



۳۸۸

المبطلون من قبل الله

تأليف

الدكتور الميرزا محمد باقر

الشيخ ميرزا محمد باقر بن محمد باقر

الإمام الخليلي

ص ۱۰۰

مطبوع في

مطبعة دار الكتب الإسلامية

الطبعة الأولى سنة ۱۳۰۲ هـ



٣٨٨

المِنَقَرَةُ التَّفَلِيكِيَّةُ

تأليف

العامة المبدون

الشيخ سيد الدين محمود الحمصي الرانزي

المتوفى أوائل القرن السابع

للجزء الأول

تحقيق

مؤسسة النشر الإسلامي

الناطقة لجماعة المدرسين بقدم المقدسة



المنقذ من التقليد (ج ١)

- الشيخ سديدالدين الحمصي الرازي
- علم الكلام
- جزءان
- مؤسسة النشر الإسلامي
- الأولى
- ١٠٠٠ نسخة
- صفر المظفر / ١٤١٢

- المؤلف:
- الموضوع:
- عدد الأجزاء:
- تحقيق ونشر:
- الطبعة:
- المطبوع:
- التاريخ:

مؤسسة النشر الإسلامي
التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على أشرف الأولين والأخيرين محمد وآله الطيبين الطاهرين.

مرّ التاريخ العقائدي للبشرية بمراحل حافلة بالتطورات، ومليئة بالأحداث والوقائع، الموبوءة بالإرهاصات الفكرية اللاواء، والإعصارات العقلية الهوجاء. ونظراً لأهمية المرتكزات العقائدية في تسيير دفة الحياة بكافة ميادينها، وتأطير الحياة السلوكية والخلقية والاجتماعية، فقد تمخض عن مجمل الصراع الفكري داخل بوتقة تاريخ الفكر العقائدي مذاهب ومشارب ومسالك متعدّدة، أودت بمعنتي مبادئها إلى الانحطاط، والسقوط في هاوية الضياع والتيه، والبعد عن المدنية الفاضلة، بكافة أبعادها ومقاييسها.

ولم تقتصر حالة الشذوذ الفكري والعقلي والعقائدي تلك على برهة زمنية معيّنة من تاريخ الإنسان في هذه الحياة الدنيوية، بل عايشته وجوده وكيانه منذ أول وهلة لنشأته الأولى على الأرض، واستمرت معه إلى عصرنا هذا، وتستمر معه إلى انقضاء الحياة، كما شهد لنا الواقع وطالعنا به، وكذا التاريخ من خلال سجلاته الحافلة بالأحداث، والمليئة بالتطورات المختلفة الميادين.

ومن هنا تكتسب حركة الأنبياء والرسل والأوصياء -المختصين بتبليغ البعثات السماوية- أهميتها الخاصة، ودورها الرائد، وحيويتها الفريدة، خصوصاً في مجال تسديد خطى الإنسان العقلية، وتقوم المعوج من أدلتها وبراهينها، وصقل مرآة العقل لتؤدي دورها اللائق بها، من خلال تحقيق حالة الارتباط الوطيد والصلة الوثيقة بالواقع، ومطابقة تصوّراتها واستنتاجاتها مع الحياة والوجود والمبادئ السفلية والعلوية، وقد كانت أكبر المنعطفات المشهودة في تاريخ الصراع العقائدي -هي

تلك التي واكبت العصر الإسلامي، وعصفت به، وما تمخض عنها من أحداث وصراعات جمة. ابتدأت بالوهلة الأولى للبعثة النبوية، بسبب ما كانت تتصف به من إلهية المبدأ والتشريع، وعالمية الدعوة ونطاق العمل، وإنسانية الأسس والأصول والمناهج.

وتأججت بقضية الخلافة بعد عصر النبوة، بعد انحراف دفة الخلافة عن مجراها الرسالي وخطاها الإلهية، وقد أثر ذلك الانحراف على الإنسان لافي معتقده فحسب بل في كل الوان وأتماط سلوكه الفكري والثقافي والعبادي الى الحد الذي وصل الينا اليوم.

وانطلاقاً من هذا المنعطف فقد تصدى الائمة من أهل بيت النبوة بدءاً من عصر الإمام الصادق عليه السلام وانبروا لصد هجمات العقائد الضالة تلك، بأنفسهم تارة، وأخرى بإعداد كوادر خاصة كأمثال هشام بن الحكم وأضرابه.

واستمرت هذه المجاهدة حتى عصر الغيبة الكبرى، حيث نهض بأعبائها أساطين مذهب الإمامية، إنطلاقاً من خصيصة الأصالة التي كان مذهبهم متصفاً بها.

وقد نبغ فيمن نبغ، منهم: الشيخ المفيد وشيخ الطائفة الطوسي وعلم الهدى السيد المرتضى والعلامة الحلبي وكثير آخرون.

وهذا الكتاب المائت بين يديك (المنقذ من التقليد) تأليف العلامة الشيخ سديدالدين الحمصي الرازي أحد اولئك الأجلء الأعلام، يلقي إليك بوضوح صورة ناصعة تنعكس في مرآة المجد والعظمة لحظ الاستقامة، الذي ناضل من أجل تثبيت دعائمه اولئك الأفاذا (رضوان الله عليهم).

وقد تصدت بطباعته، بخلة قشبية - مؤسستنا بعد بذل العناية التامة بتصحيحه وتحقيقه - كجزء من رسالتها الهادفة على أمل أن يجد فيه عشاق الحق والحقيقة بغيتهم المطلوبة وأمنيّتهم المنشودة، والله من وراء القصد.

مؤسسة النشر الإسلامي

التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نبذة مختصرة من حياة المؤلف

أول من ذكره من أرباب معاجم التراجم والفهارس هو تلميذه الشيخ منتجب الدين في «الفهرست» فقال:

«الشيخ الامام سديد الدين محمود بن علي بن الحسن الحمصي الرازي. علامه زمانه في الأصولين، ورع ثقة، له تصانيف» وذكر كتبه ثم قال: «حضرت مجلس درسه سنين، وسمعت أكثر هذه الكتب بقراءة من قرأ عليه»^(١). وذكره المحقق الكاظمي الدزفولي في مقدمة كتابه «مقابس الأنوار» فقال عنه: «عمدة المحققين، ونخبة المدققين، علامه زمانه في الأصولين: الشيخ سديد الدين محمود بن علي الحمصي الرازي الحلبي قدس الله روحه ونور ضريحه». وكان قد تتلمذ في الفقه على الشيخ حسين بن الفتح من تلامذة ابن الشيخ. وتلمذ عليه منتجب الدين.

وقرأ عليه الأمير الزاهد، الفقيه الصالح، الكامل الفاضل، الأديب الوجيه، الشيخ أبوالحسين ورام بن أبي فراس الحلبي المالكي الأشتري النخعي، جد السيد رضی الدين ابن طاووس لأمه، وهو صاحب المجموعة المعروفة «مجموعة ورام: تنبيه الخواطر ونزهة النواظر».

(١) الفهرست للشيخ منتجب الدين الرازي: ص ١٦٤ تحت رقم (٣٨٩).

وقرأ عليه أيضاً فخرالدين الرازي- من المخالفين- كما ذكره صاحب «القاموس».

وأثنى عليه صاحب «السراثر» وهو من معاصريه، واستشهد للرد على الشيخ الطوسي بكلامه، في كتاب «المصادر في أصول الفقه»^(١).

الجِمْصِيّ الرَّازِيّ الحَلِّيّ الهمداني:

ومن نسبته الى «جِمْص» يُستظهر أن أصله منها، وهي مدينة بالشام- بكسر الحاء وسكون الميم- كما نقل هذا الاستظهار المولى عبدالله الاصفهاني في «رياض العلماء» قال: أقول: قيل: الظاهر أنه من أهل جِمْص وهو من بلاد الشام... ولكن وجدت بخط بعض الأفاضل نقلاً عن خط شيخنا البهائي أنه قال: وجدت بخط بعضهم: أن سيدالدين الجِمْصِيّ منسوب الى حمص قرية بالريّ وهي خراب الآن^(٢) انتهى.

ومن نسبته الى «الري» في قولنا «الرازي» يعلم أن مقامه كان بها، كما صرح به العلامة الطهراني فقال عنه: «نزىل الريّ»^(٣) وكما صرح به فخرالدين الرازي حيث قال في المسألة الخامسة من المسائل في تفسيره لآية المباهلة: كان في الريّ رجل يقال له: محمود بن الحسن الجِمْصِيّ، وكان معلّم الاثني عشرية^(٤).

والظاهر أنّ الشيخ منتجب الدين ابن بابويه الرازي حضر مجلس درسه سنين هناك .

ولعلّ الشيخ فخرالدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي (ت ٦٠٦ هـ) أيضاً من قرأ عليه هناك ، كما مرّ عن المحقق الذفولبي في «مقابس الأنوار» والعلامة الطهراني

(١) مقابس الأنوار: ١١.

(٢) رياض العلماء: ٢٠٣/٥.

(٣) الذريعة: ١٥١/٢٣.

(٤) التفسير الكبير للفخرالرازي: ٨١/٨.

في «الذريعة» و«طبقات أعلام الشيعة»^(١) ولم يعترف الفخر الرازي بذلك في تفسيره^(٢).

أما ما أضافه وانفرد به المحقق الدزفولي في «مقابس الأنوار» من نسبة المترجم له الى الحلة السيفية المزيدية الفيحاء فخير ما نجد تفصيل ذلك فيه هو مقدمة المترجم له لكتابه هذا إذ قال:

أما بعد، فإنّ مما جفّ به القلم، وسبق في علم الله- والعلم غير علّة- أني لَمّا وصلت الى العراق في منصرفي عن الحرمين بالحجاز- حماها الله- مجتازاً مولياً وجهي

(١) الذريعة: ١٥١/٢٣ وطبقات أعلام الشيعة = ثقات العيون في سادس القرون: ٢٧٧.

(٢) أحال العلامة الطهراني على تفسير لآية المباهلة (٦١ من آل عمران) وما وجدته في تفسيره هو أنه قال في المسألة الخامسة: كان في الري رجل يقال له: محمود بن الحسن الجمصي، وكان معلّم الاثني عشرية، وكان يزعم أن علياً رضي الله عنه أفضل من جميع الأنبياء سوى محمد عليه السلام؛ قال: والذي يدل عليه قوله تعالى: «وأنفسنا وأنفسكم» وليس المراد بقوله: «وأنفسنا» نفس محمد صلى الله عليه وآله وسلم؛ لأن الإنسان لا يدعوا نفسه، بل المراد به غيره، وأجمعوا على أن ذلك الغير كان علي بن أبي طالب رضي الله عنه فدلّت الآية على أن نفس علي هي نفس محمد، ولا يمكن أن يكون المراد منه أن هذه النفس هي عين تلك النفس، فالمراد أنّ هذه النفس مثل تلك النفس، وذلك يقتضي الاستواء في جميع الوجوه، ترك العمل بهذا العموم في حقّ النبوة وحقّ الفضل، لقيام الدلائل على أن محمداً عليه السلام كان نبياً وما كان علي كذلك، ولانعقاد الاجماع على أن محمداً عليه السلام كان أفضل من علي رضي الله عنه فيبقى فيما رواه معمولاً به.

ثم الاجماع دلّ على أن محمداً عليه السلام كان أفضل من سائر الأنبياء عليهم السلام فيلزم أن يكون عليّ أفضل من سائر الأنبياء، فهذا وجه الاستدلال بظاهر هذه الآية.

ثم قال: ويؤيد الاستدلال بهذه الآية الحديث المقبول عند الموافق والمخالف وهو قوله عليه السلام: «من أراد أن يرى آدم في علمه، ونوحاً في طاعته، وإبراهيم في خلته، وموسى في هيبته، وعيسى في صفوته؛ فلينظر الى عليّ بن أبي طالب». فالحديث دلّ على أنه اجتمع فيه ما كان متفرقاً فيهم، وذلك يدلّ على أن علياً رضي الله عنه أفضل من جميع الأنبياء سوى محمد صلى الله عليه وسلم» التفسير الكبير للفخر الرازي: ٨١/٨ ثم أجاب. بجواب مقتضب وليس فيه ما نقله عنه العلامة الطهراني، فراجع وقارن.

شطر بيتي، لقيني جماعة من إخواننا علماء أهل «الحلّة» وفقهائهم - كثرة الله عددهم وقلّ عدوهم - مستقبليّ، مكرمين مقدمي، مستبشرين بوصولي اليهم، استبشار الخليل بالحبيب، والعليل بالطيب، وأدخلوني الحلّة - عمرها الله ببقائهم - بإعزاز واکرام، وإجلال وإنعام، وأنزلوني أشرف منازلهم وأطيها، وأفسحها وأرجها، وأكرموا مثواي ولقوني بكل جميل، واستأنسوا بي واستأنستُ بهم، وتجلّى معنى قوله عليه السلام: «فما تعارف منها ائتلف»^(١).

ثم بعد الأستئناس، أظهِروا ما أضمره من الالتماس المشتمل على اقامتي عندهم أشهراً. فشقّ عليّ واستعفيت عنها، واعتذرت بالتحتن إلى الأهل والوطن، وتعطلّ اموري هناك بتأخري ومقامي في السفر. فزادهم استعفاي الإستدعاء واعتذاري إلّا إصراراً على الاحاح والمبالغة فيما التمسوه، فاستجبت ولزمني إجابتهم وآثرت مرادهم على متمتاي وعزمت على الاقامة وفي القلب النزوع الى الأهل والولد، وفي الحاضر التفات الى المولد والبلد. واشتغلنا بالذاكرة والمدارس، إذ كانتهما المبتغى والمقصود للقوم في اقامتي.

فأقام عندهم وكتب لهم كتاباً فرغ من تصنيفه في التاسع من شهر جمادى الاولى من سنة ٥٨١ هـ وسماه بـ «المنقذ من التقليد والمرشد الى التوحيد» ولتأليفه بالعراق سماه في المقدمة أيضاً بالتعليق العراقي، بنحو الوصف والنسبة، أي التعليق

(١) أخرجه مسلم في صحيحه: ٤٠/٨ عن أبي هريرة. ونقله الهيثمي في مجمع الزوائد ٨٧/٨ عن الجامع الكبير للطبراني عن عبدالله بن مسعود. ونقله العلامة المجلسي في البحار: ٦٣/٦١ عن شهاب الأخبار. ونقل شرحه عن ضوء الشهاب في شرح شهاب الأخبار. وفي مقدمة البحار: ٢٢/١ قال: شهاب الأخبار وشرح الشهاب للشهاب أبي الفتح الرازي: وفي ٤٢ نسب شهاب الأخبار للقاضي محمد بن سلامة القضاعي من العامة. والخبر فيه عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم. فالخبر وإن اشتهر على الألسن منسوباً الى أمير المؤمنين عليه السلام لكنه عامى نبويّ، ولا يخفى مافيه من رائحة الجبر وأن الأرواح مجتدة من قبل خلقها.

المكتوب في العراق، لا تعليق العراقي على نحو الاضافة.

وعليه فلا يصح ما أضافه وانفرد به المحقق الدزفولي من نسبه الى الحلّة وعليه أيضاً لا يصح ما قاله المولى عبدالله الاصفهاني في «رياض العلماء» عن الكتاب المذكور. وهذا كتاب كبير في علم الكلام، ألفه في النجف^(١) ولعله لم يلتفت الى مقدمة المؤلف للكتاب.

أما عن نسبه الى «همدان» فقد نقل العلامة الطهراني في «طبقات اعلام الشيعة = ثقات العيون في سادس القرون: ٢٩٥» عن «جنة النعيم: ٥٢٥» عن «البهجة» لابن طاووس: ان المترجم له نزل همدان في أواخر عمره سنة ستمائة، فبنى له الحاجب جمال الدين مدرسة سُميت باسمه «الجمالية».

ثم قال الطهراني: ومن هذا يظهر بقاؤه الى أوائل المائة السابعة^(٢) وكرّر ذلك في «الذريعة» وقال: وعليه فتكون وفاته في أوائل المائة السابعة^(٣).

والسيد ابن طاووس في كتابه «فرج المهموم» ذكر المؤلف المترجم له ولكنه عكس اسم الكتاب فقال: له «المرشد الى التوحيد والمنقذ من التقليد» ثم قال: صرح فيه بأن للنجوم دلالات على الحادثات، فمن أحكم العلم بها أمكنه الوقوف عليها بعلم أو ظن^(٤).

من شعره:

ترجم له الحرّ العاملي في «أمل الآمل» نقلاً عن «الفهرست» لمنتجب الدين وأضاف بيتين من شعر الجمصي قال: ومن شعره ما وجدته بخط الشيخ حسن صاحب «المعالم» عن خطّ الشهيد الثاني:

قد كنت ابكي وداري منك دانية
فحقّ لي ذلك إذ شطت بك الدار

(١) رياض العلماء: ٢٠٢/٥.

(٣) الذريعة: ١٥٢/٢٣.

(٢) طبقات اعلام الشيعة، القرن السادس: ٢٩٥.

(٤) فرج المهموم: ١٤٥.

أبكي لذكرك سرّاً ثم أعلنه فلي بكاء ان: إعلان وإسرار^(١)

العلماء الفقهاء:

ذكر السيد حسن الصدر في «تكملة أمل الآمل»: أن الشاميين استقرّ اصطلاحهم بالعلماء الفقهاء بقول مطلق، على أبي الصلاح الحلبي، وعلى السيد ابن زهرة، والشيخ محمود الجمصي وابن البراج^(٢).

شيوخه:

إن الشيخ منتجب الدين تلميذ المترجم له وأول من ترجم له في كتابه «الفهرست» وان كان قد أغفل ذكر شيوخ شيخه الجمصي هنا، لكنّه عند ترجمته للامام موفق الدين الحسين بن فتح الله الواعظ البكرآبادي الجرجاني قال: قرأ الفقه على أبي علي بن محمد بن الحسن الطوسي. وقرأ الفقه عليه الشيخ الامام سديدالدين محمود الجمصي رحمه الله^(٣).

تلامذته والراون عنه:

- ١- الشيخ منتجب الدين ابن بابويه الرازي صاحب «الفهرست» المتمم لفهرست الشيخ الطوسي، ومرّ قوله في فهرسته بعد عدّه لكتب شيخه الجمصي: حضرت مجلس درسه سنين، وسمعت أكثر هذه الكتب بقراءة من قرأ عليه.
- ٢- ومرّ عن المحقق الدزفولي قوله: قرأ عليه الأمير الزاهد، الفقيه الصالح، الكامل الفاضل، الأديب الوجيه، الشيخ أبوالحسين ورام بن أبي فراس الحلبي المالكي الأشتري النخعي .. صاحب المجموعة المعروفة «بمجموعة ورام: تنبيه

(١) أمل الآمل: ٣١٦/٢.

(٣) الفهرست للشيخ منتجب الدين ص ٤٦ رقم (٧٩).

(٢) تكملة أمل الآمل: ١١٤.

الخواطر ونزهة النواظر»^(١).

٣- ومرّر كذلك أيضاً قوله: وقرأ عليه أيضاً: فخرالدين الرازي كما في «القاموس».

٤- السيد علاء الدين أبوالمظفر محمد بن علي بن محمد الحسيني الخُجَندِي^(٢).
قرأ عليه كتابه «المنقذ من التقليد» الذي ألفه ٥٨١ فكتب له الجِمْصِي بخطه عليه:

قرأ عليّ السيد الامام، العالم العابد، علاء الدين، نورالاسلام، فخرالسادة، زين العترة، قرة عين آل الرسول صلى الله عليه وآله أبوالمظفر: محمد بن علي بن محمد الحسيني الخُجَندِي- مدّ الله في عمره ومثّعه بفضله وشبابه- هذا الكتاب من مفتتحه الى قريب من محتتمه، قراءة دراية واتقان وتفهم لدقائقه وغوامضه، ومالم يقرأه فقد سمعه علي بقراءة من كان يقرأه عندي، سماع ضابط واع لما يسمعه، وقد أحاط علماً بجميع ما اشتمل عليه مضمونه. نفعه الله به في الدنيا والآخرة. وهذا خطّ الضعيف الفقير الى رحمة الله محمود بن علي بن الحسن الجِمْصِي، كتبه حامداً لرَبِّه مصلياً على محمد وآله الطاهرين، في التاسع من شعبان سنة ثلاث وثمانين وخمسمائة^(٣).

كُتُبُهُ وَمَصْتَفَاتُهُ:

قال عنها تلميذه الذي سمع أكثر كتبه بقراءة من قرأ عليه: له تصانيف، منها:

١- بداية الهداية.

٢- التبيين والتنقيح في التحسين والتنقيح (في الكلام).

(١) مقابس الأنوار: ١١.

(٢) وخجند: بلدة بما وراء النهر على شاطئ سيمون، عشر مراحل الى سمرقند (معجم البلدان).

(٣) طبقات أعلام الشيعة، ثقات العيون في سادس القرون: ٢٧٧.

٣- المنقذ من التقليد والمرشد الى التوحيد، المسمى بالتعليق العراقي.

٤- التعليق الكبير.

٥- التعليق الصغير.

٦- نقص الموجز للنجيب أبي المكارم.

٧- المصادر في أصول الفقه^(١).

وأضاف المولى عبدالله الاصفهاني في النسبة اليه قال: نسب اليه بعض أصحابنا في «الرسالة الحشرية» أنّ له:

٧- رسالة في فناء النفس بعد الموت ثم رجوعها إما للعذاب أو الثواب.

قال: ورأيت في «بارفروش ده» من قرى مازندران في شمال ايران.

٨- رسالة كتب عليها: مشكاة اليقين في أصول الدين .. وكتب على ظهرها: إنه

من تأليفات جمال الدين علي بن محمود الجمصي . ثم قال: ولعلّه ولده^(٢).

وفاته ومدفنه:

مرّ عن العلامة الطهراني في «الذريعة» عن «الهجة» لابن طاووس:

أن الجمصي نزل همدان في أواخر عمره سنة ستمائة، فبنى له الحاجب

جمال الدين مدرسة سميت باسمه «الجمالية». ثم قال: وعليه فتكون وفاته في أوائل

المائة السابعة^(٣).

في مدينة همدان في غرب ايران أسكنه الله بحبحة الجنان، وهو الموفق وعليه

التكلان.

محمد هادي اليوسفي الغروي

١/ج ٤١١/١ هـ ق

(١) الفهرست للشيخ منتجب الدين: ص ١٦٤ تحت رقم (٣٨٩).

(٢) رياض العلماء ٥: ٢٠٣.

(٣) الذريعة ٢٣: ١٥٢.

منهجنا في التحقيق:

استنسخنا الكتاب أولاً من النسخة الخطية الموجودة في جامعة طهران، ثم قوبل على نسخة أخرى موجودة في مكتبة المرحوم المحدث الارموي، وأعملنا التلفيق بين النسختين في إثبات ماهو الأصح في متن النسخة المطبوعة، وأشرنا إلى الاختلافات ما بين النسختين في الهامش، وأهملنا ما كان من خطأ النساخ، ثم استخرجنا النصوص من الكتب المتوفرة لدينا.

وبما أنّ المؤلف اعتمد في تأليف كتابه هذا على كتاب «الغرر» كما صرح بذلك صاحب الذريعة حيث قال: «وينقل منه عن الغرر لأبي الحسين البصري، وهو محمد بن علي الطيب البصري المعتزلي المتوفى كما ذكره ابن خلكان سنة ٤٣٦هـ». ولم نعثّر على كتاب «الغرر» هذا فبقيت كثير من النصوص التي نقلها عن هذا الكتاب بدون استخراج.

نسخ الكتاب:

(١) نسخة فتوغرافية عن نسخة جامعة طهران تحت رقم (٦٧٤٤)، كان الانتهاء من استنساخها في الثالث من جمادى الأولى سنة ١٢٧٨ هجرية في اصفهان، وهي نسخة كاملة إلا أنّه لم تؤخذ صورة بعض الصفحات (من ص ١١٣ إلى ص ١٣٢)، ورمزنا لها برمز «ج».

(٢) نسخة فتوغرافية عن نسخة المرحوم المحدث الارموي الموجودة في مكتبته الخاصّة في طهران، وكان الانتهاء من تحرير آخر صفحاتها في الثالث والعشرين من جمادى الثاني والسنة غير واضحة، ورمزنا لها برمز «م».

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

عجائب خال دل آینه نعل لا یطاق اودا ما انقص جدا ولا یباری الذلینا انشر شرفنا ولا یجاز ویرعنا
اعفانہ بادوم عبادت حد سیرت بالقصر مسکت فی صوفنا الشور و تصدی علی نوب العیبر انما
الشرح المیزر و اهل حینه المصوغین بالظہیرین الرجب و ما وجب الخفیہ و یعد فان حاجب
به اعلم ان سون فی علامه و اعلیٰ غیر مله انی لما وصلت انی العزیز فی مدنی عن الریبین بالحق ماها
مجانا زویا و یحی سطر یعون لیسین ما عزم من الخوانینا علی اهل الخا و ههنا تم کثر الهم بعدم عقله ثم
مستقبل مکرین معذی مستشرین بوصولی الیم استیک ارا قبل بالخبیثه العلیل باللبث و اذ
عزیزه صیرها ایدی بنام ما عزیز و اکرام و اجلال و انعام و انزوی لست منار لهم و الیه و ارضی اوان
و احوال القوی و له قوت یجل جیل و اسنانقوی و اسانتت بهم و غلبه من یؤذنه فان حازت ههنا
تقلعن ثم بعد الا سباسر اظر و اما اصغروه من الامتار المثلثه علی انما من عند من اشبهوا قوت علی و اذ
عنها و یخندون بالخبثین انی الاصل و الوهن و ضطاله و وی عاکل سنا هیری و مغازیة السزاد
استفتان الا استنداه و انذاری الا امران علی التوابع و انما لندیمنا المشور فاستجبت و لم یمن
احیانهم یانوت مرادم علیه عنایه عزیمت علی الافان و فی الفیلس الترفیع الی ذملا و الولود فی
الفاطر الا لغنائن الی الزند و الیاس و استغلتنا بالمفراکرة و المنارسة اذ کانتا من البقر و الغنود
للقوم و انما من ثم مدد معنی ایاهم استندوا ایاهم اهل علیهم یزاد من الامور و نه سائل الوجود
العدل یكون مذکوره الی مدد به برار علی و یجربین معهم فاستعقم فیها استندوا ثاب تا اختلف
عاریه نوه اود و ابشرت باعلاء هذا الطهیرین و العزم غیر لا یبار و یواخضار غیر الی ما وصلت
الی ایاهم لسائل و ما بها تها و افضن الماظر و الطیر فی اکثرها عن یواضه ما کان ان العزم من لا
قد یکره نایعین البسط موقع لغائل الفانرت بین مسائل علفه التلیق فی المند من الخلیع
فالاختمار و یمن انونه و فی الفانرت و صوالی کت اهل مسئله اعلاء فاسبب منیما ام یکن سکتک

سبب ما مرعا واستبطلها فيما بان كان مجردا من مجموع صاحبه ورسنصا بغير
 ظهوره طريقا اليه فبما مرنا من بيان التهمة واستبطلها الخ ظهورها في ما اولى بان يخلو
 طريقا اليه فانها بان تألوا السانكرو وجردا ذكر كرفه وانما انكرو لعدم اذ لم يرد عليه
 ما مر كوا التفتي والانسطاطا جاسا وادبها صاعا الدلة والفتي في ذلك فاذا انشأنا
 بذلك في الدلة لزاما شعاه من وجوب وجود امام معصوم متفطع على عهده في كل
 يكون

وبذلك تامة لان بدعي لذي يانه في معه با على
 صاحبنا
 فلا يوجد منهم

فلا يوجد منهم
 وهو ما بينه وبثوث ان الخ
 ومن طريق السمع والتبصير عليه من جهة

عني في التوثيق به التسمية التي بيننا بيننا في احد الخاتم في النص فلا يوجد
 هذه الادلة في كونها با برودين التي التسمية في ثبوت التمسك في صفاته والاولى

التي التمسك من الرسول من قوله لو ايس من الدنيا الا يوم واحد
 ليقول الله ذلك اليوم حتى يخرج رجل من رديس واطى اسمه سمي وكيفية كنه
 بملا والارض فبما ارى لا كما كانت تجلها وجرى وهذا امر ما اردنا انواره من
 في التسمية والتكليف في العتق كما فعله النبي صلى الله عليه واله من الرضا وعن محمد بن ابي
 من اخرا اننا انما ظننا فيها ان يذكروا بجز ولا يتصورنا بالبقاء عندنا فيتمتع بها
 من مسائل هذا الكتاب

واضيق الضم من صلته بالعد التاسع من جمادى الاولى من سنة اربع مائة
 وبثابتهن وحسبنا جريد والمجيد سر رت العامين
 والصكرة والكسرة على وجه
 صلته بوزاره

والشركان في حشرنا وفي حشرنا
 في حشرنا وفي حشرنا

في حشرنا وفي حشرنا
 ١ ٢ ٧ ١
 حشرنا وفي حشرنا

صورة الصفحة الأخيرة من النسخة «ج».

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نحمد الله تعالى على آلائه التي لا يداني أداها أقصى حمدنا، ولا يوازي أقلها بأكثر شكرنا، ولا يجازي أسرعها أنقضاءً بأدوم عبادتنا، حمد معترفٍ بالتقصير، معتكفٍ في موقف التشوير^(١)، ونصلي على نبيه البشير النذير، السراج المنير، وأهل بيته المخصوصين بالتطهير عن الرجس وما يوجب التنفير.

أما بعد، فإن مما جفت به القلم، وسبق في علم الله - والعلم غير علة - أنني لما وصلت إلى العراق في منصرفي عن الحرمين بالحجاز - حماها الله - مجتازاً مولياً وجهي شطربيتي، لقيني جماعة من إخواننا علماء أهل الحلة وفقهائهم - كثرة الله عددهم وقلل عدوهم - مستقبلي، مكرمين مقدمي، مستبشرين بوصولي إليهم، استبشار الخليل بالحبيب، والعليل بالطيب، وأدخلوني الحلة - عمرها الله ببقائهم - بإعزاز وإكرام وإجلال وإنعام، وأنزلوني أشرف منازلهم وأطيها وأفسحها وأرحبها، وأكرموا مثواي ولقوني بكل جميل، واستأنسوا بي واستأنست بهم، وتجلت معني قوله عليه السلام: «فما تعارف منها ائتلف»^(٢).

ثم بعد الاستيناس أظهروا ما أضمره من الإلتماس المشتغل على إقامتي

(١) ج: النشور.

(٢) بحار الانوار: ج ٦١ ص ٦٣ كتاب السماء، ولعالم باب حقيقة النفس والروح ح ٥٠.

عندهم أشهراً، فشقّ عليّ واستعفيتُ عنها، واعتذرتُ بالتحنُّن إلى الأهل والوطن، وتعطلتُ أموري هناك بتأخيري^(١) ومُقامي في السفر، فمأزاهم استعفاؤي إلّا استدعاءً، واعتذاري إلّا إصراراً على الإلحاح والمبالغة فيما التمسوه. فاستجبتُ ولزمني إجابتهُم وآثرتُ مرادهم على متمنّائي، وعزمتُ على الإقامة، وفي القلب التزوع، إلى الأهل والولد، وفي الخاطر الإلتفاتُ إلى المولد والبلد؛ واشتغلنا بالمذاكرة والمدارسة، إذ كانتا هما المبتغى والمقصود للقوم في إقامتي. ثم بعد مُضيّ أيام استدعوا ثانياً أنّ أُملّي عليهم جُملاً من الأصول في مسائل التوحيد والعدل يكون تذكراً لي عندهم بعد ارتحالي وغيبتني عنهم^(٢)، فأسفتهم^(٣) فيما استدعوه ثانياً كما امتثلتُ مارسموه أولاً، وابتدأتُ بإملاء هذا التعليق، والعزمُ فيه الإيجاز والاختصارُ غير أنّي لما وصلتُ إلى أُمّهات المسائل ومهمّاتها، ما^(٤) وافقتي الخاطر والطبعُ في أكثرها على موافقة ما كان في العزم من الإيجاز، فبسطت القول فيها^(٥) بعض البسط، فوقع لذلك التفاوتُ بين^(٦) مسائل هذا التعليق في المقدار من التطويل والاختصار. وشيء آخر له وقع التفاوتُ، وهو أنّي كنت أُملّي مسائله إملاءً فمأزاهم منها لم يكن نُصبَ عيني وخاطري ولم يكن لها سواءٌ عندي فأحفظُ التقاربَ بين المسائل وأتجنّبُ التفاوتَ، وهذا أيضاً عذرٌ ظاهرٌ فيما ذكرته.

وسميت به «التعليق العراقي» و«المنقذ من التقليد والمرشد إلى التوحيد» فليذكروه بما شاؤوا وأحبّوا من الاسمين، والله الموقِّ والمستعان. وقد ابتدأتُ بالقول في حدوث الجسم، تقيلاً^(٧) لما علمه سيّدنا علم الهدى - قدس الله روحه - في «جمل العلم والعمل».

(٧) التقيّل: نزع إليه في الشبه والعمل.

(٤) ج: كما.

(١) ج: بتأخيري.

(٥) ج: فبسطته فيها.

(٢) ج: منهم.

(٦) م: من.

(٣) م: فاستعفيتهم.

القول في حدوث الجسم

الجسمُ مُحدَثٌ لأنّه لا يخلو من حوادثٍ لها أوّلٌ، وما كان كذلك لا بدّ أن يكون مُحدَثاً هذه الجملة التي ذكرناها تحتاجُ إلى بيان أربعة أصول.

منها: إثبات أمور زائدة على الجسم.

ومنها: أنّ تلك الأمور متجدّدة محدثة غير مستمرة أزليّة.

ومنها: أنّ الجسم لم ينفك منها.

ومنها: أنّ لتلك الأمور أولاً تنتهي عنده. إذا ثبتت هذه الأصول، لم يبق في حدوث الجسم شك.

الأوّل: إثبات أمور زائدة على الجسم

أما الأوّل - وهو إثبات أمور زائدة على الجسم - فظاهرٌ وذلك أنّ الجسم متحرّكٌ، وينتقلُ من جهة إلى جهة ويسكنُ ويجمَعُ مع غيره ويفارقه. فهذه أمور زائدة، باعتبار أنّها عند تجدّدِها نعلم، أمراً لم يكن معلوماً لنا من قبل، والجسمُ كان معلوماً لنا من قبل، وما تجدّد علمنا به غيرُ ما لم يتجدّد علمنا به؛ ولأنّا نقدرُ على هذه الأمور، ولا نقدرُ على نفس الجسم، وما نقدرُ عليه لا بدّ من أن يكون مغايراً لما لا نقدرُ عليه.

الثاني: أن هذه الأمور متجددة محدثة

وأما الثاني - وهو تجدد هذه الامور وحدوثها - فالأمر ظاهر في حدوث ما يتجدد على الأجسام التي نتصرف نحن فيها، فإننا نسكنها بعد أن كانت متحركة، ونحركها بعد أن كانت ساكنة، ونجمع بين بعضها وبعض بعد أن كانت مفترقة، ونفترق بين بعضها وبعض بعد أن كانت مجتمعة، فنعلم ضرورة تجدد هذه الأمور فيما نتصرف نحن فيه وإنما الاشتباه في الأمور التي تثبت للأجسام الغائبة عنا بأن يقول قائل: هلا كانت تلك الأجسام ساكنة لم يزل فما تحركت، او مجتمعة فما افترت، او مفترقة فما اجتمعت، أو نقول فيما نتصرف فيه: إنها كانت ساكنة لم يزل فحركناها، أو مجتمعة ففقرناها، أو مفترقة فجمعناها.

والذي يدل على حدوث جميع هذه الأمور أن هذه الأمور جائزة الوجود بذواتها، وإذا كانت جائزة الوجود بذواتها فلا توجد إلا بمؤثر، إما موجب أو مختار والموجب إما أن يكون قديماً أو محدثاً، وباطل أن يكون موجباً قديماً، فلم يبق إلا أن يكون إما مختاراً أو موجباً محدثاً وأيهما ثبت ثبت حدوث هذه الأمور لأن الحاصل بالمحدث لا يكون إلا محدثاً. وكذلك الذي يوجد الفاعل لا يكون إلا محدثاً.

فإن قيل: لم قلتم إن هذه الأعراض جائزة الوجود بذواتها؟ قلنا: لأنها لو لم تكن جائزة الوجود بذواتها لكانت واجبة الوجود بذواتها، ولا ثالث في حق هذه الأعراض، لأن الثالث إنما هو الاستحالة والثابت لا يكون مستحيلًا فتعين فيه أحد القسمين الجواز والوجوب، فإذا بطل الوجوب لم يبق إلا الجواز.

فإن قيل: لم قلتم إنه لا قسمة وراء الوجوب والجواز والاستحالة؟

قلنا: لأن الأمر لا يخلو من أن يكون مستحيلاً أو لا يكون مستحيلاً، وما لا يستحيلُ إمّا أن يكونَ واجباً أو لا يكونَ واجباً، وما لا يجب ولا يستحيلُ هو الجائز، والطرفان أحدهما الوجوبُ والآخر الاستحالةُ، فتعيّن انحصارُ هذا التقسيم، والاستحالةُ في حقّ الأعراض غيرُ ثابتة، فليس فيها إلّا الوجوب أو الجوازُ فإذا أبطلنا الوجوبَ تعيّن الجوازُ.

والذي يدلّ على أنّها ليست واجبةً الوجود بذاتها وجهات اثنان: أحدهما: أنّ هذه الأعراض تابعة في ثبوتها لثبوت موصوفاتها التي هي محالّها، وما يتبع في وجوده وجود غيره لا يكون واجباً بذاته.

والوجهُ الثاني: هو أنّ العدم جائز عليها، وواجب الوجود لذاته لا يجوز عليه العدم. ويبان أنّ العدم جائز على هذه الأعراض أنّه يمكننا تسكين المتحرك من الأجسام وإبطال ما فيها من الحركة، وعلى العكس يمكننا تحريك الساكن وإبطال ما فيه من السكون.

ولئن خطر بالبال أنّه لا يمكننا تحريك الأجسام الشقال الساكنة في أماكنها، كالجبال الراسيات، فالمزِيلُ لهذا الخاطر أنّه لا يمكننا تحريكها بأجزائها، بان نقلع منها قطعةً قطعةً فنزيلُ ما فيها من السكون. وأيضاً فإنّها تتحرّك عند الزلازل ويبطل بذلك التحرك سكونها. فثبت أنّ العدم جائز عليها، وواجب الوجود بذاته لا يجوز عدمه.

فإن قيل: لم قلتُ إنّ واجب الوجود بذاته لا يجوز عدمه؟

قلنا: لأنّ القول بوجوب وجود الشيء وبجواز عدمه متناقض، فدلّ ذلك على أنّ واجب الوجود بذاته يستحيل عدمه.

إن قال قائل: لم لا يكون واجب الوجود لم يزل يجوزُ عدمه فيما لا يزال،

فيكون واجب الوجود فيما لم يزل، وجائز الوجود فيما لا يزال؟

قلنا: إذا جاز عدمه في تقدير وقت ما أو انعدم وكان هذا العدمُ أو جوازه

متجدداً استدعى بقضية العقل أمراً له عرض هذا العدم أو جوازه، وذلك الأمر إما أن يكون إثباتاً أو نفيًا. وأيهما ثبت كشف عن أنه كان محتاجاً في وجوب وجوده إلى أمر. فإن كان نفيًا كشف عن أنه كان في وجوب وجوده محتاجاً إلى ثبوت أمر لَمَا انتفى ذلك الأمر انتفى واجب الوجود، هذا يقدرُ في وجوب الوجود بذاته. وكذا إن كان ذلك ثبوت أمر انكشف أنه كان وجود مشروطاً بأن لا يكون ذلك الأمر ثابتاً، فلما ثبت انعدم، وهذا أيضاً يقدرُ في كونه موجوداً بذاته. فانكشف بذلك أنّ واجب الوجود بذاته لا يجوزُ أن ينعدم بوجه من الوجود.

فاذاً ثبت أن هذه الأعراض جائزة الوجود بذواتها، وجائر الوجود بذاته لا يثبت إلاّ للأمر، وهذا يعلم بأدنى تأمل.

وذلك الأمر لا يخلو من أن يكون موجباً أو مختاراً، والموجبُ إما أن يكون قديماً أو محدثاً، على ما سبق، لا يجوز أن يكون قديماً، لأن القديم موجود بذاته فلا يجوز عدمه. وإذا لم يجز عدمه وهو يوجب شيئاً من هذه الأعراض، وجب أن لا يتبدل ذلك العرض، فلا يسكن المتحرك إن كان ذلك العرض حركةً ولا يتحرك الساكن إن كان العرض سكوناً، والمعلوم^(١) خلافه.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون المؤثر، في ثبوت العرض موجباً قديماً موجوداً بذاته غير جائز العدم؛ ومع ذلك لا يلزم أن لا يتبدل العرض، بأن يتوقف إيجابه للعرض على شرط، فيتبدل العرض وينعدم بتبدل شرطه وانعدامه مع بقاء موجه القديم الموجود بذاته؟.

قلنا: الشرط المقدّر لا يخلو من أن يكون أزلياً أو متجدداً، إن كان أزلياً استحال تبدله وعدمه فيستحيل تبدل العرض وعدمه، إذ الموجبُ له وما هو

شرط في إيجابه دائماً أبداً، وإن كان متجدداً تحقق حدوث العرض، لأنّ المشروط بالمتجدد لا يكون إلّا متجدداً.

إن قيل: لم قلتم إنّ القديم موجود لذاته؟

قلنا: إنه لا يخلو إما أن يكون موجوداً لذاته أو غيره. وغيره إما أن يكون مختاراً أو موجّباً، والموجب إما أن يكون قديماً أو محدثاً، ولا يجوز أن يكون مختاراً، لأنّ المختار هو الفاعل ومن شأنه أن يُخرج الشيء من العدم إلى الوجود، وهذا في القديم مستحيل. ولا يجوز أن يكون موجّباً محدثاً، لأنّ المحدث لا يوجب حكماً متقدماً على ذاته، سيّما بتقدير أوقات لا نهاية لها. وإن كان موجّباً قديماً، احتاج ذلك الموجب القديم أيضاً إلى موجب قديم آخر له يكون قديماً، ثمّ الكلام في القديم الثالث كالكلام في القديمين، فيؤدّي إلى ما لا يتناهى، وهو باطل.

فإن قيل: ذلك القديم الثاني يكون قديماً لنفسه.

قلنا: أيّ فرق بينه وبين القديم الأوّل، إن كان هو قديماً لنفسه فكذلك القديم الأوّل، وإن كان القديم الأوّل لموجب كان قديماً، فليكن القديم الثاني قديماً لموجب قديم آخر، وإلا فلا فرق. فثبت بهذا أنّ هذه الأعراض إما أن تكون [حدوثها] ^(١) ثابتة بموجب محدث أو بفاعل. وأبهما ثبت، ثبت حدوثه، لأنّ الحاصل بالمحدث لا يكون إلّا محدثاً، وكذلك الحاصل بالفاعل لا يكون إلّا محدثاً، لوجوب تقدّم الفاعل على فعله على ما ذكرناه.

الثالث: أنّ الجسم لم ينفك من هذه الأعراض

أمّا الكلام في الفصل الثالث، وهو أنّ الجسم ما خلا من هذه الأعراض،

(١) ليس في (ج).

فظاهرٌ أيضاً. وذلك لأننا نعلم ضرورةً أنّ الجسم المتحيز لا بدّ من أن يكون إمّا واقعاً في فراغٍ أو مارةً فيه ولا يعقل إلّا كذلك، ولهذا إذا فرضنا جسمين علمنا ضرورةً أنّهما إمّا أن يكونا متماسين أو غير متماسين، وإذا فرضناهما غير متماسين فإمّا أن يكونا متقاربين أو يكونا متباعدين، وكلّ هذا يشعُرُ باستحالة وجود لا في جهة، وهو المعنى بخلوّه عن هذه الأعراض.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يقال كانت هذه الأجسام موجودة لم يزل ولم تكن متحيزة فكانت خاليةً من هذه الأعراض، ثمّ لما تحيّرت، اختصّ بها هذه الأعراض ولم تنفك بعد تحيّزها عن هذه الأعراض؟

قلنا: هذا إنّما يتوجّه على من يجعل المتحيز أمرين ذاتاً^(١) وحالاً، فيقال له: هلاّ كانت الذات ثابتة ولم تكن متحيزة ثمّ تحيّرت؟ فأما نحن إذا ذهبنا إلى أنّ المتحيز أمر واحد لا يتوجّه علينا هذا السؤال، لأنّ ذلك بمنزلة أن يقال: هلاّ كانت متحيزة ولم تك متحيزة، أو هلاّ كانت ثابتة ولم تك ثابتة، وهذا خلفٌ من الكلام.

فإن قيل: لم قلت إنّ المتحيز أمر واحد، وليس ذاتاً وحالاً؟

قلنا: بيان ذلك أنّه لو كان ذاتاً وحالاً لوجبّ فيما علم المتحيز من طريق الإدراك على ضرب من التفصيل ولم يذهل عن علمه به، أنّه يجدر من نفسه أنّه يعلمُ أمراً مضافاً إلى أمر كما إذا علم المتحيز متحركاً، فإنّه يجدر من نفسه أنّه يعلمُ إضافةً معقول هو المتحرك إلى معقول آخر^(٢) هو المتحيز. وكما إذا عرفه أسود، فإنّه يجدر من نفسه أنّه يعلم إضافةً معقول هو الهيئة إلى معقول آخر هو المتحيز، ومعلومٌ أنّه لا يجدر في علمه بالمتحيز مثل هذا.

(١) م: دائماً.

(٢) آخر، ليس في (م).

الرابع: أنّ للحوادث أولاً تنتهي عنده

أما الفصل الرابع: وهو بيان أنّ الحوادث تنتهي عند أول لبتّم لنا القول بحدوث الجسم بسبب أنّه لم يسبقها. وإلا فتى جورنا أن يكون الأمر في الحوادث على ما تقوله الأوائل، من أنّه كان قبل كل حادث حادثاً لا إلى أول، لم نعلم حدوث الجسم، وإن علمنا أنّه لم يخل من الحوادث.

والذي يدلّ على أنّ الحوادث لها أولٌ هو أنّنا نقدّر الكلام في حوادث جسمين، فنقول: إذا كان حادث جسمين كلّ واحد منهما لا إلى أول، فما نقول إذا نقصنا بأوهامنا عن حوادث أحدهما [جملة كثرة] ^(١) شيئاً عظيماً، كما أنّ ألف حادث، ولم نقص ^(٢) من حوادث الجسم الآخر شيئاً، ثم أخذنا من حوادث الجسم الذي لم نقص ^(٣) منه شيئاً واحداً واحداً من باقي حوادث الجسم الذي نقصنا منه ما نقصنا، وهكذا نأخذ من تلك واحداً ومن هذه واحداً، فبما أنّ يراً لا إلى أول متساويين أو يقصر الحوادث التي نقصنا منها ما نقصنا عن التي لم نقص ^(٤) عنها شيئاً. فإن مرّاً، لا إلى أول، كان باطلاً، لأنّ فيه مساواة التاقص للزائد، وهذا باطل، وإن قصر دونه تعين تناهيه، لأنّ ما لا يتناهى لا يقصر عن عدد، فإذا تناهى هذا الذي نقصنا منه تبين تناهيه حوادث الآخر، لأنّها ما ازدادت على هذه إلا بهذا المقدار المتناهي الذي نقصنا من هذه الحوادث، وما زيادته على المتناهي بعدد متناهٍ يكون متناهياً، فثبت بهذا أنّ القول بحدوث لا إلى أول باطلٌ وإذا بطل ذلك ثبت أنّ لها أولاً وعلمنا أنّ الجسم ماسبقها، قطعنا على أنّ للجسم ^(٥) أولاً، وهو المقصود، ولم يبق في المسألة شبهة.

(١) ليس في (ج).

(٤) م: لم ينقص.

(٢) و(٣) م: لم ينقص.

(٥) م: الجسم.

ويدلّ أيضاً، على بطلان القول بحدوث لا إلى أول، أنّه لو صحّ ذلك لأدّى إلى استحالة حدوث حوادث زماننا هذا، بل إلى استحالة حدوث كلّ حادث معين، لأنّ من شرط حدوث كلّ حادث معين أن يسبقه حوادث لا إلى أول، وتقطع وتتصرّم بواحد بعد واحد حتّى تنتهي النوبة إلى ذلك الحادث المعين. ومعلوم أنّ ما لا يتناهى عدداً يستحيل أن ينقطع ويتصرّم بواحد بعد واحد، الا ترى أنّه لا أول له حتّى تنتهي التوبة من الأوّل إلى الثاني ومن الثاني إلى الثالث وكذلك إلى أن ينتهي إلى الحادث المعين. وإذا كان هذا محالاً - وهو شرط في حدوث كلّ حادث معين على هذا القول - وجب أن يستحيل حدوث كلّ حادث معين، والمؤدّي إلى استحالة ما تحقق ثبوته محال.

ووجه آخر: وهو أن يقال: متى تصرّمت الحوادث التي نقول إنها لا إلى أول، فصرّمها في زماننا هذا، فينبغي لو فرضنا أنّه ما حدث حادث قبل زماننا هذا بمائة سنة أن لا تكون تلك الحوادث التي هي بلا نهاية متصرّمة تامّة، وهذا يشعر بتناهيها، لأنّها إنّما تتمّ بالحوادث التي هي حوادث مائة سنة.

فإن قال: إنّها تصرّمت في وقت آخر قبل هذا.

قلنا لهم مثل ذلك، وهو أنّه ينبغي أن تكون قبل ذلك ما كانت متصرّمة،

فيكون ذلك أيضاً مشعراً بتناهيها، إذ يكون تصرّمها باعتبار هذه الحوادث التي فصلناها عنها، وكذلك القول في كلّ وقت أو تقدير وقت معين، وعند هذا نعلم أنّه لو كان هاهنا حوادث لا إلى نهاية لكان تصرّمها أيضاً لا إلى نهاية. وهذا محال، لأنّ فيه أن حكم المتصرّم السابق على تصرّمه وحكم تصرّمه المتأخّر عنه سيان في مرور كل واحد منها لا إلى نهاية. ويتبيّن بتقدير ثالث قديم، فيقال: ذلك القديم كما لم ينفك من هذه الحوادث لم ينفك من تصرّم هذه الحوادث وفي هذا أنّ حكم السابق والمسبوق حكم واحد في التقدّم والسبق، وهذا محال. فثبت أن القول بحدوث لا إلى أول محال، وإذا بطل ذلك تعيّن أن لها أولاً، وإذا تعيّن

أَنَّ لها أولاً، تعيّن حدوثُ الجسم الذي لم يسبقها.
 ووجه آخر: وهو أنه إذا وصف كلّ واحد منها بأنه حادث، فقد أثبت لكلّ واحد منها أول. فإن قيل بعد ذلك إنه لا أول لها، كان ذلك نقضاً لما سلّم وأثبت، لأنّ من ضرورة الوصف الثابت للآحاد إثباته للجملة. ألا ترى أنه لما كان كلّ واحد من الزنج أسود وجب في جميعهم أن يكونوا سوداً، ولا يصح غير ذلك.

فإن قال: ألسم تقولون إن كلّ جزء من الإنسان ليس بقادر؟ وجملته قادر؟ فلم لا يجوز نظيره فيما نحن بصدده وهو أن نقول: كلّ واحد من هذه الأعراض محدث وله أول، ولا أول لجميعها.

قلنا: النفي في هذا الباب بخلاف الإثبات، فيجوز نفي وصف معيّن عن كلّ جزء من أجزاء جملة معيّنة، ثم إثبات ذلك الوصف بعينه لذلك المجموع ولا يكون ذلك تناقضاً؛ وعكسه وهو إثبات وصف لكلّ جزء ثم سلبه عن المجموع غير جائز ألا ترى أنه يصح أن يقال في كلّ جزء من أجزاء السرير إنه ليس بسرير، ثم يوصف المجموع بأنه سرير، ولا يجوز قياساً على ذلك أن يقال: كلّ جزء من أجزائه خشب، ومجموعه ليس بخشب. إذا ثبت أنّ الحوادث تنتهي إلى أول وثبت أنّ الجسم لم يسبقها، ثبت حدوث الجسم وتعيّن، فلننتكلم في إثبات محدثه:

القول في إثبات محدث الجسم تبارك وتعالى

فنقول: إذا ثبت حدوثُ الجسم لم يخلُ من أن يكون حدث مع الوجوب أو مع الجواز. وباطلُ أن يكون حدثٌ مع الوجوب، لأنّه لو كان حادثاً مع الوجوب لوجب أن يكون حادثاً قبل ذلك وقبله وقبله، ولا يتوقف على أمر لأنّ توقّفه على أمر يقدر في وجوبه على ما أشرنا إليه، في الدلالة على حدوث الأعراس.

ونزيد عليه فنقول: إمّا أن يكون لوجوب حدوثه مخصّصٌ أولاً يكون له مخصّصٌ. فإن كان له مخصّصٌ قدح في وجوبه بنفسه، ثمّ وفي هذا اعترافٌ بأنّ لحدوث الجسم مؤثراً فنبينُ أنّه ليس لموجب حتّى يحصل به مقصودنا؛ وإن كان من غير مخصّص نبينُ أنّه يجب أن يكون محدثاً قبله وقبله وقبل كلّ وقت يشار إليه، وفي ذلك قدمه وإبطال حدوثه. وبعد، فإن المحدث يكون موجوداً بعد أن سبقه عدم، لاعن ابتداء، ومعلومٌ ضرورة أنّ ما كان معدوماً في تقدير أوقات لانهاية لها، لا يستحيلُ أن يبقى لحظةً أخرى معدوماً على ما كان، وفي ذلك جواز حدوثه، إذا ثبت أنّه حدث مع جواز أن لا يحدث وجب أن يكون حدوثه بمؤثر لقضاء العقل به.

ثمّ ذلك المؤثر لا يخلو من أن يكون موجباً أو مختاراً: إن كان موجباً لم يخل من أن يكون قديماً أو محدثاً، إن كان قديماً لزم منه قديم الأجسام وقد ثبت

حدوثها، وإن كان محدثاً احتاج إلى محدث آخر وإن^(١) كان المحدث الثاني مختاراً ثبت أن الجسم لا يحصل، إلا بتأثير مختار، وإن كان بواسطة، يبقى علينا أن نبيّن أنه أحدثه من غير واسطة موجب؛ وإن كان موجباً كان الكلام فيه كالكلام في غيره ويحتاجُ إلى محدث آخر وذلك إلى آخر. فإما أن ينتهي إلى موجب قديم، فيتجه عليه قدم الأجسام والوسائط التي بينها وبين ذلك الموجب القديم، أو إلى مختار وهو المقصود. يبقى علينا ما قلناه وهو أن تسقط الوسائط من السبب أو تمرّ لا إلى نهاية، وقد أبطلنا القول بمحوادث لا إلى أول فثبت أن للأجسام محدثاً أحدثها على طريق الصحة، لا على طريق الإيجاب.

وهذا كما يدلّ على إثبات محدث الأجسام يدلّ على كونه قادراً، لأنه لا معنى للقادر إلا الذي يمكن أن يؤثر على طريق الصحة والاختيار دون الإيجاب.

ومن أراد أن يحدّ القادر فليقل إنه الذي يمتاز عن غيره امتيازاً لمكانه يصحّ أن يفعل ولا يفعل. وهذا الامتياز قد يكون بمجرد الذات في بعض المواضع وقد يكون بزائد على الذات في موضع آخر على ما يدلّ عليه الدليل.

ثمّ القادر الذي يصحّ أن يفعل ويفعل، إذا بعثه باعثٌ على الفعل ودعاه داعٍ إليه صار وقوع الفعل منه أولى من لا وقوعه. وإذا^(٢) صرفه عن الفعل صارفٌ، صار لا وقوعه أولى من وقوعه وهذا يحصل الفرق بين القادر والموجب، ومن هذا الوجه يلزم تقدّمه على فعله، إذا الموجب يتحتّم حصول موجب عنه ولا يتوقف وقوعه على داعٍ ولا وجوب انتفاء أثره على صارفٍ، إذ لا داعي له ولا صارفٍ، كالثقل في إيجابه الهويّ إذا لم يصادف مانعاً، والنار

(١) م: فإن.

(٢) د: فإن.

في (١) الإحراق.

فإن قيل: لم قلت إن المؤثر الذي أثبتموه وقلت إنّه قادرٌ أحدث الجسم من غير واسطة موجب؟ يتنوا ذلك، لأنّ هذا البيان باقٍ عليكم على ما ذكرتموه.

قلنا: لو كان ثمّ واسطة موجبة لم يخل من أن يكون له اختصاصٌ ببعض الجهات أو لم يكن فإن لم يكن له اختصاصٌ ببعض الجهات دون بعض لم يكن الجسمُ الحاصلُ منه بأن يحصل في بعض الجهات أولى من بعض فكان يجب أن يحصل في سائر الجهات. وإن كان له اختصاصٌ بجهة دون جهة كان اعتماداً ومدافعاً وأجناسُ المدافعات والاعتمادات في مقدورنا ونحن نفعّلها، ومعلومٌ أنّه لا يتولّد منه الجسم، فثبت أنّ المحدث للجسم أحدثه من دون واسطة موجب.

دليل آخر على إثبات الصانع وعلى حكمته

وهو ما قد علمنا من تشكّل الأجسام التي نشاهدها على أشكالها المختلفة، وكذلك الأجسام الغائبة عنّا وإن لم نشاهدها فإنّها متشكّلة بأشكال، وذلك لأنّ الدلالة قد دلّت على أنّها متناهية الأقطار والمتناهي الأقطار لا بدّ من أن يكون له شكل، فإذا هي أيضاً (٢) متشكّلة بأشكال.

والأشكال (٣) قد علمنا أنّها تنقسم، إلى شكلٍ يقع اتفاقاً من غير أن قصد إلى تحصيله كالحجر الذي يقلعه الواحد منا من جبل، فإنّه لا بدّ من أن يكون له شكل، وذلك الشكل غير مقصود إليه. وكذلك من أذاب صُفراً أو رصاصاً وصبه على الأرض، فإنّه لا بدّ من أن يتشكّل بشكلٍ ولكنّه أيضاً غير مقصود

(٣) ليس في (م).

(١) ج: من.

(٢) ليس في (ج).

إليه وإلى شكل ما حصل اتفاقاً، وإنما قصد إلى تحصيله فاعلٌ حكيم، ليحصل به غرض هو^(١) منوط بذلك التشكيل، ولا يتوصل إليه إلا به أو نظيره. وذلك كأدوات الصُّنَاع، من المنشار الذي يصلح القطع الخشب، والقِدوم الذي يصلح للنحت، والمِثْقَب الذي يصلح للتثقيب. وكذلك القول في أدوات سائر الصُّنَاع. ومعلوم أن هذه الآت وأدوات تشكلت بهذه التشكلات ليتوصل بها إلى هذه الأغراض المخصوصة، وليست هي من القسم الأول الذي هو اتفاقياً.

إذا ثبت هذا فتعال حتى نتحاكم إلى قاضي العقل، فنقول: إن آتانا وأعضاءنا، من الأرجل والأيدي والأسنان وغير ذلك، أهي من القسم الأول أو من القسم الثاني؟ ومن المعلوم أنه ليس من القسم الأول، وإنما هو من القسم الثاني. الأترى أن اليد وما فيها من العظام والأعصاب والعروق وانقسام طرفها إلى خمسة أقسام هي الأصابع وتركيب أربع منها في صف^(٢) واحد، وجعل الإبهام بإزاء الأربع، يمكن إعانة كل واحد من الأربع به، وصلاحيته للقبض وإيقاع الأفعال المحكمة بها، كالكتابة والصياغة^(٣) وغير ذلك التي علم أنها لا تتم إلا باليد. وكالرجل وما فيها من العظام والمفاصل وانبساط القدم على الأرض الذي به يتمكن من القيام على الأرض ومن المشي، وكالأسنان وما فيها من القواطع والظواحن، وكالعين وما فيها من الطبقات التسبع، على ما شرحه الأطباء في تشريحاتهم. وكذلك القول في أعضاء سائر الحيوان. لا أظن أنه يستريب عاقل في أن مثل هذه الآلات على أشكالها لا يكون إلا من فعل صانع حكيم عالم. فهذا دليل قاطع على إثبات حكيم صانع.

(١) م: وهو.

(٢) م: وصف.

(٣) م: والصناعة.

دليل آخر على إثبات الصانع تبارك وتعالى وعلى أنه ليس بجسم

هذا^(١) ما قد علمنا أنّ هذه الأجسام مع تماثلها واشتراكها في الجسميّة والتخيّر افرقت في صفاتها، فكان^(٢) البعض منها أرضاً والبعض ماءً والبعض هواءً والبعض ناراً، فلا بدّ من شيءٍ فرّق بين هذه الأجسام في هذه الأوصاف، لأنّ العقل يقضي أنّ افتراق المتماثلات في صفة أو حكم لا بدّ من أن يكون لأمر فرّق بينها.

فذلك المفرّق لا يخلو من أن يكون مختاراً أو موجباً، فإن كان موجباً لم يخلُ من أن يكون له بهذه الأجسام علقّة إمّا بالحلّول أو بالمجاورة أو لا يكون له بها هذه العلقّة. إن كان له بالأجسام علقّة بالحلّول أو بالمجاورة وجب أن يكون متعدداً حتى يقال: حلّ الأرض أو جاورها ما أوجب أرضيتها، والماء ما أوجب له صفته، والهواء ما اقتضى كونه هواءً والنار ما أثمر في ناريتها. ولو كان كذلك: لكانت المطالبة قائمةً بأن يقال: ولماذا حلّ الأرض أو جاورها ما أوجب لها هذه^(٤) الصفة، وهلا حلّ أو جاور جرّم الماء، وكذلك القول في الكلّ.

ثم وإن كانت الموجبات اختصاصها بهذه الأجسام بالمجاورة كانت هي أيضاً أجساماً وكانت مفارقة لهذه الأجسام في إيجابها لأنّها لو كانت^(٥) تكون موجبات لهذه الصفات، وهذه الأجسام كانت قابلة لهذه الصفات، فما الذي أوجب المفارقة بينها وبين هذه الأجسام وبين بعضها وبين بعض. فبطل أن يكون بين هذه الموجبات وبين هذه الأجسام علقّة الحلّول أو المجاورة وإذا لم يكن لها بهذه الأجسام علقّة الحلّول أو المجاورة فظاهر أنّها إذا كانت موجبات ولم تكن حالة

(٤) ج: أوجب لهذه.

(٥) م: لأنّها كانت.

(١) م: وهذا (و)خ: وهو.

(٢) ج: وكان.

(٣) ج: له بهذه.

في هذه الأجسام ولا مجاورة لها، لم يكن كل واحد [منها]^(١) بأن يوجب مايوجبه لبعض الأجسام أولى من أن يوجبه البعض الآخر، فكان يجب أن يوجب جميع مايوجبه لجميع هذه الأجسام حتى يكون الجسم الواحد صفة الأرض المحض والماء المحض والهواء المحض والنار المحض، وخلافه معلوم وكذا إن فرض موجب واحد لجميع هذه الصفات مباين عن الأجسام، فإنه يلزم ما ذكرناه من اتصاف كل واحد من هذه الأجسام بجميع هذه الصفات، فلم يبق إلا أن يكون مختاراً. ثم نقول: هذا الفاعل المختار لا يخلو من أن يكون جسماً أو غير جسم، فإن كان جسماً فلا بد من أن يكون مركباً من الحار والبارد والرطب واليابس، فما الذي أوجب مفارقة أجزائه في هذه الصفات؟ فلا بد من مؤثر آخر. ثم وبالجملة، فإن الحي المبنى ببنية مخصوصة مفارق للأرض الصرف، والماء الصرف والهواء الصرف والنار الصرف، فما الذي أوجب هذه المفارقة بينه وبينها فينتجه عليه التسلسل، وهو باطل، فلم يبق إلا أن يكون غير جسم. وهو المقصود.

واعلم أن العلم بأن للأجسام وللأعراض المخصوصة محدثاً أول فلم يتعلق به تبارك وتعالى، لأنه لا محدث للأجسام والأعراض المخصوصة غير الله تبارك وتعالى ولم يسبق هذا العلم علم آخر يتصور أن يكون علماً به تعالى. ولا يمكن أن يقال في هذا العلم إنه لم يتعلق به تبارك وتعالى من حيث أنه علم جملة الجملة لا تعلق له. وذلك لأن العالم بهذا العلم يعلم أنه علم ذاتاً مؤثرة في حدوث الأجسام لاشيئاً لأثر له، وعلم أنه متعين في ذاته وإن لم يتعين له، وإن علمه هذا بخلاف علمه بحقائق الأشياء، كعلمه بأن الجوهر ماهو؟ والسواد ماهو؟ والحياة ماهي؟ والقدرة ماهي؟.

(١) ليس في (ج).

ومن منع من كون هذا العلم متعلقاً بذاته تعالى، إنما يمنع من ذلك بأن يقول هذا علم جملة، وعلم الجملة لا تعلق له.
فيقال^(١): ما ذاتريدُ بقولك علم الجملة؟

ان عنيتَ به العلمَ بحقائق الأشياء الذي يسميه بعضُ الأقوامِ تصوّراً، كالعلمِ بأنّ الجوهر هاهو؟ والكون ماهو؟ وكذا القول في اللون وسائر الأجناس، على ما تقدّم، فلا شك في أنّ هذا العلم لا تعلق له، إذ لا التفات لهذا العلم إلى جوهر معيّن أو سواد معيّن أو شيء معيّن، وليس الجوهر المطلقُ شيئاً موجوداً خارجَ الذهن حتّى يجعل هذا العلمَ متعلقاً به. فالقولُ بأنّ هذا العلم غير متعلق صحيح، ولكن العلم بأنّ للأجسام محدثاً ليس من هذا القبيل، حتّى يقال لا تعلق له.

وإن عنيتَ به العلمَ بشيء من جملة أشياء، كعلم الإنسان بأنّ زيداً في هذه العشرة، فقلت إنّ هذا العلم لا تعلق له، فهذا باطل، لأنّ هذا العلم له التفاتٌ إلى شخص من أشخاص الناس، والعالم به يعلم أنّه معيّن في نفسه وإن لم يتعيّن له، وأنّه بخلاف العلم بحقائق الأشياء، وإنّما لم يتميّز له معلومه كلّ التميّز، وإلّا فعه ضربٌ من التميّز. الأتراه يعلم أنّ الذي علمه إنّما هو في هذه العشرة دون غيرها من العشرات، وإن كان العلمُ لا يتعلّق إلّا إذا كان معه تمامُ التميّز لوجب أن لا يكون في الشاهد علم متعلق، لأنّ أحدنا لا يعلم معلوماً على سائر الضروب والتفاصيل الممكنة في حقّه.

(١) ليس في (ج).

القول في صفات المُحدِث

مُحدِثُ الأَجسامِ تبارك وتعالى قادرٌ، لأنَّنا قد بيَّنا أنَّه أضرَّ على طريق الصَّحَّة، لا على طريق الإيجاب، فأثر وصحَّ أنَّ لا يُؤثِّر وهذا هو القادر، لأنَّه الذي يصحَّ أن يُؤثِّر ويصحَّ أن لا يُؤثِّر، ومهما ثبت له داعٍ إلى فعله خالصٌ من معارضة الصارف، ترجَّح وجودُ الفعل على عدمه. وإن حصل له صارفٌ خالصٌ عن معارضة الداعي، ترجَّح عدمه على وجوده، على ما سبق.

ووافقنا الأوائل في ظاهر قولنا: إنَّ المؤثِّر ينقسم إلى موجب ومختار. ولكنَّهم خالفونا في المعنى، وقالوا في المؤثِّر المختار: إنَّه الذي يُؤثِّر مع شعوره بالتأثير، والموجب هو الذي لا يشعر بتأثيره. ويقولون: إنَّ المؤثِّر المختار إذا حصل شروط تأثيره وتوقرت، وجب حصول أثره، وهذا ذهابٌ إلى أن لا مؤثِّر إلا على طريق الإيجاب، إلا أنَّ بعض الموجبات يُؤثِّر مع علمه بأثره وباعتبار شروط، وبعضها يُؤثِّر من دون شرط وشعور بأثره.

وعلينا أن نحقق. [الفرق بين^(١) القادر المختار وبين الموجب، لأنَّه من جملة المهمات في الدين، وعليه ينبغي جوابنا عن أخيل شباهتهم فنقول: أحدنا يعلم من نفسه ضرورةً وكذا من غيره من القادرين في الشاهد أن صدر ما يصدُر منه

(١) ليس في (م).

أو من غيره ليس كصدر الإحراق والتسخين من النار، والتبريد من الثلج والهوي من الثقل. يبين ذلك أنه يُعلم ضرورة استحقاتنا المدح على بعض هذه التصرفات، والذم على البعض، فلو كنا مُوجِبين لما استحقنا ذمًا ولا مدحًا على ما يقع منا. ألا ترى أن المُلجأ وإن لم يجب وقوع ما هو مُلجأ إليه فإنه لا يستحق مدحًا ولا ذمًا على ما أُجئ إليه لما قرب ذلك من الوجوب. وبيان أن المُلجأ ليس بموجب أنه يتصور منه أن يُعرض عما أُجئ إليه إلى غيره، كالمُلجأ إلى الهرب من السبع، فإنه إن اعترضه سبع ثان، فإنه يتنكب عن الطريق أو يتوقف، فعلمنا أن ما يقع منه ليس واجبًا وقوعه منه، ولكنه لما قرب من الوجوب لم يستحق مدحًا ولا ذمًا.

فإن قيل: ألسم تقولون إنه يجب وقوع تصرفنا بحسب قصودنا ودواعينا، وانتفاؤه بحسب صوارفنا وكراهتنا؟ فكيف تقولون الآن لا يجب ما يصدر عنا؟ وهل هذا إلا مناقضة ظاهرة؟.

قلنا: مرادنا بقولنا: «يجب وقوع تصرفنا بحسب قصودنا ودواعينا» أن وجوده عند ذلك يكون أولى من عدمه، وأن انتفاءه عند الصارف والكراهة يكون أولى من وجوده، والوجوب الذي نفينا عن أفعالنا ههنا إنما هو استحالة الخلاف، كما في تأثير الموجبات مع زوال الموانع فلا يتناقض القولان.

وبمثل ما قلنا، في تفسير وجوب وقوع تصرفنا بحسب قصدنا ودواعينا، نجيب عن سؤال من يقول: إذا كان وقوع التصرف عند الداعي الخالص من معارضة الصوارف غير واجب، بل كان جائزاً على ما كان، فلماذا يحصل؟ وذلك لأننا نقول: إن عند الداعي ما بقي وجود الفعل جائزاً على الحد الذي كان من قبل، بل ترجح وصاراً أولى من العدم.

فإن قيل: أثبتون له تعالى بكونه قادراً، مزية على ذاته المنزهة؟ قلنا: لا وذلك لأنه لا دلالة تدل عليها. ألا ترى أن الذي يدلنا على إثبات

مزية بالاعتقاد في الشاهد، إنما هو إماماً صحتهُ الفعل من أحد الحيتين وتعذره على الحي الآخراً مع تماثلها في حقيقة ذاتيها وتساورها في سائر الصفات. وهذا مفقودٌ في حقه تبارك وتعالى، إذ لا مثل له، وإماماً صحتهُ الفعل من حيٍّ واحد في حال دون حال مع تساوي حاله في كونه حياً وحاصلاً على الصفات الأخرى، وهذا أيضاً مفقودٌ فيه تبارك وتعالى، فصحَّ أن لا طريق إلى إثبات هذه المزية في حقه.

فإن قيل: أو ليس لم يصحَّ أن يفعل تبارك وتعالى فيما لم يزل وصحَّ أن يفعل فيما لا يزال، وهذه هي الطريقة الثانية التي أشرتُم إليها، من صحة الفعل من حيٍّ واحد في بعض الحالات دون بعض.

قلنا: معاذ الله أن نقول: صحَّ منه الفعل بعد أن لم يصح، بل الحقُّ الصحيحُ أنه صحَّ منه أن يفعل أبداً، وليس لصحة الفعل منه مفتوح ومبدءٌ منه نشأت الصحة.

فإن قيل: فيلزُمكم على هذا أن يصحَّ وجودُ الفعل لم يزل، وهذا محال. قلنا: إنما تصحَّ منه الفعل وأن يفعل، والفعلُ من حقه أن يكون مخرجاً من العدم إلى الوجود، فيكون مسبوقاً بعدمه ومتأخراً عن فاعله، ويكون فاعله متقدماً عليه، فكيف يلزم صحةُ أزليَّة الفعل. وإن أردت فافصح عن هذا المعنى وقل: القادر القديم الذي هو موجود لا عن عدم صحَّ منه هو وجود عن عدم أبداً، فيظهر منه أنه لا يلزم منه أزليَّة الفعل.

القول في كونه تعالى عالماً

قد حُدِّدَ العالمُ بمحدود لا تصحَّ، فالأولى أن لا يحدَّ العالمُ والعلمُ فن جملة ما حدَّ العالمُ به أن قيل: «هو الذي يصحَّ منه إحكامُ الفعل محققاً أو مقدراً، أو المحتصُّ بحال لأجلها يصحَّ منه إحكامُ الفعل محققاً أو مقدراً». وهذا لا يصح. وذلك لأنَّ في العالمين من لا يصحَّ منه إحكامُ شيءٍ لمكان كونه عالماً، وذلك كالعالم بذاته وتوحيده، وعدله، فإنه لا شكَّ في أنه لا يتأتَّى من هذا العالم - لعلمه هذا - إحكامُ شيءٍ البتة. وكذا العالم بالمفردات التي يتأتَّى فيها الإحكام لا يتأتَّى منه إحكامُ تلك المفردات لعلمه بها، وإنما يصحَّ إحكامها منه إذا علم كيفية ترتيبها، فعلم أنَّ من العالمين من لا يصحَّ منه الإحكام وبذلك ينتقض الحدّ. وقد قيل: «العالمُ مَنْ له علم»، وهذا أيضاً لا يصحَّ، لأنه إذا سئل عن العلم وحده يقول: هو ما يوجبُ كونه من قام به عالماً. وهذا على ما ترى تحديداً كلَّ واحد من اللَّفظين بصاحبه، ثم ومن العلمين من هو عالم لا يعلم فينتقض به هذا الحدّ.

فظهر أنَّ الأولى أن لا يحدَّ العالمُ والعلمُ وبحال المرء على ما يجده من نفسه من ثقته بالمشاهدات وبما علمه استدلالاً مع صحّة دليله عنده، فإنه يفرق بين حالته تلك وبين اعتقاده شيئاً تقليدياً أو تبحيثاً، وكذا يفصلُ بينها وبين ظنه بشيءٍ عند أمارته فالعالمية مثل هذه الحالية.

وقيل: العالم هو المتبين للشيء. وهذا إن ذكر على سبيل التحديد، لم يصح لأن العالم أوضح عن المتبين، وقد ذكرت فيما خرج من التعليق أن أحدنا عند ما يعلم أمراً من الأمور مجذّب نفسه معتقداً لذلك الأمر، مع سكون نفسه إليه، فالعالم هو من يكون على مثل تلك الحالة، سمي بذلك أولم يسم به. وهذا أيضاً إشارة إلى وجدان العالمة من النفس، وليس حدّاً للعالم.

إذا تقرّر هذا فنقول: الدليل على أنه تعالى عالم هو أنه قد فعل الأفعال المحكّمة، والفعل المحكّم لا يتأتى إلا من العالم.

فإن قيل: ما المعنى بالفعل المحكّم؟ ولم قلتّم إنّه صدر منه تعالى الفعل المحكّم؟ ولم قلتّم إن الفعل المحكّم لا يتأتى إلا من العالم؟ قلنا: أمّا المراد بالفعل المحكّم، فهو الذي يترتب ترتباً مطابقاً للمنفعة، كالكتابة والنساجة وغيرهما.

وإنما قلنا: فعل تعالى الأفعال المحكّمة، نظراً منّا إلى جملة العالم وتفاصيله. ألا ترى إلى خلقه السماوات ومارتب فيها، من الكواكب والشمس والقمر ومجاريها وبعد الشمس من الأرض وقرها اللذين يتعلّق بهما اختلاف الفصول، من الرّبيع والخريف والصيف والشتاء، ولا يخفى تعلّق المنافع والمصالح باختلاف هذه الفصول. وكذلك القول في الأرض وما فيها من أنواع الثبات والحشائش التي ينتفع بها أنواع الحيوانات. وكذلك خلقه الحيوانات على اختلاف بناها وأشكالها وآلاتها وحواسها التي بها تتوصّل إلى منافعها التي لو لم تكن لما مكّنها التّوصّل إلى تلك المنافع.

وإنما قلنا: إن الفعل المحكّم لا يتأتى إلا من عالم، لأنّه إذا كان المحكّم هو الفعل المترتب على ما ذكرناه والترتب يرجع إلى تقديم بعضه وتأخر البعض، وما كان كذلك لا يمتنع أن يكون المؤخّر مقدّماً، والمقدّم مؤخّراً فلا يمكن تحصيله بمجرد الاقتدار، وإلا كان يجب أن يصح من كلّ قادر، والمعلوم خلافه.

فإن قيل: بم تنكرون على من قال إن الله تعالى خلق الجواهر متفرقة، وإنما رتبها غيره، فلا يدل ذلك على أنه تعالى عالم، وإنما يدل على أن ذلك الغير عالم. قلنا: لو كان المرتب [لهذه الأفعال المحكمة غير الله تعالى، لكان لا يخلو من أن يكون موجباً أو مختاراً فإن كان موجباً لم يخل] (١) من أن يكون واحداً أو أكثر من واحد. لا يجوز أن يكون واحداً، لأن بنية الحيوان فيها أمور كثيرة متضادة ومختلفة، فلا يجوز صدورها عن موجب واحد وإذا كانت موجبات كثيرة وجب أن تقع مترتبة حتى تقع موجباتها أيضاً مترتبة، وترتيبها يكون إحكاماً فيها، فيدل على علم مرتبها، وإن كان مختاراً فلا بد من أن يكون عالماً قادراً حياً. فإذا كان كذلك فلا بد من فاعله من أن يكون قادراً عالماً، لأن من لا يكون عالماً، لا يمكنه أن يجعل غيره عالماً.

وقد استدك بعض المتأخرين على كونه عالماً بالفعل الواحد بأن قال: لا يحصل الفعل من القادر إلا لداع. وذلك لأن القادر يقدر على مقدورات عدة وكل واحد منها جائز الوجود منه على حد سواء، فإذا أوجد بعض مقدوراته لابد أن يكون وجوده لداع دعاه إليه على ما تكررت الإشارة إليه، وإلا لم يكن بأن يوجد أولى من أن يكون لا يوجد غيره.

إذا ثبت هذا قال: فن المعلوم أن الداعي لا يدعوه إلا إلى ما علم القادر حقيقته وتصوره. كمن يعلم حقيقة الحركة فيدعوه الداعي إلى إيجاد ما يبطا بقها. وذلك لأن الظن لا يتعلق بالحقائق والمعاني المفردة وإنما يتعلق بإضافة معقول إلى معقول، ونفي إضافة معقول إلى معقول. وهذا موجود في أنفسنا بالتجربة، لأننا لو أردنا أن نظن جنساً آخر لتعذر علينا، فعلى هذا الجزء الواحد من الفعل يدل على علم فاعله بهذا التدريج، وهذا قريب.

القول في كونه تبارك وتعالى حياً

الحيّ هو الذي لا يستحيل كونه عالماً قادراً، وقد بينّا أنّه تبارك وتعالى قادر عالم فلا يستحيل كونه عالماً قادراً، وإلا لما ثبت له، فثبت أنّه حيّ .
فإن قيل: فكما يستحيل في غير الحيّ أن يكون عالماً قادراً، يستحيل في غير الجسم أن يكون قادراً عالماً كالعرض، فإنّه يستحيل كون العرض عالماً قادراً، فقولوا إنّ تعالى جسم، كما أنّه حيّ .

قلنا: الجسميّة لاحظ لها في تصحيح كونه عالماً قادراً باعتبار أنّ الجماد كالحجر والمدر يستحيل كونها عالين وهما على ما هما عليه وإنّما واجب في أحدنا أن يكون جسماً، لأنّه لا يحیی إلا ببنيّة مخصوصة ومزاج من رطب ويابس وحار وبارد، ولا يصح وجود هذه الأعراض إلا في المتحيّز فلهذا ما وجب أن يكون الواحد متاجسماً عندما كان عالماً قادراً، بخلاف القديم تعالى، فإنّه لا يحیی ولا يقدر ببنيّة، فيلزم جسميّة.

القول في أنه تعالى موجود

لما ذهب مثبتوا الأعيان المدومة إلى أنّ المعدوم عينٌ وذاتٌ، وأنّ الوجودَ حالةٌ زائدةٌ على ثبوت الشيء يتجدّد على الذوات المحدثه بالفاعل، جوّزوا في الذي علموه من المؤثّر في حدوث الأجسام الذي علموه قادراً عالماً لذاته أن يكون معدوماً، فاحتاجوا إلى إقامة دلالة مستأنفة على أنّه تعالى موجود. فأما نحن إذا لم نبث للوجود حالةٌ زائدةٌ على ثبوت الشيء فلا نحتاج إلى إقامة دلالة مستأنفة على وجوده تبارك وتعالى، لأننا قد علمنا ثبوته الذي هو وجوده بالدلالة التي دلّتنا على ثبوته من حدوث الأجسام.

فإن قيل: لم قلتم إنّ وجود الشيء هو ثبوته؟ وهلاّ جوّزتم أن تكون حالة زائدة على حقيقة الشيء، على ما يقوله القوم؟.

قلنا: لو كان كذلك لوجب أن يتصوّر أن يعلم ثبوت شيء معيّن ولا نعلم وجوده، أو نعلم وجوده ولا نعلم ثبوته مثلاً، كأن نعلم متحيّزاً معيّنًا ولا نعلم وجوده، أو نعلم وجوده على التعيين ولا نعلمه متحيّزاً، وقد علمنا خلاف ذلك.

وليس لأحد أن يقول: إنّها استحال ذلك، لأنّ أحدّ العلمين محتاج، إلى الآخر، وذلك لأنّه لا يمكن أن يقال بحاجة كلّ واحد منها إلى الآخر، لأنّ ذلك يؤدّي إلى حاجة الشيء إلى نفسه. فلا بدّ أن يقال: بأنّ أحدهما لا يحتاج إلى

الآخر. فإن كان المحتاج هو العلم بالتحيز إلى العلم بالوجود، وجب أن يصح أن يُعلم موجوداً وإن لم يُعلم متحيزاً، وإن كان المحتاج هو العلم بالوجود إلى العلم بالتحيز وجب أن يصح أن يعلم متحيزاً وإن لم موجوداً والمعلوم خلافه.

فإن قيل: يصح أن يعلم وجود الجوهر ولا يعلم تحيزه. وذلك بأن يوجد الله تعالى جوهرًا، ثم يخبر على الجملة بأنني أوجدت ذاتًا، فعند ذلك نعلم وجود تلك الذات التي هي الجوهر المتحيز، ولا نعلم متحيزاً فنعلم وجود المتحيز في هذه الصورة ولا نعلم تحيزه.

قلنا: علمنا بوجوده عند تحيزه إنما هو علم بتحيزه على الجملة، وإنما لم نعلم أنا علمناه متحيزاً، لأن علمنا به إنما هو على طريق الجملة.

يبين ما ذكرناه أنه لو أخبر تعالى عن هذه الذات بأنني أوجدت ذاتاً موصوفة بصفة زائدة على وجوده، على ما يذهب إليه الخصم لكتنا عاملين بالذات على تلك الصفة التي هي التحيز في نفسها وما كتنا عاملين بأننا نعلمها متحيزة، ثم لا يدل على أن الصفة التي أخبر الله تعالى عنها ليس هي التحيز، وإنما هي زائدة على التحيز، كذلك لا يلزم ما ذكره السائل.

يزيد ما ذكرناه وضوحاً أن وجود الجوهر لو كان زائداً على التحيز لتصور أن يُعلم الجوهر موجوداً أو إن لم يُعلم متحيزاً، أو متحيزاً من دون أن يُعلم موجوداً، سواء كان العلم به جملةً أو علم تفصيل، ومعلوم أن هذا مستحيل في علمه مفضلاً من الجواهر.

فإن قيل: ألسنا نعلم وجود السواد وهو ليس بمتحيز، فقد علمنا الوجود من دون التحيز في غير الجوهر.

قلنا: كما نذهب إلى أن وجود الجوهر هو تحيزه، كذلك نذهب إلى أن وجود السواد هو هيئته المخصوصة، فالوجود اسم مشترك يقع على حقائق مختلفة كالعين.

فإن قيل: أفليس الموجودات كلها مشتركة في الوجود وهي مختلفة في حقائقها؟ فكيف يكون وجود الشيء حقيقته.

قلنا: إننا اشتركت الأشياء في أن كل واحد منها حقيقة معينة، ولا يقتضي أمراً زائداً على حقيقتها يبين ما ذكرناه أن مثل هذا الأشتراك ثابت في الصفات، لأن الأحوال كلها مشتركة في أنها صفات وهي مختلفة في حقائقها، ولا يدل ذلك على أن كونها صفات زائدة على حقائقها، كذلك ما ذكره السائل.

قالوا: السواد والبياض متنافيان على المحل، والشرط في منفاة السواد للبياض حلولة في محله. وكذا القول في منفاة سائر المتنافيات على المحل والحلول المرجع به إلى الوجود، فلو كان وجود السواد نفسه لكنا قد جعلنا الشيء مشروطاً بنفسه، كأننا قلنا أن السواد إنما ينافي البياض، بشرط أن يكون سواداً، وهذا محال.

قلنا: ليس الحلول عندكم مجرد الوجود ولا عند أحد وإلا لزم في كل وجود أن يكون حلولاً، وإنما هو كيفية الوجود، فعندكم أنها كيفية الحالة تسمونها وجوداً، وعندنا هي كيفية للذات ولا يمتنع ثبوت كيفية لغير الحالة التي تسمونها وجوداً. وبيانه: أن حصول الجوهر في جهة كيفية لكونه متحيزاً لا لوجوده، لا يشغل الجهة ولا يتخصص بجهة لوجوده عندكم فثبت أنه يتصور الكيفية لغير حالة الوجود. فإذا حل السواد في محل البياض الذي هو شرط في منفاة له إنما هو كيفية لذات السواد، وليس هو مجرد الذات كما عندكم، إنما هو كيفية الوجود، وليس المرجع به إلى مجرد الوجود.

قالوا: قد علمنا ضرورة أن المعلوم لا يخلو إما أن يكون معدوماً أو موجوداً. وهذا يقتضي أن يكون الوجود زائداً على حقيقة الشيء، لأنه لو كان المرجع لوجود الشيء إلى حقيقته لكان التقسيم أزيد من هذا، بأن يقال: المعلوم إما

أن يكونَ جوهرًا أو سوادًا أو بياضًا، أو كذا أو كذا.

قلنا: معنى قولنا: «المعلومُ إمّا أن يكون موجوداً أو معدوماً»، أنه إمّا أن يكون عيناً أو لم يكن عيناً، والعين تشمل الأشياء المختلفة، فلا يدلّ هذا التقسيمُ على أنّ الوجود زائد على حقيقة الشيء. بين ماذكرناه أنه كما يُعلمُ أنّ المعلوم إمّا أن يكون موجوداً أو معدوماً، كذلك يُعلمُ أنّ الصفة أو الحالة إمّا أن تكون ثابتةً أو لا تكون ثابتةً، ثم لا يدلّ هذا على أن ثبوت الصفة زائدة على حقيقة الصفة.

كذلك في مسألتنا قالوا: الجوهر والفناء يتضادان على مجرد الوجود، فيجعل مجرد الوجود شرطاً في تضادهما، فلو كان وجود الشيء نفسه لكتنا قد جعلنا الشيء شرطاً في نفسه.

والجواب عن ذلك أن نقول: معنى قولنا: «إنّهما متضادان على مجرد الوجود» أنه لا يراعى في تضادهما كيفية الوجود، كما راعيناها في غيرهما من المتضادات.

قالوا: الأجناسُ وصفاتها لا تتعلق بالفاعل والوجودُ يتعلّق بالفاعل، فيجب أن يكون زائداً على الجنس، إذ يستحيل أن يكون ما يتعلّق بالفاعل هو الذي لا يتعلّق بالفاعل.

الجواب عن ذلك أن نقول: ماتستدلون به، على أنّ الأجناسَ وصفاتها لا تتعلقُ بالفاعلُ مبني على أنّ الوجودَ زائد على صفات الأجناس، فكيف تستدلون على أنّ الوجود زائد، بأنّ صفات الأجناس لا تتعلق بالفاعل. وهل هذا إلا الاستدلال بكل واحد منها على صاحبه.

وبيان ماذكرناه: أنّ دلالتكم على أنّ صفة الجنس لا تتعلق بالفاعل، إنّما هي من جنس ماصوّرموه في الجوهر وتخيّره من أنه لو كان التخيّر بالفاعل، لتصور من الفاعل أن يجعل الشيء الواحد متخيّراً سواداً بالتدرّج الذي

تذكرونه، ولئن جمع بينها ثم فرضنا طرؤ البياض الذي لا يكون فناءً على تلك الذات، فإنه يلزم أن نتعدّم تلك الذات من حيث أنّها سواد، ولا نتعدّم من حيث أنّها متحيّزة فتكون موجودة معدومة في حالة واحدة، وهذا محال.

ومعلوم أنّ هذه الاستحالة إنّها تلزم إذا كان الوجود ذاتاً على التحيز وهيئة السواد حتّى يلزم إذا خرج عن هيئة السواد أن يخرج عن الوجود تبعاً لها وإن ثبت له صفة الوجود، بسبب أن التحيز ثابت فيه، فيتبعه ثبوت الوجود. فأما إذا فرض أن الوجود ليس بزائد على صفة الجنس، يكون هذا التقدير تقديراً لحصول ذات واحدة على هاتين الصفتين لا غير. فإذا طرأ عليه البياض الذي وصفوه إنّها يلزم أن يخرج عن هيئة السواد، ويبقى متحيّزاً. ولا استحالة في خروج الموصوف بصفتين عن أحد الصفتين وبقائه على الأخرى.

ثم وهذه الدلالة مبنية على أنّ المتحيّز ذات وحالة، وكذلك السواد ذات وحالة حتّى يمكن فرض اتّصاف الشيء الواحد بصفتين وأما إذا كان المتحيّز أمراً واحداً والسواد أمراً واحداً، كيف يتأتى من الفاعل أن يجعل الشيئين شيئاً واحداً.

إذا تقرّر هذا، فغير مسلّم أنّ المتحيّز ذات وحالة فليعلم أن بينوا أنّه ذات وحالة^(١)، حتّى يتمّ دلالتهم، على أنّنا قد بينا أن المتحيّز أمر واحد، وأنّه ليس ذاتاً وحالاً، فبطل مبنى استدلالهم هذا.

قالوا: إنّ المعدوم ذات وعين، وإنّه على صفة، وأنّ تلك الصفة ليست ظاهرة بنفسها وإنما تظهر باقتضائها المقتضى كظهور الجوهرية باقتضائها المتحيّز، وصفة السواد باقتضائها المخصوصة التي هي الحلوكه، وأنّ تلك الصفة لا تقتضي مقتضاها إلا بشرط متجدد، وآلا كان يلزم أن يكون

مقتضاها معها أبداً، والمعلوم خلافه، فذلك الشرط المتجدد هو الذي نسميه وجوداً، فتبين بذلك أن الوجود زائد على الذات وعلى صفة الذات والمقتضى عنها. والجواب عن ذلك: أن كل هذا بناءً على صحة القول بأن المعدوم ذات على صفة. ودون صحة هذا خرط القتاد. على أننا قد بينا أن الوجود^(١) ليس بزائد على ثبوت الذات بما لا يدخله شبهة عند المنصف. وإذا كان كذلك بطل كون المعدوم ذاتاً إذ يستحيل أن يكون ذاتاً ولا يكون ذاتاً.

ومما يدل على أن المعدوم ليس بذات ولا عين، أنه لو كان ذاتاً وعيناً لم يخل كل جنس من الأجناس من أن يكون عيناً واحدة في العدم أو أعياناً كثيرة، فإذا كان عيناً واحدة وقد علمنا أنها في الوجود ذوات كثيرة، فن أين جاءت هذه الكثرة بأن صارت تلك الذات الواحدة في حالة الوجود ذوات كثيرة، فإن كان كذلك كان إنقساماً لتلك الذات، والذات الواحدة لا تنقسم ولا تتجزى، وإن كانت هذه الكثرة جاءت على طريق الإنشاء لا من تلك الذات الواحدة كان ذلك مصيراً إلى أن باقي الذوات لم تكن أعياناً في العدم، وإنما العين تلك الذات الواحدة فليت شعري ما الذات التي كانت في العدم ذاتاً وما التي لم تكن في العدم ذاتاً من الجنس الواحد؟ وما أمر شيء لم يكن في العدم ذاتاً من الجنس الواحد، وإن كانت متعددة متغايرة في العدم، فينبغي أن يتميز البعض من البعض بوجه، فما ذلك الوجه؟

ونقدم الكلام في الجوهر فنقول: أيتميز بعض الجواهر المدومة عن البعض بأن كان بعضها في جهة، وبعضها في جهة أخرى، أو بأن حل في بعضها من الأعراض ما لم يحل البعض الآخر، أو بأن صدر عن بعضها فعل أو حكم لم يصدر عن البعض الآخر، أن بأن كان بعضها من جملة حي، والبعض الآخر

من جملة حيّ آخر، أو بأن ثبت لبعضها أمر لم يثبت للآخر. ومعلوم خلاف ذلك، فلم يمكن إثبات تميّز بينها. وإذا لم يمكن إثبات تميّز بينها لم يثبت بينها التغيّر والتعدّد، فبطلت الكثرة، وقد أبطالنا الوحدة أيضاً، فلم يبق إلا أن لا يكون الأجناس في العدم ذوات.

فإن قيل: يتميّز البعض عن البعض، بأن علم أنّ هذا يكون من جوهر زيد، والآخر يكون من جوهر عمرو، وأنّ بعضهما من السماء وبعضهما من الأرض، إلى أمثال هذا.

قلنا: هذه أمور مترتبة، والأمور المترتبة لا تؤثر في أحكام سابقة عليها. ومن وجه آخر، وهو أنّ قول القائل: هذا من جوهر زيد وهذا من جوهر عمرو، فيه إثبات تميّز بينهما. قيل: كونها من جملة الحين، لأنّ هذا وهذا يقتضي التميّز، فالتميّز يكون سابقاً على كونها من جملة الحين، فلا يجوز أن يُحالَ به على ذلك، وقد قال بعضهم بتميّز الجواهر المعدومة بعضها عن بعض، وكذا سائر المتماثلات المعدومة يكون بعضها غير البعض.

وهذا تغيير عبارة، وذلك لأنّ معنى الغيرية أيضاً هو التميّز. فبماذا صار البعض غيراً للبعض، أبأن حصل له صفة لم تحصل للآخر أو حلّه فيما لم يحلّه الآخر، أو صدر منه حكم أو فعل لم يصدر من الآخر؟ كلُّ هذا مفقود فالتميّز مفقود فالغيرية أيضاً مفقودة بين ذلك أنّ ألخص ما قيل في حدّ الغيرين أنّهما المذكوران اللذان لا يشملهما^(١) ذكر واحد. فهذا على ما ترى فيه أنّهما المذكوران، وفيه إثبات الإثنينيّة فيها، ونحن إنّما نطلب ما به صار اثنين وهو مفقود. فثبت بهذا أنّه لا معنى لما ذكره من الغيرية ولا فرح فيه فتحقق ما ذكرناه.

(١) م: يشبهها.

وأيضاً، فإنَّ الأصل في العلم بالمعدوم هو ما نجد من أنفسنا من علمنا بأفعالنا قبل إيجادها وتميُّز أجناسها بعضها من بعض، وعلمنا بأحكامها التي تثبت لها عند الوجود ومعلومٌ أننا لا نجد من أنفسنا إلا العلم بصورة تلك الأفعال وحقائقها التي تثبت لها عند الوجود، ولا نعلمها^(١) على أمور تقتضي أوصافاً لها عند الوجود. وكذلك إذا علمنا في مقدوره تعالى سواداً فإننا نعلم الهيئة التي تحصل للسواد عند الوجود، ولا نجد من أنفسنا أننا نعلم السواد في حال العدم، على أمر يقتضي هذه الهيئة عند الوجود؛ ونعلم أن هذا العلم، كالعلم بالكتابة في أنه علمٌ بكيفية ترتيب تلك الرقوم وصورتها التي تحصل لها عند الوجود ولا التفات له إلى أمر ثبت حالة العدم، ولا متعلق له فإذا ثبت أن العلم بالمعدوم إنما هو تصوُّر الحقائق والأجناس وأنه لا متعلق له في وجود أو عدم. وعلى هذا فإنه قد توجد الأشياء وتعدم وعلمه هذا لا يتغير، فبطل قول من قال: إن العلم بالمعدوم هو علمٌ بشئٍ معين.

وقد تعلق أصحاب المعدوم بهذه الطريقة أيضاً، بأن قالوا: أحدنا يعلم أفعاله قبل إيجادها ويميز بعضها عن بعض، وعلى هذا يقع تصرفه بحسب قصده وداعيه فلولا علمه بها وتمييزه بعضها عن بعض لما كان يقع بحسب قصده وداعيه وهذا يبين أن علمه يتعلق بالمعدوم، والتعلق^(٢) إنما يثبت بين شيئين وأيضاً فإنه يميز بعضها عن بعض، فيجب أن تكون متميزة، لأن العلم متعلق بالشيء على ما هو به فعلى هذا تكون المعدومات متميزات، فتكون أعياناً وذوات، وهو المطلوب.

والجواب عن ذلك: أننا قد بينا من قبل أننا كيف نعلم أفعالنا قبل وجودها؟ وكيف نجد علمنا بها، إذ قد ذكرنا أننا نجد من أنفسنا

(١) م: ولا يعلمها.

(٢) م: التعلق.

علمنا بها على صورها التي تكون لها عند الوجود ونعلمها متميزةً تميّزاً تحصل لها عند الوجود ولا نعلمها معيّنات في العدم، وذكرنا أنّ علمنا بها كعلم الكاتب بالكتابة التي يكتبها، فإنّه يميّز بين بعض ما يكتبه وبين بعض، ككتابة بسم الله وكتابة الحمد لله. ومعلومٌ أنّه إنّما يتميّز بين الكتابتين بصورتيهما اللتين تحصلان عند وجودهما، إذ لاصورة لهما في العدم. وكما يميّز بين ما ينفيه من قديم ثان مع الله تعالى عاجز وبين ما ينفيه من قديم آخر قادر، وكذا بين ما ينفيه من الثاني العالم والثاني الجاهل، وكما يميّز بين ما ينفيه من الذات المسماة بالقدرة القديمة والذات المسماة بالعلم القديم، وبين ما ينفيه من المعنى المسمّى بالبقاء، وبين ما ينفيه من المعنى المسمّى بالإدراك. ومن المعلوم أنّ هذه التميّزات لا تستدعي ثبوت متميّزات في العدم، كذلك ما قالوه.

يزيد ما ذكرناه وضوحاً: أنّه لا يمكنهم أن يقولوا إنّ أحدنا يقصد إلى ذات معيّنة من جنس فيوجد لها حتى يلزم أن يكون عالماً بتلك الذات المعيّنة، إذ في العدم من ذلك الجنس مالا نهاية له وهو لا يميّز بعضها من بعض، كيف يميّزه ولا يختص البعض بصفة ليست للبعض ولا بحكم، فصحّ أنّه لا يقصد إلى العين، وإنّا يقصد إلى الجنس، وإذا كان قصده إلى الجنس يجب أن يكون عالماً به وهو عالم به، إذ العلم بالجنس هو التصوّر الذي أشرنا إليه، فيوقع ما يطابقه بأن ينشئ ذاتاً مطابقةً لتصوره.

ومن وجه آخر: لا يصحّ أن يقال: إنّ أحدنا يقصد إلى ذات معيّنة، وهو أنّ غرضه غير متعلق بالعين، وإنّا هو متعلق بالجنس.

وقولهم: «علمنا بما نفعله قبل فعله متعلق بالمعدوم. وإنّا نميّز بعض أفعالنا عن بعض قبل وجودها»، إن عنوانا به أنّنا نعلم شيئاً متعيّناً وتميّز بين أعيان متميّزة كما نعلم وتميّز بين الأشياء الموجودة فهذا غير مسلم، بل المعلوم الموجود من النفس خلافة على ما ذكرناه.

يبين ما ذكرناه ويوضحه: أنّ الأعيان المدومة لو ثبتت لكان الطريقُ إليها الاستدلالَ دونَ الضرورة، إذ لا يمكن أن يقال: نعلمُ ضرورةً كونَ المدوم ذاتاً وعيناً من حيث إنّ دعوى الضرورة في ذلك ليست بأولى من دعوى الضرورة في خلافه، بل ادعاءُ الضرورة في خلافه أقرب إلى الأوهام.

إذا تقرّر أن طريقَ ذلك إنّما هو الاستدلالُ بأن^(١) لو ثبت. فن لم ينظر فيما يدلّه على ذلك أو لم يكن من أهل النظر جملة، كالصبيّ، فإنّه قد يعلم أفعاله قبل وجودها وقد يميّز بعضها عن بعض ويقعُ تصرّفه بحسب قصده وداعيه.

ثم لا يمكنُ ادعاءُ القول بأنّه يعلمُ الذوات المدومة، بل زائداً على الصبيّ، فإنّ الحيوانات التي ليست من جنس الإنس، كالطيور والوحوش والبهائم تعلمُ أفعالها قبل وقوعها وتمييز بعضها من بعض ألا ترى أنّ الطير مثلاً يفصلُ بين الطيران الممكن وقوعه منه وبين الوقوف حتّى إذا قصده إنسان أو شيء من الجوارح فإنّه يطير ولا يقف، ولا ذلك إلّا لفرقه بين الطيران والوقوف، وكذا القول في سائر الحيوان أفتري أنّها تعلمُ الذوات المدومة أنّ هذا الجهالة عظيمة تمسكوا بكونه تبارك وتعالى عالماً بالمدوم، وقالوا إنه يعلمُ المدومات مفصلة مميّزة، ولا يصحّ أن يعلمها مفصلةً مميّزةً إلّا وهي كذلك، والأشياء لا تكون مفصلةً مميّزةً إلّا بالصفات، والصفة لا تثمر التميّز إلّا وهي ثابتة في الحال. أمّا المترتبة فإنّها لا تفيّد التميّز سابقاً عليها، فثبت بهذا أنّ المدومات أشياء موصوفاتٌ معيناتٌ، ولولا علمه بذلك ما صحّ منه إيجابُ ما يريده بدءاً وعوداً.

والجواب عن ذلك، أنّا نقول: أمّا التمسكُ بكون الواحد متاً عالماً في المسألة، فله وجهٌ، وذلك لأننا نعلمُ كوننا عالين بما نعلمه على التفصيل، فصحّ أن يدعى أنّنا نعلمُ المدوم على وجه كيت وكيت وتمييز بينها، ويمكنُ الحواله على

ما يجده الإنسان من نفسه، وقد تعلقوا بذلك . وأجبنا عنه وبيننا أنا كيف نجد كوننا عالمين بالمعدوم .

وأما التمسكُ بكونه تعالى عالماً في هذه المسألة فما لاوجه له، لأنه أمر غائب عتاً، ولا نعلمه على طريق التفصيل، وإنما يعلم في الجملة أنه تعالى عالم لذاته، وأنه يجب أن يكون عالماً بجميع ما يصح أن يعلم على سائر وجوهها التي يمكن أن يعلم عليها، ولا نعلم من عالميته شيئاً وراء هذا، ولا ندري أنه هل يعلم المعدومات ذواتٍ أو غير ذواتٍ وإنما يمكننا أن نعلم ذلك بعد أن يتبين لنا بطريق آخر أن المعدومات ذواتٌ وأعيانٌ، فحينئذ يمكننا أن نعلم أنه تعالى يعلمه كذلك وذلك لأن العالم إنما يعلم المعلوم على ما هو به .

وعلى هذا لا يصح التمسكُ في أن زيداً في الدار بأن يقال: إنه تعالى عالم لذاته، فيعلم أن زيداً في الدار، وإذا علمه كذلك كان في الدار بل يجب أن يتبين أولاً أنه في الدار، ثم عند ذلك نعلم أنه تعالى يعلمه في الدار، كذلك في مسألتنا .

يبين ما ذكرناه: أن كون العالم عالماً في تعلقه بالمعلوم على ما هو به كالمرأة المستقيمة في إراءتها الصورة على ما هي عليه . وإذا كان كذلك لم يجز التمسكُ في أن فيما غاب عنا صوراً جميلةً ونقوشاً مليحةً من حيث إن ثم مرأةً مستقيمةً، وهي تُرى صوراً جميلةً ونقوشاً مليحةً . بل الواجب أن نبين أن تلك الصور (١) والنقوش، ثم نحكم بأن المرأة تُرى وتُحاكها . كذلك في مسألتنا يجب أن نبين أن المعدومات ذواتٌ وأعيانٌ مفصلةٌ مميزةٌ ثم نوجب كونه تعالى عالماً بها، فأما التمسكُ بكونه تعالى عالماً لذاته في أن المعدوم ذاتٌ وعينٌ فما لاوجه له، وهو رجحٌ بالغيب على ما بيناه .

وأما قولهم: لولا علمه تبارك وتعالى بهذا النوع من التمييز والتفصيل لما صح منه إيجاد أفعاله على ما يريد.

فالجواب عنه أن نقول: إنا قد بينا أن التمييز المحتاج إليه في إيقاع الفعل بحسب قصد الفاعل وداعيه ماهو، وأن ذلك التمييز ليس هو الذي أشاروا إليه، فذلك التمييز حاصل له تبارك وتعالى على أتم ما يمكن، فلمكانه يصح منه إيقاع أفعاله على ما يريد ويكفيه كما كفى ذلك التمييز في أحدنا في وقوع أفعالنا بحسب قصدنا وداعينا.

ومن وجه آخر: لا يصح التمسك في هذه المسألة بكونه تعالى عالماً وهو ما قد ثبت بالاتفاق بين المحققين أن كل ذات^(١) لا تعلم ضرورة، فإنما يمكن إثباتها إما بفعل أو حكم يصدر عنها، ومن البين أن لافعل للمعدوم، فلا طريق إلى إثباته إلا من طريق الحكم، فكونه تعالى عالماً ليس هو حكم المعدوم، حتى يستدل به عليه.

وتعلقوا أيضاً بأن قالوا: القدرة متعلقة بالمعدوم والتعلق^(٢) لا يثبت إلا بين شيئين، فينبغي أن يكون المعدوم شيئاً معيناً، حتى تتعلق القدرة به. والجواب عن ذلك أن نقول: ما تعنون بتعلق القدرة؟ أتريدون به أمراً زائداً على القدرة يثبت بينها وبين شيء معين؟ إن أردتم هذا، فبينوا أن المعدوم شيء معين، حتى يمكنكم أن تدعوا أن القدرة هذا التعلق، وإن أردتم به ما نفهمه ونعقله، فإننا لانعقل من تعلق القدرة والقادر إلا أنه يصح منه إنشاء ذات أو صفة لذات.

ثم نقول لهم: يلزمكم على قولكم هذا أن يكون الوجود ثابتاً في العدم، لأن القدرة تتعلق بالوجود وهي فدره على الوجود [عندكم فكما جاز أن يكون القدرة

(٢) م: التعليق.

(١) م: ذلك.

قدرةً على الوجود^(١) وإن لم يثبت الوجودُ حالةَ العدمِ جاز أن يكون قدرةً على الشيء وإن لم يكن ذلك الشيء ثابتاً في حال العدم.

وتمسكوا أيضاً بأن قالوا: المحدثات قبل وجودها كانت صحيحة الوجود، وصحة الوجود حكمٌ لا يستقلُّ بنفسه، بل تستدعي أمراً يُضافُ إليه ويقومُ به. ولا يمكنكم أن تقولوا: إن هذه الصحة مضافة إلى القادر. وذلك أن المضاف إلى القادر إنما هو صحة الإيجاد وصحة التأثير، فأما صحة الوجود والتأثر من القادر، فينبغي أن تنصرف إلى غير القادر، لأنه لا يصح من القادر وجود نفسه، وإنما يصح منه وجود غيره.

والجواب عن ذلك أن نقول: صحة الوجود التي أشرتم إليها أولاً، هي مضافة إلى الوجود فإن الذي يصح من القادر عندهم إنما هو تحصيل حالة الوجود للذات، فلا شك في أن هذه الصحة مضافة إلى الوجود، فتستدعي هذه الإضافة كون الوجود ثابتاً في العدم. فكما لا تستدعي هذه الإضافة ثبوت الوجود. فكذلك لا تستدعي ثبوت أمر آخر.

ثم نقول: وكما أن صحة الوجود حكمٌ إضافيٌّ، فكذلك استحالة الوجود حكمٌ إضافيٌّ، لأنه إنما يستحيل وجود أمر يذكّر كما تقول إنه يستحيل وجوده مع الله تعالى ويستحيل وجود معنى هو البقاء أو معنى هو الإدراك، وقد علمنا أن هذه الإضافة لا تستدعي أن تكون هذه الأمور ذوات وأعياناً، حتى تضاف الاستحالة إليها، كذلك لا يجب أن يكون ما يصح وجوده شيئاً معيناً حتى تضاف إليه هذه الصحة، وإنما الذي يُضاف إليه الصحة المشار إليها هو المتقرر في أذهاننا من تصور الحقائق، كما أن الذي يُضاف إليه الاستحالة هو الذي تصورناه من ثاني القديم أو المعنى المسمى بالبقاء أو الإدراك.

القول في كونه تعالى مدرِكاً للمُدركات سميعاً بصيراً

اتَّفَقَ المسلمون علىٰ أنه تعالى مدرِكٌ للمُدركات، سميعٌ، بصيرٌ. ثم اختلفوا في معناه: فذهب البيهقيون كلُّهم إلى أن معنى كونه تعالى مُدركاً للمُدركات سميعاً بصيراً، أنه عالمٌ بها علىٰ جميع تفاصيلها وذهب البصريون إلى أن معنى كونه تعالى مُدركاً للمُدركات أنه حاصلٌ علىٰ وصفٍ زائدٍ علىٰ كونه عالماً وجميع صفاته.

أما كونه سميعاً بصيراً، فقد يعنىٰ به المبالغة في وصفه بأنه سامعٌ مبصرٌ للمسموعات والمبصرات، فلا يصفونه بكونه سميعاً بصيراً لم يزل علىٰ هذا المعنىٰ وقد يراد به أنه يصح أن يسمع المسموعات ويبصر المبصرات إذا وجدت فيصفونه بكونه سميعاً بصيراً لم يزل علىٰ هذا المعنىٰ. والواجب أن نبيِّن ثبوت هذه الصفة في الشاهد وأنها زائدة علىٰ سائر الصفات، ثم نبيِّن ثبوتها في الغائب.

فأما ثبوت هذه الصفة في الشاهد فظاهرٌ، وذلك لأن أحدنا يجد من نفسه عند ما يرى مرتباً أو يسمع صوتاً أو يدرك طعماً أو رائحةً أو حرارةً أو برودةً أو ألماً - ما كان يجده قبل ذلك، وأجلى الأمور ما يجده الإنسان من نفسه وإنما المحتاج إلى البيان هو كون هذا الأمر زائداً علىٰ صفاته الأخر.

والذي يبيِّن هذا أنه قد يكون قادراً مريداً كارهاً مشتتياً نافرأً، ولا يجد من

نفسه هذا الأمر وقد يجد من نفسه هذا الأمر مع انتفاء هذه الصفات، فتحقق أنه زائد على هذه الصفات وبقي الاشتباه بينه وبين كونه عالماً وكونه حياً. والدليل على أنه زائد على كونه عالماً أنه يفصل بين ما إذا رأى شيئاً فعلمه وبين أن يُغَيِّصَ عينيه مع ثبوت علمه بذلك الشيء، وكذلك يفصل بين ما إذا أدرك المدركات الأخر وبين ما إذا لم يدركها مع علمه بها في الحالين. وكذلك قد يكون مُدْرِكاً في حال نومه للألم بقرص البق والبرغوث وإن لم يعلمه، وكذا قد يدرك الصوت الذي بحضرتة وإن لم يعلمه، ولهذا ربما يصير ذلك سبباً لانتباهه، فثبت أنه زائد على كونه عالماً.

وبيان أنه زائد على كونه حياً هو أنه قد يتجدد إدراكه لشيء مع استمرار كونه حياً، كمن يحضره شخص فأدركه، فإن إدراكه لذلك الشخص متجدد، ولم يتجدد كونه حياً في تلك الحالة، فثبت أنه زائد على كونه حياً. وأما البغداديون، فإنهم يذهبون إلى أن الإدراك في الشاهد أيضاً إنما هو العلم بالمُدْرَكِ إذا كان حاصلاً من طريق الحاسة، ويعنون بمجسوله من طريق الحاسة أن يؤثر المُدْرَكُ في الحاسة كالصدمة التي يجدها السامع للصوت الشديد، وكما يجده من يدرك حلاوة صادقة أو حموضة أو حرقاة في حاسته، وكما يجده من لمس شيئاً حاراً أو بارداً.

قالوا: إذا حصل العلم بالمُدْرَكِ عند تأثيره في حواسنا كان ذلك العلم إدراكاً. وعلى هذا بنوا قولهم بنفي كونه تعالى مُدْرِكاً في الحقيقة، وأن معنى كونه مُدْرِكاً للمدركات سمياً بصيراً، كونه عالماً، ولم يجعلوه مُدْرِكاً في التحقيق، لاستحالة حصول علمه من هذا الطريق.

وربما قالوا ليس الإدراك إلا هذا التأثير الذي هو للمُدْرَكِ في حاسة المُدْرِكِ .

وذكر صاحب الفائق: «إننا لا نُنكِرُ هذا التأثير، ولكن كون المُدْرَكِ

مُدْرِكاً زائداً على هذا التأثير»- وبين ذلك بأن قال:- «أحدنا عند ما يُدرك شيئاً ويرى مرئياً يجد من نفسه أمراً زائداً على علمه راجعاً منه إلى المدرك متعدياً إليه، كما يجد ذلك في كونه عالماً، فإنه يعلم أن كونه عالماً أمر راجع منه إلى المعلوم متعدي إليه. وإذا كان كذلك لا يجوز أن يكون نفس التأثير. وذلك لأن التأثير يرجع من المدرك إلى المدرك، فهو بالعكس مما يجده من نفسه. وهذا قريب إذا ثبت أن كونه مُدْرِكاً زائداً على هذا التأثير لم يستحل ثبوته في حقه تعالى»^(١).

واستدل المشايخ على ثبوت هذه الصفة في حقه تعالى بأن قالوا: كونه حياً هو الذي يقتضي هذه الصفة، والشرط العام المرعى في جميع المدركين هو وجود المدرك، وقد ثبت أنه تعالى حي والمدرك موجود، فيجب أن يكون مدركاً. ودلوا على أن كونه حياً هو المقتضي لكونه مدركاً بأن قالوا: أحدنا إذا كان حياً وصحت حواسه وارتفعت الموانع المعقولة من الإدراك ووجد المدرك، تحتم ووجب كونه مدركاً، فلا يخلوا المقتضي له من أن يكون وجود المدرك أو ارتفاع الموانع أو صحة الحاسة أو شيئاً وراء ذلك، أي شيء كان. قالوا: ولا يجوز أن يكون المقتضي لكونه مدركاً وجود المدرك، لأن وجود المدرك أمر منفصل عن المدرك، فلا يجوز أن تقتضي له صفة، لفقد الاختصاص به، ولأنه لو اقتضى وجود المدرك كونه مدركاً، للزم استحالة أن يدرك الواحد من الضدين في حالة واحدة، وقد علمنا جواز ذلك وصحته، ألا ترى أنا ندرُك السواد في محلّ والبياض في محلّ آخر على تضادهما. قالوا: وإنما كان يلزم استحالة أن نراها في حالة واحدة لو كان وجود المدرك مقتضياً لكونه مدركاً، لأن تضادّ الموجب يقتضي تضادّ الموجب.

(١) محمود الملاحتي الخوارزمي، الفائق في اصول الدين، مخطوط، اليمن، المكتبة...

قالوا: ولا يجوز أن يكونَ المقتضي لذلك ارتفاعَ الموانع، لأنَّ المرجعَ بذلك إلى النفي، والنفي لا اختصاصَ له ببعض الذوات دونَ بعض، وكونهَ مدركاً يختصُّ ببعض الذوات دون بعض.

قالوا: ولا يجوزُ أن يكونَ المقتضي لذلك صحَّةَ الحاسَّة، لأنَّه إن عُنيَ به، انتفاءُ الآفات وارتفاعها، كان ذلك نفيّاً أيضاً ولا يختصُّ، وإن كان المرجعُ به إلى حصول معانٍ مخصوصة في الحاسَّة، فتلك المعاني وأحكامها ترجعُ إلى المحال، فلا يجوزُ أن توجبَ صفةً راجعةً إلى الجملة.

قالوا: ولا يجوزُ أن يكونَ المقتضي له شيئاً سوى ما ذكرناه، لأنَّه لو كان كذلك للزم جوازُ اجتماع هذه الأمور من كون الواحد متناً حياً في صحَّة حواسه، وارتفاع الموانع ووجود المدرك، ولا يدرك المدرك. وتجويزُ ذلك سفسطة.

وقد سألوا أنفسهم وقالوا: كما أنَّ كونَ المُدركِ مُدركاً، لا يثبتُ إلّا مع وجود المُدرك، كذلك لا يثبتُ إلّا مع حواسٍ صحيحة في الشاهد، والحواسُ مفقودةٌ في الغائب، لأنَّه تعالى ليس بجسم فيتعالى عن جواز الحواس عليه، فلا يجبُ أن يكونَ مُدركاً.

وأجابوا عن هذا السؤال بأن قالوا: حاجتنا إلى الحواس إنما هي من حيث إنا أحياءٌ بحياة، وللحياة تأثيرٌ في محلِّها بأن تجعله ممّا يصحُّ الإدراكُ به، فيصيرُ محلَّ الحياة آلةً في الإدراك، وغيرُ ممتنع أن لا يستكمل كونُ الشيء آلةً إلّا بتركيب خاصّ وبنية مخصوصة، والقديمُ جلّ جلاله حيٌّ لا يحياة، فلا يحتاج في الإدراك إلى الحواس.

قالوا: ما هذا إلّا كما علمنا من افتقارنا في الأفعال إلى آلات مخصوصة منفصلة ومتصلة واستغنائه تعالى في مثل تلك الأفعال عن الآلات لما كان تبارك وتعالى قادراً لنفسه وكنا قادرين بالقدرة.

ويمكن أن يُعترضَ علىٰ هذا بأن يقال: فرق بينَ الموضوعين. وذلك لأننا علمناه-تبارك وتعالى-فاعلاً، إذ بأفعاله استدللنا على ثبوته وعلمنا أنه ليس بجسم، فعلمنا استحالة الآلاتِ عليه، وعلمنا حاجتنا إلى الآلات، فدعتنا الضرورةُ إلى أن نقول: الحاجةُ إلى الآلات في الأفعال راجعةٌ إلى علةٍ تخصنا، من كوننا قادرين بالقدرة، ولم يثبت مثلُ ذلك في هذه المسألة، لأننا ما علمناه -تبارك وتعالى- بعدُ مدركاً للمدركات، بل نحنُ في بيان ذلك وسبره بلي، لو ثبت لنا أنه مدركٌ بدليلٍ غيرِ هذا، لكننا نحكمُ بأن الحاجةَ إلى الحاسة في الإدراك راجعةٌ إلى ما ذكره، فأما ولم يثبت لنا ذلك بل نحن في بيانه، فلا وجه يدل على ما قاله.

فالأولى أن نرجع، في بيان كونه تعالى مدركاً راثياً للمرئيات، إلى السمع، في مثل قوله تعالى: «لا تُدرِكُهُ الأبصارُ وَهُوَ يُدرِكُ الأبصارَ»^(١) إذ قد ثبت بما بينه علماؤنا-رضي الله عنهم- أن المراد نفي تعلق الرؤية به تعالى، فيجب أن يكون المراد بقوله: «وهُوَ يُدرِكُ الأبصارَ»، إثبات الرؤية له تعالى ليطابق النفي الإثبات وقد وصف الله تعالى نفسه بالسمع فقال: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ»^(٢) وقال: «وكان الله سَمِيعاً بَصِيراً»^(٣) وقال: «إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَى»^(٤). وقد ورد في الأدعية الماثورة عن الأئمة عليهم السلام: يا مَنْ يَرَى ولا يُرى، يا أَسْمَعَ السامعين، ويا أَبْصَرَ الناظرين، يا سَمِيعَ الدَّعاء، يا سَامِعَ الأصوات. فيجب أن نُثبتَه راثياً للمرئيات سامعاً للمسموعات. فعند ذلك يتحققُ ما قاله الشيوخُ من أن حاجتنا في رؤية المرئيات وسماع الأصوات إلى الحاستين إنما هي لما ذكره من العلة.

فأما إدراكه تعالى لغير هذين النوعين من الطعوم والروائح والحرارة

(٣) النساء: ١٣٤.

(٤) طه: ٤٦.

(١) الأنعام: ١٠٣.

(٢) الشورى: ١١.

والبرودة وجنس الألم فلم يرد به سمعٌ، فالواجبُ أن يتوقف فيه. وقد قطع الشيوخ على كونه تعالى مُدرِكاً لجميع هذه المدركات.

ثم سألوا أنفسهم فقالوا: يلزمكم أن تصفوه تعالى بأنه ذاتُ إدراكه الطعوم، شامٌ لإدراكه الروائح، لامسٌ لإدراكه الحرارة والبرودة.

وأجابوا عنه بأن قالوا: الشمُّ والذوق واللمس ليست إدراكات، وإنما هي طرق إلى هذه الإدراكات. فالذوقُ هو عبارةٌ عن مماسيةٍ تفعلُ بين الحاسة وبين محلِّ الطعم أو الذي يظنُّ أنّ فيه طعاماً، طلباً لإدراك الطعم. والشمُّ هو مجاورة تفعل بين محلِّ الرائحة أو الذي يظنُّ أنّ فيه رائحةً وبين الخيشوم، طلباً لإدراك الرائحة. واللمسُ عبارة عن مماسيةٍ تفعل بين محلِّ الحياة وبين محلِّ آخر، طلباً لإدراكه أو إدراك مافيه من الحرارة والبرودة. فهذه طرقُ الإدراكات وليست نفسَ الإدراك وبيان ذلك أنه تثبت هذه الأمور وينفي الإدراك، فيقال: ذقته فلم أجد له طعاماً، وشممته فلم أجد له رائحةً ولمسته فلم أجد له حرارةً أو برودة. وما هذا إلا كما يقال: نظرتُ إلى الهلال فلم أره، أصغيتُ إليه فاسمعتُ كلامه. قالوا: ونحنُ ما أثبتنا في حقّه - تبارك وتعالى - إلا حقائقَ هذه الإدراكات، دونَ طرقها، فلا يلزمنا وصفه بشيءٍ من ذلك.

ويمكنُ الاستدلالُ على كونه تعالى مدرِكاً لسائر المدركات بالإجماع بعد أن ثبت كونه رائياً للمرئيات، سامعاً للمسموعات، بالدليل الذي ذكرنا بأن يقال: إذا ثبت أنه تعالى يرى المرئيات ويسمع المسموعات بمعنى أنه حاصل على وصف زائد على كونه عالماً بإدراكه لهما، ثبت أنه مدرِكٌ لجميع المدركات، لأنَّ أحداً من الأمة لم يفرّق بين بعض المدركات وبين بعض في إدراكه تعالى: فن أثبتته تعالى مُدرِكاً لبعضها أثبتته مدرِكاً لجميعها، ومن نفى إدراكه لبعضها نفى إدراكه لجميعها من دون فرق، ولا يعتبر بخلاف من خالف في ذلك، لشذوذه من الإجماع، ولتقدّم الإجماع على قوله وتأخره عنه.

فإن قيل: إذا وصفتموه بأنه مُدركٌ للمدركات عند وجودها، وأن كونه مُدركاً وصفٌ زائدٌ على كونه عالماً يتجددُ عند وجود المدركِ يلزمكم أن يكون تعالى قد تغيرَ والتغيرُ عليه محالٌ.

قلنا: ما تعنون بالتغير؟

إن قيل: نعني به أنه حصل على صفة بعد أن لم يكن عليها.
قلنا: فهذا نفسُ المذهب، فلا يكون إلزاماً، وكأنكم قلتم: لو حصل مدركاً بعد أن لم يكن مدركاً، قد حصل على صفة لم يكن حاصلًا عليها. وهذا لا وجه له في الإلزام.

[فإن قيل: يلزم أن تصفوه من حيث العبارة بأنه تغير.

قلنا: التغير الحقيقي مستحيل شاهداً وغائباً] ^(١) لأن معناه أن يصير الشيء غير ما كان، وهذا محال، ولكن بالعرف إنها يستعمل فيما يدخل تحت الإدراك بأن يدرك الشيء على وصف ثم يزول ذلك الوصف فيدرك على خلاف ذلك الوصف، كالإنسان يلحقه خجلٌ فتحمرُّ وجنتاه فيرى أحمر الوجه بعد أن لم يركذلك، وكالذي يلحقه وجلٌ فيصفرُّ وجهه فيرى على لون ما كان يرى على ذلك اللون، وكالطعام الذي يتبدل لونه أو رائحته فيقال إنه تغير. وإذا كان كذلك فلا يجري على الأوصاف التي لا تدخل تحت الإدراك.

يبين ما ذكرناه: أن أحدنا قد لا يكون مدركاً لشخص لغيته ولا صوت لعدمه، ثم يحضر الشخص فيدركه ويوجد الصوت فيسمعه. ولا يقال: إنه تغير لما لم يدخل كونه مدركاً تحت الإدراك، فثبت بهذه الجملة أنه لا يلزمنا أن نصفه تعالى أنه متغيرٌ لحصوله مدركاً بعد أن لم يكن مدركاً لأن الإدراك لا يتعلق به على وجه من الوجوه.

(١) ليس في (م).

القول في كونه تعالى مريداً

لاخلاف في أنه تعالى مريد، وقد ورد السمعُ به في قوله تعالى: «يُرِيدُ اللهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ»^(١) وقال: «إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ»^(٢) وقال تعالى: «وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللهُ»^(٣)، والمشية هي الإرادة. إلى غيرها من الآيات المتضمنة لذكر الإرادة والمشية.

ولكن العلماء اختلفوا في معنى كونه مريداً، فذهب أبو علي وأبو هاشم وأصحابهما إلى أن معنى كونه تبارك وتعالى مريداً أنه حاصلٌ على وصف زائد على داعيه، لمكانه يختصُّ بعضُ مقدراته بالوقوع دون بعض، ولمكانه يختصُّ به بعضُ أفعاله ببعض الوجوه الجائزة عليه وكذا قالوا في الشاهد: إنَّ كَوْنَ أَحَدِنَا مَرِيداً زَائِداً عَلَى دَاعِيهِ، وَوَصَفُوا كَوْنَ الْوَاحِدِ مَرِيداً بِأَنَّهُ مِيلٌ الْقَلْبِ إِلَى الشَّيْءِ الْمَرَادِ، وَلَمْ يَصِفُوا إِرَادَتَهُ تَعَالَى بِذَلِكَ. وَإِلَى هَذَا الْمَذْهَبِ يَذْهَبُ الْكَلَابِيَّةُ وَالْأَشْعَرِيَّةُ وَالنَّجَارِيَّةُ.

وذهب الشيوخ المتقدمون عليها، كأبي الهذيل والنظام والجاحظ إلى أن معنى كونه تعالى مريداً لأفعال نفسه هو أنه يفعلها وهو غيرُ ساهٍ عنها ولا مُكرِهٍ

عليها، ومعنى كونه مريداً لأفعال العباد أنه أمر بها، وإلى هذا ذهب الكعبيّ. وحكى أبوالحسين البصريّ - في تصفحه^(١) عن بعض الشيوخ ولم يسته - أنه يذهب إلى [أن]^(٢) كون الفاعل مريداً إنما هو داعيه إلى الفعل.

فالواجب أن نبيّن أنّ أحدنا مريدٌ ونبحتّ عن حقيقته ونورد ما يقوله كلُّ واحد من الفريقين، ليطمئنّ بذلك الصحيح من الفاسد، فنقول: لاشكّ في أنّ للفاعل وصفاً شأنه تخصيصُ بعض مقدوراته بالوقوع، وتخصيصُ فعله ببعض الوجوه الجائزة عليه، وتخصيصُه أيضاً ببعض الأوقات الجائز وقوعه فيها. وذلك لأنّ أحدنا إذا فعل شيئاً من مقدوراته مع ذكره فإنه يجذّ من نفسه أمراً متعلقاً بما فعله وكذلك إذا فعل فعلاً مختصاً بوجه دون وجه آخر ممّا يجوزُ عليه فإنه يجذّ من نفسه مزيةً متعلّقةً بذلك الوجه.

فالبصريّون يقولون إنّ هذا الأمر زائد على الداعي، وبيّنونه بأنّ أحدنا قد يدعوه الداعي إلى أمور متساوية، بالنسبة إلى داعيه، كأرغفة متساوية في جميع الصفات، فإنّ داعيه يدعوه إلى تناول كلّ واحد منها، ثمّ إذا تناول بعضها دون بعض، يجذّ من نفسه مزيةً متعلّقةً بما فعله.

ويمكن أن يقال على ذلك عندكم: إنّ الداعي الذي يدعوه إلى الفعل المراد يدعوه إلى إرادته، فما يدعوه إلى تناول هذا الرغيف يدعوه إلى إرادة تناوله، وما يدعوه إلى تناول رغيف آخر يدعوه إلى إرادته أيضاً، وكذا القول في الجميع. فكما تساوت هذه المرادات عنده وبالنسبة إلى دواعيه، فكذلك قد تساوت إرادتها عنده وبالنسبة إلى دواعيه.

فيمكن أن يقال: لما ذا ميّز بعض تلك الإرادات عن البعض؟ إن قالوا

(١) أبوالحسين البصريّ: تصفح الأدلّة، مفقود.

(٢) ليس في (م) و(ج).

لإرادة أخرى، يلزمهم التسلسل وإن قالوا: إنها مبرها لداع زائد، قلنا: فقولوا مثله في تمييزه بعض المرادات عن البعض.

ولا يمكن أن يقال: هذه الإرادات لا تنفصل له قبل وجودها، كما يقال في الإرادات المتماثلة. وذلك لأن هذه الإرادات مختلفة لتغاير متعلقاتها عندهم فتفصل له.

قالوا: أحذنا قد يدعوه الداعي إلى فعل في أوقات كثيرة، ثم لا يفعل في جميع تلك الأوقات وإنما يفعل في بعضها، كمن يعلم حسن التصديق بما يملكه من الدرهم في أيام، ثم يتصدق به في بعض تلك الأيام، وأنه يجد في الوقت الذي يفعل ذلك الفعل من نفسه مزية متعلقة بالفعل، وهي الإرادة التي نشبها. والاعتراض عليه ما سبق بأن يقال: الداعي المستمر الذي دعاه إلى الفعل في هذه الأوقات دعا أيضاً إلى إرادة الفعل في هذه الأوقات، لما يذهبون إليه من أن الداعي إلى الفعل المراد هو الداعي إلى إرادته. فلماذا فعل الإرادة في بعض هذه الأوقات دون بعض؟ إن قالوا: لإرادة أخرى، اتجه عليه التسلسل وإن قالوا: لمزيد داع أو لخلوص الداعي في ذلك الوقت الذي لم يكن من قبل. قلنا: فافرضوا بمثله في الفعل المراد.

قالوا: أيضاً صيغة الخبر يجوز أن تقع غير خبر، وكذا صيغة الأمر يجوز أن تقع غير أمر بأن يكون إباحة أو تهديداً أو تحديداً.

فإذا وقع صيغة الخبر خبراً وصيغة الأمر أمراً، وجب أن يكون ذلك الأمر هو كون فاعله مريداً. أما في الخبر فلكونه خبراً، وأما في الأمر فلحدوث المأمور به على ما هو مذکور في الكتب.

والكلام على هذا أن يقال: الداعي هاهنا يعني أيضاً بأن يقال: إنما صار صيغة الخبر خبراً، لأن المخبر علم أو اعتقده أو مخاطبه ينتفع بأن يعلمه حال المخبر عنه أو يجعله ظاناً له. فإذا دعاه هذا العلم أو الاعتقاد ذلك إلى إيجاد

صيغة الأمر، تخصصت الصيغة بكونه أمراً واجباً. وبيان ذلك أنه لا يتصور إيجاد الصيغتين للداعيين المذكورين من دون أن يكونا خيراً أو أمراً، وإن فقد ما فقد.

قالوا: العالم متما بما يفعله إذا فعله لغرض يخصه ولم يكن ممنوعاً من الإرادة وجب أن يكون مريداً له ويجد من نفسه ذلك .

فالجواب عن ذلك أن نقول: لاشك في أن من وصفتموه بكون مريداً، وإنما النزاع في معنى كونه مريداً، وكونه مريداً إنما هو داعيه الذي خلص إلى الفعل أو الذي غلب على ما يعارضه من الصوارف.

ثم استدلوا بنظائر هذه الطرق على أن الله تعالى مريد. قالوا: فعل تعالى في بعض الأوقات، مقدراً أو محققاً، ما فعل مع جواز أن يفعله متقدماً عليه أو متأخراً عنه، فلا يتخصص فعله بالوقت الذي وقع فيه أو تقديره إلا لمخصص هو كونه مريداً، وكذا فعل أفعالاً على وجهه كان من الجائز وقوعها على غير تلك الوجوه، فلا بد من مخصص، وهو كونه مريداً، وذكروا: أن هذا كما له شروط التكليف في الواحد متما، فإنه يتصور أن لا يكون فيه غرض فيكون عبثاً، أو يكون الغرض فيه الإغراء على القبيح، أو يكون الغرض فيه التعريض للثواب، وهو المقصود، فلا يتخصص بهذا الوجه دون غيره إلا المخصص، وهو كونه مريداً. أو كذلك وقع منه الأمر والخبر، وصيغة الأمر والخبر لا يصيران كذلك إلا لمخصص، وهو كونه مريداً.

والجواب عن ذلك ما سبق: من أن الداعي يكفي في تخصيص الفعل ببعض الجائزات عليه - على ما ذكرناه في الشاهد - بأن يقال: إنما فعل ما فعله في وقت معين مقدراً أو محققاً للداعي الذي دعاه إلى ذلك وكذلك إنما أوقع الفعل على الوجه الذي وقع عليه للداعي بأن يقال: علم أنه إذا أكمل هذه الشروط في المكلف، صار المكلف متمكناً عند ذلك من الوصول إلى الثواب

واستحقاقه، فأكمل شروط التكليف لهذا الداعي، فكان تعريضاً للثواب، وكذلك صيغة الأمر والخبر إنها صارتا كذلك، لأنه تعالى علم أن صلاح المكلف في أن يعلم مخبر الخبر، وأن صلاحه أيضاً في امتثال الفعل المأمور به. فدعاه هذا العلم إلى إيجاد الصيغتين، وكانت إحداها أمراً والأخرى خبراً. وقد اعترضوا استدلالهم بالأمر والخبر على كونه تعالى مريداً، بأن قالوا ما يعلم كونه مريداً إلا ويعلم كونه آمراً أو مُخبراً، فكيف يستدل بكونه آمراً أو مُخبراً على كونه تعالى مريداً؟.

وقد أجاب - من ذهب إلى أن صيغة الأمر تختص بالأمر الذي هو الطلب وليست مشتركةً بينه وبين الإباحة والتهديد، وكذا صيغة الخبر مختصة غير مشتركة - عن هذا الاعتراض بأن قال: ^(١) إذا وجدنا في خطابه تعالى صيغة الأمر والخبر، حملناهما على الحقيقة، وعلمناه تعالى آمراً ومُخبراً، ثم نستدل بكونه آمراً أو مُخبراً على كونه مريداً.

ومن ذهب إلى اشتراك الصيغتين، يجيب عن هذا الاعتراض بأن يقول: إذا تكلم تعالى بالصيغتين، علمنا أنه لابد من أن يقصد بهما ^(٢) إلى بعض المعاني التي يحتملها، وإلا صار الكلام لغواً عبثاً.

ويمكن أن يقال لهما جميعاً: وبم عرفتم صدر الصيغتين منه تعالى قبل علمكم بأنه تعالى مريد؟

إن قالوا بقول النبي صلى الله عليه وآله.

قلنا: أولاً النبي لا يعلم صدقه إلا بالمعجزة، والمعجزة لا تدل على صدقه إلا بأن يُعلم أنه تعالى قصد بإظهارها تصديق النبي وفي ذلك العلم بأنه مريد.

(١) م: قالوا:

(٢) م: يقصد هما.

وإن قالوا بالإجماع نعلمه.

قلنا: والإجماع إما أن يُعلمَ صحته بالسمع وقد بينا أن صحة السمع لا تعلم إلا بعد العلم بكونه مريداً، أو بالعقل على مذهبنا في اشتغال قول المجمعين على قول المعصوم وذلك أيضاً لا يعلم ما لم يعلم أنه تعالى مريد.

وبيانه أن الرئاسة إنما يثبت وجوبها لكونها لطفاً لمن يجوز عليه الخطأ من المكلفين فعند ذلك نقول: إذا كلفهم تعالى لا يجوز أن يخليهم من هذا اللطف، فعلى هذا لا يعلم وجود الرئيس فيما بين المجمعين إلا مع علمنا بأن الله تعالى كلفهم. وذلك هو علم بكونه تعالى مريداً، لأن التكليف إنما هو الإرادة مع الشروط المذكورة المعتبرة فيه، فصح أننا لانعلم صدر صيغة الأمر أو الخبر منه تعالى ما لم نعلمه مريداً، فكيف يصح الاستدلال بالأمر والخبر على أنه تعالى مريد!

ونقول لمن ذهب إلى اشتراك صيغة الأمر والخبر: إذا كنت تستدل بالصيغتين على أنه تعالى لا بد من أن يكون قد عنى بعض محتملات اللفظتين على الجملة، ما كان ذلك استدلالاً بالخبر والأمر على كونه مريداً، وإنما كان استدلالاً بوقوع فعله على بعض الوجوه، أي وجه كان، على ما في سائر أفعاله.

والقول في كونه كارهاً يجري مجرى القول في كونه مريداً

فمن قال إن كونه مريداً وصفٌ زائدٌ على الداعي قال في كونه كارهاً إنه أيضاً وصفٌ زائدٌ على الصارف. ويقول أحدنا: إذا صرفه الصارفُ عن فعل يجذُّ عن نفسه ذلك الوصف، وكذا إذا نهى غيره عن فعل يجذُّ من نفسه ذلك الزائد متعلقاً بفعل الغير، ولهذا الزائد كانت صيغة النهي نهيًا، لأن من الجائز وقوع صيغة النهي غير نهي بأن يكون تهديدًا. فإذا صارت نهيًا وجب أن يكون اختصاصها بكونها نهيًا لمزية، وهي التي أشرتُ إليها.

ومن يقول إن كونه مريداً إنما هو داعي القادر إلى الفعل، يقول: إن كونه كارهاً إنما هو صارفه عن الفعل، ولا يسلمُ أنا نجدُ عند صارفنا أمراً زائداً على الصارف عن الفعل، وإنما يصير نهيًا عنده للداعي، وهو الذي أثر في كون الصيغة نهيًا. ومعنى ذلك أن الناهي يعلم أو يعتقد أو يظن إن كان أحدنا أن له أو مخاطبه صلاحاً في أن لا يفعل فعلاً فيدعو هذا الداعي إلى أن يقول له: لا تفعل، أو يعلم قبح الفعل فيقول له: لا تفعل لهذا الداعي، وإن كان الناهي هو القديم جلّ جلاله. فإذا قال للمكلف: لا تفعل من حيث علم قبح الفعل وأوجد صيغة النهي لهذا الداعي، كان نهيًا. وكذا إذا علم أن الأولى بالمكلف أن لا يفعل فعلاً فيقول له: لا تفعل لهذا الداعي، يكون هذه الصيغة نهيًا. فعلى هذا القول، يمكنُ تقسيمُ نهيه تعالى إلى ما يقتضي قبح النهي عنه،

ووجوب الإنتهاء منه، وإلى مالا يقتضى قبحه وإنما الأولى الامتناع منه، فيكون ذلك الترك أعني لا تفعل مندوباً إليه، كما انقسم أمره تعالى بالفعل إلى ما كان متعلقاً بالواجب، وإلى ما كان متعلقاً بالمندوب إليه.

وعلى هذا القول يمكن أن يقال - في مثل قوله تعالى: «ولا تقربا هذه الشجرة»^(١) - إنه نهى على الحقيقة، ولا يقتضى وقوع قبح من آدم عليه السلام بتناوله من الشجرة ولا يحتاج إلى التعسف في أن هذه الصيغة إنما هي أمر بضد تناول، وأن يؤول قوله تعالى: «ألم أنهما»^(٢) على أن المراد به: ألم أمركما بضد تناول والله الموفق للصواب.

(١) البقرة: ٣٥.

(٢) الأعراف: ٢٢.

القول في كونه تعالى قديماً باقياً دائماً

فقدّم القول في حدود هذه الألفاظ، ثمّ نبين اتصافه تعالى بها. أمّا القديم في عرفنا هذا: مالا ابتداءً لوجوده، وإن شئت قلت: مالم يسبق وجوده عدمٌ والباقي: هوالمستمرّ الوجود، وإن شئت قلت: هوالذي لايتجدّد وجوده في حال الإخبار عنه بأنّه موجود والدائم: هوالذي لاينقطع وجوده ولاينعدم.

أمّا الدليل على أنّه تعالى قديم، فهوأنّه لايخلو من أن يكون [قديماً أو مُحدّثاً، فإن كان مُحدّثاً، احتاج إلى مُحدّث. والكلام في مُحدّثه كالكلام فيه في أنّه لايخلو من أن يكون قديماً أو مُحدّثاً. فإن كان^(١) قديماً، فقد ثبت أن الحوادث تنتهي إلى قديم، وهوالله تعالى؛ وإن كان مُحدّثاً احتاج إلى مُحدّث آخر، فيؤدّي إمّا إلى التسلسل الذي بيّننا إبطاله، حيث بيّننا بطلان القول بحوادث لا إلى أول، أو ينتهي إلى قديم به ينقطع التسلسل، وهوالمقصود من ثبوت قدمه تعالى.

فإن قيل: هذا إمّا كان يدل على أن حوادث العالم تنتهي إلى قديم، ولا يدل^(٢) على أنّ الذي تولّى خلق العالم بنفسه هوالقديم فبيّننا ذلك، لتكونوا قدردتم على المفوضة.

قلنا: لو كان الذي خلق العالم مُحدَّثاً لوجب أن يكون قادراً، وإلا لما صحَّ منه خلقُ العالم، ثم لا يخلو من أن يكون قادراً لنفسه أوبقدرة. وسيتن أنه لا يجوز أن يكون في الوجود قادران يقدران لأنفسهما، فيجب أن يكون قادراً بقدرة ولايصح فعلُ الجسم بالقدرة.

فإن قيل: لم قلتَ إنَّ القادر بالقدرة لايصح منه فعلُ الجسم؟

قلنا: لأنه لايتأتى منه الفعلُ إلا إمّا في محلِّ قدرته إمّا مبتدئاً أو متولِّداً، أو خارجاً عن محلِّ قدرته بسبب مُعيّدٍ يفعله في محلِّ قدرته، ولايصح منه الاختراعُ، وإلا كان يجبُ أن يصحَّ من القويِّ متاً أن يمنع من هو أضعفُ منه من التصرف إذا أراد منعه، وإن لم يكن بينه وبينه ممانسةٌ لا بواسطة ولاغير واسطة، والمعلوم خلافه، فتحقق أنه لايتمكن من الفعل إلا على أحد الوجوه التي ذكرناها ولايصح فعلُ الجسم في محلِّ القدرة مبتدئاً أو مسبباً عن سبب لايعدي الفعل عن محلِّ القدرة [لأنه يؤدي إلى اجتماع متحيزين في حيز واحد، وهو محال]. وإن فعله بسبب يعدي الفعل عن محلِّ القدرة [فذلك السبب ينبغي أن يختصَّ بجهة حتّى يعدي الفعل عن محلِّ القدرة، وإلا لم يكن بأن يولد في بعض السموت والجهات أولى من بعض، والمختصَّ بجهة إنَّها هو الاعتماد وأجناسه في مقدورنا ونفعلها ولايتولد عن شيء منها الجواهر والأجسام.

فثبت أنَّ القادر بقدرة لايتأتى منه فعلُ الجسم، وتحقق أنَّ الذي تولّى خلقَ العالم هو القديمُ تعالى. وإذا ثبت قدمه ثبت كونه باقياً، إذ الباقي هوالمستمرُّ الوجود أوالذي لايتجدد وجوده في حال الإخبار عنه بأنه موجودٌ على ما تقدم. وعلى هذا التفسير، الباقي القديم يكون أبقى الباقيات.

