين قوله «إنما لك عندي درهم»، إنما يكون فرق بين القولين لما بيناه من ايجاب لفظة «إنما» لنفي الحكم عن عدا المذكور.

و اذا تقرر[ت] هذه الجملة لم يجز حمل لفظة «ولي» على الموالاة في الدين والمحبة، لأنها لا تخصيص في هذا المعنى لمؤمن دون آخر، وللمؤمنون كلهم مشتركون في هذا المعنى، قال الله تعالى «والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء

(١) زيادة مما يقتضيها السياق.

بعض»(١). وإذا فسد حمل اللفظة على الموالة في الدين لم يبق إلا الوجه الآخر، وهو التحقيق بالتدبر وما يقتضي فرض الطاعة، لأنه لا تتحمل اللفظة إلا الوجهان فإذا بطل أحدهما ثبت الآخر.

فأئمـا الذي يدلـ على أـنـ أمـيرـ المؤـمنـينـ صـلـواتـ اللهـ عـلـيـهـ هـوـ المـعـنيـ بـقولـهـ «ـوـالـذـينـ آـمـنـواـ»ـ فـهـوـ كـلـ منـ ذـهـبـ إـلـىـ أـنـ المـرـادـ بـلـفـظـةـ «ـوـلـيـ»ـ فـيـ الآـيـةـ مـاـ يـرـجـعـ إـلـىـ مـعـنـىـ الـإـمـامـةـ يـذـهـبـ إـلـىـ أـنـ صـلـواتـ اللهـ عـلـيـهـ المـقـصـودـ بـالـآـيـةـ بـلـ المـنـفـرـ بـعـنـاهـاـ،ـ وـلـأـحـدـ مـنـ الـأـمـمـ يـذـهـبـ إـلـىـ أـنـ لـفـظـةـ «ـوـلـيـ»ـ فـيـ الآـيـةـ تـقـتـضـيـ مـاـذـ كـرـنـاهـ وـيـذـهـبـ مـعـ ذـلـكـ إـلـىـ أـنـ صـلـواتـ اللهـ عـلـيـهـ مـاعـنـيـ بـهـاـ أـوـ عـنـيـ سـوـاهـ مـعـهـ بـهـاـ.

وـمـمـاـ يـمـكـنـ أـنـ يـسـتـدـلـ بـهـ عـلـىـ ذـلـكـ :ـ أـنـ الرـوـاـيـةـ وـرـدـتـ مـنـ طـرـيـقـ الـخـاصـةـ وـالـعـامـةـ بـنـزـولـ هـذـهـ الآـيـةـ فـيـ أـمـيرـ المـؤـمنـينـ عـلـيـهـ السـلـامـ لـمـ تـصـدـقـ [ـبـخـاتـمـهـ](٢)ـ فـيـ حـالـ رـكـوعـهـ،ـ وـالـقـصـةـ فـيـ ذـلـكـ مـشـهـورـةـ(٣)ـ.ـ وـهـذـاـ أـيـضـاـ يـدـلـ عـلـىـ تـوـجـهـ الـآـيـةـ إـلـيـهـ عـلـيـهـ السـلـامـ.

وـلـيـسـ لـأـحـدـ أـنـ يـطـعنـ :ـ بـأـنـ لـفـظـةـ «ـالـذـينـ آـمـنـواـ»ـ لـفـظـ جـمـعـ وـلـأـ يـجـوزـ أـنـ يـتـوـجـهـ إـلـيـهـ أـمـيرـ المـؤـمنـينـ عـلـيـهـ السـلـامـ عـلـىـ سـبـيلـ الـافـرـادـ.

وـذـلـكـ أـنـ أـهـلـ الـلـغـةـ يـلـفـظـ إـلـجـمـعـ عـلـىـ الـواـحـدـ عـلـىـ سـبـيلـ الـتـعـظـيمـ،ـ قـالـ اللهـ تـعـالـىـ:ـ «ـإـنـاـ أـرـسـلـنـاـ نـوـحـاـ»ـ(٤)ـ وـ«ـإـنـاـ نـحـنـ نـزـلـنـاـ الذـكـرـ»ـ(٥)ـ وـ«ـالـسـيـاءـ بـنـيـنـاـهـ بـأـيـدـ»ـ(٦)ـ،ـ وـهـوـ تـعـالـىـ وـاحـدـ،ـ وـيـقـولـ أـحـدـ الـمـلـوـكـ فـعـلـنـاـ وـصـنـعـنـاـ،ـ اـنـمـاـ يـرـيدـ نـفـسـهـ مـنـفـرـداـ وـيـقـولـ الـعـرـيفـ(٧)ـ وـقـدـ يـسـأـلـ:ـ مـنـ فـعـلـ كـذـاـوـكـذـاـ؟ـ فـيـقـولـ:ـ الـذـينـ فـعـلـوـاـ كـذـاـ،ـ وـاـنـمـاـ يـشـيرـ إـلـىـ وـاحـدـ.

(٣) ذـكـرـ بـعـضـ مـصـادـرـهـ فـيـ سـبـقـ.

(٤) الـزـيـادـةـ مـنـ مـ.

(١) سـوـرةـ التـوـبـةـ:ـ ٧١ـ.

(٥) سـوـرةـ الـذـارـيـاتـ:ـ ٤٧ـ.

(٤) سـوـرةـ نـوـحـ:ـ ١ـ.

(٦) سـوـرةـ الـحـجـرـ:ـ ٩ـ.

(٧) الـكـلـمـةـ غـيرـ وـاضـحةـ فـيـ النـسـختـيـنـ.

وليس يمتنع أن يكون استعمال لفظة الجمع في واحد تفخيماً وتعظيمًا على سبيل الحقيقة. ولو سلم أنه مجاز لوجب حمله بالدليل على ما ذكرناه، لأن كل من ذهب إلى أن لفظة «ولي» في الآية تقتضي ما يرجع إلى فرض الطاعة، أفرد أمير المؤمنين عليه السلام بمعناها.

فأماماً الطعن بأن لفظة «يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة» تقتضي الاستقبال فكيف تكون عبارة عما مضى. فغلط، لأن لفظة «يفعلون» وما جرى بعراها مما يدخله زوائد المضارعة ليست خالصة للاستقبال وإنما هي مشتركة بين الحال والاستقبال، وإنما تخلص للاستقبال بدخول سين أو سوف، فإذاً حملنا لفظة «يقيمون» و«يؤتون» على الحال دون الاستقبال، وإنما حملناها على ما هي حقيقة فيه.

ويمكن وجه آخر، وهو: أنه لا خلاف في أن الله تعالى أحدث القرآن قبل نبوة النبي صلى الله عليه وآله بزمان طويل، فكل لفظة فيه تنبيئ عن الفعل فيجب أن تكون للاستقبال، وإنما يحتاج إلى ماجاء بلفظ الماضي وهو الاستقبال.

فأماماً من أزمننا أن يكون معنى الرکوع في الآية بمعنى الخشوع والخضوع دون التطاؤ المخصوص. ففيبطل، لأن هذه اللفظة - وإن كانت في أصل اللغة محتملة - فقد اختصت في العرف الشرعي بالانحناء المخصوص، حتى لا يفهم من اطلاقها في الشرع إلا هو دون غيره.

ولا يجوز أن يريد بقوله تعالى «وهم راكعون» أن هذه شيمتهم وعادتهم، ولا يكون حالاً لايتساء الزكاة، وذلك أن المفهوم من قول أحدنا «إن الجواب من جاد به له وهو ضاحك»، و«فلان يغشى أخوانه وهو راكب» دون غيرها من المعنى الذي ذكروه.

على أن قوله تعالى «يقيمون الصلاة» قد دخل فيه الرکوع، فإن لم يحمل

قوله تعالى «وهم راكعون» على أنه حال لايتم الزكاة وحملنا على أن من صفتهم الرکوع كان ذلك التكرار، والتأويل المفيد أولى مما لايفيد. وقوفهم: إنه صلوات الله عليه لوتصدق في حال الرکوع لكان قاطعاً لصلاته. غير صحيح، لأنّ من الجائز أن يكون صلوات الله عليه أشار اشارة خفية إلى السائل، فأخذ السائل الخاتم من يده، ويحوز أن يكون رمياً به إليه، فالعمل اليسير لا يقطع الصلاة، وقد قيل: إن الكلام في الصلاة كان مباحاً. ونزول الآية بمحبه عليه السلام والثناء عليه وتقريره يدل على أنه ما فعل ذلك على وجه يقتضي قطع الصلاة.

ومن دفع ذلك: بأن الزكاة لم تكن واجبة على أمير المؤمنين عليه السلام من قصور ماله. مبطل، لأنّه غير ممتنع أن يجب عليه صلوات الله عليه في وقت من الأوقات زكاة أدنى مقادير النصاب، وليس ذلك بمقتضى لليسار لاسيما اذا انقطع ولم يستمر.

وقد قيل: إنه غير مسلم أن لفظة «الزكاة» في الآية تقتضي الواجب دون النفل، ولا يمتنع أن يكون عبارة عن الصدقة على سبيل النفل، لأن الزكاة مأخوذة في اللغة من النماء والطهارة، وهذا المعنى يليق بصدقة الواجب والنفل جائعاً.

### دليل آخر:

وهو ما روي من تقرير النبي صلى الله عليه وآله: ألسْتُ أَوْلَى بِكُمْ مِنْ أَنفُسِكُمْ؟ فلما أجابوه بالاقرار، رفع ييد أمير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليها وقال عاطفاً على كلامه الأول: فنـ كنت مولاـه فهـذا مولاـه، وفي روایات آخر: فعلـي مـولاـه<sup>(١)</sup>. فأـئـي صـلـواتـ اللهـ وـسـلامـهـ عـلـيـهـ وـآـلـهـ بـكـلامـ ثـانـ يـحـتـمـلـ

(١) انظر: مسند الإمام أحمد ٤٢/٢٨١، سنن ابن ماجة ٣/٤٢، المستدرك على الصحيحين ٥٣٣/٣.

لفظه معنى الجملة الاولى التي قدمها وان كان محتملاً لغيره، فوجب أن يزيد باللفظة المحتملة المعنى المتصّرّ به في الكلام المتقدّم الذي قرره صلّى الله عليه وآله.

و اذا أوجب «ص» كونه أولى بهم من أنفسهم فهو ايجاب لطاعته «ص» ونفوذ أمره فيهم. وهذا تصريح بنص الامامة.

فإن قيل: دلوا على صحة الخبر ثم على أن لفظة «مولى» يحتمل الاولى، ثم على أن المراد في الخبر بهذه اللفظة هو الاولى دون سائر الأقسام، ثم على أن فائدة أولى ترجع إلى معنى الامامة.

قلنا: أما العلم بصحة هذا الخبر فهو كالعلم بسائر الامور الظاهرة من الحوادث والغزوات، وحجة الوداع نفسها، فإن كان العلم به ضروريًا على ماقطع عليه قوم فالخبر بالغدير مثله، وكل من خالط أهل الأخبار وسمع الروايات لا يفرق في وقوع العلم له بين جميع ما ذكرناه.

وبعد، فالشيعة الامامية تتواتر خلفاً عن سلف بهذا الخبر، وأكثر رواة أصحاب الحديث يرويه بالأسانيد المتصلة، وجميع أصحاب السير نقلوه، ومصنفو صحيح الأحاديث ذكروه. فقد شارك هذا الحديث الأخبار الظاهرة واستبدّ بما ليس لها، لأن الأخبار على ضربين: فضرب لا يعتبر في نقله بالأسانيد المتصلة كالأخبار عن البلدان والحوادث العظام، والضرب الآخر يعتبر فيه اتصال الأسانيد. وخبر الغدیر قد حصل فيه الوجهان وكمل له الطريقان.

وأيضاً فان علماء الأمة مطبقون على قبوله، وإنما اختلفوا في تأويله، وما فيهم من دفعه وتشكك فيه (١).

(١) انظر اسانيد حديث الغدیر وما قبل حمل لفظة «الولي» وما يتصل بذلك من المباحث، كتاب

الغدیر وخاصة الجزء الأول منه.

و ما حكى عن أبي داود السجستاني<sup>(١)</sup> من دفع هذا الخبر باطل، وقد حكى عنه التبرى ماقرنه به الطبرى من دفعه الخبر. وقيل: إن السجستاني [ما] أنكر الخبر<sup>(٢)</sup> نفسه، وإنما أنكر كون المسجد الذى بعدير خم على متقدم الزمان. ولو ثبت أنه مختلف لما التفت إلى خلافه لشدوذه.

و قد اعتمد في صحة هذا الخبر ما تظاهرت به الرواية من احتجاج أمير المؤمنين عليه السلام يوم الشورى لما عدّ فضائله ومناقبه<sup>(٣)</sup>. والأمر في ذلك ظاهر، وإن أحداً من الحاضرين مادفعه عن ذلك ولا عن شيء احتج به من فضائله فقد صار ذلك اجماعاً متقدماً.

و أما الدليل على [...] [٤) له مولى من جملة أقسامها واحد محتملاتها أولى، فالأمر فيها ظاهر لمن له أدنى مخالطة لأهل اللغة، فإن العلم بأنهم يستعملون هذه اللفظة في أولى كالعلم [بأنهم]<sup>(٥)</sup> يستعملونها في ابن عم، وما منكر أحد الأمرين إلا كمنكر الآخر.

و قد استقصينا الكلام في هذا الموضع في جمل كتابنا المعروف بالشافي، وحكيانا عن علماء أهل اللغة مثل أبي عبيدة معمر بن المثنى إلى من تأخر زمانه من أبي بكر محمد بن القاسم الأنباري وأبي عمر غلام ثعلب أنهم صرّحوا باحتمال لفظة الأولى وعدّدوا ذلك من أقسامها، فلا معنى للتطويل بذكره، والامور الظاهرة لا تحتاج إلى الإغراق في كشفها.

و أما الذي يدل على أن لفظة «مولى» في الخبر لم يرد بها إلا الأولى دون باقي أقسامها، فهو أن من عرف أهل العربية إذا قدموا جملة مصرحة واعطروا

(١) في النسختين «ابن أبي داود»، وهو خطأ، وهو سليمان بن الأشعث بن اسحاق بن بشير الأزدي السجستاني صاحب «السنن» المتوفى سنة ٢٧٥.

(٢) في النسختين «أنكر الخبر».

(٣) انظر الاحتجاج للطبرسي ٧٣/١.

(٤) زيادة مما يقتضيها السياق.

(٥) بياض في النسختين.

عليها بكلام محتمل ماققدم التصريح به ويحتمل غيره لم يجز أن يريدوا بالمحتمل إلا المعنى الأول.

ألا ترى أن أحدهم اذا قال - وأقبل على جماعة وله عبيد عدّة. «أَسْتَمْ عَارِفِينَ بِعَبْدِي فَلَان»، ثم قال: فاشهدوا أن عبدي حر لوجه الله. لم يجز أن يرييد بلفظ « Ubdi » الثانية إلا العبد الذي صرّح بذلك في كلامه دون غيره من سائر عبيده، فصارت لفظة « Ubdi » بعد وقوعها هذا الموضع مختصة، بعد أن كانت محتملة لو وقعت في غير هذا الموضع.

وليس لأحد أن يطعن فيما ذكرناه: بأنه لا خلاف في جواز عطفه على المقدمة مصرحاً، بما لا يرجع إلى معناها، لأنّه لوقال بعد تقرير عرض الطاعة فأجبووا عليناً، أو انصروه، أو شيعوه في خروجه. لكن كلاماً صحيحاً واقعاً في موقعه.

والجواب عن هذا الطعن: إنّ ما أنكروا أن يستأنف بعد هذا التقرير كلاماً لا يتعلق بايجاب الطاعة والإمامية اذا لم يأت بلفظ محتمل لذلك ، وإنما أنكروا أن يعطى بلفظ محتمل لما تقدم، وإن احتمل غيره ثم لا يرييد به المعنى المقدمة، وهذا لا يجدونه في قوله: فانصروا عليناً صلوات الله عليه أو شيعوه.

فإن قيل: المثال الذي ذكرتموه لا يشبه خبر الغدير، وإنما قبح ممن قرر على معرفة عبد له مخصوص ثم عطف على هذا التقرير بقوله « فعبدي حر »، أن يرييد غير العبد الأول، لأنّه لو أراد غيره لم يكن في تقديم المقدمة فائدة ولا الكلام الثاني تعلق بالأول. ولقدمة خبر الغدير فائدة صحيحة وإن عطف عليها بما هو غريب منها، بأن يقول: فانصروا عليناً، أو افعلاوا كذا وكذا. من ضروب الأفعال، لأنّه أمرهم بما يجب طاعته فيه بعد أن قررهم على الطاعة ووجوهاً، وهذا لا تجدونه في المثال الذي ذكرتموه.

قلنا: يمكن أن نجعل في مقدمة المثال الذي أوردنناه فائدة وتعلقاً بين

المعطوف والمعطوف عليه، فنقول لو أن رجلاً أقبل على جماعة فقال: ألستم تعرفون صديقي زيداً الذي ابتعت منه عبدي فلاناً - ويصفه بأخص صفاتاه - وأشهدناكم على أنفسنا بالمبایعه، ثم قال عقیب کلامه هذا: فاشهدوا أنني قد وهبت له عبدي. لم يجز أن يريد بلفظة « Ubdi » الثانية إلا ما أراد بلفظة عبدي الأولى، وان كان متى لم يرد ذلك يكون لقدمته فائدة ولبعض کلامه تعلق بالبعض الآخر(١).

لأنه غير ممتنع أن يريد بما يريد من ذكر العبد في الأول تعريف الصديق به، ويكون وجہ التعلق بين الكلامين: أنكم اذا كنتم قد شهدتم علينا بكلدا فاشهدوا بكلدا. ولو صرّح بما قدرناه حتى يقول بعد المقدمة المذكورة: فاشهدوا أنني وهبت له عبدي فلاناً. ويدرك غير من قدم ذكره من العبد، ويكون وجہ حسن کلامه ما ذكرناه. فثبت بهذه الجملة صحة ما عقدناه عليه الكلام.

وقد استوفينا في الشافي الكلام على هذه النکت، وذكرنا مثالاً آخر، وهو: أن يقبل مقبل على جماعة فيقول: ألستم تعرفون بصيغتي الفلانية. ثم يقول عاطفاً على الكلام: فاشهدوا أن ضيعتي وقف. ومعلوم أنا لا نفهم من کلامه إلا وقه للضيعة المقدم ذكرها، وان كان له ضياع كثيرة. وقد كان جائزأً أن يصرّح بخلاف ذلك فيقول بعد تقريره على معرفة الضيعة المعينة: فاشهدوا أن ضيعتي التي يجاورها وقف. فيصرّح بوقف غير ماسمه وعيشه. ويكون وجہ التعلق بين الكلامين، وفائدة المقدمة الأولى التجاور بين الضياعتين. فقد ثبت أن ليس(٢) كل ما يحسن التصريح به يجوز أن يراد مع اللفظ المحتمل.

(١) في النسختين «بعض الآخر».

(٢) في هـ «أنه ليس».

فأماماً الذي يدل على أن فائدة لفظ «أولى» يرجع إلى معنى الامامة ووجوب الطاعة، فهو ظاهر استعمال أهل اللغة، لأنهم يقولون: السلطان أولى بتدبير رعيته وتصرفهم، ولد الميت أولى بيراثه من كثير من أقاربه، والمولى أولى بعده. والمراد بجميع ذلك تملك<sup>(١)</sup>) التدبير والتصرف وفرض الطاعة.

ولَا خلاف بين أهل التفسير في قوله تعالى «النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم»<sup>(٢)</sup>) أن المراد به أنه أولى بطاعتهم وتدبير أمورهم، ومعلوم أنه لا يكون أولى بتدبير الأمة إلا من كان اماماً لهم، ومفترض الطاعة عليهم.

فإن قيل: لفظة «أولى» لا بد فيها من اضافة حتى تقييد، واصفتها إلى أنه أولى بتدبير أمورهم كاصفتها إلى أنهم أولى بأن يوالوه، ويعظموه، ويحبّوه. فمن أين لكم أن المراد به أولى بطاعتهم وتدبير أمورهم على ما ادعيموه دون الوجه الآخر؟

قنا: الظاهر من اطلاق قولهم «فلان أولى» الاختصاص بالتدبير والأمر والنهي، لا سيما اذا اضاف الى ذلك أنه أولى به من نفسه، وان جاز أن يستعملوا هذه اللفظة مضافة الى شيء مخصوص فيقول بمحبته ونصرته، ومع الاطلاق لا يفهم إلا ما ذكرناه، فإن موضوع الكلام يقتضي أن أمير المؤمنين صلوات الله عليه أولى بنا فيما كان النبي صلى الله عليه وآله أولى بنافيه، وإذا كان صلوات الله وسلامه عليه وآله أولى بنا في التدبير والتصريف ووجوب الطاعة وجب بحكم العطف وخرج الكلام أن يكون أمير المؤمنين عليه السلام أولى بنا في ذلك ، ويكون صلوات الله عليه بتقديم ما قدمه وترتيب مارتبه يستغني عن أن يقول: من كنت أولى به في كذا وكذا فعلتّي أولى به فيه. كما أنه صلى الله وسلامه عليه وآله بتقديم ما قدمه استغني عن أن يصرّح في

.٦) سورة الأحزاب:

(١) غير واضح في النسختين.

الكلام المعطوف به لفظة «أولى» وأقام مقامها لفظة «مولى». و الذي يدل على ما ذكرناه: أن القائل من أهل العربية اذا قال: فلان وفلان - وذكر جماعة - شركائي في متاع وصفه وعيّنه، ثم قال عاطفاً على كلامه: فن كنت شريكه فزيد شريكه. فاقتضى<sup>(١)</sup> ظاهر الكلام أن زيداً شريكه في المتاع الذي تقدم وصفه بعيّنه، ومتى أراد غير ذلك كان ملغاً معمياً.

فإن قيل: فن أين لكم عموم وجوب طاعته في جميع الامور ولجميع الخلق؟

فجوابنا: أن النبي صلوات الله وسلامه عليه وآله أوجب لأمير المؤمنين عليه السلام ما هو واجب له بحكم موضوع الكلام، فإذا عممت طاعته صلى الله عليه وآله جميع الامور ولجميع الخلق وجب مثل ذلك لأمير المؤمنين عليه السلام. وأيضاً فكل من أوجب بخبر الغدير فرض الطاعة وولاية التدبير، عم بذلك كل الامور ولجميع الخلق.

### طريقة أخرى في الاستدلال بخبر الغدير:

إذا علمنا أنه صلى الله عليه وآله لا بد أن يريد معنى من المعاني الذي يحتملها لفظة «مولى» في العربية، وأبطلنا ما عدا الأولى بالطاعة والتدبير فثبتت ما أردناه.

و معلوم بغير شبهة لم يرد المعتق، ولا المعتق، ولا الخليف، والممالك، والجار، والصهر، والأمام والخلف. والأمر في ذلك أظهر من أن يُدَلَّ عليه. ولا يجوز أن يريد ابن العَم، لأنَّه معلوم بالضرورة، ولا فائدة في بيانه

(١) في هـ «فاقتضت».

وَجْعَ النَّاسِ لَهُ.

وَلَا يَجُوزُ أَيْضًاً أَنْ يَرِيدَ الْمَوَالَةَ فِي الدِّينِ وَالنَّصْرَةِ فِيهِ، أَوْ لَأَءَالِعْتَقَ، لَأَنَّهُ مَعْلُومٌ مِنْ دِينِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَجُوبُ تَوْلِي أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ وَنَصْرَتِهِمْ، وَقَدْ وَرَدَ الْكِتَابُ بِذَلِكَ. وَلَيْسَ يَحْسَنُ أَنْ يَجْمِعَ الْأُمَّةَ فِي تِلْكَ الْحَالِ وَعَلَى ذَلِكَ الْوَجْهِ وَيُعْلَمُهُمْ مَا هُمْ مُضطَرُونَ إِلَى عِلْمِهِ مِنْ دِينِهِ.

وَكَذَلِكَ لَأَءَالِعْتَقَ مَعْلُومٌ أَنَّهُ لِبَنِي الْعَمَّ قَبْلَ الشَّرِيعَةِ وَبَعْدَهَا.

وَقَوْلُ ابْنِ الْخَطَابِ فِي الْحَالِ -عَلَى مَا شَاعَتْ بِهِ الرِّوَايَةُ- لِأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ «أَصَبَحَتْ مَوْلَايَ وَمَوْلَى كُلِّ مُؤْمِنٍ وَمُؤْمِنَةٍ»<sup>(١)</sup> يُبَطِّلُ أَنْ يَكُونَ الْمَرَادُ لَأَءَالِعْتَقَ، فَلَمْ يَبْقَ مِنَ الْأَقْسَامِ إِلَّا أَنَّهُ أَرَادَ أَنْكَ أُولَئِكَ أَوْلَى بِتَدْبِيرِ الْأُمَّةِ وَأَمْرِهِمْ وَنَهْيِهِمْ، وَمِنْ كَانَ بِهَذِهِ الصَّفَةِ فَهُوَ الْإِمَامُ<sup>(٢)</sup>.

فَانْقِيلَ: مَا أَنْكَرْتُمْ أَنْ يَكُونَ الْمَرَادُ وَجُوبُ الْمَوَالَةِ عَلَى الْقُطْعِ، عَلَى الظَّاهِرِ وَالبَاطِنِ عَلَى مَا ذَهَبَ مُخَالِفُوكُمْ، وَقَالُوا: إِنَّ هَذِهِ مَنْزِلَةُ جَلِيلَةٍ تَفُوقُ الْإِمَامَةَ.

قَلَّا: أَمَا هَذَا الطَّعْنُ فَلَا يَجُوزُ أَنْ يَتَوَجَّهَ عَلَى الطَّرِيقَةِ الْأُولَى الَّتِي بَيْنَا فِيهَا أَنَّ الْمَرَادُ بِلِفْظَةِ «مَوْلَى» فِي الْلُّغَةِ لَا يَجِدُ الْمَوَالَةَ عَلَى الْبَاطِنِ، لَمْ يَجِزْ حَمْلُ الْلَّفْظَةِ عَلَيْهِ، كَمَا لَمْ يَجِزْ حَمْلُهَا عَلَى مَاعِدَاهُ. لَمَّا بَيْنَاهُ مِنْ اِجَابَ الْمَطَابِقَةِ بَيْنَ مَعْنَى لِفْظَةِ «مَوْلَى» وَمَعْنَى الْمَقْدِمةِ.

فَأَمَّا إِذَا سُئِلَ هَذَا السُّؤَالُ عَلَى طَرِيقَةِ التَّقْسِيمِ، وَهِيَ الثَّانِيَةُ، فَالجَوابُ عَنْهُ: أَنَّهُ لَا يَجُوزُ حَمْلُ لِفْظَةِ «مَوْلَى» عَلَى مَا لَا يَحْتَمِلُهُ فِي الْلُّغَةِ وَلَا ذِكْرُهُ الْقَوْمُ فِي أَقْسَامِ مَعْنَى هَذِهِ الْلَّفْظَةِ. وَالْمَوَالَةُ عَلَى الْقُطْعِ عَلَى الْبَاطِنِ لَا يَعْرُفُهُ أَهْلُ

(١) انظر مسند الإمام أحمد ٤/٢٨١، تاريخ بغداد للخطيب ٨/٢٩٠، وغيرهما في مصادر كثيرة.

(٢) كرر هنا مقدار سطرين مما ذكر، في نسخة «هـ».

اللسان ولا عدوه من أقسام هذه اللفظة وإنما يعرّقون المولاة والنصرة على الظاهر، وكل من تولى نصرة غيره سموه مولى [له](١) من غير اعتبار الباطن، وإنما يوالي المؤمنون بعضهم بعضاً على هذا الوجه. والذي قال المخالف غير معروف ولا معهود.

فإذا قيل لنا: جوزوا أن يكون المراد بلفظة «مولى» على طريق التقسيم ما ذكرناه، لأن هذا المعنى وإن لم يكن من موجب اللغة ومقتضى وضع اللفظة فقد يجوز أن يراد بهذه اللفظة مولاً(٢) مخصوصة.

قلنا: الجواب الواضح عن هذه الشبهة أن كل من جوز أن يكون معنى الإمامة مراداً في الخبر لم يجز خلافه، لأن من خالف الذاهبين إلى النص لم يجوز أن يكون معنى الإمامة مستفاداً من الخبر(٣)، ومن جوز ذلك من الذاهبين إلى النص قطع عليه، وتحويز ذلك مع عدم القطع عليه خارج عن إجماع الأمة.

ويمكن أن يحاب عن ذلك أيضاً: بأن حمل اللفظة(٤) العربية على المعنى الذي وضع لها في العربية أولى من حملها على مالم يوضع فيها وهو كالزيادة والاحراق، وقد عد القوم الأولى بالتدبیر من أقسام لفظة «مولى» ولم يفعلوا ذلك في المولاة(٥) على الظاهر والباطن.

وأيضاً قول المخالف: إن هذه المنزلة تفوق الإمامة. فغلط، لأن الإمامة تشتمل على الأمرين من حيث كان الإمام عندنا لا بد من أن يكون معصوماً. وما يبطل حمل اللفظة في الخبر على المولاة في الدين إما على القطع أو على الظاهر: أن النبي صلوات الله وسلامه عليه والله كذلك جعل أمير المؤمنين

(١) الزيادة من م.

(٢) في النسختين «مولاة».

(٣) في النسختين «مستفاد من الخبر».

(٤) في النسختين «اللفظ».

(٥) في النسختين «المولاة».

صلوات الله عليه مولى لنا، كما أنه صلى الله عليه وآله كذلك ، ولم يقل من كان مولى لي فهو مولى لعلي ، والمولى هو متولي النصرة، لا من يتولى نصرته. فلم يبق إلا أن [يكون](١) المراد أن يقال: فمن كنت [أولى](٢) بأن ينصرني فعلي أولى بأن ينصره، فحينئذ يعود الأمر إلى أن المراد بلفظة «مولى» في الخبر الأولى، ولا يكون أحد أولى بأن ينصره ويعينه، ويكون له المزية في هذا المعنى على ما يجب للمؤمنين بعضهم على بعض من ذلك إلا من هو مفروض الطاعة كالنبي والامام.

فإن قيل: الخبر يقتضي ظاهره ايجاب ما أوجب لأمير المؤمنين صلوات الله عليه في الحال غير تراخي ولا تماد، لا سيما على ما قررت فهو من أن الكلام يقتضي أن احكام ما يجب للنبي صلى الله عليه وآله من عموم الطاعة في الامور كلها والامامة ثابتة لأمير المؤمنين صلوات الله عليه وعموم الأحوال لعموم امور الامة(٣)، وإذا لم يكن في الحال صلوات الله عليه اماماً يبطل حمل الخبر على الامامة، واحتضن بما يجب له في الحال.

قلنا: اذا سلتم أن ظاهر الخبر يقتضي اثبات فرض الطاعة والامامة في الحال جاز أن يُعدَّ عن الظاهر بالدليل القاطع، ولما اجتمعت الامة على أنه لا امام مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم عدانا عن الظاهر في هذه الأحوال، وأوجبناها بعد وفاته صلى الله عليه وآله، لأنه لا مانع من ذلك والظاهر يقتضيه.

ويمكن أن يحاب عن ذلك أيضاً: بأن فرض الطاعة في الحال واجب لأمير المؤمنين عليه السلام كما هو واجب للنبي صلى الله عليه وآله، لأنه بعد هذا الخبر خليفة له صلى الله عليه وآله ومفروض الطاعة على أمته، ولا يجب

(٣) في النسختين «الامور الامة».

(٤) و(٢) الزياداتان منا يقتضيهما السياق.

أن يسمى اماماً، لأن هذا الاسم مختص بن لا يد فوق يده، ومن كان رئيساً غير مرؤوس. ألا ترى أن أمراء الأ MCSAR في أيام النبي صلى الله عليه وآله يجب طاعتهم ولم يسموا أئمة للعلة التي ذكرناها.

فإن قيل: على الوجه الأول إذا لم توجبوا الإمامة في الحال ولا معناها فجוזوا أن تكون واجبة له صلى الله عليه وآله وسلم بهذا الخبر بعد عثمان. قلنا: إنما نفيينا الإمامة في الحال وأخرجناها من عموم ما يتضمنه ظاهر الخبر لمانع معقول ليس بثابت بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله بلا فصل، فيجب أن نثبتها بعد الوفاة بغير فصل.

وأيضاً: فإن الاجماع يمنع من ثبات امامته عليه السلام بعد عثمان بالنصّ، لأن الأمة بين قائلين: فقائل يذهب إلى أن امامته عليه السلام بعد عثمان تثبت بالاختيار، وهو كل من عدا الشيعة. وقائل يذهب إلى أن امامته صلوات الله عليه تثبت في تلك الحال بنص متقدم أو وجوب كونه اماماً عقب وفاة الرسول صلوات الله وسلامه عليه وآله، فلا أحد من الأمة يوجب له عليه السلام الإمامة بعد عثمان بنص يختص بتلك الحال.

### دليل آخر:

ما دل على نصه صلوات الله وسلامه عليه وآله، على أمير المؤمنين صلوات الله عليه بالإمامية قوله صلى الله عليه وآله «أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي»<sup>(١)</sup>. وظاهر هذا الكلام يقتضي أن له عليه السلام جميع منازل هارون من موسى إلا ما أخرجه الاستثناء من النبوة، وكان معلوماً في نفسه من أخوة النسب.

(١) صحيح البخاري ٢٤/٥ و ٣/٦، صحيح مسلم ٤/١٨٧٠، سنن الترمذى ٦٣٨/٥، مسندة الإمام احمد ١٧٣ و غيرها كثير.

و من المعلوم أن من منازل هارون [من موسى] (١) عليهما السلام أنه كان خليفة في أحوال غيته على أمته، وأنه لو بقي بعده خلفه عليهم، فيجب أوجب هذا الخبر بقاء أمير المؤمنين عليه السلام بعدوفاة النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أن يكون هو الإمام بعده وال الخليفة على أمته.

فأما الذي يدل على صحة هذا الخبر فهو جميع ما دلتنا به على صحة خبر الغدير بعينه، فلا وجه (٢) لاعادته.

و أما الذي يدل على أن هارون عليه السلام لو بقي بعد موسى عليه السلام لكان خليفة على أمته، فهو أنه قد ثبتت خلافته له عليهم في حال حياته، فلو بقي إلى حال الوفاة (٣) لم يجز خروجه عن هذه المنزلة وتغيير حاله فيها، لأنه يتضمن التنفي عنه عليه السلام، ولابد من أن يُعَجَّبَ الله تعالى أنبياءه صلوات الله عليهم كل ما يتضمن التنفي.

ولاشبهة في اقتضاء ذلك لما ذكرناه، لأن خلافة هارون عليه السلام لأنبيائه صلوات الله عليهما منزلا في الدين جليلة ورتبة فيه رفيعة توجب تعظيمها وتجيلاً، وفي خروجه عنها لا محالة تنفي لا شبهة في حصوله.

فإن قيل: إذا كان المانع من تغيير حال هارون عليه السلام في خلافته لأنبيائه عليهما السلام على أمته بعد وفاته إنما هو التنفي، والتنفي إنما يمنع فيه عليه السلام من حيث كاننبياً فهو من أحكم النبوة، واستثناء النبوة اخراج لها ولجميع أحکامها.

قلنا: أكثر ما في النبوة أن يكون كالسبب في استمرار خلافة هارون عليه السلام لأنبيائه عليه السلام لو بقي بعدوفاته، وليس يمتنع أن يشارك في المؤثر فيه من ليس بمشارك في المؤثر.

(٣) في هـ «إلى حال الحياة».

(٢) في هـ «فلا يجب وجہ».

(١) الزيادة من م.

ألا ترى أن أحدهنا لو قال لوصيه «اعط فلاناً من مالي كذا وكذا» وعى  
على مبلغ بعينه، وقال: إنه يستحق هذا المبلغ من ثمن مبيع ابنته منه، ثم  
قال: وأنزل فلاناً منزلته وأجره فيما قلته مجراه. فان ذلك يجب له على من  
[عليه]<sup>(١)</sup> قيمة مختلف أو ارش جنائية، وذكر وجهاً يخالف الأول لوجب على  
الوصي أن ينظر بينها في العطية ولا يخالف بينها فيها من حيث اختلفت جهة  
استحقاقها.

و هذا يوجب لأمير المؤمنين صلوات الله عليه الخلافة للنبي صلوات الله  
وسلامه عليه وآلـه بعد وفاته، كما كان يجب لهارون عليه السلام ما يرجع  
إلى النبوة من تجويز التنفيـر.

وليس يمتنع أن نرتـب الدليل في الأصل على وجه آخر، فنقول: قد  
ثبت كون هارون عليه السلام مفترض الطاعة على أمـة موسـى عليه السلام  
لشركتـه له في النبوة لو لم يثبت استخلافـه له في حياته ووجوب طاعـتهم<sup>(٢)</sup>  
له من هذه الجملـة، ولو بقـي بعـده لاستمرـر وجـوب طـاعـته عـلـيـهم لـمـحـالـةـ،  
لـأنـه لـا يـجـوز خـروـجـه عنـ النـبـوـةـ وـهـوـ حـيـ، وـاـذـاـ أـوـجـبـ النـبـيـ صـلـىـ اللهـ عـلـيـهـ  
وـآلـهـ وـسـلـمـ لـأـمـيرـ المـؤـمـنـيـنـ عـلـيـهـ السـلـامـ مـنـازـلـ هـارـونـ مـنـ مـوـسـىـ صـلـوـاتـ اللهـ عـلـيـهـ  
عـلـيـهـمـاـ وـهـذـهـ المـنـزـلـةـ مـنـ جـمـلـتـهـاـ وـلـاـ اـعـتـارـ بـوـجـوبـهاـ لـمـكـانـ النـبـوـةـ فـيـ  
هـارـونـ.

لـأـنـاـ قـدـ بـيـنـاـ أـنـ اـخـتـلـافـ أـسـبـابـ الـمـنـازـلـ لـاـ يـؤـثـرـ فـيـ هـذـاـ الـبـابـ، وـلـيـسـ  
فـرـضـ الطـاعـةـ مـمـاـ لـاـ يـجـبـ إـلـاـ لـلـنـبـيـ صـلـىـ اللهـ عـلـيـهـ وـآلـهـ، فـيـكـونـ نـفـيـ النـبـوـةـ  
نـفـيـاـ لـهـذـاـ الـحـكـمـ. بـلـ قـدـ يـشـارـكـ النـبـيـ فـيـ فـرـضـ الطـاعـةـ مـنـ لـيـسـ بـنـيـ  
كـالـاـمـ وـالـأـمـيرـ، وـاـذـاـ انـفـصـلـتـ هـذـهـ المـنـزـلـةـ مـنـ النـبـوـةـ جـازـ حـصـولـهـاـ بـمـنـ

(٢) في هـ «طـاعـاتـهـ».

(١) الـزـيـادـةـ مـنـ لـاـ قـضـاءـ السـيـاقـ.

جعل له مثل منازل هارون من موسى عليهما السلام وان لم يكن مشاركاً له في سببها.

و اذا ألمتنا على هذه الطريقة التي استأنفناها أن يكون أمير المؤمنين عليه السلام مفترض الطاعة على الأمة في حال حياة النبي صلى الله عليه وآله كما كان هارون عليه السلام كذلك في حياة موسى صلوات الله على نبينا عليه.

فيجاوبنا: لو خلّينا و ظاهر الكلام لأوجبناه، غير أن الأمة مجتمعة على أنه «ع» لم يكن مشاركاً للنبي صلى الله عليه وآله في فرض الطاعة على الأمة في جميع أحوال حياته، حسب ما كان عليه هارون في حياة موسى، ومن جعل له عليه السلام فرض الطاعة في حياة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم جعل ذلك بعد الاستخلاف في أحوال الغيبة.

فإن قيل: ظاهر قوله صلى الله عليه وآله «أنت مني بمنزلة هارون من موسى» يقتضي كون المنازل مستفاده من موسى عليه السلام وإلا فلا معنى للإضافة، وفرض الطاعة لأجل النبوة غير متعلق بموسى عليه السلام، فلا يجب اضافته اليه.

قلنا: هذا السؤال لا يلزم على طريقتنا الأولى التي بيّناها على استخلاف موسى لهارون وأوجبنا استمرار الخلافة له بعد الوفاة لوبقي اليها، وإنما يجب أن نبيّن الجواب عن السؤال على الطريقة الثانية فنقول: ليس القول بمقتضى أن تكون المنازل من موسى عليه السلام وأنه سبب فيها، وإنما يُجرى [ذلك] (١) مجرّى قول أحدنا «فلان مني بمنزلة أبي أو أخي» وقد علمنا أن ذلك لا يقتضي كون الإبوة والأخوة به من جهةه، وإنما

المعنى أن محلك عندي وحالك معي في الاعظام والاكرام كمحل أبي وحاله معي ، ولهذا يطلقون هذا القول في الجمادات وما لا سبب يكون من جهته ، فيقولون: منزلة دار زيد من دار عمرو بمنزلة دار خالد من دار بكر، ومنزلة بعض أعضاء الانسان منه كمنزلة عضو آخر. وانما يفيدون تشابه الأحوال وتقاربهما ، ولو لا ما ذكرناه لما حسّنَ استثناء النبوة من جملة المنازل ، ومعلوم أن النبوة لم تكن لهارون عليه السلام من جهة موسى صلوات الله عليه .

فإن قيل: فمن أين لكم عموم اللفظ لجميع المنازل وأنتم لا تقولون بالعموم؟

قلنا: عن هذا السؤال جوابان:

أحدهما - أن دخول الاستثناء في اللفظ يدل على ثبوت ما عداه ولم يتناوله ، لأن الحكيم الذي يريد البيان والافهام اذا ذكر جملة مشتملة على أشياء كثيرة ثم استثنى بعضها ، دل استثناؤه على أنه مرید لمابقى ، لأنه لو لم يرده لاستثناء ، فكان الاستثناء قرينة تدل على شمول الكلام الكل مالم يتناوله الاستثناء.

والجواب الآخر - أن كل من ذهب الى أن الخبر تعدى المنزلة الواحدة حمله على عموم المنازل كلها إلا ما أخرجه الدليل على اختلاف منهم في تفصيل المنازل وعددتها ، لأن في الأمة من قصر الخبر على منزلة واحدة لأجل السبب الذي يُدعى خروج الخبر عليه أو غيره ، وإذا فسد قول من قصر الخبر على المنزلة الواحدة - لما سنبيئنه - وجب جميع عمومه لجميع المنازل بالاجماع الذي أشرنا اليه .

والذي يدل على بطلان قصر الخبر على منزلة واحدة ، لأجل السبب الذي يدعى من ارجاف المنافقين بأنه صلى الله عليه وآله خلف بالمدينة

اطرحاً له وجوه:

منها: أن أكثر ما يقتضيه السبب مطابقة الخبر له، وليس يجب مع المطابقة نفي التعدي.  
و منها: أن السبب الذي يُدعى غير معلوم، وإنما وردت [به] (١) منزلة واحدة.

أمّا ابطال ارجاف المنافقين أو الاستخلاف في غيبة السفر على ما ادعى لقبع الاستثناء، لأن دخول الاستثناء يشعر بتناول الكلام لجمله، حتى يصح أن يخرج بعضها، ولفظ «منزلة» في الخبر غير مقتضٍ لمنزلة واحدة بل هو اشارة الى جنس المنازل بدلالة الاستثناء الذي ذكرناه، ولأن العادة جارية بأن يقول القائل منزلة فلان مني بمنزلة فلان، وإن أشار الى منازل كثيرة العدد، ولا يكادون يقولون منازل فلان مني كمنازل فلان، لأنهم أرادوا الجنس، أو اعتقدوا أن ذا المنازل الكثيرة قد حصلت له بمجموعها كالمنزلة الواحدة، والجملة المتفرعة على غيرها.

فإن قيل: ما هو مقدر غير واقع من خلافة هارون عليه السلام لأخيه بعد وفاته لو بقي إليها لا يوصف بأنه منزلة، وإنما يوصف بذلك ما هو ثابت حاصل، ولو جاز وصف ذلك على التقدير بأنه منزلة لجاز أن تسمى صلاة سادسة لو تعبد الله تقديراً من شرعه الآن.

قلنا: قد تعلق صاحب كتاب المغني بهذه الشبهة ونقضناها وغيرها عليه في كتابنا الشافي، وانتهينا في فسادها إلى أبعد الغايات. وفي الجملة لا يمتنع وصف المقدر بأنه منزلة اذا كان له سبب استحقاق وجوب حاصلاً ثابتاً، لأن الدين المشروط المتوقع حلوله يوصف بأنه حق

ودين كما يوصف بذلك الدين الحاضر ثابت في الحال.

ولو أن قائلاً قال «فلان مني بمنزلة زيد من عمرو في جميع أحواله» ثم علمنا أن زيداً قد بلغ من الاختصاص بعمرو والمكانة عنده إلى غاية لا يسألها معها شيئاً من أمواله إلا أجابه إليه، لم يكن لمن شبه حاله بحاله وقد سأله صاحبه درهماً أن يمنعه منه ويعتذر أن هذا أمر مقدر وليس ثابت. بل يوجب عليه كل من فهم كلامه عطية الدرهم، لثبتوت العلم بأن من شبه حاله بحاله لو سأله درهماً لاعطاه.

والصلاوة السادسة لا توصف لأنها شرع، لأنه لم يثبت لها سبب استحقاق ولا وجوب، بل سبب وجوبها مقدر كما أنها في نفسها مقدرة، وليس كذلك ما ذكرناه. ولو قال صلوات الله وسلامه عليه وآلـهـ صلواـواـ بعد سنة صلاة سادسة، لوجب أن توصف بأنها من الشرع الآن، وإن كان وقوعها متضرراً.

على أنا لو سلمنا تبرعاً أن المقدر لا يوصف بأنه منزلة لتم كلامنا من دونه، لأن استحقاق هارون عليه السلام بخلافة أخيه صلوات الله عليه بعد وفاته ثابت في حال حياته، ويجب وصفه بأنه منزلة لثبوته وحصوله، وذلك كافي لنا فيما قصدناه.

وإن تركنا المضايقة في وصف الخلافة بعد الوفاة بأنها منزل على التقدير والتصرف في الخلافة غير استحقاق الخلافة، وقد ثبت أحد الأمررين مع انتفاء الآخر، كالوصية التي يجب بعدها استحقاق التصرف بعد الوفاة، والاستحقاق في الحال ثابت يصح وصفه بأنه منزلة وإن كان التصرف متاخراً.

فإن قيل: إذا عدتم المقدر منزلة فانفصروا من الزمكم أن يكون هذا الخبر دالاً على نفي الإمامة عن أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام، لأن من

المعلوم أن هارون لم يخلف موسى عليه السلام بعد وفاته، وإذا كانت منزلة هارون قد جعلت لأمير المؤمنين عليه السلام فيجب أن لا يكون أماماً بعده. قلنا: هارون عليه السلام وإن لم يبق بعد موسى عليه السلام قد دللتنا على أنه لو بقي لخلفه في أمته، وأن هذه منزلة تعد من جملة منازله بأنه منزله، وإذا جعل مثل هذه المنزلة لأمير المؤمنين عليه السلام وبقي بعد النبي صلّى الله عليه وآله فواجب أن يكون أماماً بعده وخليفته له في أمته، ولا يخرجه من وجوب ذلك له لأن هارون لم يثبت له بعد وفاة موسى عليه السلام هذه الحال، لأنه لم يبق إليها.

وجرى ذلك مجرى أن يقول أحدنا لوكيله: اعط زيداً في كل شهر إذا جاءك فيه ديناراً وأجر في ذلك عمرأً مجراه، فلو قدرنا أن زيداً لم يحضر إلى الوكيل المأمور بعطيته فلم يأخذ الدينار، وحضر عمرو وطالب الدينار لم يكن للوكيل منعه والاعتذار بأن زيداً المشتبه حالك بحاله ماحضر ولا أخذ الدينار، بل تلزمه العطية عند كل عاقل، لأن كل واحدٍ منهما يجب أن يعطى اذا طالب، ولا يمنع الحاضر المطالب لأجل تأخر الآخر عن الحضور.

وبعد، فإن النفي وما يجري مجراه لا يصح وصفه بأنه منزلة، وإن صح وصف ماله سبب استحقاق ثابت بذلك وإن كان مقدراً، لأنه لا يصح فيمن قال فلان من فلان أن يحمل ذلك على أنه ليس بأخيه ولا شريكه ولا وصييه ولا على ما جرى مجراه ذلك من النفي.

فإن قيل: لو أراد ايجاب الامامة بعده لقال أنت مني بمنزلة يوشع بن نون من موسى، لأنه كان الإمام بعده.

قلنا: هذا اقتراح في الأدلة، وإذا كنا قد دللتنا على ايجاب الخبر باللفظ المروي على النص بالامامة بعده، فليس لأحد أن يعتريض في العدول عن

دليل الى مثله.

وأيضاً فان النبي صلى الله عليه وآلـه قصد الى أمرین في أمير المؤمنین عليه السلام: أحدهما استخلافه ايـاه في حیاته، والآخر ایـحاب الامامة له بعد وفاته. فيجب أن يـشـبهـهـ بـمـنـ لـهـ المـنـزـلـتـانـ، وهو هارون عليه السلام دون يـوشـ بنـ نـونـ المـخـتـصـ باـحـدـىـ المـنـزـلـتـيـنـ.

وأيضاً فـانـ هـارـونـ عـلـيـهـ السـلـامـ كـانـ لـهـ مـعـ الـخـلـافـةـ فـيـ حـيـاـةـ أـخـيـهـ واستحقاق مثل ذلك بعد وفاته، الفضل العظيم على قـومـ مـوسـىـ عـلـيـهـ الصـلـاةـ والـسـلـامـ، والتـقـدـمـ لـاـقـدـامـ جـمـيـعـهـمـ، وـلـمـ تـكـ هـذـهـ الـمـنـزـلـةـ لـيـوشـ، وـاـرـادـ النـبـيـ صـلـىـ اللهـ عـلـيـهـ وـآلـهـ وـسـلـّمـ اـيـحـابـ هـذـهـ الـمـنـازـلـ لـأـمـيـرـ المـؤـمـنـيـنـ عـلـيـهـ السـلـامـ شـبـهـ بـهـارـونـ دونـ يـوشـ.

وأيضاً فـانـ خـلـافـةـ هـارـونـ لـمـوسـىـ عـلـيـهـمـاـ السـلـامـ نـطـقـ بـهـاـ (١)ـ القرـآنـ وـظـهـرـتـ فـيـ جـمـيـعـ الـمـسـلـمـيـنـ، وـلـيـسـ كـذـلـكـ خـلـافـةـ يـوشـ لـهـ بـعـدـ وـفـاتـهـ، فـأـرـادـ النـبـيـ صـلـىـ اللهـ عـلـيـهـ وـآلـهـ وـسـلـّمـ اـيـحـابـ الـخـلـافـةـ لـهـ عـلـيـهـ السـلـامـ عـلـىـ الـوـجـهـ الـأـوـضـحـ الـأـظـهـرـ.

#### طريقة اخرٍ بالخبر على النص:

قد ثبت بلا شبهة أن هارون كان خليفة لأنبياء موسى عليهما السلام في حياته على قومه، ومفترض الطاعة على جميعهم، وأن هذه منزلة له صحيحة ثابتة، وإذا رأينا النبي صلـىـ اللهـ عـلـيـهـ وـآلـهـ وـسـلـّمـ قد استثنى مـاـلمـ يـرـدـهـ منـ الـنـازـلـاتـ وهي منزلة النبوة بعدهـ. دلـلـ هـذـاـ الـاسـتـثـنـاءـ عـلـىـ أـنـ مـاـلمـ يـتـنـاـولـهـ الـاسـتـثـنـاءـ حـاـصـلـ لـأـمـيـرـ المـؤـمـنـيـنـ عـلـيـهـ السـلـامـ بـعـدـ النـبـيـ صـلـىـ اللهـ عـلـيـهـ وـآلـهـ، وـاـذـاـ ثـبـتـ الـخـلـافـةـ الـتـيـ كـانـتـ هـارـونـ فـيـ حـيـاـةـ لـأـمـيـرـ المـؤـمـنـيـنـ عـلـيـهـ السـلـامـ بـعـدـ وـفـاتـهـ النـبـيـ

(١) في هـ «ـنـطـقـ بـهـ».

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فَقَدْ ثَبَّتَ الْإِمَامَةُ بِالنَّصْ

وَ انَّا أَوجَبَنَا فِي الْإِسْتِثْنَاءِ مَا ذَكَرْنَاهُ، لِأَنَّ مِنْ حَقِّ الْإِسْتِثْنَاءِ أَنْ يَطَابِقَ  
الْمُسْتَثْنَى مِنْهُ، وَلَا يَخْرُجُ مِنَ الْكَلَامِ إِلَّا مَا لَوْمَ يَسْتَشِنُ لِ الدُّخُولِ فِي الْجَمْلَةِ الْأُولَى  
دُخُولَ الْاحْتِمَالِ. يَبْيَّنُ ذَلِكُ أَنَّ الْقَائِلَ إِذَا قَالَ «ضَرَبَ غَلْمَانِي إِلَّا زِيدًا» فِي  
الْدَارِ وَلَا زِيدًا فَإِنِّي لَمْ أَضْرِبْ فِي الدَارِ»، يَدِلُّ ظَاهِرُهُ عَلَى أَنَّ ضَرَبَ غَلْمَانَهُ  
وَقَعَ فِي الدَارِ، وَلَوْمَ يَكْنُ الضَّرَبُ وَقَعَ فِي الدَارِ لِكَانَ ذِكْرُ الدَارِ فِي الْإِسْتِثْنَاءِ  
كَذِكْرِ كُلِّ مَا لَا تَشْتَمِلُ عَلَيْهِ الْجَمْلَةُ الْأُولَى مِنْ بَهِيمَةٍ وَغَيْرِهَا، وَإِذَا كَانَتْ  
الْمُطَابِقَةُ بَيْنَ الْإِسْتِثْنَاءِ وَالْمُسْتَثْنَى مِنْهُ مُعْتَبَرَةً وَجَبَ أَنْ يَقْدِرُ فِي الْخَبْرِ مَا لَا بدَّ مِنْ  
تَقْدِيرٍ لِيَطَابِقَ الْإِسْتِثْنَاءَ لِلْمُسْتَثْنَى مِنْهُ، فَنَقُولُ :

إِنَّهُ صَلَوَاتُ اللَّهِ وَسَلَامُهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَرَادَ: أَنْتَ مِنِّي بَعْدِي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ  
مُوسَى فِي حَيَاتِهِ إِلَّا أَنَّهُ لَا نَبِيٌّ بَعْدِي. وَاسْتَغْفِرُ إِيَّارَادَ لِفَظَةِ «بَعْدِي» فِي  
الْجَمْلَةِ الْأُولَى لِدَلَالَةِ وَرُودِهَا فِي الْإِسْتِثْنَاءِ عَلَى ارِادَتِهَا فِي صَدْرِ الْكَلَامِ.  
وَجَرِيَ ذَلِكُ مُجْرِيَ الْمَثَالِ الَّذِي ذَكَرْنَاهُ، لِأَنَّهُ لَا فَرْقَ بَيْنَ أَنْ نَقُولَ «ضَرَبَ  
غَلْمَانِي إِلَّا زِيدًا» فِي الدَارِ، وَبَيْنَ أَنْ نَقُولَ «ضَرَبَ غَلْمَانِي فِي الدَارِ إِلَّا  
زِيدًا» فِي دَلَالَةِ الْكَلَامِ عَلَى أَنَّ الضَّرَبُ وَقَعَ فِي الدَارِ، وَإِنْ كَانَ تَارِيَهُ يَدِلُّ  
عَلَى ذَلِكُ ذِكْرُ الدَارِ فِي الْجَمْلَةِ الْمُسْتَثْنَى مِنْهَا، وَتَارِيَهُ يَدِلُّ عَلَى ذِكْرِ الدَارِ فِي  
لَفْظِ الْإِسْتِثْنَاءِ، وَعَلَى هَذِهِ الطَّرِيقَةِ لَمْ يَقْصُدِ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ إِلَى  
جَعْلِ مَثَلِ مَنَازِلِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى عَلَيْهَا السَّلَامَ فِي أَوْقَاتِهَا لِأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ  
صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ، وَانَّا جَعَلْنَا لَهُ «ع» فِي حَالٍ مُخْصُوصَةٍ مَا كَانَ هَارُونَ فِي  
حَالٍ أُخْرَى. وَلَيْسَ ذَلِكُ بِنَكْرٍ، لِأَنَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ لَوْصَرَحَ بِذَلِكِ  
لِكَانَ الْكَلَامُ صَحِيحًا غَيْرَ مُتَنَاقِضٍ .