فإن قيل: هل تثبتون للباقي بكونه باقياً حالةً زائدةً على كونه مستمراً لوجود؟

قلنا: لا، والدليلُ عليه أنه لو كان له حالةٌ زائدةٌ على استمرار الوجود،

قلنا: لا، والدليل عليه أنه لو كان له حالةٌ زائدة على استمرار الوجود، لتصور أن يكون باقياً، وإن لم يكن مستمر الوجود، أو أن يكون مستمر الوجود وإن لم يكن باقياً، ومعلومٌ خلاف ذلك . فأما كونه دائماً، فقد ذكرنا أن معناه أن لا ينقطع وجوده ولا ينعدم وهذا قد دللنا عليه في الكلام، في حدوث الأعراس، حيث بينا أن القديم لا يجوز عدمه.

القول في أنه تعالى كان قادراً عالماً حياً لم يزل ويكون على هذه الصفات
لايزال وأنها ذاتية له تعالى

والذي يدل على أنه كان لم يزل موصوفاً بهذه الصفات أنه لو أتصف بها
بعد أن لم يكن موصوفاً بها للزم أن يكون حاصلها عليها مؤثراً، إذ ليس يتوقف
حصولها على شروط مترتبة وذلك لأنه لا شرط لكونه حياً ولا لكونه عالماً، لأن
العالم يعلم المعلوم كما يعلم الموجود ألا ترى أن أحدنا يعلم أفعاله قبل أن
يفعلها، والصناعات يعلمون صنائعهم قبل فعلها، وإلا لما صح منهم إيقاعها محكمة.
وكذلك فإننا نعلم ما كان أمس ونعلم كثيراً من المستقبلات التي هي
معدومة الآن، كالقيامة والبعث والنشور والثواب والعقاب، وكل ذلك معدوم
وأما كونه قادراً فلا شرط له إلا عدم المقدور، وهو متحقق لم يزل. فصح أن هذه
الصفات لم تتوقف على شروط مترتبة، وأنها لو كانت متجددة لكان تجددوها
لمكان مؤثراً.

ثم ذلك المؤثر لا يخلو من أن يكون مؤثراً مختاراً وموجباً فإن كان موجباً لم
يخل من أن يكون قديماً أو محدثاً. وإن كان مؤثراً مختاراً وجب أن يكون ذلك
المؤثر المختار هو الله تعالى، إذ لا أحد سواه يجعله قادراً عالماً حياً وإذا كان كذلك
وجب أن يسبق كونه حياً قادراً عالماً، ليتمكنه تحصيل نفسه على هذه الصفات،
لأن من لا يكون حياً قادراً، لا يمكنه تحصيل شيء، ومن لا يكون عالماً في الجملة
بأمر ما من الأمور لا يمكنه تحصيل شيء عالماً. وإن كان ذلك المؤثر موجباً قديماً،

وجب أن يكونَ لم يزل على هذه الصفات، لحصول موجبها لم يزل، وفيه تسليمٌ ما شرعنا في بيانه. وإن كان ذلك الموجبُ مُحدثاً وجب أن يكونَ من فعله تعالى، لما سبق، ويلزمُ منه ما ذكرناه من قبل، وهو أن لا يحصل منه هذه الموجبات إلا بعد أن يكون على هذه الصفات ولا يكون على هذه الصفات إلا بعد أن يفعل الموجب لها. وفي ذلك إيقافٌ كل واحد منها على صاحبه، وذلك باطل.

وأما الدليل على أن هذه الصفات تثبت لا يزال ولا تنتفي بوجه من الوجوه: هو أن هذه الصفات نفسية ومعنى كونها نفسية أن ذاته تعالى، هي التي تقتضيها ولا يتوقف على شيء آخر، حتى لو فرضنا أن ليس في الوجود إلا ذاته لكان الله تعالى على هذه الصفات وإذا كان كذلك لم يجز خروجه عنها، لما أشرنا إليه من استحالة عدم ذاته التي هي المقتضية لهذه الصفات وأنها ليست مشروطة بما لا يكون إلا فيما لا يزال.

والذي يدل على أن هذه الصفات نفسية وجهان اثنان:

أحدهما: ما قد علمنا أنه يجب أن يكون بين صفات النفس وصفات المعنى أو المتعلق بالفاعل فصل وفرق، وإلا التبتت صفة النفس بغيرها من الصفات فالفصل بين صفة النفس وبين غيرها، إما أن يكون بمجرد الصفة أو بكيفية الصفة، وبمجرد الصفة لا يصلح أن يكون فاصلاً، لأن كل واحد من صفة النفس وصفة المعنى والفاعل صفة، فيجب أن يقع الفصل بكيفية الصفة، والكيفية تنقسم إلى الجواز وإلى الوجوب، وقد علمنا أن الجواز طريق إثبات صفات المعاني والمتعلقة بالفاعل، فيجب أن يكون الوجوب طريق إثبات صفات النفس، وإلا أدى إلى التباس صفة النفس بغيرها من انقسام الصفات، وقد ثبت أن هذه الصفات واجبة له تعالى، فيجب أن تكون نفسية. والوجه الآخر، في الدلالة على أن هذه الصفات ليست موقوفة على ذات

أُخِر، سوى ذاته تبارك وتعالى، هو أنه لا طريق إلى إثبات تلك الذوات، وما لا طريق إلى إثباته يجبُ نفيه ولا يجوز إثباته.

فإن قيل: لم قلتُ إنه لا طريقَ إلى إثبات ذوات أُخِرَتَقِف هذه الصفات عليها؟.

قلنا: الطريق يجبُ أن يكون له تعلق بما يكون طريقاً إليه، وإلا لم يمكن بأن يدلّ عليه أولى من أن يدلّ على غيره، والعلقة إنما هي للأثر بالمؤثر وللمؤثر بأثره، فيمكن الاستدلال بالأثر على مؤثره وبالمؤثر إذا كان موجباً على أثره.

فإن قيل: أليس المشروط يدلّ على شرطه، كدلالة كونه علماً قادراً على كونه حياً، وليس الشرط مؤثراً في المشروط، ولا بالعكس وكذلك فإنه يستدلّ بأحد المسببين على المسبب الآخر، كاستدلالنا بالصوت من فعلنا على الاعتماد والكون اللذين يصاحبانه وليس أحد المسببين مؤثراً في الآخر، فكيف يصحّ قولكم بأن العلاقة بين الدليل والمدلول إنما هي بطريقة الأثر، لا غير.

قلنا: الشرط إنما ليس له تأثيرٌ في تحصيل المشروط، ولكن له تأثيرٌ في تصحيحه، فحصولُ المشروط يدلّ على صحّة حصوله، وصحّة حصوله يدلّ على الشرط، وهي من تأثيره وكذلك أحد المسببين إنما يدلّ أولاً على سببه ثم لما علم أن ذلك السبب يولّد المسببين جميعاً استدللنا بثبوت السبب المولّد على المسبب الآخر، فقد حصل فيه الاستدلال بالأثر أولاً على المؤثر، وبالمؤثر المولّد على المسبب ثانياً، فلم يخرج عمّا قلناه.

فإن قيل: أليس المشايخ قسموا التعليق بين الدليل والمدلول على أربعة أقسام، فقالوا: إما أن يدلّ الشئ على ما لولاه ما صحّ، كدلالة الفعل على فاعله القادر؛ أو على ما لولاه ما وجب، كدلالة الحكم المعلّل على علته المؤثرة فيه؛ أو على ما لولاه لما اختير، كدلالة القبيح على جهل فاعله أو حاجته؛ أو على ما لولاه لما حسنّ، كدلالة المعجزة على صدق من ظهر عليه. فكيف حصرتم

تعلّق الدليل بالمدلول في دلالة الأثر على المؤثر، والمؤثر الموجب على الأثر، مع علمنا بأنّ القسمين الآخرين خرجا عمّا ذكرتموه؟.

قلنا: القسمان أيضاً لا يخرجان عمّا ذكرناه ألا ترى أنّ القبيح إنّما دلّ على جهل فاعله أو حاجته، من حيث إن جهله بقبحه أو حاجته إليه هو الذي يدعوه إلى فعله ويصير فعله القبيح عنده أولى بالوجود. فله هذا الأثر، وهو أنّ وجود القبيح صار أولى من عدمه عند هذا الداعي فكان ملحقاً بدلالة الأثر على مؤثره.

وكذا القول في الوجه الثاني، وهو أنّه لولا صدق المدعي لما حسن إظهار المعجز على يده، فصدق المدعي هو الوجه في حسن إظهار المعجز، ووجه الحسن مؤثر في الحسن، فصحّ أنّه لم يخرج عمّا ذكرناه ولا أثر لهذه الذوات يستدلّ به عليها. ألا ترى أنّ صحّة الفعل منه تبارك وتعالى إنّما يقتضي كونه تعالى مبيناً مفارقاً لغيره مبيناً ومفارقةً لمكانها يصحّ منه الفعل.

وكذا تعلّقه بالمعلومات وصحّة الأحكام منه إنّما يدلّ على مبينة ذاته لغيره مبينةً لمكانها يتعلّق ويصحّ منه إحكام الفعل.

وكذا القول في صحّة كونه عالماً قادراً.

ومبينة الشيء لغيره إنّما تدلّ على مزية الشيء، إذ لم يمكن أن يكون الشيء بنفسه مبيناً لغيره به فحينئذ يحكمُ بأنّه إنّما ميّز غيره بأمر زائد على ذاته. كما في الشاهد، فإنّ أحدنا إذا صحّ منه الفعل أو إحكامه ودلّ ذلك على أنّه مفارق لغيره مفارقةً لمكانها صحّ منه الفعل أو إحكامه، لم يمكن أن يقال: إنّما فارق غيره هذه المفارقة بنفسه وذلك لأنّ له أمثالاً تُشاركه في حقيقته وتماثله، كجسم الجماد والعاجز وغير العالم، ومع ذلك لا يصحّ منها الفعل ولا إحكامه، فدعت الضرورة إلى إثبات مزية بها فارق غيره.

وليس كذلك فيه تبارك وتعالى. وذلك لأنّه لا مثل له فيقال: لو كان

مفارقاً لغيره المفارقة المشار إليها لوجب فيها مماثلة أن يصح منه الفعل أو إحكامه وأن يصح كونه عالمياً قادراً .

فثبت أنه يتصور كونه تعالى مفارقاً بنفسه لغيره لابزائد، وتبين أنه لا يمكن الاستدلال بأثر على ثبوت هذه الذوات المدعاة. وكذلك ليس هناك مؤثر موجب يستدل به على هذه الذوات، إذ ليس معه تبارك وتعالى ذات أخرى يدعى فيها أنها موجبة لهذه الذوات.

ولئن قيل: إن ذاته تبارك وتعالى هي المقتضية لهذه الذوات.

قيل: ولم اقتضت ذاته هذه الذوات؟ فلا بد في الجواب من القول بأنه إنما اقتضت هذه الذوات لتوجب هذه الصفات لذاته تبارك وتعالى. فيقال: فهلاً اقتضت ذاته تبارك وتعالى هذه الصفات من دون اقتضاء ذوات أخرى.

يبين ما ذكرناه أنه ليس القول بأن ذاته تعالى اقتضت ذواتٍ أوجبت له هذه الصفات، أولى من القول بأن ذاته أوجبت ذوات ثم أوجبت تلك الذوات ذوات أخرى، ثم اقتضت هذه الذوات ذوات أخرى، ثم اقتضت هذه الذوات الأخيرة كونه تعالى على هذه الصفات.

وكذلك القول في اقتضاء مرتبة أخرى بأن توجب ذاته ذوات، ثم تلك الذوات ذوات أخرى، ثم تلك الذوات تقتضي صفاته تعالى ومعلوم بطلان هذا فما يؤدي إليه وجب أن يكون باطلاً فثبت أنه لا طريق إلى إثبات ذوات أخرى، سوى ذاته تعالى، تتوقف عليه صفاته تعالى المشار إليها.

فإن قيل: ولم قلتم إن مالا طريق إلى إثباته لا يجوز إثباته؟

قلنا: لأننا لو أثبتنا مالا طريق إليه لم يكن إثبات أمر أولى من إثبات أمرين وما زاد عليهما. فكان يؤدي إلى إثبات مالا نهاية له من الأجناس والأعيان، وكان يؤدي إلى جهالات أخرى، كأن يجوز أن يكون هاهنا مانع آخر عن الرؤية زائد على الموانع المعقولة التي عرفناها. وذلك يؤدي إلى التشكل في

المشاهدات، حتى نجوز أن يحضرنا جسمٌ كثيفٌ ولا نراه، وأن يكون من رأيناها شيئاً كهلاً، ولكن لانرى شعراته البيض، لثبوت مانع زائد يمنعنا من رؤيتها، ولا طريق إلى إثبات ذلك المانع، وأن نجوز أن يكون التصرف الذي يجب وقوعه بحسب قصدنا ودواعينا، لا يكون فعلاً لنا، بل يكون فعلاً لغيرنا. وكذا يلزم في الموجبات حتى نجوز أن يكون الحكم الذي يجب عند أمر من الأمور يثبت بثباته ويزول بزواله لا يكون صادراً منه، وإنما يكون حاصلًا لشيء آخر لا طريق لنا إلى إثباته، وذلك جهالة.

وعلى هذا نفى أصحاب الصفات صفات زائدة على ما أثبتوها، فلم يثبتوا له تبارك وتعالى علمين وما لا يزيد عليهما، ولا قدرتين ولا حياتين ولا إدراكين ولا إرادتين ولا بقاءين، ولا ما يزيد على ذلك لما لم يكن إلى هذه الزوائد طريق، وكذا لم يثبتوا له صفةً خارجةً من قبيل الصفات التي أثبتوها له لفقدها الطريق إليه. فإن قيل: إذا لم يدل دليل على ثبوت أمر لا يجب إثباته على ما ذكرته، ولكن لم لا يجوز ثبوتها بأن يقال: كما لم يدل على ثبوتها دليل فكذلك لم يدل دليل على انتفائها فيجب أن يكون مجوزاً.

قلنا: إذا جوزنا ثبوت ما لم يدل عليه دليل أي: ما علمنا قطعاً أن لا دليل عليه لم يكن تجويزاً أمراً أولى من تجويز ما زاد عليه ولم يثبت أولوية في تجويز عدد دون عدد، فيجب تجويز ثبوت ما لا يتناهى وما لا يتناهى محال ثبوت، وما يؤدي إلى تجويز ثبوت المحال يكون محالاً.

فإن قيل: لا يلزم على القول بجواز ثبوت ما لا دليل على ثبوتها الجهالات التي ذكرتموها وتجويز ما عدهتموها من الأمور التي علم نفيها. وذلك لأننا إنما نجوز ثبوت ما لم يدل دليل على ثبوتها باعتبار أن لا يدل دليل على انتفائها. فأما ما دل دليل على انتفائها فإننا لا نجوز ثبوتها، وقد دلت الأدلة القاطعة على انتفاء الأمور التي ذكرتموها.

أما ما ذكرتموه في المانع الزائد على الموانع المعقولة التي عرفناها موانع عن الرؤية، فإنها علمنا انتفاءه من حيث علمنا أنه لو كان ثابتاً لما علمنا وجوب رؤيتنا للمراتي الموجودة بمحضرتنا مع كوننا أحياء صحيحي الحواس، ومع ارتفاع الموانع المعقولة التي عرفناها موانع لتجوز ثبوت ذلك المانع الزائد: فلما علمنا وجوب كوننا راين عند اجتماع الأمور التي ذكرناها دلنا ذلك على أن لا مانع سوى ما ذكرناه.

وأما ما ذكرتموه من تجوز كون ما يجب وقوعه بحسب قصودنا ودواعينا وانتفائه بحسب صوارفنا وكرهاتنا فعلاً لغيرنا، فإنها علمنا أيضاً أنه ليس فعلاً لغيرنا بدليل دلنا عليه. وهو أنه لو كان فعلاً لغيرنا، لما وجب وقوعه بحسب قصودنا ودواعينا ولا انتفائه بحسب صارفنا وكرهاتنا. فلما لم يكن كذلك وكان واجب الوقوع بحسب قصودنا كما ذكرناه دلنا ذلك على أنه لا يتعلق بغيرنا.

وما ذكرتموه في الموجب مجري الكلام فيه على هذا النهج، وهو أننا إنما علمنا أن الحكم الموجب عنه لا يتعلق بغيره من حيث أنه لو تعلق بغيره لما وجب ثبوته عنده وإن فقد ما فقد، وانتفائه عن انتفائه وإن وجد ما وجد فلما وجب ثبوته عند ثبوته وإن فقد ما فقد وانتفائه عند انتفائه وإن وجد ما وجد صار ذلك دليلاً على أنه لا يتعلق بغيره.

وأما ما ألزمتهم أصحاب الصفات: - من تجوزهم أن يكون لله تعالى علمان وأزید، وقدرتان وأزید، وحياتان وأزید- فإن لهم أن يقولوا: إنما علمنا انتفاء الزائد على الواحد في هذه الصفات، لدليل دلنا على ذلك.

وذلك الدليل هو أنه لو كان له علم زائد على الواحد أو قدرة زائدة أو حياة زائدة، وكذا القول في جميع صفاته، لوجب أن يتميز الزائد عن المزيد عليه، فكان يتميز أحد العلمين عن الآخر، وإحدى القدرتين عن الأخرى. وكذا

القول في جمع الصفات. ومعلوم تعدُّر التميّز بين علم وعلم وقدرة وقدرة وحياة وحياة في صفاته تبارك وتعالى من حيث أنّ جميع ما يتعلق به أحدُ العلمين يتعلّق به العلم الآخر. وكذا القول فيما يتعلّق به إحدى القدرتين. فما كان يمكن أن يتميَّز البعض عن البعض بتغاير المتعلّق ولا بتغاير الموصوف بها، فإنّ الموصوفَ بالجميع ذاته تبارك وتعالى، ولا بتغاير الزمان ولا بثبوت حكم للبعض دون البعض. فتحقّق أن لا يمكن التميّز بين البعض والبعض لو كان هناك الزوائد المشار إليها. فتعدُّر التميّز كان دليلاً دلتنا على انتفائها. فثبت أنّنا علمنا انتفاء هذه الامور بالأدلة التي ذكرناها.

وإذا دلتنا الدليل على انتفاء هذه الامور، لم يلزمنا تجويز ثبوتها، لأننا إنّما نجوز ثبوت ما لم يدلّ دليل على ثبوته بشرط أن لا يدلّ دليل على انتفائه، كما أشرنا إليه من قبل.

قلنا: ودليلنا على انتفاء هذه الامور إنّما هو عدّم الطريق إلى إثباتها. فن جوز ثبوت ما لا يكون إليه طريق يلزمه تجويز ثبوت هذه الامور على ما ذكرناه. وبيانه: أنّنا علمنا أن لا مانع زائداً على ما عرفناه موانع عن الإدراك من حيث علمنا وجوب كوننا مدركين عند كوننا أحياء صحيحي الحواس وارتفاع ما علمناه من الموانع ووجود المدارك. ولو كان هناك مانع زائد، لكان يجب أن يجوز عند اجتماع هذه الامور وجود مدرك لاندركه لثبوت ذلك المانع الزائد، فكأن يكون تجويزنا لوجود مدرك مع اجتماع ما ذكرناه من الامور طريقاً لنا إلى إثبات مانع زائد. فلمّا لم يثبت هذا التجويز لم يثبت ما هو دليل ثبوت ذلك المانع فلهذا علمنا انتفاءه.

وكذلك القول في أن تصرفنا ليس فعلاً لغيرنا، لأننا إنّما علمنا أنّه ليس فعلاً لغيرنا من حيث أنّه لو كان فعلاً لغيرنا لما كان يجب وقوعه بحسب قصدنا ودواعينا ولا انتفاؤه بحسب صوارفنا وكراهتنا، وكأن يكون نفي وجوب وقوعه

بحسب قصودنا ودواعينا وانتفاؤه بحسب صوارفنا وكراهتنا طريقاً لنا إلى أنه يتعلّق بغيرنا. فعند ما علمنا وجوب وقوعه بحسب قصدنا ودواعينا وانتفائه بحسب كراهتنا وصارفنا، عدنا ما كان يكون دليلاً على تعلّقه بغيرنا، فأنا نفينا تعلّقه بغيرنا من حيث إنه لم يكن معنا طريق إلى أنه يتعلّق بغيرنا.

وكذا القول في الموجب الزائد، لأنه لو كان الموجب للحكم غير الذي علّقنا الحكم به لما وجب ثبوته عند ثبوته وإن فقد ما فقد، ولا انتفاؤه عند انتفائه وإن وجد ما وجد، بل كان يجوز انتفاؤه مع ثبوت هذا الذي جعلناه موجباً وثبوته مع انتفائه. فلما لم يكن كذلك كان ذلك انتفاء الطريق إلى ثبوته. فبذلك علمنا انتفاءه.

وكذا نقول في نفي العلم الزائد والقدرة الزائدة، لأن أصحاب الصفات إنما علموا نفي الزائد من حيث إنهم علموا أنه لو كان هناك ما يزيد على علم واحد وقدرة واحدة، وحياة واحدة لوجب أن يتميّز البعض عن البعض، وكأن يكون ثبوت التميّز طريقاً إلى إثبات الزائد، وحيث فقد التميّز فقد ما هو طريق إلى ثبوت الزائد، فبني الطريق إلى الزائد نفوه، فصح ما قلناه، من أن إثبات ما لا طريق إلى إثباته يؤدّي إلى الجهالات التي ذكرناها.

القول في أنه تبارك وتعالى يقدر على جميع أجناس المقدورات ومن كل جنس على ما لا يتناهى، وأنه يعلم جميع المعلومات لا يعزب عن علمه شيء

والذي يدل على أنه قادر على جميع أجناس المقدورات ومن كل جنس على ما لا يتناهى، هو ما قد علمنا أنه تعالى قادر لذاته من غير مخصص من قدرة وبينه وإذا كان قادراً من غير مخصص وجب أن يقدر على الكل، لأن الاقتدار على البعض دون البعض تخصص، والتخصص يستدعي مخصصاً بقضية العقل، فإذا ارتفع المخصص وجب ارتفاع التخصيص وشاع التعلق بجميع الأجناس. وهذه الطريقة نعلم أنه يجب أن يقدر من كل جنس على ما لا يتناهى، بمعنى أنه لا عدد يشار إليه إلا وهو تعالى يقدر على أن يزيد عليه، لا بمعنى أنه يصح منه إيجاد ما لا يتناهى، لأنه محال. وذلك لأنه لا مخصص يخص اقتداره ببعض الأعداد دون البعض.

وبمثل هذا نعلم أنه تعالى يعلم جميع المعلومات ووجودها، لأنه عالم لذاته من دون مخصص يخصه بالبعض دون البعض من طريق نحو إدراك أو نظر أو خبر أو غيرها. وإذا كان عالماً من دون مخصص، وجب أن يعلم كل ما يصح أن يعلم.

وبيّن ما ذكرناه: أن أحداً لو ادعى أنني أعلم ما في هذا البيت من الجواهر من دون أن أبصرها وأخبرني عنها صادق، وفي الجملة علمت ذلك من دون طريق، لكننا نقول له وكذا كل من يسمع: إنك ان كنت صادقاً فيما قلت فقل

ما في البيت الآخر وأخبر عن عدده ووزنه إن كنت تعلم هذا من غير طريق فإذا لم يمكنك الخبر عما في البيت الآخر صدق علمنا أنك كاذب فيما تقوله، إما بأن لا تكون عالماً أو إن كنت عالماً فإنها علمته من طريق.

ولا يلزم تكثر في ذاته بسبب اقتداره على جميع الأجناس والاعداد، وبسبب كونه عالماً بجميع المعلومات على ما هدى به الأوائل. وذلك لأن أحدنا قد يعلم معلومات كثيرة ويقدر على أشياء كثيرة ولا تتكثر ذاته بهذا السبب. ولئن كان في ذاته كثرة لم تكن تلك الكثرة من حيث تعلقه بهذه المتعلقات، وإنما يقتضي ذلك تكثراً في تعلقه وتعلقه حكم ذاته، لانفس ذاته فلا يلزم بتكثر الحكم تكثر الذات كما في أحدنا، وكما قد ثبت أن من حكم المتحيز صحة تنقله في الجهات واحتماله للأعراض ومنعه مثله من أن يحصل بحيث هو وصحة إدراكه بالطريقين لمساً ورؤيةً، فتكثرت أحكامه، ولم يلزمه بهذا التكثر تكثر في نفس المتحيز، ولهذا نظائر كثيرة، وفيما ذكرناه كفاية.

القول في كيفية كونه تعالى مريداً

إن قال قائل: أتقولون إن الله تعالى مريدٌ لذاته، كما يقوله النجّار؟ أو إنه مريد بإرادة قديمة، على ما تقوله الصفاتية؟ أو بإرادة محدثة، كما يقوله بعض أصحابنا؟

قلنا: إضافة الصفة إلى النفس أو المعنى فرعٌ على ثبوتها، ونحن لانثبته له -تبارك وتعالى- بكونه مريداً، أمراً زائداً على داعيه، على ما فصلنا القول فيه، فكيف نجعله ذاتياً أو معنوياً.

فإن قيل: إذا ذهبتم إلى أنّ المرجع بكونه مريداً إلى داعيه، وداعيه المرجع به إلى كونه عالماً لذاته، فقد قلتم بأنه مريد لذاته، فكيف تمنعون من إضافة كونه مريداً إلى الذات؟

قلنا: هو تبارك وتعالى عالم لذاته، ولكن داعيه ليس مطلق كونه عالماً. ألا ترى بأنه يعلم ذاته وكذا يعلم وجود الموجودات، ولا يدعوه علمه بذاته وبوجود الموجودات إلى شيء.

فإن قيل: فكونه عالماً بالمعلوم الذي يكون داعياً له إلى إيجاده أيضاً نفسياً، فهو مريدٌ لنفسه على قولكم هذا.

قلت: كونه عالماً بذلك المعلوم وإن كان نفسياً، إلا أنّ دعوته إلى الفعل حكم كونه عالماً، فلا يضاف إلى النفس. كما أنّ كون أحدنا عالماً بأن له في

فعل نفعاً أو دفع ضرر يدعوه إلى ذلك الفعل، ثم كونه عالماً صادر عن المعنى فيكون معنوياً عند المشايخ، ثم دعوته إلى الفعل لا تسند إلى المعنى. وبالجملة إطلاق القول بأنه مريد لذاته يوهّم أننا نذهب مذهب التجار في المسألة وأنا نشبهت تعالى مريداً لجميع الكائنات، وهذا خلاف يذهب إليه.

والذي يدل على فساد ما ذهب إليه التجار في هذه المسألة، هو أنه تعالى لو كان مريداً لذاته لوجب أن يكون مريداً لكل ما يصح أن يكون مراداً. كما أنه لما كان عالماً لذاته، وجب أن يكون عالماً بكل ما يصح أن يعلم، وكل ما يصح حدوثه يصح أن يكون مراداً، وكان يجب أن يكون مريداً لكل ما يصح حدوثه، وفي ذلك لزوم كونه مريداً لحدوث الكفر من المؤمن، لأنه صحيح الحدوث، وقد أجمعت الأمة على أنه تعالى لا يريد الكفر من المؤمن، وكان يلزم أن يريد حدوث كل مانهٍ عنه، لصحة حدوث جميع ذلك، فقد علمنا أنه كاره لما نهى عنه، وكان يلزم أن يكون مريداً لها كارهاً لها في حالة واحدة، وهو محال. ويمثل هذه الطريقة يعلم أنه لا يجوز أن يريد بإرادة قديمة من حيث أن عند أصحاب الصفات القديمة أن تعلق الإرادة القديمة عام في جميع المرادات. ومن وجه آخر: وهو أن يكون إثبات قديم آخر معه، وسنبين أنه لا يجوز أن يكون في الوجود قديم سواه تعالى.

وأما أصحابنا فإنهم لما أثبتوا كونه تعالى مريداً حالة زائدة على سائر أحواله قالوا: لا يخلو تلك الحالة من أن تكون مستحقة لنفسه تبارك وتعالى أو لغيره. وغيره إما أن يكون موحباً أو مختاراً والموجب إما أن يكون معدوماً أو موجوداً، والموجود إما أن يكون قديماً أو محدثاً.

قالوا: ولا يجوز أن يستحق تعالى صفته بالفاعل، وأبطلوا كون تلك الحالة مستحقة للنفس أو للمعنى القديم بما ذكرناه، وأبطلوا كونها مستحقة لمعنى معدوم، بأن قالوا في العدم ضد الإرادة من الكراهة، فليس القديم بأن يكون

مريداً بإرادة معدومة أولى^١ من أن يكون كارهاً بكرهه معدومة مضادة لها، فيلزم أن يكون مريداً للشيء كارهاً له في حالة واحدة، وهذا محال. فلم يبق إلا أن يستحقه لمعنى محدث.

ثم قالوا: ذلك المعنى المحدث لا يخلو من أن يخل ذاته، وهو محال، لأن ذاته تعالى ليست محلاً للحوادث أو يخل غيره، وهو الثاني من القسم ثم قالوا: ذلك الغير إما أن يكون حياً أو غير حي. إن لم يكن حياً لم يصح وجود الإرادة فيه، وإن كان حياً كانت الإرادة مختصة بذلك الحي، لأنه تبارك وتعالى لا يكون بتلك الإرادة مريداً، إذ لو كان مريداً بإرادة توجد في حي، لوجب أن يكون كارهاً بكرهه توجد في حي آخر، وكان يلزمه إذا أراد أحد الحيتين ماكرهه الآخر أن يكون تعالى مريداً لذلك الشيء كارهاً له في حالة واحدة، وهذا محال، قالوا: فلم يبق إلا أن تكون إرادة التي يريد بها موجودة لا في محل.

القول في أنه تعالى لا يستحقّ صفة زائدة على ما ذكرناه

ذهب ضرارُ بن عمرو الضبِّيُّ إلى أنّ الله تعالى مائةٌ زائدةٌ على سائر صفاته، وزعم أنّه لا يعلمها إلاّ الله تبارك وتعالى. وقد ناقض في قوله هذا، من حيث أنّه قال: أعلمُ أنّ له مائةً، ثمّ قال: لا يعلم تلكُ المائةُ إلاّ الله. وهذه مناقضة ظاهرة. وبيانه أن نقول له: أتعلم أنّ له هذه المائةُ أو لا تعلم؟ فإن قال: لا أعلمُ أبطلّ قوله كفاً مؤونةً جدالته ومناظرته، من حيث أقربائه أثبت ما لا يعلمه، وإن قال: أعلمُ أنّ له هذه المائةُ، قلنا: فقد أبطلت قولك: إنّهُ لا يعلمها إلاّ هو تبارك وتعالى.

فإن اعتذر من لزوم المناقضة بأنّ يقول: أنا إنّما أعلم تلك المائةُ على الجملة، والله يُعلمها على التفصيل، وكان مرادي بقولي لا يعلمها إلاّ الله تعالى، أنّه لا يعلمها على التفصيل غيره، ولا يكون في كلامي تناقض.

قلنا: وإذا قنعنا من الفرق بينك وبينه تبارك وتعالى في العلم بتلك المائةُ بالجملة والتفصيل، فاقنع بمثله في استدلالك على إثبات هذه المائةُ، وفي ذلك إبطال استدلالك. وذلك لأنّه يحتاج في إثبات هذه المائةُ بإجماع الأمة على أنّه تبارك وتعالى أعلمُ بنفسه متاً. فلولم يثبت له من الصفات إلاّ ما علمناه لما كان هو أعلمُ بنفسه متاً.

فنقول له: معنى ذلك أنّه يعلمُ من تفاصيل أوصافه بكونه مريداً كارهاً

مدركاً، ومن تفاصيل متعلقات أوصافه بكونه قادراً عالماً مالا نعلمه، لا ما نعلمه على هذه الصفات على طريق الجملة، وهو يعلم التفاصيل التي أشرنا إليها، فنقول: هذا هو معنى كونه أعلم بنفسه متاً، كما أنه فضل بين علمه بالمائة وبين علمه تعالى بها بالجملة والتفصيل.

ثم يقال له: يلزمك على هذا القول أن تثبت له تبارك وتعالى مائة لا يعلمها إلا أنبياءه، لأن الأمة كما أجمعت على أنه أعلم بنفسه متاً، أجمعت على أن أنبياءه، عليهم السلام، أعلم به متاً. وكذلك يلزمه أن يثبت لكل شيء مائة لا يعلمها إلا هو، لأن الأمة أجمعت أيضاً على أنه تعالى أعلم بكل شيء متاً.

ثم الذي يدل على أنه لائة له تبارك وتعالى ما قد علمنا أنه لا طريق إلى إثباتها. ومالا طريق إلى إثباته لا يجوز إثباته على ما بيننا من قبل. يبين ما ذكرناه - من أنه لا طريق إلى إثبات مزية له تبارك وتعالى - أن الطريق إلى إثباته تبارك وتعالى إنما هو أفعاله لا غير، وصفاته تبارك وتعالى إنما تثبت من هذا الطريق أيضاً بأن يدل على الفعل عليه أو وجه من وجوهه أو واسطة من وسائطه، ومعلوم أن الفعل ووجوهه ووسائطه لا يدل شيء منها على أنه مائة.

وإنما قلنا ذلك، لأن الفعل نفسه يدل على ثبوته تبارك وتعالى، وصحته تقتضي كونه قادراً، وإحكامه يدل على كونه عالماً، ووقوعه على وجه دون وجه يقتضي كونه مريداً، على ما بيننا القول فيه، وصحة كونه عالماً قادراً يدل على كونه حياً، وكونه حياً يقتضي كونه مدركاً عند وجود المدركات، ووجوب انتهاء الحوادث إلى أول يقتضي كونه قديماً. وليس وراء ذلك شيء آخر يمكن الاستدلال به على أنه مائة.

يزيد ما ذكرناه وضوحاً أنه ليس إثبات مائة له تبارك وتعالى، والحال

ما وصفناه، أولى من إثبات مائيتين ومن إثبات كيفية أخرى، ومن إثبات كيفية أخرى ومن إثبات ثالث ورابع، لأن لكل إثبات مالا دليل عليه، فيجب بطلانه.

فإن قيل: أفنصفونه تبارك وتعالى بالصفة الخامسة التي أثبتها أبوهاشم؟ قلنا: لا، وذلك لأنه لا يدل على إثبات تلك الصفة دليل ولا طريق أيضاً إليه، ولا يجوز إثباتها على ما مضى القول فيه.

فإن قيل: كيف تقولون لا طريق إليها؟ وقد استدلت أصحاب أبي هاشم عليها بالمخالفة وبوجوب كونه تعالى قادراً عالماً حياً.

أما استدلالهم بالمخالفة فهو أن قالوا: قد ثبت أنه تعالى بخلاف الذات المحدثات، فلا يخلو من أن يكون مخالفتها لأمر أو لا أمر. وباطل أن يكون لا لأمر، لأنه لو كان كذلك لم يكن بأن يكون مخالفاً أولى من أن يكون مماثلاً. وإذا كان لأمر، فذلك الأمر إما أن يكون ذاته تبارك وتعالى، أو صفة من صفاته، أو كيفية صفة من صفاته.

قالوا: ولا يجوز أن يخالف بمجرد الذات، لأن مخالفته أيضاً ذات، فتعين أنه يخالفه بصفاته أو كفييات صفاته.

قالوا: وصفاته تنقسم إلى صفات ذات وإلى صفات المعاني، ككونه مريداً وكارهاً، وإلى صفة يستحقها لنفسه ولا معنى، ككونه مدركاً، وإلى صفات الفعل، ككونه خالقاً ورازقاً ومنعماً ومتفضلاً، وكيفية صفاته وجوب كونه قادراً عالماً حياً موجوداً.

قالوا: ولا يجوز أن يخالف بصفات المعاني أو التي يستحقها للنفس ولا للمعنى، أو بشيء من صفات الأفعال، لأن جميع هذه الأوصاف أمور متجددة والخلاف يسبقها، ثم وصفات الأفعال ليست أموراً راجعة إلى ذاته تعالى، حتى

يخالف بها، إذ معنى كونه خالقاً وجود الخلق منه^(١) ومعنى كونه رازقاً محسناً وجود الرزق والإحسان منه، لا يفيد أمراً زائداً على هذا.

قالوا: ولا يجوز أن يخالف بكونه قادراً عالماً حياً موجوداً، لأن فيما يخالفه من يستحق هذه الصفات، كأحدنا، فإن الواحد منا قادر عالم حي موجود.

قالوا: ولا يجوز أن يخالف بكيفية هذه الصفات وهي وجوبها، لأن الخلاف إذا لم يقع بأصل الصفة لا يجوز وقوعه بكيفيتها، فتعين أنه إنما يخالف بأمر وراء هذه الأمور، وهو الذي نريد إثباته.

وأما استدلالهم بوجود كونه تعالى قادراً عالماً حياً موجوداً على تلك الصفة، فتحريره أن قالوا: هذه الصفات قد استحقتها تعالى فاستحققتها أيضاً. ثم كانت واجبة له تبارك وتعالى جائزة في حقنا، فلولا أمر يخصه^(٢) تبارك وتعالى، وآلا لوجب أن تكون واجبة في الموضوعين أو جائزة فيهما، وقد علمنا خلاف ذلك. وذلك الأمر هو الذي نريد إثباته.

قلنا:^(٣) أما الكلام على الطريقة الأولى فهو أن نقول لا يصح الاستدلال بالمخالفة على ثبوت ما يؤثر فيها، لأن العلم بالمخالفة لا يحصل من دون العلم بما يقدر مؤثراً فيها.

وأصحاب أبي هاشم يوافقون على هذا ويقرون به ويقولون: العلم بالمخالفة يتفرغ على العلم بما يؤثر فيها جملة أو تفصيلاً، كما أن العلم بالحسن والقبح يتفرغ على العلم بما يؤثر فيها جملة أو تفصيلاً.

ثم وتحديدهم المختلفين بأنهما الشيطان اللذان لا يسد أحدهما مسد الآخر فيما يرجع إلى ذاتهما يشعر بأن العلم بالمخالفة لا يحصل إلا مع العلم بما يؤثر فيها.

(٣) م: قلت.

(١) م: جهته.

(٢) م: يخصه.

وذلك لأنه لا يمكن أن يعلم أن أحد الشَّيئين لا ينوبُ مناب الآخرفما يرجع إلى ذاتيهما مع انتفاء العلم بما يرجع إلى ذاتيهما.

إذا ثبت وتقرّر أن العلم بالمخالفة إنّها يحصلُ مع العلم بما يؤثّر فيها لم يمكن الاستدلال بالمخالفة على إثبات ما يؤثّر فيها، إذ من حقّ الدليل ومما يكون طريقاً^(١) إلى أمر أن يكون العلمُ به سابقاً على العلم بذلك الأمر.

ثمّ يقال: والمخالفة ليست حكماً زائداً على الذات، إذ معناها كونُ أحد الشَّيئين غير مساوٍ للشَّي الآخرف في حقيقتها، وهذا آيل إلى النفي. بخلاف صحة الفعل وصحة الإحكام، واحتمال الجواهر للعرض، وصحة تنقله إلى الجهات، إلى غير ذلك، لأنّ جميع ذلك آثار صادرة عن الذوات زائدة عليها، فيمكن أن نطلب لها علة. والمخالفة بخلاف ذلك، لأنّ المرجع بها إلى ما ذكرناه من نفي المساواة بين الشَّيئين فيما يرجع إلى حقيقتها. ولئن جاوزتا^(٢) عن ذلك، فلم لا يجوز أن يخالف تعالى غيره من المحدثات بذاته المقدّسة.

وقولهم: «مخالفة^(٣) أيضاً ذات» نقول عليه: إنّها وقع الاشتراك بين ذاته تعالى وبين ذات غيره من المحدثات في التسمية. وإلّا فأين حقيقة ذاته تعالى من حقيقة ذات غيره. ما وقوع لفظ الذات على الحقائق المختلفة إلّا كوقوع لفظ العين على حقائقه المختلفة، فغيرُ مسلّم أن ذات غيره كذاته تعالى، حتّى أنّه لا يجوز وقوع الخلاف بمجرد ذاته.

ومن عجيب القول أنّهم يذهبون إلى أنّ مجرد الذات غير معقول ولا معلوم، ثمّ يقولون: الذوات كلّها مشتركة متساوية في الذاتية، وينون عليه القول بأنّه تعالى لا يجوز أن يخالف ما يخالفه بذاته. فما لا يكون معقولاً ولا معلوماً، كيف

(٣) م: مخالفته.

(١) م: ما يكون طردهما.

(٢) م: جازتا.

يعلم التساوي أو الاختلاف فيه.

ثم نقول: وكما أنّ الذوات كلّها اشتركت في كونها ذوات عندكم، فكذلك الصفات كلّها اشتركت في كونها صفات، فلئن كان اشتراكُ الذوات في الذاتية يمنع من وقوع الخلاف بالذوات فليمنع اشتراكُ الصفات في الصفية من وقوع الخلاف بها أيضاً.

فإن قالوا: الصفات اشتركت في التسمية بأنّها صفات وإلاّ فهي مختلفات. قلنا: فاقبلوا مثا مثله في الذوات، فإنّها أيضاً إنّما اشتركت في التسمية بأنّها ذوات وإلاّ فهي حقائق مختلفة، وإن قالوا: نحن لانقول إنّ الصفات مختلفة، وإنما نقول: الموصوفات مختلفة.

قلنا: فالذوات المختلفة كلّها اشتركت في كونها موصوفات فيجب أن لا يخالف البعض البعض بأنّه موصوف.

فإن قالوا: إنّما يخالف بعض الأشياء بعضه، لا بأنّه موصوف مائل بأنّه موصوف مخصوص، وذلك ممّا لا يشترك فيه المختلفات.

قلنا: والذوات أيضاً عندنا إنّما يخالف بعضها بعضاً، لأنّ كلّ واحد منها مخصوص بنفسه.

فإن قالوا: لا يمكنكم أن تقولوا في الذوات المجردة مانقوله في الذوات المخصوصة، وذلك لأنّا إذا ما نقوله في الذوات المجردة قلنا: ذوات مخصوصة أشرنا في خصوصيتها إلى صفتها التي هي عليها، فيتصوّر أنّ تكون مخصوصة بالصفة. وليس كذلك ما تقولون، لأنكم لا تثبتون أمراً وراء الذات، فكيف تكون الذات مخصوصة بنفسها؟

قلنا: وأنتم إذا قلتم إنّ الذات مخصوصة بصفة، أفهي مخصوصة بصفة، أآية صفة كانت؟ أو تعنون به كونها مخصوصة بصفة خاصة لها حكم مخصوص. إن قلتم بالأوّل فالذوات كلّها مشتركة في المعنى الأوّل وإن قلتم باثنائي وهو أنّها

مخصوصة بصفة خاصة، قلنا: والصفة كانت خاصة باعتبار أمر آخر أو بنفسها كانت خاصة إن قلتم بالأول لزمكم التسلسل، وإن قلتم بالثاني، قلنا: فاقنعوا منا بثله في الذوات، إذ قد حصل الاتفاق على أنه يمكن أن يكون الأمر مخصوصاً بنفسه من دون أمر زائد.

فإن قالوا: إننا نعنى بالذات المعلوم، ولا شك في أن المعلومات اشتركت في كونها معلومات، فلا يلزمنا ما قلتموه من أن ما لا يعلم كيف توقعون الاشتراك فيها؟

قلنا: فكيف يجوز القول بأن المفهوم من الذات هو المفهوم من المعلوم، مع ما قد علمنا أن المعلوم إنما يكون معلوماً باعتبار تعلق العلم به حتى لو لم يعلمه عالم، لم يكن معلوماً. وهذا الاعتبار ساقط في كونه ذاتاً والمفهوم منها.

ومن وجه آخر: لا يصح المصير إلى أن معنى الذات هو معنى المعلوم عند أبي هاشم وذلك أنه لا شك في أن أبا هاشم يعلل صحة كون المعلوم معلوماً بكونه ذاتاً على صفة، فلو كان المفهوم من الذات هو المفهوم من المعلوم عنده لكان كأنه قال إنما يصح كون الذات ذاتاً لأنها ذات. وإنما يصح كون المعلوم معلوماً، لأنه معلوم. وذلك فاسد، لأن صحة ثبوت الشيء لا يكون معللاً بثبوتها، بل يمكن أن يستدل بثبوت الشيء على صحة ثبوتها التي هي بمعنى نفي الاستحالة.

ألا ترى أنه لا يصح أن يعلل صحة كونه قادراً بثبوت كونه قادراً، وصحة كونه عالماً بثبوت كونه عالماً، وإنما يعلل صحة الصفتين بكونه حياً. وكذلك لا يجوز أن يعلل صحة التحرك بثبوت التحرك، وإنما يعلل بالتحيز. بلى يستدل بثبوت كونه قادراً عالماً على أنها لا يستحيلان، فأما أن يعلل صحة ثبوتها بثبوتها فلا.

ثم نقول: وهب أنه يصح تفسير الذات بالمعلوم على مذهب أبي هاشم،

فإننا نقول في المعلوم مثل قولنا في الذات: من أنه ما وقع اشتراك بين المعلومات في أمر معنوي، وإنما وقعت الشركة بينهما في التسمية بأنها معلومة، ألا ترى أن السواد معلوم بأنه سواد، والبياض معلوم بأنه بياض، والجوهر بأنه جوهر، والاشترك بين هذه الأعيان المختلفة في أمر معنوي.

يزيد ما ذكرناه وضوحاً أنه لا وصف للمعلوم بكونه معلوماً إلا^(١) تعلق العلم به ولا يكتسب له حالاً. فإذا ليس هناك إلا تعلق المعلوم والمعلومات، فإن نظرنا إلى العلوم فهي حقائق مختلفة، فأين اشتراك معنوي بينها.

فإن قيل: ألسنا نفهم من قولنا: «معلوم على الإطلاق»، معنى، لا التفات له إلى سواد أو بياض أو جوهر أو شيء من المعينات^(٢). وكذا القول في قولنا: «ذات على الإطلاق» كما يفهم من قولنا «حيوان على الإطلاق»، معنى لا يلتفت إلى إنسان أو جملة أو فرس أو معين من الحيوانات. وكذلك القول في ذلك المفهوم من سائر أسماء الأجناس المطلقة، فنقول: المعلومات اشتركت في ذلك المفهوم المطلق، فلا يجوز أن يقع بين المعلومات خلاف بما اشتركت فيه.

قلنا: هذا إشارة إلى تصور الحقائق التي هي علوم بحقائق الأشياء التي لا متعلق لها فإنه إن كان في الوجود علم لا متعلق له، فليس ذلك العلم إلا هذه العلوم. وإذا كان كذلك فهذه علوم ثابتة للعاقل وليس لها معلوم خارج عقله، حتى يدعى اشتراك الأعيان المختلفة فيه، ألا ترى أن السواد لم يثبت فيه لونية مطلقة، بل هو لون بما هو سواد. وكذا القول في البياض، فإنه لون بما هو بياض، فليس في واحد منها لونية على الإطلاق، فثبت أن هذا المفهوم المشار إليه ليس شيئاً يثبت في الأعيان حتى يدعى الاشتراك فيها.

(١) م: اي.

(٢) م: الغيبات.

فإن قيل: المعني بالذات التي نقول^(١) الذوات كلها اشتركت فيه هو ما يصح أن يعلم، لا المعلوم الذي تعلق العلم به.

قلنا: فهذا القول يُنبئ عن أن الذات هي التي يصح كونها معلومة. والذي يصح أن يكون معلوماً في السواد إنما هو أنه سواد حتى لودفعنا أنه سواد من الوهم لما صح أن يكون معلوماً وكذا القول في البياض، وكذا القول في الجوهر، فإنه إنما صح أن يعلم لأنه جوهر. ولورفعت كونه جوهرًا من الوهم، لما صح أن نعلمه^(٢). فتبين أنه ليس بين هذه الأعيان اشتراك معنوي فيما يصح كونها معلومات. فثبت بهذه الجملة أن لا معنى لقولهم: اشتركت الذوات في معنى الذاتية، فلا يصح وقوع الخلاف بها.

ثم نقول: ولو تجاوزنا عن هذه المناقشات وساعدناكم على أن الذوات اشتركت في حقيقة معنوية، وأنها إنما تخالف بصفات تكون عليها، كان ذلك مصيراً إلى أن الصفات تختلف، لا الذوات، لا الشيء لا يصير مخالفاً لغيره في نفسه بأن ينضم إلى كل واحد منها شيء يخالف ما ينضم إلى الآخر، كالجوهريين إذا حل أحدهما سواداً والآخر بياضاً، فإن المختلفين في هذه الصورة إنما هما السواد والبياض لا الجوهران.

ثم يقال لهم: ولونزلنا عن هذه المناقشة أيضاً وسلمنا لكم تسليم جدل، أن المخالفة إنما تقع بين الذوات بالصفات، فلم لا يجوز أن يخالف القديم، جل جلاله، ما يخالفه بكونه قادراً عالمًا حيًّا. قولهم: «هذه الصفات حاصلة لمخالفه»، غير مسلم وذلك لأن المخالفة حكم راجع إلى آحاد الذات، وليست من الأحكام الراجعة إلى الجمل، كصحة الفعل وصحة الأحكام وصحة كونه

(١) م: تقول.

(٢) م: يعلمه.

عالمًا قادرًا. فإذا قلنا في جملة إنها مخالفة لشيء مخالفة حقيقية، إنما نعني به أن كل جزء منه مخالف له. كما إذا وصفناه جملة بأنها موجودة، فإننا نعني أن كل جزء منه موجود، وبيانه أن جملة الواحد منا يخرج عن كونها جملة بالتفرق والتشذب ولا يخرج عن كونها مخالفة له تبارك وتعالى ولكل ما يخالفه من الأعراس.

إذا تقرر هذا، فالقديم، جلّ جلاله، مخالف لكل ذات من الذوات المحدثه، وكل ذات من الذوات المحدثه، مخالفة له تبارك وتعالى. وإذا كان كذلك فلا ذات واحدة من الذوات المحدثه تكون قادرة عالمه حية، فلم يشارك القديم تعالى ما يخالفه في شيء من هذه الصفات.

ثم يقال لهم: قولكم: «لا يجوز أن يشارك الشيء غيره في الصفة التي بها يخالفه»، تعنون به في عين تلك الصفة أو فيها يماثلها أو في قبيلها؟ أما العين فحال وقوع الشركة فيها في المتماثل والمختلف جميعاً. وإن عنيت المتماثل، فإنكم تذهبون إلى أن صفة القادر في القادرين صفات مختلفة، إذ استحيل اقتدار القادرين على مقدور واحد. فعلى هذا يشارك القديم، جلّ جلاله، ما يخالفه في صفة تماثل صفته بكونه قادرًا. وإن عنيت أنه لا يجوز أن يقع الشركة بين المختلفين في قبيل الصفة التي بها يختلفان، فذلك باطل بالقدّر، لأنّها عندكم مختلفة، ومع ذلك فكل قدرة شاركت الأخرى في قبيل الصفة التي بها خالفها. وكذا القول في الأصوات المختلفة والإرادات المختلفة، لأنّها على اختلافها اشتركت في كونها مسموعة. وكذا القول في الطعوم والروائح المختلفة والإرادات المختلفة وغير ذلك.

ثم يقال: وهب أن مخالفة تبارك وتعالى - مشاركه في صفات هي في حكم المماثلة لصفاته - تبارك وتعالى - بكونه قادرًا عالمًا حياً. فإنها يقدح ذلك في الخلاف إذا كانت الصفات ذاتية في الموصوفين، لأن حقيقة المختلفين هكذا

تقتضي، إذ حقيقتها هما الشيطان اللذانه لا ينوب أحدهما مناب الآخر فيما يرجع إلى ذاتيهما على ماضى، وإذا كان كذلك فمعلوم أن هذه الصفات ليست ذاتية في مخالفه تبارك وتعالى، فلا يقدر في الخلاف. ألا ترى أنه تبارك وتعالى قادر عالم حي لذاته، ومخالفه الذي فرضتموه ليس قادراً عالمًا حيًا لذاته، وإنما هو متحيز لذاته أو جوهر لذاته، ولا شك في أن المتحيز لذاته لا ينوب مناب القادر لذاته، ولا القادر لذاته ينوب مناب المتحيز لذاته، فإذا كان كذلك فقد وقينا الخلاف حقّه.

أما قوله: «لا يجوز وقوع الخلاف بكيفية الصفة، إذا لم يقع بأصل الصفة»، فباطل. وذلك لأنه أيضاً يقع الخلاف بالصفة باعتبار كفيّتها. وبيان ذلك بأن يقال: له الصفة الخامسة التي أثبتها، لولم تكن ذاتية بل كانت متجددة أفكنت توقع الخلاف بها، فلا بد من أن يقول لا، فحينئذ يقال له: فهل هذا إلا اعتبار الكيفية للصفة، في المخالفة. ويقال له أيضاً: أليس يصح منه تبارك وتعالى الجواهر أو الأجناس المخصوصة من الأعراض التي لا تقدر عليها، أفصحّة إيجاد هذه الأجناس معللة بكونه قادراً؟ فهذا ممّا لا وجه له، لأنّ أحدنا قادر، ولا تقدر على هذه الأجناس، فلا بد من أن يقال: إنّما صحّ منه هذه الأجناس، لأنّه قادر لذاته لا بقدرته، فحينئذ نقول له: وهل هذا إلا تعليل الحكم بالصفة، باعتبار كفيّتها؟

فإن قالوا: نحن لانعلل هذا الحكم بالكيفية وحدها، وإنما نعلل بالصفة لمكان كفيّتها.

قلنا: وكذلك مخالفك في المذهب الأول لا يعلل مخالفة القديم - تبارك وتعالى - لما يخالفه بمجرد كيفية هذه الصفات، وإنما يعلل بهذه الصفات لمكان كفيّتها.

وأما الكلام على الطريقة الثانية، وهي قوهم: «هذه الصفات واجبة له

-تبارك وتعالى - جائزة في حقنا»، فوجب أن يكون وجوبها له -تبارك وتعالى- لمزية تثبت فيه وهي التي نريد إثباتها، فهو أن نقول: ما تعنون بوجود هذه الصفات له تبارك وتعالى؟ أتعنون به استمرارها مطلقاً؟ ام تعنون به استمرارها لم يزل؟ أم تعنون به استحالة خلافها، أي: استحالة أن لا يكون موصوفاً بها؟ إن أردتم الأول، فاستمرار هذه الصفات قائم فينا، لأنها أيضاً مستمرة لنا. وإن عنيتم الثاني وهو أزلية هذه الصفات، فإنها إنما كانت ثابتة له -تبارك وتعالى- لم يزل، لأنها ذاتية له تعالى صادرة عن ذاته الأزلية، ولا يتوقف على شروط مترتبة ولا حاجة إلى إثبات مزية. وإن عنيتم الثالث وهي استحالة خلافها، أفهذه الصفات واجبة له تعالى وجوباً مطلقاً باعتبار ذاته فحسب، أو باعتبار أمر وراء الذات، إن وجبت باعتبار أمر وراء ذاته؟ قلنا: فإذا علمتم وجوبها باعتبار أمر وراء الذات، لم يمكنكم الاستدلال بهذا الوجوب على إثبات أمر وراء الذات، لأنكم إنما علمتم على هذا التفسير الوجوب باعتبار ذلك الأمر، ومن حقّ الدليل أن يكون العلم به سابقاً للعلم بالمدلول.

ثم وفيه وجه آخر من الفساد: وهو أن فيه أخذ المدلول في الدليل. وبعد، فإن هذا الوجوب قائم في اتصافنا بهذه الصفات، لأنها أيضاً واجبة فينا باعتبار أمر وراء ذاتنا، وهي المعاني الموجبة لها عندكم وإن وجبت مطلقاً باعتبار ذاته من دون اعتبار أمر آخر، فتعليل هذا الوجوب ينقضه، أي ينقض إطلاقه. ألا ترى أنهم قالوا: وجبت هذه الصفات مطلقاً باعتبار ذاته فحسب، ثم قالوا عند التعليل: إنها لا تجب باعتبار ذاته فحسب وإنما تجب باعتبار أمر آخر. وهذا تناقض ظاهر.

يؤكد ما ذكرنا من أن هذا الوجوب لا يجوز تعليله أنهم يستدلون في جملة ما يستدلون على الصفاتية، بأن هذه الصفات واجبة له تبارك وتعالى، والصفة بوجودها تستغني عما يؤثر فيها. يزيده تأكيداً أن الصفة التي يثبتها أبوهاشم بهذه

الطريقة إنما يغنيها عن أمر يؤثر فيها ويمتنع من تعليلها لوجوبها، إذ لو كانت جائزة غير واجبة لما امتنع عن تعليلها.

فإن قالوا: لانعني بالوجوب وجوباً معلقاً من دون اعتبار أمر آخر. ومع ذلك فإنه لم يثبت هذا الوجوب في حقنا. وذلك لأنه إنما وجب فيه تبارك وتعالى هذه الصفات باعتبار صفته الذاتية، وفينا إنما وجبت باعتبار المعاني التي توجهها، فلامساواة بين الشاهد والغائب في وجوب هذه الصفات.

قلنا: وجوب هذه الصفات فيه تبارك وتعالى باعتبار صفته الذاتية مما لا يمكنكم أن تعلموه قبل إثبات تلك الصفة وأنتم بعد في إثبات تلك الصفة بهذه الطريقة، فكيف تعلمون وجوبها باعتبار تلك الصفة. فأنتم بين أمرين في هذه المقام إما أن تقولوا: نعلم وجوبها مطلقاً من دون اعتبار أمر وراء ذاته، وهذا يقتضي أن لا يعلل، لأن في تعليله نقض الوجوب على ما بينناه؛ وإما أن تقولوا: إنها واجبة باعتبار أمر في الجملة، إذ لا يمكنكم أن تعتبوا هذا الأمر قبل إتمام هذه الطريقة، والوجوب باعتبار أمر في الجملة قائم فينا، فلا مفارقة بين الشاهد والغائب في هذا الوجوب.

ثم نقول: ولئن دلّت هذه الطريقة على إثبات مزية، فلم لا يجوز أن يثبت المزية في حقنا دون تبارك وتعالى بأن نقول: المزية فينا هي أننا نستحق هذه الصفات لمعان لا لذواتنا، فهذا كانت جائزة فينا غير واجبة، وهذا الأولى لأن إيقاع التعليل في جنبة الجواز أولى من إيقاعه في جنبة الوجوب. وذلك لأن الوجوب بالاستغناء عن التعليل أولى، فثبت بهذه الجملة أن هذه الطريقة أيضاً لا تدل على إثبات تلك الصفة وصح قولنا: إنه لا طريق إلى إثباتها.

فإن قيل: فأين أنتم عما يستدل به أبوهاشم وأصحابه على إثبات الصفة الخامسة من قولهم: يجب في كل ذات أن تثبت على صفة لورثت لرثت عليها، مرثية كانت الذات أو غير مرثية. فعلى هذا يجب أن يكون تعالى على

صفة لورئي لرئي عليها ومن الظاهر أنه لا يجوز أن يرى على كونه قادراً أو عالماً أو حياً أو موجوداً؟ لأنه جميع هذه الصفات حاصل فينا؟ ونحن مرثيون على التحقيق. ومع ذلك لانرى على شىء من هذه الصفات، فيجب أن نثبت له صفة زائدة على هذه الصفات حتى لورئي لرئي عليها وتلك الصفة هي التي نسبتها فما الجواب عن هذه الطريقة؟

قلنا: هذه الطريقة آتلة إلى الطريقة الأولى، ويتضح ذلك بمطالبتهم^(١) بتصحيح الأصل الذي بنوا عليه الطريقة، وهو قولهم: يجب في كل ذات أن يكون على صفة لورثيت لرثيت عليها. فيقال لهم لم قلتم ذلك؟ فلا بد لهم، من أن يقولوا في بيان ذلك: الإدراك أصل لطرق معرفة الخلاف والوفاق، وذلك لأننا لم نعرف الخلاف والوفاق من طريق الإدراك في المدركات لانعلم حقيقة الخلاف والوفاق. ولذلك إلا بسبب أن الإدراك يتعلق بصفة لها أثر في الخلاف والوفاق إن كان للشيء^(٢) موافق، ولاشك في أن كل شىء يجب أن يكون على صفة لها يخالف ما يخالفه ويوافق ما يوافقها إن كان له موافق، وهذا على ماترى رجوع إلى الطريقة الأولى.

ثم يقال لهم: ولم لا يجوز أن يقال: لورثي تبارك وتعالى، لرئي على واحدة من هذه الصفات، قولهم: «إن آحدنا مرئي في التحقيق، ومع ذلك لا يرى على واحدة من هذه الصفات»، [إنما يدل على أن رؤية الشىء على واحدة من هذه الصفات]^(٣) محال، ونحن نقول بموجبه، إلا أنه كما يستحيل تعلق الإدراك بالذات على شىء من هذه الصفات كذلك رؤية الله تبارك وتعالى محال. فإذا قدرنا ذلك المحال، لزم عليه هذا المحال ولا يبعد لزوم محال على محال.

(٣) ليس في (م).

(١) م: لطالبتهم.

(٢) م: الشىء.

ثمّ نقول: وقد علمنا بالاتفاق أنّ إدراك لا يتعلّق إلاّ بالموجود، وأنّ إدراك المعدوم محال. ولم يكن ذلك كذلك إلاّ بسبب أنّ الإدراك إنّما يتعلّق بصفة مشروطة بالوجود تابعة له. فلودلّت هذه الطريقة على إثبات صفة زائدة على هذه الصفات لوجب أن تكون مشروطة بالوجود حتى يقدر تعلّق الإدراك بالذات عليها، ومعلوم أنّ الصفة التي أثبتّها أبوهاشم وأصحابه ليست مشروطة بالوجود ولا تابعة له، فتحقق أنّ هذه الطريقة لودلّت لدلّت على غير ما أثبتوه، فلا فائدة لهم فيها.

القول في نفي التشبيه عنه تبارك وتعالى

القديم جلّ جلاله منزّه عن شبه المُحدّثات بأسرها، جواهرها وأجسامها وأعراضها. والدليلُ على أنّه تعالى ليس بجسم ولا يشبه الأجسام هو أنّه لو كان جسماً لوجب أن يكون محدثاً، لأنّ ما دلّ على حدوث الجسم مطرد في سائر الأجسام من استحالة خلوه من الحوادث، على ما ذكرنا القول فيه فيما سبق من هذا الكتاب، وقد ثبت أنّه تبارك وتعالى قديمٌ فلا يجوز أن يكون جسماً.

فإن قيل: الدلالة التي استدلتّم بها على حدوث الجسم مبنية على صحّة تنقّل الجسم في الجهات، فلم لا يجوز أن يقال: القديمُ تعالى وإن كان جسماً -تعالى عن ذلك- فإنه يختصُّ بجهةٍ معيّنة يجب كونه فيها ويستحيل انتقاله عنها، فلا تثبت فيه دلالة الحدوث.

إن قلتّم: إنّما يصحّ التنقّل عن الأجسام المشاهد لتحيزها. فلو كان تعالى جسماً لكان لابدّ من أن يكون متحيزاً وتحيزه يصحّ تنقله في الجهات كلّها. قيل لكم: كما أنّ التحيز يصحّ تنقّل موصوفه في الجهات، كذلك كونه حياً يصحّ تعاقب الصفات المتضادة المتعاقبة عليه من كونه عالماً وكونه جاهلاً وكونه قادراً وكونه عاجزاً.

ثمّ قلتّم إنّ تبارك وتعالى حيّ يجبُ كونه عالماً فيستحيل عليه كونه

جاهلاً، ويجب كونه قادراً ويستحيل كونه عاجزاً، فلم لا يجوز أن يكون كذلك في مسألتنا، حتى يكون متحيزاً ويجب كونه في جهة معينة يستحيل تنقله منها إلى غيرها من الجهات.

قلنا: فرق بين الموضوعين، وذلك لأن المتحيز من حكمه اللازم لها الذي لا يعقل بدونه وجوب كونه في جهة ما غير معينة ومعنى ذلك أنه يستحيل خلوه من الكون في سائر الجهات، ثم لا يجب تعيين جهة في حقه، وهذا إننا يتحقق لصحة تنقله في الجهات. فلو جنب كونه في جهة بحيث يستحيل عليه الانتقال إلى جهة أخرى لبطل حكمه الذي هو كالحقيقة فيه وباعتباره يعقل، وذلك ينقض حقيقته. وليس كذلك كونه حياً، لأنه لا يجب في الحي أن يكون على واحدة من الصفات المتعاقبة عليه غير معينة حتى يقال: إذا وجب في حقه تعالى واحدة من تلك الصفات واستحال عليه غيرها، أدى إلى نقض حقيقته، لأنه يصح خلق الحي من جميع الصفات المتعاقبة عليه من كونه عالماً وجاهلاً ومن كونه قادراً وعاجزاً إن كان كونه عاجزاً صفةً مضادةً لكونه قادراً. وكذلك القول في جميع الصفات المتعاقبة عليه في صحة خلوه عنها بأسرها فلا يكون وجوب واحدة معينة من تلك الصفات للحي واستحالة غيرها عليه نقضاً لحقيقة الحي، فافترق الموضوعان.

ومما يدل على أنه تعالى ليس بجسم هو أنه لو كان جسماً لاستحال منه فعل الجسم كما يستحيل فعل الأجسام من الأجسام الموجودة المشاهدة فيما بيننا. وذلك لأن الأجسام التي نشاهدها على اختلاف أشكالها وقدرها وبنائها، انفقت في أن فعل الجسم لا يصح بشئ منها، والعلّة فيه أنها ليست قادرة لأنفسها، فلو كان تعالى جسماً، لم يكن مخالفته لهذه الأجسام في الشكل أكد من مخالفة بعض هذه الأجسام لبعض في الأشكال فكان لا يكون قادراً لنفسه وكان لا يتأتى منه فعل الجسم، وقد علمنا خلاف ذلك، فإنا إننا أثبتناه

بحدوث الأجسام.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يقال إنه جسم، لاجمعني أنه متحيز طويل عريض عميق، بل بمعنى أنه قائم بنفسه؟.

قلنا: القيام بالنفس معناه الاستغناء عن المحل، وذلك نفياً لا يقبل التزايد. ومعنى الجسميّة يدخله التزايد بدلالة قولهم: هذا جسم وذلك الجسم منه، وهو جسم، فيجب أن يحمل على معنى يصح دخول التزايد فيه من الطول والعرض والعمق، لا على ما لا يدخله التزايد من القيام بالنفس.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يقال هو جسم لا كالأجسام، كما يقولون شيء لا كالأشياء، لا يتناقض، لأنّ معنّى «الشيء»: الموجود، الذي يصح أن يعلم ويخبر عنه فإذا قلنا إنه تعالى شيء أفدنا به أنه موجودٌ يصح أن يعلم ويخبر عنه. وإذا قلنا: «لا كالأشياء» عنيابه أنه مخالفٌ لغيره من الموجودات بأسرها، ولا تناقض في ذلك؛ وأما قول القائل: «إنه جسم لا كالأجسام»، إن عني به أنه طويل عريض عميق، فقد دللنا على بطلان هذه الأوصاف فيه تعالى، وإن عني به معنّى آخر فقط أخطأ من جهة اللغة، وإن عني بقوله «الأول»: أنه طويل عريض عميق وبما قالوا «لا كالأجسام»: أنه ليس بطويل عريض عميق، فقد تناقض قولاه.

إذا ثبت أنه تعالى ليس بجسم ثبت أنه يستحيل عليه ما يصح على الأجسام من الحركة والسكون والصعود والنزول والكون في مكان وحلول شيء فيه وأن يكون له أعضاء وجوارح.

وأما الدليل على أنه تعالى ليس بعرض، فهو أن من قال «إنه عرض»، إن عني به أنه متجدد الوجود قليل اللبث، فقد أبطل، لما بيننا أنه تعالى موجود واجب الوجود بذاته لم يزل ولا يزال وإن عني به أنه ممّا يحلّ المحال ويحتاج في وجوده إليها، فهو باطلٌ من حيث أنه لو كان كذلك لكان مُحَدَّثاً بحدوث

ما يحتاج إليه من المحال . وإن عُني به أنه من جنس الألوان أو الطعوم أو الروائح أو بعض الأعراض التي عقلناها؛ فذلك باطلٌ أيضاً بما علمناه من حدوث هذه الأجناس وقدمه تبارك وتعالى. فلو كان من جنس شيءٍ منها لاستحال عليه ما استحال عليها، ثم والعلمُ باستحالة أن يكون شيءٌ من هذه الأجناس عالماً قادراً حياً أظهر من العلم باستحالة كون الجماد حياً عالماً وإن عُني بقوله «إنه عرض» أنه ليس بجسم، فقد أخطأ من جهة اللغة، لأن هذه اللفظة عندهم لا تستعمل إلا فيما يقلّ لبثه. فإذا ثبت أنه تعالى ليس بعرض لم يجز عليه ما يجوز على الأعراض من الحلول في المحال.

ويدلّ على استحالة الحلول عليه أيضاً أنه لو وجب حلوله لأدّى إلى أن يكون أبداً حالاً، وهذا يقتضي قدم المحال. وقد دللنا على حدوثها. وإن حلّ بعد أن لم يكن حالاً لم ينفصل حلوله في المحلّ من كونه غير حال فيه، لأنّ جميع الأحكام المستندة إليه تبارك وتعالى تثبت له من دون الحلول من صحّة الفعل وصحّة أحكامه وإيقاع الفعل على وجه دون وجه، ولا يحصل المحلّ بحلوله فيه على أمرزائد من حكم أو صفة وليس هو تبارك وتعالى مدركاً حتّى يقال يدرك المحلّ بحلوله فيه كما يدرك المحلّ على هيئة السواد والبياض. فثبت أنه لا ينفصل حلوله في المحلّ من كونه غير حال فيه وإثبات ما لا ينفصل ثبوته من نفيه لا يجوز، لأنّه لا يكون إثباتاً لما لا طريق إليه.

فإن قيل: عند حلوله تبارك وتعالى فيه المحلّ، يحصل للمحلّ فائدة لم تكن من قبل، وهي ظهور الأفعال الإلهية في ذلك المحلّ.

قلنا: وتلك الأفعال كان يمكنه تبارك وتعالى أن يفعلها فيه قبل الحلول إما اختراعاً، أو على طريق التوليد، فلا يكون ذلك مستفاداً من حلوله فيه تعالى عنه علواً كبيراً.

فإن قيل: إذا أحلّم عليه تبارك وتعالى الجوارح والأعضاء وما يصح على

الأجسام من الكون في المحال والحركة والسكون، فبماذا تأولون الآيات المتضمنة لذكر الجوارح والمقتضية لكونه في المكان، والمتضمنة لمجيئه، مثل قوله تبارك وتعالى: «وجاء رَبُّكَ»^(١)، و«هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةِ»^(٢)، ومثل قوله: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى»^(٣)، وقوله: «يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ»^(٤)، وقوله: «تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا»^(٥)، «وَأَصْتَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا»^(٦)، وقوله: «وَأَصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا»^(٧)، وقوله لموسى: «وَلْتَصْنَعِ عَلَى عَيْنِي»^(٨)، وقوله: «وَالسَّمَاءَ بَيْنَاهَا بِأَيْدٍ»^(٩) وقوله تعالى: «مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيْ»^(١٠)، وقوله تعالى: «وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ»^(١١).

قلنا: أما قوله تعالى: «وجاء رَبُّكَ»، فتأويله: وجاء أمر رَبِّكَ، وقوله: «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ»، أي: يأتهم وعده ووعيده ويكشف لهم من الأمور ما كان مستوراً عنهم. وهذا مروى عن ابن عباس، ثم هذا إخبار عن حالهم أنهم ينتظرون ذلك. ولا حجة في انتظارهم أمراً محالاً من مجيئه واتيانه تعالى.

أما قوله: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى»، معنى استولى على ما قال الشاعر:
 قَدْ اسْتَوَى بِشْرٌ عَلَى الْعِرَاقِ مِنْ غَيْرِ سَيْفٍ وَدَمٍ مَهْرَاقِ
 وقال آخر:

- | | |
|------------------|-------------------|
| (١) الفجر: ٢٢. | (٧) الطور: ٤٨. |
| (٢) البقرة: ٢١٠. | (٨) طه: ٣٩. |
| (٣) طه: ٥. | (٩) الذاريات: ٤٧. |
| (٤) القلم: ٤٢. | (١٠) ص: ٧٥. |
| (٥) القمر: ١٤. | (١١) الرحمن: ٢٧. |
| (٦) هود: ٣٧. | |

فَلَمَّا عَلَوْنَا وَاسْتَوَيْنَا عَلَيْهِمْ تَرَكْنَاهُمْ صَرَعى لِيَسْرٍ وَكَاسِرٍ
وَأِنَّمَا حُصِّصَ الْعَرْشُ بِذَلِكَ لِأَنَّهُ أَعْظَمُ الْمَخْلُوقَاتِ، عَلَىٰ مَاورد في الحديث
ليعلم أنه إذا كان مستولياً على ما هو أعظم، فلأن يكون مستولياً على غيره
أولى.

وأما قوله: «يكشف عن سياق» فتأويله عن شدة، كما يقول العرب:
«قامت الحرب على ساقها»، أي: على شدتها.
وقوله تعالى: «تجري بأعيننا»، أي: بعلمنا.
وقوله: «ولتصنع على عيني»، أي: لتفتدى بعلمي.
وأما قوله: «واصبر لحكم ربك فإنك بأعيننا» أي: في كلائنا وحفظنا.
ولوجرينا على الظاهر للزم أن يكون له أكثر من عينين.

أما قوله: «والسما بنيناها بأيد»، أي: بقوة واليد بمعنى القوة معروفة في
اللغة. ولوجرينا على ظاهر الكلام للزم أن يكون له تعالى أكثر من يدين.
وأما قوله: «ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي»، فالمعروف في تأويل
اليد هاهنا أنه صلة، كما يقال: هذا ممّا جنت يداك، أي ممّا جنيته أنت.
فكأنه قال: لما خلقت أنا. وبيانه في قوله تعالى: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي
اللَّهِ يَغْيِرُ عِلْمَ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابَ مُنِيرٍ ثَانِي عِطْفِهِ» إلى قوله: «بِمَا قَدَّمْت
يَدَاكَ»^(١). ومعلوم أن ما أشار إليه من الأعمال لا يعمل باليد. وأما تشبيه اليد،
فالوجه فيها عرف العرب وعاداتهم لأنهم يذكرون اليد في مثل هذه المواضع
مثنى قال الشاعر:

فقالا: شفاك الله، والله مالنا بما ضمنت منك الضلوع يدان
وقال الآخر:

وإذا رأيت المرءَ يشعُبُ أمرُهُ
 فاعمد لما تعلقو، فما لك بالذي
 لا تستطيعُ مِنَ الأمورِ يَدانِ
 وقد قيل في تأويل هذه الآية: لما خلقتُ بنعمتي أو^(١) لنعمتي، لأنَّ حروف
 الصفات يقوم بعضها مقامَ بعض، واحدى النعمتين هي النعمة على آدم عليه
 السلام، والأخرى على ذريته.

وأما قوله: «ويبقى وجه ربك»، فالمرادُ بالوجه الذاتُ، كما يقال: هذا
 وجهُ الرأى^(٢). ووجهُ الأمر، أي نفسه. ولو كان المرادُ بالوجه الجارحةُ
 المخصوصة، لكان يجبُ أن يدلَّ قوله تبارك وتعالى: «كلَّ شئِ هالك إلاَّ
 وجهه»^(٣)، أن يهلك ذاته ولا يبقى إلا وجهه، وهذا محال.

فإن قيل: فما تأويل قوله تعالى: «إليه تصعدُّ الكليمُ الطيبُ»؟^(٤).

قلنا: لاشكَّ في أنَّ هذا مجاز، وذلك أنَّه أضاف الصعودَ إلى الكلام، وهو
 محال، فلا شكَّ في كونه مجازاً. فكما أنَّ هذا مجاز، كذلك جعله تعالى نفسه غايةَ
 الصعود مجاز. وإنما أضاف جهة الصعود والعلو إلى نفسه على طريق التجوُّز من
 حيث إنَّ لجهة العلو الشرف والفضل على سائر الجهات، لكونها قبله للدعاء^(٥)،
 ولكون القمرين والكواكب المنيرة المشرقة فيها. ما هذا إلاَّ كما يعبر عن ذاته
 تعالى بعبادة الذكور وإن كان منزهاً من الذكورة والأنوثة، لما كان الذكور
 مفضّلين على الإناث، والعبارة عن الذكور مفضّلة على العبارة عن الإناث.

فإن قيل: فما تأويل قوله تعالى: «أمنتُم من في السماء؟»^(٦).

قلنا: معناه: أمنتُم من في السماء: عذابه وملائكته. وأيضاً فإنَّ السمع قد

(٤) فاطر: ١٠.

(٥) م: الدعاء.

(٦) الملك: ١٦.

(١) م: أي.

(٢) م: وجه له.

(٣) القصص: ٨٨.

ورد مؤكداً لنفي التشبيه عنه تعالى، قال الله تعالى: «ليس كمثله شيء وهو السميع البصير»^(١)، «ولم يكن له كفواً أحد»، والكفو هو المثل.

القول في كونه تعالى غنياً

الغنيّ هو الحيّ الذي ليس بحاجة، وقد بيّنا أنّه تعالى حيّ. بقي أن ندلّ على أنّه تعالى لا يحتاج.

واعلم أنّ الحاجة تنقسم قسمين.

أحدُهما: احتياجُ الشيء في ثبوته إلى شيءٍ آخر من مؤثّر أو شرط، كاحتياج العلم إلى الحياة، والأعراض إلى محالّها، والمُحدّث إلى المُحدّث، والمُوجب إلى المُوجب؛ أو في صفة من صفاته كاحتياج الواحد متّاً في كونه قادراً عالمّاً إلى أمور زائدة على ذاته.

وثانيهما: الاحتياج إلى جرّ نفع أو دفع ضرر.

وقد قيل إنّ هذه الحاجة أيضاً ترجع إلى معنى الحاجة الأولى من حيث إنّ المحتاج إلى المنافع إنّما يحتاج إليها ليصلح جسمه بها وينمو، وإنّما يحتاج إلى دفع المضارّ عن نفسه، لكيلا يفسد ولا يهلك. وهذا إشارة إلى أنّه في بقائه حيّاً يحتاج إلى الغذاء، فيؤول إلى معنى الحاجة الأولى. وعلى هذا قداستدلّ بعض من نفى الحاجة عنه تبارك وتعالى: بما معناه ما ذكرناه.

أمّا الذي يدلّ على انتفاء الحاجة منه بالمعنى الأوّل، فهو ما قد دللنا به على أنّه تعالى واجب الوجود بذاته غير مفتقر في وجوده إلى مؤثّر أو شرط، وعلى أنّه يستحقّ صفاته تبارك وتعالى لذاته وأنّ اتّصافه بها لا يتوقّف على أمر زائد وراء

ذاته من موثر أو شرط.

ولا يمكن من أسند استحقاقه تبارك وتعالى لهذه الصفات، إلى أمور وراء ذاته من علم وقدرة وحياة وبقاء، أن ينفي هذه الحاجة عنه تبارك وتعالى، إذ عنده أنه لولا تلك الأمور لما استحق تبارك وتعالى هذه الصفات. وإذا لم يستحق هذه الصفات لم يكن إلهاً ولا كان موجوداً، سيما إذا أثبت هذه الأمور ذوات موجودة زائدة على ذاته تبارك وتعالى.

وهذا الإلزام أشد توجهاً إليهم في إثباتهم البقاء معني ببقئ- تبارك وتعالى - لأن كونه باقياً، المرجح به عند التحقيق إلى استمرار وجوده ولا يثبت له تبارك وتعالى وجوداً إلا مستمراً فقط لا يمكن الإشارة إلى حال كان الله فيه موجوداً لا على الاستمرار. فإذا أسندوا استمرار وجوده إلى ذات هي البقاء فقد عللوا وجوده بالبقاء. وكيف يمكنهم أن ينفوا هذا النوع من الحاجة عنه تعالى؟

وكذا لا يمكن من أثبت الأعيان المعدومة من الجواهر وغيرها وذهب إلى أنه لولم تثبت هذه الأعيان لما كان الله تعالى عالماً ولا قادراً، وإذا لم يكن على هذه الصفات لم يثبت على ما يقتضي هذه الصفات فلم يكن موجوداً ولا ثابتاً، أن ينفي هذا الحاجة عن الله تعالى، وأما الذي يدل على أنه تعالى لا يحتاج إلى المنافع ودفع المضار، فهو أن المنفعة إنما هي اللذة وإدراك ما يشتهي الحي أو السرور أو ما يؤدي إليها أو إلى واحد منها، والمضرة إنما هي الألم، وإدراك ما ينفر عنه الحي أو تفويته نفعاً أو الغم أو ما يؤدي إلى هذه الأمور أو بعضها. والسرور إنما هو علم أو اعتقاد أو ظن يتعلق بوصول منفعة إلى من علم أو ظن أو اعتقد ذلك أو اندفاع ضرر عنه. والغم هو علم أو اعتقاد أو ظن يتعلق بوصول ضرر إليه أو فوات نفع عنه.

فعلى ما ترى إنما يجوز المنافع والمضار على من يجوز عليه الشهوة والنفار. ويستحيل الشهوة والنفار على الله تعالى، فيستحيل عليه المنافع والمضار.

والذي يدلّ على ذلك أنّه لو تصوّر كونه مشتبهاً لم يخلُ من أن يشتهي لنفسه أو بشهوة قديمة أو محدثة. والأقسام كلّها باطلة، فيجبُ الحكمُ باستحالة كونه مشتبهاً لنفسه.

وبيانُ استحالة كونه مشتبهاً لنفسه، هو أنّه لو كان كذلك لوجب أن يكون مشتبهاً لسائر المشتبهات وأجناسها. كما أنّه لما كان عالماً لنفسه وجب أن يكون عالماً بسائر المعلومات ووجوهها وأجناسها. ولو كان كذلك للزم أن يكون قد فعل من المشتبهات أكثر ممّا فعل، وقبل أن يفعله. وذلك لأنّه كان يعلم أنّه كلّما زاد في المشتبهات ازدادت لذّته ولا يلحقه في ذلك مضرةٌ لاعاجلة ولا آجلة، فكان يكون مُلجأً إلى فعل الزائد. وكذلك كان يكون عالماً بأنّه لو فعلها قبل أن فعلها لتعجّلت لذّاته أولم يلحقه مشقّة ولا مضرةٌ لاعاجلة ولا آجلة، فكان يكون مُلجأً إلى فعلها قبل ذلك وقد علمنا خلاف ذلك.

وبيانُ أنّه لا يجوز أن يشتهي بشهوة قديمة هو أنّه لو كان كذلك للزم أن يكون قد فعل المشتبهات قبل أن فعلها، لأنّه كان يكون عالماً أيضاً بأنّه لو فعلها قبل أن فعلها لتعجّلت لذّاته بها ولا تلحقه في تقديمها مشقّة فكان يكون مُلجأً إلى فعلها قبل أن فعلها، ويلزم أن لا يستقرّ وجود المشتبهات على تقدير وقت وكان فيه إثباتٌ قديمٍ آخر معه وذلك غير جائز.

وبيانُ أنّه لا يجوز أن يشتهي بشهوة محدثة هو ما ذكرناه أيضاً من ^(١) لزوم محالٍ آخر، وهو أن يكون مُلجأً إلى خلق الشهوة والمشتهى جميعاً، لأنّه يعلم أنّه كلّما زاد في الشهوة والمشتهى مرتباً عليها ازدادت لذّته ولا يلحقه مضرةٌ. وكلّما قدّمها كانت لذّته متعجّلة، فكان يجب أن لا يستقرّ وجود المشتبهات لاعلى قدر ولا على تقدير وقت. وذلك لأننا نعلم أنّ من علم أنّ له في أن يفعل فعلاً ويترتب

عليه فعلاً آخر لذة خالصة لا تلحقه في فعلها مضرة عاجلة أو آجلة يكون مُلجأً إلى فعلها.

وبمثل هذه الطريقة نعلم أنه لا يجوز أن يكون نافرأ. وذلك بأن نقول: لا يخلو إن كان نافرأ من أن يكون كذلك لنفسه أو بنفرة قديمة أو محدثة. ويبطل أن يكون نافرأ لنفسه، بأنه لو كان كذلك للزم أن يكون نافرأ عن كل ما يصح أن يتعلّق النفرة به، لما سبق من وجوب شياع تعلّق الصفة النفسية، وما يصحّ تعلّق النفرة به هو المدركات، فكان يلزم أن يخلق شيئاً من المدركات لأنه كان يكون عالماً بأنه لو خلقها لتأذى واستضرّ بخلقها وأنه لا منفعة فيها لا عاجلاً ولا آجلاً. ومن كان كذلك كان مُلجأً إلى أن لا يفعل ما علمه كذلك.

ويبطل أن يكون نافرأ بنفرة قديمة، بأنه لو كان كذلك لكانت نفرته تلك متعلّقةً بجنس من المدركات وكان يجب أن يكون مُلجأً إلى أن لا يخلق ذلك الجنس، ثمّ وكان في ذلك إثبات قديم آخر معه. وسنبيّن استحالة أن يكون معه قديم آخر.

ويبطل كونه نافرأ بنفرة محدثة بأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون تعالى قادراً على تلك النفرة وعلى ضدها الذي هو الشهوة، لأنّ القادر على الشيء يجب أن يقدر على جنس ضده إن كان له ضدّ، وإذا قدر على الشهوة التي يشتهي بها أدّى إلى ما ذكرناه من الفساد، من لزوم أن لا يقف خلق الشهوات والمشتهيات على قدر معين ولا على تقدير وقت معين، والمعلوم خلاف ذلك.

القول في أنه تعالى ليس بمرثي، ولا مدرك بضرب من ضروب الإدراكات

الذي يدل على أنه تعالى ليس بمرثي أنه لو كان مرثياً لوجب أن نراه الآن، ولو رأيناه لوجب أن نعلمه ضرورة، لأن العلم بالمرثي الجلي الذي لا يشتهه بغيره من جملة كمال العقل. فلما لم نعلمه ضرورةً ولم نره، دل على أنه ليس بمرثي.

فإن قيل: لم قلت إنه لو كان مرثياً لوجب أن نراه الآن؟ قلنا: لأنه تعالى حاصل على الصفة التي لورثي لما ربي إلا عليها، والواحد منا حاصل على الصفة التي باعتبارها يرى المرثيات. والذي يتصور كونه مانعاً عن الرؤية غير حاصل بيننا وبينه تعالى، فكان يجب أن نراه الآن، لأننا إنما نرى المرثيات لاجتماع هذه الأمور.

فإن قيل: لم قلت إنه تعالى حاصل على الصفة التي لورثي لربي عليها؟ قلنا: لأن المرثي إنما يرى عند خصومنا في المسألة لأنه موجود، وهو تعالى موجود، وعند أصحابنا إنما يرى لصفته المقتضاة عن صفة الذات أو لصفته الذاتية أو لحقيقة ذاته على اختلاف بين الأصحاب في ذلك. وأي هذه الأمور صَحَّ فهو حاصل له تعالى، فحصل الاتفاق على أنه تعالى حاصل على الوجه الذي لورثي لربي عليه.

فإن قيل: لم قلت إن أحدنا حاصل على الصفة التي لمكانها يرى المرثيات؟

قلنا: لأنَّ أحدنا إنما يرى من حيث هوشي صحيح الحواس، ولا شك في أننا أحياء صحيحوا الحواس، ولهذا نرى ما يحضرنا من المدركات.
فإن قيل: وما الذي يتصور كونه مانعاً عن الرؤية؟ ولم قلتُ إنها مرتفعة بيننا وبينه تعالى.

قلنا: أما الذي يتصور كونه مانعاً من الرؤية إنما هو الحجاب أو كون المرئي في خلاف محازات الرائي أو البعد المفرط، أو القرب المفرط أو الرقة أو اللطافة أو الصغر أو كون محل المرئي ببعض هذه الأوصاف، وقد علمنا أنَّ هذه الأمور لا تصح إلا على الأجسام والجواهر أو ما يحل الأجسام والجواهر، والله تعالى ليس جسمًا ولا جوهرًا ولا حالًا في أحدهما: فثبت أنه لا مانع يمنعنا عن رؤيته تعالى. فلو كان تعالى مرئيًا، لوجب أن نراه الآن، لا اجتماع هذه الأمور. وعلى هذا حكمنا بأن الروية من باب ما إذا صحَّ وجب، لأنها إنما تصحَّ عند اجتماع هذه الأمور، وعند اجتماع هذه الأمور كما تصحَّ تجب.

فإن قيل: ولم قلتُ إنَّ عند اجتماع هذه الأمور كما تصحَّ تجب؟ وهلا جوزتم أن تتوقف رؤيتنا للمرئي على معنى يخلقه الله تعالى فينا؟

قلنا: لأنه لو لم تجب الرؤية عند اجتماع هذه الأمور وكان وجوب الرؤية موقوفاً على شيء آخر، لأدَّى إلى التشكك في المشاهدات حتى تجوز أن يكون بحضرتنا أجسام كثيفة ولانراها، وأن نجوز في الذي نراه شاباً أن يكون كهلاً، وفي الأمرد أن يكون ملتحمياً، وأن يكون على الإنسان أكثر من الأعضاء التي نشاهدها، حتى تجوز أن يكون له ثلاثة أو أربعة من الأيدي وأن يكون له أكثر من رأس واحد، وهذا ذهاب إلى مذهب السوفسطائية، الذين يدعون أننا لا نثق بالمشاهدات، وكان يلزم أن يكون تصرفنا بمنزلة تصرف العميان.

فإن قيل: نحن نعلم، ضرورة، انتفاء ما لا ندركه من المدركات الجلية التي تجرى مجرى ماندرکه: وكذا نعلم ضرورة أن ماندرکه هو على ما ندركه من غير

زيادة عليه، فلا يلزمنا التشكك فيما علمناه ضرورةً.

قلنا: علمنا بانتفاء ما لا ندركه ممّا ذكرناه حاصلٌ لنا من طريق الإدراك . ومعنى قولنا: «إنّ علمنا بانتفاء ما لا ندركه من المدركات الجليّة من طريق الإدراك»، أنّنا إنّما نعلمُ انتفاءها إذا أدركنا المدركات التي بحضرتنا، فإذا أدركناها ونظرنا فلم ندرك سواها عند ذلك علمنا انتفاء ما عداها ممّا يجري مجراها، وعلى هذا علمنا وجوب هذا العلم لنا حتّى صار معدوداً في كمال العقل، فهذا معنى قولنا: «هذا العلم حاصل لنا من طريق الادراك»، وإذا كان كذلك فهو مستند إلى العلم بأنّه لو كان هاهنا مدرّك آخر يجري مجرى ما ذكرناه، لوجب أن ندركه.

فن أفسد على نفسه هذا العلم، وزعم أنّه لا يعلم ما ذكرناه من وجوب كونه مدرّكاً لما يحضره من المدركات الجليّة، يلزمه فسادُ فرعه: وهو أن لا يعلم انتفاء ما لا يدركه.

وبيان ذلك أن الضرير لما لم يعلم وجوب أن يدرك ما يحضره من المدركات لم يعلم انتفاء ما لا يدركه بحضرتّه بسبب أنّه لا يدركه ولم يكن علمه بانتفاء ما لا يدركه من جملة كمال عقله. وكذلك فأحدنا لمّا لم يعلم وجوب أن يدرك ملكاً أو جنيّاً بحضرتّه لم يعلم انتفائه عن حضرتّه بسبب أنّه لا يدركه.

فإن قيل: كيف تزعمون أنّ العلم بانتفاء ما لا ندركه ممّا ذكرتموه مبنيٌّ على العلم بأنّه لو كان لوجب أن ندركه، ومن الجائز بالاتفاق أن يخلق الله تعالى في قلب الأعمى العلم بأنّه ليس بحضرتّه جسم كثيف سوى ما هو حاضر عنده. ولا شك في أنّ الأعمى لا يعلم أنّه لو حضره لأدركه، فإذا نكح حصول العلم الذي جعلتموه فرعاً من دون حصول ما جعلتموه أصلاً.

قلنا: نحن لم ندع أنّ العلم بالانتفاء فرع على العلم بأنّه لو حضره لأدركه مطلقاً، بل قلنا: العلم بانتفاء ما لا ندركه فرع على العلم بأنّه لو كان لأدركناه إذا

كان حاصلًا من طريق الإدراك . والذي جَوَزناه في حقّ الأعمى لو حصل فيه لم يكن حاصلًا من طريق الإدراك ، فلهذا لم يتفرّع على ذلك الأصل، وآلاَ يمتنع في أحد العلمين أن يكون فرعاً على الآخر إذا كان من طريق مخصوص، ومهما حصل لامن ذلك الطريق لم يكن فرعاً عليه. وبيانه أن العلم بالصانع تعالَى إذا كان من طريق الاستدلال يتفرّع على العلم بحدوث أفعاله، فلا يحصل من دون العلم بحدوث أفعاله. فأما لو خلق الله فينا، كما في أهل الآخرة، لما كان فرعاً على العلم بحدوث أفعاله.

فإن قيل: أَلَسْتُمْ تَجَوِّزُونَ في مقدوره تعالى أن يَقلِبَ ماء دجلة والفرات زيبقاً أو ذهباً أو دماً عبيطاً؟ أو تَجَوِّزُونَ أن يَقلِبَ الجبال ذهباً أو فضةً؟ ومع ذلك قطعتم على أن شيئاً من ذلك ما وقع؟ فلم لا يجوز أن يكون كذلك في مسألتنا؟ حتّى يجوز أن يكون بحضرتنا في بعض الأوقات مدرك جلي لا يخلق الله وتعالى فينا الإدراك المتعلّق به وإن كنا الآن عالين بأنّه لم يحضرنا مدرك سوى ما أدركناه.

قلنا: عَلِمْنَا بانتفاء انقلاب ماء دجلة والفرات ذهباً أو دماً وما أشبه ذلك ممّا ذكرته لم يبتن على العلم بأنّ ذلك غير مقدور، حتّى إذا قلنا إنه مقدور لله تعالى يلزمنا تجويز أن يكون ذلك حاصلًا، بل إنما علم انتفاء هذه الأمور من كان حاضراً عند دجلة والفرات بالعيان والمشاهدة. ومن غاب منها فهم من قال بأنّ هذا خرق العادة فلا يجوز في غير زمان الأنبياء، ومن جَوَز خرق العادة في غير زمان الأنبياء - وهو الصحيح - فآتيا علم انتفاء هذه الأمور من حيث أنه لواقع شيء من ذلك لكان النقلُ به مستفيضاً شائعاً ذائعاً، لأنّه كان يكون كأعجب ما يتفق، فكانت الدواعي موفّرة إلى نقلها. فلمّا لم ينقل ذلك علم أنه لم يكن شيء من ذلك. وليس كذلك العلم بانتفاء ما لا تدرکه من المدركات الجليّة، لأننا قد علمنا أنّنا نعلم ذلك من طريق الإدراك، وأنّه مبني على

العلم بأنه لو كان لوجب أن ندرکه، فن زعم أنه لا يعلم هذا الأصل، يلزمه أن لا يعلم الفرع المبني عليه.

فإن قيل: إن الله تعالى أجرى العادة بخلق الإدراك المتعلق بما يحضرنا من المدركات الجليّة، فلا يجوز خلافه.

قلنا: نحن نعلم ضرورةً وجوب إدراكنا لما يحضرنا من المدركات الجليّة التي تحضرنا مع ارتفاع الموانع، كما نعلم وجوب انتفاء العلم عند انتفاء الحياة ووجوب انتفاء السواد عند طروق البياض، وهذا يؤدي إلى ارتفاع الفرق بين الأمور الواجبة وبين الأمور المعتادة.

ثم نقول: ما يكون من باب العادة لا بدّ من جواز دخول الخلف فيها ليحصل الفرق بينها وبين الأمور الواجبة. فلو كان إدراكنا لما يحضرنا من المدركات الجليّة مع ارتفاع الموانع ممّا طريقه العادة لتصور دخول الخلف فيها، وكان يلزم ما ذكرناه من تجويز حصول المدرك عندنا وإن لم ندرکه على ما ذكرناه بدياً وأن ندرک البقّة التي تكون بالصين ولا ندرک الجبل الذي يكون بحضرنا بأن يخلق الله تعالى فينا الإدراك المتعلق ببقّة الصين ولا يخلق لنا الإدراك المتعلق بالجبل الذي عندنا.

فإن قيل: أليس الله تعالى أجرى العادة بأن لا يخلق ولداً لامن ذكر أو أنثى ولا يختلف هذا في زماننا هذا، وكذلك أجرى العادة بأن لا يخلق جنين البشر من غير البشر، وكذا جنين الهيمّة لا يخلق إلا من الهيمّة، وهذا شيء لا يختلف قط ولا يدخله الخلف. فهلاً جاز أن يكون كذلك في مسألتنا.

قلنا: إن لا يخلق نفي فلا يكون عادة، لأنّ العادة فائدها العود إلى مثل مفعله الفاعل، والمنفي لا يتحقّق هذا فيه، فإذن ما يمكن صرفه إلى العادة في المثال الذي ذكره السائل هو خلق الولد من الذكر والأنثى، وخلق جنين البشر من البشر، وكذا خلق جنين كلّ حيوان من جنسه، وهذا ممّا قد يدخله

الخلف. ألا ترى أنه قد يجتمع الذكر والأنثى ويجرى بينها الوطي الذي هو سبب خلق الولد مجرى العادة ولا يحصل الولد، وربما يحصل الذكر والأنثى، وربما يكون الولد اثنين وربما كان واحداً، وتختلف الحال فيه، فثبت أن ما طريقه العادة لابد من أن يدخله الخلف، لينفصل عما يكون واجباً.

فان قيل: لم قلتم إن ما عدد تموه من الأمور التي جعلتموها موانع هي موانع عن الرؤية. وكيف يجوز أن يقولوا: البعد مانع من الرؤية مع أنانرى زحل وغيره من الكواكب على بعدها عتاً؟ وكيف تعدون الحجاب مانعاً من الرؤية مع أننا نرى الدهن أو الماء في القارورة؟ وكيف تجعلون كون المرئي في خلاف محاذة الرائي مانعاً، وأحدنا يرى ما وراءه بالنظر في المرأة؟ وكيف يقولون إن اللطافة والرقّة يمنعان من الرؤية والملائكة يرى بعضها بعضاً، وكذا النبي كان يرى الملك، وكذا المحتضر يرى الملائكة عند احتضاره؟ ثم لم قلتم إنه لا مانع سوى ما ذكرتموه؟

قلنا: أما تحقيق القول في كون هذه الأمور موانع من الرؤية فما لا يحتاج إليه. وعلى هذا فأتنا ما ادعينا القول بأنها موانع تحرزاً من تطويل الكلام بتحقيق القول فيه، وقلنا: ما يتصور أن يكون مانعاً هو هذه الأمور، بل يلزمنا أن نبين أنه لا مانع سوى هذه الأمور. وأما قلنا: لا يلزمنا بيان كون هذه الأمور موانع، لأنها لا يخلو إما أن تكون موانع أو لا تكون موانع فإن كانت موانع وهي مرتفعة بيننا وبينه تبارك وتعالى، وسنين أنه لا مانع يزيد عليها، فقد تحقق أنه لا مانع يمنع من رؤيته تعالى وإن لم تكن موانع والذي يبين أنه لا مانع يزيد على ما ذكرناه هو أنه لو كان هاهنا مانع آخر للزم عليه الجهالات التي ذكرناها من تجويز أن يحضرنا أجسام لا يكون بيننا وبينها شيء من هذه الأمور التي ذكرناها، ومع ذلك لانراها، لثبوت ذلك المانع الزائد.

فإن قيل: جميع ما ألزمتونا من الجهالات على قولنا بإثبات الإدراك معنى

ينقلبُ عليكم في إثباتكم الشعاع. وذلك لأنكم تقولون بأنَّ أحدنا إنَّما يرى المرئي باعتبار أن يفصل من عينه شعاع ويتصل بالمرئي أو محلّه. فجوّزوا أن يسكن الله تعالى هذا الشعاع، ولا ينبعث من العين، أو وإن انبعث فإنّه يقبله في الجوّع سمّت المرئيّ أو يوصله ببعض المرئيّ دون بعض، فلا يرى المرئيّ أو لا يرى بعضه.

قلنا: لا ينقلبُ شيء من هذه الإلزامات علينا في إثبات الشعاع. وذلك لأننا إنَّما علمنا وجوب رؤيتنا لما يحضرنا من المدركات مع صحّة أعضارنا، والحاسّة إذا لم ينبعث منها الشعاع لم تكن صحيحة، بل تكون مؤونة وبمزالة العين الذي يزل إليها ماء.

وأما قولكم: «جوّزوا أن ينبعث الشعاع من العين ثم يقبله تبارك وتعالى في الجوّع سمّت المرئيّ»، فالجوابُ عنه أن نقول: الموضع الذي فرضنا انقلاب الشعاع منه إمّا أن يكون هناك ضوء آخر وشعاع آخر أو يكون هناك ظلمة. فإن كان فيها ظلمة وجب أن نرى الظلمة. وإذا جوّزنا أن يكون في الظلمة شيء لانراه لا يكون ذلك جهالة، وإن كان هناك ضوء آخر فيصير مع شعاعنا كشعاع واحد. فإن كان طرف ذلك الشعاع متصلاً بالمرئيّ أو محلّه فكان شعاعنا يتصل به، فيلزم أن نراه. فتحقق أنّه لا يلزم مناشيء من الجهالات التي ذكرها الخصم.

فإن قيل: إذا كنتم تعتبرون في رؤيتكم المرئيات أن يتصل شعاعكم بالمرئيّ أو محلّه، فهلاًّ جوّزتم أن يكون تعالى مرئيّاً، وإن استحال رؤيتكم له لاستحالة هذا الشرط في حقّه.

قلنا: ذهب جماعة من محققي الأصحاب إلى أنّ اتصال الشعاع بالمرئيّ أو محلّه ليس شرطاً في رؤية المرئيّ، وإنّما الشرط حصول قاعدة الشعاع مع المرئيّ بحيث لا يكون بينهما ساتر ولا مكان يسع لساتره. فعلى هذا، هذا الشرط محقق

بيننا وبينه تعالى، لأننا إن قلنا بين شعاعنا وبينه تعالى ساتر أو مكان يصلح أن يكون فيه ساتر كتنا قد أثبتناه في جهته، تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

ومن قال إن الشرط في رؤيتنا للمرئي ماتضمنه السؤال يجب عن هذا السؤال بأن يقول: إذا استحال شرط رؤيتنا له تعالى استحالت رؤيتنا له تعالى، وإذا استحالت رؤيتنا له، ثبت أنه غير مرئي في نفسه، لأن القول بأنه مرئي في نفسه مع استحالة رؤيتنا له خروج عن الإجماع.

فإن قيل: لِمَ لا يجوز أن يقال إنها لانراه تبارك وتعالى لضعف شعاعنا فإذا قوى الله شعاعنا رأيناه.

قلنا: ضعف الشعاع بنفسه لا يمنع من الرؤية وإلا كان يجب ألا نرى مع شعاعنا هذا شيئاً من الأشياء والمعلوم خلافه فهو إنها يمنع باعتبار دقة المرئي ولطافته أو صغره أو كون محله بعض هذه الأوصاف مستحيلة فيه تبارك وتعالى، فلا يصح أن يكون ضعف الشعاع مانعاً من رؤيته، وبعد فإن هذا قول خارج عن الإجماع لأنه لأحد يذهب الى أنه تعالى يصح كونه مرئياً وإنما نراه لضعف أشعتنا فالقول خروج عن الإجماع فيكون باطلاً.

ومما يدل على أنه تبارك وتعالى يستحيل رؤيته ما قد ثبت أن أحدنا راء بالحاسة، والرأي بالحاسة لا يرى ما يراه إلا إذا كان هو أو محله مقابلاً له أو في حكم المقابل، وهذه الشروط مستحيلة في حقه تعالى، فيستحيل رؤيتنا له. وإذا استحال أن نراه دل على أن رؤيته في نفسها مستحيلة، إذ لا أحد يذهب إلى صحة رؤيته مع استحالة رؤيتنا له، فيكون ذلك قولاً خارجاً عن الإجماع، وما هذا حاله يكون باطلاً.

فإن قيل: لم قلتم إن أحدنا يرى بالحاسة؟ ولم قلتم إنه لا يرى إلا باعتبار المقابلة أو حكمها؟

قلنا: لما علمنا أن أحدنا إذا كانت له عين صحيحة، صح أن يرى، وإذا

لم يكن له عين صحيحة استحالة أن يرى، والعلم بهذا ضروري، ومثل ذلك يعلم أنه إنما يرى باعتبار المقابلة أو حكمها، لأنه مهما كان المرئي أو محله مقابلاً له أو في حكم المقابل بأن يكون محاذياً لمرآة مستقبلة له أو ما يجري مجراها من الأجسام الصقيلة صح أن يرى، ومهما لم يكن كذلك لم يصح أن يرى، وهذا أيضاً معلوم ضرورة.

فإن قيل: أليس الله تعالى يرانا من دون مقابلة أو حكمها، فهلاً جاز أن نراه من دون المقابلة أو حكمها؟

قلنا: المقابلة أو حكمها شرط في الرائي بالحاسة، والقديم تعالى راء لا بالحاسة، فلهذا جاز أن يرى من دون مقابلة أو حكمها.

فإن قيل: إذ لم تكن المقابلة أو حكمها شرطاً في رؤيته تعالى، فهلاً جوزتم أن يرى تعالى نفسه؟

قلنا: إنما لم نجوز ذلك لأن القول بأنه تعالى يرى نفسه مع استحالة أن يراه غيره قولٌ خارج عن أقوال الأئمة على ما ذكرناه من قبل، فثبت أنه تعالى يستحيل عليه الرؤية.

مما يدل على أنه تعالى لا يرى، قوله تعالى: «لا تُدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير»^(١) ووجه الدلالة من الآية أنه تعالى تمدح بنفي إدراك الأبصار عن نفسه، وإدراك الأبصار إنما هو الرؤية وهذا التمدح راجع إلى النفس، لا إلى نبي فعل، فيجب أن يكون إثباته نقصاً، والنقائص مستحيلة عليه تعالى، فلا يجوز أن يرى.

فإن قيل: لم قلت إن إدراك البصر إنما هو الرؤية؟
قلنا: لأنه إذا قيد بالبصر أفاد إدراكاً يكون البصر على الخصوص آله فيه.

وذلك لأنّ الرؤية. كما أنه إذا قيّد بالصماخ أو الخيشوم لم تفد إلا إدراكاً بكون الصماخ أو الخيشوم آلةً على الخصوص فيه. وعلى هذا لا يصح إثبات أحدهما ونفي الآخر، حتى لو قال قائل: رأيت زيداً وما أدركته ببصري، أو أدركته ببصري وما رأيته، لتناقض قولاه، فدلّ على أنّ معناهما واحد.

فإن قيل: أليس يقولون: أدركت حرارة الميل ببصري؟ ومع ذلك فإنه لا يفيد الرؤية، إذ الحرارة لا ترى.

قلنا: هذا ليس من كلام العرب، وإنما هوشى اخترعه الخصم.

فإن قيل: كيف تقولون إنّ هذا ليس من كلام العرب؟ أو ليس من المتصور أن يكتحلّ الإنسان بميل حارّ فيجد حرارته؟ فإذا كان هذا متصوّراً، فإذا أراد ذلك الإنسان أن يخبر عن تلك الحالة أليس لابدّ له أن يقول: أدركت حرارة الميل ببصري؟ فكيف تنكرون أن يكون ذلك من كلام العرب؟

قلنا: يمكنه أن يقول: أدركت حرارة الميل بعيني أو بحدقي. ثمّ وهذا القول إنّما لم يفد الرؤية لأنّه علّقها بالحرارة التي يستوي سائر محالّ الحياة في إدراكها، فلها لم يفد الرؤية فأما إذا يفد معلقاً مثل ذلك فلاشكّ في أنّه يفيد الرؤية بهذا، كما أنه لو قال: أدركت بصماخي أو خيشومي حرارة شيء يفيد الإدراك الخاصّ بالآلتين. ثمّ ولا يقدح ذلك في أن يكون الإدراك المقيّد بهما من دون تعليقه بجمرة أو برودة مفيداً للإدراك الخاصّ بهما كذلك في مسائلتنا.

فإن قيل: لم قلتم إنّه تعالى تمدّح بهذا التقي عن نفسه؟

قلنا: هذا مُجمّع عليه، وإنما اختلفت الأمّة في جهة المدح به، ولأنّ سياق الآية يدلّ على أنّه مدح، لأنّ الآية من أولها إلى آخرها في مدائح الله تعالى، فإنّ ابتداء الآية قوله تعالى: «بديع السموات والأرض أتى يكون له ولد» وانتهاءها قوله تعالى: «وهو اللطيف الخبير»^(١) فلا يجوز أن يتحلّلها ما لا يكون

مدحاً، لأنّه يخرج الكلام من أن يكون من كلام الحكماء، ألا ترى أنّ الحكيم لا يجوز أن يقال: فلانٌ عالم فاضل سخّي يأكل بالليل ويشرب بالنهار عابد زاهد، وإن قال ذلك، لقدح في حكمته.

فإن قيل: لم قلت إنّ هذا المدح يرجع إلى ذاته، لا إلى الفعل؟ وأيّ حاجة بكم إلى هذا الاعتبار؟

قلنا: إنّما قلنا إنّّه يرجع إلى نفسه من حيث إنّ الإدراك ليس بمعنى ما أشرنا إليه من قبل حتى يقال هذا التمدح راجع إلى نفي فعله للإدراك، ولئن كان الإدراك معنّى لما صحّ أن يتمدح تعالى بنفي فعله. وذلك لأنّ رؤية الله تعالى عندهم من أعظم الثواب فلا يجوز أن يتمدح بأنّي لا أفعل ذلك. وإنّا أوردنا هذا التقييد لأنّه لو كان التمدح بنفي فعل لتصور أن لا يكون إثباته نقضاً بأن يكون متفضلاً بذلك النفي، كما لو تمدح بأنّه يعفون العصاة. وذلك لأنّه لو عاقبهم لما كان ذلك نقضاً في حقّه من حيث إنّّه متفضّل بالعفو.

فإن قيل: فما وجه هذه المدحة؟ وكيف يتمدح تعالى به؟ مع أنّ غيره قد شاركه في أنّه لا يرى كالضماير من العقائد والإرادات والأنظار.

قلنا: إنّّه تعالى ما تمدح بمجرد نفي الرؤية عن ذاته، بل بنفي الرؤية عن ذاته مضافاً إلى كونه رائيّاً. ألا ترى إلى قوله تعالى: «لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار»^(١) فصار تمدحه بذلك كتمدّحه بأنّه لا تأخذه سنة ولا نوم، لأنّه إنّما تمدح بذلك بانضمام كونه حيّاً إليه، في قوله تعالى: «الله لأإله إلا هو الحي القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم»^(٢) وكما تمدح بأنّه يُطعم ولا يُطعم. وهذا ممّا لا يشركه فيه غيره.

(١) الأنعام: ١٠٣.

(٢) البقرة: ٢٥٥.

وأما وجه المدوحيّة فيه فتحقيقه هو أنه إنَّما يصحّ أن يرى لما يكون متخيِّراً أو ذاهيةً كالألوان. فهو تبارك وتعالى تمدّح بنبي هذه الصفات عن ذاته تعالى، من حيث أنّ كلّ صفة من هذه الصفات تقتضي الحدوث. فإذا ثبت أنّ هذا التمدّح راجع إلى ذاته وجب أن يكون إثباته نقصاً كما أنّ إثبات السيئة والنوم والصاحبة والولدي حقّه نقصٌ لما كان جميع ذلك تمدّحاً بنبي يرجع إلى الذات. وبعده، فلولم يكن إثبات الرؤية نقصاً لما كان نفيها مدحاً، لأنّ ما لا يكون نقصاً إمّا أن يكون مدحاً أو لا يكون مدحاً ولا نقصاً، ولا يصحّ التمدّح بنبي واحد من القسمين. ألا ترى أنه لا يصحّ التمدّح بنبي الاقتدار أو كونه عالماً لما كان كلّ واحد منها مدحاً، وكذا لا يصحّ أن يتمدّح أحداً بأنّه لا يفعل مباحاً لأنّه لا يكون بفعله منصوباً ولا ممدوحاً، فعلمت بهذا أنّ إثبات الرؤية فيه تعالى إثبات نقص. وبذلك يسقط قولهم إنه تعالى إنَّما نفى أن يراه جميع الرائيين. وكذا نقول: فن أين إنه لا يراه بعضهم؟ وذلك أنه إذا كان كونه مرئياً صفة نقص وجب أن لا تثبت في حقّه تبارك وتعالى لا بالنسبة إلى بعض الرائيين ولا بالنسبة إلى جميعهم.

وأما قولهم: «إنّه تعالى إنَّما نفى أن تدركه الأبصار» وكذا^(١) نقول: «فن أين إنه لا يدركه المبصرون بالأبصار». قلنا: هذا التّأويل يخرج الآية من أن يكون مدحاً له تبارك وتعالى. وذلك لأنّ الأبصار كما لا تراه كذلك لا ترى غيره، فأبى مدحة له في ذلك.

ثم نقول: إنَّ الله تبارك وتعالى خاطب العرب على ما جرت به عادتهم في مخاطبتهم. ومن المعلوم أنّهم إذا أضافوا الفعل إلى الآلة فأنَّما يريدون إضافته إلى صاحب الآلة، فيقولون: «يد فلان تَبْطِشُ أولاً تَبْطِشُ، ورجله تمشي أولاً

(١) ج: وكلنا.

تمشي، ولسانُهُ يتكلَّمُ اولايتكَلَّمُ»، يعنون بذلك أَنَّهُ يفعلُ أو لا يفعل. وهذا معلوم.

وقد تعلقَ المخالفُ في المسألة بوجوه عقلية وسمعية. فأقوى ما تعلقوا به من جهة العقل قولهم: «القديم تعالى موجود، وكلّ موجود يصحّ أن يرى، فيصحّ أن نرى القديم تعالى».

فإذا قيل لهم: لم قلتم إنَّ كلَّ موجود يصحّ أن يرى؟ قالوا: لما قد علمنا أن الجوهر مهما كان موجوداً صحّ أن يُرى، ومهما كان معدوماً استحال أن يرى، فعلمنا بذلك أن الذي يصحّ رؤيته، كونه موجوداً، فلهذا حكمنا بأنَّ كلَّ موجود يصحّ رؤيته.

فيقال لهم: التعليل بالقدرة الذي ذكرتموه لا يثبت. وهو أن يثبت الحكم بثبوت ما يجعل علته فيه ويزول بزواله، حتّى يتبين أَنَّهُ ليس ثمّ ما تعلق الحكم به أولى. وبيان ذلك أن نعارضهم بصحة تحرك الجوهر عند وجوده واستحالة تحركه عند عدمه، فنقول: يجب على مقتضى طريقتكم أن يكون المضحح بتحرك الجوهر كونه موجوداً وأن يحكم مكان ذلك، لصحة تحرك كلِّ موجود، فإذا كان ذلك باطلاً، فثله يبطل ما قالوه.

فإن قالوا: صحة تحرك الجوهر ليست هي لوجوده بل لأمر قارن وجوده وهو تحيزه.

قلنا: فارضوا متاً بمثل ذلك. وهو أن نقول أنها صحّ رؤية الموجود من الجوهر لتحيزه الذي صحب وجوده.

فإن قالوا: لو كان الذي يصحّ رؤية جوهر تحيزه لوجب أن لا يصحّ رؤية اللون، لأنّه ليس بمتحيز.

قلنا: ولم يجب ذلك؟

فإن قالوا: من حيث أنّ العلة يجب انعكاسها، كما يجب إطرادها.

قلنا: غير مسلم وجوب انعكاس العلة، بل العلة في هذا الباب كالدلالة في أنه يجب أطرادها، ولا يجب انعكاسها. وبيان ذلك ما قد علمنا على المذهب الصحيح أن السواد إنما ينافي البياض لهيئة مخصوصة. ثم لا يجب فيما انتفت عنه تلك الهيئة أن لا ينافي البياض، ألا ترى أن الحمرة والصفرة والخضرة كل واحد منها تنافي البياض وإن لم تخصص^(١) بهيئة السواد. وكذا الظلم إنما قبيح لكونه ظلماً، ثم لا يجب فيما... انتفت عنه الظلمية أن لا يكون قبيحاً كالكذب والعبث والمفسدة.

ثم يقال لهم: أثبتون الوجود أمراً زائداً على حقائق الأشياء متحداً في الجميع أو تجعلونه راجعاً إلى الحقائق المختلفة التي هي الأشياء. إن قالوا بالثاني قلنا: فقد وافقتمونا في أن المصحح للرؤية مختلف في الأشياء، وإنما وقعت الشركة بين الأشياء في إطلاق اسم الوجود عليها، وإلا فهي في المعنى مختلفة. وإن قالوا بالأول، وهو أن الوجود أمر زائد على حقيقة الشيء وهو متحد في الأشياء.

قلنا: هذا باطل، لأننا لانرى السواد والبياض مشتركين فيما تناوله الإدراك فيهما. فبطل بذلك قولهم بأن الوجود هو الذي يصحح كونه مرتباً. وأقوى ما تعلّقوا به من طرق السمع قوله تعالى: «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة»^(٢). قالوا: والنظر وإن كان له فوائد من العطف والرحمة والانتظار والمقابلة والفكر، فإنه إذا علق بالوجود، علق بالوجه وعدّي بإلى لم يفد إلا الرؤية، وإذا كان كذلك، فقد صرح تبارك وتعالى بأنه يرى. والجواب عن ذلك أن نقول: الرؤية ليست من فوائد النظر، وإنما النظر

الذي أُريد به غير ما ذكرناه من الفوائد، هو تقليبُ الحدقة الصحيحة نحو المرئي إتماماً لرؤيته.

وبيان ذلك أنهم يثبتون النظر وينفون الرؤية فيقولون: «نظرتُ إلى الهلال فلم أره»، ويجعلون الرؤية غاية النظر في قولهم: «مازلتُ أنظر إليه، حتى رأيتُه»، فدلّ على أنّ النظر غير الرؤية. وأيضاً فإنهم ينوعون النظر أنواعاً لا تدخل الرؤية، فيقولون: نظر فلانٌ إلى فلان نظراً شراً أو غير شزر، ونظراً مزوراً أو غير مزور، وهذه التنوعات لا تدخل الرؤية.

أما قولهم: «النظر إذا علق بالوجه وعدّي بـ» (إلى) «لم يفسد إلا الرؤية»، فباطلٌ، لأنّه قد يعلّق النظر بالوجه ويعدّي بـ (إلى) ولا يفيد الرؤية، على ما قاله الشاعر:

وَجُوهٌ نَاطِرَاتٌ يَوْمَ بَدْرِ إِلَى الرَّحْمَنِ تَأْتِي بِالْفَلَاحِ
وقال آخر:

يَوْمَ بَدِي قَارِ رَأَيْتُ وَجُوهَهُمْ إِلَى الْمَوْتِ مِنْ وَقَعِ السُّيُوفِ نَوَاطِرِ
فإن قيل: فما تأويل الآية؟

قلنا: تأويلها أنّ أهل الجنة ينتظرون ثواب الله تعالى، ولا يلزم عليه أن يكونوا في غمّ وحسرة، لأنّهم في الحال واصلون إلى ما يحتاجون إليه ويشقون بوصول ما ينتظرونه إليهم. وذلك لا يكون تنقيصاً.

والوجه الثاني من التأويل هو أن نقول: إنهم ينظرون إلى ثواب الله سبحانه وتعالى وقد قيل: إنّ «إلى» في الآية ليس حرفاً، وإنما هو اسم وهو واحد الآلاء. وفيها لغات أربعة: إلى مثل حسى، وإلى مثل رمى، وإلى مثل قفا، وألى مثل معا. قال الشاعر:

أَبْيَضٌ لَا يَرْتَهَبُ الْهَزَالَ وَلَا يَقْطَعُ رَحْمًا وَلَا يَخُونُ إِلَى
فحذف التنوين للإضافة، فصار إلى ربّها، ومعناه: نعمة ربّها. فكأنّه قال:

«وجوه يومئذ ناضرة، نعمة ربها ناظرة»^(١) أي منتظرة.

والفرق بين هذا التأويل وبين ما تقدم أن مع هذا التأويل لا يحتاج إلى تقدير محذوف في الكلام، ومع التقدير الأول يحتاج إليه تعلقوا بسؤال موسى عليه السلام الرؤية من الله تعالى على ما حكاها تبارك وتعالى عنه في قوله: «وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ، قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ»^(٢).

قالوا: فلو كانت الرؤية مستحيلة عليه تعالى، لما جاز أن يسأل موسى حصولها له.

قلنا: الجواب عن ذلك ذكره الشيوخ في كتبهم، وهو أن موسى عليه السلام ما سأل الرؤية لنفسه، وإنما سألها لقومه نيابة عنهم. وبيانه قوله تعالى: «يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنزِلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِّنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرَٰ مِنْ ذَلِكَ، فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً»^(٣). وقول موسى عليه السلام عند نزول الصاعقة: «أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السَّمْعَاءُ مِنَّا»^(٤).

فإن قيل: لو كان السؤال لقومه لوجب أن يقول: أرنا ننظر إليك، ولما قال: «أرني أنظر إليك».

قلنا: قد جرت العادة بمثل ذلك، فإن الشفيع في حق قوم، ومقدم القوم أيضاً إذا سأل في حقهم يقول للمشفع إليه: افعل بي كذا وكذا ومن علي بما أسألك إياه وافعل بي كيت وكيت، مع أن المقصود يرجع إلى القوم.

فإن قيل: لو جاز أن يسأل الله تعالى الرؤية مع علمه باستحالتها عليه نيابة القوم لجاز أن يسأله تعالى: هل هو تعالى جسم أو ليس بجسم؟ بنيابته عنهم. قلنا: فرق بين المسألتين، وذلك لأن الشك في الجسم يقدر في العلم

(٣) النساء: ١٥٣.

(٤) الأعراف: ١٥٥.

(١) القيامة: ٢٢.

(٢) الأعراف: ١٤٣.

بصحة السمع، فلا يفيد الجواب الصادر من جهته تعالى في ذلك .
وليس كذلك الرؤية التي لا تكون مكيفة، لأنَّ الشك فيها لا يقدر في العلم بصحة السمع، فيصح الاستدلال بالجواب الصادر عنه تعالى في هذه المسألة أنَّه يرى أولاً يرى .

ثمَّ أنا نقول: هذه الآية تدلُّ على أنَّه تعالى لا يرى، وذلك لأنَّه تعالى قال في جواب هذا السؤال: «لن تراني». و«لن» يفيدُ النفي في المستقبل على طريق التأييد، إذ ليس فيه اختصاص بوقت دون وقت، فنفي أن يرى تعالى أبداً. وإذا ثبت أنَّه لا يرى أبداً ثبت استحالة رؤيته، لأنَّ أحداً لم يقل بأنه لا يراه موسى أبداً وهو مرئي .

فإن قيل: أليس الله تعالى أخبر عن أنَّ اليهود لا يتمنون الموت بلفظة «لن»، حيث قال تعالى: «ولن يتمنوه» ثمَّ أخبر عن أنَّهم يتمنون الموت في النار في قوله تعالى: «ونادوا: يا مالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ، قال: إِنَّكُمْ مَأْكُوثُونَ» .

قلنا: كما قال تعالى: «وَلَنْ يَتَمَنَّوهُ»، أكدَّه بقوله «أبداً». ولا شك في أنَّ لفظَ «أبداً» يفيد التأييد، فعلمنا بهذا أنَّه أخرج الكلام مخرجَ المجاز .
ثمَّ ويمكن أنَّ يقال - وهو التحقيق - : إنَّه تعالى أخبر أنَّهم لا يتمنون الموت في الدنيا قط، والأمر على ما قاله تعالى وما ذكره الله تعالى من تمنيتهم إنَّما هو تمنيتي الموت في الآخرة فلا يقدر فيما ذكرناه .

ووجه آخر: في الدلالة على أنَّه تعالى لا يرى من الآية، وهو تعليقَه تعالى رؤيته بالحال، لأنَّه لا يخلو إمَّا أن يريد بقوله استقرار الجبل بعد تحركه أو في حال تدكده وتحركه لا يجوز أن يريد به استقراره بعد تحركه، لأنَّ من المعلوم أنَّ الجبل استقرَّ وموسى عليه السلام ماراه. فعلم أنَّه أراد استقرار الجبل في حال تحركه وهو محال، فثبت بذلك أنَّه علَّق الرؤية بالحال، والمعلق بالحال محال .

القول في أنه تبارك وتعالى واحد لا ثاني معه

يوصف تبارك وتعالى بأنه واحد، ويعنى¹ به أنه لا يتصور أن يكون معه من يستحقّ العبادة سواه، ويعنى¹ به أنه لا ذات يشاركه فيما يستحقّه من الصفات الذاتية نفسياً وإثباتاً، ويعنى¹ به أنه لا يتجزى ولا يتبعصّ تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، فعندنا أنه تعالى قديم واجب الوجود بذاته لا قديم سواه.

وذهب جماعات إلى أنّ القديم أكثر من واحد، ثمّ اختلفوا، فذهبت الكلاية والأشعرية إلى أنّ مع الله ذات قدماء، سمّوا بعضها قدرةً وبعضها علماً وبعضها حياةً وبعضها سمعاً وبعضها بصرأً وبعضها بقاءً، وقالوا: لم يكن في الوجود إلّا ذاته تعالى لما كان عالماً قادراً حياً سمياً بصيراً باقياً. وكذا أثبتوا ذاتين آخرتين قديمتين، سمّوا إحداهما إرادةً والأخرى كلاماً. وربّما قالوا في هذه الذوات إنها ليست هي الله تعالى ولا أغياراً له ولا أبعاضاً، وكذا قالوا إنّ بعضها ليس هو البعض ولا غيره ولا بعضه.

وذهبت الثنوية إلى قديم النور والظلمة وأنّ النور خير بطبعه، فجميع ما في العالم من الخيرات منه، وأنّ الظلمة شريرة بطبعها، فجميع ما في العالم من الشرور منها.

وذهبت فرقة من المجوس إلى أنّ الشيطان قديم مع الله تعالى. وذهبت النصرانية إلى أنه جوهر وأحد ثلاثة أقانيم، وربما أشاروا بذلك إلى

قريب مما يذهب إليه الكلابية. ولكن تسيحة إيمانهم يقتضي أنهم يثبتون ثلاث ذوات فاعلة للعالم. وما ذهب ذاهب إلى أن مع الله قديماً مما ثلأه من سائر الوجوه مستحقاً لجميع ما يستحقه من الصفات نفيّاً وإثباتاً.

ولكن هذا وإن لم يذهب إليه ذاهب، فإنه مما لا يعلم بطلانه ضرورة، فيجب أن نستدل على بطلانه ثم نبين أن كل من أثبت قديماً ثانياً يلزمه ذلك من كونه مماثلاً له تعالى، ثم نخص كل فرقة من هؤلاء الفرق بكلام يخصه ونرد عليه برد خاص به، فنقول:

والذي يدل على أنه لا يجوز أن يكون معه تبارك وتعالى قديم آخر مماثل له من سائر الوجوه أن القول بوجود قديمين مثلين من جميع الوجوه هو إثبات ذاتين لا ينفصلان من ذات واحدة، وإثبات ذاتين لا ينفصلان من ذات واحدة محال، وإنما قلنا إن القول بقديمين مثلين قول بإثبات ذاتين لا ينفصلان من ذات واحدة من حيث أن كل واحدة منهما يكون مشاركاً للآخر في سائر الصفات، ولا يفارقه بوجه من الوجوه، فيكون كل واحد منهما قادراً لذاته على أعيان ما يقدر عليه الآخر، حتى يكونا مثلين، وكل واحد منهما يعلم لذاته جميع المعلومات وما يدعو أحدهما الداعي إلى أن فعله يدعو الآخر الداعي إليه، فيكون فعل أحدهما فعل للآخر، وليسامكانيين حتى يفصل بينهما بتغاير المكانين، لوجود كل واحد منها ابتداءً فيفصل بينهما بتغاير الزمان، وفي الجملة لا يفترقان في أمر مميّز بينهما، فإذا كان كذلك فهما لا ينفصلان عن ذات واحدة.

وإنما قلنا إن إثبات شيئين لا ينفصلان عن شيء واحد محال، لأن الشيين يجب أن يتميّر أحدهما عن الآخر بوجه مميّز، وهذا معلوم لكل سليم العقل أنه لا يمكنه اعتقاد شيئين إلا بأن يثبت بينهما مفارقة في أمر ما من الأمور، إما بإثبات صفة أو حكم أو زمان أو مكان أو عرض لأحدهما دون الآخر، وأنه متى أعرض عن سائر المفارقات لا يمكنه اعتقاد الإثنيّة بينهما، بل يكون القول

بائنين والحال ما وصفناه قولاً لا معنى تحتة.

يبين ما ذكرناه ويوضحه أن القول بإثبات ثان مع أنه لا يستبد أحدهما بما لا يختص به الآخر من زمان أو مكان أو نفي أو إثبات ليس بأولى من القول بإثبات ثالث، والقول بالثالث ليس بأولى من القول بالرابع، وفي الجملة لا عدد يذكر في ذلك أولى من عدد مع فقد المميز، فيجب على هذا إما إثبات ما لا يتناهى من القدماء الإلهية وهو محال، أو الاقتصار على إله واحد الذي دعت ضرورة حدوث العالم إليه وهو الحق.

ويمكن أن يستدل بهذه الطريقة في المسألة ابتداءً بأن يقال: القول بأن مع الله إلهاً آخر مماثلاً له، ليس بأدنى من القول بأن معه ثالثاً أو رابعاً أو خامساً، فيجب على هذا إما إثبات ما لا نهاية له وهو محال، أو الاقتصار على إله واحد الذي دعت ضرورة حدوث الفعل إليه، وهذا غير الطريقة السابقة حتى لا يظن أنها هذه الطريقة بعينها، وذلك لأن منتهى تلك الطريقة أن إثبات ذاتين لا ينفصلان عن ذات واحدة محال وتنتهي هذه الطريقة أن إثبات ذات معه تعالى مع فقد المميز يؤدي إلى إثبات ما لا يتناهى من القدماء.

ويمكن أن يجعل هذه الطريقة منها آخر بأن يقال: إذا لم يكن القول بالثاني أولى من القول بالثالث والرابع، فيجب إن كان البعض حقاً أن يكون الكل حقاً، ومعلوم أنه لا يجوز أن يكون الكل حقاً، لأنها أقوال متنافية. إذ القول بأن معه ثانياً لازئد عليه ينافي القول بأن معه ثالثاً، والقول بأن معه ثالثاً لازئد عليه ينافي القول بأن معه رابعاً، وكذا القول في جميع هذه الأقوال فيجب أن يكون جميع هذه الأقوال باطلة وأن يقتصر بأن إثبات الواحد الذي دعت ضرورة حدوث الفعل إليه.

واعلم أنه يتجه على هذا التجويز إشكال، وهو أن يقال: الأقوال المتنافية كما لا يكون الكل حقاً، كذلك لا يكون الكل باطلاً. ألا ترى أن القول بأن

زيداً في الدار مثلاً والقول بأنه ليس في الدار لما تنافيا، كما لم يجز أن يكونا جميعاً حقيقتين فكذلك لم يجز أن يكونا جميعاً باطلين، بل يجب أن يكون أحدهما حقاً والآخر، باطلاً، فكيف حكتم هاهنا أن جميع هذه الأقوال باطلة على تنافيا؟

وحلّ هذا الإشكال أن يقال: كلّ قول من هذه الأقوال إنّما نافيٌ بمجموعه مجموع القول الآخر ولم يناف كلُّ بعض منه كلَّ بعض من القول الآخر.

وبيان ذلك أن القول بأنّ معه ثانياً لواقصر عليه ولم يصف إليه أنه لا زائد عليه لم يناف القول باثبات الثالث. وكذا القول بالثالث لولم ينضم إليه القول بأنه لا زائد عليه لم يكن منافيا للقول الرابع، وكذا القول في الجمع، وإنّما نافي القول بأنّ لا زائد على الثاني القول بأنّ معه ثالثاً، والقول بأنّ لا زائد على الثالث نافي القول بأنّ معه رابعاً. وإذا كان كذلك فنحن إنّما حكمنا ببطلان الإثبات في جميع هذه الأقوال، وحكمنا بأنّ الصحيح النفي في جميع ذلك، فلا ثاني معه ولا ثالث ولا رابع ولا ما زاد عليه. إذا ثبت أنّه لا مثل له تبارك وتعالى، ثبت أنّه لا يتجزى، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، ويتحقّق وحدانيته بهذا المعنى أيضاً.

وإنّما قلنا ذلك، لأنّه لو جاز عليه التجزّي والتبعّض، لكان جزؤه مشاركاً له في وجوب الوجود بذاته الذي لمكانه كان قادراً لذاته عالماً لذاته ويصير مثلاً له، وقد ثبت أن لا مثل له. فثبت أيضاً أن لا يستحقّ العبادة سواه، فيكون واحداً بهذا المعنى أيضاً، لأنّ استحقاق العبادة إنّما يكون بفعل أصول النعم التي لا يقدر عليها غير القديم القادر لذاته، فلو كان معه مستحقّ للعبادة سواه، لكان قادراً لذاته وواجب الوجود بذاته، فكان يكون مثلاً، فثبت بهذه الجملة وتحقّق أنّه جلّ جلاله واحدٌ على جميع هذه المعاني.

ويمكن الاستدلال على أنه تعالى واحد من طريق السمع. وذلك لأنّ صحّة السمع لا تتوقّف على نفي الثاني من حيث إنّ مع تجويز قديمين حكيمين اللذين

لا يجوز أن يفعلوا القبيح يستقر وليتم العلم بصحة السمع، لأن السمع إما أن يصدر من هذا أو ذاك . فإذا كان ذلك صح الاستدلال بالسمع في هذه المسألة وقد ورد السمع به في قوله «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ»^(١) وفي قوله: «إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ»^(٢) وقوله: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»^(٣) وقوله: «لَوْ كَانَ فِيهَا إِلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا»^(٤) إلى غيرها من الآيات المتضمنة للتوحيد.

وقد استدلت المشايخ بدلالة التمانع على أنه تعالى واحد، ثم اختلفوا، فمنهم من بناه على وجوب تعابير مقدورهما. ومنهم من قال بأنه لا حاجة إلى تقدير تعابير مقدورهما، بل يكفي بيان صحة اختلافهما في الداعي في هذه الدلالة.

وحرروا الدلالة بأن قالوا: لو كان مع الله إله آخر لصح وقوع التمانع بينهما بأن يحاول أحدهما تحريك جسم وجذبه إلى جهة بالاعتمادات الموجبة لذلك، ويحاول الآخر تحريكه إلى جهة أخرى بالاعتمادات الموجبة للتحريك إلى تلك الجهة. وذلك لأن من حق كل قارين صحة وقوع التمانع بينهما، ثم لو تمناعا على هذا الوجه لم يخل الحال من أحد أمور ثلاثة: إما أن يحصل مرادهما جميعاً، وهو محال لأن فيه اجتماع الضدين، أو لا يحصل مرادهما، وهو أيضاً محال لأنه يكون مودياً إلى كونها ممنوعين متناهي القدرة، وذلك يبطل كونها قارين لأنفسهما، أو يحصل مراد أحدهما دون الآخر، وذكروا على هذا القسم وجهين، أحدهما أن هذا القسم أيضاً محال، إذ هو وقوع مراد أحدهما دون الآخر مع اقتدارهما لأنفسهما، ومع دفع الأولوية. والوجه الآخر أن هذا القسم فيه حصول مقصودنا. وهو أن من لم يقع مراده يكون ممنوعاً متناهي القدرة غير قادر لنفسه، فلا يكون إلهاً، وإنما الإله من وقع مقدوره وهو المقصود.

وقد سألوا أنفسهم على هذه الدلالة وقالوا: لم لا يجوز أن يقع مرادهما

(٤) الأنبياء: ٢٢.

(٣) الشورى: ١١.

(٢) النساء: ١٧١.

(١) الاخلاص: ١.

ولا يقتضي ذلك كونها ممنوعين متناهي المقدور على ما ذكرتم، بل إنهما لم يقعا من حيث أنه ليس أحدهما بالوجود أولى من الآخر مع تضادهما.

وأجابوا عن ذلك بأن قالوا: ما ذكره السائل من رفع الأولوية بين المقدورين على تصادهما لا يجوز بكون مانعاً من وقوع المقدور، الأ ترى أن القادر النائم يقدر على الضدين، وقد يقع منه أحدهما في حال نومه مع دفع الأولوية هناك، ومع ثبوت التضاد بين المقدورين، فعلمنا بهذا أن هذا لا يصلح أن يكون مانعاً.

ثم أكدوا هذا السؤال بأن قالوا: ليس المانع مجرد رفع الأولوية وثبوت التضاد بين المقدورين، بل باعتبار أن يحصل مع كل واحد منها ما يوجب وجوده لولا محاولة الآخر، لما يصاده من توفر الدواعي^(١)، وتوفر الدواعي^(٢) مفقود في النائم الذي ذكرتموه.

وأجابوا عن هذا بأن قالوا: لا اعتبار في التمانع بما زيد في السؤال وأكد به من توفر الدواعي الأ ترى أن النائم إذا كان عليها كساء، فأنهما قد يتجاوزانه، وإذا تساوت قدرهما لا ينجذب الكساء إلى واحد منها، مع أنه لم يحصل مع مقدور كل واحد منها توفر الداعي، فيجب أن يقال: إنها امتنع الانجذاب إلى أحد الجانبين، إما لارتفاع الأولوية وتضاد المقدورين، أو لأن كل واحد منها يمنع صاحبه بما يفعله من الاعتماد في الكساء. والأول باطل بما ذكرناه من أحد مقدوري النائم القادر على الضدين، فتحقق أنه إنما امتنع الأنجذاب، لكون كل واحد منها مانعاً لصاحبه، وفي ذلك صحة ما قلناه.

وقد اعترض أبو الحسين هذا الاستدلال، وتبعه عليه صاحب الفائق، بأن قالوا: يستحيل وقوع التمانع بينهما، وإن قدر كل واحد منها على الشيء وضده، لأن التمانع إنما هو محاولة تكلل واحد منها من المتمانعين منع

صاحبه. وهذا إشارةٌ إلى اختلافهما في الداعي بأن يدعوا أحدهما الداعي إلى إيجاد شيء واحد، والآخر إلى إيجاد ضده، واختلافُ الإلهين الحكيمين في الداعي محال، لأنَّ كلَّ واحد منهما يكون عالماً لذاته يعلم جميع ما يعلمه صاحبه، فإذا علم أحدهما تعلق الصلاح بإيجاد شيء علم الآخر ذلك أيضاً.

فكما يدعوه الداعي إلى إيجاد ذلك الشيء يدعوه الآخر إلى إيجادها ومهما فرضنا تساوي شيئين في الصلاح، فإنه إنهما يختارُ أحدهما دون الآخر لمرجح لا يتصور خلافه، وذلك المرجح كما يعلمه أحدهما يعلمه الآخر، فتحقق بهذا أن اختلافهما في الداعي محال.

فإن قيل: التمانع غير مبني على اختلاف المتمانعين في الداعي، لأنَّ النائمين قد يتمنعان في تجاذب كساء يكون عليهما، ولا داعي لهما. قال: التَّامُّانُ أيضاً لا يتمنعان إلا لاختلاف داعيها، بأن يكون كلَّ واحد منهما مثلاً قد أطال اضطجاعه على جانب فتأذى به، فدعاه ذلك إلى الانقلاب إلى جانب آخر، ولكنها بعد الانتباه لا يتذكران الداعي.

ثم وهب أن التمانع يمكن في النائمين من دون اختلاف الداعي، أفتتصور في النائمين الذاكرين من دون اختلاف الداعي، هذا محال. فإذا تبين استحالة اختلافهما في الداعي تبين استحالة وقوع التمانع بينهما، فإذا قدرنا وقوع التمانع بينهما، كان ذلك تقدير محال، فلا يمتنع أن يلزم عليه محال.

قال: ولو سلمنا صحة وقوع التمانع بينهما وفرضناهما ولما نعين فإنه لا يؤدي إلى محال بأن يقال لا يقع مرادهما جميعاً ولا يؤدي ذلك إلى كونها ممنوعين متناهي المقدور ولا إلى امتناع الفعل عليهما من دون وجه معقول. وذلك لأنَّ كلَّ واحد منهما إذا كان قادراً على ما لا يتناهى لم يكن وقوع مقدور أحدهما أولى من وجود مقدور الآخر، ومع فقد الأولوية يستحيل وقوع أحدهما دون الآخر، ويستحيل اجتماعهما، لتضادهما، فلا يقعان لهذا الوجه، وهو فقد الأولوية مع تضادهما.

فإذا قيل: فقد الأولوية لا يحيلُ الفعل، ولا يمنع من وقوعه باعتبار أن النائم قد يقع منه أحدُ مقدوريه الضدين، مع أن ليس أحدهما بالوقوع أولى من الآخر إذ لا داعي له.

قالا: هذا غير مسلم، بل إنما يقع منه ما يقع من الضدين لمرجح هو الداعي، ولكته لا يتذكر عند انتباهه الداعي، إذ لو وقع أحد الضدين من دون مرجح لبطل القول بتساويهما في جواز الوقوع. وثبوت الداعي في حق النائم غير مستبعد، لأن الداعي قد يكون ظناً أو اعتقاداً غير علم، كما يكون علماً، فهب أن العلم لا يتصور في النائم، لم لا يجوز أن يعتقد اعتقاداً غير علم أو يظن ظناً يدعو إلى إيقاع ما يقع منه، إذ الاعتقاد الذي وصفناه والظن يتصور في حقه، وقد يتذكر الإنسان عند انتباهه مادعاة في حال نومه عن تحيّلته وظنونه إلى أفعال مخصوصة، فالمعتمد هو الأدلة المتقدمة.

الرد على الفرق المخالفة في التوحيد

أما الكلام على الفرق المخالفين في التوحيد، فنبتدي فيه بالرد على الصفائية، ونقول:

قد دللنا على بطلان قولهم بالمعاني القديمة فيما سبق، ونزيد عليه بأن نقول: لو كان مع الله تعالى معانٍ قديمة على ما يثبتونه، لكان كلُّ واحدٍ منها واجبَ الوجود بذاته، إذا استحيلَ أن يكون موجوداً بالفاعل أو بموجبٍ محدثٍ للزوم حدوث ما يكون بالفاعل أو بموجب المحدث وبطلان قدمه أو بموجبٍ قديم، للزوم التسلسل في الموجب القديم، فتعين كونه واجبَ الوجود بذاته. وإذا كان واجبَ الوجود بذاته، وجب أن يشاركه تعالى في كونه قادراً على ما يقدر عليه عالمياً بما يفعله وفي جمع صفاته، لأنّه إنما وجب فيه تعالى أن يكون على صفته الخاصة، لوجوب وجوده بذاته، فما يشاركه في وجوب الوجود بالذات، وجب أن يشاركه في صفاته.

فإن قيل: كيف يكون المعنى القديم واجب الوجود بذاته؟ وهو قائم بذاته تعالى غير مستقلّ بنفسه؟.

قيل لهم: ما معنى قيامه به تعالى؟ أتعونون به حلوله فيه تعالى؟ فهذا محال فيه عزّوجلّ، أو أنّه^(١) منتصب به؟ فهذا أشدّ استحالةً من الأول، أو أنّه يوجب

حالاً؟ فهذا أيضاً لا يصح، لأنّ القول بإثبات الحال في حقّه تعالى باطل بما سبق. فتحقق أنّه لو كان معه تعالى قديم آخر، لكان واجب الوجود بذاته، منفصلاً عنه تعالى، وكان يلزمه أن يماثله، وأدلة التوحيد التي قدّمناها تمنع منه. وهذه الطريقة هي التي يمكن أن يستدلّ بها على جميع المخالفين في التوحيد من الثنوية والمجوس والنصارى على ما وعدناه به.

وأما الثنوية فإنّهم ذهبوا إلى قدم النور والظلمة، وقالوا: بأنّ النور يفعل الخير بطبعه، والظلمة تفعل الشرّ بطبعها، وإنّهما كانا لم يزل متباينين، التور في جهة العلو، والظلمة في جهة السفلى، ولكنها يتناحيان من الجهة التي يتلاقيان فيها، قالوا: ثمّ امتزجا فحصل من امتزاجهما العالم، بما فيه. وأثبتوا للنور خمسة أجزاء، جزء منها روح في الكلّ. وكذا أثبتوا للظلمة خمسة أجزاء، جزء منها روح في كلّها. ثمّ افترقوا ثلاثاً فرّق، المانوية الذين يشبّون النور والظلمة حيّين، والديصانيّة الذين يشبّون النورحية والظلمة مواتاً، والمرقونية الذين يشبّون ثالثاً للنور والظلمة.

والردّ عليهم هو أن نقول: النور والظلمة جسمان، وقد دللنا على حدوث الأجسام، فكيف يكونان قديمين؟

ثم نقول لهم، ولم أثبتتم فاعلين قديمين؟

فنقولهم إنّ الخير والشرّ متضادان فلا يصحّ صدورهما من فاعل واحد. يعنون بالخير الملائة والمسارّة وبالشرّ الهموم والمضارّة.

فنقول: غير مسلّم تضادّ الخير والشرّ، بل الشرّ قد يكون من جنس الخير، بل نفس ما يقع خيراً يجوز أن يقع شراً زائداً على إيجادها في الجنس. ألا ترى أنّ لطفة اليتيم ظلماً شراً، وإن كانت بنية التأديب كانت خيراً، وما استلذه الإنسان لاشتهائه لم يصحّ أن يتألم به ويستصرّ به، بأن ينفر طبعه عنه.

ثمّ ولو سلّمنا تضادّ الخير والشرّ، فلم لا يجوز صدورهما عن فاعل واحد؟

أليس سوادُ الشعر مضاداً لبياض الوجه في الجنس، ثمّ هما مستلذان، فيكون كلّ واحد منها خيراً، وهو صادر عن النور عندكم، وعلى العكس سواد الوجه وبياض الشعر غير مستحسن فهو من فعل الظلمة، لأنّ عندهم كلّ مكروه فهو من الظلمة، وكلّ محبوب فهو من النور، فبطل قولهم إنّ تضادّ الفعل يدلّ على تضادّ الفاعل.

ثمّ يقال لهم، والامتزاج بين النور والظلمة من أيهما حصل. فإن قالوا: من النور، كانوا قد اضافوا إلى النور الشرّ، لأنّ خروج النور من كونه نوراً محضاً صافياً خالصاً، إلى كونه ممزوجاً بالظلمة منكدرّاً بها شرّ. فإن قالوا: مازجها ليلتها ويؤدّبها ويردّها إلى الخير، والامتزاج على هذا الوجه لا يكون منكدرّاً شرّاً.

قلنا لهم: فهذا إضافة شر آخر إليه، وهو الجهل، لأنّ الظلمة عندهم موجبة للشرّ غير قابلة للخير والنور إذا مازجها ليزيلها عن طبيعتها كان جاهلاً بجاهها، والجهل من النقائص.

ثمّ يقال لهم: إن كان الامتزاج من فعل النور، والظلمة ضدّ النور، كان يجب أن يحصل من الظلمة المبينة التي هي ضدّ الامتزاج. وإن قالوا: الظلمة أسرت النور، فهذا السبب وقع الامتزاج. كانوا قد اضافوا إلى الظلمة فضيلةً هي القوة على الغلبة والأسر، وإلى النور نقيصة هي العجز والضعف.

فإن قال المرقونية: إن الامتزاج من فعل ثالث على ما يذهبون إليه.

قلنا لهم: أقدم ذلك الثالث أم محدث؟

إن قالوا: قديم.

قلنا: أموجب هو أو مختار؟

فإن قالوا: موجب.

قلنا: فهلا أوجب الامتزاج لم يزل. ثم وهذا إبطال القول بالإثنيّة ومصير إلى القول بالثلاثة.

ويقال لهم: افامتزاج النور والظلمة خير أم شر؟
فإن قالواخير.

قلنا: فذلك القديم الثالث يجب أن يكون من جنس النور.
وإن قالوا: شر.

قلنا: وكان يجب أن يكون الثالث من حين الظلمة ويبطل القول بالثالث.
وإن قالوا: ذلك القديم الثالث مختار.

قلنا: فاختياره الامتزاج خير أم شر؟ ويعود ما أوردنا على الموجب.
ثم ويقال لهم: إن كان الثالث قادراً مختاراً قديماً، فهو واجب الوجود بذاته، ويجب أن يكون متصفاً بالصفات التي ذكرناها، فيكون هو الله تعالى، ويبطل هذياناتهم.

وإن قالوا: الثالث محدث.

قلنا: فيلزم أن ينتهي ذلك المحدث عندالقديم المختارجلّ جلاله، لأنّ التسلسل باطل، ثم يلزم الفِرْق الثلاثة قبْحُ الأمر والنهي والمدح والذم لأنّ الموجب لا يحسنُ أمره ولا نهيه ولامدحه ولاذمّه. وهذا إلزام للديصانيّة حيث أثبتوا الظلمة موأناً لاحياة فيها.

ثمّ يقال لهم: قد نجد الضياء يدلّ الظالم على المظلوم فيظلمه ويؤذيه، وهذا شرّ صدر من النور، والظلمة تخفي المظلوم، فيندفع بذلك إضرار الظالم وهوخير صدر من الظلمة، وعلى هذا قال الشاعر:

وَكَمْ لِيظْلَامِ اللَّيْلِ عِنْدَكَ مِنْ يَدٍ تُخَبِّرُ أَنَّ الْمَانُويَةَ تَكْذِبُ

ثمّ يقال لهم: جناية الإنسان وإساءته إلى الخير ممّن يصدر من الظلمة أم من النور؟ فلا بدّ من أن يقولوا: إنّها صدرت من الظلمة.

قلنا: فإذا اتاب وندم على فعله فمَن يصدر الندم والتوبة.
 إن قالوا: من الظلمة، كانوا قد أضافوا إليها خيراً، وهو الندم على الشر
 والتوبة منه.

وإن قالوا: من النور، كانوا قد أضافوا إلى النور، شراً، لأن التوبة
 والاعتذار مما لم يفعله الإنسان قبيحٌ.

فإن قالوا: أليس راكب الدابة يعتذر من رفس دابته، ولا يقبح ذلك منه.
 قلنا: معاذ الله أن يكون معتذراً من رفس الدابة، وإنما يعتذر من تفریطه في
 سوق الدابة وامتناعه من إيذاء الغير. وعلى هذا فإنه لو لم يكن راكبها معها
 ورفست الدابة غيره ما كان يحسن منه الاعتذار إلى المرفوس، فإن أظهر شيئاً
 يشبه الاعتذار فإنما ذلك إظهار التوجع والتألم بما أصاب الغير، وليس ذلك
 اعتذاراً حقيقياً.

أما المجوس، فإنهم أيضاً ثنوية، يقولون بالنور والظلمة، يسندون الخير إلى
 النور، والشر إلى الظلمة، ويقولون: إن الأجساد من الظلمة، والأرواح من النور،
 والشرور الواقعة من الإنسان فهي من الجسد والخيرات من الروح كل ذلك
 بالإيجاب، إلا أنهم يثبتون نوراً أعظم يسمونه زروان وهو الله تعالى، ويقولون إن
 الظلمة هي الشيطان، فمنهم من قال بقدم الشيطان، ومنهم من قال بحدوثه وأنه
 حدث عن فكرة رديّة عرضت لزروان أو شك شكّه.

والرد عليهم يضا هي الرد على الثنوية بأن نقول: النور والظلمة جسمان،
 وقد دللنا على حدوث الأجسام، فكيف يكونان قديمين؟

ونقول لمن قال: إن الشيطان محدث، وأنه حدث عن فكرة زروان وإن
 الشيطان إذا كان شريراً بطبعه الموجب للشر فيجب أن يكون الشر صادراً من
 زروان. وهذا بخلاف مذهبهم ولا ينقلب هذا علينا في قولنا: إن الله تعالى خلق
 الشيطان، لأن الشيطان عندنا مختار، وإنما يفعل الشر بسوء اختياره بخلاف

ما يقوله الجوس، لأنهم يقولون: الشيطان موجب للشر. ونقول لهم: على قوهم: إن الشر من الجسد والخير من الروح، إننا قدرنا الجسد، إذا فارقته الروح لا يصدر منه البتة شر، وإذا كان فيه الروح تصدر منه شرور كثيرة كالسرقة والكذب والنميمة وقتل النفوس، فيجب أن تضيفوا هذه الشرور إلى الروح، أو تشركوا بين الروح والجسد في إضافة الشر ليهما، وهذا كلام أورده أبو الهذيل على ميلاس المحوسي.

فقال ميلاس: الجسد إذا فارقته الروح ينتن ويصير جيفةً، تنفر عنها الطباع، ولا شك في أن هذا شر.

فأجابه أبو الهذيل بأن قال: أيها أشر؟ هذا التنتن الذي يمكن الإنسان أن يدفع أذيته عن نفسه بوجوه، كالقبض على أنفه، أو البعد عنه أو مواراته في التراب كما هو مشروع، ثم والتنتن يزول بعد أيام ولا يبقى له أثر؟ أم الشرور التي كانت تقع منه عندما كان فيه الروح من الظلم والقتل والنميمة والكذب إلى غيرها من الشرور.

ونقول لهم: يلزمكم أيضاً قبح الأمر والنهي والمدح والذم مثل لزومه لإخوانكم الثنوية لأن الموجب لا يحسن أمره ونهيه ولا مدحه ولا ذمه.

أما النصارى، فإنهم قالوا: إن الله تعالى جوهرٌ وأحدٌ ثلاثة أقانيم، أقنوم الأب وهو ذات الباري، وأقنوم الإبن وهو علمه، وأقنوم روح القدس وهو حياته يعنون بالأقنوم: الشيء المنفرد بالعدد، ويذهبون إلى أن أقنوم الإبن وحده الذي هو علمه تعالى اتحد بعيسى فصار إلهاً بعد أن كان إنساناً، وأن عيسى هو خالق الخلق وأنه سيحيي الموتى على اختلاف بينهم في كيفية الاتحاد:

فقال اليعقوبية منهم: إن أقنوم الابن مازج ناسوت عيسى وخالطه فحصل منه شيء ثالث هو المسيح. ولذلك قالت: إن المسيح جوهر من جوهرين أقنوم من أقنومين.

وقالت النسطورية: لم يكن بينهما مما زجة، وإنما الكلمة جعلت ناسوت المسيح هيكلاً وادّرعته اذراعاً ولذلك قالت: إن المسيح جوهران أقنومان. وقالت الملكائية: إن الاتحاد كان بالإنسان الكليّ دون المسيح، وأنه لذلك كان جوهرين أقنوماً واحداً.

ويحكى عن بعضهم: إن الاتحاد كان بأن أثرت الكلمة فيه كما تؤثر الصورة في المرآة من غير أن تنقلب إليه.

وعن بعضهم: أن معنى الاتحاد هو أن الكلمة دبّرت على يد عيسى.

وقالوا في تسيحة إيمانهم ما ترجمته هذا: «نؤمن بالله الواحد الأب، مالك كل شيء، وبالربّ الواحد يشوع المسيح ابن الله الذي وُلد من الله قبل العوالم كلها، وليس بمصنوع، إله حق من إله حق، من جوهر أبيه».

فابصر هذه الخرافات التي هدى بها أصحاب هذه المقالات. أتري أن العاقل لو خليّ وعقله وفكره يذهب إلى شيء من هذه المقالات. فإصدق ما قاله صلوات الله عليه: «كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه».

فنقول لهم: فأخبرونا عن اقنوم الابن والروح، هما ذات الله تعالى أو غيرها أو بعضها؟

فإن قالوا: هما ذات الله تعالى بطل قوهم إنه تعالى أقانيم ثلاثة.

وإن قالوا: بعضها، لزمهم أن يكون تعالى متجزياً مركباً من أجزاء، فيكون وجوده معللاً بأجزائه ويكون محدثاً على مذهب الفلاسفة الذين هم الأصول في مذاهب هؤلاء النصارى.

وكذلك إن قالوا: هما غيرهما، كان الإلزام بأن يكون مركباً من ثلاثة أشياء أكد.

وقد اختلفوا في الأقانيم، فقال بعضهم: إنها أشخاص، أي أعيان وذوات،

وقال بعضهم: إنها خواص على معنى^١ أنها أعراض لازمة لذاته. وقال بعضهم: هي صفات.

فيلزم من قال إنها خواص أو صفات أن تكون ذاته تعالى ثلاث خواص، أو ثلاث صفات، ومعلوم أن الصفة أو الخاصّة لا قوام لها بنفسها، فيلزم أن يكون ذاته تعالى أربعة أشياء. فأما من قال بأن الأقسام أشخاص، فالزامه ماسبق، وهو أن يكون مركباً من ثلاث ذوات.

وقد أزمهم العلماء - على قولهم في تسيحة إيمانهم في وصف المسيح بأنه من جوهر الله - أن يكون عيسى مشاركاً لا قنوم الأب في أمر ذاتي طبيعي، لأنه لا يقال في الشئ من جوهر غيره إلا بعد اشتراكها في أمر ذاتي. قالوا: وإذا كان عيسى الذي هو متخذ بالإبن مشاركاً للأب في أمر ذاتي كان من جنسه، فهل ينفصل عنه فصل ويمتاز عنه بتمييز؟ إن قالوا لم ينفصل عنه بفصل. قالوا لهم: فلم كان الأب بأن يكون أباً أولى من الابن، ولم كان الإبن بأن يكون ابناً أولى من الأب؟ وإن قالوا ينفصل عنه بفصل كما مر، قد قالوا بأن الله تعالى مركب من جنس وفصل فلا يكون ذاته بسيطاً على ما يقوله الفلاسفة الذين هم أصول مقالاتهم.

ويمكن أن يراد هذا الإلزام من دون أن يتعرّض لاتحاد الإبن بالمسيح بأن يقال: هل انفصل أقنوم الأب من أقنوم الإبن بفصل أم لا ينفصل ويتّسم الإلزام.

ويقال لليعقوبيّة على قولهم: «بالممازجة وإن حصل شئ ثالث من الممازجة»: ليس يخلو اللاهوت والناسوت بعد الممازجة، إمّا أن يكونا على حالهما كما كانا قبل الممازجة، فيكون ذلك قول النسطوريّة؛ وإمّا أن يكون كل واحد منهما أبطل الآخر وأخرجه عمّا كان عليه، فيلزمهم أن يكون المسيح لا قديماً ولا محدثاً ولا إلهاً ولا غير إله، إذ حصل شئ ثالث عندهم ليس بإنسان

ولا إله، وأيضاً فكيف يجوز أن يبطل الإبن، ولو جاز ذلك لجاز أن يبطل الأب. وبعد، فناسوتُ المسيح كان كناسوت غيره في الجسمية واللحمية فكيف يقال أبطل أحدهما الآخر! فإن كان الناسوت أبطل اللاهوت لم يصح، لأنَّ المحدث لا يبطل القديم: ولو جاز ذلك جاز أن يبطل المحدث أقنوم الأب. وإن كان اللاهوت أبطل الناسوت لم يصح، لأنَّ ناسوت المسيح كان على ما كان عليه من قبل.

ويقال للنسطورية على قولهم «إنَّ المسيح جوهران أقنومان بعد الاتحاد»: ليس يخلو الجوهران من أن يكونا قديمين أو محدثين، أو أحدهما قديم والآخر محدث، فإن كانا قديمين كانوا قد أثبتوا ناسوت المسيح قديماً، وفيه إثبات قديم رابع. وإن كانا محدثين كانوا قد عبدوا المحدث وأثبتوا الابن الأزلي محدثاً وإن كان أحدهما قديماً والآخر محدثاً كانوا قد عبدوا المحدث مع القديم

ويلزم من فسر الاتحاد منهم بأنَّ الإبن أتر في المسيح، ودبر على يديه من حيث ظهر عليه الأفعال الإلهية أن يقولوا إنه اتحد أيضاً بسائر الأنبياء قبل عيسى عليه السلام، لأنَّ الأفعال الإلهية التي هي المعجزات ظهرت على أيديهم كما ظهرت على يدي عيسى عليه السلام.

ويلزم الملكائية - إذا قالوا: إنَّ المسيح جوهران أقنوم واحد من حيث أن الاتحاد لم يكن به بل بالإنسان الكلبي - أن يقال لهم: قولوا: إنَّ المسيح جوهر واحد، كما أنه اقنوم واحد.

ثم يقال لهم: ماتعونون بقولكم: «إنَّ الاتحاد كان بالإنسان الكلبي»؟ أتريدون به أنَّ الاتحاد كان بالإنسان المتصور بالعقل؟ أو تريدون به أنه وقع بكل إنسان شخصي؟ إن أردتم الأول لزم أن لا يكون عيسى ابن الله ولا إلهاً، لأنَّه كان ناسوتاً شخصياً. وإن أردتم الثاني، لزمكم أن يكون كل واحد من الناس ابنَ الله، لأنَّ الاتحاد حصل به.

وأما الصابئة، فإنه قد يحكى عنهم أنهم ليقولون: للعالم صانع أحكم الفلك وجعل نجومه مدبرة لما في العالم، وأضافوا ما يحدث في العالم من الحيوان والنبات إلى النجوم، وإنهم يعبدون النجوم، ثم نحتوا الأصنام على صورها يعبدونها بالنهار إذا غابت النجوم ويذهبون إلى أن النجوم توجب بطباعها، التدبير في العالم، وربما قالوا بأنها قديمة.

والرد عليهم هو أن نقول: لاشك في أن النجوم أجسام والجسم لا يكون إلا محدثاً على ما بيناه، ثم وهي ليست أحياء فكيف يصدر عنها الأفعال! وأقوى ما يستدل به على كونها غير أحياء إجماع المسلمين على أنها مسخرات وقد استدل على أنها مسخرات غير متحيرات: بمركتها التي تجري على طريقة واحدة، إذ الحي القادر المختار لا بد من أن تختلف حركاته لاختلاف دواعيه.

وقد استدل على كون الشمس غير حية على الخصوص بمرارتها المفرطة التي يستحيل أن يبقى معها الحياة. ولو سلمنا أنها أحياء قادرة لما كانت قادرة إلا بقدرتها كما في غيرها من الأجسام التي هي أحياء قادرة. وإذا كانت كذلك كان يجب أن لا يقدر على الاختراع، كما لا يقدر غيرها من القادرين بالقدرة. فكيف تؤثر في الأجسام الأرضية من الحيوان والنبات على بعدها منها، وكان لا يصح منها أصول النعم التي بها تستحق العبادة كما لا يقدر عليها غيرها من القادرين بالقدرة فلا يحسن عبادتها.

أما عبادتهم الأصنام فمن أفبح ما يكون «وذلك لأن الأصنام جمادات غير حية ولا قادرة ومعلوم هذا ضرورة من حالها، فكيف تحسن عبادتها مع أن العبادة لا تستحق إلا باصول النعم؟

أما قولهم: «إنما نعبدهم ليقربونا إلى الله زلفى»^(١) على ما حكى القرآن

عنهم، فَمَا لا وجه له، وذلك لأننا قد بينا قبح عبادة الصنم، والقبيح لا يتقرب به إلى الله تعالى.

فإن قالوا: نحن لانعبد الصنم، وإنما نجعله قبلةً لعبادتنا، كما جعلتم الكعبة والحجر قبلةً لعبادتكم.

قلنا: المعلوم من حال عبدة الأوثان خلاف ذلك، وهو أنهم يعبدونها لاعلى أنهم اتخذوها قبلةً، ثم ولو اتخذوها قبلةً لاحتاجوا في ذلك إلى شرع، كما أننا ما اتخذنا الكعبة قبلةً إلا بالشرع الصادر فيه، ولا شرع معهم في أن الصنم قبلةً.

القول في العدل

لَمَّا وَجَبَ عَلَى الْمَكْلَفِ الْعِلْمُ بِالثَّوَابِ وَالْعِقَابِ لِكُونِهِ جَارِيًا مَجْرَى دَفْعِ الضَّرَرِ عَنْهُ، وَعَلَى مُكَلِّفِهِ تَعَالَى أَنْ يَكْلِفَهُ تَحْصِيلَهُ، لِكُونِهِ لَطْفًا فِي أَدَاءِ الطَّاعَاتِ وَاجْتِنَابِ الْمُقَبَّحَاتِ، وَلَمْ يُمْكِنِ تَحْصِيلُهُ إِلَّا بِمَعْرِفَةِ التَّوْحِيدِ وَالْعَدْلِ، وَجَبَ عَلَيْهِ تَحْصِيلُ الْمَعْرِفَةِ بِالتَّوْحِيدِ وَالْعَدْلِ.

وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ وَقَدْ أَتَيْنَا عَلَى أَبْوَابِ التَّوْحِيدِ وَبَيَّنَّاهَا - لِأَنَّ التَّوْحِيدَ وَإِنْ كَانَ فِي أَصْلِ اللُّغَةِ عِبَارَةً عَمَّا يَصِيرُ بِهِ الشَّيْءُ وَاحِدًا، كَالْتَحْرِيكِ فِي أَنَّهُ عِبَارَةٌ عَمَّا يَصِيرُ بِهِ الشَّيْءُ مُتَحَرِّكًا، فَإِنَّهُ فِي الْعَرَفِ عِبَارَةٌ عَنِ الْعِلْمِ بِوَحْدَانِيَّتِهِ تَعَالَى وَمَا يَسْبِقُهُ مِنَ الْعِلْمِ بِذَاتِهِ تَعَالَى وَبِمَا يَسْتَحِقُّهُ مِنَ الصِّفَاتِ نَفِيًّا وَإِثْبَاتًا وَكَيْفِيَّةً صِفَاتِهِ وَمَا يَجُوزُ عَلَيْهِ وَمَا لَا يَجُوزُ وَمَاهُو طَرِيقٌ إِلَى الْعِلْمِ بِجَمِيعِ ذَلِكَ عَلَى مَا بَيَّنَّاهُ - وَجَبَ أَنْ نَبَيِّنَ الْكَلَامَ فِي الْعَدْلِ أَيْضًا.

وَالْكَلامُ فِي الْعَدْلِ كَلَامٌ فِي أَعْمَالِهِ تَعَالَى وَأَنَّهَا كُلُّهَا حَسَنَةٌ، وَتَنْزِيهِهِ عَنِ الْقُبَائِحِ وَعَنِ الْإِخْلَالِ بِالْوَاجِبِ فِي حِكْمَتِهِ. وَيَدْخُلُ تَحْتَهُ تَفَاصِيلُ، كَالْكَلامِ فِي حَسَنِ ابْتِدَاءِ الْخَلْقِ وَحَسَنِ التَّكْلِيفِ وَمَا يَتَّصِلُ بِهِ وَالْكَلامِ فِي النُّبُوَّةِ وَالْكَلامِ فِي الْوَعْدِ وَالْوَعِيدِ، فَإِنَّ بِجَمِيعِ ذَلِكَ يَتِمُّ الْعِلْمُ بِالثَّوَابِ وَالْعِقَابِ. وَيَدْخُلُ فِي أَبْوَابِ الْعَدْلِ الْكَلامُ فِي الْأَلَامِ وَالْأَعْوَاضِ وَحَسَنِ مَا يَحْسُنُ مِنْهَا وَيَلْحَقُ أَيْضًا بِأَبْوَابِ الْعَدْلِ الْكَلامُ فِي الْإِمَامَةِ لِأَنَّهُ مِنَ الْأَطْطَافِ الَّتِي تَجِبُ لِمَكَانِ التَّكْلِيفِ وَإِنْ لَمْ

يتوقف عليها العلمُ بالثواب والعقاب.

وإذا كان الكلامُ في العدل كلاماً في أفعاله تعالى وتنزهه عن القبائح والإخلال بالواجب، وجب أن نبين أولاً حقيقة العدل وحقيقة الفعل وبيان مراتبه من الحسن والواجب والقبيح، ونبين أنه تعالى قادر على القبيح وعلى الإخلال بالواجب، ليكون تنزهاً له تعالى عن فعل القبيح وعن الإخلال بالواجب مدحاً له.

وإذا نزهناه تعالى عن القبائح-ولا شك أننا نجد في العالم قبائح كثيرة-احتجنا إلى أن نبين أنها من فعل العباد، وذلك يستدعي بيان أن العباد فاعلون لتصرفاتهم.

وعلى طريقة الشيوخ يجب أن يقدم القول، في أن العباد فاعلون، على القول في تنزهه تعالى عن القبائح، لأنهم يستدلون على تنزهه عزوجل عن القبيح بالرجوع إلى الشاهد وأن المخيرين الحسن والقبيح كالصدق والكذب المستغني بالصدق الحسن عن الكذب القبيح، لا يختار القبيح الذي هو الكذب. وذلك يبنى على أنه قادر عليها وأنه فاعل لما يقع منه.

أما العدل، فإنه مصدر: «عدل يعدل»، يذكر ويراد به الفعل وقد يراد به الفاعل. فإذا أريد به الفاعل كان مجازاً، والمراد به المبالغة في وصفه بأنه عادل، أي كثير العدل، كما يقال: رجل صوم وفطر، على هذه الطريقة، وإذا أريد به الفعل فقد قيل في حده ومعناه إنه إيفاء حق الغير عليه واستيفاء الحق منه.

وقد قرح في هذا الحد بأن قيل: يلزم عليه القول بأن لا يكون خلق الخليقة ابتداءً عدلاً، لأنه ليس ذلك إيفاء حق الغير عليه والاستيفاء الحق منه.

وقيل: فالأولى أن يحد بأنه كل فعل حسن يفعل بالغير لينتفع به، أو يستضر به، يعنون بما يستضر العقاب والذم لمن يستحقها. ولا أرى في التحديد الأول خلافاً.

أما قولُ القادح فيه بأنه يلزمُ أن لا يكون ابتداءُ الخلق عدلاً، فليس فيه طائلٌ. وذلك لأنَّ لمن حدَّ العدلَ بما ذكرناه أن يقول: خلقُ العالم ابتداءً حسنٌ وإحسان وتفضُّل وإنعام وغير قبيح، ولا أصفُهُ بأنه عدل، فأبى خلل في ذلك.

أما الفعل، فهو ما حدث ممتنَّ صحَّ منه وقوعه وأن لا يقع. وأما الحسنُ فهو الفعلُ الذي لا مدخل له في استحقاق الذمِّ بوجه من الوجوه.

وأما الواجب، فهو ما للإخلال به مدخلٌ في استحقاق الذمِّ، والقبيحُ هو الفعل الذي له مدخل في استحقاق الذمِّ.

وهذه الحدودُ الخَصُّ ما قيل في بيان معاني هذه الألفاظ ويدخلُ فيها جميعُ ما هو من أقسامها على مراتبها، لأنَّ الحسن ينقسم: إلى ما هو مختصَّ بالحسن من غير زيادة عليه، وهو الذي يوصف بأنه مباح إذا أعلم^(١) فاعله ذلك من حاله أو دلَّ عليه؛ وإلى ما يختصُّ بوجه زائد على الحسن، وهو الذي يستحق المدح بفعله، إذا فعل حسنه. وينقسم إلى ما للإخلال به مدخلٌ في استحقاق الذمِّ فيوصف بأنه واجب، وإلى ما لا مدخل للإخلال به في استحقاق الذمِّ فيوصف بأنه مندوب إذا وقع ممتنَّ أعلم ذلك من حاله أو دلَّ عليه، وجميعُ هذه الأفعال لا يستحقُّ بفعلها الذمِّ، فهي داخلة في الحدِّ الذي ذكرناه للحسن.

والواجبُ ينقسم إلى مُضَيِّق، وهو الذي يستحق الذمُّ بالإخلال به تعييناً، وإلى مُوسِّع يسمَّى مَخَيَّرَافِيه، وهو الذي يستحق الذمُّ بأن لا يفعل ولا ما يقوم مقامه. وينقسمُ أيضاً إلى ما هو واجب على الأعيان، وهو الذي لا يقوم فيه فعل البعض مقام فعل البعض الآخر، وإلى ما هو واجب على الكفاية، وهو الذي يقوم فيه فعلُ البعض مقامَ فعل البعض الآخر. وجميعُ هذه الأقسام داخل في ما حدّدنا الواجب به، إذ للإخلال^(٢) بكلِّ واحد منها

(٢) م: الاخلال.

(١) م: علم.

مدخلٌ في استحقاق الذمِّ.

وأما الدليلُ على أنه تعالى قادر على القبيح، هو ما ثبت أنه قادر على عقوبة العاصي والكافر، ومعلومٌ أن اقتداره على ذلك لم يتجدد عند وقوع الكفر أو المعصية من المكلف، بل كان قادراً على ذلك قبله، وعقوبته قبل ذلك قبيح. وأيضاً فإنه تعالى قادر على تعذيب الأطفال، وتعذيبهم ظلم قبيح، وبعد فإنه قادر على أن يخبر عن «العالم ليس قديماً» بأن يقول: «العالم ليس قديماً» فيمكنه أن يقول: «العالم قديم» باسقاط كلمة «ليس» لأنَّ لفظة «قديم» لا يحتاج إلى لفظة «ليس»، ولا لفظة «العالم» محتاج إليه، والقولُ بأنَّ العالم قديم قبيح، لأنَّه كذب.

ويمكن أن يعترض على هذا الوجه بأن يقال: قوله: «العالم قديم»، إنما يقبح، إذ أخبر به عن قدم العالم. فأما إذا لم يقصد به الإخبار عن قدم العالم، لم يكن خبراً عنه، فلم يكن كذباً ولا قبيحاً. فمن أين إنه يقدر على أن يقصد به الإخبار عن قدم العالم؟ وهل النزاع إلا فيه؟ لأنَّ القصد إلى هذا الإخبار قبيح.

ويمكن أن يجاب عن هذا الاعتراض بأن يقال: إذا لم يقصد تبارك وتعالى بهذا القول إلى الإخبار عن قدم العالم، فأما أن لا يقصد به شيئاً من المعاني، أو يقصد به إلى معنى آخر. فإن كان الأول، يلزم عليه قبحُ هذا القول بأن يكون عبثاً قبيحاً، وقد حصل المقصود، وهو اقتداره على القبيح؛ وإن قصد به معنى آخر ولم يفرق إليه شيئاً آخر يدلُّ عليه كان ذلك إلغازاً وتعمية، فيكون قبيحاً أيضاً. فعلى الوجه كلهما تبين اقتداره على القبيح.

ولو صورت هذه الدلالة في الإخبار عن أن زيدا ليس في الدار، بأن يقول: زيدٌ ليس في الدار، إذا لم يكن فيها، فإن هذا مما يقدر تبارك وتعالى عليه أيضاً لأنَّه صدق، وإذا حصل فيه غرض حسن فيقدر على أن يسقط «ليس» فيقول:

«زيد في الدار» وإذا قال كذلك كان كذباً قبيحاً، لكان أولى، لأنه مهما أورد على هذه الصورة ما أورد على الصورة الأولى من أن قوله: «زيد في الدار» إنما يكون كذباً بأن يقصد إلى الإخبار عن كونه فيها، فمن أين إنه يقدر على هذا القصد يمكننا أن نجيب عنه بأن نقول: لاختلاف في أنه يقدر على هذا القصد، ألا ترى أن زيداً لو كان في الدار، لصح منه تبارك وتعالى الإخبار عن كونه في الدار فخرج زيد عن الدار يزول اقتداره تعالى على هذا القصد. ولئن كان كذلك لوجب ان يخرجنا أيضاً عن كوننا قادرين عليه، والمعلوم خلافه.

ولو قلنا: إنه تعالى يقدر على أن يقول: «زيد في الدار» قاصداً عن الإخبار عن ذلك إذا كان زيد في الدار، وحصل في هذا الإخبار غرض المثل، لأنه يكون حسناً، فيجب أن يكون قادراً عليه، وإن لم يكن زيد في الدار، لأن خروج زيد عن الدار لا يخرج عَمَّا كان عليه، إذ لو أخرج عن الاقتدار على ذلك، لأخرجنا أيضاً لكان أقرب وأوضح.

واعلم أن المخالف في هذه المسألة رجلان: أحدهما يقول: القبيح إنما يقبح للنهي والله تعالى ليس بمنهي، فلا يقبح منه شيء، ويستحيل اتصاف أفعاله تعالى بالقبيح، فهو غير قادر على هذا القبيح من هذا الوجه، وهو الأشعري ومن وافقه في الامتناع من التحسين والتقيح النقلي. والآخر هو النظام، يقول: لو قدر على القبيح، للزم أن يكون إما جاهلاً أو محتاجاً، لأنه إذا كان قادراً على القبيح، صح منه وقوعه، والقبيح صح منه وقوعه، والقبيح يدل على جهل فاعله أو احتياجه، فيكون ذلك مصيراً إلى أنه يصح وجود ما يدل على كونه جاهلاً أو محتاجاً وهذا يقتضي كونه إما جاهلاً أو محتاجاً، لأن الدلالة كالعلم في تعلقه بالشئ على ما هو به ألا ترى أنه لا يصح إقامة دليل على كون زيد في الدار إلا وهو في الدار، كما لا يصح أن يعلم أنه في الدار إلا وهو في الدار.

ونبين ذلك بأن نقول: إذا قدر على القبيح وصح وقوعه منه، أرايم لوقوع

منه، ذلك، لكان يكون دليلاً على الجهل أو الحاجة أو لا يكون دليلاً ولا واسطةً، لتردد هذا التقسيم بين النفي والإثبات، فإن قلتم يدل، كان ذلك قولاً بصحة دليل قيام على جهله أو حاجته، وذلك يقتضي كونه في الحال على أحد الوصفين، كما ذكرته، تعالى عن ذلك علواً كبيراً، وإن قلتم لا يدل، بطل دلالته على انفتاح أنه لا يفعل القبيح، لأن الدليل الذي يجب طرده، فإذا تصوّر ثبوت مثل الدليل ولا مدلول، انتقض كونه دلالةً، فكيف يمكنكم أن تستدلوا على أنه تعالى لا يفعل القبيح.

أما الرد على الأول فهو أن نقول: لو كان القبيح إنما يقبح للنهي، لوجب فيمن لا يعرف النهي ولا الناهي أن لا يعرف شيئاً من القبائح. وهذا يوجب في البراهمة المنكرين للنبوات أن لا يعلموا قبح الظلم والكذب العاري من نفع أو دفع ضرر والعبث والمفسدة، كما لا يعرفون قبح القبائح الشرعية، والمعروف خلافه.

فإن قيل: هم لا يعلمون قبح هذه القبائح، وإنما اعتقدوا قبحها، لمخالطتهم لأهل الشرائع.

قلنا: فكيف لم يعتقدوا قبح الزنا والربا وشرب الخمر هذه المخالطة. وبعد فإن المقر بالنبوة وبالشرعيات لودخلت عليه شبهة في النبوة فإنه يضطرب عنده قبح القبائح الشرعية التي عدناها، ولا يشك في قبح الظلم وأخوانه مما عدناه ثم ولو كان القبيح يقبح للنهي لوجب أن يكون الحسن يحسن للأمر، فيلزم عليه أن لا يوصف أفعاله تعالى بالحسن أيضاً، لأنه كما لم ينع عن شيء، لم يؤمر بشيء.

فإن قالوا: الحسن يحسن للأمر ولا ينتفاء النهي عنه، فالقديم تعالى وإن لم يؤمر بشيء لم ينع من شيء، فيحسن فعله لانتفاء النهي.

قلنا: فقولوا: إن القبيح أيضاً إنما يقبح للتهي ولانتفاء الأمر، والله تعالى

وإن لم ينع عن شيء لم يؤمر بشيء، فيجب أن يقع فعله لانتفاء الأمر.
 أما الرد على النظام، فقد اختلف مسلک العلماء فيه، فذكر بعضهم «أنه لو وقع منه تعالى القبيح، لخرج من أن يكون دليلاً على الجهل أو الحاجة. وذلك لأنه إنما يدل من حيث علمنا أنه لا يقع من العالم الغني، فإذا فرضنا وقوعه ممن يعلم قبحه واستغناؤه عنه خرج عن كونه دليلاً».

وقد اعترض هذا بأن قيل: في هذا صحة وجود القبيح غير دال على الجهل أو الحاجة، لأنه صح وقوعه منه تعالى، لا قدره عليه. وإذا صح وجود الدلالة مع فقد مدلولها بطل كونه دلالة.

وقال أبو علي وأبو هاشم وقوع القبيح منه تعالى صحيح، إلا أنه لو وقع منه تعالى القبيح لم نقل بأنه كان يدل على جهله أو حاجته، تعالى عن ذلك علواً كبيراً، ولا نقول بأنه كان لا يدل فاتفقا على الامتناع من الجواب بالنفي والإثبات عن هذا التقدير، واختلفا في التعليل.

فقال أبو علي: «إنما لا يصح الجواب بالنفي والإثبات، لأن كل جواب نذكره ينقض أصلاً من الأصول المقررة بالدليل ويبطله، وما هذا حاله لا يجوز القول به وبيانه: أنه لو قلنا: «يدل على الجهل أو الحاجة»، كنا قد أبطنا ما قد علمناه من كونه تعالى عالماً بقبح القبائح وبأنه مستغني عنها، ولو قلنا بأنه لا يدل، كنا قد أبطنا ما قد علمناه من كون القبيح دالاً على جهل فاعله أو صاحبه. وإن هربنا من القولين إلى القول بأنه لا يقدر على القبيح، كنا قد أبطنا ما علمناه بالدليل أيضاً من كونه قادراً على القبيح، فلا نقدر هذا التقدير. وإذا قدره مقدر فلا نحيب عنه. وذلك لأن التقدير إنما يورد لينكشف به الاصول المحققة، فلا يجاب عن تقدير أو يؤدي إلى إبطال الأصول المقررة المحققة بالدليل».

وقال أبو هاشم: «إنما امتنع من الجواب بالنفي والإثبات، لأن كل

جواب أقوله يكون تعليقاً للصحيح بالمحال، وتعليق الصحيح بالمحال غير جائز. وبيانه: أنه لو قلنا «يدل»، لكننا قد علقنا الصحيح الذي هو وقوع القبيح منه تعالى لاقتداره عليه بالمحال الذي هو كونه جاهلاً محتاجاً ولو قلنا كان لا يدل لكننا قد علقنا الصحيح الذي هو وقوع القبيح مسنداً بالمحال الذي هو خروج القبيح عن كونه دلالةً.

قال: وإنما قلنا: «تعليق الصحيح بالمحال غير جائز» من حيث إن تعليق الشيء بغيره يقتضي أن يوجد المعلق إذا أوجده المعلق به، كقول القائل: «لو دخل زيد داري لأكرمه وأعطيته». فإن هذا يقتضي أنه مهما حصل دخول زيد حصل منه جهة القائل الإكرام والعطية وهذا في تعليق الصحيح بالمحال غير جائز، وذلك لأن المحال يستحيل وقوعه، وجد الصحيح أولم يوجد، الأترى أن القائل لو قال: «لو دخل زيد الدار لاجتمع الضدان في المحل»، كان ذلك قولاً محالاً، من حيث أن اجتماع الضدين محال، دخل زيد الدار أولم يدخل.

وقد اعترض أبو الحسن قولهم هذا بأن قال: كون الظلم دلالةً أولاً يدل قسماً متقابلاً بين النفي والإثبات وبضرورة العقل معلوم استحالة خلق الشيء عن النفي والإثبات المتقابلين، فهب أنكم لا تقولون في ذلك قولاً فيخلقوا الظلم في نفسه من أن يكون دليلاً أو لا يكون دليلاً، ولئن جاز ذلك، لجاز أن يخلو زيد من أن يكون في الدار، وأن لا يكون في الدار، وعن أن يكون قادراً وأن لا يكون قادراً.

ولما اعترض هذا القول، قال: فالواجب أن يقال للنظام: إن وقوع القبيح منه تعالى محال، وإن قدر عليه، فإذا فرضنا وقوعه منه، كنا قد فرضنا محالاً، فلا يمتنع أن يلزم عليه محال، وهو كونه جاهلاً أو محتاجاً.

فإذا قيل له: كيف تحكم باستحالة وقوع القبيح منه، مع كونه تعالى قادراً

عليه؟

يقول في الجواب: إنَّ القادر لا يصحّ منه وقوع ما قدر عليه إلا إذا كان له إليه داع، ومن دون الداعي لا يصحّ أن يفعل.

وبيانه أن ما قدر عليه القادر وقوعه ولا وقوعه بالنسبة إلى القادر على حدّ سواء، وكلاهما جائزتان من دون ترجّح. وكذلك وقوع كلّ واحد ممّا قدر عليه من مقدوراته المختلفة المتضادة جائز على حدّ سواء. وبقيّة العقل معلوم أنّ بعض الجائزات لا يقع دون البعض ولا يترجّح البعض على البعض إلا مرجّح والمرجّح في حقّ القادر إنّما هو الداعي، فلا يصحّ أن يقع منه إلا ما له إليه داع. وإذا كان كذلك وقد علمنا أنّه لا داعي له تبارك وتعالى إلى القبيح استحالة منه وقوعه. ثمّ وإذا انضاف إلى عدم الداعي ثبوت الصارف، وهو علمه بقبحه وباستغنائه عنه، كان استحالتة أكده، وليس من قضيّة القادر أن يصحّ منه وقوع ما قدر عليه على جميع الأحوال، بل إذا صحّ وقوعه منه على وجه ما كفي في كونه قادراً عليه، ألا ترى أنّ الممنوع قادر على الفعل وإن استحالة وقوع الفعل منه مع المانع، لما صحّ أن يقع بتقدير زوال المنع. وكذلك فإنّه تعالى قادر فيما لم يزل، وإن استحالة وجود الفعل الأزليّ، لما صحّ أن يفعل فيما لا يزال، فكذلك لا يمتنع أن يكون قادراً على القبيح، على معنى أنّه لو تصوّر أن يكون له إليه داع، لصحّ منه وقوعه.

فإن قيل: كما أنّ القبيح يدلّ على جهل فاعله أو حاجته، كذلك الخبر الصدق عن كونه جاهلاً أو محتاجاً، يدلّ على ذلك فلو جاز أن يقدر تعالى على القبيح لجاز أن يقدر على الخبر الصدق عن كونه جاهلاً أو محتاجاً وإذا لم يجز أن يوصف بالقدرة على الخبر الصدق عن كونه جاهلاً أو محتاجاً، وجب أن لا يجوز وصفه بالقدرة على القبيح، والآفا الفرق؟

قلنا: هذه مغالطة، وذلك لأنّ الخبر الصدق عن كونه جاهلاً أو محتاجاً، ليس دليلاً على كونه على أحد الوصفين، بل كونه كذلك داخل في معنى

كون الخبر عن ذلك صدقاً، إذ الخبر الصدق يفهم منه الإخبار عن الشيء، وأن الشيء على ما تناوله.

فكون الخبر على ما تناوله داخل في معنى كونه صدقاً، فكيف يكون دليلاً عليه، مع ما قد علمنا من أن شأن الدليل أن يكون مغايراً أو في حكم المغاير للمدلول فلو وصفناه تعالى بالاعتدال على الخبر الصدق عن كونه جاهلاً أو محتاجاً، لكننا قد وصفناه بأنه يقدر على أن يجعل نفسه جاهلاً ومحتاجاً، أو أن غيره يقدر على أن يجعله كذلك، وذلك محال.

وإنما قلنا إن وصفه بالقدرة على الخبر الصدق عن كونه جاهلاً أو محتاجاً، من حيث أن كون الخبر عن ذلك صدقاً يقتضي كونه محبباً مطابقاً لما تناوله. وذلك لا يكون إلا باقتداره تعالى أو باقتدار غيره على أن يجعله كذلك. وليس كذلك القبيح، لأنه دليل على كون فاعله جاهلاً أو محتاجاً، ولا يدخل كون فاعله جاهلاً أو محتاجاً في معنى القبيح. ألا ترى أن معناه الفعل الذي له مدخل في استحقاق الذم عليه، واقتداره تعالى عليه لا يدخل في ضمنه ومعناه اقتداره أو اقتدار غيره على تصييره جاهلاً أو محتاجاً فافتراقاً من هذا الوجه.

وإذا فرغنا من القول في أنه تعالى قادر على القبيح، فلنشرع في أنه لا يفعله ولا يخل بالواجب عليه في حكمته.

والذي يدل على أنه تعالى لا يفعل القبيح، هو ما قد نبهنا عليه من قبل، من أن القادر لا يفعل ما يقدر عليه، إلا إذا كان له إليه داع، ولا يصح إلا كذلك، على ما بيناه من قبل. ولا شك في أنه لا داعي له تعالى إلى فعل القبيح، إذ الداعي إليه إنما هو العلم أو الاعتقاد أو الظن المتعلق باحتياج القادر إليه، أو الجهل الذي هو اعتقاد وجوبه، أو كونه مختصاً بوصف زائد على حسنه أو الظن لذلك. ومعلوم أن هذا الداعي محال فيه تعالى، فلا يفعله.

يؤكد ما ذكرناه أنه تعالى مع أن لا داعي له إلى فعل القبيح فله عنه صارفٌ

وهو علمه بقبحه وباستغناؤه عنه، والعلمُ بقبح القبيح وبالاستغناء عنه صارف قويّ عن فعله، ومع الصارف القويّ الذي لا يقابله داع، لا يتصوّر وقوع الفعل من القادر عليه، كلّ هذا قد تقدّم.

وقد بيّن الشيوخ أنّه تعالى لا يفعل القبيح بالرجوع إلى الشاهد، ولهذا قد ذموا القول في أنّ العباد فاعلون لتصرفاتهم على القول بأنّه تعالى لا يفعل القبيح، فقالوا: قد علمنا أنّ المخيّرين بين الصدق والكذب في الشاهد بأن يقال له: إن صدقت أعطيت ديناراً، وكذا إن كذبت ديناراً لا على أن يعطى دينارين يفعلهما، وإنما تعطى ديناراً واحداً بفعل أيّهما كان، وهو يعلم قبح الكذب واستغناؤه بالصدق عنه، فأنه قَطّ لا يختار الكذب على الصدق بوجه من الوجوه، وهذا معلوم ضرورةً. وإنما لا يختار لعلمه بقبح الكذب واستغناؤه منه، لأنّه لو اختلّ بعض هذه الأمور لتصوّر أن يختار الكذب. وإذا كان كذلك وقد علمنا أنّ حال القديم مع سائر القبائح هذه الحالة، لأنّه يعلم قبح جميعها واستغناؤه عنها، وجب أن لا يختار شيئاً منها، وكذلك لا يخلّ تبارك وتعالى بالواجب في حكمته، لأنّه تعالى يعلم وجوبه واستغناؤه عن الإخلال به، إذ لا يلحقه في فعله مشقّة ولا ينتفع بالإخلال به ولا يدفع مضرة عن نفسه فلا يخلّ به.

ألا ترى أنّ أحدنا إذا علم وجوب ردّ الوديعة عليه واستغناؤه عن الإخلال به بأن يعلم أنّه إن ردّها يحصل له مثلها من المنفعة وإن حسبها لم تحصل له منفعة زائدة على ما فيها، فإنّه لا يخلّ بردّها، بل لا بدّ من أن يردها، وإنما لا يخلّ بالردّ، لاجتماع هذه الأمور فيه، باعتبار أنّه لو علم أو ظنّ أنّه لا يحصل له مثلها عند ردّها أو لم يعلم وجوب الردّ، فإنّه يتصوّر أن يخلّ بالردّ، وهذا حال القديم مع سائر الواجبات، فلا يخلّ بشيء منها.

فإن قيل: المخيّرين بين الصدق والكذب إنّما لا يختار الكذب لعلمه بأنّه يستحقّ العقاب عليه وأنّه يثاب على الصدق، فلهذا لم يختر الكذب على

الصدق، وهذا في القديم محال.

قلنا: نفرض الكلام فيمن سكون في مهلة النظر، فلا يعتقد ثواباً ولا عقاباً، ومع ذلك فإننا نعلم أنه لا يختار الكذب على الصدق والحال ما وصفناه، فبطل ما قاله السائل.

فإن قيل: المخبر بين الصدق والكذب إذا كان الحال ما وصفتموه يكون ملجأً إلى أن يختار الكذب على الصدق، والإلجاء في القديم محال. قلنا: لو كان ملجأً لما استحق المدح على الصدق، ومعلوم أنه يستحق المدح، والعقلاء يمدحونه.

فإن قيل: كما أن القبيح لا يفعل العالم بقبحه وباستغناؤه عنه في الشاهد، فكذا لا يفعل الحسن إلا لجر نفع أو دفع ضرر، فكما حكمتم بأنه تعالى لا يفعل القبيح، فاحكموا بأنه لا يفعل الحسن أيضاً، لاستحالة جر النفع ودفع الضرر عليه.

قلنا: الحسن يفعل لحسنه. وبيانه أن العقلاء لا يعلمون أن علمهم بحسن الإحسان إلى الغير والتفضل عليه يدعوهم إلى فعله، كما أن علمهم بقبح القبيح يصرفهم عن فعله، ولهذا يمدحون المحسن إلى الغير. ولو علموا أنه إنما نفع الغير لجر نفع إلى نفسه أو دفع ضرر عنه، لما مدحوه ولقالوا إننا فعله رياءً وسمعةً. ولولم يدل على أن الحسن قد يفعله لحسنه لا لجر نفع أو دفع ضرر آتلى إلى الفاعل، لاماقد علمنا من أن الله تعالى خلق العالم والخلائق، وأن أفعاله لا تكون إلا حسنة ويستحيل عليه النفع والضرر، فلا بد من أن يقال: إننا خلقها لحسنها لكفى.

وإذ قد بينا أنه تعالى لا يفعل القبيح، فلا بد من أن نبين أن العباد فاعلون. وذلك لأن في العالم قبائح من الظلم والكذب والمفسدة والعبث وغيرها، وهي حوادث، فإذا لم يكن من فعل الله لما بيناه من أنه لا يفعل القبيح وجب أن

يكون من فعل العباد، ولأنّ ما استدلّ به المشايخ على أنّه لا يفعل القبيح مينيّ على أنّ العباد فاعلون لتصرفاتهم لأنّهم يرجعون في ذلك إلى أنّ المحيّرين الصدق والكذب لا يختار الكذب إذا استوى الصدق والكذب عنده في غرضه على ما حكيناه عنهم. وهذا بناء على أنّه فاعل لما يقع منه، وإلاّ كان يمكن أن يقال إنّها لم يختره لأنّه لم يخلق فيه.

وقد اختلفت الأئمة في هذه المسألة، فذهب جهم بن صفوان إلى أنّ العباد ليسوا فاعلين ولا مكتسبين لأفعالهم، وإنّما هم مَحالّ الأفعال.

وذهب النجار والأشعريّ إلى أنّ العباد مكتسبون لتصرفاتهم وليسوا مُحدّثين لها. ثمّ اختلفوا في معنى الكسب، فمنهم من قال: الكسبُ وصفٌ للفعل يحصل بالعبد وقدرته. ومنهم من قال: معنى الكسب هو تعلق قدرة العبد بالتصرف الواقع فيه من دون أن يكون لقدرته فيه أثر.

وذهب أهل العدل من الشيعة والمعتزلة إلى أنّ العباد فاعلون مُحدّثون لتصرفاتهم ثمّ اختلفوا: فذهب أبو الحسن وأصحابه إلى أنّ هذا يعلم ضرورةً، وذهب أبو عليّ وإبوهاشم إلى أنّه يعلم بالدليل، وإنّما المعلوم ضرورةً تعلقُ التصرف بهم على طريق الجملة من دون أن يعلم أنّهم مُحدّثون لها.

والواجب أن نبيّن معنى الفاعل ثمّ ننظر في أنّ ذلك المعنى هل حصل في العباد مع تصرفاتهم أم لا؟ فذكر أصحابُ أبي هاشم: أنّ معنى الفاعل هو من وجد ما كان قادراً عليه. وإذا كان كذلك فاستدلّوا لهم على أنّ زيداً فاعل يكونُ استدلالاً على أنّه وجد ما كان زيد قادراً عليه، وهذا لا يوافق مذاهبهم. وذلك لأنّ عندهم أنّهم يعلمون أولاً كونه فاعلاً، ثمّ يستدلّون بكونه فاعلاً على أنّه قادر، ثمّ يعلمون بدليل آخر أنّ اقتداره متقدّم على فعله. وبعد فإنّهم يحدّون القادر بأنّه المختصّ بحال، لمكانه يصحّ منه الفعل، فيذكرون الفعل في حدّ القادر فإذا قالوا: الفاعل هو الذي وجد ما كان قادراً عليه كانوا قد ذكروا القادر

في حدّ الفاعل فيكون تحديداً لكلّ واحد من اللفظين بالآخر.

فالصحيح أن يقال: الفاعل المختار هو الذي حدث به الشيء على سبيل الداعي، فيدخل في هذا الحدّ جميع الأفعال المبتدأ والمتولّد. وذلك لأنّ المتولّد أيضاً يقع بحسب الداعي، ولكن بواسطة سببه، ألا ترى أنّ من دعاه الداعي إلى الرمي في سمت مخصوص فولد رميه إصابة شيء في ذلك السمّت، فإن إصابته في ذلك السمّت بحسب داعيه، وقد يدعوا الداعي إلى كثير من المتولّدات بالأصالة كالكتابة وغيرها. ويدخل الساهي والنائم في هذا الحدّ إذا فعلا، لأنّهما أيضاً يفعلان بحسب الداعي، ولكنها لا يتذكّران عند الانتباه داعيهما. وإن شئت قلت: الفاعل هو الذي يحدث به الشيء على سبيل الصحة، ويدخل فيه جميع الأفعال وفعل الساهي والنائم أيضاً على جميع الأقوال، لأنّ من لا يثبت للساهي داعياً فإنّه يقول فيما يحدث عنه أنّه حدث على طريق الصحة.

وإنما قلنا أنّ هذا معنى الفاعل، لأنّ المعقول من الفاعل المختار هو الذي يؤثر على سبيل الداعي، والمعقول من كونه مؤثراً في الشيء أن يكون الشيء حادثاً به. ولأجله إذا ثبت ذلك فهذا المعنى معلومٌ ضرورةً في تصرّقاتنا معنا. وكذا نعلم ضرورةً أنّ العقلاء يعلمون باضطرار أنّ تصرّقات العباد حادثّة بهم ومن جهتهم، لأنّهم يتلفّفون في استدعاء الفعل منه ويعظونه ويزجرونه عن تركه ويحتالون بكلّ وجه ليفعله ويدعونه على فعل ما يكرهونه ويصفونه عليه ويمدحونه على فعل ما يوافق أغراضهم ويريدونه.

فعند هذا نعلم باضطرار أنّ العقلاء ساكنوا النفوس إلى أنّ الفعل بالعبد يوجد ولا يشكّون فيه ولا يداخلهم فيه شبهة، لأنّ معاملتهم التي حكيناها تقتضي ذلك. ولولم يعلم ذلك باضطرار لصحّ الاستدلال، بما ذكرناه من استحسانهم أمر الغير بالحسن، ومدحهم له عليه ونهيه عن القبيح وذمّه عليه على

أنه فاعل بأن يقال: قد علمنا حسنَ أمر الغير بالحسن ومدحه عليه ونهيه عن القبيح وذمه عليه وأنه لا يحسن مدحه ولا ذمه على لونه أو طوله أو قصره، وكذا لا يحسن أمر الجماد بشئ ونهيه عنه. فلولا أن ذلك الفعل واقع من جهتهم وحدث بهم لما حسن أمرهم بشئ، ولا نهىهم عن شئ ولا مدحهم على البعض وذمهم على البعض، كما لا يحسن ذلك في ألوانهم وطولهم وقصرهم وكما لا يحسن في الجماد.

وهذه هي طريقة الشيوخ في الاستدلال على أن العباد محدثون لتصرفاتهم ويمكنهم الاستدلال على ذلك بما ذكرناه من قبل، وهو أن في العالم قبائح مثل الظلم والكذب وغيرهما، مع علمنا بأنها إنما قبحت لوجوه مخصوصة وأنه لا يتغير قبحها باختلاف فاعليها، وعلمنا بأنه تعالى لا يفعل التبيح على مامر، فلا بد من أن يكون لهذه القبائح فاعل، لأنها حوادث، فيجب أن يكون العبادهم الفاعلون لها، وإلا كانت حوادث لا فاعل لها. فإن قيل: كيف تدعون العلم الضروري بكون العبد محدثاً لتصرفه مع وقوع الخلاف من جواهر من العقلاء فيه، ومع إيراد الشبهة الغامضة في خلاف ما يذهبون إليه؟

قلنا: إنما يخالف في هذه المسألة متكلموا المخالفين وعلماءوهم دون عوامهم، وليس في متكلمهم الكثرة التي تمنع من الجد فيما يعلم ضرورة، ثم ومعاملة متكلمهم أيضاً تكذيبهم، لأنهم أبداً لا يذمون إلا من ظلمهم وأساء إليهم ولا يمدحون إلا من أحسن إليهم، ولا يحقدون إلا على المسيء إليهم ولا يعتقدون الجميل إلا في المنعم عليهم، ولورمي واحد منهم بجبر، فإنه لا يذم الحجر، وإنما يذم الرامي.

يوضح ما ذكرناه ماحكي من أن ثمامة كان في مجلس بعض الخلفاء، وأبوالعاهية الشاعر حاضر، فالتمس أبوالعاهية من الخليفة مناظرة ثمامة، فأذن

له الخليفة في مناظرته، فحرك أبو العتاهية يده وقال: «(من حرك هذا؟)» فقال ثمامة: «(من أمه زانية)»، فقال أبو العتاهية: «(يا أمير المؤمنين! اشتمني)»، فقال ثمامة: «(يا أمير المؤمنين! ترك مذهبه)»، فانقطع أبو العتاهية.

أما شبههم التي يوردونها، فليس بأغمض من شبه السوفسطائية، كقولهم يرى العنبة في الماء كالإجاصة، ونرى المرئي معوجاً في الماء، وراكب السفينة يرى الشط كأنه سائر. ثم أنّ هذه الشبهات لا تزيلنا عن العلم والثقة بالمشاهدات، فكذلك شبه الخالفين في المخلوق.

وقد استدلّ الشيوخ أيضاً في المسألة بأنّ قالوا: تصرف العبد يجب وقوعه بحسب قصده وداعيه، وانتفاؤه بحسب صارفه، وعنا بوجوب الوقوع، استمرار وقوع التصرف بحسب الداعي لأجلها، الأثرى أنّ العطشان العالم بما في شربه الماء من اللذة وتسكين عطشه، إذا لم يعتقد فيه ضرراً أو فوت منفعة أعظم منه، فإنه لا بدّ من أن يقع منه الشرب، والعالم بما في النار من الإحراق والمضرة إذا لم يعتقد فيه منفعة أعظم من مضرّتها أو اندفاع ضرر أعظم منها لا بدّ من أن يتجنّبها. فلولا أنّ تصرفه من فعله لما وجب وقوعه بحسب قصده وداعيه ولا انتفاؤه بحسب صوارفه كتصرف غيره.

ولقائل أن يقول لهم: إذا كنتم تعلمون وجوب وقوع تصرف العبد بحسب دواعيه ضرورة فقد علمتموه فاعلاً ضرورةً، إذ قد بينّا الفاعل هو الذي حدث الشيء على سبيل الدواعي.

قالوا: وقد سقط باعتبار الوجوب الذي ذكرناه الاعتراض بوقوع تصرف العبد بحسب إرادة السيّد وتصرف الرعية بحسب إرادة الملك، وسير الدابة المروضة بحسب إرادة راجبها، ووقوع فعل الملجأ بحسب إرادة الملجئ، ووقوع ما يريده أهل الجنة من الله تعالى. وذلك لأنّ شيئاً من ذلك لا يجب وقوعه بحسب داعي المذكورين. ألا ترى أنّ العبد قد يعصي سيّده، وكذا الرعية قد

تعصي الملك، والدابة قد لا تسير على ما يريد راکبها. ألا ترى أنه ربما أراد الراكب أن يُعبرها^(١) حوض ماء، فلا تعبر، أو يُسيرها في وجه سبيع فلا تسير فأما الملجأ فلو تغير داعيه مع بقاء داعي الملجئ على ما كان، فإنه لا يقع منه ما أراد الملجئ، وإنما يجب حصول ما أُلجئ، إليه لداعيه لا لداعي الملجئ . وكذا مراد أهل الجنة إنها يجب وقوعه بحسب داعيه تعالى، لا لاجل داعيهم، ولهذا لو أراد أحدهم أن يبلغه الله درجة النبي، لما حصل ذلك .

وكذا يسقط اعتراضهم بوقوع سمن الدجاج والغنم، بحسب دواعي الإنسان. لأن ذلك أيضاً ممّا لا يجب، بل يختلف الحال فيه .

أما قولهم: «قد يحصل اللون بحسب دواعينا، كاحمرار جسم الحيّ عندما نضربه وتبييض الناطف عندما نريده» فالجواب عنه: أنّ اللون المشار إليه في الموضوعين ليس بمحادث، إنما الحمرة لون الدم المنزوع من باطن جسم الحيّ إلى ما يجاور بشرته. وعلى هذا فإنه لو ضرب على موضع جاسئ من الحيّ، كأسفل قدميه، لم تظهر تلك الحمرة. وأما بياض الناطف فهو بياض البيض فيضاف إلى ما في الدبس من الأجزاء البيض، ويذهب أكثر ما في الدبس من الأجزاء السود بإيقاد النار تحته لخفتها أو تصير مغمورة بين الأجزاء البيض، فهو ليس بلون حادث. وعلى هذا فإنه لو تركت النفس في الطنجير وأوقد النار تحته وضربه الضرر الشديد على ما يفعله بالناطف فإنه لا يحصل ذلك البياض .

وكذا يسقط باعتبار الوجوب الذي ذكرنا قولهم: «جوزوا أن يكون هذه التصرفات يخلقها الله فيكم بحسب دواعيكم»، لأنه لو كان كذلك، لما وجب وقوعه بحسب قصودنا ودواعينا، بل كان يجوز وقوع الخلف فيها . ومن وجه آخر يسقط سؤالهم هذا: وهو أنّ معنى الفعلية والفاعلية ينبغي أن

يكون معقولاً مفهوماً لنا قبل إضافة الفعل إلى فاعل معين، ولا يعقل من مضى الفعلية إلا وجوب وقوع الفعل بحسب دواعي من قبل أنه فاعله ما ذكرناه من قبل، من أن الفاعل هو من حدث الشيء به على سبيل الدواعي. ولهذا فإن من يضيف تصرف العبد إلى الله تعالى يعتقد أنه واقع بحسب مشيئته تعالى ودواعيه وإذا كان كذلك فهذا المعنى معلوم محقق فينامع تصرفنا، فيجب القطع على أنه فعلنا، فلا يتصور أن نجوز أن لا يكون فعلنا. ما هذا إلا كما إذا اختلف شخصان في زيد مثلاً إنه ابن عمرو أو ابن بكر، فإن تحقيق القول في ذلك إننا ينكشف بأن تحقق معنى البنوة والأبوة. فإذا علم أن ابن الرجل من كان مخلوقاً من مائه أو مولوداً على فراشه شرعاً وعلم أن زيدا مخلوق من ماء عمرو مثلاً أو مولوداً على فراشه، لم تبق شبهة في أنه ابنه ومن خالف في ذلك بعد تحقق ذلك المعنى يكون جاحداً.

فإن قيل: كيف تقولون يجب وقوع الفعل بحسب قصد الفاعل وداعيه؟ وقد علمنا أنه يقصد إلى أنه يوقع إيماناً، فيقع كفرة على مانعته من حال اليهود والنصارى ومخالفى الاسلام، فانهم لا يقصدون إلى أن يكفروا، فيقع اعتقادهم كفرة، وربما يقصد إلى أن يوقع الفعل مُلذَّأً، فيقع مُولماً، أو يقصد إلى أن يوقعه مولماً، فيقع مُلذَّأً، كذا يقصد الكاتب إلى أن يكتب مثل ما كتبه أولاً، فلا يقع، فكيف تقولون يقع فعله بحسب قصده وداعيه؟

قلنا: ما ذكرناه من وقوع تصرف العبد بحسب قصده وداعيه صحيح لا غبار عليه، ولا يعترضه ما ذكره السائل. وبيانه: ان كل واحد ممن أشار إليه السائل لم يقع منه إلا مادعاه الداعي إليه الا ترى أن اليهودي أو النصراني لا يقصد إلا إلى اعتقاد نبوة موسى أو عيسى واعتقادني نبوة نبينا عليه السلام فيقع منه ذلك ولا يقع منه اعتقاد آخر، والجراح لا يقصد إلا إلى بظ الدم. ولا يقع منه إلا ذلك، وشارب الخمر قصد إلى شرهها فوقع منه. والكاتب إذا قصد إلى كتابة

«بسم الله الرحمن الرحيم» ودعاه الداعي إليها لم يقع منه كتابة أخرى. فجميع هذه الأفعال واقعةٌ بحسب، وداعي فاعلها.

أما ما أشار إليه السائلُ مما اختلف فيه هذه الأفعال، فهي أحكامٌ زائدةٌ على حدوث الفعل تابعةٌ لوجوه هي قرائنٌ منضمةٌ إلى الأفعال.

فالوجهُ الذي يتعلَّقُ به الحكمُ ربّما يتعلَّقُ بالعبد، فيمكنُ تقريره. وذلك كدخوله دارالغير، فإنّه إنّما يحسُنُ باعتبار أن يدخلها بإذن صاحبها، ويقبح إذا لم يكن بإذن صاحبها فيمكنه أن يوقعه قبيحاً بأن يدخلها من غير إذن صاحبها، ويمكنه أن يوقعه حسناً بأن يدخلها بإذنه. وكسجوده فإنّه إنّما يحسُنُ أن يقصدَ به عبادة الله تعالى، ويقبحُ إذا قصد الرّياء والسمعة أو عبادةً غيرالله تعالى، وفي مقدوره أن يقصدَ به كلّ واحد منهما على الأنفرد لاجرم أنّه يمكنه أن يوقعه حسناً أو قبيحاً.

وربّما لا يتعلَّقُ بالعبد الوجه المؤثّر في حكم فعله. وذلك ككون الاعتقاد جهلاً وكفرأً، وكون شرب الخمر أو الزنا مفسدة. وذلك لأنّه لا يمكنه أن يقلب الجهل علماً، إذ ليس في وسعه تصيير المعتقد على ما تعلق اعتقاده به، ولا يمكنه تصييرُ المفسدة مصلحةً، وكون الفعل مُلذاً أو مولاً يتعلَّقُ بمقارنة الشهوة والنفرة له. وذلك أيضاً ليس في وسعه.

ولو كان ما ذكره السائل: -من أنّه لا يمكن العبد أن يجعل بعض تصرفاته القبيحة حسنة- دليلاً على أن العبد ليس بفاعل له، فليدلّ نظيره على أن الله تعالى ليس بفاعل أيضاً، لأنّه لا يمكنه أن يجعل أفعاله قبيحة على مذهبهم، في أن القبيح إنّما يقبح بالنهي، ولا يكون خالفاً لتصرف العبد من حيث أنّه لا يمكنه أن يجعل القبيح منه حسناً، إذا قبح فعل العبد، إنّما هو لتعلق نهيته تعالى القديم به، وليس في المقدور تغيير تعلق ذلك النهي بالقديم على مذهبهم، فيبقى الفعل بلافاعل، إذ ليس هو فاعل العبد ولا خلق الله على ما بيناه.

وأما مقاله في الكتابة، فإننا يقع التفاوت فيها، لأن الكتابة ليست مجرد الفعل، وإنما هو فعل محكم يحتاج فاعلها إلى علم بها وآلة يفعلها بها، فإننا يقع التفاوت بسبب تفاوت في الآلة، أو بسبب أن لا يكون ماهراً في العلم بها. فأما إذا لم يقع التفاوت في الآلة وكان مستكمل العلم بها ماهراً فيها، فإنه يمكنه أن يكتب ثانياً وثالثاً، مثل ما كتبه أولاً، بل يمكنه أن يزور على خط غيره، بحيث لا يفرق بينه وبينه.

فإن قيل: أليس في مقدور الله تعالى عندكم أن يخلق في محل فعلكم مثل فعلكم؟ كأن يخلق في يدكم الحركة إلى الجهة التي تحركونها إليها. فلو فعل ذلك، أكنتم تفرقون بين ما حصل بكم من الحركة وبين ما حصل بالله تعالى؟ فهذا ممّا لا وجه له، ولا يمكنكم ادّعاؤه، إذ كيف يحصل التمييز المثليين في محل واحد. وإذا لم تفرقوا بينها فتجدون حالكم مع جميع ما حصل فيكم حالة واحدة من وقوعه بحسب قصدكم وداعيكم، ومع ذلك، فليس كلّ فاعلاً لكم، فكيف يصحّ استدلالكم بوقوع الفعل بحسب قصدكم وداعيكم، على أنه فعل لكم؟

قلنا: إن اخترنا أنّ جمع المثليين في محل واحد لا يصحّ، لفقد التمييز بينهما على ما تقولونه، كان هذا السؤال ساقطاً عتاً. وإن لم نختَر هذا المذهب وأجزنا اجتماع المثليين في محل واحد، كان لنا أن نقول: لو كان الأمر على ما قدره السائل، لكتنا نجد حالنا مع ما قد حصل فينا كحالنا إذا فعلنا فعلاً وغيرنا في الشاهد يعيننا عليه، وتحقيق القول فيه: أنّا كُنّا نعلم أنّ جميع ما حصل فينا هو ما بنا، وإنّا الحاصل بنا بعضه على الجملة من غير تمييز.

وقد قالوا حيث استدلتها المشايخ عليهم بحسن المدح والذم: أليس يذم الأسود بسواده، والناقص الخلقة. كالأعور والأعمى بنقصانه؟ ويمدح الصبيح الوجه بصباحته، والقادر القوي بقدرته؟ فكيف يصح الاستدلال بحسن المدح والذم؟

والجوابُ عنه: أنَّ استدلال المشايخ إنَّما هو بمدحٍ وذمٍ يقعان على طريق المجازاة. ليس كذلك ما أشاروا إليه، لأنَّ ذلك ليس واقعاً على طريق المجازاة، وإنَّما هو إخبار عن نقيصة أو فضيلة، وعلى هذا فإنه يمكن أن يصرَّح الذام العبد على القبيح الواقع منه، بأن يقول له: ولم فعلته وعدلت من الحسن؟ ومثلاً هذا لا يمكن في الأسود والأعور والأعمى، بأن يقال: لم كنت أسود أو أعور أو أعمى.

وقد قالوا أيضاً إنَّما يحسنُ مدحُ العبد وذمُّه على التصرف الواقع منه، وأمره به ونهيه عنه دون سواده وتخطيطه لأنَّه مكتسب له، وليس مكتسباً لسواده وتخطيطه على ما حكيناه عنهم في الكسب.

فيقال لهم: ماتعون بالمكتسب؟

إن قالوا هو من وجد في بعضه حركة أو سكون مع قدرة. قلنا لهم: أفيوجد العبدُ بتلك القدرة. الحركة أو السكون أو تحصله على صفة؟

فإن قالوا: لا.

قلنا: قد نفيتم عن الذي سمَّيتموه قدرةً معنى القدرة، فلم كانت القدرةُ قدرةً على الحركة ولم تكن قدرةً على السواد إن كان الأمرُ على ماتقولونه؟ بل لم كانت القدرةُ قدرةً على الحركة أولى من أن تكون الحركة قدرةً على القدرة؟ إذ لا يحصل أحدهما على صفة بالأخر ثمَّ إذا كان هذا معنى الكسب فكأنكم قلتم إنَّما يحسنُ ذمُّ العبد على القبيح، لأنَّه خلق فيه، وخلق فيه قدرة ولم يحسن ذمُّه على سواده، لأنَّه خلق فيه وحده، وأي عقل يقبل أنه يحسن ذمُّ الإنسان، بأن خلق فيه شيئان، ولا يحسن ذمُّه إذا خلق فيه شيء واحد، وأي جرعة له في ذلك.

فإن قالوا: المكتسب هو الذي تعلقت قدرته بالفعل الواقع فيه.

قلنا لهم: تعلقت قدرته به على أن يوجد بها أو يحصل^(١) على صفة بها.
إن قالوا: لا.

قلنا: فأبي فائدة في تعلق القدرة، وأبي أثر له في استحقاق العبد الذم على
القيح، مع أنه مخلوق فيه، والقدرة عليه أيضاً مخلوقة فيه، وتعلقها به راجع إليها،
لا أثر للعبد في شيء من ذلك.

وإن قالوا: يحصل الفعلُ بقدرة العبد على صفة.
قلنا: وماتلك الصفة؟

إن قالوا: هي الوجود.

قلنا: فقد وافقتمونا على الحق.

وإن قالوا: هي صفة أخرى.

قلنا: فالعقلاء إنما يذمون من ألمهم، لأنه ألمهم لامن حيث أن إيلاهم
حصل بالمولم على صفة. وهل هذا إلا كمن ضربه غيره بخشبة سوداء فلا يلوم
الضارب، وإنما يلوم من سود الخشبة، ثم يقال لهم: وما تلك الصفة؟
اعقلونها، فإنا لانعقل صفةً للفعل تحصل بالعبد، سوى الحدوث وما يتبعه.

إن قالوا: أليس الواحد متنا يفصل بين حركته الاختيارية وبين حركته
الاضطرارية؟ كحركة عروقه الضوارب فتلك التفرقة هي الصفة الحاصلة
بالعبد، وهي التي نسميها كسباً.

قلنا: التفرقة المشار إليها آتلة الى العبد الفاعل، لا إلى الفعل، لأن التفرقة
راجعة إلى أنه مختار^(٢) إحدى الحركتين، ولا يختار الأخرى، وهذا على ماترى
وصف للفاعل وللعمل.

(١) م: يحصل.

(٢) م: مختار.

ثم يقال لهم: ولو علقت الصفة التي أثبتتموها للفعل، لم قلتم إنَّها حصلت بالعبد؟.

فلا بدَّ من أن يقولوا: من حيث انها حصلت بداعي العبد.

فنقول لهم: وهذا قائم في حدوث الفعل، فعلقوه به ويقال لهم أيضاً: أفي وسع العبد بعد خلق الله تعالى الفعل فيه وخلق القدرة عليه أن لا يكتسبه، ولا يحصله على تلك الصفة، أو ليس في وسعه ذلك؟

فنقولهم: ليس في وسع العبد الامتناع من اكتساب الفعل عند خلق الله تعالى الفعل والقدرة عليه فيه.

قلنا: فأبي فائدة في إثبات هذه الصفة وتعلقها بالعبد مع أنه مُجبرٌ عليها، وأبي تأثير لذلك في استحقاق المدح والذم، وما الفرق بينكم وبين جهم في ذهابه إلى الجبر، إلا من حيث انكم أضفتم إلى الجبر أمراً غير معقول.

واعلم أن المتولّد كالمباشر في كونه فعلاً للعبد إذا وجب وقوعه بحسب قصده وداعيه. وقبل بيان ذلك نبين حقيقة المباشر والمتولّد فنقول المباشر هو الفعلُ المبتدأ به في محلّ القدرة عليه، ولا يقدر عليه إلا العبد من أن ما يفعله تعالى مبتدأ لا يكون في محلّ القدرة عليه، إذ هو تعالى لا يقدر بقدرة وليس هو تعالى محلاً لشيء فيكون مخترعاً، إذ المخترع هو الذي يبتدأ به لا في محلّ القدرة عليه، ولا يقدر عليه إلا الله تعالى وأما المتولّد فهو الفعل الذي يجب وقوعه بحسب فعل آخر، يقلّ بقلته ويكثر بكثرتة، وهذا يقدر عليه العبدُ والرّبُّ تبارك وتعالى.

وقد اختلف المتكلمون في المتولّد، فذهب شيوخ أهل العدل، إلى أنه فعلٌ للعبد، إذا وقع بحسب قصده وداعيه وأسبابه وذهب معتمراً إلى أن لافعل للعبد، إلا الإرادة وماعدها يقع بطبع المحلّ. وذهب بعضهم إلى أنه لافعل له إلا الفكر، وقال النظام: لافعل للعبد إلا ما يوجد في محلّ قدرته، فأما ما تعداه فانه

ليس فعلاً له وذَهبتِ المَجْبُورَةُ إلى أَنَّ المتولِّداتِ كُلَّها مخلوقةٌ لله تعالى، لا كسبَ للعبدِ في شيءٍ منها.

إذا تقرَّرَ هذا، فما نبهنا به، على أَنَّ العقلاء يعلمون ضرورةً أَنَّ العبدَ فاعلٌ للتصريفِ المبتدأِ الواقعِ منه، ينبتُه على أَنه فاعلٌ للمتولِّدِ أيضاً، بل تلك الطريقةُ في المتولِّدِ أظهرُ منها في المباشرِ. وذلك لأنَّهم يستحسنون ذمَّ من ظلم غيره ومدحَ من أحسن إلى الغيرِ، والإحسانُ والإساءةُ متولِّدان متعيَّبان عن محلِّ القدرة. وكذا القولُ في المدحِ على الأفعالِ المحكِّمة، كالكتابةِ والذمِّ عليها، إذا تضمَّنت قبيحاً.

والشيوخ يستدلُّون بهذه الطريقة على أَنَّها أفعالٌ للعباد، كصنيعهم في المباشرِ، ويستدلُّون أيضاً بوجوب وقوعها بحسب قصدهم وداعيهم، كما استدلُّوا به في المباشرِ. ويزيدون هاهنا في الاستدلالِ بقولهم: هذه المتولِّداتُ يجبُ وقوعُها بحسب أسباب يفعلها العبدُ، كوقوع الأُمِّ بحسب الوحي والإصابة بحسب الرمي والتأليف بحسب المجاورة فهذا بيان أَنَّ العبدَ فاعلٌ للمتولِّدِ.

وأما الذي يدلُّ على أَنه تعالى يفعلُ على طريق المتولِّدِ، فهو ما قد علمنا من وجوب هويِّ الثقيلِ بحسب ثقله، والثقلِ من فعله تعالى، فيجب أن يكون الهويِّ من فعله.

ولا يمكن صرفُ ذلك إلى العادة، على ما يذهب إليه أبو علي، لأنَّه لو كان كذلك لتصوَّرَ وقوفُ الثقيلِ في الجوّ، من دون أن يكون معلقاً بعلاقة، أو يكون على قرار، أو يسكنه قادرٌ إمَّا مبتدئاً أو متولِّداً بأنَّ لا يخلق اللهُ فيه الهويِّ، وخلافه معلوم.

ولا يقدحُ في ذلك قوله: «لو فعل تعالى على طريق التوليد لوجب أن يحتاج في الفعل إلى السبب» لأنَّ المحتاج إلى السبب، هو الذي لا يمكنه أن يفعل الفعل ونظيره إلَّا بالسبب. والقديمُ تعالى يقدِّرُ على مثل ما فعله بالسبب من

غير سبب، فلا يكون محتاجاً إلى السبب. ألا ترى أن الطائر إذا صعد على السطح بالسلم لا يكون محتاجاً في صعود السطح إلى السلم، لأنه يمكنه صعود السطح من دون السلم بالطيران. كذلك القول فيما يفعله بالسبب، لأنه لا يمكنه فعل مثله بالاتفاق من دون سبب.

إذا ثبت أن العبد فاعلٌ ثبت أنه قادرٌ، لأن من المعلوم أنه يصح أن يفعل ويصح أن لا يفعل، وأنه ليس بموجب، فيكون متميّزاً عن غيره الذي لا يصح منه الفعل تميز المكانة يصح منه الفعل. وهذا هو معنى القادر، على ما تقدم القول فيه، في بيان كونه تعالى قادراً. وتميزة^(١) هذا ليس بمجرد ذاته بخلاف القديم تعالى، لأن غيره من الأجسام يائمه ويشاركه في حقيقته، ولا يصح منه الفعل. وكذا ليس المرجعُ به إلى الداعي، لأن الداعي قد يحصل فيمن يتعذر عليه الفعل.

ثم وقع الخلاف بعد ذلك في ذلك الأمر الزائد على ذاته وداعيه فذهب أصحاب أبي هاشم إلى أن حاله راجعة إلى جملة الحي صادرة عن معنى يحصل بعضه يستونه قدرةً ويحوجونه إلى بينة مخصوصة.

وأبو الحسين يذهب إلى أن ذلك الزائد إنما هو البينة المخصوصة التي فيها أعصاب سليمة. فعلى هذا حصل الاتفاق بين الفريقين على أنه لا بد من هذه البينة المخصوصة وسلامة أعصابها.

ولكن أصحاب أبي هاشم يذهبون إلى أن الحاجة إليها إنما هي بسبب أن المعنى الموجب لحالة القادر محتاج إليها.

وأبو الحسين يذهب إلى أنها هي القدرة التي لمكانها يصح الفعل من العبد من دون توسط معنى زائد، وحاله راجعة إلى الجملة.

وإصحابُ أبي هاشمٍ يحتجون لصحة مذهبهم بوجهين اثنين: أحدهما أنَّ البينة المشار إليها قائمة في من تعذر عليه الفعل، فلا يجوز أن يعلَّل صحة الفعل بها. وهذا غير مسلم، لأنَّ من قلة الإنصاف القول بأنَّ المريض المُدِنَف الذي يوردونه في طريقتهم والزمنَ مشاركان للصحيح السليم في صحة البينة وسلامة الأعصاب. والثاني قولهم: صحة الفعل راجعة إلى الجملة. والبينةُ المخصوصة المشار إليها لا ترجعُ إلى الجملة ولا يجوزُ في الصحةِ الراجعة إلى الجملة أن يعلَّل بما يرجع إلى الأبعاض والآحاد، كما لا يجوزُ تعليل الحكم الراجع إلى زيد بما عليه عمرو.

فيقال لهم: ما معنى قولكم: «صحة الفعل يرجع إلى جملة الحي»، أتعنون به أن جملة الحي مستعملة في الفعل؟ إنَّ عنيتم ذلك فخلافه معلوم، لأنَّ البطش مثلاً إنما يحصلُ باليد، و اليد مستعملة في البطش دون غيرها من الأعضاء، وكذا القولُ في المشي الواقع بالرجل، والكلامُ باللسان. فلا بد من أن يقولوا: إنَّ معنى رجوع صحة الفعل إلى الجملة أنَّ الفعلَ إنما يقعُ بداعيها، وتُمدحُ الجملةُ أو تُذمُّ على الفعل دون أعضائها.

فنقول ممَّا في هذا أنه لا يجوزُ أن يكونَ الذي صحَّ الفعل منها، هو الآلة المتصلة بها التي يقعُ بها الفعلُ عياناً. لأنَّه إذا وقع الفعل بداعيها. ولولاه لما وقع حسنُ توجيه المدح والذم إليها.

ثمَّ يقال لهم: قولكم: «الحكم الراجع إلى الجملة لا يجوزُ تعليله بما يرجع إلى الآحاد»، كيف يصحُّ مع قولكم بأنَّ المعنى الذي تسمونه قدرة محلَّ الجزء الواحد من الجملة ويوجب حالة راجعة إلى الجملة. وكذا القول في سائر المعاني الموجبة للأحوال الراجعة إلى الحي من العلم والظنَّ والإرادة والكرهه والشهوة وغيرها.

فإن قالوا: هذه موجبات وليست مصححات، وإنما منعنا تعليل الصحة

الراجعة إلى الجملة بالمصحح الراجع إلى الآحاد.

قلنا: هذا تشهّي وتحكّم، لأنّ العقل لا يفصل بين المصحح والموجب في هذه القضية. ألا ترى أنّه كما لا يصحّ تعليل الصحة الراجعة إلى زيد بأمر يخصّ عمرواً على ما ذكرتموه، فكذلك لا يجوز تعليل أمر واجب لزيد بموجب يخصّ عمرواً، وقد أجزتم في الموجب للأمر الراجع إلى الجملة أن يختصّ البعض في ثبوته، فأجزوا نظيره في المصحح لما يرجع إلى الجملة.

ثمّ نقول: وقد أجزتم أيضاً في المصحح لما يرجع إلى الجملة رجوعه إلى الأبعاض. وذلك لأنكم تقولون الحاسة الصحيحة شرط في كوننا مدركين، والشرط حكمة التصحيح. فصحة الحاسة مع اختصاصها بالحاسة من جملة المصححات، لكون أحدا مدركاً، وهي معتبرة في المصحح لهذه الصفة مع أنّها لا ترجع إلى الجملة.

ويمكن أن يقال لهم على قولهم باثباتهم الأحوال الراجعة إلى الجملة من كونها قادرة عالمه حية: أليس إذا كانت الجملة التي هي حية مثلاً مائة جزء إذا وجدت فيها قدرة، فإنّ تلك القدرة توجب الحالة لجميع^(١) تلك الجملة؟ فإذا فرضنا زيادة عشرة أجزاء في تلك الجملة حتى يصير من جملة الحي، أليس جميع تلك الأجزاء الزائدة والمزيد عليها تكون موصوفة بالحالة^(٢) الصادرة عن القدرة المشار إليها؟ ولو فرضنا انتقاض تلك الجملة وصيرورتها تسعين جزءاً؟ أليس يكون موصوف تلك الحالة^(٣) هذه الأجزاء الباقية التي هي تسعون جزءاً؟ فيكون ما ذكرناه بانسباط الحالة في ذلك الطرف وبانقباضها في هذا الطرف، أو بزيادتها هناك وانتقاصها هاهنا مع أنّها صفة

(١) م: الحال بجميع.

(٢)، (٣) م: بالحال.

واحدة لا يصح فهما التجزي والتبعض ولا الانقباض ولا الانبساط، لأنهما لا يتصوران إلا في الأجسام، فكيف تكون^(١) الحال فيما ذكرناه مع أن قيام الصفة بالموصوف! إن هذا العجيب.

إذا ثبت أن العبد قادر، وأن اقتداره زائد على ذاته وداعيه. سواء كان ذلك الزائد ما قاله أبو هاشم وأصحابه أو ما قاله أبو الحسين. فإنه متعلق بجميع أجناس مقدورات القدر على تضادها واختلافها.

والدليل على ذلك ما قد علمنا من أن كل من قدر في الشاهد على الحركة يمينه قدر على الحركة يسرة وكذا على المدافعات في الجهات وعلى التأليف والجمع والتفريق والصوت والألم، وكذا القول في أفعال القلوب. وهذا معلوم ضرورة.

ولا يجوز صرفه إلى العادة، إذا لو كان هذا بالعادة لتصور خلافه، حتى يجوز أن يقدر بعض القادرين في الشاهد على الحركة يمينه ولا يقدر على الحركة يسرة أو يقدر على التفريق ولا يقدر على الجمع أو على جنس دون جنس مما يدخل تحت مقدر القدر. ونجوز صدق من أخبرنا بأنه شاهد في بعض البقاع جماعة أو واحداً كذلك. ومعلوم أننا لانصدق من أخبرنا كذلك بذلك بل نكذبه.

فثبت أن اقتدار العبد متعلق بالضدين، وكذا ثبت أن اقتداره واستطاعته متقدم على الفعل، وذلك لأن أحدنا يجد من نفسه تمكنه من الفعل قبل فعله.

وأيضاً فلو كانت استطاعته مقرونة بالفعل للزم أن لا يكون العاصي قادراً على الطاعة، فيكون تكليفه الطاعة تكليفاً لما لا يطيقه، وذلك قبيح على مانيته إن شاء الله. وبعد، فإذا كان المرجع بالقدرة إلى صحة البينة والأعصاب على ما ذكرناه، لم تبق شبهة في تقدمها على الفعل.

وأيضاً فإن قول الله تعالى يدل على تقدم الاستطاعة على الفعل، وإنها

توجد غير مقارنة له، لأنه تعالى قال: «وَسَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَوِ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ يُهْلِكُونَ أَنْفُسَهُمْ، وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ»^(١).

وقولهم هذا يتضمن أنهم لم يكونوا مستطيعين وإن كان الله تعالى كذبهم في قولهم إنهم غير مستطيعين، فقد صحح أنهم استطاعوا الخروج وماخرجوا وإن كان قد كذبهم، لا في قولهم: لسنا مستطيعين، بل في قولهم: «لو استطعنا لخارجنا»، فقد شهد بأن قدرة الخروج لو وجدت لهم لما قارنها الخروج، وفي ذلك إبطال قول المخالف بأن القدرة مقارنة للفعل لا تفارقه.

القول في أنه تعالى لا يريد شيئاً من القبائح والفواحش

ذهب جماهير أهل العدل إلى أنه تعالى يريد شيئاً من القبائح والفواحش والمعاصي ولم يحبها ولم يرضَ بها، بل كرهها، كما لا يفعلها. وذهبت المجترة إلى أنه تعالى أرادَ كلَّ ما وجد في العالم من الفواحش والمعاصي، ولم يُردَ ما لم يوجد من الطاعات التي أمر المكلفين بها. وذهبت الأشعرية إلى أنه تبارك وتعالى أحبَّ وجود الفساد ورضي بوجود الكفر.

والدليل على أنه تعالى لا يريد شيئاً من القبائح، أن الإرادة إن كان المرجعُ بها إلى الداعي، على ما ذكرناه في موضعه، فلا شك في أنه لا داعي له إلى شيء من القبائح، وكذا لا داعي له إلى حثِّ للعبد وبعثه على القبيح بالعقل أو الشرع، فصَحَّ أنه لا يريد شيئاً من القبائح. وإن كان المرجعُ بالإرادة إلى أمر زائد على الداعي: فإن كان تعالى يريدُ بإرادة حادثة لافي محلّ - على ما يقوله أصحابنا - لم يجز أيضاً أن يريد القبيح، لأنه لو اراده لأراده بإرادة حادثة يفعلها، وإرادة القبيح قبيحة، فيكون فاعلاً للقبيح وكان يلزم أيضاً أن يكون على صفة نقص، إذ المريدُ للقبيح منقوص، ألا ترى أن العقلاء، يستحسنون ذمَّ من أراد الفواحش والقبائح، كقتل الأنبياء والصالحين وانتهاك حُرْمهم، ويستقصون من أراد ذلك، ولا يستقصون من انتهى قبيحاً ولم يفعله ولم يعزم عليه. وهذا كما يدلُّ على أنه لا يجوز أن يريد القبيح بإرادة محدثة، يدلُّ على أنه لا يجوز أن

يريده لنفسه أو بإرادة قديمة، لأنَّ المرید للقبیح يستنقصه العقلاء قبل البحث عما به كان مریداً.

وبعد فلا شكَّ في أنَّ الله تعالى أمر بالطاعات كلَّها، ونهى عن المعاصي كلَّها، والأمر بالشيء حثٌّ وبعث عليه، والنهي عن الشيء صدٌّ وصرْفٌ عنه، والحكيم لا يصدُّ الغير ولا يصرفه عما يريد منه ولا يحثُّه ولا يبعثه على ما لا يريد منه بل يكرهه.

وبعد لو أراد المعصية من العاصي وكره منه الطاعة، لكان قد أمره بالطاعة ليرتكها ونهاه عن المعصية ليفعلها، وهذا لا يعقل. والقرآن يشهد بأنَّ الله تعالى أمر بالطاعة لتفعل، لا لتترك، وإن كان المأمور غير مطيع، قال الله تعالى: «وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِيَذَكَّرُوا، وَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا نُفُورًا»^(١) فأخبر أنه صرف في القرآن، ليتذكَّر من لم يتذكَّر، وقال تعالى: «لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ» إلى قوله: «وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ»^(٢)، فأخبر تعالى أنه ما أمر المشركين الذين لم يُخلصوا العبادة إلا ليخلصوا له العبادة، وقال عز وجل: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ»^(٣).

وبعد فكان يلزمهم أن يكون الكافر مطيعاً لله تعالى بفعل الكفر، لأنَّه قد صار إلى غرضه ومراده، ومن صار إلى غرض غيره، ومراده فقد أطاعه، فلا يجوز أن يذمه ويعاقبه، مع أنه قد صار إلى غرضه. وأيضاً لو أراد المعصية لكان محبباً لها راضياً بها، لأنَّ من أراد شيئاً من غير أن يكون مكرهاً محمولاً على إرادته فقد أحبه، فلا يلزم على هذا أن يكون المرید لشرب الدواء البشع محبباً له، لأنَّه

(٣) الذاريات: ٥٦.

(١) الاسراء: ٤١.

(٢) البينة: ١-٥.

محمول على إرادته، ومن أراد من غيره ما وقع منه ولم يكن محمولاً على إرادته، كان راضياً به، وأجمع المسلمون على كفر من قال إن الله يحب الكفر والمعاصي ويرضى بها.

فإن قيل: كيف تدعون الإجماع في ذلك؟ وقد ذكرت في صدر المسألة أن الأشعري يقول: بأن الله تعالى يحب وجود الفساد ويرضى بوجود الكفر. قيل: إنها يقول ذلك مقيداً بتعليق المحبة والرضا بالوجود. ولو قيل له: أتقول بأن الله يحب الفساد ويرضى بالكفر من دون تقييد بالوجود والحدوث؟ لامتنع منه ولم يتجاسر على القول به، وقد قال تعالى: «والله لا يحب الفساد»^(١)، «ولا يرضى لعباده الكفر»^(٢)، «وما الله يريد ظلماً للعباد»^(٣)، و«ما الله يريد ظلماً للعالمين»^(٤). أحتجت المجترة في هذه المسألة بوجوه:

منها: قولهم: لو وقع ما لم يردده الله تعالى ولم يقع ما أراده لدل على عجزه وضعفه تعالى عن ذلك. كالمملك في الشاهد، فإنه إذا وقع من رعيته ما لا يريد بل يكرهه أولم يقع ما أراده منهم، دل على عجزه وضعفه.

والجواب عن ذلك أن نقول: أليس المملك إذا لم يوجد ما أمر به جنده، وما أحبه منهم بل وجد ما لم يأمر به ولم يحبه ولم يرضه دل على ضعفه ونقصه ثم فقد ما أمر الله تعالى به وأحبه ورضيه لا يدل على ضعفه وعجزه؟ فكذلك لم لا يجوز أن يدل فقد مراد الملك على عجزه وضعفه، وإن لم يدل فقد مراد الله تعالى على عجزه وضعفه.

فإن قالوا: فقد ما أمر به الملك إنما يدل على عجزه وضعفه، لأنه يكشف عن أنه يتقوى بطاعة جنده. وهذا في الله تعالى محال.

(٣) غافر: ٣١.

(١) البقرة: ٢٠٥.

(٤) آل عمران: ١٠٨.

(٢) الزمر: ٧.

قلنا: فقولوا مثله في فقد مراده وفقد مراد الله تعالى، لأنّه تبارك وتعالى لا يتقوى بطاعة عباده له ويقدر على قهرهم وجبرهم على الطاعة لو أَرَادَهُ، والملك إذا لم يقع مراده من جنده في دفع عدوّه عنه دلّ على أنّه لا يقدر على قهرهم وجبرهم على الطاعة، فكذلك دلّ فقد مراده على ضعفه.

فإن قالوا: فقد ما أمر الملك به إنّما دلّ على ضعفه لأنّه تضمّن فقد مراده من حيث أنّه لا يأمر إلاّ بما يريد، فهناك أيضاً فقد المراد هو الدال على الضعف والعجز، دون فقد المأمور به.

قلنا: على ما قرّرتم فقد ما أمرهم به وما أَرَادَهُ منهم، فلم قلتم: إنّها لحق المَلِكِ الضعفُ بفقد الطاعة، لأنّه لم يوجد مراده دون أن يكون الضعفُ إنّما لحقه، لأنّه لم يوجد ما أمر به. وبعد، فإنّ من مذهبهم أنّ الإنسان قد يأمر بما لا يريد^(١) لغرض من الأغراض، فمن أين إنّ الملك لا يأمر إلاّ بما يريد؟

ثمّ يقال لهم: من اراد شيئاً إمّا أن يريد أن يفعله هو وإمّا أن يريد من غيره الفعل. فإن أراد أن يفعله هو فإنّه لأنّه الداعي قد دعاه إليه. وإذا دعاه الداعي إلى الفعل وأراده فلم يقع، دلّ على أنّه لا يتمكّن من الفعل، إمّا لفقد قدرته أو علمه أو غير ذلك، ويكون ذلك نقصاً في حقه. وإن أراد من غيره الفعل، فأما أن يريد منه على أن يفعله باختياره من دون أن يقهره عليه وإمّا أن يريد قهراً وجبراً فإن أراد على الوجه الأوّل لم يدلّ فقدّه على عجزه وضعفه. وإن أراد على الوجه الثاني، فإذا لم يقع انكشف أنّه ما قدر على أن يفعل ما به بصير الغير مقهوراً على الفعل فيدلّ على عجزه ونقصه، والدال على نقصه هو فقد مراده عن نفسه الذي هو ما يصير الغير به مقهوراً.

والذي يبيّن ذلك أنّ سلطان الإسلام يريد من اليهودي الضعيف

(١) م: لا يريد.

المُتة الاختلاف إلى المساجد وترك الاختلاف إلى البيع والكنائس، ثم لا يقع منه ما أراده السلطان، بل يقع خلافه، ولم يدل على عجز السلطان من حيث لم يرد السلطانُ قهره على ذلك بل أراد أن يفعله باختياره. كذلك القول في مسألتنا، فإن الله تعالى ما أراد الطاعة من العباد قهراً وجبراً، وإنما أراد أن يطيعوه ويفعلوا الخير باختياره، ليستحقوا عليها ثواباً، فإذا لم يقع لم يلحقه تعالى عجزٌ ونقصٌ.

يبين ما ذكرناه - من الفرق بين إرادة الشيء من الغير على سبيل الإكراه، وبين إرادته منه على سبيل الاختيار في الدلالة على العجز والضعف -: أن المَلِك لو أراد أن ينهزم عدوه الذي يحاربه، فلم يوجد ذلك لدل على عجزه، لأنّه يريد إكراهه على الهزيمة فإذا لم يقع انكشف أنه لم يقدر على إكراهه على الهزيمة فاتضح بما ذكرناه الفرق بين الإرادتين.

ومنها أن قالوا: قد علم الله تعالى من حال الكافر أنه لا يؤمن، ومن العاصي أنه لا يطيع، والحكيم لا يريد ما يعلم أنه لا يكون.

والجواب عن ذلك أن نقول: هذا أصل غير مسلم لم قلت: إن الحكيم لا يريد ما يعلم أنه لا يكون؟ أليس لو أخبرني صادقٌ أحدنا بأن زيدا يشتمه وينمه ويسى القول فيه، ولا يمدحه ولا يقول فيه الجميل؟ فإنه لا يريد أن يشتمه زيد ولا أن يسيء القول فيه؟ ويريد أن يمدحه ويقول فيه الجميل ولم يكن ذلك منه سفهاً وخلاف الحكمة؟ وكذلك فإن النبي صلى الله عليه وآله قد أراد الإيمان من جميع الكفار مع إعلام الله تعالى له بأن قوماً منهم لا يؤمنون ولم يكن ذلك مخالفة الحكمة.

ومنها: تمسكهم بالسمع من قوله تعالى: «ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين»^(١) وقوله تعالى

«قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْكُمْ أَجْمَعِينَ»^(١).

قالوا: فدل ذلك على أنه تعالى لا يشاء الإيمان من جميع العباد. وذلك بخلاف مذهبكم.

والجواب عن ذلك: أن المراد بالمشية في الآيتين مشية الإكراه والإلجاء. وعلى ذلك أوها المفسرون. قال الكلبي في تفسير هذه المشية: إنها مشية حتم. يبين ما ذكرناه ما ذكره تبارك وتعالى، في قوله: «سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا، إن تتبعون إلا الظن وإن أنتم إلا تخرصون»^(٢). حكى مذهب المجبرة في المشية وكذبهم فيه بقوله تعالى «وإن أنتم إلا تخرصون» والخرص هو الكذب، فدل ذلك على أنه تعالى ماشاء منهم الشرك. وإذا قال ذلك وبينه في هذه الآية وقال في الآيتين الأخيرتين أنه لا يشاء إيمانهم وجب التلفيق بين الآيات، فدفع^(٣) التناقض بينها. ولا يتم ذلك إلا بحمل المشية في الآيتين المذكورتين على مشية الإكراه.

فإن قالوا: إنها كذبهم، لأنهم قالوا ما قالوه على طريق الاستهزاء.

قلنا: ليس في الآية ما يدل على أن هذا القول صدر عنهم على طريق الاستهزاء، ثم ومن يقول حقاً على طريق الاستهزاء، فإنه لا يكذب في ذلك القول، بل يذم على أنه قال ذلك على طريق الهزاء.

ومنها قولهم: لو أراد تعالى من الكافر الإيمان، ومن العاصي الطاعة - ومعلوم أن إبليس أراد كفر الكافر ومعصية العاصي - لكان يصح القول ويحسن بأنه ما كان ماشاء الله وكان ماشاء إبليس، وعلى العكس، بأن يقال: ما شاء

(٣) م: ورفع.

(١) الانعام: ١٤٩.

(٢) الانعام: ١٤٨.

إبليس كان، وما شاء الله لم يكن، وهذا بخلاف ما أجمع عليه المسلمون من قولهم «ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن».

والجواب عن ذلك أن نقول: أليس بالاتفاق ما كان ما أمر الله تعالى به الكافر والعاصي من الإيمان والطاعة وكان ما أمرهما به إبليس بطريق الوسواس أفيصح أن يقال: ما أمر به إبليس كان وما أمر الله به لم يكن؟ وكذلك أو ليس الله تعالى ما أحب الكفر والمعصية وما رضي بهما، وإبليس أحبهما ورضي بهما، ولا يقال: كان ما أحبه إبليس ورضيه ولم يكن ما أحبه الله تعالى ورضيه، وإنما لا يقال ذلك في هذه الصور لأن ذلك يقتضي المغالبة والقهر وأنه تعالى قد قهر وغلب. فأما إذا أُزيل الإبهام في جميع ذلك بأن يقال ما أَرَادَهُ تبارك وتعالى وأحبه وأمر به ورضيه لو وَقَعَ من العبد على طريق الاختيار لا على طريق الإكراه ما حصل من العبد بسوء اختياره لنفسه، وما أَرَادَهُ إبليس مما وافقت إرادته إرادة العبد من المعاصي التي يشتهيها، وَقَعَ لشهوته لها صَحَّ ذلك القول وحَسُنَ من حيث لم يكن فيه إيهام المغالبة، على أن التشنيع الذي ألزمناه منقلب عليهم بأن يقال لهم: على قولكم وافقت إرادة إبليس إرادة الله تعالى، لأنه أراد من الكافر الكفر ومن العاصي المعصية والله تعالى أرادهما على مذهبكم، وإرادة النبي خالفت إرادة الله تعالى، لأنه عليه السلام لم يرد من الكافر والعاصي الكفر والمعصية.

فأما قول المسلمين: «ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن» لو سلمنا حصول الإجماع فيه، لكان المراد به: «ما شاء الله من فعل نفسه أو من فعل غيره على سبيل الإكراه كان، وما لم يشأ من مقدور نفسه أو من غيره على سبيل الإكراه لم يقع. وذلك لأنَّ غرض من يطلق هذا القول مدحه تعالى والثناء عليه، وإنما يحصل هذا الغرض بأن يقول معناه ما ذكرناه، لدلالته على أنه تعالى ممن لا يغلب ولا يقهر، وإلا فأبي مدحة في أن ما يكون ما شاء من سوء الثناء عليه،

وسب أنبيائه وأوليائه وقتلهم على قول الخصم هذا بأن يكون نقصاً وذمماً أولى من أن يكون مدحاً.

ثم يقال لهم: كما أن هذا القول مشهور فيما بين الأمة، فكذلك قولهم، لامرد لأمر الله مشهور ومع ذلك فعلموا أن الكافر والمعاصي قد رد أمر الله تعالى، ولا يقال ذلك إلا على وجه يزيل الإبهام، أو بأن يحمل أمره على غير التكليف. ويقال لهم أيضاً: أليس قد اشتهر فيما بين المسلمين قولهم: «نستغفر الله من جميع ما كره الله»، وهذا يقتضي أن الله تعالى قد كره المعاصي، لأنه لو كان المراد به غير المعاصي، لما حسن الاستغفار عنه.

ومنها أن قالوا: أراد الله تعالى جميع الطاعات، لكان قد أراد قضاء الدين ممن عليه دين تمكن من أدائه فكان يجب إذا قال لغريمه «والله لأقضي دينك غداً إن شاء الله»، ثم جاء الغد ولم يقض أن يحنث، لأن الشرط الذي اعتبره حاصل متحقق على قولكم وهو مشيئة الله تعالى بقضاء دينه، ومعلوم بالإجماع أنه لا يحنث.

والجواب عن ذلك أن نقول: هذا الإجماع أولاً يمكن أن ينزع فيه، فقد روى ابن أبي حبة في كتاب من قال بالعدل عن محمد بن شجاع، قال: حدثني قاسم العبقرى عن إسماعيل بن عياش، عن حميد بن مالك، عن مكحول، عن معاذ بن جبل، عن النبي عليه السلام أنه قال: «إذا قال الرجل لأمرأته: أنتي طالق إن شاء الله فليست بطالق. وإذا قال لعبده: أنت حر إن شاء الله. فهو حر». وهذا الخبر يقتضي الفصل بين الطاعة والمعصية في مشيئة الله تعالى، ويقتضي أن يكون الله تعالى قد شاء قضاء الدين وأن يحنث هذا الحالف الذي قدره السائل.

ثم ويمكن أن يقال بعد ترك المنازعة في الإجماع إن قوله: «إن شاء الله» يقتضي مشيئة مستقبلية، وعندنا أن الله تعالى قد شاء جميع الطاعات عند أمره بها

وليس يتجدد منه تعالى مشية لها في كل حالة.

فعليّ هذا، الشرط الذي اعتبره لم يوجد، وهو تجدد مشية قضاء الدين بعد حلفه. ولو قال: «والله لأقضينّ دينك غداً إن كان الله قد شاء ذلك منّي»، فإنه لانصّ في ذلك عن الأئمة، حتّى يدعى فيه الإجماع.

على أنّ قوله: «إن شاء الله» يقتضي إيقاف الكلام عن النفوذ وليس هو شرطاً، من حيث أنّ المخالف لا يقصد به الاشتراط وإنما يقصد به أنه غير قاطع فيما قال. يبيّن ذلك أنّ هذه المشية يصح دخولها في الماضي، فيقول القائل لغيره: «قد فعلت ما أمرتك به أمس إن شاء الله». ومعلوم أنّ الشرط لا يدخل في الماضي.

ولهذا قال الشافعيّ: من قال: أنّي صائم غداً إن شاء الله، لا يكون بهذا القول ولا بإضمار معناه ناوياً، ولا يصح صومه، لأنّ قوله: «إن شاء الله» يقتضي الإيقاف، ونفي العزم والقطع والثبات.

القول في الهدى والضلال

فإن قيل: إذا كان من مذهبكم أنّ العبد فاعل لتصرفاته طاعته ومعصيته وكفره وإيمانه، فما معنى الهدى، الضلال اللذين^(١) أضافهما الله تعالى إلى نفسه في آي من القرآن؟ مثل قوله تعالى: «يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا»^(٢)، وقوله: «فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ، وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ، يُجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا»^(٣)، إلى غيرهما من الآيات المتضمنة لما ذكرناه أو ليس ظاهر هذه الآيات يقتضى أنّ الله تعالى يخلق في العبد الإيمان والكفر؟ قلنا: الهدى قديفيد الاثابة، كقوله تعالى: «يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ»^(٤)، أي يشيهم، وكقوله: «وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ، سَيَهْدِيهِمْ وَيُضِلِّحُ بِالْهَمِّ»^(٥)، أي سيثيهم. وقد يكون بمعنى الدلالة على الحق، وذلك كما في قوله تعالى: «وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَىٰ عَلَى الْهُدَىٰ»^(٦)، وقد يكون بمعنى فعل الإيمان.

وكذلك الضلال قديجبي ء بمعنى الهلاك والإهلاك. وذلك كما في قوله

(٤) يونس: ٩.

(٥) محمد: ٤.

(٦) فصلت: ١٧.

(١) م: اللتين.

(٢) البقرة: ٢٦.

(٣) الأنعام: ١٢٥.

تعالى: «فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ»^(١)؛ أي لن يُبْطِلَ ولن يُضَيِّعَ، وكما في قوله تعالى حكايةً عن منكري البعث «ثَذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ»^(٢) أي هلكنا وتقطعتنا؛ وقد يكون بمعنى الإشارة إلى خلاف الحقّ على طريق الإبهام، لأنّه هو الحقّ، كما يقول القائل أضلّني فلانٌ عن الطريق، وكما قال تعالى: «وَأَضَلَّهُمُ السَّامِرِيُّ»^(٣)، «وَمَا أَضَلَّنَا إِلَّا الْمُجْرِمُونَ»^(٤)؛ وقد يستعمل في الشيء الذي يقع عنده الضلال، وإن لم يكن لذلك الشيء أثر فيه وذلك كقول إبراهيم عليه السلام، على ما حكاها الله تعالى عنه: «رَبِّ إِنِّهْنَّ أَضَلَلَنَ كَثِيرًا مِنِّ النَّاسِ»^(٥) وقد يكون بمعنى الحكم بالضلال كما يقول القائل: «أَضَلَّ فُلَانٌ فُلَانًا» أي حكم بضلاله، وكذا يقال فيمن يحكم بكفر غيره: «إنّه قد أكفر»، كما قال الكميّ:

وطائفةٌ قد أكفروني بحبّهم وطائفةٌ قالوا مُسيءٌ ومُذنبٌ

وقد يكون بمعنى فعل الكفر والضلال.

إذ اثبت هذا وتقرّر فنوول الهدى والضلال المضافين إليه تعالى على ما يليق بالحكمة ويطابق دليل العقل فنقول: إنّ الله تعالى قد هدّى جميع المكلفين، بمعنى أنّه دلّهم على الحقّ وأرشدهم إليه، وإلاّ لما حسنّ تكليفهم سلوك طريق الحقّ. وكذلك فأنّه سيهدي المطيعين في الآخرة بمعنى الإثابة.

ولا يجوز أن يكون معنى الهداية المضافة إليه تعالى خلق الإيمان في العبد، لأنّه لو كان كذلك لما استحقّ العبدُ على إيمانه ثواباً ومدحاً ولم يحسن من الله تكليفه به.

(٤) الشعراء: ٩٩.

(٥) إبراهيم: ٣٦.

(١) محمد: ٤.

(٢) السجدة: ١٠.

(٣) طه: ٨٥.

وكذلك لا يجوز أن يكون معنى الضلال المضاف إليه تعالى خلق الضلال والكفر في العبد، لأنه لو كان كذلك لما استحق العبد عليه ذمماً وعقاباً، ولما حسن من الله تكليفهم ترك الضلال والكفر، لأنه يكون تكليفاً^(١) لما لا يطيقه العبد، وذلك قبيح لا يفعله تعالى. وكذا لا يكون معنى الإشارة إلى غير طريق الحق وإيهاً أنه طريق الحق، لأنه يكون تليسياً للأدلة ونقضاً لما هو الغرض بالتكليف. وذلك أيضاً قبيح لا يفعله تعالى. فعلى هذا معنى ذلك الضلال إنها هو العقوبة أو الحكم بأنه ضال.

يوضح ما ذكرناه قوله تعالى: «وما يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ»^(٢)، أي الكافرين، بدلالة قوله: «وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ»^(٣) إلى آخر الآية. فبين أنه تعالى جزى فسقهم الذي هو الكفر. وجزاء الكفر إنما هو العقوبة لأنفس الكفر.

وكذلك قوله تعالى عقيب قوله: «وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا، كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ. كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ»^(٤) والرجس هو العذاب فبين أنه تعالى إنما يفعل الرجس الذي هو العقوبة على الذين لا يؤمنون. ولو كان المراد بالضلال هاهنا الكفر لمكان معنى الكلام «كذلك يجعل الله الرجس» الذي هو خلق الكفر «على الذين لا يؤمنون» فكانه قال: إنما يخلق فيهم الكفر لأنهم لا يؤمنون. ونفي الإيمان من المكلف كفر، فيكون تلخيص معنى الكلام أنه إنما خلق فيهم الكفر لأنهم كافرون وهذا خلف من الكلام.

(١) ج: لأنه لو كان تليسياً.

(٢) البقرة: ٢٦.

(٣) الأنعام: ١٢٥.

(٤) البقرة: ٢٦.

ومعنى هذه الآية: من يرد الله أن يشبهه في الآخرة بإيمانه وطاعته التي فعلها يشرح صدره في الدنيا ليطمئن قلبه إلى الإيمان ويثبت عليه. لأنه إذا انشرح صدره عند عمل عمله، كان ذلك أدعى إلى التثبيت عليه. وبيانه أن من دخل بلدة فيشرح صدره عند دخولها، كان ذلك أدعى له إلى المقام في تلك البلدة فعلى هذا شرع الله تعالى صدر المؤمن عند إيمانه يكون لطفاً له في التثبيت عليه وثواباً ناجزاً وأمانةً لكونه مثاباً في الآخرة ومن يرد الله أن يعاقبه في الآخرة بكفره ومعاصيه يجعل صدره ضيقاً حرجاً في الدنيا عند كفره ومعاصيه كيما ينزجر بذلك عنهما، فإن من يضيق صدره عند عمل عمله يكون ذلك صارفاً زاجراً له عنه. فعلى هذا يكون ضيق صدر الكافر عند كفره عقوبةً ناجزةً له في الدنيا زاجرةً عن التثبيت والمقام على الكفر وأمانةً لكونه معاقباً في الآخرة.

فأما قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام: «إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاءُ وَتَهْدِي مَنْ تَشَاءُ»^(١) فالمراد بالفتنة التكليف والشدة، لأن الفتنة قد تكون بمعنى الشدة. وقوله: «تُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاءُ» أي تُهْلِكُ بِهَا مَنْ تَشَاءُ. وهم الذين كفروا بهذا التكليف وضلوا عنده. وإن لم يكن التكليف قد أضلهم على التحقيق. كما قال تعالى: «وَاتَّخَذَتْهُمْ سَخِرِيًّا حَتَّىٰ أَنْسَوْكُمْ ذِكْرِي»^(٢)، فنسب نسيانهم ذكر الله إلى المؤمنين لما نسي الكفار ذكر الله عند سخريتهم بالمؤمنين، وإن كان المؤمنون لم يحملوهم على أن ينسوا ذكر الله. فصح أن الله تعالى إنما يُضِلُّ عباده، بمعنى يعاقبهم، أو بمعنى أن يفعل فعلاً عنده يضلون، لا بطريقة دعوة فعل الله تعالى إيتاهم إلى الضلال حتى تكون مفسدة، ولا يُضِلُّ أحداً بمعنى خلق الكفر والضلال فيه، ولا بمعنى تلبيس طريق الحق عليه.

القول في القضاء والقدر

إن قال قائل: أتقولون إن الله تعالى قضى أعمال العباد وقدرها؟ أم تقولون إنها خارجة عن قضاءه وقدره؟ إن قلت بالأول ففيه إبطال قولكم في المخلوق، وإن قلت بالثاني، ففيه مخالفة الأمة.

قلنا: القضاء قد يكون بمعنى الخلق والإتمام كقوله: «فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ»^(١)، أي خلقهن وتممهن. وقد يكون بمعنى الإلزام والإيجاب كقوله تعالى: «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ»^(٢)، وقد يكون بمعنى الإعلام والإخبار كقوله تعالى: «وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ»^(٣)، أي أعلمناهم وأخبرناهم. والقدر قد يكون بمعنى الخلق كقوله تعالى: «وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ»^(٤) أي خلق فيها أقواتها. وقد يكون بمعنى الكتابة كقوله تعالى: «إِلَّا أَمْرًا تَدْرَاهُمْ مِنَ الْغَابِرِينَ»^(٥)، أي كتبنا ذلك، قال الشاعر:

وأعلم بأن ذا الجلال قد قدر
في الصحف الأولى التي كان سطر

(١) فصلت: ١٢.

(٢) الأسماء: ٢٣.

(٣) الأسماء: ٤.

(٤) فصلت: ١٠.

(٥) النمل: ٥٧.

فإن أردت، بأنه تعالى قضى أعمال العباد وقرها، أنه أعلم بها الملائكة والرسل وأخبرهم بأنهم فاعلون لها وكتبها في اللوح المحفوظ فهي بقضاء الله تعالى وقدره بهذا المعنى ولا يخرج بشيء منها من قضائه وقدره، فقد وافقنا الأمة فيما نقوله: وإن أردت بالقضاء الإيجاب والإلزام، فالله تعالى ما ألزم وما أوجب إلا الواجبات من أفعال العباد دون المباحات والقباح. وإن أردت أنه أوجدها وفعلها، فعاد الله أن يوجد الفواحش والكفر والفسوق والعصيان، سبحانه وتعالى وتقدس عنها. أما الطاعات، فلو أوجدها لما استحق فاعلوها ثواباً ولما كانوا مطيعين لله تعالى بها.

روي عن النبي صلى الله عليه وآله، أنه قال: «يقول الله عز وجل: مَنْ لَمْ يَرْضَ بِقَضَائِي وَلَمْ يَصْبِرْ عَلَيَّ بَلَاءِي فَلْيَتَّخِذْ رَبًّا سِوَايَ». فلو كان الكفر والفسوق بقضاء الله تعالى على معنى أنه فعلها لوجب الرضا بهما. فأجمع المسلمون على أنه لا يجوز الرضا بمعاصي الله تعالى.

وروى الأصمعي بن نباتة: «أن شيخاً قام إلى أمير المؤمنين عليه السلام في منصرفه عن صيفين، فقال: أخبرنا عن مسيرنا إلى الشام، أكان بقضاء الله وقدره؟

فقال: وَالَّذِي فَلَقَ الْحَبَّةَ وَبَرَأَ النَّسَمَةَ مَا وَطْنَا مَوْطِئاً وَلَا هَبَطْنَا وَاِذَا إِلَّا بِقَضَاءٍ وَقَدَرٍ

فقال الشيخ: عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى أَحْتَسِبُ عَنَّا يَ مَا أَرَى لِي مِنَ الْأَجْرِ شَيْئاً فَقَالَ لَهُ: مَهْ! أَيُّهَا الشَّيْخُ! لَقَدْ عَظَّمَ اللَّهُ أَجْرَكُمْ فِي مَسِيرِكُمْ وَأَنْتُمْ سَائِرُونَ، وَفِي مَنْصَرَفِكُمْ وَأَنْتُمْ مُنْصَرِفُونَ وَلَمْ تَكُونُوا فِي شَيْءٍ مِنْ حَالَا تِكُمْ مُكْرَهِينَ، وَلَا إِلَيْهَا مُضْطَرِّينَ.

فقال الشيخ: فكيف والقضاء والقدر ساقانا؟

فقال وَيَحْكُ! لَعَلَّكَ ظَنَنْتَ قَضَاءً لَازِماً وَقَدَرًا حَتْمًا، لَوْ كَانَ كَذَلِكَ لَبَطَلَ

الثواب والعقاب والوعد والوعيد والأمر والتَّهْيِيْ وَلَمْ تَأْتِ الْاِئْمَةُ مِنْ اَنَّهُ لِمَذْنَبٍ وَلَا مُحَمَّدًا لِمَحْسَنِ، وَلَمْ يَكُنِ الْمَحْسُنُ اَوْلَىٰ بِالْمَدْحِ مِنَ الْمَسِيءِ، وَلَا الْمَسِيءُ اَوْلَىٰ بِالذَّمِّ مِنَ الْمَحْسَنِ، تِلْكَ مَقَالَةُ عِبَادَةِ الْاَوْثَانِ وَجُنُودِ الشَّيْطَانِ وَشُهُودِ الزُّورِ وَاَهْلِ الْعَمَىٰ عَنِ الصَّوَابِ، وَهَمَّ قَدْرِيَّةُ هَذِهِ الْاُمَّةِ وَمَجْجُوسُهَا، اِنَّ اللَّهَ اَمَرَ تَخْيِيْرًا، وَنَهَىٰ تَحْذِيْرًا، وَكَلَفَ يَسِيْرًا، وَلَمْ يُعْصَ مَغْلُوبًا، وَلَمْ يُطْعَ مُكْرَهًا.، وَلَمْ يُرْسَلِ الرُّسُلُ اِلَىٰ خَلْقِهِ عَبَثًا، وَلَمْ يَخْلُقِ السَّمَاوَاتِ وَالْاَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا «ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا. فَوَيْلٌ لِلَّذِيْنَ كَفَرُوْا مِنَ النَّارِ».

فقال الشيخ: فما القضاء والقدر اللذان ماسرنا إلا بهما؟

فقال: هو الأمر من الله تعالى والحكم، وتلا قوله تعالى: «وَقَضَىٰ رَبُّكَ اَنْ لَا تَعْبُدُوْا اِلَّا اِيَّاهُ».

فنهض الشيخ مسروراً، وهو يقول:

اَنْتَ الْاِمَامُ الَّذِي نَرْجُو بِطَاعَتِهِ
اَوْضَحْتَ مِنْ دِيْنِنَا مَا كَانَ مُلْتَبِسًا
يَوْمَ النَّشُورِ مِنَ الرَّحْمَنِ رِضْوَانًا
جَزَاكَ رَبُّكَ عَنَّا فِيْهِ اِحْسَانًا^(١)

وقد روي في القضاء والقدر ما يوافق مذهبنا عن الصحابة والتابعين وتابعي التابعين.

فروي عن ابن عباس، وقد سئل عن القدر آتة قال: «الناس فيه على ثلاث منازل، من جعل للعبد في الأمر مشيئة فقد ضاد الله في أمره، ومن أضاف إلى الله تعالى ما تبرأ منه وتنزه عنه فقد افترى على الله افتراءً عظيماً. ورجل قال: إن رحم فبفضل، وإن عذب فبعدل، فذلك الذي سلم الله له دينه ودينه جميعاً ولم يظلمه في خلقه ولم يحقه في علمه^(٢)».

(١) شرح نهج البلاغة: ج ١٨ ص ٢٢٧ ط. دار احياء التراث العربي.

(٢) لم نعره عليه.

وروي أن أباهر سأل محمد بن سيرين عن القدر، فقال: «قد بين الله سبحانه سبيل الخير وأمر به وبين سبيل الشر وحذره» ثم قال: «اعملوا ما شئتم إنه بما تعملون بصير»^(١).

وروي عن الحسن البصري أنه كان يقول: «لأن أسقط من السماء إلى الأرض أحب إلي من أن أقول: هو مفوض إليه، ولكتي أقول: إن أذنب الرجل فلا يحمل ذنبه على الله ولكن يستغفر الله منه وينيب إليه»^(٢).
وروي عنه أيضاً أنه قال: «الخلق والرزق والموت والحياة والبلاء والعافية بقدر. فأما المعاصي فليست بقدر»^(٣).

وروي عن القاسم بن زياد الدمشقي أنه قال: «كنت في حرس عمر بن عبدالعزيز فدخل عليه غيلان، فقال: يا أمير المؤمنين إن أهل الشام يزعمون أن المعاصي قضاء الله وأنت تقول ذلك. فقال: ويحك يا غيلان! أولست تراني أسمى مظالم بيتي مروان ظلماً وأرذها؟ أفتراني أسمى قضاء الله ظلماً وأرذها؟»^(٤).

فإن قيل: إذا كان الأمر في القضاء والقدر ما ذكرتموه فمن الذي عناهم النبي صلى الله عليه وآله بقوله: «القدرية مجوس هذه الأمة»^(٥).
قلنا: عنى، صلى الله عليه وآله، بهذا القول من يقول في القدر بخلاف الحق، لأن هذا القول والتشبيه خرجا فخرج الذم والتوبيخ والزجر عن القول بالقدر. وهو، صلى الله عليه وآله، لا يذم من قال بالحق ولا يزجر عن القول به، فأنما عنى به من قال بخلاف الحق في القدر، وهم المجبرة على ما بيناه.

(١) و(٢) و(٣) لم نثر عليه.

(٤) الطوائف في معرفة مذاهب الطوائف لابن طاوس. ص ٣٤٤.

(٥) سنن أبي داود: ج ٤ ص ٢٢٢ كتاب السنة باب ١٦ ح ٤٦٩١.

ومن * وجه آخر يتيبين أنهم المعنيون بهذا القول، وهو الرجوع إلى اللغة وأهلها. وذلك لأنهم يشتقون الاسم لمن نسب نفسه إلى المصدر الذي يشتق منه الاسم دون من لم ينسب إلى نفسه ذلك. ألا ترى أن من نسب نفسه إلى القول بالعدل يسمي عدلياً، وهو بهذه التسمية أولى بمقتضى اللغة ممن لم ينسب إلى نفسه القول بالعدل.

واسم الجبرية يطلق على من وصف نفسه بأنه يقول بالجبر، وهو أولى بهذا الاسم ممن لا يصف نفسه بذلك. وكذلك فإن الاسم يشتق من المصدر لمن يلهج بذكره ويردده ويكثر ذكره. ألا ترى أن الخوارج يسمون محكمة لما لهجت بذكر التحكيم. ولا يجوز أن يقال: أنهم إنما وصفوا بذلك من حيث كانوا راضين به، لأنه لو كان كذلك لكان أصحاب معاوية بهذا الاسم أولى، لأنهم رضوا بالتحكيم ولم يسخطوه قط، والخوارج بعد الرضا به سخطوه. فعلم بهذا صحة ما ذكرناه.

إذا تقرّر هذا، فمن المعلوم أن المجبرة هم الذين يصفون أنفسهم بأنهم يقولون بالقدر، ويضيفون كل قليل وكثير وحق وباطل وطاعة ومعصية إلى قدر الله، وإن وقعت منهم جنائية يعتذرون ويقولون: كان ذلك قضاء الله وقدره، ما أمكننا رده، ويلهجون بذكر القدر على ما هو معلوم، فهم القدرية بحكم هذا الاشتقاق.

إن قالوا: لو كنا قدرية للعلّة التي ذكرتموها، لوجب أن تكونوا قدرية، لأنكم تقولون إن الله تعالى قدر أفعال نفسه وأفعال عباده، بمعنى أنه كتبها في اللوح المحفوظ.

قلنا: وكلّ مسلم يقول بهذا، فيجب أن يكون جميع المسلمين قدرية، فإن قالوا: أنتم القدرية، وذلك لأنكم تضيفون أفعالكم إلى قدركم، وتقولون إننا نقدر أفعالنا.

قلنا: لو كان القدريّ من أثبت نفسه مقدراً، لوجب أن يسمي الله تعالى قدرياً، لأنه وصف نفسه بذلك، بقوله: فقدر فيها أقواتها، وكذا وصف غيره في قوله: «إنه فكر وقدر»^(١).

وحكي عن بعض رؤساء المجبرة أنه قال يوماً لأصحابه: «هل علينا عين؟ فقالوا: لا، فقال: كتنا نسمي القدرية فقلبناها عليهم وأعاننا السلطان على ذلك فانقلبت».

وما حكيناه - من كلام أمير المؤمنين عليه السلام في جواب من سأله عن مسيره إلى الشام، وأنه كان بقضاءٍ وقدر من الله - يدل أيضاً على أن القدرية هم المجبرة.

وما يدل على أن القدرية هم المجبرة تشبيهه صلى الله عليه وآله، القدرية بالمجوس، وقد علمنا أن المجوس تضيف إلى الله تعالى وإلى إرادته الزنا واللواط ونكاح المحارم من الأمهات والبنات والأخوات واستماع المعازف وهذا بعينه مذهب المجبرة، لأنهم يقولون: إن جميع ذلك بإرادة الله تعالى وقضائه وقدره، وهي خلقه وفعله.

فإن قالوا: مذهبكم يضاهي مذهب المجوس، لأنهم ينفون الشرور عن الله تعالى. وكذا تفعلون أنتم، فأنتم القدرية.

قلنا: وما الشرور التي نفاها المجوس عن الله تعالى؟.

إن قالوا: هي الأمراض والآلام والمصائب والمحن وخلق المؤذيات من الهوام والسباع.

قلنا: نحن لانفي عن الله تعالى هذه الأمور، بل نضيفها إليه ونقول إنه تعالى يفعلها لمصالح متعلقة بها للمكلفين.

وإن قالوا: المراد بالشرور هي القبائح والأفعال التي لو وقعت منه لما كانت حسنةً. قلنا: فأنتم أيضاً تنفون عن الله تعالى القبائح بهذا المعنى بل تنفون قدرته عليه بقولكم: إنه غير منهي عن شيء فلا يقبح منه شيء، فليس هذا شيئاً يختصنا. فإن قالوا: المراد بالشرور المعاصي.

قلنا: فمجوس لا تختص بهذا المذهب، بل اليهود والنصارى يشاركانها في هذا المذهب، لأن اليهود والنصارى ينفون عن الله تعالى المعاصي.

وروى الحسن، عن حذيفة، عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: «لُعِنَتِ الْقَدْرِيَّةُ وَالْمُرْجِيَّةُ عَلَى لِسَانِ سَبْعِينَ نَبِيًّا. قِيلَ: وَمَنْ الْقَدْرِيَّةُ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ فَقَالَ: قَوْمٌ يَزْعُمُونَ أَنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى قَدَّرَ عَلَيْهِمُ الْمَعَاصِيَ وَعَدَّبَهُمْ عَلَيْهَا»^(١) والمرجئة يزعمون إن الإيمان قولٌ بلا عمل.

وعن جابر بن عبد الله قال: «يكون في آخر الزمان قومٌ يعملون المعاصي، ثم يقولون: إن الله عز وجل قدرها علينا. الراد عليهم كالشاهر سيقفه في سبيل الله»^(٢) وعن الحسن البصري «إن الله تعالى بعث محمداً، صلى الله عليه وآله إلى العرب، وهم قدرية مجبرة، يحملون ذنوبهم على الله. وتصديقه قوله تعالى: «وإذا فعلوا فاحشةً قالوا وجدنا عليها أباءنا والله أمرنا بها»^(٣).

وروى أبو الحسن، عن محمد بن علي المكي بإسناده عن النبي صلى الله عليه وآله «إن رجلاً قدم عليه من فارس، فقال له عليه السلام: «أخبرني بأعجب شيء رأيت» قال: رأيت أقواماً ينكحون أمهاتهم وبناتهم وأخواتهم. وإذا قيل لهم: لِمَ تَفْعَلُونَ؟ قالوا: قضاء الله تعالى علينا وقدره. فقال عليه السلام: سيكون في آخر أمتي أقوامٌ، يقولون مثل مقالهم، أولئك مجوس أمتي»^(٤).

(٣) لم نمر عليه.

(١) البحار: ج ٥ ص ٤٧ ح ٧٣.

(٤) البحار: ج ٥ ص ٤٧ ح ٧٤.

(٢) البحار: ج ٥ ص ٤٧ ح ٧٥.

القول في أنه تعالى لا يعذب بغير جريمة ولا يعذب أطفال المشركين بذنوب آبائهم وأمهاتهم

لما ذهبت المجبرة إلى أن تصرفات العباد طاعتها ومعاصيها - مخلوقة من جهته تبارك وتعالى واقعة بقضائه وقدره وأنها مرادة لله تعالى وأنه لا يقبح منه تعالى شيء من حيث أنه ليس تحت رسم وأمر ونهي، والقبيح إنما يقبح لتعلق نهي المالك به؛ فرعوا على هذه المذاهب أنه يحسن منه تعالى أن يخلق حيواناً ابتداءً في النار يعذبه فيها من غير جريمة، وأنه يحسن منه أن يعذب أطفال المشركين بذنوب آبائهم وأمهاتهم، وقد قطعوا على أنه سيعذبهم.

وهذا من أفحش ما يذهب إليه ذاهب وأشنعه وأقبحه، وذلك لأن إيلاّم الغير من دون استحقاق وسبق جريمة منه ظلمٌ إذا لم يكن فيه نفعٌ موفي عليه أودفعُ ضرر أعظم منه، ولم يكن كأنه من قبل غير فاعله وقبح الفعل معلوم ضرورة.

وفيه وجه آخر من وجوه القبح، وهو أنه عبثٌ، إذ ليس في تعذيب الطفل في الآخرة وإيلاّمه غرضٌ المثل، بخلاف ما نقوله في إيلاّمهم في الدنيا، لأن في ذلك مصلحةً للمكلفين، والله تعالى يعوّضهم على ذلك أعواضاً عظيمة موفية عليها، فلا يكون ظلماً ولا عبثاً، فأما في الآخرة فلا تكليف حتى يقال: تعذيبهم لطفٌ للمكلفين، مع أن القوم يجوزون ذلك من دون اعتبار غرض مافيه.

وقد ورد السمعُ مؤكداً للعقل في هذا الباب، قال الله تعالى: «ولا تزرؤوا زرةً

وزرأُ أُحْرِي»^(١)، «إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئاً»^(٢)، «ومارُبُّكَ بِظَلَامٍ لِلْعَبِيدِ»^(٣). ولا أبلغ وأعظم من تعذيب من لاجرم له. وقال تعالى: «هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ»^(٤).

وهي زسول الله صلى الله عليه وآله عن قتل الذرية في بعض الغزوات فقال: «لا تَقْتُلُوا الذرية، فقال بعضهم: أوليسوا أولاد المشركين؟ فقال: أوليس خياركم أولاد المشركين. كلُّ نَسَمَةٍ تُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ حَتَّى يُعْرَبَ عَنْهَا لِسَانُهَا إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَافِرًا»^(٥) وهذا يدل على رفع المؤاخذه عن الأطفال. وروي عن أنس بن مالك، عن النبي صلى الله عليه وآله وقد سُئِلَ عَنْ أَطْفَالِ الْمُشْرِكِينَ، فَقَالَ: «هُمْ خَدَمُ أَهْلِ الْجَنَّةِ»^(٦). وروي عن ابن عمر أنه قال في قوله تعالى: «إِلَّا أَصْحَابَ الْيَمِينِ»: هم أطفال المشركين»^(٧).

وتمسكت المجترة بقوله تعالى حاكياً عن نوح: «ولا يلدوا إلا فاجراً كفاراً»^(٨) قالوا: فيعذبهم بكفرهم وفجورهم. والجواب عن ذلك: أن المراد به أنهم سيصيرون كفاراً فجاراً، لأن الطفل في حال طفوليته لا يعتقد كفراً ولا إيماناً، ولا يقع منه طاعة ولا فجور. تمسكوا أيضاً بما نقل: «أن خديجة رضي الله عنها سألت النبي، صلى الله عليه وآله، عن أطفالها الذين ماتوا في الجاهلية، فقال: هم في النار»^(٩). والجواب عن ذلك: أن هذا الحديث من أخبار الآحاد، فلا يصح

(٦) لم نعر عليه.

(٧) لم نعر عليه.

(٨) نوح: ٢٧.

(٩) لم نعر عليه.

(١) الأنعام: ١٦٤.

(٢) يونس: ٤٤.

(٣) فصلت: ٤٦.

(٤) النمل: ٩٠.

(٥) مسند أحمد بن حنبل ج ٣ ص ٤٣٥.

الاحتجاجُ به فيما يتعلق بالعقائد بالاتفاق. ثم ولئن قبلنا هذا الحديث فيمكنُ أن يكون المرادُ بالأطفال البالغين الذين قرب عهدُهم بالبلوغ، فإنه قد يعبرَ عمن قرب عهدُهم بالبلوغ والحلم أنه طفل قال:

وَأَسْرَعَ فِي الْفَوَاحِشِ كُلِّ طِفْلٍ
يَجُرُّ الْمُخْزِيَاتِ وَلَا يُبَالِي
تَمَسَّكُوا أَيْضاً بِأَنَّهُمْ يَدْفَنُونَ فِي مَقَابِرِ الْكُفَّارِ دُونَ الْمُسْلِمِينَ^(١)، ويمنعون الميراث والصلاة عليهم والتزويج من المسلمين.

والجواب: أنا إننا أنكرنا أن يعذبوا بذنوب آبائهم، وما أشرت إليه، فليست عقوبات، وإنما هي أحكام شرعية، وبيانه أنهم لا يحدون إذا ذنبي آبائهم، وكذا لا يقطعون إذا سرقَ آبائهم، ولا ضررَ على الطفل بأن يدفن في مقابر الكفار ولا يصلي عليهم المسلمون ولا يرثهم ولا يرثونه إذا كان عاقبتهم الجنة.

وأخيلُ ما تعلقوا به أن قالوا: ليسوا يسترقون ويستخدمون. وذلك تعذيبٌ لهم^(٢)، وفيه مهانة لهم واستخفاف بهم.

والجواب عن ذلك أن نقول: أما الاستخفاف والإهانة فعاذ الله أن نقول بجوازه في حقهم. وأما ما يلحقهم من الآلام والمهوم باسترقاقهم، فإن الله تعالى يعوضهم عن ذلك أعواضاً عظيمة موفية عليها بكثير، فليس كلُّ ألم عقوبةً، ألا ترى أن الفصد والحجامة يؤلمان الطفل وليساعقوبتين في حقه، بلى، ما يلحق آباءهم وأمهاتهم باسترقاق أولادهم من الغموم والمهوم، فهو عقوبة في حقهم.

(١) ليس في (م).

(٢) ج: إليهم.

القول في تكليف ما لا يطاق

ذهبت المجبّرة إلى جواز تكليف الله تعالى العبد ما لا يطيقه، بل إلى أنّه قد كلّف الكافر والعاصي ما لا يطيقانه، بل إلى أنّه قد كلّف كلّ من كلّفه ما لا يطيقونه عند التحقيق والتّقرير.

أمّا أنّ العاصي والكافر غير مطيقين للإيمان والطاعة فظاهرٌ وذلك لأنّ عندهم القدرة مع الفعل، فليس في الكافر قدرة الإيمان ولا في العاصي قدرة الطاعة.

وأما المطيع فإنّ الله تعالى خلق فيه الطاعة، ولا قدرة للعبد عليها عند جهّم، وعند من قال منهم بأنّ في العبد قدرة، فإنّ تلك القدرة ليست قدرةً على إحداث الفعل عندهم.

ومن قال منهم: إنّ العبد مُكْتَسِبٌ، وفسر الكسب بأنّه حلول الفعل في المحلّ مع قدرة متعلّقه به، من دون أن يكون للقدرة تأثير في الفعل، فإنّ العبد لا يقدر على الكسب أيضاً، إذ ليس حلول الفعل والقدرة وتعلّق القدرة بالفعل بالعبد، ولا أثر للعبد في شيء من ذلك. فعلى هذا التحقيق، العبد غير متمكّن من الكسب أيضاً.

ومن فسر الكسب منهم بأنّه صفة للفعل يحصل بقدرة العبد، فقد أحال على ما لا يعقل على ما بيّن في مواضع من الكتب، وقد أشرنا إليه فيما سبق.

فصَحَّ ما قلنا من أنَّ المؤمن والمطيع أيضاً غير قادرين على ما كُلفاه عندهم .
وعندنا أنَّ الله سبحانه وتعالى لا يكلف العبد ما لا يطيقه وما لا يقدر عليه
والذي يدلُّ على ذلك ما قد علمنا ضرورةً من قبح تكليف العاجز الفعل ،
والزَّمن العَدْو والأعمى نقط المصحف على وجه الصواب . وإنا قَبَّحَ هذا
التكليف ، لأنَّه تكليفٌ لما لا يطيقه ، باعتبار أنَّ هؤلاء لو تمكَّنوا ممَّا كلفوه لما
قبح تكليفهم هذه الأشياء إذا حصل فيها غرضُ المثل وهذه العلة قائمة في
تكليف العبد الإيمان والطاعة ، مع فقد قدرته عليهما ، فإن التزموا جواز ما ذكرناه
في تكليف العاجز والزَّمن والأعمى ظهر عنادُهم . وقد التزم الأشعريُّ جميع
ذلك . ومنهم من لا يلتزمه ويفرق بين التكليفين بفروق باطلة على ما نذكره .

وقد ذكر بعضُ الأشاعرة في كتاب صتفه في أصول الفقه في باب أنَّ الأمر
بالشيء هل هو أمرٌ بما لا يتيَّم إلا به ، قال : « اتفق أهل الحق على أنه يجوز أن
يكلف الله عزَّ وجلَّ من لا يقدر على ما كلفه .

قال : واختلفوا في أنه هل يجوز أن يكلف العاجز والزَّمن والسعي والضَّرب
نقط المصحف والالبان وخلق الأجسام وخلق مثل القديم وجعل المُحدَث
قديمًا والقديم مُحدَثًا ، فنع قوم من أهل الحق من ذلك ، وأجازه آخرون وهم
المصيبون المحقِّون .

قال واتفقوا على أنه لا يجوز أن يكلف الله عزَّ وجلَّ الجماد .» .

وقد اشتمل هذا الكلام على عجائب ، على ما ذكره الشيخ أبو الحسين في
غرره .

منها : أن أهل الباطل هم القائلون بأن الله تعالى كلف عباده ما يطيقونه
[و] أهل الحق هم القائلون بأنه كلفهم ما لا يطيقونه^(١) .

(١) وأهل الحق هم ... الخ ليس في (م) .

ومنها: أن أهل الحق والصواب من هؤلاء، هم الذين جَوَّزُوا أن يكلفنا الله تعالى المحال، وأهل الباطل هم الذين لم يجوز ذلك .

ومنها: إجازته تكليف جعل القديم محدثاً والمحدث قديماً. وهو أمر محال لا يتصور ولا يتمكن منه قادر من القادرين، لا القديم ولا المحدث ومنعه من تكليف الجماد، مع أن الجماد يتصور أن يفعل ما كلف بتقدير أن يبني البنية المخصوصة وتوجد فيه الحياة والقدرة على ما كلف، أما جعل القديم محدثاً والمحدث قديماً، فستحيل على سائر الوجوه.

وقد فرق بعضهم بين تكليف الكافر الإيمان، والعاصي الطاعة، وبين تكلف العاجز والزمن العدو بوجوه:

منها: أن قالوا إن العاصي وإن لم توجد فيه قدرة الطاعة، فإنه قد وجد فيه القدرة على ضد الطاعة وهي المعصية، والعاجز والزمن لا قدرة فيهما، لا على العدو ولا على ضده.

وهذا من عجيب ما يفرق به بين الموضعين، وذلك لأن فقد القدرة على ما كلفه قد شملها. وزاد العاصي على العاجز والزمن بأن فيه قدرة موجبة لضد ما كلف، وذلك مانع من وجود ما كلفه. فتضاعف في حقه ما يحيل وجود ما كلفه منه. والعاجز والزمن ما حصل فيها إلا مانع واحد، وهو فقد القدرة على ما كلفه فلئن يكون تكليف العاصي للطاعة أدخل في القبح أولى وهل هذا إلا كقول من يقول: لا يجوز أن يأمر السيد عبده بأن يسخن الماء في تنور لا نار فيه تُسخن؟ ولا تُلج فيه يُبرد؟ ولكن يجوز أن يكلفه تسخين الماء في تنور لا يكون فيه نار، ويكون فيه تُلج يبرده ولا يخفى على ما قيل أن المنع من جواز هذا التكليف الثاني أولى وأكد من المنع من جواز التكليف الأول.

ومنها: إن قالوا: العاصي يتوقع منه الطاعة ويتوهم، وكذا الكافر يتوقع ويتوهم منه الإيمان، والعاجز والزمن لا يتوقع منها السعي والعدو، فيقال لهم: أيتوقع

من العصاي الطاعة مع فقد قدرته عليه؟ وإن قالوا: إنما يتوقع من العصاي الطاعة بتقدير أن يكون فيه القدرة عليها. قلنا: فكذلك يتوقع من العاجز والزمن العدو بتقدير وجود القدرة عليه فيها.

ومنها: إن قالوا: العصاي تارك للطاعة، والعاجز والزمن ليسا تاركين للعدو قلنا: ما معنى قولكم: الكافر تارك للإيمان؟ أتعتون به أنه كان في وسعه وقدرته أن يؤمن فتركه؟ فهذا بخلاف مذهبكم أو تعتون أنه لم يكن في وسعه الإيمان، لكنته مع ذلك تركه؟ فنقول: إن جاز ذلك فليجز أن يكون العاجز والزمن تاركين للسعي والعدو، وقد ورد السمع موثقاً لما ذكرنا في قوله تعالى: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا»^(١)، و«اتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ»^(٢)، والشرع ما أوجب القيام في الصلاة على الزمن والممنوع منه ولا أوجب الزكاة إلا على مالك النصاب والحج إلا على المستطيع.

احتجوا في أن الله تعالى كلف عباده ما لا يطيقونه بقوله تعالى: «أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين»^(٣)، فكلفهم أن يخبروه بأسماء ما كانوا عالمين بها، ولا طريق لهم إلى علمها، وذلك تكليف ما لا يطاق.

والجواب عن ذلك: أن ذلك ليس تكليفاً، وإنما هو تقرير عليهم عجزهم وقصورهم علمهم بالأسماء، وأنه تعالى هو العالم بكل شيء دونهم وتحد لهم بذلك، ولهذا قال تعالى: «إن كنتم صادقين»، ولذلك لم يوصف الملائكة لما لم يخبروه تعالى بالأسماء بأنهم عصاة.

(١) البقرة: ٢٨٦.

(٢) التغابن: ١٦.

(٣) الأنعام: ١٤٣.

القول في مقدور واحد بين قادرين

إن قال قائل: إذا ذهبتم إلى أن العبادهم الفاعلون لتصرفاتهم، ونفيم نسبة القبائح الواقعة منهم عن الله تعالى، فهل تصفونه تعالى بأنه يقدر على أعيان مقدوراتهم؟

قلنا: قد اختلف شيوخ أهل العدل في هذه المسألة، فذهب في الأولين أبو الهذيل وأبو يعقوب الشحام، وفي المتأخرين أبو الحسين البصري ومن تبعه ووافقوه إلى أنه تعالى يقدر على أعيان مقدورات العباد وذهب جماهير أهل العدل إلى أنه تعالى لا يقدر على أعيان مقدورات العباد، وإنما يقدر من جنس ما يقدر عليه العبد، على ما لا نهاية له.

واستدل من وصفه تعالى بالاعتدال على أعيان مقدورات العباد، بأن قال: الله^(١) تعالى قادر لذاته، والقادر لذاته، يجب أن يقدر على كل ما يصح كونه مقدوراً، ومقدورات العباد يصح كونها مقدورات، فيجب اعتداله تعالى عليها، كما أنه تعالى لما كان عالماً لذاته وجب أن يعلم جميع المعلومات، فلا يخرج عن علمه، شيء منها.

وأجاب من منع من ذلك بأن قال: إنما يجب أن يقدر القادر لذاته على

كل ما يصح أن يكون مقدوراً له ومقدور العبد بعينه يستحيل أن يكون مقدوراً لغيره.