فَانْ قَيلَ: مَنْ أَينَ لَكُمْ لِفَظَةَ «بَعْدِي» أُرِيدُ بِهَا حَالَ الْوَفَاءِ، وَمَا تَنَكِّرُونَ  
أَنْ يَكُونَ الْمَرَادُ بِهَا نَبُوَّيٌّ؟

قلنا: قد أحب أصحابنا عن ذلك: بأن هذه اللفظة اذا وقعت هذا الموقع لم يفهم منها إلا حال الوفاة، وأجروها مجرّى قول القائل «أنت وصيّي بعدي» و «هذا المال للقراء بعدي».

والجواب المعتمد عن هذه الشبهة: انا اذا سلمنا أن المراد بها بعد نبوتي فقد تم ما قصدنا، لأن أحوال الحياة وأحوال الوفاة والى قيام الساعة مستحق للوصف بأنه بعد نبوته صلى الله عليه وآله، فيجب أن يكون أمير المؤمنين عليه السلام اماماً في جميع هذه الأحوال لوجب مطابقة الاستثناء للمستثنى منه إلا ما خصه دليل قاطع.

فإذا قيل لنا: فيجب أن يكون هذا الخبر غير موجب لمنزلة ثابتة في الحال. فجوابنا: أما من قطع على أن لفظة «بعدي» متناولة حال الوفاة خاصة، فإنه يقول: ما يدل هذا الخبر إلا على النص بالامامة بعد الوفاة، وإن كان من يستحق هذه المنزلة لابد من أن يكون في الحال على أمور من الفضل والعصمة ولم يقتضي ذلك ظاهر الخبر.

وأما من حمل (١) لفظة «بعدي» على عموم أحوال الحياة والوفاة، فمما يستحق الوصف بأنه بعد النبوة. فإنه يذهب إلى أن الخبر موجب لإثبات كل المنازل إلا ما يتناوله الاستثناء في جميع الأحوال التي هي بعد النبوة من حياة ووفاة، ويوجب أنه صلوات الله وسلامه عليه امام في جميع هذه الأحوال إلا مقام عليه دليل فيخرجه منها.

### دليل آخر على النص:

والذي يدل على ذلك ما تنقله الشيعة وتتوارث به خلفاً عن سلف: من

(١) في النسختين «من جملة».

أن النبي صلوات الله وسلامه عليه وآله نصّ على أمير المؤمنين صلوات الله عليه بالامامة<sup>(١)</sup>، واستخلفه على الامة وقال تارة «هذا خليفي من بعدي»<sup>(٢)</sup>، واخرى «سلموا عليه بامرة المؤمنين»<sup>(٣)</sup> وماجرى مجرى ذلك من ألفاظ النصّ الصريح الذي يسميه [الشيعة]<sup>(٤)</sup> جلياً.

وقد علمنا أن الشروط التي ذكرناها في الخبر الصدق<sup>(٥)</sup> حاصلة فيهم بل في أهل بلد واحد من بلدانهم، فانهم قد بلغوا في الكثرة الى [حد][٦] لا يجوز معه أن يتافق منهم الكذب عن مخبر واحد، ولا أن يتواتأ على الكذب عنه، لأن كثرتهم تحيل ذلك ، ولأنهم لو توatabا<sup>(٧)</sup> مع بعد الديار بالمكابيات والراسلات لظهر ذلك وعُرف وما خفي ، لاسيما مع تتبع أعدائهم لهم، وتغير[هم]<sup>(٨)</sup> عن أحواهم وطلبهم لمعاهم.

وأما دخول الشبهة و اللبس ، فآمنون فيما خبروا عنه ومعلوم ارتفاع الشبهة عمّا خبروا عنه ، لأنهم خبروا عن أمر يدرك مسموع ، وإنما يدخل الشبهة فيما طريقة الاستدلال ، وهم عارفون بالسائل بعينه والقول فيه بعينه ، ومميزون لها. وكل أسباب دخول الشبهة زائلة.

و الذي يدل على أن سلف الشيعة في نقل هذا النصّ كخلفهم: أن نقل هذا الخبر لوجدت بعد فقد ، وقوى بعد ضعف ، أو ذكر الاحتجاج به بعد أن لم يكن مذكوراً لظهور ذلك بمقتضى العادة وعُرف ولما خفي مع المخالطة والملائسة ، والتتبع الشديد من الأعداء لعثراتهم وهفواتهم ، كما عرفت بحكم العادات كل مقالة حديث وديانة نشأت وسبب حدوث ذلك ، والسبب في اظهاره من

(١) تجد ألفاظاً من هذه النصوص بمختلف التعبير في بحار الأنوار ٣٧ فما بعده.

(٢) الكافي ٢٩٢/٢ . (٣) بحار الأنوار ٣٧/٢٩٠ . (٤) الزيادة من م.

(٥) في هـ «الصدق». (٦) الزيادة ليست في هـ . (٧) في النسختين «لوتواطاً».

(٨) زيادة ماتا يقتضيها السياق.

رجال أهل تلك المقالة، حتى عين عليهم بأسمائهم وصفاتهم. وكل هذا مفقود في نقل الشيعة للنصّ.

وما يدعوه مخالفوهم من أن الاحتجاج بالنصّ الجلي أول من أنشأه وأحدث الاحتجاج به ابن الروندي [لأنه ظن تظن وتمن بغير برهان]<sup>(١)</sup> وقد وجدنا الاحتجاج بهذا الضرب من النصّ في كتب الشيعة المتقدمة بزمان طویل لابن الروندي كابن میم وغيره من شیرخهم.

وبعد، فلو كان ابن الروندي هو المبتدئ بذلك لعلم ضرورة هذا من حاله، كما علم ابتداء ابن كلاب بمقالته، والخوارج بمذاهبهم، وكل فرقة ناشئة حادثة.

فإن قيل: لو كان خبر هذا النصّ حقاً لوقع العلم الضروري لوجوب<sup>(٢)</sup> فيما تنقله الجماعات الكثيرة، أو قيل من غير ذكر الضرورة لوجب أن يكون العلم به كالعلم بالهجرة، وبدر، وحنين، والبلدان وما جرى ذلك.

قلنا: أما الأخبار فقد بینا عند كلامنا في الأخبار من هذا الكتاب أنه لا دليل يقطع به على أن العلم الحاصل عندها ضروري، بل يجوز في العلم بالبلدان وما أشبهها أن يكون مكتسباً كما يجوز أن يكون ضرورياً، وبيننا أن في الأخبار ما يقطع على أن العلم به عن اكتساب لا ضرورة، كالخبر عن معجزات النبي صلی الله عليه وآلہ سوی القرآن وخبر النصّ الجلي، وإذا كان طريق العلم بصحة الخبر الواحد بالنصّ الجلي هو الاستدلال، فالسبب في ارتفاع علم المخالف به أنه لم يستدل على صحته، ودخلت عليه شبهة في طريقه.

(١) هذه العبارة مشوشة كماتری في النسختين.

(٢) كذا في النسختين، ولعل الصحيح «لوجب».

ولأ عجب في ارتفاع العلم فيما طريق العلم به الاستدلال، وإنما يعجب من ذلك في علم الاضطرار، غير أنا إذا كنا نجواز أن يكون العلم بالبلدان وما أشبهها من الحوادث ضرورياً يفعل الله تعالى بجري العادة، ومن شأن العلم الذي يفعل بالعادة عند اخبار جماعة أن يفعل مثله عند اخبار كل من جرى مجراهم، وإلا أدى ذلك إلى التشكيك في بلدان زائدة على ما عرفناه، وحوادث غير ماعلمناه.

فإن قيل لنا: فما الذي اقتضى ارتفاع العلم الضروري بالنص، وأنتم تحيزون أن يكون في مخبر الأخبار ما يعلم ضرورة؟

والجواب عن ذلك ما تقدمت اشارتنا اليه في باب الكلام في الأخبار: من أنه غير ممتنع أن يكون الله تعالى أجرى العادة بأن يفعل العلم الضروري عند خبر الجماعات متى خلوا من تكذيب للخبر ورد له واعتقاد بطلازنه ونزاع فيه، ومتنى جرى شيء ماذكرناه لم يفعل العلم الضروري. وهذا غير منكر في أمر موقوف على اختيار مختار وأن يعتبر فيه من الشروط ما يقتضيه المصلحة، وليس بأمر موجب فيراعي وقوع وجبه على كل حال، فإن كان العلم بالبلدان ضرورياً فالسبب في أن لم يُجر العلم بهذا النص الجلي مجراه ماذكرناه.

وليس لأحد أن يطعن فيما ذكرناه: بأن هذه الطريقة تقتضي ارتفاع العلم الضروري بالبلدان وما أشبهها. لأن السُّمَينيَّة<sup>(١)</sup> تكذب بذلك وتدفعه. وذلك أنها مانعرف سميئاً ولا رأينا قط ولا ناظرنا، ولأن من كان قبلنا بالمُدد الطوال منتسباً إلى هذا المذهب، وإنما ذكرت هذه المقالة في

(١) كما في النسختين، وال الصحيح «السمينية». قال الزبيدي ماملخصه: والسمينية - بضم ففتح قوم بالهند من عبادة الأصنام دهريون قائلون بالتناخ وينكرون وقوع العلم بالأخبار، يقال انه نسبة الى سمن كزنة اسم صنم لهم، او انها نسبة الى بلد بالهند يقال لها سومنات. انظر تاج العروس (سمن).

كتب المقالات. والأشبہ والأولی هؤلاء القوم خالفوا في صفة العلم الحاصل عند سماع هذه الأخبار وادعوا أنه ظن وليس بعلم يقين كما قلناه في السوفسطائية، ثم نقلت هذا الكلام عليهم.

فنقول: اذا اجريتم العلم بهذا النص اذا كان حقاً مجرى العلم بالبلدان والحوادث العظام، فمن شأن كل شيء علم وقوعه اذا وقع هذا العلم الجلي الذي وصفتموه أن يعلم انتقاوه اذا انتفأ على هذا الوجه من الظهور والوضوح، فما بالنا لانعلم نحن وأنتم أن النبي صلوات الله وسلامه عليه والله لم ينص على أمير المؤمنين صلوات الله عليه بالامامة، كما نعلم أنه لم ينص على أبي هريرة بالامامة، وانه لم ينص على قبلة تخالف الكعبة، وصوم شهر غير رمضان؟ وكيف لم يعمم العلم بنفي النص الذي يدعيه الامامية جميع من عممه بنفي الامور التي عدناها؟ وكيف لم يكن علمكم عشر مخالفينا في النص، بأن هذا النص لم يكن كعلمكم بنفي النص على قبلة اخرى، وصوم شهر رمضان آخر في الجلاء والظهور؟

و اذا جاز أن ينتفي النص (١) على امور فيعلم انتقاوه عن بعضها قوم دون آخرين، ولا حد من الظهور دون حد. جاز أيضاً أن يقع النص على أمرین، فيعمم العلم بأحدھما وان لم يعمم العلم بالأخر، ويظهر العلم بأحدھما وان لم يظهر العلم بالأخر.

و اذا جعلتم مخالفة العلم بالنص على أمير المؤمنين عليه السلام لعموم ما ذكرناه دليلاً على بطلانه، وقلتم: لو كان حقاً لساوى العلم بسائر ما وقع عليه النص. فافصلوا بينكم وبين من جعل كون ما يدعى من العلم بانتفاء النص على أمير المؤمنين صلوات الله عليه مخالف للعلم بانتفاء جميع ما عدناه

(١) في هـ «أن يفتقر النص».

دليلًا على صحة النص، وقال: لو كان باطلًا لساوى العلم ببطلانه العلم ببطلان سائر ما انتفى النص عنه.

وليس بعد هذا الكلام إلا أن يرتكبوا القول بأنهم يعلمون ضرورة انتفاء النص على أمير المؤمنين صلوات الله عليه كما يعلمون انتفاءه عن أبي هريرة، وكما يعلمون انتفاء قبلة أخرى وحوادث عظام غير معروفة، فيقابلهم بمثل ذلك ولا يحسّنها خلافهم فيه، كما لم يحسّنهم خلافا فيما ادعوا أنه ضرورة أو يفرقوا بين الأمرين، فليس يفزعون إلى ما ذكرناه أو ما يمكننا أن نتعلق به، ونعتذر في عدم مساواة العلم بالنص لغيره بنظيره.

فإن قيل: أفرقوا بينكم فيما تدعونه من النص بالأمامية على أمير المؤمنين عليه السلام وبين البكرية المدعية على النص بالأمامية على أبي بكر، أو العباسية التي تدعى النص على العباس رضي الله عنه.

قلنا: الفرق بيننا وبين البكرية في ادعاء النص على أبي بكر من وجوه أوفها أن البكرية لا تساوي في الكثرة والعدد أهل بلد واحد من البلدان التي تضم القائلين بالنص على أمير المؤمنين صلوات الله عليه، بل لا يساوون أهل حلة واحدة من محالهم وسوق من أسواقهم، وما رأينا في أعمارنا من أهل هذه المقالة أحداً، وإنما حكى مقالة البكرية في المقالات، كما ذكر كل شاذ وغفل من أهل هذا المذهب، وقد تقدم الاجماع لا بدءاً هذه المقالة وتأخراً أيضاً عنها، فكيف يساوي من هذه صفتة من طبق<sup>(١)</sup> الشرق والغرب، والبحر والبر، والسهل والجبل، ولم تخلي بلدة ولا قرية من ذاهب إلى هذا المذهب، [و] في جملة البلدان أمصار كثيرة يغلب عليها أهل هذا المذهب<sup>[٢]</sup> حتى لا يوجد فيها مخالف لهم إلا الشاذ النادر، فالمتساوية بين الإمامية والبكرية مكابرة ظاهرة

(١) الزيادة من م.

(٢) في النسختين «قد من طبق».

و ثانية - أنا قد بيّنا حجج الذاهبين إلى النص على أمير المؤمنين صلوات الله عليه، وأوضحنا عن إيجابها للعلم بذلك بالألفاظ التي تقتضي التصریح بالنص والاستخلاف، والألفاظ التي توجب ذلك، وإن كان فيها قبل التأمل ضرب من الاشتراك والاحتمال، كخبر يوم الغدیر، وتبوك، وما تجد البکرية نصاً تدعیه يقتضي الامامة بظاهره ولا فحواه، وبيننا وبينهم الاعتبار والاختيار، وأكثر ما يحکى عنهم التعلق بأخبار آحاد ضعيفة غير سليمة من طعن وقدف، ولو كان فيها صريح الاستخلاف لكان لا تعویل على مثلها، مع أنه لا طريق إلى العلم بها.

ثم هذه الأخبار - لو سلمت لهم وصححت - لكان لا شبهة فيها لمدعى الامامة، لأنهم تعلقوا بتقدیمه ایاه في الصلاة، وما يرونـه من قوله صلى الله عليه وآلـه «اقتدوا باللذین من بعدي»<sup>(١)</sup>، و«ان الخلافة من بعدي ثلثون سنة»<sup>(٢)</sup>، وقد بيّنا في الكتاب الشافی وغيره من كتبنا أن شيئاً من ذلك لا يقتضي امامـة ولا استخلافاً، وأنه أبعد شيء عن النص بالامامة.

و ثالثـها - ظهور أقوال [وأفعال من]<sup>(٣)</sup> أبي بكر تدل على أنه غير منصوص عليه، فمن ذلك احتجاجـه على الأنصار في السقیفة لما تنازعـوا في الامر بمارواه عن النبي صلى الله عليه وآلـه «الائمة من قريش»<sup>(٤)</sup>، فلو كان منصوصاً عليه بالامامة لا احتجـ بالنص دون غيره.

وليس لأحد أن يدعـي الاحتجـاجـ بأن نصاب الامامة من قريش أولـ من الاحتجـاجـ بالنص على أبي بـكرـ، لأنـ النـصـ عـلـيـهـ لا يـرـفعـ طـمـعـ الـأـنـصـارـ،

(١) مسند الامام احمد ٥/٣٨٢ و ٣٨٥.

(٢) الصواعق المحرقة ص ١٥، ولفظه «الخلافة بعدـيـ ثـلـثـونـ سـنـةـ». (٣) الزيادة من م.

(٤) انظر تفصـيلـ واقـعةـ السـقـيـفةـ فيـ مـسـنـدـ الـامـامـ اـحـمـدـ ١/٥٥ـ،ـ وـحـدـيـثـ «ـالـائـمـةـ مـنـ قـرـيـشـ»ـ فيـ

١٢٩ـ مـنـهـ،ـ تـارـيـخـ الطـبـرـيـ ٣/٢٠٣ـ،ـ الـكـامـلـ لـاـيـنـ الـاثـيـرـ ٢/٣٢٥ـ.

ومن ليس من قريش في الامامة مستقبلاً، وما احتاج به يجسم الطمع من غير قريش في الامامة.

وذلك أنه كما أن في عدوله عن ذكر نصاب الامامة اطماعاً في الأمة لمن لا يستحقها، ففي عدوله أيضاً عن ذكر النص عليه بعينه اطماع لغيره من قريش في امامية لا يستحقها، وإذا كان في الاقتصار على كل واحد من الأمراء أخلاقاً، فقد كان يجب أن يجمع بينهما ليستوفي الأغراض كلها، فلا مانع له من ذلك.

وليس حاله في ذلك كحال أمير المؤمنين عليه السلام في العدول عن الاحتجاج بالنص والادكار به، لأن أمير المؤمنين صلوات الله عليه ما حضر قبل كل شيء في السقيفة ولا اجتمع مع القوم، ولا ناظر في الامامة ولا نظر ولا خاصم فيها ولا خوصم، وكل ذلك كان من أبي بكر، فألا احتاج بالنافع دون ما ليس بنافع؟

فإذا قيل لنا: فما السبب في أنه صلوات الله عليه لم يحضر السقيفة وبحاجة القوم وينازعهم، فسنذكر من الأدلة<sup>(١)</sup> في ذلك مالا يمكن ذكره في أبي بكر. ومن أقواله وأفعاله الدالة على عدم النص قوله يوم السقيفة مشيراً إلى عمر وأبي عبيدة «بایعوا أیي الرجلين شئتم»<sup>(٢)</sup>، قوله لجماعة<sup>(٣)</sup> المسلمين «أقیلوني»<sup>(٤)</sup>، وكيف يستقيل من الامامة ما استحقه بنص الرسول صلى الله عليه وآله لا من جهة اختيار الأمة، قوله وقد حضرته الوفاة «وددت أني كنت [سألت]<sup>(٥)</sup> رسول الله صلى الله عليه وآله عن هذا الأمر فيمن هو

(١) في هـ «الجملة».

(٢) تجد هذه الجملة في حديث السقيفة، فراجع المصادر المذكورة سابقاً.

(٣) في النسختين «بجماعة».

(٤) الزيادة ليست في النسختين.

(٥) الامامة والسياسة ١٤/١، الصواعق المحرقة ص ٣٠.

فَكُنَا لِأَنْتَ زَعْهَ أَهْلَهُ» (١).

و رابعها - وقوع أقوال من غيره تدل على فقد النصّ عليه:  
فمنها: قول عمر لما حضرته الوفاة: إن أستخلف فقد استخلف من هو خير  
مني، يعني أبي بكر، وإن ترك فقد ترك من هو خير مني، يعني النبي صلّى الله  
عليه وآله (٢).

وقوله أيضاً لأبي عبيدة: أ Madd يدك أبأ ياعك (٣)، حتى امتنع من ذلك  
أبوعبيدة، وقال: مالك في الإسلام فَهَهَا غيرها (٤).

و خامسها - أن النصّ بالامامة على أبي بكر لو كان حقاً لوقع العلم به  
والاشاعة لنقله وروايته إلى حد العلم بكل أمر ظاهر، ويجري في العلم به مجرى  
نصّ أبي بكر على عمر، وبنص عمر على أهل الشورى، ونظائر ذلك من الأمور  
الظاهرة الفاسية التي لا يمحوها عاقل ولا يشك فيها محصل.

و إنما قلنا ذلك: لأن أسباب الظهور كلها قائمة في هذا النص، والموانع  
التي تذكرها الشيعة من ظهور النص على أمير المؤمنين صلوات الله عليه  
منتفية، فلا وجه لقصوره في الظهور وقوع العلم به عن سائر ماعدهناه.

وسادسها - أن الامة مجتمعة على فقد الطريق إلى عصمة أبي بكر، وقد  
بينا فيما سلف أن الإمام لابد من كونه مقطوعاً على عصمته معلوماً أن شيئاً  
من القبائح لا يجوز أن يقع منه، ومن ليس على الصفة الواجبة في الإمام (٥)  
لا يجوز أن ينصّ النبي صلّى الله عليه وآله بالامامة عليه.

و أما الفرق بين الإمامية في قوله بالنص على أمير المؤمنين صلوات الله

(١) تاريخ الطبرى ٤٣١/٣، العقد الفريد ٢٥٤/٢.

(٢) كنز العمال ٧٣٤/٥.

(٣) مسند الإمام أحمد ٣٥/١.

(٤) قال ابن الأثير: أراد بالفهة السقطة والجهلة. انظر النهاية ٤٨٢/٣.

(٥) في هـ «اللام».«

عليه وبين العباسية الذاهبة<sup>(١)</sup> إلى أن النبي صلّى الله عليه وآلـه نصـ على العباس رضي الله عنه بالامامة على وجوهـ.

أوهاـ - أن العباسية فرقـة شاذـة منقرضةـ ما رأيناـ في مدةـ أعمارـناـ منهمـ عالـماـ بلـ ولاـ أحدـاـ. ولوـلاـ أنـ الجـاحـظـ نـصـرـ هـذـهـ المـقـالـةـ وـشـيـدـهـ لـمـاعـرـفـتـ. والمـضاـهـاةـ فيـ كـثـرـةـ الـعـدـ وـالـتوـاتـرـ بـالـخـبـرـ بـيـنـهـ وـبـيـنـ الـإـمـامـيـةـ مـكـابـرـةـ ظـاهـرـةـ، فـانـ الـاجـمـاعـ مـقـدـمـ هـذـهـ الفـرـقـةـ وـمـتـأـخـرـعـنـهاـ.

وـ ثـانـيـاـ - أناـ قدـ بيـنـاـ وـجـهـ دـلـالـةـ ماـ تـعـتمـدـ الشـيـعـةـ عـلـىـ النـصـ، وـأـنـ مـنـ جـملـتـهـ مـاـ هـوـ صـرـيـحـ أـوـ مـاـ هـوـ كـالـصـرـيـحـ الـذـيـ لـاـ يـحـتـمـلـ سـواـهـ. وـمـاـ يـحـكـيـ عنـ العـبـاسـيـةـ فـيـ النـصـ عـلـىـ صـاحـبـهـ لـأـخـبـارـ آـحـادـ لـاـ يـثـبـتـ بـمـثـلـهـ، وـلـوـ يـثـبـتـ مـاـ كـانـتـ بـيـنـهـ وـبـيـنـ النـصـ نـسـبـةـ مـثـلـ قـولـهـ صـلـّىـ اللهـ عـلـيـهـ وـآلـهـ «ـرـدـواـ عـلـىـ أـيـ». وـمـثـلـ ماـ روـيـ مـنـ تـشـفـيـعـهـ صـلـّىـ اللهـ عـلـيـهـ وـآلـهـ اـيـاهـ فـيـ مـجـاشـعـ بـنـ مـسـعـودـ السـلـمـيـ، وـقـدـ التـمـسـ الـبـيـعـةـ عـلـىـ الـهـجـرـةـ بـعـدـ أـنـ قـالـ صـلـّىـ اللهـ عـلـيـهـ وـآلـهـ «ـلـاهـجـرـةـ بـعـدـ الـفـتـحـ»ـ، فـأـجـابـهـ صـلـّىـ اللهـ عـلـيـهـ وـآلـهـ إـلـىـ شـفـاعـتـهـ<sup>(٢)</sup>.

وـ مـثـلـ مـاـ يـدـعـونـهـ مـنـ سـبـقـهـ النـاسـ إـلـىـ الـصـلـاـةـ عـلـىـ الرـسـوـلـ صـلـّىـ اللهـ عـلـيـهـ وـآلـهـ عـنـدـ وـفـاتـهـ، وـتـعـلـقـهـمـ بـحـدـيـثـ الـمـيـزـابـ وـحـدـيـثـ الـلـدـوـدـ وـمـاـ أـشـبـهـ ذـلـكـ مـاـ لـاـ ظـاهـرـ فـيـ النـصـ بـالـامـامـةـ، وـلـاـ باـطـنـ وـلـاـ صـرـيـحـ وـلـاـ فـحـوـيـ، وـإـنـاـ يـدـلـ عـلـىـ التـفـضـيلـ وـالتـقـديـمـ.

شـبـهـتـمـ الـكـبـرـىـ: أـنـ الـعـمـ وـارـثـ لـهـ وـأـنـهـ [يـسـتـحـقـ]<sup>(٣)</sup> وـرـاثـةـ الـمـقـامـ كـمـاـ يـسـتـحـقـ وـرـاثـةـ الـمـالـ. وـفـسـادـ ذـلـكـ ظـاهـرـ وـأـنـ الـمـقـامـ لـاـ يـورـثـ، وـلـاـ هـوـ مـنـ جـملـةـ الـأـمـوـالـ الـمـورـوثـةـ، وـعـنـدـ اـكـثـرـ الـأـمـمـ أـنـ النـبـيـ صـلـّىـ اللهـ عـلـيـهـ وـآلـهـ غـيرـ مـورـوثـ

(٢) انظر صحيح البخاري ١٩٣/٥.

(١) في هـ «ـالـراـهـبـةـ»ـ.

(٣) الـزـيـادـةـ مـنـاـ لـاـسـتـقـامـةـ الـكـلـامـ.

المال، ومن جعله موروث المال ذهب الى [أن] بنته<sup>(١)</sup> وآزواجه هم المستحقون لذلك دون العم.

وثالثها - قول العباس رضي الله عنه لأمير المؤمنين صلوات الله عليه: امدد يدك حتى يقول الناس عم رسول الله بائع ابن عمّه فلا يختلف عليك اثنان<sup>(٢)</sup>. ولو كان منصوصاً عليه بالامامة لما قال هذا ولا تعرض له.

ورابعها - أن العقل قد دل على أن الامام لا بد من أن يكون مقطوعاً على عصمته، واجتمعت الأمة على أن العباس رضي الله عنه لم يكن بهذه الصفة. فان قيل: كيف يجوز أن يكون النص على أمير المؤمنين صلوات الله عليه بالامامة حقاً وما وقع في الأصل ظاهر أو يكتن ذلك ولا ينقله معظم الأمة وأكثرها وجمهورها، والكتمان لا يجوز على مثل هؤلاء، بل لا يجوز على طائفة من طوائفهم، ولو جاز على الجماعات الكتمان لجاز عليهم أن ينقلوا الكذب والباطل مع الكثرة العظيمة.

قلنا: لا يجب أن ينسى مخالفونا اصولهم اذا بلغوا الى الكلام في الامامة، ولا خلاف بينهم في أن الجماعات الكثيرة يجوز عليها<sup>(٣)</sup> الكتمان لما تعلمه إما لشبهة أو لمواطأة، أو ما يقوم مقامها من رغبة أو رهبة، لأن ذلك كالسبب الجامع لها. وإنما لا يجوز الكتمان عليها اذا لم يجمعها عليه جامع، فما العجب من كتمان النص مع الدواعي الى كتمانه من رغبة ورهبة، ودولة ورياسة، وعداوة ومنافسة، وشبهة أيضاً.

وكل شيء عدناه معلوم حصوله اذا فرضنا وقوع النص، فانا لا نتكلم في سبب كتمانه إلا وقد فرضنا وقوعه وظهوره. وأما الشبهة فليس يمتنع دخوها

(١) انظر الامامة والسياسة ٤/١.

(٢) في النسختين «الى بنته».

(٣) في النسختين «عليه».

على بعض الكاتمين، لأن المستضعفين من الأمة<sup>(١)</sup> الذين لا يتمكنون من البحث اذا رأوا اعراض صدورهم ووجوههم وذوي العلم والبحث منهم عن نقله اشتبه الأمر عليهم، وظنوا أنهم ماتركوا ذلك إلا لسبب يقتضيه الدين، فقلدوهم في العدول عن نقله.

فإذا قيل لنا: الكتمان - وان جاز على الجماعات لأسباب تجمع على ذلك من مواطأة أو رغبة أو رهبة - فلا بد من ظهور هذه الأسباب كلها، لا سيما على مرور الأيام.

قلنا: قد بيتنا في كتاب الشافي أن في أسباب الكتمان ما لا بد على مقتضى العادة من ظهوره، كالمواطأة المترددة بين الجماعات، أو اكراماً لسلطان على الكتمان وترك النقل، وأن فيها مالاً يجب فيه هذا الظهور كالشبه والعداوة والحسد والمنافسة الخافية.

وفي الجملة الأسباب التي يجوز أن تختص ولا تعم وتحتلي في كل واحد من الجماعة حتى يكون الداعي اليه في كل واحد يخالف داعي غيره من الجماعة، واطلاق وجوب الظهور غير واجب.

على أن السبب في الكتمان الذي قلنا يجب ظهوره، وليس بواجب أن يعلم لا محالة كونه سبباً [للكتمان، لأنه غير ممتنع أن يكون معلوماً في نفسه وإن لم يعلم كونه سبباً][٢].

واما قلنا ذلك لثلا يقال لنا: اذا قلتم إن السبب في كتمان من كتم النص الذي تفردتم بنقله منخلق الكثير الذي لم يروه - وهو انعقاد الرياسات المخالفات لوجبه وما يتصل بذلك من منافسة ومعاداة للمنصوص عليه. فيجب أن يعلم كون ذلك كله أسباباً لكتمانه للمنصوص عليه، لأن العلم بالسبب

(٢) الزيادة من م.

(١) في هـ «من الأئمة».

وان وجوب فليس يجب العلم بكونه سبباً لكل من علمه على الجملة. وكيف يعلم هذا سبباً لكتمان من لا يعلم وقوع الكتمان، ودخلت عليه شبهة في أنه لم يكن.

وقد بينا في كتابنا الشافي أنه لا يلزمنا على ما نقوله في كتمان كثير من الأمة للنص أن يكون القرآن قد عورض وكتم ذلك حتى لم ينقله أحد ونظائر ذلك وأمثاله، وقلنا هناك : أن النص وإن كتمه قوم كثیر، قد نقله خلق كثیر. ولا يشبه ذلك مالم ينقله أحد وما تفوّه بشيء من معارضته القرآن وما أشبهها، وبينا أن العادة لم تخبر بأن يکتم جميع الأمة شيئاً ظاهراً حتى لا يرويه منهم أحد، وإن جاز أن يکتمه قوم لداع يرويه آخرون لداع يخصهم.

فإن قيل : لو كان النص حقاً لما بايع أمير المؤمنين صلوات الله عليه أبيابكر ومن كان بعده بالامامة ولا أمسك عن طلب حقه ومنازعة القوم فيه، ولا دخل في الشورى ولا أخذ عطاوه من تحت أيديهم، ولا افتاتهم في الأحكام مبتداً أو مستفتىً فيها، ولقال للعباس رضي الله عنه - وقد قال له : أدخل بنا إلى رسول الله صلى الله عليه وآله قبيل وفاته حتى نسألة عن هذا الأمر فيمن هو يعني الخلافة، فإن [كان] فيينا عرفناه، وإن كان في غيرنا وصى بنا. كيف نقول ذلك والأمر في والنص علىـ . ولو كان النص حقاً لعرفه العباس ولم يقل من ذلك ما قال . وكيف صاهر عمر بن الخطاب على بنته وعندكم إن دفع النص كفراً لا يجوز معه المناكحة، وكيف أقر أحكام القوم لما أفضى الأمر إليه، وزالت التقية عنه التي تدعون أنها منعته من اظهارها في أيام الأول . وكيف لم يرد فدك إلى جهتها وعلى مستحقها، وقد تمكّن من ذلك . ومجموع ما ذكرناه وتفصيله يدل على أن النص لم يكن.

قلنا : إن أردتم بما وصفتموه اليه عليه السلام من البيعة الرضا بالقلب والتسليم ، فعندنا كل ذلك لم يكن قط . وإن أردتم الصفة باليد واظهار الرضا

فقد كان ذلك بعد مطل شديد وتلؤم طويل، ثم وقع لا يجتاب الديانة والسياسة له.

وشنسبع الكلام على هذا الفصل عند الكلام على امامية أبي بكر والرد على من ادعى وقوع الاجماع عليها.

وأما بيعة من كان بعد أبي بكر فالسبب في اظهارها هو السبب في الاولى، والامساك عن المنازعه في الأمر والمحاربة عليه فسببه واضح، لأنه صلوات الله عليه اذا رأى اقدام القوم على مخالفه الرسول صلى الله عليه وآله في نصبه بالامامة وتعيينه على مستحقها، وعدوهم عن وصيه [وقضيته](١) عدول جاحد لها دافع لوقعها، فأي طمع ييق في عودهم الى الحق بوعظ أو تذكير، وهل يبقى بعد ذلك إلا اليأس الصرف من رجوعهم عن أمرهم، والخوف الشديد من مباييتم بينهم.

وليس لأحد أن يقول: كل هذه الأسباب مducta غير معلومة. وذلك أن هذه الأسباب معلومة لا محالة ظاهرة غير ممحودة، وإنما الخلاف في كونها أسباباً لما ذكرناه.

ألا ترى أن عقدهم الامامة بالاختيار من عقدوها له، واعتراضهم عن ذكر النص في تصريح أو تلويع هو المعلوم، وإذا فرضنا كون النص على أمير المؤمنين صلوات الله عليه حقاً، لأن السائل لا يسأل فيقول كيف لم يطالب بحقه إلا وقد فرض وسلم أن الامامة حق له؟ ومن كانت الامامة حقاً له - وقد جرى في خلاف الرسول صلى الله عليه وآله فيها ما جرى مما لا يمكن دفعه ولا تغطيته - كيف يتمكن مع بعض ما عددناه فضلاً عن كله من خطاب عليها أو منازعة فيها؟

(١) الزيادة من م.

و هبوا أن الأمر في سبب الامساك عن المجاهرة لم يكن ما ذكرناه، ما الحيل المانع من أن يكون صلوات الله عليه ظهر له من أمارات الحال ما اقتضى غلبة الظن بأن الديانة والسياسة توجبان الامساك عن التنکير وأنه يعقب فساداً في الدين وضرراً فيه لا يُنافي؟

و أما الدخول في الشورى فلم يكن أيضاً عن اختيار بل أجبٌ عليه الصلاة والسلام إلى الدخول فيها، ولو امتنع منها لتنسب إلى اعتقاده أن الأمر فيه وله ويعد ذلك منه مجاهرة ومظاهره، وعدنا في ذلك إلى مالا يؤمن إلى الفساد الديني والدنيوي.

وفي أصحابنا من ذكر في سبب دخوله عليه السلام في الشورى مع ما ذكرناه سبباً آخر، وهو تحجيزه عليه السلام أن يقع الاختيار عليه، وتستند الإمامة إليه، فيقوم بالحقوق الواجب عليه القيام بها.

و قالوا أيضاً: لوم يدخل في الشورى لما تمكن من اظهار فضائله ومناقبه وذرائعه إلى الإمامة ووسائله إلى الرئاسة، وأنه أحق بها منهم، ولا ذكر من الأخبار(١) ما يدل على النص عليه بالإمامية، والإشارة إليه بالخلافة كخبر الغدير وتبوك.

فاما أخذ العطاء من أيديهم فما أخذه إلا من حقه، ولا لوم على من فعل ذلك.

و أما اظهاره في أخذه أنهم مستحقون للولاية فيه، فما اظهار ذلك إلا كاظهار غيره من الأفعال والأقوال التي تدل على أن القوم أئمّة يستحقون لقائهم الذي قاموا فيه، وسبب ذلك كلّه التقى والاستصلاح والخوف من مضار دينية.

(١) في النسختين «من الاختيار».

فأما فتياه صلوات الله عليه في الأحكام مبتدئاً أو مستفتىً. فما يلزمه، لأن عليه اظهار الحق والفتوى بالواجب اذا لم يخف ضرراً ولا فساداً، ولا سؤال في اظهار الحق، وإنما السؤال في ابطاله وترك اظهاره.

فأما العباس رضي الله عنه فلم يقل ماروبي عنه جهلا بالنص على أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام ولا ناسياً له، وإنما أراد أن يعلم من النبي صلى الله عليه وآلـه هل الأمر يستقر لهم بعده ويسلمـ لهم، فإنه ليس كل من استحق أمراً حصل فيه وسلمـ له، وقد ينصـ النبيـ صلى اللهـ عليهـ وآلـهـ بالإمامـةـ علىـ منـ لاـ يـسـلمـ لهـ وـلاـ تـحـصـلـ [لهـ فيـهـ،ـ فـأـرـادـ العـبـاسـ أـنـ يـعـلـمـ هـلـ النـصـ مـمـتـشـلـ أـوـغـيرـ مـمـتـشـلـ].

أاما [١] مصاهرة(٢) عمر بن الخطاب فعلوم على ما تظاهرت به الروايات أنها لم تكن عن ايثار واختيار، وإن عمر لما خطب إليه عليه السلام دافع حتى جرى بين العباس رضي الله عنه وبين عمر في هذا المعنى العتاب الحض الشديد والتهديد والوعيد، ولما عاد العباس إلى أمير المؤمنين صلوات الله عليه وألزمـهـ الإجـابةـ إـلـىـ انـكـاحـهـ رـدـ أـمـرـهـ إـلـيـهـ،ـ فـزـوجـهـ العـبـاسـ رـضـيـ اللـهـ عـنـهـ؛ـ والـشـيـعـةـ تـروـيـ فـيـ الـاـكـراهـ عـلـىـ هـذـاـ الـأـمـرـ مـاتـروـيـ.

وليس يتعذر أن يبيح الشريعة مناكحة من كان متمسكاً في الظاهر بجميع شرائع الإسلام وإن كان مقيماً على فعل قد دل الدليل على أن عقابه عقاب الكفر، وقد أجاز جميع المسلمين إلا الشيعة الإمامية النكاح إلى اليهود والنصارى مع مقامهم على الكفر، وفرقوا بينهم وبين المرتدین بالذمة. فألا جاز انكاح من ذكرناه للفرق بينه وبين المرتد باظهار الإسلام والإيمان، وقد كان يجوز في العقول أن يبيح الله تعالى نكاح المرتد، وإنما الشريعة حظرت

(٢) في هـ «وصاهرـتـ».

(١) الزيادة من ٣.

ذلك ، وفِيْعُلُّ أمير المؤمنين صلوٰت الله عَلَيْهِ حَجَّةٌ ، حيث جعل وقوع .  
وأَمَّا اقراره عليه السَّلام أحكام القوم لما صار الأمر اليه ، فالسبب فيه  
واضح ، وهو استمرار التقىة في الأيام المتقدمة باقٍ مازال ولا حال ، وإنما  
أفضت الخلافة اليه بالاسم دون المعنى ، وإنما اختاره وبايته من كان يرى  
أكثرهم وجمهورهم والغالب عليهم صحة امامته من تقدم ، وأَمَّا امامته صلوٰت  
الله عَلَيْهِ كاقامتهم في انعقادها بالاختيار . ومن هذه صورته في أصل امامته  
كيف يمكن من اظهار خلاف في الأحكام على القوم على وجه يقبح في  
امامتهم ؟

وإنما تقبل عليه السَّلام الأمر الذي هو له على الحقيقة وفيه ليتمكن  
بالدخول فيه من اقامة بعض الحقوق التي كان لا يتمكن من اقامتها ، ولقيوم  
بما وجب عليه مما كان مننوعاً من القيام به .

فأَمَّا المانع من رد فدك هو جملة ماذكرناه ، وان كان في ردّها من الجاهرة  
والظاهرة والشهادة بالظلم مالييس في غيرها ، واذا كان الكلام في علة  
امتناعه صلوٰت الله عَلَيْهِ مِنْ رد فدك الى جهتها فرعاً على أنه جرى فيها ما  
يخالف الواجب ، فلا بدّ من بيان جملة مقنعة تلقي بفرض هذا الكتاب ، وان  
كنا قد استوفينا ذلك في كتابنا الشافي ، فنقول :

إن النبي صَلَّى الله عَلَيْهِ وَآلِهِ وَنَحْنُ فاطمة صلوٰت الله عَلَيْهَا فدك وملكتها  
إياتها وجعلها في يدها (١) ، فهي مستحقة لها من هذا الوجه دون الارث ، وإنما  
لما دُوِفِعَت عن النحلة طالبت بها من جهة الميراث . والمدفوع من حقه  
[له] (٢) أن يتوصل الى وصوله اليه من كل جهة .

(١) انظر بعض الحديث عن فدك في شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ٢٠٥/١٦ فابعدها .

(٢) الزيادة هنا يقتضيها السياق .

والذى يدلّ على استحقاقها عليها السلام ل福德ك من جهة النحله: أنها ادعت ذلك بغير شك ، وقد اجتمعت الأمة على أنها صلوات الله عليها ما كذبت في هذه الدعوى ، ومن ليس بكاذب لا بد من أن يكون صادقاً ، واما اختلفوا في هل يجب مع العلم بصدقها تسلیم ما ادعته بغيرینة أولًا يجب ذلك . و ممّا يدلّ أيضاً على صدقها صلوات الله عليها في دعواها قيام الدلالة على عصمتها ، ويدل على ذلك قوله تعالى «[إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ] لِيَذْهَبَ عَنْكُمُ الرُّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا»<sup>(١)</sup> ، وقد روى أهل النقل بغير خلاف بينهم أن النبي صلّى الله عليه وآله جلّ علياً والفاتمة والحسن والحسين صلوات الله عليهم بكساء وقال صلّى الله عليه وآله: اللهم إن هؤلاء أهل بيتي فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً، فنزلت الآية وكان ذلك في بيت أم سلمة رضي الله عنها، فقالت له صلّى الله عليه وآله: ألسْتُ من أهل بيتك؟ فقال صلّى الله عليه وآله: لا انك على خير<sup>(٢)</sup>.

و ليس يخلو الارادة المذكورة في الآية من أن تكون ارادة مخصوصة لم يتبعها الفعل ، أو تكون ارادة وقع الفعل عندها ، وقطع انتفاء الرجس والقبائح بعد نزولها . و المعنى الأول باطل ، لأن لفظة «إنما» تفيد الاختصاص ونفي الحكم عن عدا من تعلقت به ، وقد بينا ذلك في قوله جلّ وعلا «إنما ولتكم الله ورسوله»<sup>(٣)</sup> ، ولا اختصاص لأهل البيت صلوات الله عليهم بهذه الارادة بل هي عامة لكل مكلف ، فثبت أنها ارادة وقع مرادها .

فان قيل لنا: فليست المقصومون من جميع المكلفين هم من نزلت هذه الآية فيهم ، فقد بطل الاختصاص ، فلا يجوز أن نحملها على ما لا اختصاص فيه

(١) سورة الأحزاب: ٣٣

(٢) حديث الكسأء هذا مستفيض أو متواتر بمختلف الألفاظ والتعابير، انظر التفاسير ذيل آية

(٣) سورة المائدة: ٥٥

. ١٨٨٣/٤ الطهير ومسند الإمام أحمد

البته، والخلق فيه متساوون، واذا حلناها على العصمة وقوع مراد الارادة حصل الاختصاص والتمييز ممّن ليس بهذه الصفة، وان شاركهم مشارك فيه فتركنا الظاهر له. جاز ذلك ، لأن الاختصاص حاصل على كل حال، وعلى الوجه الآخر يبطل كل اختصاص.

وأيضاً فان النبي صلّى الله عليه وآلـه ما سأله الله تعالى الا أن يطهرهم ويذهب عنهم الرجس، ولم يسأل أن يريد ذلك وان لم يقع، فنزلت الآية مطابقة لدعوه ومتضمنة لا جابتـه، فيجب أن يكون معناها ما بيناه.

ولو لم تفهم أم سلمة رضي الله عنها اقتضى الحال التشريف والتعظيم لم تتوصل الى دخولها في جملة أهل البيت عليهم السلام، واذا كان لا تشريف ولا مدحه في الارادة المحسنة، وجب أن يكون الفعل المراد واقعاً.

وبهذا الاعتبار نعلم أن الآية لم تتناول الأزواج وممّن لم يقع على عصمهـه، لأنـها اذا اقتضـت العصمة خرج منها من ليس بـمقطـوع على عصـمـتهـ، وـاـذا كـانـتـ صـلـواتـ اللهـ عـلـيـهاـ مـعـلـوـمـةـ الصـدـقـ لمـ تـحـتـاجـ الىـ بـيـنـةـ فـيـاـ تـدـعـيـهـ، لأنـ البـيـنـةـ اـفـماـ تـشـمـرـ غـلـبـةـ الـظـنـ بـصـدـقـ الـدـعـيـ، وـمـعـ الـعـلـمـ يـسـقـطـ اـعـتـبـارـ الـظـنـ، وـهـذـاـ جـازـ أـنـ يـحـكـمـ الـحـاـكـمـ بـعـلـمـهـ بـغـيرـ شـهـادـةـ، لأنـ عـلـمـهـ أـقـوىـ مـنـ الشـهـادـةـ، وـهـذـاـ كـانـ الـاقـرـارـ أـقـوىـ مـنـ الـبـيـنـةـ مـنـ حـيـثـ كـانـ الـظـنـ أـقـوىـ مـنـ الـاقـرـارـ، فـاـذـاـ قـدـمـنـاـ الـاقـرـارـ عـلـىـ الشـهـادـةـ لـقـوـةـ الـظـنـ، فـاـلـأـوـلـىـ أـنـ نـقـدـمـ الـعـلـمـ عـلـىـ الـجـمـيعـ، وـلـمـ يـنـتـجـ مـعـ الـاقـرـارـ إـلـىـ شـهـادـةـ، لأنـ حـكـمـ الـضـعـيفـ يـسـقـطـ مـعـ الـقـويـ، فـلـذـلـكـ لـأـ يـحـتـاجـ مـعـ الـعـلـمـ إـلـىـ بـيـنـةـ غـايـةـ أـمـرـهـاـ أـنـ تـوـجـبـ الـظـنـ.

أـلـاـ تـرـوـنـ أـنـ الـأـعـرـابـيـ لـمـ نـازـعـ النـبـيـ صـلـىـ اللهـ عـلـيـهـ وـآلـهـ وـسـلـمـ فـيـ النـاقـةـ، وـطـلـبـ الـأـعـرـابـيـ مـنـ يـشـهـدـ لـهـ «ـصـ»ـ بـهـاـ، فـقـالـ خـزـيـمةـ بـنـ ثـابـتـ:ـ(١)ـ أـنـ أـشـهـدـ

(١) في النسختين «ـفـقـالـتـ خـلـيـةـ بـنـ ثـابـتـ»ـ.

بذلك ، فقال له النبي صلى الله عليه وآلـهـ من أين علمت أحضرت ابـتـيـاعـيـ لها؟ فقال: لا ، ولكن علمت ذلك من حيث علمت أنك رسول الله . فقال صلـى اللهـ عـلـيـهـ وـآلـهـ قد أجـزـتـ شـهـادـتـكـ وـجـعـلـتـهاـ شـهـادـتـيـنـ ، فـسـمـيـ خـزـيمـةـ ذـوـالـشـهـادـتـيـنـ لـذـلـكـ (١) . فأقام النبي صلـى اللهـ عـلـيـهـ وـآلـهـ كـمـاتـرـيـ الـعـلـمـ بالـصـدـقـ مـقـامـ الشـهـادـةـ ، وـأـمـضـىـ الـحـكـمـ بـذـلـكـ .

وقد روي أن أمير المؤمنين عليه السلام شهد لها صلوـاتـ اللهـ عـلـيـهـاـ (٢) ، وـانـ كـانـ المـخـالـفـونـ يـدـفـعـونـ ذـلـكـ وـالـرـوـاـيـةـ مـسـتـفـيـضـةـ .

وـمـنـ قـوـيـ ماـ نـعـتـمـدـ عـلـيـهـ أـنـهـ صـلـوـاتـ اللهـ عـلـيـهـ طـالـبـتـ لـأـ مـحـالـةـ ، فـلاـ تـخـلـوـ صـلـوـاتـ اللهـ عـلـيـهـ مـنـ أـنـ تـكـوـنـ اـعـتـقـدـتـ أـنـ تـسـلـيـمـ مـاـ اـدـعـتـ إـلـيـهـ وـاجـبـ أـوـلـاـ يـجـبـ ذـلـكـ ، فـانـ كـانـ الثـانـيـ فـهـيـ صـلـوـاتـ اللهـ عـلـيـهـ أـجـلـ قـدـرـاـ مـنـ أـنـ تـطـلـبـ مـاـ تـعـلـمـ أـنـهـ يـجـبـ مـنـعـهـ مـنـهـ ، وـبـعـلـهـ أـفـقـهـ وـأـعـلـمـ مـنـ أـنـ يـعـرـضـهـ لـذـلـكـ ، وـانـ كـانـ الـقـسـمـ الـأـوـلـ فـهـوـ الصـحـيـحـ وـمـنـ دـفـعـهـ فـهـوـ مـبـطـلـ .

وـلـيـسـ يـكـنـ أـنـ يـقـالـ: أـنـهـ صـلـوـاتـ اللهـ عـلـيـهـ اـعـتـقـدـتـ لـشـبـهـةـ دـخـلـتـ وـجـوبـ تـسـلـيـمـ مـاـ اـدـعـتـهـ وـانـ لـمـ يـكـنـ وـاجـبـ عـلـىـ الـحـقـيـقـةـ ، لـأـنـ هـذـاـ مـمـاـ يـدـخـلـ فـيـ مـثـلـ شـبـهـةـ ، وـكـلـ أـحـدـ يـعـلـمـ أـنـ مـجـرـدـ الدـعـوـيـ مـنـ غـيـرـ عـلـمـ مـقـتـرـنـ بـهـ وـلـاـ بـيـنـةـ لـأـ تـوـجـبـ تـسـلـيـمـ مـاـ تـنـاوـلـتـهـ ، وـلـوـ كـانـ هـذـاـ مـاـ يـدـخـلـ فـيـ شـبـهـةـ لـمـاـ دـخـلـتـ عـلـىـ أـمـيـرـ الـمـؤـمـنـيـنـ عـلـيـهـ الـصـلـاـةـ وـالـسـلـامـ وـهـوـ أـفـقـهـ الـخـلـقـ وـأـعـلـمـهـ ، وـلـاـ يـجـوزـ أـنـ تـكـوـنـ صـلـوـاتـ اللهـ عـلـيـهـ بـرـزـتـ لـلـطـلـبـ إـلـاـ عـنـ اـذـنـهـ وـبـعـدـ مـشـاـورـتـهـ .

وـقـولـ بـعـضـ الـمـخـالـفـينـ: أـنـهـ صـلـوـاتـ اللهـ عـلـيـهـ جـوـزـتـ عـنـ شـهـادـةـ مـنـ شـهـدـ هـاـ أـنـ تـذـكـرـ غـيـرـهـ فـيـشـهـدـ . ظـاهـرـ الـبـطـلـانـ ، لـأـنـ مـنـ أـحـلـهـ اللهـ تـعـالـىـ مـحـلـهـ مـنـ

(١) انظر تفصيل القصة في الاصابة ١١١/٢ ، اسد الغابة ١١٤/٢ . وفي النسختين «خذيمة».

(٢) انظر شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ٢١٦/١٦ .

الجلالة والصيانة والنزاهة لا يتعرض للتهمة والظنة بين الملاً لتجویزه وقوع أمر لا أマارة عليه، وكما نجوز أن يقع فالأخغل أن لا يقع، وأمير المؤمنين صلوات الله عليه لوجاز هذا عليها - وليس بمجائز. كان يجب أن يمنعها ويبيصرها، ولو لم تكن فدك منحولة لكانـت موروثة ولا استحققتـها صلوات الله عليهـا بعد حق الأزواج بظاهر قوله تعالى «يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الانثـيين»<sup>(١)</sup>، وهذا عموم مقطـوع به لا يُخصـ إلا بما يوجبـ العلمـ ويجـريـ مجرـاهـ فيـ اليـقـينـ.

والخبر الذي رواه أبو بكر عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله «نـحنـ معاشر الأنبياء لأنـورـثـ ما ترـكـناـهـ صـدقـةـ»<sup>(٢)</sup>، هو مـوقـوفـ علىـ روـاـيـةـ أبيـ بـكـرـ،ـ وماـ اـدـعـيـ منـ اـسـتـشـهـادـهـ عـلـيـهـ بـفـلـانـ وـفـلـانـ غـيرـ مـعـرـوفـ،ـ وـلـوـ ثـبـتـ لـمـ يـخـرـجـهـ منـ أـنـ يـكـونـ غـيرـ مـوـجـبـ لـلـعـلـمـ وـلـاـ مـقـطـوعـ عـلـىـ صـحـتـهـ،ـ فـلـاـ يـرـجـعـ بـهـ عـنـ ظـاهـرـ قولـهـ تـعـالـىـ مـخـبـراـًـ عـنـ زـكـرـيـاـ عـلـيـهـ السـلـامـ «وـاـنـيـ خـفـتـ الـموـالـيـ مـنـ وـرـائـيـ وـكـانـتـ اـمـرـأـتـيـ عـاقـرـاـ فـهـبـ لـيـ مـنـ لـدـنـكـ وـلـيـاـ يـرـثـيـ وـيـرـثـ مـنـ آـلـ يـعـقـوبـ وـاجـعـلـهـ ربـ رـضـيـاـًـ»<sup>(٣)</sup>.