واستدلوا عليه بوجهين اثنين:

أحدهما: أن القول بمقدور واحد بين قادرين يؤدي إلى أحد وجوه ثلاثة كلها مستحيلة، والمؤدي إلى المحال محال. ويتنوا ذلك بأن قالوا: من حق القادر على الشيء وجوب وقوعه عنه، عند إرادته له وقوة دواعيه إليه وانتفاء ما يعارض دواعيه من الصوارف ووجوب انتفائه عند كراهته له واشتداد صوارفه عنه مع نفي ما يعارضها من الدواعي. وإذا كان هذا هكذا، فلو كان مقدور بين قادرين وفرضنا إرادة أحدهما لإيجاده وقوة دواعيه إليه مع عدم المعارض وكراهة القادر الآخر له وقوة صوارفه عنه، مع عدم المعارض فلا يخلو حال ذلك المقدور من وجوه ثلاثة إما أن يقع أولاً يقع أو يجتمع فيه الوقوع وأن لا يقع. إن وقع كان في وقوعه إبطال حكم القادر الذي صرفه الصارف عنه، وإن لم يقع كان فيه إبطال ما يجب للقادر الذي أراده وقويت دواعيه إليه وكلاهما محالان. وأما القسم الثالث وهو اجتماع وقوعه وأن لا يقع، فأظهر استحالة من القسمين الأولين، إذ هذه الاستحالة معلومة ببديهة العقل.

واعترض من أثبت مقدوراً بين قادرين على هذا هو أن يقول: لا أسلم أن من حق ما يقدر عليه القادر وجوب انتفائه بحسب صارفه وكراهته مطلقاً، بل إنما يجب ذلك إذا لم يكن ثم ما ينوب منابه في إيجاده فأما إذا كان هناك من ينوب منابه في إيجاد ذلك ودعاه الداعي إليه، فإنه لا يجب عدمه لمكان صارف الآخر. ما هذا إلا كثييل بين قادرين يستقل كل واحد منهما بحمله وإشالته، فإنه إذا كره أحدهما حملة وإشالته لم يجب أن يبقى الثقييل غير محمول إذا دعا الآخر الداعي إلى حملة، وإنما يجب بقاؤه غير محمول إذا صرفهما بأجمعهما الصارف عن حملة.

والثاني من الوجهين أن قالوا: إذا كان مقدورٌ بين مقدورين وأراد إيجاداً ودعاهما الداعي إليه وحصل المقدور، فإنَّ حاله وقد وجدها لا ينفصل عن حاله إذا وجد بأحدهما، ماهذا حاله فهو باطل .

واعترضَ مخالفوهم علىٰ هذا بأن قالوا: ينفصل أحدُ حاله عن الآخر بتقدير قادر ثالث يحاول ضدَّ ذلك الفعل تساوي قدرته قدرة كل واحد منهما، فإنَّ وجود ذلك الفعل يكون أولىٰ من وجود ضده فيما ذكرناه تحقيقاً أو تقديرًا ليفصل أحد حالي المقدورين من الآخر، ماهذا إلا كما يقولونه في المنع بالضد وأنه إنما يقع المنع من أحدهما بالآخر إذا كان الآخر أكثر عدداً ألا تراهم يقولون: إنَّ الله تعالىٰ إنما ينعنا من الجهل بالمشاهدات بأن يفعل فينا من العلوم المتعلقة بها أكثر مما نقدر عليه من الجهل وانتفاء الشيء بضده لا بتزايد إنما هو أمر واحد، فأما صار انتفاء هذا الضد أولىٰ بكثرة المؤثر فيه. فانكشف بذلك أنه لا استبعاد في أن يكون لكثرة المؤثر أثر في المنع.

وقد ذكر صاحب الفائق^(١) وجهاً ثالثاً في نصرة مذهب من يمنع من مقدور واحد بين قادرين. وهو أنه قال: «إذا فرضنا في القادرين أن يفعلا عيناً واحدةً، وأحدهما قصد بها عبادة الله تعالىٰ والآخر عبادة الشيطان وجب أن يكون ذلك الفعل الواحد حسناً قبيحاً، وهو محال.

وأجاب عنه بأن قال: اجتماع هذين الوصفين وما يؤثر فيهما في ذلك الفعل ليس بمحال. قال: يبيِّن ذلك أنَّ قبَح الفعل ليس إلا اختصاص الفعل بوجه لا يكون لفاعله أن يفعله لأجله وإذا فعله استحق الذمَّ به على بعض الوجوه. والحسن: معناه اختصاص الفعل بوجه لفاعله أن يفعله لأجله، ومهما فعله لم يستحق الذمَّ على وجه، فإن أراد بلزوم الجمع بين الحسن والقبح في الفعل

(١) محمود الملاحي الخوارزمي صاحب الفائق في اصول الدين، مخطوط موجود في المكتبة اليمنية.

المقدّر اجتماع هذين الحكيمين، فهذا غير ممتنع، لأنّه يصحّ أن يقال: ليس له الذي فعله عبادةً للشيطان أن يفعله وهو بفعله يستحقّ الذمّ، وللآخر الذي فعله عبادةً لله تعالى أن يفعله ولا يستحقّ به ذمّاً، ولا تنافي بينهما، وإن أراد لزوم الجمع بين الوجهين المؤثّرين في هذين الحكيمين، فذلك غير مستحيل، لأنّ الوجه في ذلك اقتران، إرادتهما بالفعل، وذلك صحيح.

فإن قيل: إذا وصفتوه تبارك وتعالى بالاقتدار على أعيان مقدورات العباد يلزمكم أن يكون تصرفاتهم أفعالاً له تبارك وتعالى. وفيه لزوم كونه تعالى فاعلاً للقبائح التي تقع منهم. وفي ذلك دخول فيما هربتم منه، إذ الفعل على تحديد شيوخم هو الذي وجد وكان الغير قادراً عليه. وهذا متحقق في تصرفات العباد مع الله تعالى على ما ذهبتم إليه من كونه تعالى قادراً عليها.

قلنا: نحن لا نرتضي هذا التحديد، وإنما الفعل هو الذي وجد بداعي من قدر عليه، إذ مقدور القادر لا يكون بالوجود أولى من وجود ضده ومن لا يوجد إلّا لداع يدعوه إليه، وإلّا فالأولوية مرتفعة. وإذا كان كذلك فلا داعي له تبارك وتعالى إلى القبائح، فلا يلزم أن تكون أفعالاً، وأما غير القبائح من تصرفات العباد، فلا غرض له تعالى في فعلها فلا يدعو داع إليها، فلا يلزم فيها أيضاً أن تكون أفعالاً له فاندفع هذا الإلزام.

وقد أحتجوا في بيان مقدور واحد بين قادرين بأن قالوا: القادران إذا دفعا في حالة واحدة جزءاً إلى جهة، فإنّ كون الجزء كائناً في تلك الجهة يحصل بها وهو شيء واحد، إذ قد ثبت أنّ الكائنية التي معناها حصول الجوهر في جهة لا يعقل فيها التزايد، كما لا يعقل التزايد في الوجود وما يتمسك به من موقع التزايد في الكائنية من أنّ القوي يمنع الضعيف من تحريك الجسم من الموضع الذي يسكنه فيه، فإنها هوبالتزايد الواقع في المدافعات والاعتمادات، إذ التزايد فيها معقول.

وقد فرَعُوا على هذا الاختلاف اختلافهم في أنّ القَدْرَ هل هي مختلفة أو متماثلة؟

فن ذهب إلى استحالة مقذور واحد بين قادرين، قال بأنّها مختلفة إذ لا يقوم البعض منها مقام البعض فيما يرجع إلى ذاته أو صفة ذاته. وذلك لأنّ اخصّ صفة القدرة هي التي لمكانها تتعلّق بالمقدور المعين وغيرها لا يشاركها في مثل هذه الصفة. ولو تعلّقت قدرتان بمقدور واحد لما امتنع حصولها أو حصول ماهو من جنسهما في قادرين، فيكون في ذلك كون مقذور واحد بين قادرين.

ومن قال بمقدور واحد بين قادرين قال بتماثل القَدْر، إذ كلّ واحدة منها تقوم مقام الأخرى في حقيقتها التي بهاتين من غيرها. وبيّنه بأن يقول: إن نظرنا إلى ذات القدرة وهي صحّة البنية التي معناها اعتدال مزاج الأعصاب في الرطوبة واليبوسة والحرارة والبرودة والصلابة والرخاوة فهي مما لا يقع فيه اختلاف. وإن نظرنا إلى متعلّق القدرة فهو متحد غير متغاير.

ولهم كلام في تفاصيل ما يرجع إلى أفعال القلوب والجوارح والمتولّد والمباشر، يطول بذكره هذا الفصل فاقصرنا على القدر الذي ذكرناه ولما نفينا عن الله تعالى ما يجب نفيه عنه من فعل القبيح، الذي أضافه إليه بعض الناس ومن الإخلال بالواجب، فلننتكّم فيما نفاه عنه تبارك وتعالى جماعةً وهي مضافة إليه في التحقيق ومن أفعاله. ولنبيّن وجه الحسن في ذلك وإذا كان من جملة مانق بعضهم فعله عنه تبارك وتعالى الكلام الذي يذهب جماهير المخالفين إلى أنه قديم وأنه ليس من فعله. فجديرٌ أن نتكّم في أنه تعالى متكّم، وأن كلامه فعله وليس قديماً.

القول في كونه تعالى متكلماً وصفة كلامه

ينبغي أن نبين أولاً حقيقة الكلام والمتكلم، ثم نشير إلى الطريق الذي به يعلم كونه تعالى متكلماً وكلامه، ثم نبين صفة كلامه واختلاف القول فيه، فنقول:

أما الكلامُ، فهو ما انتظم من حرفين فصاعداً من الحروف التي يمكن تهجئها إذا وقع ممتن يصح منه أو من قبيله الإفادة ذكرنا الحروف التي يصح تهجئها تحزراً من صرير الباب وخرير الماء وغيرها وذكرنا انتظامه من حرفين، لأنّ الحرف الواحد لا يكون كلاماً. ولا يعترضه قولهم: «ق» و«ع»، من وقى يقي، ووعى يعي. لأنّ الأصل في ذلك: «إوق» و«إوع»، وإنما صار كذلك لضرب من التصريف. فالحروف الساقطة هي في نية الشباب، وقد قيل: إنّ قوله: «ق» المنطوق به هو حرفان، إذ فيه هاء مختلصة من حيث لا يمكن التكلّم بحرف واحد، ولا بدّ من متحرّك يبتدأ به وساكن يوقف عليه.

وقلنا فصاعداً، تحزراً من الكلمات الثلاثية والرباعية والخماسية، وقلنا: إذا وقع ممتن يصح منه أو من قبيله الإفادة تحزراً ممّا يقع من بعض الطيور كالطوطي، فإنّ ذلك لا يسمّى كلاماً على الحقيقة إذا لا يصح الإفادة، وقلنا: أو من قبيله، تحزراً ممّا يقع من الطفل فإنه يسمّى كلاماً حقيقةً، وإن لم يصح منه الإفادة من حيث أنّه من قبيل من يصح منه الإفادة والذي يبيّن أن الكلام

هو ما جمع هذه الأوصاف ما قد علمنا من حال أهل اللغة أنهم يسمون ما حصلت فيه هذه الأوصاف كلياً وما لم يجمع هذه الأوصاف لا يسمونه كلياً. وأما المتكلم، فهو من وقع منه الكلام الذي وصفناه بحسب قصده وداعيه وبيانه بالرجوع إلى أهل اللسان أيضاً، فإنهم إنما يسمون الإنسان متكلماً إذا وقع منه الكلام بحسب قصده وداعيه محققاً أو مقدراً، وإذا لم يقع منه ذلك لا يسمونه متكلماً إلا على وجه التغليب دون الإفادة.

بيته أنهم لما اعتقدوا في بعض ما يسمونه من المصروع أنه واقع بحسب قصد الجتبي وداعيه، أضافوه إلى الجتبي وقالوا: تكلم الجتبي على لسانه. فدل ذلك على أن المتكلم عندهم من وصفناه.

وأما الطريق إلى إثبات كلامه تعالى وكونه متكلماً، فهو السمع وما نعلمه ضرورةً من دين الرسول، عليه السلام وقوله: إن الله تعالى أنزل القرآن عليّ، وأنه كلامه ووحيه إليّ، والإجماع منعقد على ذلك أيضاً. هذا هو الطريق إلى معرفة كلام الله تعالى، فأما العقل فلا دلالة فيه على ثبوت كلامه تعالى وأنه متكلم، إنما دلّ العقل على أنه قادر على الكلام فحسب.

فإن قيل: فكيف تستدلون بقول النبي عليه السلام، وما نعلم من دينه ضرورةً على ثبوت كلامه تعالى، وأنتم إنما تعلمون نبوته وصحة قوله بالقرآن الذي هو كلامه تعالى. فهل هذا إلا استدلالٌ بكل واحد من الأمرين على الآخر، إذ لا تعلمون نبوته إلا بالقرآن - الذي هو كلام الله تعالى - الآ بقوله، فيصير دوراً. وكذا إن استدلتم بالإجماع، لأنّ المجمعين إنما يعلمون كون القرآن كلام الله تعالى بقول النبي، فيكون حكمهم كحكمه. ومن وجه آخر وهو أن صحة الإجماع إنما تعلم إما بالقرآن أو بالخبر، وصحتها مبنية على العلم بنبوته عليه السلام التي إنما تعلم بالقرآن على ما سبقت الإشارة إليه.

قلنا: أول ما نقوله أنه يمكننا معرفة نبوته وصحة قوله عليه السلام من دون

القرآن بل بمعجزاته الأخر، كحنين الجذع وتسبيح الحصى^١ وكلام الذراع المسموم، الى ما لا يحصى^٢ كثرة، فلا يتجه عليه الدور الذي ألزمه السائل، ثم وإن استدللنا بالقرآن على نبوته عليه السلام لزمه، فإن الإلزام مندفع أيضاً. وذلك لأنه يمكننا أن نعلم نبوته بالقرآن قبل أن نعلم أنه كلام الله تعالى تعييناً.

فإن قيل: وكيف يمكنكم ذلك؟

قلنا: بأن نقول: إذا علمنا عجز العرب عن معارضة القرآن عند تحديه صلى الله عليه وآله إياهم فلا بد من أن يكون عجزهم: إما من جهة الصرفة التي هي سلب الله تعالى إياهم العلوم التي كانوا بها متمكنين من الإتيان بمثل القرآن في الفصاحة، وذلك خارق عادةً ظهر عليه من جهته تعالى، إذ لا يقدر على الصرفة التي فسرناها غير الله تعالى، سواء كان القرآن من فعل الله أو من فعل الرسول، عليه السلام، تقديراً، وإما من جهة فرط فصاحة القرآن إما بأن يكون القرآن، نفسه من فعل الله تعالى، فيكون هو الخارق للعادة بعينه، أو يكون من فعل الرسول عليه السلام تقديراً، فنقول: والرسول لا يتمكّن من الإتيان قبل فصاحة القرآن إلاّ بعلوم زائدة خصه الله تعالى بها، فيكون خلق تلك العلوم فيه خارقاً للعادة. ولا قسم وراء ذلك. فمع تردّدنا وتميلنا بين هذه الوجوه نقطع على أنه ظهر عليه، صلى الله عليه وآله خارق عادة من جهته تعالى، إما الصرفة، وإما نفس القرآن، وإما اختصاص الرسول بالعلوم الزائدة. فنعلم بذلك نبوته عليه السلام وصحة قوله ثم إذا قال: القرآن كلام الله تعالى، نقطع على ذلك، فاندفع الإشكال. وأما ما ذكره السائل من أن الإجماع إنما يعلم إما بالقرآن أو بالخبر، فليس كذلك عندنا، لأننا إنما نعلم صحة الإجماع بدليل العقل، وهو أن الزمان لا يخلو من معصوم إذا علمنا ذلك نعلم أن ما أجمع عليه جمع أهل العصر يكون حجةً.

فإن قيل: فكأنكم بهذا القول نقضتم ما قلتم: إننا إنما نعلم كونه تعالى

متكلماً وكلامه بالسمع: وذلك لأنكم إذا علمتم ذلك بالإجماع على ما ذكرتم وعلمتم صحّة الإجماع بالعقل على ما تدعون، كان ذلك نقضاً لقولكم: إننا نعلم كلامه تعالى بالسمع.

قلنا: لا تناقض في قولنا. وذلك لأننا وإن علمنا صحّة الإجماع من دون الاستدلال بالآية والخبر، فإننا نعلم إجماع الأمة على أن القرآن كلام الله تعالى، وأنه متكلم وله كلام بأن نسمع منهم ذلك القول، أو بأن ينقل إلينا ذلك منهم. وإذا كان كذلك، كذا قد علمنا ذلك بالسمع الذي حصل من جهتهم. وشيء آخر: وهو أن المجمعين ومن قوله حجّة فيما بينهم إنما يعلمون ذلك بقول السؤل فسلم قولنا من التناقض.

فإن قيل: والرسول صلى الله عليه وآله بماذا يعلم أن القرآن كلام الله تعالى؟ إن قلتم بقول جبرئيل مع معجزة تظهر عليه، قلنا: فجبرئيل بما ذاعلم؟ وكذا إن اسندتم إلى ملكٍ آخر.

قلنا: إننا يعلم أول من يسمع كلام الله تعالى بأن يسمع كلاماً يتضمّن أنه كلام الله تعالى ويقترب إليه معجزة دالة على صدقه. وذلك كما أسمع تعالى موسى كلامه من الشجرة مع اقتران قلب العصا حيّة إليه. وبيان ذلك في قوله تعالى: «نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَى: إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ، وَأَنْ أَلْقِ عَصَاكَ»^(١)، إلى آخر الآية.

إذا ثبت أن الطريق إلى معرفة كلام الله تعالى هو السمع، فالسمع الدالّ عليه هو ما ذكرناه من قول الرسول عليه السلام وما هو معلوم من دينه ضرورةً واتفاق المسلمين عليه.

وإذا تقررَ هذا، فكلام الله تعالى إنما هو من جنس الأصوات والحروف. وذلك لأنَّ الله تعالى خاطب العرب بلغتهم، وكذا رسول الله صلى الله عليه وآله إنما كان يخاطبهم بلغتهم وقد كان منهم. فيجب حمل الكلام الوارد في خطاب الله تعالى في مثله قوله: «وإن أخذ من المشركين استجارَكَ فأجره حتى يسمع كلام الله»^(١)، «وكلم الله موسى تكليماً»^(٢) وفي خطاب الرسول عليه السلام على ماتعرفه العرب في معنى هذه اللفظة، وقد بينا أنهم يعنون بالكلام ما انتظم من حرفين فصاعداً، على ما ذكرناه ولا يعرفون غيره.

فإن قيل: كيف يقولون ذلك؟ وقد يقول أحدهم: «في نفسي كلام».

قال الشاعر:

إنَّ الكلامَ لفي الفؤادِ وإنَّما
جُعِلَ اللسانُ على الفؤادِ ذليلاً
قلنا: هذا مجاز واستعارة، وإنَّما المراد به أنَّ في النفس والفؤاد العزم على الكلام أو العلم بكيفية نظم الكلام أو الفكر فيها وبيانه: أن كما يقال: «في نفسي كلام»، كذلك يقال: «في نفسي بناء واد»، و«في نفسي السفر إلى مكة» ولا يدل هذا على أنَّ البناء أو السفر يكون في النفس، وإنَّما المراد ما ذكرناه من العزم على السفر أو البناء.

إذا ثبت أن كلام الله تعالى من جنس الحروف والأصوات لم يبق شك في حدوثه، وأنَّه تعالى فاعله ومُحدثه، أحدثه بحسب مصالح العباد التي يعلمها. فمن جملة ما تكلم به: التوراة والإنجيل والقرآن.

وإنَّما قلنا: «لا شك في حدوث الكلام المنظوم من الأصوات والحروف»، لأنَّ الأصوات مدركة، فنعلم وجودها إذا كانت موجودة وعدمها إذا كانت

(١) التوبة: ٦.

(٢) النساء: ١٦٤.

معدومة ضرورة، فنسمع كلاماً بعد أن لم نسمعه، ثم ينقضي سماعنا له. مع ما قد تحقق أن الإدراك ليس بمعنى، فيعلم أنها ما كانت فكانت ثم انعدمت، فكيف يشك في حدوث ما هذا سبيله؟

وبعد، فإن الكلام إنما يكون كلاماً بأن يترتب البعض منه على البعض مثلاً، كقولنا: «الحمد»، لأنه إما صار كذلك بتقدم الهمزة على اللام، واللام على الحاء، والحاء على الميم، والميم على الدال. ولولا هذا الترتب لم يكن بأن يكون الحمد أولي من أن يكون الدمع أو المدح، أو غيرها من التركيب. وإذا كان كذلك فما يقع مرتباً من الحروف بأن يكون البعض منه في أثر غيره والغير متقدماً عليه، كيف يكون قديماً، والحرف الأول الذي يكون متقدماً على باقي الحروف في الكلمة كيف يكون قديماً، وقد تعقبه المحدث وما سبقه إلا بأقل قليل الأوقات وقد قال الله تعالى: «ومن قبله كتاب موسى»^(١)، يعني به القرآن. وما كان قبله شيء لا يكون قديماً. وقال تعالى: «إننا جعلناه قرآناً عربياً»^(٢)، والمجوع لا يكون قديماً وأضافه إلى العربية وهي محدثة. وقد صرح بحدوثه في قوله تعالى: «ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث إلا استمعوه»^(٣) ولا يجوز حمل الذكر على غير الكلام، بدلالة قوله: «إلا استمعوه» وكل هذا تنبيهات، وإلا فالأمر في حدوث الأصوات والحروف اظهر من أن يخفى ويحتاج إلى إطناب.

ووافقنا في حدوث الأصوات والحروف والكلام المركب منها الكلاسيّة والأشعرية وسائر الفرق. فإن الكلاسيّة والأشعرية إنما يخالفون في إثبات كلام

(١) هود: ١٧.

(٢) الزخرف: ٣.

(٣) الأنبياء: ٢.

ليس من جنس الحروف والأصوات لله تعالى، ويدعون قدمه، وستكلم عليهم في ذلك إن شاء الله.

أما الكلام المركب من الحروف والأصوات فلا خلاف من جهتهم في حدوثه، وإنما المخالف في حدوث الكلام المركب من الأصوات والحروف الحنابلة وإذا أحسنا الظن بهم قلنا: إنهم لا يحققون معنى القدم. وكأنهم يعنون بالقديم ما تقادم وجوده على ما تعرفه العرب، فيعتقدون تقادم وجود القرآن، على ماورد في الأخبار، من أنه: «كَانَ اللهُ وَلَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ ثُمَّ خَلَقَ الذَّكْرَ»^(١) أي: أول ما خلق الله تعالى الكلام.

واعلم أننا إننا تكلم في حدوث القرآن هؤلاء الحنابلة، فنبين لهم أنه ليس بقديم وإن كان نزاعهم في ذلك عناداً فاما الصفاتية فانا لانكلمهم في قدم كلامه تعالى، وذلك لأنهم يسلّمون حدوث الكلام الذي وصفناه، وإنما يدعون أنه تبارك وتعالى متكلم بكلام قائم بذاته ليس هو من جنس الأصوات والحروف. ولو ثبت له ذلك، فانا لانزاعهم في قدمه، لأنه لا أحد من الأئمة يثبت ذلك المعنى ويذهب إلى أنه محدث، بل كل من أثبتة أثبتة قديماً وإنما نكلمهم في إثباته، ونبين لهم أنه غير معلوم، لاضرورة ولا استدلالاً.

وقد تمسك مثبتوا قدم القرآن بوجوه:

منها: أن قالوا: إن الله تعالى أخبر عن أنه إنما يكون الأشياء بقوله «كن» في قوله تبارك وتعالى: «إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون»^(٢) فلو كان «كن» محدثاً لكان من فعله على ما تقولونه، فيكون مكوناً فيجب أن يكونه بـ«كن» آخر مثله. والكلام في الثاني كالكلام في الأول وذلك يؤدي

(١) صحيح البخاري ج ٤ ص ١٢٨ كتاب بدء الخلق ح ٢.

(٢) النحل: ٤٠.

إلى التسلسل، وهو محال. فلم يبق إلا أن يكون كلمة «كن» قديمة وإذا ثبت قدمها ثبت قدم القرآن بأسره، إذ لم يفرق أحد من الأئمة بين بعض القرآن وبين بعضه في قدم أو حدوث.

والجواب عن ذلك أن نقول: إن ما ذكره الله تعالى ليس إخباراً عما ظننتموه، من أنه يفعل الأشياء بكلمة «كن»، وإنما هو خبر عن أنه إذا أراد شيئاً كونه وفعله بسرعة من دون أن يحتاج فيه إلى مهلة وزمان، مثل ما يقوله الواحدُ مثل من استبطأ فعله الذي أمره به: «لست ممن يقول للشيء كن فيكون». يبين ما ذكرناه أن ذلك لو كان خبراً عما ذكره لكان ذلك خطاباً للمعدوم وأمرأ له بأن يكون نفسه، أفليق بالحكيم أن يخاطب المعدوم وأمره بان يكون نفسه؟ [و] هل يقدر المعدوم على تكوين نفسه؟

ثم نقول لهم: كلمة «كن» مركبة من الكاف والنون، والكاف مقدم على النون، فكيف يتصور في النون تقدمه الكاف أن يكون قديماً؟ وكيف يمكن أن يكون الكاف قديماً؟ وقد تعقبه النون المحدث، وما تقدمه إلا بأقل قليل الأوقات، مع وجوب تقدم القديم على المحدث بما لو قدر أوقاتاً لكانت بلا نهاية وبعد، فإن في الآية ما يدل على حدوث «كن»، وذلك لأنه تعالى قال: «إذا أردناه»، و«إذا» يفيد الاستقبال. فدل ذلك على أن قول «كن» يوجد منه تعالى في المستقبل، فلا يكون قديماً.

تمسكوا أيضاً بأن قالوا في القرآن أسماء الله، مثل الله، الرحمن، الرحيم، إلى غيرها، والإسم هو المسمى فلو كان القرآن محدثاً، لكان أسماء الله محدثة، فليزيم حدوث ذاته تعالى.

والجواب عن ذلك أن نقول: هذا بناء على أصل فاسد غير مسلم، وهو أن الإسم هو المسمى، فلم قلت ذلك؟ وما دلالتكم عليه؟ وكيف يمكن ادعاء القول بأن الإسم هو المسمى؟ مع علمنا بأن الاسم هو القول الدال بالوضع

الثاني على القول الذي يدل على معنى غير مقرون بزمانه مُضَيّاً أو استقبالاً أو حالاً؟ والقول الذي وصفناه إنّه يحلّ اللسان، ومسماه ربما كان جبلاً أو سماءً أو أرضاً، فكيف يكون هو هو؟ أفليس يلزم على هذا أن يكون ذلك المسمى، جبلاً كان أو غيره، في لسان القائل المتكلم بالإسم ومخارج حروفه؟ وكذلك أفلا يلزم فيمن ذكر اسم العسل أن يجد حلاوة العسل؟ إذ حسّ الذوق ومحلّ القول متقارب، بل ربما كانوا متحداً، وكذا في من ذكر النار كان يلزم أن يحرق لسانه وفه.

ثمّ يقال لهم، بعد التجاوز عن هذه المطالبات والإلزامات: أو ليس في القرآن أسماء غير الله تعالى من أنبيائه وأوليائه وأعدائه، كما أنّ فيه أسماء الله تعالى. فلو دلّ كون أسماء الله تعالى في القرآن على أنّه قديم، فليدلّ كون أسماء غير الله تعالى فيه على أنّه محدث، فيلزم أن يكون القرآن قديماً محدثاً، وذلك معلوم بطلانه بالضرورة.

تمسكوا أيضاً بأن قالوا: لو لم يكن كلام الله قديماً، لم يكن الله تعالى متكلماً لم يزل والحيّ إذا لم يكن متكلماً كان إما أخرس أو ساكناً، والخرس والسكوت مستحيلان عليه تعالى، لكونها صفتي نقص، فيجب أن يكون متكلماً لم يزل، وفي ذلك قدّم كلامه.

والجواب عنه أن نقول: التقسيم الذي أورد تموه في الحيّ مطلقاً غير مسلم ولا حاضر. وهو باطل بالصائح والصارخ فأنهما ليسا متكلمين ولا أخرسين ولا ساكتين.

إن قالوا: نزيد في التقسيم، بأن نقول: الحيّ إذا لم يكن أخرس ولا ساكناً ولا صارخاً ولا صائحاً، كان متكلماً والصياح والصراخ لا يجوزان عليه تعالى، كما لا يجوز عليه الخرس والسكوت، فيجب أن يكون متكلماً. قلنا: التقسيم غير حاضر مع هذه الزيادة أيضاً. وذلك لأنّ الدليل قد دلّ

على تقديم القدرة على الفعل. فن ابتدأت القدرة فيه في تلك الحالة ليس هو صائحاً ولا صارخاً ولا ساكتاً ولا أخرس ولا متكلماً، بل هو خال من جميع هذه الأقسام.

فإن قالوا: فيمكن تشبيه حاله تبارك وتعالى بحال من ابتدأت القدرة فيه مع كونه قادراً لم يزل بالاتفاق، ومع أنه لا تعلق لكلامه بقدرته عندنا إلا من حيث إنهما وصفان له.

قلنا: مقصودنا مما أوردناه أن نبين لكم أن تقسيمكم غير حاصر، وأنه يجب عليكم أن تراعوا شيئاً آخر. وهو أن تقولوا: الحي إذا صح أن يتكلم ولم يكن أخرس ولا ساكتاً ولا صائحاً ولا صارخاً، وجب أن يكون متكلماً ومهما اعتبرتم صحة كون الحي متكلماً ننازعكم في صحة كونه تعالى متكلماً لم يزل، ونقول لكم: بيتوا أنه صح أن يتكلم لم يزل، فإن ذلك عندنا يستحيل، كما يستحيل أن يحسن أو ينعم لم يزل.

ثم نقول لهم: هذه التقسيمات إنما ترد على الحي الذي يتكلم بآلة وذلك أن الخرس إنما هو آفة آلة الكلام التي يتعذر الكلام معها، والسكوت إنما هو الكف عن استعمال آلة الكلام في الكلام وأسبابه. فالحي الذي له آلة الكلام لا تخلو البتة من أن تكون مؤوفةً أو لا تكون مؤوفةً. إن كانت مؤوفةً فهو الأخرس، وإن لم يكن مؤوفةً فإما أن يستعملها في أسباب الكلام أو الصياح أو الصراخ، أو لا يستعملها. إن استعملها كان متكلماً أو صائحاً أو صارخاً، وإن لم يستعملها كان ساكتاً فأنكشف أن هذه التقسيمات إنما ترد على ذي الآلة.

فأما الحي الذي يتنزه عن الآلات فهذه التقسيمات لا تتعاقب عليه. ما هذا إلا كأن يقول قائل: الحي في الشاهد إذا لم يكن متحركاً كان ساكناً وإذا لم يكن ساكناً كان متحركاً، ثم يقول: إذا لم يكن الله ساكناً وجب أن يكون متحركاً، وإن لم يكن متحركاً وجب أن يكون ساكناً. فكما يقال له

هذان الوصفان إنما تعاقبا على الحيّ متا لكونه جسماً لا يلزم أن يتعاقب هذان الوصفان عليه، يقال له كذلك في مسألتنا إذا لم يكن الله تعالى متكلماً لا يلزم أن يكون أخرس أو ساكناً، لما بيّناه.

ثم نقول للمتمسك بهذه الطريقة إن كان من الصفاتية كأصحاب الأشعريّ وابن كلاب: إن انتفاء الخرس والسكوت في الشاهد إنّما دلّ على ثبوت كلام محدث من جنس الأصوات والحروف، وأنتم لا تثبتون كلامه تعالى من جنس الأصوات والحروف. فأتيّ جهة لكم في ذلك.

إن قالوا: انتفاء الخرس والسكوت المعقولين في الشاهد هو الذي يقتضي كلاماً من جنس الحروف والأصوات أو الخرس والسكوت اللذان نفيهما عن الله تعالى، بخلاف ما عقلناه في الشاهد.

قلنا: وإذا عنيتم بالخرس والسكوت خلاف ما عقلناه في الشاهد من معنى اللفظين، فمن أين أنّ ذلك الخرس والسكوت من أوصاف النقص، وأنهما مغنيان عنه تعالى، فلعلّهما ثابتان.

ثم نقول لجميعهم: وإثبات كونه تعالى متكلماً لم يزل هو إثبات النقص في حقّه تعالى. وذلك لأنّ المتكلّم إنّما يكون منقوصاً هاذياً وفي حكم العايب إذا أفاد كلامه غيره أو يتكلّم على وجه التكرار للحفظ أو يغنيّ ليطرب بغنائه ولم يكن لم يزل من لم يستفيد بكلامه تعالى فائدة، والقسمان الآخران مستحيلان فيه تعالى، فيلزم في المتكلّم لم يزل أن يكون هذياناً، تعالى الله عن ذلك وعن جميع النقائص.

فإن قيل: إذا أثبتّم كلامه تعالى من جنس الأصوات والحروف، ومعلوم أنّ الحروف والأصوات لا تبقى، فعلى هذا ما تكلم الله تعالى به ما بقى فينبغي أن لا يكون ما يقرؤه القارئون من القرآن في الصلوات وغيرها كلام الله وأن لا يكون كلام الله فيما بيننا. وزائداً على ذلك يلزم أن لا يكون الرسول عليه

السلام سمع كلام الله فيما أوحى الله تعالى إليه بواسطة جبرئيل وشي آخر: وهو أنه إذا كان ما يقرؤه القارئون ويتلوه التالون فعلاً لهم، لوقوعه بحسب قصودهم ودواعيهم، وجب أن يكونوا قد أتوا بمثل القرآن، وذلك ينتقض كونه معجزاً.

قلنا: لا يلزمنا شيء من ذلك مع ما ذهبنا في كلام الله تعالى إلى ما حكاها السائل عنا وذلك لأن الكلام إنما يضاف على الوجه المشار إليه إلى من ابتدأ مثل ذلك النظم دون من يحكيه فلا يقال فيما ينشده الواحد متاً من شعر لبيد، مثلاً، إنه كلام المنشد وشعره، ولو قال قائل ذلك لكذبه كل من يعلم أنه من إنشاء لبيد، ويقول: إن هذا كلام لبيد وشعره. وكذا في الخطبة التي يوردها خطيب من خطب ابن نبأة مثلاً، فإنه لا يقال إنه من كلام الخطيب، وإنما يقال إنه من كلام ابن نبأة وهذه الإضافة حقيقة عرفية. وبيان كونها حقيقة أن كل من يسمعها لا يسبق إلى فهمه منها إلا المعنى الذي ذكرناه، ولا يحتاج في حملها على هذا المعنى إلى قرينة، وهذا من دلائل الحقيقة.

فإن قيل: كيف يكون ما يحدثه الواحد متاً ويقع بحسب قصده ودواعيه كلام الله تعالى؟ وكيف يصح الجمع بين هاتين الإضافتين؟ سيما ومن مذهبكم أن المتكلم بالكلام هو فاعله.

قلنا: حدوث ما يحدثه من قراءة كلام الله تعالى بحسب قصودنا ودواعينا، لا يمنع من إضافته إلى الله تعالى على الوجه الذي ذكرناه، وبالمعنى المشار إليه، وهو أن يقال إنه كلامه تعالى أي هو المبتدئ بمثل هذا النظم، لا على معنى أنه الذي يحدثه في الحال. وهذا ظاهر في الأمثلة التي ضربناها. والتحقيق فيه: أنا لا نقول فيما نتلوه ونوجده من الحروف والأصوات أنه من فعل الله، وإنما نقول هو كلامه تعالى. وكما يجوز في شخص واحد أن يكون ولداً لشخص واحد ويكون عبداً لله تعالى، ولا يمنع إضافته بالولادة إلى شخص آخر من إضافته إلى الله

تعالى بالعبودية، وكذلك لا يمنع إضافة مانقرؤه بالحروف في الحال إلينا من إضافته إليه تعالى، بالمعنى الذي ذكرناه، وهو أنه المبتدئ بمثل ذلك النظم، ولا تنافي بين الإضافتين.

فإن قيل: إضافة الشخص الواحد إلى أبيه وإضافته إليه تعالى إنما هما إضافتان بمعنيين مختلفين.

قلنا: وكذلك إضافة مانقرؤه من القرآن إلينا وإلى الله تعالى إنما هي بمعنيين مختلفين إذ معنى إضافته إلينا أننا نحدثه، ومعنى إضافته إليه تعالى أنه المبتدئ بمثل هذا النظم حتى حفظناه وتعلمناه وأمكننا قراءته، وقد بينا أن هذه الإضافة إليه تعالى حقيقية، لا بتدار المعنى الذي ذكرناه منها إلى الأفهام.

فأما ما ذكره السائل من أن هذا يقدر في كون القرآن معجزاً يتحدى به - فغير لازم، وذلك لأن التحدي بالقرآن ما وقع بمعنى أنكم أيها العرب أو غيركم تعجزون عن حفظ ما أتيت به وحكايته وقراءته، وإنما وقع بمعنى أن يأتوا من قبل أنفسهم بكلام مثل القرآن في الفصاحة ابتداءً على ما جرت به عادتهم في تحدي بعضهم بعضاً بشعر أو خطبة وما ذكره السائل وقع لأبي علي وأبي الهذيل قبله.

القول بأن للكلام معنىً، سوى الحرف والصوت وما يتركب منها، يوجد مع الصوت مسموعاً، ومع الكتابة مكتوباً، ومع الحفظ محفوظاً، وأنه يصح بقاؤه ووجوده في حالة واحدة على اتحاده في أماكن متباعدة.

وبينا الجواب عن هذا السؤال على هذا المذهب، فقالوا: التالي لكلام الله تعالى يُوجد مع تلاوته عينَ كلام الله تعالى الذي أوجده فهو باقٍ موجود مع تلاوة كلِّ تالٍ، ولا يلزمنا شيءٌ مما ذكره السائل. واحتجنا لصحة مذهبها بأن قالوا: لو لم يكن الكلامُ موجوداً مع الكتابة لما صحَّ تلاوته من الكتابة، ولولا أنه موجود مع الحفظ لما تمكَّن الحافظ له من قراءته. وأيضاً فإنَّ تلاوة القرآن ربما تقبَّح من بعض المكلفين، كالجنب والحائض، ولا يجوز وصف القرآن وكلام الله تعالى بالقبح. وهذا مذهب باطل لا يحتاج إلى ارتكابه في جواب سؤال السائل. على ما بيَّنا القول فيه.

ونحن نبين بطلان ما تمسكا به لنصرة مذهبها ثم ندلُّ ابتداءً على بطلان هذا المذهب.

أمَّا قولهما: «لولا وجود الكلام مع الكتابة لما أمكن قدرة الكلام من الكتابة»، فالردُّ عليه أنَّ التلاوة من الكتابة إنما أمكن، لا لما ذكرتموه، بل لأنها رقومٌ جُعِلت أماراتٍ دالةً على الحروف والأصوات، بالمواضعة عليها. فن عرف تلك المواضعة ونظر في الكتابة أمكنه تلاوة الكلام بالاستدلال بها عليه، وعلى هذا فإنَّ الكتابة والرقوم الدالة على كلام واحد تختلف باختلاف الخطوط واختلاف المواضعة عليها، والكلام الواحد لا يختلف.

ألا ترى أن الكلام العربي لو كتب بالخط العربي والسرياني واليوناني لكانت الرقوم مختلفة والكلام غير مختلف وكذلك التوراة لو كتب بالخط العربي لكان الخط العربي مخالفاً للخط العبري، وعبارات التوراة غير مختلفة، وبعد، فلودل إمكان تلاوة الكلام من الكتابة على أنه موجد معها، فليدل على أنه موجود مع الإشارة والعقد على الأصابع لإمكان تلاوته منها بتقدم مواضع عليها، ومعلوم خلاف ذلك .

وأيضاً فكان يلزم، في الأممي الذي لا يعرف الخط، أن يعرف الكلام بالنظر في الكتابة، لأنه موجود معها كما لوسمع كلاماً بلغة لا يعرفها، فإنه يعلم الكلام ووجوده وثبوتها، وإنما لا يعلم معناه .

وبعد، فإن صورة الميم في بعض الخطوط تشبه صورة الصاد في بعضها، وكذلك القول في صورة النون والراء والزاء، وفي الخط العربي صورة الباء والتاء والثاء واحدة، وكذا صورة الجيم والحاء والخاء واحدة، وكذا القول في الدال والذال والسين والشين، والصاد والضاد، والطاء والظاء، والعين والغين . فليس بعض هذه الحروف بأن يوجد مع بعض هذه الرقوم أول من البعض، فيجب أن يكون كل حرف من حروف الكلام موجوداً مع كل رقمه المتشابهة .

وأيضاً فإنه يلزم أن يكون القرآن، وغيره من كتب الله موجودة مع جميع أجسام العالم، لأنه يمكن إظهار كتابه القرآن والكتب في جميع الأجسام، لأبواب شئ فيها، بل بإزالة أبعاد عن حوالها، كما يُظهره النقارون، لأنهم بالتقرم يثبتوا شيئاً ما كان ثابتاً، وإنما أزالوا بعض ما كان ثابتاً، والكلام موجود مع الكتابة على قول أبي علي، فكما لم يتجدد كتابة ما كانت ينبغي أن لا يتجدد، ينبغي أن لا يتجدد حصول كلام هناك ما كان قبله . فاتضح لزوم ما ذكرناه من وجود القرآن وجميع كتب الله تعالى من جميع أجسام العالم .

وأما قولها: «الحافظ للقرآن يمكنه تلاوة القرآن». فالجواب عنه أن نقول:

إنّما أمكنه ذلك ، لأنّه علم كيفية ترتيب تلك الكلمات واستقرّ ذلك العلم فيه واستمرّ، فأمكنه إيقاع الكلمات وإحداث الحروف والأصوات مرتبة على ما علمه كما أنّ العالم بالصياغة أو التجارة أو غيرها من الصناعات يمكنه إيقاع صنعته محكمة مطابقة لما علمه، ولم يدلّ ذلك على أنّ تلك الصناعة أمر موجود في حفظه زائداً على حفظه وعلمه.

وأما قولهما: «تلاوة القرآن قد تقبح من بعض المكلفين والقرآن لا يوصف بالقبح»، فالجواب عنه أن نقول: بلى، لا يجوز وصف القرآن بالقبح، لأنّه يوهم أنّ ما تكلم الله به وأنزله على رسوله كان قبيحاً، ولا نقول ذلك ونقول هذا الذي يأتي به الجنب أو الحائض ممّا ابتدأ الله تعالى بمثل نظمه يقبح منها. فالموصوف بالقبح هو فعلهما، لا فعل الله تعالى. ولا نقول كلام الله تعالى قبيح، لما فيه من إيهاً أن ما فعله الله قبيح.

ثمّ الدليل على بطلان القول - بأنّ للكلام معنًى سوى الحروف والأصوات على ما ذكره - هو أنّه لو كان كذلك لوجب أن يتصور ثبوت الحروف والأصوات المنظومة على ما ذكرناه من دون الكلام أو ثبوت الكلام من دون تلك الأصوات والحروف، إذ لا يمكن أن يقال: كلّ واحد منها محتاج إلى صاحبه، للزوم حاجة الشيء إلى نفسه فيه، فلئن كان المحتاج إنّما هو الكلام لتصور وجود الأصوات والحروف من دون الكلام، وإن كان المحتاج هو الأصوات والحروف لتصور وجود الكلام من دون الحروف والأصوات ومعلوم خلاف ذلك.

فإن قيل: أليس أبو عليّ وابوالهذيل قالا: بأنّ الكلام موجود مع الكتابة والحفظ، وليس معها صوت وحرف، فقد انفصل الكلام من الحرف والصوت.

قلنا: إنّما أجازا وجود الكلام من دون الحرف والصوت، بناءً منها على اعتقاد أنّ الكلام معنًى غير الصوت. وإنّما يلزم هذا في غيرها وغير من يذهب

إلى مذهبها من العقلاء. ومعلومٌ أنّ غيرهما من العقلاء لا يجوزون ذلك .
 أما الصفاتية فأنهم أثبتوا كلام الله تعالى معنى قائماً به مخالفاً للحرف
 والصوت. والأشعريُّ منهم ذهب إلى أنّ الكلام معنى قائم بذات المتكلم
 شاهداً وغائباً وقد ذكرنا أننا لانكلمهم في قدم ذلك المعنى أو حدوثه، إنّما
 نكلمهم في إثباته فنقول لهم: ما ادّعيتموه من المعنى القائم بذات المتكلم،
 لانعلمه ضرورةً فما الطريقُ إلى إثباته؟

إن قالوا: أليس المتكلم بالنطق والعبارة قبل شروعه في إيراد العبارات يجدرُ
 أمراً يُديره في خاطره ويورّد عبارات مطابقة له؟ فذلك الأمر هو الذي نُثبته وهو
 موجودٌ في النفس.

قلنا: ما يجده المتكلم في نفسه ممّا أشرتم إليه إنّما هو إمّا علمٌ بكيفية ترتيب
 ما يورده من العبارات أو نظر في كيفية إيرادها أو عزم على إيرادها، لا يعقل وراء
 ذلك معنى آخر.

فإن قالوا: نستدلّ بالعبارات المطابقة لما في قلبه على المعنى الذي نشبته.
 قلنا: الدلالة ينبغي أن يكون لها تعلقٌ بمدلولها ليكون بأن يدلّ على مدلولها
 أولى من أن يدلّ على غيره. وهذه العبارات ليست إلّا حوادث مرتبةً على وجه
 الإحكام مختصةً ببعض الوجوه الجائزة عليها، ككونها أمراً ونهياً أو خبراً إلى
 غيرها، لا وجه لها سوى ما ذكرناه، فهي بحدوثها وصحتها تدلّ على كون فاعلها
 قادراً، وبإحكامها على كونه عالماً، وبوقوعها على وجه دون وجه على كونه
 مريداً وكارهاً لا تدلّ على غير ما ذكرناه، لعدم العلة بينه وبين غيره. فثبت أنّه
 لا طريق إلى إثبات ما ذكرناه ولا هو معلوم ضرورةً فوجب نفيه.
 ويمكنُ تجويز^(١) هذه الجملة على وجه يكون ابتداء استدلال على بطلان

مذاهبهم بأن يقال ماتدعونه من المعنى القائم بنفس المتكلم غير معلوم ضرورةً، ولا يدل عليه دليل فوجب نفيه، وإلا أدى إلى فتح باب الجهالات.

إن قالوا: إليه طريق وأشاروا بذلك إلى العبارة، فالكلام عليه ماسبق.

فان تمسكوا بما ذكرناه من قبل من قول القائل «في نفسي كلام»، وقول الشاعر: «إنّ الكلام لفي الفؤاد»، فالجواب منه ماسبق.

ثم نقول لهم: هذا توصل إلى إثبات المعنى بالعبارة. وذلك باطل، لأنّ المعبر عن أمرٍ ما أن يعبر عما علمه أو عن ما لم يعلمه. فإن عبر عما لم يعلمه، لم تكن في عبارته حجة، وإن عبر عما يعلمه فعلمه لا يخلو من أن يكون ضرورياً أو استدلالياً إن كان ضرورياً فليذكره حتى ننظر فيه، ويلزم عليه أن لا يكون مختصاً به دون غيره. وإن كان استدلالياً، فليذكر دليلاً، فإنّ الحجة فيه، لا في عبارته.

وقد حكى بعضهم أنه تعالى متكلم لنفسه. والردّ عليه هو أن نقول: إضافة الصفة إلى النفس فرع على إثباتها. والمتكلم ليس له بكونه متكلماً صفة، فكيف تكون نفسيته. وإنما المتكلم هو فاعل الكلام. كما أنّ المحسن هو فاعل الإحسان.

فالقول بأنه متكلم لنفسه يتناقض من حيث ان وصفه بأنه متكلم يقتضي أنه فعل كلاماً وأن له كلاماً، ووصفه بأنه متكلم لنفسه يقتضي أنه متكلم لا بكلام، فيتناقض القولان. كما لو قال قائل في المحسن أنه محسن لنفسه أو متفضل لنفسه أو فاعل لنفسه.

ثم يلزمهم على قولهم هذا: أن يكون تعالى متكلماً بسائر ضروب الكلام، حتى يكون متكلماً بالكذب، وأن يكون آمراً بكل ما يمكن الأمر به، ناهياً عن كل ما يمكن النهي عنه، وكل ما يصح الأمر به يصح النهي عنه فيلزم أن يكون آمراً بجميع ما هوناه عنه، ناهياً عن جميع ما هو أمر به، وأن يكون مكلماً لكل

أحد، لأنّ جميع ذلك أقسام خاصّة داخلة تحت وصفه بأنّه متكلم، وكونه متكلماً عامّ يشمل جميع هذه الأقسام، والصفة العامّة إذا كانت نفسية كانت الصفة الخاصّة الداخلة تحتها، نفسية أيضاً.

فإن قالوا: أليس هو تبارك وتعالى عالماً لذاته عندكم ولا يلزمكم أن يكون جاهلاً أو بصفة المقلّد والمبخت. فكذلك هو عندنا صادق لنفسه، فلا يلزم أن يكون كاذباً وكذلك أو ليس هو عالماً ولا يلزم أن يكون معلماً لنفسه؟ كذلك يكون متكلماً لنفسه عندنا، ولا يكون مكلماً لنفسه، فلا يلزم أن يكون مكلماً لكلّ أحد.

قلنا: أولاً، هذا الاعتذار لا يمكنكم أن تذكروه في كونه أميراً وناهياً لأنّه قد ثبت أنّه أميرٌ بأشياء، وناه عن أشياء، فيلزمكم في الأمر والنهي ما ذكرناه. وأمّا ما قلتموه، في كونه متكلماً وكونه مكلماً وقياسهما على ما نقلوه في كونه عالماً ومعلماً، فغير صحيح، وذلك لأنّ كونه مكلماً يدخل تحته كونه متكلماً، لأنّ كونه مكلماً معناه كونه مخاطباً لغيره فيكون متكلماً معه، فيدخل في كونه متكلماً بما به دخل في كونه مكلماً. فإذا كان متكلماً لنفسه، اتّجه أن يكون مكلماً لنفسه. وليس كذلك ما نقلوه في كونه عالماً ومعلماً، لأنّ معنى كونه معلماً إنّما هو خلق العلم في قلب الغير أو نصب الدليل له. هذا في الله تعالى: فأما في الشاهد، فعنائه تكرير الكلام على الغير ليعلمه أو يحفظه، أو إشارة إلى الطريق الذي به يعلم الشيء. وهذا المعنى غير داخل في فائدة وصفنا العالم بأنّه عالم، فلا يلزمنا إذا وصفناه تعالى بأنّه عالم لنفسه أن يكون معلماً لنفسه ويلزمكم أن يكون مكلماً لنفسه، لأنّ ما به يكون مكلماً به يكون متكلماً فافترقا.

أمّا قولكم: «هو تعالى صادق لنفسه فيمنع كونه صادقاً من كونه كاذباً. كما أن عندكم كونه عالماً يمنع من كونه جاهلاً»، فالرّد عليه أن كونه عالماً ثبت

عندنا بالدلالة، فمن أين قلتم إنه صادق؟

إن قالوا: لأنه أخبر عن أشياء وجدنا مخبراتها على ما تعلق به خبره كإخباره عن خلق الأرض والسماء وخلق الإنسان من التلطفة.

قلنا: وأخباره تعالى التي وصفتموها أنها تكون صدقاً إذا قصد بها الإنباء عن السماء والأرض المخلوقتين وعن الإنسان المخلوق، ولئن قصد بها إلى غير ما ذكرناه لم يكن صدقاً كقول القائل: «محمدٌ رسولُ الله»، إن لم يعز به محمد بن عبد الله بن عبد المطلب، صلوات الله عليه وعلى آله، فمن أين إنه تعالى قصد إلى الإنباء عن هذه الأشياء المخلوقة دون غيرها؟

ثم يقال لهم لم نساعدكم على أنه تعالى صادق فيما أخبر عنه من السماوات والأرضين وخلق الحيوانات وغيرها ونلزمكم أن يكون كاذباً، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً في غير ما أخبر عنه بالعبارة والحرف والصوت. إذ ما ثبت أنه أخبر عن غيرهما حتى تدعو أنه صادق فيها.

إن قالوا إنه تعالى أخبر عن كل ما يمكن الإخبار عنه صدقاً، ظهر بطلان قولهم، إذ ما يمكن الإخبار عنه بالصدق من مستقبلات الأمور، من مقدراته تعالى. غير متناهية، والأخبار متناهية، فكيف يمكن أن يقال إنه أخبر عن جميعها؟

شبهة للصفاتية

قالوا: لو كان الله تعالى متكلماً بكلام مُحدّث من جنس الحروف والأصوات، لوجب أن يكون ذلك الكلام في محلّ، إذ لا يعقل وجود الحرف والصوت إلّا في محلّ. فحله لا يخلو إما أن يكون ذاته تعالى أو غيره. وذاته يستحيل أن تكون محللاً للحوادث، ولو حلّ غيره لوجب أن يشتقّ لذلك المحلّ الوصف منه بانه متكلم، فيكون المحلّ متكلماً بذلك الكلام، لا القديم تعالى.

فيقال لهم: أليس عندكم أنه تعالى متكلم بكلام قديم قائم بذاته، غير حال فيه ولا في غيره؟ فلم لا يجوز أن يكون كلامه محدثاً قائماً بذاته أيضاً غير حال فيه ولا في غيره؟ ثم وإذا كان حالاً في غيره، لم قلتم إنه يجب أن يشق للمحل منه الوصف؟ ومن الذي يجب عليه أن يشق الوصف؟ أهو تعالى أو غيره؟
إن قالوا: يجب على الله تعالى.

قلنا: كيف يجب على الله تعالى شيء؟ أولستم تذهبون إلى أنه تعالى لا يجب عليه شيء؟ لأنه ليس تحت حد ورسم وأمر.
فإن قالوا: نريد به أنه يجب وقوعه منه من جهة الدواعي.

قلنا: الداعي ينقسم إلى داعي الحاجة وإلى داعي الحكمة، وداعي الحاجة مستحيل عليه. وأما داعي الحكمة الذي يجب معه وجود الفعل من جهة الحكيم، فهو العلم بوجود الفعل، ولا يجب عليه تعالى شيء عندكم، حتى يكون علمه بوجوده داعياً له إلى فعله، ويتحتم حصول الفعل عنده وبحسبه.
وإن قالوا: إنما يجب هذا الاشتقاق على العبد.

قلنا: كيف تقولون ذلك؟ وعندكم أن الأصل في اللغات إنما هو التوقيف من جهته تعالى دون المواضع من جهة العباد.

ثم ولو ذهبتم إلى أن الأصل في اللغة إنما هو المواضع من جهتهم، لم قلتم إنه يجب عليكم هذا الاشتقاق؟ أوليس الوجوب من الأحكام التي تتلقى من الشارع، فأبي شرع يدل على أنه يجب عليهم هذا الاشتقاق؟

ثم وهب أنه جاء شرع مقرر لوجوب هذه الاشتقاق، فلم لا يجوز أن يخلو بهذا الواجب؟ أوليسوا يخلون بكثير من الواجبات؟

فإن قالوا: نعني بهذا الوجوب وجوباً من جهة الدواعي، أي يقوى دواعيمهم إلى هذا الاشتقاق، فيتحتم حصوله.

قلنا: ولم قلتم: إنه يقوى دواعيمهم إلى ذلك؟

إن قالوا: لأنهم إذا عقلوا معنى يدعوهم الداعي إلى الإخبار عنه، ولا يمكنهم الإخبار إلا بالاشتقاق والوضع، فيقوى دواعيهم إلى الوضع والاشتقاق. قلنا: يمكنهم الإخبار بغير وضع وصف واسم مفرد، بل بأن يخبروا عنه بإضافة أو إشارة.

ثم يقال: وهب أن دواعيهم تقوى إلى ذلك، أو ليس أعمال العباد مخلوقة فيهم من جهته تعالى على مذاهبكم، فلم يجب وقوع فعلهم بحسب دواعيهم. فلعل الله تعالى لم يخلق فيهم هذا الاشتقاق، وإن توقرت دواعيهم إليه.

ثم يقال: أو ليس قد عقلوا أشياء في محال وعلموها وما اشتقوا للمحل منها وصفاً. مثاله رائحة الكافور والمسك، فإنها معنيان مفهومان لهم، ولم يشتقوا للمحل من أحد المعنيين، بل عرفوا الرائحة بالنسبة إلى المحل، فقالوا: رائحة الكافور ورائحة المسك.

ثم يقال لهم قد بينا أن الوصف بالمتكلم مشتق من الكلام لفاعله، فكيف يكون هذا الوصف بعينه مشتقاً لمحلّه، وما رأيناهم فعلوا مثل ذلك في موضع آخر؟ ألا ترى أنهم وصفوا محلّ الحركة بأنه متحرك وفاعلها بأنه محرك، ومحلّ السواد بأنه أسود وفاعلها بأنه مسود، فلم يجعلوا وصف المحلّ والفاعل واحداً.

القول في وصف القرآن وكلامه تعالى

إن قالوا: بم تصفون كلام الله تعالى؟ أتصفونه بأنه مخلوق أم لا تصفونه بذلك؟

قلنا: نصفه بما وصفه الله تعالى به، من كونه محدثاً على ما قال تعالى: «ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث إلا استمعوه»^(١)، يعني بالذكر القرآن لا غير، بدلالة قوله «إلا استمعوه»، ونصفه بأنه منزل، قال تعالى: «إنا أنزلناه في ليلة القدر»^(٢)، وبأنه مجعول وعربي، قال تعالى: «إنا جعلناه قرآناً عربياً»^(٣)، وبأنه محكم وحكيم، قال تعالى: «كتاب أحكمت آياته»^(٤)، وقال: «يس، والقرآن الحكيم»^(٥).

فأما كونه مخلوقاً، فلا نطلقه، لما فيه من الإبهام، من حيث أنه مشترك بين معنيين، أحدهما أنه واقع مقدر لمصالح العباد، والآخر أنه مفترى مكذوب مضاف إلى غير قائله، كما يقال: هذه قسيده مخلوقة ومختلقة، إذا أضيفت إلى غير قائلها. قال الله تعالى حاكياً عن الكفار: «إن هذا إلا اختلاق»^(٦) و«إن

(٤) هود: ١.

(٥) يس: ١.

(٦) ص: ٧.

(١) الأنبياء: ٢.

(٢) القدر: ١.

(٣) الزخرف: ٣.

هذا إلاً خلقُ الأولين»^(١)، عنواناً به القرآن، وأنه ليس كلام الله تعالى على ما يقوله محمد، عليه السلام، فنتحرز من إطلاق القول فيه بأنه مخلوق لهذا الإبهام ونقول لمن يسألنا عن كون القرآن مخلوقاً: إن عنيتَ به أنه فعله تعالى وفعله مقدر بحس مصالحي العباد، فهو مخلوقٌ بهذا المعنى؛ وإن أردتَ المعنى الآخر، فعاد الله أن يكون مخلوقاً بذلك المعنى.

والقومُ ربما يؤولون الخلق على معنى آخر، وذلك المعنى هو كونه حياً على ما يدلُّ عليه ما يحكى عن بعضهم، فإنه يروى أنه جرى بين واحد من العدلية، وبين واحد من الصفاتية في خلق القرآن، فجلس ذلك الإنسان الذي كان ينفي خلق القرآن من الغد للتعزية ف قيل له: ما أصابك؟ فأجابهم بأن «قل هو الله أحد»^(٢) توفى، فجلستُ للتعزية.

وهذا محال على ماترى ودال على عدم فطنة من يقول ذلك، فإنا لانعني بالخلق هذا المعنى ولا هو معلوم من وضع أهل اللسان. وذلك لأنَّ الخلق عندهم يفيد التقدير، قال الشاعر:

ولأنَّ تغري ما خلقتُ
وبعضُ القومِ مخلُوقٌ ثمَّ يغري
يريد: تتمم ما قدرته وغيرك ما يتمم ما يقدره.

وقد اختلف أهل العدل في معنى هذه الكلمة: فذهب البغداديون إلى أن الخلق هو الاختراع، فلم يصفوا فعل غير الله تعالى بالخلق.

وذهب البصريون إلى أن معناه التقدير، على ما هو معروف من أهل اللسان ثم اختلفوا: فذهب أبوهاشم إلى أن معنى التقدير هو الإرادة، وكل فعل يفعل مع الإرادة له فهو مخلوق. وذهب أبو عبدالله البصري إلى أن معنى التقدير

(١) الشعراء: ١٣٧.

(٢) الاختلاص: ١.

هو التفكر، وكلّ فعل يفعل عن تفكر وتدبر يصفه بأنه مخلوق، فيلزمه أن لا يصف أفعال الله تعالى بأنها مخلوقة حقيقةً، وإنما يستعمل فيها المخلوق على طريق التوسع والتجوز ولا شك في أنه حصل تعارف شرعيّ بأنه لا يطلق اسم الخالق على غير الله تعالى وإن كان الله تعالى أثبت الخلق في حق غيره، كما قال: «فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ»^(١)، وقال لعيسى: «وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ»^(٢)، إلا أن الخالق مطلقاً لا يقال إلا لله تعالى، للتعارف الذي ذكرناه.

إن قالوا: أليس الله تعالى يقول: «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ»^(٣) فصل بين الخلق والأمر، وقال تعالى: «الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ»^(٤)، فصل بين القرآن وبين الإنسان في الخلق، فلو كان القرآن داخلياً في الخلق بمعنى من المعاني لما صح هذا الفرق.

قلنا: لا دلالة لكم في الآيتين، إنما أراد تبارك وتعالى بالآية الأولى أنه خلق العقلاء وخلق غيرهم لهم، فكُلّهم له، وله أن يأمرهم ويحكم عليهم، لأنهم عبيده، ولا يدل على أن الأمر ليس فعلاً له ولا خلقاً له؛ وأراد في الآية الثانية إثبات النعمة والامتنان بها على المكلفين، والامتنان إنما يحصل بتعليم القرآن لا بخلقه من دون التعليم.

وكيف يمكن الاستدلال بإفراد الشيء بالذكر على أنه غير داخل في الجملة المذكورة أليس الله تعالى قال: «مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ»^(٥)، ولم يدل على أن جبرئيل وميكائيل ليسا من الملائكة؟ وقال:

(٤) الرحمن: ٣.

(٥) البقرة: ٩٨.

(١) المؤمنون: ١٤.

(٢) المائدة: ١١٠.

(٣) الأعراف: ٥٤.

«حَافِظُوا عَلَيَّ الصَّلَاةِ وَالصَّلَاةِ الْوَسْطَى»^(١)، ولم يدل على أنّ الصلاة الوسطى ليست من الصلوات؟

قالوا: أليس قد روي عنه عليه السلام: «القرآنُ كلامُ الله غيرُ مخلوقٍ ومن قال مخلوقٌ فهو كافرٌ بالله العظيم»^(٢)؟

قلنا: هذا من أخبار الاحاد، فلا يصح الاعتمادُ عليه، ثمّ هو مُعارضٌ بما روي عنه عليه السلام أنّه قال: «كان اللهُ وُلاغيرُهُ ثم خلق الذكر، والذكر هو القرآن». وبما روي عنه عليه السلام أنّه قال: «ما خلق الله من سماء ولا أرض ولا سهل ولا جبل أعظم من آية الكرسي».

ثمّ نقول: ولوصحّ هذا الحديث، لكان معناه أنّ القرآن كلام الله تعالى غير مفترى ولا مُختلق، بخلاف ما يقوله الكفار من أنّه من افتراء محمد عليه السلام، ولا شكّ في أنّ من وصف القرآن بذلك كان كافراً فأما من قال إنّهُ كلام الله ووحيه وتنزيله وإنّه أحدثه بحسب مصالح العباد وأنزله على رسوله كيف يكون كافراً.

(١) البقرة: ٢٣٨.

(٢) سنن البيهقي ج ١٠ ص ٢٠٦ كتاب الشهادات باب ما تروى به شهادة اهل الأهواء.

القول في حسن ابتداء الخلق ووجهه

أما حسنه فظاهر، وذلك لأنه لاشك في أن الله تعالى خلق الخلق وخلقته ابتداء وهو لا يجوز أن تعرى أفعاله من الحسن والقبح، لأنه تعالى عالم لذاته يستحيل عليه السهو والغفلة، وإنما يتقدر في أفعال الساهي والنائم ذلك . وقد ثبت أنه تعالى لا يفعل القبيح، فيجب أن يكون حسناً.

أما وجهه حسنه: فهو أنه نعمة على الأحياء وإحسان إليهم . وذلك لأن ما خلقه تعالى لا يخلو من أن يكون حيواناً أغير حيوان، وغير الحيوان خلقه لنفع الحيوان، والحيوان ينقسم إلى مكلف وغير مكلف . والمكلف خلقه لنفسه، وغير المكلف خلقه أيضاً لنفسه ولانتفاع المكلف به على ما قال تعالى: «خَلَقَ لَكُمْ ما في الأرض جميعاً»^(١) والمنافع التي خلق الله تعالى الخلق لها ثلاثة: التفضل والعوض والثواب . فالمكلف منفع بالأنواع الثلاثة.

ولا يعترض على إطلاقنا هذا بالكافر، فإنه مكلف وليس منفعاً بالثواب . وذلك لأنه في حكم المنفع به لكونه معرضاً له، وإنما لا يصل إليه بسوء اختياره . وغير المكلف منفع بالتفضل والعوض، دون الثواب .

فإن قيل: فما المنفعة؟

قلنا: المنفعة هي اللذة والسرور أو ما يؤدي إليها أو إلى أحدهما.
فإن قيل: وما النعمة؟

قيل: إيصال النفع إلى الغير مع القصد إلى الإحسان إليه، أو دفع الضرر منه، باعتبار القصد الذي ذكرناه. وإنما شرطنا النفع، لا الضرر. وما ليس بنفع ولا ضرر لا يعد نعمةً وإنما شرطنا أن يكون قصدُ النافع الإحسانَ إلى الغير، لأنه لو نفعه رياءً أو للإضرار، كأن يطعمه خبيصاً يُظنُّ أنه مسموم، ولا يكون كذلك، فتناوله الغيرُ وانتفع به، لا يعد نعمةً، لما لم يكن قصده الإحسان إليه. وإنما ضمنا إليه دفع الضرر، لأنه كما يكون منعماً على الغير بأن ينفعه فكذلك يكون منعماً عليه بأن يدفع عنه مضرّة كمن يشرف على السقوط من موضع عالٍ فينقذه غيره قاصداً دفع ضرر السقوط عنه.

وقد شرط أبو عليّ في النعمة أن يكون حسنة، وأبوهاشم لا يعتبر فيها الحسن. وفي ذلك نظر.

وإنما قلنا إنّ هذا هو الوجه في حسن ابتداء الخلق، لأنه لا يخلو من أن يكون فيه غرض أولاً يكون له فيه غرض. إن لم يكن له فيه غرض كان عبثاً قبيحاً فلا يفعله تبارك الله وتعالى. وإن كان له فيه غرض لم يخل ذلك الغرض من أن يكون آيلاً إليه أو إلى الخلق وما يرجع إليه محال لأنه يستحيل عليه المنافع والمضار والراجع إلى الخلق إتماً أن يكون نفعهم أو ضرهم لا يجوز أن يكون الغرض الإضرار بهم، لأنّ إضرار من لا يستحقّ الضرر يكون قبيحاً لا يعترضه الآلام التي يفعلها تعالى لاستصلاح المكلفين بها، لأنها ليست مضاراً، لما يتعقبها من المنافع العظيمة الموفية عليها. فلم يبق من الأقسام إلا أن يكون قد خلقها لنفعها، وتعيّن أنّ ما ذكرناه هو الوجه في حسن ابتداء الخلق، وعلى هذا نقول: إنّ أول نعمة أنعم الله تعالى بها على الحيّ خلقه إياه حيّاً لينفعه.

فإن قيل: من ينفع الغير إحساناً إليه، يكون له غرض راجع إليه، كمدح

وشكر يستحقهما، أو توقع ثواب أو جزاء أو مكافأة من جهة ذلك الغير، لولا ذلك لما كان فعله ولا يتحقق بذلك كونه منعماً عليه. إنَّما المنعم في الحقيقة هو الذي يفيض من ذاته الخير على الغير لا لغرض على ما يقوله الفلاسفة.

قلنا: ما يقولونه حدس باطل وبيانه أننا إذا فرضنا واحداً سقط من موضع عال، فيقع على عدو لإنسان فيقتله من دون قصد منه إلى ذلك لا يعد منعماً على ذلك الغير. ولو أرسل واحداً حجراً على غيره ليقته أو يضره فدفع إنسان ذلك الحجر وقصده دفع الضرر عن الغير، لكان منعماً عليه بلا شك وريب، فما قالوه عكس الواجب.

ثم نقول للسائل: ما تقول فيمن ينفع الغير أو يدفع عنه ضرراً ولا يكون له في ذلك غرض راجع إليه بوجه من الوجوه؟ وإنَّما غرضه الإحسان إلى الغير، ليكون منعماً عليه أو لا يكون منعماً على هذا التقدير؟ لا يمكن أن يقال لا يكون منعماً فيجب أن يكون منعماً. إذا تقرر أن من وصفناه يكون منعماً فهكذا نقول فيما فعله الله تعالى بالعبيد.

فإن قيل: أليس الخلائقُ كما ينتفعون بضرور المنافع فكذلك يستضرون بضرور الآفات والمحن، والكافر زائداً على ذلك يستضر بعقوبة الآخرة، فكيف تقولون إنه خلقهم لنفعهم؟

قلنا: لا يمكن دفع منافع الحيوانات التي ينتفعون بها وشرف تلك المنافع وعظم قدرها، حتى أن أكثر أصحاب البلاء والأمراض والأسقام والفقراء لما أشعروا^(١) بالموت ومفارقة الحياة الدنيا فرقوا من ذلك فرقاً عظيماً، وأكثرهم يتمنون ويودون أن يبقوا على ما هم عليه ولا يموتوا، فكيف يُنكر عظم موقع المنافع المعجلة. وأما المحن التي تنزل بهم، فإنها في الحقيقة منح من الله تعالى

يعوّضهم عنها أعضاً موفية عليها هذا فيما يكون من جهة الله تعالى. وما يكون من جهة غيره فإنه تبارك وتعالى ينتصف لمظلومهم من ظالمهم، وأمّا الكافر فإنما يؤتي في عقوبته واستحقاقه لها من قبل نفسه، وستكلم عليه فيما بعد إن شاء الله تعالى.

الكلام في التكليف وحسنه ووجه حسنه

أمّا التكليف فقد حُدَّ بأنه إرادة المرید من غيره ما فيه كلفة ومشقة إذا كان المرید أعلى رتبة ممّن يريد منه ذلك، وإنما حُدَّ التكليف بذلك ليدخل فيه التكاليف العقلية والشرعية.

ولكنه يردُّ على هذا الحدّ نقضٌ وهو خروج التكليف المتعلق بأن لايفعل عنه، لأنَّ الإرادة لا تتعلق بأن لايفعل. هذا إذا عني بالإرادة معنى زائد على الداعي على مايقوله أصحابنا.

وقد حدَّ بأنه إعلام الغير أنّ له في أن يفعل وأن لايفعل نفعاً أو ضرراً مع مشقة تلحقه فيه، إذا لم يبلغ الحال فيه حدّ الإلجاء، وهذا الحد يدخل فيه سائر أنواع التكليف من العقلي والشرعي والفعل وأن لايفعل.

وقد طعن في هذا الحدّ بأن قيل: الإعلام إنما يكون بفعل العلم في الغير أو نصب الدليل له، فلو كان التكليف إعلاماً لوجب أن لا يكون أحدنا مكلفاً في الشاهد، إذ لايتأتى من أحدنا فعل العلم في الغير، ولا نصب الدليل له.

ويمكن الجواب عن ذلك بأن يقال: الإرشاد من جهتنا والتنبيه بالأمر أو الخبر يسمّى إعلاماً، فهذا الطعن ساقط.

وقد حدّه أبوالحسين بأنه البعث على مايشقّ على الغير من فعل أو ترك، و بين ذلك بأن قال: المفهوم من قول الغير: كلفني فلان، كذا، أي بعثني عليه، ولا بد من اعتبار المشقة فيه لأنّه مأخوذ من الكلفة وهي المشقة، وإذا كان

كذلك فما حدّدنا به التكليف جمع المعنيين، ويدخل فيه التكليف العقليّ والشرعيّ. وهذا التحديد عند التحقيق يرجع إلى ما قاله من حدّه بالإعلام الذي وصفناه، وإلاّ فما معنى البعث، ولكنته لم يورد فيه التقييد الذي اعتبره ذلك الحادّي في قوله «إذا لم يبلغ الحال به حدّ الإلجاء» اعتقاداً منه بأنّ المُلجأ أيضاً يكون مكلفاً بما ألجأه إليه، وهذا قريب، لأنّها أيضاً مبعوث على ذلك، بالإنجاء، فإذا شقّ عليه الفعل أو الترك كان مكلفاً، ولكنته لا يستحقّ بما يفعل أو يترك ثواباً أو عقاباً ولا مدحاً ولا ذمّاً.

ويمكن تصحيح الحدّ الأوّل بأنّ يقال: التكليف إنّما هو إرادة المريد من غيره ما يشقّ عليه، أو كراهته منه ما يشقّ عليه الامتناع منه بشرط أن يكون أعلى رتبةً فيستقيم الحدّ ولا ينتقض، وإن أُريد بالإرادة والكراهة معنيان زائدان على الداعي والصارف، هذا هو الكلام في حدّ التكليف.

فأمّا حسنُ تكليف الله تعالى إيتانا فظاهراً، وذلك لأنّه تعالى قد كلّفنا. فلو كان التكليف قبيحاً لما فعله تعالى، وإذا لم يكن قبيحاً وجب أن يكون حسناً، لأنّ فعله لا يخلو من الحسن والقبح، على ما سبق.

أمّا وجه حسنه، فهو أنّه تعريضٌ للثواب الذي لا يحسن إيصاله إلى الغير إلاّ بالاستحقاق بوسيلة التكليف، وقد ثبت أنّ تعريض الشيء في حكم إيصاله، ألا ترى أنّه كما يحسنُ منا التوصل إلى المنافع بتحمّل المشاق في طلبها يحسنُ من غيرنا أن يعرضنا لها.

وإنما قلنا إنّ تعريض الثواب من حيث أنّه تبارك وتعالى بعثنا على تحمّل المشاقّ فيما كلّفناه فيجب أن يقابل ذلك بمنافع بضمّنها، وإلاّ يحسن منه إلزامنا تحمّل المشاقّ فينا، وقد علمنا أن ما كلّفناه من الإتيان بالواجبات والمندوبات والامتناع من المقبّحات ممّا يستحقّ به المدح والتعظيم فيحصل للمكلف بتحمّل المشقّة في أداء ما كلّف باستحقاق المنفعة والتعظيم جميعاً، فتحقق أنّ التكليف

تعريض للثواب الذي وصفناه.

وإنما قلنا: «لا يحسنُ إِيصال الثواب إلاّ بوسيلة التكاليف» من حيث علمنا أنّه يقبح من أحدنا أن يعظم صبيّاً يأخذه من قارعة الطريق على حدّ ما يعظم إماماً من أئمة المسلمين. وإنما يقبح ذلك، لأنّه لا يستحقّ ذلك التعظيم، ولا يجوز أن تكون المنفعة التي يضمّنها تبارك وتعالى في مقابلة التكاليف بصفة العوض أو التفضّل، لأنّه لو كان كذلك لكان يحسن الابتداء به من غير تكليف، فيقبح التكاليف له. كمن يستأجر أجيراً لينقل التراب من مزبلة إلى مزبلة أو الماء من أوّل الساقية إلى آخرها، أو من آخرها إلى أوّلها، ولا غرض له في ذلك إلاّ إيصال الأجرة إليه.

فإن قيل: إذا كان الثواب الذي عرّض المكلف له في مقابلة المشقة التي تلحقه بامتنال التكاليف كان جارياً مجرى الأجرة عليها وحسن الاستيجار موقوف على التراضي، فكيف يحسن منه تعالى التكاليف من دون رضا المكلف؟

قلنا: إنّها يراعى التراضي فيما يختلف أحوال العقلاء فيه، كالأجرة على العمل الشاقّ فإنّه قد يؤثر عاقلٌ عملاً شاقاً بمقدار معين من الأجرة، وغيره من العقلاء لا يرضى بذلك المقدار من الأجرة في مثل ذلك العمل. فأما إذا كانت المنافع كثيرة عظيمة بحيث لا يختلف العقلاء فيه لكثرتها وخاصّة لاقتراها بالتعظيم والتبجيل حتّى تسفه من لا يختار تحمّل المشاقّ للوصول إلى مثل تلك المنافع فإنّه يصحّ أن يختاره تعالى لعبده من دون رضاه.

فإن قيل: إذا بنيتُ أن في التكاليف وجه حسن، وهو كونه تعريضاً للثواب، فبيّنوا أنّه ليس فيه وجه من وجوه القبح، لأنّ الفعل لا يحسن عندكم، وإن ثبت فيه وجه حسن أو عدّة من وجوه الحسن حتّى ينتفي عنه وجوه القبح.

قلنا: لو كان فيه وجه من وجوه القبيح لكان قبيحاً، ولو قبح لما فعله الله تعالى.

فإن قيل: ما ذكرتموه بين في تكليف من المعلوم من حاله أنه يؤمن ويطيع. ولكنه غير ظاهر في تكليف من المعلوم من حاله أنه يكفر، فلم قلتم إن تكليفه حسن؟ وما وجه حسنه؟

قلنا: دلالة حسن التكليفين واحدة، ووجه حسنهما واحد، وذلك لأن دلالة حسن تكليف المؤمن على ما ذكرناه هي أن الله تعالى قد كلفه وهو تعالى لا يفعل إلا الحسن فهذه الدلالة بعينها قائمة في تكليف الكافر، لأنه تعالى كلفه أيضاً بالإجماع معرفته ومعرفة توحيدهِ وعدله، وإنما النزاع في أنه هل هو مكلف بالشرعيات أم لا؟ فلو كان تكليفه قبيحاً، لما كلفه وفعله تعالى لا يخلو من الحسن والقبح، فيجب أن يكون حسناً.

ووجه الحسن أيضاً واحد في التكليفين وهو التعريضُ للشواب الذي لا طريقَ للوصول إليه إلا التكليفُ وقد فعل تعالى بالكافر كل ما فعله بالمؤمن مما يرجع إلى إزاحة العلة في التكليف من الإقدار والتمكين وإعطاء الآلة والعقل ونصب الأدلة ولا فرقَ بينهما إلا من حيث يعلم تعالى أن المؤمن يحسن الاختيار لنفسه، فيصل إلى ما عرض له، ولا يعلم هذا من الكافر، بل يعلم وهو أنه يسيء الاختيار لنفسه، فلا يصل إلى ما هو معرض له بخبايته وسوء اختياره. والآفتى أعرضنا عما ذكرناه فاتا لا نجد بين التكليفين فرقا. وسنبين أن شيئاً مما ذكرناه لا يؤثر في حسن تكليف الكافر ولا ما يستخرج ويستنبط منه، فيجب أن يحسن تكليفه.

وبيان أن فقد العلم بأنه يؤمن لا يقتضي قبح تكليف الكافر أنه لو اقتضاه لوجب قبح سائر التكالييف في الشاهد، لثبوت هذا الوجه فيه، وهو فقد العلم، لأن من كلفناه يطيع، وبيان أن علمه تعالى بأنه يكفر ولا يؤمن لا يقتضي قبح هذا التكليف، هو أنه لو اقتضاه لوجب ان يقبح مّا تقديم الطعام إلى الجائع الذي يغلب في ظننا أنه لا يتناوله، لأن ما طريق حسنه وقبحه المنافع والمضار، فإن

الظنّ فيه يقوم مقام العلم، كالتجارة، فإنّها تحسن مع ظنّ الربح كما تحسن مع العلم بالربح، ويقبح مع ظنّ الخسران كما يقبح مع العلم بالخسران، وقد علمنا حسن تقديم الطعام إلى من وصفناه.

وبعد، فإنّا نعلمُ حسن استدعاء جميع الكفّار إلى الدين في حالة واحدة لوجعوا في مجمع واحد مع ما قد علمنا ضرورةً من طريق العادة أنّهم بأجمعهم لا يدخلون في الدين في تلك الحالة.

فبطل أن يكون علمه تعالى بأنّه يكفر ولا يؤمن يقتضي قبح تكليف الكافر. وتحقق ما ذكرناه من حسن تكليفه، لأنّ وجه الحسن ثابت فيه، ووجه القبح منتفية عنه، لأنّ وجه القبح معقولة مضبوطة مثل كونه كذباً وعبثاً ومفسدةً وظلماً وتكليفاً لما لا يطاق. وكلّ هذه الوجوه منتفية عن تكليف من المعلوم من حاله أنّه يكفر.

على أنّه لا يلزمنا بيان وجه الحسن على التفصيل في تكليف الكافر، ولا في تكليف المؤمن ولا بيان انتفاء وجه القبح عن التكليفين مفضلاً، لأنّا قد علمنا على الجملة أنّ في كلّ واحد منهما وجه حسن وأنّه ليس فيها ولا في أحدهما وجه من وجوه القبح بما قد علمنا من حسنهما على ما بيناه، فلولا ثبوت وجه الحسن فيها وانتفاء وجه القبح عنها لما حسنا. وهذا القدر يكفي، ولا نحتاج إلى بيان التفصيل في ذلك غير أنّنا نتكلّم في التفصيل استظهاراً في الحجّة. فإنّ قيل: فيه وجه من الوجوه التي عددتموها، وهو كونه تكليفاً لما لا يطيقه المكلف. وبيان ذلك أنّه تعالى علم من حاله أنّه يكفر ويعصي ولا يؤمن ولا يطيع، فإذا كلفه الإيمان والطاعة فقد كلفه ما لا يطيقه ولا يقدر عليه، إذ لو قدر على الإيمان والطاعة التي علم تعالى أنّه لا يفعلها لكان قد قدر على أن يجعل علم الله تعالى غير علم، لأنّه لو آمن وأطاع، لكان علم الله تعالى بأنّه يعصي غير علم، وذلك يقتضي كونه علماً وغير علم، وهذا محال.

قلنا: أليس الله تعالى علم أنه لا يحرك ورق الشجر في الوقت الذي لا يحركه ومع ذلك فإنه لا يقدر على تحريكه بالاتفاق، إذ أضعف القادرين يقدر على ذلك، ثم اقتداره تعالى على ذلك ليس اقتداراً على أن يجعل علمه غير علم.

وأصحابنا يجيبون عن هذا السؤال بأن يقولوا إننا كان يلزم ماقالوه أن لو قلنا أنه لو وقع من الكافر الإيمان لكان تعالى غير عالم بأنه لا يؤمن وأن علمه تعالى بأنه يكفر صار علماً بأنه يؤمن، ونحن لانقول ذلك بل نقول خطأً أن يقال إنه يكون علماً بأنه يكفر، لأنه يقتضي تعلقه بالشيء لاعلى ما هو به وخطأ قول من يقول يكون علماً بأنه لا يكفر، لأنه يكون فيه انقلاب علمه.

والجواب الصحيح عن هذا السؤال أن يقال: إذا فرضنا وقوع الإيمان منه أنه تبارك وتعالى ما كان يكون عالماً من الأزل بأنه لا يؤمن، بل كان بدله عالماً بأنه يؤمن وإنما أشكل الأمر على السائل لأنه قدر وقوع الإيمان من الكافر مع إثباته كونه تعالى عالماً بأنه لا يؤمن. وهذا تقدير محال، لأن العلم، من حيث أنه يتعلق بالمعلوم على ما هو به تبع للمعلوم في التعلق، فصار العلم والمعلوم من هذا الوجه من الأمور المتضائة التي لا يمكن تقدير الإضافة في أحد المتضائين مع نفي ما يقابله في الآخر. كالأبوة والبنوة، فإنه يستحيل أن يقدر في شخص أنه ابن شخص آخر، مع تقديره أن الآخر ليس أباً له، بل مهما فرضت في أحدهما أنه ولده فإنه يتضمن هذا الفرض فرض الآخر بأنه أبوه لا يتصور إلا كذلك. كذلك في مسألتنا، إذا فرضت المعلوم على وجه فلا بد من أن تفرض في مقابلته تعلق العلم به على ذلك الوجه ولا يمكن خلافه. الأثرى أن القائل إذا قال: في بوسة صفراء كيف يعلمها الله سبحانه، فجوابه أن نقول: يعلمها صفراء لأنه^(١) كذلك في نفسها.

(١) كذا في النسختين، والظاهر «لأنها».

فإن قيل: فلوكانت حمراء كيف كان الحالُ في كون تعالى عالماً؟
 لكان الجواب عنه أن نقول: لو كانت حمراء لعلمها الله تعالى حمراء، كذلك
 في مسألتنا، والأصل في الباب والتحقيق فيه: أن العلم يتبع المعلوم في الرتبة،
 وإن كان قد يسبقه في الثبوت ونسبة العلم إلى المعلوم كنسبة المرأة إلى الصورة
 التي ترى فيها. فإذا ارتنا المرأة صورةً حسناء كانت تلك الصورة حسناء، كما
 أرتناها. ولكن لم تكن الصورة كذلك، لأن المرأة أرتناها كذلك، بل إنما أرتنا
 المرأة الصورة حسناء، لأنها كانت كذلك في نفسها.

وقد يورد المخالف هذا السؤال بعبارة أخرى، وهي أن يقول: لوصح من
 الكافر الإيمان وقدر عليه وفرضنا وقوعه منه لكان يقتضي انقلاب كونه عالماً،
 وذلك لأنه إيمان يبقى عالماً بأنه لا يؤمن فيكون ذلك جهلاً، لأن تعلقه على
 هذا التقدير ليس على ما هو المعلوم عليه، وإما أن يصير عالماً بأنه يؤمن وفيه
 انقلاب كونه تعالى عالماً.

والجواب عنه أن نقول: أتعني بقولك: «انقلب علمه تعالى لو أطاع الكافر»
 أنه لو أطاع الكافر لكان عالماً بأنه يؤمن لم يزل ولا يزال، فكذلك نقول وليس فيه
 انقلاب كونه تعالى عالماً، وإنما هو إثبات علم بدل علم أو نعني به أنه تعالى
 كان يكون عالماً لم يزل بأنه يؤمن ثم يصير عالماً بأنه يؤمن، فهذا مما لانقوله
 ولا يصح تقديره، إذ فيه أن علمه الازلي تعلق بالمعلوم، لا على ما هو به.
 فإن قالوا: في هذا التكليف وجه آخر من وجوه القبح وهو أنه إضرار
 بالكافر.

قلنا: اتقولون إن نفس التكليف والأمر والبعث إضرار، فهذا قائم في حق
 المؤمن، فيجب أن يكون إضراراً به أيضاً. على أن الأمر والتكليف كيف يتصور
 أن يكون مضرّة؟ ولئن تصور أن تكون مضرّة كيف يستضرّ به المكلف؟ وهو
 مبين له غير حال فيه.

فإن قالوا: إنها استتصرّ بالفعل الشاقّ الذي الزمه المكلف .
قلنا: فهذا الوجه قائم في تكليف المؤمن، وقد خرج من أن يكون إضراراً به
بالثواب الذي ضمن في مقابلته .

فإن قالوا: إنها استتصرّ بالعقاب النازل به .
قلنا: العقاب ليس تكليفاً وإنما استتصرّ الكافر بالعقاب ونزوله به لاسأته
الاختيارية لنفسه في فعل المعصية وترك الطاعة . ولو أحسن الاختيار لنفسه
بان فعل الطاعة وترك المعصية لا تنتفع كماؤمن .

فإن قالوا: إنها كان تكليفه مضرّة من حيث علمه تعالى أنّه يكفر فيعاقبه .
قلنا: لو انفرد علمه تعالى عن معصية الكافر لما استتصرّ .

فإن قالوا: إذا علم تعالى أنّه يكفر ويعصي فلا بدّ من وقوع الكفر والمعصية
منه فاذا كلفه مع هذا العلم فقد أضرب به لأجل التكليف مع هذا العلم .

قلنا: هذا كلام من يظنّ أنّ الله تعالى قد اختار أن يعلم أن الكافر قد يكفر
فعلم وأنّ علمه ساق الكافر إلى الكفر . وليس الأمر على ما ظنّه السائل، لأنّ
الكافر ما عصى لعلم الله تعالى بأنّه يعصي، بل أنّها علم تعالى أنّه يعصي، لأنّه
يعصي لما يتناه من أنّ العلم يتعلّق بالمعلوم . على ما هو به ولا يجعله على ما هو به
حتى لو فرضنا أن لا يتعلم تعالى وقوع المعصية منه، ووقوع الطاعة من المطيع
لكان الذي يطيع والذي يعصي يعصي وعلى هذا فإذا علمنا أنّه تعالى
سيقيم القيامة ويثيب المطيعين ويعاقب الكفّار لم يكن علمنا هذا سبب إقامة
القيامة وإثابة المطيعين وعقوبة الكفّار .

فإن قالوا: هذا التكليف قبيح لأنّه عبث من حيث أنّه أجرى به إلى غرض
لا يتحصل، وهو وصوله إلى الثواب .

قلنا: هذا التكليف من فعل حكيم، فلا بدّ من أن يكون فيه وجهٌ حكمة
وغرضٌ صحيح، فلا يكون عبثاً، وهذا القدر يكفيننا على طرق الجملة .

ثم نقول استظهاراً في الحجّة ما قاه بعض الأصحاب وهو: أن تكليف الكافر لطف ومصلحة لغيره من المكلفين، فيخرج بذلك من أن يكون عبثاً.

فإن قالوا: كيف يجوز إضرار الكافر لمنفعة غيره؟

قلنا: هذا رجوع إلى الوجه الذي ذكرتموه قبل هذا وقد أجبنا عنه وبيننا أنّ تكليفه ليس بإضرار، وإنما نتكلم الآن في أنّ تكليفه ليس بعبث، فإذا حصل فيه الغرض الذي ذكرناه يخرج به من كونه عبثاً، ألا ترى أنه يقبح منا استئجار الغير لينقل الماء من ساقية ويتركه في تلك الساقية، لكونه عبثاً، ولكن لو استأجرناه ليستقي الماء من الساقية لغيرنا لخرج بذلك من كونه عبثاً، وإن رجع النفع إلى غيرنا.

وقد اجيب عن هذا السؤال بأن قيل: ليس الغرض في التكليف إيصال الثواب، وإنما الغرض فيه التعريض للثواب وجعل المكلف بحيث يمكنه الوصول إليه. وهذا الغرض متحقق في تكليف الكافر، لأنه تعالى عرّضه بتكليفه للثواب وجعله متمكناً من أن يؤمن ويطيع، فيستحق الثواب، فبطل بذلك قولهم «أجري بتكليفه إلى غرض لم يتحصّل».

فإن قيل: أليس زارع السبخة مع علمه بأنها لا تنبت يسفّه ويعدّ عبثاً ولا يقبل منه الاعتذار بأنّي إنّما أزرعها تعرّضاً لمنفعة الرزق من حيث أنّه لا تحصل تلك المنفعة، فهكذا الحال في تكليف الكافر، لأنه تعالى علم أنّه لا يصل إلى الثواب الذي عرّضه له.

قلنا: زارع السبخة فاعل للقبیح ومستحقّ للذمّ من حيث أنّه يتلف ماله الذي هو البذر ويتعب نفسه في طلب نفع يعلم أنّه لا يصل إليه، فيتمحّض فعله إضراراً بنفسه، فكذلك يقبح فعله، وهذا محال فيه تعالى، ولهذا قيل إنّ تكليف الله تعالى عبده لانتظيره في الشاهد.

فإن قيل: تكليف الكافر مفسدة من حيث أنّه يقع عنده الفساد الذي هو

الكفر. ولولاها ما كان يقبح قبيح^(١) من هذا الوجه.

قلنا: المفسدة ليست هي مجرد ما ذكره السائل، بل هي التي يقع عندها الفساد، ولولاها ما كان يقع ولا يكون تمكيناً ولا له حظ في التمكين، والتكليف تمكين من أن يجعل المكلف نفسه مستحقاً للثواب أو العقاب، فلا تكون مفسدة، ألا ترى أنّ القدرة يقع عندها الفساد، ولولاها لم يقع ولم تكن مفسدة لما كانت تمكينها من الصلاح والفساد.

فإن قيل: تكليف الكافر يقبح من حيث علمه تعالى أن يكفر ولا يؤمن ولا يصل إليه الثواب الذي عرضه له. وزائداً على ذلك، ليستحق العقاب ويعاقب كإدلاء الواحد منّا الحبل إلى الغريق الذي يعلم أو يغلب في ظنه أنه لا يخلص نفسه من الغرق بل يخنق نفسه وإعطاء السكين إلى الغير ليذبح به غنمه مع العلم أو غلبة الظنّ بأنه لا يذبح الغنم وإنما يقتل به نفسه أو غيره من المسلمين.

قلنا: ما ذكره السائل ليس وجهاً يقبح التكليف، وبيانه أنه يحسن من الواحد منّا تقديم الطعام إلى الجائع الذي يكاد يموت من الجوع مع غلبة ظنه أو علمه بأنه لا يتناوله للججاج أو سوء خلق، فيستحقّ عند ذلك ذمّاً من العقلاء وعقاباً من الله تعالى ما كان يستحقّها لولا تقديم الطعام.

فأمّا ما ذكره السائل من إدلاء الحبل إلى الغريق، فإنما يقبح لأنّه مفسدة من حيث كان الغريق متمكناً من اتلاف نفسه بغير الحبل المدلى عليه فصار إدلاء الحبل إليه مفسدة. وكذا القول في إعطاء السكين، لأنّ الغير كان متمكناً من ذلك الفساد من دون السكين فصار إعطاء السكين مفسدة، وقد بيّنا أنّ تكليف الله تعالى تمكين فلا يكون مفسدة.

وقد سألوا عن مؤمن وطفل وكافر يردون القيامة، فيقول المؤمن لربّه تعالى:

(١) فيصبح.

لم كلّفني تحمّل المشاقّ في أداء الطاعات وتجنّب الملاذّ التي كانت في ارتكاب المقبّحات؟ فيقول تعالى: لأنّي عوّضتك بذلك الدرجة الرفيعة، والمنزلة العظيمة المقرّونة بالتعظيم والتبخيل التي أنت فيها ولولا التكليف لما وصلت إليها. فيقول الطفل: يا رب! فلم لم تكلفني ذلك حتى أصل إلى هذه الدرجة؟ فيقول الله تعالى: لأنّي قلت إنّي لو كلّفتك لكفرت واستحققت العقاب، فكنت معاقباً الآن ولم يصل إليك النفع الذي هو حاصل لك الآن، فيقول الكافر عند ذلك: يا رب! إنك علمت أنّي أكفروا استحقّ العقاب وأعاقبُ، فلم كلّفني؟ فعند ذلك يلزم الله تعالى الحجّة على مذهبكم.

والجواب عن هذا أن نقول: نحن لانرضي الأجوبة التي حكيتها، بل لأصحابنا في ذلك جوابان على اختلاف مذهبهم في الأصلح: أمّا من ذهب إلى أن الأصلح في الدنيا غير واجب، فانه يقول: إنّ الله تعالى يجيب المؤمن: بأني إنّما كلّفتك، لأنّي عرضتك للشواب الذي هو حاصل لك، وهذا كان غرضي أيضاً في تكليف الكافر، غير أنّك أحسنت الاختيار لنفسك فأطعت واستحققت الشواب ووصلت إليه والكافر أساء الاختيار فاستحقّ العقاب ولم يصل إلى ما عرضته له. ويقول للطفل: إنّ تكليفي لمن أكلفه تفضّل متي عليه، وللمتفضّل أن يتفضّل على من يريد ولا يتفضّل على غيره. ولا يلزم على هذا الجواب أن يقول الكافر. لم كلّفني وهلاًّ احترمتني لأنّنا في هذا الجواب لم نوجب احترام الطفل بسبب علمه تعالى بأنّه يكفر وإنّا قلنا بأنّ الله تعالى لم يتفضّل عليه بالتكليف، فلا يتأتى عليه سؤال الكافر.

وأما من قال بوجود الأصلح في الدنيا فانه يقول: إنّ الله تعالى إنّما كلّف المؤمن لأنّه عرضّه بتكليفه الثواب ولم يكن تكليفه مفسدة لغيره وإنّما لم يكلف الطفل من حيث علم أنّه لو أكلفه لكان تكليفه مفسدة لغيره، والكافر إنّما أكلفه لأنّه عرضّه للثواب ولم يكن تكليفه أيضاً مفسدة للغير، فاستقام الجواب

على المذهبين ولم يلزم تناقض.

ثم نقول لهم: وأما الجواب عن هذا السؤال على مذهبكم فنقولهم أنه تعالى لا يُسأل عما يفعل على ما قاله عز وجل، فليس لأحد منهم أن يعترضه ويسأله عن شيء مما فعله، إذ لا يقبح منه شيء. فنقول لهم فلعله - تبارك وتعالى عن ذلك علواً كبيراً - كذب فيما قال وأظهر المعجزات على يد الكذابين، ولعله يدخل الأنبياء النار والكفار الجنة، فيلزمكم التناقض دوننا.

القول في أنّ الله تعالى كلّف كلّ من أكمل شروط التكليف فيه

من أكمل الله تعالى شروط التكليف فيه بان أحياء وأقدره وأعطاه الآلة والعقل ونصب له الدليل ومكنه بسائر ضروب التمكين وخلق فيه الشهوة المتعلّقة بالقبائح والنفار عن المحسنات من الواجبات والمندوبات ولم يغنه بالحسن عن القبيح، لا بدّ من أن يكلفه، وذلك لأنّه لا يخلو من أن يكون له تعالى في إكمال هذه الامور غرض أو لا يكون له فيه غرض. إن لم يكن له فيه غرض كان عبثاً قبيحاً لا يجوز أن يفعله تعالى، وإذا كان له فيه غرض فغرضه لا يخلو من أن يكون إغراء من أكمل فيه هذه الأمور على القبيح والإخلال بالطاعات، وهذا أيضاً لا يجوز عليه تعالى لأنّه قبيح، أو كان غرضه بعثه على الإقدام على الطاعات والإحجام عن المعاصي مع ما يلحقه من المشقّة في الإقدام والإحجام ليستحقّ به الثواب، وهذا هو التكليف، فتحقّق ما أردناه من أنّه تعالى كلّف كلّ من أكمل شروط التكليف فيه.

فإن قيل: إذا كلّف الله تعالى المكلف وغرضه تعريضه لدرجة الثواب، فهلاً اقتصر في تكليفه على المندوب الذي إذا أتى به استحقّ الثواب، فإذا لم يفعله لم يستحقّ العقاب. فيكون ذلك إحساناً للنظر إليه، دون أن يكلفه فعل الواجب والامتناع من القبيح اللذين إذا عصى¹ فيها يستحقّ العقاب ويعاقب عليه.

قلنا: الاقتصارُ على تكليف المندوب لا يصح ولا يليق بالحكمة أيضاً. أما بيان أنه لا يصح: فهو أنه إذا كلفه المندوب إليه وجب أن يكمل عقله ويقدره ويخلق له النفرة المتعلقة به، ليشقّ عليه، فيستحقّ في مقابلته الثواب وقد خلق فيه الشهوة المتعلقة به بالمباحات لينتفع، وكمال العقل للعلم بوجود الواجبات وقبح المقبّحات فيكون عالماً بهما. وقدرته على المندوب يكون قدرة على الواجب وعلى القبيح لما يتناه من أن القدرة تتعلّق بالشيء وضده ومخالفه ممّا يدخل تحت مقدور القدرة فيكون قادراً على الواجب والقبيح جميعاً، والنفار المتعلّق بالمندوب متعلّق بالواجب أيضاً. وكذلك شهوة المباح أيضاً تكون متعلقة بالقبيح وذلك لأن الشهوة والنفار يتعلّقان بالأجناس، وضروب الأجناس، وليس مقصورين في تعلّقهما على الأجناس، فعلى هذا التقدير يكون قد حصل فيه شروط تكليفه فعّل الواجب والامتناع من القبيح، وقد بينا أنه لا بد من أن يكلف من أكمل فيه شروط التكليف.

وأما بيان أنّ الحكمة تقتضي إلى أن لا يقتصر في تكليفه على المندوب، فهو أنه إذا اقتصر في تكليفه على المندوب كان للمكلف أن يفعل المندوب، فلا يكون تعريضه بليغاً كاملاً، بخلاف ما إذا كلفه فعّل الواجب والامتناع من القبيح، لأنه لا يكون في تكليفها خيرة فيتأكد تعريضه لدرجة الثواب.

واعلم أنّ التكليف إما أن يكون بعثاً على الفعل بحيث لا يكون للمكلف أن يخلّ به أو بما يقوم مقامه إن كان له بدل، أو يكون بعثاً عليه بأن يبين له بأن الأولى فعله فيكون ذلك ترغيباً في الفعل وندباً إليه. وإما أن يكون بعثاً على أن لا يفعل، وذلك أيضاً ينقسم إلى أن يكون بحيث لا يكون للمكلف فعله بوجه من الوجوه، فيكون ذلك التكليف حظراً وتحريماً، وإما أن يكون للمكلف رخصة في فعله، بأن يبين له أن الأولى أن لا يفعله كتقاضي الغرم فيكون ذلك تنزهاً لاتحراماً.

وجملة الأمر وعقدُ الباب أنّ جميع ما كلفناه، فعلاً كان أو أن لا يفعل، إقداماً أو احجاماً، لا بدّ من أن يكون ممّا يستحقّ به المدح والتعظيم، كفعل الواجب والمندوب إليه والامتناع من القبيح ثمّ ينقسم إلى ما يستحقّ بالمخالفة فيه الذمّ فيكون كلفناه وجوباً وإلى ما يستحقّ الذمّ بالمخالفة فيه فيكون رغبتنا فيه وندبنا إليه. فعلى هذا يخرج المباح وفعل الطفل والمجنون والساهي والنائم والمُلجأ من هذا الباب، لأنّ جميع ذلك ممّا لا مدخل له في مدح ولا ذمّ لا في الفعل ولا في أن لا يفعل.

وجميع ما كلفناه ينقسم إلى ما يتعلّق أفعال الجوارح وإلى ما يتعلّق بالقلوب. وما يتعلّق بالجوارح تنحصرُ أجناسه في الاعتمادات والأصوات والأكوان والآلام والتأليفات، وما يتعلّق بالقلوب ينحصرُ في الأنظار والاعتقادات والظنون والإرادات والكرهات.

وجميع ذلك ينقسم إلى عقليّ وشرعيّ، فالشرعيّ ممّا يرجع إلى ما يتعلّق بالقلوب العلوم بأصول الشريعة من أدلّتها الجملة والمفصلة وبفروعها والأنظار في أدلّة الشرع والظنون المتعلقة بالشرعيّات كالتجريّ في جهة القبلة والظنون في أروش الجنائيات وقيم المتلقات وتقدير النفقات والإرادات المتعلقة بالأعمال الشرعيّة من النيات والعزوم عليها والكرهات المتعلقة بالمحظورات الشرعيّة، وما يرجع إلى أعمال الجوارح في الشرعيّات فأمثلتها كثيرة، كالصلاة والزكاة والحجّ وغير ذلك. والعقليّ ممّا يرجع إلى ما يتعلّق بالقلب فالنظر في طريق معرفة الله تعالى والعزوم والنيات المتعلقة بأداء الواجبات العقلية ومندوباتها كردّ الوديعه وقضاء الدين والإحسان إلى الغير، والكرهات المتعلقة بالقبائح العقلية من الظلم والكذب وغيرهما، وما يتعلّق بأفعال الجوارح من العقليّات، كردّ الوديعه وقضاء الدين وإظهار شكر النعمة باللسان.

ثمّ لهذه التكاليف ترتيب فالتكاليف الشرعيّة بمجملتها مترتبة على

التكليف العقلي من معارف التوحيد والعدل والعبادات الشرعية، مرتبة على العلم بصورتها وكيفيةها وعلى العلم بوجودها وعلى العلم بالمعبود الذي يعبد بها، وإن كان العلم بالمعبود لا يدخل في التكاليف الشرعية، فإنه من التكاليف العقلية.

ثم وللشروعات أسباب وشروط، وهي منقسمة إلى ما يتعلق بالمكلف فلا يدخل في غرضنا هذا، وإلى ما يتعلق به، وهو ينقسم أيضاً إلى ما يتعلق به تكليف كتحصيل النصاب في الزكاة والاستطاعة في وجوب الحج وهذا أيضاً ساقط هاهنا، وإلى ما يتعلق به تكليف، كالتطهارة في الصلاة والطواف، فتكليف المشروط في هذا القسم مرتب على تكليف الشرط فيه أعني أنه مكلف بتقديم التطهارة ثم ترتيب الصلاة عليها، وإن كان الشرط في الغرض تابعاً للمشروط، إذ لولا وجوب الصلاة لما وجبت عليه التطهارة.

وأما العقليات فالنظر في طريق معرفة الله تعالى مقدم في الوجوب وكونه مكلفاً به على سائرهما وباقي العقليات لا ترتيب فيها، فحصل من هذه الجملة أن النظر في طريق معرفة الله تعالى أول فعل يجب على المكلف. وإذا قد عرض الكلام في وجوب النظر فليست فيه بعض حقه ونقول: إنه أول فعل يجب على المكلف مما لا يخلو مع كمال عقله منه لأنه مقدم على سائر العقليات وقد ذكرنا أن العقليات متقدمة على الشرعيات بأسرها، فتحقق أنه أول فعل يجب على المكلف على ما ذكرناه.

فإن قيل: لم قلت إن النظر واجب، ثم لم قلت إنه أول الواجبات؟ قلنا: إننا قلنا إنه واجب لوجهين اثنين: أحدهما يرجع إلى نفس النظر والآخر يرجع إلى المعرفة. أما الوجه الأول الذي يرجع إلى نفس النظر، فهو أنه بصفة دفع المضرة، ودفع المضرة معلوم وجوبه عقلاً، سواء كانت المضرة معلومة أو مظنونة. وإننا قلنا إنه بصفة دفع المضرة لأن العاقل يخاف في ابتداء كمال

عقله من إهماله ويرجو بفعله زوال ما يخافه، وما هذا حاله يكون دفعاً للمضرة فيكون واجباً وأما الوجه الآخر الراجع إلى المعرفة، فهو أنّ معرفة الله تعالى واجبة ولا تحصل إلا بالنظر فيجب النظر بوجود ما لا يتم الواجب إلا به.

فإن قيل: على الوجه الأول إنكم بنيتم وجوب النظر على خوف العاقل من إهماله، فلم قلتم إنه يخاف من إهماله؟ وما سبب خوفه؟ أرايتم لولم يحصل لبعض العقلاء هذا الخوف؟ أليس لا يجب عليه هذا النظر على ما ذكرتموه؟ فيكون قد خلا ذلك العاقل من وجوب النظر عيه، فيبطل قولكم إنه ممّا لا يخلو المكلف مع كمال عقله من وجوبه.

قلنا: إنه يخاف بأحد الأسباب المعروفة المذكورة في الكتب التي هي إمّا أن يسمع اختلاف الناس في آرائهم وأديانهم وتضليل بعضهم بعضاً وأدعاء كل فريق منهم أن الحق معهم والباطل مع مخالفيهم إن كان ناشتاً فيما بينهم أو بان يسمع تذكير مذكّر أو وعظ واعظ يذكر الناس بأيام الله والثواب والعقاب، وإمّا أن ينتبه من ذي قبل بأن يرى آثار النعمة على نفسه ظاهرةً فيجوز أن يكون له صانعٌ صانعه وأنعم عليه بتلك المنافع وأراد منه معرفة وشكره وأنه لو عرفه وشكره ربما زاد في نعمته وإن لم يعرفه أزال عنه نعمته، وربما أضره بنوع مضرة، إذ قد تقرر في عقله أن من لا يشكر النعم يستحقّ الذمّ، والذمّ ممّا يضرّ المذموم. وإن لم يتفق له أحدٌ هذين الوجهين، فلا بدّ من أن يحظر الله بباله ما يتضمّن هذا المعنى فيخوفه به وينبئه على جهة الخوف وسببه، فيعلم عند ذلك وجوب النظر عليه.

أما قول السائل: أرايتم لولم يحصل له هذا الخوف؟ فالجواب عنه أن نقول لولم يحصل للعاقل شيء من أسباب الخوف لم يكن مكلفاً جملةً، وذلك لأنه إذا لم يخف لم يجب عليه النظر على ما ذكره السائل، وإذا لم يجب عليه النظر فلا يكلفه الله تعالى النظر، وإذا لم يكلفه النظر لم يكلفه المعرفة، إذ لا يمكن تحصيل

المعرفة الاستدلالية إلا بالنظر، وإذا لم يكلفه المعرفة مع كونها لطفاً لحاله فيما كلفه لم يحسن منه تبارك وتعالى [أن] يكلفه من حيث حرمة ما هو لطف في تكليفه وهو ممكن الحصول: فلا يكون مكلفاً على قلناه.

فإن قيل: ما تقولون فيما لو عارض خاطره المخوف له من ترك النظر خاطر آخر يخوفه من فعل النظر، كأن يقول له: «لا تأمن من أنك إن نظرت أتبتعت نفسك وتحملت المشقة، وربما لا تحصل من نظرك على معرفة، فاختر الدعة والراحة لنفسك»، أو يقول له: «لا تأمن من أنك لو نظرت أو عرفت أن لك صناعاً وأخذك بذلك وعاقبك عليه، كالملك في الشاهد، فأنه ربما يعاقب ويعاقب من يريد تعرفه وتعرف أحواله والأطلاع على أسراره وضمائره» أو يقول: «لا تأمن من أن يكون لك صناع سفيه فيعاقبك على نظرك وتحصيل معرفتك به من دون وجه يقتضي ذلك»، أو يقول له: «إنك الساعة تظن ثواباً وعقاباً، فيدعوك ذلك إلى أداء الواجبات واجتناب المقبّحات، فلا تأمن من أنك إن نظرت أفصى بك النظر إلى أن لا ثواب ولا عقاب، فتهنك في القبائح والامتناع من الواجبات وتستحقّ بذلك الذم من العقلاء فيذموك ويؤذوك باللوم والذم».

قلنا: أما الخاطر الأول، فلا يصلح أن يكون معارضاً لخاطره المخوف له من ترك النظر باعتبار أنه قد عرف من طريق التجربة أن العاقل بأن يتأمل ويجتنب عن الأمور عند اشتباهها، يكون أقرب إلى الصواب وانكشاف الحال له منه إذا أهمل التأمل والبحث. كمن اعترضه في سفره طريقان، فيقول له مثلاً زيد: إن هذا الطريق أقرب وليس فيه خطر، والطريق الآخر أبعد وفيه خطر من سبع أو قاطع طريق؛ وعمرو يقول له: عكس ذلك. أو كمن يريد إيداع ماله عند أحد شخصين يقول له بعض الناس: إن الأمين منها واحد معين دون الآخر، ويقول بعضهم: عكس ذلك. وهو أن الأمين ذلك الآخر دون الأول. أو كمن يريد حمل متاعه إلى بعض البلاد فيقول له زيد: إن ذلك المتاع

غال في بلد بعينه رخيصٌ في غيره، وعمروٌ يقول عكسه، وهو أنه رخيصٌ في ذلك البلد غال في غيره.

فإن هؤلاء يعلمون أنه يجب عليهم أن يتأملوا في ذلك ويبحثوا، وأنهم بالتأمل والبحث يكونون أقرب إلى السلامة منهم إذا أهملوا التأمل وعملوا على التبخيت. ولو كان بهذا الخاطر اعتداً وإليه التفاتٌ، لوجب أن لا ينظر في شيء من الأمور الدنيوية، لأن مثل هذا الخاطر يمكن ويتصور وروده فيها.

فأما الخاطر الثاني فمدفوع أيضاً ولا يصلح أن يكون معارضاً لخاطره الخوف من ترك النظر من حيث أن المقرر في العقل والمعلوم عند العقلاء هو أن المنعم عليه إذا عرف منعمه وشكره على نعمته كان أقرب إلى السلامة من جانبه والزيادة في نعمه منه إذا أهمل معرفته وشكره.

فأما ما قاله من حديث الملك، فإنه إنما يعاتب على ما ذكره من حيث أنه يستصّر باطلاع من اطلع على أسراره وضمائره حتى لو فرضناه أنه لا يستصّر بذلك ويعلم أن هذا الإنسان إنما يعرفه ويتعرف تفاصيل نعمه ليشكره عليها على التفصيل، فإنه لا يعاقبه عليه، ولو عاقبه على ذلك لكان ذلك سفهاً.

وأما الخاطر الثالث، فليس بمعارض أيضاً، لأن السفيه لا حيلة معه لا بأن يعرف ولا بأن لا يعرف، فلا يكون ترك النظر والمعرفة دافعاً لمضرتّه.

فأما ما ذكره في الخاطر الرابع، ففيه بعض الاشتباه. ولكنّه أيضاً مدفوع، بسبب أن الضرر الذي يخافه بفعل النظر إنما هو ذم العقلاء، ولانسبة لهذا الضرر إلى ضرر العقاب الذي يخافه في إهمال النظر، فيجب عليه العمل على خاطره الأول وترك الالتفات إلى هذا الخاطر دافعاً للضرر الأعلى بالضرر الأدنى.

فإن قيل: فما الجواب إذا فرض ورود هذا الخاطر على وجه آخر، وهو أن يقول: لو انكشف لك أن لاصانع ولا ثواب ولا عقاب انهمكت في المعاصي والإخلال بالواجب، فيكون نظرك هذا مفسدةً فيقبح منه الإقدام على النظر

لتجويزه كونه مفسدةً وتجويز وجه القبح في الفعل^(١) كالقطع عليه في قبح الإقدام على الفعل .

قلنا: لوورد له مثل هذا الخاطر، فإنه يجب على الله دفعه عنه ليسلم له خاطره المخوف من ترك النظر وإهماله ويصير النظر واجباً عليه . وجملة الأمر أنه لو لم يخف من إهمال النظر وتركه لم يكن مكلفاً أصلاً على ما ذكرناه .

فإن قيل: العاقل قبل أن ينظر ويحصل له بنظره العلم، لا يكون عالماً بأن نظره يفضي إلى العلم فيجوز أن يفضي به إلى الجهل، فيقبح منه الإقدام عليه، لأن تجويز وجه القبح في الفعل كالقطع عليه من قبح الإقدام عليه .

قلنا: العاقل قد علم حسن جميع الأنظار عند اشتباه الأمور والتباسها، بل قد علم وجوب البعض، وهو الذي يخاف في إهماله الضرر فيأمن بذلك من إفضاء النظر إلى جهل أو قبيح آخر، وكيف يجوز قبح ما قد علم حسنه .

ثم نقول للسائل: يلزمك على هذا القول أن يحكم بقبح النظر في الأمور الدنيوية أيضاً الذي قد علمنا ضرورةً حسنه بمثل ما ذكرته في النظر في طريق معرفة الله .

فإن قيل: لم قلت إن العاقل لو لم يخف من ترك النظر في ابتداء تكليفه، للزم أن لا يكون مكلفاً جملةً؟

قلنا: لما أشرنا إليه، وهو أنه إذا كلفه الحكيم لابد من أن يزيح علة بالإنقاد والتمكن واللطف أيضاً، لأنه داخل في جملة ازاحة علة المكلف، على ما نبهته فيما بعد إن شاء الله تعالى .

واللطف إذا كان من فعله تعالى وجب أن يفعله، وإذا كان من مقدور العبد وجب عليه تعالى أن يكلفه ذلك ويجري تكليفه ذلك الفعل الذي هو

لطفٌ مجرى فعله اللطف إذا كان من مقدوره تعالى.

وسنبيّن أن العلم بالثواب والعقاب لطفٌ للمكلف إذا كان من فعله، فيجب عليه تعالى أن يكلفه ذلك وما لا يتمّ ذلك إلا به من معرفته تعالى ومعرفة توحّده وعدله وما هو سببٌ لثلك المعارف من النظر في أدلّتها ليكون قد أزاح علته في تكلفه. فلولم يكلفه النظر لم يحسن تكليفه المعارف وتحصيل العلم بالثواب والعقاب، وإذا لم يكلفه ذلك مع أنّها لطف له لم يحسن تكليفه.

فإن قيل: العاقل إنّما يخاف من إهمال النظر، لخوفه من إهمال المعرفة، فإذا خاف من إهمال المعرفة وعلم أنّه لا يحصل إلّا بالنظر يصير خائفاً من إهمال النظر، وهذا الخوف إنّما يحصل لمن يكون عالماً بأنّ النظر هو الطريق إلى المعرفة، فكيف يعلم العاقل في هذا المقام كون النظر طريقاً إلى العلم؟

قلنا: لا بدّ من أن يكون قد عرف أن النظر من مدارك العلم وطرقه، وقد علم ذلك بالتجربة في استعماله عند اشتباه الأمور والتباسها عليه في متصرفاته ومعاملاته الدنيوية التي سبقت الإشارة إلى بعضها، فلا استبعاد في ذلك.

فإن قيل: على الوجه الثاني الذي ذكرناه في وجوب النظر، لم قلتم إنّ معرفة الله تعالى واجبة؟ ولم قلتم إنّها لا تحصل إلّا بالنظر؟

قلنا: إنّما قلنا إنّ معرفة الله تعالى واجبة، من حيث ان ما هو لطف لنا وجار مجرى دفع الضرر من النفس من العلم بالثواب والعقاب الذي علمنا وجوبه لا يحصل إلّا بعد معرفة الله تعالى ومعرفة توحّده وعدله، فيجب معرفته تعالى لوجوب ما لا يتمّ الواجب إلّا به.

وإنّما قلنا: إنّ معرفة الله لا تحصل إلّا بالنظر، من حيث أنّ علومنا منحصرة في أقسام أربعة أولها العلوم البديهيّة الأوّليّة، كعلمنا بنفوسنا والأحوال التي نجدها من نفوسنا، والعلم بأنّ الكلّ أعظم من الجزء إلى أشباه ذلك. وثانيها: مانعلمه من طريق الإدراك بالحواس. وثالثها: مانعلمه بالأخبار المتواترة

كالبلدان والوقائع الكبار التي أخبرنا عنها. ورابعها: مانعلمه بالنظر. ومعرفة الله تعالى ليست من البدييات، لاختلاف العقلاء فيها، ولا يمكن دخول الشبهة، فيها، ولصحة الاستدلال عليها، إذا لبديهي لا يتصور فيه شيء من ذلك؛ وليست هي من القسم الثاني، لأنه تعالى ليس بمدرك، ولأن من يطلب العلم به من طريق الإدراك لا يعلمه فينقطع طمعه في أن يحصل معرفته من طريق الإدراك؛ وليست أيضاً من القسم الثالث لأن ما يعلم بالأخبار المتواترة، لابد من أن يكون مدركاً وأن يستند الخبر فيه إلى الإدراك. الأتري أن جماعة المسلمين يخبرون الكفار عن توحيد الله تعالى وعدله ونبوة محمد صلى الله عليه وآله، كما يخبرونهم عن بلدانهم والأحوال الجارية فيما بينهم، فيحصل لهم العلم بالثاني دون الأول، لما كان هو مدركاً وذاك غير مدرك، وقد ذكرنا أنه تعالى ليس بمدرك. فلم يبق إلا أن يكون من القسم الرابع، وهو أن يكون طريق معرفة النظر.

فإن قيل: ولم قلت إن علومنا منحصرة في هذه الأقسام؟ ولم لا يجوز أن يكون هاهنا قسم آخر؟

قلنا: لو كان هناك قسم آخر لتصور أن يعلم الواحد منا شيئاً، لا بأن يعلمه علماً أولياً ولا بأن يدركه ولا بأن يخبرها المتواترون عنه، ولا بأن ينظر ويفكر في شيء، والمعلوم خلاف ذلك.

فإن قيل: أليس العلم بالمحفوظ الذي يسمى حفظاً يحصل لا من شيء من هذه الطرق، بل بالتكرار وكذا العلم بالصناعات فإنه يستفاد من الممارسة لا من شيء من هذه الطرق، وقد نعلم بالخبر ما لا يكون كما نعلم بخبر الله تعالى وخبر الرسول والمعصومين عليهم السلام، فكيف يصح قولكم: إن ما نعلم بالخبر لا يكون إلا مدركاً؟

قلنا: أما العلم بالمحفوظ والعلم بالصناعات فيدخل فيما يعلم من طريق

الإدراك ، لأنه لا بدّ في الذي يحفظ شيئاً من أنّ يتكرر على سمعه إدراك تلك العبارات حتى يحفظها، وكذا الممارس للصناعة لا بدّ من أن يتكرّر رؤيته لعمل تلك الصناعة حتى يتعلّم، فليس واحداً من العلمين خارجاً من طريق الإدراك بل الإدراك فيها متأكد، إذ يحصلان عند تكرّره. وأمّا ما نعلمه بخبر الصادقين فهو داخل فيما نعلمه بالنظر والاستدلال، من حيث أنا لولم نستدلّ على صدقهم لما علمنا بخبرهم شيئاً. ومرادنا بقولنا: أنّ مانعلمه لا بدّ أن يكون مدركاً ما لم يعلم بالأخبار المتواترة، وإلاّ فما عداهما ممّا ذكرناه داخلٌ فيما يعلم بالنظر والاستدلال.

فإن قيل: أليس أحيّنا نعلم أشياء بطريق إدخال التفصيل على الجملة؟ وذلك خارج عن الأقسام التي ذكرتموها.

قلنا: ذلك ليس خارجاً عما يعلم من طريق الاستدلال، إذ الصحيح في طريق النظر والاستدلال أنه ترتيب علوم أو ظنون ترتيباً مخصوصاً يحصل منه علم آخر أو ظن آخر، وهذا متحقّق في إدخال التفصيل على الجملة.

فإن قيل: فما تقولون فيما يفعله المتنبّه من رقدته في أيّ قسم يدخل من الأقسام التي ذكرتموها؟

قلنا: هو أيضاً داخل في الاستدلال، لأنه يتذكر كيفية ترتيبه للعلوم التي ربّتها فيعلم ما علمه أولاً، إلاّ أنّ المدّة فيها تقصّر عما كان في الأوّل، ويمكن أن يحصر علومنا في قسمين، بأنّ يقال ما نعلمه إمّا أن يتوقف العلم به على اختيارنا وفعلنا أو لا يتوقف، ولا ثالث. فإن لم يتوقف فهو الذي يعبر عنه بأنه ضروريّ وشأنه أن لا يتأتّى فيه النظر والاستدلال ولا يمكن دفعه عن النفس الابشبهة، وإن توقف على اختيارنا فهو الذي نحصله بالنظر والاستدلال لا غير، إذ لو تصوّر خلاف ذلك لتأتّى ممّا أن نحصل علماً بشيْء باختيارنا من دون أن ننظر ونستدلّ ومعلومٌ خلاف ذلك، وقد علمنا أنّ معرفة الله تعالى ليست من القسم

الأول لصحة دخول الشبهة فيها ولصحة النظر والاستدلال فيها. فإن ما نعلمه لا باختيارنا لا يتأتى فيه شيء من ذلك. فتعين أنها تحصل بالنظر والاستدلال. فإن قيل: لم لا يجوز أن يعرف تعالى بالتقليد على ما ذهب إليه طائفة من الحشوية وأهل الحيرة؟

قلنا: التقليد ليس طريقاً إلى يحصل المعرفة، لأنه قبول قول الغير واعتقاد مضمونه من دون حجة وبينه، وما هذا حاله لا يتميز فيه الحق من الباطل. ولوصرنا إلى التقليد لم يكن تقليد المقر بالصانع أولى من تقليد نافية ومنكره، وكان يجب أن يكون اليهود والنصارى وجميع أصناف الكفار معذورين في تقليدهم أسلافهم وأن تكون عقائدهم معارف. ومعلوم خلاف ذلك. فإن قيل: تقليد المحق إنما هو طريق إلى المعرفة لا تقليد المبطل، فلا يلزم ما ذكرتموه.

قلنا: وماذا نميز بين تقليد المحق وتقليد المبطل؟ إن قيل: بتقليد آخر، تسلسل؛ وإن قيل بالنظر في الدليل، قلنا: فقد ثبت أن المعرفة لا تحصل إلا بالنظر في الدليل وأن طالب المعرفة لاغنية له عن النظر والاستدلال. فإن قيل: لم لا يجوز أن يعرف تعالى بتعليم المعلم الصادق على ما يذهب إليه الباطنية؟

قلنا: جواب هذا قد سبق: وهو أنه بماذا نعلم صدق المعلم؟ إن قالوا: بمعلم آخر، تسلسل، وإن قالوا: بالنظر والاستدلال، قلنا فقد ثبت أن المعرفة لا تحصل من دون النظر والاستدلال.

ثم يقال لهم: إذا رجعت إلى أن صدق المعلم إنما يعلم بالنظر والاستدلال فما الذي يدل على صدقه؟ فلا بد من أن يقولوا: إنه المعجز الظاهر عليه، فتقول: والمعجز إنما يدل على ذلك بعد أن يعلم أنه من فعل الله الحكيم الذي لا يجوز عليه تصديق الكذاب. فعلى هذا ما لم يسبق العلم بالله وحكمته، لا يعلم، صدق

من أظهر عليه المعجز، فكيف يعرف الله تعالى بصدقه، وهل هذا إلّا إيقاف كل واحد من العلمين على الآخر، فلا يحصلان ولا واحدٌ منهما.

فإن قيل: إذا لم يكن التعليمُ طريقاً إلى تحصيل المعرفة فلماذا تدرسون وتتعلمون وتعلمون وتتعلمون وتصنفون الكتب وتحثون على قراءتها ودرابتها، وهل هذا إلّا مناقضة منكم وتعليمٌ أنه لا يجوز الاشتغال بالتعليم!

قلنا: هذا الذي ذكرتموه هل هو إلّا نظروا اعتبار واستدلال، لأنكم تقولون لو لم يكن التعليم حقاً لما اشتغلتم بالتعليم وتلزمون خصوصكم المناقضة، والزام المناقضة ضربٌ من ضروب النظر والاستدلال؛ إذ هو استدلال على فساد مذهب الخصم بلزوم المناقضة فيه، فهل أثمر استدلالكم هذا لكم علماء ومعرفة أم لا؟ إن قالوا: لا، قلنا: فقد أبطلتم معنى الكم، وإن قالوا: نعم، فقد أبطلوا مذهبهم في أنّ النظر والاستدلال ليس طريقاً إلى المعرفة، وظهر أنهم هم المناقضون في هذا القول. فهذا معارضة صحيحة لهم.

ثم نقول في الجواب: إنّ اشتغالنا بما ذكره من التدريس والتدريس والتعليم والتعلم ليس هو ليحصل العلم بمجرد قول المدرس والمعلم، وإنما هو تسهيل الطريق والتنبيه على الأدلة، فقول المدرس وتصنيف المصنف وما أودعه الكتاب ينهنا على الدليل ويسهل طريقنا إلى التوصل إليه فإن نحن نظرنا علمنا، وإن لم ننظر لم نعلم بمجرد قولهم الحق فبطل قولهم.

يزيد ما ذكرناه وضوحاً أنا لانراعي صدق المدرس والمصنف كما تراعون أنتم صدق المعلم، وعلى هذا قد يتعلم ويقرأ متعلم من طائفة عند مدرس من طائفة أخرى، ولا شك في أنّ هذا بخلاف ما تذهبون إليه.

فإن قيل: كيف يعلم المكلف وجوب معرفة الله تعالى عليه وهو لا يعرف صفة المعرفة على التفصيل، إذ هل تكليفه المعرفة مع فقد علمه بصفته تعييناً إلّا ملحقاً بتكليف ما لا يطاق.

وبيان ذلك : إن علم وجوب تحصيل المعرفة بأن له صناعاً كان عالماً بأنه لا يقدر على تحصيل تلك المعرفة المعيّنة، وعلمه بذلك يندرج تحته العلم بأن له صناعاً فيستثني عن تحصيله ثانياً، إذ لو لم يعلم أنّ له صناعاً، لم يتصور أن يعلم أنه يقدر ويمكنه تحصيل العلم بأن له صناعاً.

والجواب من ذلك أن نقول: إنّ المكلف وإن لم يعلم صفة المعرفة الواجبة عليه على التعيين فإنه عرفها على الجملة وعرف سببها الذي هو النظر على التعيين، وذلك يغني في إزاحة علته عن العلم بتعيين المعرفة.

وبيان أنه يعلم المعرفة على طريق الجملة أنه قد علم بيديها العقل أن النبي والإثبات المتقابلين لا بد من أن يكون أحدهما حقاً فيعلم أن في مقدوره تحصيل العلم بما هو حق نفيّاً كان ذلك الحق أو إثباتاً، فيعلم وجوب تحصيل العلم الذي هو متعلق بالحق ولا يلزم على هذا أن يكون عارفاً بالله تعالى، لعلمه بما ذكرناه وتصور أن تكون المعرفة واجبة عليه ويكون مكلفاً بها، ولا يلزم عليه فساد، وتزاح علته بمعرفته بما هو سبب المعرفة على التعيين وهو النظر في طريق المعرفة.

وتحقيق القول في المسألة أنه إذا خاف بأحد الأسباب التي تقدم ذكرها فإنما يكون خوفه من إهمال المعرفة وتحقيق القول في أن له صناعاً وأنه يستحق ثواباً وعقاباً أم لا، وإذا لم يجد مطمئناً في تحصيل المعرفة إلا بالنظر خاف من إهمال النظر.

وعند هذا ينكشف أن ما ذكرناه في وجوب النظر من الوجه الأول، راجع إلى الوجه الثاني وأنه ليس هاهنا وجهان في وجوبه أن خوفه من ترك النظر لا يتصور إلا بسبب خوفه من تلك المعرفة التي لا يرجو تحصيلها إلا بالنظر، فيخاف من ترك المعرفة أولاً، ثم يسري خوفه من تركها إلى خوفه من ترك النظر وإهماله حيث يطمع في تحصيلها إلا بالنظر.

وبالجملة التي ذكرناها تبين أنّ وجه وجوب معرفة الله تعالى ومعرفة الثواب والعقاب علينا إنّما هو كونها جارية مجرى دفع الضرر عن انفسنا، وأنّ ما يقوله المشايخ من أنّ وجه وجوب المعرفة كونها لطفاً في أداء الطاعات واجتناب المقبّحات- تسامح منهم وتساهل. وذلك لأنّ كون المعرفة لطفاً إنّما هو وجه وجوب أن يكلفنا الله تعالى المعرفة، وليس ذلك وجهاً في وجوب فعل المعرفة علينا، إذ اللطف من حيث هو لطف إنّما يجب على المكلف إذا كان من فعله. وإذا كان من فعل المكلف فإنّه يجب على المكلف الحكيم أن يكلفه ذلك.

يبين ما ذكرناه أنّ اللطف إذا كان من فعلنا فإنّما يجب علينا إذا كان لطفاً في أداء واجب أو امتناع من فعل قبيح لما جرى ذلك مجرى دفع ضرر العقاب الذي يستحقّ على الإخلال بالواجب وارتكاب القبيح، ولا يجب علينا ما كان لطفاً لنا في فعل مندوب إليه. لم يحصل فيه هذا الوجه، ومعلوم أنّ ما يجب لكونه لطفاً يجب على المكلف فعله، سواء كان لطفاً في واجب ومندوب إليه.

فإن قيل: لم قلتم إنّ المعارف ليست ضرورية على ما يقوله الجاحظ وأصحاب المعارف.

قلنا: قد جرى في كلامنا ما هو جواب عن ذلك، وهو أنّها لو كانت ضرورية لما أمكننا دفعها عن أنفسنا بشبهة، ولما أمكننا النظر في طريقها والاستدلال عليها.

ثم نقول لمن يدعي أنّ المعرفة ضرورية: أتقول: إنّها حاصلة فينا على حدّ علمنا بأنّ الكلّ أعظم من الجزء؟ وأنّ النبي والإثبات المتقابلين يستحيل اجتماعهما، وعلى حدّ علمنا بالمدرجات الجليّة؟ أو تقول: بأنّها لا تحصل إلّا عند النظر، ولكنها مع ذلك ضرورية؟ إن قال بالأول ظهر مكابرتة وعناده،

إذ المعلوم لنا وكلّ عاقل أنّ معرفة الله تعالى لم يحصل فينا كحصول تلك العلوم التي ذكرناها، وإن قال بالثاني قلنا له فقد وافقتنا على أنّه يجب على المكلف النظر في طريق المعرفة بقي علينا أن نبين أنّ المعرفة الحاصلة عند النظر ليست فعل غيرنا، وإنّما هي فعلنا، وهذا ممّا سنبينه إن شاء الله تعالى.

فإن قيل: لم لا يجوز أن «تقوم المعرفة الضرورية مقام الكسبية، فيستغني المكلف عن النظر والاستدلال؟

قلنا: لوقامت المعرفة الضرورية مقام الكسبية، لوجب أن يفعلها الله تعالى فينا، لأنّه المكلف فاللطف يلزمه.

فإن قيل: إنّها لم يفعلها فينا لعلمه بأنّها نحصلها بالنظر والاستدلال ونستحقّ بذلك ثواباً ما كنا نستحقّه لولا نظرنا.

قلنا: فكان يجب أن يفعلها في الكفار إن لوقامت الضرورية مقام الكسبية، لعلمه تعالى بأنّهم لا يفعلونها فلمّا لم يفعلها فيهم دلّ على أنّ المعرفة الضرورية لا تقوم مقام الكسبية.

فإن قيل: كيف تقولون إنّ النظر يجب على جميع المكلفين؟ وإنه ممّا لا يخلو عن وجوبه عاقل إلى أن يفعله؟ والظاهر أنّ أكثر العوام وأهل السواد لا يمكنهم النظر والاستدلال ولا حلّ الشبهات؟ ولا يهتدون إلى شيء من ذلك، فكيف يكلفهم الله تعالى النظر والاستدلال؟ وهل تكليفهم ذلك إلّا تكليف ما لا يطيقونه؟

قلنا: نحن لا نقول بأنّهم كلفوا النظر في دقائق العلوم وتلخيص العبارات عن الأدلة على ما يفعله المتكلمون، وإنّما نقول بأنّهم كلفوا النظر في رؤوس المسائل وأوائل الأدلة التي يهتدي إليها كلّ عاقل وأن يحصلوا المعارف بها على طريق الجملة. وإذا ورد عليهم شبهة، فإن هم عرفوا تأثير تلك الشبهة فيما استدلّوا به فهم يتمكّنون أيضاً من حلّها وما هو جواب عنها. فإن فرضنا أنّهم لا يمكنهم

شيء من ذلك، فمن هذا حاله لا يكون مكلفاً البتة، وإنما خلق لانتفاع المكلفين به.

إذا ثبت أن النظر واجب، فالذي يدل على أنه أول فعل يجب على المكلف، مما لا يخلو مع كمال عقله منه على ما ذكرناه هو: أن الواجبات منقسمة إلى عقلية وشرعية، وقد علمنا أن الشرعيات متأخرة عن العقليات من حيث أنه لا يمكننا العلم بصحة الشرع إلا بعد العلم بالله تعالى وتوحيده وعدله، والعقليات تنقسم إلى أفعال وتروك. فالتروك نحو الامتناع من الظلم والكذب والعبث والفسدة لا ترد على ما ذكرناه، لأنها ليست أفعالاً، وكلامنا في أول فعل يجب على المكلف والأفعال، نحو ردّ الوديعة وقضاء الدين وشكر المنعم، وقد يخلو كثير من المكلفين من وجوب ردّ الوديعة وقضاء الدين عليه، بأن لا يكون لأحد عنده وديعة ولا في ذمته دين لأحد.

ثم ومن يكون عنده وديعة أو في ذمته دين فأنما يجب عليه عقلاً ما أودع عنه وهو كامل العقل ثم يطالب في الثاني بردها، فيجب عليه الردّ في الثالث، وكذا إنما يجب عليه قضاء ما استدانه، وهو عاقل، ثم يطالب في الثاني فيجب عليه قضاؤه في الثالث، والنظر يجب عليه في الثاني.

وأما شكر النعم فإنه لا يخلو من أن يكون شكر نعم الله تعالى أو شكر نعم غيره.

وأما شكر نعم الله تعالى، فأنما يجب عليه من غير شرط إذا عرفه تعالى، فإنه قصد بما فعل به الإحسان إليه وهذا متأخر عن معرفة الله تعالى على ما ترى. فأما قبل معرفته تعالى فإنه يكفيه أن يضمّر وينطوي على أنه إن كانت هذه المنافع التي تصل إلي من فعل فاعل قصد بها وجه الإحسان فإنه عظيم القدر بذلك، وإنما أعظمه في مقابلة تلك النعم وأشكره. ومثل هذا الشرط لا يحصل في وجوب النظر.

وأما نعم غير الله تعالى، فأما أن يكون نعم الوالدين أو نعم غيرهما من الأجانب، ونعم الأجانب قد يخلو منها أكثر المكلفين، ونعم الوالدين قد يخلو منها كثير من المكلفين، كالملائكة وآدم وحواء، صلوات الله عليهم، وكمن مات والداه قبل تربيتهم له. ثم ومن رباه والداه فإنه إنبا يعلم كونها منعمين عليه ووجوب شكره لهما بالسمع وإلا لو خُلِّيَ وَعَقَلَهُ تَجَوَّزَ أن يكون قصدهما بتربيته دفع الرقة والحنين الذي يكون لهما عليه عن أنفسهما، لا الإحسان إليه وإذا كان إنبا يعلم وجوب شكرهما عليه بالسمع، فذلك يكون متأخراً عن وجوب النظر، فتحقق أن النظر أول فعل واجب على المكلف على ما ذكرناه.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون العلم بوجوب النظر المعين، أو الإرادة له، أو الخوف الذي يبتني عليه وجوبه أول فعل يجب على المكلف؟

قلنا: أما العلم بوجوبه، فالإنسان ملجأ إليه، فلا يدخل تحت تكليفه، لأنه قد علم ضرورة وجوب كل نظر بل كل فعل يخاف من إهماله وتركه ويرجو زوال ما يخافه بفعله، فإذا علم أن النظر بهذه الصفة لابد من أن يعلم وجوبه ولا يبقى له تردد في فعل هذا العلم ما هذا إلا كمن يعلم أن الغيارزي أهل الذمة وسمتهم ثم رأى شخصاً وعليه الغيار فإنه لا يمكنه أن لا يظن أنه من أهل الذمة.

وأما الخوف الذي يقف عليه وجوب النظر، فإنه شرط في وجوب النظر إن حصل وجب النظر، وإن لم يحصل لم يجب ولا يجب عليه تحصيله، كالنصاب في وجوب الزكاة، ثم وهو ملجأ إلى هذا الخوف عند سبب من أسبابه.

فأما إرادة النظر فإن كان المرجع بها إلى الداعي فهو ملجأ أيضاً إليه، لأنه عالم بوجوبه عند الخوف وإن كان المرجع بها إلى معنى زائد على الداعي على ما يذهب إليه الشيوخ البصريون فإنه ليس لها وجه وجوب من حيث أن النظر جنس الفعل، وجنس الفعل بمجرد لا يحتاج إلى الإزاحة. وإذا لم يحتاج النظر

إلى الإرادة فلا يكون للإرادة وجه وجوب فلا تكون واجبة. فإذا لم تكن واجبة كيف يجوز أن يقال: هلا كانت هي أول الواجبات.

وقد تحرّز سيّدنا المرتضى علم الهدى -رضي الله عنه- عن إرادة النظر في أول المذخيرة بأن قال: «أول فعل مقصود يجب على المكلف الكامل العقل»، وفي هذا تسليم وجوب إرادة النظر. وقد ذكر شيخنا أبو جعفر قدس الله روحه: أنه رضي الله عنه -يعني السيّد- كثيراً ما كان يقول في تدريسه: «إنّا لا نحتاج إلى هذا التحرّز من حيث أنّ العالم بما يفعله إذا فعله لغرض يخصّه وكان مخلى بينه وبين الإرادة، فإنه لا بدّ من أن يريد، فلا يتناول هذه الإرادة التكليف والحال ما وصفناه، فلا نحتاج إلى التحرّز منه». وهذا ممّا يمكن أن يقال عليه: إن عند المشايخ المثبتين للإرادة أنّ الداعي الذي يدعو إلى الإرادة هو بعينه الداعي إلى المراد وليس للإرادة داع مفرد على حياله إذا كان كذلك. فلو كان العاقل ملجأ إلى إرادة النظر لكان ذلك باعتبار أنّ داعيه إليها لم يعارضه صارفٌ ولو كان كذلك لكان ملجأً إلى فعل النظر أيضاً كما كان ملجأً إلى إرادته، لأنّ الداعي واحد وهو داعي الإلجاء على ما قاله.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون ملجأً إلى الإرادة؟ وإن لم يكن ملجأً إلى النظر من حيث أنّ في مقابلة دعوته إلى النظر صارفاً وهو علمه بلحوق المشقة في فعل النظر، وهذا الصارف لا يحصل في فعل الإرادة لأنّه لا مشقة في فعل إرادة النظر. فعلى هذا لا يمتنع أن يكون ملجأً إلى الإرادة ولا يكون ملجأً إلى النظر وإن كان الداعي إليها واحداً.

قلنا: إذا كان الداعي إلى الإرادة هو الداعي إلى المراد وكان دعوته إلى الإرادة تبعاً لدعوته إلى المراد، فتى ضعفت دعوته إلى المراد لمعارضة صارفٍ له، وجب أن تضعف دعوته أيضاً إلى الإرادة والآبطل القول بأنّه إنّما يدعو إلى الإرادة تبعاً لدعوته إلى المراد.

يبين ما ذكرناه أنّ أحدنا إذا علم أنّ له في تناول طعام مخصوص لذة، ودعاه هذا العلم إلى تناوله وإلى إرادة تناوله تبعاً، على ما يقوله القوم، ثم فرضنا أنّه علم أو ظنّ أنّ في الطعام سُماً، فصرفه هذا العلم أو الظنّ عن تناوله؛ فلا بدّ من أن يصرفه عن إرادة تناوله. وهذا معلومٌ موجودٌ من النفس، إذ لا يمكن أن يقال: هو متردّد الدواعي في تناول الطعام، ولكنته مريدٌ جزماً لتناوله. وما أعتلّ به السائلُ قائمٌ هاهنا، لأنّ المضرة التي علمها بوجود السمّ في الطعام إنّما هو في تناول الطعام لافي إرادة تناوله كما في مسألتنا أنّ المشقة إنّما هي في فعل النظر لا في إرادته.

فإن قيل: فما تقولون فيما يقدر من دخول إنسان زرعٍ غيره أو جلوسه على صدر غيره ليقته، قبل كمال عقله ثمّ بلوغه وكمال عقله في تلك الحالة؟ أتقولون بأنّه يجب أن ينظر أولاً ثمّ ينزل عن صدر الغير أو يخرج من الزرع؟ فهذا قبيح شنيع، أو تقولون بأنّه يجب عليه الخروج والنزول ثمّ الاشتغال بالنظر؟ فهذا يقدر في قولكم إنّ النظر أولُ فعل يجب على المكلف، ولا يمكنكم أن تقولوا: إنّ الواجب عليه إنّما هو الامتناع من الإضرار والمرجع به إلى أن لا يفعل فلا يتوجّه على قولنا، وذلك لأنّ النزول والخروج فعلاّن.

قلنا: إن اتفق مثل هذا فأنّه يجب أن ينظر بقلبه ويخرج بجارحته، أو ينزل عن صدر الغير فلا يلزم تقدّم فعل في الوجوب على النظر ثمّ وقد قيّدنا قولنا في النظر بأنّه أولُ فعل يجب على المكلف ممّا لا يخلو مع كمال عقله منه، فلا يتوجّه عليه ما ذكره السائل، لأنّ هذا ممّا قد يخلو لعافل منه، بل ربما لم يتفق هذا قط وإنّما هو أمر مقدر.

فإن قيل: قد جرى في كلامكم أنّ النظر يجب على العاقل في ثاني حال كمال عقله، فلم قلتم ذلك؟ وهلاً جوزتم أن يتراخى وجوبه عن الثاني إلى الثالث أو الرابع؟ بأن يتراخى سبب خوفه.

قلنا: هذا لا يجوز. وذلك لأنه يؤدي إلى أن يفوت المكلف لطف المعرفة في الوقت الذي يمكن حصولها فيه، وذلك يقدر في إزاحة علتة، فلا يجوز ما ذكره السائل.

فإن قيل: يلزمكم على قولكم أن الله تعالى كلفنا اكتساب المعارف من طريق النظر والاستدلال إشكالاً، وهو: أنه إذا كان مكلفاً باكتساب المعارف من طريق النظر والاستدلال، ومعلوم أنه لا يمكنه اكتسابها من هذا الطريق إلا في زمان ومهلة إما طويل أو قصير، بحسب ذكاء الناظر وبلادته وقوة فهمه وضعفه؛ وجب أن يمهله الله تعالى ذلك الزمان وزماناً زائداً على ذلك ليحصل للمعارف حظ الدعوة إلى أداء الطاعات واجتناب القبائح والآل لم يكن مزاح العلة. فما تقولون لو قصر في النظر الأول كالنظر في طريق إثبات الأعراض أيكون مكلفاً في الثاني بالنظر في حدوثها؟ فهذا تكليف بما لا يطيقه: فلا يجوز أن يكون مكلفاً بالنظر في طريق إثبات الأعراض، فيلزمكم أن يزيد الله تعالى في مهلته، لأنه إنما كلفه النظر في طريق إثبات الأعراض ليرتب عليه النظر في طريق حدوثها. وكذا النظر في طرق المسائل التي بعدها، ليصل بذلك إلى ما هو لطف له، وهذا يقتضي أن يمهله الله تعالى أبداً لو قصر أبداً، فما حل هذا الإشكال.

قلنا: نحن نبين كيفية تكليف الله تعالى له النظر في أدلة هذه المسائل وترتيبه، ثم نبي عليه حل هذا الإشكال، فنقول: إن الله تعالى كلفه أن ينظر في طريق هذه المسائل مترتبة على الوجه الذي يصح بمعنى أن وقت تكليفه تعالى واحد ولكن تعلق تكليفه بحدوث هذه الأنظار في أوقاتها المترتبة، لأنه كلفه أولاً النظر في طريق إثبات الأعراض فحسب، ثم لما بلغ إلى الوقت الثاني تجدد تكليف آخر متعلق بالنظر في طريق حدوث الأعراض، بل في الوقت الأول كلفه النظرين في وقتيهما. وكذا القول في سائر أنظاره الباقية.

وهذا كما نقوله في تكليف الله تعالى إيتانا الصلاة وخطابه تعالى لنا بها في أنه لما نزل قوله: «أقيموا الصلاة»^(١) عنانا في ذلك الوقت على أن تأتي بالصلاة في هذه الأوقات.

فعلى هذا نقول: المقصر في النظر الأول لا يخلو من أن يقتصر تبارك وتعالى في تكليفه على التكليف الأول أو يستأنف تكليفه. فإن اقتصر به على التكليف الأول فإنه يكون في الوقت الثاني مكلفاً بالنظر في طريق حدوث الأعراض باعتبار استمرار حكم تكليفه الأول عليه، لا بمعنى أن يتجدد عليه تكليف آخر ما كان من قبل.

أما قول السائل: «كيف يكون مكلفاً بالنظر في طريق حدوث الأعراض وهو متعذر عليه؟»، فجوابه أنه أتى في ذلك التعذر من قبل نفسه وقد كان متمكناً منه، وحاله كحال من بلغ آخر وقت الصلاة ولم يصل وهو غير متطهر وبلغ تضييق الوقت إلى حدلو اشتغل بالتطهر لخرج الوقت، في أنه لا خلاف، في أنه مكلف بأداء الصلاة المشروعة في ذلك الوقت مع تعذرها عليه لما كان أتى في ذلك التعذر من قبل نفسه وتكليفه أداء الصلاة في ذلك الوقت إننا هو باعتبار استمرار حكمه الأول عليه لأنه تجدد عليه خطاب وتكليف في ذلك الوقت. فعلى هذا لا يلزم أن يزيد الله تعالى في مهلة هذا المقصر. وإن لم يقتصر في تكليفه على التكليف الأول وإستأنف عليه التكليف من الأول، وجب أن يزيد في مهلته، ولكن إستئناف التكليف عليه غير واجب، فلا يجب إمهاله أبداً، فاندفع الإشكال.

فإن قيل: كيف لا يكون مكلفاً بالنظر في طريق إثبات الأعراض، والأمباب المخوفة من ترك النظر ثابتة فيه.

قلنا: إذا لم يرد الله تعالى استثناء التكليف عليه صرف أسباب الخوف عنه حتى لا يلزم تكليفه.

فإن قيل: لم قلتم إن النظر يولد العلم؟ وإن حصول العلم عنده واجب على طريق التوليد والتسبيب؟ فقد وعدتم ببيان ذلك.

قلنا: بيان ذلك أن حصول العلم عند النظر الصحيح واجب ويقلّ بقلته ويكثر بكثرته، فلولا أنه متولد عنه لما وجبت هذه القضية فيه، ويمثل هذه الطريقة علمنا أن الإصابة متولدة عن الرمي والألم متولدة عن الوهي، ومعنى قولنا: «يقع العلم بحسب النظر» أن العلم يحصل بمدلول الدليل الذي ينظر الناظر فيه لا بمدلول آخر، وعيننا بقولنا: «يقلّ بقلته ويكثر بكثرته» الأنظار المختلفة في الأدلة المختلفة، لأنّ أحدها إذا كثرت نظره في الأدلة المختلفة كثرت علومه بمدلولاتها، وإذا قلّ نظره في الأدلة قلت علومه؛ وعيننا بـ «النظر الصحيح»، أن يكون واقعاً في الدليل على الوجه الذي يدلّ، كأن ينظر في أن الجسم لا يخلو من حوادث لها أول ثم يرتب علمه هذا على علمه بأنّ ما لا يخلو من حوادث لها أول هو محدث، فأنه عند ذلك يعلم حدوث الجسم من حيث وقع نظره هذا في الدليل على الوجه الذي يدلّ، فكان صحيحاً. بخلاف ما لو ضمّ إلى علمه الذي وصفناه علمه بأنّ الشمس طالعة مثلاً، لأنّ هذا لا يكون نظراً صحيحاً من حيث لم يتعلق هذا النظر بالدليل على الوجه الذي يدلّ فلم يولد علماً به.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يقال: إنها يحصل عند نظرنا العلم لقوة دواعينا إلى فعله لا من حيث أنّ النظر ولده فقد علمنا أنّ ما يقوى دواعينا إليه يجب وقوعه بحسب دواعينا.

قلنا: فرق بين وقوع العلم عند النظر الذي وصفناه وبين وقوع ما يقع منا مبتدأ لقوة دواعينا إليه. وذلك لأننا إذا جربنا أنفسنا فيما نفعه لقوة الدواعي،

وجدنا من أنفسنا مكنة أن لانفعله، وإذا جربناها في الامتناع عند نظرنا الصحيح، فانا لانجد من أنفسنا مكنة الامتناع من العلم، ألا ترى أن من علم أن الدخان لا يكون إلا من نار في وقود، ثم رتب عليه علمه بأن في موضع دخاناً من غير شك وريب ثم أراد تجربة لمحاله أن لا يعلم أن ثم ناراً، فانه لا يمكنه الامتناع من هذا العلم، فعلمنا بهذا أن وقوع العلم عند النظر الصحيح ليس على طريق الابتداء.

فإن قيل: فخالفوكم ينظرون في أدلتكم كنظركم ولا يحصل لهم العلم، فلو كان النظر مولداً لعلم لوجب حصول العلم لهم.

قلنا: لهم: غير مسلم أنهم ينظرون كنظرنا، إذا لوظنوا كنظرنا لحصل لهم العلم كحصوله لنا. ألا ترى أن رامين إذا رميا في سمت واحد فأصاب أحدهما الغرض وأخطأه الآخر، فانا نعلم أن المخطئ منها أخل ببعض شروط الإصابة، وإلا أصاب كصاحبه وإن لم نعلم ذلك الشرط على طريق التعيين.

ثم نقول: إنما لم يحصل للمخالف العلم من حيث أنه لم يعلم مقدمات دليلنا أول يرتبه الترتيب الصحيح. مثلاً إذا فرضنا المخالف لنا في حدوث الجسم، فهو إما أن لا يسلم إثبات الأعراض أولاً يسلم حدوثها أو لا يسلم استحالة خلق الجسم منها أو لا يسلم أن لها أولاً. فأما إذا سلم هذه الأصول، فلا يمكن أن لا يحصل له العلم بحدوث الجسم.

ثم نقول لمورد هذا الكلام إن أورده محتجاً مستدلاً به علينا: أعلمت بالاعتبار الذي ذكرته شيئاً، أو ما علمت به شيئاً؟ إن قال بالثاني - وهو أنه ما علم به شيئاً - بطل احتجاجه واستدلاله، وإن قال بالأول - وهو أنه علم به شيئاً - بطل مذهبه في أن النظر لا يؤد العلم وناقض في قوله.

فإن قيل: لم قلتم إن الاعتقاد الحاصل عن النظر في الدليل علم؟ وفي الناس من ذهب إلى أنه لا علم إلا الضروري؟ وأن ما يفضي إليه النظر لا يكون علماً؟.

قلنا: قول من يقول ذلك باطل. وبيانه أنه نقول له: علمك الذي ادّعيته بأنّ الحاصل عند النظر ليس علماً هو علم ضروريّ أو استدلاليّ؟ إن قال ضروريّ، قلنا قولك هذا ليس بأوليّ من قول من يقول: «أنا أعلم ضرورةً أنه علم»، بل قوله أقرب في العقل من قولك. لأنّ من يقول: إذا علمت أنّ الدخان لا يكون إلّا من نار وعلمت دخاناً في موضع معيّن فاعتقدت أنّ ثمّ ناراً أنا أعلم ضرورةً أنّ اعتقادي هذا علم»، يكون قوله أقرب في العقل من قول من يقول: «أنا أعلم ضرورةً أنّ ذلك الاعتقاد ليس علماً». وإن قال: «أعلم ذلك استدلالاً»، قلنا فقد أقررت بأنّ النظر والاستدلال يحصل عنده العلم وأبطلت مذهبك في أنّ الحاصل عن النظر في الدليل لا يكون علماً. وهذا^(١) نحيب كلّ من احتجّ وتمسك بشبهة في أنّ النظر لا يؤدّد العلم بأن نقول: نظرك واستدلالك هذا هل أثمر لك علماً بما تقول أم لا، إن قال: فإثمري علماً، فقد أبطل متمسكه وحبّته، وإن قال: نعم أثمر لي علماً، أبطل مذهبه وظهرت مناقضته.

فإن قيل: فما جواب المسترشد إذا قال: بم أعلم أنّ الاعتقاد الحاصل عند

النظر علم؟

قلنا: بأن يعلم أنّه متعلّق بدخول معيّن في جملة معلومة، وبأنّ العين المطابقة لجنسها من الحكم ما هو لازم للجنس، وذلك لا يكون إلّا علماً، وهذا معلوم ضرورةً.

فإن قيل: بم تبطلون قول الجاحظ: إنّ العلم إنّما يحصل عند النظر بإيجاب

الطبع له؟

قلنا: الطبع الذي قاله لا يخلو من أن يُعني به كون الحسيّ ناظرًا في الدليل أو شيئاً آخر. إن عُني به الأوّل فهو الذي نقوله وإنّما يؤول خلافه إلى العبارة، وإن

(١) م: وهذا.

قال بالثاني، قلنا: حصول العلم عند النظر معلوم ووقوعه بحسبه وكونه تابعاً لشيء آخر، غير معلوم بل ولا مظنون، فكيف نقطع تعلقه عما علمناه واقعاً بحسبه وتعلقه بما لانعلمه تابعاً له؟

فإن قيل: قولكم: «إن اعتقادنا في ضرر بعينه علمناه ظلماً أنه قبيح هو علمٌ لدخوله في الجملة التي علمناها ضرورةً، وهو أن ما اختص بصفة الظلم فهو قبيح. واستدلنا لكم بذلك على أنه علمٌ يشعرُ بأنكم تعلمون قبح الضرر المعين بعلم مجدّد واقع عقيب النظر، وهذا غير صحيح. وذلك لأنكم إذا علمتم قبح كل ما اختص بصفة الظلم فإنه يدخل تحت هذا العلم قبح هذا المعين وغيره مما يكون ظلماً، فلا تحتاجون إلى علم مجدّد تعلمون قبح هذا المعين.

قلنا: هذا سؤال من يظن بنا^(١) أننا إذا قلنا: «نعلم قبح ما اختص بصفة الظلم على الجملة»، فإننا علمنا ذلك من طريق الاستقراء وإن أتينا على جزئيات الظلم فوجدناها قبيحة فحكمتنا عند ذلك بأن كل ما اختص بصفة الظلم فهو قبيح. وليس كذلك، وذلك لأن هذا العلم ما حصل فينا من طريق الاستقراء، وإنما هو علم بأن جنس الظلم يلزمه القبح والعلم بالجنس لا تعلق له بمعين ولا بمعينات لاقليلة ولا كثيرة. فإذا كان كذلك فلا يكون له تعلق بهذا المعين. والذي تجدد لنا هاهنا إنما هو علم متعلق بقبح هذا المعين وابتنى على علم آخر، بأن هذا الضرر المعين ظلم، فكيف يكون قبح هذا الظلم المعين معلوماً بالعلم الأول بل سهولة حصول العلم بقبح هذا الضرر المعين عند العلم بأنه ظلم وترتبه على العلم الأول الذي هو علم بقبح ما اختص بصفة الظلم وقربه من الوقوع ربما يظن أنه معلوم بالعلم الأول، ولهذا قال المنطقيون أنه موجود في العلم الأول بالقوة.

فإن قيل: قولكم لمن ينازعكم في كون النظر مؤدياً إلى العلم ويأتي بشبهة في ذلك: «إنك مناقض في قولك هذا، لأنه إفساد النظر بالنظر» ينقلب عليكم في تصحيحكم النظر بالنظر بأن يقال لكم: بم عرفتم صحة النظر؟ عرفتموها ضرورةً أو استدلالاً، وادعاء الضرورة غير ممكن، للزوم أن يشترك العقلاء فيه، وإمكان أن يقول منازعكم: «أعلم ضرورة فساده»، فلا بد من أن تقولوا: علمناه بنظر، وهذا هو تصحيح النظر بالنظر، فتكونون قد دخلتم فيما عبتم على خصوصكم.

قلنا: أول ما نقول على هذا السؤال: إن تصحيح النظر بالنظر ليس كإفساد النظر بالنظر من حيث أن إفساد النظر بالنظر مناقضة على ما بيناه، إذ فيه أنني علمت بالنظر أن النظر لا يثمر علماً، وهذا على ما ترى مناقضة صريحة، وهذه المناقضة غير متوجهة على تصحيح النظر بالنظر، إذ ليس فيه نفي ما أثبت ولا إثبات مانفي، وهذا هو المناقضة.

فإن قيل: وهب أن هذه المناقضة لا تلزمكم، ولكن قولكم هذا يفسد من وجه آخر، وهو أنكم إذا صححت نظراً بنظر، فبم تعلمون صحة النظر الثاني؟ فلا بد من أن تقولوا: نعلمه بنظر آخر، وكذا في النظر الآخر فإنه إنما يعلم صحته بنظر آخر، فيتسلسل أو ينتهي إلى نظر لا تعلمون صحته، فإذا كان آخر الأنظار لا يعلم صحته فما انبنى عليه من الأنظار الأخر لا تعلم صحته، لأن صحته مبنية على صحة النظر الأخير، فيلزمكم أن لا تعلموا صحة شيء من الأنظار.

قلنا: قد نعني بصحة النظر حسنه، وقد نعني به إفضاءه إلى العلم، أما صحته بالمعنى الأول فنعلمها ضرورةً على ما سبق في كلامنا هذا من أن العاقل يعلم حسن تأمله ونظره عند اشتباه الامور والتباسها. وأما صحته بالمعنى الثاني، وهو كونه مفصلاً إلى العلم، فنعلمها بحصول العلم عنده وإنما نحكم بصحته بهذا المعنى عند حصول العلم عنده. كما أننا إنما نعلم كون الإدراك طريقاً إلى العلم

بموصول العلم عنده وبحسبه. وكذا في الأخبار المتواترة وكونها طريقاً إلى العلم. فإذا قيل: وم عرفتم حصول العلم عند النظر؟ أشرنا إلى ما تقدم من كلامنا وهو التجربة الحاصلة فيه.

فإن قيل: فبم تمييز من يسألكم عن جنس النظر؟ وأنه هل هو مفضٍ إلى العلم أم لا؟ من دون إشارة إلى نظر معين.

قلنا: جوابه أن نقول: أنا لانقول إن جنس النظر مطلقاً يفضي إلى العلم، وإننا نقول إن النظر الصحيح هو مفضٍ إلى العلم.

فإذا قيل: وما معنى كونه صحيحاً؟ ثم لم قلت إنّه يحصل عنده ما هو علم؟ قلنا: نعني به ترتيب علوم ترتيباً مخصوصاً وهو بأن يكون بعضها متعلقاً ببعض بأن يكون كل واحد من العلمين متعلقاً بوصف مشترك بين معلوميهما، كعلمنا بأن الجسم لا يخلو من حوادث لها أول وعلمنا الآخر وأن مالا يخلو من حوادث لها أول فهو محدث. ألا ترى أن نفي الخلو من حوادث لها أول وصف تعلق به العلمان وهو مشترك بين معلوميهما، وبيان أن الاعتقاد الحاصل عند هذا الترتيب علم هو أنه اعتقاد لثبوت مثل الحكم اللازم في العام للخاص الداخل تحته، ولزوم مثل ذلك الحكم الذي لزم العام للخاص معلوم ضرورة.

فإن قيل: قد جرى في كلامكم أن النظر والاستدلال المرجع بهما إلى ترتيب علوم مخصوصة فلم قلت ذلك؟

قلنا: لأننا هكذا نجد من أنفسنا إذا نظرنا واستدللنا، لأننا عندما ننظر نجد من أنفسنا كأننا نعتمد باطننا من ناحية الصدر إلى ما في داخل الدماغ فنستحضر علوماً ونرتب البعض منها على البعض يزيد ما ذكرناه وضوحاً أنه إذا سئل الناظر الذي استدللّ بدليل على مدلول عن كيفية استدلاله واجتهده في أن يبين سائله كيفية نظره واستدلاله، لا يأتي بمثل ما ذكرناه.

فإن قيل: كيف تقولون في النظر في الشبهة أهو مولد الجهل أم ليس بمولد؟

قلنا: قد ذكر القاضي أنه لا يولد الجهل، وإنما الجهل شيء يفعله المتمسك بالشبهة ابتداءً، إذ لعلقة بين الشبهة وبين المجهول.

ولقائل أن يقول: النظر في الدليل إنما ولد العلم، لعلم الناظر بتعلق الدليل بالمطلوب حتى لو تعلق الدليل بالمطلوب ولم يعلم الناظر تلك العلة لم يولد نظره العلم. والمتمسك بالشبهة قد اعتقد أن بين من تمسك به من الشبهة وبين المجهول علة وحزم على ذلك الاعتقاد إذا كان كذلك وجب أن يولد نظره فيها الجهل.

يبين ما ذكرناه أن من اعتقد أنه تعالى موجود، ورتب اعتقاده هذا على اعتقاده الجازم بأن كل موجود يصح أن يرى، لا بد من أن يعتقد أنه تعالى يصح أن يرى، ولا يمكنه الانصراف عن هذا الاعتقاد إلا بأن يضطرب عنده أحد الأصلين. أما اعتقاد وجوده أو اعتقاد أن كل موجود يصح أن يرى أما مع جزمه على الاعتقادين يستحيل أن لا يعتقد صحة كونه تعالى مرتباً.

فإن قال: فبالناظر في شبه المخالفين ولا يحصل لنا الجهل الذي حصل لهم.

قلنا: لأننا نعتقد تعلق تلك الشبهة بالمجهول، وبيانها في المثال الذي ضربناه أننا لا نعتقد أن كل موجود يصح أن يرى بل نعلم خلافه، فكيف يصح أن يقال: نظرنا في شبههم، كنظرهم.

إلا أنه يتوجه على هذا إشكال، وهو أنه إذا كان في الأنظار ما يولد الجهل فالناظر قبل أن يولد نظره العلم يجوز أن يولد الجهل، فيلزم على هذا قبح الأنظار، وقد ادعيت أنا نعلم حسن الأنظار ضرورة.

وحل الإشكال على ما ذكره صاحب «الفائق» أنه لا بد من أن يحظر الله تبارك وتعالى ببال الناظر ما يجعله مضطرباً في شبهته، فيمنع اضطرابه ذلك من توليد نظره الجهل، فعلى هذا من ينظر في شيء عند اشتباه أمر عليه ولا يكون مضطرباً فيما ينظر فيه، فإنه يعلم حسنه ويسلم علمه بحسنه ويأمن من توليد نظره الجهل، وهذا قريب.

القول في الخاطر

لَمَّا ذَكَرْنَا وَجُوبَ النَّظَرِ وَأَنَّ جِهَةَ وَجُوبِهِ الْخَوْفُ مِنْ إِهْمَالِهِ وَتَرْكِهِ وَالرَّجَاءُ لَزْوَالِ مَا يَخَافُ مِنْهُ بِفَعْلِهِ: ضَرَرُ الْعِقَابِ، وَأَشْرْنَا إِلَى أَسْبَابِ هَذَا الْخَوْفِ وَالرَّجَاءِ، وَقَلْنَا إِنْ مِنْ جَهْلَتِهَا إِخْطَارَ اللَّهِ تَعَالَى بِيَالِ الْمَكْلَفِ مَا يَخَوْفُهُ مِنْ تَرْكِ النَّظَرِ وَيَرْجِيهِ زَوَالِ مَا يَخَافُهُ بِفَعْلِهِ؛ وَجِبَ أَنْ نَبَيِّنَ حَقِيقَةَ الْخَاطِرِ وَمَا يَتَضَمَّنُهُ، وَقَدْ اخْتَلَفُوا فِيهَا.

فَحَكِي عَنْ أَبِي عَلِيٍّ أَنَّهُ اعْتَقَادُ أَوْ ظَنٌّ، وَذَهَبَ أَبُو هَاشِمٍ إِلَى أَنَّهُ كَلَامٌ خَفِيٌّ يَفْعَلُهُ اللَّهُ تَعَالَى أَوْ مَلَكٌ دَاخِلٌ سَمِعَ الْمَكْلَفَ، كَاللَّوْسُوسَةِ وَكَمَا يَكَلِّمُ الْمَرْءُ نَفْسَهُ.

فَأَمَّا مَا يَتَضَمَّنُهُ، فَإِنَّ أَبَا عَلِيٍّ لَمْ يَوْجِبِ التَّنْبِيهَ عَلَى أَمَارَةِ الْخَوْفِ بَلْ قَالَ: يَكْفِي أَنْ يَخْطُرَ الْإِنْسَانُ وَيَلْقَى إِلَيْهِ: لِأَنَّا مِنْ إِنْ لَمْ نَنْظُرْ أَنْ نَسْتَحِقَّ الْعِقَابَ، وَلَكِنَّهُ أَوْجِبَ التَّنْبِيهَ عَلَى مَرَاتِبِ الْأَدْلَةِ وَأَمَّا أَبُو هَاشِمٍ فَإِنَّهُ قَالَ: لَا بَدَّ مِنْ أَنْ يَتَضَمَّنَ الْخَاطِرُ أَمَارَةَ الْخَوْفِ مِنْ تَرْكِ النَّظَرِ، لِأَنَّ الْخَوْفَ مِنْ دُونَ أَمَارَةٍ يَكُونُ مِنْ جِنْسِ خَيَالَاتِ أَصْحَابِ الْجَنُونِ وَالسُّودَاءِ فَلَا يَكُونُ لَهُ حَكْمٌ، أَلَا تَرَى أَنَّ الْعَاقِلَ لَا يَخَافُ مِنْ سَقُوطِ حَائِطٍ مُحْكَمٍ مُسْتَقِيمٍ غَيْرِ مَائِلٍ، وَإِنَّمَا يَخَافُ مِنْ سَقُوطِ الْمَائِلِ مِنَ الْحَيْطَانِ. فَعَلِيَ هَذَا إِنَّمَا يَخَافُ الْعَاقِلُ ضَرَرَ الْعِقَابِ فِي تَرْكِ النَّظَرِ وَيَرْجُو عَدَمَ ضَرَرِ الْعِقَابِ بِفَعْلِ النَّظَرِ خَوْفًا وَرَجَاءً مُعْتَدًّا بِهِمَا، بِحَيْثُ يَكُونُ لِهَما

حكمٌ إذا كان خوفُهُ ورجاؤُهُ حاصلين عند الأمانة.

فيجبُ أن يتضمَّن الخاطر التنبيه على أماراتِ ثبوت الصانع، وأمانة استحقاق العقاب منه إن لم ينظر وفعل ما يسخطه، وأمانةٍ عندها يرجوزوال الخوف بالنظر ليخاف من ترك النظر.

وأمانة استحقاق العقاب على القبيح والإخلال بالواجب هي استحقاق الذمِّ عليهما، لأنَّ ما يستحقُّ عليه الذمُّ مع أنه موزٍ مضرّ لا يؤمن أن يستحقَّ عليه ضرر زائد هو العقاب.

وأمانة إثبات الصانع هي آثار الصنعة الظاهرة في العالم التي يستدلُّ بها عليه تعالى. فهي قبل الاستدلال بها أمارات لائحة لإثبات الصانع جلّ وعزّ، إذا العقل يقضي في تلك الآثار بأنَّ الأرجح أن يكون لها صانع ومدبّر.

وأمانة زوال الخوف بالنظر هي ما قد استقرّ في العقل من أنَّ الإنسان بالبحث والفحص والتفكير يكون أقرب إلى الاطلاع والوقوف على حقائق الأمور.

وأوجب أبوهاشم التنبيه على هذه الأمارات، ولكته لم يوجب التنبيه على مراتب الأدلّة، على ما أوجبه أبوه أبو عليّ، قال: لأنَّ الإنسان بكامل عقله يعلم أنَّ معرفة الصانع بأن تستدرك من الصنعة أولى من أن تستدرك من الحساب والهندسة، فإذا خطر بباله الصانع للعالم جوّز أن يكون له صانع وغلب على ظنّه ذلك لما يرى من آثار الصنعة، ويتلو هذا خوفه أن يكون قد أراد منه شيئاً وسخط منه شيئاً وأنّه يستحقُّ أن يعاقبه على ما يسخط لعظيم إنعامه عليه ويعلم أنّه إذا علم أن له صانعاً يجازيه على القبيح والإخلال بالواجب كان أبعد منها خوفاً من المضرّة، وقد علم أن معرفة الصانع بأن تطلب وتستدرك من طريق صنائعه وأفعاله أولى من أن تطلب من طريق آخر كهندسة أو حساب. فعند ذلك يخاف من ترك النظر ويعلم وجوب أن ينظر فيما يراه من آثار الصنعة

وتحقق به أنها هل هي محدثة مصنوعة فتفتقر إلى صانع، أم هي قديمة موجودة بذواتها مستغنية عن موجد وصانع.

ثم ينقله عقله من مرتبة إلى مرتبة، كأن يقول له: وإذا عرفت أن لها صانعاً وموجداً فهل هو فاعل مختار مؤثر على طريق الصحة؟ ليكون له رضا فيطلب، وسخط فيتجنب؟ أو هو موجب لا يتصور فيه رضا ولا سخط. ثم يقول: وهل هو عالم فيعلم ما أقدم عليه وما امتنع منه فيجازيني بحسب ما يعلمه، متي من الإقدام والإحجام.. وهكذا ينقله إلى مرتبة مرتبة، فهذه أمور يتبع بعضها بعضاً إذا خطر على قلب العاقل الصانع ولا يحتاج في جميعها إلى تنبيه بعد خطور ما ذكرناه بiale.

فإن فرضنا في بعض العقلاء أنه لا يتنبه على بعض هذه المراتب ولا يخطر له بعض هذه الأمور بالبال لبعده في فطنته أو لغموض في مواضع، فذلك هو الذي يجب أن ينبه على ما لا يتنبه عليه ولا يخطر له بالبال ويجب عليه أن يسأل غيره ليوضح له ما أشكل عليه ويسهل عليه طريقه. فإن لم يظفر بغيره وقد كلفه الله تعالى فعل العلم عقيب ذلك الوقت، فلا بد من أن ينهه أو يقيض من ينهه، وإلا وجب أن يمهل حتى يكرر البحث والنظر، لينتقل من كل مرتبة من مراتب الأدلة التي تبني عليها.

وقوى الشيخ أبوالحسين مذهب أبي هاشم في أنه لا يجب تنبيه العاقل على مراتب الأدلة على ما شرحناه. ولكنه خالفه في حقيقة الخاطر، وكذا خالف فيها أبا علي، لأنه قال: «الأولى أن يخطر الشيء بالبال هو شيء مفرد سوى الاعتقاد، والظن وسوى الكلام، بل هو حصول معنى الشيء في النفس من غير أن يحكم الإنسان فيه بحكم»، ومعنى قوله: «هو حصول معنى الشيء في النفس» حصول العلم بحقيقة الشيء وكنهه الذي يسميه جماعة تصور الشيء، كالعلم بحقيقة الجوهر والسواد وغيرهما من الأجناس والأنواع، وهذا قوي.

فعلى هذا الخاطِرُ في مسألتنا هذه هو العلمُ بحقيقة الصانع والثواب والعقاب، ولا أعني به العلم بثبوت الصانع وثبوت استحقاق الثواب والعقاب، بل العلم بأنَّ كلَّ واحد من هذه الأمور ما هو فإذا علم العاقل حقائق هذه الأمور وعنده أمارات ثبوتها، فیتنبّه لها إمّا من قبل نفسه، وإمّا بأنّ ينبّهه الله تعالى عليها خاف للاحتمال، ومعنى تنبيه الله تعالى له إن يذكره إياها إذا كان ذاهلاً عنها بأن يخلق فيه العلم بها.

وقد جوز أبوهاشم وأصحابه أن تقوم الكتابة مقام الكلام الحفسي الذي جعلوه خاطراً فيمن يحسن قراءة الكتابة وفيمن لا يحسن القراءة إذا كان عنده من يقرؤها ويبيّن له معناها إن احتاج إلى بيان في معرفة معناها وقد ردّوا على أبي عليّ بأن قالوا، من يخطر له ما يخوّفه من ترك النظر والمعرفة يجد نفسه كالمضطرّ إلى ذلك الخاطر ولا يجد لنفسه في ذلك اختياراً. فلو كان الخاطر اعتقاداً لما كان من جهته، بل من جهة الله تعالى، لأنّ غير الله لا يقدر على أن يفعل في الغير اعتقاداً. فإذا كان من جهته تعالى: فلوم يكن معتقده على ما تناوله كان جهلاً قبيحاً والله لا يفعل ما كان ذلك وصفه، وإن كان معتقده على ما تناوله كان علماً. ومعلوم أنّ من يخطر له ما يخوّفه من ترك النظر. والمعرفة ليس حاله حال العالمين القاطعين، بل حال الشاكرين المجوّزين ولو كان عالماً قاطعاً ما كان خائفاً من ترك النظر.

ولسائل أن يقول: إن كان أبو عليّ عنى بقوله في الخاطِر: «إنه اعتقاد»، اعتقاد حقائق هذه الأمور والعلم بها على ما شرّحناه، لا اعتقاد ثبوتها؛ فإنه لا يتأتى كلامكم عليه، لأنّ العلم بذلك أو الاعتقاد له ليس علماً بثبوت الصانع وتحقيق استحقاق الثواب والعقاب واعتقاداً له حتّى يمكنكم أن تقولوا حاله حال المجوّز الشاك لا حال العالم القاطع، لأنّ شكّه وتجويزه إنّما هو في تحقق الصانع واستحقاق الثواب والعقاب وثبوت ذلك، لا في المعرفة بحقائق هذه الأمور وقصورها. كما أنّ

أحدنا إذا أخبره من لا يعرف صدقه بأنَّ في البيت الفلاني لؤلؤةً، فأنه إنَّما يشك ويتردّد في ثبوت اللؤلؤة هناك ولا يكون له تردّد واضطراب في معرفته بحقيقة اللؤلؤة وأنَّها ماهي .

ويمكن أن يقال على قوهم: «إن كان معتقداً ذلك الاعتقاد على ماتناوله كان عالماً، وإن لم يكن على ما تناوله كان جهلاً»: إنَّ هذا التقسيم إنَّما يريد على الاعتقاد الذي يكون له معتقداً، فلم قلت: إنَّ لذلك الاعتقاد معتقداً؟ وأنتم تجوزون بل تثبتون في الاعتقادات مالا متعلّق له، وأبوهاشم يصرّح بأنَّ علم الجملة لا معلوم له ولا متعلّق، فإن كان في الوجود اعتقاد أو علم ليس له متعلّق، فليس ذلك إلّا العلم بحقيقة الجنس أو النوع المطلقين وما أشبههما، إذ ليس للجنس المطلق وأضرابه وجود خارج العقل والذهن حتى يجعل متعلّق العلم به، وإذا لم يثبت أنّ لذلك الاعتقاد معتقداً كيف يمكن أن يقال: إن لم يكن معتقده على ما تناوله كان جهلاً وإن كان على ما تناوله كان عالماً.

فإن قيل: أليس واحد منّا إنَّما يستفيد العلم بالجنس الكلّي المطلق من علمه بالجزئيّ المعين الداخل تحته كعلمه بالسواد المطلق مثلاً، فأنه إنَّما يحصل عند إدراكه لسواد معين وعلمه به حتى يعلم أنّ الأكمّة لا يعرف حقيقة السواد لما لم يدرك سواداً معيناً ولم يعرفه، والبصير منّا إذا أدركه وعرفه عند ذلك يستفيد العلم بالسواد المطلق. وإذا كان كذلك أمكن أن يقال: اعتقاده الجنس أو النوع إما أن يكون مطابقاً للمعين الذي منه استفاده فيكون عالماً، وإما أن لا يكون مطابقاً له، فيكون جهلاً.

قلنا: العلم بالجنس وإن حصل فينا عند العلم بالمعين، على ما ذكر في السؤال، فأنه غير متعلّق بالمعين، وإنما العلم بالمعين طريقه، وبيان ذلك أنّ ذلك المعين قد ينعدم ويبطل وعلمه بالجنس المطلق يكون بحاله غير متغيّر. ثم يقال لهم: ولم قلت إنّه إن كان معتقده على ما تناوله كان عالماً؟ أليس

التبخيخ وتقليد المحقّ متناول كلّ واحد منهما على ماتناوله ومع ذلك ليسا علمين؟

أما قولهم: «إنّه كان يكون من فعل العالم بمعتقده، والاعتقاد إذا كان معتقده على ماتناوله وكان من فعل العالم بمعتقده كان علماً»، فقد اعترضه أبو الحسين وقال: «أي تأثير لكونه من فعل العالم بمعتقده في كونه علماً وما يجعل مؤثراً في حكم وجب أن يكون له وجه معقول؟».

قالوا: ولا يجوز أن يكون ظناً، لأنّه لو كان ظناً لم يخل من أن يكون مظنونه على ماتناوله كان ظناً خطأً، فلا يجوز أن يكون من فعله تعالى، وقد بينا أن الخاطر ليس من فعل من يخطر له؛ وإن كان مظنونه على ماتناوله لم يكن خطأً. ولكنه لا يكون له حكم إلا إذا كان حاصلًا عن أمانة والأمانة مستحيلة عليه تعالى.

ولقائل أن يقول: الأمانة ينبغي أن تكون حاصلة للظانّ، والظانّ بالظنّ الذي فرض وقوعه منه تعالى إنّها هو صاحب الخاطر، فعلى هذا يجب أن يكون للمكلّف الذي هو صاحب الخاطر أمانة لأنّه الظانّ. وكذلك نقول: فأما حصول الأمانة لفاعل الظنّ وإن لم يكن ظاناً بذلك الظنّ فغير مسلم.

القول في الشروط التي باعتبارها يحسن التكليف

اعلم أنّ شروط حسن التكليف تنقسم إلى أربعة أقسام. فقسم منها يرجع إلى التكليف نفسه، وقسم يرجع إلى ماتناوله التكليف، وقسم يرجع إلى المكلف، وقسم يرجع إلى المكلف تعالى، وقد تتداخل هذه الأقسام بعضها في بعض، لتعلق البعض ببعض وارتباط به.

أما القسم الأول وهو الراجع إلى المكلف لتكليف نفسه فشرطان اثنان، أحدهما أن لا يكون التكليفُ مفسدًا لأنّ المفسدةَ قبيحٌ.

فإن قيل: أليس التكليف تمكيناً للمكلف من استحقاق الثواب والعقاب بامتنال ما كلف إقداماً وإحجاماً؟ والمفسدة لا تكون تمكيناً، ولهذا يراعى في حدها أن لا يكون تمكيناً بأن يقال: المفسدة ما يقع عنده الفساد ولولاه ما كان يقع ولا يكون تمكيناً ولا له حظ في التمكين، فكيف يتصور أن يكون التكليفُ مفسدًا حتى تشرطوا في حسنه أن لا تكون مفسدة؟ أولستم أجبتم عن قول من قال- تكليف من علم الله من حاله أنه يكفر قبيح من حيث أنه مفسدة- بما ذكرناه. وهو أن تكليفه تمكين له من أن يجعل نفسه مستحقاً للثواب والعقاب، والتمكين لا يكون مفسدًا..

قلنا: بلى، التكليفُ تمكينٌ من استحقاق الثواب والعقاب، ولكن بامتنال ما كلف، فهو تمكين بالنسبة إليه، فلا تكون مفسدة فيه، ولكنه ليس

تمكيناً لمكّلف آخرو لا لهذا المكّلف في فعل أو ترك آخر، فيتصوّر أن يكون مفسدة فيماليس هو تمكيناً منه، فصحّ اشرط أن لا يكون مفسدة في حسنه. والشروط الآخر يُقدمه على وقت ما كلف بزمان يمكن معه أن يعلم المكّلف أنه مكّلف بما كلفه قبل حضور وقت ما كلف.

وأما القسم الثاني وهو الراجع إلى ما تناوله التكليف فشرطان اثنان أيضاً، أحدهما أن يكون ما كلف ممكناً في نفسه غير مستحيل، كالجمع بين الضدين وإيجاد الموجود، وثانيهما أن يختصّ ما كلف بوصف زائد على حسنه، بأن يكون واجباً أو مندوباً إليه، وهما الأولى فعله إن كان ما كلف فعلاً. وإن كان ما كلف امتناعاً وتركاً، فإن يكون ما كلف الامتناع منه وبتركه قبيحاً، أو يكون الأولى أن لا يفعل، إذ لا يحسن أن يقول الحكيم لغيره: افعل ما لا يترجّح فعله على تركه، أو لا تفعل ما لا يترجّح تركه على فعله.

وأما القسم الثالث وهو الراجع إلى المكّلف فشرطان اثنان أيضاً، أحدهما أن لا يكون ملجأ، بأن يكون متردّد الدواعي. وثانيهما أن يكون مُزاح العلة. ومعنى قولنا: متردّد الدواعي أن يكون له إلى الطاعة داع قوي، كعلمه بوجودها، أو كونها مندوباً إليها، وكونها ممّا يستحقّ عليها الثواب وأن يفعل به ما يكون لطفاً له فيها، ويكون له صارف قويّ عنها بأن يشقّ عليه فعل ما كلف فعله والامتناع ما كلف الامتناع منه لأنّه إن لم يكن كذلك وكان ملجأ لم يستحقّ مدحاً ولا ذمّاً ولا ثواباً ولا عقاباً. فيبطل ما هو الغرض بالتكليف من التعريض للثواب.

وأما كونه مُزاح العلة فبأن يكون متمكناً ممّا كلف بالإقدار وبجميع ما يحتاج الفعل إليه فإن كان يحتاج في الفعل إلى آلة وجب أن تكون حاضرة عنده أو يتمكّن هو من إحضارها، وإن كلف فعلاً محكماً، وجب أن يكون عالماً به أو متمكناً من العلم به، وإن كلف علماً وجب أن يكون متمكناً من دلالة

يصل بالنظر فيها إلى ذلك العلم، وإن كلف ظناً وجب أن يكون متمكناً من أمانة يصل عندها إلى ذلك الظن.

ويجب أن يتقدم الدلالة والأمانة بزمان يمكن أن يحصل فيه النظر في الدلالة والأمانة فيؤدي إلى العلم والى الظن في الوقت الذي يجب وجودهما فيه. ويجب أن يكون كامل العقل، ليتمكن من النظر في الدلالة والأمانة.

ويجب أن ينبت على ما كلف بالخواطر عند ذهوله وسهوه عنه لأنه لا يمكنه امتثال ما كلف من دون ما ذكرناه وتكليف ما لا يمكنه قبيح وقد يُعد في إزاحة علته حصول ما هو لطف له فيما كلفه أو تكليف تحصيله إن كان اللطف من فعله ومقدوره.

فجميع ما ذكرناه داخل في كونه مزاح العلة.

وأما القسم الرابع وهو الراجع إلى المكلف تعالى فأمر.

منها أن يعلم جميع ما ذكرناه من أحوال المكلف والتكليف وما يتناوله التكليف فعلاً وامتناعاً، لأن ما ذكرناه من أحوال هذه الأشياء هو شروط حسن التكليف، فلا بد من أن يعلمها تعالى ليحسن منه التكليف، ولا شك في أنه جل جلاله يعلم جميع ذلك، لكونه عالماً بجميع ما يصح أن يعلم من حيث أنه عالم لذاته من دون اعتبار مخصص.

ومنها: أن يكون غرضه أن يطيع المكلف فيشبهه إن أطاع، لأنه إن لم يكن غرضه الطاعة، لم يكن قد كلفه الطاعة.

ومنها: أن يكون عالماً بأنه تعالى سيثيبه إن أطاع لأنه إنما يحسن التكليف لتعريض الثواب، ولا يكون التكليف تعريضاً له، إلا إذا علم المكلف أنه سيثيبه إن أطاع، وهو لا بد أن يثيبه إن أطاع، لئلا يكون قد ظلمه، فلا بد أن يعلم ذلك لما سبق من أنه يعلم جميع ما يصح أن يعلم.

وإذا قد ذكرنا في شروط حسن التكليف اللطف والخطر وجب أن أتكلم

في كلّ واحد منهما، وقد تكلمنا في الخاطر وحقيقته وما يتضمّنه، فبقي علينا الكلام في اللطف، وقبل الكلام فيه نبيّن مَنْ المكلف الذي توجه التكليف نحوه واللطف لطف له والمكلف تعالى عرضه بالتكليف، لدرجة الثواب، فجميع ذلك يدور حوله ويتعلّق به.

القول في أن المكلف من هو؟

اختلف العقلاء في هذه المسألة، فذهب النّظام إلى أن الحيّ المكلف إنّما هو روحٌ منسابٌ في البدن. وأثبتته مُعَمَّرُ جزءاً في القلب وابنُ الأُخْشِيدِ يُثَبِّتُهُ جسمًا منسابًا في البدن متدرعًا متقمصًا به ويقول أنّه إذا قطع بعضُ اطرافِ البدن، كاليد أو الرجل أو غيرهما، فإنّه يتقلّصُ في الغالب فلا يتلف وربما لم يتقلّص فيتلف، وإذا وسَطَ البدن أو جُزّت رقبته لا يتقلّص فيتلف، وكأنّه يقول: لا يمكنه التقلّصُ عند التوسيط ولا عند جزّ الرقبة.

وعند الفلاسفة المثبتين للنفس أنّ الحيّ العاقل الذي يحسن ويوافق الحكمة أن يخاطب ويوجّه نحوه التكليف هو النفس، وهي عندهم ليست منطبعةً في البدن ولا حالةً في جزء منه، بل وليست هي حالةً في جسم ما أصلًا ولا موجودةً في جهة. ويقولون إنّها تستعمل البدن بواسطة قوئٍ في البدن يذكرون تفصيلها، فهي الفاعلة وهي العاقلة ويقولون إنّها لا تموت ولكنها تفارق البدن عند موت البدن، بمعنى أنّها بعد موته تفرغ من استعماله.

وذهب أكثر المحققين من المتأخرين المتكلمين إلى أنّ الحيّ الفعّال المكلف من الناس إنّما هو هذه الجملة المبنية ببنية بني آدم، وهو الصحيح. والذي يدلّ على صحّته ما قد علمنا من أنّ عند صحّة هذا البدن واعتدال مزاجه يصحّ أن يدرك الانسان ويقدر ويعلم، وعند فساد اعتدال مزاجه

بالكلية يبطلُ جميع ذلك على طريقة واحدة، ولا مقتضي لما زاد على اعتدال مزاجه وصحته ولا دلالة عليه، فوجب نفيه إذ بمثل هذا الطريقة نعلم المؤثر في الشيء بأن يتبعه التأثير نفيًا وإثباتًا، ولا يكون هناك مقتضى للزائد عليه. ولولا صحة هذه الطريقة لما علم إضافة مسبب إلى سبب ولا مضادة شيء لشيء مما. وقد نصرنا هذه الطريقة وبسطنا القول فيها، إذا تقرر هذا فاعتدالُ مزاج هذا البدن وصحته هو وصفهُ البدن، فإذا الموصوفُ بهذه الصفة هو الحيّ القادر المطيع والعاصي.

ونقول للفلاسفة الذين يقولون: «إن النفس ليست منطبعةً في هذا البدن»، إن كانت النفس تستعملُ هذا البدن، والبدنُ آلةٌ لها، لزم أن يُضَافَ أفعالُ البدن إلى النفس دونَ البدن، لأنَّ الفعلَ يُضَافُ إلى الفاعل بالآلة لا إلى الآلة، والعقلاء يعلمون علمًا ضروريًا، أنَّ الفاعل والمدرك والعالم هو هذا البدن، لأنهم يستحسنون ذمَّه على القبيح من أفعاله ومدحه على الحسن منها. ولو كان الفاعلُ غيره وهو آلة له لكان بمنزلة الحجر الذي يرمي به الإنسان غيره فيوليه به، فإنهم لا يستحسنون ذمَّ الحجر وإن كان آلةً للرامي. فلما استحسنوا ذمَّ البدن ومدحه وأمره ونهيه، علمنا أنهم مضطرون إلى العلم بأنه الفاعل. وكل ما يلزم المجبِّرة الذين يضيفون أفعال البدن إلى الله تعالى، يلزم هؤلاء الفلاسفة، فإنهم أيضاً مجبِّرة وقدرية، لا فرق بينهم وبين أولئك المجبِّرة في إضافة أفعال البدن إلى غيره.

ونقول لهم^(١): إذا كانت النفس غير منطبعة في البدن، فلم كانت بأن تستعمل بدناً أولى من أن تستعمل غيره، مع أن نسبة ذاتها إلى سائر الأبدان نسبةً واحدة، إذ ليست حالةً ولا منطبعةً في شيء منها ولا مجاورةً من حيث أن

(١) ج: ويقال لهم.

المجاورة مستحيلة عليها، وإنما يلزمهم ما ذكرناه لأن النفس مُوجِبَةٌ عندهم لاستعمال البدن غير مختارة، بخلاف القادر عندنا. وقد زعموا أن لها تعلقاً ببدن دون بدن وشغفاً به دون غيره، كالأُم تُرَوِّفُ ولدها دون ولد غيرها، قالوا: وذلك التعلق والشغف سببها أنهما حدثت مع حدوث ذلك البدن وتكوّنه.

فقول لهم: إن سبب رافة الأُم بولدها وشفقتها عليه أنه مخلوق منها وفيها وهو بعضها، وتره وتربيته، وتعتقد أنه ينفعها، وشيء من هذا لا يثبت للنفس مع البدن، فإنها عندكم ليست في مادة. وفي الجملة شفقة الأُم على الولد من فعل الله تعالى القادر المختار الذي يفعل ما يعلمه مصلحة للعباد ويراه إحساناً إليهم، وهذا مما لا نقولونه. وإن أضفتم تعلقها ببدن دون بدن إلى موجب آخر، يلزمكم في ذلك المُوجِب ما ألزمنكم في النفس وقلنا ولم أوجب ذلك الموجب تعلقها بذلك البدن، دون بدن آخر، إذ لا اختصاص لذلك الموجب بإيجاب تعلق دون تعلق، ثم ولم يوجب ذلك التعلق لنفس أخرى، لأنه لا اختصاص له بنفس دون نفس.

أما قولهم: «إنها حدثت مع حدوث ذلك البدن وتكوّنه»، فليس ذلك شيئاً يوجب الاختصاص والتعلق، سيما إذا لم يكن بينها مجاورة ولا إحساس أحدهما بصاحبه ألا ترى أن شخصين من الأشخاص الأنسانية قد يولدان في لحظة واحدة ومع ذلك فإن أحدهما لا يحب الآخر بل ربما أبغضه ثم وقد يتفق تكون جنينين وثلاثة وأكثر في لحظة واحدة: فالنفس الحادثة في تلك اللحظة يجب على مقتضى تعليلكم هذا أن تستعمل جميع تلك الأبدان وأن لا يكون لها من الاختصاص ببعضها ما ليس لها بغيره منها، ولمزوم هذا أن لا تختلف أفعال تلك الأبدان وإن يقع تصرفهم بحسب قصد وداع واحد، وخلافه معلوم. فإن قالوا: تلك الأجنة وإن تكوّنت في وقت واحد، فإنها تختلف في

أمزجتها، وبسبب اختلاف أمزجتها يختلف استعدادها لقبول أثر النفوس، فكل جنين أنما يستعد لقبول أثر نفس مخصوصة دون غيرها، فيستعمله تلك النفس لا غير.

قلنا: وقد يتفق تساوي أجنة كثيرة في المزاج والاستعداد المشار إليهما فيلزم ما ذكرناه.

وقد أوردت على بعضهم هذا الإلزام فالتجأ إلى الاختلاف في المزاج والاستعداد.

فلما قلت له في الجواب: قد يتفق تساوي أجنة كثيرة في المزاج والاستعداد وتكونها في لحظة واحدة، إذ ليس ذلك بمحال. قال هذا تقديرٌ محالٌ.

قلت: ولم قلت إن هذا محالٌ.

قال: لأن وجود مثلين متشابهين في سائر الوجوه بحيث لا يكون بينهما تباين وتمايز محالٌ، إذ ذلك رفع الإثنية والتغاير بينهما، وإذا ارتفع التغاير بطلت المماثلة، لأنها إنما تثبت بين شيئين غيرين.

قلت: فقتضى هذا الذي ذكرته أن يثبت بينهما تباين وتمايز، وأنا أقول به فأقول إنها يتباينان بالمكان، وهذا كافٍ في التمييز ويشتهان ويتفقان في المزاج والاستعداد، فلا يكون محالاً.

قال: إذا أقررت بمباينتهما في المكان فكيف يلزم أن لا يكون للنفس الحادثة معها من الاختصاص بأحدهما ما ليس لها بالآخر وأن يستعملهما.

قلت: ومباينتها في المكان إنما كانت نافعة في دفع الإلزام إذ لو كانت النفس مكانيةً فحينئذ كنت تقول بأن النفس تستعمل البدن الذي في أقرب الأماكن إلى مكانها والذي يكون في مكانه أولى من أن تستعمل غيره من الأبدان. فأما إذ لم تكن النفس في مكان، لامستقلاً ولا تبعاً، فإن مباينة الأبدان في المكان لا تنفع في دفع الإلزام.

وبما أوردناه من الدلالة يبطلُ قولُ كلِّ من خالف في هذه المسألة من النظام ومُعتمِر وابن الأخشيد، لأنَّ هذه الأفعال تابعة لصحة هذا البدن الظاهر، والإدراك يحصل بأعضائه وظاهر بشرته. فلو جاز إضافته إلى شيء فيه للزم أيضاً تجويزُ شيءٍ ثالث في هذا البدن أو في ذلك الجسم المنساب فيه أو في الجزء الذي في القلب، فلا يثبت إضافتها إلى معين، ولزم أيضاً أن يحصلَ تعلقُ هذه الأفعال بذلك الشيء كتملّقها بهذا البدن وأن يضاف إليه وفي ذلك حصول الاستغناء عن الإضافة إلى هذا البدن.

ويخصّ النظام بأن يقال له: إن أردت بالروح: النفس المتردّد في تجاوير البدن ومخارفه الذي هو الهواء، فمعلومٌ أنّ ما يكون بهذه الصفة يستحيل أن يكون حياً عالماً فاعلاً قادراً.

ويقال لابن الأخشيد: هب أنّ الجسم لا يمكنه التقلّص عند التوسيط وجزّ الرقبة ولكته يمكنُ عند قطع اليد والرجل، إذ قد شاهدنا كثيراً قطعت أيديهم أو أرجلهم أو أيديهم وأرجلهم معاً ولم يهلكوا وبقوا أحياء فلم يتقلّص في بعض المواضع عند قطع اليد والرجل، ولم يتقلّص في البعض إذ قدر أينا أيضاً من هلك عند قطع اليد أو الرجل.

شبهة من قال: إن الحيّ القادر الفاعل المكلف هو غير البدن

إنّ البدن الظاهر مؤلّف من أعضاؤ ليس كلّ بعض منها حياً قادراً فاعلاً. وإذا كان كذلك فكيف يحصل الحيّ الواحد والقادر الفاعل الواحد من انضمام مالميس بحيّ ولا قادر ولا فاعل إلى مالميس بحيّ ولا قادر ولا فاعل، ولوجاز ذلك لجاز أن يجتمع مالميس بأسود إلى مالميس بأسود، فيكون المجموع أسود.

والجواب عن هذه الشبهة:

أن يقال: العقل لا يمنع ولا يحيل أن يجتمع أجزاءه وتتركب تركيباً مخصوصاً، فيثبت لمجموعها حكم وأثر ولا يثبت لأفرادها. ألا ترى أن اليد بمجموعها آلة في القبض والبسط والدفع والجذب وكلّ جزء منها ليس آلة فيه. وكذا القول في سائر الآلات، وليس كذلك اتصاف المجموع بأنه أسود، لأنّ كون المجموع أسوداً معناه أنّ كلّ جزء منه أسودٌ، إذ لا يتركب^(١) من الأجزاء جملةً يثبت لها حكمٌ بكونها أسوداً لا يثبت للأجزاء والآحاد، وقد ثبت في حصول جملة البدن حياً قادراً عالماً فاعلاً ذلك، أي حصول هذه الصفات للجملة دون الآحاد.

ثم إن كان المتمسك بهذه الشبهة من ينصر مذهب النظام أو ابن الاخشيد، فإنه يقال له إن هذه الشبهة ترد على النظام وعلى ابن الاخشيد أيضاً، لأنّ كل واحد منها يجعل الحيّ الفعّال شيئاً منسباً في البدن ذا أجزاء أو لا يجعل كلّ جزء منه حياً فاعلاً.

فإن قال: كلّ جزء منه حيّ قادر فاعل.

قلنا: فيجب أن يضاف الفعل الصادر من الإنسان إلى جماعة قادرين، ولو كان كذلك لصح اختلافهم في الدواعي ووقوع التمانع بينهم في أفعال البدن، فصح بهذه الجملة التي ذكرناها إضافة الأفعال الإنسانية إلى جملة البدن دون أجزائها، ولا مقتضي لإضافتها إلى غيرها، وإذا صح ذلك ثبت أنها الحية القادرة الفاعلة المكلفة المطيعة العاصية، وبطل قول كلّ مخالف في ذلك.

(١) م: لا يترتب.

القول في اللطف والمصلحة والمفسدة

اللطف هو ما يختارُ المكلفُ عنده فعلَ الطاعة والتجنب عن المعصية أو أحدهما. ولولاه ما كان يختارهما ولا واحداً منهما، أو يكون عنده أقرب إليهما أو إلى أحدهما. ولولاه ما كان أقرب إليهما ولا إلى أحدهما ولا يكون تمكيناً ولا له حظ في التمكين من الذي يختاره أو يكون أقرب إليه عنده، أي اختيار ما يختاره أو قربه منه عنده يكون بسبب دعوته إليه وبعثه عليه، لا بسبب كونه تمكيناً منه.

ويسمى اللطف مصلحةً في الدين، ولهذا يوصف الشرعيات التي هي اللطاف لنا في العقليات بأنها مصالح لنا. وكذا يقال في الأمراض والألام التي يفعلها الله تعالى في الدنيا بالمكلفين وغيرهم إنها مصالح للمكلفين، والمصلحة هي المنفعة أو المؤدي إليها بشرط أن لا يتعقبها ضرر أعظم منها أو فوات نفع أكثر منها.

وبيان هذا: أن كل ما يسمى مصلحةً، فإنه يكون منفعةً أو مؤدياً إليها بالشروط التي اعتبرناها^(١) فهو اطراد الأزمان، وكل منفعة أو مؤدي إليها بالاعتبار المذكور يسمى بأنه مصلحة انعكاساً واجباً، فصح أن حقيقة المصلحة

(١) م: بالشرط الذي اعتبرنا (خ ل).

ما ذكرناه، وأما المفسدة فهي ما يعصي المكلف عنده، سواء كان عصيانه بالإقدام أو بالإحجام أو بهما جميعاً. ولولاه ما كان يعصي ولا يكون تمكيناً ولا له حظ في التمكين من العصيان الواقع عنده، أي وقوعه عنده يكون بطريق الدعوة والبعث، لا بطريق التمكين، على ما ذكرناه في حدّ اللطف. وقد يُعدّ في المفسدة ما يكون المكلف عنده أقرب إلى أن يعصي وإن لم يعص، ولولاه ما كان أقرب، بشرط أن لا يكون تمكيناً كما يعدّ المقرّب في اللطف، ويزاد في حدّها بذكره بأن يقال: أو يكون المكلف عنده أقرب إلى المعصية، ولولاه ما كان يكون أقرب مع الشرط المعبر. وفي ذلك نظرٌ.

واعلم أنّ المصالح تنقسم إلى ما يكون مصلحةً في الدين وإلى ما يكون مصلحةً في الدنيا. فصالحُ الدين هي الألفاظُ، ومصالحُ الدنيا هي الأمورُ التي ينتفع بها الحي لا يستضرّ بها حيٌّ آخر من الأحياء ولا يكون فيها وجهُ قبح. يجوز أن يعلم الله تعالى إن رزق شخصاً مائة دينار انتفع به عاجلاً وآجلاً ولا يستضرّ به غيره ولا وجه من وجوه القبح.

وقد وقع الخلافُ في وجوب كلّ واحد من قسمي المصالح الدينية والديوية عليه تعالى.

أما المصالح الدينية التي وصفناها، فقد قال أبو عليّ وأبو هاشم: إنّها غير واجبة، وقال أبو القاسم البلخي وغيره من أهل العدل. إنّها واجبة في الجود، فقالوا: إنّها يجب عليه تعالى في جوده أنّ يرزق الشخص الذي ذكرناه المائة دينار. قالوا: لأنّ علمه بانتفاعه بها يدعوهُ إلى أن يرزقه تلك المائة وليس له عن ذلك صارفٌ، وكلٌّ من دعاه إلى الفعل داعٍ ولا يقابل داعيه صارفٌ، فأنه يفعلُه للاحالة.

قالوا: وإنّا قلنا: «لا صارف له تعالى عن فعل ما وصفناه»، لأنّ الصارف عن ذلك إمّا علمُه بقبحه وقد فرضنا ألا وجه فيه من وجوه القبح، وإمّا

استضراره به بأن يشقّ عليه فعله وتشخّ نفسه به وعلمه تعالى بذلك، وهذا هو الشخّ والبخلُ والمضارّ مستحيلة عليه تعالى شحاً كانت أو غيره، فصَحَّ أنه لا صارف له عن فعل ما ذكرناه. وإنّا قلنا: «إن من كان له داع إلى الفعل ولا يقابل داعيه ذلك الصارفُ فإنه يفعلُه لا محالة» من حيث أنه لو لم يقع منه ولم يفعلُه والحال ما وصفناه لقدحٌ في اقتداره عليه وكشفٌ عن أنه ليس بقادر عليه، إذ من حقّ القادر على الشيء وجوبٌ وقوع مادعاه الداعي إليه إذا لم يصرفه عنه صارفٌ، وهذا هو الطريقُ إلى أنّ العباد فاعلون لتصرفاتهم، وهذا التحرير يقتضي أنهم يذهبون إلى وقوع المصلحة الدنياوية منه تعالى لا محالة وأنّ وجوبها إنّما هو بهذا المعنى لا بمعنى استحقاق الذمّ بالإخلال به.

وربّما يوردون ما يقتضي أنّها واجبة، بمعنى استحقاق الذمّ بالإخلال به. وذلك لأنّهم يقولون: إنّ من ملك، مثلاً، ماءً دجلةً ووجد عطشاناً يموتُ من العطش وعلم أنه إن أسقاه الماءَ وصبّ في فيه شربة منه، عاش وانتفع ولا يستضرّ هو ولا غيره به أصلاً والبتة، فإنه لا بدّ من أن يُسقيهُ ويصبّ في فيه الماء، ومتى لم يفعل ذلك، عدّه العقلاء بخيلاً شحيحاً واستحقّ منهم الذمّ. ويقولون إنّها وجب على من وصفناه ذلك من حيث أنه فعل ينتفع به الغير، ولا ضررَ على فاعله وغيره فيه، فكذلك يجبُ عليه تعالى مثله.

وأصحابُ أبي عليّ وإبي هاشم لا يسلّمون أنّ سقي الماء لمن وصفوه واجبٌ على ما ذكروه وأنّه يستحقّ الذمّ بالإخلال به، بل يقولون: يقبحُ منه أن يمنعهُ من الماء ويحول بينه وبينه، لكون ذلك المنع والحيلولة عبثاً، ولومنه لاستحقاق الذمّ بذلك القبيح، لا بسبب أن أحلّ بفعل واجب عليه.

ويستدلّون على إبطال كون الأصلاح الدنياويّ واجباً عليه تعالى على وجه يشملُ الوجوبين جميعاً وذلك الوجه هو أنّه لو وجب عليه تعالى أن يرزق الشخص الذي ذكرناه المائة، لوجب أن يرزقه أكثر منها إلى غير نهاية، لأنّ

الزيادات على المائة هي منافع ينتفع بها ولا يستصّرّ بها أحد، فإن فَعَلَ كلَّ ما هذا سبيله، كان قد فَعَلَ ما لا نهاية له، وذلك محال؛ وإن لم يفعل بعض ما هذا وصفه، كان تاركاً فِعْلَ ماله صفة الوجوب وذلك غير جائز، أو فِعَلَ ماله إليه داع ولا صارفَ له عنه، وذلك يقدح في اقتداره عليه.

فإن قيل: إننا لم يفعل الزيادة على المائة، لأنّ في الزيادة عليها مفسدة.

قلنا: لا يستحيل في العقل كونُ ما زاد عليه غير مفسدة. ولو فرضنا هذا الذي ليس بمحال - وهو أن لا يكون في الزيادة عليها مفسدة للزم منه المحال الذي ذكرناه، وهو فعلُ ما لا نهاية له، إن كان الاصلح في الدنيا واجباً، والمحال لا يلزم على فرض ما ليس بمحال. فيتعين أنّ هذا المحال، إننا لزم على القول بأنّ الأصلح واجبٌ، فوجب الحكمُ ببطلانه، ويلزم أيضاً أن يخلق الله تعالى حيواناً بل حيوانات كثيرة، بل ما لا ينتاهي من الحيوانات في موضع أو مواضع بحيث لا يطع عليها أحدٌ من المكلفين، ويتفضل عليها بما لا نهاية له في الوقت الواحد من الأفعال، إذ لا يتصورُ ادعاء كون تلك المنافع أو بعضها مفسدةً، من حيث أنّ الكلامَ مفروضٌ على أنّ أحداً من المكلفين لا يطع على تلك الحيوانات ومنافعها، وما لا يطع عليها المكلف ولا يشعر به يستحيل أن تكون مفسدةً له.

وأجابوا عمّا تمسك به أبو القاسم وأصحابه بأن قالوا: الحكيم إذا وبخ ودّم على الإخلال بما هو متفضل به، وقيل له: لِمَ لم تفعل كذا وكذا، كان له أن يذم ذاته ويوبخ موبخه على ذلك ويكفيه في جواب قوله: «لم تفعل كذا»، أن يقول: «لم أفعله، لأنّه لم يجب فعله».

قالوا: وأمّا البخلُ فهو منعُ الواجب، فيجب أن يبين الخصوم أنّ المخل بما ذكره وتاركه تارك الواجب ومخلّ به حتى يتم لهم القولُ بأنّه بخيل.

وقد توسط الشيخ أبو الحسين بين الفريقين بأن قال: الأولى أن يقال: إنّه إن علم تبارك وتعالى أنّ الزيادة على المائة مفسدةٌ فانه لابدّ من أن يفعل المزيد

عليه لتجرّد الداعي إلى فعلها من دون معارضة صارف، وإن لم يكن في الزيادة عليها مفسدة إلى غير غاية جاز أن يفعل المزيد عليه وجاز أن لا يفعلها، لأن من كان له إلى الفعل داع وكان ذلك الداعي قائماً في فعل ما يشقّ عليه، فأنه يجري ذلك مجرى الصارف، ويكون ذلك الفاعل متردداً بين الصارف والداعي، فتارةً يفعل الفعل وتارةً لا يفعل. ألا ترى أن من دعاه داع إلى أن يدفع درهماً إلى فقير ولم يبين أنه يستصّر بذلك، فأنه يدفعه إليه. فان حضره من الفقراء جمع عظيم لودفع إلى كلّ واحد منهم درهماً لاستنفد ماله بذلك ولم يكن لبعضهم مزية على بعض وشقّ ذلك عليه واستصّر به، فأنه قد يدفع درهماً إلى فقير منهم وقد لا يدفع، ويقول في نفسه إن دفعته إلى واحد منهم دفعت إلى غيره وإلى غيره إلى أن يستنفد جميع مالي، فلا يدفع إلى أحد منهم شيئاً. فإذا كان قيام الداعي فيما يشقّ يقتضي ما ذكرناه فقيامه فيما لا يمكن أولى أن يقتضي ما ذكرناه والداعي إلى الفعل، إذا حصل فيما لانهاية له فقد حصل فيما لا يمكن فعله، فصار أولى أن لا يجب معه الفعل.

قال: فقد بان أن الأصلح في الدنيا، يجب وجوده على بعض الوجوه دون بعض، إلا أن هذا بيان أنه يجب وجوباً يتبع الداعي أن يكون وجوده أولى، لا وجوباً يستحق بالإخلال به الذم. هذا هو القول في المصالح الدنيوية.

فأمّا المصالح الدينية التي هي الألطاف، فقد اختلفوا فيها أيضاً: فذهب بشر بن المعتير من العدلية إلى أنها غير واجبة، وإن حُكي عنه الرجوع عن ذلك. وذهب جماهير أهل العدل إلى أنها واجبة في حكمة الله تعالى. واستدلوا على وجوبها بوجوه:

منها: أن قالوا: إن الامتناع من فعل اللطف يجري مجرى النع من الملطوف فيه. ألا ترى أن المضيف لزيد إذا علم أنه لا يجيبه إلا إذا استبشر في وجهه ولم يقطب أو يبعث إليه رقعةً يلاطفه فيها أو يرسل إليه ولده أو فعل شيئاً لا يكون له

فيه غضاضة ولا تلحقه بسببه مشقة ولا يكون فيه مفسدة، فأنه يجب عليه فعل ذلك الذي علم أنه لا يبيحه إلا عنده مما ذكرناه ووصفناه. ولا فرق بين أن لا يفعل ما ذكرناه، وبين أن يُغلق الباب في وجهه في أن كل واحد منها نقض للغرض. فكما يقبح أن يُغلق الباب في وجهه ويمنع من فعل مادعاة إليه من حضور ضيافته، فكذلك يقبح أن يقطب في وجهه ويمتنع من فعل ما علم أنه عنده يحضر مما وصفناه. فبان أنه يجب فعل اللطف الذي عنده يحصل غرض المكلف وهو الطاعة.

ومنها: أن قالوا: إن الله تعالى يريد لصالح المكلف. فإذا علم أنه لا يصلح إلا باعطائه المال والولد أو المرض أو الصحة، وأنه لا وجه من وجوه القبح في شيء من ذلك وأنه متمكن من جميع ذلك ومن كل شيء منه، فإنه لا بد من أن يفعل ذلك، لأن كل من هذه صفته فإنه يفعل عنده يقع الصلاح لامحالة.

فإن قيل: من أين أنه تعالى يريد لصالح المكلفين؟

قلنا: قد تقدم بيان هذا، حيث بينا أنه كلف من تكامل فيه شروط التكليف، وأنه يريد الطاعات من المكلفين.

فإن قيل: ولم قلتم إنه تعالى يعلم أن المكلف لا يصلح إلا عند فعل ما ذكرتموه وأنه ليس فيه وجه من وجوه القبح.

قلنا: كلامنا هذا مفروض على أن المكلف هذه حاله وأنه لا يصلح إلا بشيء مما ذكرناه. وإذا كان المكلف بهذه الحالة والقديم جل جلاله عالم بكل شيء ووجب أن يعلم ذلك لأنه داخل في جملة المعلومات وكذا يعلم أنه متمكن، من جميع ذلك، لأن تمكنه من ذلك داخل في وجوه المعلومات.

فإن قيل: ولم قلتم إن من أراد إصلاح غيره وعلم ما ذكرتموه، فإنه يفعل لامحالة ما يصلح عند الغير؟

قلنا: لأن داعيه إلى إصلاح حاله يدعوه إلى أن يفعل ما يصلح عنده، ومتى

لم يفعل ذلك الذي يصلح عنده مع علمه بذلك ، دل ذلك على أنه ما أراد صلاحه . ألا ترى: أن من أراد صلاح ابنه ، وعلم أنه لا يصلح إلا بالرفق به ، وعلم أنه لا مضرة على أحد في الرفق به وليس فيه وجه آخر من وجوه القبح ، فإن داعيه إلى صلاحه يدعوه إلى أن يرفق به ومتى لم يرفق به والحال ما وصفناه ، علم العقلاء أنه ما أراد صلاحه . وهذه الطريقة إنما تدل على أن المكلف لا بد أن يفعل اللطف وأنه يقع منه لا محالة ، ولا تدل على أنه واجب بمعنى استحقاق الذم بالإخلال به . فهي نظير لبعض ما يستدل به أصحاب الأصلح في الدنيا .

ومنها: أن قالوا: اللطف نفع للمكلف ، وليس فيه مضرة ولا وجه من وجوه القبح ولا يؤدي إلى ما لا نهاية له . لأن اللطفية ليست أمراً يُتَمَلَّ بصفة الجنس ، حتى يلزم اشتراك جميع ما يكون من ذلك الجنس فيه ، وهو - أعني اللطف - مقدور له تعالى . وما هذا سبيله لا بد من أن يفعله تعالى على مذهب من يقول بوجوب الأصلح في الدنيا . وهذا الزام على أصحاب الأصلح إذا خالفوا في وجوب اللطف ثم وهو^(١) أيضاً لودل فأنما يدل على وجوب اللطف من جهة الداعي أي على أنه لا بد من وقوعه ، ولا يدل على وجوبه ، بمعنى استحقاق الذم بالإخلال به .

فأما من لم يقل بوجوب اللطف ، فإنه يتمسك بأن يقول: لو وجب فعل اللطف لفعله الله تعالى بالكفار وجميع العصاة ، ولو فعل بهم لما عصوا . فيقال له: اللطف إنما يجب فعله بالمكلف إذا كان له لطف يطبع عنده ، والكفار والعصاة لا لطف لهم فيفعله تعالى ، ولو كان لهم لطف يطبعون عنده لفعله الله بهم ، ولا يمتنع أن لا يكون للعصاة لطف ، كما لا يمتنع أن يكون

لشخص أولاد أو غلمان يصلح بعضهم بالرفق، وبعضهم بالعنف، وبعضهم لا يصلح لا بالرفق ولا بالعنف.

ومما يتمسك به أن يقول: الواجب على المكلف أن يمكن المكلف بما كلفه بالقدرة والآلة وسائر وجوه التمكين، وإذا فعل به ذلك فقد أراح عنته ولا يجب عليه شيء آخر.

فيقال له: قولك «لا يجبُ على المكلف إلا التمكين»، دعوى عريّة عن الحجّة. ومذهبُ مخالفك أنّه يجبُ في حكمته تعالى التمكينُ واللفظُ جميعاً. ونقول: اللطفُ داخلٌ في إزاحة العلة، وهو جار مجرى التمكين من اللطوف فيه. واعلم: أنّ اللطفَ ينقسمُ إلى ما يكونُ من فعل المكلفِ تعالى، وإلى ما يكونُ من فعل غيره. وما يكونُ من قبل غيره، فينقسمُ إلى ما يكونُ من قِبَل المكلفِ الذي اللطفُ لطفٌ له وإلى ما يكونُ من قِبَل غيره. فما يكونُ من فعله تعالى يجبُ في حكمته تحصيله على ما بيناه، وما يكونُ من فعل المكلفِ الذي اللطفُ لطفٌ له، فإنّه يجبُ في حكمته تعالى أن يكلفه تحصيلَ ذلك اللطف. وذلك كتكليفه تعالى إيانا معارفَ التوحيد والعدل والتوصل بها إلى مدحه معرفة استحقاق الثواب والعقاب، وكتعبه إيانا بالشرعيّات.

وإنما قلنا: «إنّه يجبُ في حكمته أن يكلفه ذلك الذي هو لطفٌ له من قبله»، لأنّه كما يجب على الداعي غيره إلى ضيافته أن يفعل ما يعلم أنّه لا يجيبه ولا يحضر ضيافته إلا عنده، من الاستبشار في وجهه والتجنّب عن القطوب، فكذلك إذا علم أنّه لا يجيبه إلا إذا التمس منه أن يحضر معه ولده أو بعضُ أصدقائه، أو يقومَ ببعض ما يحتاج إليه حتى يترتب^(١) ضيافته، فإنّه يجب عليه أن يلتمسَ منه ذلك. ولو امتنع من ذلك الالتماس والحال ما وصفناه،

(١) م: في ترتيب.

لجرى ذلك مجرى أن يمتنع من الاستبشار في وجهه، مع علمه بأنه لا يجيبه إلا مع الاستبشار، وهذا ظاهر.

وما يكون من قبيل غير الله تعالى وغير المكلف الذي اللطف لطف له، فإنها^(١) يحسن منه تعالى أن يكلفه إذا علم أن ذلك الغير يحصل ذلك اللطف. فإن علم أنه لا يحصله، لا يحسن أن يكلفه الفعل الملطوف فيه.

واعلم: أن اللطف الواجب فعله أو تكليفه المكلف إن كان من فعله إنما هو ما يحصل عنده الطاعة، لا ما يكون مقرباً إلا في حق من لا يكون له في المعلوم لطف يطبع عنده.

وتفصيل هذه الجملة أنه إذا كان في المعلوم أن لزيد مثلاً لطيفين: أحدهما يقربه إلى الطاعة ولكن لا يطبع عنده، والآخر يطبع عنده، فإنه إنما يجب فعل ما يطبع عنده، ولا يجب فعل ما يكون له حظ التقريب فقط. وإذا كان في المعلوم أن لا لطف له يطبع عنده. ولكن في المعلوم أن له لطفاً يقربه من الطاعة، فإنه يجب فعل المقرب في حقه إزاحة لعلته، والزيادة في الألفاظ غير واجبة.

ومعنى الزيادة في الألفاظ: ما يكون زيادةً على اللطف الذي يطبع المكلف عنده، كأن يعلم تعالى أن زيدا، مثلاً، يؤمن ويطبع عند فعل مخصوص لا محالة، ويعلم أنه إن فعل شيئاً آخر كان داعيه إلى الطاعة أقوى وأكثر، ولذلك يسهل عليه الطاعة، فذلك يكون زيادةً في اللطف. ولا يجب فعله لأنه ليس فيه وجه وجوب، إذ المكلف يطبع من دونه فيكون مزاح العلة مع فقده. وعلى هذا يجوز أن يخص الله تعالى بزيادة الألفاظ بعض المكلفين دون بعض.

(١) م: فإنه إنما.

وما يطيع المكلف عنده من اللطف يسمي توفيقاً، لأنه يوافقه وقوع الطاعة. وما يطيع المكلف عنده ويعزم على أن لا يخلّ بالطاعة إقداماً واحكاماً من الألفاظ يسمي عصمةً، لأنّ العصمة هي المنع. قال الله تعالى: «والله يعصمك من الناس»^(١)، أي يمنعك. فكان ذلك اللطف منعه من المعصية. وما لا يثبت له الحظان من اللطف^(٢) لا يسمي إلا بأنه لطف فقط.

ونعود إلى ذكر أقسام الألفاظ التي تكون من قبله تعالى، ونقول: إنها إما أن تكون مضارّة وإما أن تكون منافع. والمضارّة إما تكون أمراضاً وآلاماً، وإما أن تكون غيرهما، كالآجال والغلاء والزلازل والصواعق وما أشبهها. والمنافع إما أن تكون صحّةً، وإما أن تكون غيرها، كالسعة في الرزق والرخص وإعطاء الولد، ونتكلّم في جميع ذلك إن شاء الله. ونبتدئ بالقول^(٣) في الأمراض:

(١) المائة: ٦٧.

(٢) م: الألفاظ.

(٣) م: القول.

القول في الأمراض والآلام

نذكر أولاً اختلاف الناس في حسن الآلام وقبحها ثم نرتب عليه المقصود، فنقول: ذهبت الثنوية إلى قبح جميعها وذهبت المجبرة إلى حسن جميعها من مَحْدِثِهَا، وذهبت غير الثنوية والجبرية إلى حسن بعضها وقبح البعض، واختلفوا في تعيين ما ينقيح أو يحسن، فذهبت البكرية وأصحاب التناسخ إلى أن الألم لا يحسن إلا إذا كان مستحقاً، وماعده فهو قبيح. وأدى هذا المذهب البكرية إلى جحد ما علموه وعلمه كل عاقل، ضرورة، من تألم أطفال وغيرهم ممن ليس عليهم تكليف بالأمراض النازلة بهم من قبل الله لما علموا أنهم لم يذنبوا فلا يستحقون عقوبة وأنه تعالى لا يفعل القبيح، والتناسخية إلى القول بالتناسخ وأن كل من يؤلمه تعالى بالأمراض وغيرها من الأطفال والبهائم وغيرهم، فإنا يؤلمه بسبب أنهم عصوا الله قبل هذا في زمان تكليفهم لما كانوا في هياكل آخر.

وذهب شيوخ أهل العدل إلى أن الألم قد يحسن، لوجوه:

منها: أن يكون مستحقاً.

ومنها: أن يكون فيه نفع يوفي عليه.

ومنها: أن يكون فيه دفع ضرر أعظم منه.

ومنها: أن يظن فيه أحد الوجهين: إما النفع الموفي عليه، أو الدفع بالضرر

أعظم منه، فيكون تكراراً وإشارةً إلى الوجه الذي تقدّم ذكره، وذلك لأنّ ذلك الألم يكون مقصوداً إليه كمن يؤلم نفسه ويُتعبُها، أو من يلي عليه^(١) من ولده ومملوكه بالفصد والحجامة وشرب الدواء البشع الكريه أو سقيه. ويقصد إلى ذلك الإيلام ليدفع به ما هو أعظم منه من ضرر الأمراض. وهذا الألم الذي ذكرناه آنفاً^(٢) ليس مقصوداً إليه من حيث إنّ قصد فاعله الدفع، فيؤدّي الدفع إلى الإيلام، فيقع الألم غير مقصود إليه. ومن وجه آخر يفترقان: وهو أنّ الوجه الأوّل هو إيلام الحيّ ليندفع به ضرراً أعظم منه عن ذلك الحيّ بعينه، والوجه الثاني إنّما هو نزول الألم بالحيّ والمقصود في فعل سببه دفع الضرر المتوقع حصوله من جهته عن غيره. فهناك وقع الألم دفعاً^(٣) للضرر الأعظم عن المؤلم، وهاهنا وقع دفع الضرر فيه أنّما هو عن غير المؤلم، فيفترقان من هذا الوجه أيضاً.

ومنها: أن لا يكون مفعولاً بمجرى العادة وجارياً مجرى فعل غير من فعله. فإذا أختصّ الألم بوجه من هذه الوجوه حسن ولم يكن ظلماً. وإذا تعرّى عن جميعها كان ظلماً. ولهذا حدّدنا الظلم بأنّه ضررٌ غيرٌ مستحقّ لا يكون فيه نفعٌ موفى عليه للمضرور ولا دفعٌ مضرة عنه هي أعظم منه ولا يظنّ فيه أحدٌ هذين الوجهين ولا يكون واقعاً على وجه الدفع، ولا يكون جارياً مجرى فعل غير فاعله مفعولاً بالعادة. وكما يقبح الألم لكونه ظلماً على ما بيناه فقد يقبح لكونه عبثاً، وقد يقبح لكونه مفسدة.

والذي يبطل قول الثنوية بأنّ الآلام كلّها قبيحة، هو أنّ العقلاء بأسرهم يستحسنون ذمّ المسيء في وجهه مع علمهم بأنّ ذمهم له يغمّه ويؤذيه. وإنّما يستحسنونه لكونه مستحقاً.

(١) ج: أو من يلي عنده عليه.

(٣) م: رفقاً.

(٢) م: أيضاً.

ومما يبطل قولهم وقول البكرية وأصحاب التناسخ أيضاً - حيث قالوا: الأُم لا يحسنُ إلّا للاستحقاق - أنّ العقلاء كما يستحسنون ذمّ المسيّ فيستحسنون فصدهُ أنفسهم وشربَ الأدوية البَشِعة وكذا فصدهُ من يكون عليه من الأولاد والعيبد وسقيهم الأدوية الكرهية إذا رجوا بذلك دفعَ الأمراض، وكذا يستحسنون إتعابَ أنفسهم وأولادهم في طلب العلوم والآداب والإرواح في الأسفار والتجارات، رجاء أن يصلوا بذلك إلى منفعة. والرجاءُ هو ظنُّ وصول نفع إلى الظانِّ أو اندفاع ضرر عنه. وإذا حسن ذلك مع ظنِّ المنفعة ودفع المضرة، فلأن يحسنَ مع العلم بذلك أولى. وكذا يعلمون أنّ الأُم الواقع على وجه الموافقة ليس بقبيح، بل هو حسن. كأن يقصد زيد إلى قتل عمرو فيدفعه عمرو عن نفسه، فيؤول دفعه إلى الإضرار بزيد، إمّا بالقتل أو بدون القتل.

ولا يمكن الشيخ أبا عليّ أن يستدلّ بهذا الوجه على البكرية والتناسخية، لأنّه يذهبُ إلى أنّ هذا الأُم إنّما يحسن للاستحقاق، قال: إنّ زيدا لما قصد إلى قتل عمرو استحقَّ بطلبه نفسَ عمرو أن يقتله عمرو. فلا يمكنه الاستدلالُ بهذا الوجه خاصّةً على البكرية والتناسخية لأنهم يقولون بحسن الأُم للاستحقاق.

فأمّا أبوهاشم، فإنّه يمكنه الاستدلالُ به عليهم، لأنّه يذهبُ إلى أنّه إنّما يحسنُ هذا الأُم لوقوعه على وجه الذفع للاستحقاق، لأنّه لو كان وجه حسنه الاستحقاق لوجب أن يستحقّه وان أمسك عن قتل عمرو من غير توبة عنه بعد أن قصد قتله، والمعلوم خلافه من حيث أنّه لو كُفّ عن قتله لما استحسن العقلاء إيلامه وقتله وإن لم يتب، وكذا يحسنُ الأُم، الذي يفعله الله تعالى، وهو جار مجرى فعل غيره، نحو أن يطرح الإنسانُ طفلاً أو غيره في النار أو الثلج فيتألم ويموت، فإنّ ألمه من فعل الله تعالى إمّا مبتدئاً أو متولداً أو يمنع منه إن كان متولداً لا بتصديق صادق من حيث أنّه نقضٌ للعادة ولا يحسنُ نقضُ العادة في زمان التكليف لا للتصديق، فإنّما حسن ذلك الأُم، لأنّه يجري مجرى فعل غيره

تعالى، لا للعرض، على ما قاله من خالف فيه، لأنّ العرض الواجب في ذلك يلزم الطارح، وهو عرضٌ مُساوٍ للألم غير موفّي عليه، لأنّه لو كان موفياً لكان طرح الطارح غير ظلم لأدائه إلى النفع الموفّي.

والذي يبطل قولَ المجبّرة: «إنّ الآلام كلّها حسنةٌ من محدثها»، ما قد تقدّم من كلامنا في وجوه الحسن والقبح، فإنّ الظلم يقبح لكونه ظلماً، فيقبح من كلّ فاعل.

إذا تقرّرت هذه الجملة فاعلم، أنّ الناس قد اختلفوا في إيلاام الأطفال والبهائم، فذهبت البكريّة إلى أنّهم لا يألمون بالأمراض والأسقام. وقال غيرهم: إنّهم يألمون. فاختلفوا، فقالت الثنويّة: الآلام قبيحة وفاعلها الظلمة. وقال غير الثنويّة: الآلام حسنة، لوجه يقتضي حسنتها. ثمّ اختلفوا في ذلك الوجه، فقالت المجبّرة: إنّها حسنة، لأنّ فاعلها ليس تحت رسم، لأمر ولا نهي. وقال غيرهم: إنّها حسنة، لوجه يرجع إليها. ثمّ اختلفوا، فقالت أصحاب التناسخ: إنّها حسنة، لأنها مستحقّة على ذنوب اقترفتها النفوس في هياكل سوى هذه الهياكل، ثمّ نُقلت إلى هذه الهياكل وعوقبت فيها. وقال شيوخ أهل العدل: إنّ هذه الأمراض والآلام، إنّما حسنت للنفع الموفّي عليها على تفصيل اختلفوا فيه على ما نبينته.

وينبغي أن نبين أنّها حسنة، ثمّ نبين أنّها حسنت للنفع الموفّي عليها على سبيل الجملة، ثمّ نتكلّم في تفصيل ذلك.

والكلام في حسنها ووجه حسنها جملةً أو تفصيلاً، يتفرّع على أنّ الأطفال والمجانين والبهائم يتألمون بالأمراض وغيرها. والعلمُ بذلك ضروري، لأننا نعلم باضطرار أنّنا نتألم بالأمراض والأوجاع في حال الطفوليّة قبل البلوغ، وكذا نعلم وكلّ عاقل ضرورةً تألم غيرنا من الأطفال والمجانين والبهائم بالأمراض والآلام التي لا تكون إلّا من قبله، وكذا نعلم أنّنا نتألم بالذبح الذي هو بإذنه

وأمره تعالى، فن ينكر ذلك كان جاحداً لما يعلمه باضطرار.

إذا ثبت أن من ذكرناهم يتألمون بالآلام والأمراض التي لا تكون إلا من جهته تعالى فالدلالة على أنها حسنة هي أنها من فعله تعالى، مع ما قد ثبت أنه عزوجل لا يقبح بفعل القبيح وأن فعله لا يعرى من القبح والحسن، لاستحالة التوهم والسهو والغفلة عليه.

والدليل على أن هذه الأمراض والآلام من فعله عزوجل، هو أنه لو كانت من فعل غيره لكان ذلك الغير إما قديماً أو محدثاً. وقد دللنا على أن لا قديم في الوجود سواه تعالى ورددنا على الثنوية قوهم بقدم الظلمة.

ونزيد هاهنا ونقول: الظلمة إنما هي فقد النور عما يقبل النور وليست هي ذاتاً حتى ينسب إليها فعل. وعلى هذا إذا فقدنا النور في الهواء لتصور فضاء مظلماً. ولأنهم إنما نسبوا الأمراض والآلام إلى الظلمة، لاعتقادهم أن الآلام كلها قبيحة، وقد بينا نحن أنه قد يكون الألم حسناً. فبطل ما توصلوا به إلى إسناد الأمراض إلى غيره تبارك وتعالى. ولا يجوز أن يضاف الأمراض إلى فاعل محدث، لأن الفاعلين المحدثين على تفاوتهم وتفاضلهم في الاقتدار لا يصح منهم امراض أحد ابتداءً.

وبيان أن أفعاله تعالى لا تعرى عن الحسن والقبح هو ما أشرنا إليه قبيل هذا من أنه تعالى يستحيل عليه السهو والغلط والغفلة. وفعل الساهي هو الذي يتصور أن يخلق عن الحسن والقبح.

فأما العالم الذاكر، فإنه لا يتصور في أفعاله الخلو عن الحسن والقبح، لأنه لا يخلو من أن يكون له غرض صحيح فيما يفعله أو يكون له في ذلك غرض صحيح. إن كان القسم الأول كان فعله عبثاً قبيحاً، وإن كان الثاني، وهو أن يكون له في فعله غرض صحيح، فأما أن ينتفي عنه وجوه القبح أو لا تنتفي إن انتفى عنه جميع وجوه القبح كان حسناً بلا خلاف، وإن لم ينتفي كان قبيحاً.

فأما الكلام في أنه تعالى لا يفعل القبيح، فقد تقدم بيانه في كتابنا هذا فثبت بهذه الجملة أن أمراض الأطفال والبهائم حسنة.

وأما الكلام في وجه حسنها وأنه هو النفع، فهو ما قد ثبت أنها لا تحسن إلا لوجه، اذ لولم يكن وجه يقتضي حسناً، لم تكن بأن تحسن أولى من أن لا تحسن. ولا وجه من وجوه الحسن يمكن أن يقال إنه ثابت في هذه الأمراض والآلام التي يفعلها تعالى في الدنيا إلا النفع.

وإنما قلنا ذلك، لأنه لا يجوز أن يقال إننا حسنت لوقوعها على وجه المدافعة، لأن الطفل لم يقصد قتل أحد فيقال ذلك المقصود بالقتل من جهة دفعه عن نفسه، فأدى دفعه إلى مرضه وتآلمه به؛ ولأن المؤلم بالمرض هو الله تعالى، والمنافع والمضار يستحيلان عليه تعالى.

ولا يجوز أن يكون وجه حسنها وقوعها بمجرى العادة من حيث أن الطفل لولم يمرض لم يسفر بذلك عادةً، ولا يجوز أن يقال: إن وجه حسنها إنما هو كونها مستحقة على ما قاله وذهب إليه أصحاب التناسخ لما قد بينا أن الحي الفاعل المكلف المخاطب إنما هو هذه الجملة المشاهدة، وليس شيئاً فيها أو خارجاً منها فيبطل قولهم إن الفاعل هو شيء سوى الجملة ينتقل من جملة إلى جملة أخرى، وأنه لما كان في الجملة الأولى أو مصرفاً لها أذنب وعصى في تكاليفه التي كان عليه في ذلك الزمان فاستحق العقوبة فعوقب بالأمراض عند انتقاله إلى الجملة الأخرى.

ومما يبطل قولهم بأنه كان للمؤمنين بالأمراض زمان تكليف آخر عصوا فيه، فاستحقوا العقوبة بالأمراض والأوجاع، سواء قالوا إن المكلف هو شيء سوى هذه الجملة أو هو هذه الجملة بعينها. أنه لو كان الأمر كما ذكره لوجب أن يذكر أحدنا أنه كان في جملة أخرى أو مديراً لها أو أنه قبل نشوء هذا الجملة أو نؤها وبلوغها حد الكمال كان له حال كمال آخر كان فيها خيراً أو شريراً أو

متوسطاً بينها خالطاً لأحدهما بالآخر بسبب طول بقائه كامل العقل، في ذلك الزمان ولكونه كاملاً عاقلاً الآن. فإن الأمور العظيمة المعتدبها المتصلة الأزمان التي جرت على العاقل في حال عقله لا ينساها في حال أُجْرِي هُوَ فيها كامل العقل.

و بيانه: أنه لا يجوز أن يلي العاقل قضاء بلدة أو إمارتها سنين كثيرة، ثم بعد انتقاله إلى بلدة أخرى ينسى ذلك كله، حتى لا يذكره بوجه، ولأن نسيها بالكلية في ذكره يقدح في كمال عقله.

فإن قيل: إنَّ أحياناً لا يذكر ذلك، وينساها لتخلل الحالتين نقصان عقل.

قلنا: ما أُشير إليه لا يمنع من الذكر بعد كمال العقل. ألا ترى من وصفناه لوجن بعد ولادته تلك السنين المتطاولة ثم أفاق وصحَّ عقله وعاد عاقلاً كما كان، لما جاز أن ينسى جميع ما كان فيه. ولونسية لحكم عليه بأنه ما أفاق وما عاد عاقلاً بعد.

ومما يبطل قوههم: أن الأمراض لولم تكن إلا مستحقة لكانت عقوبات، وفي ذلك كون الأنبياء عليهم السلام معاقبين وأن يحسن ذمهم ولعنهم، لأن العقوبة آلام معقولة على وجه الذم واللعن.

ومما^(١) يردّ به عليهم:

إن قالوا: لا أول له بطل بما دللنا به على حدوث العالم.

وإن قالوا له أول.

قلنا لهم: أو كان أول التكليف أمراً شاقاً على المكلف أو شيئاً سهلاً غير

شاق؟

إن قالوا: كان أمراً سهلاً غير شاق.

قلنا: فلم عصى المكلف مع علمه بوجود الفعل عليه وأنه لا يشقّ عليه فعله.

فإن قالوا: لاجرم لم يعص أحد من المكلفين في ابتداء التكليف.

قلنا: فلم استحقوا العقوبة عليه حتى عوقبوا بالتكاليف الشاقة والأمراض.

وإن قالوا: كان ابتداء التكليف تكليفاً شاقاً على ما هو عليه الآن.

قلنا لهم: فلم ابتدأوا بتكليف الشاق ولم يستحقوا ذلك؟ وعلى قاعدتهم لا يحسنُ تكليفُ الأمر الشاق إلاّ عقوبة.

فإن قالوا بحسن تكليف الأمر الشاق، لا للعقوبة، بل لتعريض المنافع والمصلحة.

قلنا لهم: فالزائم المشاق كإنزال الآلام والإمراض في العقل، فإن جاز أن يكلفنا الله تبارك وتعالى الأمر الشاق علينا تعريضاً للنفع والمصلحة، جاز أن تنزل الآلام بنا تعريضاً للنفع والمصلحة.

ويمكن إيراد هذا الإلزام عليهم مع تسليم القول، جدلاً، بأن التكاليف الماضية لا أول لها، بأن يقال لهم: هل فيما مضى من التكاليف تكليف سهل أو ليس فيها تكليف سهل؟
إن قالوا فيها تكليف سهل.

قلنا لهم: فلم عصى المكلف فيه مع علمه بوجود الواجب عليه وقبح القبيح منه، ومع علمه بأنه لامشقة عليه، فيما كلفه إقداماً وإحجاماً. وكان ينبغي أن يكون التكاليف^(١) بعده كلها سهلة^(٢) وإن لم يكن فيها تكليف

(٢) م: سهل.

(١) م: التكليف.

سهل، فقد كلف الإنسان تكليفاً صعباً من غير أن يكون ذلك عقوبة على معصية في تكليف.

قال الشيوخ: ولا يجوز أن يكون وجه حسن إمرض الله تعالى الحيوان دفع المضار عنهم، لأن الإيلام إنما يحسن لدفع المصرة إذا لم يكن دفعها إلا بالإيلام. والله تعالى قادرٌ على دفع كلِّ ضرر من الحيوان من دون أن يؤلمه ويمرضه فلا يحسن منه الإيلام لدفع المصرة.

قالوا: وإن كان الضرر المدفوع من مقدوره تعالى كالعقاب، فإنه لا يحسن منه تعالى إيلام المكلف لدفع ذلك الضرر من وجه آخر، وهو أن الإيلام لدفع الضرر إنما يحسن إذا كان الضرر المدفوع من قبل غير المؤلم، فأما إذا كان من مقدوره فإنه لا يحسن منه إيلامه لدفع ذلك الضرر.

وجعلوا هذا وجهاً آخر في قبح إيلامه تعالى العبد ليدفع عنه بذلك الإيلام ضرر العقاب.

على ما تراءى لي ليس هذا الذي ذكره ثانياً، وجهاً زائداً على ما ذكره أولاً من جهة المعنى، وذلك لأنه لا وجه لقبح الإيلام لدفع الضرر مهما كان الدافع والمدفوع جميعاً من قبل فاعل واحد إن سلمنا قبح ذلك الأمر، حيث أتت إذا كانا من قبل فاعل واحد، فإنه يمكن ذلك الفاعل أن لا يفعل الضرر الذي فرضناه مدفوعاً من دون هذا الألم، ولا يعقل وجه آخر يؤثر في قبح الألم الموصوف.

وهذا على ما ترى يرجع إلى الوجه الأول، وهو أن الإيلام إنما يحسن لدفع الضرر إذا لم يمكن دفعه إلا بالإيلام.

وقد اعترضت أنا على هذه الجملة في مسألة الأعواض التي أملتيتها بأن قلت: كما لا يحسن الإيلام بمجرد دفع الضرر إلا إذا لم يمكن دفع الضرر إلا بالإيلام فكذلك لا يحسن الإيلام بمجرد النفع إلا إذا لم يمكن أولاً يحسن إيصال

ذلك النفع إلا بالإيلام. وهذا يوجب أن لا يحسن من الله تعالى إمرار العبد للنفع الذي هو العوض من حيث أنه يمكنه تعالى ويحسن منه إيصال مثل ذلك النفع إلى العبد من دون إيلام وإمرار.

قلتُ: فإن قالوا: إن الله تعالى لا يؤلم بمجرد العوض وإنما يؤلم للمصلحة ليخرج الألم بها من كونه عبثاً ويعوّض عليه ليخرج بالعوض من كونه ظلماً. قلنا: وكذلك من يجوز إيلام الله تعالى العبد لدفع الضرر، فإنه لا يجوز أن يلومه بمجرد دفع ضرر العقاب، بل إننا يؤلمه كما قلتم للمصلحة ليخرج بها من كونه عبثاً ويدفع عنه من عقابه المستحق شيئاً عظيماً بأن يعفوه من ذلك الضرر العظيم ليخرج إيلامه بذلك من كونه ظلماً كما قلتم حدوا النعل بالنعل. وأوردتُ على نفسي أسئلةً من ذلك، فأجبتُ عنها وأيدتُ ما ذكرته بالأخبار الواردة في معناه، وذكرتُ أن هذا إنما أجوزه فيمن يستحق العقاب ولا يمنع من إسقاط عقابه مانع، وذكرتُ فيها زوائد وتفصيل في هذا الباب. فن أرادها فليطالع تلك المسألة، ليطلع على المقصود منها، وأوردتُ فيها جواز أن يؤلم تعالى شخصاً ليدفع عنه بذلك الألم ضرراً أعظم منه بكثير، كأن يوصله إليه غيره تعالى لولا ذلك الإيلام، إذا كان في إيلامه صلاح لبعض المكلفين.

وتحقيق القول فيه: أنه إننا يجوز أن يؤلمه تعالى، لاستصلاح المكلف الذي تعلقت مصلحته بإيلامه وبأن يكون ذلك هو الغرض الأصلي، وبه يخرج الألم من كونه عبثاً، ولكن الذي يخرج من كونه ظلماً يكون دفعه تعالى ضرر الغير عنه بذلك الإيلام، وقلتُ إن حسن الإيلام لدفع مثل هذا الضرر وجه يستوي فيه من يستحق العقاب ومن لا يستحقه.

فإذا بطل أن يكون إيلام الأطفال حسناً، لشيء من الوجوه إلا النفع أو دفع الضرر الذي ليس هو عقاباً - على ما أشرتُ إليه وأحللتُ شرحه على مسألة الأعداء - ثبت أنه مفعولٌ لهما أو لأحدهما، ولذلك يقع إيلاؤهم حسناً.

فَأَمَّا إِيْلَامُ اللَّهِ تَعَالَى الْمَذْنِبِينَ وَإِمْرَاضُهُمْ فَمِنَ الْجَائِزِ أَنْ يَكُونَ مَفْعُولُهُ ^(١) عَلَى طَرِيقِ الْعُقُوبَةِ، فَيَكُونُ وَجْهُ حَسَنَهَا الْاسْتِحْقَاقَ، عَلَى مَا ذَكَرَهُ جَمَاعَةٌ مِنَ الْمُحَقِّقِينَ .

فَإِنْ قِيلَ: الْعُقُوبَةُ تَسْتَحِقُّ عَلَى وَجْهِ الْاسْتِخْفَافِ وَالْإِهَانَةِ وَيَكُونُ مَعَهَا الذَّمُّ وَاللَعْنُ، وَهَذَا أَمْرٌ مَمْنُوعٌ مِنْهُ فِي الْمَرَضِ، صَاحِلًا كَانَ الْمَرِيضُ أَوْ فَاسِقًا .
قُلْنَا: إِيْلَامُ الْعَاقِبِ وَذَمُّهُ وَلَعْنُهُ حَقٌّ لَه تَعَالَى، فَيَجُوزُ أَنْ يَفْعَلَهَا وَيَجُوزُ أَنْ يَفْعَلَ أَحَدُهُمَا عَلَى مَا يَخْتَارُهُ فَبِأَنَّ لَانْعَلَمَهُ ذَامًا لِلْمَرِيضِ لِأَنَّ لَهُ فِي حَالِ مَرَضِهِ وَلَا يَرْتَخِصُ لَنَا فِي ذَمِّهِ وَلَعْنِهِ لَا يُمْكِنُ الْقَطْعُ عَلَى أَنَّ مَرَضَهُ لَيْسَ عِقُوبَةً لَهُ إِذَا كَانَ فَاسِقًا .

ثُمَّ وَمِنَ الْجَائِزِ أَنْ يَذُمَّهُ اللَّهُ تَعَالَى وَيَلْعَنُهُ، أَوْ يَذُمَّهُ الْمَلَائِكَةُ وَتَلْعَنُهُ وَنَحْنُ لَانْظَلِعُ عَلَى ذَلِكَ .

وَلَيْسَ لِأَحَدٍ أَنْ يَقُولَ: لَوْلَعْنَهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَوْ لَعْنَتَهُ الْمَلَائِكَةُ، لَمَا مَنَعْنَا مِنَ الذَّمِّ لَهُ وَاللَعْنِ عَلَيْهِ. وَذَلِكَ لِأَنَّهُ لَا يَمْتَنِعُ أَنْ يَتَعَلَّقَ صِلَاحُنَا بِأَنَّ لَانْذَمُّهُمْ، وَلِذَلِكَ مَنَعْنَا مِنْهُ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: «وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمْرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُو أَيْدِيهِمْ، أَخْرَجُوا أَنْفُسَكُمْ، الْيَوْمَ تُحْزَنُونَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنْتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنْتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ» ^(٢)، وَقَوْلُهُ تَعَالَى: «وَلَوْ تَرَى إِذِ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ» ^(٣) وَمَعْلُومٌ أَنَّ الْمَلَائِكَةَ إِنَّمَا تَفْعَلُ بِهِمْ ذَلِكَ فِي تِلْكَ الْحَالِ اسْتِخْفَافًا بِهِمْ وَإِهَانَةً، وَلَا يَطَّلِعُ عَلَى ذَلِكَ مِنْ يَحْضُرُهُمْ مِنَ الْبَشَرِ.

وَكَمَا أَنَّ هَذَا جَائِزٌ فِي إِمْرَاضِ الْمَذْنِبِينَ، فَمِنَ الْجَائِزِ أَيْضًا أَنْ يَكُونَ إِيْلَامُ الْمَذْنِبِ لِاسْتِصْلَاحِهِ أَوْ لِاسْتِصْلَاحِ غَيْرِهِ مِنَ الْمَكْلُوفِينَ وَيَعْوِضُهُ اللَّهُ تَعَالَى عَنِ

(٣) الأنفال: ٥٠.

(١) م: مفعولة.

(٢) الأنعام: ٩٣.

إيلامه، بمنافع. فأما غيرُ المذنبين، فلاشكَّ في أنَّهم لا يؤلمون للعقوبة، وإنما يؤلمون لما في إيلامهم من مصلحة بعض المكلفين ويعوّضهم الله تعالى عن إيلامهم بما يخرج إيلامهم من كونه ظلماً.

ولما قلنا: إنَّ الإيلام يحصلُ للنفع، فاعلم أنَّ النفع قد يكونُ عوضاً، وهو النفع المستحقُّ في مقابلة الآلام لاعلى وجه التعظيم والاجلال، وقد يكونُ لطفاً، وهو ما عنده يطيع المكلف، ولولاه لم يطع مع تمكنه في الحال على ما ذكرناه في موضعه.

واختلف الشيوخُ في أنه هل يجبُ أن يجتمع في الأمراض اللطفُ والعوضُ؟ أو يجوز أن ينفرد أحدهما من الآخر؟

فقال أبوهاشم: لا يحسن المرضُ، إلّا إذا كان فيه عوضٌ مؤوِّفٍ ليخرج عن كونه ظلماً ولطفٌ للمؤلم أو لغيره ليخرج من كونه عبثاً.

وقال أبوعلّي يحسنُ فيه المرضُ بالعوض وإن لم يكن لطفاً.

وقال بعضُ العلماء: إنَّ الألم يحسنُ إذا كان فيه لطفٌ للمؤلم، وإن لم يكن له فيه عوضٌ.

واستدلَّ أبوهاشم بأن قال: لو لم يكن في الألم الآ العوضُ دونَ اللطف، لكان الغرضُ به نفعُ المؤلم بالعوض فقط. وهذا الغرضُ يمكنُ ويحسنُ الوصولُ إليه من دون الألم، والإيلامُ لأجله يكونُ عبثاً، لأنّه يكونُ إيصالَ الألم^(١) إلى الغير لغرض يمكنُ ويحسنُ الوصولُ إليه من دون الألم. وذلك لأنّه لا قدر من المنافع إلّا والله تعالى قادر على أن يدمتّه، ويحسنُ منه التفضُّلُ به، إذ لا مقتضي لحسن التفضُّل ببعضه دون بعض^(٢). فلو آلم الله تعالى المؤلم للعوض

(١) م: للألم.

(٢) م: بعضه.

فقط، جرى مجرى من استأجر أجيراً، ليغترف الماء من الفرات ويصبه في الفرات أيضاً، لا لغرض سوى نفع الأجير بالأجرة. فكما أن ذلك عبث، فكذلك ما ذكرناه.

فوجب أن يكون في الألم لطف لا يحصل من دونه ليتنزل منزلة من استأجر أجيراً باجرة مثله ليستقي الماء من الفرات فيصبه في إناء لمقعد في أنه بالأجرة يخرج من كونه ظلماً وبنفع المقعد من كونه عبثاً.

فإن قيل: إنها يقبح من أحدنا استعمال الأجير فيما لا يكون له غرض، سوى نفع الأجير بالأجرة، لا لأنه عبث، بل لأنه فوّت نفسه الشكر والمدح اللذين كان يستحقهما لو نفعه ذلك النفع من دون تحميله تلك المشقة.

قلنا: لو كان تقويتُ الشكر والمدح قبيحاً، لوجب فيمن يمكنه أن يتفضل على غيره إذا لم يتفضل عليه أن يستحقّ الذم، لأنه فوّت نفسه الشكر والمدح اللذين كان يستحقهما لو تفضل عليه. وهذا يوجب أن يستحقّ أكثر الناس الذم، لقدرتهم على التفضل على الغير ممّا يتسرّهم، مع أنهم لم يفضلوا به عليه، وأن يستحقّ تعالى عن ذلك علواً كبيراً. الذم من حيث أنه لم يتفضل على خلقه بجميع ما في مقدوره.

ثم نقول: وليس في هذا السؤال نصرة لمذهب أبي عليّ، إذ فيه لزوم أن يقبح منه تعالى الإيلاء مجرد العوض لثبوت هذا الوجه فيه، وهو تقويتُ الشكر والمدح. وذلك إبطال لمذهبه، لانصرته وتصحيحه.

فإن قيل: تقويتُ الشكر والمدح إنما كان يلزم لو أمكن إيصال ذلك النفع على ذلك الوجه إلى المؤلم من دون ألم. ولكن ذلك غير ممكن، لأن النفع المستحقّ الذي له المزية على المتفضل به من عند أبي عليّ لا يمكن إيصاله من دون ألم.

قلنا: فعلى هذا يلزم حسن ما قد علمنا قبحه من استعمال الأجير فيما

لا يحصل فيه غرض سوى نفعه بالأجرة، لمثل ما ذكره السائل. وهو أن ذلك النفع المستحق لا يمكن إصاله إليه من دون ذلك الاستيجار.

فإن قيل: يمكن إصاله من دون ذلك الاستيجار بأن يستأجر فيما يحصل فيه غرض صحيح، نحو انتفاع المستأجر أو غيره بعمله.

قلنا: هذا إشارة إلى أن غير ذلك قائم مقامه، وقد بينا فيما مضى^١ بأن قيام بعض الأفعال مقام بعض لا يوجب قبح الفعل.

ثم نقول: ولو فرضنا أن لا ينتفع الذي استأجره بعلمه بوجه من الوجوه بأن لا يكون له حاجة إلى عمله أصلاً والبتة، وفرضنا أيضاً أن لا يكون هناك غيرهما حتى نقدر انتفاعه بعلمه لوجب أن يحسن منه ذلك الاستيجار ولا يقبح، لارتفاع الخيال الذي ذكره من أن استيجاراً آخر يقوم مقام ذلك الاستيجار بل كان يلزم أن يكون مثل ذلك الاستيجار من أحسن أظهر مزية ما يستحق علينا على ما يتفضل به بالاتفاق.

فأما أبو علي فإنه يستدل به بأن يقول: الألم إذا فعل للعوض فقد فعل لغرض لا سبيل إليه إلا بالألم. وذلك لأنه توصل إلى نفع يستحق. فلوم يفعل الألم، لم يكن النفع مستحقاً، والنفع المستحق له مزية في النفس ليست للتفضل به. ألا ترى أن المائة دينار مستحقة في النفس لمائة متفضل بها.

وأبو هاشم يجيب عن ذلك بأن النفع المستحق أنما يكون أوقع من المتفضل به إذا كان من جهة من يؤنف من تفضله. فأما من لا يؤنف من تفضله فلا مزية لما يستحق منه على ما يتفضل به.

وبيان ذلك أنه لامزية لما يستحقه بعض الأجراء على السلطان على ما يتفضل به عليه، فالله تعالى بهذا الحكم أولى.

ثم وإن كان المستحق من العطاء من النفع مزية فهي يسيرة لا يتساوى أحوال العطاء وكلهم في اختيار الآلام العظيمة لأجلها.

فأما الإيلام مجرد حصول المصلحة فيه، فإن كانت المصلحة الحاصلة فيه غير المؤلم فإنه لا يحسن بالاتفاق من حيث أنه لا يحسن إيلام زيد لينتفع عمرو ولا ينتفع زيد أصلاً. وإن كانت المصلحة الحاصلة فيه للمؤلم نفسه، كأن يعلم تعالى أن زيداً يعصي ويستحق العقاب، فإن أمره اختار الطاعة فلم يستحق العقاب واستحق الثواب. فعند الشيخين أبي علي وأبي هاشم أنه لا يحسن إيلامه مجرد ذلك، بل يجب أن يعوضه على الألم، لأن الألم الذي لا يكون مستحقاً لا بد من أن يكون في مقابله نفع أو دفع ضرر، والثواب المستحق على الطاعة التي الألم لطف فيها إنما هو في مقابلة الطاعة. ألا ترى أنه يستحق عليها ولو أطاع من دون ألم فيحصل الألم متجرداً من نفع أو دفع ضرر واستحقاق ذلك قبيح.

واستدل من أجاز إيلام المكلف لمصلحة من دون عوض: بأن الألم يحسن لنفع مقابله ويحسن لنفع يقابل لما يؤدي إليه الألم. ألا ترى أنه كما يحسن من الإنسان أن يتحمل المشقة في البيع والشراء لربح يقابله، فكذلك يحسن أن يتعب نفسه بالسفر، لأنه يؤدي إلى بيع متاع في بلد يربح عليه وإن لم يكن الربح مقابلاً لتعبه في السفر، لأنه مقابل لبيع المتاع وإخراجه من ملكه.

فإذا قيل له: الثواب يكون مستحقاً بطريق التعظيم والتبجيل، وذلك لا يستحق إلا بما يفعله المكلف من الطاعة، فكيف يجعل في مقابلة الألم الذي فعل به، وليس هو من فعله، واستحقاق التعظيم والمدح بطريق المجازاة إنما يحصل بما يكون من جهة المستحق لذلك إقداماً وإحجاماً. فأما ما يستحقه المؤلم بما فعل به من الألم، فإنه يجري مجرى أرش الجناية وقيمة المتلف في خلوه من التعظيم والتبجيل. وعلى هذا فإنه لو أتى المكلف بالطاعة من دون ذلك الألم الذي فرضناه لطفاً له يستحق ذلك الثواب، فانكشف أن الثواب مستحق في مقابلة اللطف فيه، فيبقى الألم خالياً مما يقابله من نفع أو دفع ضرر، فيكون ظلاماً.

أمكنه أن يقول: الأمر وإن كان على ما ذكر في السؤال، فليس الألم، الذي هو لطف له في الطاعة التي استحق بها ما استحق من الثواب هو الذي أراه إلى ذلك، فلولا ما اختار به ما استحق ذلك الثواب، فصار الثواب كأنه حصل بذلك الألم. كما أن الربح الحاصل في بيع المتاع في بلد، كأنه حاصل في تحمله التعب بالسفر الذي أذاه إلى ذلك ولم يعده أحد من العقلاء تحمله التعب بالسفر خالياً من نفع وفائدة بسبب أن النفع بالريح حصل ببيع المتاع.

ويمكنه أيضاً أن يقول: إذا كان المكلف إنما يطيع عند الألم ولولاه لم يطع، وكأنه الذي أخرج نفسه إلى الألم، وكأنه الذي ألم نفسه، ولا شك في أنه إذا كان المؤلم هو الذي أخرج نفسه إلى الإيلام، فإنه لا يستحق عوضاً على الألم. ألا ترى أن من علم أن ولده لا يتعلم في بلده ولا يشتغل بطلب المعيشة فيه، وأنه إذا سافر إلى بلد آخر ووجد مشقة السفر اشتغل بطلب العلم والمعيشة وانتفع بالوجهين، فاته إذا حمله على السفر وألزمه ذلك لا يوجب عاقل عليه أن يعوضه على سفره. كما لا يوجب عليه أحد أن يعوضه على سفره إذا لم يكن في بلده من يتعلم منه ويتخرج معه في طلب المعيشة.

فهذه الجملة غاية ما يمكن أن ينصر به هذا المذهب فليحسن تأملها، ويعتقد ما ينكشف بالنظر الصحيح. وقد انكشف وصح بجميع ما بيناه أن الآلام التي ليست مستحقة قد تحس للنعف وغيره من الوجوه التي أشرنا إليها، وبطل بذلك مذهب البكريّة والتناسخيّة.

فإن قيل: الإيلام للنعف إنما يحس إذا اختار المؤلم ذلك، فأما إذا لم يختاره فاته لا يحس والله تعالى يؤلم المكلفين وغيرهم من الأطفال والبهائم وسائر الحيوانات من غير أن يختاروا ذلك، فيجب أن لا يحس إيلامهم، كما لا يحس أن يستعمل أحدنا أجيراً ويؤقيه أجرته من غير اختياره.

قال: إنهما لا يحسن من استعمال الاجير إلا بأن يختار ذلك ويظهر بلسانه

اختياره له، لأننا لانعلم رضاه لذلك واختياره له بقلبه. والحال فيه تعالى بخلاف ذلك. لأنه عز وجل لا يؤلم أحداً غير مستحق للألم إلا وقد علم أنه لو أظلمه على مقدار العوض الذي ضمنه له في مقابلة إيلامه وخيره بين أن يؤلمه ويعطيه ذلك العوض وبين أن لا يؤلمه، فيفوته تلك المنافع لاختار الألم ليحصل له العوض، وهذا أكد من أن يتلفظ المؤلم باختياره.

وبعد فأنما يعتبر باختيار الأجير وإظهاره الرضا بما يعينه من الأجرة من حيث أن الأمر فيما يعطيه من الأجرة مشتبه، فمن العقلاء من يختار تحمل تلك المشاق لمثل تلك الأجرة، ومنهم من لا يختاره بل يؤثر الرفاهية والدعة. وليس كذلك العوض المستحق على الله تعالى، لأنه يزيد على الألم زيادة عظيمة لا يشبهه الحال فيه، بل يختار جميع العقلاء تحمل مثل تلك الآلام لمثل تلك الأعضاض، فلا معنى لاعتبار اختيار المؤلم. ويجري ذلك مجرى من قيل له: «قم من مكانك وخذ مائة ألف دينار». ولا وصمة عليه في القيام من مكانه، فإن العقلاء يتساوون في اختياره ذلك. ومن لم يختاره من الناس يستدل بذلك على اختلال عقله فلنا أن نلبي عليه ونكرهه على القيام، كما نلبي على جميع الصبيان والمجانين، فنكرههم على مصالحهم.

فإن قيل: إنما يحسن الألم للنفع إذا لم يمكن الوصول إلى النفع أو لا يحسن إلا بالأيلام^(١) ألا ترى أنه لا يحسن متا السفر وإتعب النفس فيه طلباً للأرباح التي يمكننا الظفر بها في بلادنا. وإنما يحسن ذلك منا إذا أعوزتنا تلك الأرباح في أوطاننا، والله تعالى قادر على نفعنا بمقدار العوض من غير ألم، فلم يحسن الألم منه لنفع العوض.

قلنا: أما على مذهب أبي علي، فإنه لا يرد هذا السؤال. وذلك لأن النفع

المستحقّ هو العوضُ الذي يستبدّ بمزية دون التفضّل به لا يمكنُ إيصاله إلى المؤلم من غير ألم، فالسؤال ساقط على مذهبه.

فأما على مذهب أبي هاشم، فإنه عزّوجلّ لا يفعل الألم للعوض فقط، وإنما يفعله للطف ليخرج باعتباره عن كونه عبثاً، ويعوّضه عن الألم ليخرج بالعوض من كونه ظلماً. وعلى مذهب غيره الذي حكينا مذهبه إنما يفعل الألم الذي كون فيه لطفٌ للمؤلم. فعلى هذين المذهبين اللطفُ معتبرٌ فيما يفعله تعالى من الألم، وذلك اللطفُ لا يحصلُ إذا لم يفعل ذلك الألم أو ما يقوم مقامه.

فإن قيل: فما تقولون إذا كان في المقدور ما يقوم مقام ذلك الألم في اللطف ولا يكون ألماً، بل يكون لذّةً أو لا يكون لذّةً ولا ألماً: أكان يحسنُ منه تعالى العدولُ ممّا يقوم مقام الألم في اللطف ممّا وصفناه إلى الألم وتحصيل اللطف به مع ضمانه العوض في مقابلة الألم أم ما كان يحسن ذلك؟

قلنا: هذا ممّا اختلف فيه العلماء، فذهب أبي هاشم أنه يجوز أن يفعل تعالى الألم ويعدل عمّا يقوم مقامه ممّا هو لذّة أو ليس بألم ولا لذّة.

قال: لأنّ الألم بالعوض الموفّي صار كأنه منفعة فيصير مساوياً للذّة في كونها منفعة ويصير اللطف كأنه حاصل بكلّ واحدة من لذّتين، فأتيهما فعل جاز وحسن.

قال: فلا فرق بين أن يُلطّف الله تعالى بفعل اللذّة وبين أن يُلطّف بألم صار بالعوض كأنه لذّة.

وذهب قومٌ من البغداديين إلى خلاف ذلك ولم يجوزوا أن يُلطّف الله تعالى بالألم والحال ما وصفناه.

واختار أبو الحسين البصريّ هذا المذهب ونصره. قال: والدليل على صحّة ذلك ما قد ثبت أنّ الألم الذي ليس بمستحقّ لا يحسن إلّا لغرض لا يحصل من دونه. فإما إن حصل من دونه، أي إن أمكن حصوله من دونه، فإنه قديكون

عبثاً، ولهذا منعنا من فعل الألم للعوّض فقط لما أمكن الوصول إلى ذلك النفع من دون الألم. فإذا كان الغرض بالألم النفع باللفظ والعوّض وأمكن الوصول إليهما من دونه، كان فعله عبثاً. ألا ترى أنه كما يمكنُ ويحسنُ أن يتفضل الله تعالى بذلك القدر من المنافع من دون ألم، كذلك يمكنه تحصيل اللطف بفعل اللذة، أو مالميس بألم ولالذّة، فقد أمكن الوصول إلى المنفعة واللفظ جميعاً من دون الألم.

وأجاب عن قول أبي هاشم: «إن الألم بالعوّض قد خرج عن حكم الألم وصار كأنه منفعة»، بأن قال: هذا يقتضي حسن فعل الألم للعوّض فقط، لأنه خرج بالعوّض من حكم الألم وصار كأنه لذّة فكما يجوز فعل المنفعة واللذّة من دون أن يكون مصلحة وجب أن يجوز فعل الألم للعوّض من دون أن يكون فيه مصلحة.

قال: ويلزمه^(١) جواز إعتابنا أنفسنا في الأسفار، لطلب الأرباح وإن أمكننا أن نربح ذلك المقدار من الريح في بلادنا وأوطاننا، لأنّ على هذا المذهب قد صار إعتابنا أنفسنا في حكم اللذّة بالريح الموفى.

قال: وهذا يدلّ على أنّ الألم إنّما يصير في حكم اللذّة بالعوّض الموفى إذا لم يمكن الوصول إلى الغرض المطلوب بالألم إلاّ به. فأما أن يصير بالعوّض في حكم اللذّة على الإطلاق فلا.

ونصر سيّدنا المرتضى، قدس الله روحه - مذهب أبي هاشم، وقال: «الألم إذا كان فيه لطفٌ وعوّضٌ موفٍ فإنه لا يقبح، لقيام اللذّة أو مالميس أماً ولالذّة مقامه في اللطف، كان الفعل إذا حصل فيه غرض المثل، وانتفى عنه وجوه القبح حسن وبأن يقوم غيره مقامه في ذلك الغرض لا يقبح ولا يصير عبثاً.

(١) م: ويلزم.

ولولا صحته ما ذكرناه للزم قبح كل فعلين يمكن التوصلُ بكل واحد منها إلى الغرض الذي يتوصلُ بالآخر إليه، ألمين كانا أولدتين أولاً ألمين ولاذتين، بأن يقال: يمكنُ التوصلُ إلى ذلك الغرض من دون هذا، لقيام ذلك مقامه، وكذا يمكنُ التوصلُ إليه من دون ذلك، لقيام هذا مقامه. ولأنّ هذا معلوم مقرّر عند العقلاء. ألا ترى أنّ أحدنا إذا كان جائعاً وهو ممن يشبعُ برغيف واحد، وبين يديه رغيفان متساويان في الطعم والمقدار والصفاء وجوده الخبز، فانه إذا تناول أحدهما لا يذمه عاقل ولا يعده عابثاً، بسبب أنّ الرغيف الذي لم يتناوله يقوم مقام الذي تناوله في غرضه.

فإن قيل: ما حكمنا بقبح الألم في الصورة التي فرضناها. لمجرد قيام غيره، ممّا هولدة أو ليس بألم ولا لذة، مقامه في اللطف والاستصلاح حتى تجموا ما ذكرتموه، وإنما حكمنا بقبحه من حيث أنّ فاعله يكون متوصلاً بالألم إلى غرض يمكنه التوصلُ إليه من دون الألم، وهذا الوجه لا يثبت في الفعلين إذا كانا جميعاً لذتين أو ألمين أولاً ألمين ولاذتين، إذ الوجه المقتبح إنما هو قيام غير الألم مقامه في الغرض المطلوب.

قال - قدس الله روحه - في الجواب: «الألم بما تضمّنه من العوض الموفي صار كأنه ليس بألم، بل صار كأنه لذة ومنفعة في الخروج من كونه ظلماً، فيصير الألم ما يقوم مقامه، والحال ما وصفناه، كأنهما لذتان أو فعلان ليسا بألمين ولا لذتين، يبيّن ما ذكرناه أنّ الألم الموصوف لوقبح لم يخل وجه قبحه من أن يكون كونه ظلماً أو كونه عبثاً، إذ لا يعقل فيه وجه قبح آخر، ولا يصح أن يدعى كونه ظلماً وأنه إنما قبح لذلك، لأنّه بما تضمّنه من العوض الموفي خرج عن كونه ظلماً؛ ولا أن يدعى أنه عبثٌ وأنه يقبح لذلك، من حيث أنّ فيه لطف المكلف واستصلاحه، وذلك غرض صحيح وهو غرض المثل. وبيّن أنّ قيام غيره مقامه في ذلك الغرض لا يوجب أن يكون عبثاً ولا قبيحاً. وإذا لم يكن

ظلماً ولا عبثاً وجب أن لا يقبح، لأنه لا يعقل فيه وجهٌ قبحٍ آخر.

وأما قول الشيخ أبي الحسين: «لو كان الألم بالعض قد خرج من حكم الألم وصار كأنه منفعة، لوجب أن يحسن فعل الألم للعض فقط من دون أن يكون فيه لطف كما يحسن فعل اللذة والنفع من دون أن يكون فيه لطف، وللزوم جواز إتباعنا أنفسنا في الأسفار لطلب الأرباح وإن أمكن أن نربح مثل ذلك في أوطاننا».

فإنه يمكن أن يقال عليه: السيد لا يقول ولا أحدٌ ممن ينصر مذهب أبي هاشم: إن الألم بالعض صار كأنه لذة ونفع مطلقاً ومن كل وجه، بل في خروجه من كونه ظلماً مجري مجراه فحسب. فلا يلزم على هذا حسن الألم لمجرد العض، لأن الألم قد يقبح، لا لكونه ظلماً، بل لكونه عبثاً أو مفسدة.

فإن أعيد القول بأنه إذا قامت اللذة مقام الألم في اللطف والمصلحة، أو قام ما ليس بألم ولا لذة مقامه في ذلك كان الألم عبثاً، كان الجواب عنه ماسبق، من أن الفعل لا يصيرُ عبثاً بأن يقوم غيره مقامه في الغرض المقصود منه على ما بيناه، وإنما كان يلزمُ عبثية الألم أن لو أمكن استصلاح المكلف وتحصيل لطفه من غير الألم وما يقوم مقامه. فحينئذ كان يقبح استصلاحه بفعل ما، أي فعل كان، ألماً كان أو غير ألم، لكونه عبثاً. فأما إذا لم يمكن استصلاحه إلا بفعل إما ألم أو لذة أو ما ليس بألم ولا لذة، فإنه لا يقتضي أن يكون استصلاحه بالألم عبثاً.

فإن قيل: لو حسن أن يؤلم الله تعالى لنفع المولم، لحسن من الواحد متاً أن يؤلم غيره ويعوضه على ذلك بمنافع.

قلنا: أما أبو علي، فإنه لا يلزمه هذا السؤال، لأنه يذهب إلى أنه إنما يحسن أن يؤلم الله تعالى العبد لعضو دائم إذا لم يستحق العبد الإيلام فلا يلزم ما تضمنه السؤال، لأن أحدنا لا يقدر على أعواض دائمة.

وأما من يقول بأن العوض غير دائم وإن استحقّ عليه تعالى، فإنه يجب عن السؤال بأن يقول: إن كان الألم دون قطع الاعضاء وإيلامها وهتك الحرمه وغيرها ممّا يشتهه الحال فيه في اختيار جميع العقلاء تحمّل مثل ذلك الألم لمثل ما يجعل في مقابله من العوض والنفع بأن يكون بحيث لا يشتهه على عاقل أنّ جميع العقلاء يختارون تحمّل مثل ذلك الألم لمثل ذلك العوض، فإنّ إيلاّم أحدنا غيره هذا الضرب من الألم لمثل العوض الذي وصفناه لا يكون ظلماً، ولكن يكون عبثاً فلا يحسن لذلك .

وإنما قلنا إنّه يكون عبثاً من حيث إنّه يمكن إيصال تلك المنافع إلى الغير ويحسن من دون ذلك الألم ولا مايقوم مقامه. وليس له في ذلك غرض آخر، فإنّ غرضنا أنّه علم أو غلب على ظنّه أنّه إذا ضرب مثلاً غيره بالعصا عدّة ضربات ضرباً خفيفاً انزجرها ابنه واتعظ ولا يشجر إلاّ بذلك ولم يكن المضروب ممّن له وجاهة وحرمة عند الناس، فإنه يحسن عقلاً منه إيلاّم ذلك الغير إذا جعل في مقابلة إيلامه من العوض والنفع ما يرضى به ذلك الغير أو يبلغ الذي يجعله في مقابلة إيلامه إياه من العوض والنفع حدّاً في الكثرة يعلم أنّ جميع العقلاء يختارون تحمّل مثل ذلك الألم لمثل تلك الأعواض والمنافع، فإنّ ذلك الألم يخرج عن كونه عبثاً ويحسن عقلاً، لأنّه يكون قد خرج عن كونه ظلماً بالنفع الموفى الذي وصفناه وخرج بالفائدة المذكورة من كونه عبثاً. فإن جاء الشرع بالمنع من ذلك فذلك قبيح شرعي، لاعقلي وإن كان الألم شيئاً عظيماً، كقطع بعض الأعضاء، فإنه لا يحسن ذلك، لأنّ العوض الذي جعله في مقابلة إيلامه ذلك، وإن عظم وبلغ في الكثرة كلّ مبلغ يصل إليه، وليس له ذلك العوض من اليد أو الرجل أو غيرها، فالعقلاء غير متساوين في اختيار قطع أيديهم أو^(١) أرجلهم أو غيرها من الأعضاء ليصلوا إلى ملك عظيم، وهم

(١) م: وأرجلهم.

في ذلك الملك بلايد أو رجل.

وهذا بخلاف ما يفعله تعالى، لأنه جلّ جلاله يوصل الأعواض في الآخرة إلى من آلمه في الدنيا وهو في حال وصول العوض إليه كامل البينة غير منقوص نقصاناً يورثه التبعض.^(١)

ولما جرى في أثناء كلامنا في وجه حسن الآلام ذكر العوض، وأنه تعالى إذا آلم من لا يستحقّه فلا بدّ من أن يكون في ذلك الألم لطفٌ واعتبارٌ لمكلف ما ليخرج به من كونه عبثاً وعوضٌ موفٍ ليخرج به من كونه ظلماً، فلنذكر الأعواض عقيب الكلام في وجه حسن الآلام.

(١) م: التقيص.

القول في الأعواض

وبيان ثبوت العوض فيما يفعله تعالى من الآلام وفيما يأمر به غيره أن يفعله أو يبيحه إذا لم يكن مستحقاً ولا جارياً مجرى فعل غيره وفيما يفعله الظالم بغيره

اعلم أنه تعالى إذا ألم حياً غير مستحق للإيلام ولم يكن إيلامه كأنه من جهة غير الله تعالى، كمن يلقيه أحدنا في النار فيحترق ويتألم بها، فإن احتراقه وتآلمه وإن كان من فعل الله تعالى فهو كأنه من جهة غيره عز وجل، وهو الملقى الذي ألقاه في النار، فإنه لا بد من أن يعوضه على ذلك أعواضاً موفية على إيلامه بمنافع للخير^(١) عند الشيوخ أو بما يقوم مقامها من دفع المضار، على ما اخترته أنا وأشرت إليه فيما تقدم وأحلت بتمام شرحها على المسألة التي أُمليتها في الأعواض، ليخرج إيلامه تعالى من أن يكون ظلماً عليه، إذ لو لم يضمن في مقابلته العوض الذي ذكرناه لكان إيلامه ظلماً قبيحاً لحصول حقيقة الظلم فيه، وقد ذكرنا أنه لا يكتفي في حسن ذلك الإيلام العوض، بل لا بد من أن يكون فيه مع ذلك العوض لطف للمكلف ليخرج بحصول اللطف فيه من كونه عبثاً وبالعوض من كونه ظلماً، فيحسن حينئذ. وإذا وجب فيما يفعله تعالى أن يكون حسناً، وبيّنا أنه لا وجه لحسن إيلامه الذي وصفناه إلا ما ذكرناه ثبت أنه إنهما من يؤلمه بالألم الذي ذكرناه لذلك.

إذا تقرّر هذا فهكذا يجب فيما يأمر به من الأثم أو يبيحه، لأنّه لا بدّ من أن يكون أمره تعالى به وإباحته له حسناً.

ولا يحسنان إلّا لما له يحسنُ إذا فعله تعالى. فلزم إثبات العوض واللفظ فيه جميعاً فيه، وإلّا لم يكن أمره به أو إباحته له حسناً.

فإن قيل: كيف تقولون فيما يبيحه تعالى من الأثم أنه يكون لطفاً، ومن المعلوم أنه لو كان لطفاً لكان إمّا أن يكون لطفاً في فعل واجب، أو امتناع من قبيح، فيكون واجباً ولا يكون مباحاً، وإمّا أن يكون لطفاً في مندوب إليه، فيكون مندوباً إليه لا مباحاً، فكيف تحمّون بثبوت اللطف في الأثم المباح.

قلنا: الأثم الذي أبيض لفاعله إمّا نشبته لطفاً لغير فاعله فلا يرد عليه التقسيم الذي أوردتموه من حيث أنّ المكلف لم يكلف فعل ما هو لطف لغيره، وإمّا كلف فعل ما هو لطف له وإمّا كان يكون التقسيم وارداً على قولنا أن لو قلنا إنّ الأثم المباح لطف لفاعله، فحينئذٍ كان يمكن أن يقال لنا: إن كان لطفاً له في فعل واجب أو امتناع من قبيح كان واجباً، لا مباحاً وإن كان لطفاً له في مندوب إليه كان مندوباً إليه لا مباحاً.

فأمّا إذا كان لطفاً لغيره فأنه لا يرد عليه ما ذكره السائل. ولكنه يمكن أن يقال: الأثم وإن كان لطفاً لغير فاعله، كيف يكون مباحاً؟ بلى لا يكون واجباً، لأن المكلف لا يجب عليه فعل ما هو لطف لغيره من حيث هو لطف لذلك الغير، ولكنه قد ندب إلى نفع الغير والاحسان إليه. ولطف الغير نفع لذلك الغير وإذا قصد فاعله به نفعه كان محسناً إليه، ومعلوم أنّ المكلف، مندوب إلى الاحسان إلى الغير. فعلى هذا إن كان الأثم لطفاً لغير فاعله، كان مندوباً إليه فكيف يكون مباحاً؟

والجواب عن ذلك: أنّ ما ذكره السائل وقرره إمّا يتصوّر فيما إذا علم فاعل الأثم أنه لطف لغيره فيقصد بما يفعله من الأثم نفعه والاحسان إليه بفعل ما هو

لطف له . فيقال إنه مندوبٌ إلى ذلك وآته لا يتصور أن يكون ذلك مباحاً له . فأمّا إذا لم يعلم فاعل الأثم ذلك ولا يخطر له على بال ، كيف يقال إنه يقصد به الإحسانُ إلى الغير؟ وآته مندوبٌ إليه ، وقد قيل إنّ الأثم المباح ، كذبح البهائم المباح في الشرع ذبحها ، إنّما حَسُنَ لحصول العوض في مقابلته ، وانتفاع الذابح وغيره ، بالتناول من لحمه والانتفاع به ، لأنّه يحصل العوض الموفى يخرج من كونه ظلماً ، وبالعوض الذي هو الانتفاع بلحمه من كونه عبثاً فيحسن .

فإن قيل : الانتفاع بلحم المذبوح الذي جعلتموه غرضاً محرّجاً للأثم بالذبح عن كونه عبثاً يمكن تحصيله من دون الإيلام بالذبح بأن يخلق الله تعالى في المذبوح الشهوة المتعلقة بالذبح وما يتولد عنه أو بأن لا يخلق له النفار ولا الشهوة المتعلقة بذلك ، فيكون الإيلام بالذبح لهذا الغرض عبثاً .

قلنا : أمّا من لا يحيز انتفاء التألم بالذبح وما يتولد عنه فإنه لا يتوجّه عليه هذا السؤال . وأمّا من أجاز به ويذهبُ إلى أنّ الأثم لا يصير عبثاً قبيحاً بأن يقوم غيره مقامه في الغرض المقصود فيجبُ عن هذا السؤال بأن ما ذكره السائل إشارة إلى أنّ غير الأثم يقومُ في الغرض المشار إليه مقام الأثم ، فليس أكثر من ذلك . وقد بينّا أنّ الفعل الذي أُجري به إلى غرض صحيح هو غرض المثل لا يصير عبثاً قبيحاً بأن يقوم غيره مقامه . فأمّا من ذهب إلى أنّ الإيلام يكونُ عبثاً قبيحاً بأن يقوم غيره مقامه وجوّز أن لا يتألم الحيوان بالذبح ، فإنه لا يمكنه أن يقول : الغرضُ المحرّجُ لذبح الحيوان وتألمه به إنّما هو انتفاعُ الذابح أو غيره أو انتفاعهما بالتناول من لحم المذبوح ، لإمكان التوصل إلى هذا الغرض بغير الإيلام .

فإن قيل : يم تنكرون على قول المجبرة : «إنّه يحسنُ منه تعالى إيلاّم العباد من دون عوض لأنّه خالقهم ومالكهم ، وأنّه يحسنُ منه عزّوجلّ أن يخلق حيواناً في النار ابتداءً فيعدّه به فيها أبداً من دون جريمة وجناية سبقت منه ومن دون أن يعوّضه على ذلك فيحسنُ منه ذلك لأنّه خالقه» .

قلنا: قد أبطلنا قولهم حيث تكلمنا في التحسين والتقييح وبتنا أن مذكروه لا يصلح أن يكون وجه حسن ولا يخفى على أحد من العقلاء أن الذي قالوه وجوره هو الظلم الصريح الذي تقتضي العقول السليمة بقبحه. وعلى ما ذهبوا إليه وقرروه هو قبيح من وجه آخر، وهو أنه عبث لأنه إذا كان الأثم لنافع فيه لأحد وليس لطفاً أصلاً ولا يعتبر به معتبر فقد تعرى من غرض المثل فيكون عبثاً قبيحاً.

وأما ما يفعله الظالم من الظلم بإيلام غيره وإيصال المضار إليه، فلا بد ثبوت العوض فيه أيضاً بأن ينتصف الله تعالى لمظلومه منه. وطريق ذلك هو أن يستوفي الله تعالى من الظالم ما يقابل إيلامه لمظلومه من الأعراض التي استحقتها على غيره من الظلمة أو على الله تعالى، فيوصله إلى مظلومه أو يمنّ تعالى على الظالم ويفضّل عليه بمثل ذلك، وينقله إلى مظلومه على بعض المذاهب، على ما سيجيء بيانه، إن شاء الله تعالى.

وأما قلنا لا بد من ثبوت العوض الذي وصفناه فيما يفعله الظالم من الظلم بإيلامه غيره، لأن الله تعالى مكنه من ظلم الغير على علمه تعالى بأنه يظلمه ولم يمنعه جبراً، مع قدرته على منعه منه، فلولم يضمن الانتصاف لمظلومه منه لما حسنّ منه تعالى تمكينه من الظلم وتخلّته إياه.

فإن قيل: فعلى هذا يجب على كلّ من مكن أحداً من ظلم غيره بعمل آله أو رفع حاجب ومانع أن يُلزِمَه انتصاف مظلومه منه إذا ظلمه. وإذا لم يمكنه الانتصاف وجب أن لا يحسن منه ذلك التمكين والعمل. وهذا يقتضي أن يلزم الحدادين والسكاكين والقواسين والصياقلة وغيرهم ما ذكرتموه من الانتصاف، وإذا لم يمكنهم الانتصاف وجب أن لا يحسنّ منهم تلك الأعمال والصناعات.

قلنا: تمكينه تعالى الظلمة مخالف تمكين هؤلاء. وذلك لأنه تعالى يعلم ما يفعله الظلمة من الظلم عند تمكينه إياهم، وهؤلاء لا يعلمون ذلك، والله

تعالى يقدر على منع الظلمة من الظلم غير آثم لا يمنعه، وليس هذا سبيل هؤلاء. ولأنَّ الله تعالى الولاية على العباد ظالمهم ومظلومهم، فيلزمه الانتصاف بينهم كما يلزم وليّ الأطفال أن ينتصف لبعضهم من بعضهم بما يجني بعضهم على بعض، ولا ولاية لمن ذكره السائل على غيرهم ممن وصفه، فافترق التمكنان ولم يلزمه ما ألزمه السائل.

فإن فرضنا واحداً من هؤلاء الصُّنَاع علم بطريق من غيره أو غلب على ظنّه أنه إن عمل له سيفاً أو شيئاً من هذه الآلات أو باعه منه فأنه يظلم به غيره ولا قدرة له على انتصاف مظلومه منه، فأنه لا يحسُّ منه ذلك العمل أو البيع. وإن قدرنا أنّ له قدرة الانتصاف، فأنه يلزمه الانتصاف منه ولا يحسن منه العمل أو البيع إلا بأن يضمن الانتصافَ بينها هذا هو حكم العقل وقضيته في هذه المسألة.

ثم لا يمتنع أن يرد السمع بالمنع من عمل شيء من هذه الآلات لمن يعلم أو يغلب على ظنّه أنه يظلم به غيره أو يبيعه منه على كلّ حال قدر الممكن من الانتصاف، أو لم يقدر بأن يعلم تعالى في ذلك الوقت مصلحة دينية لانطلع عليها.

فإن قيل: لم لا يجوز أن ينتصف تعالى للمظلوم من الظالم، بأن يعاقب الظالم على ظلمه بين يدي المظلوم ويُطلعه على ما يوصله إليه من المضارّ بعقابه، وأنّه إنّما يعاقبه لظلمه عليه، فيشتفي المظلوم بذلك.

قلنا: العقاب يقابل كونه الظلم معصيةً لله تعالى، لأنّه منعه منه بنهيه وزجره، ولا يقابله من حيث أنّه ظلم، باعتبار أنّه لو كان ظلاماً ولم يكن قبيحاً معصيةً لله تعالى، فرضاً وتقديراً، لما استحقّ عليه العقاب ولو كان قبيحاً معصيةً ولم يكن ظلاماً لاستحقّ العقاب عليه ولهذا يستحقّ العاصي العقاب وإن لم يكن معصيةً، ظلاماً ولا إضراراً بالغير. والتشفي المشار إليه في السؤال إن حصل

فإنه لا يقابل الألم الذي ذاقه والضرر الذي لحقه من وجهين:
أحدهما: أن الله تعالى إنما يعلمه ويطلعُه على ما هو حقيقة الحال،
وحقيقة الحال أنه يعاقبه لمعصيته له تعالى، ظمناً كانت المعصية أو غير ظم
فالمظلوم إنما يعلم أن ظالمه معاقبٌ باعتبار أنه عصى الله تعالى، لا باعتبار أنه
أوصل إليه ضرراً، إذ لو لم يكن إضراره له معصيةً لله تعالى لما عاقبه عليه. فأى
تشفي له في ذلك. وإنما كان يتشفي أن لو علم أنه يعاقب باعتبار أنه آلمه وأضر
به، وليس الأمر كذلك، بل لو كان المظلوم بَرّاً تقيّاً صالحاً قد اغتم بأن رأى
العصاة يعصون الله تعالى فإنه يسرّ ويتشفي بعقاب العاصي، كان العاصي
ظالمه أو غير ظالمه، ولكن ذلك التشفي لا يصلح أن يكون مقابلاً لإيلاام الظالم
إياه.

والثاني: أن التشفي في الجملة لا يصلح لمن يجعل في مقابلة الإيلاام وإيصال
الضرر وأن ينتصف به للمظلوم من الظالم من حيث أنه من باب السرور
والاعتقاد. والسرور وإن بلغ كل مبلغ، فإنه لا يقابل الضرب والقتل وقطع
الأعضاء وهتك الحرمه وغيرها من أنواع الظلم، فلو لم يعوّض الله تعالى المظلوم
لما كان قد انتصف له من الظالم.

القول في حكم العوض المستحقّ عليه تعالى وكميته ومفارقته لما يستحقّ عليّ غيره

اختلف العلماء في المستحقّ عليه تعالى من العوض وأنه هل يكون دائماً أو منقطعاً؟ فذهب أبو عليّ إلى دوامه، وأبو هاشم إلى انقطاعه، وحكي عن أبي عليّ أنه رجع من القول بدوامه وقال بانقطاعه.

وأبو هاشم وإن قال بانقطاعه فأنه يوجب فيه أن يكون مقداراً عظيماً بحيث يختار كلّ عاقل مثل الآلام التي أوصلها الله تعالى إلى المؤمن لمثل تلك المنافع ولا يشتهب الحال فيه حتى يحسن منه عزوجل إيصال الألم إلى المؤمن من دون رضاه. وذهب القاضي إلى مذهب أبي هاشم واختاره. وإلى هذا المذهب يذهب سيّدنا المرتضى، قدس الله روحه، وهو الذي نصره في كتبه.

وأبو عليّ وإن ذهب إلى دوامه فأنه يوجب أيضاً في موظفات الأوقات وما يصل إلى المؤمن الذي استحقّ عليه تعالى العوض في كلّ وقت أن يكون مقداراً عظيماً، لأنّ العقلاء لا يتساوون في اختيار الآلام والأمراض بمقدار يسير من العوض، وإن كان دائماً.

واستدلّ أبو عليّ على صحّة مذهبه في دوام العوض بأنّه لو كان منقطعاً لتألم العوض بانقطاعه واغتمّ، فاستحقّ في مقابلة ذلك الغمّ والتألم عوضاً آخر. والكلام في ذلك العوض كالكلام في العوض الأوّل في أنّه إن انقطع استحقّ من انقطع عنه بانقطاعه عنه عوضاً آخر، وكذا يلزم في العوض الثالث، والرابع

والخامس وغيرها، وفي ذلك دوامُ عوضه.

والاعتراضُ عليه في هذا الاستدلال أن يقال له: ما ذكرته لا يدلُّ على أنه استحقَّ العوض دائماً في مقابلة الأُم، وإنما يدلُّ لودلِّ على أنه يستحقُّ بانقطاعه منه إدامته وهذا بأن يدلُّ على أنه ما استحقَّ في مقابلة الأُم عوضاً دائماً أولى وذلك لأنَّ فيه إشارةً إلى أنه إنما استحقَّ إدامته لانقطاعه.

ثمَّ يقال له: وغير مسلَّم أنه يستحقَّ العوضُ بانقطاع العوض عنه عوضاً آخر، لأنَّه إذا استحقَّ ذلك المقدارَ وقد وصل إليه جميعه، فينبغي أن لا يتأدَّى ولا يغمَّ بانقطاعه وأن لا يعطى زائداً ممَّا يستحقُّه. وإن اغتمَّ وتأدَّى بذلك فإنه لا يستحقُّ في مقابلته عوضاً آخر. ألا ترى أنَّ من له على غيره دينٌ منجمٌ به في نجوم كثيرة فأوصل إليه مديونته حقَّه من الدين بالتمام والكمال في نجومه، ثمَّ عند انتهاء النجوم وتوفير حقَّه بالتمام والكمال عليه يقطع عنه إعطاء مثل ما كان يعطيه في تلك النجوم، فإنه لا يغمَّ بذلك الانقطاع ولا يتأدَّى، ولو تأدَّى واغتمَّ لم يستحقَّ على مديونه بذلك عوضاً.