وـلـاـ يـجـوزـ أـنـ يـرـيدـ بـلـفـظـ «ـالمـيرـاثـ»ـ فـيـ الآـيـةـ مـيرـاثـ النـبـوـةـ وـالـعـلـمـ وـالـمـقـامـ،ـ لأنـ لـفـظـ «ـالمـيرـاثـ»ـ فـيـ الشـرـعـ اـنـماـ يـفـيدـ اـطـلاقـهـ مـاـ يـنـتـقـلـ فـيـ الحـقـيقـةـ عـنـ المـورـوثـ إـلـىـ الـوارـثـ كـالـأـموـالـ وـمـاـ جـرـىـ مـجـرـاهـ،ـ وـلـاـ يـسـتـعـملـ فـيـاـ لـاـ يـجـوزـ الـانتـقالـ عـلـيـهـ إـلـاـ تـشـيـهـاـ أـوـ اـتسـاعـاـًـ.ـ وـلـاـ عـدـولـ لـنـاـ عـنـ ظـاهـرـ الـكـلامـ وـحـقـيقـتـهـ إـلـىـ مـجـازـهـ مـنـ غـيرـ دـلـيلـ.

وـأـيـضاـ فـانـهـ اـشـتـرـطـ عـلـيـهـ السـلـامـ فـيـ وـارـثـهـ أـنـ يـكـونـ رـضـيـاـًـ،ـ وـهـذـاـ الشـرـطـ لـاـ

(١) سورة النساء: ١١.

(٢) انظر الكلام على هذا الحديث في شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ٢٣٧/١٦.

(٣) سورة مرثى: ٥.

يليق إلا بالمال، ولا يليق بالنبوة والعلم والمقام، وأيضاً فانه عليه السلام خبر أنه [كان] (١) خائفاً منبني عمّه وطلب وارثاً ليزول عنه الخوف، ولا يليق ذلك إلا بالمال، لأنه يجوز أن يخاف أن يظفروا بهاله فينفقوه في الفساد فطلب وارثاً رضياً. واشترط أن يكون رضياً ليزول هذا الخوف عنه. ومحال أن يخافبني عمّه أن يرثوه نبوته ومقامه وعلمه، لأن هذا خوف [في] غير محله وموضعه.

وقوله تعالى «وورث سليمان داود» (٢) يدلّ أيضاً ظاهره على ما قلناه، وحمل ذلك على ميراث العلم والنبوة يبطل بما قدمنا ذكره.

### فصل

(في الكلام على امامية أبي بكر وما ابنتي عليها)  
قد دلّنا على أن العقول توجب عصمة الامام، وانه يجب أن يكون من لا يختار فعل القبيح.  
ولا خلاف بين الأمة في أن أبا بكر لم يكن مقطوعاً على عصمتة، فكيف يكون اماماً مع عدم الصفة الواجبة في الامام.  
وأيضاً كل من أوجب من الأمة عصمة الامام قطع على أنه لاحظ لأبي بكر في الامامة.  
وأيضاً فقد دلّنا على أن الامام يجب أن يكون محيطاً لعلم الدين دقيقه وجليله، ومعلوم أن أبا بكر لم يكن بهذه الصفة، لوقفه في أشياء كثيرة من الدين ورجوعه فيه إلى غيره.  
وأيضاً فقد دلّنا أن النبي صلى الله عليه وآله نص بالامامة على أمير المؤمنين عليه السلام، ومع الثبوت على ما ذكرناه لا امامنة لغيره.

(٢) سورة التمل: ١٦

(١) الزيادة منا لاقتضاء السياق.

فإن قيل: ألا وجب الرجوع عن ظاهر ما تدعون أنه مقتضى النص على صاحبكم عليه السلام بما ثبت من الاجماع على امامية أبي بكر، فإن الأمر انتهى إلى أن لم يكن في الأمة إلا راض مسلم، والخلاف السابق فيها انقطع ولم يستمر، فإن أمير المؤمنين عليه السلام بايع بعد تأخّره عن البيعة، وكذلك كل من تأخر من بني هاشم، وسقط خلاف سعد بن عبادة بوفاته.

ولو لم يكن في ذلك إلا الاجماع على امامية عمر، وظهور فقد الخلاف فيها -وامامته مبنية على امامية أبي بكر- فبصحبة الثانية صحة الأولى لكتفي.

قلنا: ليس كل شيء دللتنا به على امامية أمير المؤمنين عليه السلام أو على امامية أبي بكر يمكن هذا السؤال سؤالاً عليه، لأننا قد دللتنا على امامته صلوات الله عليه بقسمة عقلية، وترتيب محوج إلى الضرورة إلى وجوب امامته على وجه لا يتعلق بظاهر، فيمكن أن يقال: ارجعوا عنه بكلذا وكذا. ودللتنا أيضاً بطريقة مبنية على اجماع الأمة، وأن كل من أوجب عصمة الإمام من الأمة أوجب امامته عليه السلام بعد النبي صلى الله عليه وآله بلا فصل. ودللتنا الآن على فساد امامية الأول بفقد صفات فيه يوجب العقل ثبوتها للإمام، وكل ذلك مما يبطل توجيه السؤال المذكور إليه.

وإنما يتوجه ويقتضي الجواب عنه على ما اعتمدنا فيه على ظاهر خطاب يقتضي النص، مثل ألفاظ النص الجلي، وخبر الغدير وتبوك وما جرى مجرّد ذلك ، فيقال: ليس ترك ظاهر ذلك كله -إذا سلمنا لكم ظاهره والرجوع عنه لظاهر الاجماع الواقع على أبي بكر- بأولى من ترك ظاهر الاجماع عليه لتلك الظواهر، فقفوا موقف اشكال.

والجواب عن ذلك : إنّا<sup>(١)</sup> سنبين أنه لا ظاهر للاجماع المدعى على

(١) في النسختين «إنما».

أبي بكر، وان الدعوى فيه مجردة عن برهان، وأنا اذا لم نفرض وقوع النصّ على أمير المؤمنين عليه السلام بالامامة -الذى لا يبق معه ادعاء ظاهر في امامية غيره ولا باطن- فان الأمر يكون مُحتملاً لـ ظاهر له يقتضي الرضا والتسليم، ومعلوم أن المحتمل لا يُقضى به على الظاهر الحالص للأمر الواحد.

ثم اذا سلمنا على غاية أصلهم أن الاتفاق على أبي بكر والامساك عن التظاهر بالخلاف عليه ظاهره يقتضي الرضا كظاهر نصوصنا أولى بالعمل عليها، والرجوع عن ظاهر هذا الاتفاق لأجلها، وذلك أن كل من ذهب الى أن خبر الغدير وتبوك ظاهراً يقتضي النصّ بالامامة -بل كل من ذهب الى أنها محتملة للامامة- يقطع على أن مراد الرسول صلّى الله عليه وآله بها الامامة دون غيرها.

و كذلك كل من قطع على صحة النصّ [الجلي] (١) الذي في ظاهره الاستخلاف وصدق نقليه، يقطع على أن المراد به الامامة بعده صلّى الله عليه وآله بلافصل دون غيره، فالجمع بين ما ذكرناه وبين العدول عن هذه الظواهر ليس بقول لأحدٍ من الأمة، فكان الاجماع يمنع مما سيم أهل الامامة في السؤال اليه، وما يمنع منه اجماع الأمة لا سيل الى القول به.

فاما الكلام على من ادعى من الاجماع على أبي بكر فقد ذكرنا في كتابنا الشافي فيه طريقين: أحدهما أنا لا نسلم ما ادعوه من ارتفاع التتکير وانقطاع النزاع، والوجه الآخر أن نسلم ذلك تطوعاً ونبين أن الكف عن النكير قد يكون للرضا وغيره، ولا دلالة على خلوصه هاهنا للرضا.

فاما الطريقة الاولى فواضحة، وذلك أن الخلاف في ابتداء العقد لأبي بكر كان ظاهراً معلوماً ضرورة من أمير المؤمنين عليه السلام والعباس رضي الله

عنه وجماعة من بني هاشم ومن الزبير حتى روی انه شہر سیفہ۔ وسلمان و خالد  
ابن سعید و ابی سفیان ثم من سعد [بن] عبادة و ولده و جماعة من اهله.  
فن ادعی أن الخلاف انقطع ولم يستمر لايعدو احدى منزلتين: إما أن  
يريد أن الخلاف من جميع ما ذكرناه انقطع ظاهراً ومستوراً، أو في الملا و الخلوة،  
و بين الصديق والعدو، أو يقول إن ظهوره وشياعه انقطعا. فان أراد الثاني  
فلا خلاف بيننا فيه، وان أراد الأول فعليه الدلالة فانا نخالفه.

فإن قيل: الدلالة على من ادعى الاستمرار.

قلنا: بل الدلالة على من ادعى الانقطاع.

فإذا قيل: الأصل أن لا نزاع.

قلنا: بل الأصل ها هنا وقوع النزاع والخلاف ظاهراً أو باطناً، فمن أدعى ارتفاعهما في الظاهر [والباطن فعليه الدلالة على ارتفاعهما في الباطن فقد علم ارتفاعهما في الظاهر] (١) فإذا قيل: لو استمرّ الخلاف لنقل كما نقل وقوعه في الابتداء.

قلنا: من الظلم أن توجبوا نقل ما يقع ظاهراً، وقد نقل استمرار الخلاف، وورد في ذلك روایات الشیعہ مالاً يمحصى کثرة، وقد ذكرنا طرفاً منه في كتابنا الشافی، وورد أيضاً من طرق العامة في ذلك ما ذكرناه في كتابنا المشار اليه- كثیراً، وبینا أن أمیر المؤمنین عليه السلام مازال منذ قبض رسول الله صلى الله عليه وآلہ والی أن قبض هو عليه السلام يتظم ويتألم ويظلّم له شیعته ومحبّوه، ويقول: إني مغصوبٌ وملووٌ عن حیٰ بالفاظ مختلفة.

و ترتيب أحواله في ذلك ترتيب الأزمان في شدتها ولينتها، وكان كلامه عليه السلام في أيام أبي بكر في هذا المعنى أظهر من كلامه في أيام عمر، ثم زاد

### (١) الزيادة من م.

تصريحة بكثير مما في نفسه «ع» في أيام عثمان، وزاد كل ذلك وتضاعف في أيام ولائيته عليه السلام، حتى أنه لم يكدر يُخلِي خطبة له عليه السلام من تعريض أو تصريح بهذا المعنى.

فإذا قيل: هذه أخبار موضوعة مقدوْح فيها متهم رُواها، وهي مع كان كل (١) خبر [خبر] (٢) واحد. وأما القدر في رواتها، فالظاهر العدالة، ومن قدر في روایة فعليه بيان جهة قدره. وأقل ما يوجبه بهذه الأخبار أن يمنع من القطع على ارتفاع النكير على كل وجه وسبب يقتضي الشك والتوقف.

وأما الكلام على الطريقة الثانية فواضح أيضاً، لأن الامساك عن النكير والكف عن المنازعه لا يدل عندنا وعند المحصلين من خصومنا على الرضا، لأن الكف عن النكير تنقسم دواعيه إلى أقسام كثيرة: أحدها الرضا، ومنها التقىة والخوف على النفس وما يجري مجرها، ومنها العلم والظن بأن النكير يقتضي وقوع منكر هو أعظم مما يراد أن يدفع به، ومنها الاستغناء عنه بنكير تقدم وأحوال ظهرت ترفع الإبهام لوقوع الرضا به. وإذا كانت أسباب الكف عن النكير كثيرة، فمن أين قصرها على الرضا دون غيره؟

فإذا قيل: ليس الرضا أكثر من ترك النكير. قلنا: قد بينا أنه منقسم. وبعد، فلنا أن نقول: وليس السخط أكثر من ارتفاع الرضا، فتى لم أعلم الرضا أو نتيقنه قطعت على السخط.

على أن سخط أمير المؤمنين عليه السلام في هذا الموضع هو الأصل، لأنه لا خلاف بیننا في سخطه عليه السلام [تأخراً] (٣) وباباته له ومنازعته فيه وتأخره عن البيعة، ثم لا خلاف في أنه عليه السلام مستقبلاً أظهر البيعة، ولم يُقم على

(٢) الزيادة من م.

(١) كذا، العبارة غير واضحة.

(٣) الكلمة غير واضحة في النسختين.

ما كان عليه من اظهار الخلاف. فانتقلنا عن [أحد]<sup>(١)</sup> الأصلين [الذين]<sup>(٢)</sup> كان عليهما، وهو الامتناع من البيعة واظهار الخلاف ، ولم ينقلنا عن الأصل الآخر الذي هو السخط ناقل<sup>٣</sup>، فيجب على من ادعى تغير الحال أن يدل على ما ادعاه بأمر معلوم.

ولايرجع علينا بالدلاله، لأننا متمسكون بالأصل المعلوم، وإنما تجب الدلاله على من ادعى الرجوع عن الأصل.

فأمّا البيعة منه عليه السلام فأي دلاله فيها على الرضا، وإنما وقعت بعد مطل منه عليه السلام عنها، ودفع، وتأخر، وتلوم. وبعد أن عُوتيب وهدّ وقيل له -على ماجاءت الروايات العامية والخاصية-: حسدت ابن عمك، ونفست عليه. وحُذر من وقوع الفتنة بين المسلمين، وهذه المعاني موجودة في نقل الشيعة أكثر من الحجر والمدر، وقد ورد كثير من طرق العامة وفي كتبهم الموثوق بها عندهم، وقد ذكرنا في كتاب الشافي من ذلك ما وجّب ذكره.

فموقع البيعة اذا كان منقسمًا في الأصل الى رضا وغيره، وبعد هذه الامور التي عدناها والأحوال التي أشرنا اليها يخرج من حد الانقسام، ويخلص لغير الرضا. ومن تأمل الأخبار المروية في هذا الباب، وما سببه أهل السير من قصص هذه الأحوال، انغرس في قلبه من العلم اذا كان منصفاً ما لا يزول بالتشكيك والتعليل.

فاما قيل: فما السبب في كفه عن النكير واظهار للبيعة ان لم يكن عن رضا منه عليه السلام؟

قلنا: اذا كان النص بالامامة من الرسول صلّى الله عليه وآلـه وسلـم واقعاً عليه عليه السلام على مادلتنا عليه، فسبب كفه عن النزاع ودخوله في البيعة

واجب، لأن من اطير من القوم نصّ الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وعمل بخلافه ونبذ عهده وحلّ عقده، يخاف جانبه ويُرهب أقدامه، ولا يؤمن بوادره، ويؤنس من رجوعه بوعظه وتذكيره، وتنبيه، وتنصيره. ولا شبهة في هذا الوجه اذا بُني على النص.

وي يكن اذا أعرضنا عن ذكر النص أن يكون السبب في انقطاع نزاعه ما ظهر من اجتماع الكلمة على من اختير، وقهراهم الأنصار الذين نازعواهم في الأمر ودخول الشبهة على جلّ الناس وجمهورهم. وهذه امور تحسّم من المخالفة، وتوجب اظهار المواقف.

وي يكن أيضاً أن يكون غالب في ظنه عليه السلام أن مقامه على الخلاف يوقع فتنة بين المسلمين لا تتفاوت ولا تتدارك ، ولا خلاف بيننا وبين مخالفينا في مسألة الامام في أنه اذا عرض في انكار المنكر أن انكاره يؤدي الى فعل ما هو أفحش منه وأقبح سقط وجوب انكاره.

فإذا قيل لنا: هذا يوجب التشكيك في رضا كل راضٍ بأمر من الامور. قلنا: متى لم نفرغ في الرضا إلا إلى مجرد ارتفاع النكير، فانا لا نقطع على حصول الرضا، وإنما نقطع عنه عند الكف عن النكير اذا علمنا أنه لا وجه لل濂ف عن النكير ولا عذر إلى حصول الرضا.

ألا ترى أنا نعلم بغير شك أن بيعة عمر وأبي عبيدة بن الجراح وسام مولى حذيفة لأبي بكر كانت عن رضا وسلامة باطنٍ، لما علمنا ما قدمنا ذكره من أنه لا وجه له إلا الرضا، فلو كان أمير المؤمنين عليه السلام يكتفي عن النكير، ثم يتعته راضياً بتلك الامامة لوجب أن نعلم من حاله عليه السلام ما علمنا من [حال](١) ذكرناه، فإذا لم يكن ذلك معلوماً منه عليه السلام وجب القطع

على سخطه والشك في الرضا.

وممّا عورض به مَن سلك هذه الطريقة في الاجماع من المعتزلة الزامهم [امامة](١) معاوية، لأنّ الأُمّة بعد تسلیم الحسن عليه السلام الأمر إليهم كانوا كلّهم مظہرين الرضا بامامته ممسكين عن النکير عليه حتى سمي ذلك العام عام الجماعة، فإذا ادعى في هذا الموضع انکار باطن أو خوف أو تقية أمكن ادعاء ذلك كله فيما تقدم، فكل شيء يتعلّقون به [من] ذكر(٢) الخوف والتقية والنکير الباطن في العقد الأول، يمكن ذكره بعينه فيما يدعى من خوف وتقية وانکار باطن في امامۃ معاویة.

وممّا عورضوا به أيضاً الاجماع على قتل عثمان وخلعه، فان الناس كانوا بين قاتل وخاذل وكافٍ عن النکير، وهذه أمارة الرضا على دعواهم. وأمّا ما أنبئ على امامۃ أبي بكر من ولایة من ولی عقبه بلا فصل. فيفسد بفساد أصلها، ولأن أحداً من الأُمّة لم يفرق بين الولایتين في الصحة والفساد، وأيضاً فان الصفات المراعاة في الامامة بالعقل معروفة فيمن ذكرناه، فعصمته غير مقطوع بها، وقد علم من توقفه في كثير من أحكام الشريعة ما يقتضي أنه غير محيط بعلمها.

وما أنبئ من امامۃ عثمان على الولایتين المتقدمتين يبطل ببطلانهما، وبكل شيء ذكرناه من طريقة الاجماع وعدم الصفات.

### فصل

(في أن أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام أفضـل الناس)

(وخيرهم بعد رسول الله صلى الله عليه وآلـه)

اعلم أن هذا الجنس من الكلام إنما قـلـ في كتب أصحابنا لأنـهم قد

(٢) العبارة غير واضحة في النسختين.

(١) الزيادة من م

جاوزوه وتعدوه طبقاتٍ ودرجاتٍ، فلا يكادون يتشارغلون به ويفنون زمامهم بالكلام فيه.

و الذي يدل على أوضح الوجوه وأقواها على أنه صلٰى الله عليه وآلـه قد ثبت بما دلّنا عليه امامته عليه السلام بالنص عليه، وقد دلّنا على أن الإمام لا بد أن يكون أفضل الأمة وأوفرهم ثواباً. وهذا كافٍ في وجوب فضله عليه السلام.

و أيضاً فقد اجتمعت الشيعة الإمامية - واجماعها حجة - على أنه صلوات الله عليه أفضل الأمة بعد النبي صلٰى الله عليه وآلـه. و أيضاً فان الأمة بين رجلين: فذاهب إلى أنه الإمام بعد الرسول صلٰى الله عليه وآلـه بلافضل، وذاهب إلى أن الإمام غيره. وكل من ذهب إلى أنه عليه السلام الإمام في كل حال قطع على أنه الأفضل، فالقول بأنه الإمام في ذلك الزمان وليس بالأفضل خارج عن الاجماع.

و أيضاً فان خبر تبوك يدل على ذلك ، لأنـه صلٰى الله عليه وآلـه جعل جميع منازل هارون من موسى عليهما السلام إلا ما خصـه العرف وأخرجه الاستثناء، ومعلوم أنـ من منازل هارون من موسى صلوات الله عليهما أنه كان أفضل من أمته وخيرهم وأعلاهم قدرـاً.

ومـا يمكن أن يستدلـ به على الفضل خـير الطـائر<sup>(١)</sup> ، ووجه دلـالته أنـ الحبة اذا أضيفت إلى الله تعالى فـلا وجـه لها إلا ما يرجع إلى الدين وكثرة الثواب ، فالـأـحب إلى الله منهم هو الأـفضل.

وليس لأحد أن يقول: جـوزوا أنـ يريد [بلـفـظ]<sup>(٢)</sup> أـحب إلى ارـادة المـنـافـع الكـثـيرـةـ ، كـأنـه تعالى عـرـضـهـ بـالـتـكـلـيفـ الشـاقـ بـعـنـافـهـ يـريـدـ عـلـىـ ما عـرـضـ غـيـرـهـ

(٢) الزيادة من م.

(١) وهو خـيرـ الطـائرـ المشـويـ ، وقد سـبقـ.

له، وكذلك عرضه صلوات الله عليه وآلـه لـأعـواضـ كـثـيرـةـ، فـنـ أـيـنـ لـكـمـ أـنـهـ  
أـرـادـ كـثـرةـ الثـوابـ؟ـ وـذـكـرـ أـنـ أـحـدـ مـنـ الـأـمـةـ(١)ـ مـاـحـلـ الـخـبـرـ عـلـىـ هـذـاـ الـوـجـهـ،ـ  
وـمـاـ مـنـعـ مـنـهـ لـاجـمـاعـ باـطـلـ.

ويبطل ذلك أيضاً أن أمير المؤمنين عليه السلام ذكر هذا الخبر يوم الشورى  
مستدلاً به على فضله وتقديره في جملة ماعده من فضائله، وما اعترض عليه من  
ال القوم معترض بهذا التأويل، فلولا أنهم فهموا ما يمنع منه لوجب  
اعتراضهم به.

و ليس لأحد أيضاً أن يقول: الخبر إنما يدل على أنه أحب الخلق إليه في الحال، فمن أين انه كذلك بعد الرسول صلى الله عليه وآله، وحال الفاضل قد مختلف في الأوقات؟

وذلك أن الاجماع يمنع مما اعترض به، لأن أحداً من الأمة لا يذهب إلى أنه عليه السلام أفضل في حال دون حال، وهذا الخبر- وان روبي من طرق مختلفة وأسانيد كثيرة- فالآمة متفقة على تقبيله، وإنما اختلفوا في تأويله، وما فيه من أنكره ودفعه.

وأوضح مادل به على صحته مناشدة أمير المؤمنين عليه السلام أهل الشورى بهذا الخبر في جملة فضائله، فما كان فيه إلا مقر غير منكر، والعلم بذلك عليه السلام هذا الخبر في الشورى كالعلم بالشورى نفسها، فلا اعتراض لشك فيه.

فأماماً ما عدا خبر الطائر من الأخبار الدالة على الفضل الذي اشترك في فضلها الخاصي والعامي، والولي والعدو، فكثيرة لا تحصى كثرة. مثل ماروي من قوله صلى الله عليه وآله في ذي الثدية «يقتله خبر الخلق

(١) في هـ ((من الأئمة)).

والخلقة»(١). وقوله صلى الله عليه وآلـه لفاطمة صلوات الله عليها «إن الله تعالى اطلع إلى أهل الأرض فاختار منهم أباك فاتخذهنبياً، ثم اطلع ثانية فاختار منهم بعلك»(٢).

وفي خبر آخر عن أبي رافع أنه صلـى الله عليه وآلـه قال لفاطمة «أما ترضين أن زوجك خير أمتي»(٣).

وروت عائشة فقالت: كنت عند النبي صلـى الله عليه وآلـه اذ أقبل علي عليه السلام فقال: هذا سيد العرب. فقالت: فقلت: بأبي أنت وأمي ألسـت بسيد العرب؟ قال صلـى الله عليه وآلـه: أنا سيد العالمين وهذا سيد العرب»(٤).

و عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله: إن أخي وزيري و خليفي في أهلي و خير من أترك بعدي يقضي ديني وينجز موعدي علي بن أبي طالب»(٥).

وروى سلمان الفارسي أنه صلـى الله عليه وآلـه قال: خير من أترك بعدي علي بن أبي طالب عليه السلام»(٦)

وروى ابن مسعود رضي الله عنه عن النبي صلـى الله عليه وآلـه أنه قال: على خير البشر فمن أبي فقد كفر»(٧)

(١) انظر ما يتعلـق بذـي الثـدـيـة: تاريخ الطـبـرـي ٨٨/٥، الـكـامـلـ لـابـنـ الـاثـيـرـ ٣٤٧/٣.

شرح نهج البلاغة لـابـنـ اـبـيـ الـحـدـيدـ ٢٦٨/٢ بـلـفـظـ «يـقـتـلـهـ خـيرـ اـمـتـيـ مـنـ بـعـدـيـ».

(٢) اـسـدـ الـغـاـيـةـ ٤٢/٤، وـبـصـمـونـهـ فـيـ الـمـسـتـدـرـكـ عـلـىـ الصـحـيـحـيـنـ ١٢٩/٣، الـمـنـاقـبـ لـابـنـ الـمـغـازـيـ

(٣) بـصـمـونـهـ فـيـ اـسـدـ الـغـاـيـةـ ٥٢٠/٥ صـ ١٠١.

(٤) بـصـمـونـهـ فـيـ الـمـسـتـدـرـكـ عـلـىـ الصـحـيـحـيـنـ ١٢٤/٣.

(٥) فـضـائـلـ الصـحـابـةـ لـلـامـامـ اـحـمـدـ ٦١٥/٢، الـمـنـاقـبـ لـابـنـ الـمـغـازـيـ صـ ٢٠١.

(٦) ذـخـائـرـ الـعـقـبـيـ صـ ٧١، يـنـابـيعـ الـمـودـةـ صـ ٢٠٨.

(٧) كـنـزـ الـعـمـالـ ١٥٤/٦، ذـخـائـرـ الـعـقـبـيـ صـ ٩٦.

إلا أنه يمكن في جميع هذه الأخبار وما أشبهها - فهو كثير لا يحصى - أنها أخبار آحاد لا توجب علمًا وإن كان قد رواها الثقات، ولا توجب القطع على الفضل الذي هو المطلوب. وذلك أنها وإن لم توجب القطع فهي مقتضية للفضل في الظاهر، وعلى غالب الظن.

ولا يعارضها ما يُروى من تفضيل أبي بكر، لأن تلك الأخبار انفرد بنقلها طائفة ويدفعها وينكرها من سواهم، وهذه الأخبار التي ذكرناها متفق على نقلها مفقود دفعها.

وممّا يمكن أن يحتاج به حديث المؤاخاة<sup>(١)</sup>، فالخبر بها ظاهر معلوم، بخلاف ما تقدم ذكره. وإذا كان النبي صلّى الله عليه وآله قد آخى بينه وبين نفسه فذلك أنه يقتضي أنه يليه في الفضل، كما أنه لما آخى بين أبي بكر وعمر وفلان وفلان دل على ما ذكرناه.

ولَا يلزم على هذا مؤاخاته صلّى الله عليه وآله بين أمير المؤمنين عليه السلام وبين سهل بن حنيف<sup>(٢)</sup> مع تفاوت الفضل بينهما. وذلك أن هذه المؤاخاة لم تكن على سبيل التفضيل والتقديم، وإنما آخى صلّى الله عليه وآله بين كل واحد من المهاجرين وبين كل واحد من الأنصار للمواساة والمعونة، لأن القوم قدموا إلى المدينة مقلين وهم على غاية الحاجة والفاقة، والمؤاخاة الثانية لم تكن على هذا الوجه بل لما ذكرناه.

\* \* \*

(١) طرق هذا الحديث كثيرة وألقابه - بشتى تعابيره - مستفيضة، انظر: المستدرك على الصحيحين . ١٤/٣

(٢) انظر الإصابة ١٣٩/٣

## فصل

(في ذكر محاري أمير المؤمنين عليه السلام وتوبه من يدعى توبته منه)  
 لا خلاف بين الحصليين المنصفين<sup>(١)</sup> من الأمة في أن من حارب أمير المؤمنين عليه السلام وبغي عليه ونكث بيته وفرق عن طاعته فاسق صاحب كبيرة.

و اختصت الشيعة الامامية بتكفير مقاتلته عليه السلام، وحاجتها على ذلك اجماعها عليه، فلا خلاف بينهم فيه. وقد بيّنا أن اجماع الامامية حجة في غير موضع.

و أيضاً فان الذين<sup>(٢)</sup> حاربوه وبغوا عليه كانوا منكري لامامته ودافعين لها، ودفع الامامة كدفع النبوة في الحكم، لأن الجهل بالامامة كالجهل بالنبوة، وقد روي أنه صلى الله عليه وآله [قال]:<sup>(٣)</sup> من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية<sup>(٤)</sup>.

وروي عنه صلى الله عليه وآله أنه قال: يا علي حربك حربى وسلمك سلمي<sup>(٥)</sup>.

و معلوم أنه صلى الله عليه وآله افأ أراد أن أحكام حربك تماثل أحكام حربى، ولم يُرد صلى الله عليه وآله أن أحد الحربين هي الأخرى، لأن المعلوم ضرورة خلاف ذلك، وإذا كان حربه صلى الله عليه وآله كفراً وجب مثل ذلك فيما جعل له مثل حكم حربه.

فإذا قيل: لو تساوى حكم الحربين لوجب أن نغم مال كل واحد منها

(٢) في النسختين «إن الذي».

(١) في هـ «المتفقين».

(٣) الزيادة من الاستقامة الكلام (٤) مسند الامام احمد ٩٦/٤ بل فقط «من مات بغير امام...».

(٥) ينابيع المودة ص ٨١.

ونتبع موليه ونجهز على جريمه.

قلنا: الظاهر من التسوية بين الحرين يقتضي اتفاق جميع الأحكام، وإذا قام دليل على اختلاف في بعضها أخرج من الظاهر وبقي ماعداه. فأمّا ما يدعى من توبة طلحة والزبير وعائشة وكل ذلك إنما يرجع فيه إلى أمر غير مقطوع به ولا معلوم. والمعصية معلومة ومقطوع عليها، وليس يجوز الرجوع عن معلوم إلا بعلم مثله.

فإذا قيل: هذا يوجب أن لا نرجع عن ذم أحد من الفساق وممّن علمنا فسقه، لأنّه وإن أظهر التوبة فإنما يرجع في وقوعها وحصول شرائطها على الوجه المسقط للعقاب إلى غلبة الظن.

قلنا: أمّا الندم فقد يعلمه الإنسان من غير ضرورة، وأمّا شرائط التوبة وتكلاملها فلا يصح علم الإنسان بها من غيره وإن علمها من نفسه، وطريق اثباتها في الغير غالب الظن مما إليه طريق للعلم من ندمه يجب أن يكون معلوماً، وما لا يمكن العلم به عمل فيه على غالب الظن كما يُعمل في نظائره، [وإذا] (١) تعذر العلم فمن لا يعلم وقوع الندم منه لا يرجع عن أحكام ماعلمناه من فسقه. وإذا علمناه نادماً وغلب بالأدلة ظننا في تكامل شرائط توبته مدحناه بشرطه كما ندرج مظهر الإيمان بشرطه.

وإذا تجاوزنا عن هذا الموضوع كان لنا فيما يدعى من أخبار التوبة طريقان (٢): أحدهما أن تعارض بأخبار تقتضي الاصرار وارتفاع التوبة. والثاني أن نبيّن احتمال كل شيء يروى ونعتمد في التوبة، ولا يجوز الرجوع عن الفسق الذي ليس بمحتمل بأمر محتمل.

فنـ ذلك كتاب أمـ المؤمنـين عليه السـلام إـلـى أـهـلـ الـكـوفـةـ بالـفتحـ، وـقدـ

(٢) في النسختين «بطريقتان».

(١) في هـ «إـذـاـ تعـذـرـ».

رواه المخالف والموافق، وورد<sup>(١)</sup> في كُلٍّ سيره، وهو يتضمن الشهادة على القوم بأنهم قتلوا على النكث والبغى، ومن مات تائباً لا يوصف بهذه الأوصاف<sup>(٢)</sup>.

وما روي أيضاً عن أمير المؤمنين عليه السلام لما جاءه ابن جرموز برأس الزبير وسيفه، تناول سيفه وقال عليه السلام: طال ما جلّى به الكرب عن وجه رسول الله صلى الله عليه وآله لكن الحين ومصارع السوء<sup>(٣)</sup>. ومن كان تائباً لا يكون مصرعه مصرع سوء.

وروى حَبَةُ العرْنَي قال: سمعتُ عَلِيًّا عليه السلام [يقول]<sup>(٤)</sup>: والله لقد علمت صاحبة الهووج أن أصحاب الجمل ملعونون<sup>(٥)</sup> على لسان النبي الأمي وقد خاب من افترى.

وروى البلاذري في تاريخه باسناده عن جُويَّرَةَ بْنَ أَسْمَاءَ<sup>(٦)</sup> أنه قال: بلغني أن الزبير لما ولّى اعترضه عمار بن ياسر رضي الله عنه وقال: أين تريد أبا عبدالله<sup>(٧)</sup>، والله ما أنت بجيان ولكنني أحسبك شككت. فقال: هو ذاك<sup>(٨)</sup>.

والشك يدل على خلاف التوبة، ولو كان تائباً لقال له ماشكت ولكن تحققت أن صاحبك على الحق واني على الباطل، وأي توبة يكون

(١) في هـ «وروى». (٢) لعله بشير إلى الكتاب المذكور في نهج البلاغة ١٢٥/٣.

(٣) تاريخ الطبرى ٤/٥٣٥، الكامل لابن الأثير ٣/٢٤٤، انساب الاشراف (نسب الزبير).

ص ٢٥٤.

(٤) الزيادة ليست في النسختين.

(٥) في م «ملعونين».

(٦) في النسختين «جورة بن اسماء» والتصحيح من المصدر.

(٧) في هـ «أين عبدالله».

(٨) انساب الاشراف (نسب الزبير) ص ٢٥٩.

للشاك .

فأَمَّا توبَة طَلْحَة فِي ضِيقِ عَلَى الْمُخَالَفِ الْكَلَامِ فِيهَا، لِأَنَّهُ قُتِلَ بَيْنَ الصَّفَيْنِ مُحَارِبًا مُكَاشِفًا، فِي أَيِّ زَمَانٍ تَابَ وَرَجَعَ<sup>(١)</sup>. وَفِي بَعْضِ مَا ذَكَرْنَا مِنَ الْأَخْبَارِ الْمُتَقْدِمَةِ مَا يَدِلُ عَلَى اصْرَارِهِ وَفَقْدِ توبَتِهِ، وَمَارُوِيٌّ مِنْ قَوْلِهِ وَهُوَ يَجُودُ فِي نَفْسِهِ: مَا رأَيْتَ مَصْرَعَ شِيخَ أَصْبَعِ [مِنْ]<sup>(٢)</sup> مَصْرَعِي<sup>(٣)</sup>. يَدِلُ عَلَى الاصْرَارِ وَفَقْدِ التَّوْبَةِ.

وَرُوِيَّ عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ مَرَّ عَلَى طَلْحَةَ وَهُوَ صَرِيعٌ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَقْعُدُهُ، فَأَقْعُدُهُ فَقَالَ: لَقَدْ كَانَ لَكَ سَابِقَةً لَكِنَ الشَّيْطَانُ دَخَلَ فِي مَنْخِرِكَ وَأَدْخَلَكَ النَّارَ<sup>(٤)</sup>.

وَأَمَّا اصْرَارِ عَائِشَةَ وَفَقْدِ توبَتِهَا فَفَسْتَفَادَ مِنْ بَعْضِ مَا قَدَمْنَا ذَكْرَهُ، وَمِمَّا يَخْصُّهُ الْخَبْرُ الْمُشْهُورُ الْمُتَظَاهِرُ الْمُعْرُوفُ بِمَا جَرِيَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ عَبْدَ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، حِينَ بَعَثَهُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَيْهَا وَامْتَنَاعُهَا مِنْ تَسْمِيَتِهِ بِأَمْرِهِ الْمُؤْمِنِينَ وَتَصْرِيْحُهَا بِالْبَغْضِ وَالْعَدَاوَةِ بِالْفَاظِ كَثِيرَةٌ تَدْلِيْلٌ عَلَى الاصْرَارِ وَفَقْدِ التَّوْبَةِ<sup>(٥)</sup>.

وَرُوِيَ الْوَاقِدِيُّ أَنَّ عُمَارَ بْنَ يَاسِرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ دَخَلَ عَلَيْهَا فَقَالَ: كَيْفَ رَأَيْتَ ضَرَبَ بْنِيَكَ عَلَى الْحَقِّ؟ فَقَالَتْ: اسْتَبَرْتُ مِنْ أَجْلِ أَنْكَ غَلَبْتُ. فَقَالَ: أَنَا أَشَدُّ اسْتِبْصَارًا مِنْ ذَلِكَ، وَاللَّهُ لَوْ ضَرَبْتُمُونَا حَتَّى تَبَلَّغُونَا سَعْفَاتَ هَجْرٍ لَعْلَمْنَا أَنَا عَلَى الْحَقِّ وَأَنْكُمْ عَلَى الْبَاطِلِ. فَقَالَتْ عَائِشَةُ: هَكَذَا يُخَيِّلُ إِلَيْكَ، اتَّقِ اللَّهَ يَا عُمَارًا ذَهَبْتَ دِينَكَ لَابْنِ أَبِي طَالِبٍ.

(١) انظر تفصيل مقتل طلحه في الكامل لابن الاثير ٢٤٣/٣، اسد الغابة ٦١/٣.

(٢) الزيادة من هـ. (٣) بهذا المقصون في أنساب الأشراف (نسب الزبير) ص ٢٤٦.

(٤) في شرح نهج البلاغة ٢٤٨/١ قريباً من هذا.

(٥) انظر بعض ذلك في تاريخ الطبرى ٥٣٧/٤.

وروى الطبرى في تاريخه: لما انتهى قتل أمير المؤمنين عليه السلام إلى  
عائشة فقالت:

كما قرّ عيناً بالایاب المسافرُ  
وألقت عصاها واستقرت بها النوى

ثم قالت: من قتله؟ فقيل: رجل من مراد. قالت:  
غلام ليس في فيه التراب (١)  
فإن يك نائيًا فلقد نعاه  
وكل هذا منافي للتوبة.

وفي الرواية: أن ابن عباس رضي الله عنه قال لأمير المؤمنين عليه السلام  
لما أبْتَ عائشة الرجوع إلى المدينة: أرى أن تدعها بالبصرة ولا تُرحلها. فقال  
عليه السلام: إنها لا تألو شرًّا، ولكنني أردها إلى بيتها.

وروى محمد بن اسحق أنها لما وصلت إلى المدينة راجعة من البصرة فلم  
ترزل تحرض الناس على أمير المؤمنين عليه السلام، وكتب إلى معاوية والى  
أهل الشام مع الأسود بن البختري تحرضهم أيضاً. ونظائر ذلك كثيرة.  
فإذا قيل: هذه أخبار آحاد ضعيفة.

قلنا: أضعف منها ما ترونه من وقوع التوبة، لأن أخبارك تتفردون بها،  
وهذه الأخبار يروها مخالف الشيعة وموافقتها، وأقل الأحوال أن تتعارض  
الأخبار ويرجع إلى المعلوم من وقوع المعصية، وأدل دليل على أن التوبة (٢) لم  
تقع من الرجلين.

ومنها أنهم لو كانوا تابوا لوجب أن يصيروا إلى عسكر أمير المؤمنين  
عليه السلام متذليلين معتذرين مقرّين بالبغى والمعصية، وخلع الطاعة  
الواجبة، باذلين لنصرته ومعونته والكون في جملته، لأن هذه سنة التائبين  
وعادة النادمين، وإذا لم يقع منهم شيء من ذلك فلا توبة.

(٢) في م «إلى أن التوبة».

(١) تاريخ الطبرى ١٥٠/٥.

وأما الطريقة الثانية التي وعدنا بذكرها فبینة:

أما رجوع الزبير عن الحرب وانصرافه عن الجهتين فليس بتوبة، ولا له ظاهر ندم، لأن الرجوع عن الحرب قد يكون لأغراض كثيرة وأسباب مختلفة، فمن أين لهم أن الرجوع عنها كان للتوبة دون غيرها؟

و الدلالة على أن الرجوع لم يكن للتوبة أنه لم يصر إلى جيش أمير المؤمنين عليه السلام، وقد قيل: إنه إنما رجع عن الحرب لما يئس من الظفر ورأى أمارات النصر والفتح لأمير المؤمنين عليه السلام، وقيل: أشياء كثيرة في سبب رجوعه، ويكتفينا أن يكون محتملاً، وقد روی أنه بعد انصرافه عن الحرب لما هجنَّ وعُوقِبَ رجع وقاتل وأعتق عبداً كفارةً عن ميئنه.

وأما ما يتعلّقون به في الرواية عن الزبير من قوله: ما كان أمرقط إلا عرفت أين أضع قدمي فيه إلا هذا فاني لا أدرى أسبق أنا فيه أم مدبر. فاما يدل هذا على الشك والحقيقة ولا يدل على التوبة، والتائب لا يكون شاكاً.

فإن تعلّقوا في توبتها بما روی من قوله صلى الله عليه وآله «بشر قاتل ابن صفية بالنار»<sup>(١)</sup> فليس في دخول قاتله النار ما يدل على دخوله هو الجنة، وقد يجوز أن يستحق قاتله النار لا لأجل قتله بل لسبب آخر، ولو استحقه لأجل قتله لم يدل ذلك على توبة المقتول، لأن ابن جرموز قتله غدراً وبعد أن أعطاه الأمان.

وأما التعلق في توبة طلحة بما روی من قوله لما أصابه السهم «ندمت ندامة الكسعي لما رأيت عيناه مافعلت يداه»، فهو بأن يدل على نفي التوبة أقرب، لأنّه جعل ندامته مشبهة لن dame الكسعي، وخبر الكسعي معروفة وأنه ندم بحيث لا ينفعه الندامة، وحيث خرج الأمر عن يده.

(١) اسد الغابة ١٩٩/٢، شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ٢٣٦/١.

وَأَمَّا مَارُوهُ مِنْ قَوْلِهِ وَهُوَ يَجُودُ بِنَفْسِهِ «اللَّهُمَّ خذْ لِعْثَمَانَ مِنِي حَتَّى  
يَرْضَى»، فَهُوَ دَلِيلُ الْاِصْرَارِ لَا التَّوْبَةِ، لِأَنَّ مِنْ جَمِيلَةِ فَسْقِهِ طَلْبَهُ بَدْمُ عُثْمَانَ  
وَلَيْسَ لَهُ ذَلِكُ، وَطَالِبُ بِهِ مَنْ لَا صُنْعَ لَهُ فِيهِ.  
فَإِذَا قِيلَ: إِنَّمَا أَرَادَ أَنَّيْ كُنْتُ مِنَ الْأَعْوَانِ عَلَى قَتْلِهِ وَهَذِهِ عَقْوَبَةُ عَلَى  
ذَلِكُ.

قَلْنَا: هُبُوا أَنَّهُ كَانَ نَادِمًاً عَلَى مَا فَعَلَهُ بِعُثْمَانَ، مِنْ أَينَ أَنَّهُ كَانَ نَادِمًاً عَلَى  
غَيْرِهِ مِنْ حَرْبِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَالْبَغْيُ عَلَيْهِ؟ وَاحِدُ الْأَمْرَيْنِ مِنْ فَصْلِ  
مِنَ الْآخِرِ.

وَأَمَّا خَبْرُ الْبَشَارَةِ بِالْجَنَّةِ - أَنْ تَعْلَقُوا بِهِ فِي تَوْبَةِ الرِّجَلَيْنِ - فَقَدْ بَيَّنَا فِي  
كِتَابِ الشَّافِيِّ أَنَّ هَذَا خَبْرُ مَقْدُوحٍ، وَدَلَّلَنَا عَلَى بَطْلَانِهِ لِعدَمِ الْحِاجَةِ فِي  
مُوَاطِنٍ كَثِيرٍ لَوْ كَانَ حَقًّا لِمَا عَدَلَ عَنْ ذِكْرِهِ فِيهَا.

وَبَيَّنَا أَيْضًا أَنَّ القَطْعَ عَلَى دُخُولِ الْجَنَّةِ لِمَنْ لَيْسَ بِمَعْصُومٍ وَيَحْبُزُ مِنْهُ مَوَاقِعَةَ  
الْقَبِيحِ، اغْرَاءً بِالذُّنُوبِ وَالْقَبَائِحِ. وَمَعْلُومٌ أَنَّ الْقَوْمَ مَا كَانُوا مَعْصُومِينَ، فَقَدْ وَقَعَ  
مِنْهُمْ مِنَ الْكَبِيرِيَّةِ مَا نَحْنُ فِي الْكَلَامِ عَلَى مَنْ ادْعَى التَّوْبَةَ فِيهَا.

وَأَجَبْنَا عَنْ سُؤَالٍ مِنْ يَسَّأَلُ فِي قَوْلِهِ: مَا أَنْكَرْتُمْ أَنْ يَكُونَ اللَّهُ تَعَالَى قَدْ عَلِمَ  
أَنَّ مَنْ قَدْ أَوْقَعَ (١) الْقَبِيحَ مِنْ هُؤُلَاءِ الْمُبَشِّرِينَ بِالْجَنَّةِ مَوَاقِعَهُ عَلَى كُلِّ حَالٍ،  
وَأَنَّهُ لَا يَفْعُلُ بَعْدَ الْبَشَارَةِ قَبِيحاً مَا كَانَ يَفْعُلُهُ لَوْلَاهُ، فَتَخْرُجُ الْبَشَارَةُ مِنْ أَنَّ  
تَكُونُ مَغْرِيَةً. بَأَنْ قَلْنَا: لَيْسَ تَخْرُجُ بِهَذَا التَّقْدِيرِ (٢) الْبَشَارَةُ بِأَنْ تَكُونُ مَقْوِيَّةً  
لَدَاعِيِ الْقَبِيحِ، لِأَنَّ مَنْ عَلِمَ أَنَّ عَاقِبَتَهُ الْجَنَّةُ لَا يَكُونُ اقْدَامَهُ عَلَى الْقَبِيحِ  
أَوْ خَوْفَهُ مِنْهُ اقْدَامَ مِنْ يَحْبُزُ أَنْ يَخْتَرُمَ قَبْلَ التَّوْبَةِ.

فَأَمَّا تَوْبَةُ عَاشرَةِ فَانِّا يَقُولُونَ [عَلَيْهَا] (٣) عَلَى مَارُويِّ مِنْ بَكَائِهَا وَتَلَهُفَهَا.

(٣) الزِّيادةُ مِنْ م.

(٤) فِي هـ «بِهَذِهِ التَّقْدِيرِ».

(١) فِي م «وَاقِعٍ».

وتحسّرها<sup>(١)</sup>، وقولها «ليتني كنت شجرة ومدرة»، وقولها «لا أن لا أكون شهدت هذا اليوم أحب إلى من أن يكون لي من رسول الله صلى الله عليه وأله عشرة كعب الرحمن بن الحارث بن هشام»<sup>(٢)</sup>، فكل ذلك يقع من ليس بتائب ولا مقلع<sup>(٣)</sup> تحسّراً على فوت طلبه. وإلا كذا في مقصدہ من أين أنه ندم على المعصية على الوجه الذي يسقط العقاب؟

وما روي من تميّها الموت يجري هذا المجرى، لأن تميّي الموت قد يكون لأجل الخيبة لا للتوبه، وقد خبر الله تعالى عن مریم عليها السلام أنها قالت: يا ليتني مت قبل هذا وكنت نسياناً منسيأً<sup>(٤)</sup>.

وروي عن أمير المؤمنين عليه السلام في ذلك: وددت أني [مت]<sup>(٥)</sup> قبل هذا اليوم بعشرين سنة. وما تميّى عليه السلام الموت لمعصية وقعت منه وندم عليها.

## فصل

(في الدلالة على صحة امامۃ باقی الائمة الاثنی عشر صلوات الله عليهم) الذي يدل على امامۃ الائمة عليهم السلام من لدن حسن بن علي بن أبي طالب الى الحجة بن الحسن المنتظر صلوات الله عليهم [نقل الامامية وفيهم شروط الخبر المتواتر المنصوص عليهم بالامامة وأن كل امام منهم لم يمض حتى ينضّ على من يليه باسمه عنه، وينقلون عن النبي صلى الله عليه وأله نصوصاً في امامۃ الاثنی عشر صلوات الله عليهم، وينقلون زمان غيبة المنتظر صلوات

(١) في هـ «وتحسّدھا».

(٢) في النسختين «ابن هاشم» وهو خطأ، انظر اسد الغابة ٣/٢٨٣، وانظر كلام عائشة في شرح نهج البلاغة ٤/٢٤.

(٥) الزيادة منا.

(٤) سورة مریم: ٢٣.

(٣) في هـ «ولامقبح».

الله عليه]<sup>(١)</sup> وصفة هذه الغيبة عن كل من تقدم من آبائه<sup>(٢)</sup>. وكل شيء دلّنا به على صحة نقلهم لما انفردوا به من النص الجلي على أمير المؤمنين عليه السلام يدل على صحة نقلهم لهذه النصوص، فالطريقة واحدة. ومن قوي ما أعتمد في ذلك: أن عصمة الإمام واجبة في شهادة العقول، كما أن ثبوت الإمامة في كل عصر واجب. وإذا اعتبرنا زمان كل واحدٍ من هؤلاء الأئمة صلوات الله عليهم وجدنا كل من يُدعى الإمامة له غيره في تلك الحال إما غير مقطوع به على عصمتها فلا يكون أماماً، لفقد الشرط الذي لا بد منه، لو تُدعى الإمامة لم يتذرع في حياته. كدعوى الكيسانية في محمد بن الحنفية والناؤوسية في الصادق عليه السلام، والذاهبين إلى إمامية اسماعيل بن جعفر عليه السلام وابنه محمد بن اسماعيل، والواقفة على موسى عليه السلام فيعود الضرورة والانقياد للأدلة إلى إمامية من عيناه في كل زمان.

و الذي يبطل زائداً على ما ذكرناه قول من خالفنا في أعيان الأئمة ممن يوافقنا على الأصول المقدم ذكرها، شذوذ كل فرقة منهم وانقراضها وخلوها من قائل بذلك المذهب، وإن وجد ذاً به إليه فشاذ جاهل لا يجوز في مثله أن يكون على حق.

وقد دخل الرد على الزيدية في جملة كلامنا لفقد القطع على عصمة أصحابهم، وهي الصفة التي لا بد منها في كل إمام، فلا معنى لاختصاصهم بكلام مفرد.

وإذا بطلت الأصول بطل ما يبني عليها من الفروع.

(١) الزيادة من م.

(٢) انظر في هذا الموضوع كتاب إثبات المدة بالنصوص والمعجزات للشيخ محمد بن الحسن الحر

## باب

### (الكلام في الوعيد السمعي)

و اذا كان قولنا «وعد» و «وعيد» انا هو خبران عن ايصال الشواب والعقاب الى من استحقهما، فالكلام في ذلك على الحقيقة يتعلق بالسمع دون العقل.

ولَا معنى أن يدخل في جملته الكلام في استحقاق الشواب والعقاب، وجهي استحقاقها وصفاتها، وهل يؤثر أحد هما في الآخر أم لا يؤثر، لأن ذلك كله من مقتضى العقل بمحضه، وقد ذكرنا من ذلك ما وجب في موضعه ولم يبق إلا الكلام في الوعيد الحقيقي نفسه، ونحن نشرع فيه:  
اعلم أنا لا نقطع على أن من جمع بين الإيمان والفسق يعاقب لـأـمـاحـةـ عـلـىـ فـسـقـهـ، بل نجحـزـ أـنـ يـغـفـرـ اللهـ تـعـالـىـ لـهـ ذـنـبـهـ، وـيـسـقـطـ تـفـضـلـاـ عـقـابـهـ، أوـ بـشـفـاعـةـ النـبـيـ صـلـىـ اللهـ عـلـيـهـ وـآلـهـ، وـنـقـطـعـ عـلـىـ عـقـابـ الـكـفـرـ.

و وافقنا في ذلك أصحاب الحديث والمرجئة وخالفنا المعتزلة، ووافقهم من الزيدية والخوارج.

و الذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه: أنا قد بيـنـا حـسـنـ الـعـفـوـ وـاسـقـاطـ العـقـابـ منـ جـهـةـ الـعـقـلـ، وـأـنـهـ يـسـقـطـ باـسـقـاطـ مـنـ الـيـهـ اـسـتـيـفـاؤـهـ، وـإـذـاـ كـنـاـ قدـ اـعـتـدـنـاـ السـمـعـ وـتـصـفـحـنـاـهـ فـلـمـ نـجـدـ فـيـهـ مـاـيـقـضـيـ القـطـعـ عـلـىـ وـقـوعـ الـعـقـابـ مـنـ

جمع بين إيمان وفسق، وجب أن يكون من التجويف على ماكنا في العقل. وليس لأحد أن يلزم على هذا الشك في عقاب الكفار، وذلك أن الأجماع حاصل على عقابهم، ومعلوم من دينه صلى الله عليه وآله أنهم معاقبون لا محالة.

### دليل آخر:

يدل مما ذكرناه أنه لا خلاف بين الأمة في أن للنبي صلى الله عليه وآله شفاعة مقبولة [وهذه الجملة لخلاف فيها، وإنما الخلاف في كيفية هذه الشفاعة]<sup>(١)</sup>، وقد دل الدليل على أن الشفاعة لا تكون إلا في اسقاط العقاب المستحق، وأن سقوط العقاب عند الشفاعة تفضل لا واجب.

وفي ثبوت ذلك دلالة على تجويف العفو عن عصاة أهل الإيمان، بل يدل على وقوع العفو عن جماعة غير معينة من عصاة أهل الإيمان، من حيث علمنا أن شفاعة النبي صلى الله عليه وآله واقعة لا محالة ومؤثرة قطعاً. إن قيل: دلّوا على أن الشفاعة منه صلى الله عليه وآله إنما هي في اسقاط العقاب دون زيادة المنافع.

قلنا: لا تخلو الشفاعة من أن تكون حقيقة في اسقاط الضرر دون غيره أو في زيادة المنافع دون غيرها، أو في الأمرين. والقسم الأول هو الصحيح، والثاني يقتضي أن من سئل<sup>(٢)</sup> في اسقاط ضرر عن غيره لا يسمى شافعاً، ولا خلاف في تسميته بذلك، ويفسد القسم الثالث أنه يجب أن تكون شافعين في النبي صلى الله عليه وآله إذا سألنا الله تعالى الزيادة في درجاته وكراماته، ومعلوم أن أحداً لا يطلق ذلك لفظاً ولا معنى.

(٢) في هـ «يقتضي من سأل».

(١) الزيادة من م.

وليس لهم أن يقولوا: إنما لم نكن شافعين فيه صلى الله عليه وآله وكان شافعاً فينا لأجل رتبته علينا. وذلك أن العقاب على ضربين: ضرب يعتبر فيه الرتبة كالأمر والنهي، والضرب الآخر لا يعتبر فيه رتبة كالخبر. وما اعتبرت فيه الرتبة إنما يعتبر بين المخاطب والمخاطب دون من يتعلق الخطاب به. ألا ترى أن الأمر إنما يعتبر في الرتبة بين الأمر والمأمور، دون المأمور فيه، لأن العالي الرتبة إذا قال لمن هو دونه «ألق الأمين» كان كقوله «ألق الحارس»، ولا يختلف كونه أمراً باختلاف حالي المأمور فيه، والشفاعة مما يعتبر فيه الرتبة كالأمر، لكنها معتبرة بين الشافع والمشفوع إليه.

فإذا قيل لنا: أليس لا يقال شفع(١) الحارس إلى الأمير، وهذا يدل على اعتبار الرتبة في المشفوع فيه.