ثمَّ يقال له: ومن الجائز أن يفرق الله تعالى منافعها التي استحقَّها عليه بالعوض على أوقات كثيرة، ويوصلها في مدَّة مديدة بحيث لا يتبين له انقطاعها تبيناً يؤثر فيه ويغمه فلا يغمَّ بانقطاعه حتى يستحقَّ بذلك عوضاً، كما نقوله في أهل الثواب وتوفير ما فاتهم من موقوفات الثواب في أوقات كونهم في الدنيا وعقابهم^(١) في البرزخ عليهم، لأنَّ المطيع يستحقُّ بطاعة الثواب عند الإتيان بها وفراغه منها. بل هذا في العوض أحرى وأجود، من حيث أنَّ العوض يجوز إيصاله إلى المستحقِّ وإن لم يشعر بأنه الذي استحقَّه من العوض، بخلاف الثواب، إذ يجب فيه أن يعلم المثابُّ أنه الذي يستحقُّه بطاعته وأنه جزاء طاعته

(١) م: ومقامهم:

إقداماً وإحجاماً.

واستدل أيضاً بأنه لو كان منقطعاً، لأمكن إيصاله بأجمعه إلى المؤلم في لحظة واحدة، كأروش الجنائيات في الدنيا. ومثلُ هذا لا يختار المؤلم لأجله الآلام. فيقال له: وهذا أيضاً لا يدل على أنه يستحق دائماً، وإنما يدل على أنه يستحق على وجه يرغب المؤلم فيه بأن يفرقه الله تعالى على الأوقات فيختار له الألم يبين هذا أنه لو عوضه في مقابلة ألمه ملكاً عظيماً مديد المدة لجاز أن يختار الألم لأجله وإن كان منقطعاً.

واستدل أبو هاشم على صحة مذهبه في انقطاع العوض بأن قال: لو كان دوام العوض شرطاً في حسن الألم لما حسن من دونه. ومعلوم خلافه، لأن العقلاء يستحسنون تحمّل المشاق والآلام لمنافع منقطة، كتحمّل مشاق السفر لربح ينقطع نفعه. وكذا يستحسنون تحمّل من يكون عندهم من أولادهم وعبيدهم المشاق وإلزامهم تحملها بالأسفار وتعلّم الصناعات وممارستها لما يتضمّن من المنافع. وإن كانت جميع تلك المنافع متقاطعة ويقبضون انقطاعها. وكذا نعلم ضرورة، من غير استشهاد بتحمّل المشاق في الأسفار وتعلّم الصناعات، أننا لو تصوّرنا مثلاً أن عوض ما يوصله تعالى إلينا من الآلام والأمراض ملكٌ عشرين ألف سنة لاستحسننا اختيارها لأجله. فصح أنه يصح تحمّل الألم وتحمله للعوض العظيم وإن كان منقطعاً، وقد ذكرنا أنّ من حق ما يستحق عليه تعالى من العوض أن يكون عظيماً يبلغ إلى الحد الذي يختار كل عاقل تحمّل مثل الآلام التي جعلت تلك الأعواض في مقابلتها لأجلها حتى يحسن إيصال الآلام والأمراض منه تعالى إلى المؤلم من دون اعتبار رضاه وليس هذا من حكم الألم الذي يوصله الظالم إلى المظلوم لأنه ظلم قبيح وليس يحسن حتى يراعي فيما يقابله من العوض بلوغه حداً يخرج من أن يكون ظملاً قبيحاً، وليس قصد الظالم بإيلاام المظلوم نفعه جملة، فهو بمنزلة الأرش في الجناية والقيمة

في المُتَلَف في الدنيا، فيجب أن يكون مساوياً للألم في المقدار مقابلاً له، ولو استوفي من الظالم أزيد مما يقابل ظلمه لكان ظلماً عليه. ويجوزُ توفيرُ العوض على مستحقه، وإن لم يعلم أن ذلك حقه، على ما ذكرناه من قبل، لأنَّ المعترف في العوض أن يكون نفعاً او مايقوم مقامه، وقد ينتفع بالشيء ويستلذه من لا يعلم أنه حقه، فصَحَّ أن يوفرَّ العوض على من يستحقه وإن لم يعلم أن ذلك حقه: وليس كذلك الثواب والعقاب، لأنَّ من شرطهما التعظيم والاستخفاف، ولا معنى لفعل التعظيم إلا إذا علمه من عظم به. وكذلك الاستخفاف إذ لا معنى لفعل الاستخفاف إلا إذا علمه من استخفَّ به.

فإن قيل: فهذا الذي ذكرتموه إنما يقتضي أن يعلم المθάب أنه معظم بالثواب، والمعاقب أنه مستخفَّ به بالعقاب. وليس فيه بيان أن المθάب يعلم أن الثواب حقه الذي استحقه، والمعاقب أن عقابه جزاؤه، وأنه الذي استخفَّه، فن أين يعلمان ذلك؟

قلنا: إذا علم المθάب أنه معظم مبجل بالثواب، وقد تقرر في عقله أن التعظيم المعتد به لا يحسن بدون الاستحقاق، يقدح له ويعلم أن ذلك حقه الذي استحقه. وكذا المعاقب أنه مستخفَّ به مُهاناً بالعقاب، وقد تقرر في عقله أن الإهانة والاستخفاف لا يحسنان إلا بمن يستحقه، يقدح له أيضاً أن عقابه هو الذي استحقه، إذ يعلم المθάب أنه معظم من جهة من لا يجوز عليه فعل القبيح، وكذا المعاقب فإنه يعلم أيضاً أنه مُهانٌ من جهة من لا يفعل القبيح.

إذا تقرر ما ذكرنا، من جواز إيصال العوض إلى مستحقه وتوفيره عليه من دون أن يعلم أن ذلك حقه الذي استحقه في مقابلة ما وصل إليه من الآلام، جاز أن يوفرَّ الله تعالى أعواض كثير من المؤمنين إليهم في الدنيا. وإذا كان المؤمن الذي وصفناه غير مكلف، جاز عقلاً أن لا يعيده في الآخرة، إذ ما بقي له حق يضيع بأن لا يعاد، وجاز أيضاً إيصال أعواض كثير من الكفار إليهم في الدنيا،

فلا يكون لهم عوض عند الله تعالى في الآخرة.

ولا يجب في النفع الذي هو العوض أن يكون من جنس الملائة التي ألفتها العوض وتعودها، بل كل ما يكون لذة ونفعاً وإن لم يكن من جنس المعهود تصور كونه عوضاً، فإنّ المعبر في العوض بما يقابل الألم من النفع وما يجري مجراه، وليس هو شيئاً يرغب المؤلم في فعل أو ترك، إذ ما يستحق المؤلم به العوض ليس من فعله ولا تعلق له به حتى يرغب فيه، وإنما هو من فعل غيره فيه، فهو كأروش الجنائيات وقيم المتلفات، بخلاف الثواب، لأنّ المثاب يستحقه على ما يكون من جهته، فعلاً وتركاً، إقداماً وإحجاماً، وهو مرغّب بالثواب والعلم باستحقاقه والوعد به في الطاعة فعلاً وتركاً والترغيب لا يحصل إلا بالمعهود المألوف الذي تعود إذ لو وعد الله المثاب بغير المألوف، كأن يقول للمكلف: «لو أطعني لأثيبك بالتبني والشعير والأصوات الجيورة وبالإحراق بالنار بأن أخلق فيك الشهوات المتعلقة بهذه الأشياء فتستلذها وتنتفع بها غاية اللذة، والنفع»، لما رغب بهذا الوعد في الطاعة.

وكذا العقاب إنّما يستحق العقاب ما هو من جملة من المعصية فعلاً وامتناعاً وهو مزجورٌ بالعقاب، والعلم باستحقاقه والوعيد به ولا يحصل الزجر إلا بجنس ما توعده وألفه من المضار، إذ لو أوعد الله المكلف بغير ما عهده من من المضار والآلام، كأن يقول له: «لو عصيتني لعاقبتك في الآخرة، بلبس الحرير، والتناول من لحم الطير والفواكه ومصاحبة الحور العين، واستماع أصوات الملاهي التي تستلذها في الدنيا، بأن أخلق فيك النفار العظيم عن هذه الأشياء فتتألم وتتأذى بملابسة هذه الأشياء وإدراكها» لما انزجر، بمثل هذا الوعد عن المعصية.

فوجب في الثواب والعقاب أن يكونا من جنس المنافع والمضار المعهودة المألوفة، ليحصل بالوعد والوعيد بهما، الترغيب في الطاعات، والترهيب عن

المعاصي، والعوضُ بخلاف ذلك . لأنه ليس فيه ترغيبٌ ولا ترهيبٌ على ما قدّمناه .

فإن قيل: فإن كان للكافر الذي يستحقّ العقاب دائماً ولا يستحقّ شيئاً الثواب عوضٌ لم يوقرّ عليه في الدنيا يوقرّ عليه في الآخرة مع حصول الإجماع على أنه لا يصل إليه نفع ولذة في الآخرة أصلاً والبتة لا قليل ولا كثير .

قيل: بأن يسقط من عقابه مقدار. مقابل ما استحقّه من النفع، إذ لا فرق في توفير حقّه عليه بين أن يوقرّ عليه المنافع وبين أن يسقط عنه المضارّ التي تقابل تلك المنافع والاستخفاف بالمعاقب مضرة له، كما أنّ إيلامه بالعقاب مضرة فيجعل في مقابلة جزئين من العوض جزئين من العقاب، لتقابل إسقاط الإيلام بالعقاب أحد جزئي العوض إسقاط الاستخفاف المقرون إليه الجزء الآخر.

ثم إن كان استحقّ العوض في مقابلة الأمراض والآلام التي فعلها الله تعالى به، فإنه يسقط في مقابلتها شيئاً عظيماً كثيراً من عقابه، بحيث يختار كلّ عاقل تحمّل مثل تلك الأمراض والآلام، لدفع تلك المضارّة على ما ذكرناه في العوض الذي هو النفع .

وإن كان الذي استحقّه من العوض إنّما استحقّه على الظالم، فإنه إنّما يجب أن يسقط من عقابه مقداراً ما يقابل الآلام التي أوصلها الظالم إليه، من دون زيادة هذا هو الذي قيل في جواب هذا السؤال .

والذي يقوى عندي أن الكافر لا يرد القيامة الآ وقد وُقرّ عليه أعواضه التي استحقّها في الدنيا . وذلك لأنه لو ورد ولم يوقرّ عليه العوض لكان إمّا أن يعوض بإيصال المنافع إليه أو بإسقاط بعض عقابه عنه، على ما شرحناه .

وكلا القسمين ممنوع منه إجماعاً، إذ أجمعت الأمة على أنه لا يسقط من عقاب الكافر الذي مات على كفره شيء، وعلى أنه لا يصل إليه لذة وراحة

بعد مفارقة الدنيا فع تقرر هذه الجملة لا يتصور أن يخرج من الدنيا، الآ وقد وُفر عليه ما يستحقه من الأَعْوَاض .

أما إسقاط المستحق للعوض عوضه فن وجب عليه فقد منع منه القاضي وقال: العوض وإن كان حق العوض، إلا أنه لا يعرف قدره وليس إليه قبضه واستيفاءه فلا يصح منه إسقاطه، فهو كالصبي المولى عليه الذي لا يصح منه إسقاط حقه ودينه من المديون وإبراء ذمته، لما لم يعرف قدره ولم يصح منه استيفاءه.

وذهب أبوالحسين إلى أنه إن كان الذي وجب عليه العوض ممن يصح أن ينتفع بسقوط العوض عنه، فإنه يصح من المستحق للعوض أن يسقط عنه وذلك كالعوض الذي يستحقه المظلوم على ظالمه، فإنه إن أسقطه المظلوم سقط عنه. وما قاله القاضي من «أن المستحق للعوض، لا يعرف قدره»، أجاب عنه بأنه: لا حاجة إلى أن يعرف قدره على التفصيل، إذ هو عالمٌ به على الجملة، وذلك كافٍ في صحة الإسقاط. وعلى هذا صح الصلح بين المتخاصمين وإبراء كل واحد منهما صاحبه وإن لم يعرفا مقدار ما يتنازعان ويتخاصمان فيه. وأما قوله: «ليس إليه استيفاءه» فليس كذلك، لأن من له استيفاء حقه ممن عليه، ليس له من ذلك الأمطالبتة أو مطالبة وليه به وذلك صحيح من مستحق العوض، بأن يسأل الله تعالى أن يوفر عليه عوضه الذي استحقه عليه تعالى وأن يستوفي له ما استحقه على غيره منه، لأنه تعالى ولي عباده وفارق الصبي الذي ليس له ذلك. وإنما ليس له أن يطالب غيره تعالى ممن استحق عليه العوض، لأن واحداً منها لا يعرف قدره.

وإن كان الذي وجب عليه العوض ممن لا يصح انتفاعه بسقوط العوض عنه، وهو الله تعالى، فإنه لا يصح إسقاطه ولا يحسن، بل إسقاطه فيه عبث وسفه. إذ لا نفع فيه للمُسقط، ولا للمُسقط عنه، إذ هو تعالى منزّه عن المنافع

والمضار، فهو تعالى ساخط لذلك الإسقاط رادُّ له فلا يسقط، كما لو أبرأ صاحبُ
الدين غريمه عن دينه، فردَّ إبراءه فإنَّه لا يرد.

وعلى هذا الوجه يصح نقل العوض المستحق إلى غير المعوض، لأنَّ فيه نفعاً
للمنقول إليه، فيصح نقله، والثواب لا يصح إسقاطه أيضاً، لأنَّه عبث وسفه
على ما ذكرناه في إسقاط العوض المستحق عليه تعالى. والله تعالى رادُّ لذلك
ساخط على فاعله، فلا يسقط.

وكذا لا يصح نقله إلى غير من استحقَّه، لأنَّه مستحق بطريق التعظيم
والتعظيم الذي استحقَّه زيد في مقابلة طاعة أتى بها لونقل إلى عمرو، لكان
عمرو معظماً ذلك الضرب من التعظيم، من غير استحقاق، وذلك قبيح.

القول في أنّ عوض إيلام من ليس بعاقل غيره، على من يكون ؟

ذكر القاضي عن بعض أصحاب أبي عليّ أنّ العوض في ذلك يجب على الله تعالى وأنّه نسب قوله ومذهبه هذا إلى أبي عليّ وذهب قاضي القضاة إلى أنّ العوض في ذلك يكون على المؤمن دونه تعالى إذ لم يلجئه الله تعالى إلى ذلك الأمل قال: فأما إذا أُلجأ إليه بالجوع وما يجري مجراه من الوجوه الملجئة فالعوض عليه تعالى.

واختار صاحبُ الفائق المذهب الأوّل المنسوب إلى أبي عليّ، ودلّ على صحته بأن قال: «إنّه تعالى أقدر غير العقلاء من البهائم والسباع والهوام والصبيان والمجانين على إيلام الغير وإيصال المضارّ إليه، وخلق الشهوة في بعضها إلى أسباب تلك الآلام والمضارّ، كما علمناه من شهوة السباع إلى الافتراس وأكل اللحوم، وعرفها ماها في ذلك من المنفعة ولم يمنعها منه بضروب من ضروب المنع، لا يخلق العلم، بفتح ذلك عنها فيها ولا بالنهي ولا بالجبر. وذلك إغراء لها على إيصال تلك الآلام. فلولم يضمن تبارك وتعالى إعواض تلك الآلام لكان إغراؤه تعالى لها على إيصال تلك الآلام والمضارّ بما لا يستحقّها ولاله فيها منفعة عاجلة قبيحاً، خصوصاً على مذهب القاضي أنّ تلك الآلام قبيحة منها وإن لم يستحقّ بها الدم، لأنّه يكون إغراء على القبيح. وأجاب عمّا قاله القاضي من أنّه تعالى وإن مكنها من هذا الأضرار وخلق

الشهوة المتعلقة بها فيها، فإنه مكّنها من قضاء شهوتها بالميتات وكلفنا منعها من إيصال هذه المضار إلى الحيوان وأنه بذلك مخرج من أن يكون مغرباً لها على فعل هذه الآلام بأن قال في السباع والجوارح مالا يتناول الميتات، كالأسد والبازي.

وغير مسلّم أنا كلفنا منعها على الإطلاق، بل إنها يلزمنا منعها من مواشينا، لأنّ فيه دفع الضرر عتاً، وكذا لورق قلينا لبعض الحيوان بافتراس الذئب أو الأسد إيّاه ووصل إلينا غمّ شديد بسبب ذلك. فأما ما عدا ذلك، فلا شيء يدلّ على وجوبه لاعقلي ولا سمعي. وما سمعنا وما نُقِلَ إلينا عن أحد من العلماء قديماً وحديثاً، أنهم أوجبوا على العقلاء الخروج إلى البراري والصحاري لينعوا الأسود والذئاب من اصطيد الوحش وافتراسها.

فإن قيل: أليس في الروي عن الرسول عليه السلام: «أنه تعالى ينتصف للجماء من القرناء». وهذا الحديث يقتضي ظاهره أنه تعالى يأخذ حقّ الجماء وعوضها من القرناء، فكيف تقول: إنّ عوضها على الله تعالى؟ وهل هذا إلّا مخالفه لهذا الظاهر؟

قلنا: ليس في الخبر كيميّة انتصافه لها منها، فيحتمل أن يكون انتصافه تعالى لها منها، بأن يعوض الجماء بأعواض موفية من قبله جلّ وعزّبا نالها من القرناء، فإنه إذا فعل تبارك وتعالى ذلك يكون قد انتصف لها منها. ويحتمل أن تكون فائدة الحديث والمقصود منه المبالغة في أنه ينتصف للمظلوم الضعيف من الظالم القوي، لأنّه أراد الجماء والقرناء الحقيقيين، إذ وصف الضعيف بالجماء والقوي بالقرناء من أحسن التشبيه.

وأجاب أيضاً عن احتجاج القاضي بأنّه تعالى مابعث السباع على هذه المضار ولا ألجأها إليها ولا أطلقها لها، وإنما مكّن منها. فلو انتقل العوض إليه تعالى بالتمكين للزم إذا مكّنا غيرنا بدفع سيف إليه من قتل إنسان فقتله أن

يجب العوض هنا علينا، بل كان يلزم وجوب العوض على السيف، لأنه الأصل في التمكين من القتل بأن قال: ألتست تقول إنه تعالى إذا ألجأها إلى ذلك فإنه يفضل^(١) العوض إليه على أنه لم يبعثها^(٢) على المضار ولا أطلق لها وإنما مكّنها منها.

قال: فإن قال: الإلجاء أشد من البعث عليها. قيل: وخلق الشهوة فيها، إلى غير ذلك. وإلهامها لها فيه من المنفعة مع أنه لم يمنعها منه بوجه من الوجوه أشد من البعث عليها، فيجب أن ينتقل إليه العوض.

قال: وليس كذلك دفع السيف إلى الغير، لأنه ممنوع من القتل عقلاً بتقرير قبحه في عقله. وسمعاً بالنهي، فلم يجب أن ينتقل العوض عنه إلى تمكّنه باعطاء السيف أو حمله.

وأجاب أيضاً عما احتج واستدل به القاضي ثالثاً من أن عوض مضارها لو انتقل إليه تعالى، لكان موفياً كالعوض فيما يفعل بأمره تعالى أو بإباحته وإطلاقه وإلجائه من الآلام. ولو كان كذلك لكانت تلك المضار والآلام حسنة، ولو كانت حسنة لقبح متاً أن تمنعها منها، بل كان يلزم أن يقبح منافعها من مواشينا، بأن عارضه بالإلجاء الذي يذهب القاضي إلى أن العوض فيه ينتقل إليه تعالى، على ما حكيناه عنه وقال إذا ألجأها إلى تلك المضار، فلا بد من أن تكون حسنة، فلو كانت قبحة لكان تعالى قد ألجأها إلى القبيح، وذلك قبيح، وإذا كانت حسنة بأن تكفل الله تعالى في مقابلتها بالأعواض الموفية وجب أن لا يحسن متاً بل يقبح منعها ولو عن مواشينا، فما يجيب به فهو جوابنا بعينه.

ونحن نقول: إنما يحسن متاً منعها إذا دفعنا بمنعها المضرة عن أنفسنا بأن

(١) م: ينتقل.

(٢) م: مع أنه لم يبقها.

يقصد افتراضُ مواشينا وما يتعلّق بنا أو نغتم بافتراسها حيواناً آخر لا يتعلّق بنا وتتأدّى الرقّة التي تلحق قلوبنا إمّا لذلك الحيوان أو لصاحبه إن كان له صاحبٌ. فأما إذا لم ندفع بمنعها المضرة عن أنفسنا بأحد الوجهين، فأنه لا يحسن متاً منعها. ولو ورد السمعُ بحسن ذلك أو وجوبه، لقلنا: إنّ ذلك لمصلحة لنا فيه، كما ورد السمعُ بمنع الصبيّ من شرب الخمر وإن لم يقبح ذلك منه لنا فيه من الصلاح وللصبيّ أيضاً بأن لا يتعود شربها فيصعب عليه الامتناعُ فيها إذا بلغ حدّ التكليف.

وقد أورد ما ذكره قاضي القضاة من «أنا إذا أغرينا الجارح على الصيد فاصطاده وأضرّ به، فالعوضُ على الله تعالى، لأنّه باغرائنا له يصير ملجأً إلى ذلك، والله تعالى أباح لنا إغراءه» وردّ عليه بأنه قال: إنّهُ تعالى إنّما أباح لنا إغراء الجارح على الصيد وما أباح للجارح الإضرار بالصيد، إذ الإباحة في حقّه غير متصوِّرة وقوله «لأنّه يصير ملجأً إلى الإضرار باغرائنا» غيرُ مسلّم، بل هو جار على عادته كما خلق عليه، فكان ينبغي أن يوجب على الجارح إغواض الإضرار الزائد بالصيد على الاصطياد، لأنّ ذلك الضرر الزائد من فعله ولم يؤمر به ولا ابيح له، إذ الأمرُ والاباحَةُ في حقّه غير متصوِّرين، وهو غير ملجأ إليه على ما بينا، فعلى قاعدته يلزمه أن يوجب عوض ذلك على الجارح دونه تعالى، بخلاف ما قاله.

القول في أنه هل يجوز أن يمكّن الله تعالى من الظلم من لا يستحقّ في الحال من العوض ما يقابل ظلمه؟ وأنه هل يجوز أن يتفضّل الله تعالى بقضاء العوض عنه؟

ذهب أبو القاسم البلخيّ إلى أنه يجوز أن يُمكنَ الله تعالى من الظلم مَنْ لا يكون له من العوض عنده تعالى أو عند أحد من خلقه في الحال ما يقابل ظلمه، بل جَوَزَ أَنْ يَرَدَ الظالمُ القيامةَ ولا يستحقّ من العوض ما يقابل ظلمه. قال: إذا كان كذلك فإنه تعالى يتفضّل عليه بأن يقضي عنه عوضَ مظلومه ويمنّ بذلك عليه وينتصف لمظلومه منه.

وذهب أبو هاشم إلى أنه لا يجوز أن يرد الظالم القيامة من دون أن يستحقّ من العوض ما يقابل ظلمه. وردّ على أبي القاسم - قوله بأنه تعالى يتفضّل على الظالم بقضاء عوض مظلومه^(١) منه - بأن قال: انتصافُ المظلوم من ظلمه واجبٌ، والتفضّلُ ليس بواجب ولا يجوز ارتباط الواجب وتعلّقه بما ليس بواجب. ولكن جَوَزَ أن يمكّن الله تعالى الظالم من الظلم وإن لم يستحقّ في الحال من العوض ما يقابل ظلمه بعد أن يكون المعلوم من حاله أنه لا يخرج من الدنيا الآ وقد استحقّ ما يقابل ظلمه من العوض.

وذهب المرتضى - قدس الله روحه - إلى أنه لا يجوز ولا يليقُ بالحكمة تمكينُ

الظالم من الظلم الآ وقد استحقّ في الحال من العوض ما يقابل ظلمه، يمكن في الحال انتصاف مظلومه منه. وردّ على أبي هاشم قوله بأن قال: كما أنّ التفضّل ليس بواجب، فلم يجوز تعليق الانتصاف الواجب به، فكذلك تبقية^(١) الظالم غير واجب، فلا يجوز تعليق ما هو واجب من الانتصاف به. وإذا جوّزته فقد دخلت فيما عبت به على أبي القاسم. فان قال: تبقية الظالم، والحال ما وصفناه، واجبة، كان لأبي القاسم أن يقول: وقضاء العوض عن الظالم، والحال ما وصفته، واجب. ولا أقول بأنه غير واجب وإنما أصفه بأنه تفضّل، بمعنى أنّ سبب استحقاق هذا العوض الذي هو الإيلام ظلماً ليس من قبله تعالى كالضامن لغيره بما عليه إذا قضى عنه دينه، ولم يرجع به عليه فإنه يوصف بأنه متفضّل عليه وإن وجب عليه القضاء منه بالضمنان.

فإن قيل: كيف يقول السيّد إنه تعالى لا يمكن من الظلم إلّا من يستحقّ في الحال من العوض ما يقابل ظلمه؟ وقد نرى في الظلمة من يعيش صحيحاً سليماً، لا يلحقه ألم وغم، ويظلم طول عمره بالقتل والضرب واغتصاب الأموال وهتك الحرم ويوصل من الآلام والغموم إلى الناس ما لا يكاد ينحصر ثم يموت فجأة فلا يكون له عوض أصلاً، وإن كان فإنه يكون قليلاً لا يفي بما يجب عليه، فكيف يتصوّر استحقاقه ما يقابل جميع ما عددنا من أنواع ظلمه؟ وحاله ما وصفناه من الصحة والسلامة؟ مع أنه لم يظلمه قطّ أحد سبباً بمثل أنواع ظلمه؟ بل كيف يقول في قتلة الأنبياء وقاتل أمير المؤمنين وقتلة الحسن والحسين عليهم السلام أنهم استحقوا من الأعواض ما يقابل تلك العظام من الظلم؟

قلنا: أما ما ذكره السائل: أولاً، من أننا نرى من الظلمة من يعيش

صحيحاً سليماً، لا يلحقه غمّ وألم فشيء مقدر، لا وجه له في الدنيا لا يسلم أحد من الناس في الدنيا من ضروب الآلام والغموم، في صغرهم وكبرهم.

فإن قيل: كيف نفي أَعْوَاضِ القَدْرِ الذي أصابه من الآلام والهموم بما يتجه عليه من الأَعْوَاضِ في مقابلة ما عددناه من أنواع الظلم؟

قلنا: أَعْوَاضِ ما يستحقّه عليه بجميع ما ذكره السائل من أنواع الظلم مستحقّة بطريق الانتصاف، فيكون مساوياً لتلك الآلام في المقدار ولا يكون زائداً عليها، بل يكون في مقابلة كلّ جزء من الألم جزءاً من العوض حتى لا يكون حيفاً وظلماً على الظالم، وليس كذلك أَعْوَاضِ ما أصابه من الآلام والغموم من جهته تعالى، فإنها تكون مُوفيةً على تلك الآلام والهموم زائدةً عليها بما لا يكاد يدخل تحت الحصر والعدّ، ولذلك أحسن إيصالها إلى المؤلم من غير رضاه - على ما ذكره فيما مضى - وإذا كان كذلك تصوّر أن يكون فيها وفاء جميع ما استحقّ عليه، واندفع التعجّب.

وأما ما ذكره أخيراً في قتلة الأنبياء والأولياء عليهم السلام.

فالجواب عنه: أنّ قتلهم إنّما عظم موقعه في الإثم واستحقاق العقوبة عليه من حيث أنّ أولئك القتلة يستحقّون من العقوبة، والاستحقاق والإعانة ما لا يستحقّه غيرهم من المذنبين. فأما العوض المستحقّ عليهم بذلك، فإنه لا يعظم، بل يكون بطريق الانتصاف على ما ذكرناه ولا يكون زائداً على إيلاهم الأنبياء والأولياء، إذ لو كان زائداً لكان ظلماً عليهم، على ما مرّ.

واختار صاحبُ الفائق القولَ بأنّه يحسن من الله تعالى أن يتفضّل على الظالم بقضاء ما يستحقّ عليه من الأَعْوَاضِ، كما يحسن من أحدنا قضاء الدين عن المديون المفلس.

واستدلّ عليه بأن قال: حقّ المظلوم هو في النفع المقابل للمضارّ التي وصلت إليه. ولا فرق في وصول هذا الحقّ إليه بين أن يصل إليه من أَعْوَاضِ

الظالم المستحقّة له على الله تعالى أو على غيره وبين أن يتبرّع بها على الظالم غيره ويقضي بها عنه أَعْوَاضَ مَظْلُومِهِ، كَقَضَاءِ الدِّينِ مِنَ المَظْلُومِ.

قال: واستدلّ قاضي القضاة للمنع من ذلك بأنّ أَعْوَاضَ المَظْلُومِ مَسْتَحَقَّةٌ عَلَى الظَّالِمِ وما يَتَفَضَّلُ بِهِ تَعَالَى قَضَاءَ عَنِّهِ تَفَضُّلٌ، وَالتَّفَضُّلُ لَا يَقُومُ مَقَامَ المَسْتَحَقِّ. وَأَجَابَ عَنِّهِ: بِأَنَّ حَقَّ المَظْلُومِ هُوَ فِي النِّعَمِ المَقَابِلِ لِلْمُضَرَّةِ، لَا فِي كَوْنِهِ وَاجِباً إِيصَالَهُ إِلَيْهِ أَوْ غَيْرِ وَاجِبٍ. وَذَلِكَ يَحْصُلُ فِي المَتَفَضَّلِ بِهِ يَسْمَى مُتَفَضِّلاً أَوْ مَسْتَحَقّاً.

قال: وقال أيضاً يعني القاضي -: لَوْ جَازَ أَنْ يَقُومَ العَوْضُ المَتَفَضَّلُ بِهِ، مَقَامَ المَسْتَحَقِّ، لَجُوزَ أَنْ لَا يَتَصَفَّ تَعَالَى لِبَعْضِ المَظْلُومِينَ لِأَنَّ لِمَتَفَضَّلِ أَنْ يَتَفَضَّلَ، وَلَهُ أَنْ لَا يَتَفَضَّلَ.

وأجاب عنه بأن قال: قد علمنا بالدليل أنّه تعالى لا بدّ من أن ينتصف للمظلوم من ظالمه ونعلم أنّه ينتصف له منه حتّى يحسن منه تعالى التخليّة بينه وبين ظالمه، ثمّ إمّا أن ينتصف له بأن يستوفي من أَعْوَاضِهِ المَسْتَحَقَّ عَلَيْهِ تَعَالَى أَوْ عَلَىٰ غَيْرِهِ حَقَّ المَظْلُومِ أَوْ بِأَنْ يَتَبَرَّعَ بِالقَضَاءِ مِنْهُ.

قال: ولسنا نقولُ والحال هذه: إنّ له تعالى أن لا يفعل، بل يجب عليه إذا خرج الظالم من الدنيا مثل أن يستحق ما يقضي به مظالمه.

قال: ونصّف ذلك بأنّه تفضّل منه على معنى أنّ سبب استحقاق هذا العوض ليس من قبله تعالى كالكفيل لغيره بما عليه إذا قضى عنه ولم يرجع به على الأصل، فأنّه يوصف بأنّه متفضّل عليه، وإن وجب عليه القضاء عنه بالكفالة.

قال: وفرّق قاضي القضاة بين هذه المسألة وبين مسألة قضاء الدين عن المديون بأنّ الدين واجب على المديون، فجاز أن ينوب غيره منابه في القضاء وإن كان متفضلاً به، وليس كذلك الظالم إذا لم يكن له عوض، لأنّه لاحق عليه فكيف ينوب عنه غيره وصارت النيابة عنه تفضلاً.

وأجاب عنه: إن قال: لا نسلم أنّه ليس عليه حقّ، وكيف لا يكون عليه

حقّ وقد وجد منه سببُ الاستحقاق عليه، لكنّه غيرُ متمكّن من قضاء ما عليه من الحقّ، فهو بمنزلة المديون المفلس في كونه غيرَ متمكّن من قضاء ما عليه من الدين وفي ثبوت الحقّ عليه باعتبار أنّه لو وجد ما يقضي به دينه لوجب أن يقضيه بخلاف من لا يكونُ عليه دين. ألا ترى أنّه لو كان لهذا الظالم ما يقضي به ما عليه من الأَعْوَاض، لوجب أن يقضي به عند ما عليه، بخلاف من لم يظلم، فجاز أن يقال عليه لوجود سبب الاستحقاق وجاز أن يتفضّل غيره بالقضاء عنه.

قال: وفرّق - يعني القاضي - بين المديون والظالم، بأنّ القضاء غير واجب على من لم يتبرّع بالقضاء من المديون، وليس كذلك الانتصاف بفعل الأَعْوَاض، فإنّه واجبٌ عليه تعالى، فلم يجز أن يقومَ التفضّل مقامه. وأجاب عنه بأنّه إذا جاز أن يقام التفضّل مقامَ الواجب في قضاء الدين، فكذلك في الأَعْوَاض بل أولى، لأنك قلت: الانتصاف واجب عليه تعالى، فما قام تفضّل مقام واجب، بل واجب قام مقام واجب. قال: وقد بيّنا أنّه لماذا يوصف بأنّه تفضّل. وهذا الذي ذكره واختاره فيه قوّة. وقد جاء في مناجاة الأئمّة ودعواتهم - عليهم الصلاة والسلام - ما يؤيده ويؤكدّه. نحو قولهم: «اللهم» اردّد على جميع خلقك حقوقهم التي قبلي صغيرها وكبيرها في يسر منك وعافية. وما لم تبلغه قوتي ولم تسعه ذاتي ولم يقو عليّ بدني، فادّه عتي من جزيل ما عندك من فضلك حتى لا يخلف عليّ شيئاً منه تنقّضه من حسناتي، يا أرحم الراحمين»^(١). إلى أمثال ذلك وأشباهه بالعبادات المختلفة.

(١) الصحيفة الكاملة: ص ١٢١ طبع الاخوندي، مع اختلاف في العبارات. وص ١٥٠ طبع فيض الاسلام.

القول في الآجال

اعلم أنّ الأجل هو الوقت، والوقت هو الحادث أو ما يقدر تقدير الحادث إذ علق به حدوث غيره أو ما يقدر تقديره ويجري مجراه، كما يقال: قدم زيد حين طلعت الشمس، إذا كان المخاطب عالماً بطلوع الشمس، غير عالم بمقارنة قدوم زيد له، فيجعل طلوع الشمس وقتاً لقدمه. وعلى العكس، لو كان المخاطب عالماً بقدوم زيد، غير عالم بطلوع الشمس مع قدومه ومقارنته له بأن يكون ضريراً أو في بيت مُظلم، فإنه يقال: طلعت الشمس حين قدوم زيد. وإنما قلنا: «أو ما يقدر تقدير الحادث في الوقت والموقت». لأنه كما يوقت بالحادث يوقت بما يقدر تقديره، وكما يوقت الحادث بوقت ما يقدر تقدير الحادث، فيقال: ولد زيد حين مات عمرو، إذا كان السامع عالماً بموت عمرو ولم يكن عالماً بمقارنة ولادة زيد لموت عمرو، أو مات عمرو حين ولد زيد عندما يعلم المخاطب ولادة زيد ولم يعلم مقارنة موت عمرو لولادة زيد. والموت ليس بحادث، لأنّ المرجع به إلى بطلان الحياة وعدمها، ولكنه لما جرى مجرى الحادث في التجدد جاز توقيته والتوقيت به. ويعبر عن الوقت بالزمان. وعند المنطقيين: الزمان هو مقدار الحركة لانفس الحركة.

وليس المقصود استقصاء القول في ذلك، فإنّ الغرض في المسألة يتم من دون ذلك. وعلى هذا يقال: الموقت الذي يستحق فيه صاحب الدين استيفاءه

من مديونه أنه إجـل الدين ويقال دَينٌ مؤجـلٌ، أي موقتٌ بوقت مستقبل. ويقال في مقابلته دين معجـلٌ إذا استحق استيفاءه في الحال.

إذا تقرّر هذا، فأجلُ الحيوان هو الوقت الذي علم الله تعالى أنه يبطل فيه حياة ذلك الحيوان كأجل الدين المضروب لحلولة فيه، وكلّ حيوان فأنه يموت ويبطل حياته في أجله الذي علمه تعالى أن حياته تبطل فيه، ولا تبطل حياته إلّا في ذلك الوقت، اذ المعلوم لا يقع خلافه وإن كان مقدوراً. ولكن الأجل والوقت لا تأثير له في بطلان الحياة.

وكذا القول في العلم، فإنه لا أثر له في تحقّق المعلوم، بل يتعلّق بالمعلوم، على ما هو به، فهو تابع للمعلوم، لولا ذلك لبطلت التكاليف. واستحقاق المدح والذم والثواب والعقاب من حيث أنّ المطيع لا يمكنه الامتناع من الطاعة، لأنّ الله تعالى علم منه أنه مطيع ولا يقدر على خلافها.

وكذا القول في العاصي، فلا يستحقان مدحاً ولا ذمّاً ولا ثواباً ولا عقاباً، ويلزم أن لا يقدر تعالى على إقامة القيامة الساعة، لأنّه علم أنه لا يقيمها الآن وأن لا يقدر على خلق عالم آخر في هذا الزمان، لأنّه علم أنه لا يخلقه.

فإن قيل: لو كان خلافُ المعلوم مقدوراً، لصح وقوعه، ولو وقع لكان فيه تجهيله تعالى أو انقلاب علمه.

قلنا: قد أجبنا عن ذلك فيما سبق من كتابنا هذا، بأن قلنا: لو وقع ما علم تعالى أنه لا يقع لما كان تعالى عالماً قطّ بأنه لا يقع، بل كان بدله عالماً بأنه يقع، إذ العلم، والمعلوم من المتضائفات، فتقدير حصول المعلوم على وجه يقتضي تعلّق العلم به على ذلك الوجه، ولا يتصور تقدير حصول المعلوم على وجه مع القول بتعلّق العلم به على وجه آخر كما لا يتصور تقدير كون زيد أخاً عمرو، مع تقدير أن عمرواً ليس أخاه.

إذا تقرّر أنّ الوقت والعلم لا تأثير لهما في بطلان الحياة، فإن بطلت حياة

الحيوان بقتل ظالم له فذلك ظلمٌ وجورٌ من جهة الظالم، وإن بطلت حياته من قبل الله تعالى فذلك حكمةٌ وصوابٌ. وقد يكونُ ذلك لطفاً لبعض المكلفين غير الميت، إذ لا يتصور أن يكون موته لطفاً من حيث أنه بعد الموت يزولُ عنه التكليفُ بطلان حياته وعقله وتمكّنه، فكيف بلطف له، وما يقدر لطفاً له فبماذا يكون لطفاً. اللهم إلا أن يقال في إعلامه ذلك في زمان تكليفه لطف له فيصح، ولكن ذلك اللطف يكون في اعلامه أنه يموت ولا يكون في نفس موته علم، فيكون قولنا: إن موته نفس إنها يتصور أن يكون لطفاً لغيره لاله.

واعلم أنّ كلّ حيوان فليس له إلا أجلٌ واحدٌ حقيقةً، وما علم تعالى أنّه لولم يمِت بالسبب الذي مات به أولم يقتل فيمن قتل لكان يعيشُ إليه لا يسميُ أجلاً حقيقةً، وإنها يسميُ بذلك تجوّزاً وتوسّعاً وبيانه: أنّه لو جاز أن يسميُ المقدر أجلاً، لجاز أن يسميُ المقدر ملكاً ورزقاً. فكان يجوزُ أن تقول في ملك غيرنا ورزق غيرنا أنّه ملك لنا ورزق لنا بتقدير أنّ مالكة لو وهبه لنا لكان ملكاً لنا ورزقاً لنا، وكان يجوزُ أن نقول: لنا وطى زوجة الغير، بتقدير أن يموت ذلك الغير أو يطلّقها فتتكحها بعد انقضاء عدّتها.

أما قوله تعالى: «قضى أجلاً وأجلٌ مسمّى عنده»^(١) فقد ذكر فيه

وجهان:

أحدهما: أنّه تعالى ما صرح بأنّها إعلان لماذا؟ وإذا لم يصرح بذلك فن الجائر أن يكون أحد الأجلين أجل الحياة لأن الحياة أيضاً ممّا يتصور أن يكون لها أجل، والأجل الآخر يكون أجلاً للموت.

والوجه الآخر: أن يحمل الأجل الآخر على المقدر مجازاً وعلى طريق التوسع، إذ المجاز في القرآن أكثر من أن يُحصى.

واختلف الشيوخُ في المقتول أنه هل كان يعيشُ لولم يقتل، وكذا فيمن مات بسبب، كغرق أو حرق أو برد أو صاعقة أو سقطه أو ما أشبهها. فقطع أبو الهذيل على موته وإن لم يقتل ولا كان ذلك السبب الآخر، ووافقه على هذا القول قومٌ من الحشوية وقطع جماعةٌ من البغداديين على بقاءه وحياته لولا القتل أو ذلك السبب الآخر، وتوقف وشك أبو علي وأبو هاشم وأصحابهما في حياته وموته وقالوا: كان يجوز أن يعيش لولا القتل أو السبب الآخر وكان يجوز أن يموت، وهذا هو الصحيح الذي نذهب إليه. وحكى الشيوخُ عن المجترة أنهم قطعوا على أنه كان يموت، وقالوا: إن قاتله لا يقدرُ على أن يقتله قبل الوقت الذي قتله فيه، ولا على أن لا يقتله في الوقت الذي قتله فيه.

والذي يدلُّ على صحّة ما اخترناه وذهبنا إليه أن إبقاءه حياً وإماتته كلاهما مقدران لله تعالى، ولا شيء يدلُّ على حصول أحدهما عقلياً أو شرعيّاً وإنما يظهر ويتبين ما ذكرناه بأن نبطل احتجاج من قطع على أنه يموت، واحتجاج من قطع على أنه يعيش، وما نحن فاعلون ذلك.

احتج أبو الهذيل ومن وافقه، بأنه لو جاز أن يبقى ويعيش، لكان القاتل قد قطع عليه أجله الذي جعله الله له. ومعنى قطع أجله، أنه قتله قبل الوقت الذي علمه الله تعالى أنه يموت فيه. والمُبطلُ لهذا الاحتجاج هو أنه إنما كان يكون قاطعاً أجله أن لو قتل قبل الوقت الذي علم الله أنه تبطل حياته فيه ولم يقتله قبل ذلك الوقت فيكون قد قطع أجله.

فإن قيل: أليس قد قتله قبل الوقت الذي كان يحيى ويعيش إليه لولم يقتله؟

قلنا: ذلك الوقت ليس أجلاً له على التحقيق، وإنما هو أجله على التقدير، وأجله على التحقيق هو الوقت الذي قتله فيه. وقد بينا أن المقدّر لا يكون أجلاً. لو علم تعالى أنه لولم يقتل لعاش، ولرزقه الله مالاً وولداً، فإن ذلك لا يكونُ

مالاً ولا ولداً على الحقيقة.

فإن قيل: لوجوزنا أن لا يموت لولا القتل أو السبب الآخر لَكُنَّا قد جوزنا تحقق خلاف ما علمه تعالى، وفي ذلك تجويز لتجهيله تعالى، أو انقلاب تعلق كونه عالماً بوجه منه إلى وجه آخر.

قلنا: قد ذكرنا قبيل هذا أننا قد أجبنا عن هذا الخيال، وأزلفاه فيما سبق من كتابنا هذا وأعدنا زبدة ذلك الجواب وخلصته، ونزيد هاهنا ونقول: هذا السؤال وهذا الكلام لا يصح أن يتعلّق به أبو الهذيل ومن يذّب عنه وينصر مذهبه، لأنهم يذهبون إلى أنه لو لم يقتل لاماته الله بوجه وسبب آخر، فنقول لهم: أليس إذا أماته من دون القتل أو السبب الآخر الذي بطلت حياته به، بل ابتداءً أو بوجه آخر لكان فيه تقدير تحقق خلافه ما علمه؟ من حيث أن موته وإن حصل في ذلك الوقت إلا أنه يكون حاصلاً لا بالوجه والسبب الذي علم تعالى أنه يموت ويبطل حياته من القتل أو غيره؟ أفذلك تقدير لتجهيله؟ أو انقلاب كونه عالماً في تعلقه؟ فما هو جوابه عن هذا السؤال، هو بعينه جوابنا عما سألنا عنه، فانكشف أن هذا السؤال لا يمكن أن يصدر عن أبي الهذيل ومن يذّب عن حرمه ومذهبه.

واحتج القاطعون من البغداديين على أنه كان يعيش لا محالة لولا القتل أو السبب الآخر بأننا نجد جماعة من الظلمة يقتلون في لحظة واحدة ألوفاً من الناس، بل ربما يقتل ظالم واحد جمعاً كثيراً من الناس في زمان متقارب، وكذا نجد سفينة تغرق فيهلك جميع من كان فيها من الناس بالغرق، وكذا قد رأينا خلقاً ماتوا وهلكوا بالهدم في لحظة واحدة ولم يجر الله تعالى عادته وسنته باماته مثل أولئك الجمع دفعةً واحدة. فأماهم دفعةً واحدةً يكون خرقاً للعادة، وذلك لا يجوز إلا في زمان الأنبياء فوجب القطع على أنهم يعيشون لولا القتل أو السبب الآخر.

ولبطل هذا الاحتجاج أن يقول لهم: غيرُ مسلّم أن خرقَ العادة لا يجوز إلا في زمن نبيّ، بل الصحيح أنه يجوز ظهورُ الخارق للعادة على غير النبيّ وفي غير زمان نبيّ، فبطلت قاعدة هذه الشبهة.

ثم نقول: ولو تجاوزنا عن ذلك وسلّمنا تسليمَ جدل أن خرقَ العادة على غير نبيّ وفي غير زمن نبيّ لا يجوز، فإن ما ذكره إنما يمنع من موت جميعهم، ولا يمنع من موت واحد واحد منهم على الانفراد، فلا أحد من أولئك المقتولين أو الفرقي أو المهذوم عليهم- والعياذ بالله- إلا ولو أماته حتفت أنفه في ذلك لما كان ذلك خرقاً للعادة، فوجب أن لا نقطع على أنه يعيش، بل نجوز موته حتفت أنفه، وفي ذلك، إبطال احتجاجه ومذهبه.

وكذا نقول لهم: فيجب أن لا يقطعوا فيمن يقتل من الجماعات في زمن نبيّ على أنهم كانوا يعيشون لاحالة، بل يلزمهم أن يجوزوا موتهم في ذلك الزمان، لأن ذلك الزمان زمان يجوزون فيه خرقَ العادة. وفي ذلك بطلانُ مذهبكم.

واحتجوا أيضاً بأن قالوا: لو كان المقتول يموت في ذلك الوقت لاحالة لولم يقتله القاتل، لما كان القاتلُ مسيئاً إليه بسبب أنه لولم يفوت عليه حياة لولم يبطلها لبقيت، ولما استحق أن يقاد، ولكان ذابح الشاة محسناً إلى مالكها، لأنه لولم يذبحها ماتت ولفات انتفاعه بلحمها.

والجواب عن ذلك: أننا لا نقطع على موت المقتول لولا القتل، فيلزمنا مقالوه، بل نجوز أن يبقى ويعيش، ويغلب أيضاً ذلك على ظنوننا من حيث أن الظاهر والغالب في العادة أن الحيوان الصحيح لا يموت في ساعة ولا بعد ساعة، فلولي المقتول أن يلزم القاتل القود، ولما مات الشاة أن يلزم الذابح الغرامة، لأن الظاهر أنها أبطلت ما لولم يبطله لبق.

فاتضح أن مقالوه لا يلزمنا، وكذا لا يلزم من قطع على أنه كان يموت لولا

القتل، لأنه لا يحلّ للقاتل قتله، لقطعنا على موته لولم يقتله فيكون ظالماً بقتله مسيئاً إليه، لأنه الذي تولى إبطال حياته من دون أن كان له ذلك، ألا ترى إن زيدا لوقتل عمرواً من غير استحقاق، لكان ظالماً له مسيئاً إليه، وإن أعلمنا الله تعالى أنه لولم يقتله زيداً لقتله خالد في ذلك الوقت. فبتبين أنه لا يلزم على المذهبين جميعاً أن يكون القاتل والذابح ظالمين مسيئين.

فإن قيل: ماتقولون لوعلم تعالى أنه لولم يذبح شاة، فإنه عزوجل يميته؟ أيكون محسناً إليه يذبحها؟ أم يكون مسيئاً إليه بذلك ويلزمه العوض أم لا؟ قلنا: إذا لم يعلم لا الذابح ولا المالك أنه تعالى يميته فإنه يكون مسيئاً إليه غير محسن؟ لأنه فوت على المالك غرضه، وهو أن لا يتصرف غيره في ملكه، وعلمه تعالى بأنه يميته الشاة لا يخرج فعله عن أن يكون اساءةً إليه، كمن غمس غيره في بحر قعير على درة ثمينة فأخذها وسلم، فإنه لا يكون الغامس محسناً إليه، من حيث أنه ما قصد نفعه وإن انتفع بفعله، ويلزم الذابح عوض الغم الذي أوصله إلى قلب مالكة بتصرفه في ملكه بغير إذنه، ولكن لا يلزمه عوض النفع الزائد المقدّر الذي كان يصل إلى مالكة بسميتها والزيادة في لحمها لوبقيت حيّة، لأنه ما فوت على المالك تلك المنافع على التقدير الذي قدرناه.

وكذا نقول في الظالم الذي يقتل من علم تعالى أنه كان يميته لولم يقتله: إن مقتوله إنما يستحقّ عليه من العوض ما يقابل إيلامه له وإدخال الغم عليه قبل القتل، ولا يستحقّ عليه عوض تفويت المنافع المقدّرة التي كانت تصل إليه لو عاش، لأنّ القاتل لم يفوته تلك المنافع والحال ما وصفناه فأما إذا علم الذابح والمالك بخبر صادق أنه تعالى يميته الشاة لولم تذبح، فإنّ الذابح يكون محسناً إلى المالك إن قصد به الإحسان إليه، ولا يلزمه عوضٌ بذلك إلا أن يكون على المالك في ذلك مضرة، كأن يلحقه أفةٌ وغمٌ بتصرفه بالذبح في شاته

من غير إذنه فحينئذ يلزمه عوض ما أوصل إليه من الغم. وكذا لو علم الذابح ذلك ولم يعلمه المالك فيغتم بذبحه شاته، فإنه يلزمه عوض الغنوم. التي تصل إلى المالك .

وذكر قاضي القضاة: أنّ حيوانَ الغير إذا ظهر منه أماراتُ الموت، فإنه يجوز للواحد منّا ان يذبحه، لأنّ مالكة يرضى^١ بذلك، وهذا معلومٌ من طريق العادة، فيكون ذلك جارياً مجرى الإذن من جهته.

ومما يبطل احتجاجهم هذا أنّ القاتل لو لم يقتل المقتول، وكذا لم يذبح الذابح الشاة، وماتا بإمارة الله إياهما لكان المقتول ومالك الشاة يستحقان من الأعضاض أكثر مما يستحقانه على القاتل والذابح، فقد أساء القاتل والذابح إلى المقتول والمالك، حيث فوّتا عليهما زيادة الأعضاض.

وقد استدلت على بطلان قول من قطع على إمارة المقتول لولا القتل، بقوله عز وجل: «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ»^(١)، فحكم تعالى بأنّ في شرع القصاص حياةً لنا، بأن يزجرالذي يروم قتل غيره عن قتله مخافة القصاص فلا يقتله فيبقى حياً هو ومن رام قتله، فلو كان المقتول بموت لا محالة لو لم يقتله القاتل، ما كان في شرع القصاص إثباته حياةً.

فإن قيل: يلزم هذا المستدل بهذه الآية أن يقطع على حياتها، لأنّه تعالى أثبت لها الحياة في شرع القصاص.

قلنا: إنّه تعالى أثبت للناس حياة منكورة، أي لكم في إثباته حياة ما وهذا التنكير يقتضي أن تحصل تلك الحياة في بعض الأحوال دون بعض.

القول في الأرزاق

اعلم أنّ الرزقَ هو الذي يصحّ انتفاعُ الحيوان به ولا يكونُ لغيره أن يمنعه من الانتفاع به، وقد يسمّى تمكينُ الحيوان من الانتفاع بالشيء مع الحظر على غيره منعه من الانتفاع به رزقاً. فصار اسمُ الرزق مشتركاً بين الشيء المنتفع به وبين التمكين من الانتفاع به، على الوجه الذي ذكرناه، وذلك لأنّه كما يقال: هذا الطعامُ رزقٌ لزيد إذا صحّ انتفاعه به ولم يكن لغيره منعه من ذلك الانتفاع، يقال: رزقه الله مالاً، بمعنى أنّه مكّنه من الانتفاع به وحظر على غيره منعه من ذلك، وكذا يقال: رزقَ السلطانُ جنده إذا مكّنه من الانتفاع بأنّه رزقهم من جهته وحظر على غيرهم منعه من ذلك الانتفاع. وليس الرزق هو التملك ولا الملك، لأنّ البهيمة، مرزوقة وليست مملكة ولا مالكة، والله تعالى مالكٌ وليس مرزوقاً لاستحالة الانتفاع عليه، فصحة الانتفاع مراعاة في الرزق دون الملك ويراعى في المملك والمالك أن يعلم ما يعلمه العقلاء أو يتوقع ذلك فيه. فلذلك لا يقال: مملكٌ ولا مالك في العُجم وما لا يكون من قبيل العقلاء، بل لا ينفصل الرزق من الملك في حقّ العقلاء، فكلّ شيء هو رزقهم فهو ملكهم، وكلّ ما هو ملكهم فهو رزقهم.

فإن قيل: أليس يقال في حقّ من هو من قبيل العقلاء: رزقه الله ولداً وعقلاً وعلماً، ولا يقال: ملكه ولداً وعقلاً وعلماً.

قلنا: معنى قولنا: «رزقه الله ولداً وعقلاً وعلماً»: أنه مكّنه من الانتفاع بهذه الأشياء. وإذا كان كذلك فقد يقال: ملكه الله الانتفاع بالولد والعقل والعلم. ولا مانع يمنع من ذلك.

وكما أنّ الرزق ليس هو التمليك، فكذلك ليس هو ما علم أنّ الحيوان ينتفع به، لأنّه لو كان كذلك لوجب إذا سألنا الله تعالى أن يرزقنا مالاً أن نكون سائلين له أن يعلم أنّنا ننتفع بالمال. وليس الأمر كذلك، لأنّنا نقصد بذلك أن يجعلنا أخصّ بالمال. وكذلك إذا سألنا أن يرزق البهيمة علماً ما، فإنّنا نقصد به أن يجعلها أخصّ بذلك بأن يمكّنها من الانتفاع به ويحظر على غيرها منعها من الانتفاع به.

وكذلك ليس الرزق هو ما ينتفع به الحيوان أو يصير غذاءه لأنّه تعالى قد ندبنا إلى الإنفاق من الرزق في قوله: «وَأَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ»^(١). ومعلوم أنّ ما انتفعنا به وصار غذاءنا لا يمكن الإنفاق منه، فثبت أنّ الرزق هو الذي ذكرناه، وإذا كان كذلك وجب أن يقال في الطعام الذي قدّمه المضيف إلى بين يدي الضيف إنّه ليس رزقاً للضيف، لأنّ للمضيف أن يمنعه من الانتفاع به، إلّا أن يستهلكه الضيف بالأكل. وكذلك ما يضعه الواحد منّا بين يدي البهيمة من العلف لا يكون رزقاً للبهيمة، لأنّ للواضع أن يمنعها منه، إلّا أن يستهلكه البهيمة بالأكل. وكذا ما ينتفع به الغاصب من مال الغير فليس برزق له، لأنّ للمالك أن يمنعه من الانتفاع به ولا يوصف بأنه رزقه وإن استهلكه بالأكل، لأنّ الله تعالى أن يمنعه من الانتفاع به بعد الأكل، ولأنّه يلزمه الضمان.

إذا تقرّر هذا صحّ أنّه لا يجوز وصف المغصوب بأنه رزق للغاصب، لأنّه

(١) المنافقون: ١٠.

تعالى منعه من الانتفاع، ولأنَّ الله تعالى أمرنا بالإنفاق ممَّا رزقنا على ما ذكرناه بقوله: «وَأَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ»^(١)، ونهانا عن الإنفاق من الحرام بالاجماع، ومدح المنفق من الرزق بقوله: «وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ»^(٢)، والغاصب مذمومٌ بالإنفاق من الغصب بالاجماع أيضاً، فكيف يقال: إِنَّ الْمَغْصُوبَ رِزْقٌ لِلْغَاصِبِ؟

فإن قيل في الغاصبين من لم يأكل طولَ عمره إلا من الغصب: أفقتولون إنَّه ما أكل طولَ عمره من رزقه وممَّا رزقه الله تعالى؟ قلنا: كذلك نقول كما نقوله جميعاً بالاتفاق: إنَّه ما أكل طولَ عمره من ملكه وممَّا أباحه الله تعالى له.

فإن قيل: فقولوا: إنَّه تعالى مارزقه طولَ عمره.

قلنا: لانطلاق ذلك، لأنَّه يوهم أنه عزوجل مامكنه من اكتساب الرزق لأنَّه يقال فيمن مكَّنه الله تعالى من اكتساب الرزق إنَّه رزقه، يؤكِّد ما ذكرناه من أنَّ الحرام لا يكون رزقاً. مارواه عبدُ الوهَّاب بن عيسى قال: حدَّثنا يعقوبُ بنُ إسحاق بن إسرائيل، قال: حدَّثنا محمد بنُ خلف، قال: حدَّثنا عبدُ الرزاق، قال: حدَّثنا يحيى بن العلاء، قال: حدَّثنا بشير بن المعتمر أنَّه سمع مكحولاً يقول: حدَّثني يزيد بن عبد الله عن صفوان بن أمية، قال: «كنا عند رسول الله صلى الله عليه وآله. إذ جاءه عمرو بن مُرة فقال لرسول الله: إنَّ الله كَتَبَ عَلَيَّ الشَّقْوَةَ فلا أرى الرزقَ إلا من دُفِّي بكفِّي، فأذن لي في الغناء بغير فاحشة، فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله لا آذن لك، ولا كرامة، ولا نعمة عين. كذَّبت أي عدو الله لقد رزقك الله طيباً، فاخترت ما حرَّم الله عليك من

(١) المنافقون: ١٠.

(٢) البقرة: ٣.

رزقه. وكانَ ما أحلَّ الله لك من حلاله أولى لك، لو كنتُ تقدّمتُ إليك لنكلتُ بك، قم، فُتّب إلى الله تعالى، أمّا إنك إن قلت بعد هذه التقدمة شيئاً ضربتُك ضرباً وجيعاً وحلقتُ رأسك مثلاً ونفيتك من أهلِكَ، وأحللتُ سلبك نُهبةً لفتيان المدينة^(١).

إذا ثبت وتقرّر أنّ الرزق ما ذكرناه فاعلم أنّ كلّ شيء يصحّ انتفاع الحيوان به وليس لغيره منعه منه، فهو رزقه من قبلة تعالى لأنّه الخالق له والممكن من الانتفاع والحاضر على غيره منعه من ذلك الانتفاع، وقد يفعل تعالى ذلك فضلاً منه من غير أن يكون في ذلك لطفاً وقد يفعله بأن يكون فيه لطف.

وما ذكرناه، من أنّ الرزق من قبلة تعالى مطرّداً في جميع أنواع الرزق حتّى إنّ أحدنا لو وهب لغيره طعاماً ومالاً، فالله تعالى هو الرزاق بذلك الرزق من الوجه الذي ذكرناه. وهو أنّه الخالق له والممكن من الانتفاع به باعطاء القدرة والآلة والشهوة، وقد يضاف إلى الواهب أيضاً ذلك من حيث أنّ له أيضاً حظاً في ذلك التمكين يرفع المنع من جهة إباحته ويمكّنه إيّاه إلّا أنّ الأصل في التمكين هو ما فعله تعالى، على ما بيناه وأيضاً فإنّه تعالى هو الذي مكّن الواهب من التصرف في ذلك الشيء ومن هبته له ورغبه فيها. فاضافته إليه تعالى أكد وارجح بكثير منها إلى الواهب.

واعلم أنّه يتصوّر في مباشرة الأسباب الموصلة إلى الرزق التي عرف حلّها وإباحتها بالعقل والشرع ضروراً من المصالح، أذناها أن يعتبر العاقل بأنّه لا يصل إلى المنافع الدنيويّة التي هي فانية غير دائمة إلّا بكّد ومشقة، فكيف يصل إلى ملك الآخرة ومنافعها الدائمة من دون تحمّل مشقة.

واعلم أنّ قوماً من أهل الكسل حرّموا المكاسب المعروفة، وقالوا: الواجبُ

(١) سنن ابن ماجه: ج ٢ ص ٨٧٢ ح ٢٦١٣. مع اختلاف في السند والمتن.

على الإنسان أن يتوكّل ولا يشتغل بالتكسب وسَمُوا أنفسهم «التوكّليّة»، وتعلّقوا في تحريمهم المكاسب بوجهين:

أحدهما: أنّ الحرام مختلط بالحلال، ولا طريق إلى تمييز الحرام من الحلال، فلا يحلّ للإنسان التصرف في هذه الأموال، فينبغي أن يتصدّق بما في يده حتى يفتقر بصير مستحقاً للصدقة، فيحلّ له أخذ الأموال المختلطة على وجه الصدقة.

فنقول لهم: لانسَلَمَ اختلاط الحلال بالحرام على وجه لا يمكن التمييز بينهما، بل للعاقل طريق إلى تمييز الحلال من الحرام عقلاً وشرعاً، وهو غلبة الظن بأنّ المال مال المتصرف فيه وملكه بظاهريده عليه، فإذا عارض أمانة تقتضي حرمة ما في يده بأن يكون شرطياً، أو من أصحاب الضرائب تجب عن معاملته وأخذ ما في يده إلى أن يغلب في ظنّه بأمانة أقوى منها أنّه ملكه. وبعضُ الشيوخ قالوا: يرجع إلى قوله في أنّه ملكه، وبعضهم يشترط مع ذلك غلبة الظنّ بأنّه صادق في إخباره عن أنّه ملكه، وهذا هو الصحيح، فهذا ينفصل ويتميّز الحلال من الحرام.

فإن قيل: إنّ مع هذا الظنّ قد لا يكون ملكه في علم الله تعالى. قلنا: وهذا التجويز لا يقدح فيما ذكرناه، إذ قد أباح الله تعالى لنا أخذه والتصرف فيه إذ ظننا أنّه ملكه وأخذناه منه بالطرق المباحة، ماهذا التجويز إلا كتجويزنا في الثوب الذي نصلي فيه أنّه ربما أصابته نجاسة عند قصارة القصار أو خياطة الخياط له أو بوجه آخر، في أنّه لا يمنع من جواز الصلاة فيه، وكتجويزنا في الماء الذي يسقيه لنا السقاء أنّه ربما تنجس بوجه في أنّه لا يمنع من جواز التطهر به، إذ لم نؤمر بأن نصلي في ثوب يكون ظاهراً عند الله تعالى وأن نتطهر بماء يكون ظاهراً كذلك عند الله تعالى، بل تكليفنا أن نصلي في ثوب يكون ظاهراً عندنا وفي غالب ظننا وأن نتطهر بماء يغلب في ظننا طهارته وكذا

القول في الصلاة إلى جهة الكعبة. فالرجوع في جميع ذلك إلى استفتاء القلب والأخذ بما يقع فيه، ولا يلتفت إلى التجويز المشار إليه، هذا هو حكم العقل والشرع، إذ تحصيل اليقين في امثال ذلك غير ممكن لنا.

ثم يقال لهم: ما تقولون لو علمتم أن ما تأخذونه على وجه الصدقة مغبوب؟
 أيحِلّ لكم أخذه أم لا يحِلّ إلا إذا غلب في ظنكم أنه ملك المصدق به؟
 إن قالوا بالأول، قلنا: كيف يحِلّ لكم أخذه وأنتم تعلمون أنه ملك غيره وأن التصدق به محظور؟، ولو جوزتم ذلك فجوزوا السرقة وقطع الطريق. فما في أيدي الناس حلال لكم أخذه بأي وجه توصلتم إلى أخذه محرماً كان أو غير محرّم. وإن قالوا بالثاني، وهو أن يغلب على ظنهم^(١) حله وأنه ملك المصدق به، قلنا: فاقبلوا مثله في تمييز الحلال من الحرام، ولا توجبوا تحريم الاكتساب.

والوجه الثاني ممّا تعلقوا به: أن قالوا في الاكتساب تقوية الظلمة بما يأخذونه من الضرائب والأعشار والأخرجة وتقويتهم ومؤونتهم محرمة محظورة. والجواب عن ذلك: أن لا نقصد بالمكاسب تقويتهم ومعونتهم، وإنما نقصد به انتفاعنا، ولا يؤاخذ الانسان بما لم يقصده وما يأخذونه بمنزلة اختطاف الذئب الشاة من قنية الغنم في أنه لا يحرم اقتناؤها.

ثم يقال لهم أن الظلمة يتمكّنون من أخذ ما تأخذونه على جهة الصدقة منكم ظلماً، فيجب عليكم الامتناع من أخذ الصدقات، لأن في ذلك تقوية للظلمة ومعونة لهم.

واعلم أن هؤلاء الكنيسة جعلوا ترك التكسب طريقاً إلى التكسب، كما قيل: ترك الدنيا للدنيا. فكيف يحرمون التكسب مع أنهم يتوصلون بترك التكسب من طرقه المعروفة، كالتجارة والصناعة والوساطة وغيرها، إلى التكسب

بأن يتصدق الناس عليهم وما هم في قولهم: «إِنَّ مَا فِي أَيْدِي النَّاسِ مِنَ الْأَمْوَالِ لَا يَجُوزُ أَخْذُهَا وَالْمَعَامَلَةُ بِهَا، لِاخْتِلَاطِ الْحَرَامِ بِالْحَلَالِ فِيهَا، ثُمَّ أَخَذَهُمْ إِيَّاهُ مِنْهُمْ، بِطَرِيقِ الصَّدَقَةِ»، إِلَّا كَمَنْ يَقُولُ لِغَيْرِهِ: أَسْقِطْ مَا فِي يَدِكَ، فَإِنَّهُ نَجَسٌ لِأَلْتَقِطَهُ.

وأما التوكّل الذي أشاروا إليه، فلا خلاف في أنا مندوبون إليه. ولكنّه ليس معنى التوكّل ماظنّوه من ترك التكتسب، بل معناه التكتسب وطلب الرزق من وجوهه المباحة مع ترك الجزع والكفران عند فواته. وبيانه قول النبي صلى الله عليه وآله: «لَوْ أَنَّكُمْ تَوَكَّلْتُمْ عَلَى اللَّهِ حَقَّ تَوَكُّلِهِ، لَرَزَقَكُمْ كَمَا يَرْزُقُ الطَّيْرَ تَغْدُو خِمَاصًا وَتَرُوحُ بِطَانًا»^(١). فجعل عليه السلام الطير متوكلة» مع أنّها في طلب الرزق من الغدو إلى الرواح. ولو كان التوكّل ماظنّوه من ترك الطلب لما ينتفع به، لوجب عليهم أن لا يسألوا الناس، لأنّ السؤال طلب الرزق، وكان يجب فيمن حضر عنده الطعام أن لا يأكله، وفيمن حصل في فيه أن لا يمضغه، لأنّ جميع ذلك طلب الانتفاع وترك التوكّل الذي ذهبوا إليه.

(١) عوالي اللئالي: ج ٤ ص ٥٧. سنن ابن ماجه: ج ٢ ح ٤١٦٤.

القول في الأسعار والغلاء والرخص

السَّعْرُ: هو تقديرُ الثمنِ للشيءِ المبيعِ، إذا كان المبيعُ نوعاً يتساوى أثمانُ مقاديره المتساوية وإنما زدتُ هذه الزيادة في حدِّ السعر، لأنه لا يسمَّى تقديرُ ثمنِ الدارِ والضيعة والمملوكِ سعراً، كما يسمَّى تقديرُ ثمنِ الخبزِ واللحمِ وأجناسِ الفواكهِ والحبوبِ وغيرها من الموزونات والمعدودات والمكيلات والمزروعات بذلك، لما كان هذه الأشياءِ أنواعاً يتساوى أثمانُ مقاديرها المتساوية. الا ترى أنه لا يقال: ما سعر هذه الدار والضيعة، وهذا العبد؟ كما يقال ما سعر الخبز أو اللحم أو غيرهما مما حدّناه.

والغلاءُ: هو الزيادةُ في ثمنِ المبيعِ على المعتادِ في مكانِ بيعه وزمانِ بيعه. والرُّخصُ: هو نقصانُ ثمنِ المبيعِ عن المعتادِ والمكانِ والزمانِ واحد. ولا يسمَّى زيادةُ ثمنِ الجمدِ في الصيفِ غلاءً، ولانقصانُ ثمنه في الشتاءِ رخصاً. وكذا لا يسمَّى زيادةُ ثمنه في البلادِ ونقصانُ ثمنه في الجبالِ، فالمواضعِ التي لا ينقطع فيها نزولُ الثلجِ وانجمادِ المياهِ غلاءً ورخصاً.

والغلاءُ والرُّخصُ يضافانِ إلى من يستبهما، حتى كان سببُ الغلاءِ، إخافةُ الظلمةِ الطروقِ وغصبُهُمُ الأموالِ والزمامُهُمُ الضرائبِ والأعشارِ والفرقِ لمن يجلبُ الأمتعةَ وإتلافُهُمُ الأقواتِ، واحتكارُهُمُ الأطعمةَ وحملُهُمُ أصحابِ الأمتعةِ على أن لا يبيعوها إلا بزيادةٍ ليربحوهمُ فيما يخصُّهمُ. فالغلاءُ منهم وهو

جور وظلم ويلزمهم العوض في ذلك .

وإن كان سببُ الغلاء من الله تعالى بأن يقلل الرِّيع ويكثر الخلق المحتاجون^(١) أو يقوى رغبات الناس في الأطعمة وشهواتهم لها، أو يقلل الأمطار، أو يتلف الأقوات بنوع من الآفات السماوية، فذلك الغلاء منه تعالى، فعلةٌ للمصلحة، والعوض في ذلك عليه، فيجب الصبر عند ذلك، والكف عن الشكوى والجزع، وربما يفعله عقوبةً في حق من يستحقها.

ومتى كان سببُ الرُّخص إكراه الظلمة على بيع الشيء بأقل مما يساوي ذلك ليس من الله، بل هو من الظلمة، وهو جور وظلم.

وإن كان الرُّخصُ بسبب أن الولاة والأمرء والحكام يؤمنون السبيل ويمنعون قطاع الطريق والسراق من التعدي والغصب، ويرغبون التجار في جلب الأمتعة باللطف دون العنف، أو يبيعون ما عندهم من الأمتعة بثمان ناقص، فذلك الرُّخصُ يكون أيضاً مضافاً إليهم ويكونون بذلك مُنعمين مستحقين للشكر من الرعايا، إن قصدوا بذلك الإحسان إليهم.

ومتى كان سببُ الرُّخص من الله تعالى بأن يكثر خلق الأطعمة أو يقلل عدد المحتاجين إليها ويضعف رغبات الناس إليها وشهواتهم لها، فذلك الرُّخصُ منه تعالى، وهو حكمة وصواب، ويجب علينا الشكرُ عليه. ومن الجائز أن يكون ذلك لطفاً.

ولما تكلمنا في الألفاف التي هي من جهته تعالى، فلنتكلم فيما يكون من فعل العباد من ألفافهم ونقول: الألفافُ التي هي من فعلنا تنقسم إلى ما نعلمه بعقولنا كونه لطفاً كالشروعات، وما نعلمه بالشرع لآكونه لطفاً، كمعارف التوحيد والعدل، فنستغني في علمنا بوجوب ذلك علينا من الشرع، وإلى ما لا

(١) م: خلق المحتاجين.

نهتدي بعقولنا إلى كونه لطفاً لنا، كالشرعيّات. وما نعلمه بالشرع لا سبيل لنا إلى العلم بوجوبه إلا أقوال الأنبياء، عليهم الصلاة والسلام، فيجب أن نعلم نبوتهم، لنعلم صحّة ما أوردوه من الشرائع. وهذه الجملة تقتضي أن نذكر عقيب ما ذكرنا الكلام في النبوة.

القول في النبوات

اعلم أنّ قولنا «نبيّ» اسمٌ لم علت منزلته وارتفع قدره لقيامه بأعباء الرسالة والعزم على أدائها إذ كان من البشر، ولم يكن أدأؤه بواسطة بشر. وإنما قلنا ذلك لأنّه مشتق من النبوة التي هي الارتفاع، بدلالة قول الشاعر:

لأصْبَحَ رثماً ذِقاَقَ الحَصَىٰ
مكانُ النبيّ من الكاتب

تقدير البيت: لأصبح مكانُ النبيّ من الكاتب مدقوق الحصى، مرثومه أراد به المرتفع من الأرض، والكائب. وإنما قيّدنا بقولنا: «إذا كان من البشر»، لأنّ الملك لا يسمّى نبيّاً وإن كان رسولاً، والتقييدُ بقولنا «ولم يكن أدأؤه بواسطة بشر»، هو لأنّه لو أدّى بواسطة بشر، كعمال النبيّ وولاته، لم يُسمَّ نبيّاً وهذا اللفظ يستعملُ مشدداً غير مهموز. ويستعمل مهموزاً غير مشدّد. فإذا استعمل مشدداً غير مهموز فهو من النبوة التي هي الارتفاع، كما ذكرناه، وإذا كان مهموزاً فهو من النبا الذي هو الخبر، ولا يجري هذا اللفظ على النبيّ، عليه السّلام، مهموزاً وإن حصل فيه معناه الذي هو الإنباء والإخبار، لأنّه كان، عليه السّلام، ينسبُ ونخبِر عن الله تعالى وعن الغيوب. لما روي عنه، عليه السّلام، أنّه سمع رجلاً يقول له يا نبيّ، الله، فقال: لست نبيّ، الله، إنّها أنا نبيُّ الله، ولما روي عنه، عليه السّلام، أيضاً أنّه قال: «لا تنبّزوا باسمي»، أي لا تهيمزوه.

وأما الرسولُ فهو مَنْ حَمَلَ رسالةً لِيُؤدِّيَهَا إِلَى الْغَيْرِ بِشَرَطٍ أَنْ يَكُونَ قَدْ قَبِلَ الرِّسَالَةَ لِأَنَّهُ لَوْ لَمْ يَقْبَلْهَا لَمْ يَسْمَ رَسُولًا، وَلَا بَدَّ مِنْ مُرْسِلٍ، وَمُرْسَلٍ إِلَيْهِ، وَمِنْ رِسَالَةٍ تَحْمَلُهَا. وَهَذَا اللَّفْظُ إِذَا أُطْلِقَ فَانَّهُ لَا يَفْهَمُ مِنْهُ إِلَّا رَسُولُ اللَّهِ فِي الْعَرَفِ، وَإِذَا أُرِيدَ بِهِ غَيْرُهُ فَلَا بَدَّ مِنْ أَنْ يَقَيَّدَ فَيَقُولُ: رَسُولُ السُّلْطَانِ أَوْ الْخَلِيفَةِ أَوْ غَيْرِهِمَا، هَذَا، كَمَا أَنَّ الرَّبَّ إِذَا أُطْلِقَ فَانَّهُ لَا يَفْهَمُ مِنْهُ إِلَّا اللَّهُ تَعَالَى، وَإِذَا أُرِيدَ بِهِ غَيْرُ اللَّهِ تَعَالَى، فَلَا بَدَّ مِنْ أَنْ يَقَيَّدَ، فَيَقَالُ: رَبُّ الدَّارِ وَرَبُّ الضَّيْعَةِ.

وَالْفَرْقُ بَيْنَ النَّبِيِّ وَالرَّسُولِ، هُوَ: أَنَّ النَّبِيَّ لَا يَكُونُ إِلَّا مِنَ الْبَشَرِ، وَالرَّسُولُ يَكُونُ مِنَ الْبَشَرِ وَمِنْ غَيْرِ الْبَشَرِ. قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: «وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِيءًا بِهِمْ»^(١) وَ«رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى»^(٢) أَرَادَ بِهِ الْمَلَائِكَةَ. فَافْتَرَقَتْهُمَا هُوَ افْتِرَاقُ الْعَامِّ وَالْخَاصِّ، إِذْ لَفِظُ الرَّسُولِ أَعْمٌ، وَلَفْظُ النَّبِيِّ أَخْصَصٌ، فَكُلَّ نَبِيِّ رَسُولٍ، وَلَيْسَ كُلُّ رَسُولٍ نَبِيًّا.

وَاعْلَمْ أَنَّ الْكَلَامَ فِي النَّبُوَّةِ يَدْخُلُ تَحْتَهُ ثَلَاثُ مَسَائِلَ:
إِحْدَاهَا: الْكَلَامُ فِي حَسَنِ الْبَعْثَةِ وَالرَّدِّ عَلَى الْبِرَاهِمَةِ، وَيَدْخُلُ فِيهِ الْكَلَامُ فِي إِمْكَانِ الْبَعْثَةِ، وَالطَّرِيقِ إِلَى مَعْرِفَةِ صَدَقِ النَّبِيِّ وَنَبُوَّتِهِ مِنَ الْمَعْجَزَاتِ أَوْ مَا يَقُومُ مَقَامَهُ، وَالْفَصْلِ بَيْنَ الْمَعْجَزِ وَالسَّحْرِ وَالْحَيْلِ، وَجَوَازِ ظُهُورِ الْمَعْجَزِ عَلَى غَيْرِ النَّبِيِّ وَاحْتِصَاصِهِ بِالنَّبِيِّ. وَيَتْبَعُهُ الْكَلَامُ فِي صِفَاتِ النَّبِيِّ.

وَالثَّانِيَةِ. الْكَلَامُ فِي جَوَازِ النَّسْخِ وَالرَّدِّ عَلَى مَنْ أَنْكَرَهُ مِنَ الْيَهُودِ.
وَالثَّلَاثَةِ: الْكَلَامُ فِي نَبُوَّةِ نَبِيِّنَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَإِنْ كَانَتْ الْمَسْأَلَةُ الثَّلَاثَةُ تَدْخُلُ تَحْتَهَا الْمَسْأَلَتَانِ الْأُولَى وَالثَّانِيَةُ. لِأَنَّ مَتَى أَثْبَتْنَا نَبُوَّةَ نَبِيِّنَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ ثَبِتْنَا نَبُوَّةَ حَسَنِ الْبَعْثَةِ وَجَوَازِ النَّسْخِ. وَذَلِكَ لِأَنَّهُ لَوْ لَمْ

(١) هود: ٧٧.

(٢) هود: ٦٩.

تحسن بعثة الأنبياء لما بعثه الله تعالى، ولولم يجز نسخ الشرائع لما نسخ الله تعالى بشريعته سائر الشرائع، ولكِنَّا نفضلُ القولَ في هذه المسائل تفصيلاً.

المسألة الأولى: في حُسن البعثة

أما المسألة الأولى فالخلاف فيها مع البراهمة، وهم قوم من الهنود يُشبتون الصانع ويقرون بالتوحيد وطرف من العدل، ولكنهم ينكرون النبوات والشرائع. ولنا في الكلام عليهم طريقان، أحدهما على طريق الجملة، والثاني على طريق التفصيل.

أما الكلامُ على سبيل الجملة، فهو أن نبين أن الله تعالى بعث أنبياء وصحّت نبوتهم بما ظهر عليهم من المعجزات، فلولم يحسن بعثتهم لما بعثهم الله تعالى. وإذا سلطنا معهم هذا المسلك فالأولى أن نبين نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله وإن الله بعثه إلى الخلق لتندرج فيه المسائلُ الثلاثُ، على ما ذكرناه.

وأما الكلامُ على سبيل التفصيل، فهو أن نقول: إن البعثة مما يتصور أن يكون فيها غرضٌ صحيحٌ، فإذا تعرّت من سائر وجوه القبح وجب أن تكون حسنةً.

فإن قيل: وما الغرض الذي يتصور، ثبوته في البعثة؟ ولم قلتم إنها متعريّة من سائر وجوه القبح؟

قلنا: أما الغرض الذي يتصور ثبوته في البعثة، فالغالب الظاهر فيه هو تعريفُ المكلفين مصالحهم ومفاسدهم، وذلك لآته لا يمنع أن يعلم الله تعالى أنّ في أفعال المكلفين ما إذا فعلوه، دعاهم إلى الطاعة وصاروا حريصين عليها، فيجب عليه تعالى أن يعرفهم ذلك، كما أنّ الوالد إذ علم أنّ ولده متى فعل فعلاً دعاه إلى التعلّم والتأدّب، ومتى فعل فعلاً آخر دعاه إلى التخلف وترك

التأدب ومتى فعل فعلاً آخر دعاه الى التخلف وترك التأدب فإنه يجب عليه أن يعرفه ذلك ويأمره بأحدهما وينهاه عن الآخر؛ كذلك يجب في حكمة القديم تعالى أن يعرف المكلفين مصالحهم ومفاسدهم وإنما يمكن تعريفهم ذلك على ألسن الأنبياء، عليهم السلام فهذا أكبر الأغراض المتصورة في البعثة.

ومما يتصور أن يكون غرضاً فيها أن يعرف من جهتهم استحقاق العقاب على المعاصي والإخلال بالواجبات ودوام الثواب ودوام عقاب الكفر، لأن جميع ذلك مما لا يمكن أن يعلم عقلاً على مذهب الخاصة وعلى مذهب المعتزلة. وإن كان معرفة هذه الأمور عقلية وأمكن التوصل إليها بالعقل، فإنها مما يمكن أن يكون غرضاً في البعثة على ماسنيته.

ومما يمكن أن يكون غرضاً في البعثة أن يعرف من جهتهم القطع على عقاب من يعاقبه تعالى قطعاً، كالكفار وبعض فساق أهل الصلاة مجملاً. فإن العقل يجوز العفو عن جميعهم.

ومما يتصور أن يكون غرضاً في البعثة أن يعرف من جهتهم وحدانيته تعالى، وكل مسألة لا يقدر الشك فيها في العلم بصحة السمع.

وقد قيل فيما يتصور أن يكون غرضاً في البعثة تأكيد العقليات لوعلم الله تعالى أن المكلفين عند تأكيدهم ودعائهم يختارون من الطاعات ما لا يختارونه مع فقد دعائهم أو يجتنبون عن القبائح ما لا يجتنبون عند فقد دعائهم.

وقد قيل: فيما يتصور أن يكون غرضاً في البعثة أن يعرف من جهتهم الفرق بين السموم المهلكة والأطعمة المغذية.

وقد قيل فيما يتصور أن يكون غرضاً في البعثة تعريف اللغات.

وأما مطالبه السائل لنا ببيان تعري البعثة من سائر وجوه القبح، فما لا يلزمنا، لأننا ما ادعينا في هذا الموضوع تعري البعثة عن وجوه القبح، بل قلنا متى تعرت من سائر وجوه القبح كانت حسنة، مهما حصل فيها بعض

الأغراض الصحيحة التي أشرنا إليها، فإن لم تتعرّ من وجوه القبح لم تكن حسنة، فنحن نقرباً أن البعثة إذا كان فيها وجهٌ قبيح قبحت ولم تحسن. وغرضنا بما أوردنا بيان أن جنس البعثة مما لا يجب أن يكون قبيحاً على كل حال.

ثم إننا نقول: وجوه القبح معقولة مطبوعة محصورة. وهي مثل كون الفعل ظملاً أو كذباً أو عبثاً أو مفسدةً أو تقديم مفضل على فاضل فيما هو أفضل منه فيه، وجميع هذه الوجوه منتفية عن بعثة الأنبياء، صلوات الله عليهم.

فإن قيل: قولكم: «الغالب الظاهر فيما يكون غرضاً في بعثة الأنبياء إننا هو تعريف المكلّفين مصالحهم ومفاسدهم»، كيف يصح؟ وقد علمنا أن أكثر ما يأتي به الأنبياء-عليهم السلام-من الشرائع والتعبادات مستنكرة مستقبحة في العقول، مثل رمي الجمار والهرولة والسعي والطواف بالبيت والتطأطؤ في الصلاة والركوع ووضع الجبين على الأرض في السجود وذبح البهائم. فأن جميع ما أشرنا إليه مستقبحة مستنكرة في العقول. ألا ترى أن العاقل إذا رأى واحداً يفعل مثل هذه الأفعال ذمّه ووبخه عليها. ومن مذهبكم أن ما حصل فيه وجه من وجوه القبح يقبح ولا يحسن وإن حصل فيه كثير من وجوه الحسن. ثم لو تجاوزنا عن ذلك، لم لا يجوز أن يتوصل إلى معرفة هذه المصالح والمفاسد من جهة أخرى غير جهة الأنبياء؟

فأما استحقاق العقاب ودوامه ودوام الثواب، فلم لا يجوز أن يتوصل إلى معرفتها من جهة العقل؟ وكذلك القول في معرفة الوحدانية والمسائل التي ذكرتموها، لأنها مما يمكن أن يتوصل إليها أيضاً من جهة العقل وأدلته. فلاحاجة في معرفتها إلى الأنبياء.

وأما تأكيد العقليات فلا يصح أن يكون غرضاً في البعثة، لأن العقل فيها كافي.

وأما الفرقُ بين السموم والأطعمة، فما يمكن أن يعرفَ بالتجربة والاختبار.

وأما تعريفُ اللغات، فأى فائدة فيها؟ ثم إذا بينتَ فائدتها، لم لا يجوزُ أن يتوصَلَ إليها بالمواضعة والتعلّم من أهلها؟ ثم لم لا يجوزُ أن يقال: البعثة مفسدة؟ من حيث أن بعضَ المكلفين يكفرون عند بعثة بعض الأنبياء، ولولاها لما كفروا. ثم لم لا يجوزُ أن يكون في البعثة وجهٌ آخرُ من وجوه القبح سوى ما ذكرتموه؟ ولم قلتَ إنّ وجوه القبح منحصرةٌ فيما ذكرتموه؟

قلنا: أمّا ما ذكره السائلُ أولاً، فالجوابُ عنه أن نقول: هذه الأمور التي ذكرها السائلُ لا يقبَحها العقلُ بكلّ حال، وإنّما يقبَحها إذا لم يكن فيها غرضُ المثل فوجّه قبحها كونها عبثاً، وإذا حصل فيها غرضُ المثل حسنت وزال عنها وجهُ القبح.

بيانُ ذلك أنه يحسنُ من أحدنا أن يقوم إذ توصَلَ بقيامه إلى شيءٍ يحتاج إليه، ويحسنُ منه أيضاً أن يتطأطأ لياخذَ من الأرض شيئاً يحتاجُ إليه أيضاً ويحسنُ أن يسعى في حاجته، ويحسنُ منه أن يرمي ثمرةً أو صيداً أو عدوّاً، ويحسنُ منه أن يطوفَ حول بيته ليطلع على ما يكون فيه من الخلل فيصلحه ويعمره فعلمنا بهذا وتحققنا أنّ هذه الأمورَ إنّما تقبح إذا لم يكن فيها غرضُ المثل، فأما إذا كان فيه غرضُ المثل كما ذكرناه حسنت. وإذا حسنت هذه الأمورُ لهذه الأغراضِ الدنيّة، فبأن يحسنَ إذا حصل فيها أكبرُ الأغراضِ، وهو كونها مصالحَ وألطافاً داعيةً إلى الطاعات الموصلة إلى الثواب الأبدّي صارفةً عن المعاصي الموبقة المؤدّية إلى العقاب الأليم أولى وأحرى.

فأما ذبحُ البهائم، فإنّما يقبَحُ مهما كان ظلماً، بأن لا تكون في مقابلته أعرّاضٌ موفيةٌ أو كان عبثاً بأن لا يحصلَ فيه غرضُ المثل وإن ضمن في مقابلته الأعرّاض العظيمة، أو كان مفسدةً فأما إذا لم يكن ظلماً بأن يجعل في مقابلته

أعراضٌ عظيمةٌ موفيةٌ عليه بكثيرٍ، ولا كان عبثاً بأن يكون فيه غرض المثل، وهو كونه مصلحةً لبعض المكلفين ولم يكن مفسدةً لأحد من المكلفين، فإنه يحسنُ ولا يقبحُ.

فأمّا ما ذكره ثانياً، فالجوابُ عنه أن نقول: هب أنه يمكنُ التوصلُ إلى معرفة هذه المصالح من غير جهة الأنبياء، ولكن لا يجبُ أن تكون البعثة قبيحة بسبب ذلك، لأنَّ قيامَ بعض الأفعال مقامَ البعض لا يوجبُ قبح ذلك البعض ألا ترى أن أحدنا لو أُلجئُ إلى الهَرَبِ من سُبُعِ أوعدو قاهرٍ واعرَضه طريقتان متساويان في غرضه، فإنه لا يقبحُ منه سلوكُ أحدهما لقيامِ سلوكِ الآخر مقامه.

ثمَّ إننا نبيِّنُ أنه لا يمكنُ التوصلُ إلى معرفة هذه المصالح إلا من جهة الأنبياء عليهم السلام بأن نقول: لا يمكننا معرفتها ضرورةً، من حيثُ أنا كُلفنا أداء هذه العباداتِ الشرعيّةِ التي هي مصالحُ لنا على وجه القرابة إلى الله تعالى والعبادة له. فلو عرفناها ضرورةً لكُنّا عارفين بالله تعالى ضرورةً، والتكليفُ يمنعُ منها، ولا شيء من أدلّة العقل يدلّ على هذه المصالح وإنها تدعونا إلى الطاعات وتصرفنا عن المعاصي، فعلمنا بهذا أنه لا يمكننا التوصلُ إلى معرفة هذه المصالح إلا من جهة الأنبياء.

وأما ما ذكره ثالثاً فالجوابُ عنه أن نقول: استحقاقُ العقاب ودوامه ودوام الثواب ممّا لا يمكنُ أن يعرفَ عقلاً، وليس هذا موضعَ استقصاء ذلك واستيفائه، وسنذكره في موضعه إن شاء الله تعالى.

ثمَّ لو سلّمنا ذلك على ما ذهب إليه المعتزلة، لكان لنا أن نقول: إن ذلك لا يوجبُ قبح البعثة لذلك، لأنَّ قيامَ بعض الأفعال مقامَ البعض لا يوجبُ قبح ذلك البعض على ما سبق. وهذا هو الجوابُ عن قولهم: «يمكنُ التوصلُ إلى معرفة هذه المسائل التي ذكرتموها بالعقل»، ولولم نراع هذا الأصل للزم قبحُ ترادف الأدلّة.

وأما قوله: «العقل كافي في العقليات»، فالجوابُ عنه أن نقول: نحن لم نجوز البعثة، لمجرد تأكيد العقليات، وإنما جَوَزناها أن لو علم الله تعالى أنها لطفٌ للمكلفين وأنهم يختارون عند البعثة من الطاعات ما لا يختارون عند فقد البعثة، وهذا لا يكفي فيه العقل.

وأما الفرقُ بينَ الطعومِ المغذية وبين السمومِ المتلفة، فإنه وإن أمكن التوصلُ إليه بالتجربة، إلا أن الزمان يطولُ فيها، وربما يهلك كثيرٌ من الناس فيها. ثم الجوابُ عنه ما سبق. وهو: أن قيامَ بعض الأفعال مقامَ البعض لا يوجبُ قبْحَ ذلك البعض.

وأما الفائدةُ في اللغاتِ فظاهرة، وذلك لأنَّ أحدنا يحتاجُ إلى أن يخبر عنه عمّا في ضميره، ولا يمكنه ذلك إلا بالكلام أو ما يجري مجراه، ولا يفيدُ الكلام إلا بالمواضع أو التوقيف، وإمكان التوصل إليها بالمواضع والتعلّم من أهلها لا يوجبُ قبْحَ البعثة لها، لما تكرّرت الإشارة إليه.

وأما قوله: «لم لا يجوزُ أن تكونَ البعثةُ مفسدةً؟» فالجوابُ عنه أن نقول: المفسدةُ هي ما يقع عنده الفسادُ ولولاه لم يقع. ولا يكون تمكيناً ولا له حظٌ في التمكين، والبعثة من باب التمكين، لأنَّ المكلفين عندها يتمكنون من معرفة مصالحهم ومفاسدهم، ولولا البعثة لما تمكّنوا منها.

وأما ما ذكره أخيراً فالجوابُ عنه أن نقول: وجوه القبح هي ما أشرنا إليه، وليس هاهنا وجهٌ زائد عليها. والذي يبين ما ذكرناه ويوضحه أنا نعلمُ وكذا كلُّ عاقلٍ حسنَ الفعل الذي انتفت عنه هذه الوجوه متى حصل فيه غرضُ المثل. فلو كان فيها وجهٌ زائد على ما ذكرناه لما علمنا ذلك. ولولم نراع هذا الأصلَ للزمنا تجويزُ قبْحِ ردِّ الوديعة وقضاء الدين وشكر المنعم وإن انتفت عنها هذه الوجوه لتجويزنا ثبوت ذلك الوجه المدعى في هذه الواجبات، وقد علمنا خلافَ ذلك.

فان قيل: كيف يصح قولكم إن هذه الشرعيات مصلح لنا وألطف وإنها تدعونا إلى الواجبات العقلية وتصرفنا عن القبائح العقلية؟ والشئ لا يدعو الى غيره إلا إذا كان بينهما مناسبة، فأبي نسبة بين هذه الشرعيات وبين هذه العقليات؟ ثم كيف يصح أن يتفق في الخلق الكثير من لدن عصر النبي عليه السلام إلى انقراض التكليف أن تكون هذه الشرعيات بأعيانها مصلح وألطفاً لهم؟ أولست تقولون إن العادة مانعة من أن يجتمع الخلق الكثير على شئ واحد؟ كتناول طعام مخصوص في وقت واحد والتزوي بزوي واحد اتفاقاً من غير جامع يجمعهم على ذلك من تواطؤ وما يجري مجراه. وعلى هذا بنيتم أدلتكم على إثبات معجزات نبيكم التي هي سوى القرآن وعلى النصوص على أئمتكم، فإذا منعت العادة من ذلك وجب أن نمنع من هذا لأنهما سيان.

قلنا: أما الجواب عن السؤال الأول فهو أن نقول: قد علمنا أن الله تعالى لا يتعبّدنا إلا بما يكون لنا فيه مصلحة ولطف من حيث أنه لا يوجب علينا إلا ما ثبت فيه وجه وجوب، لأن إيجاب ما لا يثبت فيه وجه وجوب يجري مجرى الكذب في القبح، ووجه الوجوه معقولة مضبوطة محصورة. فأما أن يجب الشئ لأمر يخصه، كردّ الوديعة وقضاء الدين وشكر النعمة، وأما أن يجب لأمر يرجع إلى الغير، كدفع المضرة، لأن دفع المضرة إنما يجب لكونه دفعاً لمضرة هي غيره، وقد علمنا أن هذه الشرعيات لا تجب لوجوه ما يختصها، لأنها ليست بصفة ردّ الوديعة وقضاء الدين. وهي وإن تضمنت شكر النعمة إلا أن شكر النعمة لا يجب أن يكون بصفة هذه العبادات الشرعية. فعلمنا بهذه الجملة أنها إنما تجب لأمر يعود إلى الغير، وهو كونها مصلح وألطفاً لنا وكونها جارية مجرى دفع المضرة.

إذا ثبت هذا وتقرر، علمنا أن بين هذه الشرعيات وبين العقليات مناسبة على الجملة، وإن لم نعلمها على سبيل التفصيل هذا، كما أننا إذا علمنا أن

الأمراض التي يفعلها الله تعالى مصالح وأطاف لنا في الطاعات، علمنا على سبيل الجملة أن بينها مناسبة وإن لم نعلم تلك المناسبة على سبيل التفصيل. وكيف نعلم المناسبة بين العقليات وبين الشرعيات ووجه دعوتها إليها على التفصيل، ولو علمنا ذلك لما احتجنا إلى الأنبياء صلوات الله عليهم اجمعين. ثم وقد ذكر في المناسبة بين الشرعيات والعقليات وجهان على سبيل التقريب.

أحدهما: أن الشرعيات تتضمن التذلل والتضرع والخشوع إلى الله تعالى، كما أن في العقليات نوعٌ تذلل وتضرع وخشوع إذا أدت لوجوها وطلباً لمرضاة الله تعالى في هذا الوجه تناسب الشرعيات والعقليات. ومن وجه آخر، وهو أن في أداء هذه الشرعيات مشقة، كما أن في أداء العقليات مشقة.

فن هذين الوجهين تناسبها وتدعو إليها ويجري مجرى ما يقال إن مجالسة الصالحين واستماع وعظهم وتذكيرهم يدعوا إلى فعل الخيرات. وكما أن الاكثار من الخير يدعوا إلى التمسك به والاستمرار عليه في المستقبل. وأما ما ذكره ثانياً، فالجواب عنه أن نقول:

فرق بين ما امتنعنا منه من اجتماع الخلق الكثير على التزبي بزبي واحد وتناول طعام واحد اتفاقاً من غير جامع، وبين ما جوزناه من اتفاق الخلق الكثير في كون شرع مخصوص مصلحة لهم. وذلك لأن الشرع تابع للمصلحة والمرجع بالمصلحة إلى الداعي وغيرممتنع فيما يدعو بعض الناس إلى شيء أن يدعو سائرهم إليه. الا ترى أن العلم بأن في الشيء عنفماً لما دعانا إليه، كذلك دعا كل من علم ذلك إليه وإلى مثله.

فإن قيل: كيف يصح قولكم: إن ما يدعو بعض الناس إلى شيء يدعو سائرهم إليه؟ وإن اجتماعهم على كون شرع واحد مصلحة لهم جائز من حيث

إنَّ المرجحَ بذلك إلى الدواعي . ولو كان الأمرُ على ما ذكرتموه لما جاز اختلافُ
المكَلَّفين في ذلك ، وقد علمنا اختلافهم فيه ، كما المقيم والمسافر والحائض
والطاهر ، وكما علمنا من مخالفة شرعنا الشرائع الأُمم السالفة .

قلنا: غرضنا بما أوردناه أن نبيِّن أن ما يدعوا بعضُ الناس إلى شيءٍ يجوزُ أن
يدعوا سائرهم إليه ، وأن كونَ شيءٍ واحدٍ داعياً لجميعهم لا يجزى مجزئاً
اجتماعهم على التزوي بزوي واحد وتناول طعام مخصوص اتفاقاً من غير جامع ،
ولم نوجب فيما يدعوا بعضُ الناس إلى شيءٍ أن يدعوا سائرهم إليه ، ولا فيما يدعوا في
بعض الأوقات أن يدعوا في سائرها ، بل نجوز الاختلافَ في ذلك ، لاختلافِ
الطبائع والعادات ، الا ترى أن من الناس من يصحله اللطفُ ومنهم من
لا يصلحه إلا العنفُ . وكذلك القول في الصحة والمرض والغنى والفقير
وحصول اللطف فيها ، وقد تكونُ هذه الأمورُ لطفاً في وقت دون وقت آخر .

فإن قيل : كيف تقولون هذه الشرعياتُ مصلح وأطاف لنا والمرجع
بالمصلحة واللطف إلى الدواعي وما يقوّها والداعي هو ما عليه القادر الفاعل من
كونه عالماً ومعتقداً أو ظاناً ، والصلاةُ وغيرها من الشرعيات ليست من قبيل
هذه الأحوال ، فكيف تعدونه أطافاً .

قلنا: الغرضُ بذلك أن علم الفاعل بأداء هذه العبادات والشرعيات أفعالاً
وتروكاً يدعوه ويصرفه ، فلا يبعدُ أن تعدَّ هذه الشرعيات أطافاً ،
لأنَّ ما لا يتمُّ اللطف إلا به لا يمتنعُ أن يُعدَّ لطفاً كما يقال : إن حسنَ الفعل
وحصول النفع فيه داعٍ إليه ، وحصول الضرر فيه صارف عنه ، والمقصود منه أن
علم الفاعل بذلك من حال الفعل أو اعتقاده أو ظنّه يدعوه ويصرفه .

فإن قيل : كيف يصحّ ادعاءُ أن العلم بأداء هذه الشرعيات داعٍ لنا إلى
الواجبات العقلية وصارف عن مقبّحاتها ومن شأن الداعي والصارف أن
يجدهما القادر من نفسه حتى إذا فعل فعلاً ، لمكان داعٍ فأنه يجد من نفسه أنه إنما

فعل ذلك الفعل لمكان ذلك الداعي، فإذا انصرف من فعل لمكان صارف يصرفه منه فإنه يجذب من نفسه أنه إنما انصرف عنه لأجل ذلك الصارف. بيان ذلك: أن أحدنا إذا فعل فعلاً لابتغاء نفع وجد من نفسه أنه إنما فعل ذلك لابتغاء ذلك النفع، وإذا انصرف عن فعل خوفاً من ضرر يلحقه من فعله وجد أيضاً من نفسه أنه إنما انصرف عنه لأجل ذلك الخوف، فلو كان أداؤنا للواجبات العقلية واجتنابنا عن مقبحاتها لعلمنا بأداء هذه الشرعيات لوجدنا ذلك من أنفسنا ومعلوم أننا لا نجد ذلك من أنفسنا.

قلنا: الداعي ربما كان ظاهراً مكشوفاً كما ذكره السائل، وربما كان غامضاً ملتبساً فيعلم بضرب من الاستدلال أنه فعل الفعل لمكانه. بيان ذلك أن الخير بين الصدق والكذب مع علمه بحسن الصدق وقبح الكذب واستغنائه بالصدق عن الكذب، فإنه لا يختار إلا الصدق وإنما يختاره لعلمه بحسنه وهذا يعلم بضرب من الاستدلال. وكذا أحدنا يرشد الضال لعلمه بحسنه وهذا أيضاً يعلم بضرب من الاستدلال.

فإن قيل: إنما يلتبس الحال في ذلك على الغير، وأما القادر الفاعل الذي يفعل الفعل للداعي، فإنه يلتبس عليه الداعي الذي لأجله يفعل.

قلنا: وقد يلتبس أيضاً على الفاعل نفسه مهما أنضم داعي الحاجة إلى داعي الحكمة، حتى يظن أنه فعل الفعل لأجلها أو لأجل داعي الحاجة فحسب، وإنما يعلم بدليل أنه فعل ما فعله لداعي الحكمة.

فإن قيل: الكلام في حسن البعثة يبني على الكلام في امكان البعثة وكيفيتها فينبوه وذلك لأن الذي نقلناه^(١) من البعثة في الشاهد لا يتأتى في حق القديم تعالى، إذ الملك يشاهد فيراه الرسول ويعلم كلامه ويضطر إلى قصده

وكلُّ هذا غيرُ متأتِّ في الغائب، لأنَّه جلَّ وعزَّ ليس بمجسم ولا مرئي على الصحيح من المذهب، والتكليفُ يمنعُ من الاضطرار إلى قصده فكيف يبعث الرسول، فإن قلتم: بأن ينزل به ملكاً قلنا: وكيف ينزل الملك والملك كيف يعلم أنَّ الله تعالى بعثه إلى الرسول، والرسول بماذا يعلم صدقَ الملك وأحدنا كيف يعلم صدق الرسول؟

قلنا: قد نبهنا على كيفية البعثة عند القول في كلامه تعالى وكونه متكلاً حيث ذكرنا الطريقَ إلى معرفة كلامه عزَّ وجلَّ فنعيده هاهنا ونزيد فيه ونقول: البعثة ممكنة متصورة بأحد وجهين.

إما بأن يخلقَ الله تعالى كلاماً في محلِّ يتضمَّن أنَّ الله يبعثَ الشخص الذي يرسله إلى الخلق ويأمره بأن يؤدِّي إليهم ما يوجبُه إليه ويقرن إلى ذلك الكلام علماً معجزاً يدلُّ على صدقه كما فعل موسى - عليه السلام - في ابتداء أمره على ما حكاه تعالى في قوله «نُودِي من شاطئ الواد الأيمن في البقعة المباركة من الشجرة أن يا موسى إني أنا الله ربُّ العالمين وأن ألقِ عصاك»^(١).

وإما بأن يظهر كتابةً تتضمَّنُ هذا المعنى بحيث يراها ذلك الرسولُ ويشاهدها ويقرُّنُ إليها علماً معجزاً يدلُّ على صدق ما تضمنته. وهذا على ما ثبت في حقِّ جبرئيل عليه السلام أنه كان ينظر في اللوح المحفوظ ويشاهد ما يظهر عليه من الكتابة ويفهم معناها ثم كان يؤدِّي ما فهم منها إلى الرسول. وكلُّ هذا ممكن مقدور له تعالى لاستحالة فيه، وأما صدق الملك فاتمَّ يعلمه الرسولُ بالعلم المعجز الذي يظهر على الملك، وأحدنا إنما يعلم صدق الرسول بالمعجز أيضاً. وذلك لأنَّه لا طريق إلى معرفة صدق الرسل، إلا المعجز أو ما يستند إلى المعجز.

فإن قيل: ما حقيقة المعجز؟ ولم قلت: إنه يدل على صدق من ظهر عليه؟
ولم قلت: إنه لا طريق إلى معرفة صدق الرسل إلا المعجز أو ما يستند إليه؟
وما الذي تعنون بما يستند إلى المعجز؟

قلنا: أما المعجز فهو في أصل الوضع عبارة عما يُعجزُ الغير، كالمقدّر فإنه عبارة عن جعل الغير قادراً، وأما في العرف فهو الخارق للعادة الذي يظهر من جهة الله تعالى الدال على صدق من ظهر عليه. وله شروط منها: أن يكون خارقاً لعادة المكلفين الذين من ظهر عليه بين ظهورهم. ومنها: أن يتعدّر على المكلفين الإتيان بجنسه، أو وقوعه على الوجه الذي وقع عليه ومنها: أن يختص بمن ظهر عليه على وجه التصديق لدعواه الصريح الظاهر أو ما يجري مجراه كان يظهر معجز على نبي استقرت نبوته من دون تجديد دعوى منه، لأن ظهور أمره ودعويه الأولى بين الخلق يجري مجرى الدعوى المجتدة وكذلك تميّز شخص من الناس بالعبقة والصلاح وصدق القول وحسن الطريقة وظهور ذلك في الناس حتى عرف به يجري مجرى ادّعائه ذلك بالقول فيجوز ظهور المعجز عليه عندنا وإذا ظهر عليه كان تصديقاً لما يجري مجرى الدعوى بما ذكرناه.

وإنما قلنا إنه يدل على صدق من ظهر عليه لأنه يجري مجرى التصديق بالقول. بيان ذلك أنه لا فرق في الشاهد بين أن يقول الملك لمن ادّعى عليه الرسالة: صدقت وبين أن يفعل ما التمس منه ذلك المدّعي كان ذلك الذي التمس منه مما لم يجربه عادة الملك، كأن يقول للملك إن كنت صادقاً فيما ادّعيته عليك فناولني خاتمك مع ما قد علمنا أنه لم تجر عادة الملك بأن يعطي خاتمه كل أحد فإذا ناوله خاتمه كان ذلك تصديقاً يقاله، جارياً مجرى قوله صدقت.

وإنما قلنا: لا طريق إلى معرفة صدق الرسل إلا المعجز أو ما يستند إليه، لأن الأدلة على ضربين عقلي وسمعي أما العقليات فخالية عن الأدلة على صدق

المعجز الغير^(١)، وأما السمعيّات من الكتاب والسنة والإجماع على قول من يذهب إلى أنّ كون الإجماع حجة ممّا يعلم سمعاً فبنيّة على صدق الرسل. فلم يعلم صدق الرسول لم يعلم كون هذه الأشياء أدلّة، فكيف يستدلّ بها، وبعضها على صدق الرسول.

وإنما عنينا بما يستند إلى المعجز نصّ نبيّ على نبيّ إذ لو نصّ نبيّ على نبيّ، لدلّ على صدقه ويجرى مجرى المعجز الظاهر عليه، ولكن ذلك النصّ يستند إلى المعجز من حيث أنّ النبيّ الأوّل لا بدّ له من معجز.

واعلم أنّ ما قلناه - من أنه لا طريق إلى معرفة صدق الرسل عليهم السلام إلاّ المعجز أو ما يستند إليه - لا يطرّد على قاعدتنا في الإجماع ووجه كونه حجة، لأنّ الإجماع عندنا إنّما يكون حجة لدخول المعصوم في جملة المجمعين، ولدخول قوله فيما بين أقوالهم، وهذه الجملة إنّما نعلم عقلاً فلو أجمع أهل عصر على كون شخص معيّن نبياً لعلم بذلك كونه نبياً ولا يكون ذلك معجزاً ولا مستنداً إليه. فإن قيل: كيف تقول ذلك وتعيّن الإمام إنّما يعلم بالنصّ المستند إلى المعجز أو المعجز نفسه؟ فما يعلم بالإجماع على طريقتكم هذه يكون معلوماً أيضاً بالمعجز أو ما يستند إليه، فكيف تقول إنّ انحصار الطريق إلى معرفة الرسل في المعجز وما يستند إليه لا يستقيم على طريقتنا.

قلنا: العلمُ بكون الإجماع حجة لا يفتقر إلى العلم بتعيين الإمام بل العلم بوجود إمام معصوم على الجملة يكفي في هذا الباب، فإذا علمنا أنّ في العصر معصوماً على الجملة، علمنا بذلك أنّ إجماع أهل ذلك العصر حجة فلو أجمعوا بعد ما علمنا ذلك على كون شخص نبياً لعلمنا بإجماعهم كون ذلك الشخص نبياً، ولا يكون ذلك معجزاً ولا مستنداً إلى معجز.

(١) م: صدق الغير.

الآ أن من الممكن أن يقال: والإمامُ المعصوم الذي علمتموه على الجملة بماذا علم نبوة ذلك الشخص حتى قال بنبوته؟ فإن قلتم بقول إمام آخر، عرفه هو أيضاً على الجملة، قلنا: الإمام الأول بماذا عرف نبوته؟ فلا بد من أن يقال عرفها إما بمعجزة ظهرت عليه أو بنص من يستند منه إلى معجزة.

والجوابُ عنه أن نقول: الأمرُ وإن كان على ما ذكرناه إلا أن المستند^(١) بالإجماع الذي علم أن فيما بينهم معصوماً على الجملة لا يحتاج في استدلاله ذلك إلى أن يعتبر أن المعصوم بماذا علم نبوته بخلاف من يستدل بنص نبي آخر على صدق النبي الثاني لأنه إن لم يعتبر ظهور المعجز على النبي الأول لم يعلم بقوله وصدق نبوة النبي الثاني، فصح ما قلته من أن المستدل بالإجماع على صدق النبي لا يستند إستدلاله إلى معجز.

وقد قال بعضُ الفلاسفة: إن الطريق الموصل إلى الثقة واليقين بكون النبي نبياً إنما هو أن يعرف مطابقة شرعه للمصلحة دون المعجز، لأن المعجز لا يوصل إلى اليقين بنبوة النبي لتجويز أن يكون سحراً وشيئاً توصل إليه بحيلة. قالوا: لأن من ادعى صنعة من الصناعات فطريق معرفة صدقه أن يأتي بها على وجهها، الا ترى أن رجلين لو ادعىا حفظ القرآن ثم قرأه أحدهما والآخر لم يقرأه ولكن أحيا ميتاً دلالة على حفظ القرآن لكان علمنا بصدق من قرأه أقوى منه بصدق من أحيا الميت.

فيقال لهم: إنما نعلم أن من قرأ القرآن ظاهراً صادق في دعواه حفظ القرآن ونشئ بقوله، لأننا نعلم القرآن، وقد تقدم علمنا به، فبذلك نعلم أنه صادق في دعواه الا ترى أن من لم يتعلم القرآن ولم يسمعه لا يعلم بقراءته تلك أنه صادق، فبأي طريق نعلم مطابقة الشرع للمصلحة؟ أبالعقل نعلم أم بقول الرسول؟

إن قالوا بالعقل قلنا: لو كان مطابقة الشرع لمصلحتنا معلومةً بالعقل، لاستغنيا عن بعثة النبي.

وإن قالوا بقول الرسول قلنا وعلى قاعدتكم هذه إنما نعلم صدق الرسول بمطابقة شرعه لمصلحتنا فإذا قلتم إنما نعلم كون شرعه مطابقاً لمصلحتنا بقوله كان ذلك إيقافاً لكل واحد منها على صاحبه واستدلالاً بالشيء على نفسه.

فإن قالوا: إنما نعلمها مصالح بأن نستعملها فنجدها مؤثرة في رياضة النفس والزهد في الدنيا.

قلنا: فهذا تعلمونه بعد استعمالها. فما دليلكم على وجوب استعمالها؟ وم تنكرون قبل استعمالها أن تكون مفسد قبيحة؟

وبعد، فكل من اعتقد في شيء أنه عبادة وتدبّر به، فإنه إذا استعمله واشتغل به، وجد لنفسه تميزاً ممن لا يشتغل به، حقاً كان ذلك أو باطلاً. يبين ذلك أن رهابنة النصارى وعبدة الأصنام يدعون فيما يعتقدونه عبادة أن لاستعماله من الأثر في النفس بالرياضة والزهد في الدنيا والرذائل مثل ماتدعونهم أنتم. ونجدهم مروّضين زاهدين في الدنيا ويكفون عن الملاذ من المآكل والمشرب والمناكح والملابس، ومع هذا لم يدل ذلك على صحة ديانتهم وكون ما يستعملونه من عباداتهم مصالح، فتحقق أنه لا بد من تقديم العلم بحقيقة الدين والشرع وكون العبادة مصلحة ثم الاشتغال بها^(١).

ثم يقال لهم: إذا جوزتم كون المعجزات سحراً يريكم المدعي للنبوّة أنها معجزات وليست كذلك، فما أنكرتم فيما يأتي به من الشرع والعبادة ويستعمله ويدعي كونها مصلحة أنه لا يكون مصلحة ولكنه بسحره يخيل إليكم ويوهمكم كونه مصلحة ولا يكون كذلك.

(١) م: نشغل.

فأما ما قالوه قدحاً في المعجز، ودلالته من تجويز كونه سحراً وشيئاً توصل بحيلة، فباطلٌ بما ذكرناه في شروط المعجزات وبما سنذكره بعد هذا، إن شاء الله، في تحقيق القول في الفصل بين المعجز والسحر والحيل ووجوهها.

فإن قيل: لم اعتبرتم كون المعجز خارقاً للعادة؟ ولم تعدتيم أولاً بعادة المكلفين؟ وثانياً بعادة المكلفين الذين من ظهر عليه المعجزين ظهرا نيتهم؟ ولم قلتَ إنه يجب أن يتعدّر على العباد الإتيانُ بجنسه؟ أو بوقوعه على الوجه الذي وقع عليه؟ ولم اعتبرتم اختصاصه بالمدعي؟ ولم قلتَ: إن ما كان كذلك كان جارياً مجرى التصديق بالقول؟ وهلاً جاز أن يفعله الله تعالى لغرض آخر من مصلحة أو غيرها؟

قلنا: إننا اعتبرنا كون المعجز خارقاً للعادة، لأن المعتاد لا يجري مجرى التصديق بالقول. بيان ذلك أن الملك لو فعل عند دعوى المتعي عليه الرسالة ما جرت عاداته به كأن يستند على سريره أو يحرك يده أو يتنفس، فإن شيئاً من ذلك لم يكن تصديقاً للمدعي لما كان ذلك معتاداً له. ولكنه لو ناوله خاتمه أو فعل فعلاً آخر لم تجر عاداته به، لكان ذلك تصديقاً للمدعي لما كان ذلك غير معتاده؛ كذلك في مسألتنا ما يكون خارقاً للعادة من جهته تعالى يكون جارياً مجرى التصديق بالقول، وما لم يخرق العادة لم يجز مجراه، ولهذا لا يمكن الاستدلال بطلوع الشمس من مشرقها على صدق المتعي كما يمكن بطلوعها من مغربها أن لو طلعت وإنما قيدناه بعادة المكلفين، لأنّ عند زوال التكليف وظهور أشراف القيامة، يفعل الله تعالى ما يخرق العادة فيه ولا يكون ذلك جارياً مجرى التصديق، كأنفطار السماء، وانتثار الكواكب وتسيير الجبال وتكوير الشمس وما أشبهها، على ما ذكره جلّ وعلا في قوله: «إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ. وَإِذَا الْكَوَاكِبُ انْتَثَرَتْ»^(١). الآيات، وفي قوله تعالى: «إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ»^(٢).

(١) الانفطار: ١-٢.

(٢) التكويز: ١.

وإنما قيدها ثانياً بعادة المكلفين الذين من ظهر عليه بين ظهرانيهم، لأنه لا يجب في المعجز أن يكون خارقاً لعادة سائر البلاد. ألا ترى أن الرسول عليه السلام لوجعل دلالة نبوته سقوط الثلج بأرض تهامة في الصيف الصائف، لصح ذلك ولكان دلالة على نبوته وإن لم يكن خارقاً لعادة سائر البلاد والبقاع، إذ لا شك في أنه لا يكون خارقاً لعادة أهل جبال دنباوند. وإنما اعتبرنا أن يتعدّر على العباد الاتيان بجنسه، كإحياء الموتى أو وقوعه على الوجه الذي وقع عليه كظفر البحر ونقل الجبل، ليعلم بذلك أنه من فعله تعالى، فيستدل به على صدق المتعي. وذلك لأنه لو لم يكن كذلك لما أمكننا أن نعلم أنه من فعل الله تعالى، ولو أمكننا أن نعلم فيما لا يكون كذلك أنه من فعل الله تعالى، لما أمكننا الاستدلال به على صدق المدعي بعد أن يكون خارقاً للعادة.

وإنما اعتبرنا كونه مختصاً بالمتعي على وجه التصديق لدعواه، لأنه لو لم يكن كذلك كأن يقدم على الدعوى بزمان، أو يكون نقيض ما التمس المتعي، كأن يلتبس المتعي من الله تعالى إحياء الموتي فيميت الله عز وجل سائر الأحياء، لم يدل على صدق المتعي وإن كان خارقاً للعادة.

وأما ما ذكره السائل أخيراً، فالجواب عنه أن نقول: المعجز يجري مجرى التصديق بالقول كما بيناه، فلا يجوز أن يفعله تعالى لا للتصديق بل لغرض آخر، ولا يمتنع أن يكون فيه غرض آخر، ولكن لا بد من كونه تابعاً لهذا الغرض، كما لا يجوز أن يقول له تعالى صدقت ولا يعني به تصديقه. بيان ذلك أن الملك في الشاهد لو فعل ما التمس المدعي عليه الرسالة مما لم تجر عاداته به، ثم قال عقيبه: ما قصدت بما فعلت تصديقه، لعدت سفيهاً وعابثاً معميماً في فعله، كما لو قال له: صدقت، ثم قال بعده: ما أردت به تصديقه.

فإن قيل: كيف تقولون إن المعجز يجري مجرى التصديق بالقول، والقول لا يفيد إلا بتقديم المواضع عليه ولا مواضع في الفعل، فكيف يكون جارياً

مجري التصديق بالقول؟ ثمَّ أحدُّنا يضطرُّ إلى قصد الملك في الشاهد، فيعلم ضرورةً أنَّ المَلِكَ صدَّقَ المتَّعِي عليه الرسالة بما فعل، ولا يجوز الاضطرار إلى قصده لله تعالى في دارالتكليف. ثمَّ إذا رجعتُ إلى الشاهد في هذا الباب، فلا فرق في الشاهد بين أن يفعل الملك ما التمسه المتَّعِي ممَّا وصفتموه وبين أن يقول المتَّعِي عليه الرسالة إن كنت كاذباً فإزني بما في يدك من السلاح أو اقتلني أو امنعني. فانه إذا قال ذلك، والملك لا يفعل شيئاً من ذلك، كان ذلك تصديقاً له، فقولوا في حقِّه تعالى مثله، حتَّى لو جاء متنبئٌ فقال: اللهم إن كنتُ كاذباً فامطر عليّ حجارةً من السماء أو اثني بعذاب أليم. يقول هذا، والله تعالى لا يفعل شيئاً من ذلك، لكان ذلك تصديقاً له، والمعلوم خلاف ذلك.

قلنا: أمَّا ما ذكره السائل أولاً، فالجوابُ عنه أنَّ المعجز وإن لم يكن فيه مواضعة إلاَّ أنَّ فيه ما يجري مجرى المواضعة، وهو التماسُ المتَّعِي من فعل الله تعالى خارقٌ عادة عقيبٍ دعواه بيانه ما ذكرناه في الشاهد: وهو أنَّ المتَّعِي على الملك الرسالة إذا التمس منه فعلاً خارقاً لعادته عقيبٍ دعواه، كان ذلك جارياً مجرى المواضعة في ذلك الفعل على أنه للتصديق.

وأما ما ذكره ثانياً، فالجوابُ عنه أن نقول: رأيت لولم يضطرُّ أحدُّنا إلى قصد الملك، أليس كان يمكنه أن يستدلَّ بالفعل الذي وصفناه^(١) على صدق المتَّعِي وكان يعلم أنه فعله للتصديق.

إذا تقرَّر هذا وفعل تعالى ما يجري هذا المجرى عقيبٍ دعوى المتَّعِي وامتنع الاضطرار إلى قصده في الدنيا، استدللنا بالطريق الذي أشرنا إليه على أنه جلَّ وعزَّ فعله للتصديق.

وأما ما ذكره أخيراً، فالجوابُ عنه أن نقول: امتناع الملك من قتل المتعدي عليه الرسالة ورميه بالسلاح ومنعه من القول، إنَّما يكون تصديقاً له من حيث أنَّه خارق لعادته، فيكون داخلياً فيما ذكرناه. وذلك لأنَّ الملوك في الشاهد عاداتهم جارية بإهلاك المفترى المتقول عليهم، سيما إذا كان مبرئاً ومسمع، منهم، فإذا التمس المتعدي من الملك شيئاً ممَّا وصفناه ولم يفعل الملك به ذلك كان ذلك تصديقاً له، لأنَّه خارق لعادته، وليس كذلك في حقِّه تعالى لأنَّه حلِيم لا يعجل بالعقوبة ولم تجر عاداته بتعجيل عقوبة المفترى المتقول عليه، بل عاداته جارية بالإغضاء عن المسيئين والعفوة عن المذنبين. فإذا التمس المتنبِّي من الله تعالى العذاب ولم يفعل به، كان بمنزلة الأمور المعتادة، فلا يكون تصديقاً له.

فإن قيل: لم اقتصرتم في حدِّ المعجز على ما يكون من فعله تعالى؟ وهلاً زدتم فيه: «أو يكون جاريماً مجرباً فعله جلّ وعزّ»، على ما أعتبره الشيوخ؟ فإنَّهم أعتبروا ذلك وبيّنوه بأن قالوا: لو كان ظفر البحر ونقل الجبال والكلامُ الخارقُ للعادة بفصاحته من فعل مدّعي النبوة لدلّ على صدقه، كدلالته لو كان من قبله تعالى.

قلنا: الخارقُ للعادة ينبغي أن يكون من قبيل الله تعالى الذي ثبت حكمته وأنَّه لا يصدّق الكذّاب، حتّى يدلّ على صدق المدّعي. فأما ما يكون من قبيل المتعدي فإنَّه لا يدلّ على صدقه، إذ تصديق المدّعي نفسه لا يكون دليل صدقه، وكذا ما يكون من قبيل غيره ممَّن يجوز عليه تصديق الكذّاب لا يدلّ على صدقه. أمَّا ما أشار إليه السائل من ظفر المدّعي البحر ونقله الجبال^(١) وإتيانه بالكلام الخارق للعادة بفصاحته، فالدالّ في تلك الصورة على صدق المدّعي إنَّما هو تخصيص الله تعالى إياه بالقُدْر التي تمكّن بها من ظفر البحر ونقل الجبل،

(١) م: الجبل.

وتخصيصه تعالى له بالعلوم التي تمكن بها من مثل تلك الفصاحة وتلك القدر والعلوم من قبل الله تعالى سبحانه، فلم ماذكرناه في حدّ المعجز من الطعن.

فإن قيل: تلك القُدْرُ والعلومُ بأعيانها أو ماهو من قبلها وجنسها كانت مخلوقة من قبل في ذلك المدّعي، فلا تكون واقعة عقيب دعواه، فلا يكون تصديقاً له.

قلنا: ليس الامر على ما قدره^(١) السائل، بل لا بدّ في تلك القدر والعلوم ان تكون واقعة عقيب دعواه، لأنّها خارقة للعادة، ولا يجوز أن يخزق الله تعالى العادة في زمان التكليف لا للتصديق. وذلك لأنه لو فعل ذلك لا للتصديق لفتح في دلالة التصديق، ويجب عليه تعالى في حكمته حراسة دلالة التصديق.

فإن قيل: قد أدخلتم في المعجزات ما يدخل جنسه تحت مقدور العباد إذا تعذّر عليهم الإتيانُ بمثله في المقدار والوجه الذي اختصّ به كظفر البحر ونقل الجبال والكلام الخارق للعادة بفصاحته، فلم لا يجوزُ فيما يجري هذا المجرى أن يكون من فعل بعض الملائكة أو بعض الجنّ. ولا يمكن الاعتصامُ من ذلك بأن يقال: وجود الملائكة والجنّ إنّما يعلم سمعاً وذلك لأنّ وجود القبيلين وإن علم سمعاً، فتجوزُ وجودهما في العقل، وكذا في العقل جوازُ أن يكون الله تعالى قد أجرى العادة فيهم، بخلق القدر الزائدة والعلوم الزائدة لهم، وإن يتأتى منهم بسبب ذلك ما لا يتأتى متاً، فإذا كان كذلك فكيف يمكن الاستدلال بما يدخل جنسه تحت مقدور العباد على صدق المدّعي؟

قلنا: قد أُجيب عن ذلك بأجوبة، منها: إن قيل: إنّ هذا يكون استفساداً ويجبُ على القديم تعالى أن يمنع من الاستفساد، إلّا أنّ هذا الجواب ليس بصحيح. وذلك لأنّ الذي يجبُ على القديم تعالى هو أن لا يفعل الاستفساد،

فأما أن يمنع من الاستفساد جبراً فلا، ولهذا لم يمنع كثيراً من المنحرفين والمشعبذين وأصحاب الشبهات، كما في والحلاج وزردشت، من إيراد الشبهات التي ضلّ بها خلق كثير.

فإذا قيل: دعاء هؤلاء المبطلين ليس بمفسدة من حيث أنّ القديم تعالى علم من حال من ضلّ بدعائهم أنّه كان يضلّ مع فقد دعائهم.

أمكن أن يقال مثل ذلك فيما يفعله الجتّي بأن يقال: بم تنكرون عليّ من يقول كذلك علم تعالى أنّ كلّ من يضلّ بفعل الجتّي من طفر البحر ونقل الجبل أنّه كان يضلّ، وإن لم يفعل الجتّي مافعل.

وكذلك إن قيل: إنّ دعاء هؤلاء المبطلين ليس بمفسدة، بل هو معدود في باب التمكين من حيث أنّ المكلفين كانوا معترضين^(١) لشواذ زائد مع دعائهم على ما كانوا معترضين له مع فقد دعائهم فلا يكون مفسدة من حيث أنّ المفسدة هي ما يقع عنده الفساد، ولولاه لما وقع ولا يكون تمكيناً ولاله حظّ في التمكين. أمكن أن يقال مثل ذلك فيما يفعله الجتّي حذو النعل بالنعل.

وقد قيل في الجواب عن ذلك: إنّ ما لا يدخل جنسه تحت مقدور العباد إنما كان معجزاً دالاً على صدق المدعي لكونه خارقاً للعادة من حيث أنّه لو كان معتاداً لم يدلّ على صدق المدعي، ومهما كان خارقاً للعادة قائم فيما يدخل جنسه تحت مقدور العباد. فيجب أن يكون معجزاً دالاً على صدق المدعي، لكونه خارقاً للعادة. وكونه خارقاً للعادة قائم فيما يدخل جنسه تحت مقدور العباد، فيجب أن يكون معجزاً دالاً على صدق المدعي من فعل أي فاعل كان إلا أنّ هذا الجواب ليس بصحيح وذلك لأنّ كونه خارقاً للعادة لا يكفي في هذا الباب، حتّى يعلم أنّه من فعل من لا يجوز عليه تصديق الكذاب، وإلا لم يدلّ على صدق المدعي.

(١) م: معرضين.

وقد قيل في الجواب عن ذلك: إنَّ هذا لوقدح في كون ما يدخل جنسه تحت مقدور العباد معجزاً لقدح أيضاً في كون ما لا يدخل جنسه تحت مقدور العباد معجزاً وذلك لأنَّ سؤال الجنِّ يرد عليها جميعاً ، بأن يقال: جوزوا أن يكون الله تعالى أجرى العادة فيما بين الجنِّ بأنهم مهما قربوا جسماً من الميت أحياء الله تعالى، ومهما قربوا جسماً آخر من الأكمة والأبرص أبرأهما الله تعالى، ومهما قربوا جسماً آخر مخصوصاً من العصا صارت حيةً كما أنه تعالى أجرى العادة فيما بيننا بأنَّ حجرَ المغناطيس مهما قرب من الحديد انجذب إليه بجذبه تعالى الحديد نحو المغناطيس. فعلى هذا يجب أن لا تنق بشيء من المعجزات وأن لا يمكننا الاستدلالُ بشيء من الأشياء على صدق الأنبياء، سواء دخل جنسه تحت مقدور العباد أو لم يدخل.

ويمكنُ الاعتراضُ على هذا الجواب بأن يقال: هب أن الله تعالى أجرى العادة فيما بين الجنِّ بأنهم مهما قربوا جسماً مخصوصاً من الميت أحياء. وكذا القولُ في أشباهه مما ذكره السائل وعده. إلا أنا إننا نجوز ذلك بحيث لا نطلع نحن عليه ولا نشاهده، لأننا لم نر قط شيئاً من ذلك. فإذا فعل تعالى شيئاً من ذلك بحضرتنا وبحيث نطلع نحن عليه، كان ذلك خارقاً لعادتنا ولم يكن جارياً على مقتضى عادة الجنِّ أيضاً، فيكون جارياً مجرى تصديق الكذاب إن كان المدعي كاذباً والله تعالى لا يصدق الكذاب فنعلم بظهور مثل ذلك على المدعي صدقه وليس كذلك نقل الجبل وطفير البحر والقاء الكلام الخارق للعادة بفصاحته، لأنَّ نفس هذه الأشياء تكون خارقة للعادة فإذا جوزنا أن يكون من فعل الجنِّ والجنِّي يجوز عليه تصديق الكذاب لم يمكن الاستدلال بشيء من ذلك على صدق المدعي. فتبين بما ذكرناه أن سؤال الجنِّ يقدرُ فيما يدخل جنسه تحت مقدور العباد ولا يقدرُ فيما لا يدخل جنسه تحت مقدور العباد.

فإن قيل: مضمونُ ما ذكرتموه في هذا الاعتراض أن الله تعالى لا يجبي

الميت عند تقريب الجنتي الجسم المخصوص منه إذا كان المدعي كاذباً، فكيف تقولون ذلك؟ ولولم يحیی الله الميت عند تقريب الجنتي الجسم المخصوص منه لكان ذلك خارقاً لعادة الجنّ على ما فرضناه، ومن الجائز، أن يدعی مدع فيما بينهم النسوة ويجعل دلالة صدقه على أن لا يحیی الله تعالى الميت عند تقريب ذلك الجسم منه فيكون ذلك تصديقاً للكذب الجنتي، وإن أحياء كان تصديقاً للكذب الإنسي، فيصير الأمر في طرفي نقيض، أعني إن أحياء كان تصديقاً للكذب الإنسي، وإن لم يحیه كان تصديقاً للكذب الجنتي، فلا يمكن التفصي من لزوم هذا إلا بأن يقال إن هذا يكون استفساداً ويجب عليه تعالى أن يمنع من الاستفساد، وإذا لم يمكن التفصي من لزوم ما ذكره السائل إلا بهذا، فاقنعوا بمثله في الجواب في أصل المسألة وقولوا إنه تعالى يمنع الجنتي من نقل الجبل وما أشبهه عند دعوى الكاذب.

قلنا: قد سبق ما هو جوابٌ عن هذه الزيادة عند التأمل. وذلك لأننا إنمّا جوزنا أن يكون الله تعالى أجرى العادة فيما بين الجنّ بإحياء الميت عند تقريب ذلك الجسم منه، بحيث لا نطلع عليه، فأما إذا كان بحضرتنا فلم تجرعاتهم به، لأننا لم نرد ذلك قط، فإذا كان كذلك فيجب على الله تعالى أن لا يحیی الميت إن كان المدعي كاذباً، وذلك لا يكون خرقاً لعادة الجنّ.

وقد قيل في الجواب عن ذلك: إن نقل الجبل لا يجوز أن يكون من فعل الجنتي ولا من فعل الملك، لأنّ القادر بالقدرة يحتاج في مثل ذلك الفعل إلى قُدْر كثيرة، والقدرة الكثيرة تحتاج إلى بني كثيرة. ومن كان كثير البنى عظيم الأجزاء لا بد أن يكون كثيفاً، وإذا كان كثيفاً شاهدنا فإذا رأينا المدعي للنسوة نقلَ الجبلَ بحيث لا نشاهد جسماً كثيفاً يعينه على ذلك، علمنا أنه ليس من فعل غيره من القادرين بالقدرة لاجتبي ولا ملك، فيمكننا الاستدلال به على صدقه.

وقد اعترض هذا الجواب بأن قيل: القُدْرُ الكثيرةُ إنما تحتاج إلى زيادة صلابة، واللطفة لا تمنع من الصلابة وذلك لأن اللطيف ربما كان صلباً، ألا ترى أن الريح قد تتصلّب بحيث تقلع الأشجار من أصولها والجدران من أساسها، ومع ذلك لا تخرج من كونها لطيفة.

والجواب الصحيح عن ذلك بأن يقال: ما لم يثبت بالمعجز الذي لا يدخل جنسه أو وقوعه على الوجه المخصوص تحت مقدور العباد صدق مدّع لا يمكننا الاستدلال بما يدخل جنسه تحت مقدور العباد وطريق ذلك أنه إذا ثبت بما لا يدخل جنسه أو وقوعه على الوجه المخصوص تحت مقدور العباد صدق مدّع وأخبر ذلك الصادق أنّ أحوال القادرين بالقُدْر متساوية متقاربة في مقادير ما يقدرون عليه وأنّ ما لا يقدر عليه البشر من طفر البحر ونقل الجبل لا يقدر عليه الجنّ ولا الملك، ثم بعد ذلك جاء مدّعي وجعل دلالة صدقه ما يدخل جنسه تحت مقدور العباد، أمكن الاستدلال به.

فإن قيل: ماتقولون في الأبنية التي بنيت ولم يؤت بمثلها كاهرمين وأيوان كيرى ومنارة الاسكندرية والمرأة التي نصب عليها، فإنه يقال كان يظهر فيها الجيش الذي يخرج من قسطنطينية، والمرأة الحراقّة التي نصبت فإنها كانت تحرق ما يكون منها على مائة فرسخ، والقمر الذي أطلعه المقتع، وماتقولون في الطلسمات؟ أتقولون بأنّ هذه الأشياء معجزات أم لا؟

قلنا: أما الأبنية التي ذكرت فليست هي معجزات. وإنما لم يؤت بمثلها، لأنّ مثلها يحتاج إلى إنفاق أموال كثيرة، وملوك زماننا لا تسمح نفوسهم إنفاق مثل تلك الأموال وغير ممتنع أن تكون تلك الأبنية إنما تمت بمدة طويلة وبمرور الأيام وتصرم الأعمار، وملوك زماننا لا يرغبون في أن يبتدئوا ببناء لا يتم في زمانهم وإنما يتم لمن يجي بعدهم فهذا لا يتفق في زماننا هذا مثل تلك الأبنية. وهذا هو الجواب عمّا ذكر في منارة الاسكندرية. ويقال إنّ عضد

الدولة عمل في فند فتأخسرو مالعّه أعجب من منارة الاسكندرية.
وأما المرأة التي ذكر أنّها كانت منصوبة عليها فن الخرافات التي تحكي
العجائزها في الليل .

وأما الحرقاة المشار إليها في السؤال، فإنها إن صحّت فلا شكّ في أنّها كانت
معمولة بضرب من الهندسة، فن علم أو تعلّم مثل تلك الهندسة أمكنه أن يعمل
مثلاً. وذلك لأنّ تلك الحرقاة لا يمتنع أن تكون كبيرة عظيمة الكبر مقعرة
شديدة التقعير وكان يجتمع فيها من الشعاع ما إذا انعكس عنها أحرق ما كان
منها على بُعد فن علم ذلك المقدار وتلك الهندسة أمكن أن ينصب مثل تلك
الحرقاة .

وأما ما أطلعه المقتنع ممّا كان يُشبّه القمر، فإنه ليس أيضاً أمراً خارقاً
للعادة وإنّما هو إخراج عين من العيون التي تنبع في الجبال في ذلك الموضع متى
كانت الشمس في برج الثور أو الجوزاء سامتت تلك العين وانعكس منها
الشعاع إلى الجوّ، وفي الجوّ هناك أبخرة كثيرة متراكمة متكاثفة فيؤكّد الشعاع
المنعكس من العين فيها فيتراءى إلى الناس هيئة القمر، ولهذا الماطمت تلك
العين فسد ما عمله المقتنع، فكلّ من اطلع على ذلك وراقب الوقت واتعب
الفكر وأنفق المال فيه، أمكنه أن يعمل مثل ما عمله المقتنع. غير أن الناس
يرغبون عن إنفاق الأموال واتعاب الفكر فيما يجري هذا المجرى، سيّما وإن ثم لهم
ذلك الأمر نسبوا إلى الشعبذة.

وأما الطلسمات فهي عند المحققين من المتكلمين معجزات باقيات للأنيابا
الماضين، ولهذا لما ختمت النبوة بنبيّنا محمد صلى الله عليه وآله، لم يظهر طلسمٌ
متجدّد.

فإن قيل: قد جدّتم المعجز بالخارق للعادة مع ما ضمتم وأضفتم إليه، فما
العادة وما الخارق للعادة؟

قلنا: لفظُ العادة مشتقٌ من العود، فإنما يطلق على مايفعله الفاعل ويستمر عليه بالعود إلى مثله. كما يقال: عادة زيد الخروج من داره بكرةً إذا استمر ذلك منه، ولا يقال: عادته ذلك، لوافق ذلك منه مرةً أو مرتين. هذا هو حقيقة العادة. ولا حاجة إلى أن يقال هو إحداث أمر عند أمر آخر بحيث لا يحدث من دون ذلك الأمر مع صحة حدوث ذلك الأمر من غير حدوثه على ما اعتبره أبو رشيد في حدوده. ومثله نزول المطر عند تراكم السحاب، فإنه إنما ينزل المطر عند ظهور السحاب، وقد يتراكم السحاب ولا ينزل المطر.

وإنما قلت لا حاجة إلى اعتبار ما اعتبره من حيث أنه كما يقال في ما هذا سبيله أنه عادة وإن الله تعالى أجرى العادة به، كذلك يقال فيما لا يكون كذلك إلا ترى أن المسلمين يقولون: إن طلوع الشمس من المشرق وغروبها في المغرب بالعادة وإن الله تعالى أجرى العادة بذلك. وكذا يقال: عادته تعالى الإكرام والإنعام والإحسان إلى الخلق وليس شيء من ذلك حدوث شيء عند شيء. وفي الشاهد: كما يقال: عادة زيد أن يضيف عمرواً كلما دخل داره، كذا يقال: عادته الجلوس في المسجد والصلاة فيه، وليس هذا شيئاً يفعله عند شيء آخر. وكما يطلق لفظ العادة فيما ذكرناه فكذلك إذا استمر وقوع فعل على وجه مخصوص من الفاعل وأن لا يفعله على وجه آخر، يقال في نفي فعله على الوجه الآخر: إنه عادته، كما يقال: عادة فلان جارية بأن لا يصلي الفرض في البيت، وكما يقال: عادته تعالى جارية بأن لا ينزل المطر من دون ظهور السحاب وأن لا يخلق الإنسان من غير ذكر أو أنثى فيطلق لفظ العادة على هذا النفي، لمشاركته لذلك الإثبات في الاستمرار.

وإنما اعتبرنا استمرار وقوع الفعل على وجه مخصوص من الفاعل في تسمية نفي وقوعه على وجه آخر عادةً، من حيث أنه لو لم يفعل ذلك الفعل على وجه من الوجوه أصلاً والبتة لم يسم ذلك النفي عادةً. ألا ترى أنه لا يقال في نفي خلقه تعالى

العالم في تقدير الأوقات التي لا يخلقه فيه عادة، ولا يقال: إن عادته تعالى جرت بأن لا يخلق العالم في تقدير تلك الأوقات، لَمَّا لم يكن ذلك النفي على ما ذكرناه. وعلى هذا لا يقال في ابتداء خلق العالم: إنه خرق عادة، وكذا لا يقال في ابتداء خلق آدم عليه السلام لامن ذكروا نثي بل من طين: إنه خرق عادة، لَمَّا لم يكن قبل ذلك عادة جارية، لاراجعة إلى الإثبات ولاراجعة إلى النفي.

إذا تقرّر هذا فخرق العادة الراجعة إلى الإثبات هو بأن لا يفعل أصلاً ما جرت عادته بفعله، كأن يجري الوطي بين الذكور والإناث من أهل بلدة كبيرة، مثل بغداد، فلا تحبل امرأة منهم ولا يخلق تعالى ولداً أصلاً والبته من دون مرض وآفة، وكأن لا يخلق في العرب العلوم بالفصاحة التي جرت عادته تعالى بخلقها فيهم بعد التحدي على ما يذهب إليه أصحاب الصرفة.

وخرق العادة الراجعة إلى النفي هو بأن يفعل الفعل على الوجه الذي جرت عادته بأنه لا يفعله على ذلك الوجه، كأن يخلق ولداً ابتداءً لامن ذكروا نثي، ويُنزّل مطراً من دون سحب، ويقلب الفصاحية، وكأكثر المعجزات للأنبيا عليهم السلام.

فإن قيل: قد ذكرت أن ابتداء خلق آدم عليه السلام لامن ذكروا نثي، بل من حمأ مسنون لم يكن خرق عادة، لأنه لم يتقدّم خلقه عادة في خلق الإنسان جارية حتى يجعل خلقه عليه السلام تعالى كذلك خارقاً لتلك العادة، فما تقولون في خلق نسله بعد ذلك من ماء مهين؟ هل يكون خرق عادة؟

قلنا: لانقول ذلك، لأنه لم يخلق تبارك وتعالى من غير ذكروا نثي إلا آدم وحواء، وإذا كان كذلك لم يكن ثم عادة جارية مستمرة حتى يقال فيما خالفه إنه خرق لتلك العادة. ولو أنه تعالى خلق مدة ناساً لامن ذكروا نثي، ثم خلق بعد ذلك الناس من النطفة، لكان ذلك خرقاً للعادة.

فإن قيل: هل يجوز فيما هو خارق عادة أن يستمر؟، فيصير عادةً بعد أن

كان ناقضاً للعادة.

قيل: لا يجوز ذلك. وقد اختلف أبوهاشم وأبو عبد الله فيما انحرفت العادة فيه إذا صارت عادةً مستمرةً أنه هل يقدر في كون الفعل الأول دلالة؟ فقال أبوهاشم: إن ما كان خرقاً للعادة لوصارت عادةً لخرج الأول من كونه دلالةً وقال أبو عبد الله: إن ذلك لا يخرج الأول من كونه دلالةً ولكن كثرته واستمراره حتى يصير عادةً بعد كونه خارقاً للعادة ينفر عن النظر فيه. والصحيح ما قاله أبو عبد الله، لأن استمرار ذلك لا يخرج الأول من أن يكون ناقضاً للعادة، فيبقى دلالة إذا حصل فيه الشروط التي معها يدل.

فإن قيل: أليس قد جوزتم في المعجزات أن تكون باقية؟ وجوز بعضكم في المغناطيس أن يكون معجزاً لنبي، قد بقى على ما كان عليه من قبل، وكذلك قلتم في الطلسمات إنها معجزات باقية للأنبياء عليهم السلام فما الفرق بين ذلك وبين ما أنكرتموه؟ حتى قال أبوهاشم: إن استمرار ذلك يخرج الأول من كونه دالاً، وقال أبو عبد الله: لا يخرج من كونه دالاً ولكنه ينفر عن النظر فيه؟

قلنا: المعجز إذا كان باقياً كالطلسمات، لاشك في أنه لا يشبه ما أنكرناه من صيرورة ما كان خارقاً للعادة معتاداً. وإذا كان حادثاً، وكان حادثه كباقيه، كما نجوزه في حجر المغناطيس، وكما نقوله في القرآن، فإنه أيضاً يفارق ما منعنا منه، إذ استمرار إحياء الميت لو استمر حتى يصير عادةً بعد أن كان خارقاً عادة ليس شيئاً باقياً ولا هو في حكم الباقي. وكذا القول في قلب العصا حيةً وقلق البحر وإبراء الأكمه والأبرص لو استمر وصار معتاداً، إذ لو استمر شيء من ذلك وصار معتاداً لم يكن ذلك شيئاً باقياً ولا في حكم الباقي. ولا بد من أن ينفر عن النظر فيما حصل أولاً عند دعوى المدعي ففارق ذلك ما جوزناه في بقاء المعجزات، لأن جميع ذلك لا يخرج من أن يكون إتماً باقياً أو يكون في حكم الباقي وإن كان حادثاً.

القول في جواز ظهور المعجز على غير النبي من الأئمة والصالحين إرهاباً
لنسبته من سببعت وجواز ظهور الخارق للعادة على الكذاب لامطابقاً
لدعواه بل على العكس

ذهب أبو علي وأبو هاشم وأصحابها إلى أنّ ظهور المعجز على غير النبي، كائناً
من كان غير جائر وكذا لم يجوزوا ظهوره على من سببعت على سبيل الإرهاب
لنبوته، ولم يجوزوا أيضاً ظهور الخارق للعادة على الكذاب. وإن لم يطابق دعواه،
بل كان على العكس.

وحكى الشيخ أبو الحسين البصري عن ابن الأخشاذ تجويز ظهور المعجز على
الصالح، غير أنّه قال: السمعُ منع منه.

وذكر أبو الحسين في الرسالة التي أملاها في هذه المسألة جواز ظهور المعجز
على الصالحين، وبين أنّ السمع لم يمنع منه وهذا هو مذهب الصوفية والأشعرية
وأصحاب الظاهر، غير أنّهم لا يسمّون ما يظهر عليهم معجزاً، بل يسمّونه كرامَةً.
والصحيح الذي نحن نذهب إليه هو جواز ظهور المعجزات على غير الأنبياء
من الأئمة والصلحاء الذين لهم منزلة وجاه عند الله تعالى.

والذي يدلّ على صحة ما ذهبنا إليه هو أنّ المعجز يجري مجرى التصديق
بالقول على ما بيناه، فدلّوله مدلول التصديق بالقول، ولا شبهة في أنّ مدلول
التصديق بالقول مهما صدر ممن لا يجوز عليه تصديق الكذاب إنّما هو صدق
المدّعي الذي صدق بالقول. فكذلك مدلول المعجز إنّما هو صدق المدّعي الذي

طابق دعواه ووافقها، وإنما دلّ على نبوة النبيّ من حيث أنّه دلّ على صدقه في دعواه، وكان دعواه النبوة فتضمّن صدقه في دعواه نبوته وله مدلول آخر. وهو أنّ من يظهر^(١) عليه ذوجاه وقدر عند الله تعالى فحيثما حصل مدلولاه جاز قيامه وظهوره كما أنّ كل من صدق فيما يدّعيه ويقوله جاز وحسن أن يصدق بالقول. إذا تقرّر هذا وثبت فلا شكّ في أنّ الأئمة عليهم السلام قد حصل فيهم مدلولاً المعجز، وهما الصدق في الدعوى والقول وثبوت المنزلة عند الله تعالى وكذا القول في غيرهم من الأولياء الصالحين، اذ هم أيضاً صادقون في دعواهم التميّز بالصلاح حالاً أو مقالاً وهم درجة ومنزلة عند الله تعالى، فيجب جواز ظهور المعجز عليهم، إذ ليس في ذلك إلا إقامة الدليل في الموضع الذي قام وثبت فيه مدلوله. وذلك جائز بالاتفاق إذا لم يمنع منه مانع، وسيتضح أنّه لا مانع يمنع من ظهور المعجز على غير الأنبياء إذا أجبنا عن شبهات الخصوم، وبيّنا أنّ شيئاً ممّا تمسكوا به لا يمنع ممّا جوزناه.

فإن قيل: أرأيتم لو كان ظهوره على بعض الصالحين مفسدة؟ أكان يجوز ظهوره عليه؟

قلنا: لا وإنما يجوز ظهوره عليه بشرط أن لا يكون فيه وجه قبح من كونه مفسدة أو غيره من وجوه القبح، ومقصودنا بيان أنّ ما يعده الخصم مانعاً من ذلك لا يمنع.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يقال: مدلول المعجز إنما هو النبوة: فلا يجوز إظهاره على غير النبيّ ولا يحسن، لأنّه يكون إقامة الدليل في الموضع الذي لم يحصل فيه مدلوله، فيجري مجرى الإخبار عن كون زيد في الدار مع أنّه ليس فيها، واعتقاد أنّه فيها وليس هو فيها.

قلنا: قد سبق ما هو جوابٌ عن هذا السؤال، وهو أنّ المعجز إنّما يدلّ بطريق المطابقة على صدق الدعوى التي بطاقتها. فأما دلالتها على النبوة فإنّما هي بطريق التضمّن ويبيانه ما ذكرناه، من أنّه يدلّ على صدق المتعي للنبوة في دعواه. ولما كان دعواه النبوة تضمّن صدقه في تلك الدعوى نبوته، فكان دلالته على النبوة بالتضمّن لا بالمطابقة، وإنّما دلالته بطريق المطابقة على صدق الدعوى التي تطاقتها.

فثبت وتقرّر بما ذكرناه جواز ظهور المعجز على غير الأنبياء ممّا ذكرناهم فأما تسميته بأنّه معجز فصحيحة أيضاً، إذ معنى المعجز ثابت فيه ولم يرد سمع بالمتع منه، فيجب أن تكون صحيحة، فن لم يرد تسميته بأنّه معجز فذلك إليه فقل لا تسمّه بذلك، إذ لا طائل في المشاحة في العبارات مع سلامه المعاني.

وقد تعلق المانعون من ذلك بوجه:

منها: أن قالوا: لجواز ظهوره على الصالح، لجواز ظهوره على كلّ صالح فيكثر حتى يخرج من كونه خارقاً للعادة.

والجواب عنه أن نقول: نحن إنّما نجوز ظهوره عليه بشرط أن لا يكثر، كما نجوز ظهوره بالاتفاق على نبيّ بعد نبيّ بهذا الشرط.

ومنها: أنّ ظهوره على غير النبيّ ينفر عن النبيّ، لأنّ المعجز هو الذي يجزّهم به إلى طاعته، فتى ظهر على من لا تجب طاعته، هان موقعه الا ترى أنّ الرئيس لوقام لكلّ داخل عليه من وضع وشريف، هان موقع قيامه عند الناس.

والجواب عن ذلك أن نقول: لا يهون موقعه بظهور المعجز على الصالح، كما لا يهون بظهوره على نبيّ آخر.

فإن قالوا: النبيّ الآخر مشارك للاول، في وجوب الطاعة له، وليس كذلك الصالح.

قلنا: الصالح أيضاً تجب طاعته، لأنّه يدعو إلى دين النبيّ وشرعه ويقوي

أمره. ففي ظهوره عليه تعظيم النبي وتقوية لدينه، فلا يهون موقع المعجز بظهوره عليه. وليس كذلك قيام الرئيس لكل أحد، لأن قيامه إذا عمّ يكون لمن لا يستحق الإكرام كما يكون لمن يستحقه، فلذلك يهون موقعه.

فإن قالوا: النبي يدعي تميزاً من غيره، وأقوى ما يختص ويتميز به إنما هو المعجز وبه يفضل على غيره، فتمتظهر على من ليس بنبي هان موقعه. قلنا لهم: هذا يلزم فيه مثله إذا ظهر على نبي آخر، ولسنا نسلم أن أقوى ما يتميز به إنما هو المعجز، بل إنما الأقوى فيما يتميز به هو اختصاصه بالرسالة وأداء الوحي ومخاطبة الملائكة ومثل هذه الخصائص لا يحصل للصالح. وإنما يهون موقعه لو ظهر على أعدائه، فأما على أوليائه ومن يدعو إلى دينه فلا يهون به موقعه.

فإن قالوا: أليس لولم يظهر على غير النبي لكان موقعه أعظم؟ قلنا لهم: ولولم يظهر إلا على نبي واحد لكان أعظم موقعاً. فإن قلتم: بظهوره على نبي آخر لا يهون موقعه.

قلنا لكم: وكذا لا يهون موقعه بظهوره على الصالح الداعي إلى دين النبي. ومنها: أن المعجز يدل بطريق الإبانة على النبوة، وما يدل بطريق الإبانة فإنه يدل في جميع المواضع على أمر واحد. قالوا: وإنما قلنا أنه يدل بطريق الإبانة على النبوة، لأن النبي يدعي تميزاً ومباينةً من سائر الناس، والمعجز يدل على ذلك التميز وتلك المباينة، فلا يخلو من أن يدل على تميزه بكونه صادقاً أو كونه صالحاً أو كونه نبياً لا يجوز أن يدل على تميزه بالصدق والصلاح. لأنه لو كان كذلك، لوجب أن يدل على نفي الصدق والصلاح عن غيره، ومعلوم خلاف ذلك. فثبت أنه يدل على تميزه بالنبوة، فوجب أن يدل في كل موضع على النبوة يبين ما ذكرناه أن صحة الفعل المحكم، كما دلت بطريقة الإبانة على كون فاعله عالماً، بمعنى أنها دل على تميزه بكونه عالماً ممن ليس بعالم، دلت في

سائر المواضع على أنّ المحكم للفعل عالم.

والأصل في الجواب عن ذلك أن نقول: النبيّ إنّما بان وتميّز عن غيره بالنبوة لا بالمعجز. فإذا ادعى النبوة والبيّنونة والتميز بها وظهر عليه المعجز مطابقاً لدعواه، فالمعجز إنّما دلّ على صدقه في دعواه هذه وكشف عن ثبوت نبوته وتميّزه وبينونته بها بالتضمّن، ولم يكسب له هذا التميّز والبيّنونة، فليست النبوة والبيّنونة بها أمراً موجباً عن المعجز، حتى لا يلزم ثبوتها في كلّ موضع ثبت المعجز.

فإن قيل: المعجز وإن لم يوجب النبوة والبيّنونة بها، أليس هو دليل النبوة، والدليل أيضاً يجب اطراؤه وحصول مدلوله أينما ثبت، وإلا انتقص كونه دليلاً؟ قلنا: قد ذكرنا أنّ مدلوله إنّما هو صدق الدعوى التي يطابقها، وأنّه إنّما دلّ على النبوة والتميز بها من حيث دلّ على صدق النبيّ فيما ادّعاه وكان دعوى النبيّ النبوة والبيّنونة بها، فضمّن صدقه في تلك الدعوى نبوته وبينونته، لا أنّه كان دليلاً على النبوة والبيّنونة بها من دون دلالتها على الصدق، حتّى يجب أن يدلّ عليها في كلّ موضع.

فإن قيل: فعلى ما يقولون يجب أن لا يظهر معجزاً، لا تصديقاً لدعوى،، وأنتم تميزون ظهوره على الائمة والصالحين وإن لم يكن ثمّ دعوى؟ قلنا: المعجز إنّما يكون دليل الصدق إذا كان هناك دعوى يطابقها المعجز. فأما إذا لم تصادف دعوى، فإنّها يدلّ على وجاهة من ظهر عليه وكرامته ومنزلته عند الله تعالى.

وبعد، فإنّ الدعوى كما يكون بالمقال فقد يكون بالحال. فن ظهر عليه آثار الصالح وباين الظلمة والخنونة والفساق واشتهر بذلك وإن لم يدع الصدق والصلاح قولاً، فانه يتعي هذه المنزلة والمباينة حالاً، أي حاله وطريقته ومعاملته تضمّن معنى هذه الدعوى، فيمكن أن يقال: المعجز يدلّ على صدقه في دعواه حالاً.

ثم يقال لهم: ما تمنون بقولكم: المعجز يدل على النبوة بطريق الابانة؟
أتعنون به أنه يدل على صدق المدعي للنبوة وتمييزه بكونه صادقاً في تلك الدعوى
من أمته ومن المنتسبي الكاذب في دعواه النبوة، ولا يدل على حال غيره، لاعلى
صدقه ولا على كذبه؟ أم تمنون به أنه كما يدل على صدق المدعي للنبوة فإنه
يدل على أن غيره ليس بصادق ممن لم يظهر عليه معجز؟

إن عنيتم الأول فهو صحيح. ويجب على هذه العناية أن يدل المعجز في كل
موضع ثبت مطابقاً لدعوى المدعي للنبوة على صدقه في دعواه النبوة إيجاباً، لطرده
الدلالة، ولا يدل على ما رتم من أنه يدل على أن غيره ليس بصادق.

وإن عنيتم الثاني فهو غير مسلم لم قلت: إنه كما يدل على صدق المدعي
للنبوة فإنه يدل على نفي الصدق عن غيره ممن لم يظهر عليه معجز؟ والدليل
إنما يدل في الموضع الذي ثبت على ثبوت مدلوله وأنه على ما دل عليه ولا يدل
على نفي مدلوله في الموضع الذي لا يثبت فيه ذلك الدليل، ولهذا لم يجب
الانعكاس في الدليل. الا ترى أن صدور الفعل المحكم من الفاعل إنما يدل على
صحته منه وعلى أنه عالم، ولا يدل على أن من لم يصدر منه الفعل المحكم
لا يصح منه الأحكام، وأنه ليس بعالم، وإنما الذي يدل على أنه غير عالم تعذر
الإحكام عليه.

كذلك المعجز إنما يدل على نبوة المدعي لها بطريق التضمن على ما يتناه،
ولا حظ له في الدلالة على نفي النبوة أو الصدق عن الغير، وإنما الذي يدل على
أن غيره من المدعين للنبوة أو غيرهم ليس بنبي عدم ظهور المعجز وما يقوم
مقامه عليه من نص نبي لا ظهور المعجز على النبي، ولهذا لم يدل ظهور المعجز
على واحد من الأنبياء على أن غيره من الأنبياء ليس بنبي. فثبت النبوة في
المتعي لها مدلول ظهور المعجز عليه بالتضمن كما سبق، ونفي النبوة عن غيره
مدلول عدم المعجز وما يقوم مقامه، فكيف يكون ما هو مدلول عدم المعجز هو

بعينه مدلول ظهور المعجز وثبوته.

أما قولهم: «إنَّ المعجز لَمَّا دلَّ على تميّز النبيّ عن غيره بالنبوة وجب أن يدلَّ على النبوة في كلّ موضع كالفعل المحكم»، فغير مسلمّ.

ثم قالوا: إنَّ أحدهما كالآخر، مع أنَّ الفرق بينهما ظاهر من حيث أنَّ دلالة الفعل المحكم إنّما هي بطريقة التصحيح، بمعنى أنّه لولا ثبوت مصحّحه لما حصل ولما صحَّ ولا مجال للاختيار فيه، فلذلك وجب في كلّ موضع ثبت ثبوت مصحّحه من كونه عاماً. وليس كذلك المعجز، لأنَّ دلّالته إنّما هي بطريق الاختيار، بمعنى أنّه لولا صدقه فيه دعواه لما اختار الحكيم خرق عادته في أفعاله.

والإفصاح عن هذا الفرق أنَّ الفعل المحكم يدلّ على مالواه لما صحَّ، والمعجز لا يدلّ على مالواه لما صحَّ ولما أمكن، بل يدلّ على مالواه لما اختاره الفاعل الحكيم إذا انكشف هذا الفرق فكما يجوز أن يختار الحكيم - عز وجل - إظهاره على النبيّ، ليدلّ على صدقه في دعواه، فكذلك يجوز أن يختار إظهاره على صادق آخر وصالح ذي منزلة وقدر عنده، ليدلّ على صدق الصادق وصلاح الصالح وكرامتها عليه ومنزلتها عنده، وليدلّ^(١) على ما يدعوان إليه من الأعمال الصالحة أو لمصلحة دينية تثبت فيه أو إرهاباً لنبوته إن كان المعلوم أنّه تعالى سيبعثه.

وفيما ذكرناه وقرّرناه تحقيقُ الجواب عمّا قالوه - من أنّه لو جاز إظهاره على صالح أو صادق غير نبيّ لجاز إظهاره على كلّ صالح وصادق، حتى لو صدق في قوله تغذيت أو تعشيت لجاز إظهار المعجز عليه - لأننا إنّما نجوز إظهاره إذا تعلق به غرض كبيراً ومصلحة دينية، ويجري ظهور المعجز مجرى كلامه تعالى الذي فيه

(١) م: وليعمل.

التصريح بالتصديق في أنه يتعلّق باختياره، فيصحّ ويحسن أن يكرم به الصالح ويصدق به الصادق إذا كان فيه مصلحة دينية وتعلّق به غرض معتدّ به في الحكمة، كما يصحّ ويحسن أن يصدق به النبيّ في دعواه النبوة، ولا يحسن إظهاره على كلّ صادق، كما لا يحسن أن يصدق بالقول كلّ صادق.

ثمّ يقال لهم: ماتقولون؟ إذا فرضنا معرفتنا بخطابه تعالى، قبل معرفتنا بصدق المدعي للنبوة؟ وهذا فرض أمر ممكن، كما تحقّق في أوّل من خاطبه الله تعالى ثمّ تصديقه تعالى له بالقول بأن يخاطبنا ويقول: «عبدى هذا صادق فيما يدعيه عليّ»، ألسنا نعلم بذلك صدقه في دعواه النبوة ونعلم نبوته، فلا بدّ لهم من الإقرار بهذا.

فنقول لهم: أفكان يقتضي ذلك أن يكون تصديقه ذلك له بالقول دالّاً على نبوته بطريق الإبانة، وأنّه لا يجوز أن يصدق بالقول غير النبيّ أن هذا العناد ظاهر، قال الله تعالى مُثْنِيّاً على مريم -عليها السلام- مع نبي النبوة عنها بالإجماع: «وَمَرْيَمَ ابْنَةَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتِبَ عَلَيْهَا إِذْ أَنْتِ عَلَيْهِمَا بِالصَّدُوقِ فَلَوْ كَانَتْ كَاذِبَةً فِي تَصْدِيقِهَا، لَمَّا أَنْتِ اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهَا بِالتَّصْدِيقِ».

فانكشف أنّه تعالى يصدق بالقول غير النبيّ. وإذا جاز أن يصدق تعالى بالقول عن النبيّ وهو الأصل في التصديق أعني التصديق بالقول، فلأنّ يجوز أن يصدق غير النبيّ بالمعجز، مع أنّه جار مجرى التصديق، أولى وأحرى. هذا على أنّه قد ظهر عليها كثير من المعجزات والأموال الخارقة للعادة كحملها^(٢) من غير ذكر، ورؤيتها جبرئيل -عليه السلام- على ما جاء به الأثر وورد في التفسير،

(١) التحريم: ١٢.

(٢) م: كحلها.

وسماعها نداء الملائكة وبشارتها بعيسى عليه السلام، وكحصول الرزق عندها في كل وقت من عند الله من دون واسطة بشر.

ولا يمكن أن يقال: إن ذلك كان لأجل زكريا، وهونبي. وذلك لأنه لو كان ذلك لأجل زكريا لما قال لها: «أتى لك هذا»^(١) إذا النبي الذي يظهر عليه المعجز يكون أعلم بحاله من غيره، ولأنه تعالى قال: «إِنَّ اللَّهَ أَصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَأَصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ»^(٢) وظاهر هذا الخطاب يقتضي تعظيمها وتشريفها دون غيرها.

فهذه الأمور إن ظهرت على مريم عليها السلام إكراماً من الله تعالى لها ودلالة على عصمتها وطهارتها مآرمتها به اليهود وتصديقاً لادعائها الطهارة حالاً أو مقالاً، كان فيها بطلان القول بأنه لا يجوز ظهور المعجز على غير النبي وإن كان إرهافاً لنسبة ابنها عيسى - عليه السلام - كان فيها أيضاً بطلان القول بأنه لا يجوز إظهار المعجز إرهافاً لنسبة من سببت.

ومن جيد ما يقال لهم: إنه ان صح وسلم قولهم: إن المعجز دليل النبوة صار قولهم بطريق الإبانة ضائعاً غير محتاج إليه، لأنه إذا كان دليل النبوة وجب ثبوت مدلوله أينما ثبت لوجوب الاطراد في الأدلة كانت دلالتها بطريق الإبانة او بغير طريق الإبانة. وإذا كان كذلك وجب ثبوت النبوة في كل من ظهر عليه المعجز، فلم يجوز ظهوره على غير النبي.

فتحقق أن قولهم بطريق الإبانة لغو ضائع في البين وإذا اقتصروا على القول بأنه دليل النبوة فيجب اطراده.

قلنا لهم: هذا القول دعوى منكم غير مسلمة، لم قلتم إنه دليل النبوة تعينياً؟

(١) آل عمران: ٣٧.

(٢) آل عمران: ٤٢.

وهم تنكرون على من يقول إنه دليل صدق الدعوى التي يطبقها بالأصالة، وإنما يعلم نبوة المتعي لها عند ظهور المعجز عليه ضمناً على ما تكررت الإشارة إليه؟
ومما يبطل قولهم: «النبيّ إنما يبين عن غيره بالمعجز، فلا يجوز ظهوره على غير النبيّ»، أنّ نبياً لوصف على نبيّ آخر، لعلم بذلك نبوة النبيّ الثاني وإن لم يظهر عليه معجز، فيكيف يقال: «لا يبين النبيّ عن غيره إلا بالمعجز».

ومما تعلقوا به قولهم: لو جاز ظهوره على صادق أو صالح غير نبيّ لخرج عن كونه دلالة النبوة ولما أمكننا الاستدلالُ به على نبوة النبيّ، من حيث أنه إذا ظهر على نبيّ جوزنا أن يكون صالحاً غير نبيّ.

والجوابُ عنه أن نقول: إذا ادعى النبيّ النبوة فأظهر الله تعالى عليه المعجز، علمنا بذلك أنه صادق في دعواه، فلا يجوز أن يكون غير نبيّ، لأنّه لو لم يكن نبياً لكان كاذباً في دعواه، والقديم لا يصدق الكاذب، ولأنّ المعجز يقتضي كرامته، والكاذب لا يكرمه تعالى عقيبَ كذبه، فكيف يلزمنا أن لا يمكن الاستدلال به على نبوة النبيّ.

فإن قيل: فيماذا تفصلون بين ظهوره على نبيّ وعلى صالح؟

قلنا: بدعوى النبوة، لأنّ الصالح أو الصادق الذي هو غير النبيّ لا يدعي النبوة والنبيّ هو الذي يدعيها. فإذا ظهر المعجزُ عليهما، علمنا كونها صادقين، إلا أن صدق أحدهما يتضمّن نبوته وصدق الآخر لا يتضمّن نبوته، فينفضل بذلك أحدهما عن الآخر.

فأما ابنُ الأخشاذ، فإنه يستدلّ على قوله بأنّ السمع منع من ظهور المعجز على غير نبيّ بأنّ الأئمة أجمعت على أنه لا يحكم بشهادة شاهد واحد، ولو ظهر عليه معجز لوجب أن يحكم بشهادته، لأنّه يكون مصيباً.

قال: وإنما قلنا إنه يجب أن يكون مصيباً في شهادته، لأنّه لو جاز أن يكون كاذباً في خبره بالشهادة ويكون كذبه صغيراً لجاز أن يدعي النبوة كاذباً

ويكون كذبه ذلك أيضاً صغيراً، وفي ذلك جواز ظهور المعجز على كاذب في دعوى النبوة.

والجواب عن ذلك أن نقول: غير مسلم إجماع الأمة على الامتناع من الحكم بشهادة واحد، أي واحد كان. بل هذا الإجماع إنما انعقد في شهادة واحد إذا كان ذلك الواحد من المعدلين في الظاهر أو ممن لم يعدل جملة فأمّا إذا فرضنا ذلك الواحد نبياً أو معصوماً أو غيره أو من صدقه الله باظهار المعجز عليه، فلا إجماع فيه، إذ عند أصحابنا الإمامية أنه يجب الحكم بشهادته، لأن غاية ما يقتضيه شهادة العدلين الظن وما فرضنا القول فيه مقتضى العلم، والعمل على العلم أولى من العمل على الظن، وإنّا تعبدنا الشارع بالعمل على ما طريقه الظن حيث تعذر علينا تحصيل العلم.

ثم ولو سلمنا هذا الإجماع مطلقاً تسليم جدل وتجاوزنا عن هذه المناقشة، لكان لنا أن نقول له: إنهم إنما أجمعوا على الامتناع من الحكم بشهادة الواحد مع القطع على كونه مصيباً، لأنهم اتبعوا في ذلك مورد الشرع، وإنها ورد الشرع بذلك لمصلحة فيه لانقاف نحن عليها، فلا يدل عدم الحكم بشهادة الواحد، على أن ذلك الواحد ليس ممن يجوز ظهور المعجز عليه ويقال له: ويجوز أن يكون ذلك الواحد، مع تجتبه المعاصي والكبائر ساعياً أو غالطاً في شهادته، فلا يجوز الحكم بشهادته لجواز ذلك عليه.

وسقط بما ذكرناه قوله: «لوجاز أن لا يكون مصيباً لجاز أن يكون كاذباً في دعوى النبوة ويكون ذلك الكذب صغيراً» لأننا قد بينّا أنه يتصور أن يكون مصيباً ولا يجب الحكم بشهادته لورود الشرع بذلك، وعلى أنه إذا ادعى النبوة فقد ادعى على الله تعالى أنه بعثه، فمتى كذب في ذلك على الله لم يصح أن يكون صغيراً عند أحد فلا يجوز إظهار المعجز عليه.

فأمّا إظهار المعجز إرهافاً لنبوة من سببعته تعالى من بعد، ففي شيوخ بغداد

من جؤزه، وهو الذي نذهب إليه، وقد أشرنا فيما سبق إلى ما يمكن التمسك به في تصحيح ذلك وبيانه ومنع البصريون منه، واستدلوا بأن هذا المعجز لا يتعلّق بتصديق أحد ولا باكرام أحد، والمعجز إنّما يفعله تعالى إما تصديقاً عندنا أو إكراماً عندكم فيصير خرق عادة ابتداء. وذلك لا يجوز، لأنّه يقدر في دلالة على صدق من يظهر عليه.

والجواب عن ذلك: أنّنا إنّما نجوّز إظهار المعجز للإرهاص إذا تقدّمت البشارة من نبيّ متقدّم ببعثة نبيّ بعده، وظهرت تلك البشارة في الناس، وفشت فيما بينهم، فعند ذلك إذا ظهر خارق عادة صار متعلّقاً بدعواه النبوة من بعد من حيث المعنى، باعتبار أنّه لولا صدقه فيما يدّعيه من بعد لما انخرقت العادة ويكون ذلك إعلماً لقرب زمانه وتنبهياً للناس على النظر في معجزاته إذا ظهر وادّعى النبوة وظهر عليه معجز ويكون ذلك أيضاً إكراماً له أي إنباء أنّه سيكون له منزلة وقدر عنده تعالى. وهذا مثل ما روي في حقّ نبيّنا عليه السلام من قصة أصحاب الفيل قبل ولادته وبعد ولادته، كقصّة بحيراء وتظليل الغمام إياه عليه السلام وتسليم الأحجار عليه.

فإن قيل: فإذاً يكون ذلك معجزاً للنبيّ المتقدّم المبشّره.

قلنا: النبيّ المتقدّم إنّما بشّره ولم يعيّن ما سيظهر من المعجز قبل ابتعاث من بشّره وابتعاثه، بل ربما لم يذكر جملة أنّه سيظهر ناقض عادة قبل ابتعاثه، فكيف يكون ذلك معجزاً له؟ فتحقّق أنّه لا يكون إلّا إرهاصاً لنبوة من سيبعث.

والبصريون يقولون: إنّ ما ظهر من الأمور الخارقة للعادة قبل ابتعاث نبيّنا محمد عليه السلام كان معجزات لنبيّ كان في ذلك الزمان، وهو خالد بن سنان العبسي.

والجواب عنه ما تقدّم: وبعد، فتظليل الغمام للرسول عليه السلام وتسليم

الأحجار عليه يقتضي الاختصاص به وأنه إكرام من الله تعالى له، فكيف يكون معجزاً لغيره وأما ظهور الناقض للعادة على العكس مما التمس الكاذب فجائر أيضاً.

وذلك نحو ماروي أنه قيل لمسيمة إن محمداً تفل في بئر فكثر الله ماءه القليل، فاتقل أنت في بئر قليل الماء، فتفل، فغار ما كان فيه من الماء. وأنه قيل له أيضاً: إن محمداً عليه السلام دعا لأعور، فردّ الله عينه الأخرى إليه، فافعل أنت مثله، فدعا لأعور فذهبت عينه الصحيحة.

ومنع قاضي القضاة من ذلك، واستدل بمثل ما استدلّ به في منعه من ظهور المعجز إرهاساً للنبوة، وقال: إن ذلك يكون معجزاً لا تعلق له بدعواه، إذ ليس مطابقاً لها، فيكون نقض عادة ابتداءً.

والجواب عنه: أنه غير مسلم ما قاله: من أنه لا تعلق له بدعواه، بل له تعلق بدعواه على سبيل التكذيب، وبيانه أن تعلق المعجز بدعوى الصادق ليس إلا أنه لو لم يكن صادقاً في دعواه لما نقض الله العادة عند دعواه مطابقاً لدعواه. ومثل هذا التعلق ثابت في دعوى الكاذب وهو أنه لولا كذبه في دعواه لما أظهر الله عليه الناقض للعادة على العكس مما التمس ودعابه.

فإن قال: نبي المعجز كافٍ في تكذيبه، فإظهار المعجز عليه على العكس، لتكذيبه عبث.

قلنا: الاكتفاء بدليل لا يوجب أن يكون إقامة دليل ثانٍ في المسألة عبثاً قبيحاً. ولولم نراع هذا الأصل للزم عبثية ترادف الأدلة وقبحه.

ثم إننا نقول له: يلزمك على هذا التعليل أن لا يجوز ذلك إن حصل فيه غرض زائد على تكذيبه، كأن يكون مبالغةً في تكذيبه وتقريراً لنبوة من ظهر عليه المعجز مطابقاً لدعواه فيخرج بذلك من كونه عبثاً بلا خلاف وشبهة.

فإن قال: فإذاً يكون ذلك المعجز تصديقاً لمُدعي النبوة الصادق في دعواه.

قلنا: لا ننكر ذلك، ولكنّه لا يخرج من أن يكون تأكيداً لتكذيب ذلك الكاذب، ولاتنافي بين الأمرين، فيجب تجويز ماروي في هذا الباب بما ذكرناه ولم يجب رده.

فإن قيل: ماتقولون في مدعي النبوة إذا قال آية صدقي ودلالته أن الله تعالى يُنطقُ هذا الشجر أو هذا الحجر أو هذا المدر، فنطق ذلك الشجر أو الحجر أو المدر بتكذيبه بل كان نطقه أن هذا المدعي كاذب فيما ادّعه أفيكون هذا معجزاً على العكس دالاً على كذبه أو لا يكون كذلك؟

قلنا: الجواب عن هذا السؤال يستدعي تفصيلاً، وهو أن يقال: إن كان المدعي ادّعى أن المشار إليه من الشجر أو الحجر أو المدر ينطق بتصديقي فنطق بتكذيبه، فلاشك في كونه على العكس ودلالته على كذبه وإن لم يدّع أنه ينطق بتصديقه وإنما ادّعى أنه ينطق على الجملة من غير تقييد النطق بالتصديق ننظر، فان جعل الله ذلك الجسم حياً قادراً عاقلاً كاملاً مختاراً فنطق من قبل نفسه، وباختياره بتكذيبه فقد قيل إن هذا لا يكون من قبيل المعجز على العكس بل يكون مطابقاً لدعواه دالاً على صدقه، لأنه قال: وادّعى نطق ذلك الجسم من غير وصف للنطق، وقد حصل النطق فتحققت المطابقة.

فأمّا التكذيب الذي تضمّنه النطق فهو من قبيل ذلك الحيّ القادر المختار، فيكون هو واحداً من المكذّبين الذين ليس لتكذبيهم اعتبار وإن لم يخلق الله تعالى في ذلك الجسم الحياة والقدرة ولم يجعله قادراً مختاراً، بل قدر النطق فيه، فانه يكون تقدير أمر لا يفعله تعالى، ولا يجوز أن يفعله، لأنه يكون قد صدّقه وكذّبه معاً في دعواه تلك، وذلك سفه قبيح لا يليق بالحكمة وبيان أن هذا يكون تصديقاً وتكذيباً سفه قبيح لا يليق بالحكمة. وبيان أن هذا يكون تصديقاً وتكذيباً معاً أنه من حيث أن المدعي ادّعى النطق من غير تقييد بتصديق وقد خلق الله فيه النطق يكون خارق عادة ظهر على المدعي من قبله تعالى مطابقاً لدعواه،

فيكونُ تصديقاً له جارياً مجرى التصديق بالقول، ومن حيث أنّ تصريحه تكذيب يكون تكذيباً بالقول الظاهر أو حظر إلى أنّ القسم الأول الذي هو أن يجعل الله تعالى ذلك الجسم قادراً مختاراً أيضاً يلحق بهذا القسم في أنه لا يفعله تعالى ولا يجوز أن يفعله من حيث أنه لو فعله لكان ذلك تصديقاً وتكذيباً للمدعى.

فإن قيل: كيف يكون تكذيبه مضافاً إليه تعالى، مع أنه من قبل ذلك الحيّ القادر المختار، لا من قبله تعالى.

قلنا: فكيف يكون تصديقه بالنطق مضافاً إليه تعالى؟ مع أنّ النطق من قبل ذلك الحيّ القادر المختار لا من قبله تعالى.

فإن قيل: النطق وإن كان من جهة ذلك الحيّ، فكأنه من جهته تعالى، إذ بإحياء الله تعالى وإقداره إياه اللذين خرق بها العادة تمكّن ذلك الحيّ من النطق.

قلنا: وكذلك تكذيبه كأنه من جهة الله تعالى لمثل هذه العلة إذ بإحياء الله تعالى إياه وإقداره تمكّن من التكذيب مع علمه بأنه يكذبه، فكأنه من قبله تعالى.

ويمكن أن يقال: تصديقه تعالى إياه إنما هو بخلق الحياة والقدرة اللذين هو من جهة الله تعالى، إذ خلقهما هو الخارق للعادة من جهته تعالى. لا النطق الحاصل من جهته تعالى إلا النطق الحاصل من جهة ذلك الحيّ، وتكذيبه إياه ليس من جهة الله تعالى وليس في خلق الحياة والقدرة في ذلك الجسم تكذيب بالمدعى فافترق القسمان.

القول في الفصل بين المعجز والحيل

قد ذكرنا حقيقة المعجز، فأما الحيلة فهي اراءة الغير لغيره أمراً في الظاهر على وجه لا يكون عليه مع إخفاء وجه الالتباس فيه. نحو أن يُرى صاحب الحيلة ويُخيل إلى الناظر أنه ذبح حيواناً بخفة حركاته ولا يذبحه في الحقيقة، ثم يُري من بعد أنه أحياه. وهذا الجنس من الحيل هو السحر عند المحققين، ومعجزات الأنبياء عليهم السلام ليست من هذا الجنس، بل جميع ما أتوا به كانت على ما أتوا به ولم يكن فيها تلبيس وتمويه. وهذا ظاهر فيما لا يدخل جنسه تحت مقدور العباد، كقلب العصا ثعباناً، وفتح البحر بحيث يصير كل فرق كالطود العظيم، وإحياء ميت متقادم العهد وبقائه حياً حتى يولد له، وإبراء الأكمه حتى يصير مبصراً، إذا لا يتصور في مثل هذه الأمور حيلة وتلبيس. ولهذا ذكر شيوخ أهل العدل أنّ العقلاء يعلمون باضطرار أنّ هذه الأمور ليس فيها وجه حيلة، وكذلك في القرآن في مثل بلاغته وفصاحته وجه حيلة. قالوا: هذا أيضاً مما يعلم ضرورة وإن علم كونه معجزاً استدلالاً وعلى هذا قال تعالى في قوم فرعون وما عينوه من معجزات موسى عليه السلام وإنكارهم لها ظاهراً: «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا»^(١).

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون في الحشايش والعقاير والأدوية ما إذا شربه الإنسان صار فصيحاً بليغاً، بحيث يتمكن من مثل فصاحة القرآن وأن يكون فيها ما إذا مس به ميتٌ، صار حياً.

قلنا: إن كان في الوجود مثل ذلك لم يخلُ من أحد أمرين: إما أن يكون للناس طريق إلى معرفة ذلك الدواء أو لا يكون لهم طريق إلى معرفة ذلك فإن كان لهم طريق إلى معرفته، وجب أن يمكن الظفر به والأطلاع عليه. وإذا اطلعوا عليه، وجب أن يعارضوا به من ظهر عليه وتمسك به. وإن لم يكن لهم طريق إلى معرفته ولم يمكنهم الظفر به، وجب أن يكون الظفر به والاطلاع عليه معجزاً، لأنه يعلم أنه لم يطلع عليه إلا بأن أطلعه الله تعالى عليه. وذلك خارق عادةً من جهته تعالى، مطابقاً لدعوى المدعي، إذ التقدير أنه تعالى لم يُطلع عليه أحداً سوى المدعي للنبوة، فيعلم بذلك صدقه في دعواه. ثم يعلم بعد ذلك بخبره أن ذلك ليس من جهته، بل من قبله تعالى، كالقرآن الذي أنزله عليه. وكذلك هذا في الدواء الذي أورده السائل وجوزه في إحياء الموتى.

واعلم أن للسحر والحيل وجوهاً، مها فتش عنها من اعتنى لها وقف على تلك الوجوه، ولهذا يصح في ذلك التعلم والتلمذ، ولا يختص به أحد دون غيره، أي كل واحد متمكن من تعلمه، وإذا تعلمه أمكنه أن يفعل مثل فعل غيره ممن يعلم ذلك. ومعجزات الأنبياء عليهم السلام بخلاف ذلك، لأن أعداءهم المعتنون بإبطال أمرهم الساعون في كشف عوارهم إن كانت لهم عوار، يجتهدون في التفتيش عنها ويعتنون بالوقوف والاطلاع على وجوهاها، فلا يقفون فيها على وجه حيلة.

ولهذا أقر سحرة فرعون على ما قصه الله تعالى، وهم أعلم أهل الأرض بالسحر: بأن ماجاء به موسى عليه السلام ليس بسحر، فامنوا وقالوا لفرعون: «وما تنقم منا إلا أن آمنا بآيات ربنا لما جاءتنا ربنا أفرغ علينا صبراً وتوفنا

(١) «مُسْلِمِينَ»

وما ذكره الطاعنون في المعجزات في مقابلتها، فإنما هي أمور يسيرة يتمكن منه بالمواظاة والحيل، وما يفعله المشعبدون في كلّ زمان فهو أعجب منها.

ذكر ابن زكريا المتطبّب ما ينقل عن زرادشت من صبّ الصفر المذاب على صدره، ومن خدم سدنة بيت الأوثان أنّه كان منحنيّاً على سيف وقد خرج من ظهره لا يسيل منه دمٌ بل ماء أصفر، وكان يخبرهم بأمر.

قال: ورأيت رجلاً كان يتكلّم من إبطه، ورأيت آخراً لم يأكل خمسةً و عشرين يوماً، وهو مع ذلك قويٌّ خفيفُ البدن.

وأى نسبة لأمثال هذه التخيلات والمحالات إلى قلب العصا تُعباناً وفلق البحر، وإحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص، وفصاحة القرآن وبلاغته، وانفجار الماء الكثير من الحجر الصغير أو من بين الأصابع حتى يشرب منه الخلق الكثير.

أمّا ما ذكره ابن زكريّا عن زرادشت، فإنّه تمكّن من طلي الطلق على بدنه، وهودواء يمنع من الإحراق، وقد كان في زماننا من يدخل التنور المسجور بالغضا.

وأما إراءة السيف نافذاً في البطن، فشعبذة معروفة. يقال إنّه يكون مجوّفاً يدخل بعضه في بعض، فيرى المشعبد أنّه يدخل جوفه.

وأما الإمساك عن الطعام فعادةٌ يعتادها كثير من الناس. وفي الصوفيّة من يعود نفسه الجوع أربعين يوماً، ونُقِلَ أنّ عبد الله بن الزبير كان يصوم صوم الوصال خمسة عشر يوماً، ويقال إنّه كان من أقوى أهل زمانه.

وأما التكلّم من الإبط فيتصوّر أنّ يكون ذلك أصواتاً مقطّعة بالإبط قريبة

من الحروف ولم تكن أصواتاً متميِّزة كأصوات كثير من الطيور، وقد يسمع من صرير الباب ما يُشبه بعض الحروف ويقرب منها.

وفي الجملة الحاكي غير معتمد في الحكاية، فيجوز أن يخبر أن ذلك كان كلاماً خالصاً، ولا يكون كذلك ويمكن أن يتعمّل ذلك الإنسان له ويصل إلى ذلك بالتجربة والاستعمال.

ويحكى عن الخلاج ما هو أغرب وأعجب من جميع ذلك. وقد وقف العلماء على وجوه الحيل فيها وذكروها في كتبهم.

وقد طعن ابن زكريّا في المعجزات من وجه آخر، فقال: «وقد يوجد في طبائع الأشياء أعاجيب، وذكر حجر المغناطيس المعروف وجذبه الحديد وياغض الخلل، وهو حجرٌ إذا أُلتي في إناء خلّ، فأنه يتنكب منه ولا ينزل إلى الخلل، والزمرّد، فأنه يُسيل عين الأفعى، والسمكة الرعّادة يرتعد صاندها مادامت في شبكته وكان آخذاً بخيط الشبكة. فلا يمنع أيضاً فيما يظهر على المدعين للنبوة أن يقال إنّه ليس منهم، بل ببعض الطبائع، إلا أن يدعي مدّع أنه أحاط علماً بجميع طبائع جواهر العالم، وبطلان ذلك ظاهر بين».

وذكر أبو إسحاق بن عياش: «أن ابن زكريّا أخذ هذا عن ابن الروندي، فأنه ذكر في كتاب له سمّاه الزمرّد أدّأعلى من يحتج بصحة النبوة بالمعجزات، فقال: «ومن أين لكم أن الخلق يعجزون منه؟ هل شاهدتم الخلق طراً؟ أو أحطتم علماً بمنتهى قواهم وحيلهم؟ فإن قلتم: نعم، كذبتم، لأنكم لم تجوبوا الشرق والغرب ولا امتحنتم الناس جميعاً». ثم ذكر أفعال الأحجار، كحجر المغناطيس وغيره.

قال الشيخ أبو إسحاق: «فأجابه الشيخ أبو عليّ في نقضه عليه: أن يجوز أن يكون في الطبائع ما يجذب به النجوم وما يسير به الخيال في الهواء، ويحیی به الموتى بعد ما صاروا رميماً من حيث أن على علته هذه لا يمكنه الفصل والمميّز

بين المعتاد والممكن وبين ما ليس بمعتاد، ولا بين ما ينفذ فيه حيلة وبين ما لا ينفذ فيه حيلة، إلا أن يجوب البلاد شرقاً وغرباً يعرف قوى جميع الخلق. فأمّا إذا سلّم أن يعلم باضطراب المعتاد وغيره وما لا ينفذ فيه حيلة وما ينفذ فيه الحيلة لزمه النظر في المعجزات قبل أن يجوب البلاد شرقاً وغرباً، ولا يحتاج في معرفة كون المعجز معجزاً إلى ما ذكره من معرفة قوى الخلق وطبايع الجواهر. وعلى هذا لو ادّعى واحدُ النبوة وجعل معجزه أنه يجذب الحديد بالتراب وجذب وعلمنا أنه ليس فيه وجه حيلة، فأتانا نعلم بذلك صدقه قبل أن نجوب البلاد ونعرف جميع الطبايع».

وذكر أبو إسحاق: «أنّ ما يذكر في خصائص بعض هذه الأحجار كذب، وذكر أنّ واحداً أمر فحسي، بالأفاعي في سبده وجعل الزمرد الفائق في رأس قبضة ووجه به أعين الأفاعي، فلم تسلّ. وعلى أنّ جميع ما ذكره يسقط بما شرطناه، في المعجز بأن يفتش عنه أهل البصر، ومن تقوى دواعيه إلى كشف عواره الزمان الطويل، فلا يقف فيه على وجه حيلة. وفيما ذكره من الحيل والسحر ما هو معتاد ظاهر لأكثر الناس، كحجر المغناطيس أو يوقف فيه على جميع وجوهه إن لم يكن معتاداً ظاهراً.

شبهة البراهمة

إن قالوا: ماتقولون إنّ الله يبعث الرسل به من الشرائع. لا يخلو من أن يكون موافقاً لما في العقول أو مخالفاً لما فيها. وإرسالهم بما يخالف ما في العقول قبيح، لأنّ ما يخالف العقل قبيح، وإرسالهم بما يوافق ما في العقول عبث لا يجوز عليه تعالى لأنّ العقول قد أغنت عنهم في ذلك.

والجواب عن هذه الشبهة أن يقال: لا نخالفكم في أنّه تعالى لا يبعث الرسل بما يخالف ما في العقل. وأمّا إرسالهم بما يوافق ما في العقول، فما تريدون بما

يوافق ما في العقل؟ تريدون به ما يكتفي بالعقل في العلم بوجوده وحسنه؟ أم تريدون به مالا يكتفي بالعقل في العلم بوجوده وحسنه ولكن يكون بحيث لو انكشف للعاقل حاله يحكم بوجوده او حسنه؟

إن أرادوا الوجه الاوّل، قلنا: ما كلّ ما جاء به الرسل، هذا سبيله وهو أن يكتفي بالعقل في العلم بوجوده وحسنه.

وإن أرادوا به الوجه الثاني فصحيح، ولا يكون بعثهم بذلك عبثاً، لأنّ في بعثهم فائدةً وهي أنا نعلم بورودهم وجوب مالا يكفي العقل في العلم بوجوده وإن كان لو أطلع العقل على حاله لحكم بوجوده كما سبق.

ما حال ما يأتي به الرسل في شرائعهم من التبعّدات العجيبة، إلا كحال الأطباء فيما يأمرون به المرضى من تناول الأدوية المرّة البشعة التي تنفر عنه الطباع وتعافه النفوس، لأنّ ذلك أيضاً ليس مخالفاً لقضية العقل، بل هو موافق لها، ولكن موافقة لا يستقلّ العقل بدركها دون الطبيب، من حيث أنّ العقل يقضي بحسن تناول ما ينفع ويدفع أذية المرض، بل بوجوده على الجملة، ولكنه لا يطلع على ثبوت هذا الوصف فيما يأمر به الطبيب المريض من المداواة، ولو اطلع عليه لحكم بوجوده فالطبيب يرشد المريض إليه ويبيّن له أنّ تناول ذلك الدواء نافع له دافع عنه مضرّة مرضه ثمّ عند ذلك يقضي العقل بوجوده تعييناً.

كذلك العقل يقضي بأن ما يدعونا إلى الخير ويصرفنا عن الشرّ حسن بل واجب، وأن ما يصرفنا عن الخير ويدعونا إلى الشرّ قبيح، ولكنه لا يطلع على ثبوت هذين فيما يأمرنا به الشرع وينهانا عنه، ولو أطلع عليه لحكم بوجود البعض وقبح البعض. فالنبي بيّن لنا ثبوت هذين الوصفين فيما يأمرنا به الشرع وينهانا عنه على الجملة أو على التعيين، ثمّ عند ذلك يقضي العقل بوجود ما يأمرنا به الشرع وقبح ما ينهانا عنه تعييناً. فعلى هذا التقرير، الأنبياء عليهم السلام أطباء الأديان، كما أنّ الأطباء أطباء الأبدان.

فانكشف بما ذكرنا أنّ النبي لا يأتي إلّا بما يوافق العقل ولكن موافقةً لا يستغنى فيها عنهم عليهم السلام، واندفعت شبهة البراهمة بحمد الله ومته. على أنّهم لو أتوا بما يوافق قضية العقل تعييناً، كأن يأمرُوا بردَ الأمانات وقضاء الدين وشكر المنعمين وينهوا عن الظلم والكذب والعبث وغيرها من القبائح العقلية، ولم يأتوا بشيءٍ آخر، لالزم أن تكون بعثتهم عبثاً قبيحاً إذا علم تعالى أنّ عند تأكيدهم هذه العقليّات ودعوتهم إليها يطيع إقداماً واحجماً أو إقداماً أو إحجاماً من كان لا يطيع لولا دعوتهم على ما ذكرناه من قبل.

وقد اختلف أبو عليّ وأبو هاشم في جواز بعثة نبيّ من غير شرع، فجوّز أبو عليّ ذلك، وأجازهُ المتكلّمون قبله، ولم يجوّزه أبو هاشم. وقال قاضي القضاة من أصحاب أبي هاشم إنّه لا يحسن بعثته إلّا بأن يعرف ما لا يعلم إلّا من جهته، كتعريفه المصالح الشرعيّة أو القطع على عقاب الكفّار والفساق، أو يجبي شرعاً قد اندرس.

واحتج أبو هاشم في تصحيح مذهبه: بأنّ العقل، كافٍ في معرفة العقليّات، فبعثته لتعريفها عبثٌ، ولأنّ ما اقتضى بعثته مقتضى أيضاً وجوب النظر في معجزه. وإنّما يجبُ النظرُ فيه إذا خاف المكلف في ترك النظر في معجزه أن يفونه ما لا يمكنه العلمُ به، وبعثته بالعقليّات لا يوجبُ النظر في معجزه وإن قال الرسول لهم: إن شئتم انظروا في معجزتي وإن شئتم لا تنظروا فيه، نفر ذلك عنه. فصحّ أنّه لا بدّ من شرع يبعث به.

قال: فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون دعاؤه إياهم إلى العقليّات مصلحة لهم، فيلزمهم النظر في معجزه أو يكون معرفتهم بنبوته مصلحة لهم، فيلزمهم النظر في معجزه.

قيل: لو جاز أن يجب النظر عليهم لما ذكره السائل، لجاز ظهور المعجز على المصالح ويجب النظر فيه لما يكون فيه من المصلحة، وذلك يوجب التنفير عن

النبي، على ما تقدّم.

ولقائل أن يقول: قد بيّنا جواز ذلك وأنه لا يوجب التنفير عن النبي، فيلزم تجويز ما قاله أبو عليّ ومن كان قبله.

وأورد أصحاب أبي هاشم سؤالاً على أنفسهم، فقالوا: أليس يحسن بعثة نبيّ بعد نبيّ وإظهار معجز بعد معجز وإن وقع الاستغناء بواحد؟ فلم لا يجوز أن يبعث الله نبياً بالعقليّات وإن وقع الاستغناء منه بالعقل؟

وأجابوا عنه بأن قالوا: إنّا لا نجوز ذلك، إلّا إذا كان فيه مزيد فائدة، كأن تتعلّق المصلحة بأدائها الشرع، ولا تحصل تلك المصلحة بالواحد منها، وكذلك هذا في المعجز الثاني، أو يستبدل: بعض الناس بأحدهما والآخرون بالثاني، لأنّه بلغهم دون الثاني.

ولقائل أن يقول: إنّ أبا عليّ أيضاً لا يجوز بعثة النبيّ بمجرد ما في العقل، إلّا إذا حصلت فيها مزية لا تحصل من دونها، نحو أن يكون دعاؤه إياهم إلى العقليّات لطفاً ومصلحةً لهم.

القول في صفات النبيّ

إنّما نذكرها هنا الصفات التي يجب اختصاصُ النبيّ بها من حيث هو نبيّ، وإلا فالصفاتُ التي يجب حصولها لعامة المكلفين من القدرة والآلة وكمال العقل وكونهم مزاحي العلة بجميع وجوه التمكين فمما لا خلاف في وجوب حصولها له.

فمن الصفات التي يجب اختصاصه بها وثبوتها له دون سائر أمتة الصفاتُ التي يجب اختصاص الرؤساء والحكّام بها، من الذكاء والفظنة وقوة الرأي وجودته، مزيتته فيما كلّف ظاهرة على ما كلّف لهؤلاء. فالصفات الحاصلة لهم يجب حصولها له بطريقة الأولى، سيّما إذا كان تنفيذ الأحكام مفوضاً إليه، ولأنّه لا بدّ لها في التمكين من أداء الرسالة فاعتبار تلك الصفات في الرسول أولى من هذا الوجه، ولأنّ نقصان درجته في هذه الصفات يقتضي التنفير عنه. ومن الصفات التي يجب أن يكون عليها ومختصاً بها كونه معصوماً من القبائح كلّها، صغيرها وكبيرها، قبل النبوة وبعدها على طريق العمد وعلى طريق الشهوة وعلى كلّ حال.

بخلاف ما قاله المعتزلة من جواز الصغائر عليه إذا لم تكن مسخفة، كالنظيف وسرقة شيء يسير وخيانة حقيرة في المعاملة. قالوا: لأنّ ما لا يكون

مسخفاً من الصغائر، يجري مجرى ما يفعله الإنسان سهواً، كالزلة اليسيرة التي لا ينجو منها المتحفظ، حتى قيل فيها: وأي جواد لا يكبو، ولكل جواد كبو^١ ولكل صارم نبوة فأما المسخف فإنه يوجب خفة منزلة فاعلمها عند الناس، فلا يجوز على النبي.

وبخلاف من فرق بين حال النبوة وقبل النبوة من الحشوية من أصحابنا. وبخلاف من أجاز عليهم الكبائر في حال النبوة إلا الكذب فيما يؤدونه. وكذا نجب عصمته من الإخلال بالواجبات عليه. والذي يدل على صحة ما ذكرناه وذهبنا إليه أن القبيح لا يخلو من أن يكون كذباً أو غير كذب، والكذب لا يخلو من أن يكون فيما يؤديه عن الله تعالى أو في غيره.

أما الكذب فيما يؤديه عن الله. فلا يجوز عليه، لأن العلم المعجز يمنع من ذلك من حيث أنه إذا أدى الرسالة عن الله تعالى وصدقه تعالى بالعلم المعجز الذي أظهره عليه، فكانه صدقه بالقول وقال له: صدقت فيما قلت وأديت. فلولم يكن صادقاً لكان ذلك قبيحاً، لأن تصديق الكذاب قبيح لا يجوز عليه تعالى.

فأما الكذب فيما لا يؤديه عنه تعالى، وجميع القبائح الأخر، وكذا الإخلال بالواجبات، فانما نزهه عنها، لأن تجويز ذلك ينفر عن قبول قوله. ولا يحسن أن يبعث الله نبياً إلى الخلق ويوجب عليهم أتباعه وطاعته وهو على صفة تنفر عنه؛ ولوجوب تنزيه النبي وتجنبيه عما ينفر عنه ما جتب الله تعالى أنبياءه الخلق المشينة والأمراض المنفرة والفظاظة والغلظة لما كان ذلك منفرراً في العادة. وعلى هذا قال جلّ وعلا لنبينا محمد عليه السلام: «وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَأَنْفَضُوا مِنْ حَوْلِكَ»^(١).

(١) آل عمران: ١٥٩.

فإن قيل: كيف تقولون: إن ما ذكرتموه منفرد وقد وقع القبول ممن جوز ذلك عليهم؟

قلنا: لسنا نريدُ بالتنفير أن لا يقع القبول جملة فيعترض بما ذكر في السؤال كلامنا، وإنما نريد بالتنفير ما يكون معه أبعد من القبول فليس كل صارف عن الفعل يرتفع معه الفعل، كما أنه ليس كل داع إليه يقع معه الفعل. ألا ترى أن طلاقة الوجه والبشر في وجه الضيف داع إلى حضور طعام المضيف وربما يقع معه الخصوم والقطوب والتبرم في وجهه صارف عن ذلك ومنفرد عنه وربما يقع معه الخصوم ولم يخرجوا بذلك من كون أحدهما داعياً مقرباً والآخر صارفاً منفرداً، فكذلك القول فيما أورد في السؤال. وقد يقبل بعض الناس قول الماجن السخيف ولا يقبل قول الواعظ الزاهد الناسك المتعقّف، ولا يظن بذلك كون المجنون والسخف صارفاً منفرداً، وكون الزهد والعفة والنسك داعياً مقرباً.

وما اعتمدهنا من دلالة التنفير ينفي عن النبيّ جميع القبائح والإخلاق بالواجبات وبيعضها في حال النبوة وقبلها وكبائر الذنوب وصغائرها، لأن النفوس أميلٌ وأسكنٌ إلى من لا يعهد منه قط في حال من الأحوال، لا صغير ولا كبير ولا إخلال بواجب، ولا جوزت عليه شيئاً من ذلك منها إلى من كان بخلاف ذلك فوجب نفي الجميع عن النبيّ في كل حال، لما ذكرناه.

فإن قيل: الصغائر لاحظ لها في استحقاق الذم والعقاب عليها وإنما حظها تنقيص الثواب ولو وجب تنزيه الأنبياء عما ينقص الثواب لوجب تنزيههم عن الإخلال بالنوافل.

قلنا: ليس الأمر في الصغائر على ما ذكر في السؤال من أنه لاحظ له في استحقاق الذم والعقاب على ما سنبيته في نفي التحابط إذا تكلمنا في الوعيد إن شاء الله تعالى وبه الثقة.

ثم ولو سلمنا ذلك هاهنا تسليم جدل، لكان لنا أن نقول إنها وإن لم يستحقّ عليها ذمّ ولا عقاب وإنّا تأثيرها في نقصان الثواب، فإنها بذلك لم تخرج عن كونها قبائح وذنوباً، وكونها ممّا يستحقّ عليها الذمّ والعقاب لو انفردت. وليس كذلك النوافل، لأنّه لاحظّ للإخلال بها في استحقاق ذمّ ولا عقاب بوجه من الوجوه في حال من حالات، فبان الفرق بينهما.

ثم نقول للمعتزلة: يلزمكم على هذا التعليل أن تجوزوا الكبائر على الأنبياء عليهم السلام قبل النبوة لأنّه لاحظّ لها بعد النبوة أكثر من تنقيص الثواب، لأنّ عقابها وذمّها قدر الإلالتوبة وتحمل النبوة. ولا جواب لهم عن ذلك إلّا ما قلناه من أنّها قبائح وذنوب وإن كان عقابها وذمّها زائلين أو الرجوع إلى التنفير، وأيّها قالوا فهو بعينه قائم في الصغائر، على أنّ قولهم الصغائر كالإخلال بالنوافل في تنقيص الثواب ليس من الأنصاف ولا هو صحيح، لأنّ الإخلال بالنوافل لم يزل استحقاق ثواب كان مستحقّاً مستقراً، والصغائر أزلت استحقاق ثواب كان مستحقّاً مستقراً والفرق ظاهرٌ بين من كان على منزلة عالية ثم انحطّ عنها وبين من لم يبلغها قطّ في باب التنفير. الا ترى أنّ من ولي الخلافة ثم خلع لا تكون حاله في النفوس كحال من لم يلها قط وإن الخلع عن الخلافة مؤثّر منفر، وعدم الوصول إليها أصلاً غير مؤثّر ولا منفر.

وثبت بما ذكرناه أنّه لا يجوز على النبيّ كتمان ما بعث لأدائه.

ويدلّ عليه، زائداً على ما ذكرناه، أنّ كتمانها لما بعث لأدائه يؤدّي الى نقض الغرض في إرساله وبعثته، لأنّ الغرض في إرساله إيصال ما حمّله وكلف أدائه إلى من هو مصلحة لهم حتى يكونوا مزاحي العلة. فإذا بعث تعالى من علم حاله أنّه لا يؤدّي مصالحهم إليهم، انتقض الغرض ولم يكن تعالى قد أراح علمهم في تعريفهم مصالحهم ولا يجري تكليف النبوة وأداء الرسالة مجرى سائر التكاليف في جواز أن يكلف الله تعالى من علم من حاله أنّه لا يمتثل ولا يفعل،

لأنَّ الغرضَ في سائر التكاليف مجردُ تعريض المكلف للمنافع فإذا لم يفعل ماكلف ولم يصل إلى المنافع التي عرض لها أتى في ذلك من قبل نفسه، وتكليف النبوة الغرض الأصلي فيه يتعلق بغير النبي على ما أشرنا إليه، وإن كان فيه غرض يرجع إلى النبي فذلك على وجه التبعية، فلا يجوز أن يكون الأمر على ذلك، ومع هذا يكتم ولا يؤدي، لأنَّ ذلك محلُّ بإزاحة علتهم في التكليف.

فأمَّا الآيات والأخبار التي تمسك بها من يخالفنا في هذه المسألة وزعموا أنَّها تقتضي إضافة الزلات والذنوب إلى الأنبياء، فقد ذكر سيّدنا المرتضى رضي الله عنه - تأويلاتها في كتابه الموسوم بـ تنزيه الأنبياء والأئمة، وبين أنَّها لا تقتضي صحّة إضافة معصية إلى نبيّ، فن أرادها فليطلبها منه.

ومن صفات النبي أن يكون مُجْتَنَباً من الخُلُق المشينة والأمراض المنفرة على ماجرى في خلال كلامنا. وقد اختلفوا في تفصيل ذلك، فأجاز بعضهم العمى والصمّ على النبي، وزعم أنَّها لا ينفران. قال: ولهذا تسكن نفوسنا إلى العلماء العُمى والصمّ إذا اختصّوا بالفطانة، إلّا إذا كانا مانعين من أداء الرسالة، فحينئذ يجب أن يُعصَمَ منها. فاما البرص والجذام وما أشبههما، فلا خلاف في أنَّها لا تجوز على الأنبياء، لما فيها من التنفير.

والصحيح أن العمى والصمّ أيضاً غير جائزين عليهم، لما فيها من التنفير أيضاً، وهذا ظاهر موجود من النفس، وإن كان التنفير فيها دون التنفير في الجذام والبرص وما أشبههما.

وينبغي أن يعصم عن كثير من المباحات كالأكل في الطرقات، ويعصم أيضاً عمّا يؤثر في معجزه ويوهم أنه من قبله، كعلم الكتابة ونظم الشعر، لأنَّ ذلك وإن كان فضيلة في كثير من الناس، إلّا أنه لما كان معجزة نبينا، عليه السلام خاصة من قبيل الكلام والإخبار عن الغيوب عصم عليه السلام عن ذلك، لئلا يوهم أن معجزته من قبيل الشعر وأنه يطالع أخبار الأمم السالفة

والقرون الماضية عن الكتب فيأتي بها من قبله، كما قال الله تعالى: «وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه يمينك إذ لا تراتب المبطون»^(١).

وذكر العلماء في جملة ما يعصم منه النبي الجرف التي تهون صاحبها على الناس كالحجامة والحمامية وغيرها مما يرجع إلى خدمة الناس. فأما الاستيجار للأعمال التي لا يستهان بالعامل فيها فغير منفر، لأنه من جملة ما يطلب به الرزق الحلال، كرعاية الغنم، لأن رعاية الغنم مما لا ينفر أيضاً، بل هو معين على الاهتداء إلى سياسة الأمة وتدبير مصالحهم. وكون الإنسان ولدزناً مما ينفر أيضاً، فلا يجوز عليهم، صلوات الله عليهم. وقد قيل في كونه لقيطاً إنه ينفر، ولكن ذلك إنما ينفر إذا بقي الأمر في اللقيط مشتبهاً، فأما إذا ظهر أنه لم يكن لقيطاً لاشتباه الحال فيه وفي نسبه، وإنما كان لخوف الظلمة عليه، فإنه لا ينفر، كما كان في حق موسى عليه السلام.

ومن صفات النبي الذكورة، فإن الأئمة منقره، ولهذا ترى الرجال العقلاء يرددون بالإناث في الأمور الراجعة إلى السياسة والحكومة بين الناس. وأما الصبي، فغير منفر بنفسه، وإنما المنفر ما يصحبه ويقارنه من نقصان العقل وقلة الفطنة. فإذا كان الصبي كامل العقل والفطنة بحيث توفي فطنته على فطنة البالغين كان أعجب وأدعى إلى القبول، كما كان في حق يحيى وعيسى عليهما السلام.

وجملة الأمر أن النبي يجب أن يعصم عن جميع ما ينفر عن القبول منه، سواء كان متعلقاً بفعله أو كان خلقه وغيرة أو مرضاً من جهته تعالى أو نقيصة من جهة غيره، كالديانة.

[المسألة الثانية]:

القول في نسخ الشريعة

الخلاف المعروف في هذا المسألة مع اليهود، وهم ثلاث فرق: فرقة تقول إن نسخ الشريعة غير جائز عقلاً، لما فيه من البداء. وفرقة تقول: إن العقل لا يمنع منه، لكن الشرع منع منه، لأن موسى عليه السلام قال: «شريعتي مُؤَبَّدَةٌ لَا تُنْسَخُ»، وقال: «تَمَسَّكُوا بِالسَّبَبِ أَبَدًا». وقال: «تَمَسَّكُوا بِالسَّبَبِ عَهْدَ إِلَيْكُمْ وَلُدْرِيَّتِكُمْ الدَّهْرَ أَوْ مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ»، فلا يجوز تصديق من جاء بنسخ ذلك. والفرقة الثالثة أجازت النسخ عقلاً وشرعاً ولم تدع ورود الشرع بالمنع منه، ولكنها تمنع من نبوة نبينا صلى الله عليه وآله، وتزعم أنه لم يقم عليه معجزة ولا دلت على نبوته دلالة.

ونحن نبيّن حدّ النسخ وحقيقته، ثم نتكلّم على كلّ فوّة من هؤلاء الفرق، فنقول: حدّ النسخ هو الدليل الشرعي الدالّ على أن مثل الحكم الشرعي الثابت بالدليل الشرعي الأوّل غير ثابت في المستقبل على وجه لولاه لكان ثابتاً بالدليل الأوّل مع تراخيه عنه.

ذكرنا المثل دون العين، لأنّه لو نهى تعالى عن غير ما أمر به لكان ذلك بداءً، وذلك محال عليه تعالى، وكان فيه إضافة قبيح إليه تعالى، إمّا الأمر أولاً أو النهي ثانياً.

وخصصناه بأدلة الشرع، لأنّ ما يدلّ على سقوط وجوب الفعل في المستقبل من جهة العقل، كالعجز أو فقد العقل أو الآلة وما جرى ذلك المجرى، لا يوصف بأنّه ناسخ .

وشرطنا التراخي، لأنّ ما يقترن بالدليل الأول ممّا يقتضي زوال وجوب مثل الفعل في المستقبل من ذكر غاية معيّنة، كقوله: «ثُمَّ اتَّيَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ»^(١) وقوله تعالى: «وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهَرْنَ، فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ»^(٢) لا يوصف أيضاً بأنّه ناسخ وكذا لوقال موسى: «الزَّمُوا السَّبْتَ إِلَىٰ وَقْتِ كَذَا»، لم يكن سقوط وجوب لزوم السبت عند تلك الغاية نسخاً. ولوقال ذلك القول مطلقاً، ثمّ قال بعد ذلك بزمان: «سَقَطَ عَنْكُمْ وَجُوبُ لَزُومِ السَّبْتِ» لكان ذلك نسخاً.

إذ اتبيّن حدّ النسخ وحقيقته، فالذي يدلّ على جوازه هو أنّ الذي لأجله حسن التعلّب بالشرائع وبعثة الأنبياء بها، من المصالح المتعلقة ببعض أفعالنا والمقاصد المتعلقة ببعضها يجوز تغيير الحال فيها بأن يصير ما هو مصلحة لنا في وقت مفسدة في وقت آخر، وما يكون مفسدة في وقت يصير مصلحة في وقت آخر، كما علم من حال الخائض والطاهر والمقيم والمسافر، فغير ممتنع أن يعلم تعالى أنّ مكان مصلحة في وقت يكون مفسدة في غيره من الأوقات وكذا ما يكون مصلحة لقوم غير ممتنع أن يكون مفسدة لغيرهم، فلا بدّ عند علمه تعالى بذلك من أن يدلّ المكلفين على ذلك من حال الفعل إزاحة لعلّتهم فيما كلّفهم. إذا تقرّر هذا فأبى فرق بين أن يدلّ على ذلك بذكر غاية متصلّة بالدليل الأول، مثل أن يقول: «الزّموا هذه العبادة إلى وقت كذا ثمّ اتركوها بعد

(١) البقرة: ١٨٧.

(٢) البقرة: ٢٢٢.

ذلك»، وبين أن يقول: «الزَمُوا هذه العبادة»، ولا تقيد بذكر غاية، ثم يقول بعد انتهاء المدة التي كانت العبادة مصلحة إليها: «أتركوها فقد زالت عنكم». وهل تجوزُ أحد الأمرين إلا كتجوز الآخر، ثم وغير ممتنع أن تتعلق المصلحة بأمر لا يبيِّن للمكلفين الغاية التي عندها ينقطع التعبُّدُ بها في وقت الخطاب والأمر بها، وبأن يبيِّن لهم بعد ذلك بزمان، فعند ذلك يتعيَّن تأخير ذلك البيان فيكونُ نسخاً، وهذا لا يقتضي البداء ولا إضافة قبيح من أمر أو نهي إليه. وإنما الذي تقتضيه هو أن ينهى من أمره تعالى بفعل على وجه مخصوص في وقت معيَّن عن نفس ما أمر به على ذلك الوجه في ذلك الوقت، كأن يقول لشخص معيَّن أو أشخاص معيَّنين: صلّ أو صلّوا اليوم وقت الظهر أربع ركعات بنية الوجوب، ثم يقول: لا تصلّ أو لا تصلّوا اليوم وقت الظهر أربع ركعات بنية الوجوب.

يبيِّن ما ذكرناه أنّ البداء معناه الظهور والاطلاع على من كان خافياً عند من ظهر له ولسنا نقول: إنه تعالى إنّما علم صيرورة ما كان مصلحةً في وقت مفسدة في وقت آخر عند ما صار مفسدة.

بل نقول: علم الله تعالى لم يزل أنّ الفعل يكون مصلحةً في زمان مفسدةً في زمان آخر، فيأمر به في الوقت الذي علم أنّه مصلحة فيه، وينهى عنه في الوقت الذي علم أنّه مفسدة فيه وهذا غير ممتنع، كما لم يمتنع أن علم لم يزل أن إمراض شخص معيَّن ممّن يخلّتهم وفقره مصلحة له في وقت، وصحته وغناه مصلحة له في وقت آخر، فيمريضه ويُفقِرُه في الوقت الذي علم أنّ ذلك مصلحة، ويصحّحه ويغنيه في الوقت الذي علم أنّ ذلك مصلحة. وكما لا يمتنع أن يعلم أحدنا أنّ مصلحة ولدته الرفقُ به اليوم وغداً مصلحة العنْفُ، فيرفق به في اليوم ويعنف معه بالغد. كما لا يمتنع أن يعلم الطبيب أنّ صلاح المريض اليوم في دواء مخصوص وغداً في دواء آخر، فيأمره اليوم بذلك الدواء، وغداً بالدواء الآخر.

وشبهتهم التي تمسكوا بها في المنع من النسخ، هي ما أشرنا إليه. وهي أنه لو نهى تعالى عن مثل ما أمر به أو بمثل ما نهى عنه، لكان قد ظهر له من فساد ما أمر به أو صلاح ما نهى عنه ما لم يكن ظاهراً عنده، أو خفي عنه من صلاح ما أمر به أو فساد ما نهى عنه ما كان ظاهراً له ولم يكن خافياً عليه. وكلا الأمرين لا يجوزان عليه.

وقد تقدّم ما هو جوابٌ عن هذه الشبهة، غير أننا نكرّره في معرض الجواب هاهنا فالكلام إذا تكرر تقرر ونقول لهم: لم زعمتم أن نهيه عن مثل ما أمر به أو أمره بمثل ما نهى عنه يدلُّ على ما ذكرتم مع تجويز ما ذكرناه من أنه عَلِمَ لم يزل أن الفعل الذي أمر به مصلحةٌ في الوقت الذي أمر به ومفسدةٌ في الوقت الذي نهى عنه، فأمر به في الوقت الذي علم أنه مصلحةٌ فيه ونهى عنه في الوقت الذي علم أنه مفسدةٌ فيه، والذي نهى عنه أولاً مفسدةٌ في الوقت الذي نهى عنه، ومصلحةٌ في الوقت الذي أمر به فهى عنه في الوقت الذي علم أنه مفسدةٌ فيه وأمر به في الوقت الذي علم أنه مصلحةٌ فيه.

ثم يقال لهم: أليس الجمعُ بين الأختين في النكاح كان مباحاً ليعقوب، وقد حرّمه الله تعالى في زمن موسى عليه السلام ولم يحرمه قبل بعثته موسى، ولم يدل ذلك على أنه قد ظهر له ما كان خافياً عليه أو خفي عنه ما لم يكن خافياً؟

وأيضاً في التوراة أن الله تعالى قال لنوح عليه السلام عند خروجه من السفينة: «إني قد جعلتُ كلَّ دابةٍ حيةً مأكلاً لك ولذريتِكَ وأطلقتُ ذلك لكم كلَّ نبات الغشب ما خلا الدم فلا تأكلوه» وقد حرّم الله تعالى على موسى وبني إسرائيل كثيراً من الحيوان.

وكان آدم عليه السلام يزوج الأخت من ولده أخته، وحرّم الله ذلك على موسى.

وأمر موسى وبني إسرائيل إذا عبروا أرض الأردن أن يبنوا لله مذبحاً في جبل

عينال. فلما جاوز بنو إسرائيل الأردن بنى يوشع بن النون المذبح الذي أمر الله به موسى في جبل عينال، ووضع بنو إسرائيل عليه القرايين. وبنى يوشع بن النون بيتاً لله في ذلك المكان وسمّاه شيلو. ومكث بنو إسرائيل أربعاً سنة وأربعين سنة يحجّون ذلك المذبح والبيت، وهو قبلتهم التي يقصدون إليها. ولو أنّ رجلاً حج في تلك السنين إلى موضع بيت المقدس، وكان ضالاً عندهم. فلما مضت تلك المدّة عادوا يصلّون إلى مضرب، وإلى ألواح وهم مقيمون في البلاد، ثم أوحى الله، إلى بني من بني إسرائيل في منامه أن يبني له بيتاً في موضع الصخرة من بيت المقدس فلما انتبه أوحى الله تعالى إليه: لست أنت الذي تبني هذا البيت، لأنك سفكت الدماء ولكن بينيه سليمان وبني سليمان ذلك البيت. وحجّت إليه بنو إسرائيل وتركوا البيت والمذبح الذي أمر الله به موسى وبناه يوشع بن نون.

ولم تدلّ هذه الأشياء كلّها على أنه ظهر لله تعالى ما كان خافياً عليه أو خفي عنه ما كان ظاهراً له.

ذكر الشيخ أبوالحسين أنه قال له بعض اليهود: إن الذي بنى البيت قال: إن هذا مكتوب، فقلت له: أقال: إن هذا مكتوب عند موسى؟ قال: لا، ولكن نعلم أنّ موسى بيّن ذلك كلّه، ولم ينقل إلينا بيانه. فقلت له: فجوز أن يكون موسى أوجب التمسك بالسبت أبداً، إلّا أن يجي نبي ينسخه، ولم ينقل هذا الاستثناء.

ثم يقال لهم: هل كان قبل نزول التوراة شرع أم لا؟ إن قالوا: لم يكن شرع قبل نزولها وجحدوا، قلنا لهم: أليس في الجزء الثاني من السفر الأول من التوراة حين شرع الله تعالى على نوح عليه السلام القصاص في القتل؟ ذلك قوله: «شوقخ ذام ها اذام با اذام داموا يشافيخ» تفسيره: من سفك دم إنسان، فليحكم الحاكم بسفك دمه. وفي الجزء الثالث من السفر الأول «إذ

شرع على إبراهيم عليه السلام ختانة المولود في اليوم الثامن من ميلاده». فإذا أقرّوا بأنه قد كان شرع قبل نزول التوراة قلنا لهم: ماتقولون في التوراة؟ هل أتت بزيادة على تلك الشرائع أم لا؟ فإن لم تأت بزيادة فقد صارت عبثاً عندهم، إذ لا زيادة فيها على ماتقدّم ولم يعن شيئاً، فلا يجوز أن تكون صادرة عن الله تعالى، فيلزمهم أنّ التوراة لا تكون من عند الله، وذلك كفر على مذهبهم، وإن كانت التوراة أتت بزيادة، فهل في تلك الزيادة تحريم ما كان مباحاً، أم لا؟ إن قالوا: ما أتت بتحريم ما كان مباحاً من قبل. بطل قولهم بأنّ التوراة حرمت الأعمال الصناعيّة في يوم السبت بعد أن كان مباحاً وهذا هو النسخ في المعنى.

ومن تتبّع أحكامهم التي يتديّنون بها وجد أمثال ما ذكرناه كثيراً ممّا فيه النسخ.

فأما من ادّعى أنّ الشرع منع من النسخ وإن لم يمنع العقل منه، فإنه يحتجّ بما حكيناه عنهم من نقلهم عن موسى عليه السلام أنه قال: تمسكوا بالسبت أبداً فقال: تمسكوا بالسبت عهداً لكم ولذريّتكم الدهر، أو مادامت السماوات والأرض، قال: فلا يجوز أن يصدق من جاء بنسخ ذلك.

والجواب عنه: أنّ ما نقلوه عن موسى عليه السلام غير معلوم ولا مسلم، لأنّ نقل التوراة التي في أيديهم ونقل أخبارهم غير متصل بل منقطع، بما فعل بهم بخت نصر.

ثم وإن لم ننازعهم في صحّة نقلهم، في التوراة ألفاظ التأييد كثيرة، والمراد بها المبالغة في طول المدّة دون الدوام، فمن ذلك قوله في العبد: «إنّه يُستخدَم سِتّ سنين ثم يُعتق في السابعة، فإن أبى فليتقّب أذنه ويُستخدم أبداً»، وقال في موضع آخر: «يستخدم خمسين سنة». وقيل في البقرة التي أمروا بذبحها: يكون ذلك لكم سنةً أبداً وانقطع الشهيد به عندهم. وكذا أمروا في قصة دم

الفصيح الذي تعبدوا به أن يجعلوه في أبوابهم ويذبحوا الجمل ويأكلوا لحمه ملحوجاً ولا يكسروا عظماً، ويكون ذلك الجمل سنّةً أبداً، وقد زال التعبدُ بذلك. وفي السفر الثاني قال الله تعالى: «قربوا إليّ كلّ يوم خروفين سنّةً خروفٌ عدوةٌ وخروفٌ عشيةٌ بين المغارب، قربان دائمٌ لأحقابكم».

فهذه ألفاظ تقتضي الدوام كالألفاظ التي ذكروها في السبت وما أريد بها الدوام. فما أنكروا في مثل ذلك من ألفاظ السبت، سيّما وقد ورد من البشارات بالنبيّ عليه السلام على مانشير إليه ونبيّته إن شاء الله ما يجرز معه أن يكون النبيّ عليه السلام ناسخاً للسبت ورافعاً لتأييده كما ارتفع تأييد ماعدناه. لأنّنا إذا رأينا ألفاظ التأييد وما أريد بها التأييد لم نأمن أن يكون كذلك ألفاظ التأييد في السبت، وأن يكون النبيّ الذي بشره، أو الذي دلّت عليه دلالة سوى البشارة بيّن أنّ ألفاظ التأييد ليست على الدوام وأنها كسائر الألفاظ التي لم يرد بها الدوام.

فإن قالوا: إن الألفاظ التي ذكرتموها قد بيّن موسى^١ أنّه لم يرد بها الدوام فلو كان السبت كذلك لبيّته.

قلنا لهم: أبيّن موسى^١ انقطاع تلك العبادات، وأنها غير دائمة حين تعبد بها أو بعد ذلك؟

فإن قالوا: بيّن ذلك بعد زمان متراخ، وهكذا يقتضي ظاهر التوراة، لأنّه قال في موضع: «يُثَقَّبُ أذُنُ الْعَبْدِ وَيُسْتَحْدَمُ أَبَدًا»، وقال في موضع آخر: «يُسْتَحْدَمُ خَمْسِينَ سَنَةً»، ولم يقولوا ولم ينقلوا أنّه بيّن في ذلك الموضع.

قلنا لهم: فإذا جاز أن يأمر موسى بالشيء أبداً وعلى الأحقاب، ثمّ يبيّن بعد ذلك أنّه ما أراد التأييد جاز أن يبيّن ذلك نبيّ آخر، إذا كان البيان تأخري كالحالين.

فإن قالوا: إنّ موسى^١ بيّن مراده بهذه الألفاظ في الحال.

قلنا: لو بين ذلك لنقل منه كما نقل بيانه المتراخي .
فإن قالوا: يجوز أن لا ينقل، ولكن نحن نعلم أن البيان صدر منه في الحال،
لعلمنا بأنّ البيان لا يتأخر.

قلنا لهم: فجوزوا أن يكون بيان نسخ السبب صدر منه في الحال ولم ينقل
منه، كما لم ينقل ما ذكرتم، وقد ذكر بعضهم أنّ حزقييل ذكر زيادات في
عبادات يعتقدون أنّ تلك الزيادات تلزمهم عند مجيء منتظرهم ثم هم مختلفون
فيها، فمنهم من يقول: إنّ موسى عليه السلام ما ذكر تلك الزيادات. ومنهم من
يقول ذكرها ولكنها لم تنقل عنه، فتقول لمن قال إنه لم يذكرها أصلاً: أليس
تلك الزيادات ترفع إباحة تركها، وهذا نسخ في المعنى، فقد وقع ماهو في معنى
النسخ بعد موسى على يد نبي آخر، فجوز وامثله في السبب، ونقول لمن قال إنه
ذكرها ولم ينقل عنه جوز أنه قد بين انقطاع التعبد بالسبب ولم ينقل عنه
خاصة، والهوى وحب المذهب يدعوكم إلى ترك نقل ذلك .

فإن قالوا: إنّما يلزمنا أن نقول: قد بين موسى عليه السلام انقطاع التعبد
بالسبب لونسخه من صحّت نبوته .

قلنا: أنتم دفعتم نبوة نبيتنا عليه السلام لأنه نسخ ما لم يبين موسى عليه
السلام انقطاعه فإذا لم تعلموا أن موسى لم يبين ذلك بطل دليلكم، فيوجب أن
لا تقطعوا بذلك على أنه ليس بنبي . وبعد، فإنّ كلامهم هذا يقتضي أن
يقطعوا على أن موسى عليه السلام قد أشعرهم بنسخه مهما صحّت نبوة محمد
عليه السلام: فليقتصروا على مطالبتنا بالمعجزات الدالة على نبوته حتى نذكرها
لهم ونبين صحتها، وليتركوا الاحتجاج بما لا يعلمونه، من أنه نسخ ما لم يبين
موسى انقطاعه .

وقد قال بعض اليهود: إنّ قصة البقرة إنّما انقطع التعبد بها، لأنّ المتعبدين
بها هم بنو هارون، ثم بين نبي آخر بعد موسى أنّ المتولي لذلك هو منقطع

على أنه من بني هارون، لامن نظته كذلك . وإذا لم نعلم بني هارون قطعاً زال التعبدُ بذبح البقرة لزوال شرطه .

فيقال لهم: إن موسى عليه السلام هل بين هذا الشرط أم لا؟

إن قالوا: لا، وإنما بينه نبي بعده .

قلناهم: فجوزوا أن يكون من شرط التمسك بالسبت أن لا يبعث نبي من

العرب . ولم يبين ذلك موسى، وإنما بينه محمد عليه السلام .

وإن قالوا: إن موسى عليه السلام بين انقطاع التعبد بذبح البقرة .

قلنا: فكان يجب أن ينقل ذلك عنه وأنتم لا تنقلون هذا عنه .

فإن قالوا: نحن نعلم أن موسى عليه السلام كان يتدين بدوام شرعه وأن

لا ينقطع ولا ينسخ بمثل ما تعلمون أنتم أن نبيكم كان يعتقد ويتدين بأن شريعته

لا تنسخ ولا يحتاج في ذلك بألفاظ التأيد، حتى تردوا علينا بما رددتموه

قلنا: نحن نعلم علماً لا يخالطه^(١) شك وريب أن نبينا عليه السلام كان

يتدين بأن شرعه لا ينسخ وأنه خاتم النبيين، مثل علمنا بالبلدان والوقائع ومثل

علمنا بوجوده تعالى وأدعائه النبوة لا يمكنكم أن تدعوا مثل ذلك، لأنه لو كان

كذلك لوجب في كل من خالطكم أن يعلم ذلك . وخلافه معلوم، لأننا نعلم ذلك

والنصارى على كثرتهم وقرائتهم لكتبكم لا يعلمون ذلك، وجماعة منكم

لا يعلمون ذلك بل يقولون: الأمر فيه مشتبه، ويقتصرون على مطالبتنا بالمعجزة

الآتية أن العلم بتدين نبينا عليه السلام بدوام شرعه وكونه خاتم النبيين،

لما كان على الحد الذي وصفناه، شاركنا فيه المسلم وغير المسلم والصديق

والعدو . فكل من علم وجوده وأدعائه النبوة علم أنه كان يتدين بما ذكرناه،

ومثل هذا لا يمكنكم ادعائه .

وبعد، فإذا ثبت نبوة نبينا عليه السلام بما ظهر عليه من المعجزات، على ما نبيننه إن شاء الله تعالى، بطل قول من ادعى تأييد شرع موسى أو غيره من الأنبياء عليهم السلام، لأنه لو صح تأييد شرع واحد منهم لما دلت المعجزات التي قامت وظهرت عليه على نبوته عليه السلام وصحة شرعه مع ما فيه من مخالفة الشرائع المتقدمة في أكثر الأحكام.

فإن قيل: لم صرتم بأن تنظروا في معجزات نبيكم، فتعلموا بها صحة نبوته وبطلان ما تمسكنا به من الخبر المقتضي بظاهره لدوام شرع موسى وتأبيده أو صحة تأويله على ما تأولونه عليه أولى من أن تنظروا أولاً في خبرنا فتعلموا صحته، وإذا علمتم صحته قطعتم على بطلان نبوة من تدعون نبوته.

قلنا: صحة معجز نبينا الذي هو أظهر آياته ومعجزاته، وهو القرآن الموجود في أيدينا مبنية على أمور عقلية لا يدخلها الاحتمال والاشتباه لأنها مبنية على ظهور القرآن عليه وتحديه العرب به وأنهم لم يعارضوه. وذلك كله معلوم ضرورةً وعلماً لا يدخله شكٌ وريبٌ مثل العلم بالبلدان والوقائع والعلم بأن ما هذا صفته معجز دال على صدق من ظهر عليه طريقه أيضاً اعتبار العقل الذي لا يدخله الاحتمال. وليست هذه المباني والقواعد ولا واحد منها من جنس الكلام الذي يدخله الاحتمال والحقيقة والمجاز والعمل بظاهره أو تركه. والاستدلال بالخبر الذي تدعونه مبنية على صحته لا يعلم إلا بعد أن يعلم أن صفة التواتر ثابتة في جميع أسلاف اليهود في كل زمان، ثم إذا صح وثبت نقله فهو كلام يدخله الحقيقة والمجاز والخصوص والعموم، والاحتمال للتأويل المخالف لما يقتضيه ظاهره.

إذا تقرر هذا، فمعلوم أن التمسك بما لا يحتمل والنظريه وبناء المحتمل عليه أولى من عكسه، وهو التمسك بالمحتمل^(١) والنظريه وبناء ما لا يحتمل عليه،

فظهرت الأولوية التي طلبها السائل، في جانب ما ينظر فيه بحمد الله ومته. وأما من أجاز النسخ عقلاً، ولم يدع منع الشرع منه، وأنكر نبوة نبيتنا عليه السلام، لزعمه وادعائه أنه ما دلت على نبوته دلائل ولا قامت عليه معجزة، فالرد عليه هو بأن نبين صحة نبوته عليه السلام بما ظهر عليه من المعجزات الواضحة والآيات اللائحة التي لا تخفى دلائلها على صدقه في ادعائه النبوة عند التأمل الصحيح وبذل الإنصاف وما نحن فاعلون لذلك بعون الله وحسن توفيقه.

[المسألة الثالثة]:

القول في نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله

فنقول: وبالله التوفيق والعون: الذي يدل على نبوة نبينا عليه السلام أنه ادعى النبوة وظهر عليه المعجز، وقد بينا أن المعجز يدل على صدق الدعوى التي يطابقها، فيكون عليه السلام صادقاً في دعواه فيكون نبياً. فإن قيل: بينوا ادعاء النبوة ثم ظهور المعجز عليه، لیتم مقصودكم ويصح استدلالكم.

قلنا: أما ادعاء النبوة فلا شك فيه، إذ هو معلوم على حد العلم بوجوده وظهوره وعلى حد العلم بالبلدان والوقائع، لا ينازع فيه إلا جاحد أو معاند يُعَدُّ في السُّمَنِيَّةِ وَيَشْبَهُ بالسوفسطائية، ولهذا يشترك في هذا العلم الولي والعدو والمسلم وغير المسلم، فلا أحديعرف وجوده إلا ويعرف دعواه النبوة. إننا النزاع بين المسلم وغير المسلم والولي والعدو في صدقه في دعواه، لا في أصل الدعوى. وأما ظهور المعجز عليه، فمعجزاته كثيرة، أظهرها القرآن. وبيان كون القرآن معجزاً أنه لا شك ولا خلاف في أنه ظهر عليه صلوات الله عليه. ولم يسمع من غيره قبله، وأنه تحدى العرب به والعرب مع طول المدة لم يعارضوه. فنقول: إنهم إنما لم يعارضوه للعجز من المعارضة وتعذرها عليهم. وذلك التعذر خارق للعادة. فإن قيل: جميع ما ذكرتموه ممنوع منها، إذ هي دعاوي غير مسلمة فينبوا صحتها.

قلنا: أما أنّ القرآن ظهر عليه ولم يسمع قبله، فلا يَنزاع فيه إلا جاحد، مثل الذي يُنزع في دعواه النبوة والذي يَنزاع في وجوده. وأما أنه عليه السلام تحدّى العرب به فيستبينُ ببيان حقيقة التحدي ومعناه. وذلك لأنّ معنى التحدي في العرف هو تحريض المدعي، لاختصاصه وتمييزه بامر غيره على أن يأتي بنظير ذلك الأمر إن قدر عليه وأمكنه، والغرض به إظهار قصوره وعجزه عن ذلك كما يقول أحدنا لغيره: أنا أظفِرُ هذا الجدول أو أشيلُ هذا الحجرُ وأنت لا تقدر على ذلك فيحرضه بهذا القول على تعاطي ذلك الظفر أو تلك الإشالة وغرضه إظهار قصوره وعجزه بما ادّعى اختصاصه به. وهو تفعل من الجداء، وهو حثّ البعير وتعريضه على السير بالنغمات وقول الشعر.

إذا ثبت وتقرّر معنى التحدي، فلا شك في أنّ هذا المعنى كان من النبي عليه السلام، إذ كلّ من عرفه وعرف دعواه النبوة وظهور القرآن عليه، عرف أنه عليه السلام كان يفخر بالقرآن ويدّعي تميّزه به عنهم وأنّ الله تعالى أنزله عليه وخصّه به، وكلُّ هذا يبعث ويحرّض العدو على مساواته فيما يعجز به ويدّعي التميّز لأجله فثبت وتحقّق أنّه تحدّاهم بالقرآن. وبعد، فأيات التحدي موجودة في القرآن مفصلة. وهي قوله تعالى: «قُلْ لئن اجتمعت الإنسُ والجنُّ على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتونَ بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً»^(١) وقوله تعالى: «فليأتوا بحديثٍ مثله إن كانوا صادقين»^(٢)، وقوله: «وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدينا فاتوا بسورةٍ من مثله وأدعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين»^(٣)، وقوله: «فاتوا بعشرِ سورٍ مثله مفتريات»^(٤).

فإن قيل: ما يؤمنكم من أن تكون هذه الآيات زيدت في القرآن فلا يصح

(١) الإسراء: ٨٨.

(٢) البقرة: ٢٣.

(٣) الطور: ٣٤.

(٤) هود: ١٣.

الاحتجاج بها؟

قلنا: لا خلافَ في أنّ القرآنَ الذي في أيدينا ونقلوه في العواشر والختمات وفي الصلوات وتعلّمه ونعلّمه على ما فيه من السور والآيات هو الذي كان في عهد الصحابة، وآتاه لم يزد فيه شيءٌ بعد عهد الصحابة. وإنّما ادّعى بعضُ الناس أنّه زيد فيه في عهد عثمان، فلو كانت هذه الآيات زيدت في القرآن لأنكرها كثير من الصحابة ولجرى فيه من الكلام والنزاع ما كان لا يجوز أن يخفى علينا كما لم يخف علينا ماجرى بينهم في المعوذتين، مع أنّ الذي خالف فيها كان عبد الله بن مسعود وحده، وإنّما أوجبنا ما ذكرناه من إنكار الصحابة لذلك، لأنّهم كانوا يتدينون بالإسلام ويعظمون الأمر في الزيادة في القرآن، والمتدين بذلك لا يجوز أن يعلم زيادة في القرآن فلا ينكرها، سواء كان تدينه بذلك واستعظامه له تقليداً أو احتجاجاً، وعلى أنّه لو كانت هذه الآيات زيدت بعده عليه السلام في القرآن لما خفي ذلك على أعدائه والطاعين في نبوته، ولكانوا يوافقون المسلمين عليها ويقولون هذه الآيات مستحدثة وسلفُ المسلمين لم يعرفوها ولا سمعوها، ولكان يجري مجرى ادّعاء معجزة اليوم لم يدّعها أحدٌ من سلف المسلمين في أنّهم ما كانوا يسكون عن الموافقة على حدوث الدعوى لها، وإنّما لم تعرف في سالف الإسلام. فلمّا لم يفعلوا ذلك علمنا أن هذه الآيات مثل^(١) سائر القرآن الذي كان يتلى على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله.

وأما أنّهم لم يعارضوه، فبيانه هو أنّهم لو عارضوه لوجب أن ينقل ويعلم كما نقل وعلم القرآن نفسه، فلمّا لم ينقل ولم يعلم دلّ على أنّهم لم يعارضوه. وإنّما أوجبنا نقل المعارضة لو كانت، لأنّ من حق كلّ أمرين ظاهرين عجيبين معتدّ بهما يقعان في وقت واحد أوزمان متقارب إذا نقل أحدهما أن يُنقل الآخر، لأنّ

(١) م: من.

الدواعي كما تتوفر إلى نقل أحدهما تتوفر إلى نقل الآخر، بذلك جرت العادة، والطباع مجبولة على ما ذكرناه، الا ترى أنه لو سقط الخطيب من المنبر يوم الجمعة والعياذ بالله بحضور القوم ووقعت فتنة في الجامع بسبب من الأسباب، فانه كما ينقل أحدهما ينقل الآخر، ولا يجوز ولا يتصور من طريق العادة أن ينقل السقوط ولا ينقل الفتنة أو على العكس، هذا مع أنه لا حاجة للناس ماسةً إلى نقل أمثال هذا، فكيف إذا كان الواقع أمراً تمس الحاجة إلى نقله، كالمعارضة التي كانت حاجة أعداء النبي ماسةً إلى إظهارها ونقلها أن لو كانت، فإنهم بذلك كانوا يتخلصون مما ألزمهم النبي عليه السلام.

ونظيرُ مسألتنا أن يقوم مُصارعٌ في بلد ويدعي تميّزه عن سائر أقرانه في المصارعة وأنه يغلبهم ولا يغلبه أحدٌ منهم ويشيع ويفشي هذه الدعوى منه ثم يقوم في مقابلته واحدٌ ويصارعه ويصرعه ويغلبه ويبطل دعواه، أفيتصور أن ينقل دعوى المصارع تميّزه عن الأقران ولا ينقل بطلان دعواه بغلبة غيره عليه وقهره له، أو يشيل واحدٌ حجراً ثقيلاً ويدعي تميّزه عن الأقران بإشالته، فيجئي واحدٌ ويشيلُ مثلَ إشالته، ويُبطلُ بذلك دعواه، أفيمكن من حيث العادة أن ينقل أحد الأمرين دون الآخر؟ مع أنّهما جميعاً وقعاً ظاهرين؟

ووجه آخر في بيان وجوب ظهور المعارضة ونقلها لو كانت. وهو أنه لو وقعت المعارضة لكانت هي الحجّة، والقرآن شبهة، ونقل الحجّة أولى من نقل الشبهة، فكان يجب على الحكيم تعالى أن يقوي دواعي الناقلين إلى نقلها لينقلوها إزاحةً لعلّة المكلفين. وليس لأحدٍ ان يدعي أنّهم عارضوه ولكنهم لم يظهروا المعارضة. وذلك لأنّ ما يدعوههم إلى المعارضة يدعوههم إلى إظهارها وهو طلب التخلص ممّا ألزمهم من خلع الديانات والعبادات وبطلان الرياسات التي ألفوها ونشأوا عليها. ولهذا أظهروا كلام مسيلمة مع سخافته وركاكته وبعده عن دخول الشبهات فيه ونقلوه، فكيف لم ينقلوا ما فيه شبهة قوية أو هوجبة.

فيتقرّر بما ذكرناه أنه لو وقعت المعارضة من العرب لوجب نقلها والعلم بها، وإذا لم تنقل ولم تعلم دلّ على أنها لم تكن، لأنّ كلّ أمر يكون ممّا لو كان لوجب أن ينقل، فأنه إذا لم ينقل نعلم بذلك أنه لم يكن، ولهذا نعلم أنه ليس بين بغداد والبصرة بلدة أكبر منها، وأنه لم يكن مع النبيّ عليه السلام نبيّ آخر، وأنه لم يكن له هجرة إلى خراسان ولم يكن له حروب أخر تجري مجرى بدر وحنين، وأنه عليه السلام لم يتعبد بالحجّ إلى بيتٍ بالعراق وبصلاة سادسة، لأنّه لو كان شيء من ذلك لنقل وعلم.

ف عند هذا البيان نقول للمنازع: لم يخلّ الحال في المعارضة من أحد أمرين، إمّا ان لم يكن أصلاً والبتة، أو كان ولكنها لم تنقل، فإن كان القسم الأوّل -وهو أنهم لم يعارضوه- ثبت ما أردناه من عدم المعارضة مع طول المدة، فترتب عليه بقية كلامنا في الاحتجاج، وإن كان القسم الثاني -وهو أنّ المعارضة وقعت منهم، ولكنها لم تنقل، مع ما قد بينّا من وجوب نقلها من طريق العادة لو كانت كان ذلك انتقاضاً للعادة، فيدلّ على صدقة عليه السلام في دعواه إذ قد ظهر عليه على هذا لفرض خارق عادة من جهته تعالى. وإنما قلنا إنّ ذلك يكون من جهته تعالى، لأنهم إنّما لم ينقلوها من حيث إنّه تعالى صرفهم عن نقلها، وضعف دواعيهم عن نقلها، هذا، كما لو فرضنا كون بلدة بين بغداد والبصرة أكبر منها، ثم لا ينقل كون تلك البلدة بوجه من الوجوه، أليس يكون ذلك نقض عادة ولا يتصور أن يكون ذلك على طول الزمان إلاّ بأنّ يصرف الله تعالى عن نقل ذلك.

فإنّ قيل: ما ذكرتموه إنّما يكون فيه انتقاض العادة ان لولم ينقلوها مع عدم الموانع والصوارف، فلعلّه كان هناك مانع من نقل المعارضة وهو الخوف من أنصاره والمستدينين بشرعه، وهم كثيرون يخاف جنسيتهم. كما تقولون أنتم لمخالفتكم في نقل النصّ الجلي بالإمامة على أمير المؤمنين عليه السلام.

قلنا: إنَّ النبي عليه السلام في مَدَّة مقامه بمكَّة ما كان بحيث يخاف جانبه وما كانت له سطوة ولا كان في المسلمين كثرة، ولا هم شوكة، بل كان الأمر معكوساً، إذ كانت الكثرة والشوكة في جانب الأعداء. ولهذا كان يقول: «لكم دينكم ولي دين»، ولهذا أيضاً احتاج إلى الهجرة بالليل، وبعد هجرته وانتقاله إلى المدينة إنَّما علت كلمته وظهرت كثرة المسلمين وشوكتهم بعد زمان، وكان يجب أن يعارضوه في تلك المدة ويظهروها وينشروها في البلاد، وإذا ظهرت ونقلت لم يؤثر فيه ظهور المسلمين وشوكتهم.

فإن قيل: المعارضة لم تقع في تلك المدة وإنَّما وقعت بعد الهجرة.

قلنا: فيكفي في الإعجاز وانتفاض العادة بالقرآن ارتفاع المعارضة ثلاث عشرة سنة، ولهذا لو عورض القرآن اليوم لما قدح في كونه معجزاً خارقاً للعادة في وقته. على أن الكفر والشرك وإن ضعف بالمدينة بعد الهجرة وما يقرب منها، فإن سائر البلاد كان الكفر فيها^(١) قوياً فكان يجب أن يعارضوه في تلك البلاد ويظهروها لينكشف بها بطلان أمره.

ثم نقول للسائل: الخوف لا يقتضي انقطاع النقل بالكلية، وإنما يمنع من المظاهرة به، ولهذا نقل النص على أمير المؤمنين عليه السلام ونقل فضائله مع حصول الخوف من بني أمية، فكان يجب أن ينقل المعارضة خفياً وعلى وجه لا يتظاهر به، وبعد، فإن الخوف لم يمنع من نقل هجائه والسب له، فكيف منع من معارضة القرآن.

وأيضاً فإنه يلزم على تجويز معارضة لم تنقل تجويز أن يكون في زمانه عليه السلام جماعة ادَّعوا النبوة وكذا بعده وظهرت عليهم معجزات. ومع هذا لم ينقل شيء من ذلك خوفاً من المسلمين والبلوغ إلى هذا الحد تجاهل

(١) م: بها.

والفرق بيننا وبينهم فيما نقلناه من النصّ الجليّ ظاهر بيّن، لأنّ النصّ وإن كتبه قوم فقد نقله آخرون وإن كانوا أقلّ منهم، وظهوره وشياعه في أصحابنا الإمامية غير خاف، وكان يجب على هذا نقل المعارضة في جماعة يثبت بنقلهم الحجة أو يدخل به الشبهة فلما لم ينقل أصلاً بان الفرق بينهما. على أنّنا نعلم أنّ المعارضة لم تكن على حدّ علمنا بأنّه ما كان للنبيّ عليه السلام هجرة إلى خراسان، ولا يمكن مخالفينا في النصّ ادّعاء مثل هذا العلم في نفي النصّ.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يقال: المعارضة وقعت من واحد أو اثنين ولم تشع فقتلها أصحاب النبيّ عليه السلام، وإن كتم ذلك واستمرّ.

قلنا: إذا كانت المعارضة تعذّرت على الفصحاء المعروفين والشعراء والخطباء المبرزين كفي ذلك في باب خرق العادة وانتقاضها وكون القرآن معجزاً، إمّا بأن يكونوا مصروفين على مذهب من قال بالصرفة، أو لأنّ القرآن بفرط فصاحته خرق العادة، فلذلك عجز أولئك المشاهير من الفصحاء عن معارضته وإذا فرضنا كون القرآن خارقاً للعادة بفرط فصاحته، فأما أن يكون القرآن من جهته تعالى أو من جهة الرسول، فإن كان من جهته تعالى فلا كلام فيه، وإن كان من جهته عليه السلام، فهو إنّما يتكّن من مثل تلك الفصاحة بعلوم خصّه الله تعالى بها، فتلك العلوم تكون خارقة للعادة من جهته تعالى وأيّ الثلاثة ثبت وصحّ ثمّ بذلك صدقه، ونعلم بعد العلم بصدقه أن أحداً غير ما ذكرناه لم يتمكّن من المعارضة ويبطل التجويز الذي ذكره السائل فاتضح وتقرّر انتفاء المعارضة وعدمها.

أما أنّ عدم المعارضة لانتهائها كان للتعدّر، فبيانّه أنّه توفّرت دواعيهم واشتدّت حاجتهم إلى الإتيان بها ولم يكن لهم عنها صارف ولم يأتوا بها، وكلّ من توفّرت دواعيه واشتدّت حاجته إلى فعل ولم يصرف عنه صارف ثمّ لم يفعله فهو غير متمكّن منه وإنّما يفعله لتعدّره عليه.

فإن قيل: لم قلت: إن دواعيهم إلى المعارضة وحاجتهم إليها كانت شديدة؟ قلنا: لوجوه، منها: أنه عليه السلام تحداهم أن يأتوا بمثل القرآن على ما بيناه وقرعهم بالمعجز عن مساواته، وقد كانت الفصاحة صناعتهم التي يفخرون بها. وكل صاحب صناعة يدعي الافتخار بها وبلوغ الغاية فيها، فإنه إذا قرع بالمعجز عن شيء منها يأنف من أن يرى مقصراً فيها وأنفته تدعوه إلى الإتيان بما يتحدى به الاترى أن من ادعى البراعة في الطب والهندسة إذا قرع بالمعجز في فته فإنه يتوفر دواعيه إلى مساواة من قرعه بالمعجز والزيادة عليه.

ومنها: إنه جاء بما يكرهونه من نقلهم عن العادات المألوفة إلى ما لم يألفوه. ومنها: منعه إتيانهم عن الاسترسال في المشتهيات وأمره لهم بالأمر الشاقة من العبادات.

ومنها: إلزامه لهم تضليل من كانوا يصوبونهم ويعظمونهم من أسلافهم واستخفاف بما كانوا يعظمونه من أصنامهم والتبري منها.

ومنها: أنه كان في تمام أمره ورياسته على كبرائهم وتقدمه على رؤسائهم.

ومنها: توغده العاصي بالعقاب الأليم الذي كانوا غير معتقدين له. فجميع ما عدناه كانوا يكرهونه، وكرهتهم لها تدعوهم إلى كسر ما يتم به أمره وما يكرهونه، وقد علموا أن الإتيان بالمعارضة يبطل دعوته ويكسر أمره وحبته ويخلصهم من جميع ما ذكرناه، ثم وقد تجدد من قتل أقاربهم ما أكد عدواتهم له وحرصهم على كسر حبه.

فإن قيل: بينتم شدة حاجتهم وتوفر دواعيهم إلى المعارضة، لم قلت: إنها لم يكن عنها صارف؟

قلنا: الصارف عنها إما أن يكون صارفاً دينياً أو دنيوياً.

أما الديني فغير متصور، لأنهم ما كانوا يتدينون بفرض^(١) طاعة وترك معارضة، بل كانوا معتقدين لضد ذلك أو نقيضه.

وأما الدنياوي فهو الرغبة أوالرهبة بأن يقال: كانوا يرهبونه ويخافون جانبه إن عارضوه أو يرغبون في ترك معارضته، لإعتقادهم أنهم يصلون بسبب ذلك الترك إلى نفع عظيم في الدنيا عاجل أو آجل.

ومعلوم أنهم ما كانوا يرهبونه خاصة في مدة مقامه بمكة، بل كان هو عليه السلام الخائف منهم في تلك المدة، وبعد هجرته - عليه السلام - من مكة أيضاً ما كانوا خائفين منه في بلادهم في غالب أحوالهم.

وأما الرغبة، فظاهر أيضاً أنها كانت من جهتهم في المعارضة لافي تركها، إذ بها كانوا يتوسلون إلى أغراضهم ومقاصدهم من إبطال أمره وتوهين شأنه لا بتركها، وهذا مما لا يخفى على عوام الناس، بل ولا على صبيانهم. الا ترى أن صبيّاً لو قال: أنا أشيلُ هذا الحجر أو أطفرُ هذا الجدول وأنت لا تقدرُ على ذلك لكانت رغبة ذلك الصبي الآخر في إشالة ذلك الحجر أو طفر ذلك الجدول، لا في ترك ذلك، لعلمه بأن دعواه إنما تبطل بإشالة الحجر أو طفر الجدول.

فإن قيل: فلعلهم لم يحتفلوا به أو بالقرآن، لقصوره في الفصاحة عندهم فكان هذا هو الذي صرفهم عن المعارضة.

قلنا: المعلوم خلاف ما ذكر في السؤال. كيف يقال لم يحتفلوا به؟ مع علمهم بأنه من أجل قبائلهم وأرأس عشائهم ومع شهرته عليه السلام عندهم بالسداد والأمانة حتى لقبوه بـ «بالأمين» وكيف يقال: لم يحتفلوا بالقرآن لقصوره عندهم في الفصاحة، وقد بلغ من إعجابهم بالقرآن أن شبهوه بالسحر وقد قالوا فيه: «إن هذا إلا اختلاق»^(٢) و«إن هذا إلا أساطير الأولين»^(٣)

(٣) الانعام: ٢٥، المؤمنون: ٨٣.

(١) م: بغرض.

(٢) ص: ٧.

فما لا يحتفل به كيف يقال فيه هذه الأقاويلُ ولقد بلغ من شدة اهتمامهم بأمر القرآن عند سماعه أن اجتمعوا وتشاوروا في أمره، فقال أبو جهل والملا من قريش: «قد التبس علينا أمره فعليكم برجل يعرف السحر والكهانة والشعر».

فقال عتبة بن ربيعة: «أنا لذلك، فأتى النبي عليه السلام، فقال: «أنت يا محمد خير أم هاشم، أنت خير أم عبد المطلب، أنت خير أم عبد الله، فيم تشتم آلهتنا وتضليل أباينا؟ فإن كان بك الرياسة سؤدناك، وإن كان بك الباءة زوّجناك، وإن كان بك المال أغنيانا».

فلما فرغ من كلامه، أمره النبي صلى الله عليه وآله، بالاستماع، وقرأ رسول الله صلى الله عليه وآله: «بسم الله الرحمن الرحيم. حم، تنزيل من الرحمن الرحيم، كتاب فصلت آياته، قرآناً عربياً لقوم يعلمون، بشيراً ونذيراً، فأعرض أكثرهم فهم لا يسمعون - حتى أنتهى إلى قوله تعالى: - فإن أعرضوا قفل أنذرناكم صاعقةً مثل صاعقة عاد وثمود».

فلما سمع عتبة ذلك امتلاً صدره حيرةً ورعباً، فناشده بالرحم أن يكف ثم قام يمشي والهأ ذهباً قد سقط طرف ردايه، ما يشعر به.

فقال قائلهم: «كفوا ثوب سيدكم». ثم اجتمع إليه أبو جهل والملا، فقال عتبة: والله لقد جاءكم بشيء ما هو بشعر ولا كهانة ولا سحر، ولقد جاءكم بأمر عظيم، ثم قرأ ما سمع وأخبرهم أنه ناشده أن يكف وقال لهم: قد تعلمون أن محمداً إذا قال شيئاً لم يكذب فحفت أن ينزل بكم العذاب».

أفيقال في مثل هذا الكلام إنهم لم يحتفلوا بهذه القصة. أوردها صاحب كتاب الإيجاز في بيان إعجاز القرآن.

وفي الجملة معلوم أنه إن لم يكن القرآن ناقصاً للعادة بفصاحته، فإنه ليس بدون كلام أفصحهم، فكيف يقال: لم يحتفلوا؟ وبعد، فلو كانوا غير محفلين به عليه السلام لما قاتلوه ولما هجوه، ولولم يحتفلوا به في بدو الأمر لكانوا يحتفلون به

حين كثر أتباعه وكاديتهم أمره.

فإن قيل: لعلمهم انصرفوا عن المعارضة، لإعتقادهم أن الحرب أولى، لأنها منجزة والمعارضة ليست كذلك أوخافوا من وقوع خلف فيما يعارضون به القرآن، وهل هو مساو له أم لا؟ ويحصل فيه نزاع ويقوى الشوكة ويفضي الأمر إلى الحرب فقدموا الحرب لذلك.

قلنا قول السائل: «لعلمهم انصرفوا عن المعارضة، لاعتقادهم أن الحرب أولى»، باطلٌ لأنه عليه السلام لم يدع البيئونة بالغلبة والقهر، وأنهم لا يقدرّون على قتاله حتى يفرغوا إلى قتاله، وإنما ادعى البيئونة بالقرآن وتحذاهم بمعارضته، وإذا كان كذلك فلا يدخل على عاقل شبهة في أن المعارضة أولى من المحاربة.

وقد تقدم أن هذا أمر لا يخفى على الصبيان، فإن الصبي الذي قال له الصبي الآخر: «أنا أظفر هذا الجدول وأنت لا تقدر على ذلك»، يعلم أن دعواه إنما تبطل بأن يظفر الجدول، لا بأن يضربه أو يشتمه.

هذا، لو وثقوا بالظفر والغلبة، فكيف وهم على خطر فيه، ولا خطر في المعارضة، وكان يجب أن يقدموا المعارضة، فإن أنجحت^(١) كفوا عن الحرب، وإن لم تنجح^(٢) حينئذ كانوا يرجعون إلى الحرب. بل كان يجب أن يجمعوا بين الحرب والمعارضة، لأن أحدهما غير مانع من الآخر، إذ المعارضة كلام مسموع لا يمنع منه الحرب، فكانوا يأخذون الحجة من الوجهين على أنهم جربوا الحرب مراراً، فحيث لم يظفروا بما أرادوا كان يجب أن يأتوا بالمعارضة لتزول الشبهة.

هذا، مع أن الحرب كانت بعد الهجرة، فكان يجب أن يعارضوه قبل الهجرة.

وأما قول السائل: «أوخافوا من وقوع خلف واشتباه في المعارضة وأنها هل

(١) م: أنجحت.

(٢) م: تنجح.

هي مساوية للقرآن أم ليست كذلك؟» فلا يصح أن يصرفهم عن المعارضة، إذ هو المطلوب من القوم، وهو أن يأتيوا بكلام يشبه الحال فيه على السامعين فيعتقدون أو أكثرهم أو جمع منهم أنه مثل القرآن وإن خالف فيه أقوام، على ما هو معلوم من عاداتهم في معارضة بعضهم بعضاً في لشعر والخطب، فإنهم ما كانوا يطلبون في ذلك إلا المقارب دون المماثل المساوي الحقيقي، لأن ذلك ينضب، فكان يجب أن يعارضوه بما اعتادوه وألفوه. ولو اعتذر عاقل تحدى بفعل فلم يأت به بمثل هذا العذر، كان غير معذور عند العقلاء.

فإن قيل: إنهم لم يفهموا ما أراد بمثله وأشكّل عليهم المراد بالمثلية وأنه هل أريد المماثلة في الفصاحة أو النظم أو الأسلوب أو فيها أو غير ذلك، فلهذا لم يعارضوه، وهذا هو الذي صرفهم عن المعارضة.

قلنا: هذا باطل، لأنه لو كان كذلك، لوجب أن يستفهموه عن مراده. ولو أن أحداً ممن تحداه غيره بشعر أو خطبة أو صناعة تقاعد عن معارضة متحديه واعتلّ بمثل هذه العلة واعتذر بمثل هذا العذر، لما قبل هذا العذر منه عاقل ولذمه كل من سمعه ويقول: فكان من حقك أن تستفهم من تحدّك عن مراده بالمثلية .

وعلى أنّ هذا باطل من وجه آخر، وهو أنّ تحدّي بعضهم بعضاً في الشعر والخطب كان معروفاً، معهوداً فيما بينهم، وهو أنّ المطلوب فيه المساواة في الفصاحة والنظم والأسلوب والوزن والقافية في الشعر والاسجاع في الخطب، فكيف اشتبه الأمر عليهم فيه وبعد، فإن القرآن إذا لم يكن معجزاً عندهم فلا يتعدّر معارضته من كلّ وجه، فكان يجب أن يعارضوه من كلّ وجه.

فإن قيل: إنهم عولوا على أنّ في أشعارهم وخطبهم ما يقارب القرآن في فصاحته أو يفضلها، وأنّ ما يستأنف منه لا يزيد على ما تقدّم، ويجري ذلك مجرى من تحدّى غيره بالعجز عن الحركة وهو ماش.

قلنا: قول السائل «إنه كان في كلامهم ما يقارب القرآن في فصاحته» غير نافع للخصوم، لأنه وإن سلم ذلك، فلا شك في أنه لم يكن في كلامهم ما يماثل القرآن في أسلوبه ونظمه وفصاحته، مع أن جمع ذلك مطلوبة في التحدي المعهود فيما بينهم على ما أشرنا إليه، فكيف يمكنهم التعويل على ما ذكره السائل.

ثم وإن هذا السؤال لا يتوجه على أصحاب الصرفة، لأنهم يسلمون ذلك، إلا أنهم يقولون إنهم منعوا من مثله في المستقبل فلا ينفع القول بأن مثل ذلك كان في الزمان الماضي موجوداً منهم، بل ذلك مؤكد الحجة عليهم ومن يقول بأن جهة الإعجاز فرط الفصاحة، لا يسلم أنه كان في كلامهم مثله. وبعد، فإن الحوالة على ماضى إنما يجوز فيما يكون الأمر فيه ظاهراً غير متلبس فأما مع دخول الشبهة على العقلاء فلا يجوز الاقتصار على الحوالة المشار إليها، بل لابد من تكلف المعارضة لازالة الشبهة.

ثم يقال للسائل: من لا يفكر في ذلك ولا يلتفت إليه احتقاراً له وتعوياً على أن في كلامهم مثله، كيف يتكلف المشاق العظيمة والحروب الخطيرة فجميع هذا دلالة على عظم العناية من جهتهم بأمر الرسول وما جاء به من القرآن، بخلاف ما قاله السائل.

فإن قيل: إن الذين تمكنوا من المعارضة، كانوا نفرًا قليلاً واطووه عليه السلام على ذلك، وأظهروا العجز ليمت ماراموه من الرياسات.

قلنا: هذا باطل أيضاً، لأنه كان يجب أن يعارضه من لا يواطؤه^(١)، لأنهم وإن كانوا دون من واطووه في الفصاحة على مازعمه السائل، فإنهم كانوا يقاربونهم. بذلك جرت العادة، إذ من المعلوم أن التفاوت بين الفصحاء

لا ينتهي إلى التباين العظيم الذي ينقض العادة. على أنّ الفصحاء والبلغاء الذين كانوا في ذلك العهد، كانوا معروفين، وكلّهم كانوا في حيز أعدائه ومنحرفين عنه، لأنّ الأعشى الكبير الذي هو في الطبقة الأولى ومن أشبه ماتوا على كفرهم وخروجهم عن الإسلام. وكعب بن زهير، وهو من الطبقة الثانية، أسلم في آخر الأمر، وكان في زمان كفره أشدّ الناس عداوةً للإسلام وأهله. وأسيد بن ربيعة والنابغة الجعديّ من الطبقة الثالثة أسلما بعد زمان طويل ومع ذلك لم يحظيا في الإسلام بطائل.

وبعد، فإنّ المتقدّمين في كلّ صناعة لا يجوز أن تحقّق حالهم ومعرفتهم بمجرد العادة فكان يجب أن يرجعوا حين تحدّوا بالمعارضة وطولبوا بها إلى من يعلمونه متقدّماً في الفصاحة، فاإذارأوا منهم امتناعاً علموا أنّهم واطّوّه، فحينئذ كانوا يوافقونه عليه وينكبونه^(١) بها ويسقطون بذلك الحجّة عن نفوسهم، ومعلوم أنّهم لم يفعلوا ذلك.

ثمّ يقال للسائل: هذا الذي أوردته يقتضي أن لا يقطع على تقدّم أحد في صناعة أصلاً والبتة، ولا على أنّه أفضل أهل زمانه، لأنّ غاية ما يعلم به تقدّمه وفضله أنّ يتحدّى أهل زمانه ولا يعارضوه. فإذا جازها ذكرته من التواطي لم يبق طريق يقطع به على ما ذكرناه، وذلك فاسد.

فإن قيل: أستمّ تروون عن نبيكم أنّه قال: «أنا افصح العرب»، وتقولون: «إنّه كان صادقاً فيما قال، فجوزوا أن يكون القرآن كلامه، وإنّه إنّما تأتى منه ما تعدّر على غيره من الكلام الفصيح الذي هو القرآن، لتقدّمه في الفصاحة أو لأجل أنّه تعمّل ذلك في زمان طويل، فلم يتمكّنوا من معارضته في زمان قصير ثمّ شغلهم عنها بالحرب.

(١) م: ويكبونه.

قلنا: هذا السؤال أيضاً لا يتوجّه على أصحاب الصرفة، لما ذكرناه عنهم، من أنّه كان مثل ذلك في الفصاحة في كلامهم وخطبهم، وأنّا صرفوا عنه في المستقبل، فعلى هذا لا معنى لكونه أفصح.

ومن جعل جهة الإعجاز فرط الفصاحة، يمكنه أن يقول: كونه أفصحهم لا يمنع من أن يقاربه ويدانوه في الفصاحة، وهو الذي كان مطلوباً منهم، على ما جرت به عادتهم، فإنّ الأفصح يقاربه من هودونه في الفصاحة، بل ربما يزداد عليه في القليل من كلامه، اللهمّ إلا أن يدعوا بلوغ زيادته عليهم في الفصاحة حدّاً خرق العادة ونقضها، فيكون فيه تسليم ظهور خارق للعادة من جهته تعالى عليه، وهو تخصيص الله تعالى إتياء بالعلوم التي بها تمكّن من مثل تلك الفصاحة، وفي ذلك تسليم صدقه في دعواه النبوة وهو المقصود.

على أنّ كونه أفصح، إنّما يمنع من مساواته في جميع كلامه أو أكثره، ولا يمنع ذلك في مساواته في القليل منه بهذا جرت العادة. ولأجل هذا يتفق من المتأخرين الذين هم في الفصاحة دون المتقدمين الذين هم في الطبقة العليا بطبقات من البيت والبيتين والكلمة والكلمتين ما يكون في الفصاحة مثل كلامهم، بل ربما كان أفصح وإذا كان هذا هو المعتاد والتحدي وقع بسورة في القرآن من السور القصصار، فكان يجب أن يقع منهم معارضة سورة من السور القصصار وإن لم يبلغوا حدّه في الفصاحة.

وأيضاً فلو كان الأمر على ما قدره السائل، لكانت العربُ الذين تحدّوا بالمعارضة يوافقونه على ذلك ويقولون: أنت أفصح متاً، فلا يتأتى متاً ما يتأتى منك، ولا حاجة لك فيما تقوله، فإنهم بذلك كانوا أعرفّ من غيرهم. فلمّا لم يوافقوه على ذلك دلّ على أنّ ما قدره السائل باطلٌ.

فإن قيل: إنّما لم يوافقوه على ذلك، لأنّ في ذلك اعترافاً له بالفضل

عليهم.

قلنا: هذا الاعتراف يُبطلُ ما هو أعظم وأرفع درجةً من ادّعا النبوة والبيونة منهم بتأييد من الله تعالى ويخلصهم من المضارّ العظيمة التي دفعوا إليها. وبعد فكلامه وخطبه عليه السلام معروف، وليس يظهر فيها ولا في أحدهما ما يقتضي أنّ التفاوت الذي بينه وبينهم في الفصاحة بلغ حدّها بين القرآن وبين كلامهم، ولو كان القرآن من فعله عليه السلام لظهر في كلامه ما يقاربه ويمثله.

أما قول السائل: «إنّه تعمّل ذلك في زمان طويل فلم يتمكنوا من معارضته في زمان قصير» فباطلٌ أيضاً بما تقدّم، وهو أنّ هذا السؤال غير متجه على أصحاب الصرفة. وأصحابُ الفصاحة يمكنهم أن يقولوا في الجواب عنه: إنّ ما يتعمّل في زمان طويل إنّما يصعب معارضة جميعه في زمان قصير. فأما معارضة القليل منه فانه لا يتعذر في الزمان القصير على مجرى العادة، فكان يجب أن يعارضوا بعض السور القصار في زمان قصير، على أنّه كان ينبغي أن يتعمّلوا مثل ذلك في زمان طويل، حتّى يتأتّى منه ما تأتى منه.

فإن قيل: شغلهم بالحرب.

قلنا: قد ذكرنا أنّه ما كان هناك في نيف وثلاث عشرة سنة. على أنّ الحرب لا يمنع من المعارضة، لأنّها كلام، وهو جائز ممكّن منهم على جميع الأحوال، ألا ترى أنّ ما ينقل منهم من الأشعار والارجوزات التي قالوها وأنشأوها في حال الحرب والقتال وعلى أنّ بعد الهجرة لم يكن في جميع الأوقات قتالٌ على طول الزمان، فكان ينبغي أن يتعمّلوا للمعارضة في الأوقات التي لم يكن فيها حرب. وبعد، فجميع أعداء النبي عليه السلام لم يكونوا محاربين له، فكان يجب أن يعارضه من ليس بمحارب.

فثبت وتقرّر أنّ عدم المعارضة وانتفاءها إنّما كان للتعذر، وأنهم عجزوا عنها ولم يتمكنوا منها. أمّا أنّ تعذر المعارضة عليهم كان خارقاً للعادة فظاهراً،

وذلك لأن ما يعجز عن مثل جميعه وعمّا يقاربه وعن مثل بعضه وعمّا يقاربه جميع أهل الصناعة لاشبهة في أنه يكون ناقضاً لعادتهم. الا ترى أن نجاراً لو عمل سريراً أو باباً أو غيرهما ممّا يكون من عمل النجارين لكان ذلك ناقضاً لعادتهم بلا إشكال، إذ لا معنى لكونه ناقضاً لعادتهم إلا هذا، وهو أنه من قبيل صناعتهم ومن جنس ما يتعاطونه ومن نوع ما ألفوه، إلا أنهم يعجزون عن مثله وعمّا يقاربه وعن مثل بعضه وعمّا يقاربه، فهو خارج عمّا اعتادوه.

فإن قيل: يتّوا أنّ هذا الخارق للعادة الذي ظهر عليه - عليه السلام - كان من جهته تعالى حتى يمكنكم الاستدلال به على صدقه في دعواه، لأنه لو كان من جهة غير تعالى لم يدلّ على صدقه، وأنتم لا تعلمون أنّ القرآن كلامه تعالى ومن جهته إلا بقوله عليه السلام، وصدقُ قوله إنّها تعلمونه بالقرآن، إذ تستدلون بالقرآن عليه فعليّ هذا يصير استدلالكم هذا دوراً واستدلالاً بكل واحد منها على صاحبه وراجعاً إلى الاستدلال بالشئ على نفسه.

قلنا: إذا ثبت بما يتّناه أنّ تعذّر المعارضة كان خارقاً للعادة، أي ظهور القرآن عليه على وجه تعذّر عليهم معارضته، فبيان أنّ الخارق للعادة في ذلك من جهته تعالى هو أنه لا يخلو حال القرآن من أحد أمرين، إما أن يكون خارقاً للعادة بفصاحته فلذلك تعذّر عليهم معارضته أو لا يكون خارقاً للعادة بالفصاحة وإنّما تعذّر عليهم معارضته، لأنه تعالى صرفهم عنها.

إن كان القسم الأول لم يخل من أن يكون القرآن نفسه من فعله تعالى، فلا يبقى شكّ في أنّ الخارق للعادة من جهته تعالى، أو يكون من فعله عليه السلام. فهو لم يتمكّن من مثل تلك الفصاحة إلا لأنه تعالى قد خصّه بالعلوم التي تمكّن بها منه، فيكون تخصيصه بتلك العلوم من جهته تعالى، ويكون القرآن على هذا التقدير كآته من جهته تعالى، فيدلّ على صدقه. وإن كان القسم الثاني وهو صرف العرب عن المعارضة فلا شكّ في أن ذلك من جهته تعالى.

فعلى الحالات كلها يتحقق ظهورُ خرق عادة من جهته تعالى عليه: إما نفس القرآن أو تخصيُّصه بالعلوم التي بها تمكّن من مثل القرآن في الفصاحة أو صرف القوم، ويثبت بذلك صدقه. وإذا ثبت صدقه وقال: إن القرآن كلام الله ومن فعله تعالى، يلزم^(١) ذلك بقوله ولا يلزم^(٢) الدور على ما قدره السائل. ولكن هذا التقسيم إنّما يتم إذا أجبنا عن سؤال الجنّ، وسنجيب عنه بما أجاب به القائلون بفرط الفصاحة، ونذكر ما عندنا فيه إن شاء الله تعالى فيما بعد عند الكلام في جهة إعجاز القرآن.

وبعد، فلولولم يكن في ظهور القرآن عليه ما ينقض العادة لكان مثل كلامهم أو مقاربه، وكان ذلك مانعاً من أن يجري على قلبه أو يدور حول خاطره أن يدعي بحضرة العرب العارفين بالفصاحة أنّ الجنّ والإنس لا يقدرّون على معارضته والإتيان بمثله وأن ذلك دلالة صدقه في دعواه النبوة، كما لا يجوز أن يخطر بباله أن يدعي بحضرة العقلاء الأصحاب المتصرفين الماشين في مسالكهم وطرقاتهم أنّ الناس لا يقدرّون أن يشوا مثل مشيته وأنّ مشيته دليلُ نبوته، لأنّ مثل هذا مكابرة وقحة، لا ينتهي أحد إليها، سيّما وقد كفي مؤونة الاحتجاج بدخول العرب والعجم في دينه، إمّا بحجة غير القرآن أو بلا حجة بزعم الخصم. ولو أنّ وقحاً مكابراً يفعلُ مثل ذلك لأنكره عليه أكثرُ الناس من أوليائه وأعدائه والطلابين المسترشدين. أمّا الأولياء، فللإشفاق عليه من افتضاحه؛ وأمّا الأعداء، فللاحتجاج به عليه؛ وأمّا الطالب المسترشد، فلظهور الأمر فيه أنّه ليس بحجة ولا شبهة.

وجملة الأمر: أنّه لا بدّ في مثل هذا الرأي أن يخالف فيه جماعة ويذهب إلى

(١) م: يعلم.

(٢) م: يلزما.

فساده الأكترون خوفًا من أن يتعلّق به عليهم، ويستدلّ به على فساد قولهم، حيث أحتجوا بالأمر المألوف الذي لا يَحْتَجّ العقلاء بمثله.

ومما يوضح مبانة القرآن لكلام البشر في فصاحته ونظمه وأسلوبه أنّ العادة جارية بأنّ الرجل إذا أكثر من قراءة كلام بعض الفصحاء، اكتسب بذلك فصاحة تقرب من فصاحته وتقبل بذلك طريقته، وقد وجدنا الخاصّة والعامّة من الفصحاء وغيرهم يكثرون من قراءة القرآن وتلاوته إكثاراً لا يوجد مثله ممّن يكثرون قراءة غير القرآن، حتى أنّ فيهم من يحتم كلّ يوم ختمه، وفيهم من يحتم في كلّ أسبوع ومع هذا ما وجدنا أحداً منهم تقبل طريقته في كلامه أو اكتسبه قراءة القرآن شيئاً من الفصاحة في مثل ذلك النظم. وذلك لا يكون إلاّ لأحد أمرين، إمّا أنّه لامرّيّة له في النظم والفصاحة، وإمّا لأنّه في نظمه وفصاحته مبانين لكلام الناس وليس ممّا ينطبع للبشر، ومعلوم بطلان القسم الأوّل باضطرار، فتحقّق الثاني.

فأمّا من جهة إعجاز القرآن، فقد اختلف العلماء فيها :

فذهب النّظام إلى أنّ جهة إعجازه الصّرفة. وهي أنّ الله تعالى سلّب العرب العلوم التي بها كانوا متمكّنين من أن يأتوا بمثل القرآن في فصاحته ونظمه، حتى راموا المعارضة ولم يسلبوها لكانوا متمكّنين من المعارضة ونصر أبو إسحاق النّصيبّي هذا المذهب. وهو الذي اختاره علم الهدى رحمه الله.

وذهب أبو عليّ وأبو هاشم وأصحابهما إلى أنّ جهة إعجازه الفصاحة المفرطة التي خرقت العادة فمنهم من اعتبر مع الفصاحة النّظم والأسلوب، ومنهم من لم يعتبر ذلك، وذهب ذاهبون إلى أنّ جهة إعجازه النّظم والأسلوب اللذان اختصّ بهما القرآن، دون الفصاحة، إذ من المعلوم أنّ مثل نظم القرآن وأسلوبه لا يوجد في كلامهم.

وذهب أبو القاسم البلخيّ إلى أنّ نظم القرآن وتأليفه مستحيلان من العباد

كخلق الجواهر والألوان.

وذهب آخرون إلى أن جهة إعجازه ما تضمنه من الإخبار عن الغيوب.
وقال قائلون: جهة إعجازه ارتفاع التناقض والاختلاف عنه على وجه مخالف
للعادة.

واستدل علم الهدى رضي الله عنه على صحة ما اختاره من القول بالصفة
بأن قال: لو كانت فصاحة القرآن خارقة للعادة، لوجب أن يكون بين القرآن
وبين أفصح كلام العرب التفاوت الشديد الذي يكون بين الممكن والمعجز
فكان لا يشبه فصل ما بينه وبين ما يضاف إليه من أفصح كلام العرب في
الفصاحة، كما لا يشبه الحال بين كلامين فصيحين وإن لم يكن بينهما من
التفاوت، ما يكون بين الممكن والمعجز، إلا ترى أن العارف باللغة والفصاحة
متا يَفْصِلُ بين شعر الطبقة العليا من الشعراء وبين شعر المحدثين بأول نظر،
ولا يحتاج في معرفة ذلك الفصل والفرق إلى الرجوع إلى من تناهى في العلم
وبالفصاحة، وقد علمنا أنه ليس بين هذين الشعرين ما بين المعتاد والخارق
للعادة.

إذا ثبت هذا وتقرر وكنا لا نفرق بين بعض قصار السور والمفصل وبين
أفصح شعر العرب وأبدع كلامهم ولا يظهر لنا التفاوت بينها الظهور الذي
قدّمناه، فلماذا حصل لنا الفرق القليل ولم يحصل الكثير؟ ولم ارتفع اللبس مع
التقارب ولم يرتفع مع التفاوت؟

فإن قيل: الفرق بين أفصح كلام العرب وبين القرآن موقوف على متقدمي
الفصحاء الذين تحدوا به.

قلنا: لو وقف ذلك عليهم مع التفاوت العظيم، لوقف مادونه عليهم أيضاً.
ومعلوم خلاف ذلك.

فإن قال قائل: غير مسلم أن الواحد متا يَفْصِلُ ويفرق بين أشعار الجاهلية

وأشعار المحدثين .

قلنا له: إن أردت بالواحد الذي أشرت إليه من كان من عوام الناس والأعاجم منهم الذين لا يعرفون الفصاحة أصلاً ولا خبروها، فذلك غير مدفوع، ونحن لم ندع معرفة هذا الفصل عليهم، وإن أردت به العلماء والأولياء^(١) الذين عرفوا الفصاحة وتدرّبوا بها، فهذا مكابرة وجحد، لأنّ هذا الفصل غير خاف عليهم .

فإن قيل: الصرف عمّاذا وقع؟

قلنا: عن أن يأتيوا بكلام يساوي أو يقارب القرآن، في فصاحته وطريقة نظمه بأن سلب كل من رام المعارضة العلوم التي بها يتمكّن منها، فإن العلوم التي بها يتمكّن من المعارضة ضرورية من فعل الله تعالى بمجرد العادة على هذا لوعارضوه بشعر أو خطبة ما كانوا معارضين له .

والذي يبيّن ما ذكرناه أنه عليه السلام أطلق التحدي وأرسله، فوجب أن يكون إنّما أطلق تعويلاً على ما عرفوه وعهدوه في تحدي بعضهم بعضاً ومعلوم أنّ المعهود المعارف بينهم في التحدي مراعاة الفصاحة وطريقة النظم واعتبارهما . ولهذا لم يتحدّ الخطيبُ الشاعرَ ولا الشاعرُ الخطيبَ، بل لم يكونوا يرتضون في معارضة الشعر إلاّ بالمساواة في عروضه وقافيته وحركة القافية . ولوشك القوم في مراده بالمثلية المطلوبة منهم، لاستفهموه، فلما لم يستفهموه دلّ على أنّهم فهموا مراده وغرضه .

وهذا قد ذكرناه وأوردناه عليهم حيث عدوا في الوجوه الصارفة للعرب عن المعارضة اشتباه الأمر عليهم في المراد بالمثلية وعلى أنّهم لولم يفهموا من غرضه أنّ النظم مراعى مطلوب منهم لعارضوه بالشعر، فإنّ في شعرهم ما هو

(١) م: الألباب .

مثل فصاحة كثير من القرآن. واختصاصُ القرآن بنظم مخالف لسائر النظم معلومٌ ضرورةً، لأنَّ كلَّ من سمع الشعر والخطب والسجع وجميع أنواع الكلام^(١) علم أن القرآن يختص بأسلوب ونظم ليس لشيء من كلام العرب، فأما الذي يدلُّ على أنه لولا الصرف لعارضوه، فهو أنه إذا ثبت أنَّ في فصيح كلامهم ما يقارب كثيراً من القرآن والنظم لا يصح فيه التزايد والتفاضل بدلالة أنه يشترك الشاعران في نظم واحد لا يزيد أحدهما على صاحبه فيه، وإن تباينت فصاحتها، ومن البين أنه لا يتعدَّرنظم مخصوص بمجرد العادة على من يتمكن من نظم غيره ولا يحتاج في ذلك إلى زيادة علم كما يحتاج إليها في الفصاحة.

الأثرى أنَّ من قدر من الشعراء على وزن الطويل يقدر على البسيط وغيره وإن كان على سبيل الاحتذاء، وإن خلا كلامه من الفصاحة فعلم بذلك أنَّ النظم لا يقع فيه تفاضل.

لم يبق بعد هذا، إلا أن يقال: الفضل في السبق إليه. وذلك لأبعد خرق عادة، إذ لو كان السبق إلى ما ذكرناه خرقاً عادة، لوجب أن يكون من سبق إلى ابتداء الشعر أتي بمعجز، وكذلك كلُّ من سبق إلى عروض من أعاريضه، أو وزن من أوزانه، وجب أن يكون قد أتى بمعجز، وذلك باطل.

فإن قيل: قولكم هذا يخرج القرآن من كونه معجزاً، لأنَّ على هذا المذهب المعجز هو الصرف، وذلك خلاف إجماع المسلمين.

قلنا: هذه مسألة خلاف لا يجوز أن يدعى فيها الإجماع. على أن معنى قولنا «معجز» في العرف بخلاف ما هو في اللغة. والمراد به في العرف ماله حظ في الدلالة على صدق من ظهر على يده، والقرآن بهذه الصفة عند من قال بالصرفة، فجاز أن يوصف بأنه معجز، وإنما ينكر العامة القول بأن القرآن ليس بمعجز إذ

(١) م: كلام العرب.

أريد به أنه غير دال على صدق النبي عليه السلام، وأن العباد يقدرون عليه. فإما أنه معجز بمعنى أنه خارق للعادة بنفسه أو بما يستند إليه، فوقوف على العلماء المبرزين والمتكلمين المحققين.

على أنه يلزم، من جعل جهة إعجاز القرآن الفصاحة، الشناعة أيضاً لأنهم يقولون إن كل من قدر على الكلام من العرب والعجم يقدر على مثل القرآن، وإنما ليست لهم علوم بمثل فصاحته. ويلزم من قال: إن الله تعالى أحدث القرآن قبل كل شيء، أن لا يكون القرآن نفسه معجزاً عنده لأن إحداثه لم يطابق الدعوى، وإنما نزول الملك به هو المعجز.

ويلزم من قال إن جهة إعجاز القرآن هي ما تضمنه من الإخبار عن الغيوب أن لا يكون أكثر القرآن معجزاً لخلوه من ذلك. وهذا يخالف ما أجمعت الأمة عليه، من كون جميع القرآن معجزاً، أو يخالف ما وقع به التحدي، لأن التحدي وقع بجميع القرآن وبعشر سور منكرات وبسورة منكورة. فما شتت به السائل على أصحاب الصرفة يتجه مثله على أكثر أرباب المذاهب في جهة إعجاز القرآن.

فإن قيل: لو كان المعجز هو الصرف، لما خفي ذلك على فصحاء العرب، لأنه إذا كان يتأتى منهم قبل التحدي، ما تعذر عليهم بعده وعند مراموا معارضته^(١). فالحال في أنهم صُرفوا عن المعارضة يكون ظاهرة جلية، فلا يبقى بعد ذلك شك في صدقه، عليه السلام، في دعواه النبوة، فلم لم ينقادوا له.

قلنا: بل لا بد من أن يكونوا عالمين بتعذر ما كان متأتياً منهم، لكنّه يجوز ويمكن أن ينسبوه إلى الاتفاق أو إلى السحر، على ما كانوا يرمونه به، واعتقادهم

(١) م: المعارضة.

في السحر والكهانة معروف، ومن الممكن أن ينسبوا ذلك إلى الله ويقولوا إنه تعالى فَعَلَهُ لا للتصديق، بل لمحنة العباد أو للمجد واللدولة على ما يعتقدوه كثير من الناس. على أن مثل هذا ينفلب على أصحاب الفصاحة بأن يقال: إذا كانت العرب تعلم أن القرآن خرق العادة بفصاحته، فأبي شبهة بقيت عليهم، فلم لم ينقادوا له؟ فأبي جواب أجابوا به، فهو جوابنا بعينه.

فإن قيل: إذا كان الصَّرف هو المعجز، فلم لم يجعل القرآن من أركه الكلام أو أقله فصاحةً، ليكون أهر في باب الاعجاز.

قلنا: لعل المصلحة اقتضت هذه المرتبة من الفصاحة في القرآن لأنقص منها، فإن المصلحة معتبرة في ذلك وغير لازم في المعجز أن يفعل كل ما كان أهر وأظهر، وإنما يفعل ما يقتضيه المصلحة بعد أن يكون وجه الإعجاز قائماً فيه. ثم يُقَلَّب السؤال على أصحاب الفصاحة ويقال لهم: هلا جعل الله تعالى القرآن أفصح ممّا هو عليه بكثير، حتى لا يشبهه الحال فيه على من سمعه ولا يمكنه جرده؟ فما أجابوا به فهو جوابنا بعينه.

فإن قالوا: أليس وراء فصاحة القرآن فصاحة زائدة عليها؟

قلنا: هذا باطل، لأن الغايات التي ينتهي الكلام الفصيح إليها غير متناهية ولا محصورة. وعلى هذا فإن بعض آيات القرآن أفصح من بعض، فهلا جعل الله آيات القرآن وسورها منادية في الفصاحة حتى يكون أعجب وأهر؟ ثم ولو سلمنا أنه ليس وراء فصاحة القرآن فصاحة زائدة فهلا سلب الله تعالى العرب في الأصل العلم بالفصاحة ويجعلهم في أدون الرتبة فيها^(١) ليتبين مزية القرآن في الفصاحة تبيناً أظهر ممّا هو ظاهر الآن.

ثم نقول: هذا الذي ذكره السائل اقتراح في الأدلة والمعجزات، وذلك غير

جائز ولا يجب على الله تعالى إجابة المقترح فيما يقترحه. الا ترى أنه تعالى لم يجهم إلى ما التمسوه من المعجزات، كإحياء عبد المطلب ونقل جبال يهامة عن موضعها، وأن يُفجّرَ لهم الأرضَ ينبوعاً أو يُسقيطَ السماءَ كِسْفاً، وغيرها من الآيات التي طلبوها، فبطل ما ذكره السائل.

فإن قيل: إذا لم يخرق القرآن بفصاحته، فلم شهد له بالفصاحة مستقدموا الفصحاء كالوليد بن المغيرة وانقادوا له؟ ولم أجاب دعوته كثير من الشعراء، كالنابغة الجعدي وأسيد بن ربيعة وكعب بن زهير والأعشى الكبير، لأنه يقال إنه توجه ليسلم، فنهه أبو جهل، وقال: إنه يحرم عليك الأطينين، الزنا وشرب الخمر، وصدّه عن ذلك، فلولا أنهم علموا مرتبة القرآن ومزيمته في الفصاحة، لما انقادوا له.

قلنا: كان من قال بالصرفة ينكر مزيمته القرآن على غيره في الفصاحة ولا يقربها، بل^(١) هو مقرّب بمنزلة القرآن في الفصاحة وكونه أفصح من جميع كلامهم. ولكنه يقول هذه المزيمية ليست ممّا يخرق العادة ويبلغ حدّ الإعجاز، فليس في اقرار الفصحاء وشهادتهم بفصاحة القرآن وبلاغته وفرط براعته ما يقدح في القول بالصرفة. فأما دخولهم في الاسلام فلا شك في أنه كان لأمر بهرم وأعجزهم، وأي شيء أبلغ في ذلك من تعدد المعارضة عليهم متى راموها مع سهولة الكلام الفصيح عليهم إذا لم يعارضوا.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون القرآن من فعل بعض الجنّ ألقاه إلى النبي، عليه السلام، وخرق به عادتنا وقصد به الإضلال عن الدين، ولا يمكن ادعاء القول بأن فصاحة الجنّ مثل فصاحة العرب من غير زيادة عليها، لأنه لا طريق إلى ذلك، ويكفي أن يكون ما ذكرناه مجوّزاً، لأنّ التجويز في هذا الباب كاف.

فلا يمكنكم القطع على أنّ القرآن من فعل الله تعالى أو أنّ الله في ظهور القرآن على النبي خرق عادةً على أنه، عليه السلام، كان يقول: إنّ ملكاً ينزل عليه بهذا القرآن، فلم لا يجوز أن يكون ذلك المَلَكُ كاذباً على الله؟

ولا يمكنكم دفعُ هذا السؤال بأن تقولوا: العلم بأنّ في الوجود ملكاً وحيّاً طريقه السمعُ وقولُ النبيّ فقبل صحة نبوته كيف يعلم الجتّي أو الملك حتّى يجوز أن يكون القرآن من فعله، وذلك لأنّ العلم بالجتّي والملك وإن كان طريقه السمع: فتجوز وجودهما في العقل، وذلك كافٍ في توجيه السؤال.

وكذا لا يمكنكم دفعُ الحوالة في ذلك على الملك بأن تقولوا: إنّ الملائكة معصومون، فلا يكذبون. وذلك أنّ العلم بعصمتهم طريقه السمع، وقبل العلم بصحة السمع لا طريق إلى العلم بها. فالعقل بعد تقدير وجودهم الجائز في قضيتته يجوز فقد عصمتهم، وعادة الملائكة في الفصاحة غير معلومة، فمن الجائز أنّها فوق عادة العرب.