قلنا: إنما لا يقال ذلك لأن شفاعة الحارس لم تجر العادة بأن تؤثر في اسقاط ضرر عن الأمير، فلهذا لا يقال ذلك. فلو فرضنا أن الخليفة وجد على بعض أمرائه وأراد عقابه، وأظهر أنه لا يسقط العقاب عنه إلا أن شفع فيه بعض الحراس لسمينا سؤال هذا الحارس شفاعة، والحال هذه، وإن كنا لا نسمى قول الحارس للأمير «افعل كذا» أمراً في موضع من الموضع. فبان الفرق بين الأمرين وبين ما ذكرناه: أنه كما لا يقال شفع الحارس(٢) في الأمير لا يقال سأل الحارس في اسقاط [ضرر](٣) عن الأمير، فلو كان اطلاق اللفظ الأول لم يجز للرتبة لجاز الثاني، لأن كل لفظ يطلق للرتبة أطلق مافي معناه، لأنه لا يقال أمر الوصيّ الرفيع ويقال سأله وطلب إليه، فعلم أنه إنما لم يجز شفع الحارس في الأمير كما ذكرناه أن العادة لم تجر بأن يرجى بشفاعته سقوط ضرر عن الأمير، وهذا لم يجز مافي معناه وإن لم يكن بلفظه.

(١) في م «شفيع الحارس». (٢) في النسختين «شفيع الحارس». (٣) الزيادة من م.

وممّا يوضح ما قدمناه: أن كل كلام اقتضى الرتبة لم يدخل بين الإنسان ونفسه، ألا ترى أنه لا يقال أمر نفسه<sup>(١)</sup> ونهاها، وقد يقال شفع لنفسه وفي حاجة نفسه، فلو اقتضت الشفاعة الرتبة في المشفوع فيه لم يجز ذلك.

ولو سلمنا تبرعاً أن الشفاعة مشتركة بين اسقاط الضرر وزيادة النفع، لعلمنا أن شفاعة النبي صلّى الله عليه وآلـهـ اـنـماـ هيـ فيـ اـسـقـاطـ العـقـابـ بالـخـبـرـ المروي عنه صلّى الله عليه وآلـهـ أـنـهـ قـالـ: اـدـخـرـتـ شـفـاعـتـيـ لـأـهـلـ الـكـبـائـرـ مـنـ أـمـتـيـ<sup>(٢)</sup>. وهذا خبر تلقته الأمة كلـهـاـ بـالـقـبـولـ وـاـنـماـ اـخـتـلـافـهـمـ فـيـ تـأـوـيـلـهـ. وليس لأحد أن يقول: المراد بالخبر الشفاعة في زيادة النعم، وإنما خص أهل الكبائر لأنهم أحوج إلى هذه الزيادة من حيث اخبط ثوابهم من كبارتهم. وذلك أن الشفاعة في زيادة النعم لا تخلو أن تكون بعد إقلالعهم وتوبيتهم من الكبائر أو قبل التوبة والاقلاع، فإن كان الأول فكيف يسمّيهم بأنهم أهل الكبائر، وهذا اسم ينبي عن الذم وهم لا يستحقون بعد التوبة شيئاً من الذم.

فإذا قيل: من كان من أهل الكبائر.

قلنا: هذا خلاف ظاهر الخطاب، وإن كان الوجه الثاني فكيف يسأل النفع من لا يحصل<sup>(٣)</sup> ايصال النفع إليه، ومستحق العقاب من أهل الكبائر لا يجوز أن يصل إليه في حال عقابه شيء من المنافع.

فإن قيل: لفظ «ادخرت شفاعتي» أو «أعددت شفاعتي لأهل الكبائر» وحال الإدخار غير حال وقوع الشفاعة، فما المنكر أن يكونوا موصوفين بالكبائر

(١) في النسختين «نفسها».

(٢) بهذا المصمون في المستدرك على الصحيحين ٣٨٢/٢، التوحيد للصدوق ص ٤٠٧.

(٣) في م «من لا يحسن».

في أحوال الادخار وفي حال وقوع الشفاعة، وهي حال الآخرة يكونون قد تابوا، فلا يستحقون الوصف بذلك.

قلنا: أحوال الادخار هي كل حال لم يقع فيها الشفاعة، فإذا كان من يشفع فيه من أهل الكبار لابد أن يتوب قبل أن يفارق الدنيا، فهو بعد التوبة وقبل وقوع الشفاعة لا يستحق الوصف بأنه من أهل الكبار، وهذه كلها من أحوال ادخار الشفاعة إلى وقت وقوعها. فقد بان كماتراه أن في بعض أحوال الادخار لا يستحق الوصف بالكبار، ولفظ الخبر يقتضي ذلك.

وتعلقهم في ابطال ما نذهب اليه من الشفاعة بقوله تعالى «ما للظالمين من حيم ولا شفيع يطاع»(١) باطل، لأن «الظالمين» لفظ محتمل للعموم والخصوص على سواء، وسندل على ذلك، فمن أين وجوب عمومه وما المنكر أن يكون مختصاً بالكافر، وقال الله تعالى «ان الشرك لظلم عظيم»(٢). على أنه نفي شفيعاً يطاع ولا أحد [يقول](٣) بذلك، وإنما اختلفوا في شفيع يُحاجب.

وتعلقهم بقوله تعالى «و ما للظالمين من أنصار»(٤) فاسد، لأن النصرة غير الشفاعة، وإنما النصرة المدافعة والمغالبة، ويقترن بالشفاعة خصوص وخشوع، وليس كذلك النصرة، وخلافنا أيضاً في العموم معترض على ذلك.

والتعلق بقوله تعالى «ولا يشفعون إلا من ارتضى»(٥) غير نافع لهم، لأن المراد من ارتضى أن يشفع فيه، لأن الشفاعة في المذنبين لا يكون على سبيل التقدم بين يدي الله تعالى بل باذنه، وقال الله تعالى «من ذا الذي يشفع عنده إلا باذنه»(٦)، وقال تعالى «وكم من ملك في السماوات لا تغنى

(٣) الزيادة هنا لاستقامة الكلام.

(٢) سورة لقمان: ١٣

(١) سورة غافر: ١٨

(٦) سورة البقرة: ٢٥٥

(٥) سورة الأنبياء: ٢٨

(٤) سورة البقرة: ٢٧٠

شفاعتهم شيئاً إلا من بعد أن يأذن الله لمن يشاء ويرضى»<sup>(١)</sup>). وليس هذا ترکاً للظاهر، لأن المرتضى مهدوف، فأي فرق بين أن يضمرون ارتضى أفعاله، وبين أن يضمرون ارتضى أن يشفع فيه؟

وفي المرجئة من لم يمتنع من أن يجعل الفاسق الملي فيمن أن يطلق عليه أنه مرتضى، ويراد أن إيمانه مرتضى كما نقول هذا النجّار مرتضى عندي أي للنجارة دون غيرها.

وتعلّقهم بأنه تعالى وصف يوم القيمة بأنه لا يجزي نفس عن نفس شيئاً فيه ولا يقبل منها شفاعة<sup>(٢)</sup> باطل، لأننا كلنا نرجع عن هذا الظاهر، ونقول: إن في ذلك اليوم شفاعة النبي صلى الله عليه وآله مقبولة.

فإذا قالوا: إنما تعلق نفي قبول الشفاعة بأسقاط العقاب. قلنا: إنما نفي قبول الشفاعة في اسقاط عقاب الكفر.

وربما تعلقوا بحسن الرغبة إلى الله تعالى في أن يجعلنا من أهل شفاعة نبيه صلى الله عليه وآله، فلو كانت الشفاعة في اسقاط العقاب لكان رغبتنا في أن يجعلنا فساقاً عصاة.

والجواب: أن هذه الرغبة مشروطة بأن يجعلنا من أهل الشفاعة إذا عصينا و الدعاء كله لابد من اشتراطه على ماتين، ويلزم على التعلق بذلك اذا رغبنا الى الله تعالى أن يجعلنا من التوابين المستغفرين، والتوبة لا تكون إلا من الذنوب، ولذلك الاستغفار أن نكون راغبين من أن يجعلنا من أهل المعاصي ، فأي شيء قالوه قلنا لهم مثله.

فإن اعتبرتوضوا على دليلنا الأول بقوله تعالى «ويتعذر حدوده يدخله ناراً خالدأ فيها»<sup>(٣)</sup> وبقوله تعالى «ومن يظلم منكم نذقه عذاباً

(١) سورة النجم: ٢٦. (٢) اشارة الى الآية ١٢٣ من سورة البقرة. (٣) سورة النساء: ١٤

كبيراً»(١)، و«من يعمل سوءاً يجزبه»(٢)، و«ان الفجار لفي جحيم»(٣)، وما أشبه ذلك من القرآن.

قلنا: لنا طرق ثلاثة في دفع هذا الكلام: أولاً أن نبين أنه لا صيغة في اللغة مبنية لاستغراق الجنس، وأن جميع الألفاظ التي تعلقوا بها مشتركة بين العلوم والخصوص ومحتملة للأمرتين على الحقيقة. وثانية أن نعارض بالآيات التي تعلقوا بها بآيات من القرآن يقتضي ظاهرها العفو واسقاط العقاب. وثالثها أن نلزم من جوز العفو عقلاً من مخالفينا وشرط في كل عموم القرآن الوارد بايقاع العقاب بارتفاع التوبة وزيادة الشواب على مقادير العقاب، أن يشترط أيضاً ارتفاع العفو، لأنه على مذهبه من مزيلات العقاب، وإذا شرط ارتفاع وجهين وجب أن يشترط ارتفاع الثالث.

و الذي يدل على أنه لا صيغة للاستغراق تختصه: أنا وجدنا كل لفظ يدعون أنه مبني للاستغراق قد يستعمل في الخصوص، لأن القائل يقول «من دخل داري ضربته»، و«لقيت العلماء»، و«قطعت السراق»، وهو يريد الخصوص تارةً كما يريد العموم أخرى، واستعمال اللفظة في معنيين مختلفين يدل ظاهره على أنها حقيقة فيها و موضوعة لها إلا أن يقوم دليل قاهر، وإن لم يكن بالاستعمال حقيقة وموضوعاً. قلنا: لوم يقم دليل قاهر ونضطر من قصد أهل اللغة إلى أنهم مستعيرون له حكمنا بأنه حقيقة مع وجود الاستعمال.

والذي يوضح ما ذكرناه: أن الأصل في الوضع هو الحقيقة، وإنما المجاز داخل عليها، وهذا صح أن يكون في الكلام حقيقة لا مجاز فيها، ولا يجوز أن يكون ما هو مجاز لا حقيقة له. وهذا يقتضي أن الأصل في الاستعمال هو

(١) سورة الفرقان: ١٩.

(٢) سورة النساء: ١٢٣.

(٣) سورة الانفطار: ١٤.

الحقيقة، وعليها يجب حمله إلا للدليل القاطع.

و اذا قالوا: اللفظ مستعمل في الأمرين، غير أنه يستعمل مطلقاً مجرد في الاستغراق، وإنما يستعمل في الخصوص مقتناً بدلالة.

والجواب: أن هذا دعوى بغير برهان، والاستعمال الذي اعتمدناه قد صح بغير خلاف، وإنما ادعى مع الاستعمال في أحد الموضعين قرينة، وعلى من يدعى أمراً زائداً على المعلوم الدلالة.

وليس ينفصل المتعلق بهذه الدعوى من أصحاب الخصوص اذا ادعوا مثلها وقالوا اطلاق هذه الألفاظ موضوع للخصوص وإنما نعلم العموم بقرينة دلالة.

### دليل آخر:

و مما يدل على ما ذهبنا اليه من اشتراك العموم والخصوص حسن استفهام كل مخاطب بهذه الألفاظ ، لأن من قال «من دخل داري ضربته»، يحسن أن يستفهم [فيقال له وان دخل فلان، وكذلك اذا قال «لقيت العلماء واكرمت الشرفاء»] يحسن أن يستفهم [١) عن عموم كلامه أو خصوصه. ومعلوم أن لا يحسن إلا مع اشتراك اللفظ واحتماله ، لأن من قال «لقيت رجلاً»، و«ابتعدت فرساً» لا يحسن استفهامه عن مراده لاختصاص اللفظ، ولو قال «رأيت عيناً» و«شاهدت شيئاً» لحسن الاستفهام للاحتمال ، ومن دفع حسن الاستفهام في الألفاظ التي ذكرناها كان دافعاً لمعلوم ودفع حسن الاستفهام في كل لفظ مشترك .

وليس لأحد أن يدعى أن وجه حسن الاستفهام [لتوجيه أن يكون

(١) الزيادة من م.

المخاطب أراد المجاز، وذلك لأن صحة هذه العلة تقتضي حسن الاستفهام<sup>(١)</sup> في كل خطاب، لأنه [مامن]<sup>(٢)</sup> لفظ من ألفاظ العربية إلا يمكن فيه المجاز، وقد علمنا قبح الاستفهام في مواضع كثيرة، فعلم أن العلة ماذكرناه. وبعد، فإن المخاطب إذا كان حكيمًا وعدل عن الحقيقة في خطابه إلى المجاز فلا بدّ من أن يدلّ من يخاطبه على ذلك، فلا معنى لاستفهمه مع فقد دلالة المجاز.

فإن عارضوا بحسن استفهم من قال «ضربيت أبي» لأنه يحسن أن يقال له «أباك» ويحسن استفهم من قال «صمت شهرًا» و«دفعت إلى فلان عشرة»، لأنه يحسن أن يقال [له]<sup>(٣)</sup> أصمت شهرًا كاملاً أو ناقصاً، وكذلك في العشرة.

فالجواب: أن الاستفهم إنما هو طلب الفهم والمعرفة، ولا يحسن على هذا الوجه إلا مع اشتراك في اللفظ واحتماله، وقول القائل «أباك» ليس باستفهم، وإنما هو استعظام واستكبار. إلا ترى أنه لا يحسن أن يقول له مصريحاً أضربيت أباك أم لم تضربه، كما يحسن أن يصرح مع سمع قول القائل «ضربيت غلمني»، فيقول أضربيت جميعهم أم بعضهم.

فأما لفظ «شهر» فإنه يقع حقيقة على ثلاثين يوماً وعلى تسعه وعشرين يوماً، فكل أحد من أهل اللغة يسمى الشهر الناقص شهرًا كما يسمى الكامل بذلك، والقول في العشرة كالقول في الشهر.

وقد تعلق من قال بالعموم: بأن القائل إذا قال «من دخل داري أكرمه» يحسن استثناء كل عاقل من هذا الكلام، وإنما يخرج الاستثناء من الجمل مالولاه لوجب دخوله فيها، بدلالة قبح استثناء البهائم من هذا اللفظ لما

(٣) الزيادة من م.

(٤) الزيادة من لاستفهام الكلام.

(١) الزيادة من م.

لم يجب دخوله تحته، وإذا وجب دخول جميع العقلاة تحت لفظة «من» فهي مستغرة.

فيقال لهم: نحن نخالف فيما حكمتم به في الاستثناء، ونقول: إنه يخرج من الكلام مالولاه لصحة دخوله في الكلام، وإنما جاز استثناء كل عاقل لصحة دخوله تحت لفظة «من» لا لوجوب دخوله، وإنما لم يحسن استثناء البهائم لأنه لا يصح دخوها تحت هذا اللفظ، فإذا قالوا من العشرة الواحد أو الاثنين، إذا كان إنما يحسن لوجوب دخول ما استثنى في الجملة لولا الاستثناء، فكذلك كل استثناء لأنه لا يختلف باختلاف مواضعه.

قلنا: قد سوّى قوم من أصحابنا بين الأمرين، وقالوا: إن الاستثناء من الأعداد يخرج مالولاه لصحة دخوله أيضاً ولم يجب.

وبعد، فإذا سلمنا التفرقة بين الأمرين جاز [فيه]<sup>(١)</sup> أن نقول: من شأن الاستثناء أن يخرج مالولاه لصحة دخوله، وهذا واجب في كل استثناء، والاستثناء من الأعداد وإن وجب دخول المستثنى في الجملة، لولا الاستثناء فلن يجب ذلك إلا بعد صحته. فلا بد من اعتبار الصحة، وإن كان في بعض الموضع قد يزيد الصحة حتى تبلغ الوجوب.

فإن قيل: هذا يقتضي دخول الاستثناء في النكرات.

قلنا: قد يستثنى من النكرة المعرفة، وهذا حسن بلا خلاف، لأنهم يقولون «اضرب رجالاً إلا زيداً»، فأماماً استثناء النكرة من النكرات فقد يحسن إذا خصصته أو وصفته، فتقول «جاعني قوم إلا رجلاً ظريفاً أو عاقلاً»، وإنما لم يحسن بغير تخصيص ولا وصف<sup>(٢)</sup> لبطلان الفائدة.

وإنما يبطل مذهبهم في الاستثناء: أنه لا شبهة في حسن قول القائل لغيره

(٢) في هـ «ولا لوصف».

(١) الزيادة من مـ.

«أطلق جماعة من العلماء واقتلت فرقة من المشركين»، وأنه يحسن استثناء كل عالم وكل كافر من هذا الكلام، ولم يدل ذلك على أن قولنا «فرقة» و«جماعة» من الألفاظ المستغرقة على سبيل الوجوب بل على سبيل الصلاح. ويلزم أبا هاشم خاصيةً على مذهبه في أن ألفاظ الجموع والجنس لا تستغرق، وأن يقال له: قد يحسن استثناء كل واحد من ألفاظ الجنس والجموع، ولم يدل ذلك عنده على الاستغراق، فما المانع من أن يكون لفظة «من» بهذه المثابة.

### طريقة أخرى لهم:

وقد استدلوا بأن القائل إذا قال مستفهمًا لغيره «من عندك» صلح أن يحيب بذكر آحاد العقلاة وجماعاتهم، ولا يصح أن يحيب به بذكر البهائم، فلو لا استغراق(١) لفظة «من» للعقلاة لجاز أن يكون الجواب عنها في بعض الأحوال بذكر بعض العقلاة يجري جواب بذكر بهيمة.

وأكملوا هذه الطريقة: بأن أهل العربية عدلوا عن لفظ الاستفهام في كل شخص يعنيه إلى هذه اللفظة، فوجب أن تحل هذه اللفظة محل الاستفهام عن كل عاقل باسمه.

فيقال لهم: قد بنيت كلامكم على دعوى لا نسلمها، فمن أين قلتم: إن من أطلق الاستفهام بلفظة «من» ولم يعلم من قصده العموم والاستغراق من غير مجرد اللفظ أنه [يحسن اجابته بذكر كل عاقل، وما أنكرتم أن جوابه بذكر كل عاقل لا يحسن إلا بعد أن][٢) يفهم من قصده الاستغراق من غير مجرد اللفظ.

(٢) الزيادة من م.

(١) في النسختين «الاستغراق».

يبين ما ذكرناه: أنه يحسن من استفهم فقيل له «ماتملك» و«من جاءك»، بأن يقول من المال أو من الفرس، أو من العبيد أو من الإماء، وفي جواب «من جاءك» من النساء أو من الرجال، ولو لا اشتراك الفظ واحتماله<sup>(١)</sup> لم يجز ما ذكرناه، وليس يجوز ذكر بعض العقلاة، ويصح أن يستعمل في جميعهم حقيقة، وليس كذلك حكم البهيمة.  
فأما عدوهم عن ألفاظ الاستفهام إلى لفظة «من» فلفائدة معقولة، لأن الاستفهام بذكر كل شخص يعنيه يتعدأ أو يطول ويبعـد، وليس في جميع الألفاظ ما يصح أن يقصد به إلى الاستخبار عن جميع العقلاة مفترقين ومجتمعين إلا لفظة «من»، وهذه مزية بيـنة لها.

على أنه لو ثبت بهذه الطريقة العموم لم يكن نافعاً لهم في المقصود<sup>(٢)</sup> من الكلام في عموم الوعيد، لأن الاستفهام لا يحسن دخوله في خطابه تعالى على وجه من الوجوه.

وليس لهم أن يقولوا: متى ثبت عموم هذه اللفظة في الاستفهام ثبت عمومها في الشرط. لأن ذلك دعوى بغير حجة، وقد أوجبوا عموم «من» إذا كانت نكرة في الشرط والجزاء، ولم يوجبوا عمومها إذا كانت معرفة، فألا كانت عاممة في الاستفهام دون سائر الموضعـ.

وأما الطريقة الثانية في الكلام على الآيات التي تعلقوا بها فيـينة، لأنـ نعارضهم بقوله تعالى «إن الله لا يغفر أن يشرك به ويفـر ما دون ذلك لـ من يشاء»<sup>(٣)</sup>، وبقوله تعالى «وان رـيك لـذو مـغـفرـة للناس على ظـلـمـهـم»<sup>(٤)</sup>، وبقوله تعالى «يا عـبـادـي الـذـين أـسـرـفـوا عـلـى أـنـفـسـهـمـ لا تـقـنـطـوا مـنـ رـحـمـةـ اللهـ إـنـ

(٢) في هـ «ومـقصـودـ».

(٤) سورة الرعد: ٦.

(١) في هـ «واحـتمـلهـ».

(٣) سورة النساء: ٤٨.

الله يغفر الذنوب جميعاً»<sup>(١)</sup>.

وببيان وجه الآية الأولى: أنه تعالى لم ينف غفران الشرك على كل الوجوه، بل نفي أن يغفر تفضلاً، فكأنه تعالى قال: إن الله تعالى لا يغفر أن يشرك به تفضلاً بل استحقاقاً. فيجب المراد بقوله تعالى «ويغفر مادون ذلك لمن يشاء» أن يغفر بغير استحقاق وعلى جهة التفضل، لأن موضوع هذا الكلام الذي يدخله النفي والاثبات وينضم اليه الأعلى والأدون أن يخالف الثاني الأول.

ألا ترى لا يحسن أن يقول القائل: أنا لا أمضي إلى الأمير إلا أن يدعوني وأمضي إلى من دونه اذا دعاني، وإنما يحسن أن يقول: وأمضي إلى من دونه وإن لم يدعني. وكذلك لا يجوز أن يقول: أنا لا أتفضل بالكثير وأتفضل باليسير. وهذا وجه، ومن خالف فيه فهو مكابرة.

ويمكن أن يعارضوا بهذه الآية على وجه آخر، وهو أن لفظة «ما» يجب عمومها عند من ذهب إلى العموم لكل مالا يعقل، وإذا أخبر تعالى أنه يغفر مادون الشرك ، عم ذلك الكبير والصغير، وما وقعت منه توبة ومالم يقع منه توبة، لأجل عموم ظاهر آياتهم. لأننا نعكس ذلك ونقول: بل خصصوا ظاهر تلك الآيات لعموم ظاهر هذه الآيات.

فإن تعلقوا باشتراط المشية بقوله تعالى «لمن يشاء» [يقتضي]<sup>(٢)</sup> الأجمال.

قلنا لهم: ما دخلت المشية فيها تناوله اللفظ العام، لأنها دخلت فيمن يغفر له لا فيها يغفره.

ويمكن أن يعارضوا في هذه الآية بوجه آخر، وهو: أن الله تعالى علق

(٢) الزيادة من م.

(١) سورة الزمر: ٥٣.

الغفران بالمشية، والظاهر من تعليقه بها أنه تفضل غير واجب، لأن الواجب لا تعلق بالمشية، لأن أحداً لا يقول: أنا أفعل الواجب إن شئت، وأنا أشكراً<sup>(١)</sup> النعمة إن اخترت<sup>(٢)</sup>.

وأما بيان وجه المعارضة بالأية الثانية فهو: أنه تعالى خبر بأنه يغفر للناس على ظلمهم، وذلك اشارة إلى الحال التي يكونون فيها ظالمين، ويجري مجرى قول القائل لقيت فلاناً على أكله وأوده على عذرها.

وليس لهم أن يشترطوا في هذه الآية التوبة، لأنه عدول عن الظاهر، ومطرق<sup>(٣)</sup> لمن يشترط في ظواهر آياتهم.

وأما وجه المعارضة بالأية الثالثة فهو: أنه تعالى أخبر<sup>(٤)</sup> أن يغفر الذنوب جميعاً، وظاهر ذلك يقتضي غفارتها بغير اشتراط توبة ولا غيرها، ولو لا أن الكفر أخرجه من هذا الظاهر<sup>(٥)</sup> دليل لكان متناولاً له، وقوله تعالى عقب هذه الآية «وأنبأوا إلى ربيكم وأسلموا له من قبل أن يأتيكم العذاب»<sup>(٦)</sup> لا يقتضي اشتراط ظاهر الآية الأولى مع اطلاقه، فان عطف المشروط على المطلق والخصوص على العموم جائز.

فاما الطريقة الثالثة التي وعدنا بذكرها في الكلام على الآيات التي اعتمدوها فهي، أن نقول لهم:

أنتم تشرطون في عموم آيات الوعيد التوبة وزيادة الشواب، وإنما اشترطتموها لأنها يؤثران في استحقاق العقاب، ومعلوم أن العفو اذا وقع أسقط العقاب كاسقاط التوبة وزيادة الشواب له، فقد شارك العفو الشرطين اللذين ذكرتموهما في معناهما، فألا شرطتموه كما شرطتم ما يجري مجراه.

(٢) في هـ «ان أخترت».

(١) في النسختين «ان أشكراً».

(٤) في النسختين «أنه تعالى أنه أخبر».

(٣) كذلك في النسختين.

(٦) سورة الزمر: ٥٤.

(٥) في النسختين «من هذه».

فإذا قالوا: الفرق بين الأمرين أن العقل يقتضي سقوط العقاب بالتوبة وزيادة الثواب، وليس في العقل أن العفو قد يقع لا محالة.

قلنا: هذه مغالطة، وذلك أن العقل كما يقتضي سقوط العقاب عند التوبة وزيادة الثواب فكذلك يقتضي سقوطه عند وقوع العفو، وكما يجوز العقل أن يعفو مالك العقاب وأن لا يعفو، فكذلك يجوز أن يقع توبة أو يزيد ثواب كما يجوز أن لا يكون ذلك، فيجب أن يقابلوا بين الواقع والواقع في الأمرين وبين الحال قبل الواقع، فإنكم تجدون شرطنا مساوياً لشرطكم.

فإن كان على ما تزعمون ظاهر عموم الوعيد يقتضي أنه تعالى لا يختار العفو، فظاهر ذلك أيضاً يقتضي أن أحداً لا يختار التوبة، ولا ما يزيد(١) ثوابه على عقاب فاعله(٢)، لأنكم إنما تنفون بالظاهر اختياره العفو ليسلم وقوع العقاب بمحضه، وهذا بعينه قائم في التوبة وزيادة الثواب، فـألا كانت الطواهر مؤمنة من عقابه.

فإن قالوا: لا فائدة في قوله تعالى: من لم يتوب ولم يزد ثوابه عقابه ولم أُعف عنه فاني أُعاقبه. فإن ذلك معلوم والضرورة تدعوه إليه، فإن كل من لم يسقط عقابه بشيء من مُسقطات العقاب لا بد من أن يكون معاقباً.

قلنا: قد يمكن في مستحق العقاب منزلة ثلاثة بين أن يستوفي عقابه وبين أن يسقط عقابه، لأنه غير ممتنع أن يبق العقاب في جنبه مستحقاً فلا يسقط ولا يستوفى، وإذا كان العقل مجوراً بذلك جاز أن نستفيده بآيات الوعيد وقوع العقاب بين لم يسقط عنه.

على أنا إذا سلمنا لكم تبرعاً عدم الفائدة من ذلك فالفائدة إنما تعد مع استيفاء الشرائط الثلاث، وأي واحدة أفينتها أدخل الكلام في الفائدة، فلم

(٢) في النسختين «على عقابه فاعله».

(١) في هـ «وما لا يزيد».

جعلتم مايلغى هو العفو دون التوبة وزيادة الثواب؟

فان قالوا: قد بنيتم طريقتكم هذه على صحة اسقاط العقاب، وليس يخلو اسقاطه من أن يقع قبل المعصية أو في حالها أو بعدها، ولا يجوز أن يكون واقعاً قبلها ولا في حالها، لأن الاسقاط تصرف في الحق وفي مقابلته الاستيفاء، فكما لا يحسن الاستيفاء قبل المعصية ولا في حالها، لا يجوز الاسقاط. وان كان الاسقاط بعد المعصية فقد علمنا أنه لا أحد من المكلفين إلا وهو مقطوع اذا سرق وأصرّ على وجه الجزاء والنکال، وكذلك كل زان مصراً يحذى على سبيل العقوبة، فلو جاز العفو لقدر فيما تقرر من الاجماع.

قلنا: أما اسقاط الحق قبل ثبوته فغير جائز، غير أنه يمكن أن يقال إنه مانع من ثبوت الحق مستقبلاً، ويجرى مجرى قول القائل لغيره «كل حق استحقه مستقبلاً عليك فقد وهبته لك». ولا معنى للمضايقة في هذا القسم، وإنما الكلام كله معهم في اسقاط العقاب بعد وقوع المعصية.

و الذي ادعوه من الاجماع في قطع السراق وجلد الزنا فيه من المرجئة كل الخلاف، لأنهم لا يقطعون نكالاً ولا يجعلون عقوبة إلا من علموا استحقاقه للعقاب، وان العفو ما أسقطه عنهم، ويجررون قطعه من غير علم بسقوط العقاب عنه بالعفو مجرى قطعه مع تحويز كونه تائباً. ولا خلاف بيننا وبينهم في أن المشهود عليه بالسرقة أو الزنا والمقرّها لا يحدان على وجه العقوبة والاستحقاق، لأننا لا نؤمن أن يكون الباطن بخلاف الظاهر.

فان قالوا: قولكم يؤدي الى تعذر قطع سارق على سبيل العقوبة، لتعذر الشرط الذي راعيتموه.

قلنا: لوم يكن معرفة ذلك على ما ادعتم لم تخرج آية القطع من أن تكون مفيدة، لأنها إنما تدل على استحقاق العقوبة فيمن كان على الصفة المخصوصة، ولا يقدح في ذلك فقد طريق لنا الى العلم بالشروط.

على أن الشروط التي يعتبرها مخالفنا في قطع السارق على سبيل التكال  
والعقوبة تقاد تكون متعددة، لأنهم يشترطون علم الامام بكون السارق سارقاً  
لما يملكه المسروق منه وتناوله له من حرز وقيمة بالغة القدر الذي يجب فيه  
القطع، ويعلمه في حال التناول كامل العقل قد وقعت عنه الشهادات مصراً  
غير تائب. ومعلوم الاحتاط بهذه الشروط كلها، فإن ادعى فيه الامكان تقديراً  
قدرنا مثل ذلك في العفو، لأنه غير ممتنع فرضأً وتقديراً أن يجعل الله تعالى  
للامام علامه يميزها بين من عفي عنه وبين من لم يعف عنه.

على أن امتحان آيات الحدود ممكن على كل حال في الكفار، لأننا نأمن  
فيهم ثبوت ما يقتضي اسقاط العقاب.

وربما استدل الخالف في ارتفاع العفو عن مستحق العقاب بأن يقول: لو  
عفا الله عنهم لم تخل حاهم بعد العفو من امور: إما أن يدخلهم الجنة، أو  
النار، أو لا يدخلهم جنة ولا ناراً. فإن أدخلهم الجنة لم يخل من أن يكونوا  
فيها مثابين أو غير مثابين، وإن أدخلهم النار فاما أن يكونوا معاقبين أو غير  
معاقبين. وكونهم في غير جنة ولا نار إما بأن افروا أو اميروا، أو بأن يكونوا  
أحياء في دار أخرى.

يمعن الاجماع منه، لأن الأمة مجتمعة على أن كل مكلف لا منزلة له في  
الآخرة بين الجنة والنار، والاجماع أيضاً يمنع من أن يدخلوا الجنة ولا يثابوا  
فيها، ويدفع أيضاً أن يكونوا في النار غير معاقبين أو معاقبين، وإن كان العقل  
يمعن من عقابهم بعد اسقاطه، فلم يبق إلا أن يدخلوا الجنة مثابين. ولا ثواب  
 لهم يستحقونه، لأن عقاب معاصيهم قد أحبط ثوابهم والتفضل بالثواب قبيح.  
فوجوب القطع على بطلان العفو، لأن تجويزه يؤدي إلى علم فساده.

و الجواب عن هذه الشبهة: أنها إن بنيت على أن الثواب ينحبط  
بالعقاب، وقد دلّلنا فيما تقدم من هذا الكتاب على بطلان التحابط.

والصحيح في هذا الموضع أنَّ الله تعالى إذا عفا عن فساق أهل الصلاة فسقط عقابهم أدخلهم الجنة وأثابهم بما يستحقونه على إيمانهم وطاعاتهم.

فإن قيل: مع نفيكم التحاطب كيف قولكم فيمن كفر بعد إيمان أو آمن بعد كفر؟  
قلنا: نجواز أن يتلو الإيمان الكفر، ولا نجواز أن يكفر المؤمن جملة. وفي المرجئة من جواز أن يكفر، لكنه لا بدّ بعد ذلك من أن يؤمن ويؤدي بآيمانه.  
والصحيح الأول.

وإذا وقع الإيمان بعد الكفر فإنَّ الله تعالى يغفر عقاب الكفر تفضلاً، ولو شاء يؤخذ به، لكن السمع منع [من] (١) ذلك.

وأنا قلنا إنَّ المؤمن لا بدّ من أن يوافي بآيمانه، أنَّ الاجماع واقع على أن الإيمان يستحق به الثواب الدائم، ولو جاز أن يكفر المؤمن كفراً يوافي به لا استحق فاعله الثواب والعقاب الدائمين، لاجماعهم أيضاً على أن الكفر المواتي به يستحق عليه العقاب الدائم، والاجماع يمنع من استحقاق الأمرين على سبيل الدوام.

وأيضاً فإنَّ التحاطب إذا بطل واجتمع الاستحقاقان الدائمان فلا بدّ إذا فعل المستحق منها من أن يتلو الثواب العقاب والعقاب الثواب، واجتمعت الأمة على أن الثواب في الآخرة لا يقطع ولا يتخلله عقاب.

فإذا قيل: كيف تدعون الاجماع في دوام المستحق من الثواب على الإيمان، وفي الناس من يقول إنه لا يستحق على الله تعالى شيء، وفيهم من يشترط في استحقاق الثواب بالإيمان الموافاة كشرطه ذلك في الكفر.

قلنا: أما من نفي أن يستحق على الله تعالى شيء من المجرة، أو من نفي استحقاق الثواب من جهة العدول من البغداديين، فهم معنا مجمعون على أن

الثواب اذا لم يحيطه فاعله، فلا بد من أن يفعل به ويوصل اليه، فلو جعلنا مكان قولنا إنه يستحق الثواب أنه لا بد من أن يفعل به الثواب الدائم متى لم يحيطه زالت الشبهة.

على أن البغداديين يعترفون بالاستحقاق، وإنما يضيوفونه إلى الحكمة والجود، فما خالفوا في أصل الاستحقاق، والجبرة تنفي الاستحقاق لكل شيء من الأفعال على كل وجه، فإذا قلنا أجمع كل من ثبت استحقاقاً بالأفعال على كذا خرجت الجبرة منه.

وأما من شرط في استحقاق الثواب بالإيمان الموافقة. فقوله باطل، لأن وجوه الأفعال وشروطها التي منها يستحق بها ما يستحق لا يجوز أن تكون منفصلة عنها، ومتاخرة عن وقت حدوثها. والموافقة منفصل عن وقت حدوث الإيمان، فكيف يكون شرطاً أو وجهاً في استحقاق الثواب به.

ولا يلزمنا ذلك إذا فرقنا بين الكفر الموافق به وما لا يوافق به في دوام المستحق عليه من العقاب، لأنما جعلنا الموافقة شرطاً ولا وجهاً في الاستحقاق ولا في دوامه، بل جعلناها دلالة لنا وأماراة على صفة المستحق، وإذا لم يواف بكفره دلنا ذلك على أن كفره وقع في حال حدوثه على وجه يتضي ذلك، والذي يواف به من الكفر نقطع على أنه وقع للأصل على وجه يتضي دوام عقابه، فالموافقة دلالة عندنا وليس وجهها ولا شرطاً في الاستحقاق، والدلالة لا تجعل المدلول على ما هو عليه.

فإذا قيل لنا: فبأي شيء يفسد قول من جعل الموافقة بالإيمان دلالة على وقوعه في حال حدوثه على وجه يوجب دوام ثوابه، وأن الموافقة اذا لم تحصل دل عدمها على أن الإيمان وقع(١) في ابتداء حدوثه مستحقاً به الثواب

(١) في هـ «على أن الآيات دفع».

المنقطع.

قلنا: يمنع من ذلك الاجماع، لأنه لا أحد يقول بذلك من الأمة كلها. ومن شرط الموافاة في استحقاق الثواب بالإيمان جعلها وجهاً لاستحقاقه وجهة، وجعل ابتداء الاستحقاق عندها ولا يجعلها دلالة وكاشفة، فكان كل من ذهب إلى أن ما يقتضي استحقاق الثواب بالإيمان تابع حال حدوته وغير متضرر، يذهب إلى أن كل إيمان يستحق به في حال حدوته الثواب الدائم. فاذا قيل: بأي شيء فصلتم بين الكفر الموافق به والذي لا يوافي به في

دوم العقاب؟

قلنا: بالاجماع، لأننا قد بينا أن دوم العقاب أو انقطاعه لا يعلم عقلاً، وإنما يعلم بالسمع، وقد اجتمعت الأمة على أن عقاب الكفر الذي يوافي به دائم فقطعنا عليه وما لا يوافي به الاجماع على دوامه ولا انقطاعه، وإنما يرجع [في] ذلك (١) إلى الدليل، ولو كان عقاب الكفر الذي لا يوافي به دائماً لكان قد اجتمع للمكلف الواحد استحقاق الثواب والعقاب على سبيل الدوام، وقد بينا فساد ذلك.

وإنما رجحنا القول بأن المؤمن لا يكفر على القول بجواز كفره (٢) من غير أن يوافي به، من أجل أن الكفر يستحق به الاستحقاق والذم واللعنة، فلو جامع الإيمان مع بطلان التحابط لوجب أن يكون المرتدون يستحقون منا المدح والتعظيم على ماتقدم من إيمانهم، وإن استحقوا الاستخفاف واللعنة على كفرهم. واجتمعت الأمة على أن كل مظهر لكفر وردة فإنه لا يستحق شيئاً من التعظيم والثواب، وذلك معلوم من دينه صلى الله عليه وأله ضرورةً. فاذا قيل لنا: فقد نرى كثيراً من كان مؤمناً يكفر، وربما بقي من الكفر

(٢) في النسختين «بجواز كفره».

(١) الزيادة من م.

إلى حال موته، وقد قال الله تعالى «إن الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفراً»<sup>(١)</sup>.

قلنا: ليس كل من أظهر الإيمان يكون مؤمناً على الحقيقة، وإذا وجدنا مظهراً للكفر بعد اظهار الإيمان قطعنا على أن ما أظهر من الإيمان لم يكن في الباطن وعند الله تعالى عليه.

فأما المراد بالآية فأنما سمي من أظهر الإيمان مؤمناً على العرف، كما قال الله تعالى «فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ»<sup>(٢)</sup>، وكما قال الله عزوجل «فتحرير رقبة مؤمنة»<sup>(٣)</sup>، ولا شبهة في أنه تعالى أراد اظهار الإيمان.

### فصل

**(في الكلام في أحكام [أهل][٤] الآخرة)**

اعلم أن سقوط التكليف عن جميع أهل الآخرة واجبٌ، أما أهل الثواب فلأنه يجب أن يكون خالصاً من المشاق وجب سقوط تكليفهم، وأما العاقب فلو كان مكلفاً جاز وقوع التوبية منه وسقوط العقاب بها.

ولو اعتمد في سقوط التكليف عن أهل الآخرة عن أن الاجماع مانع من تجويز استحقاق الثواب هناك أو عقاب لكان واضحًا، قوله تعالى «كلو واشربوا»<sup>(٥)</sup> لأهل الجنة ليس بأمر على الحقيقة وإن كانت له صورته.

وعند أبي علي وأبي هاشم أنه أمر لكنه زائد في سرور أهل الجنة إذا علموا أن الله تعالى أراد منهم الأكل وأمرهم به، ويكون الأمر تكليفاً إذا انضمت إليه المشقة.

(٢) سورة المحتagna: ١٠

(١) سورة آل عمران: ٩٦

(٤) الزيادة من م.

(٣) سورة النساء: ٩٢

.٦٠ (٥) سورة البقرة:

فإذا قيل: فأهل الجنة يشكرون الله تعالى على نعمه.

قلنا: الشكر بالقلب يرجع إلى الاعتقادات، والله تعالى يفعل فيهم المعرفة كلها، فلا وجوب عليهم. وأما الشكر باللسان فيجوز أن يكون لهم فيه لذة، فيكون غير منافٍ للثواب.

وما يجب عليه: أن معارف أهل الآخرة ضرورية، وهم ملحوظون إلى أن لا يفعلوا القبيح.

والذي يدلّ على أنهم يعرفون الله تعالى - قبل أن نبين كيفية هذه المعرفة - أن المثاب لا بد أن يعلم وصول الثواب إليه على الوجه الذي استحقه، وقد علمنا أن العلم بما ذكرناه لا يصح إلا مع كمال العقل والمعرفة بالله تعالى وحكمته، ليعلم أن مافعله به هو الذي استحقه. والقول في المعاقب مثله في المثاب.

وأيضاً فان من شرط الثواب أن يصل إلى مستحقه مع الاعظام والاكرام من فاعل الثواب، لأن الاعظام من غير فاعل الثواب لا يؤثر فيه، والاعظام لا يعلم إلا مع القصد إلى التعظيم، ولا يجوز أن يعلموا قصده ولا يعلموه. وكذلك القول في العقاب ووصوله على سبيل الاستخفاف والاهانة، ووجوب معرفة القصد من فاعله.

وأيضاً فان الثواب يجب وصوله إلى المثاب إلى أبلغ وجوه الانتفاع، وهذا يتضي أن يكون المثاب كامل العقل. وإذا فعل به الثواب ولم يعلم أنه هو الذي استحقه عرض بذلك الاعتقاد الجهل، لأن الأصل في النفع أنه تفضل. وكذلك أهل النار متى لم يعرفوا بهم وأنه قد أوصل إليهم الآلام على سبيل الاستخفاف (١) كانوا معرضين لاعتقاد كونها ظلماً، وهو جهل.

(١) في هـ «الاختلاف».

ويقبح في هذا الوجه خاصةً: أن العاقل يعلم بعقله قبح الاقدام على ما لا يؤمن كونه جهلاً، وإذا لم يعلموا جهة وقوع الثواب أو العقاب بهم وجب أن يتوقفوا عن الاعتقاد فيشكوا.

وإذا وجب في أهل الآخرة أن يكونوا عارفين بالله تعالى فلا يخلو معرفتهم من أن يكون من فعل الله تعالى فيهم أو من فعلهم، فإن كانت من فعلهم لم يخل من أن تكون واقعة عن نظر مختار أو ملحاً إلى فعله، أو عن تذكر نظر، أو بأن يلجا الفاعل إلى نفس المعرفة من تقدم نظر. وإذا أبطلنا ماعدا المعرفة الضرورية ثبت ما أردناه.

ولأيجوز أن تكون واقعة عن نظر مبتدأ، لأن ذلك تكليف وهو مشقة، وقد بيّنا سقوط التكليف عنهم.

وليس لهم أن يقولوا: إن الشبهات لا تعرض في دار الآخرة بمعاينة تلك الآيات والأحوال، لأن ذلك كله لا يمنع من تطرق الشبهة، وأن تكون المعرفة مكتسبة. كما لا يمنع معاينة المعجزات وظهور خرق العادات في الدنيا من اكتساب المعرفة وتطرق الشبهة، وإن قلت أو كثرت.

ولأيجوز أن يكون الإجاء إلى المعرفة، لأن الإجاء إلى أفعال القلوب التي تخفي عن غير الله تعالى، لايجوز أن يكون إلا من الله تعالى. وإذا وجب أن يكون الملحاً إلى العلم عارفاً بالله تعالى، فقد استغنى بتقدم المعرفة حق الإجاء إليها.

وقد قيل: إنما يلجاً إلى العلم، بأن يعلم أنه متى حاول اعتقاد غيره منع منه فقد أمر على الاعتقاد الذي وصفنا حاله، لا يكون له الاعتقاد علمًا، لأنه ليس من الوجوه المذكورة<sup>(١)</sup> التي يكون لها الاعتقاد علمًا كالنظر وتذكر

(١) في النسختين «من وجوه المذكورة».

الدليل وغيرها. وإذا بطلت الأقسام التي قسمناها<sup>(١)</sup> وجب كون معارفهم ضرورية.

واعلم أن أهل الآخرة أن يكونوا مضطرين إلى أفعالهم - على ما ذهب إليه أبوالهذيل، لأن الاضطرار في الأفعال ينقص من لذتها. فالتحير فيها أبلغ في اللذة والسرور، لأن الله تعالى إنما رغب في وصول الثوابلينا في الآخرة على الوجه المأول المعروف في الدنيا، وإنما يكون ذلك على وجه التحير. وهذا الوجه وإن لم يستمر في أهل النار ولا في جمـع أهل الموقف، فالإجماع نعلم تساوي الجميع في هذا الحكم، لأن الناس بين قائلين: فقائل ذهب إلى الضرورة ويعتمـدـ بها [على]<sup>(٢)</sup> جميع أهل الآخرة، والآخر يذهب إلى الاختيار فيعمـمـ به أيضاً.

وإذا تأملت القرآن وجدته<sup>(٣)</sup> دالـاـ على أن أهل الآخرة متـخـيرـونـ لأفعالـهمـ، لأنـهـ تعالىـ أضافـ اليـهـ الأفعالـ، فـقالـ تعالىـ «يـأـكـلـونـ» و«يـشـرـبـونـ» و«يـفـعـلـونـ»، وذلكـ يقتضـيـ أنهاـ أفعالـ هـمـ لاـ ضـرـورـةـ فـيهـ، وـقولـهـ تعالىـ «وـفـاكـهـةـ مـاـ يـتـخـيرـونـ»<sup>(٤)</sup> صـرـيحـ فيـ أنـهـمـ مـخـتـارـونـ.

وإذا ثبتـ أنـهـمـ غـيرـ مضـطـرـينـ إـلـىـ أـفـعـالـهـمـ وـلـمـ يـجـزـ أنـ يـكـلـفـواـ تـرـكـ القـبـيـعـ لماـ تـقـدـمـ ذـكـرـهـ، فـلـابـدـ إذاـ عـلـمـنـاـ أـنـ القـبـيـعـ لـاـ يـقـعـ مـنـهـ مـنـ أـنـ يـكـلـفـواـ مـلـجـئـينـ إـلـىـ أـنـ لـاـ يـفـعـلـواـ، وـأـنـاـ يـكـلـفـواـ مـلـجـئـينـ بـأـنـ يـعـلـمـهـمـ اللهـ تـعـالـىـ أـنـهـمـ مـقـىـ حـاـولـواـ القـبـيـعـ مـنـعـواـ مـنـهـ. وـقـدـ ثـبـتـ فـيـ الشـاهـدـ أـنـ الـاجـاءـ يـقـعـ بـهـذاـ الـوـجـهـ مـعـ غـلـبةـ الـظـنـ وـتـظـاهـرـ الـأـمـارـاتـ، فـبـأـنـ يـقـعـ مـعـ الـعـلـمـ أـوـلـىـ.

وـيمـكـنـ أـنـ يـلـجـأـ بـوـجـهـ آـخـرـ، وـهـوـ: أـنـ يـعـلـمـهـمـ استـغـنـاءـهـمـ عنـ القـبـيـعـ

(٢) الزيادة من م.

(١) في النسختين «قسمـاـهـاـ».

(٤) سورة الواقعة: ٢٠.

(٣) في النسختين «وـجـدـتـ».

بالحسن المطابق لأغراضهم وشهواتهم مع ما في القبيح من المضرة، فيكونوا ملجئين إلى أن لا يفعلوه. ويختلف حاهم في ذلك حال القديم تعالى إذا لم يفعل [القبيح] (١) لقبه، لأن المنافع والمضار لا يجوزان عليه تعالى، فالاجراء فيه غير متصور.

وليس يجب إذا كانوا متصورين للمضرة في القبيح أن يكونوا في الحال مغمومين وعلى مضرة، لأن تصور المضرة في المستقبل لا يوجب في الحال، لا سيما إذا كان الوصول إليها مأموناً. والوجه الأول كأنه أبين وأوضح.

### فصل

#### (في عذاب القبر)

اعلم أن من الناس من أحال عذاب القبر، وفيهم من أجازه لكنه ذهب إلى قبيحه. والصحيح أنه جائز غير محال (٢) ولا وجه فيه للقبح.

فأما الدلالة على صحته ورفع استحالته: فمن حيث ان الميت اذا أعيد حياً صحيحاً أن يعاقب كما صحيحاً ذلك فيه قبل الموت، ولعل من حالاته ظن أنه يعاقب وهو ميت.

واما ضيق القبر عن العقاب فانه يجوز أن يوسع حتى يمكن العاقبة. على أن المتولي من الملائكة للعقاب لا يحتاج إلى سعة موضع للطافته، ولا وجه للإحالة.

و اذا كان العقاب مستحقاً جاز تقديم بعضه في أحوال الدنيا كما نقوله في الحدود، ولا يجب أن يكون قبيحاً لكونه عيناً لا يمتنع أن يكون مصلحة لمن يتولاها من الملائكة، ويجوز أن يكون مصلحة لنا في حال التكليف اذا علمنا

(٢) في هـ «بين محال».

(١) الزيادة من م.

أن ذلك يقع في القبر، ونكون معه، أقرب إلى الامتناع من القبيح.

فإذا قيل: لا حال (١) نبشنا فيها الميت إلا ونجده على حاله.

قلنا: ليس لعذاب القبر وقت مخصوص، فليس يمتنع أن لا يوافق حال ظهور الميت لنا في النبش حال تعديبه، وتتقدم أحدى الحالتين على الأخرى وتتأخر.

فإذاً لو قيل: لوعذب في القبر لوجب أن يكون عاقلاً (٢) قادرًا على الكلام فيجب أن يسمع كلامه.

قلنا: أما كمال العقل فيجب مع العقاب على ما بيناه، ويجوز أن لا يقدر على كلام يُسمع، وأما بارتفاع القدرة أو بحصول حائل عن سماعه. وأما الطريق باثبات عذاب القبر بعد أن بینا جوازه وصحته فهو الاجماع، لأن الأمة لا تختلف فيه، ومن خالف فيه من ضرار بن عمرو ومن وافقه شاذ، قد تقدمه الاجماع وتتأخر عنه.

وأما الاستدلال على ذلك بقوله تعالى «رِبَّنَا أَمْتَنَا اثْنَيْنِ وَأَحْيَتْنَا اثْنَيْنِ» (٣) فيفسد بأن بعض الامامية يقول برجمة بعض الأموات إلى الدنيا، فيثبتون موتين ليسا منها الموتة في القبر بعد الحياة منه.

فإذا قيل لهم: فيلزمكم على الرجعة أن يكون الموات ثلاثة، قالوا: ليس يجب الرجعة في كل ميت، ويجوز أن تكون الآية الواردة بتشنية الموتى خبراً عن لم يعد إلى دار الدنيا.

وبعد، فاما الخبر بوقوع الموتى يمنع من أن يكون الموتة واحدة، ولا يمنع من الزيادة إلى الاثنين. ألا ترى أن قوله تعالى «وَأَحْيَتْنَا اثْنَيْنِ» لم يمنع من حياة ثلاثة، ومن ثبت عذاب القبر لا بد له من أن يقول إن الاحياء ثلاثة

(٣) سورة غافر: ١١

(٢) في هـ «عالماً».

(١) كذلك في النسختين.

مرات: مرّة في أحوال التكليف، وثانية لعذاب القبر، وثالثة للنشر والبقاء الدائم.

فما يلزم الامامية من تثليث المorte<sup>(١)</sup> يلزم مخالفتهم في تشية الاحياء. وتسمية الملkin بنكر ونکير جائز، لأن الأسماء ألقاب، وليس بمحاربة مجرى الاشتقاء، وهذا كما لقبت العرب وسميت بظالم وكلب وسرّاق وما جرى هذا المجرى. وقد قيل إن منکراً ونکيراً مشتقان من استنكار المعقاب لفعلهما وتفاره عنه.

### فصل

#### (فيما يقع في أحوال الموقف من محاسبة) (وذكر الميزان والصراط وشهادة الجوارح)

اعلم أن الله تعالى وإن كان عالماً بجميع المعلومات وغير مستفيد بالمسائلة والموافقة علماً. فليس يمتنع أن يكون في ذلك أغراض وفوائد يفعل لأجلها، لأن بالمحاسبة والمسائلة وشهادة الجوارح تكشف حال أهل الجنة وحال أهل النار، ويتميز كل فريق من أصحابه، فيُسّر بذلك أهل الجنة والثواب، ويشتد عليه سكونهم وبه انتقامتهم، ويغتنم به أهل العقاب ويعظم لأجله انزعاجهم وقلّتهم بانتظار وقوع العقاب بهم. وغير ممتنع أن يكون في العلم بذلك والتوقع له في أحوال التكليف زجر عن القبيح، وبعث في فعل الواجب.

وقد نطق القرآن بالمحاسبة، واجتمعت الأمة على وقوعها، فلا وجه للشك فيها، وكذلك نشر الصحف، وشهادة الجوارح.

غير أن المسألة وإن كانت عامة فإنها متربة، ف تكون للمؤمنين سهلة خفيفة

(١) في النسختين «ثبت المorte».

لَا ايلام فيها، وللكافر على سبيل المناقشة والتبيكية والتهجين، وقد فصل القرآن بتصرحه بين الحسابين.

وأما كيفية شهادة الجوارح، فقيل إن الله تعالى بناها بنية حتى منفصل فتشهد بذلك. وقيل إنه تعالى يفعل الشهادة فيها، وأضافها إلى الجوارح مجازاً. وفي الوجه الأول من المجاز مثل ما في الثاني، لأن الأول يقتضي أن اليد والرجل خرجت من كونها يداً ورجلًا إذا بنيت بنية حتى منفصل، والظاهر إضافة الشهادة إلى الجوارح.

وقد قيل: إن الشهادة وقعت من العاصي (١) نفسه، وأحوج إلى أن يشهد بها فعل ويُقرّبه، وبين الله تعالى جوارحه بنية يمكن أن يستعمل في الكلام، ويكون آلة فيه.

ويقوى هذا الوجه قوله تعالى «تشهد عليهم ألسنتهم» (٢)، ومعلوم أن شهادة اللسان هي فعل صاحب اللسان، وكذلك باقي الجوارح، وقد يقول أحدهنا لغيره «أقر لسانك بهذا» وإنما الإقرار بالحي، وكل هذا جائز. ويمكن أن يكون ذلك عبارة عن وضوح الأمر في لزوم الحاجة لهم والعلم بما فعلوه وكسبوه، فعَبَر عن قوة العلم بشهادة الجوارح، كما يقول العربي «شهدت عيناك بهذا وأقررت بأنك فعلت كذا»، وإنما يريد العلم الذي ذكرنا. والله أعلم بمراده.

فأمّا الموازين فذهب قوم إلى أنها عبارة عن العدل والتسوية الصحيحة والقسمة المنصفة، كما يقولون «أفعال فلان موزونة» و«كلامه بميزان». وهذا الوجه أشبه بالفصاحة.

وذهب قوم آخرون إلى أن المراد به الميزان ذو الكفتين، وأن الأعمال وإن

لم توزن في نفسها فالصحف المكتوب فيها هذه الأعمال يصبح الوزن عليها.  
و قيل: يجعل النور في احدى الكفتين (١) علامه للرجحان، والظلمة في  
الاخري علامه للتفصان.

والوجه في حسن ذلك وحسن ما تقدمه من شهادة الجوارح ماقدمنا ذكره  
في وجه حسن المحاسبة والموافقة.

و أما الصراط فقيل: إنه طريق أهل الجنة وأهل النار، وانه يتسع لأهل  
الجنة ويتسهّل سلوكه لهم، ويضيق على أهل النار ويشق سلوكه حتى يتعثروا،  
ولَا يجوز أن يكون شاقاً على الجميع كما يقوله الجهال.

و قيل أيضاً: إن المراد به الحجج والأدلة المفرقة بين أهل الجنة وأهل  
النار، والمميزة بينهم.

## فصل

(في بيان ما تعبدنا به في مستحق الثواب أو العقاب)

اعلم أن من ظهر لنا منه فعل قبيح من كفر أو فسق، قطعنا على أنه  
مستحق للعقاب، ويكفي في القطع هذا الظاهر، ولا يجري ذلك مجرى من  
أظهر لنا ما يستحق به الثواب، لأن باظهار ذلك لا يستحق الثواب.

و اذا ظهر الفعل القبيح من كفر أو فسق، ورأينا أمارات الاصرار وانتفاء  
التوبة زال التجويز لأن يكون عقابه سقط بالتوبة ونفي التجويز لاسقاطه  
بالغفو، فان العقل يحيى اسقاط عقاب كل معصية من كفر أو فسق، فان كنا  
بمجرد العقل من غير أن يقطع لنا بالسمع على وقوع العقاب لا محالة ببعض  
مستحقيه (٢)، فانا ندم فاعل ذلك القبيح على شرط أن لا يكون عفي عنه كما

(١) في النسختين «في أحد الكفتين».

(٢) كلمة «بعض» غير واضحة في النسختين.

نذمه اذا جوزنا تائباً بشرط أن لا تكون التوبة وقعت منه.  
وقد قطع السمع، لأن عذرها<sup>(١)</sup> في أن عقاب الكفر لا يغفر، وأنه لا بد من استيفائه، وكل من ظهر لنا منه كفر نذمه اذا علمنا اصراره قطعاً من غير شرط، فإذا غاب عنا وجوزنا توبته شرطنا في ذمه ارتفاع التوبة.  
وأما العاصي التي ليس بکفر، فانا نذم فاعلها بشرط أن لا يكون الله تعالى أسقط عقابها، لأنه لا قطع فيها على استيفاء العقاب، وقد تقدم بيان ذلك. فان كنا نحجز توبه هذا العاصي إما بغيبة أو الحضور انضاف تحويز سقوط العقاب بالتوبه الى تحويز سقوطه بالعفو، فتأكد وجوب الشرط الذي ذكرناه.

وأما من أظهر الطاعات من ايمان وغيره، فانا لا نكلم بمجرد اظهاره استحقاقه الثواب، لأن الوجه التي يقع عليها الفعل فيستحق به الثواب مخفية علينا، ونحن نشرط في مدحه أن يكون ظاهره كباطنه، ووقوع الطاعة منه على الوجه الذي يستحق به الثواب.

ولَا يجوز أن نشرط ارتفاع ما يحيط الثواب، لأن التحابط باطل عندنا، وإنما يشرط ذلك من يقول بالتحابط. وإذا عصمة<sup>(٢)</sup> من وقعت منه الطاعة وأن باطنها كظاهرة والیناه ومدحناه على القطع لفقد ما يقتضي الشرط. وهذه الجملة كافية.

### فصل

#### (في الـ*اكفار والتفسيق*)

اعلم أن الفسق عندنا عبارة عن كل معصية الله تعالى، ولا يختص بذلك

(٢) كذا في النسختين.

(١) كذا في النسختين، ولعل الصحيح «لأن عذرنا».

كثير من صغائر، لأن معااصي الله تعالى عندنا كثيرة، وإنما نقول على بعض الأحوال كبيرة وصغيرة<sup>(١)</sup> بالاضافات. وإذا ما أضفنا ما يستحق به كبير العقاب إلى المعااصي إلى ما يستحق به قليله، قلنا هذا أكثر من ذلك ، فإذا أضفنا ذلك القليل العقاب إلى ماعقاب ذلك الأول أكثر من عقابه، قلنا هذا أصغر. فقد يجتمع في القبوع الواحد أن يكون صغيراً كبيراً بإضافتين مختلفتين. والفسق في اللغة عبارة عن الخروج عن الشيء، إلا أنهم بالتعارف جعلوه عبارة عن الخروج من حسن إلى قبيح، ولا يقولون فيمن خرج من قبيح إلى حسن أنه فسق بالاطلاق.

وأما الكفر فعبارة عنها يستحق به دوام العقاب وكثيره، ولحقت بفاعله أحكام شرعية، نحو من التوارث والتنازع وما أشبه ذلك . ولا سبيل من جهة العقل إلى العلم بكون الفعل كفراً، وإنما نعلم سمعاً وتوقياً.

وإنما قلنا ذلك ، لأن مقادير العقاب وزیادتها أو نقصانها مما لا يعلم إلا بالسمع، وقد اجتمعت الأمة على أن للإخلال بمعرفة الله تعالى من توحيده وعدله، والإخلال بمعرفة صحة نبوة رسوله صلوات الله وسلامه عليه وآلته كفر. وليس يخالف ذلك إلا أصحاب المعرفة الذين قد دلّلنا على بطلان قولهم في المعرفة الضرورية.

ولَا فرق في الإخلال بهذه المعرفة بين الجهل بها أو الشك فيها أو اعتقاد ما يقدح في حصولها، لأن الإخلال بالواجب يعم الكل.

وقد يُؤْنَى في الكتب جهات كفر الجبرة والمشبهة، ومن قال بالصفات القديمة، وأن اعتقادهم هذه الفاسدة تمنع من أن يكونوا عارفين بالله تعالى وحكمته وعدله. والوجه فيه ظاهر، فلا معنى للتطويل بذكره.

(١) في هـ «ولا صغيرة».

و الكفر عنده لا يكون إلا من أفعال القلوب دون أفعال الجوارح، كما أن الإيمان لا يكون إلا بالقلب دون الجارحة، و سنبيّن ذلك عند الكلام في الأسماء والأحكام.

فاما أصحابنا الإمامية فانهم يرون على ما ذكرناه، و يجعلون الكفر هو الاخلاص بكل معرفة واجبة في أصل وقوع، ويلحقون الخلاف في الامامة بالخلاف في النبوة في أنه كفر، وكذلك العلم بالأحكام الفرعيات من حظر واباحة ووجوب، و يحكمون بکفر من خالف في جميع ذلك، لأن على الجميع عندهم دلائل قاطعة وطرقًا إلى العلم، فالاصول كالفروع. واجماع الإمامية حجة، لما بيناه في غير موضع لكون المعصوم فيهم، غير أنهم لا يکفر بعضهم بعضاً لأجل الخلاف في بعض الفروع من الأحكام الشرعية، فيبينهم خلاف معروف في مسائل متفرقة كالقول بالرؤية والعدد في الشهور وأن لفظ الطلاق الثلاث في حال واحدة يقع منه واحدة أو لا يقع شيء، وسائل متفرقة في المواريث.

ولم نجد لهم کفروا مخالف لهم ولا حکموا عليه بالخروج عن الإيمان بالخلاف في هذه المسائل اذا كان موافقاً لهم في جميع الاوصول والفروع، وإذا كانت الحجة هي اجماعهم فيجب أن نکفر من کفروا ونتوقف فيمن لم يکفروه.

فلم يبق إلا أن يقال لنا: كيف لا يکفر بالخلاف فيما ذكرتموه من ذهب اليه، فلو وقع هذا الخلاف من مخالف في الاوصول لكان کفراً عندكم؟ قلنا: ليس يمتنع أن يكون الفعل الواحد يزيد عقابه اذا وقع على بعض الوجوه حتى يبلغ الى أن يكون کفراً، لأننا قد بينا أن الكفر هو مadam عقابه، ولا يمتنع أن يكون هذا الفعل اذا وقع على وجه آخر يكون عقابه أنقص وغير زائد.

و اذا كان هذا مجوّأً في العقول ورأيناهم قطعوا على كفر من خالف في بعض الفروع اذا كان مخالفًا للاصول قطعنا على أن وقوعه من هذا المخالف كان على وجه يقتضي زيادة العقاب ودوامه، ويكون وقوعه ممّن هذه حالة دلالة لنا على حصول الوجوه التي يعظم الفعل لها ويكثر عقابه.

ويجري ذلك مجرى مانقوله كلنا في طاعات النبي صلى الله عليه وآله، وأنها تقع منه «ص» على وجه يزيد على ثواب كل فاعل لها منا، وإن كانت في الظاهر متساوية لطاعاتنا. وما نقوله في طاعات زوجات النبي صلى الله عليه وآله ومعاصيهم في زيادة الثواب والعقاب التابعين للوجوه التي يستحقان منها. فإن قيل: فلو خالف بعضهم [بعضاً]<sup>(١)</sup> في غسل الرجلين مثلًاً وقوع الطلاق الثلاث، أو خالف في صفات الائمة عليهم السلام وأعيانهم، يجب أن لا يكون كافرًا، للعلة التي ذكرتم.

قلنا: ليس يجوز أن يخالف امامي فيما يعلم ضرورة، ولا يدخل في شبهة أنه من مذهب الائمة عليهم السلام، لأن الشك في ذلك قدح في الامامة.

وليس ما اختلفوا فيه من الفروع يجري مجرى ما ذكرناه، لأن تلك المسائل لا يعرف فيها مذهب الائمة عليهم السلام قطعاً، وإنما الأمر فيه مشتبه ملتبس.

وأما الخلاف في صفات الامام وأعيان الائمة عليهم السلام، فما أجمعوا أنه لا يكون إلا كفراً، ولا يختلفون في أنه جارٍ مجرى التوحيد والنبوة.

### فصل

#### (الكلام في الأسماء والأحكام)

اعلم أن الإيمان هو التصديق بالقلب، ولا اعتبار بما يجري على اللسان

(١) الزيادة من م.

من كان عارفاً بالله تعالى وبكل ما أوجب معرفته مقرّاً بذلك مصدقاً فهو مؤمن.

والكفر نقيض ذلك ، وهو الجحود في القلب دون اللسان لما أوجب الله تعالى المعرفة به ، ولا بدّ بدليل شرعي من أن يستحق به العقاب الدائم الكبير على ماتقدم ذكره.

و إلى هذا المذهب ذهبـت المرجئة ، وان كان فيـهم من ذهبـ إلى أن الإيمـان هو التـصديق بالـلسان خـاصـة ، وكـذلك الكـفر هو الجـحود بالـلسان ، والفسـق كل ما خـرج من طـاعة الله تعالى إـلى مـخالفـته . ومنـهم من ذهبـ إلى أن الإيمـان هو التـصديق بالـلـقلب والـلـسان مـعاً ، وـقال فيـ الكـفر إـنه الجـحود بـهـما .

وقـالتـ المعـترـلةـ: الإـيمـان اـسـمـ الطـاعـاتـ ، ثمـ اـخـتـلـفـواـ فـقـالـ واـصـلـ بنـ عـطـاـ وـأـبـواـهـذـيلـ العـلـافـ وـأـصـحـابـهـماـ أـنـهـ اـسـمـ لـكـلـ طـاعـةـ منـ الفـرـائـضـ وـالـنوـافـلـ ، وـقـالـ أـبـوـهـاشـمـ وـأـبـوـعـلـيـ وـأـكـثـرـ الـمعـترـلةـ إـنـ الـإـيمـان اـسـمـ لـلـواـجـبـ منـ الطـاعـاتـ دونـ النـفـلـ ، وـعـنـدـهـمـ أـنـ الـإـيمـانـ وـالـاسـلـامـ وـالـدـينـ وـاحـدـ مـتـفـقـ فيـ الـفـائـدـةـ .

وـالـفـسـقـ عـنـهـمـ اـسـمـ لـماـ اـسـتـحـقـ بـهـ الـعـقـابـ ، وـلـيـسـ كـلـ مـعـصـيـةـ فـسـقاًـ ، لـأـنـ الصـغـائـرـ الـكـفـرـ عـقـابـهـاـ لـاـ يـسـمـونـهاـ فـسـقاًـ ، وـالـكـفـرـ عـنـهـمـ اـسـمـ لـماـ اـسـتـحـقـ بـهـ عـقـابـ عـظـيمـ ، وـاجـريـتـ عـلـىـ فـاعـلـهـ أـحـكـامـ مـخـصـوصـةـ ، وـعـنـهـمـ أـنـ مـرـتكـبـ الـكـبـيرـ فـاسـقـ لـيـسـ بـمـؤـمـنـ وـ[لـاـ]ـ كـافـرـ(1)ـ .

فـأـمـاـ الـخـوارـجـ فـاـنـهـمـ يـقـولـونـ فـيـ الـإـيمـانـ بـمـاـ يـضـاهـيـ قولـ الـمـعـترـلةـ ، لـكـنـهـمـ يـقـولـونـ إـنـ الـمـعـاصـيـ الـتـيـ يـفـسـقـ فـاعـلـهـ بـفـعـلـهـ كـفـرـ . وـفـيهـمـ مـنـ أـطـلقـ عـلـىـ فـاعـلـهـ أـنـهـ مـشـرـكـ ، وـالـفـضـيـلـيـةـ مـنـهـمـ تـسـمـيـ كلـ مـنـ عـصـىـ اللهـ تـعـالـىـ بـعـصـيـةـ كـبـيرـةـ كـانـتـ أـوـ صـغـيرـةـ كـافـرـاـ مـشـرـكـاـ .

فاما الزيدية فانهم يجعلون الكبائر كفر نعمة، ولا يجعلونها جحوداً ولا شركاً.

و الذي يدل على صحة ما اخترناه أن الايمان في اللغة هو التصديق وليس باسم الجوارح. وهذا مما لا خلاف فيه ولا شبهة، وانما ادعى قوم في هذه اللفظة النقل.

ويشهد بأن معناها في اللغة ما ذكرناه قوله: فلان يؤمن بالمعاد وفلان لا يؤمن بكلذا، أي لا يصدق به، وقال الله تعالى «وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين»(١). اذا ثبت ذلك ولم يقم دليل على انتقال هذه اللفظة الى غير معناها في اللغة، وجب أن يكون في معناها على مقتضى اللغة.

و ان شئت أن تقول: إن الله تعالى إنما خاطب العرب بلغتها ولسانها فقال عز من قائل «قرآنأً عربياً غير ذي عوج»(٢)، وقال جل اسمه «بلسان عربي مبين»(٣)، وقال تعالى «وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه»(٤)، وظاهر هذه الآيات كلها يقتضي أن اسم الايمان واقع على ما تعهده العرب وتعرفه اسمأ له(٥).

فإذا قيل: فقد ثبت بعرف الشرع معاني أسماء لم توضع لها في أصل اللغة. قلنا: في المرجئة من لا يسلم ذلك ، ومن سلمه قال إنما علمت ذلك بدليل أخرجه من عموم هذه الآيات، ولا دليل في الايمان وما أشبهه بما فيه الخلاف.

فإن قيل: هذا يقتضي تسمية كل تصديق بأنه ايمان وكل مصدق بأنه مؤمن بلا تقيد، فإن اللغة هكذا يقتضي، اذا قلتم إن الايمان اذا أطلق أفاد

(٣) سورة الشعرا: ١٩٥.

(٤) سورة الزمر: ٢٨.

(١) سورة يوسف: ١٧.

(٥) فـ النسختين «اسم له».

(٤) سورة ابراهيم: ٤ والآية في النسختين «وما أرسلنا رسولا».

التصديق بالله تعالى وما أوجب الاعتراف به، وامتنعم من اطلاقه في غير هذا الموضع واستعملتموه فيه مقيداً فقد خالفتم اللغة، ولزムكم كل ما ألمتموه مخالفكم من العدول عن ظاهر الآيات الدالة على أن القرآن عربي ونازل بلغة العرب.

قلنا: عرف الشرع أثر في اطلاق اسم إيمان ومؤمن، وخصص هذا العرف هذين الاسمين بتصديق مخصوص. ولم ينتقل هذان الأسمان عمما وضعا له في أصل اللغة على ما يذهب إليه مخالفنا، وإنما تخصصاً وجرى ذلك بجري تخصيص العرف، لقولنا «دابة» وانصرافه إلى بعض ما يذهب بعده أن كان في أصل الوضع<sup>(١)</sup> مسمى به كل ما دبت. وليس هذا بنقل اللغة وإنما هو تخصيص.

ولسائل أن يقول: هذا وإن لم يكن نقلأً على ما ذكرتكم وكان تخصيصاً، فهو خلاف مذهب أهل اللغة، ومخرج للقرآن من أن يكون عربياً وبلغتهم وعلى طريقتهم ومذاهبهم.

والجواب عن ذلك - اذا لم نضيق في أن النقل هو الذي يخرجه من اللغة والتخصيص لا يخرجه منها - أن نقول: إنما خصصنا هذه اللفظة في اطلاقها ببعض ضروب التصديق وجعلناها مقيدة اذا استعملت<sup>(٢)</sup> في غير ذلك الموضع بدليل - وهو العرف الشرعي - لامتناع كل مسلم من أن يطلق<sup>(٣)</sup> في عابد الوثن بأنه مؤمن وفي التصديق بالجبن والطاغوت أنه إيمان، فمن ادعى أن الإيمان منقول عن التصديق جملة فعلية الدلالة.

ووجدت بعض من ينصر<sup>(٤)</sup> خلافنا في هذا الموضع يقول: في استعمال

(٢) في م «وإذا استعملت».

(١) في النسختين «الموضع».

(٤) في هـ «ما ينصر».

(٣) في هـ «في أن يطلق».

اللفظة في غير مواضعها العرب ليس بخروج عن اللغة، ويراعى في اضافة اللفظة الى اللغة صيغتها دون المقصود بها.

وبطلان هذا القول لا نحيله<sup>(١)</sup> على أحد، لأنه لو كان من عبر بعض ألفاظ العرب عن غير<sup>(٢)</sup> مواضعه له وفيما لم يستعملوه فيه لا حقيقة ولا مجازاً مخاطباً بلغتهم، لوجب أن يكون هذه حالة وإن فعل ذلك في جميع<sup>(٣)</sup> ألفاظهم حتى يكون متكلماً بلسانهم ومخاطباً بلغتهم وإن لم يستعمل شيئاً من ألفاظهم فيما وضعوه له. وبطلان ذلك أظهر من أن يتحقق.

على أن اللفظة الواحدة التي لها صيغة مخصوصة قد يكون لها معنى في لغة العرب ومعنى آخر يخالفه في لغة العجم، فلو كان المراعي في اضافة الخطاب الى اللغة مجرد الصيغة لوجب أن يكون المستعمل لهذه اللفظة اذا أراد بها أحد معنيها ماليس، بأن يكون متكلماً باللغة العربية أولى من لغة العجمية، وهذا يوجب أن يكون متكلماً باللenguتين باللفظة الواحدة في الحقيقة الواحدة.

فإن قيل: ليس يعرف أهل اللغة التصديق إلا باللسان، ولا يعرفون تصديقاً بالقلب، وإذا جعلتم لفظة «إيمان» و«مؤمن» يرجع التصديق بالقلب فقد خرجم عن اللغة كما عبتم على مخالفيكم.

قلنا: التصديق بالقلب واللسان جيئاً هو مقتضى اللغة والحقيقة فيها، لأنهم يصفون الآخرين بأنه مصدق وإن كان لا يقدر على الكلام والساكت وإن كان في الحال غير متكلم ويقولون: فلان يصدق بكلذا ولا يصدق بكلذا ولا يؤمن بكلذا، ولا يريدون إلا ما يرجع إلى قلبه دون لسانه.

فإن قيل: فلم جعلتم الاعتبار بما في القلب دون اللسان وإن كانوا معاً تصديقين؟

(٣) في م «على من جيء».

(٢) في هـ «من غير».

(١) في النسختين «لأنحيل».

قلنا: لأنَّه لو كان هو ما يجري على اللسان لوجب أن يكون الآخرين والساكت في حال سكوته لا يوصفان بالإيمان والتصديق، وقد علمنا خلاف ذلك. ولوجب أن يكون من أظهر التصديق بلسانه وفعل كل شيء في الكفر وعلمنا اعتقاده للجهل بالله تعالى والتکذيب بما أوجب معرفته غير كافر<sup>(١)</sup>، وأن يكون المنافقون<sup>(٢)</sup> الذين كانوا على [عهد]<sup>(٣)</sup> النبي «ص» مؤمنين غير كفار وإن كانوا مقررين بألسنهم وإن جحدوا بقلوبهم. يبيّن ذلك قوله تعالى «إذا جاءكم المنافقون قالوا نشهد إنك لرسول الله والله يعلم إنك لرسوله والله يشهد إن المنافقين لكاذبون»<sup>(٤)</sup> فكذبهم مع اظهارهم الشهادة باللسان من حيث لم يكونوا معتقدين بقلوبهم.

فإن قيل: هذا المذهب يقتضي أن يكون السجود للشمس ليس بـكفر، لأنَّه ليس بـجحود ولا تکذيب، وقد اجتمعت الأمة على تکفير من سجد للشمس ووصف فعله بأنه كفر.

قلنا: لا شبهة في وصف من سجد للشمس بأنه كافر، والإجماع أن سجوده هو الكفر. وكيف يدعى الإجماع في موضع فيه خلاف جميع المرجئة. ونحن نقول فيمن ذكرتموه: إنه كافر وقطع على أن معه تکذيباً وجحوداً في قلبه، وأنَّه لا إيمان ولا تصدق في قلبه، لأنَّه لوم يُكن بهذه الصفة لما اجتمعت الأمة على تکفيه، ف يجعل السجود دلالة على ثبوت الجحود والتکذيب في قلبه.

ونظير ذلك رجل شهد النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بَأْنَهُ مُسْتَحْقُ لِلنَّمْ وَالْعَقَابِ. فانا عند معرفتنا بهذه الشهادة نقطع على استحقاقه للنَّمْ والعَقَابِ،

(٢) في هـ «المنافقين».

(٤) سورة المنافقون: ١.

(١) في النسختين «عين كافر».

(٣) الزيادة منا لاقتضاء السياق.

لأن الشهادة منه صلى الله عليه وآلـهـ هي الموجبة لاستحقاقه الـذـمـ، لكنـهاـ دلـلـةـ علىـ ثـبـوتـ ماـيـقـضـيـ استـحـقـاقـ الـذـمـ.

فـاـنـ تـجـوـزـ مـتـجـوـزـ بـأـنـ يـقـولـ: السـجـودـ لـلـشـمـسـ وـمـاـ أـشـبـهـاـ بـأـنـ كـفـرـ فـانـهـ سـمـىـ الدـلـالـةـ باـسـمـ المـدـلـولـ عـلـيـهـ لـلـتـجـاـزوـزـ بـيـنـهـاـ. وـقـدـ يـتـجـوـزـ بـأـنـ يـقـالـ فـيـنـ شـهـدـ النـبـيـ صـلـىـ اللهـ عـلـيـهـ وـآلـهـ بـالـعـقـابـ: اـنـ الشـهـادـةـ اـقـضـتـ عـقـابـهـ، وـاـنـماـ هـيـ دـلـلـةـ عـلـىـ الـمـقـضـيـ لـلـعـقـابـ عـلـىـ الـحـقـيقـةـ، فـأـقـامـ الدـلـالـةـ مـقـامـ المـدـلـولـ، وـهـذـهـ الـمـسـأـلـةـ نـظـائـرـ يـسـأـلـونـنـاـ عـنـهـاـ.

وـالـجـوابـ عـنـ الجـمـيعـ وـاحـدـ لـاـ يـخـتـلـفـ، مـثـلـ قـوـلـهـمـ: خـبـرـوـنـاـ عـنـ رـجـلـ صـدـقـ بـالـلـهـ تـعـالـىـ وـبـرـسـولـهـ صـلـىـ اللهـ عـلـيـهـ وـآلـهـ وـبـأـكـثـرـ مـاـنـزـلـ مـنـ الـقـرـآنـ ثـمـ كـذـبـ بـآـيـةـ وـاحـدـةـ مـنـ جـمـلـتـهـ، أـلـيـسـ يـجـبـ عـلـىـ قـوـلـكـ أـنـ يـكـوـنـ مـؤـمـنـاـ بـمـاـ تـقـدـمـ مـنـ إـيمـانـهـ كـافـرـاـ بـرـدـ الـآـيـةـ. لـأـنـ مـاـ تـقـدـمـ مـنـ إـيمـانـ لـيـسـ يـنـتـفـيـ بـرـدـ الـآـيـةـ، وـرـدـ الـآـيـةـ كـفـرـ بـالـاجـمـاعـ؟

وـمـثـلـ قـوـلـهـمـ: قـدـ يـجـوـزـ أـنـ يـكـوـنـ بـعـضـ مـنـ آـمـنـ بـعـيـسـىـ عـلـيـهـ السـلـامـ يـقـىـ الـحـالـ بـعـثـةـ نـبـيـنـاـ صـلـىـ اللهـ عـلـيـهـ وـآلـهـ، وـيـجـوـزـ أـنـ يـكـذـبـهـ عـلـيـهـ السـلـامـ، وـهـذـاـ يـقـضـيـ أـنـ يـكـوـنـ مـؤـمـنـاـ كـافـرـاـ.

فـاـذـاـ قـلـتـ: مـتـىـ جـحـدـ نـبـيـنـاـ صـلـىـ اللهـ عـلـيـهـ وـآلـهـ فـلـاـ بـدـ منـ أـنـ يـكـوـنـ جـاحـداـ بـعـيـسـىـ عـلـيـهـ السـلـامـ. وـقـيلـ لـكـمـ: وـلـمـ يـجـبـ ذـلـكـ وـالـأـدـلـةـ مـخـلـفـةـ، وـقـدـ يـجـوـزـ أـنـ يـسـتـدـلـ بـعـضـهـاـ وـيـعـلـمـ بـهـ مـنـ يـشـتـبـهـ عـلـيـهـ الـآـخـرـ؟

وـجـوابـنـاـ عـنـ جـمـيعـ ذـلـكـ مـاـ أـشـرـنـاـ إـلـىـ الطـرـيقـةـ فـيـهـ، لـأـنـ الرـاـدـ لـلـآـيـةـ إـذـاـ عـلـمـنـاـ كـافـرـاـ بـالـاجـمـاعـ عـلـمـنـاـ بـهـ أـنـ لـأـ إـيمـانـ مـعـهـ، وـأـنـ الذـيـ تـقـدـمـ مـنـ اـظـهـارـهـ مـاـ ظـهـرـهـ لـيـسـ بـإـيمـانـ عـلـىـ الـحـقـيقـةـ. وـكـذـلـكـ الـمـكـذـبـ بـنـبـيـنـاـ صـلـىـ اللهـ عـلـيـهـ وـآلـهـ إـذـاـ عـلـمـنـاـ فـاعـلـاـ لـلـكـفـرـ بـهـذـاـ التـكـذـيبـ، دـلـلـنـاـ ذـلـكـ عـلـىـ أـنـ إـيمـانـ لـمـ يـقـعـ مـنـهـ فـيـ حـالـ مـنـ الـأـحـوـالـ.

وَمَا اسْتَدَلَتْ بِهِ الْمَرْجِئَةُ مَتَعْلِقاً عَلَى أَنَّ الطَّاعَاتَ لَيْسَ بِإِيمَانٍ قَوْلَهُمْ: لَوْ كَانَتْ كُلُّ طَاعَةٍ إِيمَانًا أَوْ بَعْضَ الْإِيمَانِ لَكَانَتْ كُلُّ مُعْصِيَةٍ كُفْرًا أَوْ بَعْضُ الْكُفْرِ، وَلَوْ كَانَ كُلُّ مَا أَمْرَ اللَّهُ تَعَالَى بِهِ إِيمَانًا لَكَانَ كُلُّ مَا نَهَى عَنْهُ كُفْرًا، وَلَوْ جَازَ أَنْ يَكُونَ مِنَ الْإِيمَانِ مَا لَيْسَ تَرْكَهُ كُفْرًا لَجَازَ أَنْ يَكُونَ مِنَ الْكُفْرِ مَا لَيْسَ تَرْكَهُ إِيمَانًا.

وَقَالُوا أَيْضًا: لَوْ كَانَتِ الطَّاعَاتُ كُلُّهَا إِيمَانًا لَمْ يَكُنْ لِأَحَدٍ مِنَ الْبَشَرِ كَامِلَ الْإِيمَانِ وَالْأَنْبِيَاءِ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ لَأَنَّهُمْ لَمْ يَسْتَكْمِلُوا جَمِيعَ الطَّاعَاتِ، وَكَذَلِكَ لَوْ كَانَتِ الْمُفْتَرَضَاتِ مِنَ الطَّاعَاتِ هِيَ الْإِيمَانُ لَوْجَبَ أَنْ يَكُونَ مِنْ فَعْلِ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ صَغَافِرُ الْمُعَاصِي غَيْرَ كَامِلَ الْإِيمَانِ، لِأَنَّهُ قَدْ أَخْلَى بِفَرْضِهِ، وَهُوَ الْكَفْرُ عَنِ الْمُعَاصِي.

وَاسْتَدَلُوا أَيْضًا عَلَى أَنَّ الْمُعَاصِي لَا تَنَافِيُ الْإِيمَانَ بِقَوْلِهِ تَعَالَى «(الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلِبُسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ)»<sup>(١)</sup>، وَبِقَوْلِهِ تَعَالَى «(الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَهَا جُرُوا مَالِكُمْ مِنْ وَلَا يَهُمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يَهَا جُرُوا)»<sup>(٢)</sup> فَأَخْبَرَ أَنَّهُمْ مُؤْمِنُونَ وَانْ لَمْ يَهَا جُرُوا، وَبِقَوْلِهِ تَعَالَى «(وَمَنْ يَأْتِهِ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ الصَّالِحَاتِ)»<sup>(٣)</sup>، وَاشْتَرَطَ مَعَ الْإِيمَانِ عَمَلُ الصَّالِحَاتِ، وَهَذَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ قَدْ يَكُونُ مُؤْمِنًا وَانْ لَمْ يَعْمَلْ الصَّالِحَاتِ، وَبِقَوْلِهِ تَعَالَى «(وَانْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْآخَرِ فَقَاتَلُوا الَّتِي تَبِغِي حَتَّى تَفِيَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسَطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ أَخْوَةٌ فَأَصْلَحُوا بَيْنَ أَخْوَيْكُمْ)»<sup>(٤)</sup>، فَسَمَّا هُمْ فِي حَالِ الْبَغْيِ وَالْمُعَاصِي أَخْوَةَ الْمُؤْمِنِينَ، وَبِقَوْلِهِ تَعَالَى «كَمَا أَخْرَجْتَ رِبِّكَ مِنْ بَيْتِكَ بِالْحَقِّ وَانْ فَرِيقًا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ لِكَارَهُونَ.

(٢) سورة الانفال: ٧٢

(١) سورة الانعام: ٨٢

(٤) سورة الحجرات: ٩ - ١٠

(٣) سورة طه: ٧٥

يُجَادِلُونَكُمْ فِي الْحَقِّ بَعْدَ مَا تَبَيَّنَ كَأَنَّمَا يَسْاقُونَ إِلَى الْمَوْتِ وَهُمْ يَنْظَرُونَ»<sup>(١)</sup>، فَخَبَرَ بَكْرَاهِيَّةً [الْحَقِّ]<sup>(٢)</sup> وَالْجَدَالَ فِيهِ بَعْدَ وَضُوْحِهِ مَعْ تَسْمِيَّتِهِمْ بِالْإِيمَانِ.

وَقَدْ اسْتَدَلَتِ الْمُعْتَزَلَةُ عَلَى مَا تَذَهَّبُ إِلَيْهِ بِأَشْيَاءِ:

مِنْهَا: أَنْ قَوْلَهُمْ «مُؤْمِنٌ» لَوْمَ يَكُنْ مَنْقُولًا عَمَّا كَانَ عَلَيْهِ فِي الْلُّغَةِ وَكَانَ عَلَى حَالِهِ فِيهَا، لَمَّا صَحَّ أَنْ يُسَمِّيَ بِهِ بَعْدَ تَقْضِيَةِ الْفَعْلِ الَّذِي اشْتَقَ مِنْهُ مَقِيدًا بِالْحَالِ، قَدْ يُقَالُ «هُوَ مُؤْمِنٌ الْيَوْمَ» كَمَا لَا يُقَالُ فِيمَنْ ضَرَبَ أَمْسِ «فَهُوَ ضَارِبٌ الْيَوْمَ» لَمَّا يُوجَدُ فِي الْيَوْمِ ضَرَبُ.

وَمِنْهَا: أَنَّهُمْ يَزِيلُونَ هَذَا الْاسْمَ عَنِ الْمَنَافِقِ وَإِنْ كَانَ مَصْدَقًا بِلِسَانِهِ، وَعَلَى هَذَا الظَّاهِرِ يَعْلَمُ أَنَّهُ غَيْرُ مَوْضِعٍ لِلتَّصْدِيقِ.

وَمِنْهَا: أَنَّهُ كَانَ يَجِبُ أَنْ لَا يُوصَفَ مِنْ هُوَ فِي زَمَانٍ مَهْلَةٍ النَّظرِ بِأَنَّهُ مُؤْمِنٌ، لِأَنَّهُ فِي تَلْكُ الْحَالِ غَيْرُ مَصْدَقٍ بِاللهِ تَعَالَى وَلَا عَارِفًا بِهِ.

وَمِنْهَا: أَنَّهُ كَانَ يَجِبُ أَنْ يُوصَفَ الْمَصْدَقُ بِاللهِ تَعَالَى وَبِرَسُولِهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بِأَنَّهُ كَامِلُ الْإِيمَانِ، وَإِنْ أَخْلَقَ بِجَمِيعِ الْوَاجِبَاتِ وَأَقْدَمَ عَلَى الْمُحْرَمَاتِ.

وَمِنْهَا: قُولَهُ تَعَالَى «وَمَا أَمْرَوْا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ [لِهِ الدِّينِ] حَنَفاءٍ وَيَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيَؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ»<sup>(٣)</sup>، قَالُوا: قَالَ تَعَالَى «وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ» راجِعًا إِلَى جَمِيعِ مَا تَقْدِمُ، فَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ كُلُّهُ دِينًا، وَالَّذِينَ هُوَ الْإِسْلَامُ لِقُولِهِ تَعَالَى «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ»<sup>(٤)</sup> وَالْإِسْلَامُ وَالْإِيمَانُ يَفِيدَانِ فَائِدَةً وَاحِدَةً بَدْلَالَةِ قُولِهِ تَعَالَى «وَمَنْ يَتَعَمَّدْ غَيْرُ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يَقْبَلَ مِنْهُ»<sup>(٥)</sup>، فَلَوْ كَانَ الْإِيمَانُ غَيْرُ الْإِسْلَامِ لَكَانَ غَيْرُ مَقْبُولٍ مِنْ ابْتِغَاهِ دِينًا. وَلِأَنَّهُ تَعَالَى اسْتَثْنَى الْمُسْلِمِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فِي قُولِهِ تَعَالَى «فَأَخْرَجْنَا مِنْ

(٢) الزيادة من م.

(١) سورة الانفال: ٥ - ٦. وفي النسختين «يُجَادِلُونَ».

(٤) سورة آل عمران: ١٩.

(٣) سورة البينة: ٥. والزيادة ليست في النسختين.

(٥) سورة آل عمران: ٨٥.

كان فيها من المؤمنين. فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين»<sup>(١)</sup>.  
و منها: قوله تعالى «بئس الاسم الفسوق بعد الإيمان»<sup>(٢)</sup>، فدل ذلك على  
أن الفسق لا يصاحب الإيمان.  
و منها: قوله تعالى «وما كان الله ليضيع إيمانكم»<sup>(٣)</sup>، وإنما عنى صلاتهم  
إلى بيت المقدس.

و منها: قوله تعالى «إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم وإذا  
تلئيم عليهم آياته زادتهم إيماناً وعلى ربهم يتوكلون. الذين يقيمون الصلاة ونما  
رزقناهم ينفقون. أولئك هم المؤمنون حقاً»<sup>(٤)</sup>.  
فيقال لهم في الأول مما اعتمدوا: إنما أجري على المؤمنين هذه اللفظة  
مضافاً إلى الحال، لأنه فاعل الإيمان الذي هو التصديق في هذه الحال،  
فما خرج عن موجب الاستدراك. وإنما قلنا ذلك لأن التصديق بالقلب هو  
المعرفة والعلم، والصحيح فيه أنه لا يرقى وهو مجده له في كل حال.  
والجواب عن الثاني: أن المنافق ليس بمصدق لايجب عليه التصديق به  
تقليداً، وإنما يقول ذلك بلسانه، وقد تقدم أن المعوق في ذلك على ما يكون في  
القلب دون اللسان.

والجواب عن الثالث: أن من هو في مهلة النظر - وإن لم يكن كونه عارفاً بالله  
تعالى - فإنه في هذه الحال إذا كان مصدقاً بقلبه عارفاً بما يجب عليه في هذه  
الحال معرفته من الأحكام العقلية، فهو مؤمن لأنه عارف لكل ما يجب معرفته  
في هذه الحال.

والجواب عن الرابع: أنا نصف من كان مصدقاً بالله تعالى بقلبه عارفاً

(١) سورة الذاريات: ٣٥ - ٣٦.

(٢) سورة الحجرات: ١١.

(٣) سورة البقرة: ٤٤٣.

بكل شيء يجب عليه معرفته بأنه كامل الإيمان وان فعل القبيح وأخل بالواجب، وهل الخلاف منا الا في هذا الموضوع.

والجواب عن الخامس: أنا لا نسلم اقتضاء<sup>(١)</sup> ظاهر الكلام رجوع لفظة ذلك الى جميع ما تقدم، بل رجوعها الى الكل أو البعض مما يعلم بدليل. على أنه لو سلم رجوعها بالظاهر الى الكل جاز ترك الظاهر ليس لم ظاهر قوله تعالى «بلسان عريي مبين»<sup>(٢)</sup>، وقوله جل اسمه «انا جعلناه قرآنا عربياً»<sup>(٣)</sup> وما أشَبَ ذلك من القرآن، وليس ترك أحد الظاهرين ليس آخر بأولى من ذلك في صاحبه.

على أنه اذا جاز منه تعالى أن يُحدِثَ ماليس في اللغة فيسمى بالإيمان مالاً تعرفه العرب ايماناً، جاز أن يُحدِثَ في الرد ورجوعه الى كل ما تقدم أو بعضه مالاً يُعهد في اللغة، وأي فرق بين الأمرين.

وبعد، فإن لفظة «ذلك» عبارة عن الواحد فكيف يكون عبارة عن جميع ما تقدم، والأولى أن يكون المراد: وذلك الاخلاص دين القيمة. والعبادات التي تقدم ذكرها انما يشار اليها بلفظة «ذلك»، فكان يجب أن يقول وتلك دين القيمة.

فإذا قالوا: أراد بذلك الذي أمرتم به، والمعنى الذي أمرتم به دين القيمة، لدلالة لفظة «وما أمروا» على الذي أمرتم به.

قلنا: اذا أخرجنا عن الظاهر واحتتجنا الى الاضماء، لم تكونوا باضماء ما ذكرتموه أولى منا باضماء ما ذكرناه من الاخلاص والتدين<sup>(٤)</sup>، ويرجح قولنا على قولكم، لأننا نضمر ما لا يخرج معه لفظ «الإيمان» عن موجب

(٢) سورة الشعرا: ١٩٥.

(١) في هـ «اقتصار».

(٤) في م «أو التدين».

(٣) سورة الزخرف: ٣.

اللغة، وأنتم بخلاف ذلك.

على أنه [قال] (١) تعالى «ان عدّة الشهور عند الله اثنا عشر شهرًا في كتاب الله يوم خلق السماوات والأرض منها أربعة حرم ذلك الدين القائم» (٢) فيجب على ماقلتموه أن يكون عدّة الشهور من الدين.

فإذا قلتم: الدين القائم يرجع إلى التدين بما ذكره لا إليه نفسه،  
قلنا: مثل ذلك فيما تعلقتم به من الآية.

على أن من قال من خصومنا إن الإيمان يختص بالفرض من الطاعات دون النفل يترك ظاهر هذه الآية، لأن قوله تعالى «يقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة» (٣) يعم الفرض [والنفل] (٤)، فإذا جاز أن ترد لفظة «ذلك» إلى بعض ما تقدم دون بعض جاز لنا مثل ذلك، وسقط الاستدلال.

و الجواب عن السادس: أن قوله تعالى بعد الإيمان لا يدل (٥) على بطلان حكم الإيمان وارتفاع التسمية به، وقد قال الله تعالى «وما تفرق الذين أتوا الكتاب إلا من بعد ماجأتهم البينة» (٦) ومعلوم أن التفرق لما حدث بعد البينة لم يبطل حكم البينة، بل كانت ثابتة على ما كانت عليه، وإنما أراد تعالى بعد مجئ البينة، وقد يقول أحدنا «عرفت زيداً بعد معرفتي بعمرو» «جاءني فلان بعد فلان»، ولا يقتضي كلامه أن معرفة زيد دلت عند معرفة عمرو، وأن مجئ فلان نفي مجئ فلان.

على أن هذا الاستدلال مبني على القول بالعموم، ونحن نخالف فيه. وإذا جاز أن يكون لفظ «الفسق» (٧) مخصوصاً جاز حمله على الفسق الذي هو الكفر.

(٣) سورة البينة: ٥.

(٤) سورة التوبه: ٣٦.

(١) الزيادة من لا استقامة الكلام.

(٦) سورة البينة: ٤.

(٥) في هـ «الأول».

(٤) الزيادة من مـ ٠.

(٧) في هـ «لفظ الفرق».

و اذا سلمنا أن لفظة «بعد» تقتضي زوال حكم الأول لم يكن أيضاً في الآية لهم حجة، لأنه اذا زال حكم اليمان واسمه بحدوث الفسق فذلك الفسق كفر وهو بئس الاسم.

والجواب عن السابع: انا لا نسلم أن المراد بلفظ «إيمانكم» الصلاة الى بيت المقدس، وإنما أراد به التصديق الذي لا يعرف القوم في اليمان سواه، والقرآن غير ناطقٍ بأن اليمان المراد به الصلاة، ولا معمول في مثل ذلك على أخبار آحاد تروى فيه. وإذا صرفاً ذلك للرواية الى الصلاة الى بيت المقدس جاز أن يكون المراد التصديق أو التدين بتلك الصلاة.

والجواب عن الثامن: أن الآية لا تقتضي نفي اسم اليمان عنم لم يكن بالصفات المذكورة فيها، وإنما تقتضي التفصيل والتعظيم، فكأنه تعالى [أراد][١] إنما أفضضل المؤمنين وخيارهم من فعل كذا وكذا، كما يقول أحدهنا «انا الرجل من يضبط نفسه عند الغضب»، وإن كان من لا يفعل ذلك لا يخرج من أن يكون رجلاً، وإن خرج عن الفضل والتقدم. وكذلك يقولون «إنما المال **الثِّير**» و«إنما الظهر **الابل**»، ويريدون به التفضيل ولا يريدون سواه.

وبعد، ولو سلمنا للقوم على غاية اقتراحهم أن اسم «اليمان» و«مؤمن» يفيدان المدح واستحقاق الشواب وانهما منقولان عن وضع اللغة، لكن لنا أن نقول لهم: يجب أن يجري ذلك على الفاسق الملي، لأنه عندنا مستحق المدح والثواب بما معه من اليمان والمعرفة بالله تعالى والطاعات، وإنما بني خصومنا امتناعهم من وصف الفاسق الملي باليمان على مذاهبهم في أنه مُحبط الشواب والمدح و دائم الدم. وقد بينما بطلان التحاطب.

(١) الزيادة هنا لاقتضاء السياق.

فاما الكلام على الخوارج في تكفييرهم كل عاص. فواضح، لأن الكفر هو الجحود والتکذیب بالقلب بما أوجب الله تعالى المعرفة به، والفاقد الملي غير واحد للمعارف. فليس بكافر.

فإذا قيل لنا: فألا استدللتم بفسقه على حصول الجحد في قلبه، كما استدللتكم بالسجود للشمس على أن في قلب الساجد كفراً وجحوداً؟  
 قلنا: إنما فعلنا ذلك في الساجد للشمس لما قام الدليل<sup>(١)</sup> على أنه كافر فحكمنا بحصول الكفر في قلبه، وليس كذلك العاصي الملي. ولو كان في بعض هذه العاصي ما يدل على كفره فاعله وحصل الجحود لوجب أن يدلنا الله تعالى على ذلك ويعلمنا به كما أعلمناه في سائر ما يدل على الكفر.  
 ويمكن الاستدلال على أن هذه العاصي ليست بكفر، بأن الكفر من شأنه أن يمنع التوارث والتناكر والمدافن، وإذا طرأ على الإسلام كان ردة وقتل فاعله، وكل هذه الأحكام منتفية عن عصاة أهل الصلاة.  
 فأما من قال من الزيدية: إن الفاسق الملي كافر نعمة. فقوله باطل، لأنه غير جاحد لنعم الله تعالى عليه، وهو بذلك معترض بلسانه وقلبه.

فإن أرادوا أنه كافر النعمة لا يعني أنه جحدها لكن وجوب شكرها والمعرفة بحقها يقتضي تجنب العاصي. فهذا خلاف في عبارة، وكيف تكون المعصية كفر النعمة، والطاعة ليست على الحقيقة شكر النعمة، لأن الشكر هو ما يكون في القلب من الاعتراف بالنعمة مع التعظيم أو ما يجري على اللسان من ذلك، والطاعات الواقعة بالجوارح خارجة من كل وجه مما يسمى شكرأ، وليس يصف أحد من أهل اللغة رد الوديعة وقضاء الدين بأنه شكر، فكيف يكون تركه كفراً؟

(١) في م «لما قام عليه الدليل».

فأما ما يحكي عن الحسن البصري من وصفه مرتكب الكبيرة بأنه منافق فما لا شبهة فيه، لأن المنافق هو الذي يظهر خلاف ما في باطنه، ومن كان مظهر المعصية التي يستحق عليها العقاب لا يكون منافقاً، لأن اليهود والنصارى لما أظهروا معاصيهم التي بها كفروا لم يجز أن يوصفوا بالمنافق.

وقد تعلق الخوارج في نصرة قوهم بأشياء:

منها: قوله تعالى «وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ»(١)، ومنها قوله تعالى «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُسْفَرَةٌ. ضَاحِكَةٌ مُسْتَبْشِرَةٌ. وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ عَلَيْهَا غَبْرَةٌ. تَرْهَقُهَا قَتْرَةٌ. أُولَئِكَ هُمُ الْكُفَّارُ الْفَجُورُ»(٢)، ومنها قوله تعالى «يَوْمَ تُبَيِّضُ وُجُوهٌ وَتُسُودُ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَتْ وُجُوهُهُمْ أَكْفَرُهُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ»(٣)، وهذا يقتضي أن كل من يسود وجهه لا يكون إلا كافراً، ومنها قوله تعالى «وَإِنَّ جَهَنَّمَ لِحِيطَةٍ بِالْكَافِرِينَ»(٤)، ومنها قوله تعالى «وَهُلْ نَجَازِي إِلَّا الْكُفُورَ»(٥).

فيقال لهم فيما تعلقوا به:

أولاً: هذه الشبهة مبنية على عموم لفظة «مَنْ»، ونحن نخالف في ذلك، وقد بيّنا فيما تقدم أن لفظة «مَنْ» غير عامة بظاهرها، وأن العموم فيها أو الخصوص إنما يعلم بدليل، ولا ظاهر لهذه الآية يتعلق به الخوارج. ولو سلم لهم مسلم الظاهر، لجاز تخصيصه بالأدلة القاطعة.

والجواب عن ثانيها: أن هذه الآية إنما يستفاد بظاهرها أن النار المتلطية الموصوفة في الآية لا يصلها إلا من كذب وتوى، بقي عليهم أن يدلوا على أنه لا نار لله تعالى سوى هذه الموصوفة، فلا دليل على ذلك.

(٢) سورة عبس: ٣٨ - ٤٢.

(١) سورة المائدة: ٤٤.

(٤) سورة التوبة: ٤٩.

(٣) سورة آل عمران: ١٠٦.

(٥) سورة سباء: ١٧.

فان قالوا: أراد جنس النار ووصفها بالتلطي الموجود في كل نار.  
 قلنا: هذا من أين لكم، ما أنكرتم أن تكون الاشارة الى نار مخصوصة.  
 على أن الخوارج لابد لهم من ترك هذا الظاهر، لأنه ليس كل عاصٍ  
 مكذباً متولياً، وظاهر الآية أنه لا يصلى هذه النار إلا من كان بهذه الصفة.  
 و الجواب عن ثالثها: أن وصفه تعالى الوجوه التي عليها غبرة بأنها للكفرة  
 الفجرة، لا يدل على أن ليس هناك وجوه أقوام من أهل العقاب ليست بهذه  
 الصفة بل بصفة أخرى، إما بأن لا يكون عليها غبرة بل تسمية أخرى [أو][١]  
 بأن يكون عليها غبرة لا يرهقها قترة.

و الجواب عن رابعها: أنه ليس في الظاهر أن جميع الوجوه التي في النار  
 داخلة في اللفظة، لأن لفظة «وجوه» ليست من ألفاظ العموم عند أحد، فغير  
 ممتنع أن يكون الله تعالى أراد بعضها أو أراد سواداً مخصوصاً يلحق هذه الوجوه  
 وإن لم يكن لاحقاً [٢] بغيرها.

ويلزم المتعلق بهذه الآية أن يكون كل من يدخل النار كفر بعد ايمان  
 حتى يكون من كفر في الأصل خارجاً من النار، لأن الظاهر هكذا يقتضي.  
 و الجواب عن خامسها: أن وصفه تعالى النار بأنها محية بالكافرين، لا  
 يمنع من أن تكون محية بغيرهم، وإنما قيدنا احاطتها بهم. ومن قال في دار  
 بعينها «انها محية بزيده» لا يمنع من أن تكون محية بعمرو، وعلى أن النار  
 محية بزبانية وخزنة، وليس في القول بذلك خروج عن ظاهر الآية، وقد قال  
 الله تعالى «والله محيط بالكافرين» [٣] بأنه عالم بأحوالهم، ولا يمنع ذلك من  
 احاطته بغيرهم.

و الجواب عن سادسها: أنه ظاهر قوله تعالى «وهل نجاري إلا الكفور»،

(١) سورة البقرة: ١٩.

(٢) في هـ «الاختفاء».

(٣) الزيادة من م.

لو اقتضى نفي المجازاة عمن ليس بكافور لا اقتضى أن يكون المؤمن غير مجازٍ بآياته فيه وطاعاته.

فإذا قيل: أريد بالآية وهل نجاري بالعقاب إلا الكافور.

قلنا: هذا ترك للظاهر، ولا فصل بينكم و[بين][١) مرتدكم بأن حمل الآية على عقاب مخصوص وجزاء معين، وظاهر الآية يقتضي حمل الجزاء على الاصطalam والاستيصال في الدنيا، لأنه تعالى أجرى العادة بأن يعاقب بهذا الضرب من الجزاء للكفار دون غيرهم. ألا ترى إلى قوله تعالى «فأعرضوا فأرسلنا عليهم سيل العرم وبدلناهم بجنتيهم جنتين ذواتي أكل حمطٍ وأثاثٍ وشيءٍ من سدرٍ قليلٍ، ذلك جزيناهم بما كفروا وهل نجاري إلا الكافور»[٢).

وهذا بين.

(١) الزيادة من م.

. ١٧ - ١٦ : سورة سباء (٢)

## الكلام في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

اعلم أنه لا خلاف بين الأمة في الأمر بالمعروف الواجب والنهي عن جميع المنكر، وإنما اختلفوا في جهة وجوبه وهل هي العقل أو السمع.  
وإنما قيدنا وجوب الأمر بالمعروف بوجوب المعروف وأطلقناه بالمنكر، لأن المعروف ينقسم إلى واجب ونفل، فالأمر بالواجب كالواجب والأمر بالنفل، لأن الأمر بالشيء لا يجوز أن يكون آكلاً من المأمور به، وإذا جاز الإخلال بالنفل جاز الإخلال بالأمر به.

و الصحيح أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يجب بمجرد العقل إذا لم يكن على سبيل دفع الضرر والتلحرز إلى المضرة<sup>(١)</sup>، لأنه إذا كان كذلك وجوب عقلاً، لأن إزالة الضرر عن النفس واجبة في العقول.

والدليل على أنه مما يجب عقلاً أنه لو كان واجباً لكان له وجه [وجوب في العقل، وليس يخلو ذلك الوجه من أن يكون هو قبح المنكر، أو يجعل وجه]<sup>(٢)</sup> وجوبه أن كراهيته المنكر واجبة علينا، وإذا لم تنكره لم نكرهه. أو لأن فيه اظهاراً لكوننا غير مریدين له لقبح أن نريد المنكر، أو لأننا متى لم نفعل ذلك أوهمنا<sup>(٣)</sup> الناس أننا راضون بالمنكر، أو يكون وجه الوجوب كونه لطفاً.

(٣) في النسختين «أو وهمنا».

(٢) الزيادة من م.

(١) لعل الصحيح «عن المضرة».

و لا يجوز أن يكون قبح المنكر هو وجه وجوب النهي عنه، لأن ذلك يوجب على الله تعالى أن يجدد النهي عن المنكر في كل حال، لأنه اذا وجب علينا نهيم عن المنكر مع علمهم بقبح مافعلوه، وجب عليه تعالى مثل ذلك، لأن وجه الوجوب ثابت في الأمرين.

و أيضاً كان يجب أن يمنع تعالى من القبح لأجل قبحه، ولا يلزم على ذلك اذا قلنا إنه تعالى قد تبعدنا بأن نمنع من المنكر بالنهي. والمنع أن يمنع تعالى عنه بالفعل، لأننا نجعل وجه التبعد لنا بالمنع هو المصلحة، وهي غير ثابتة في منعه، فجاز اختلاف الحالين. وليس كذلك ما قالوه.

و أيضاً فكان يجب علينا أن نجدد النهي في كل حال، لأنه لو وجب النهي الأول مع علم مركب القبيح بقبحه لوجب في الثاني في كل حال. و أيضاً فكان يجب أن لا يسقط علينا الانكار بانكار غيرنا، لأن وجه الوجوب ثابت في الجميع.

و أيضاً فإن الانكار كان يجب علينا وان أدى إلى المضرة العظيمة في النفس، لأن وجه الوجوب فهو قبح الفعل قائم مع المضرة.

وليس يجري ذلك مجرد ما يتعلق وجه وجوبه بالمنافع ودفع المضار في اعتبار المقابلة وسقوط الوجوب بزيادة المضار، لأن انكار المنكر على الفرض إنما وجب بمجرد القبح من غير تعلق بمنفعة ولا دفع مضرة.

و أيضاً فقد كان يجب أن لا يحسن ورود الشرع باقرار(١) أهل الفريضة(٢) على القبح، لأن ثبوت وجه الانكار لا يحسن بورود الشرع بالاقرار. وبكل هذه الوجوه يسقط قول من جعل وجه الوجوب اظهار الكراهة أو اظهار كونه غير مرید.

(٢) في هـ «أهل الديمة».

(١) في هـ «باقدار».

و بعد، فليس يجب فيمن لم يكن كارهاً للشيء أن يكون مريداً له، جواز خلوه من الارادة والكرامة.

فأما الإيمام للرضا بالمنكر فغير صحيح، لأنه لا يجب أن يكون كل من لا ينكر راضياً فيمن توهّم على تارك النكير الرضا فهو غالط، والفعل لا يجب لأجل توهّم بغلط السابق [إليه] (١).

ولا يجوز أن يجب لكونه لطفاً، لأن ذلك ليس بعلم من طريق العقل، ولا وجه في العقل نقطع عليه منه.

ولو وجب انكار المنكر لما يقال من أنه يكون أقرب إلى أن لا يقع المنكر، لوجب على أحدنا كل فعل يكون معه أقرب إلى مجانية القبيح، كحضور مجالس الوعظ وسماع أقوال المحدثين والمذرين، فلما لم يجب ذلك بل كان العلم باستحقاق الشواب والعقاب كافياً، وما زاد عليه فاما هو في حكم الندب لأنّه مقوّ للدواعي، فكذلك القول في النهي عن المنكر، لأن العلم باستحقاق الشواب والعقاب كان في اللطف وما زاد عليه من النهي فله حكم الندب.

و اعلم أن لوجب انكار المنكر شروطاً: أخذها علم المنكِر بكونه منكراً، وثانياًها أن يحصل هناك أمارة الاستمرار على المنكر، وثالثتها تحويز المنكِر تأثير انكاره في الإقلاع عن المنكر، ومن الناس من جعل مكان هذا الشرط ظن المنكِر أن انكاره يؤثر، ورابعها أن يرتفع خوفه على نفسه اذا انكر المنكِر، وخامسها أن لا يخاف على ماله متى انكر المنكِر، وسادسها أن لا يكون في انكاره المنكِر مفسدة.

فاما الدلالة على صحة الشرط الأول فهو: أن انكاره مالا يعمله منكراً

كأخباره عمّا لا يعمله صدقًا في القبح، لأن الإنكار يجري مجرى الخبر لأنّه قبيح.

وأيضاً فليس له أن يمنعه من تصرفه الذي لا يؤمن أن يكون حسناً، ولا فرق بين أن يمنعه من ذلك بالنهي أو بغيره من الأفعال.

وأما الذي يدل على صحة الشرط الثاني: وهو أن الغرض من الإنكار أن لا يقع الفعل المنكر، فلا يجوز أن يتناول الماضي الواقع، لأن ذلك مما لا يجوز ارتفاعه بعد وقوعه، وإنما يصح أن يمنع مما لا يقع، فلابد من أن يكون هناك أمارة استمرار فاعل المنكر على فعله يغلب معه الظن أنه يفعله ويقدم عليه، فيحصل الإنكار للمنع من وقوعه. وأمارات الاستمرار كثيرة معروفة بالعادة. وقد قيل: من جملة أمارات الاصرار أن لا يظهر أمارة الاقلاع، لأن جماعة لو اجتمعت على شرب خمر فشربوا أقداحاً فالظن غالب بأنهم متى لم يظهر أمارة اقلالعهم كان ذلك أمارة لاستمرارهم.

فإن قيل: ألا وجوب الإنكار وإن لم يظهر أمارة الاستمرار على المنكر  
لتخيير وقوعه مستقبلاً؟

قلنا: لو كان تخيير وقوعه من غير أمارة نظن معها [وقوعه]<sup>(١)</sup> يقتضي وجوب الإنكار لوجب أن ينكر على كل قادر على المنكر، وإن لم يفعله ولا ظهرت أمارة فعله، لأنّه قادر من القادرين من فعل معروفاً أو لم يفعل معروفاً. ولا منكر إلا ويجوز أن يقع منه في الثاني المنكر، وكان يجب أن لا يختص وجوب الإنكار بوضع دون آخر. ومعلوم فساد ذلك.

وأما الذي يدل على الشرط الثالث وهو تخيير المنكر: أن يكون لإنكاره تأثير في الاقلاع عن المنكر. فبيانه: أن للمنكر<sup>(٢)</sup> ثلاث أحوال: حال يكون

(٢) في النسختين «ان المنكر».

(١) الزيادة من م.

ظنه فيها غالباً بأن انكاره يؤثر، ولا خلاف انه اذا كان على هذه الحال وجب عليه الانكار. والحال الثانية يكون ظنه غالباً بأن المنكر لا يرتفع بانكاره وان جوز مع ذلك ارتفاعه، والحال الثالثة أن لا يغلب في ظنه ارتفاع المنكر بانكاره ولا أنه لا يرتفع ويكون على التجويز للأمرتين على سواء.

و اختلف الناس مع هاتين الحالتين في وجوب انكار المنكر، فنهم من أسقطه، ومنهم من أوجبه. وظواهر الآيات في القرآن الدالة على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يقتضي وجوب انكاره ومع فقد ذلك ، واما يخرج من الجملة ما يدل الدليل على اخراجه من الحال التي يخاف فيها على النفس، او أن يكون مفسدة. والظاهر متناول للكل.

و أما الكلام على الشرط الرابع: فلا خلاف في أنه اذا خاف على نفسه سقط عنه انكار المنكر، ولأن الخوف على النفس يبيح اظهار [كلمة](١) الكفر، فبأن يكون قبيحاً لترك انكار المنكر على الغير أولى.

ثم اختلف الناس فقال قوم: إن الخوف على النفس في انكار المنكر يزيل الحسن كما يزيل الوجوب، وقال آخرون: اما يزيل الحسن مضافاً إلى الوجوب في الموضع الذي لا يكون في الصبر على القتل اعزازاً للدين، فأما اذا كان في الصبر على القتل اعزاز للدين حسن الانكار ولم يجب، وذلك نحو أن يكره بالتخويف على نفسه على اظهار الكفر فيظهر الایمان ولا يظهر الكفر، وما جرى مجرى ذلك مما فيه اعزاز الدين.

و أما الكلام على الشرط الخامس وهو الخوف على المال: فالصحيح أنه اذا غلب في ظنه أن ظالماً يأخذ ماله -سواء كان المنكر عليه أو غيره- سقط عنه وجوب انكار المنكر، وزال أيضاً الحسن، لأن انكاره يصير مفسدة من

حيث يقع عنده قبيح لولاه لم يقع.  
ولا يجوز أن يكون الإنكار والحال هذه ندباً وحسناً على ما ذهب إليه قوم  
وقالوا: إن صبر على أخذ ماله حسناً منه الإنكار وكان مندوباً إليه وإن لم  
يجب. لأننا قد بينا أنه مفسدة، وكونه مفسدة وجه قبح لا يتغير.  
و كذلك القول فيه إذا خاف على عضو من أعضائه أن يتلف أو يضر،  
لأنه إذا ظن وقوع قبيح عند إنكاره لولاه لم يقع قبح منه الإنكار ولأنه مفسدة.  
ولا فرق بين كثير المال ويسيره، لأن وجه القبح الذي ذكرناه لا  
يختلف.

ومن هذا الوجه يعلم قبح الصبر على القتل وإن كان فيه اعزاز للدين،  
لأن القتل ظلماً مفسدة فلا يخرج من القبح لحصول اعزاز الدين فيه.  
فإن قيل: إن كان خوفه على ماله يسقط عنه وجوب إنكار المنكر وجربي  
محرى خوفه على نفسه فيجب أن يسقط عنه الخوف على المال وجوب الصلاة  
والصوم وجميع العبادات العقلية والسمعية، ومعلوم أن الخوف على المال لا  
يؤثر في ذلك كما يؤثر الخوف على النفس.

قلنا: لو علم الله تعالى أن في العبادات الشرعية مفسدة في بعض الأحوال  
أو على بعض الوجوه لأسقط علينا وجوهها في تلك الحال، وإذا علمنا وجوب  
العبادة في سائر الأحوال من غير تخصيص علمنا أن المفسدة لم يتعلق بها في  
بعض أحوالها.

فإذا قيل: فقد أوجب عليكم بظاهر الآيات إنكار المنكر، فيجب أن  
تقطعوا بوجوبه على كل حال، لأنه لامفسدة تتعلق به على بعض الأحوال.  
قلنا: لا خلاف بين علماء الأمة في أن إنكار المنكر مشروط بأن لا يكون  
مفسدة، وإذا ثبتت كونه مفسدة في بعض الأحوال خرج عن الوجوب  
والحسن.

وأما الكلام على الشرط السادس - وهو أن لا يكون في الانكار مفسدة - فواضح، لأنّه وجه قبح ولا يجوز الاقدام على ما فيه وجه قبح، لأن الغرض من النكير أن لا يقع القبيح، فإذا صار الانكار طریقاً إلى وقوع منكر آخر ارتفع الغرض المقصود بالانكار.

ومن فرق عن المفسدة بين أن يغلب في الظن أن الذي ينكر عليه يفعل منكراً آخر، وبين أن يغلب في الظن أن غيره يفعل منكراً فنون للمفسدة من الأول دون الثاني. غالط، لأن قبح الانكار مع تعلق المفسدة بأمر يرجع إلى من ينكر عليه انما يقع لكونه مفسدة، وهذا الوجه قائم في المفسدة اذا تعلقت بغيره.

ومن اشتبه عليه هذا الموضع وقدر أن انكار المنكر لو سقط وجوبه لأجل فساد يقع من غير لكان ألطاف غيرنا واجبة علينا. فإنه لم يمنع النظر في حل هذه الشبهة، لأن المكلف وان وجب عليه ما هو لطف [في تكليفه ولم يجب عليه ما هو لطف] (١) لغيره من المكلفين، فالمفسدة المتعلقة به أو بغيره من المكلفين قبيحة منه على كل حال ويجب عليه أن لا يفعلها.

ولَا فرق في سقوط وجوب الانكار بين أن يظن المنكر أن المنكر عليه يزيد في المنكر الذي أنكره، أو يفعل منكراً سواه في الحال أو بعدها، أو يكون غيره هو الذي يفعل منكراً أما في الحال أو بعدها. فليتأمل ماذكرناه، فإنه أولى مما يمترأ في الكتب من خلافه وأشبه بالاصول.

واعلم أن الغرض في انكار المنكر هو أن لا يقع المنكر، فإذا أثر القول والوعظ في ارتفاع المنكر وجب أن لا يتجاوز إلى غيرهما، وإن لم يؤثر جاز أن يغليظ القول ويشدد، فإن أثراً لم يجز تجاوزه، وإن لم يؤثر وجب التجاوز إلى المنع والدفع، ويحسن المنع والدفع ومحابان أن أذيا إلى الإيلام المنكر عليه والاصرار

به والاتلاف لنفسه بعد أن يكون القصد إلى ارتفاع المنكر وإن لا يقع من فاعله، ولا يقصد ايقاع الضرر. ويجري ذلك مجرى ما يدفع به أحدها الضرر عن نفسه، في أنه يحسن منه الأضرار بغيره على سبيل المدافعة. وقد أنكر ذلك قوم واعتقدوا أن الأضرار والإيلام لا يمكنان على هذا الوجه إلا عقوبة، وإنما يجعلها الآئمة أو يفعّل بأمرهم.

و هذا ليس بصحيح، لأن ما يفعل الآئمة أو ما يُفعل بأمرهم من العقوبات لا يكون إلا مقصوداً إليه. والموضع الذي نتكلّم عليه يخالف ذلك، لأنّه لوم يصل<sup>(١)</sup> فيه إلى الأضرار والإيلام، وإنما المقصود فيه المدافعة فيه والممانعة، فإنّ وقع ضرر فهو غير مقصود.

و أعلم أن انكار المنكر في الأصل من فروض الكفايات، وإن كان [...] (٢) فربما ينتهي إلى أن يصير متعيناً على شخص واحد.

و إنما قلنا ذلك لأن المقصود فيه أن لا يقع المنكر، فإذا كان حكم كل مكلف مع هذا المقدم على المنكر حكماً واحداً كان الوجوب عاماً لهم، فإذا قام به بعضهم سقط عن البعض الآخر.

هذا [إذا] (٣) كان التمكّن من انكاره عاماً للجماعة، فإنّ تعين التمكّن من جماعة بعينها أو شخص بعينه كان الوجوب بحيث التمكّن.

### فصل

#### (الكلام في الاكراه وأحواله وما يتصل به)

لما كان للإكراه تأثير في فعل بعض المنكر أو المنع منه وجب بيان أحواله

(٢) كذا، والعبارة فيها نقش.

(١) في النسختين «لوم يفصل».

(٣) الزيادة منا لاستقامة الكلام.

لتعلقه بالأمر بالمعروف والنبي عن المنكر.

إن الإكراه إنما يصح أن يؤثر و يتغير الحكم به إذا جُمِع شروط ثلاثة: أولها أن يخاف معه على النفس، والثاني أن يكون المكره غير متمكن من التخلص مما خافه إلا بفعل ما أكره عليه، والثالث أن يكون ما أكره عليه مما يجوز أن يتغير قبحه بالانكار.

و إنما قلنا إنه يكون مكرهًا بالخوف على النفس دون غيرها من مال أو عضو، لأن اظهار الكفر قولًا أو فعلًا يصبح بالعقل والسمع، ولا يجوز أن يتغير حاله من قبح إلى حسن إلا بدليل سمعي، وقد ثبت أن من خاف على نفسه أن لم يظهر كلامه الكفر أن اظهارها منه يحسن، فيجب أن يكون ماعدا هذا الموضع باقياً على الحظر. وإذا كان القطع بالإجماع إنما هو في الموضع الذي يخاف فيه تلف النفس، قصرنا الحكم عليه وبقينا فيما عداه على الأصل.

على أنه يلزم من قاس على النفس تلف العضو الذي يؤدي إلى تلف النفس أن يقع الإكراه بكل ضرر من حبس وضرب وشتم وما جرى مجرى ذلك.

و إنما شرطنا أن لا يتمكن من التخلص مما أكره عليه، لأنه متى تمكّن من الخلاص لم يكن مدفوعاً إلى الفعل<sup>(١)</sup> ولا محمولاً عليه، وهذا مما لا شبهة فيه.

و إنما الشرط الثالث فالذي يجب تحصيله فيه: أن الإكراه إنما يقع فيما يظهر من المكره من فعل أو ترك فيتخلص به مما فعله، وهذا لا يتأتى في أفعال القلوب وإنما يصح في أفعال الجوارح، وهي على ضروب ثلاثة: أحدها ينتقل بالاكراه عن التحرير إلى الوجوب، والثاني ينتقل عن التحرير إلى الاباحة،

(١) في هـ «إلى النقل».

والثالث لا ينتقل بالاكراه عن التحرم بل يكون مع الاكره محراً كما كان قبل الاكره.

ومثال الأول: أن يكره على أكل الميتة ولام الخنزير وشرب النجاسة وجميع ما يبيحه الاضطرار، فإنه عند الاكره يلزمته ذلك كما يلزمته عند الضرورة وكما يلزمته دفع المضار عن نفسه.

وليس يمتنع أن لا يبلغ هذا الاكره الى حد الاجاء، فيكون الفعل المكره عليه واجباً، لأن الميتة مما تعافه النفس وتنفر منها، فيزول بذلك الاجاء ويبيق الوجوب.

وأما الضرب الثاني - وهو ما ينتقل بالاكراه عن التحرم الى الاباحة - فمثاله: اظهار كلمة الكفر، لأنه يحسن من اظهاره مع الاكره ما كان غير حسن وغير مرغب به في الامساك عن اظهارها، لأن فيه اعزازاً للدين وقوية له، فصار اظهار كلمة الكفر ه هنا من باب الرخصة لا من باب الوجوب.

وقد حمل قوم على هذا الموضع اظهار كلمة الحق عند السلطان الجائر، وجعلوا ذلك أفضل عند الخوف على النفس مثل اظهار كلمة الكفر.

فإذا قيل: كيف يرغب في ترك اظهار كلمة الكفر لاعتزاز الدين بـأن يصبر على القتل وهو ظلم وقبيح، وقد يتطرق بصبره على القتل وامتناعه من اظهار كلمة الكفر مفسدة، فيجب أن يقع منه ترك الاظهار ويلحق بالوجوب لا الرخصة.

قلنا: اذا ثبت بالاجماع أنه مرغب في ترك اظهار كلمة الكفر وان ذلك الأفضل والأولى به، قطعنا بذلك على أنه لا مفسدة فيه، لأن الله تعالى لا يرحب فيما فيه مفسدة.

فإذا قيل: كيف لا يكون مفسدة و القتل القبيح واقع عنده ولو لا لم يقع؟

قلنا: قد يصح<sup>(١)</sup> خروج ذلك من كونه مفسدة، بأن يعلم الله تعالى أن القتل يقع على كل حال، أو يعلم أن ما يظنه المكره من وقوع القتل به اذا لم يظهر الكفر لا يقع به وان أظهراه.

و الصحيح ان أكره على اظهار كلمة الكفر، فالواجب أن يعرض باظهارها ولا يقصد الاخبار، بل يقصد ما لا يكون معه كاذباً، لأن الكذب قبيح على كل حال، وما لا يحسن عند الاكراه.

وليس الطعن في ذلك : بأن في الناس من لا يحسن المعارض بشيء، لأن كل أحد يحسن التعريض في معاملاته وتصرفاته وليس بظاهر تuder ذلك على بعضهم، وقد قيل: لوجاز أن يكون في المكلفين من لا يحسن المعارض لصرف الله تعالى المكره له عن اكراهه حتى لا يحتاج الى فعل القبيح على وجه لا يمكنه الانفكاك منه إلا بتلف النفس.

ولوقيل أيضاً: إن الاكراه لا يبيح اظهار كلمة الكفر إلا من يعرف المعارض، ومن لا يعرفها يلزمها الكف عن الاظهار وان قتل دونه كما يلزمها ذلك اذا أكره على [...][٢]نبي أو مؤمن. لكان أولى بما ذكروه مما يقتضي خروج الكذب عن أن يكون قبيحاً الى أن يكون حسناً.

و أما الضرب الثالث - وهو الذي لا يؤثر الاكراه فيه - فشاله: أن يكره على قتل النفوس وعلى الظلم، فيكون الواجب عليه الكف وان قتل دونه، لأنه ليس له أن يزيل الضرر عن نفسه بادخاله على غيره، وأن خوفه من العقاب الدائم الذي على قتل غيره يخرجه من أن يكون ملجاً.

فاما اذا أكره على تناول طعام<sup>(٣)</sup> غيره على سبيل الظلم، فالعقل لا يفصل بينه وبين قتل غيره أو قطع عضو من أعضائه، لكن السمع قد ورد بأن

(١) في م «تناول مال».

(٢) العبارة ناقصة هنا.

(٣) في هـ «قد يقدح».

للإنسان عند الضرورة والخوف على نفسه أن يستبي نفسه بتناول طعام غيره من غير اذنه، فيجب أن يكون الإكراه مؤثراً في ذلك.

و كذلك قال الفقهاء: إن راكب السفينة إذا خاف على نفسه وغيره العرق إن لم يرم حولات السفينة إن ذلك استيفاء للنفس ويخرج من كونه ظلماً، لأنه تعالى باباً لـه قد تضمن العوض.

ولَا شبهة في أن العبادات الشرعية يجوز الإكراه على تركها ويكون المكره معدوراً كالصلوة والزكوة والصوم والحجّ.

فأما القود مع الإكراه فقد اختلف العلماء فيه، فقال قوم فيمن أكره على قتل غيره أن القود على المكره لأنّه يصير كأنّه هو القاتل، ومنهم من جعله على المكره لأنّه مباشر للقتل، وفيهم (١) من أوجب القود (٢) عليهما جميعاً، ومنهم من أزال القود في ذلك.

ولم يختلفوا في أن الدية على المكره، لأن فعل المكره كأنّه فعل المكره. فاما العوض فلازم لا محالة للمكره، لأنّه في حكم الفاعل.

و من المشتبه من مسائل هذا الباب الإكراه على الزنا، في الناس من قال إن إكراه الرجل على الزنا متذر لا يصح، وإن صح في المرأة. ومن ذهب إلى أنه لا يصح، يتعلق بأن الآلة التي يقع بها الزنا لا تنتشر حتى يتمكن بها من الفعل مع الإكراه والخوف.

و هذا غير صحيح، لأن انتشار الآلة يرجع إلى الشهوة، فالكرامة غير مؤثرة. وكذلك الخوف إلا أن يدعى المدعى أن الشهوة في هذه الأحوال تبطل ولا تحصل. وهذا غير مسلم، لأن الشهوة من فعله تعالى، فيجوز أن يدعىها على كل حال مع الخوف والكرامة، فالإكراه على الزنا على ما ذكرناه غير مستحيل.

(٢) في هـ «أوجب القوة».

(١) لعله «و منهم».

و اذا ثبت امكان [اكراه](١) الزنا فلا فرق من جهة العقل بينه وبين شرب الخمر، فكما جاز أن يتغير قبح شرب الخمر عند الاكراه بالسمع جاز مثل ذلك في الزنا، لكن عامة الفقهاء وجلهم يذكرون أن الاباحة لا تحصل في الزنا عند الاكراه على وجه ولا سبب. واذا ثبت ذلك خالفنا بينه وبين شرب الخمر، وجعلنا قبحه مما لا يتغير بالاكراه.

و أما الاكراه على [ما](٢) يفعله المكره بنفسه من المضار فيرجع فيه الى الزيادة والنقصان والمقابلة، لأن من أخفيف بالضرر العظيم الوा�صل اليه إن لم يضرّ بنفسه ضرراً يسيرأ يجب عليه فعل ذلك الضرر بنفسه ليدفع الضرر الأعظم، وهذا لو أكره على قتل نفسه لم يكن له أن يفعل ذلك ، لأنه نهاية ماتخافه، ولأنه إنما يتحمل المضرة في نفسه لدفع مضرة هي أعظم منها وليس هذا في قتل نفسه.

فأما الاكراه على المقام في بلد فله حكم ما لا ينفك ذلك المقام منه من الأفعال، فإن كان لا ينفك مع المقام من أمر يجوز أن يفعله عند الاكراه جاز لدفع الاكراه المقام، ويصير كأنه أكره على ذلك الفعل. ومثاله: أن يكره على المقام ببلد يحتاج فيه الى تناول ميتة أو ماأشبهها مما يحل بالاكراه، فإن أكره على مقام بحيث لا ينفك بما لا يحل أن يفعل مع الاكراه، فليس له أن يقيم، مثل قتل النفوس وما جرى مجرها.

و قد اختلف الناس في جواز المقام ببلد يظهر فيه الكفر ولا يقع التكين من انكاره. وقال قوم: لا يجوز المقام فيه على كل حال و يجب المفارقة، وقال آخرون: اذا لم يكن هذا المقيم خائفاً - وهو أن يوجد باظهار الكفر- جاز له المقام اذا أظهره غيره ولم يتمكن هو من انكاره.

(١) الزيادة من استقامة الكلام.

(٢) الزيادة من م.

واعتلى من أجاز له ذلك: بأنه اذا لم يتمكن من اظهار الانكارـ وهو معدور في أن لا ينكر وغير مخل بواجبـ فلا وجه لترحيم المقام عليه، ولو جاز أن يحرّمه عليه مع أنه معدور في الكف عن الانكار بجاز أن يكون ملوماً اذا غلب في ظنه أن في بعض الدور منكراً وان لم يلزمـه فيه تكليفـ. والجامع من العلة بين الأمرين أنه معدور في ترك النكيرـ.  
فإذا قيل: في ذلك ايهام للرضا بالمنكرـ.

قلنا: الكف عن انكار المنكر ليس بدلالة للرضا على كل وجهـ، فإذا أقام من ذكرنا حالـه وبذل الوسع في اظهار الكراهيـة لذلك المنكر الظاهر بطل التوهم عليهـ، وقد كان النبي صلـى الله عليه وآلـه وسـلامـه عـلـيـه مـقـيـماً بمـكـة مـدـة وـالـكـفـرـ فـيـها ظـاهـرـ وـلـمـ يـحـرـمـ ذـلـكـ عـلـيـهـ، لما كان صـلـواتـ اللهـ وـسـلامـهـ عـلـيـهـ مـظـهـرـاًـ لـلـدـينـ فـيـ أـصـحـابـهـ وـبـحـيـثـ يـكـنـهـ.

وـلـاـ يـلـزـمـ عـلـىـ هـذـاـ جـواـزـ حـضـورـ مجـالـسـ الشـرـبـ وـالـنـاكـيرـ، لأنـ حـضـورـ هـذـهـ المـجـالـسـ لـاـ يـجـبـزـ أـنـ يـكـونـ إـلـاـ لـغـرـضـ صـحـيـحـ، فـاـنـ كـانـ الـجـمـعـوـنـ عـلـىـ المنـكـرـ مـمـنـ يـجـبـزـ دـخـولـ شـبـهـ عـلـيـهـمـ فـيـاـ فـعـلـوـهـ جـاـزـ الحـضـورـ لـازـالـةـ الشـبـهـ، وـاـذـاـ كـانـ مـنـ يـعـرـفـ مـنـ حـاـلـمـ أـنـ لـاـ شـبـهـ دـاـخـلـةـ عـلـيـهـمـ فـلاـ يـجـسـنـ الحـضـورـ إـلـاـ لـلـنـكـيرـ وـلـاـ فـهـوـ مـتـرـفـ لـلـمـطـنـةـ.

وـلـيـسـ كـذـلـكـ المـقـامـ فـيـ الـبـلـدـ الـذـيـ فـيـهـ مـعـيـشـةـ المـقـيمـ وـأـهـلـهـ وـوـلـدـهـ، لأنـ غـرضـهـ فـيـ المـقـامـ صـحـيـحـ حـسـنـ وـاـنـ تـعـذـرـ عـلـيـهـ انـكـارـ ماـ يـظـهـرـ فـيـ المنـكـرـ.

وـلـاـ يـجـبـزـ لأـحـدـ أـنـ يـقـيمـ فـيـ دـارـ كـفـرـ إـلـاـ عـلـىـ وـجـهـ يـتـمـيزـ بـهـ مـنـ الـكـفـارـ وـلـاـ يـدـخـلـ عـلـىـ أـحـدـ شـبـهـ فـيـ أـنـهـ مـنـ جـمـلـهـمـ، لأنـهـ متـىـ لـمـ يـكـنـ مـتـمـيـزاًـ فـقـدـ تـعـرـضـ لـاجـراءـ حـكـمـ الـكـفـرـ عـلـيـهـ مـنـ قـتـلـ أوـ قـتـالـ أوـ مـنـعـ تـوارـثـ وـدـفـنـ فـيـ قـبـورـ الـمـسـلـمـينـ، فـلـابـدـ مـنـ أـنـ يـكـونـ مـتـمـيـزاًـ لـصـفـةـ مـنـ الصـفـاتـ وـطـرـيقـةـ مـنـ الـطـرـقـ، وـشـرـحـ هـذـهـ الـجـملـةـ يـطـوـلـ، وـفـيـ ذـكـرـنـاـهـ مـقـنـعـ.

## فصل

### (في حكم الدار)

اعلم أن الكلام في حكم الدار إنما يرجع في الحقيقة إلى حكم أهلها، لأن الدار التي هي المنازل لا حكم لها. فإذا قيل في الدار إنها دار الإسلام فالمراد بذلك أنه يحكم بأهلها بأحكام أهل الإسلام، فيirth من وجد فيها ميتاً أقاربه ويصلّ عليه ويدفن في مقابر المسلمين وغير ذلك من أحكام أهل الإسلام. وبالعكس من ذلك ماقلناه إنه دار كفر.

فإذا ظهر(١) من شخص بعينه أمارة الكفر حكمنا عليه بالكفر وإن كان في دار الإسلام، وكذلك إذا ظهرت أمارة الإسلام من مقيم في دار كفر. فأمارات الأعيان مقدمة على أمارات الجمل، وهي أخص. وإنما يرجع إلى أمارة الجملة إذا تعذرتأمارات العين والشخص.

والمعتبر في الحكم في الدار أنها دار إسلام: هو أن يظهر فيه الشهادتان حتى لا يمكن المقيم فيها المقام إلا باظهارهما، أو بأن يكون من مظاهرهما على ذمة وجواز، ولم يوجد المقيم فيها باظهار نوع من أنواع الكفر.

ولا اعتبار بما عليه من أهل الدار من مختلف(٢) المذاهب وما يظهره بعضهم البعض في محفل أو مناظرة، بل المعتبر بأن يحكم لها بأنها دار إسلام بالصفة التي ذكرناها. وإنما يكون دار كفر بأن يكون الظاهر فيها نوع من أنواع الكفر، حتى لا يمكن المقيم فيها إلا أن يظهره(٣) أو يكون من مظاهره على ذمة أو جوار.

(٢) في هـ «كما من مختلف».

(١) في النسختين «فإذا ظهر».

(٣) في النسختين «الآن مظهره».

وقد استدل على ذلك : بأن مكة قبل عام الفتح كانت دار كفر والمدينة دار اسلام ، ولا محالة ولا وجہ في تمیز الدارین إلا بالأوصاف التي ذكرناها ، لأن من كان مقیماً بمکة في تلك الحال ما كان يتمکن من المقام إلا بااظهار الكفر أو بأن يكون على ذمة(١) منهم وجوار .

و معلوم أيضاً أن المدينة بعد الهجرة ما كان يمكن المقام فيها إلا بااظهار الشهادتين ، أو يكون المقيم فيها على ذمة أو جوار .

ولأ اعتبار بالقلة و الكثرة في هذا الباب ، لأننا نعلم في أول الهجرة كيف كانت الحال بالمدينة في كثرة المؤمنين أو قلتهم .

وعلى هذه الجملة المتقررة لا يمتنع أن يكون في بعض الدور ما ليس بدار ایان ولا كفر . ولا شبهة في تجویز ذلك ، لأن البلد اذا كان حکم المؤمن فيه و حکم الكافر سواء - مثل أن يكون فيه یهود و مسلمون وليس أحد على ذمة من صاحبه ولا جوار بل هم مختلطون من غير اختصاص بعضهم ببقعة معينة - فالبلد خارج عن حکم الایمان والکفر معاً .

وقد قال أبوهاشم : إنه اذا كان في الدار قوم يظہرون الكفر وآخرون يظہرون الایمان ، ولم يكن أحد الفريقين على ذمة من الآخر ولا عهد ، فليست الدار دار كفر ولا دار ایمان ، وإنما يكون دار كفر اذا لم يقدر المقيم على الاقامة إلا مع اظهار نوع من الكفر ، وإنما يكون دار ایمان اذا كانت الحال على ذلك

ويضى في كتب أصحاب أبيهاشم أن الموضع الذي يظهر فيه نوع من الجبر والتشبيه ولا يؤخذ المقيم بااظهار ذلك اذا كانت تظهر فيه الشهادتان ولا يمكن [المقام](٢) إلا مع اظهارهما لا يخرج بذلك من أن يكون دار ایمان من

(١) بعد هذا في نسخة ه تكرر مقدار سطر من العبارات السابقة مما يختلف به المعنى .

(٢) الزيادة من م .

حيث لا يؤخذ المقيم باظهار ذلك الكفر.

فان قيل: كيف يجعلون اظهار الشهادتين أمارة كون الدار دار اسلام، وقد يجوز أن يكون مظهرهما يعتقد كفراً من جر وتشبيه وغيرهما.

قلنا: لأن الشرع ولاية علقت على اظهار الشهادتين حكم الاسلام من غير اعتبار ماورد ذلك ، ألا ترى أن كل من أظهر لنا الشهادتين حكمنا بأنه مُسلم وعلقنا عليه أحكام الاسلام، وان جوزنا أن يعتقد ما هو كفر من جر أو تشبيه أو غيرهما، كما أنه اذا أظهر لنا جميع مذاهب أهل الحق حكمنا بiamane، وان جوزنا أن يكون في الباطن معتقداً لما هو كفر.

وعلى هذه الجملة اذا ضم الى اظهار الشهادتين اظهار مذهب دل الدليل على أنه كفر حكمنا عليه في نفسه بأنه كافر. ولم يخرج الدار من أن يكون داراسلام اذا كان المقيم فيها لا يوجد باظهار شيء من الكفر. وليس يمتنع أن يجعل للفسق داراً اذا كانت مما لا يمكن المقام فيها إلا باظهار نوع من الفسق، إما اعتقاداً أو فعلاً من أفعال الجوارح.

ومن منع من أن يكون للفسق دار من حيث لا يتعلق به حكم، وأحكام الفاسق أحكام المؤمن في التوريث والدفن والصلة عليه وغير ذلك . مخطئ لا محالة، لأن الفسق يمتنع من الصلة خلف صاحبه عندنا ولا تقبل أيضاً شهادته. وفي أصحابنا من لا يحبز اخراج الزكاة الواجبة اليه. وهذه أحكام شرعية يخالف الفاسق فيها المؤمن، فلا يمتنع أن يجعل للفسق داراً كما جعلناه للإيمان.

## فصل

(فيما يجري عليه تعالى من الأسماء والصفات)

اعلم أن هذا الباب وان لم يكن الاخلاق بعرفته مخللاً بما وجب من

المعروف باصول الدين فله تعلق قوي بالدين، لأن الله تعالى قد تعيّدنا باجراء أسماء عليه في دعاء وغيره، فإذا دخلت تسميته تعالى في باب العبادة وجب بيانها. ولأن في الناس من خالف في حسن اجراء الأسماء والصفات عليه تعالى من دون اذن سمع، وهذا خطأ لا بد فيه من بيان الحق.

ونحن نميز الكلام بين الأسماء والصفات التي يستحقها تعالى، فهي على ضربين: ضرب يرجع الى ما هو عليه في ذاته أو جاري مجرى ذلك ، والضرب الآخر يرجع الى أفعاله. ونحن نبدأ بالقسم الأول<sup>(١)</sup> بعد أن نقدم مقدمة في اللغة وهل هي مواضعة أو توقيف وما يتصل بذلك وما يتعلق به، ففيه فوائد كثيرة.

### فصل

**(في اصول اللغات هل هي توقيف أو بمواضعة؟)**

اعلم أنه كان غير ممتنع في أصل اللغة أن يكون مواضعة بين العقلاء، كما أنه جائز أن يكون توقيفاً من الله تعالى، إلا أنه لما افتقر توقيفه تعالى على اللغات الى الاضطرار الى قصده ولم يكن ذلك من التكليف قطعنا على أن أصل اللغات المواضعة منا.

و جائز فيما يلي ذلك الأمر أن يكون التوقيف والمواضعة معاً.

و إنما قلنا إن ابتداء اللغات لا يجوز أن يكون توقيفاً منه تعالى، لأنه إن أحدث كلاماً لم نعلم أنه قد أراد بعض المهييات دون بعض ، ولو اقترن بذلك الكلام اشارة -على ما يذكره- الى مسمى دون غيره، لأننا لا نعلم توجيه الكلام الى ما توجهت الاشارة اليه، وإنما يعلم بعضنا من بعض بالاضطرار

(١) في هـ «في القسم الأول».

إلى قصده.

و تخصيص الاشارة بجهة المشار اليه لا يعلم بها هل الاسم للجسم المشار اليه أو لبعضه أو للونه، ما تقدمت مواضعنا بيننا و خاطبنا تعالى بها علمنا مراده مطابقة تلك اللغات.

و جاز أن يوقفنا من بعد ذلك على لغات مستأنفة، وهذا حمل المحسنون قوله تعالى «وعلّم آدم الأسماء كلها»<sup>(١)</sup> على أن مواضعه تقدمت بين آدم عليه السلام وبين الملائكة على لغة سالفه، ثم خاطبه الله تلك اللغة وعلمه الأسماء، فلو لا تقدم لغة فلم يفهم عنه تعالى مما علمه من الأسماء.

و ليس يفتقر المواضعة بيننا على اللغات إلى اذن سمعي على ماظنه قوم، لأن دواعينا إلى التخاطب وتعريف بعضنا مراد بعض مورد الانتفاع بذلك ظاهر وما فيه لنا منفعة، ولا وجه فيه من وجوه القبح يجب حسنه كالنفس في الهواء.

و قد يحسن فيها أن يشير إلى ما علمنا عند الحاجة من غير اذن سمعي، فكذلك قد يحسن أن يعبر عنه بعض الأسماء.

و إنما فرع العقلاء في المواضعة إلى الحروف دون غيرها من الأجناس، لأنها أسهل وأوسع، ولأنها من حيث كان مدركته أقرب إلى أن يعرف بها المقاصد.

### فصل

(في حسن اجراء الأسماء والصفات التي يستحقها الله تعالى)

(عليه من دون مدح)

قد دلّنا على أنه يحسن منا عقلاً أن نجري الأسماء على مسمياتها بيننا من

غير سمع، وذلك بعينه دليل على حسن مثله في القديم تعالى. لأننا اذا علمنا بالعقل ما هو عليه من كونه عالماً وقدراً وعلمناه محدثاً لأفعاله، جاز أن نجري عليه من الأسماء ما يفيده هذه المعاني المعلومة.

ولا فرق بين من فصل في هذا الحكم بيننا وبينه تعالى وبين من فصل فيه بين العقلاء أو غيرهم أو بين بعض العقلاء وبعض آخرين. على أن موضوع اللغة يقتضي اجراؤها على كل من حصل على المعنى المطابق لها، فالتفصيص في ذلك نقىض لأصل اللغة. فإذا قيل: ربما يتعلق بذلك مفسدة.

قلنا: لو تعلقت بشيء من ذلك مفسدة لمنع السمع من اجرائه، فإذا لم يرد بالمنع منه قطعنا على انتفاء المفسدة.

### فصل

(في ذكر ما يجري عليه تعالى من الأسماء)

اعلم أن الأسماء في اللغة على ضررين:

أحدهما: يفيد في المسماي فائدة مخصوصة، كقولنا: ضارب، وقائم، وعالم. ويلحق بهذا الضرب ما يفيد تميز، نحو قولنا: اشارة<sup>(١)</sup>، وقدرة، وارادة. فهذا الضرب مفيد لا يجري مجرى اللقب المخصوص وإن خالفت فائدته فائدة غيره.

والضرب الثاني: ما لا يفيد لكن المقصود به التعريف، نحو قولنا: زيد وعمرو. وهذه تسمى<sup>(٢)</sup> ألقاباً وتقام مقام الاشارة.

فالأسماء المفيدة - وهي الصفات - تجري عليه تعالى بحيث استتحق معانها، والألقاب المخصوصة لا يجوز اجراؤها عليه تعالى عقلاً. وقد كان يجوز أن يرد

(٢) في هـ «وهذه تسمى هذه».

(١) في هـ «انسان».

التعبد بذلك فيحسن، لأنها قبح اجراؤه لانتفاء الفائدة فيه، وإذا نبه السمع على مصلحة بإجرائه حسن.

وأنا قلنا إنه لا يجوز اجراء الألقاب عليه تعالى عقلًا، لأن الغرض في الالقب الحاجة إلى الإخبار عن الغائب عنه، لأنها مع الحضور يمكن أن تخبر عنه بالإشارة إليه [و][١] مع الغيبة لا يمكن ذلك، فاستعملنا اللقب ليقوم في الإخبار عنه مع الغيبة مقام الاشارة مع الحضور.

وهذا غير متأت في القديم تعالى، لأننا نتمكن في كل حال من الإخبار عنه بالأوصاف التي يختص تعالى [بها][٢] ولا يشاركه فيها مشارك، لقيح اجراء اللقب عليه كما كان يقيح لو أمكنت الاشارة إلى الغائب وضع اللقب له. وإنما صح بلقب الحاضر مع امكان الاشارة إليه بجواز الغيبة عليه وال الحاجة إلى الإخبار عنه.

ولا يلزم أن يكون اضافة الكنية الى اللقب أو ادخال لقب على غيره عبثاً، لأن المقصود في الأول التعريف وفي الثاني غير ذلك من تعظيم وتفاؤل، فان العرب كانت تتفاؤل بالكلية، ولأغراض كثيرة غير محض التعريف.

وقد بينا في مواضع من كلامنا أن قولنا «شيء» ليس بلقب وإن كان غير مفيد ولا مخصوص يجب أن يجري عليه تعالى من غير سمع، لأن هذه اللفظة وضعت في اللغة لاصح أن يعلم وينبئ عنه، غير أن جميع المعلومات لما اشتربكت في هذه الفائدة خرجت اللفظة من أن تكون مخصوصة مميزة، فلأنه يرجع الى وقوع الاشتراك في معناها لم تفده، لأنها غير مفيدة في نفسها وموضوعة لمعنى مفهوم. والألقاب بخلاف ذلك، لأنها لا تفيد شيئاً لشيء يرجع اليها في نفسها.

### فصل

(الكلام فيما يستحقه الله تعالى من الأسماء لما يرجع إلى ذاته)

(في وصفه تعالى بالوجود وما يرجع إليه)

إذا كانت لفظة «موجود» مستعملة فيها هو على صفة يفارق بكونه عليها المعدوم ويصحح الصفات الراجعة إلى ذاته من تعلق وغيره وكان القديم تعالى على مثل هذه الصفة، وجب أن يسمى موجوداً بحكم اللغة.

ويوصف بأنه تعالى «ثابت» لقيام هذه الصفة مقام موجود.

ويوصف جل وعلا بأنه «كائن» مقيداً لأن هذه اللفظة تستعمل في الوجود وفي الكون في المكان.

ويوصف تعالى بأنه «قديم». وقد اختلف الناس في معنى هذه اللفظة: فقال أبو علي ومن وافقه: إن فائدتها الموجود فيما لم يزل. فعلى هذا الحال يستحق هذه الصفة على الحقيقة إلا الله تعالى. ومن قال ذلك اعتلى بتناقض [قولنا](١) في الذات الواحدة أنها قديمة محدثة كتناقض الوجود والعدم، وقال: قولهم «بناء قديم» و «العرجون القديم» مجاز.

وقال قوم: إن هذه اللفظة تقتضي المبالغة في الوصف بالتقدم. وكان أبوهاشيم يقوي هذا الوجه وينصره، بأن الأسماء تؤخذ من الشاهد، فلو كانت لفظة «قديم» افهافي للموجود فيما لم يزل لم يستحقها مسمى في الشاهد.

و الصحيح في هذا أن أصل وضع اللغة يقتضي المبالغة في التقدم، وبعرف المتكلمين اختصت بما لا أول لوجوده.

(١) الزيادة من م.

ولا يوصف تعالى بأنه «عتيق». فأما أبو علي فانه اعتقد لنفي ذلك بأن هذه اللفظة تستعمل فيها حدث من جنسه أفعاله، لأنهم يقولون «تمر عتيق» اذا طرأ عليه العتيق، ولا يقال في النساء أنها عتيقة لاما يحدث من جنسها مثلها.

وعلة أبي هاشم: أن هذه عبارة عمّا أثر فيه الزمان، وإنما قالوا «تمر عتيق» لتأثير الزمان فيه لا لحدوث ما هو من جسنه. ألا ترى أنهم لا يقولون في الدنانير المضروبة بالأمس وان حدث من جنسها أنها عتيقة، لأن الزمان لا يؤثر فيها، وإذا قالوا في الدنانير الطويلة العهد فمن حيث أثر الزمان فيها وان قل التأثير ولم يظهر.

فالذى قاله أبوهاشم أقوى وأشبه بالصواب، لأنهم لا يسمون بعتيق إلا ما يظهر تأثير الزمان فيه إما بصلاح أو فساد وما يتغير إلى حال إما مذمومة أو محمودة.

وإنما قيل في الدينار «عتيق» لأن طول الزمان يؤثر في حرته، وقيل «شراب عتيق» لأن بطول الزمان يرق ويشتد، وكذلك «البيت العتيق»، ولا يقولون «جبل عتيق» ولا «صخرة عتيقة» لفقد ظهور التأثير. وقولهم «فرس عتيق» و«سيف عتيق» يراد [به] (١) الكرم والنجابة وجودة الأصل (٢)، كما وصف البيت الحرام بأنه عتيق على سبيل المدح والتعظيم، وهذا غير ذلك الباب.

وعلى كلا الوجهين لا يجوز وصفه تعالى بأنه «عتيق»، لاستحالة معناه فيه.

فأما «عادي» منسوب إلى عاد وأنه حدث في أيامه، فعنده يستحيل عليه

(٢) في م «لا لأصل».

(١) الزيادة من م.

تعالى.

ويوصف تعالى بأنه «باقٍ»، ومعنى هذه اللفظة عند أبي علي يفید نفي الحدوث، وأن الموصوف بالحدث لا يستحق هذه التسمية، وإن سمي بذلك كان مجازاً.

وعند أبي هاشم أنها تفید استمرار الوجود وأنه غير متجدد. وهذا القول أصح، فان أهل اللسان يسمون كل موجود لم يتجدد له الوجود بأنه باقٍ، وإن كان فيهم من يعتقد قدم الأجسام وفيهم من يعتقد حدوثها، ومنهم من شك في الأمرين. وعلى المذهبين جميعاً يستحق تعالى بأنه باقٍ.

ويوصف تعالى بأنه « دائم »، ولهذه اللفظة معنيان: أحدهما أنه موجود في الأحوال كلها، والمعنى الآخر أنه موجود في المستقبل. فتصفه تعالى على الوجه الأول بأنه « دائم فيما لم يزلي »، لأن الوجود ثابت له في كل حال، ولا تصفه على الوجه الثاني بأنه لم يزل دائماً، لأن الاستقبال ينافي لم يزلي، لكننا نقول « لايزال دائماً ».

ويوصف تعالى بأنه « قائم » و « قيوم » على معنى الدوام، ولا يوصف بأنه قائم مطلقاً، لأنه يوهם الانتصاب. وإن وصف بأنه « قائم بنفسه » فمعناه الاستغناء عن محل في وجوده.

ويوصف تعالى بأنه « سابق » و « أسبق » و « متقدم » و « أقدم ». و كان أبو علي يصفه بذلك ويقول: إن هذه الأوصاف تقتضي تقدم وجوده ولا تقتضي وجود غيره، ويعتل بأن القدرة يقال إنها قبل الفعل وسابقة له وإن لم يوجد مقدورها.

وكان أبوهاشم يذكر أن هذه الألفاظ تقتضي وجوده غيره في الحال حتى يكون أسبق منه، ولا يجرها عليه تعالى فيما لم يزلي ويجرها عليه بعد وجود غيره.

و ما قاله أبو علي أشيه بالصواب، لأن الأسبق قد يكون لموجود ولمعدوم ينتظر وجوده، لأن هذه اللفظة اذا أفادت تقدم وجود الذات لغيرها<sup>(١)</sup>، فلا فرق بين أن تكون تلك الذات المسماة موجودة في الحال أو ما توجد، لأنها أسبق وجوداً منها على كل حال.

ويوصف تعالى بأنه «أول»، وقد ورد الكتاب به، فالفائدة أنه موجود قبل كل موجود. ويجب أن يكون الخلاف بين الرجلين في اطلاق ذلك فيما لم يزل على ماذكرناه في أسبق وسابق.

ويوصف تعالى بأنه «لم يزل». وامتنع أبو علي من ذلك ، واعتقل بأنه كلام غير تمام ويجب أن يقرن بما يتم به، وقال: يجب أن يكون المقربون إليه إثباتاً، فيقال «لم يزل موجوداً» أو «عاملاً»، ولا يقال «لم يزل غير فاعل»، لأن قولنا «لم يزل» نفي و«غير فاعل» نفي، ونفي النفي إثبات.

و وجدت بعضهم يحكي عن أبي هاشم أنه أحجاز أن يقال «لم يزل غير فاعل».

و الصحيح اجراء لفظة «لم يزل» عليه تعالى من غير اقتران بغيرها ، لأن معنى ذلك نفي الزوال عنه ، ونفي الزوال يقتضي الإثبات ، فكأنه قال : مثبت أو ثابت.

و يصح أيضاً أن نقول «لم يزل غير فاعل»، لأن نفي النفي إنما يكون إثباتاً إذا تعلقا بشيء واحد، فأما إذا تغايرا فأدخلنا<sup>(٢)</sup> عليه لم يكن إثباتاً. وقولنا «لم يزل» للزوال الذي هو العدم ، وقولنا «غير فاعل» نفي الفعل<sup>(٣)</sup>، فكأننا أخبرنا بأنه فيما مضى ثابت غير فاعل.

(٢) في هـ «ما خلا».

(١) في هـ «لين لها».

(٣) في مـ «نفي الزوال».

## فصل

(فيما يجري عليه تعالى لكونه قادرًا)

اذا كان الفعل قد صح منه تعالى وجب أن يسمى «قادراً»، لأن اللغة  
نوجب وصف من صح منه الفعل بأنه قادر.

و يجب أن تصفه بأنه قادر فيما لم يزل ولا يزال، لأن الفعل اذا صح منه  
تعالى لما يرجع الى ذاته وما هو عليه في ذاته حاصل في كل حال. وإنما لم يصح  
وجود الفعل فيما لم يزل لأمر يرجع الى الفعل، كما أن أحدنا قادر على ما يوجد  
بعد أوقات كثيرة وإن لم يصح وجود ذلك في الثاني لأمر يرجع الى المقدور لا  
إلى الصفة المصححة لا يجاد الفعل.

ويوصف تعالى بأنه «قوى» لأن معناه معنى قادر، وإنما يوصف الجبل وما  
أشبه بالقوى لحصول الشدة والصلابة على التشبيه بالقادر، لأن الشدة تمنع  
على بعض الوجوه من الكسر<sup>(١)</sup> والقطع كما يمنع القادر.

ويوصف تعالى بأنه «قدير» و «مقتدر» لأن ذلك مبالغة في وصفه  
بالقدرة.

ويوصف تعالى بأنه «قاهر» على معنى المبالغة في كونه أقدر.  
و وصفه أبو علي بأنه «قاهر فيما لم يزل» كما أنه قادر فيما لم يزل، ومنع غيره  
من أن يوصف بذلك فيما لم يزل، واعتلّ بأن هذه اللفظة تقييد بأنه قهر غيره  
ومنعه، وذلك منتفٍ فيما لم يزل.

و كان أبو علي يقوي قوله بأنه قاهر فيما لم يزل: بأن أهل اللغة يصفون  
الملك الجبار [بأنه قاهر اذا كان قادراً على ما يريد ونافذ الارادة والأمر، وإن لم

(١) في هـ «من الكبير».

يُفْعَلُ فِي الْحَالِ شَيْئًا.

و يوصف تعالى [١) بأنه «ملك» و «مالك» على معنى المبالغة في وصفه بالقدرة، وقد سُمِّيَ اللَّهُ تَعَالَى نَفْسَهُ بِأَنَّهُ مَلِكُ يَوْمِ الدِّينِ، وَالَّذِينَ هَا هُنَّا هُوَ الْجَزَاءُ. فَلَا مَعْنَى لِوَصْفِهِ تَعَالَى بِذَلِكِ إِلَّا أَنَّهُ قَادِرٌ عَلَى التَّصْرِيفِ فِيهِ مِنْ غَيْرِ مَنْعٍ، لِأَنَّ حَقِيقَةَ الْمَالِكِ هُوَ الَّذِي لَهُ التَّصْرِيفُ فِي الشَّيْءِ وَلَيْسَ لِأَحَدٍ مِنْهُ مَنْعٌ، وَلِهُذَا لَوْ أَظْهَرَ مَا حَذَفَهُ لِصَحَّ الْكَلَامُ بِأَنْ يَقُولُ «مَالِكٌ لِبَيعِ دَارَةٍ» وَوَهْبِتَهَا وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ.

وَالْوَكِيلُ وَإِنْ كَانَ لَهُ أَنْ يَتَصْرِفَ فِيهَا وَكَلَّ فِيهِ فَلَيْسَ بِمَالِكٍ، لِأَنَّ تَصْرِيفَهُ فِي الْحُكْمِ كَالْغَيْرِ مِنْ حَيْثُ فَعَلَ بِأَمْرِهِ، وَرَجَعَتْ فَائِدَتُهُ إِلَيْهِ. وَالصَّبِيُّ إِنَّمَا صَحَّ أَنْ يَمْلِكَ لِأَنْ تَصْرِيفَ غَيْرِهِ تَرْجَعُ فَائِدَتُهُ إِلَيْهِ كَأَنَّهُ هُوَ الْمَتَصْرِفُ.

و يوصف تعالى بأنه «رب» من حيث كان مالكاً، وهذا يقولون «رب الدار» بمعنى مالكها، ولا يطلقون ذلك إلا في الله تعالى ويقيدونه في غيره. و يوصف تعالى بأنه «سيد» بمعنى أنه مالك ، لأنهم يصفون مالكَ العبد بأنَّه سيدُهُ، ويصفون مقدمةَ الْقَوْمِ وَكَبِيرَهُمْ بِأَنَّهُ سَيِّدٌ، لِمَا كَانَ يَمْلِكُ تَدْبِيرَهُمْ. و يوصف تعالى بأنه «صمد». وهذه المفردة معنيان: أحدهما: معنى سيد وهو المالك ، فيكون على هذا الوجه من صفات الذات ، فيجري عليه فيما لم ينزل . والمعنى الآخر: أنه يصدِّ اليه في الحاجات ، وهذا الوجه يلحق بصفات الفعل ، لأنَّه إِنَّمَا يقصدُ اليه في الحاجات اذا خلقَ تَعَالَى مِنْ يَصْحُّ ذَلِكَ مِنْهُ . اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يَرَادَ أَنَّهُ مَعْنَى يَسْتَحْقُ وَيُلْيِقُ بِهِ أَنْ يَرْجِعَ إِلَيْهِ فِي الْحَاجَاتِ ، فَيُخْرِجُ عَنْ بَابِ صَفَاتِ الْفَعْلِ .

ويوصف تعالى بأنه «إله»، بمعنى أن العبادة تتحقق له، وإنما يحق له العبادة لأنه تعالى خلق الأجسام وحياتها والانعام عليها بالنعم التي يستحق بها العبادة، وهو تعالى كذلك فيما لم ينزل [فوجب أن يكون إلهاً فيما لم ينزل] (١). ولأنه يجوز أن يكون تعالى إلهاً للأعراض، ولا للجوهر الواحد، لاستحالة أن ينعم عليها بما يستحق به العبادة، وإنما هو إله للأجسام الحيوان منها والجماد، لأنه تعالى قادر على أن ينعم على كل جسم بما معه يستحق العبادة. وفي الناس من منع من أن يكون إلهاً للجماد، لأن الجماد في الحال لا يجوز أن يستحق عليه العبادة وهو جماد.

وهذا غلط، لأن معنى إله ليس هو من يستحق العبادة، لأنه لو كان كذلك لم يكن إلهاً فيما لم ينزل ولا نعمة له فيما لم ينزل، وإنما معناه أن العبادة تتحقق له، ومعنى ذلك أنه قادر على الانعام بالنعم المخصوصة. فإذاً هذا هو معنى إله، والحيوان والجماد فيه سواء.

وأما وصفه تعالى «بإله» ففيه وجهان: أحدهما: أن أصله لا إله ولا الله هو إله، فإذا دخلت الألف واللام على لا إله فصار الله. والوجه الآخر: أن الألف واللام أدخلتا على إله الإله وخففت الهمزة وأدغمت أحدى اللامين في الأخرى، فصار الله.

ويوصف تعالى بأنه «عزيز»، و معناه أنه يقتدر على الأمور لا يلحقه منع ولا ذلة ولا اهتمام. وقد وصفوا الأرض الصلبة بأنها عازز لشتها وامتناعها، وشبّهوها بالقادر من حيث صعب صلابتها التصرف فيها كما يوصف منع القوى.

ويوصف تعالى بأنه «كرم» على وجهين: بمعنى أنه عزيز، كما يقولون

(١) الزيادة من م:

«فلان يكرم علىّ»، و«فلان أكرم علىّ من فلان» أي أعزّ علىّ منه. والوجه الآخر أن يكون كريماً، بمعنى أنه فاعل الكرم والانعام، ومن هذا الوجه يلحق بصفات الأفعال.

ويوصف تعالى بأنه «جبار»، ومعناه أنه عزيز لا ينال باهتضام، ومن ذلك أنهم وصفوا النخلة بأنها جبارة لما بعُد منها(١).

ويوصيَّف تعالى بأنه «مجيد»(٢) و«ماجد»، بمعنى عزيز وكريم، وقد وصف الله تعالى القرآن بأنه مجيد، لما كان لا ينال بنقص وتبديل وما جرى بجري ذلك.

ويوصيَّف تعالى بأنه «كبير» و«متكبر» و«متجرِّب» و«عظيم» و«متعظِّم» و«جليل»، وفوائد هذه الأسماء يرجع إلى نهاية التعظيم والمدح، وقد قيل «كبير القوم سيدُهم»، وقد بينا أن السيد هو المالك.

ويوصيَّف تعالى بأنه «عليّ» و«عال» و«متعال»، ويراد بذلك أنه قاهر للأشياء قادرٌ عليها، كما قال الله تعالى «ما اتخذ الله من ولدٍ وما كان معه من إلٰهٍ اذاً لذهب كل إلٰهٍ بما خلق ولعلا بعضهم على بعض»(٣)، أراد تعالى غالب بعضهم بعضاً وقهره، وقال تعالى «إن فرعون علا في الأرض»(٤) أي قهر أهلها. وقد قيل: إن معنى ذلك التنّزه عن القبائح نحو قوله تعالى «تعالى عما يشركون»(٥).

ويوصيَّف تعالى بأنه «مستولٍ على الأشياء»، بمعنى القدرة عليها، من قوله «استولى فلان على البلد» اذا قهر أهله واقتدر عليهم، ويصبح وصفه بذلك فيما لم ينزل.

(٣) سورة المؤمنون: ٩١.

(٤) في هـ «بأنه محيط».

(١) في النسختين «مثاها».

(٥) سورة يونس: ١٨.

(٤) سورة القصص: ٤.

و لا يوصف بأنه «مستو» على سبيل الاطلاق، لأنَّه لا يفيد الانتصار  
وانما يفيد الاستيلاء على سبيل المجاز.

ويوصف تعالى عند أبي علي بأنه «مستطيع» على معنى أنه قادر، ووصفه  
أيضاً بأنَّ الفعل يمكنه ويهيأله، وأجرى مستطيراً مجرى قادر.

وفي الناس من امتنع من وصفه بمستطيع، لاشتقاقه من الاستطاعة التي  
هي القدرة، ويلزم من أبي ذلك للامتناع من وصفه بأنه قادر لاشتقاقه من القدرة.

و لا يوصف تعالى بأنه «مطيق»، لأنَّ معنى الطاقة يقتضي الجهد  
والمشقة، لأنهم يقولون «هذا مقدار طاقتة» كما يقولون مقدار وسعة، ويقول  
أحدهم «لا أطيق هذا» اذا كان يشق عليه وان كان قادراً على فعله.

ويوصف تعالى بأنه «ذو قدرة» و«ذو قوة»، بمعنى أنه قادر، فان أوهم  
اطلاق ذلك قيد.

و لا يوصف تعالى بأنه «رفيع» ولا «شريف»، لأنَّ حقيقتهما في ارتفاع  
المكان واشرافه، وانما مدح بذلك وأجري على غير هذه الفائدة على سبيل المجاز  
والاستعارة، قوله تعالى «رفيع الدرجات»<sup>(١)</sup> انا هو صفة للدرجات لا له.

و لا يوصف تعالى بأنه «متين» ولا «شديد»، لأنَّ معنى هاتين اللفظتين  
الصلابة، وهي مستحيلة عليه تعالى. قوله تعالى «هو أشدّ منهم قوة»<sup>(٢)</sup>  
مجاز، لأنَّ القوة التي هي القدرة لا توصف بالشدة، وهو تعالى قادر لا بقدرة.

### فصل

(فيما يجري عليه تعالى من الأوصاف لكونه عالماً وما يتعلق بذلك)  
اذا كان العالم منا من اختص بحال يصح لأجلها منه الفعل المحكم متى

كان قادراً عليه وكان الله تعالى على هذه الحال في جميع الأحوال، فيجب وصفه بأنه عالم فيما لم ينزل ولا يزال.

ويوصف تعالى بأنه «عارف» لساواة هذه اللفظة للفظة عالم.

ووصفه أبو علي بأنه «دار» بمعنى عالم، واستشهد بقول الشاعر:

لَاهُمْ لَا أَدْرِي وَأَنْتَ الدَّارِي

والأولى أن لا يطلق عليه تعالى هذا اللفظ، لأنّه يفيد استدراك العلم، وهذا لا يقولون «درستُ أن السماء فوق»، و«أن الاثنين أكثر من واحد»، ويجري ذلك مجرى متيقن وفطنٍ.

ويوصف تعالى [بأنه](١) «بصير» بمعنى عالم، لأن هذه اللفظة حقيقة في العالم كما أنه حقيقة في صحة الرؤية، وهذا يقولون فلان بصير في الفقه والطب اذا كان عالماً بها، ويوصف بذلك فيما لم ينزل على الوجهين معاً.

ويوصف تعالى بأنه حكيم، بمعنى أنه عالم، كما قال تعالى «وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب»(٢)، وتفييد هذه اللفظة أيضاً أنه فعل الأفعال المحكمة فيما لم ينزل كما يقال عالم فيما لم ينزل.

ويوصف تعالى عند أبي علي بأنه «واحد» بمعنى عالم، ويجري عليه فيما لم ينزل، ولللفظة واحد معنى آخر وهو مدرك، فيجري عليه الآن وإن لم يجرف بما ينزل. ووصفه تعالى بأنه «رأي» بمعنى عالم، وذكر أن هذه اللفظة تفييد العلم

والادران حقيقة، وإذا أجريت بمعنى العلم وصف تعالى به فيما لم ينزل.

ولا يوصف تعالى بأنه «طيب» مطلقاً وإن كان الطيب هو العلم، لقولهم «فلان طب بكتذا» إذا كان عالماً به، لأنّ غالب الاستعمال والعرف قد نقلت هذه اللفظة إلى من له صناعة معروفة.

و لا يوصف تعالى بأنه «متيقن» و «متبيّن» و «متحقق»، لأن فائدة هذه الألفاظ تقتضي استدراك العلم، بدلالة أنهم لا يقولون تيقنت، أو تبيّنت، أو تحققت أن السماء فوقى.

و لا يوصف تعالى بأنه «فهم» أو «فطين»، لاختصاص فائدة ذلك باستدراك معنى الكلام وتلقينه بسرعة.

و مثل هذه العلة لا يوصف تعالى بأنه «يشعر بالامور».

فاما الفقه فلا يوصف تعالى به مطلقاً، لأنه مختص بالتعرف بعلوم معينة لها جهات مخصوصة، وقد قيل إن الفقه يقتضي استدراك العلم مثل فطن، ويختخص بمعاني الكلام دون غيرها.

و لا يوصف تعالى بأنه «يمحسن بالأشياء». فاما أبو علي فانه امتنع من ذلك ، لأن حقيقة هذه اللفظة تفيد أول العلم بالمُدرّكات ، ولا أول لكونه تعالى عالماً بما يعلم . و عند أبي هاشم أن هذه اللفظة تستعمل فيمن يدرك بحاسته ويعلم من هذا الطريق ، وكلا الوجهين يستحيل فيه تعالى .

و لا يوصف تعالى بأنه «مشاهد»، لأن معنى هذه اللفظة يفيد حصول علم عن طريق هو الادراك ، وذلك يستحيل فيه تعالى .

و لا يوصف تعالى بأنه «مُطلع»، لاقتضاء هذه اللفظة لعل المكان واشرافه ، وإنما يوصف أحدهنا بها على معنى العلم مجازاً .

و لا يوصف تعالى بأنه «حادق»، لأن الحدق في اللغة هو القطع ، وإنما يقولون حدق بمعنى قطع على علمه وفرغ منه ، وذلك مستحيل فيه تعالى .

[و لا يوصف تعالى بأنه «ذكي»، لأن الذكاء هو السرعة في التلقن والتحفظ ، وذلك لا يليق به تعالى ](١).

و لا يوصف تعالى بأنه «حافظ»، بمعنى العلم، لأن معنى هذه اللفظة يفيد المنع من هلاك الشيء وتلفه، كما يقولون «حفظ متاعه وماله». وهذا المعنى يستحيل فيه تعالى، لأنَّه عالم لنفسه.

ويستحيل وصفه بأن «علومه محفوظة»، ويوصف تعالى بأنه حافظ لنا بمعنى الدفاع عنا والحراسة لنا.

و لا يوصف تعالى بأنه «معتقد»، لأن هذه اللفظة جرى على الواحد منافي الأصل مجازاً، والمجاز لا يجب إطراوه في كل موضع.

و لا يوصف تعالى بأنه «عقل»، لأمرتين: أحدهما أن وصف العلم بأنه عقل على سبيل المجاز، والتشبث به بعقل الناقلة إما لأنَّه يمنع من القبيح، أو لأنَّ العقل الذي هو عقل يمنع غيره مما هو فرع عليه من الزوال، وما هو مجاز لا يقاس عليه، ولا يطرد في كل موضع. والأمر الآخر أن العقل فائدته منع النفس مما تشتهي، ومنع ما هو عليه<sup>(١)</sup> من الزوال. وكلَّا المعنيين لا يجوز عليه تعالى، غير أنه تعالى لا يوصف بأنه غير عاقل، لأنَّه يوهم أنه على أضداد العلم أو ليس بعالم.

### فصل

(فيما يجري عليه تعالى لكونه حياً وما يرجع إلى ذلك)  
 اذا كان الحي من لا يتعدر كونه عالماً قادراً ، أو من لا يصح أن يكون عالماً قادراً إلا هو، وعلمنا أنه تعالى على هذه الحال، فواجب أن نصفه بأنه حي لحصول المعنى فيه.  
 ونُصِّفُه تعالى بأنه راء و مدرك و سامعٌ ومبصرٌ، لأن ذلك كله واجب عن

(١) في النسختين «في عليه».

كونه حيّاً، وإنما نصفه بذلك عند وجود المُدرّكات، لأن الوجود شرط في تعلق الادراك ، ولا نصفه بذلك كله فيما لم يزل ، لأنّه يقتضي وجود المدرك .

ونصفه تعالى بأنه «سميع بصير فيما لم يزل» ، لأن فائدة ذلك أنه على حال يجب معها أن يُدرك المسموعات والمبصرات اذا وجدت . وليس له تعالى بكونه سميّاً بصيراً صفة زائدة على كونه حيّاً، وقد بينا ذلك فيما مضى من الكتاب .

ولَا يوصف تعالى بأنه «ناظر» ، لأنّ معنى هذه اللفظة تقليل الحدقة في جهة المرئي طلباً لرؤيته . وإن وصفناه تعالى بأنه ناظر أي راحم اذا قيدناه .  
ولَا يوصف تعالى بأنه «شام» و«ذايق» ، لأنّا قد بينا في صدر هذا الكتاب أن ذلك ليس بعبارة عن الادراك وإنما هو عبارة عن تقرير الجسم الى الحاسة ، وأنهم يقولون: شمته فلم أجد له ريحًا ، وذقته فلم أجد له طعمًا .

### فصل

(فيما يجري عليه من الأوصاف التي لا تختص بنوع مفرد)

يوصف تعالى بأنه «واحد» على أحد معنيين: أحدهما أنه لا يتبعض ولا يتجزّى ، وإن لم [يكن] (١) هذا الوصف اذا أريد به هذا الوجه من أسماء التعظيم والمدح . والمعنى الآخر أن نصفه تعالى بأنه واحدٌ بأنه منفرد بصفات نفسه ليست لغيره ، وهذا الوصف يقتضي المدح والتعظيم .

ويوصف تعالى بأنه «فرد» و«منفرد» ، بمعنى أنه واحدٌ ، كما يقولون فلان فردٌ عصره وواحدٌ دهره .

ولَا يوصف تعالى بأنه «فَذٌ» لأن هذه اللفظة تقيد القلة والاختصار ،

(١) الزيادة من هـ .

يقولون ما يحيثنا فلان إلا فذاً، يريدون قليلاً.  
 ولا يوصف تعالى بأنه «وَتْر» لأنّه غير مفيد كونه تعالى واحداً، وإنما يفيد عدداً لا ينصف له، كما يفيد الزوج عدد الله نصف، وهذا يستحيل عليه تعالى.  
 ويوصف تعالى بأنه «غنىّ»، ومعنى ذلك أنه حيّ غير محتاج، ولا يجوز عليه الحاجة وهو تعالى غنيّ لنفسه، ويوصف تعالى بذلك فيما لم ينزل ولا يزال.  
 ولا يوصف تعالى بكل صفة يقتضي كونه محتاجاً ونفي كونه غنيّاً،  
 كوصفه بأنه يسرّ ويفرح ويخاف ويرجو ويسفق ويفرغ، لأن ذلك يقتضي جواز اللذة والألم عليه.

ولا يوصف تعالى بأنه يغتمّ ويحذر ويخاف ويُشفع ويُفزع، لأن ذلك كله يرجع إلى اعتقاد أو ظن لوصول المضار إلى المعتقد، وذلك مما يستحيل عليه تعالى.

ولا يوصف تعالى بأنه «يلتز» و«يألم»، لاستحالة الشهوة والنفار عليه.  
 ويوصف تعالى بأنه «شيء» من حيث صحة أن يعلم ويخبر عنه، وقد سمى تعالى نفسه بذلك. والأولى أن يجري عليه تعالى الوصف لشيء من جهة اللغة واقتضاها الاجراء هذا الاسم.

بخلاف ما ذهب إليه قوم من اجرائهما عليه تعالى سمعاً وشرعاً، لأنها ليست بلقب وهي مفيدة في الأصل، وإنما لأجل وقوع اشتراك مسمياتها في فائدتها خرجت من الأفاده، فلأنّم يرجع إلى غيرها لم يُفده، وللقاب لا يفيد شيء يرجع إلى وصفه. والدليل على أنها مفيدة أنه لا يجوز تغييرها وتبدلها، واللغة على ما هي عليه، ويجوز ذلك في الألقاب.

وقيل: إنه غير متنع أن تكون مفيدة من حيث [ميزة] (١) ما يتعلّق

العلم به مما الذوات مما لا يتعلق العلم به من الأكوان والصفات، وهذه فائدة معقولة.

و تجربى هذه اللفظة على القديم والمحدث، والموجود والمعدوم، لأنهم يقولون: علمت شيئاً موجوداً، وعلمت شيئاً معدوماً، وفعلت شيئاً بالأمس، وسأ فعل شيئاً غداً، وقال الله تعالى «ولَا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله»(١).

ويوصف تعالى بأنه «ذات»، وفائدة هذه الصفة في اصطلاح المتكلمين أنه يصح أن يعلم ويختص بصفات يُبَيَّن بها من غيره.

وقد يضاف اليه تعالى هذه الصفة فيقال «عالم لذاته» و« قادر لنفسه»، يراد المبالغة في الاختصاص بهذه الصفة على حد لا يمكن أخص منه، لأنّ أهل اللغة يقيدون ويقولون «ضرَبَ فلان فلاناً بنفسه» للاختصاص بضربه. ولا يوصف تعالى بأنه [عين إلا مقيداً، نحو قولهم «عينه عالم» و «عالم لعينه»].

ولا يوصف تعالى بأنه [٢) نفس مطلقاً وإن جاز على سبيل الإضافة، فيقال «عالم لنفسه»، لأن اطلاق هذه اللفظة تتناول أجساماً مخصوصة، ويستعمل على سبيل الإضافة فيقال نفس كذا كما يقال ذات كذا.

ولا يوصف تعالى بأنه «معنى»، لأن ذلك يفيد القصد بالكلام، لأنهم يقولون «فهمت معنى كلامك»، و«ما هذا معنى كلامي»، ويجوز أن يقال إنه تعالى معنى بالتشديد، لأنه المقصود بالكلام.

ويوصف تعالى بأنه «غير الأشياء»، وفائدة هذه الصفة اختصاصه تعالى بصفات دونها.

(١) سورة الكهف: ٧٣.

(٢) الزيادة من م.

ولا يوصف تعالى بأنه «تام» و«وافر» و«كامل» لأن هذه الأوصاف تقتضي نقصاناً تقدمها وحصوها بعد أن كانت غير كاملة، وذلك يستحيل عليه تعالى.

ويوصف تعالى بأنه «سبوح قدوس»، والفائدة في ذلك تنزهه عما لا يجوز عليه في ذاته وفي أفعاله.

ولا يوصف تعالى بأنه «فوق» مطلقاً، لأنه يقتضي العلو في المسافة، ويصبح على سبيل التقييد، وقال تعالى «وفوق كل ذي علم علیم»(١).

ولا يوصف تعالى بأنه «قريب» مطلقاً، لأنه يفيد القرب في المسافة، ويوصف بأنه قريب من الحسينين، بمعنى أنه قريب من دعائهما واجابتهما.

ويوصف أيضاً بهذا مجازاً من حيث كان عالماً بنا وبأعمالنا كعلم القريب بما يقرب منه.

ويوصف تعالى بأنه «حق»، بمعنى أن عبادته حق، فهو مجاز على كل حال.

ويوصف تعالى بأنه «لطيف» مقيداً بالتدبر والصنع، ولا يطلق عليه تعالى لاقتضاءه اللطافة، و[هي][٢] من صفات الجواهر.

وامتنع أبو علي من وصفه بأنه «رفيق»، قال: لأن الرفق هو الاحتيال لصلاح الأمور والتوصل إليها، وذلك مستحيل فيه تعالى. وليس يمتنع وصفه بذلك مقيداً فيقال «رفيق بعباده»، أي منعم عليهم وخفف عنهم.

ولا يوصف تعالى بأنه «حسن» ولا «جميل»، لأنها يقتضيان حسن الصورة، فان أُريد بالحسن خلاف القبح المستحق به الذم أفاد ذلك الحدوث على بعض الوجوه، وهو مستحيل فيه تعالى.

(٢) الزيادة هنا لاقتضاء السياق.

(١) سورة يوسف: ٧٦.

و لا يوصف تعالى بأنه «نظيف» لأنَّه يفید ازالة الدرن.  
و لا يوصف تعالى بأنه «ذخر» لأنَّ ذلك اثنا يسْتَعْمِلُ حقيقة فيما يصْحَّ أنَّ  
يَدْخُرَه للإنسان.

و لا يوصف تعالى بأنه «سنَد» لأنَّ حقيقة هذا اللفظ يستعمل فيما يستند  
إليه من الأجسام.

### فصل

(الكلام فيما يستحقه تعالى من الصفات الراجعة إلى الأفعال)  
فيما يجري عليه تعالى لكونه فاعلاً إذا كان معنى وصف الفاعل بأنه فاعل  
إذا أوجد ما كان قادراً عليه، وهذا المعنى ثابت فيه تعالى وجوب وصفه بأنه  
فاعل، وهذه اللفظة على الحقيقة تفید من غير من وصف بها، لأنَّها تفید وجود  
المقدور وحدوثه، وهذه فائدة ترجع إلى غير من الاسم اسم له.  
و هذا على ظاهره لا يصحّ، لأنَّ قولنا «فاعلاً» يفید صفة في المقدور وهو  
حدثه وحكمًا للفاعل الذي أجرينا عليه هذا الاسم، لأنَّ وجود مقدوره حكم  
يرجع إليه، فقد أفادنا فيما يرجع إليه فائدة، وإن لم يكن له بكونه فاعلاً  
حال.

و غلط عباد في قوله: إنَّ لفظة «فاعل» اسم للفاعل و فعله جمِيعاً.  
لأنَّ نقول: فاعل العالم قادر لنفسه و ذاته، فيصف الفاعل بما لا يليق  
بالفعل البته، ولا يجوز اجراؤه عليه، وجرى اسم الفاعل مجرى قولنا أسود في  
أنَّه وإن أفاد وجود السواد، فليس باسم للسواد بل للجسم لا للأسود.  
و كان أبو علي يقول: الأسماء مشتقة من الفعل لا تُجْرَى إلا في حال  
وجود الفعل لا قبله ولا بعده، ويجري مجرى قولنا «متتحرك» مأخذ من  
الحركة، ولا يجري إلا على ما فيه حركة في الحال.

وكان(١) أبوهاشم يخالف في ذلك ويقول: قد يشتق الاسم من الفعل المستقبل وبعد وجوده، يقال «زيد ضارب غداً، أو ضارب أمس»، ثم رجع عن ذلك فقال: يشتق من الماضي والحاضر ولا يشتق من المستقبل. وهذا أولى، لأنهم لا يشتقون مما لم يقع، فإذا قالوا «زيد ضارب غداً»، فالمعنى أنه يكون في غد ضارباً، ولا يستحق التسمية الآن والماضي. ولا شبهة في الاستدلال منه، لأنه إذا كانت فائدة قولنا «ضارب» أن مقدوره من الضرب وجد، وهذه الفائدة ثابتة فيها هو موجود من الضرب وفيما يقتضي. ولا تصفه تعالى بأنه فاعل فيها لم يزل، لأن هذا الاسم يشتق من وجود الفعل ولم يوجد الفعل فيها لم يزل، [ونصفه تعالى بأنه غير فاعل فيها لم يزل][٢] ويفيد عدم الفعل في تلك الأحوال. ونصفه تعالى بأنه «مُحَدِّث» و«مُوجَدٌ»، لمشاركة هاتين الصفتين لفائدة قولنا «فاعل».

ولا يصح وصفه تعالى بأنه «تارك»، لأن هذه اللفظة تفيد في عرف المتكلمين مالاً يجوز عليه تعالى، لأننا قد بينا فيها مضى من هذا الكتاب أن حد الترك هو ما ابتدئ بالقدرة بدلاً من ضد له يصح ابتداؤه على هذا الوجه، ومعنى هذا الحديث لا يصح فيه تعالى. وللهجة وإن أفادت في التسمية بالترك من كان غير فاعل، فلا تصفه تعالى مطلقاً بأنه تارك على مذهب اللغة، لأن عرف المتكلمين أخص في أسمائه وصفاته من اللغة. وإن قيدناه فلنا إنه «تارك» يعني أنه لم يفعل جاز. ويوصف تعالى بأنه «مُخْتَرٍ»، لأن فائدة هذا الوصف اخراج الفعل من العدم إلى الوجود، وهي ثابتة فيه تعالى.

(٢) الزيادة من م.

(١) في النسختين «وقال».

و هذه الكلمة في العرف فائدة أخرى، وهي ايجاد الفعل في الغير من غير آلة ولا سبب، والوجهان ثابتان فيه تعالى. وعلى الوجه الثاني لا يكون أحدنا مخترعاً.

ويوصف تعالى بأنه «مبدع»، وفائدة هذا الوصف ايقاع الفعل لا على مثال، وقيل انه يفيد معنى الاختراع، وقولهم فيمن فعل شيئاً لا توجبه الشريعة - بأنه «مبتدع» وفي فعله أنه «بدعة» يقوّي الوجه الأول.

ويوصف تعالى بأنه «منشئ»، لأن ذلك لا يمكّن ايجاده في الغير بلا سبب.

ويوصف تعالى بأنه «صانع»، لأن معنى هذه اللفظة معنى فاعل، وإن استعملت في التعارف في الحرف.

وعند أبي علي أنه تعالى يوصف بأنه «عامل»، لأنه بمعنى فاعل ومُحدِث. ومنع غيره من ذلك ، وقال: هذا الوجه يقتضي استعمال الجوارح في الفعل ، ولا يوصف به.

ويقوّي هذا المذهب الثاني أنهم لا يصفون أفعال القلوب بأنها أعمال، ولا يقولون (١) عملت بقلبي كما عملت (٢) بيدي.

ويوصف تعالى بأنه «خالق»، لأن فائدة هذه اللفظة وقوع الفعل مقدراً غير مسْهَوٌ عنه، وبالعرف لا تطلق هذه اللفظة إلا فيه تعالى وتقيد في غيره.

ويوصف تعالى بأنه «مقدّر» و«مدبر»، من حيث فعل تعالى وليس بساه.

ويوصف تعالى بأنه «مكوّن» و «مثبت»، لأن ذلك يقتضي ايجاد أفعاله.

ولا يوصف تعالى بأنه «مكتسب»، لأنّه يفيد اختلاف المنافع ودفع

(١) في النسختين «ولا يقول».  
(٢) في النسختين «علمت» في الموضعين.

المضار.

ويوصف تعالى بأنه «محسن» على أحد معنيين: أحدهما من حيث فعل الحسن، وهو لا يتعدى. والثاني من حيث فعل الإحسان، وهو متعدد. وعلى هذا لا يوصف تعالى من فعل العقاب بأنه محسن على طريق التعدي، ويوصف تعالى من فعل ذلك بأنه محسن على الوجه الذي لا يتعدى. ويوصف تعالى بأنه «منعم» و«متفضل» و«جoward»، لوقوع الأفعال التي تقتضي اجراء هذه الصفات عليه منه تعالى.

وليس يجب أن يتكرر منه التفضيل حتى يوصف بأنه «متفضل»، بل يوصف بذلك من فعل القليل والكثير، وأما «جoward» فلا يوصف إلا من أكثر من فعل الجود والتفضيل.

وفرق قوم بين جائد وجoward، قالوا يوصف من فعل المرة الواحدة بأنه جائد، ولا يوصف بأنه جoward إلا مع الاكتثار.

وأخطأ من قال إن الجoward من بذل جميع ما في وسعه، وذكر أن الفرس إنما وُصف بأنه جoward لآخر لاجه جميع ما في وسعه من الحضر، وادعى أن الله تعالى لا يوصف بأنه جoward إلا إذا فعل من الجود ما لوزاد عليه لم تكن الزيادة حسنة.

وإنما قلنا بخطأ من قال ذلك من جهة أن أهل اللغة يسمون من أكثر الأفضال والانعام على قوم بأنه جoward، وإن كان متمكناً لكثره ماله واتساع حاله أن يُفضل على من هو أكثر عدداً منهم، فعلم أنه لا تعتبر بافراغ الوسع. وصفة الفرس بأنه جoward مجاز، لأنه غير مطرد في كل موضع فيه استفراغ الوسع. إلا ترى أن من استفراغ وسعه وطاقته منافي السعي والعدو لا يوصف بأنه جoward.

ويوصف تعالى بأنه «مصلحة» و«حکيم» لأن أفعاله كلها صواب

وحكمة، وقد يوصف المصيب بأنه مُصيّب بالفعل الواحد من الصواب وان لم يكن منه.

وقيل معنى وصف الحكيم بأنه حكيم أنه لا يتخلل أفعاله شيء من السفه، ألا ترى أنه لا يوصف بالحكمة من يفعل الحكمة تارة والسفه أخرى. ويوصف تعالى بأنه «عَدْلٌ» بالتعارف، لأن قولنا عَدْلٌ في أصل اللغة يتناول الفعل اذا كان حسناً، وبالعرف يسمى به الفاعل الذي لا يتخلل أفعاله سوى العدل.

ويوصف تعالى بأنه «مبديء» و«معيد» لأنه تعالى ابتدأ وأنشأ ومعنى معيد أنه يعيد ما تقدم عدمه ايجاده.

وقال قوم: لو كان معنى معيد هو ما ذكرناه لما وصف القديم تعالى في هذه الحال، لأننا نقطع في هذه الأحوال على أنه تعالى قد أعاد شيئاً من أفعاله. وذكروا أن معنى هذه اللفظة أنه يعيد في افضاله واحسانه حالاً بعد حال.

ووصفه تعالى قوم بأنه مُقْدِمٌ على الفعل قاصداً، والأولى أن لا يوصف بذلك، لأن مقدماً يفيد القصد إلى ما فيه مشقة وكلفة وتحفّ، وهذا يقولون «أقدم في الحروب»، ولا يقولون مثل ذلك فيما فيه منفعة ولذة.

ويوصف تعالى بأنه يقدم على الفعل فهو قادم بمعنى عمِدٍ، قال الله تعالى «وقدمنا إلى ما عملوا فجعلناه هباءً منتشرأً»<sup>(١)</sup>، والقادم من سفره متعمداً للعود يوصف بذلك. ولا على هذا أنه قد يسمى قادماً من سفره وان كان نائماً أو مغميًّا عليه، لأن ذلك مجاز وحقيقة قدم به وأقدم من سفره، كما يسمون من سير به ولا يُشعر سائرًا مجازًا، فنقلوا اسم الفاعل فيه إليه مجازًا.

و يوصف تعالى بأنه «قاضٍ لأفعاله»، بمعنى أنه خلقها، ويوصف تعالى [بأنه] (١) أقضى الواجبات من أفعال عباده، بمعنى أ Zimmermanها، وإذا أوهم اطلاق من ذلك قرن بما يزيل الإبهام.

ويوصف تعالى بأنه «معدِّم» و «مُفْنِي»، لأنَّه يفني العالم بفناء يفعل، فيوصف لأجله بأنه معدم ومُفْنِي. ويخالف هذه الفائدة فائدة قولنا بأنَّه فاعل، لأنَّ القدرة تتعلق بنفس الفعل، ولا تتعلق القدرة بالاعدام، وإنما تتعلق ب فعل الضد الذي يكون بعد العدم والفناء.

ويوصف تعالى بأنه «محرك» و «مسكِّن» و «مقوٌّ» و «محيٌّ» و «ميتٌ»، لحصول ما يشتق من هذه الأوصاف من أفعاله. ويوصف تعالى بأنه «مكلَّف» و «مُلِزَمٌ»، لأنَّه تعالى قد كلفنا وألزمنا، فيجب وصفه بأنه مكلَّف ملزم. وقد بيَّنا فيما تقدم من هذا الكتاب حقيقة التكليف والخلاف فيه، وذَلِّلنا على الصحيح منه.

ويوصف تعالى بأنه « DAL » و « دليل »، لأنَّهما اسمان لفاعل الدلالة، فإنَّ أوهم اطلاق دليل فيه تعالى من حيث سمى الدلالة والمنتظر فيها بهذا الاسم قيد بما يزيل الإبهام.

ويوصف تعالى بأنه «منور» على وجهين: أحدهما أنه تعالى فاعل النور، والآخر بمعنى أنه ناصِّب للدلالة على الحق.

ولا يوصف تعالى بأنه «نور» على سبيل الحقيقة، وقوله تعالى «الله نور السماوات والأرض» (٢) معناه أنه منورها، أو فاعل لأهل السماوات والأرض من الدلالة والبيان ما يستضيئون به كما يستضيئون بالنور. ويوصف تعالى بأنه «هاد»، لأنَّه فاعل للهُدَى الذي هو الدلالة على

الحق وتمييزه من الباطل، وهو أيضاً الهادي لأهل الثواب إلى طريق الجنة والثواب.

ويوصف تعالى بأنه «مُضِلّ»، مقيداً بالعقاب والعدول عن ادخال الجنة إلى ادخال النار، ولا يطلق ذلك لئلا يوهم الأضلال عن الدين.

ويوصف تعالى بأنه «مضطر»، وكان أبو علي يقول معنى هذه اللفظة هو أن يفعل مالاً يتمنى المفصول فيه من دفعه عن نفسه، ولا يراعي كونه من جنس مقدوره.

وكان أبوهاشم يذهب إلى أن الاختصار في اللغة هو الإجلاء، لأنهم يقولون «اضطربنا العدو إلى الجبل»، بمعنى أحاجنا إليه. وفي عرف المتكلمين يفيد أن يفعل في الإنسان ما هو من جنس مقدوره مما لا يتمنى من دفعه.

وقول أبي هاشم أولى، وعلى كلي المذهبين يوصف تعالى بأنه مضطر، وإنما رجح قول أبي هاشم لأن أحدنا لا يوصف بأنه مضطر إلى لونه، ويوصف بأنه مضطر إلى علومه الضرورية.

ويوصف تعالى بأنه «يلطف لعباده ويوفقهم ويعصّهم»، لأنّه تعالى قد فعل ما يشتق منه هذه الأوصاف.

وقد يوصف بأنه «يلطف» على وجه آخر، بمعنى الرحمة والتعطف، وهذا المعنى لا يخص المكلفين بل يندرج إلى غيرهم من الأحياء.

ويوصف تعالى بأنه «خير» لأن هذا الوصف يفيد الاكثار من فعل الخير. وأبو علي يجريه عليه تعالى لهذا الوجه، وامتنع أبوهاشم من اجراء الخير، قال: لأن هذه اللفظة تفيدفائدة الفاضل، فإذا [لم][١] نجز لفظة فاضل لم نجز هذه.

(١) الزيادة منا لإكمال المعنى.

والأولى أن يكون سبب الامتناع من اجراء لفظة الفاضل المنع الشرعي والاجماع، وان كان قد قال قوم إن هذه اللفظة تفيد مزية معلومة من طريق المشاهدة أو العادة، و ذلك مستحيل فيه تعالى.

ويوصف تعالى بأنه «ناصر للمؤمنين» و «خاذل للكافرين»، والنصرة هي المعونة والثواب والتثبت، وهو تعالى فاعل ذلك بالمؤمنين، والخذلان هو العقاب وما يجري مجراه من أمر المؤمنين وعبادتهم بأن يلعنة الكفار ويقتلوهم ويقاتلوهم.

ويوصف تعالى بأنه «رحمن» و «رحيم» و «راحم» وهذه الأوصاف مشتقة من الرحمة وهي النعمة: وفي الوصف بالرحمن خاصة مبالغة يختص الله تعالى بها. وقيل: إن تلك المزية إنما هي من حيث فعل النعمة التي يستحق بها العبادة، ولا يشاركه في هذا المعنى سواه.

ويوصف تعالى بأنه «بار بعباده» و «سار للمؤمنين» و «كفيل بأرزاقهم»، لأن البر هو الاحسان والانعام، وقد عم بذلك تعالى عباده. ولا معنى لتخصيص من خص كونه تعالى سار بالمؤمنين، لأن السار هو فاعل السرور أو أسبابه، وإذا أنفع الله تعالى الكفار وأنعم عليهم وأحسن إليهم، فقد سرّهم بأن فعل أسباب مسرّتهم. ولا شبهة في أنه تعالى هو الرزاق والكفيل بالأرزاق [ويوصف تعالى بأنه «غياث» و «رجاء» على ضربين من التجوز، بمعنى أن الغوث والرجاء من فعله تعالى](١).

ويوصف تعالى بأنه «مؤمن» على وجهين: أحدهما أنه مصدق لنفسه وأنبيائه وأوليائه، والوجه الآخر أنه يؤمن العباد من اضاعة حقوقهم ويؤمن مستحق الثواب من العقاب.

ويوصف تعالى بأنه «مُهِيمُنٌ»، بمعنى أنه أَمِينٌ على جميع الأمور. ويوصف تعالى بأنه «طالبٌ»، والمعنى فيه أنه تعالى [طالبٌ] (١) لحق المظلوم في الدنيا من حيث أمر بأدائه إليه ورده عليه، وإذا أمر الحاكم برد حق على مستحق قيل إنه طالبٌ لحقه. وهو تعالى طالبٌ في الآخرة لحق المظلوم، لأنَّه أَخْذَ لحقه من الظالم.

ويوصف تعالى بأنه «مُدْرِكٌ» على معنى وصوله إلى مراده، لأنَّ من وصل إلى مراده قبل ادراكه أو هم اطلاق هذه اللفظة التي تحصل للحيٍ عند كونه رأياً وأُجْرِي مجراه قيد بـما يزيد الابهام.

ويوصف تعالى بأنه «شاكر» و «شكور» عرفاً، وقد نطق القرآن به، والمعنى أن «الشكراً» كما كان معناه الجزاء على الفعل والمقابل له وكان الله تعالى يجازي على الطاعات يسمى شاكراً.

وأيضاً قد تسمى العرب الشيء باسم جزائه، كما قال تعالى «وجزاء سيئةٍ سيئةٌ مثلها» (٢) وهو تعالى يجاز لـنا على شكرنا له، فسمى الجزاء على الشكر باسم الشكر. وأما شكور فهو مبالغة في فعل ما يسمى شكرأً (٣).

ويوصف تعالى بأنه «حميد» و «محمود» و «مادح» و «ذام». والمحمود من حمده غيره أو استحق الحمد عليه، وحميد مبالغة في المحمود مثل قتيل ومقتول.

ويوصف تعالى بأنه «يأبى» وبأنه «آب»، قال الله تعالى «ويأبى الله إلا أن يتم نوره» (٤)، والإباء هو المنع وليس بالكرابية، وهذا تمدحت العرب به، فقالوا «فلان يأبى الضيم» إذا امتنع منه، ولا مدحه في وصفه بـكرابية

(١) زيادة منا لا بد منها.

(٢) سورة الشورى: ٤٠.

(٣) في هـ «شكورأً».

(٤) سورة التوبة: ٣٢.

ويوصف تعالى بأنه «وكيل»، وبحسب أن يقيد فيقال «وكيل علينا» بمعنى أنه متকفل بأمورنا، وهو(١) معنى قولنا «حسبنا الله ونعم الوكيل»(٢). والوكيل في الاطلاق يقتضي في العرف أنه القيم بأمور غيره على سبيل النيابة. ولا يوصف تعالى بأنه «متوكلاً»، لأنه تعالى لا يسند أمره إلى غيره، ويوصف أحذنا بأنه «متوكلاً على الله» لاستناده إلى معونته. ولا يوصف تعالى بأنه «ناطق»، لأنه يقتضي فعل الصوت بالآلة. إلا ترى أنه لا يوصف الحجر بأنه ناطق. ولا يوصف تعالى بأنه «للفظ» لهذا الوجه. ولا يوصف تعالى بأنه «خطيب» ولا «قاضٍ»، لأن ذلك يفيد الحضور والمواجهة.

ولا يوصف تعالى بأنه «بلغ فصيح»، لأنها من أسماء الكلام. ولا يوصف تعالى بأنه «ظاهر» و «وزير» و «مساعد» و «معاً»، والوجه الصحيح في المنع من هذه الألفاظ أنها تقتضي المعونة على سبيل التبع، وذلك لا يليق به تعالى.

ولا يوصف تعالى بأنه «خليل لغيره»، وإنما امتنع وصفه بذلك لأن الخلة هي الاختصاص التام، وإذا أُجريت على المحبة فهي على سبيل التشبيه. وقال بعضهم: إن هذه اللفظة مشتقة من جعل الإنسان غيره في خلل أمره إذا أطلعه على أسراره، فلا يليق به تعالى أن يكون خليلاً لغيره. وإن وصفنا إبراهيم صلوات الله عليه بأنه خليله لهذا الوجه، ولا فقاره أيضاً ول حاجته إليه، من «الخلة» بالفتح التي هي الحاجة.

ولا يوصف تعالى بأنه «صديق لغيره» في أنه يحبه ويريد منافعه وأعلم

(٢) سورة آل عمران: ١٧٣.

(١) في هـ «وهي».

ذلك متقربياً إليه، وذلك لا يجوز فيه تعالى.  
ولا يوصف تعالى بأنه «محرّب» و«محتبر» و«مبطل»، لأن ذلك كله  
يفيد التوصل إلى العلم ولا يجري عليه تعالى.

### فصل

(فيما يجري عليه تعالى من الأوصاف الراجعة إلى الإرادة والكرامة)  
اعلم أن كونه مريداً ليس بمشتق من فعل الإرادة، وإنما وصف تعالى  
بذلك لكونه على هذه الحال المعقوله، فوصفه عند التحقيق بأنه مريد ليس من  
صفات الأفعال. وإذا [مضى] (١) في كلام الشیوخ أنه من صفات الأفعال  
فلا إله إلا الله تعالى لا يستحق هذا الوصف إلا عند فعل الإرادة وإن لم يكن مشتقاً  
منها (٢)، فهذا هو العذر في الحق هذا الباب بصفات الأفعال.

ويوصف تعالى بأنه شائي، لأن المشية هي الإرادة.  
ويوصف تعالى بأنه محب للفعل، لأن معنى المحبة هي الإرادة، وإن اعتيد  
الحذف مع لفظ المحبة ولم يعتد ذلك في لفظ الإرادة، وقد بينا ذلك في صدر  
هذا الكتاب.

وليس المحبة هي الشهوة، ولا شركة (٣) بين الشهوة والإرادة، لأنهم  
يقولون «فلان يشتهي الأكل» إذا كان صائماً ولا يقولون إنه «محب الأكل»  
كما لا يقولون إنه «مريد له في حال الصوم».

ويوصف تعالى أنه «راضٍ بالفعل» إذا كان طاعة. وإنما توصف الإرادة  
بأنها رضيًّا إذا كانت متعلقة بفعل الغير، لأنهم لا يكادون يقولون في المريد  
بأنه راضٍ بفعل نفسه كما يقولون ذلك في فعل غيره. ولا يسمون الإرادة بأنها

(١) الزيادة من م. (٢) في هـ «وان لم يكن مشتقاًها». (٣) في النسختين «ولا يشتركه».

رضيَّ إلا إذا وقع مرادها، لأنَّهم لا يكادون يقولون «رضيت شيئاً» وهو واقعٌ . و يجب أن تكون الكراهة متوسطة بين الإرادة والفعل ، لأنَّ من أراد من غيره شيئاً ثم كرهه و وجد الفعل فان الإرادة المتقدمة لا توصف بأنَّها رضيَّ . و عند أبي علي انه تعالى لا يوصف بأنه راضٍ بفعل زيد إلا إذا كان زيد فاعلاً لكمال مراده ، فان الطاعة في فعل دون آخر لم يوصف بأنه رضي طاعتة .

و عند أبي هاشم يوصف تعالى بأنه رضي الطاعة وان كان صاحبها قد أتى بكبيرة ، ويقول: إنَّ معنى كونه تعالى راضياً عن زيد أنه من أهل الثواب . و الصحيح أنه تعالى يوصف بالرضا ببعض الأفعال الواقعه من مطاع بعينه وان كان عاصياً في غيره . وليس يوصف تعالى بأنه راضٍ عن أحد إلا وهو مستحق للثواب ، وان جاز أن يكون مستحقاً أيضاً للعقاب بفعل آخر . و يوصف تعالى بأنه قاصلد إلى الفعل و مختار له و مؤثر ، لأنَّ الإرادة إنما تسمى قصدأً اذا تعلقت بفعل المريد وقارنته وكانت من فعله ، ولهذا لا يسمون من أراد من غيره فعلًاً بأنه قاصلد اليه ، ولا من فعلت فيه الإرادة بأنه قاصلد . و ليس يمتنع أن تسمى الإرادة قصدأً و ان لم تكن مقارنة للمراد ، لأنَّهم يقولون «قصدت إلى ما لم يقع أو إلى ما منعت منه» ، كما يقولون «عزمت على ذلك» . وأما الايثار والاختيار فشرط اجرائهما شروط اجراء القصد ، ولابد من اشتراط زوال الاجراء وحصول التخلية .

ولا يوصف تعالى بأنه «عازم» ، لأنَّ الإرادة إنما تسمى عزماً اذا كانت من فعل المريد و متعلقة بفعله و متقدمة لكل الفعل إنْ كان مبتدأ أو لسببه إن [كان](١) مسبباً . وارادة القديم تعالى لا تتقدم على المراد ، لأنَّ

تقديمها عبّث(١).

و لا يوصف تعالى بأنه «ناو»، لأن النية إنما توصف بها الإرادة إذا كانت في القلب والضمير وكانت مفعولة في القلب، وهذا لا يوصف تعالى بأنه «مضمر» ولا «منطوق».

ويوصف تعالى بأنه «كاره»، لأنه جل اسمه ناهي عن القبيح، وقد بينا أن النهي لا يكون كذلك إلا بالكرابة.  
ويوصف تعالى بأنه «ساخط للفعل» بأنه كاره له.

ويوصف تعالى بأنه «يغضب على الكفار»، بمعنى أنه يزيد عقابهم ولعنةهم، وليس المراد بذلك تغير الأحوال التي تلحق الغضبان، لأن أحدهنا قد يوصف بالغضب إذا أراد الانتقام وإن لم تتغير أحواله.

ولا يوصف تعالى بالغيبة لأنه اسم للتغير اللاحق للغضبان.

ويوصف تعالى بأنه «يغضض الكفار»، بمعنى أنه يعاقبهم.

ولا يوصف تعالى بالأسف والحسرة، لأنهما يفيدان الغم بأمر متقدم،  
والغم لا يجوز عليه تعالى.

### فصل

(فيما يستحقه تعالى من الأوصاف من حيث لم يفعل)  
(ما يقدر عليه من أفعال مخصوصة)

قد علمنا أنه تعالى لا يفعل شيئاً من القبائح، فيجب أن نصفه بما يقتضي تنزيهه عنها، فوصفه تعالى بأنه «سبوح - قدوس» قد بينا أنه يقتضي تنزيهه عن كل قبيح، فيجب أن يحرريا عليه هذه الفائدة.

(١) هنا تكررت في النسختين عبارة «ولا يوصف تعالى بأنه عازم».

ويوصف تعالى بأنه «طاهر» بمعنى التنزه عن القبيح.  
ويوصف تعالى بأنه «غافر» و«غفور» و«ساتر» و«ستار» و«عفو»،  
أما غافر وغفور وغفور فاما يوصف بها من حيث أسقط العقاب تقضلاً.  
و عند المعتزلة أنه يوصف بذلك من حيث لم يفعل العقاب مع وقوع  
الذنب الذي يستحق به، وإن كان قد خرج عن استحقاقه بالتوبة أو بثواب  
الطاعة العظيمة.

و الذي يدل على صحة ما قلناه و فساد ما قالوه أن من أسقط دينه على  
غيره تقضلاً لا يقال إنه قد عفا له عنه، ولو قضاه الدين فترك مطالبه به لم  
يقل أحدنا إنه قد عفا عنه، فعلممنا أن لفظة «العفو» لا تطلق إلا مع التفضل،  
فلو لم يفعل تعالى العقاب من لا يستحق العقاب لم يوصف بأنه عفو، وغفور:  
و غافر بمنزلة عفو في هذا الحكم.

فإذا قيل: قد قال الله تعالى «و إني لغفار لمن تاب»(١).  
قلنا: قد بينما أن التوبة لا توجب اسقاط العقاب، فإذا غفر مع التوبة فهو  
متفضل باسقاط العقاب.

فأماماً «ساتر» و«ستار» فعندهما أنه تعالى لم يفعل في الدنيا أمارة العقاب  
من لعن واستخفاف وما يجري مجرهما.

ويوصف تعالى بأنه «حليم» من حيث لم يتعجل العقوبة.  
و عند أبي علي أنه يوصف بذلك من حيث فعل ما يضاد العقوبة من  
الحياة والصحة والشهوة. وهذا غلط، لأن الله تعالى موصوف بالحلم في حال افباء  
الخلق واعدامهم وإن لم يكن في تلك الحال فاعلاً فيه شيئاً من صحة. ولا  
شهوة ولا حياة. وأحدنا يوصف بأنه حليم من حيث لم ينتقم من ظلمه وإن لم

يعلم أنه فعل في جسمه شيئاً يضاد الانتقام.

وليس يجب أن لا يوصف في الآخرة بأنه حليم اذا استوفى العقوبة، لأنه تعالى ليس يخرج باستيفاء العقاب في الآخرة من أن يكون ما عجله وقدمه في الدنيا، ففائدة وصفه تعالى بأنه حليم لا تتغير.

ولا يوصف تعالى بأنه «صبور»، لأن فائدة هذه اللفظة يتضمنها احتمال المكاره والآلام، وذلك مستحيل فيه تعالى.

ولا يوصف تعالى بأنه «وقور»، لأنه يفيد الاستقرار في المكان ونفي الطيش، وذلك مستحيل فيه تعالى.

واعلم أنه لما كان من اكبر الأغراض في العلم بعاني اسمائه وصفاته تعالى أن ندعوه عزوجل بها في الامور التي نطلبها منه وجب أن نذكر جملة يشرف بها على معنى الدعاء وشروطه وأحكامه.

### فصل

#### (في ذكر جملة من أحكام الدعاء)

اعلم أن الدعاء هو طلب الداعي الشيء من غيره.

ويضى في الكتب أنه يقتضي الرتبة وأن يكون المدعاو أعلى رتبة من الداعي، بعكس الأمر. وليس الأمر على ذلك، لأنهم يسمون السيد داعياً لعبدة الى سقيه الماء وغيره مما يأمر به، ويقولون: إن الله تعالى دعاانا الى عبادته وطاعته، فبطل اعتبار الرتبة.

لكن قد حصل في اطلاق لفظة «الدعاء» أنه يختص بالطلب من الله تعالى دون غيره، وان كان التقييد يخالف ذلك. لأنهم يقولون «في هذا الدفتر دعاء» اذا اختص بمسألة الله تعالى ولا يقولون ذلك في غيره، كما اختصت لفظة «القرآن» بكتاب الله تعالى وان كان أصل اشتقاقةها من الجمع

المشترك المعنى.

وإنما سموا تمجيد الله تعالى وتسبيحه «دعاء» لأن المقصود بذلك طلب الرحمة والمغفرة، وأنه لا يخلو في الأكثرب من مسألة وطلب، والدعاء إنما يكون كذلك بالارادة كالأمر.

ومن شرط حسن الدعاء أن يعلم الداعي كون ما يطلب بدعائه مقدوراً لمن يدعوه، وذلك يقتضي في من دعا الله تعالى أن يعرفه جلّ وعزّ بصفاته وقدرته حكمته.

ومن شروط حسن الدعاء أيضاً أن يعلم حسن ماطلبه بالدعاء، وإنما يعلم ذلك بأن لا يكون فيه وجه قبح ظاهر. وما ينافي عنه من وجوه القبح -مثل كونه مفسدة-. وجب أن يشرط في دعائه ويطلب ما يطلب بشرط أن لا يكون مفسدة، وإن لم يظهر هذا الشرط في دعائه جاز أن يضممه في نفسه.

ومن الشروط أن لا يكون عالماً بأن ما طلبه لا يقع ولا يُفعل، نحو أن يسائل الله تعالى أحياء الموتى ليُسرّ بهم أو غفران عقاب الكفار.

وعند أبي علي أن ذلك يصبح عقلاً، وعند أبي هاشم أنه يصبح بالشرع من حيث كان مفسدة وليس بقيح في العقل.

وقد يحسن منا أن ندعو [الله] (١) تعالى بأن يفعل ما نعلم أنه يفعله لامحالة، وإنما يحسن ذلك على سبيل الانقطاع ولأن فيه مصلحة ولطفاً، ولهذا حسن من الاستغفار للمؤمنين والصلة على الأنبياء والمرسلين، والملائكة المقربين، ولا شبهة في أن فعل ذلك عند الدعاء لا يسمى اجابة له.

وينقسم ما يتناوله الدعاء إلى قسمين:

أحد هما: قد تقدم العلم بأنه واجب مفعول لا محالة، نحو أثابة المؤمنين

والصلاحة على النبي صلوات الله وسلامه عليه وآلـه، مما الفائدة<sup>(١)</sup> فيه التبعد والتقرب لا طلب ما يتناوله الدعاء.

والقسم الآخر: ما لا يعلم وجوبه وحصول فعله لا محالة، وهو على ضربين:

أحدهما: أن يكون واجباً وإن خفي علينا وجوبه، مثل أن يكون لطفاً في التكليف، وينقسم إلى ما يكون<sup>(٢)</sup> مصلحة على كل حال، وإلى ما يكون لطفاً عند الدعاء، لأن للدعاء على كل حال تأثيراً في فعله.

والقسم الآخر من القسمين الأولين: ما ليس بواجب من الاحسان والتفضيل، وذلك مما يجوز أن يفعل وأن لا يفعل، فإذا فعله تعالى عند الدعاء فهو اجابة له.

وقولنا «مجاب الدعوة» يقتضي تكرر اجابة دعائه، وأن المفوعول عند دعائه على سبيل الكرامة له والرفع من منزلته.

ومتي سأله أحدنا ربه تعالى أمراً فلم يفعله لا يجب القطع على أنه ما أُجبت دعوته، لأنه اذا سأله بشرط أن لا يكون فيه مفسدة غير ممتنع أن يكون إنما لم يفعل ماطلبه لأنه مفسدة، وإنما يكون من نوعاً اذا لم يفعل ماطلبه من غير حصول الشرط الذي شرطه.

و هذه جملة كافية.

\* \* \*

و اذا كانت أغراضنا في هذا الكتاب قد تكاملت بعون الله تعالى فالواجب قطعه هاهنا. ونحن قاطعون له ومستغرون الله تعالى من زلل إن كان فيه أو خلل، وبرئون من كل قول لعله يمضي في تضمنه مخالفًا لصواب

(٢) إلى هنا تنتهي نسخة هـ.

(١) في هـ «فـ الفائدة».

مجانباً لرشاد، مستبدلاً فيه غش هوى بنصيحة.

ونقسم بالله تعالى على من تأمله أن لا يقلدنا في شيء من مذاهبه أو أدلته، ويحسن الظن بنا فيلقي(١) النظر والتصفح والتأمل تعويلاً على أنا قد كفيناه ذلك وأرجناه بما تكفلناه من تعبه ونصبه، بل ينظر في كل شيء نظر المستفتح المبتدئي، مطرحًا للأهواء المزينة للباطل بزينة الحق المشبهة للكذب بالصدق، معادلاً فيما ينظر فيه ويتصفه في نفسه من أحواله، غير مائل إلى أن يكون بحق من أحدهما دون صاحبه حتى يكون ميله إلى جهة وانحرافه إلى أخرى، بعد العلم الذي يشمره نظره وينتجه فكره، وإن يكثر عند انتفاعه بشيء منه من الدعاء لنا والترحم علينا في حياة وموت ورجاء وفوت.

ويبين أوائل هذا الكتاب وأواخره تفاوت ظاهر، فإن أوله على غاية الاختصار، والبسط والشرح معتمدان في أواخره. والعذر في ذلك أنا بدأنا باملائه والنية فيه الاختصار الشديد تعويلاً على أن الاستيفاء والاستقصاء يكونان في كتاب «الملخص»، فلما وقف تمام املاء الملخص - لعوائق الزمان التي لا تملك - تغيرت النية في كتابنا هذا وزدنا في بسطه وشرحه، وإذا جمع بين ما خرج من كتاب الملخص وجعل ما انتهى إليه كأنه لهذا الكتاب وجد بذلك الكلام في جميع أبواب الأصول مستوى مستقصصي.

ونحن نحمد الله تعالى على ما وافقه وقدره ويسره وسهله من ذلك كله أن يجعله خالصاً لثوابه ومؤمناً من عقابه إنه على ما يشاء قدير، وصلاته على خيرته من خلقه محمدٌ وآلُه الطاهرين وسلامه، وهو حسيناً ونعم الوكيل نعم المولى ونعم النصير، غفرانك ربنا وإليك المصير.

(١) كلمة غير واضحة في النسخة.



## فهارس الكتاب

- ١ - فهرس الآيات الكريمة
- ٢ - الأحاديث والمؤثرات
- ٣ - الملل والأديان والمذاهب
- ٤ - أسماء الأعلام والأشخاص
- ٥ - مصادر تحقيق الكتاب
- ٦ - محتويات الكتاب



## فهرس الآيات الكريمة<sup>(١)</sup>

### (سورة البقرة)

- ١٩ - «والله محيط بالكافرين» .٥٥١  
٣١ - «وعلم آدم الأسماء كلها» .٥٧١  
٦٠ - «كلوا واشربوا» .٥٢٤  
١٢٣ - «الاتجذبى نفس عن نفس شيئاً ولا يقبل منها شقاوة» .٥٠٩  
١٤٣ - «وما كان الله ليضيع إيمانكم» .٥٤٥  
١٤٣ - «وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس» .٤٢٥  
٢٥٥ - «من ذا الذي يشفع عنده إلا باذنه» .٥٠٨  
٢٦٤ - «لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى» .٣١١  
٢٧٠ - «وما للظالمين من أنصار» .٥٨

### (سورة آل عمران)

- ١٩ - «إن الدين عند الله الإسلام» .٥٤٤  
٨٥ - «ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه» .٥٤٤  
٩٠ - «إن الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفراً» .٥٢٤  
١٠٦ - «يوم تبيّض وجوه وتسود وجوه فأما الذين اسودت وجوههم أكفرتم بعد إيمانكم» .٥٥٠  
١٥٣ - «والرسول يدعوكم في أخراكم» .٣٩٩  
١٧٣ - «حسينا الله ونعم الوكيل» .٥٩٩

## (سورة النساء)

- ١١ - «يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الانثيين» .٤٨٢
- ١٤ - «ويتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها» .٥٠٩
- ٢٩ - «ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراضٍ منكم» .٢٧٢
- ٤٤ - «إن الله لا يغفر أن يشرك به ويعذر مادون ذلك لمن يشاء» .٥١٥
- ٨٢ - «ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً» .٤٠٤
- ٩٢ - «فتحرر رقبة مؤمنة» .٥٢٤
- ١١٥ - «ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبَّع له الهدى ويُتبع غير سبيل المؤمنين نوله مات على ونصله جهنم وساعت مصيرأ» .٤٢٥
- ١٢٣ - «ومن يعمل سوءاً يجز به» .٥١٠

## (سورة المائدة)

- ٢ - «وإذ أحللت فاصطادوا» .٢٧٢
- ٤٤ - «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون» .٥٥٠
- ٥٥ - «إما ولি�كم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكوة وهم راكعون» .٤٣٨ ، ٤٧٩
- ٩١ - «إما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منهون» .١٨٨

## (سورة الأنعام)

- ٢ - «هو الذي خلقكم من طين ثم قصى أجلاً وأجل مسمى عنده» .٢٦٢
- ٨٢ - «الذين آمنوا ولم يلبسو ايمانهم بظلم» .٥٤٣

## (سورة الأنفال)

- ٤ - «إما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واذا تلقيت عليهم آياته زادتهم ايماناً وعلى

رِبْهُمْ يَتَوَكَّلُونَ \* الَّذِينَ يَقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يَنْفَقُونَ \* أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ  
حَقًّا» .٥٤٥

- ٦ - «كَمَا أَخْرَجْتَكَ رَبُّكَ مِنْ بَيْتِكَ بِالْحَقِّ وَإِنْ فَرِيقًا مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ لَكَارْهُونَ \* يَجَادِلُونَكَ فِي  
الْحَقِّ بَعْدَ مَا تَبَيَّنَ كَأَنَّمَا يَسْاقُونَ إِلَى الْمَوْتِ وَهُمْ يَنْظَرُونَ» .٥٤٣
- ٧٢ - «الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَهَاجِرُوا مَالَكُمْ مِّنْ وَلَيْتُمْ مِّنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ يَهَاجِرُوا» .٥٤٣

### (سورة التوبة)

- ٢٥ - «وَيَوْمَ حَنِينَ إِذْ أَعْجَبْتُكُمْ كُثُرَتُكُمْ فَلَمْ تَغْنِ عَنْكُمْ شَيْئًا وَضَاقَتْ عَلَيْكُمُ الْأَرْضُ  
بِمَا رَحِبَتْ ثُمَّ وَلَيْتَمْ مَدْبِرِينَ \* ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ وَعَلَىٰ الْمُؤْمِنِينَ» .٣٩٦

٣٢ - «وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يَتَمَّ نُورُهُ» .٥٩٨

- ٣٦ - «إِنَّ عَدَدَ الشَّهْوَرِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا  
أَرْبِيعَةَ حِرْمَانَ ذَلِكَ الدِّينُ الْقِيمُ» .٥٤٧

- ٤٠ - «إِلَّا تَصْرُوْهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِي اثْنَيْنِ إِذْهَمَا فِي الغَارِ إِذْ يَقُولُ  
لَصَاحِبِهِ لَا تَحْزُنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا» .٣٩٧

٤٩ - «وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَحَيْطَةٌ بِالْكَافِرِينَ» .٥٥٠

- ٧١ - «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أُولَائِهِ بَعْضٌ» .٤٣٩

### (سورة يونس)

١٨ - «تَعَالَى عَمَّا يَشَرِّكُونَ» .٥٨١

### (سورة هود)

١١٤ - «إِنَّ الْحَسَنَاتِ يَذْهَبُنَّ إِلَيْهِنَّ السَّيْئَاتِ» .٣١١

### (سورة يوسف)

١٧ - «وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كَنَا صَادِقِينَ» .٥٣٨

٧٦ - «وَفُوقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ» .٥٨٩

(سورة الرعد)

- ٦ - «وَانْ رِبُكَ لِذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ» .٥١٥  
 ٢٢ - «وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سَرًّا وَعِلَانِيَةً وَيَدْرَأُونَ بِالْحَسْنَةِ السَّيِّئَةَ أُولَئِكَ هُمُ الْعَاقِبَ الدَّارُ» .٢٧٠

(سورة إبراهيم)

- ٤ - «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ» .٥٣٨  
 ٣١ - «قُلْ لِعَبْدِي الَّذِينَ يَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سَرًّا وَعِلَانِيَةً» .٢٧٠

(سورة الحجر)

- ٩ - «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ» .٤٤٠

(سورة الاسراء)

- ٩١، ٩٠ - «لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِنْ نَخْيَلٍ وَعَنْبٍ فَتَفْجُرُ الْأَنْهَارُ خَلَالَهَا تَفْجِيرًا أَوْ تَسْقُطُ السَّمَاءُ كَمَا زَعَمْتُ عَلَيْنَا كَسْفًا أَوْ تَأْتِي بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةَ قَبِيلًا» .٣٩٨

(سورة الكهف)

- ٢٣ - «وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا» .٥٨٨

(سورة مریم)

- ٥ - «وَإِنِّي خَفَتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي وَكَانَتْ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنِكَ وَلِيًّا يَرْثِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبَّ رَضِيًّا» .٤٨٢  
 ٢٣ - «يَا لَيْتَنِي مَتَّ قَبْلَ هَذَا وَكُنْتُ نَسِيًّا مَنْسِيًّا» .٥٠٢

(سورة طه)

- ٧٥ - «وَمَنْ يَأْتِهِ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ الصَّالِحَاتِ» .٥٤٣

.٦٠٣ - «وَانِي لِغَفَارٍ لِمَنْ تَابَ» ٨٢

(سورة الأنبياء)

.٥٠٨ - «وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا مَنْ ارْتَضَى» ٢٨

(سورة المؤمنون)

٩١ - «مَا أَخْنَدَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَاً لِذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ

.٥٨١ «بَعْضٌ»

(سورة النور)

.٥٣١ - «تَشَهَّدُ عَلَيْهِمْ أَسْنَتُهُمْ» ٢٤

.٥٩٥ - «اللَّهُ نُورٌ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضُ» ٣٥

(سورة الفرقان)

.٥١٠ - «وَمَنْ يَظْلِمْ مِنْكُمْ نَذْقِهِ عَذَابًا كَبِيرًا» ١٩

.٥٩٤ - «وَقَدَّمَا إِلَيْنَا مَا عَمِلُوا فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْشُورًا» ٢٣

(سورة الشعراء)

.٥٤٦، ٥٣٨ - «بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ» ١٩٥

(سورة التمل)

.٤٨٣ - «وَوَرَثَ سَلِيمَانَ دَاؤِدَ» ١٦

(سورة القصص)

.٥٨١ - «إِنَّ فَرْعَوْنَ عَلَىٰ فِي الْأَرْضِ» ٤

.٥٨٢ - «هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قَوَّةً» ٧٨

(سورة العنكبوت)

٤٥ - «إِنَّ الصَّلَاةَ تُنْهِيُّ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» . ١٨٩

(سورة الروم)

١، ٣ - «أَلَمْ \* غَلَبْتِ الرُّومِ \* فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلْبِهِمْ سَيَغْلُوْنَ» . ٤٠٣

(سورة لقمان)

١٣ - «إِنَّ الشَّرِكَ لِظُلْمٍ عَظِيمٍ» . ٥٠٨

(سورة الأحزاب)

٦ - «الَّذِي أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ» . ٤٤٧

٣٣ - «إِنَّمَا يَرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرُّجُسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا» . ٤٧٩

٣٧ - «وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسَكَ عَلَيْكَ زَوْجُكَ وَاتِّقُ اللَّهَ وَتَخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا أَنْعَمَ اللَّهُ مَبِيدِهِ وَتَخْشِي النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ فَلِمَا قَضَى زِيدٌ مِنْهَا وَطَرَأَ زَوْجَنَا كَهْلًا لَكِي لَا يَكُونُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرجٌ فِي أَزْوَاجِ ادْعِيَّاهُمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرَأَ وَكَانَ أَمْرَ اللَّهِ مَفْعُولًا» . ٣٩٧

(سورة سباء)

١٦ ، ١٧ - «فَأَعْرَضُوا فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ الْعَرْمِ وَبَدَلْنَا هُمْ بِجَنْتِهِمْ جَنْتِيْنِ ذَوَاتِيْ أَكْلَ خَطَّ وَأَثْلَ وَشِيءٍ مِنْ سَدْرٍ قَلِيلٍ \* ذَلِكَ جَزِينَاهُمْ بِمَا كَفَرُوا وَهُلْ نَجَازِي إِلَّا الْكُفُورَ»

. ٥٥٢ ، ٥٥٠

(سورة ص)

٢٠ - «وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَلَ الْخَطَابَ» . ٥٨٣

(سورة الزمر)

- ٢٨ - «قرآنًا عربياً غير ذي عوج» .٥٣٨
- ٥٣ - «ياعبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنعوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعاً» .٥١٥
- ٥٤ - «وأنبأوا الى ربكم وأسلموا من قبل أن يأتيكم العذاب» .٥١٧
- ٦٥ - «لئن أشركت ليحطبن عملك» .٣١٢

(سورة غافر)

- ١١ - «ربنا أمنتنا اثنين وأحييتنا اثنين» .٥٢٩
- ١٥ - «رفيع الدرجات» .٥٨٢
- ١٨ - «ما للظالمين من حيم ولا شفيع يطاع» .٥٠٨

(سورة الشورى)

- ٤٠ - «وجزاء سيئةٌ سيئةٌ مثلها» .٥٩٨

(سورة الزخرف)

- ٣ - «إنا جعلناه قرآنًا عربياً» .٥٤٦

(سورة الفتح)

- ٢٧ - «لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين مخلقين رؤوسكم ومقصرين لاتخافون» .٤٠٣

(سورة الحجرات)

- ٢ - «لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبي ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض أن تحيط أعمالكم وأنتم لا تشعرون» .٣١٢

- ٩ - «وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتُلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ أَحَدُهُمَا عَلَى الْأَخْرِيِّ فَقَاتَلُوا إِلَيْهِ تَبْغِيَةً حَتَّىٰ تَفْجِئَ إِلَيْهِ أَمْرَ اللَّهِ فَإِنْ فَاعَتْ فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسَطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ \* إِنَّ الْمُؤْمِنَوْنَ أَخْوَةٌ فَأَصْلَحُوا بَيْنَ أَخْوَيْكُمْ» .٥٤٣
- ١١ - «بِئْسَ الاسمُ الْفَسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ» .٥٤٥

### (سورة الذاريات)

- ٣٦ - «فَأَخْرَجْنَا مِنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ \* فَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ» .٥٤٥

- ٤٧ - «وَالسَّمَاءُ بَنِينَا هَا بِأَيْدِٰ» .٤٤٠

### (سورة النجم)

- ٢٦ - «وَكُمْ مِنْ مَلْكٍ فِي السَّمَاوَاتِ لَا تَغْنِي شَفَاعَتَهُمْ شَيْئاً إِلَّا مَنْ بَعْدَ أَنْ يَأْذِنَ اللَّهُ لَمْ يَشَاءْ وَيَرْضَى» .٥٠٨

### (سورة الرحمن)

- ٢٦ - «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٌ» .١٤٥

### (سورة الواقعة)

- ٢٠ - «وَفَاكِهَةٌ مَمَّا يَتَخَيَّرُونَ» .٥٢٧

### (سورة الحديد)

- ٣ - «هُوَ الْأَوَّلُ وَالآخِرُ» .١٤٥

### (سورة المجادلة)

- ١ ، ٤ - «قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تَجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَيْهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ \* الَّذِينَ يَظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مِنْ نِسَائِهِمْ ... وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ» .٣٩٦

(سورة المتحنة)

١٠ - «فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ» .٥٢٤

(سورة البجادلة)

١٠ - «وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ» .٢٧٢

١١ - «وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ هُوَ أَنْفَضُوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكُمْ قَائِمًا قُلْ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ مِنَ الْهُوَ وَالتجَارَةُ  
وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ» .٣٩٦

(سورة المنافقون)

١ - «إِذَا جَاءَكُمُ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشَهِدُ إِنَّكُمْ لِرَسُولِ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكُمْ لِرَسُولِهِ وَاللَّهُ يَشَهِدُ إِنَّ  
الْمُنَافِقِينَ لَكُذَّابُونَ» .٥٤١

٨ - «يَقُولُونَ لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجُنَا الْأَعْزَمُ مِنْهَا الْأَذْلُ وَلَهُ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكُنَّ  
الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ» .٤٠٠

١٠ - «وَأَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ أَحَدُكُمُ الْمَوْتَ فَيَقُولُ لَوْلَا أَخْرَتْنِي إِلَى أَجْلٍ قَرِيبٍ  
فَأَصْدِقُ وَأَكُنْ مِنَ الصَّالِحِينَ» .٢٦٢

(سورة التحريم)

٣ - «وَإِذَا أَسْرَ النَّبِيَّ إِلَى بَعْضِ أَرْوَاجِهِ حَدِيثًا فَلَمَّا نَبَأَتْ بِهِ وَأَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ عِرْفٌ بَعْضُهُ  
وَأَعْرَضَ عَنْ بَعْضِهِ فَلَمَّا نَبَأَهَا بِهِ قَالَتْ مِنْ أَنْبَأْكُمْ هَذَا قَالَ نَبَأْنِي الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ» .٣٩٧

.٤٠٠

(سورة نوح)

١ - «إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا» .٤٤٠

٤ - «إِنَّا عَبَدْنَا اللَّهَ وَإِنَّا نَوَّهُ وَأَطْبَعْنَا يَغْفِرُ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَيُؤْخِرُكُمْ إِلَى أَجْلٍ مُسَمٍّ» .٢٦٢

(سورة عبس)

٤٢ ، ٣٨ - «وجوه يومئذٍ مسفرة \* ضاحكة مستبشرة \* ووجوه يومئذٍ عليها غبره \* ترهقها قترة  
\* أولئك هم الكفرة الفجرة» . ٥٥٠

(سورة الانطهار)

١٤ - «ولَّ الفجّار لِنِي جَحِيمٌ». ٥١٠

(سورة البينة)

٤ - «وما تفرق الذين أتوا الكتاب الا من بعد ما جاءتهم البينة» . ٥٤٧

٥ - «وما أمرنا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة» . ٥٤٧ ، ٥٤٤

(٢)

## الأحاديث والتأثيرات

- الائمة من قريش .٤٦٨  
 ادخلت شفاعتي لأهل الكبار من أمتي .٥٠٧  
 أصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة .٤٤٩  
 أعددت شفاعتي لأهل الكبار من أمتي .٥٠٧  
 أقبلني (خطاب النبي للشجرة التي أتت تخد الأرض) ثم عادت إلى مكانها لما قال لها:  
 أدبرني .٤٠٤  
 أقتدوا بالذين من بعدي .٤٦٨  
 أقيلوني - قاله أبو بكر .٤٦٩  
 اللهم إن هؤلاء أهل بيتي فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً .٤٧٩  
 اللهم خذ لعثمان مني حتى يرضي .٥٠١  
 ألسنت أولي بكم من أنفسكم، فلن كن مولاهم فهذا مولاهم (فعلي مولاهم) .٤٤٢  
 أما ترضين أن زوجك خير أمتي .٤٩٣  
 إن أخي وزيري وخليفتي في أخي وخیر من أترک بعدی یقضی دینی وینجز موعدی علی بن أبي طالب .٤٩٣  
 إن أستخلف فقد استخلف من هو خير مني، يعني أبا بكر، وإن أترک فقد ترك من هو خير  
 مني، يعني النبي «ص» .٤٧٠  
 إن أمتي لا تجتمع على ضلاله .٤٢٧  
 إن الخلافة من بعدي ثالثون سنة .٤٦٨

- إن الله تعالى اطلع إلى أهل الأرض فاختار منهم أباك فاختنده نبياً، ثم اطلع ثانية فاختار منهم بعلك .٤٩٣
- إن الله يتصف الجماء من القرناء .٢٤٨
- أنت مني بنزلة هارون من موسى إلا أنه لنبي بعدي .٤٥٥ ، ٤٥٢
- إنك تدعى إلى مثلها فتجيب على مضض .٤٠٦
- إنها لا تألو شرًّا ولكنها أردها إلى بيتها .٤٩٩
- بایعوا ي الرجلين شتم .٤٦٩
- بشر قاتل ابن صفية بالنار .٥٠٠
- تببحك كلاب الحواب .٤٠٥
- حوالينا ولا علينا - قاله النبي للمطر .٤٠٥
- خير من أترك من بعدي علي بن أبي طالب .٤٩٣
- ردوا على أبي .٤٧١
- سلموا عليه (علي علي) بأمرة المؤمنين .٤٦٣
- طال ماجلى به الكرب عن وجه رسول الله ولكن الحين ومصارع السوء .٤٩٧
- علي خير البشر ومن أبي فقد كفر .٤٩٣
- قد أجزت شهادتك (خزيمة) وجعلتها شهادتين .٤٨١
- لا أن لا أكون شهدت هذا اليوم أحب إلي من أن يكون لي من رسول الله عشرة كعبد الرحمن بن الحارث بن هشام .٥٠٢
- لاتجتمع أمتي على خطأ .٤٢٧
- لا هجرة بعد الفتح .٤٧١
- لقد كان لك سابقة لكن الشيطان دخل في منحريك وأدخلك النار .٤٩٨
- لو توكلت على الله حق التوكل لرزقكم كما يرزق الطير تغدو بمحاصاً وتروح بطاناً .٢٧٢
- ليتنى كنت شجرة ومدرة .٥٠٢
- مارأيت مصرع شيخ أصيغ من مصرعي .٤٩٨
- ما كان أمر قط إلا عرفت أين أضع قدمي فيه إلا هذا فاني لأدرني أمقبل أنا فيه أم مدبر .٥٠٠

- من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميته جاهلية .٤٩٥  
 نحن معاشر الأنبياء لأنورث ماتركناه صدقة .٤٨٢  
 ندمت ندمة الكسعي لما رأيت عيناه ما فعلت يداه .٥٠٠  
 وددت أني كنت سألت رسول الله عن هذا الأمر فيمن هو فكنا لا ننزعه أهله .٤٦٩  
 وددت أني مت قبل هذا اليوم بعشرين سنة .٥٠٢  
 والله لقد علمت صاحبة الهودج أن أصحاب الجمل ملعونون على لسان النبي الأمي وقد خاب من افترى .٤٩٧  
 والله لو ضررتمنا حتى تبلغونا سعفatas هجز لعلمنا أنا على الحق وانكم على الباطل .٤٩٨  
 هذا (علي) خليفتي من بعدي .٤٦٣  
 هذا (علي) سيد العرب .. أنا سيد العالمين وهذا سيد العرب .٤٩٣  
 ياعلي حربك حربي وسلمك سلمي .٤٩٥  
 يقتلك الفئة الباغية .٤٠٥  
 يقتله (ذا الثدية) خير الخلق والخليقة .٤٩٢

(٣)

### الملل والأديان والمذاهب

اصحاب التناصح . ٢٣٤

اصحاب الحديث . ٣٣٢ ، ٣٦١ ، ٣٣٨ ، ٤٤٣ ، ٣٦٣ ، ٥٠٤

اصحاب الشرائع . ١٧١

اصحاب المعرف . ٥٣٤ ، ١٦٩

الامامية . ٣٤٥ ، ٣٥٥ ، ٣٥١ ، ٣٦١ ، ٣٦٣ ، ٣٦٨ ، ٤٢١ ، ٤٦٧ ، ٤٦٦ ، ٤٤٣ ، ٤٧١ ، ٤٧٠ ، ٤٧٧ ، ٤٧٧

. ٥٣٥ ، ٥٣٠ ، ٥٠٢ ، ٤٩٥ ، ٤٩١

البراهمة . ٣٢٦

البكيرية . ٤٦٨ ، ٤٦٧ ، ٢٣٣ ، ٢٣٢

الجهمية . ٣٥٤

الخشوية . ٣٦٣ ، ٣٦١ ، ٣٣٨

الخوارج . ٥٥٠ ، ٥٤٩ ، ٥٣٧ ، ٤٦٤ ، ٤١١ ، ٣٥٤

. ٥٤٩ ، ٥٣٨ ، ٥٠٤ ، ٣٣٨

السمنية . ٤٦٥ ، ٣٤٤

السوفسطائية . ٤٦٦ ، ١٥٧

الشيعة . ٣٤٥ ، ٣٥٥ ، ٣٥٠ ، ٣٥٥ ، ٤٩٩ ، ٤٩٥ ، ٤٩١ ، ٤٨٨ ، ٤٧٧ ، ٤٦٤ ، ٤٦٣ ، ٤٦٢ ، ٤٤٣ ، ٣٥٥ ، ٣٤٥

العباسية . ٤٧١ ، ٤٦٧

الفضيلية . ٥٣٧

الفلسفية . ١١٤

- الكيسانية . ٥٠٣  
المتكلمون . ٤٠٦ ، ٣٩٤ ، ٣٨٦ ، ٣٤٤  
الجبرة . ٥٣٤  
المرجنة ٥٤٣ ، ٥٣٨ ، ٥٣٧ ، ٥٠٩ ، ٥٠٤  
المسلمون ٥٦٧ ، ٥٤٤ ، ٤٨٨ ، ٤٧٧ ، ٤٦٩ ، ٤٣٨ ، ٤٠٦ ، ٣٦٦ ، ٣٥٩ / ٣٥٥  
المشبهة . ٥٣٤  
المعزلة ٦٠٣ ، ٥٤٤ ، ٥٣٧ ، ٥٠٤ ، ٣٣٨ ، ٢٨٦ ، ١٣٢ ، ٩٦  
الناووسية . ٥٠٣  
النحارية . ٣٥٤  
النصارى . ٥٥٠ ، ٤٠٧ ، ٣٦٦  
الواقفة . ٥٠٣  
اليهود . ٥٥٠ ، ٤٠٧ ، ٣٦٦ ، ٣٥٩ ، ٣٥٨ ، ٣٥٧ ، ٣٥٦

(٤)  
اسماء الأعلام والأشخاص

- آدم عليه السلام . ٣٥٨  
إبراهيم عليه السلام . ٣٥٨  
ابن أبي طالب . ٤٩٨  
ابن جرموز ، ٤٩٧ ، ٥٠٠  
ابن الخطاب . ٤٤٩  
ابن الرواundi ، ٩٤ ، ١١٤ . ٤٦٤  
ابن صفية . ٥٠٠  
ابن عباس . ٤٩٩  
ابن كلاب . ٤٦٤  
ابن مسعود ، ٣٦٣ . ٤٩٣  
ابن ميثم . ٤٦٤  
ابنا نوبخت . ١١٤  
ابو اسحاق النظام . ٣٧٨  
ابوبكر ، ٤٣٧ ، ٤٦٧ ، ٤٦٨ ، ٤٦٩ ، ٤٧٤ ، ٤٧٥ ، ٤٧٦ ، ٤٧٣ ، ٤٧٤ ، ٤٨٣ ، ٤٨٤ ، ٤٨٥ ، ٤٨٦ ، ٤٨٢ ، ٤٨١ ، ٤٩٠ ، ٤٩١ ، ٤٩٤ . ٤٩٤  
ابوجهل بن هشام . ٣٨٥  
ابوحنيفة . ٤٣٣  
ابوداود السجستاني . ٤٤٤  
ابورافع . ٤٩٣

- ابوسفيان . ٤٨٦  
 ابوعيادة . ٤٧٠  
 ابوعلي [الجباري] . ٤٦٩  
 ، ٢٤٨ ، ٢٣٠ ، ٢٢٦ ، ١٩٧ ، ١٨٩ ، ١٧٧ ، ١٥٩ ، ١٤١ ، ١٤٠ ، ٩٦ ، ٧٨ ، ٧٧  
 ، ٥٧٧ ، ٥٧٦ ، ٥٧٥ ، ٥٧٤ ، ٥٢٤ ، ٣٨٧ ، ٣٧٨ ، ٣٤٥ ، ٣٢٤ ، ٣٢١ ، ٣٠٦ ، ٢٩٩ ، ٢٩٨ ، ٢٩١ ، ٢٨٦  
 . ٦٠٥ ، ٦٠١ ، ٥٩٦ ، ٥٩٢ ، ٥٩٠ ، ٥٨٩ ، ٥٨٣ ، ٥٧٨  
 ابوالقاسم البخاري . ٤٠١ ، ٣٧٩ ، ٣٤٧ ، ٣٤٥  
 ابوهطب . ١٢٨  
 ابوهاشم ، ٧٨ ، ٩٦ ، ٩٩ ، ٩٩ ، ٩٦ ، ٢١٨ ، ٢١٤ ، ٢١٣ ، ٢١٢ ، ١٩٧ ، ١٩٥ ، ١٥٩ ، ١٤١ ، ١٣٩ ، ١٣٨ ، ٩٩  
 ، ٣٣٣ ، ٣٢٥ ، ٣٢١ ، ٣٠٦ ، ٢٩٧ ، ٢٩٦ ، ٢٨١ ، ٢٦٨ ، ٢٥٥ ، ٢٥١ ، ٢٤٨ ، ٢٤٤ ، ٢٤٣ ، ٢٢٩ ، ٢٢٥  
 ، ٥٩١ ، ٥٨٤ ، ٥٧٧ ، ٥٧٦ ، ٥٧٥ ، ٥٧٤ ، ٥٦٨ ، ٥٢٤ ، ٥١٤ ، ٣٨٧ ، ٣٧٨ ، ٣٤٥ ، ٣٤٣ ، ٣٣٥ ، ٣٣٤  
 . ٦٠٥ ، ٦٠١ ، ٥٩٦  
 ابوهريرة . ٤٦٧ ، ٤٦٦  
 اسرائيل عليه السلام . ٣٥٨  
 اسفنديار . ٣٧٨  
 اسماعيل بن جعفر . ٥٠٣  
 الأسواري . ١١٤  
 الأسود بن البختري . ٤٩٩  
 الأعشى (الكبير) . ٣٨٥ ، ٣٧٤  
 ام سلمة . ٤٧٩  
 امام الزمان (زماننا) عليه السلام . ٤٢٤ ، ٤٢٣ ، ٤١٦  
 امير المؤمنين عليه السلام . ٤٤١ ، ٤٤٠ ، ٤٣٨ ، ٤٣٧ ، ٤٣١ ، ٤٠٦ ، ٤٠٥ ، ٣٩٦ ، ٣٦٨ ، ٣٦٧ ، ٣٤٥  
 ، ٤٤٢ ، ٤٤٤ ، ٤٤٧ ، ٤٤٨ ، ٤٤٩ ، ٤٥١ ، ٤٥٠ ، ٤٥٤ ، ٤٥٣ ، ٤٥٢ ، ٤٥٠ ، ٤٥٨ ، ٤٥٥ ، ٤٥٤ ، ٤٥٣ ، ٤٥٢ ، ٤٥١ ، ٤٤٩  
 ، ٤٨٥ ، ٤٨٤ ، ٤٨٣ ، ٤٨١ ، ٤٧٨ ، ٤٧٧ ، ٤٧٥ ، ٤٧٤ ، ٤٧٢ ، ٤٧٠ ، ٤٦٩ ، ٤٦٨ ، ٤٦٧ ، ٤٦٦ ، ٤٦٣  
 . ٥٠٣ ، ٥٠٢ ، ٥٠١ ، ٥٠٠ ، ٤٩٩ ، ٤٩٨ ، ٤٩٧ ، ٤٩٦ ، ٤٩٥ ، ٤٩٤ ، ٤٩٢ ، ٤٨٩ ، ٤٨٧ ، ٤٨٦  
 انس بن مالك . ٤٩٣  
 البلاذري . ٤٩٧

- البلخي ٩٦ ، ٣٤٨ ، ٣٥٠ ، ٤٠٠ .  
بنوأمية ٣٦٧ .
- بنوهاشم ٣٩٦ ، ٤٨٤ ، ٤٨٥ ، ٤٨٦ .  
الجاحظ ٣٤٣ ، ٤٧١ .
- جبرئيل عليه السلام ٣٦٥ ، ٣٨٢ .  
جعفر بن حرب ١٩٧ .
- جملة زوجة اوس بن الصامت ٣٩٦ .  
جويرية بن اسماء ٤٩٧ .
- حاتم طي ٤٢٨ .  
حبة العربي ٤٩٧ .
- الحججة بن الحسن المنتظر ٥٠٢ .  
حسان بن ثابت ٤٠١ .
- الحسن عليه السلام ٤٣١ ، ٤٧٩ ، ٤٩٠ ، ٥٠٢ .  
الحسن البصري ٥٥٠ .
- الحسين عليه السلام ٤٣١ ، ٤٧٩ .  
الحلاج ٣٨٧ ، ٣٨٩ .
- خالد بن سعيد ٤٨٦ .  
الحالدي ٣٠٣ .
- خرزيمة بن ثابت ٤٨٠ ، ٤٨١ .  
خولة بنت ثعلبة ٣٩٦ .
- داود عليه السلام ٤٨٣ .  
دحية الكلبي ٣٩٧ .
- ذوالثدية ٤٠٥ ، ٤٩٢ .  
رسنم ٣٧٨ .
- رسول الله (محمد) صلى الله عليه وآله ، ١٣٦ ، ٣٦٢ ، ٤٢١ ، ٤٣٥ ، ٤٣٦ ، ٤٥٢ ، ٤٦٩ ، ٤٧١ ، ٤٧٢ ، ٤٧٤ ، ٤٧٥ ، ٤٧٦ ، ٤٨٥ ، ٤٨٦ ، ٤٨٧ ، ٤٨٨ ، ٤٨٩ ، ٤٩٠ ، ٤٩٢ ، ٤٩٣ ، ٤٩٧ ، ٤٩٨ ، ٤٩٩ .

- الزبير (بن العوام) . ٥٠٠ ، ٤٩٧ ، ٤٩٦ ، ٤٨٦
- زرادشت . ٣٨٦
- ذكر يا عليه السلام . ٤٨٢
- زيد بن حارثة . ٣٩٨
- سعد بن عبادة . ٤٨٦
- سلمان . ٤٩٣ ، ٤٨٥
- سليمان عليه السلام . ٤٨٣
- سهل بن حنيف . ٤٩٤
- سهيل بن عمرو . ٤٠٦
- سيويه . ١٦٢
- الشافعي . ٤٣٣
- صاحب كتاب المغني . ٤٥٧ ، ١٣٨
- الصادق عليه السلام . ٥٠٣
- الطبرى . ٤٩٩ ، ٤٤٤
- طلحة . ٥٠٠ ، ٤٩٨ ، ٤٩٦
- عائشة . ٤٠٥ ، ٤٩٣ ، ٤٩٨ ، ٤٩٦ ، ٤٩٩ ، ٤٩١
- العباس بن عبدالمطلب . ٤٨٥ ، ٣٩٦ ، ٤٣٧ ، ٤٦٧ ، ٤٧١ ، ٤٦٢ ، ٤٧٧ ، ٤٧٤ ، ٤٧٢
- عبدالرحمن بن الحارث بن هشام . ٥٠٢
- عبدالله بن أبي سلول . ٣٩٧
- عبدالمطلب . ٣٨٤
- عثمان بن عفان . ٥٠١ ، ٤٩٠ ، ٤٨٧ ، ٤٥٢ ، ٣٦٤ ، ٣٦٣
- علي عليه السلام . ٤٩٧ ، ٤٩٣ ، ٤٧٩ ، ٤٥٠ ، ٤٤٧ ، ٤٤٥ ، ٤٣٧
- عمار بن ياسر . ٤٩٨ ، ٤٩٧
- عمر (بن الخطاب) . ٤٩٤ ، ٤٨٦ ، ٤٧٧ ، ٤٧٤ ، ٤٧٠
- عمرو (بن معدى كرب) . ٤٢٨
- عيسى عليه السلام . ٥٤٢

- غلام ثعلب، ابو عمر .٤٤٤
- فاطمة عليها السلام .٤٧٩، ٤٧٨، ٤٩٣
- فرعون .٥٨١
- الفوطي .١١٤
- قريش .٣٩٧، ٤٦٩، ٤٦٨، ٤٠٧
- كعب بن زهير .٣٧٤، ٣٨٥
- لبيد بن ربيعة .٣٧٥، ٣٨٤
- مانى .٣٨٦، ٣٨٧
- المبرد .٤٣٨
- مجاشع بن مسعود .٤٧١
- محمد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم .٣٤٤، ٣٥٩، ٣٨٦
- محمد بن اسحاق .٤٩٩
- محمد بن اسماعيل .٥٠٣
- محمد بن الحنفية .٥٠٣
- محمد بن القاسم الأنباري، أبو بكر .٤٤٤
- مريم (بنت عمران) .٥٠٢
- المزني .١٦٢
- المسيح عليه السلام .٣٥٢
- مسيلمة .٣٦٧، ٣٨٥
- معاوية .٤٩٩
- معمر .١١٤، ١١٥
- معمر بن المشي، ابو عبيدة .٤٤٤
- موسى عليه السلام .٤٥٥، ٤٥٤، ٤٥٣، ٤٥٢، ٣٥٩، ٣٥٨، ١٧٥، ١٧٦
- موسى (بن جعفر) عليه السلام .٥٠٣
- النابغة الجعدي .٣٧٥، ٣٨٤

النبي - نبينا (محمد) صلى الله عليه وآله ١٠٣ ، ١٢٨ ، ١٢٦ ، ١٠٥ ، ١٢٨ ، ٢٧٢ ، ٢٤٨ ، ١٥٥ ، ٣٦١ ، ٣٦٠ ، ٣٥٩ ، ٣٤٩ ، ٣٤٥ ، ٣٤١ ، ٣٤٠ ، ٣٣٦ ، ٣٣٥ ، ٣٣٣ ، ٣٣٢ ، ٣٢٨ ، ٣١٣ ، ٣١٢ ، ٤١٣ ، ٤٠٧ ، ٤٠٠ ، ٣٩٩ ، ٣٩٨ ، ٣٩٧ ، ٣٩٦ ، ٣٩٥ ، ٣٩٢ ، ٣٨٢ ، ٣٧٨ ، ٣٧٧ ، ٣٦٦ ، ٣٦٤ ، ٣٦٣ ، ٤٥٠ ، ٤٥٤ ، ٤٥٣ ، ٤٥٢ ، ٤٥١ ، ٤٥٠ ، ٤٤٨ ، ٤٤٧ ، ٤٤٢ ، ٤٤١ ، ٤٣٨ ، ٤٣٧ ، ٤٣٢ ، ٤٣١ ، ٤٢٤ ، ٤٨٣ ، ٤٨٢ ، ٤٨١ ، ٤٨٠ ، ٤٧٨ ، ٤٧٧ ، ٤٧٦ ، ٤٧٠ ، ٤٦٨ ، ٤٦٦ ، ٤٦٤ ، ٤٦٣ ، ٤٦١ ، ٤٦٠ ، ٤٥٩ . ٦٠٦ ، ٥٦٦ ، ٥٤٢ ، ٥٤١ ، ٥٣٦ ، ٥٠٩ ، ٥٠٧ ، ٥٠٥ ، ٥٠٤ ، ٥٠٢ ، ٤٩٤ ، ٤٩٣ ، ٤٩١ ، ٤٨٤

النظام ١١٤، ١١٨، ١١٩.

نوح عليه السلام ٢٦٢، ٤٤٠ .

الواقدي ٤٩٨

الوليد بن المغيرة . ٣٨٤

هارون عليه السلام ، ٤٥٢ ، ٤٥٣ ، ٤٥٤ ، ٤٥٥ ، ٤٥٦ ، ٤٥٧ ، ٤٥٨ ، ٤٥٩ ، ٤٦٠ ، ٤٦١ ، ٤٩١ .

یوش بن نون . ٤٦٠ ، ٤٥٩

(٥)

## مصادر تحقيق الكتاب

\* اثبات الهداة بالنصوص والمعجزات.

للشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي، المطبعة العلمية في قم ١٣٩٨هـ، باشراف الشيخ ابوطالب التجليل التبريزى.

\* الاحتجاج على أهل اللجاج.

لأبي منصور احمد بن علي الطبرسي، طبع مؤسسة الأعلمى في بيروت ١٤٠١هـ، بتحقيق السيد محمد باقر الموسوي الخرسان.

\* اسد الغابة في معرفة الصحابة.

لعز الدين ابن الأثير الجزري، نشر اسماعيليان في طهران.

\* الاصادبة في تمييز الصحابة.

لابن حجر العسقلاني، المطبعة الشرفية بالقاهرة ١٣٢٥هـ.

\* امامي المرتضى - .

للشريف المرتضى الموسوي البغدادي، داراحياء الكتب العربية في القاهرة ١٣٧٢هـ،  
بتتحقق الاستاذ محمد ابوالفضل إبراهيم.

\* الامامة والسياسة.

لابن قتيبة الدينوري، مطبعة مصطفى البابي الحلبي في القاهرة ١٣٨٨هـ.

- \* أنساب الأشراف.
- لأحمد بن يحيى البلاذري، نشر مؤسسة الأعلمي للمطبوعات في بيروت ١٣٩٤ هـ، بتحقيق الشيخ محمد باقر المحمودي.
- \* بحار الأنوار.
- للمولى محمد باقر الجلسي الاصبهاني، طبع دار احياء التراث العربي في بيروت ١٤٠٣ هـ.
- \* البرهان في تفسير القرآن.
- للسيد هاشم الحسيني البحريني، طبع مؤسسة مطبوعاتي اسماعيليان في قم.
- \* قاج العروس.
- للسيد محمد مرتضى الزبيدي، طبع دار مكتبة الحياة في بيروت.
- \* تاريخ بغداد.
- للحافظ أبي بكر الخطيب البغدادي، مطبعة السعادة في القاهرة ١٣٤٩ هـ.
- \* تبصير المشتبه.
- لابن حجر العسقلاني، طبع الدار المصرية للتأليف في القاهرة، بتحقيق الاستاذين علي محمد البحاوي و محمد علي التجار.
- \* البيان في تفسير القرآن.
- لشيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي، طبع دار احياء التراث العربي في بيروت، بتحقيق الشيخ احمد حبيب القصیر العاملی.
- \* تفسير الطبری (جامع البيان).
- لابی جعفر ابن جریر الطبری، مطبعة مصطفی البایی الحلی فی القاھرة ١٣٧٣ هـ.
- \* تفسیر فرات الکوفی.
- لفرات بن إبراهيم الكوفي، المطبعة الحيدرية بالنجف.
- \* التوحید.
- للسید الصدوق ابن بابویه القمی، طبع جماعة المدرسین فی قم، بتحقيق السيد هاشم

الحسيني الطهراني.

\* الدر المنور في التفسير بالتأثر.

جلال الدين عبدالرحمن السيوطي ، طبع دار الفكر في بيروت ١٤٠٣ هـ.

\* ديوان حسان.

لحسان بن ثابت الخزرجي ، طبع دار صادر في بيروت ١٩٧٤ م ، بتحقيقات الدكتور وليد عرفات.

\* رسائل الشريف المرتضى.

للشريف المرتضى الموسوي البغدادي ، طبع مطبعة الخيام في قم.

\* سن ابن ماجة.

للحافظ أبي عبدالله ابن ماجة القزويني ، طبع دار احياء التراث العربي في بيروت ١٣٩٥ هـ ،  
بتحقيق الاستاذ محمد فؤاد عبدالباقي.

\* السيرة النبوية.

لابن هشام الحميري ، طبع دار احياء التراث العربي في بيروت ، بتحقيق الاستاذ مصطفى  
السقا وآخرين.

\* شرح نهج البلاغة.

لعبد الحميد بن أبي الحديد المعتملي ، طبع دار احياء الكتب العربية في القاهرة ١٣٨٧ هـ ،  
بتحقيق الاستاذ محمد ابوالفضل إبراهيم.

\* صحيح البخاري.

لأبي عبدالله محمد بن إسماعيل البخاري ، طبع دار مطابع الشعب بالقاهرة.

\* صحيح مسلم.

لأبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري ، طبع دار احياء التراث العربي في بيروت ، بتحقيق  
الاستاذ محمد فؤاد عبدالباقي.

\* الصواعق المحرقة.

لابن حجر الهيثمي ، طبع دار الكتاب في قم.

- \* العقد الفريد.  
لابن عبد ربه الأندلسبي، طبع لجنة التأليف والترجمة والنشر في القاهرة ١٣٦٧هـ، بتحقيق الاستاذ أحمد أمين وآخرين.
- \* الغدير في الكتاب والسنة والأدب.  
للشيخ عبدالحسين احمد الأميني، طبع دار الكتاب العربي في بيروت ١٣٨٧هـ.
- \* فضائل الصحابة.  
للإمام احمد بن حنبل الشيباني، طبع بيروت.
- \* الكافي.  
لثقة الاسلام الكليني، طبع دار الكتب الاسلامية في طهران ١٣٨٨هـ، بتحقيق الاستاذ علي اكير الغفارى.
- \* الكامل في التاريخ.  
لعز الدين ابن الأثير الجزري، طبع دار صادر في بيروت ١٣٩٩هـ.
- \* كنز العمال.  
لعلاء الدين علي المتقى الهندى، طبع مؤسسة الرسالة في بيروت ١٤٠٥هـ، بتحقيق الشيخ بكري حيانى والشيخ صفوة السقا.
- \* لسان العرب.  
لجمال الدين ابن منظور الافريقي، طبع دار صادر في بيروت ١٣٨٨هـ.
- \* مجمع البيان في تفسير القرآن.  
لأبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي، مطبعة العرفان في صيدا ١٣٣٣هـ.
- \* المستدرک على الصحيحين.  
لأبي عبدالله الحكم النيسابوري، طبع بيروت.
- \* مسند احمد بن حنبل.  
للإمام احمد بن حنبل الشيباني، طبع دار الفكر في بيروت.

\* المصباح المنير.

للسيد احمد بن محمد الفيومي، المطبعة الاميرية في بولاق ١٩٣٩ م.

\* معجم البلدان.

لياقوت بن عبدالله الحموي، طبع دار صادر في بيروت ١٣٨٨ هـ.

\* مناقب الامام علي.

لأبي الحسن ابن المغازلي الواسطي، المطبعة الإسلامية في طهران ١٣٩٤ هـ، بتحقيق محمد باقر الهمودي.

\* النهاية في غريب الحديث.

لمحى الدين ابن الاثير الجزري، طبع دار احياء الكتب العربية في القاهرة ١٣٨٣ هـ، بتحقيق الاستاذين طاهر احمد الزاوي و محمود محمد الطناحي.

\* ينابيع المودة.

اسليمان بن إبراهيم القندوزي، طبع دار الكتب العراقية في الكاظمية ١٣٨٥ هـ.

(٦)

## محتويات الكتاب

٥	تقديم
٧	ترجمة الشريف المرتضى
٧	بين يدي الترجمة
٨	مولده ونسبه
١٣	ألقابه وكنيته وسماته الأخلاقية وصفاته الأخلاقية
٢٠	زهده في الدنيا
٢٢	شعفه بالعلم، مدرسته العلمية، خزانة كتبه
٢٣	دراساته وشيوخه
٢٤	عقيداته ومذهبة الكلام
٢٧	مذهبة في الفقه والأصول
٢٩	براعته في المعاشرة وعلم الكلام
٣٠	علمه باللغة وغريها، فلسفته
٣٢	رأيه في النفس وعدم تجرّدتها
٣٣	قوله في النماضات
٣٤	رأيه في المنجمين
٣٥	بين المرتضى وأبي العلاء المعري

٤٠	منزلته الاجتماعية والسياسية
٤٤	معاصروه وأصحابه
٤٦	تلامذته
٤٨	مؤلفاته
٥٧	وفاته ومدفنه وعقبه
٦٣	تحقيق الكتاب
٧٣	إننا نفعل على سبيل التوليد
٧٦	إنه تعالى يفعل على سبيل التوليد
٨٠	الكلام في الاستطاعة وأحكامها وما يتعلّق بها
٨٠	إثبات القدرة وإشارة إلى مهمّ أحكامها
٨٢	إن القدرة لابد من أن يكون لها مقدور أو إنها تتعلّق على سبيل الحدوث وليس بموجبة
٩٥	إن القدرة تتعلّق بالمتافق والمختلف والمتضاد من أجناس مقدرات العباد وكيفية تعلّقها بذلك ووجوهه
٨٨	الدلالة على أن القدرة يجب أن تقدم الفعل
٩٦	الكلام على بقاء القدرة وبيان الصحيح منه
١٠٠	إبطال تكليف ما لا يطاق
١٠٣	إبطال البدل
١٠٥	الكلام في التكليف
١٠٥	جملة هذا الباب
١٠٥	حقيقة التكليف
١٠٧	صفات المكلف تعالى
١٠٨	بيان الغرض بالتکلیف ووجه الحکمة فيه وفي ابتداء الخلق

- بيان صفات الأفعال التي يتناولها التكليف ١١٢
- الكلام فيما يتعلق بالملكلف وما يجب أن يكون عليه ١١٢
- ماهية الإنسان ١١٣
- الصفات والشرائط التي يكون عليها المكلف ١٢١
- الكلام في تكليف الله تعالى من يعلم أنه يكفر ١٢٦
- صحة إرادة ما علم المريد أنه لا يقع ١٢٧
- حسن تكليف الله تعالى من يعلم أنه يكفر ١٢٨
- تمييز وجوه حسن تكليف من المعلوم أنه يعصي ١٣٦
- وجوب انقطاع التكليف ١٤١
- إن الثواب لا يقترب بالتكليف ولا يتبعه من غير تراخ ١٤٢
- الكلام في الاعادة وما يتعلق بها ويرجع إليها ١٤٤
- جواز الفناء على الجواهر ١٤٤
- ذكر ما يدل على فناء الجواهر من جهة السمع ١٤٥
- إن الجواهر لا تفني إلا بضد ١٤٦
- وجوب فناء الجواهر بالضد الواحد ١٤٩
- ذكر ما يجب إعادةه ولا يجب وكيفية الاعادة ١٥١
- الكلام في المعارف والنظر وأحكامها وما يتعلق بها ١٥٤
- ذكر النظر وبيان مهم أحكامه ١٥٨
- إن النظر يولّد العلم ولا يولّد الظن ولا الشك ولا شيء سوى العلم ١٦٠
- إبطال التقليد ١٦٤
- إن العباد يقدرون على المعارف وأنها من فعلهم ١٦٥
- وجوب النظر في معرفة الله تعالى وجده وجوبه وأنه أول الواجبات ١٦٧
- كيفية حصول الخوف للعامل حتى يجب عليه النظر والكلام في جنس الخاطر وصفته ١٧١

إنه تعالى موجب على كل عاقل معرفته ١٧٩

### الكلام في اللطف

- معنى اللطف والعبارات المختلفة عنه والاشارة إلى مهمّ أحکامه ١٨٦  
 الدلالة على وجوب اللطف وقبح المفسدة ١٨٦  
 حكم تكليف من لالطف له أو من لطفه في القبح ١٩٠  
 إنه تعالى لوم يفعل اللطف لم يحسن منه عقاب المكّلّف ١٩٥  
 اللطف إذا كان على وجه في الفعل دون وجه ١٩٦  
 ١٩٧

### الكلام في الأصلح

- ذكر معاني ألفاظ تدور بين المتكلمين في هذه المسألة ١٩٩  
 ذكر الأدلة على أن الأصلح فيما لا يرجع إلى الدين لا يجب عليه تعالى ٢٠١

### الكلام في الآلام

- إثبات الألم وذكر فهم أحکامه ٢١١  
 ذكر الوجوه التي يحسن عليها الألم أو يُبَعِّجُ الألم ٢١٥  
 الدلالة على أن الألم يحسن إما معلوماً أو مظنوناً ٢٢٠  
 الدلالة على أن الألم يحسن لدفع الضرر المعالم والمظنون ٢٢٣  
 إن الضرر قد يحسن لكونه مستحقاً ٢٢٤  
 الوجوه التي يفعل تعالى الألم لها الرد على البكريّة ٢٢٦  
 الرد على أصحاب التناصح ٢٢٢  
 ٢٣٤

### الكلام في الأعراض

- الوجوه التي يستحق بها على الله تعالى العوض ٢٣٩  
 إنه تعالى بالمتكين من المضار لم يتضمن بالأعراض عليها ٢٤٢

٢٤٥	ذكر الوجوه التي يستحق على العباد بها العوض
٢٤٨	هل العوض دائم أو منقطع؟
٢٥٣	هل يسقط العوض باهبة والابراء أم لا؟
٢٥٤	هل يزيد مبلغ العوض بالتأخير أم لا؟
٢٥٤	إنه تعالى لا يجب أن يريد العوض عنه فعل الضرر
٢٥٥	ذكر ما يلزم من الأعراض بإتلاف النفوس وإزالة الأموال وقطع المنافع
<b>الكلام في الآجال</b>	
٢٦١	حقيقة الأجل وفائدةه
٢٦٣	إن المقتول كان يجوز أن يعيش لولا القتل وإن موته في تلك الحال غير واجب
٢٦٤	إن المقتول لا يجب القطع على أنه لوم يقتل لبقي لامحالة
<b>الكلام في الأرزاق</b>	
٢٦٧	إن الرزق لا يكون إلا حلالاً والحرام لا يوصف بذلك
٢٦٩	إضافة الرزق وكيفية طلبه واجتنابه
<b>الكلام في الأسعار</b>	
٢٧٤	مفهوم السعر
٢٧٤	حد الرخص
٢٧٤	حد الغلاء
<b>الكلام في الأفعال</b>	
٢٧٦	صفات الشواب وأحكامه والكلام في دوامه وانقطاعه
٢٧٩	استحقاق الذم ووجهه وكيفيته وتفصيل أحكامه
<b>أحكام العقاب وجهة استحقاقه وتفصيل أحواله</b>	
٢٨٦	ذكر ما يزيد الشواب أو العقاب من الوجوه
٢٩٥	
٣٠٢	

- الكلام في النبوات**
- ٣٢٢ معنى قولنا رسول ونبي
- ٣٢٢ بيان وجه حسن بعثة الأنبياء
- ٣٢٣ بيان وجه دلالة المعجزات على النبوات
- ٣٢٨ جواز ظهور المعجزات على أيدي غير الأنبياء
- ٣٣٢ إنَّ الأنبياء(ع) لا يجوز عليهم شيء من العاصي قبل النبوة ولا بعدها
- الكلام في الأخبار**
- ٣٤١ الكلام في حد الخبر وشيء من أحكامه
- ٣٤٢ إنَّ الأخبار قد يحصل عندها العلم
- ٣٤٤ كيفية حصول العلم عند الأخبار
- ٣٤٥
- الكلام في النسخ**
- ٣٥٥ الرد على اليهود فيما يأبونه من نسخ الشرائع
- ٣٥٦ الدلالة على صحة نبوة نبينا(ص)
- ٣٦٠ الدلالة على وقوع التحدى بالقرآن
- ٣٦٤ إنَّ القرآن لم يعارض
- ٣٦٦ إنَّ تعذر المعارضة كان على وجه خارق للعادة
- ٣٧٥ جهة دلالة القرآن على النبوة
- ٣٧٨ الدلالة على صحة ما عدا القرآن من معجزاته(ص)
- ٤٠٤
- الكلام في الامامة**
- ٤٠٩ الدلالة على وجوب الرياسة في كل زمان
- ٤٠٩ بيان صفات الامام
- ٤٢٩ الدلالة على وقوع النص بإمامامة علي(ع)
- ٤٣٧ الكلام على إمامية أبي بكر وما ابتنى عليها
- ٤٨٣

- إن أمير المؤمنين (ع) أفضل الناس وخيرهم بعد الرسول (ص)  
ذكر محاري أمير المؤمنين (ع) وتبوية من يدعى توبته منه  
الدلالة على صحة إمامية باقي الأئمة (ع)
- الكلام في الوعيد السمعي  
الكلام في أحكام أهل الآخرة  
عذاب القبر  
ما يقع في أحوال الموقف من محاسبة وذكر الميزان والصراط وشهادة الجوارح  
بيان ما تعبدنا به في مستحق الثواب أو العقاب  
الاكفار والتفسيق  
الكلام في الأسماء والأحكام
- الكلام في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر  
الكلام في الإكراه وأحواله وما يتصل به  
ما يجري عليه تعالى من الأسماء والصفات  
أصول اللغات هل هي توقيف أو بالمواضعة؟  
حسن إجراء الأسماء والصفات التي يستحقها الله تعالى عليه من دون مدح  
ذكر ما يجري عليه تعالى من الأسماء  
الكلام فيما يستحقه الله تعالى من الأسماء  
ما يجري عليه تعالى لكونه قادرًا  
ما يجري عليه تعالى من الأوصاف لكونه عالِمًا  
ما يجري عليه تعالى لكونه حيًّا  
ما يجري عليه تعالى من الأوصاف التي لا تختص نوع مفرد  
الكلام فيما يستحقه تعالى من الصفات الراجحة إلى الأفعال  
ما يجري عليه تعالى من الأوصاف الراجحة إلى الإرادة والكرابة

- ٦٠٢ ما يستحقه تعالى من الأوصاف من حيث لم يقدر عليه من أفعال مخصوصة  
 ٦٠٤ ذكر جملة من أحكام الدعاء

٦٠٩	فهارس الكتاب
٦١١	فهرس الآيات الكريمة
٦٢١	الأحاديث والمؤثرات
٦٢٤	الملل والأديان والمذاهب
٤٢٦	أسماء الأعلام والأشخاص
٦٣٢	مصادر تحقيق الكتاب
٦٣٧	محتويات الكتاب















بیان ۷۴۰۰