قلنا: هذا السؤال غير متّجه على من جعل حجة إعجاز القرآن الصّرفة، وأنّ الله تعالى سلب العرب العلوم التي بها كانوا متمكّنين من المعارضة، أي لم يخلق فيهم تلك العلوم التي أجرى العادة بخلقها فيهم، وذلك لا يتعلّق بغير الله تعالى، لا بجنتي ولا النبي ولا ملك. فلولم يكن عليه السلام، صادقاً في دعواه لما سلبهم الله تعالى تلك العلوم، بل كان يخلق فيهم ما أجرى به العادة، وإنّما يتّجه هذا السؤال على من جعل جهة إعجازه فرط الفصاحة، دون الصّرفة.

وقد أجاب من قال بذلك بوجوه ذكرنا أكثرها عند الكلام في حدّ المعجز وما يتعلّق به واعترضناها^(١)، مثل قولهم: إنّ هذا استفساد يجب عليه تعالى المنع منه، وقولهم: إنّ المعجز إنّما يدلّ على صدق المدعي لكونه خارقاً للعادة فإذا

(١) م: واعترضنا بما.

ثبت كونه خارقاً للعادة فلا فرق بين أن يكون من فعله تعالى أو من فعل غيره من ملك أوجني؛ وقولهم: لو قدح هذا في كون القرآن معجزاً، لقدح في سائر المعجزات وإن كانت من جنس ما لا يقدر عليه إلا الله تعالى، كإحياء الميت، وإبراء الأكمه والأبرص، وقلب العصاحية، بأن يكون تعالى قد أجرى العادة فيما بين الجن. بإحياء الميت عند تقريب جسم مخصوص إليه، وكذا القول في أخوانه من إبراء الأكمه والأبرص وقلب العصاحية.

كلّ هذه الوجوه قد ذكرناها من قبل من حيث أشرنا إليه. فالواجب أن نذكرها هنا ما لم نذكره هناك .

قالوا: إن سؤال الجنّ يقدح في سائر المعجزات من وجه آخر غير ما قدمناه، وهو أن يجوز فيمن ظهر على يده إحياء ميت أن لا يكون صادقاً بأن يكون الجنّي أحضر من يعدّ حياً وأبعد ذلك الميت.

ويمكن الاعتراض على هذا أيضاً بأن يقال: الميت جسم كثيف إذا نقل من غير أن يلف في شيء أو يخفى في موضع، فإن من كان صحيح الحاسة حاضراً هناك يراه منتقلاً متحركاً، وكذا يرى الجسم الحي الذي ينقله الجنّي من بعد. وهذا بخلاف ما يفعله المشعبدون من إبدال ما يشبه الطائر الميت بطائر حي، لأنهم يلفون ذلك في لفاف ويبدلون بالحي الذي هو عندهم وبالقرب منهم.

وأجيب عن سؤال الجنّ بأن قيل: لو كان الأمر على ذلك لوافقنا عليه العربُ فإنها بذلك كانت أبصر وإليه أهدى.

وهذا الجواب ليس بصحيح أيضاً، لأنه لا يجب أن تعرف العرب جميع الشّبّه العارضة والخواطر المتجددة، ولهذا تجدد من مطاعن أهل الضلال والمبطلين كثيرٌ في متشابه القرآن، ولم يقنع العلماء في الجواب عنها بأن يقولوا مثل هذا القول بل يتنوا الوجوه الصحيحة في ذلك والتأويلات المجوزة الملائمة

للأصول الصحيحة وإنا يحال على العرب فيما يتعلّق بالفصاحة والتقدّم فيها والتأخّر فأما في الشبهات التي لا تخطر لهم بالبال فلا يجب ذلك فيها، وكيف يحال في مثل ذلك على العرب، ولو قالت العرب ذلك لم يكن في ذلك حجة على أنّ العرب لو نفت أن يكون القرآن من فعل الجنّ، لكان السؤال متوجّهاً إليهم، بأن يقال لهم: ما الذي يؤمنكم من ذلك؟ وما دليلكم عليه؟ وإذا كان كذلك لم يجز الحوالة عليهم فيه.

ويمكن أن يجاب عن سؤال الجنّ بأن يقال: لو كان الأمر على ما تضمّنه السؤال، لكان الدليل على صدقه في دعواه قائماً مع ذلك، لأنّ إلقاء الجنّي القرآن إليه من بين الناس كلّهم دون غيره واختصاصه به، سيّما إلقاء نجوم القرآن بحسب اقتضاء الحالات لها، وبحسب ما كان يحدث في الأوقات من الحوادث التي تضمّنت تلك النجوم بيان أحكامها وما يتعلّق بها خارق للعادة ودالٌّ على تسخّره له عليه السلام. وذلك لا يكون إلّا بتسخير الله تعالى الجنّي له في ذلك بتقوية الدواعي إلى ذلك ودفع الصوارف عنه، كما سخّرهم لسليمان عليه السلام، فذلك التسخير يكون من جهته تعالى، وهو خارق للعادة، فيدلّ على صدقه. وإذا علمنا صدقه نعلم بعد ذلك أنّ القرآن كلامه تعالى، وليس هو كلام غيره عزّ وجل على ما أخبر عنه عليه السلام.

وقد كان شيخنا رشيد الدين، رحمه الله يرّد على أصحاب الفصاحة بأن يقول: لا يمكنكم بيان حرق العادة في ظهور القرآن على النبيّ عليه السلام. وذلك لأنّ عندهم أنّ الله تعالى يعطي^(١) العرب من الفصاحة المقدار الذي كانوا يُظهِرونها، وأجرى عادته فيهم بذلك، وبعد نزول القرآن بقوا على ما كانوا عليه من الفصاحة لم ينتقص من فصاحتهم شيء، فأبى عادة انخرقت على

(١) م: أعطى.

وإنما يمكن بيانُ خرق العادة على مذهب أصحاب الصرفة، بأن يقال: إن الله تعالى أعطى العرب من الفصاحة قبل وقوع التحدي بالقرآن ما يقارب فصاحة القرآن وأجرى عاداته فيهم بذلك، ثم بعد نزول القرآن ووقوع التحدي به سلبهم تلك الفصاحة، بأن لم يخلق لهم العلوم التي بها كانوا متمكنين من تلك الفصاحة، فيكون ذلك خرق العادة التي أجزاها منهم ونقضها.

ولقائل أن يقول: إن لم يكن في ظهور القرآن على النبي -عليه السلام- خرق عادة على مذهب أصحاب الفصاحة بالوجه الذي ذكره، للزم أن لا يكون في طفر البحر ونقل الجبال^(١) خرق عادة، لمثل ذلك الوجه، بأن يقال: العادة التي أجزاها الله تعالى في الناس باعطائهم من القدر المقدر الذي به تمكنوا من طفر الجداول ونقل الأثقال ما انحرفت بعد طفر المدعي للنبوة البحر أو نقله الجبل، هم بعد ذلك ما كانوا عليه من قدرتهم على طفر الجد اول ونقل الأثقال المعهودة، ما انتقضت قواهم وقدرهم فيجب على هذا أن لا يكون طفر البحر ونقل الجبال^(٢) خارقاً للعادة ولا يكون فيه دلالة على صدق من ظهر عليه، ومعلوم خلاف ذلك.

فإن قال: لما أعطاهم، تعالى، ذلك المقدار من القدر وأجرى فيهم العادة به ولم يعطهم أكثر من ذلك المقدار، ولم يمكنهم من طفر ما يكون أوسع من الجداول المعهودة بكثير ولا من نقل الأثقال التي تزداد في الثقل على الأثقال المألوفة بكثير، كان نفي تمكينهم من تلك الزيادة كعادة جارية فيهم. فلما مكن المدعي للنبوة من تلك الزيادة أو خلق فيه الطفر والنقل كان ذلك خرقاً للعادة الراجعة إلى النبي.

قلنا: فخذ مثله من أرباب^(٣) الفصاحة، بأن يقولوا: لما أتى الله العرب من

الفصاحة ذلك المقدار وأجرى العادة فيهم بذلك ولم يؤتّم أكثرَ منها، صارنفي، إعطائه إياهم الفصاحة الزائدة على فصاحتهم بكثير كعادة جارية فيهم، فإذا أظهر على النبيّ من الكلام الفصيح ما ازداد فصاحته على فصاحتهم بكثير، إما بأن أنزله عليهم أو بأن مكنه من إنشائه كان ذلك خرقاً لتلك العادة الراجعة إلى النبيّ حذو النعل بالنعل والقُدّة بالقُدّة

وإن قال قائل: إن طفر بالبحر أو نقل الجبل إنّما يكون خرقاً للعادة من حيث أنّ الله تعالى أجرى العادة في الناس، بأن يمكنهم من طفر الجداول المعهودة ونقل الأثقال المعلومّة على ما بينهم، من التفاوت القريب والتفاضل القليل. فإذا مكّن واحداً من طفر البحر أو نقل الجبل أو خلق فيه ذلك الطفر أو النقل، كان ذلك فوق طاقتهم بمقدار كثير، وزائداً على ما يمتكّنون بشيءٍ عظيم، أو خارجاً عما جرت العادة به فيهم بزيادات تكاد لا تنضبط، فيكون خارقاً لعاداتهم الراجعة إلى الاثبات، إذ^(١) هذا هو المراد بخرق العادة، أمكن أن يقال مثله في خرق القرآن بفصاحته العادة بأن يقال: لَمَّا أتى الله العرب من الفصاحة المقدار المعلوم على ما كان بينهم من التفاوت القليل، ثم أظهر على النبيّ من الكلام الفصيح الذي هو القرآن ما ازدادت فصاحته على فصاحتهم بشيءٍ عظيم، بحيث لم يتمكنوا من مثله ومما يقاربه، ومن مثل بعضه وما يقاربه، كان ذلك خارجاً عما جرت به العادة فيهم، فكان خارقاً لعاداتهم الراجعة إلى الاثبات، كما قاله في طفر البحر ونقل الجبل بلا فرق فثبت أنّ هذا القدر غير مؤثر في مذهب أصحاب الفصاحة.

وأما من قال: جهة إعجاز القرآن النظم دون الفصاحة فقوله باطل، بما قد بينا أنّ ذلك ممّا لا يقع فيه التفاضل بمجرد العادة، فإنّ السبق إلى مثل ذلك

(١) كذا هو الظاهر: إذا كان هذا.

لا يُعدُّ حرقَ عادة.

وأما من قال: إنَّ نظم القرآن وتأليفه مستحيلان من العباد، كخلق الجواهر والألوان، فقوله باطل أيضاً، لأنَّ النظم والتأليف الحقيقي، إنما يثبت في الأجسام بإطلاق هذين اللفظين في القرآن وغيره من الكلام مجازاً، والمراد به إذا استعمل في الكلام حدوث بعضه في أثر بعض.

إذا تقرّر هذا، فالحروف التي منها ينتظم الكلام قرآناً كان أو غيره، كلّها مقدورة لنا. وأما أحداثُ البعض في أثر البعض على وجه يكون فصيحاً، فإنما يتمكن منه بالعلم فن تعذّر عليه ذلك، إنما يتعذر لفتمد علمه بكيفية إيقاع الحروف وإتباع بعضها البعض، لأن ذلك مستحيل وقوعه منه على جميع الوجوه وفي كلّ الحالات كالجواهر والألوان اللذين مثل بهما كما أن العشر يتعذر على المعجز^(١) لعدم علمه بذلك لأنه مستحيل منه من حيث القدرة فإن أراد باستحالة ذلك ما يرجع إلى فقد العلم فقد أخطأ في العبارة والتمثيل مآ.

وأما من قال: إنَّ جهة الإعجاز ما تضمّنه من الإخبار عن الغيوب فذلك لاشك في كونه معجزاً لكنّه ليس هو الوجه الذي توجه نحوه التحدي، لأن أكثر القرآن خال من ذلك، والتحدي وقع بسورة غير معيّنة.

ثم إنَّ الإخبار عن الغيوب في القرآن على ضربين، ماض ومستقبل. فالأوّل مثل الإخبار عن الأمم السالفة. وذلك يمكن أن يدعى فيه أنه قرأ الكتب التي فيها أخبار الأمم الماضية، أو سمع ممن قرأها ومتى قيل: كان المعلوم من حاله عليه السلام أنه لم يقرأها ولا سمع من قرأها، أمكن أن يقال: إنما يمكن ادعاء أنه ما قرأها ولا سمعها ظاهراً. فأما أنه لم يسمعها خفياً، فلا طريق للعلم به.

وأما الثاني، فمثلُ قوله: «لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلَّقِينَ رُؤُوسَكُمْ وَمَقَصَّرِينَ»^(١)، ومثل قوله: «أَلَمْ غَلَبَتْ الرُّومُ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ»^(٢)، ومثل قوله «وَلَنْ يَتَمَنَّوهُ أَبَداً بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ»^(٣) وغير ذلك وهذه الأخبار إنما تكون أدلة إذا وقعت مُخْبِرَاتُهَا، ومعلومٌ أن الحجة بالقرآن كانت قائمةً قبل وقوع هذه المخبرات.

فأما من جعل وجه إعجازه انتفاء الاختلاف والتناقض منه، فأنما يمكن أن يجعل ذلك من فضائل القرآن ومزاياه. فأما أن يجعل ذلك وجه الإعجاز فلا، لأن الناس يتفاوتون في انتفاء الاختلاف والتناقض عن كلامهم فلا يمتنع أن ينتفي ذلك من كلام المتحفظ المستيقظ^(٤)، فغير مسلم أن ذلك حرقُ العادة. وقوله تعالى: «وَلَوْ كَانَتْ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا»^(٥) إنما يعلم أنه لو كان من جهةٍ غيره لوجد فيه اختلافٌ كثيرٌ بعد العلم بصحة القرآن وكون النبي صادقاً فأما قبل ذلك فلا.

فإن قيل: ما أنكرتم من أن هذا القرآن أنزله الله تعالى على نبي من أنبيائه غير من ظهر من جهته فغلبه عليه وقتله الظاهر من جهته وادّعاؤه لنفسه وأنه معجزة هذا إذا سلم أنه خارقٌ للعادة لفصاحته وأنه من فعل الله تعالى دون غيره. فإن قلت: معلومٌ ضرورةً، أن هذا القرآن لم يسمع من غيره ولا ظهر من جهته.

قلنا: ذلك مسلم، غير أن من الممكن ومما يخطر بالبال أنه أخذه ممن لم يظهر أمره ولم ينتشر خبره بل لم يسمعه منه غيره ومثله وادّعاؤه لنفسه ولم يكن أيضاً مبعوثاً إلى سواه فيجبُ النع من قتله حتى يؤديه إليهم فينتشر بذلك خبره.

(٤) م: المتيقظ.

(١) الفتح: ٢٧.

(٥) النساء: ٦٤.

(٢) الروم: ٢.

(٣) البقرة: ٩٥.

قلنا: عن هذا السؤال جوابان، أحدهما يختصُّ به أصحابُ الصِّرفة، والثاني من الجوابين مشتركٌ بينهم وبين غيرهم.

وأما الذي يختصُّهم، فهو أنه إذا كان جهةً الاعجاز صرَّفَ القوم عن المعارضة وسلبه تعالى إياهم العلوم التي كانت حاصلَةً لهم فولم يكن من ظهر عليه وانتشر من جهته صادقاً لما حسنَ منه تعالى أن يسلب القوم العلوم بالفصاحة التي كانت حاصلَةً لهم، وإذا لم يسلبهم كانوا يعارضونه لتأتى مثل ذلك عنهم.

وأما الجواب المشترك بين أصحاب الصِّرفة وبين غيرهم، فهو أن القرآن تضمّن أحكاماً وقصصاً جرت كلّها في أيام النبي عليه السلام.

منها: قصّة المجادلة ونزول القرآن بذلك فيما جرى من جميلة زوجة أوس بن الصامت، وقيل خولة بنت ثعلبة، وأنه ظاهر منها زوجها، وكان في الجاهلية تطلق المرأة بذلك، فأنزل الله تعالى في ذلك الآيات.

ومنها: قصّة اليلعان.

ومنها: سياقه أمر بدر وحنين والخذق وأحد وما أنزل الله تعالى فيه من القرآن.

ومنها: قوله تعالى: «وإذ أسرّ النبيُّ إلى بعضِ أزواجه حديثاً»^(١) الآية.

ومنها: قوله تعالى: «إلا تنصروه»^(٢) الآية وخروج النبي عليه السلام من مكّة هارباً ودخول الغار مع صاحبه.

ومنها: قوله تعالى: «وإذ تقولُ للذي أنعم اللهُ عليه وأنعمتُ عليه»^(٣) الآية والقصّة في ذلك مشهورة.

إلى غيرها من الآيات المتضمّنة لذكر قصص وسير وأحكام جرت في عهد

(٣) الأحزاب: ٣٧.

(١) التحريم: ٣.

(٢) التوبة: ٤٠.

النبي عليه السلام فلا يخلو جميع ذلك من أحد أمرين .
أحدهما أنّ جميع ذلك يتفق في النبي الأول كما اتفق في نبيتنا عليه السلام
ولم يتفق ذلك ولكن المراد بلفظ الماضي في جميع ذلك الاستقبال .
والأول باطل من وجهين :

أحدهما: أن العادة مانعة من أن يتفق لنفسين من الوقائع والقصص
والأصحاب والهجرة والأحكام والمحاورات أمور متساوية متماثلة متوازنة^(١) ،
وأن يكون في أصحاب كل واحد منهما مهاجرون وأنصار ومسلمون ومنافقون .
والعلم بامتناع ذلك من حيث العادة، كالعلم بامتناع توارد الشعراء في قصيدة
واحدة ومعنى واحد وعروض واحد، واتفاق الناس على زي واحد وطعام
واحد، إذ ليس أحدهما أبعد من الآخر.

والوجه الثاني: أنه لو اتفق للنبي الأول جميع ذلك فيما مضى لكان يجب أن
يظهر وينتشر، ولا يخفى حال من هو بهذه الأوصاف كلها على من يأتي بعده
ولا يشكل الأمر عليه فيه، ولو ظهر لكان ذلك نقضاً لما هو مبنى هذا السؤال .
وهو أنّ أمر ذلك النبي الأول لم يظهر ولم ينتشر خبره . وبعد، فلو ظهر لوجب أن
يوافقه عليه أعداؤه، فإنهم كانوا بذلك أعرف وإليه أسرع .

والقسم الثاني، وهو أن يكون المراد بلفظ الماضي في جميع ذلك المستقبل،
أيضاً باطل من وجهين .

أحدهما: أنّ لفظ الماضي إذا أُريد به المستقبل كان مجازاً .
وثانيهما: أنّ جميع ما ذكرناه وتلواناه من الآيات دلالة على تعظيم من ظهرت
على يده وتصديق دعوته ونبوته . الأثرى أنه تعالى وبخ المولدين عنه يوم أُحد
وحنين، وشهد له بالرسالة بقوله: «والرسول يدعوكم في أخريكم»^(٢)، وقوله:

(١) م: متوافقة .

(٢) آل عمران: ١٥٣ .

«ثم أنزل الله سكينته على رسوله»^(١): وقوله «ولله العزة ولرسوله»^(٢) وقوله: «وإذ أسر النبي إلى بعض أزواجه حديثاً»^(٣) فهذا جوابٌ يمكن أن يجيب به أصحابُ الصرفة وغيرهم عن هذا السؤال.

فإن قيل: بم تنكرون على من يقول: لعلّ هذه الآيات التي ذكرت موهها ليست هي من القرآن المعجز وإنما هي ملحقة به؟

قلنا: هذا باطل، لأنّ كلّ آية تضمّنت هذه القصص هي أطول وأكثر من أقصر سورة التي وقع التحدي بها، فلو تأتى منه إلحاقٌ مثل ذلك، لعارضوه بسورة ذلك قدره وتخلّصوا منه.

(١) التوبة: ٢٦.

(٢) المنافقون: ٨.

(٣) التحريم: ٣.

القول في دفع ما طعن به المخالفون في القرآن

اعلم أنّهم قد طعنوا فيه بوجوه:

منها: أن قالوا: القرآن مغيرٌ مبدّل وليس الذي في أيديكم ما وقع به التحدي للعرب، فكيف يمكنكم الاستدلالُ به على صدقه عليه السلام. وأيضاً فلو كان معجزاً دالاً على صدقه لعصمه الله عن التغيير.

فيقال لهم أولاً: لم زعمتم أنّ القرآن مغيرٌ مبدّل، بيّنوا ذلك ليكنكم القدح فيه، ثم إن كان غرضهم بما ادّعوه من تغيير القرآن وتبديله القدح في نبوته عليه السلام وصدقه في دعواه ودلالة صدقه، فإنه لا يحصل بما ادّعوه من ذلك غرضهم ولا يتم به بغيتهم. وذلك لأنّ العلم بصدقه عليه السلام في دعواه النبوة لا يحتاج إلى العلم بأنّ هذا الذي هو موجود في أيدينا، هو الذي ظهر عليه بعينه، بل على الجملة كافٍ في هذا الباب، بأن يعلم في الجملة أنّه عليه السلام أظهر كلاماً وقرآناً بلغتهم، وادّعى أنّه كلامُ الله أنزل عليه وخصّه به دونهم. فانهم لا يمكنهم الإتيان بمثله وأنهم لم يأتوا بمثله مع حرصهم على الإتيان بمثله وشدة دواعيهم وحاجتهم إليه، فكان انتفاء ذلك المثل من جهتهم لتعذرهم عليه، وإن كان ذلك خارقاً للعادة، سواء علم ذلك القرآن بعينه أو لم يعلم ولهذا يمكن الأميين من الأعاجم الاستدلال بالقرآن على نبوته وصدقه في دعواه وإن لم يعلموا القرآن على التعيين ولا تعلموه على آنا نبين أنّ القرآن ليس مغيراً ولا مبدلاً، ليبطل بذلك

فولهم بأيّ غرض قالوه.

فنقول لهم أتزعمون أنّ جميع القرآن مغتير مبدل أم بعضه دون بعض؟ إن قالوا كنه، قلنا لهم: فجزّوا أن يكون الفاتحة مغتيرة مبدلة. إن قالوا بجواز ذلك، قلنا لهم: كيف يجوز ويتم التغيير في الفاتحة مع أنّهم كانوا يسمعونها منه عليه السلام كلّ يوم وليلة في صلاة الجهرست مرّات، وكانوا يعلمونها كلّ من دخل في الإسلام، وكلّ مصلّ كان يقرأها في الصلاة الواجبة والمسنونة، ثمّ وكانوا يقرؤونها خارج الصلاة، وكلّ من يتعلّمها كان يعرضها على معلّمها.

ثمّ وكيف يجوز مع كثرة المعظمين لها والقارئين أن لا ينكروا تغييرها ويقبلوها مغتيرة. بعد ما شاعت فيهم على غير النظم الذي حفظوها وتعودوا قراءتها، ولوجاز تغيير مثلها في شهرتها وظهورها، لجاز تغيير كثير من الأخبار عن البلدان والملوك والباق والوقائع حتّى يجوز أنّ الكعبة ومكة والمدينة ليست هي ما يتعارفونها بل أخرى، لكنّ الناس غيّروا الخبر عنها وكذا هذا في سائر البلدان والملوك، وفي ذلك لزوم طريقة السّمينة وزوال الثقة بمخبر الأخبار.

وإن قالوا: إنّها نجوز التغيير والتبديل في بعض القرآن دون بعض وفيما عدا الفاتحة.

قلنا: الوجه الذي لم يُجز التغيير في الفاتحة حاصل في جميع القرآن وهي شهرة جميعه وقوة الدواعي إلى نقله على وجهه، لأنّ القارئين للقرآن والحافظين له والمتعلّمين له والعارضين له على الرسول عليه السلام والمعلّمين لهم كانوا كثيرين، وكذا القارئون له في صلواتهم والخاتمون له في زمنه، عليه السلام وزمن الصحابة بعده في غير الصلاة وفي كلّ شهر رمضان في التراويح كانوا جماعات كثيرين وكانوا يزدادون عصراً بعد عصر، وكلّ هؤلاء كانوا معظمين للقرآن ومنكرين لتغييره لو غير. فكيف يجوز والحال هذه أن يغير ويبدل؟ وكيف لا ينكر ذلك منكر، ولا يجري للإنكار ذكر في عصر من الأعصار.

أوليس من المعلوم أنه لو غير كتاب معروف في فن من فنون العلم متداول بين أرباب ذلك العلم، ككتاب سيويه في النحو، أو إصلاح المنطق في اللغة، أو القدوري في الفقه، أو المنصوري في الطب، بإسقاط البعض منه أو زيادة شيء فيه أو تقديم مؤخر أو تأخير مقدم، لعرفه العالمون بذلك الكتاب المدرسون منه والمتعلمون المتدرسون منه، ولأنكروه ولردوه إلى الأصل المقرر عندهم فيه، ولخاصموا من نازعهم في ذلك. وكذا القول في الدواوين المعروفة للشعراء، كديوان أبي تمام والبُحُتريّ والمتنبيّ.

ومن المعلوم أن دراسة هذه الكتب والدواوين ليس كدراسة القرآن وتلاوته في الكثيرة، وانصرافَ الهمم إلى مراعاة هذه الكتب وحفظها لا يبلغ حدَّ انصراف الهمم والعنايات من عوام المسلمين وخواصهم إلى مراعاة القرآن وحفظه ودراسته وتلاوته والتمييز بين وجوه القراءات المختلفة فيه ووجوه العلل التي فيها الذي يعرفه القراء ويعتنون به.

فإذا لم يتم التغيير والتبديل في شيء، ممّا ذكرناه مع انخفاض رتبته عن القرآن بكثير في ماله ولأجله لا يتطرق إليه التغيير كيف يتم ويتصور ذلك في القرآن. هذا على أنه قد وعد بحفظ القرآن من التغيير بقوله تعالى: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ»^(١) فصَحَّ وتحقق أنّ ما قالوه غير ممكن، ويلزم على ما قالوه وجوروه الجهالات التي ألزمتها من جور تغيير الفاتحة.

فإن قيل: أليس قد روي عن الصحابة إنكار بعضهم على بعض في الزيادة فيه والنقصان منه؟ كالرواية عن ابن مسعود في المعوذتين أنّهما ليستا من القرآن وأن سورتي القنوت من القرآن. وعن أبي عكس ذلك، وهو أنّ المعوذتين من القرآن وسورتي القنوت ليستا من القرآن، وإنكاره على ما قاله ابن مسعود،

وكالرواية المتضمنة لاختلافهم في التسمية، وأنها هل هي من الفاتحة أم ليست منها؟

قلنا: إنه ما وقع بينهما خلافٌ في أنّ ذلك وحي منزل على الرسول، وإنما اختلفوا في أحكام هذه السور: فابن مسعود قال: إنّ المعوذتين أنزلتا لتُحفظا، لا لتُكتبَا، وإنّ حكمهُما ليس كحكم سائر السور في التعظيم وحفظ الحرمة وإن حكم سورتي القنوت حكم القرآن في التعظيم ومراعاة الحرمة، وأبي كان يقول بخلاف ذلك.

ثم وهذا الاختلافُ إنّما كان في بدو الأمر وأوله، فبعد ذلك كان للصحابة رضي الله عنهم اجتماعٌ للبحث عن ذلك: فاتفقوا على آخر العرض على الرسول عليه السلام وانقطع ذلك الخلافُ، وكتبَ المصحفُ المتفقُ عليه، وسمّوه الإمامَ، ليُكتبَ منه النسخ وزال بذلك كلُّ خلاف ظهر في بدو الأمر وبقي اختلافُ القراءات التي تتفق صورة المكتوب منها وتختلف حركاتها مع اتفاق المعنى في أكثرها.

وقد كانت تلك القراءات منزلة على ماورد في الحديث المعروف من قوله عليه السلام: «نزل القرآن على سبعة أحرف كلّها شاف كاف». شرع عليه السلام القراءة بها بأمر الله وإذنه. فاختار قوم قراءة وآخرون قراءة أُخرى وجماعة غيرهما، ونصر كلُّ قوم منهم ما اختاره ورجحه على غيره. هذا مع اتفاقهم على تجويز القراءة بغير ما اختاروه من القراءات.

ونحن إنّما ندعي العلم بما انفقوا عليه بعد وقوع الاختلاف وظهور بعضه ونقل: يستحيل تغييره وتبديله والزيادة والنقصان فيه، أي فيما رجع أمرهم إليه واتفقوا عليه، فلا يضرنا في ذلك الاختلافُ الذي ظهر في ابتداء الأمر إذ زال ذلك الخلاف بالإجماع على ما هو موجود في أيدينا.

فأما التسمية فلم يختلفوا في أنّها من القرآن وأنها بعضُ آية من سورة النمل،

وإنما اختلفوا في أنها هل هي آية من الفاتحة أو آية من كل سورة أو أنزلت ليبتدأ بها تبركاً واستفتاحاً في كل أمر ذي بال. وهذا الاختلاف فيها بعد الاتفاق على أنها آية من القرآن لا يقتضي مرامه المخالف.

فإن قيل: أليس قد روي بعض الصحابة أنه قال: كان يقرأ في القرآن: «الشيخ والشيخة إذا زينا فارجموها البتة»^(١)، وقوله: «لو كان لابن آدم واديان من مال لا بتغى إليهما وادياً ثالثاً»^(٢)؟

قلنا: هذه أخبار آحاد لم تقم بها حجة فلا يصح القدح بها في الأمور المعلومة. وعلى أن المروي في ذلك أنه كان فيما أنزل الله: «الشيخ والشيخة» و«لو كان لابن آدم واديان من ذهب»، وليس فيه أنه أنزل قرآناً. ثم ولو كان قرآناً أيضاً لما ضربنا، لأنه كان قرآناً، ثم نسخه الله تعالى، أي تلاوته، على ما قال تعالى: «مانسخ من آية أو نسيتها نأتٍ بخيرٍ منها أو مثلها»^(٣).

ومنها: أن طعنوا فيه بأن فيه خطأ من جهة العربية أو فيه تكراراً، ثم وقع فيه مالا يعلم له معنى، كالحروف المقطعة في أوائل السور، أو فيه آيات متشابهات أو فيه تناقض ومن طعن فيه بأمثال هذا فقد أتى في غيره وضلاله من قبل نفسه، لجهله بمخاطبات العرب وتعارفهم وتوسعهم في كلامهم، أو علم ذلك ولكن تمد الطعن لشكّه في نبوة محمد صلى الله عليه وآله.

والجواب عن هذا الطعن على الجملة، ما أورده الشيخ أبو الهذيل على من سأله عن بعض ما يتشابه معناه من القرآن ويتوهم فيه التناقض. وهو قوله له: «أو ما علمت أن العرب كانوا أشدّ عداوةً له منهم؟» قال: «نعم». قال: «وقد علمت أنهم كانوا أعرف بما يتناقض من الكلام من هؤلاء الجهال الطاعنين في القرآن». فقال: «نعم». قال: «وقد علمت أنهم كانوا أحرص

(٣) البقرة: ١٠٦.

(١) و(٢) كنز العمال: ج ٢ ص ٥٦٧ ح ٤٧٤٣ وح ٤٧٤٢.

على إظهار التناقض في القرآن إن كان فيه تناقض»، قال: «نعم». قال: «فلو كان فيه تناقض لأظهره ولنقلوه، وكيف يعرضون عنه بعد الظفر به، وقد كان عليه يقرأ عليهم. «ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً»^(١). وهذا يكفي في دفع جميع المطاعن عن القرآن على الجملة على أن علماء الإسلام قد بالغوا في دفع هذه المطاعن على التفصيل، فذكروا كل ما ذكره الطاعن في القرآن من الآيات المعينة، وبيّنوا الموافقة بينها وبين غيرها، وذكروا شواهدا من كلام العرب، وبيّنوا خطأ من ادّعى فيها أخطاء^(٢).

ومنها: قول الباطنية أن لظواهر القرآن معاني باطنية لا يعلمها إلا إمامهم وأنه ينبغي أن يتعلم منه. وفي هذا إبطال كونه معجزاً، لأنّ البلاغة في الكلام إنّما تظهر بجزالة اللفظ وحسن المعنى، فإذا لم يعرف للكلام معنى، كيف يبيّن ويظهر فيه الفصاحة والإعجاز، وكيف يصحّ التحدي به، وهل يكون ذلك عند من تحدى به إلا بمنزلة الهجر والهديان.

يوضح هذا أنّ في التحدي لابدّ من أن يعرف المتحدّي معنى ما تحدى به من الكلام، فيعلم مبلغه من الفصاحة، فإن تمكّن من مثله فيها أتى بمثله، وهذا لا يصحّ فيما لا يعرف له معنى.

ولهُؤلاء المُبطلين غرضان اثنان فيما قالوه، أحدهما: إبطال كون القرآن معجزاً، وثانيهما: أن يدسّوا فيما يذكرونه من المعاني الباطنة الدعوة إلى مذاهبهم ويصلّوا العوام ويستميلوهم إلى اعتقاد أنّ أئمتهم هم العلماء بمعاني القرآن دون غيرهم من علماء المسلمين.

والوجه في الردّ عليهم أن يقال لهم: هل يدلّ الظاهر على المعنى الباطن

(١) النساء: ٨٢.

(٢) م: فيه الخطأ.

للذي أرادَه اللهُ تعالى أو يدلّ عليه المعنى الذي يدلّ عليه الظاهر؟
فإن قالوا: بلى، يدلّ عليه، إمّا الظاهر وإمّا المعنى الذي يدلّ عليه الظاهر.
قلنا: إذا كان كذلك أمكن كلُّ واحد أن يعرفه وصار ظاهراً وخرج من
كونه باطناً.

وإن قالوا: لا يدلّ عليه واحدٌ منها.
قلنا لهم: فكيف عرف إمامكم ذلك المعنى الباطن.
إن قالوا: بها أو بواحد منها
قلنا: فعلى هذا يمكن لكلِّ أحدٍ أن يعرف ذلك المعنى بها أو بواحد منها
على ما قدّمناه.

وإن قالوا: إنما عرف ذلك المعنى إمامنا بإمام آخر قبله.
قلنا: نحن نلزمكم هذا في أول من سمع خطاب الله تعالى وأنه كيف علم
ذلك المعنى الباطن.
فإن قالوا: ألهمه الله تعالى ذلك المعنى.

قلنا: وهلاً ألهمه ذلك من دون خطاب؟ أو هلاً أسمع صياحاً أو كلاماً
مهملاً ثم ألهمه ذلك المعنى؟ وهذا يقتضي أن يكون إنزال الله تعالى القرآن
بلغّة العرب عبثاً.

ثم يقال لهم: إن ما يقولونه لا يعجز عن مثله كلُّ مبطل، بأن يدعي ديناً
باطناً، ويدعي، أن له فيه إماماً، ويزعم أن إمامه هو العالم بالمعاني الباطنة دون
غيره، ويذكر ما يريد من المعاني التي لا دلالة عليها في خطاب الله وينصر بها
مذهب الباطل. بل زائداً على ذلك يمكنه أن يذكر ما ينافي ما تذكرونه من
المعاني الباطنة.

فإن قالوا: إنّه تعالى خاطبه بلغّة العرب، ثم أعلمه المعنى الباطن بخطاب
آخر يدلّ ظاهره على معناه.

قلنا لهم: إذا جَوَزَ المخاطب أن يخاطبه الحكيمُ بما لا يدلُّ ظاهره ولا معناه وما يتعلَّقُ به على مراده، جَوَزَ ذلك في كلِّ خطاب يخاطبه به بأيِّ لغة كان لا يستفيد من خطابه فائدة ولا يفهم له معنى، وفي هذا سبب الطريق إلى معرفة مراد الله تعالى بخطابه أصلاً، وفيه بطلانُ المعنى الظاهر والباطن جميعاً.

فإن قيل: ما الفائدة في إنزال الله تعالى بعض القرآن متشابهاً؟ قلنا: يجوز أن يكون فيه مصلحة لا يعلمها غيرُ الله تعالى هذا، مع أننا نذكر فوائد في ذلك يرجع بعضها إلى الموافق وبعضها إلى المخالف.

أما ما يرجع الموافق فوجوه:

منها: أنه لو كان القرآنُ كلُّه محكماً دالاً بظاهره على الحق من التوحيد والعدل لكانوا يقتصرون عليه في التوصل إلى الحق، وأعرضوا عن الاستدلال عليه بأدلة العقل، لاستقالتهم الفكر والبحث وإتعااب خاطر على ما هو معهود من طباع أكثر الناس وكانوا متوصلين إلى الشيء بغير طريقه، فبان^(١) الاستدلال بالقرآن إنما يصح بعد معرفة التوحيد والعدل. وليس كذلك إذا كان بعض القرآن ظاهره يفيد التوحيد والعدل وظاهر بعضه يوهم التشبيه والجر، لأنه إذا كان كذلك لم يكن المكلف بأن يتعلَّق بأحدهما أولى من أن يتعلَّق بالآخر، فيضطر عند ذلك إلى استعمال العقل بالفكر في أدلته، ولو كان كلُّه محكماً، لم يكن مدفوعاً مضطراً إلى ذلك.

ومنها: أن الموافق إذا اعتقد إعظام القرآن وتنزيهه عن المناقضة ثم رأى فيه ما يوهم فيه مناقضة، راعه ذلك واستعظمه، وكلَّ من راعه أمر من الأمور فإنه يلتجئ إلى فكره وعقله. فإذا فكَّر في طريق ما يجوز عليه من الأفعال وما لا يجوز، وما يجوز أن يريد وما لا يجوز، عرف بفكره الصحيح في ذلك ما يجوز عليه

(١) م: لأذ.

ومالايحجوزُ وعرف عند ذلك أنه تعالى أراد بالمتشابه ما يوافق المحكم .
ومنها: أن في الفكر في استخراج معاني الآي المتشابهة رياضةً للأذهان
وتخريجاً للخواطر وتعريضاً لزيادة الدرجات، فهذه فوائد ظاهرة راجعة إلى
الموافق .

وأما الفائدة الراجعة إلى المخالف فهي أن العرب كانت تمنع من استماع
القرآن خوفاً من أن تُعجب المستمع فصاحته، فتستميله إلى الإسلام، على
ما حكاها تعالى عنهم بقوله: «وقال الذين كفروا لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه
لعلكم تَغْلِبُونَ»^(١)، فكان إنزاله محكماً ومتشابهاً يؤهم مستمعه أنه متناقض،
فيطمعه في الظفر بمثله في التناقض، فيدعوه ذلك إلى إطالة الإصغاء إليه، فإذا
تأمله وأطال استماعه له علم أنه لا تناقض فيه، واستماله ودعاه إلى الإسلام بما
فيه من الفصاحة والإخبار عن الغيوب .

وفي الجملة غير لازم في الحكمة الاقتصار على الآيات المحكمات دون
المتشابهات، وإن كان غرض الحكيم تعالى أن يدلنا على الحق دون الباطل،
والصحيح دون الفاسد، كما لم يجب الاقتصار على الأدلة العقلية ورفع الشبهات
التي قد ضلّ عندها الضالون، كما يلام الأطفال وخلق السباع والموزيات
وغيرها ...

فان قيل: إننا لم يجب في العقليات ما ذكرتموه، لأنه يمكن الوصول إلى
الحق معه هذه الشبهات، ومن ضلّ عندها فأنما أتى من قبل نفسه في ذلك. ثم
وغير ممتنع أن يكون في إيلام الأطفال وغيره مما ذكرتموه مصالِح لا يطلع عليها.
وبعد فإن في وصول المكلف إلى الحق مع اعتراض الشبهات وإنعام النظر فيها
تعريضاً لدرجات زائدة في الثواب، وتشحيذاً للخواطر، وتخريجاً للأفهام .

قلنا: مثل ذلك في الآيات المتشابهة.

ثم إن كان الطعن بالمتشابهات في القرآن من قبيل بعض أهل الكتاب فأنا نقول لهم: ليس لكم أن تطعنوا في القرآن وتعيبوه بما فيه من الآي المتشابهة مع أن ما في كتبكم من ذلك أكثر مما في القرآن وأشدّ تصریحاً بالتشبيه. ففي القرآن: «جاء ربُّك»^(١) ومعناه: جاء أمر ربك ووعيدُه وعقوبته. وهو نوع من المجاز مستعمل في اللغة على ما قدّمناه.

وفي التوراة ما ترجمته هذا: «وأقبل الله يُشي في الفردوس مع الظهر وسمع آدم صوت وطئه، فعدا آدم من قدامه فاخبتى تحت الشجرة فناده فقال: يا آدم أين أنت؟ فقال: ها أنا تحت الشجرة فقال: ولم أختبيت تحت الشجرة؟ قال: لأني كنت عُرياناً».

وفي التوراة أيضاً ما ترجمته: «إنه دخل بيت إبراهيم وقال: إن صريخ سدوم وعمورا صعد إلي فنزلتُ إلى هذا المكان لأنظر. وإنه كلم يعقوب من رأس سلم وإنه كان ينزل على فترة من الزمان في الغمام وبأنه صارع يعقوب، فاخذ يعقوب بساقه، وقال: دعني، فقال: لا أدعك حتى تعرفني من أنت، فقال: أنا ربُّك، فأرسله وسمي إسرائيل، لأنه أسرا لله».

وكل ذلك متأولٌ عندهم على أن المراد به ملك الله، وإن كان في الكلام اسم الله. وفي القرآن قوله: «ومكر الله»^(٢) ومعناه أنه جازاهم على المكر، والعربُ تسمي الشيء باسم ما هو جزاء عليه، كما قال الله تعالى: «وجزاء سيئة سيئة مثلها»^(٣)، وقال الشاعر:

ألا لا يجهلن أحد علينا
فَجَهَلِ فوقَ جهلِ الجاهلينا

(٣) الشورى: ٤٠.

(١) الفجر: ٢٢.

(٢) آل عمران: ٥٤.

ولأن من مكر واستهزأ وسخر بمن يعلم ذلك كان مكره واستهزؤه وسخريته عائداً بالمضرة عليه، ويقال هو المسخور منه، ويقال للعالم بما يفعله: الساخر الماكر الذي حلم عنه، هو الماكر به والساخر منه والمستهزئ به.

وفي كتاب نبي من الاثني عشر قوله: «وأينا هربوا فتمم يكرهم الرب، فيطرح مضيدته عليهم».

وقال داود في الزبور: «والباني الساكن في السماء يضحك بهم ويسخر منهم».

وإن كان في القرآن: «فَلَمَّا آسَفُونَا انْتَمَنَّا مِنْهُمْ»^(١) ومعناه: أغضبونا. ولهذا قال تعالى: «انْتَمَنَّا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَاهُمْ أَجْمَعِينَ»^(٢).

ففي كتبهم أنه ندم واستراح ومشى وتبرم وانتقل. وفي الفصل الرابع من أشعيا: «أسمعوا يا آل بيت داود، أحقر أن تتبعوا الرجل حتى تريدوا أن تتعبوا الله ربي أيضاً كذلك سيعطكم ربكم آية هذه العذراء تحبل وتلد ابناً». وإن كان في القرآن آيات متشابهة في الجبر، ففيه: «ولا تزروا زرة وزر أخرى»^(٣).

وفي بعض كتبهم قال: «أخذ الأبناء بذنوب الآباء إلى سبعة أعقاب». فإن تعلقوا بما في القرآن من الآيات المقتضية بظاهاها أنه يحول بين المرأ وبين ما كلفه ويمنعه دونه مثل قوله تعالى: «وإذا قرأت القرآن جعلتنا بينك وبين الذين لا يؤمنون بالآخرة حجاباً مستورا»^(٤)، وقوله: «وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه، وفي آذانهم وقراً»^(٥)، «وإذا ذكرت ربك في القرآن وحده ولوا على أدبارهم نفورا».

(٤) الاسراء: ٤٥.

(١) الزخرف: ٥٥.

(٥) الانعام: ٢٥ والاسراء: ٤٦.

(٢) الزخرف: ٥٥.

(٦) الاسراء: ٤٦.

(٣) الانعام: ١٦٤.

فقد ذكر أبو إسحاق في كتاب المبعث «أن المشركين كانوا يقولون ذلك». والله تعالى حكى عنهم ذلك في موضع آخر فقال: «وقالوا قلوبنا في أكتةٍ مما تدعونا إليه وفي آذاننا وقرورٍ بيننا وبينك حجاب»^(١) فحكى الله تعالى ذلك عنهم راداً عليهم بقوله: «وإذا ذكرت ربك في القرآن وحده ولوا على أدبارهم نفوراً»^(٢) أي: إن كان الأمر كما يزعمون أن في آذانهم قروراً وفي قلوبهم أكتةً فما يسمعون ولا يفهمون، فلم قال: إذا سمعوا ذكراً لله في القرآن وحده ولوا على أدبارهم نفوراً، وهذا تأويل ذكره الواقدي وغيره.

وقيل: المراد بذلك المثل أي مثلهم في إعراضهم عن التأمل لما يسمعون من كلام الله كأننا جعلنا بينك وبينهم حجاباً مستوراً، وكأننا جعلنا على قلوبهم أكنةً، وكان في أسماعهم قرراً، كما قال تعالى: وإذا تلى عليه آياتنا ولَّى مستكبراً كأن لم يسمعها كأن في أذنية قرراً»^(٣)، وكما قال تعالى: «إنا جعلنا في أعناقهم أغلالاً فهي إلى الأذقان فهم مقمحون، وجعلنا من بين أيديهم سداً ومن خلفهم سداً فأغشىناهم فهم لا يبصرون»^(٤).

وهذا طريق التشبيه الحالههم من هذه سبيله، لا أنهم كانوا كذلك على الحقيقة، كما يقول أحدنا لمن هو معرض عن الحق الظاهر: هو أعمى وهو أصم، وهو جمد، ونحن نعلم أن أيديهم لم تكن مغلولة ولا كانت أبصارهم مغطاة لا يبصرون. فعلمنا أنه على طريق ضرب المثل به، قال الشاعر.

كيف الرشاد وقد صرنا إلى نَفَرٍ هم عن الرشد أغلال وأقياد
وفي التوراة: «إن الله تعالى قال: وأنا أقسي قلب فرعون، فلا يحبك يا موسى».

(٣) لقمان: ٧.

(١) فصلت: ٥.

(٤) يس: ٩.

(٢) الاسراء: ٤٦.

وحكوا عن المسيح عليه السلام في الإنجيل أنه قال: «ما يقدر أحد أن يتبعني إلا من قاده ربي إليّ».

وعن نبي من الإثني عشر أنه قال «وهل يكون في المدينة شرالاً وأنا فاعله».

وحكي عن اشعيا عن الله عز وجل أنه قال: «أنا فاعل الخير والشر».

وإذ قد فرغنا من الاستدلال بالقرآن على صدق نبينا عليه السلام في دعواه النبوة فأجبنا عن مطاعن المُبطلين في القرآن، فلنذكر معجزاته الأخر وهي أكثر من أن تحصى، غير أننا نذكر منها الأظهر والأشهر.

فن معجزاته عليه السلام: مجيئ الشجرة لما قال لها: «أقبلي»، فجاءت إليه تخذ الأرض خذاً، ثم قال لها: «أدبري»، فعادت إلى مكانها (١).

ومنها: تكثير إماء القليل في موطن.

ومنها: حديث الميضاة في غزوة تبوك، والحديث أنه عليه السلام توضأ من ميضاة وبقي فيها ماء قليل، فقال عليه السلام لأبي قتادة: «احتفظ به، فإن لهذا الماء شأناً»، وتقدمهم العسكر، فلما بلغهم عليه السلام ثار الناس في وجهه وقالوا: «العطش العطش»، فاستدعى بالمیضاة ووضع يده فيها، ففار الماء من بين أصابعه، حتى شرب منه العسكر ورواحلهم ودوابهم.

ومنها: في هذه الغزاة أيضاً: كان في طريقهم وشل وكان يكفي الراكب والراكبين، فقال عليه السلام: «من سبق إلى الماء فلا يأخذ منه شيئاً، فلما جاءه أخذ بيده الماء وتمضمض منه ومجّه إلى الماء، فكثرت حتى شرب منه الجيش كله» ثم قال: «من بقي منكم فسيسمع أنه يكون لهذا الوادي شأن»، فكان ذلك الماء يسقي حافية (٢).

(٢) م: حافيه.

(١) الخرائج والجرائح: ج ١ ص ٢٥ ح ٨.

وفي هذه الغزاة أيضاً: إنَّ الناس شكوا إليه قلة الماء، فدعا عليه السلام، فطروا حتى أن الغدر إن كانت تتباجس بالماء.

ومنها: أنه لما نزل الحديدية استنفدوا ماء البئر حتى أخذوا الماء مع الطين. فدفع عليه السلام سهماً إلى البراء بن عازب ليغرزهُ في البئر ويقول: «بسم الله» فنبع الماء حتى قالوا: لولا أنا أخذنا البراء لَغَرَّق، حتى كانوا يغرفون الماء من رأس البئر^(١).

ومنها: أن قوماً شكوا إليه قلة ماء بئرهم في الشتاء فقتل في بئرهم فانفجر بالماء الزلال العذب المعين.

ومن معجزاته تكثير الطعام القليل.

فن ذلك أنه عليه السلام لما نزل قوله تعالى: «وأنذر عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ» قال: لعلِّي عليه السلام: «شَوْفَخَذَ شَاةً وَجِئْتُ بِعُسٍّ مِنْ لَبَنٍ، وَادِعَ لِي بَنِي أَبِيكَ بَنِي هَاشِمٍ». ففعل ذلك ودعاهم، فدخلوا وهم أربعون رجلاً، وأكلوا حتى شبعوا، وشربوا حتى إرتووا، وما يُرى في الطعام إلا أثرُ أصابعهم ولبنُ العُسِّ على حاله، فقال أبوهب «كادما سحر كم محمَّد»، فقاموا قبل أن يدعوهم، فأمره أن يفعلَ مثلَ ذلك في اليوم الثاني والثالث. وهذا مشهورٌ عند أهل النقل والتواريخ^(٢).

ومن ذلك: حديثُ جابريوم الخندق قال: رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله خميصاً وهو يعملُ في الخندق، فذبحتُ عناقاً وطحنيتُ المرأةُ صاعاً من شعير وخبزته، فقلتُ: «صنعتُ طعاماً فيسر معي». فقال عليه السلام: «أنا وأصحابي» فاستحييتُ، فقلتُ: «أنت وأصحابك»، فقال عليه السلام: «قوموا إلى دعوة جابر»، فجئتُ وأخبرتُها^(٣)، فقالت: «هذا هو الفضيحة»،

(١) الخرائج والجرائح: ج ١ ص ١٢٣ ح ٢١٣.

(٢) م: وأخبرت المرأة.

(٣) الخرائج والجرائح: ج ١ ص ١٠٢ ح ١٥٣.

وقالت: «أنت قلت: أنت وأصحابك»، فقال: لا، ولكنّه لما قال: أنا وأصحابي، استحييتُ وقلتُ: أنت وأصحابك»، قالت: «هو أعلم بما قال»، قال: فلما جاءه عليه السلام، قال: «ما عندك»؟ قال: «عناق في التنور وصاع من شعير خبزناه»، فقال عليه السلام: «خُذ اللحم وغطّ التنور، وخُذ الخبز من موضعه وغطّه، وأقعد أصحابي عشرةً عشرةً» قال جابر: فأكلوا وأكلنا نحن وقتنا .

ومن ذلك: أنّ في الحديثيّة نغد الأزواد. فشكوا إليه عليه السلام ذلك، فقال: «إيتوني بما بقي معكم من أزوادكم»، فجاءوا به، فوضع الدقيق ناحية والسويق ناحية والتمر ناحية والخبز ناحية، ودعا الله تعالى، ففاض الأنطاغ فأكلوا وتزودوا، حتى ملأوا كلّ جراب وفروة^(١) (٢)

ومن ذلك: أنّه عليه السلام لما تزوج فاطمة من أمير المؤمنين عليه السلام، قال لأmir المؤمنين عليه السلام: «اجعل لفاطمة وليمة» ثم قال عليه السلام: «متا كذا وكذا ومنك كيت وكيت»، فامتثل أمير المؤمنين عليه السلام، مارس له صلوات الله عليه وآله وعملوا خبيصاً وأعدوا طعاماً، ثم قال لأmir المؤمنين عليه السلام: «أدعوا لي الجماعة»، قال أمير المؤمنين: فأتيّت المسجد وفيه جمع كثير، فاستحييت، من أن أدعوا البعض دون البعض، فأطرقت رأسي وما نظرتُ إلى أحد وقلتُ: أجيئوا إلى وليمة فاطمة. فأقبل الناس كلهم وجاءوا معي، حتى دخلوا البيت، وبقيتُ أنا مستحياً من قلة الطعام وكثرة الحاضرين، فعرف رسول الله، صلى الله عليه وآله، ما دخلني من ذلك، فقال لي: «لابأس، أنا أدعوا الله بالبركة»، قال أمير المؤمنين عليه السلام: «فأكلوا عن آخرهم وبقي من الطعام كثير. فأخذ، صلوات الله عليه، الصحاف، وجعل

(٢) الخرائج والجرائح: ج ١ ص ١٢٣ ح ٢٠٤.

(١) م: ومزود.

على كلِّ واحدةٍ منها الخَليصَ مَلاها وبعثَ إلى كلِّ حِجْرةٍ من حِجْراته واحدةً منها.

ومن ذلك: قِصَّةُ عَزْأُمَ مَعْبِد. والقِصَّةُ أَنَّهُ صَلَّواتِ اللهُ عَلَيْهِ وآلَهُ، مَرَّيْ طَريقَهُ إلى المَدِينَةِ على امْرَأَةٍ يُقالُ لَهَا أُمُ مَعْبِدِ الخِزاعِيَّةِ وكانت بَرَزَةً، فسأَلها، عَلَيْهِ السَّلَامُ، القِريُّ، قالت: «ما عندنا حَلُوبَةٌ»، فقال: «وما تلك العِزُّ»، قالت: «عِناقُ لَمْ يَنْزِ عَلَیْها فَحَلُّ»، فأَمَرَ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَدَهُ على ضَرَعِها ومَسَّ ظَهْرَها فَدَرَّتْ، فَحَلَبَ فسَقى أَبابَكَرَ، وحَلَبَ فسَقى عامِرينَ فَهِيرَةَ، وحَلَبَ فسَقى عَبْدِاللهِ بنِ الأَرْقَطِ الدَّلِيلِ، وحَلَبَ فسَقى أُمَ مَعْبِدِ وحَلَبَ فَشَرِبَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وقال: ساقِي القومِ آخِرَهُمُ شَرباً، وبقي لَبْنُ تلكِ العِناقِ.

ومن ذلك: أَنَّ امْرَأَةً أَهَدَتْ لَه، عَلَيْهِ السَّلَامُ عِكَّةً فِيها سَمْنٌ، فأخَذَ مِنْها شَيْئاً وَرَدَّها، عَلَيْهِ السَّلَامُ فلم تَزَلِ العِكَّةُ فِيها سَمْنٌ، المَدَّةَ الطَوِيلَةَ. ومن مَعجِزاتِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: تَسْبِيحُ الحَصِيِّ فِي كَفِّهِ وَكَفَّ جَمْعَ مِنْ أَصحابِهِ.

ومن مَعجِزاتِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: حَنِينُ الجُذْعِ الَّذِي كانَ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَسْتَنِدُ إِلَيْهِ فِي حَوالِ خُطْبَتِهِ وَوَعظِهِ حينَ انْتَقَلَ إلى المَنبَرِ، فَأنَّهُ حَنَّ على ما جِاءَ فِي النَقْلِ المُتواتِرِ كما تَحَنَّنَ الناقَةُ فَلَمَّا جِاءَ وَالتَزَمَهُ سَكَنَ.

ومن مَعجِزاتِهِ كِلامُ الذِّراعِ وَأَنَّهُ قال: لا تَأْكُلِني، فَأنِّي مَسْمومٌ. ومن مَعجِزاتِهِ كِلامُ الذُّنْبِ الَّذِي كَلَّمَ وَهَبَ بنَ أوسَ، فقال: «أَتَعْجَبُ مِنْ أَجْزِئِ شاةٍ، وَهَذَا مُحَمَّدٌ يَدْعُو إلى الحَقِّ فَلا تَحييُونَهُ» وَكانَ يَسْمَى مَكَلَّمَ الذُّنْبِ. ومن مَعجِزاتِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّ النَعْمَى الظُفْرِيَّ الأَنْصارِيَّ ضَرَبَتْ ضَرْبَةً فَسَقَطَتْ عَينُهُ، فأخَذَها بِيَدِهِ وَجاءَ إِلَيْهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَردَّها إلى مَكانِها، فَكانتِ أَقوى عَينِهِ وَكانتِ الباقِيَةُ تَعْتَلُ وَهي لا تَعْتَلُ.

ومن مَعجِزاتِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّ أميرَ المُؤمِنينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ كانَ قد رَمَدتِ

عيناه يومَ خير، فقتل عليه السلام فيها فلم ترمد بعد ذلك، ودعا له بأن يصرف الله عنه الحرَّ والبرد. فكان بعد ذلك لباسه في الصيف والشتاء واحداً.

ومن معجزاته عليه السلام: أن طفيل بن عمرو السدوسي لما أسلم قال: اذهب إلى قومي فأدعوهم، فاجعل لي علامةً فجعل في جبينه نوراً وقال: هذه مثله، فجعله من بعد في علاقة سوطه، فصار إلى قومه، فقالوا: إن الخيل ليلتهب فدعاهم فأسلموا مقدار ثمانين نفساً وكان يسمى ذا النور.

ومن معجزاته عليه السلام: أنه استسقى فلما جاء المطر، شكى إليه أهل المدينة من خراب المنازل، فقال عليه السلام: «حوالينا ولاعلينا» فصار الغيم كالإكليل حول المدينة ويمطر والشمس طالعة في نفس المدينة. ومن معجزاته عليه السلام انشقاق القمر والقرآن ناطق به.

فإن قيل: بينوا صحة هذه الأخبار التي أوردتموها المتضمنة لهذه المعجزات، فإنها في حيز الآحاد، ثم بينوا أن أسباب الخيل مفقودة في هذه الأمور حتى يمكنكم الحكم بأنها معجزات.

قلنا: معاذ الله أن تكون هذه الأخبار في حيز الآحاد، فإن المسلمين تواتروا بها خلفاً عن سلف، وهي بينهم شائعة ذائعة، فسلموا زماننا هذا يروون هذه الأخبار على كثرتهم ويذكرون أنهم أخذوها ممن يساومهم من أسلافهم وأولئك الأسلاف أيضاً يروونها عن أسلافهم، وكذا إلى الاتصال بالذين عاينوا وشاهدوا هذه المعجزات، وهم خلق كثير أيضاً، فلا يخلو من أن يكونوا صادقين فيما نقلوه من هذه الأخبار أو كاذبين، فإن كانوا كاذبين لم تخل الحال في ذلك من أحد أمور.

فأما أن يقال: إن هذه الأكاذيب وقعت منهم اتفاقاً من دون مواطاة مشافهة أو مكاتبة أو مراسلة. وهو محال من حيث العادة، كما يستحيل اتفاق الناس كلهم واجتماعهم.

على ليس زيّ واحد وتناول طعام واحد من دون جامع يجمعهم على ذلك ، واجتماع شعراء كثيرين على إنشاء قصائد متعددة متفقة الألفاظ والمعاني والوزن والقافية إتفاقاً .

وأما أن يقال: إنهم افتعلوا هذه الأكاذيب وتواطئوا عليها ما مشافهة أو مكاتبة أو مراسلة، وذلك أيضاً مستحيل في الجمع الكثير الذين هم دون جميع المسلمين في الكثيرة، فكيف يتصوّر في حق المسلمين كلّهم؟! ولئن كان بينهم تواطؤ في ذلك بأحد الوجوه المذكورة لما خفي على الناس ولظهر وانتشر، كما قال القائل:

وسرُّك ما كان بين امرءٍ وسرُّ الثلاثة غير الخفيّ
وأما أن يقال: الأصل في رواية هذه الأحاديث كان واحداً، ثم ظهر وانتشر عنه وتداولته الألسن وهذا باطل أيضاً، لأنّه لو كان كذلك لوجب أن يكون الواضع لها ظاهراً، وأن يكون زمان ادعاء هذه المعجزات معلوماً، وأنه ما ادعاها أحد قبّله، كما علم ذلك في جميع المذاهب والأقوال المبتدعة المتجددة التي لم تكن في الصدر الأوّل وسنشبع القول في ذلك في القول في الإمامة إن شاء الله تعالى .

فبطل كونهم كاذبين، إذ لو كانوا كذلك لما خرجوا عن أحد هذه الأقسام التي ذكرناها وأبطلناها. وإذا بطل كونهم كاذبين تعيّن كونهم صادقين، إذ الخبر لا يخلو عن أحد هذين الوصفين، فإذا لم يكن على أحدهما كان بالضرورة على الآخر، فإذا كان كذلك ثبت وتحقّق صحة هذه الأخبار .

ثم وإن فرضنا نقلها من طريق الآحاد، فإن معناها متواتر، لأننا نعلم أنّه لا يجوز مع كثرتها واختلاف روايتها أن يكون كلّها كذباً، لأنّ مثلها لا يتفق في الكذب، فهي تجري مجرى الأخبار المنقولة عن تفاصيل^(١) سخاء حاتم وشجاعة

أمير المؤمنين، لأنّ آحاد تلك الأخبار لَمَّا كانت كثيرة علم بها معناها وهو سخاء حاتم وشجاعة أمير المؤمنين، بل حصول^(١) العلم بأنّه عليه السلام كان صاحبَ معجزات أولى وأقوى من حصول العلم بسخاء حاتم وذلك لأنّ الأخبار الواردة بتفاصيل معجزاته عليه السلام أضعافُ أضعافِ الأخبار الواردة في تفاصيل سخاء حاتم.

وأما بيان فقدان أسباب الحيل في هذه الآيات، فهو أنّ أكثرها لا يمكن ولا يتم^(٢) فيه الحيلة، مثل انشقاق القمر وحديث الاستسقاء وإطعام الخلق الكثير من الطعام القليل وخروج الماء من بين أصابعه وحديث عناق أمّ معبد ومجئ الشجرة إليه ورجوعها عنه لا يتم أيضاً فيه الحيلة. وإنّما يتم التليس والحيلة في الخفيف من الأجسام التي يجلب بالتلفك والقز وغيره من الخيوط والآلات الضعيفة اللطيفة التي يمكن إخفاؤها.

فأما ما يجذب به الشجرة النابتة في الأرض المترسّخة عروقها فيها، فإنّه يكون جبلاً قوياً وآلة كثيفة، ويحتاج الجاذب بها إلى إفراغ وسعه وبذل مجهوده في فعل الاعتمادات الموجبة لقلع الشجرة بين منبتها وشقّ الأرض في مجيء الشجرة وجذبها، ويحتاج في رجوعها إلى آلة أخرى بها يدفعها إلى موضعها. وكلّ هذا ممّا يجب أنّ يشاهد ويعاين، فكيف يجوز أن يحقّ مثل ذلك؟!

فإن قيل: جوزوا أنّ يكون في الأجسام جسم يجذب الشجرة كما أنّ فيها حجراً يجذب الحديد.

قلنا: لو كان في الأجسام ما يجذب الشجرة لعثروا عليه ولظفروا به مع تناول الزمان كما عثروا على حجر المغناطيس حتّى علمه كلُّ أحد. وكما أطلع على باغض الخلل وغيره، وبذلك جرت العادة.

ومهما قيل: إن ذلك الجسم لم يطلع عليه غيره عليه السلام.
قلنا: فاختصاصه عليه السلام بالعثور عليه دون غيره من الخلائق الباقين
والغابرين يقتضي أن الله تعالى أطلعه عليه وخصه به، فيكون ذلك خرق عادة
من جهته تعالى مختصاً به، فيدلّ على صدقه،

ثم نقول للسائل: يلزم على ما ذكرته تجويز أن يكون في الوجود حجر مجذب
الكواكب ويقلّع الجبال من أماكنها، وإذا قرب من ميت عاديّاً. وهذا يؤدّي
إلى أن لانتق بشيء من المعجزات، وكان يجب أن يطن بذلك أعداء الدين
ومخالفوا لإسلام، لأنهم إلى ذلك أحوج وبه أشغف. وكذا لو ادعى في خروج
الماء من بين أصابعه طبيعة لزم تجويز ذلك في قلع الجبال وجذب الكواكب
وإحياء الأموات، وكلّ ذلك فاسد. وحينئذ الجذع لا يمكن أن يدعى أنه كان
لتجويف فيه، لأنه لو كان ذلك لعثر عليه مع المشاهدة له ولما كان يسكن عند
الالتزام، وتسييح الحصى وكلام الذراع لا يمكن فيه حيلة.
فإن قيل: كيف يتصور كلام الذراع؟

قلنا: قد قيل في ذلك وجهان: أحدهما، أنه عزّ وجل بنى الذراع بنية حيّ
صغير وأعطاه آلة النطق والتمييز فتكلّم بما سمع. والآخر أنه تعالى فعل فيه الكلام
الذي سمع^(١) منه وضافه إلى الذراع مجازاً، كما خلق الكلام في الشجرة عند
ندائه موسى عليه السلام.

فإن قيل: لو انشقّ القمر لراه جميع الناس في أقطار العالم، فما كان يجوز أن
يشك فيه أحد ولا أن يقع فيه خلاف.

قلنا: هذا غير لازم، لأنه لا يمتنع أن يكون الناس في تلك الحال مشاغلي،
فأنه كان بالليل فلم يتفق لهم مراعاة ذلك وبقى ساعة ثم التئم، وغير ممتنع

أيضاً أن يكون في الجَوْغِيمَ حالَ بينه وبين كلِّ من لم يشاهده، فلذلك لم يروه. فإن قيل: أليس التجّار المسافرون إلى طمعاج^(١) يحكون أنّ هناك حجراً إذا جُعِلَ في الماء يظهرُ عند ذلك في الجَوْغِيمَ وينزل المطر وأنهم إذا أرادوا المطر القليل جعلوا بعضه في الماء وبعضه خارجه، وإذا أرادوا الكثير من المطر غمسوه كلّه في الماء. وإذا كان كذلك فكيف تحتجّون بحديث الاستسقاء؟ وكيف تعدّونه معجزاً خارقاً للعادة؟

قلنا: من المعلوم أنّ العاداتِ تختلفُ بحسب اختلاف الأُممِ والأزمنة. أمّا اختلافها باختلاف الأُممِ فهو كسقوط الثلج ومجيئه في بلادنا هذه دون بلاد نجد وتهامة وأمّا اختلافها باختلاف الأزمنة فهو كمجيئه عندنا في الشتاء دون الصيف والمعتبر في المعجز هو خرق عادة من كان النبيّ بين ظهرانيهم. إذا ثبت هذا وتقرّر، فلوصحت الحكاية المذكورة في السؤال لكان ذلك معتاداً لأولئك الأقوام وفي بلادهم، فتكون عادةً جاريةً فيما بينهم، ولا تكون عادةً الله تعالى في أرض نجد وتهامة ولا في بلادنا هذه.

وبيانه أن أحداً لم ير في بلادنا قطّ مثل ذلك ونعلم أيضاً أنه لو كان لما ذكره السائل أصلٌ وصحّةٌ ونقل إلينا ذلك الحجر وعمل به ما يعمل هناك من جعله في الماء لما حصل عنده ما يدعي حصوله هناك باعتبار أنه لو حصل منه ذلك المقصود في غير تلك الولاية لقويت الدواعي إلى نقله إلى الاقطار والبقاع لاراءة العجب فيه وإظهاره، فإنّ طباع البشر مجبولة على إظهار مثل ذلك من العجائب فكانوا ينقلونه، ولو لم ينقله أحدٌ لوجب أن ينقله المخرقون للتسوّق به. فلما لم ينقلوه دلّ ذلك على أنه إن كان لما ذكره السائل أصلٌ لكان ذلك مقصوراً على تلك البقعة وغيرها من البقاع وعادة جارية فيما بين أهلها ومن

(١) مدينة مشهورة في بلاد الترك (آثار البلاد وأخبار العباد: ص ٤١١)

البَيِّز، أَنَّ عَادَةَ أَهْلِ الْمَدِينَةِ لَمْ تُجْرِمِثَلْ ذَلِكَ ^(١) وَلَا عَادَتِنَا، فَكَانَ مَا ظَهَرَ هُنَاكَ مِنْ حَدِيثِ الْإِسْتِسْقَاءِ خَارِقاً لِعَادَتِهِمْ.

هَذَا عَلَى أَنَّ مِنَ الْمَعْلُومِ أَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَمَّا اسْتَسْقَى مَا جَعَلَ حَجْراً وَلَا غَيْرَهُ فِي الْمَاءِ، بِاعْتِبَارِ أَنَّهُ لَوْ عَمِلَ شَيْئاً مِنْ ذَلِكَ لِنَقْلِ وَلِعَلِّمْ وَلَمْ يَفْرَعْ إِلَّا إِلَى الْإِبْتِهَالِ وَالتَّضَرُّعِ وَالدُّعَاءِ.

وَعَلَى أَنَّا مَا اسْتَدَلَّلْنَا بِمَجْرَدِ مَجِيءِ الْغَيْثِ عِنْدَ دُعَائِهِ، بَلْ بَأَنَّهُ لَمَّا جَاءَ الْمَطَرُ الْعَظِيمُ الَّذِي خَافُوا عَلَى الْمَنَازِلِ بِسَبَبِهِ شَكُّوا ذَلِكَ إِلَيْهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَدَعَا فَصَارَ السَّحَابُ كَالْإِكْلِيلِ حَوْلَ الْمَدِينَةِ، وَكَانَ يَمُطِرُ حَوْلَ الْمَدِينَةِ وَالشَّمْسُ طَالِعَةٌ فِي الْمَدِينَةِ. وَهَذَا مِمَّا لَا يُمْكِنُ ادِّعَاءُ مِثْلِهِ فِي مَوْضِعٍ مِنَ الْمَوَاضِعِ، فَصَحَّ كَوْنُهُ خَارِقاً لِلْعَادَةِ، وَانْدَفَعَ الْخَيْيَالُ الَّذِي أَوْرَدَهُ السَّائِلُ.

* * *

وَمِنْ مَعْجَزَاتِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِخْبَارُهُ عَنِ الْغُيُوبِ الْمُسْتَقْبَلَةِ، وَهُوَ كَثِيرٌ. فَمِنْ ذَلِكَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «سَتَقَاتِلُ النَّاكِثِينَ وَالْقَاسِطِينَ وَالْمَارِقِينَ» ^(٢)، فَقَاتَلَ طَلْحَةَ وَالزُّبَيْرَ بَعْدَ مَا نَكَثَا بَيْعَتَهُ، وَقَاتَلَ مَعَاوِيَةَ وَأَصْحَابَهُ وَهُمْ الْقَاسِطُونَ وَمَعْنَاهُ الظَّالِمُونَ، وَقَاتَلَ الْخَوَارِجَ وَهُمْ الْمَارِقُونَ.

وَمِنْ ذَلِكَ قَوْلُهُ لِأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِنَّكَ تَقْتُلُ ذَا الثَّنَدِيَّةِ» وَكَانَ يُقَالُ لَهُ الْمَخْدَجُ، خَرَجَ مَعَ الْخَوَارِجِ يَوْمَ النُّهْرَوَانِ، فَلَمَّا قَتَلُوا قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «اطْلُبُوا إِلَيَّ الْمَخْدَجَ»، فَلَمْ يَجِدْهُ، فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «وَاللَّهِ مَا كَذَّبْتُ وَلَا كُذِّبْتُ» فَوَجَدَهُ فَخَرَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ سَاجِداً، وَقَالَ: «إِنَّ يَدَهُ كَالثَّنَدِيِّ عَلَيْهَا شَعْرَاتٌ كَشَارِبِ السَّنُورِ اثْنَتَاوَنِيْهَا» فَنَصَبَهَا

وَمِنْ ذَلِكَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَيْضاً لِأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «أَلَا أُخْبِرُكَ

(١) م: لا ولا عادتنا.

(٢) البحار: ج ١٨ ص: ١٢٤ ح ٣٦.

بأشقى النَّاسِ، رجلين: أحمر ثمود، ومن يضرُّ بك يا عليّ على هذه- ووضع يده على قرنه- فيبَلِّ منه هذه» وأخذ بلعخته، فكان كما أخبره^(١).

ومن ذلك إخباره عليه السلام بقتل الحسين عليه السلام ووصفه الموضع الذي يقتل فيه، وقتل في ذلك الموضع^(٢).

ومن ذلك قوله عليه السلام لعمّار رضى الله عنه: «ستقتلك الفئة الباغية، وآخرُ زادِكَ ضياعٌ من لَبَنٍ»، فقتله أصحاب معاوية. ولشهرة هذا الحديث لم يمكن معاوية رده. وإنما قال: «يل قتله من جاء به»، فقال ابن عباس رضى الله عنه: «فقد قتل رسولُ الله صلى الله عليه وآله وسلم حمزة، لأنّه جاء به إلى الكفّار، فقتلوه»^(٣).

ومن ذلك قوله عليه السلام لعمّه العباس يوم بدر وقد أُسِر: «إفدِ نَفْسَكَ وَأَبْنَ أَخِيكَ، فأنك ذو مال». فقال: «مالي مالٌ»، فقال عليه السلام: «أين المائل الذي وضعتّه عند أمّ الفضل، وقلت إن أصبت في سفري هذا فللفضل كذا، ولقمت كذا ولعبد الله كذا»، قال: «والذي بعثك بالحقّ ما علم هذا أحدٌ غيري وغيرها، وإني لأعلم أنّك رسول الله»^(٤).

ومن ذلك أنّ كسرى أنقذَ إلى باذان وهو عامله باليمن: «ان يبعث إلى محمّد من يجيئ به إلى كسرى»، فبعث إليه فيروزان الديلمي مع قوم. فقال عليه السلام لفيروزان: «إنّ ربي سلط على ربك ابنه فقتله الليلة في ساعة كذا»، فلمّا بلغ ذلك باذان تربص حتّى جاءه الخنزير بقتله إياه في تلك الليلة في تلك الساعة، فأسلم باذان وأسلم فيروزان^(٥).

(١) و(٢) و(٣) البحار ج ١٨ ص ١١٩ باب (١١) معمرات النبي (ص) في اخباره المغيبات ح ٣٣.

(٤) البحار: ج ١٨ ص ١٠٥.

(٥) البحار ج ٢٠ ص ٣٧٧ باب (١١) مراسلاته (ص) مع ملك العجم والروم ح ٢.

ومن ذلك أنه لما توفي النجاشي بالحبيشة، قال عليه السلام: «إن النجاشي توفي الساعة، فاخرجوا بنا إلى المصلّى لنصلي عليهم». وما علم هرقلُ بموته إلا من تجار غدوا من المدينة إلى الشام^(١).

ومن ذلك أنه لما قتل زيد بن حارثة بمؤتة، قال عليه السلام بالمدينة: «قتل زيد بن حارثة، وأخذ الراية جعفر»، ثم قال: «قتل جعفر»، ثم أمسك ساعة، ثم قال: «وأخذ الراية عبدالله بن رواحة». وذلك أن جعفرأ بادر إلى أخذ الراية وتوقف عبدالله بن رواحة حتى أخذ جعفر الراية، ثم قال: «وقتل عبدالله بن رواحة». وجاءت الأخبار كذلك^(٢).

ومن ذلك أنه عليه السلام لما تلى: «والنجم إذا هوى»، قال عتبة بن أبي لهب: «كفرتُ برَبِّ والنجم». فقال عليه السلام: «سلط الله عليك كلباً من كلابه»، يعني الأسد، فخرج عتبة إلى الشام في غير من أصحابه، حتى إذا كانوا بالشام فرأوا الأسد، فجعلت فرائضه ترعد، فقيل له: «من أي شيء ترعد؟ فوالله ما نحن وأنت إلا سواء» فقال: «إن محمداً دعاه عليّ، لا والله، ما أظلت هذه السماء على ذي هبةٍ أصدق من محمداً» ثم وضعوا العشاء فلم يدخل يده فيه، ثم جاء القوم فحاطوا أنفسهم بمتاعهم ووسطوه، بينهم وناموا، فجاءهم الأسد يمس رؤوسهم رجلاً رجلاً، حتى انتهى إليه فضغمه ضغمةً كانت إياها ففزع وهو بأخر رمق وهو يقول: «ألم أقل لكم إن محمداً أصدق الناس»^(٣) وهذا داخلٌ في جملة دعواته المستجابة وجارٍ مجرى الخبر عن الغيوب، كأنه أخبر أنه سيكون مادعابه.

ومن ذلك أن شيبه بن أبي عثمان بن أبي طلحة قال: «ما كان أحدٌ أبغض

(١) الخرائج والجرائح: ج ١ ص ٥٦ ح ٩٣.

(١) جامع الاصول: ج ٧ ص ١٠٨ ح ٤٣٤١.

(٢) الخرائج والجرائح: ج ١ ص ١٢١ ح ١٩٨.

إلَيَّ من رسول الله صلى الله عليه وآله وكيف لا يكون كذلك وقد قتل مئثمانيةً، كلَّ منهم كان يحتمل اللواء. فلَمَّا فتح مَكَّة أيسست عَمَّا كنت أتمتني من قتله وقلت في نفسي قد دخلت العربُ في دينه فتى! أدركُ ثارى منه فلَمَّا اجتمع هوازُنُ بجنين قصدتهم لأجد منهم غرَّةً فأقتله ودبرت في نفسي كيف أصنعُ، فلَمَّا انهزم الناسُ وبقي رسولُ الله مع النفرالذين بقوا معه، جثت من ورائه ورفعت يدي بالسيف حتى إذا كدت أن أخبطه غشي فؤادي فلم أطق ذلك فعلمتُ أنه ممنوع»^(١).

وروي أنه قال: «وقع لي شواظٌ من نار، حتى كاد أن يحشني» ثم التفت إلى رسول الله صلى الله عليه وآله فقال لي: «أدن يا شيبه فقاتل» ووضع يده في صدري، فصار أحبَّ الناس إليَّ، فتقدَّمتُ وقاتلتُ بين يديه، ولو عرض لي أبي لقتلته في نصرته رسول الله صلى الله عليه وآله فلَمَّا انقضى القتالُ دخلتُ على رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: الذي أراد الله بك خيرٌ ممَّا أردته بنفسك، وحدثني بجميع ما روته في نفسي. فقلت: ما اطلع على هذا أحدٌ إلا الله، وأسلمتُ^(٢).

وهذا نظيرُ ما رواه إبراهيم بن محمد بن شرحبيل، عن أبيه، قال: كان نصرُ بن الحارث بن كلدة بن عبدمناف بن عبدالدار بن قُصيٍّ يصف شدة عداوته التي كانت للنبيِّ وما قدر في نفسه من مخالفة الإسلام، وأن ذلك تأكَّد بقتل رسول الله صلى الله عليه وآله أخاه صبراً، ثم ذكر حضوره بدرًا، فقال: فرأيت قلة أصحاب النبيِّ وكثرة قريش، فلَمَّا نشب القتال رأيت أصحاب محمد أضغافَ قريش وانهزمت قريشُ، ورأيت يومئذ رجالاً على خيلٍ بلقي بين السماء والأرض معلِّمين يأسرون ويقتلون فهربتُ مرعوباً.

ثم ذكر خروجه إلى هوازن في جملة النبي عليه السلام ليصيب منه غرقاً، قال: فلما إنهمز المسلمون صمدتُ لرسول الله، فإذا هو في وجه العدو واقف وعلى بغلة شهباء وحوله رجالٌ بيضُ الوجوه فأقبلت عائداً إليه فصاحوا بي إليك إليك . فرعب فؤادي وارعدت جوارحي وقلت: هذا مثلُ يوم بدر، إن الرجل لعلى حقّ وإنه لمعصوم، فأدخل الله تعالى قلبي الإسلام. قال: ثم التقيتُ بالنبي عليه السلام بعد رجوعه من الطائف، فحين رأيته قال: النضر قلتُ: لبيك يا رسول الله، فقال: هذا خيرٌ لك ممّا أردتُ يوم ممّا حال الله بينك وبينه (١).

ومن ذلك أنه عليه السلام لما كان محاصراً لأهل الطائف، قال عُتَيْبَةُ بن حصين: يا رسول الله! إئذن لي حتى آتي إلى حصن الطائف فاكلّمهم، فأذن رسول الله له، فجاءهم فقال: أدنوا منكم وأنا أمين؟ فقالوا: نعم، وعرّفه أبو محجن، فقال: ادنوه، فدخل عليهم الحصن، فقال: فداكم أبي وأمي والله لقد سرّني ما رأيت منكم، والله ما في العرب أحدٌ غيركم، والله ما لاقى محمد مثلكم، ولقد (٢) ملّ المقام، فاثبتوا في حصنكم، فإنّ حصنكم حصين وسلاحكم كثير ونبلكم حاضر وطعامكم كثير وماءكم وافر وأنتم لا تخافون قطعه. فلما خرج قال ثقيفٌ لأبي محجن: فانا كرهننا دخوله وخشينا أن يجبر محمداً بخلل إن راه فينا، أو في حصننا، فقال أبو محجن: أنا كنتُ أعرف به وليس منا أحدٌ أشدّ على محمد منه وإن كان معه.

فلما رجع إلى رسول الله قال له: ما قلتُ لهم؟ قال: قلتُ ادخلوا في الإسلام فوالله لا يبرح محمد عقرداركم حتى تنزلوا فخذوا لأنفسكم أماناً، فحدّرتُهُم ما استطعتُ، فقال له رسول الله: كذبتُ، قلتُ لهم كذا وكذا.

وعاتبه أبوبكر على ذلك فقال: أستغفرُ الله يا أبابكر وأتوبُ إليه لأعودُ إلى مثلها أبدأ^(١).

ومن ذلك أنه ضلّت ناقه رسول الله صلى الله عليه وآله في توجهه إلى تبوك، وتفرق الناس في طلبها، وعند رسول الله عمارة بن حزم، وكان في رحله زيد بن الصلت^(٢) وكان يهودياً فأسلم ووافق، فقال زيد: يزعم محمد أنه نبيّ يخبركم عن أمر^(٣) السماء ولا يدري أين ناقته فقال رسول الله: إن منافقاً يقول: أليس محمد يزعم أنه نبيّ يخبركم بأمر السماء ولا يدري أين ناقته؟ والله ما أدري إلا ما علمني الله، وقد دلّني عليها وهي في الوادي في شعب كذا- شعب أشار إليه- حبستها شجرة بزمامها فانطلقوا فاتوا بها، فذهبوا فجاءوا بها، فرجع عمارة بن حزم إلى رحله، فقال العجب لشيء حدثنا به رسول الله صلى الله عليه وآله أنفاً عن مقالة قائل أخبره الله عنه قال كذا وكذا، فقال رجل ممن كان في رحل عمارة ولم يحضر رسول الله صلى الله عليه وآله: زيد والله قائل هذه المقالة قبل أن يطلع علينا. قال: فأقبل عمارة على زيد بن الصلت^(٤) يجافي عنقه ويقول: والله إن في رحلي الداهية وما الذي أخرج يا عدو الله من رحلي^(٥).

ومن ذلك أنه بعث خالد بن الوليد من تبوك في أربعمئة وعشرين فارساً إلى اكيدين عبد الملك بدومة الجندل من كندة، وقال له إنك تجده يضيد البقر فتأخذه، فجاءه ليلاً فخرج خالد حتى إذا كان من حصنه بمنظر العين في ليلة مقمرة صافية وهو على سطح له مع امرأته من الحرّ، فأقبلت البقرة تحك بقرونها باب الحصن، فقال اكيدر: والله ما رأيت بقرأ فاجأتنا ليلاً غير تلك الليلة، ولقد

(١) الخرائج والجرائح: ج ١ ص ١١٨ ح ١٩٥. (٤) م: الصليب.

(٢) م: الصليب. (٥) السيرة النبوية: ج ٤ ص ١٦٦.

(٣) م: خبر.

كنت اضمر لها الخيل إذا أردت أخذها شهراً أو أكثر، ثم ركب بالرجال والآلة، فلما انفصلوا من الحصن وخيلُ خالد تنظرُ إليهم لا يصلح منها فرس ولا يتحرك، فساعة انفصل أخذته الخيل^(١).

* * *

ولو أردنا أن نورد جميع ما روي من ذلك لطال به الكتاب، ولعله يتعذر إيراد جميعه. وأيضاً فقد تضمن القرآن الإخبار عن الغيوب في آيات كثيرة، يعرفها القارئون له والعارفون بمعانيه، وهذه الأخبار المتضمنة للغيوب لا يتصور أن يصدر جميعها على كثرتها اتفاقاً وتبخيئاً، فيعلم أن ما في القرآن منها صدر عن عالم الغيب والشهادة، وما أخبر به عليه السلام مما ليس في القرآن إنما صدر منه بإعلام الله تعالى إياه وإطلاعه عليه، ووحيه إليه.

فإن قيل: أليس المنجمُ يخبرُ عن أمور، فتوجد تلك الأمور على ما أخبر عنها؟ وكذلك الكاهن وأصحاب الفأل والزجر؟

قلنا: المنجم لا يقول ما يقول ولا يخبر عما يخبر عنه إلا عن طريق وذلك لأنه تعالى جعل اتصالات النجوم وحركاتها دلالات على ما يحدث في العالم. فن أحكم العلم بها أمكنه الوقوف عليه إما بعلم أو ظن وهذا ليس من الإخبار عن الغيوب. ومعلوم من حال الرسول عليه السلام أنه ما كان تعلم من هذا العلم شيئاً ولا أتهم به ولا رُمي قط.

وأما الكاهنُ فإنه وإن كان يصيبُ في بعض ما يقول اتفاقاً فقد يخطئ كثيراً، وهذه الاخبار كلها صادقة.

وأما ما يقوله أصحابُ الفأل والزجر فأبعدُ عن الصواب مما يقوله الكاهن فبطل ما قدح به السائل فيما استدل به على صدقه من إخباره عليه

(١) الخرائج والجرائح: ج ١ ص ١٠١ ح ١٦٣ نقلًا عن دلائل النبوة ج ٥ ص ٢٥٠-٢٥١ مفصلاً.

السلام عن الغيوب.

* * *

ومتّما يدلّ على صدقه عليه السلام وكونه على ثقة من أمره وقوّه يقينه في دينه: ما أورده على المنكرين لنبوته من أهل الكتاب من قوله لليهود: «فتمنوا الموت إن كنتم صادقين»^(١) وقوله للنصارى بعد ذكر أحوال عيسى «تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين»^(٢)، وامتناع اليهود من تمّني الموت، والنصارى من المباهلة. فلولا أنّه كان على يقين من دينه وثقة من ربه لما أقدم عليه السلام على دعائهم إلى كلمة يسيره يسهل التكلّم بها ويفتضح بها إن كان كاذباً. ولولا علم أخبار اليهود والحاضرين من علماء النصارى وقسيسهم، في المباهلة بصدقه وتوقعهم لنزول ما حذّره به من تعجّل موت اليهود ونزول اللعن والعذاب بالنصارى لما امتنعوا من إجابته عليه السلام إلى مادعاهم إليه من تمّني الموت والمباهلة.

فثبت وتقرّر بجميع ما ذكرناه وبكلّ واحد منها نبوته عليه السلام وإذا صحّت نبوته نعلمُ بقوله عليه السلام وبالقرآن النازل عليه نبوة من كان قبله من الأنبياء عليهم السلام ووجب علينا الإيمانُ بنبوّتهم تصديقاً له وللقرآن، ولا طريق لنا إلى معرفة نبوتهم إلا ما ذكرناه.

* * *

ومن الآيات المؤكدة لنبوته ما في كتب الأنبياء عليهم السلام من البشارة به، وبانتشار دعوته، وظهور دينه، وغلبة رهطه، وعمارة بلده، وباديته. وقد أورده الشيخ أبو الحسين في غرره^(٣) قال: «في ذلك ما في الفصل التاسع من

(٣) لا يوجد لدينا هذا الكتاب.

(٢) آل عمران: ٦١.

(١) الجمعة: ٦.

السفر الأول: ان هاجر لما غضبت على سارة تراءى لها ملك لله تعالى، فقال: يا هاجر أين تريدين؟ ومن أين أقبلت؟ قالت: أهرب من سيدي سارة. فقال لها: ارجعي إلى سيدتك واخضعي لها، فإن الله سيكشر عرك وذريتك، وستحبلين وتلدن ابناً وتسميه إسماعيل من أجل أن الله تعالى سمع تبتلك وخشوعك، وهو يكون عين الناس، ويكون يده فوق يد الجميع، ويد الجميع مبسوطة إليه بالخشوع، وهو يسكن على تخوم أرض جميع أخوته»^(١) وهكذا نقل ابن رباء الطبري، وفي بعض النسخ ابن ربن الطيب.

قال الشيخ أبو الحسين: «فسمعتُ بعض اليهود ينقل كذلك: «وتكون يده في الكل ويد الكل فيه»، قال: لأن الموجود في العبراني: «بأذكول وبأذكول» وزعم أن هذا الباب يحتمل أن يده متصرف في الكل، ويحتمل أن يده في الكل بمعنى أنه يكون مخالطاً للكل»^(٢)

ووجه الاستدلال بهذا الكلام أنه خرج مخرج البشارة، وليس يجوز أن يبشّر الملك من قبل الله تعالى بالظلم والجور بأمر لا يتم إلا بالكذب على الله سبحانه ومعلوم أن إسماعيل وولده لم يكونوا منصرفين في الكل، أعني في معظم الدنيا ومعظم الأمم، ولم يكونوا مخالطين للكل وممازجين لهم وأيديهم معهم وأيدي الكل معهم إلا بالإسلام، لأنهم كانوا قبل الإسلام محصورين في البادية، لا يتجاسرون على الدخول في أوائل العرب وأوائل الشام إلا على خوف تام فلما جاء الإسلام استولوا على الشرق والغرب بالإسلام وممازجوا الأمم ووطنوا بلادهم، وممازجتهم الأمم وخالطوهم وقصدوهم وحجوا قبلتهم ودخلوا إلى باديتهم، مجاورة الكعبة ولأخذ معالم الدين من المدينة أو مكة.

(١) العهد القديم، سفر التكوين، الاصحاح السادس عشر. المطبعة الامريكية، بيروت، ١٩٣٣.

(٢) لا يوجد لدينا هذا الكتاب.

فلو لم يكن النبي صادقاً على ما يدعون لكان هذا القصد من الأمم وهذه الخالطة منهم للأمم ومن الأمم لهم معصية لله وخروجاً عن طاعته ودينه إلى معصيته وطاعة الشيطان، والله عز وجل يتعالى عن أن يبشّر بما هذه سبيله.

وقال في الفصل الحادي عشر، من السفر الخامس، عن موسى عليه السلام: «ان الرب الهكم يقيم نبيا لكم مثلي من بينكم ومن اخوتكم، فاسمعوا»^(١).

وفي هذا الفصل: «إن الرب قال لموسى عليه السلام: «إني مقيمٌ لهم نبياً مثلك من بني إخوتهم وإتما رجل لم يسمع كلماتي التي يؤذيها عني ذلك الرجل باسمي أنا أنتقمُ منه»^(٢)

قال الشيخ: ورأيت في التوراة بعد قوله من إخوتهم: «وأجعلُ كلمتي في فيه، وأتما رجل لم يسمع القول الذي يتكلم باسمي فاني أنتقمُ منه»^(٣)

وهذا الكلام يدل على أن النبي الذي يقيمه ليس من بني إسرائيل، لأن من خاطب قوماً فقال لهم «إني أقيمُ من إخوتكم رجلاً» استفيد من ذلك أنه لا يكون من أنفسهم، كما أنّ من قال لبني هاشم: إنه سيكون من إخوتكم إماماً، عُقِلَ منه أنه لا يكون من بني هاشم. وكلُّ نبي بعث من بعد موسى لم يكن من إخوتهم، لأنه كان من ولد إسرائيل. والنبي عليه السلام من إخوتهم، لأنه من ولد إسماعيل، وإسماعيل أخو إسحاق ولو كانت هذه البشارة بنبي من بني إسرائيل، لمن يكن لها معنى، لأن الله تعالى قد بعث من الأنبياء من بني إسرائيل بعد موسى خلقاً كثيراً.

قال: «وذكري بعض اليهود: أنهم يعتقدون أنه لا يجيء نبي من بني إسرائيل من بعد موسى»^(٤). وهذا يوكد ما ذكرناه، من أن البشارة كانت بنبي من غيرهم

(١) العهد القديم: سفر التثنية، الاصحاح الثامن عشر، فصل (١٥).

(٢) العهد القديم: سفر التثنية، الاصحاح الثامن عشر، فصل (١٨).

(٣) العهد القديم: سفر التثنية، الاصحاح الثامن عشر، فصل (١٨ و١٩) (٤) لا يوجد لدينا هذا الكتاب.

فإن قالوا: قوله: «من بينكم» يمنع أن يكون المراد به محمداً، لأنه لم يقم من بين بني إسرائيل

قيل: بل قام من بينهم، لأنه قام بالحجاز وبعث بمكة وهاجر إلى المدينة وها تكامل أمره، وقد كان حول المدينة بلاد اليهود، كخير وبنى قينقاع والنضير وغير ذلك وأيضاً فإنّ الحجاز يقارب الشام وجمهور اليهود كانوا إذ ذاك بالشام فمن قام بالحجاز فقد قام من بينهم، لأنه ليس هو ببعيد منهم.

وقال في الفصل العشرين من هذا السفر: «إنّ الربّ جاء من طور سيناء وطلّع لنا من ساعير وظهر من جبل فاران ومعه عن يمينه ربوات المقدسين فنحهم العزّ وجبّهم إلى الشعوب ودعا لجميع قدّيسيه بالبركة»
وجبلُ فاران هو بالحجاز، لأنّ في التوراة «إنّ اسماعيل تعلّم الرمي في برية فاران»، ومعلوم أنّه إنّما^(١) بمكة.

قال الشيخ: «فرايت بخط ابن الكوفي في كتاب منازل مكة، قال: أخبرني جماعة من أعراب معدن بني سليم، لا واحد ولا اثنان، فقالوا: المنزل الخرب الذي كان قبل المعدن بميلين ونصف يقال له ريان، وهو كان المنزل قبل هذا المنزل، ونسميه، السعاة، المعدن العتيق؛ والجبل الذي كان فيه المعدن، يقال له فاران، وجدته مضبوطاً منقوطةً» قال: وهو يسرة عن الطريق قليلاً رقيق يبرقا. قال: وبعده جبلان يقال لأحدهما يرموم^(٢) والآخر العلم، فيرموم^(٣) عن يمين المصعد إلى مكة والعلم عن يساره، وبينها وبين فاران قلوّة ومجيء الله هو مجيء وحيه ورسله.

فإن قالوا: إنّ المراد بذلك حصول إسماعيل ببرية فاران وهو ولي من

(٣) ج: يرموم.

(١) العهد القديم: التكوين/٢١. (٢) ج: يرموم.

أولياء الله .

قيل لهم: فقد قال: «ففتحهم العزّ» ولم يحصل عقيب سكنى إسماعيل هناك عزّ ولا اجتمع هناك ربوات القديسين.

وقد قال بعضهم: المراد بذلك أنّ النار لما ظهرت من طور سيناء، ظهرت من ساعير نار أيضاً، ومن جبل فاران أيضاً، فانتشرت في هذه المواضع .

قيل: هذا لا يصحّ، لأنّ الله تعالى لو خلق ناراً أو غيرها في موضع، فأنه لا يقال: جاء الله من ذلك الموضع، إلّا إذا اتّبع ذلك وحّي أو نزل في ذلك الموضع عقوبة وما أشبه ذلك . وعندكم أنّه لم يتّبع ظهور النار وحّي ولا كلام إلّا من طور سيناء، فكان ينبغي أن يقول: جاء الله من طور سيناء، ولا يقول: ظهر من ساعير ومن جبل فاران، كما لا يقال: جاء الله من الغمام، إذا ظهر من الغمام احتراق ونيران كما يظهر في أيام الربيع .

قال: وأيضاً في كتاب حقوق بيان ما قلناه، وهو: «جاء الله من طور سيناء والقدوس من جبل فاران، لقد انكشفت السماء من بهاء محمد وامتأّت الأرض من حمده يكون شعاع منظره مثلّ النور يحوط بلده بعزه، لتسير المنايا أمامه وتصحب سباع الطير أجناده . قام فسح الأرض وتأمل الأمم وبحث عنها . فتضععت الجبال القديمة والروابي الدهرية، وترعزعت ستور أرض مدين، ولقد حاز المساعي القديمة وغضب الربّ على الأنهار، فزجرك في الأنهار واحتدام صولتك في البحار . ركبت الخيول وعلوت مراكب الإنقاذ والغوث . وستنزغ في قسيك إعراقاً ونزعاً وترتوي السهام بأمرك يا محمد ارتواءً، وتحث الأرض بالأنهار . فلقد رأيت الجبال فارتاعت، وانحرف عنك شؤبوب السيل، ونعرت المهاوي نعيماً ورعباً، ورفعت أيديها وجلاً وخوفاً، وتوقفت الشمس والقمر عن مجراهما، وسارت العساكر في بريق سهامك ولمعان نيازكك . تدوخ الأرض غضباً وتدوس الأمم زجراً، لأنك ظهرت لخلص أمتك وإنقاذ تراث

آبائك»^(١). هكذا نقل ابن رَين الطبري^(٢).

قال:^(٣) فأما النصارى فرأيت في نقولهم: «وظهر من جبل فاران، لقد تقطعت السماء من بهاء المحمود، وترتوي السماء بأمرك المحمود لأنك ظهرت لخلاص أمتك وانقاذ مسيحك»^(٤)

قال:^(٥) ونقل من السرياني بدلاً من قوله: «وتأمل الأمم» و«بحث عنها كذب الأمم»، وبدلاً من قوله: «ونعرت المهاوي» «رفعت الهاوية صوتها، وأخذت بسط باعها»، أي ارتفع من كان منخفض القدر في العسكر.

وقوله: «فتضععت الجبال القديمة» أي: انخفض الملوك ومن كان رفيع

القدر.

وتوقفت الشمس والقمر عن مجراهما، ليستنير في بريق سهامك ولمعان نيازكك أي: إنه قد بلغ من كثرة عساكرك وكثرة سلاحهم ما قد صار شعاعه يزيد على شعاع الشمس والقمر، فقد غشاها واحتاجا إليه، وذلك على سبيل المبالغة وهذه الصفة موجودة في السي عليه السلام وأمثه.

«والقدوس من جبل فاران لقد انكشفت السماء من بهاء محمد» يفيد أن مجيئه أنتج عقبيه هذا الذي ذكرناه، ولم يكن ذلك إلا بمجيء محمد عليه السلام، دون ادعوه من النار التي ظهرت من جبل فاران عند كلام الله لموسى عليه السلام. ألا ترى ان الانسان إذا قال: دخل علينا زيد لقد أصابت الدار وامتلأت سروراً، أفاد أن ذلك كان بسبب مجيئه وعقبه.

فأما نقلهم من بهاء المحمود فهو بمعنى محمد، لأن محمداً ومحموداً هما اللذان وقع عليهما الحمد. وهو بالسريانية: مشيحا ومشيوحا، أي محمداً ومحموداً، ولهذا

(١) العهد القديم، سفر حبقوق، الاصحاح الثالث.

(٢) و(٣) و(٥) ليس لدينا كتاب الغرر.

(٤) العهد القديم: حبقوق / ٣.

إذا أراد السُّرياني أن يحمداً الله، قال: مشيوحالاها، فقلوه «مشيوحا» هو الحمد، و«لاها» هو الله وليس يضرنا هذا النقل منهم، لأنّه لم يأت من جبل^(١) فاران من كان هذه صفته إلاّ محمداً عليه السلام.

فإن قالوا: المراد به الله إذا جاء المسيح، ولهذا قال في آخر الكلام: «وإنقاذ مسيحك».

قيل: لا يجوز وصفُ الله بأنّه يركب الخيول أو بأنّ شعاع منظره مثل النور وبأنّه حاز المساعي القديمة وليس لنا ترك ظواهر هذه الألفاظ لغير ضرورة. وأيضاً فإنّه ذكر هذه الألفاظ عقيب قوله: «والقدّوس من جبال فاران» والمسيح عندهم لا يجيء من مكّة والحجاز. فعلمنا بهذا أنّ المراد بالكلام شخص يجيء من الحجاز بتعقّب ما ذكره من عبور البحار والأنهار كما عبر المسلمون دجلة إلى المدائن.

وأما قوله: «إنقاذ مسيحك»، فإنّ محمداً صلّى الله عليه وآله أنقذ المسيح عليه السلام من كذب النصرانيّ عليه وافتراء اليهود عليه. وفي نقل اليهود: «جاء الربُّ من طورسينا والقدّوس من جبال فاران سرمداً» وهذا يمنع من أن يكون هو ظهور النار من جبل فاران ويوجب أن يكون المراد به الوحي والشرع الدائم.

وفي كتاب اشعيا في الفصل الثاني والعشرين أو السابع والعشرين: «قال الله لها: قومي وأزهري مصباحك - يعني مكّة - فقددنا وقتك، وكرامةُ الله طالعةٌ عليك فقد تجلّل الأرض الظلام، وعطى على الأمم الضباب فالربُّ يُشرقُ عليك إشراقاً ويُظهِرُ كرامته عليك سيرا الأُمم إلى نورك، والمملوكُ إلى ضوء طلوعك، ارفعي بصرك إلى ماحولك وتأملي فإنهم سيجتمعون عندك

ويحجّونك، ويأتيتك ولذّك من بلد بعيد، وسترين بناتك على الأرائك والسرر،
 وحين ترين ذلك تسرين وتبهجين من أجل أنه يميلُ إليك ذخائر البحر، ويحجّ
 إليك عساكر الأمم حتى تعمرك الموبّلة وتضيق أرضك عن القطرات التي
 يجتمع إليك، وتساق إليك كباش مدين، وكباش ظفار ويأتيتك أهلُ سبأ
 ويتحدّثون بنعمة الله ويمجدونه وتسير إليك أغنام فإذا ركلها، تخدمك رجالاتُ
 تتناوب وترفع إليّ من مدححي مايرضيّني، وأحدّث حينئذ لبيت محمدتي
 حمداً».

وهذه الصفات كلّها موجودة بمكّة فقد ضاقت الأرض عن القطرات، وهي
 جمع قطار الإبل، وحجّ إليها عساكر الأمم، ومال إليها ذخائر البحر. وفي بعض
 النقول: عثاء البحر حتى حمل إليها من ذلك أكثر ممّا حمل إلى غيرها.

قال الشيخ^(١): «وقد وقع لي في قوله: «وأحدّث حينئذ لبيت محمدني
 حمداً» شيءٌ طريفٌ. وكذلك قوله: «ويأتيتك أهل سبأ ويتحدّثون بنعم الله
 ويمجدونه» وذلك أنّ العرب كانت تُلبّي قبل الإسلام، فيقولون: «لبيك
 لاشريك لك إلا شريكٌ هُوَ لك، تملكه وما ملك» ثمّ جدّد الاسلام: «لبيك
 اللهم لبيك، إنّ الحمد والتّعمة لك والمُلك، لاشريك لك» فهذا هو الحمد الذي
 جدّد الله لبيت محمدته، وهو النعمة التي تحدّث بها أهل سبأ إذا حجّوا ويعني
 بقوله: «أحدّث لبيت محمدتي حمداً أي حمداً» يختصُّ البيت، أي يقال عند المسير
 إليه.

«وأغنام قاذار نسير إلى مكة» وهي أغنام العرب، لأنّ قاذار هو ابن
 إسماعيل.

فإن قيل: المراد بذلك بيت المقدس، وسيكون ذلك فيما بعد.
 قيل: لا يجوز أن يقول الحكيم: قددنا وقتك لأمر من أمور الدين ولم يدن،

(١) ليس لدينا كتاب الفرر.

بل الذي يدنو هو أمر لا يوافق رضاه ومع ذلك لا يحذر منه، ويقول إن مثل ذلك يحصل لغير بيت المقدس فلا تغتروا به.

فإن قالوا: إنه لم يجز لأشيعا ذكر مكة، وإنما كلامه كله في بيت المقدس. قيل: بل قد ذكر صفة مكة والبادية وما يأتي منها إلى بلاد الأهواز والماهين ألا ترى إلى ما في الفصل العاشر، وهو: «أنتك ستأتي الأرض جهة اليمن ومن بلد بعيد ومن أرض البادية مسرعاً مقدماً مثل الزوابع والزعازع من الرياح». ثم قال: «يا صغرى يا بلاد الأهواز وجبل الماهين فقد بطل عمّا كنت تنافسين وتناقشين».

ثم قال: «قال لي الرب: امض فأقم الربية على المنطرة يخبرك بما يرى. وكان الذي رأى راكبين أحدهما راكب حمار، والآخر راكب جمل. فبينما هو كذلك إذا أقبل أحد الراكبين وهو يقول: هوت هوت بابل وتكسرت آلهتها المنجورة على الأرض. فهذا الذي سمعت الرب إله بني إسرائيل قد أنبأكم». وفي بعض النقول بدلاً من قوله إذا أقبل أحد الراكبين: «أقبل فارسان فلما راهما الديذبان صاح: سقطت بابل».

قال الناقل: وهذا رمز إلى شخصين يهلك بابل على أيديهما وهما أبوبكر وعمر. وهذا النقل هو من العبراني. وفي الفصل السادس عشر من أشعيا: «لتفرح أرض البادية العطشى، ولتبتهج البراري والفلوات، ولتستن وتعلو مثل الوعل، فأنها ستغطي بأحمد محاسن لبنان، وكمثل حسن الدساكر والرياض، وسترون جلال الله وبها إلهنا»^(١). هذا في نقل ابن ربين^(٢).

قال: ورايت في نقول النصارى: «يفرح القفر العطشان، وتجذل القاع،

(١) العهد القديم، سفر اشعيا، الاصحاح الخامس والثلاثون المطبعة الاميريكية بيروت.

(٢) ليس لدينا كتاب الفرر.

ولينضر كالفاعية التي ينضر فيها الفراعني فأنها ستغطي محاسن لبنان» ولم يذكرها أحمد^(١).

قال الشيخ: ونقل من السرياني: «فأنها ستغطي بأحمد محاسن لبنان» فعلمت أن في هذا الموضع كلاماً قد أسقطه بعضهم، ولعلّ بعضهم، قد حرفه. وليس يضرنا أن لا يكون هذا الاسم موجوداً، لأنّ الناس قد علموا أنه قد حصل بسواد مكة من الرياض وأنواع الفاكهة، وحصل بغربيّ دجلة البصرة، وكانت من الفقر ما قد علمه كلّ أحد من الرياض، وكان ذلك بالإسلام والبشارة به تقتضي صحّة ماتم هذا كلّ به^(٢).

وفي الفصل التاسع عشر: «هتّف هاتّف في البدو وقال: خلّوا الطريق لِّلرّبّ، سهّلوا السّبيل لِّلهنا في القفر فيتجلّ الأودية مياهاً وتفيض فيضاً، وتنخفض الجبال والروابي انخفاضاً، وتصير الآكام دكاكاً، والأرض الوعرة مدلّلة ليناً، وتظهر كرامة الرّبّ ويراهها كلّ أحد»^(٣).

وقوله: «خلّوا الطريق لِّلرّبّ»، يريد به لأولياء الرب.

وقريب من هذا ما في الفصل العاشر من كتاب أشعيا: «إنكم ستبتون في الغيضة مييناً على طريق دور يمن، فتلقوا العطاش بالماء ياسكان يمن، واستقبلوا بطعامكم القوم المبددين المفرقين، لأنّ السيف بدّهم، ومن خوف الشفار المشحوذة والقسيّ الموترة والحرب العواني المسعرة كان تشرّدهم»^(٤).

وهذا تصريح بذكر العرب وخروجهم إلى أرض فارس والروم، وكانوا من قبل مشرّدين بغزّ وسابور ذي الأكتاف لهم وحصر فارس والروم إياهم في باديتهم.

(١) و(٢) ليس لدينا كتاب الغرر.

(٣) العهد القديم: سفر أشعيا ص ٧١٠، الاصحاح الرابعون، فصل (٦-١٠).

(٤) العهد القديم: سفر أشعيا ص ٦٩٤، الاصحاح الحادي والعشرون، فصل (١٤-١٦).

وفي الفصل العشرين من أشعيا، وهو مذكور في الثالث والخمسين ومائة من مزامير داود على مارأيته، وذكر ابن ربّن الطبري إنه في الثاني والخمسين: «لترتاج البوادي وقراها، ولتصير أرض قيذار مروجاً، وتسبح سگان الكهوف، ولهتفوا من قلال الجبال بحمد الربّ، وليذيعوا تسايحه، فإنّ الربّ يأتي كالجبار وكالرجل المتحرّك المتلظى المتكبر، فهو يزرع ويتجبر ويقتل أعداءه»^(١).

وقيذار: هو أبوالعرب وابن إسماعيل، وأرض قيذار: مكّة، وقد صارت مروجاً.

وقد أخبر أنّه يجيء، ما هو من قبل الله تعالى ممّا فيه انتقام من الأعداء، ودلّ نسبته ذلك إلى الله على أنّه حقّ غير باطل، ودلّ على ذلك أيضاً بقوله: «وليسبح سگان الكهوف، وهتفوا بحمد الربّ، لأجل ما يجيء من قتل الأعداء».

ودلّ قوله: «لترتاج البوادي وقراها، ولتصير أرض قيذار مروجاً» على أن يأتي من قبل الله ما فيه نصره هذا المكان ونصرة أهله، وأنّه غير منتقم من جميع أهله وهذا موافق لقوله في الفصل العاشر: «إنك ستأتين الأمر من جهة اليمن، ومن أرض البادية» وموافق لقوله في الفصل العشرين: «إن الضعفاء والمساكين يستسقون من ماء، ولا ماء لهم وقد جفّت ألسنتهم من الظماء، وأنا الربّ أجيب يومئذ دعوتهم، ولن أهملهم، بل أفجر لهم في الجبال الأنهار، وأجرى بين القفار العيون، وأحدث في البدو آجاماً، وأجري في الأرض العطشى ماءً معيناً، وأثبت في القفار البلاقع الصنوبر والآس والزيتون، وأغرس في القاع الصفصف السرو البهية، لتروها جميعاً ثمّ تتدبروا وتعلموا أنّ

(١) العهد القديم: سفر أشعيا ص ٧١٣، الاصحاح الثاني والأربعون، فصل (١٢-١٣).

يدالله صنعت ذلك وقدوس إسرائيل ابتدعه»^(١).

وهذه صفات العرب، لأنهم كانوا في المعاطش، ثم تفجرت المصانع في القفار وبين الجبال وجرت الأنهارُ بغربي البصرة وكانت قفاراً، وكل ذلك بالإسلام.

ثم وقد أكد ذلك في الفصل الحادي والعشرين: «إني خالقُ أمراً جديداً، وسترون ذلك وتعرفونه، لتسبحني وتحمدي حيوانات البر من نبات آوى حتى النعائم، لأنني أجريت الماء في البدو، وأجريت الأنهار في بلد اشيمون ليشرب منها. أمتي المصطفاة، وتشرب منها الأمة التي اصطفيتها»^(٢).

وقد صدق الله هذا الخبر بما أحدث بالإسلام من المصانع والأنهار في البادية، ليشرب منها الحجيج وبلد اشيمون هو القفار.

فدل جملة ما ذكرناه على أن كتاب اشعيا مملو بذكر البادية وبلاد العرب والبشارة بما حدث فيها بالإسلام وليس لهم أن يصرفوا ذلك إلى المسيح الذي ينتظرونه، لأن النصارى لا ترى ذلك، ولا اليهود تقول إنه يأتي من أرض العرب وجبال فاران، ولأن الإكشار من ذكر البادية يدل على أن المبشر به له اختصاص بالبادية. وعندهم أن الذي ينتظرونه يأتي من بلاد الروم ويكون اليهود متفرقين في البلاد، ولأنه قد بان في الفصل التاسع من كتاب حزقيل: «أن الذي يظهر من البادية يكون فيه حتف اليهود، وهو أن أمتك مغروسة على الماء بدمك، فهي كالكرمة التي أخرجت ثمارها وأغصانها من مياه كثيرة وتفرقت منها أغصان كالعصي قوية مشرفة على أغصان الأكابر والسادات وبسقت وارتفعت أغصانها وأفنا نهن على غيرهن وحسنت أقدارهن بارتفاعهن والتفاف شعبهن، فلم تلبث تلك الكرمة أن قُلت بالسخطة وضرب

(١) العهد القديم: سفر اشعيا، ص ٧١٢، الاصحاح الحادي والأربعون، فصل (١٧-٢٠).

(٢) العهد القديم: سفر اشعيا، ص ٧١٢، الاصحاح، الثالث والأربعون، فصل (١٩-٢١).

بها على الأرض، وأحرقت السماء ثمارها، وتفرّق^(١) قواها، وبيس غضارتها، وأتت عليها النار فأكلتها، فعند ذلك غرس في البدو وفي الأرض المهملّة المعطلة العطشى^١ وخرج من أغصانها العاضلة نار، فأكلت ثمارها حتى لم تبق منها عصا قويّة ولا قضيب ينهض بأمر السلطان^(٢) هذا نقل ابن ربّين^(٣).

وفي نقل النصارى: «وخرج من أغصانه المختارة»^(٤)، ونقل من السريانية المنتجبة وليس يستنكرون^(٥) في أنّ هذا الكلام ورد في ذم اليهود وسخط الله عليهم.

قال الشيخ: فدَلّ ذلك على أنّه تبقى من أمرهم بقية يزيلها الغرس الذي غرس في أرض البادية، ودَلّ قوله «من أعضائه المنتجبة» على أنّه نبيّ من قبل الله وهذا إنّما تحقّق بالنبيّ عليه السلام، وذلك أنّ اليهود زالت دولتهم ولم يبق منها إلا شيء يسير بأرض الحجاز كخيبر وغيرها من القرى، فزال ذلك بالغصن المنتجب البارز من الغرس الذي غرس في البادية فالغرس هو النبيّ عليه السلام، والغصن المنتخب هو عليّ بن أبي طالب عليه السلام، والذين كانوا معه حين فتح خيبر^(٦).

وفي الفصل الأوّل من كتاب أصفيا. «أيّها الناس: ترجوا اليوم الذي أقوم فيه للشهادة، فقد حان أنّ أظهِرَ حكمي بمشراة الأمم وجمع الملوك لأصّب عليهم سخطي وأليم عقابي فستحترق الأرض احتراقاً بسخطي ونكيري، هناك أجدد للأمم اللغة المختارة ليذيقوا اسم الربّ جميعاً، وليعبدوه في ربة واحدة معاً وليأتوا بالذبايح من معابر أنهار كوش»^(٧)

(١) م: وتفرّق (٢) و(٦) لا يوجد لدينا كتاب الفرر.

(٣) العهد القديم: ص ٥١٦ الاصحاح التاسع عشر فصل (١٠ - ١٤)

(٤) ج: المنتجبة (٥) م: يشكون.

(٧) العهد القديم، سفر أصفيا، الاصحاح الثالث. الطبعة الامريكية بيروت.

ومعلومٌ أنّ اللغة العربية مختارة وقد شاعت في الأرض، وذلك أنّها صارت تتداول بالمشرق كلّهُ، وفي البحار والجبّال بعد أنّ كانت لا تذكر فيها.

قال الشيخ: فأما بالعراق والشام والجزيرة ومصر وبلاد المغرب، فكانت لا تذكر فيها ثمّ صارت طبعُ أهلها العربية بعد دخول الإسلام فيها، حتى صار الصبّي إذا نشأ لا يحسن إلا العربية، وقد كان الأمر قبل الإسلام بخلاف ذلك^(١).

قال: ولقد كنتُ أعجبُ من هذا حتى قرأتُ هذا الفصل من كتاب أصفيا فقد علمتُ أنّ الله جدّد هذه اللغة بهذه الشريعة التي جاءت بالانتقام من ملوك الآفاق وإزالة دولتهم فدلّ ذلك على أنّها من عنده^(٢).

ونقل بعضهم: «هناك أُجدّدُ للأُمم الشفة المختارة». وهذا لا ينافي ذلك النقل، لانه قد يعبّر بالشفة عن اللغة، كما يعبّر باللسان عن اللغة، فيقولون: قال أهل اللسان، وهم يريدون أهل اللغة ويقولون في لسان العرب كذا وكذا، وهم يريدون في لغة العرب، والذي يبيّن ما قلناه أنّه لا يجوز أن يكون أراد به تجدّد الشفة على الحقيقة، لأنّ الشفة قد خلق جنسها من قبل ولم يجددها الله تعالى في ذلك الوقت.

وقد قالوا: أرادوا بتجديد الشفة تجديدها حمد الله، وهو الشفة المختارة. فيقال لهم: هذا لا يصحّ، لأنكم إن أردتم أن يجدّد فعل حمد الله، فذلك لا يجوز، لأنّ العبيدهم الذين يحمدون الله ويفعلون ذلك. وإن أردتم أنّه يجدّد الأمر بالحمد والتعبّد به، فذلك قد سبق من الله. فعلمنا أنّه تجدّد التعبّد بلغة والتكلّم بها، ويجعل بعض الأُمم مطبوعين عليها وهو ما جدّده من التعبّد بتلاوة القرآن والأذان والإقامة والخطبة والتشهد والدعاء في الصلاة والجمعة وما

(٢) لا يوجد لدينا كتاب الغرر.

(١) لا يوجد لدينا كتاب الغرر

جعل الله اللغة العربية طبعاً لأقاليم لم يكن أهلها مطبوعين عليها. فهذه جملة من البشارات بالنبي عليه السلام وبدينه وأتمته وإذا تأمل المنصف فيما ذكره الله من أنه سيبعث نبياً من إخوة بني إسرائيل، وأن الله جاء من جبل فاران، وقول الملك: «إِنَّ يَدَ إِسْمَاعِيلَ فَوْقَ يَدِ الْكَلْبِ»، وقول حبقوق: «إِنَّ الْقُدُوسَ جَاءَ مِنْ جَبَلِ فَارَانَ»، وإنه تبع ذلك بالحروب والاستيلاء على الأرض، ثم عرف ما ذكره أشعيا من عمارة أرض قيذار وعمارة البادية وكثرة المياه فيها ليشرب منها الأئمة المصطفأء، ثم ما ذكر في كتاب حزقييل من أنه يغرس غرساً في البادية يهلك بقية أمر اليهود حتى لا يبقى لهم سلطان، ثم ما في كتاب أصفيا من تجديد اللغة المختارة علم ذلك المنصف أنه ليس المقصود بذلك إلا النبي عليه السلام وأتمته.

إذا تقررت وثبتت نبوة نبينا المصطفى عليه السلام وجب الاقرار والتصديق بجميع ما جاء به من الشرائع والقصص والأخبار على ما سبقت الإشارة إليه. ولما كان من جملة ما جاء به الوعد للمطيعين بالشواب والوعيد للكفار والفساق بالعقاب، فبالحرثي إيراد الكلام في الوعد والوعيد عقيب الكلام في نبوته عليه وآله السلام.

الفهارس

- ١- فهرس الآيات.
- ٢- فهرس الأحاديث.
- ٣- فهرس الأعلام.
- ٤- فهرس الأشعار.
- ٥- فهرس الفرق والمذاهب.
- ٦- فهرس الجماعات والقبائل.
- ٧- فهرس البلدان والأماكن.
- ٨- فهرس الموضوعات.

فهرس الآيات

(٢) سورة البقرة

الصفحة	الآية
٣٦٣	٣ ومما رزقناهم يُنفقون
	٢٣ وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله
٤٤٢	وإدعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين
	٢٦ وأما الذين كفروا فيقولون ماذا أراد الله بهذا مثلاً يضل
	به كثيراً ويهدي به كثيراً وما يضل به إلا الفاسقين الذين
١٨٨ و١٩٠	ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل
٢٣٧	٢٩ خلق لكم ما في الأرض جميعاً
٢٠٥	٣١ أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين
٦٩	٣٥ ولا تقر بها هذه الشجرة
٢٧٣	٤٣ أقيموا الصلاة
٤٧٢	٩٥ ولن يتمتوه أبداً بما قدمت أيديهم
٢٣٥	٩٨ من كان عدواً لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال
٤٨٠	١٠٦ ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها
٣٦٠	١٧٩ ولكم في القصص حياة
٦٢	١٨٥ يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر
٤٣١	١٨٧ ثم اتموا الصيام إلى الليل

١٨١	والله لا يحب الفساد	٢٠٥
١٠٦	هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظللٍ من الغمام والملائكة	٢١٠
٤٣١	ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فأتوهن من حيث امركم الله	٢٢٢
٢٣٦	حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى	٢٣٨
١٢٤	الله لا إله إلا هو الحي القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم	٢٥٥
٢٠٥	لا يكلف الله نفساً إلا وسعها	٢٨٦

(٣) سورة آل عمران

٤٠٩	أتى لك هذا	٣٧
٤٠٩	إن الله أصطفك وطهرك واصطفاك على نساء العالمين	٤٢
٤٨٥	ومكر الله	٥٤
٥٠٤	تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكافرين	٦١
١٨١	وما الله يريد ظلماً للعالمين	١٠٨
٤٧٤	والرسول يدعوكم في أخريكم	١٥٣
٤٢٥	ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك	١٥٩

(٤) سورة النساء

٤٧٢ و ٤٨١	ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً	٨٢
٥٩	وكان الله سميعاً بصيراً	١٣٤
١٢٩	يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتاباً من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة	١٥٣
٢١٥	وكلم الله موسى تكليماً	١٦٤
١٣٥	إنما الله إليه واحد	١٧١

(٥) سورة المائدة

٣٠٦	والله يعصمك من الناس	٦٧
٢٣٥	وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير	١١٠

(٦) سورة الأنعام

٣٥٥	قضى أجلاً وأجلٌ مسمى عنده	٢
	وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقراً...	٢٥
٤٨٦ و ٤٤٩	إن هذا إلا أساطير الأولين	
	ولوترى إذ الظالمون في غمرات الموت والملائكة باسطوا	٩٣
	أيديهم أخرجوا أنفسهم اليوم تجزون عذاب الهون بما كنتم	
٣١٧	تقولون على الله غير الحق وكنتم عن آياته تستكبرون	
١٢٣	وهو اللطيف الخبير	١٠٣
٥٩ و ١٢٤	لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار	١٠٣
	فن يُرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يُرد أن	١٢٥
	يُضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنما يصعد في السماء كذلك	
١٩٠ و ١٨٨	يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون	
	سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا	١٤٨
	ولا حرمنا من شيء كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا	
	قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن تتبعوا إلا الظن وإن أنتم	
١٨٤	الاتخرون	
١٨٤	قل فله الحجة البالغة فلو شاء هديكم أجمعين	١٤٩
٤٨٦ و ١٩٩	ولا ترزؤا رزؤةً ووزر أخرى	١٦٤

(٧) سورة الأعراف

٦٩	ألم أنهبكم	٢٢
١٩٨	وإذا فعلوا فاحشَةً قالوا وجدنا عليها أباءنا والله أمرنا بها	٢٨
٢٣٥	ألا له الخلقُ والأمرُ	٥٤
	وما تنقم منا إلا أن آمنا بآيات ربنا لما جاءتنا ربنا أفرغ	١٢٦
٤١٧	علينا صبراً وتوفنا مسلمين	
١٢٩	ولما جاء موسى لبيقاتنا وكلمه ربه قال رب أرني أنظر إليك	١٤٣
	أتهلكنا بما فعل السفهاء منا إن هي إلا فتنتك تضل	١٥٥
١٩١ و ١٢٩	بها من تشاء وتهدي من تشاء	

(٨) سورة الأنفال

٣١٧	ولوترى إذ يتوفى الذين كفروا الملائكة يضربون وجوههم وأدبارهم	٥٠
-----	---	----

(٩) سورة التوبة

٢١٥	وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله	٦
٤٧٥	ثم أنزل الله سكينته على رسوله	٢٦
٤٧٣	إلا تنصروه	٤٠
	وسيحلفون بالله لو استطعنا لخرجنا معكم يهلكون أنفسهم والله	٤٢
١٧٨	يعلم إنهم لكاذبون	

(١٠) سورة يونس

١٨٨	يهديهم ربهم بإيمانهم	٩
٢٠٠	إن الله لا يظلمُ الناس شيئاً	٤٤

٩٩ ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً أفأنت تكره
الناس حتى يكونوا مؤمنين

١٨٣

(١١) سورة هود

١ كتاب أحكمت آياته
١٣ فأتوا بعشر سور مثله مفتريات
١٧ ومن قبله كتاب موسى
٣٧ واصنع الفلك بأعيننا
٦٩ رسلنا إبراهيم بالبشرى
٧٧ ولما جاءت رسلنا لوطاً سيئ بهم

٢٣٣

٤٤٢

٢١٦

١٠٦

٣٧٢

٣٧٢

(١٤) سورة إبراهيم

٣٦ رب إنهن أضللن كثيراً من الناس

١٨٩

(١٥) سورة الحجر

٩ إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون

٤٧٨

(١٦) سورة النحل

٤٠ إنا قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون

٢١٧

(١٧) سورة الإسراء

٤ وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب لتفسدن في الأرض مرتين

١٩٢

١٩٢

١٨٠

٢٣ وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه

٤١ ولقد صرفنا في هذا القرآن ليدكروا وما يزيدهم إلا نفوراً

	وإذا قرأت القرآن جعلنا بينك وبين الذين لا يؤمنون بالآخرة	٤٥
٤٨٦	حجاباً مستوراً	
	وجعلنا على قلوبهم أكنةً أن يفقهوه وفي آذانهم وقراً وإذا	٤٦
٤٨٧ و ٤٨٦	ذكرت ربك في القرآن وحده ولولا على أدبارهم نفوراً	
	قل لئن اجتمعت الانسُ والجن على أن يأتوا بمثل هذا	٨٨
٤٤٢	القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً	

(٢٠) سورة طه

١٠٦	الرحمن على العرش استوى	٥
١٠٦	ولتصنع على عيني	٣٩
٥٩	إني معكما أسمع وأرى	٤٦
١٢٢	لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير	٧٧
١٨٩	وأصلهم السامري	٨٥

(٢١) سورة الأنبياء

٢٣٣ و ٢١٦	ما يأتيتهم من ذكر من ربهم مُحدث إلا استمعوه	٢
١٣٥	لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدتا	٢٢

(٢٢) سورة الحج

١٠٧	بما قدمت يداك	١٠
-----	---------------	----

(٢٣) سورة المؤمنون

٢٣٥	فتبارك الله أحسن الخالقين	١٤
٤٤٩	إن هذا إلا أساطير الأولين	٨٣

١١٠ واتخذتموهم سخرياً حتى أنسوكم ذكري ١٩١

(٢٦) سورة الشعراء

٩٩ وما أضلنا إلا المجرمون
١٣٧ إن هذا إلا خلق الأولين
٢١٤ وأنذر عشيرتك الأقربين ٤٨٩

(٢٧) سورة النمل

١٤ وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلواً
٥٧ إلا أمرته قدرناها من الغابرين
٩٠ هل تجزون إلا بما كنتم تعملون ٤١٦
١٩٢
٢٠٠

(٢٨) سورة القصص

٣٠ نودي من شاطئ الواد الأيمن في البقعة المباركة من الشجرة
٣٨٣ و٢١٤ أن يا موسى إني أنا الله رب العالمين
٣١ وأن ألق عصاك
٨٨ كل شيء هالك إلا وجهه ٣٨٣ و٢١٤
١٠٨

(٢٩) سورة العنكبوت

٤٨ وما كنت تتلوا من قبله من كتاب ولا تحطه بيمينك إذ أَلَرْتَابِ
المبطلون ٤٢٩

(٣٠) سورة الروم

٢ ألم غلبت الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيفلبون ٤٧٢

(٣١) سورة لقمان

٤٨٧	وإذا تتلى عليه آياتنا ولي مستكبراً كأن لم يسمعها كأن في أذنيه وقراً	٧
-----	--	---

(٣٢) سورة السجدة

١٨٩	أعدّ ضللنا في الأرض	١٠
-----	---------------------	----

(٣٣) سورة الأحزاب

٦٢	إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت	٣٣
٤٧٣	وإذ تقول للذي أنعم الله عليه وأنعمت عليه	٣٧

(٣٥) سورة فاطر

١٠٨	إليه يصعد الكلم الطيبُ	١٠
-----	------------------------	----

(٣٦) سورة يس

٢٣٣	يس والقرآن الحكيم	١
٤٨٧	إنا جعلنا في أعناقهم أغلالاً فهي إلى الأذقان فهم مقمحون	٨
٤٨٧	وجعلنا من بين أيديهم سداً ومن خلفهم سداً فأغشيناهم فهم لا يبصرون	٩

(٣٨) سورة ص

٤٤٩ و ٢٣٣	إن هذا إلا اختلاق	٧
١٠٦	ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي	٧٥

(٣٩) سورة الزمر

١٤٨	إنما نعبدهم ليقربونا الى الله زلفى	٣
١٨١	ولا يرضى لعباده الكفر	٧

(٤٠) سورة غافر

١٨١	وما الله يريد ظلماً للعباد	٣١
-----	----------------------------	----

(٤١) سورة فصلت

	وقالوا قلوبنا في أكنة مما تدعونا إليه وفي آذاننا	٥
٤٨٧	وقرو من بيننا وبينك حجاب	
١٩٢	وقدر فيها أقواتها في أربعة أيام	١٠
١٩٢	فقضهن سبع سماوات	١٢
١٨٨	وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى	١٧
	وقال الذين كفروا لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه لعلكم	٢٦
٤٨٤	تغلبون	
١٩٥	اعملوا ما شئتم إنه بما تعملون بصير	٤٠
٢٠٠	وما ربك بظلام للعبيد	٤٦

(٤٢) سورة الشورى

١٠٩ و ١٣٥ و ٥٩	ليس كمثله شيء وهو السميع البصير	١١
٤٨٥	وجزاء سيئة سيئة مثلها	٤٠

(٤٣) سورة الزخرف

٢١٦ و ٢٣٣	إنا جعلناه قرآناً عربياً	٣
٤٨٦	فلما أسفونا انتقمنا منهم فأغرقناهم أجمعين	٥٥

(٤٧) سورة محمد

١٨٩ و ١٨٨	والذين قُتلوا في سبيل الله فلن يغفر الله لهم سيديهم ويُصلح بالهم	٤
-----------	--	---

(٤٨) سورة الفتح

٤٧٢	لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله امنين مُحلقين رُءُوسكم ومقصرين	٢٧
-----	---	----

(٥١) سورة الذاريات

١٠٦	والسَّماءُ بنيناها بأيدي	٤٧
١٨٠	وما خلقتُ الجنَّ والإنسَ إلا ليعبدون	٥٦

(٥٢) سورة الطور

٤٤٢	فليأتو بحديثٍ مثله إن كانوا صادقين	٣٤
١٠٦	وأصبر لحكم ربِّك فانك بأعيننا	٤٨

(٥٤) سورة القمر

١٠٦	تجري بأعيننا	١٤
-----	--------------	----

سورة الرحمن (٥٥)

٢٣٥	الرحمن علم القرآن خلق الانسان	٣
١٠٦	ويبقى وجه ربك	٢٧

سورة المنافقون (٦٣)

٤٧٥	ولله العزة ولرسوله	٨
٣٦٣ و ٣٦٢	وأنفقوا مما رزقناكم	١٠

سورة التغابن (٦٤)

٢٠٥	فاتقوا الله ما استطعتم	١٦
-----	------------------------	----

سورة التحريم (٦٦)

٤٧٥ و ٤٧٣	واذ أسر النبي إلى بعض أزواجه حديثاً	٣
	ومريم ابنة عمران التي أحصنت فرجها فنفخنا فيه من روحنا	١٢
٤٠٨	وصدقت بكلمات رها وكتبه وكانت من القانتين	

سورة الملك (٦٧)

١٠٨	ءأمنتم من في السماء	١٦
-----	---------------------	----

سورة القلم (٦٨)

١٠٦	يوم يُكشف عن ساق	٤٢
-----	------------------	----

سورة نوح (٧١)

٢٠٠	ولا يلدوا إلا فاجراً كفاًراً	٢٧
-----	------------------------------	----

	(٧٤) سورة المدثر	
١٩٧	إنه فكّر وقدّر	١٨
	(٧٥) سورة القيامة	
١٢٩ و ١٢٧	وجوه يومئذ ناظرة إلى ربها ناظرة	٢٣ و ٢٢
	(٧٦) سورة الانسان	
٦٢	وما تشاءون إلا أن يشاء الله	٣٠
	(٨١) سورة التكوير	
٣٨٨	إذا الشمس كورت	١
	(٨٢) سورة الانفطار	
٣٨٨	إذا السماء انفطرت	١
٣٨٨	وإذا الكواكب انتثرت	٢
	(٨٩) سورة الفجر	
٤٨٥ و ١٠٦	وجاء ربك	٢٢
	(٩٧) سورة القدر	
٢٣٣	إنا أنزلناه في ليلة القدر	١
	(٩٨) سورة البيّنة	
١٨٠	لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين	١

٥ وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين ١٨٠

(١١٢) سورة الاخلاص

١ قل هو الله أحد ٢٣٤ و١٣٥

فهرس الأحاديث

-أ-

- ٤٩٠ اجعل لفاطمة وليمة : النبي (ص):
- ١٩٨ اخبرني بأعجب شيء رأيت : النبي (ص):
- ٥٠٠ أذن يا شيبه فقاتل : النبي (ص):
- ١٨٦ إذا قال الرجل لأمرأته أنت طالق : النبي (ص):
- ٤٩٧ اطلبوا إلي المخدج : الامام علي (ع):
- ٤٩٨ إفد نفسك وابن أخيك فانك ذومال : النبي (ص):
- ٤٩٧ الا خبرك بأشقى الناس : النبي (ص):
- ٤٩٨ إن ربي سلط على ربك ابنه فقتله الليلة في ساعة كذا : النبي (ص):
- ٤٩٩ إن النجاشي توفي الساعة فاخرجوا بنا الى المصلى لنصلي : النبي (ص):
- ٤٥٤ أنا أفصح العرب : النبي (ص):
- ٤٨٩ أنا وأصحابي : النبي (ص):
- ٤٩٧ إنك تقتل ذا الندية : النبي (ص):
- ٤٩٠ يتوفني بما بقي معكم من ازوادكم : النبي (ص):

-س-

- ٤٩٧ ستقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين : النبي (ص):

- ٤٩٨ النبي (ص): ستقتلك الفئة الباغية وآخرزادك ضياح من لبن
 ٤٩٩ النبي (ص): سلط الله عليك كلباً من كلابه

- ش -

- ٤٨٩ النبي (ص): شوّفخذ شاة وجئني بعس من لبن

- ق -

- ٤٤٩ النبي (ص): قتل زيد بن حارثة واخذ الراية جعفر
 ١٩٥ النبي (ص): القدرية مجوس هذه الأمة

- ك -

- ١٤٥ النبي (ص): كل مولود يولد على الفطرة

- ل -

- ٣٦٣ النبي (ص): لا آذن لك ولا كرامة
 ٢٠٠ النبي (ص): لا تقتلوا الذرية
 ٣٧١ النبي (ص): لا تنبزو باسمي
 ٣٧١ النبي (ص): لست نبي الله إنما أنا نبي الله
 ١٩٨ النبي (ص): لعنت القدرية والمرجئة على لسان سبعين نبياً
 ٣٦٧ النبي (ص): لو أنكم توكلتم على الله حق توكله
 ٤٨٠ النبي (ص): لو كان لابن آدم واديان من ذهب
 ٤٨٠ النبي (ص): لو كان لابن آدم واديان من مال لا بتغى اليها وادياً ثالثاً

- م -

- ١٩٣ حديث قدسي: من لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي فليخذ رباً سواي

- ن -

النبي (ص): نزل القرآن على سبعة أحرف كلها شاف كاف ٤٧٩

- ه -

النبي (ص): هم خدم أهل الجنة ٢٠٠

النبي (ص): هم في النار ٢٠٠

- و -

الامام علي (ع): والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما وطننا موطناً
ولا هبطنا وادياً إلا بقضاء وقدر ١٩٣

فهرس الأعلام

-أ-

آدم ٦٩-١٠٨-٢٦٩-٣٩٩-٤٣٣-٤٨٥.
الآخوندي ٣٥٢.

إبراهيم ١٨٩-٤٣٥-٤٨٥.

إبراهيم بن محمد بن شرحبيل ٥٠٠.

ابن أبي حبة ١٨٦.

ابن الأخشاذ ٤٠١-٤١٠.

ابن الأخشيد ٢٩١-٢٩٥-٢٩٦.

ابن اسماعيل ٥١١.

ابن الراوندي ٤١٩.

ابن ربا الطبري - ابن ربن - ٥٠٥-٥٠٩-٥١٢-٥١٤-٥١٦.

ابن ربن الطيب ٥٠٥.

ابن زكريا ٤١٨-٤١٩.

ابن عباس ١٩٤-٤٩٨.

ابن عمر ٢٠٠.

ابن الكوفي ٥٠٧.

ابن مسعود ٤٧٨-٤٧٩.

- ابن نباتة ٢٢٢ .
ابواسحاق ٤٢٠-٤٨٧ .
ابواسحاق بن عياش ٤١٩ .
ابواسحاق النصيبي ٤٥٩ .
ابوبكر بن ابي قحافة ٤٩١-٥٠٢-٥١٢ .
ابوتمام ٤٧٨ .
ابوجهل ٤٥٠ .
ابوالحسن ١٩٨ .
ابوالحسين ١٣٦-١٥٧-١٦٢-١٧٤-١٧٧-٢٠٣-٢٤٠-٢٨٣-٢٨٦-٣٠٠ .
٣٢٧-٣٤٢-٤٠١-٤٣٤-٥٠٤-٥٠٥ .
ابوالحسين البصري ٦٣-٢٠٦-٣٢٤-٤٠١ .
ابوعبدالله ٤٠٠ .
ابوعبدالله البصري ٢٣٤ .
ابوالعتاهية ١٦٤-١٦٥ .
ابوعلي ٦٢-١٥٦-١٦٢-١٧٣-٢٢٣-٢٢٥-٢٢٦-٢٣٨-٢٨١-٢٨٢ .
٢٨٤-٢٩٨-٢٩٩-٣٠٩-٣١٨-٣١٩-٣٢٠-٣٢١-٣٢٣-٣٢٧ .
٣٣٦-٣٤٤-٣٥٦-٤٠١-٤١٩-٤٢٢-٤٢٣-٤٥٩ .
ابوالفتوح الرازي ١٧ .
ابوالقاسم البلخي ٢٩٨-٣٠٠-٣٤٨-٣٤٩-٤٥٩ .
ابوقتادة ٤٨٨ .
ابولهب ٤٨٩ .
ابومحجن ٥٠١ .
ابوهاشم ٦٢-٨٩-٩٠-٩٣-١٠١-١٥٦-١٦٢-١٧٤-١٧٥-١٧٧-٢٣٤ .

٣٣٨- ٢٨١- ٢٨٢- ٢٨٣- ٢٨٤- ٢٨٥- ٢٩٨- ٢٩٩- ٣٠٩- ٣١٨-
 ٣٢١- ٣٢٤- ٣٢٥- ٣٣٦- ٣٣٨- ٣٤٨- ٣٤٩- ٣٥٦- ٤٠٠- ٤٠١-
 ٤٢٢- ٤٢٣- ٤٥٩.

ابوالهذيل ٦٢- ١٤٤- ٢٠٦- ٢٢٣- ٢٢٦- ٣٥٦- ٣٥٧- ٤٨٠.

ابوهر ١٩٥.

ابويعقوب الشحام ٢٠٦.

أبي ٤٧٨- ٤٧٩.

اسحاق ٥٠٦.

اسرائيل ٤٨٥- ٥٠٦- ٥١٥.

اسماعيل (ع) ٥٠٥- ٥٠٦- ٥٠٧- ٥٠٨- ٥١٤- ٥١٨.

اسحاق بن عياش ١٨٦.

أسيد بن ربيعة ٤٥٤- ٤٦٥.

الأشعري ١٦٢- ٢٠٣- ٢٢٧.

الأصبغ بن نباتة ١٩٣.

الأعشى الكبير ٤٥٤- ٤٦٥.

اكيدر بن عبد الملك ٥٠٢.

أم الفضل ٤٩٨.

أمعبد الخزاعية ٤٩١.

أنس بن مالك ٢٠٠.

اوس بن الصامت ٤٧٣.

-ب-

باذان (عامل كسرى على اليمن) ٤٩٨.

البحثري ٤٧٨.

بحيراء ٤١٢.

البراء بن عازب ٤٨٩.

بشير بن المعتمر ٣٦٣

-ث-

ثقيف ٥٠١.

ثمامة ١٦٤-١٦٥.

-ج-

جابر ٤٨٩.

جابر بن عبدالله ١٩٨.

الجاحظ ٦٢-٢٦٦.

جبرئيل (ع) ٢١٤-٢٢٢-٢٣٥-٤٠٨.

جعفر بن ابي طالب ٤٩٩.

جميلة ٤٧٣.

حاتم ٤٩٣-٤٩٤.

حبقوق ٥١٨.

حذيفة ١٩٨.

حزقيل ٥١٥-٥١٨.

الحسن (ع) ٣٤٩.

الحسن البصري ١٩٥-١٩٨.

الحسين (ع) ٣٤٩.

الحلاج ٣٩٣-٤١٩ .

حمزة ٤٩٨ .

حميد بن مالك ١٨٦ .

حواء ٢٦٩ .

-خ-

خالد بن سنان العبسي ٤١٢ .

خالد بن الوليد ٥٠٢ .

خديجة ٢٠٠ .

خولة بنت ثعلبة ٤٧٣ .

-ر-

رشيد الدين ٤٦٨ .

-ز-

الزبير ٤٩٧ .

زردشت ٣٩٣ .

زرادشت ٤١٨ .

زكريا ٤٠٩ .

زيد بن حارثة ٤٩٩ .

زيد بن الصلت ٥٠٢ .

-س-

سابور ٥١٣ .

سارة ٥٠٥ .

سليمان ٤٣٤ - ٤٦٨ .

سيبويه ٤٧٨ .

-ش-

الشافعي ١٨٧ .

شبية بن أبي عثمان بن أبي طلحة ٤٩٩ .

-ص-

صفوان بن أمية ٣٦٣ .

-ض-

ضرار بن عمرو الضبي ٨٧ .

طفيل بن عمرو السدوسي ٤٩٢ .

طلحة ٤٩٧ .

-ع-

عائشة ١٧ .

عامر بن فهيرة ٤٩١ .

العباس ٤٩٨ .

عبدالله ٤٥٠ .

عبدالله بن الأرقط ٤٩١ .

عبدالله بن رواحة ٤٩٩ .

- عبدالله بن الزبير ٤١٨ .
 عبدالله بن مسعود ٤٤٣ .
 عبدالدارين قُصي ٥٠٠ .
 عبدالرزاق ٣٦٣ .
 عبد المطلب ٤٥٠ - ٤٦٥ .
 عبد الوهاب بن عيسى ٣٦٣ .
 عتبة بن أبي لهب ٤٩٩ .
 عتبة بن ربيعة ٤٥٠ .
 عتبة بن حصين ٥٠١ .
 علم الهدى ١٨ - ٤٦٠ .
 علي بن أبي طالب (أمير المؤمنين (ع)) ١٩٣ - ١٩٧ - ٣٤٩ - ٤٤٥ - ٤٤٦ - ٤٨٩ -
 ٤٩٠ - ٤٩١ - ٤٩٤ - ٤٩٧ - ٥١٦ .
 عمار بن ياسر ٤٩٨ .
 عمارة بن حزم ٥٠٢ .
 عمر بن الخطاب ٥١٢ .
 عمر بن عبدالعزيز ١٩٥ .
 عمرو بن مرة ٣٦٣ .
 عيسى (ع) ١٤٤ - ١٤٦ - ١٤٧ - ١٦٧ - ٢٣٥ - ٤٠٩ - ٤٢٩ - ٥٠٤ .

- ف -

- فاطمة (ع) ٤٩٠ .
 فرعون ٤١٧ - ٤٨٧ .
 الفضل ٤٩٨ .

فيروزان الديلمي ٤٩٨.

فيض الاسلام ٣٥٢.

-ق-

قادار (أبن اسماعيل (ع)) ٥١١.

القاسم بن زياد الدمشقي ١٩٥.

قاسم العبقرى ١٨٦.

القاضي ٢٨٠ - ٣٣٦ - ٣٤٢ - ٣٤٤ - ٣٤٥ - ٣٤٦ - ٣٤٧ - ٣٥١ - ٣٥٢ - ٣٦٠ -

٤١٣.

القدوري ٤٧٨.

قيدار ٥١٤.

كسرى ٤٩٨.

كعب بن زهير ٤٥٤ - ٤٦٥.

الكمبي ٦٣.

الكلبي ١٨٤.

كلدة بن عبدمناف ٥٠٠.

-ل-

لبيد ٢٢٢.

-م-

ماني ٣٩٣.

المتنبى ٤٧٨.

محمد بن خلف ٣٦٣.

محمد بن سلامة القضاعي ١٧.

محمد بن سيرين ١٩٥.

محمد بن عبدالله (رسول الله) النبي (ص) ١٧-٦٦-١٨٣-١٨٥-١٨٦-١٩٣-

١٩٥-١٩٨-٢٠٠-٢١٢-٢١٤-٢١٥-٢٢١-٢٣٠-٢٣٤-٢٦١-

٣٤٥-٣٦٣-٣٦٧-٣٧٢-٣٧٣-٣٨٩-٣٩٧-٤١٢-٤١٣-٤٣٠-

٤٣٨-٤٣٩-٤٤١-٤٤٢-٤٤٣، ٤٤٤-٤٤٥-٤٤٦-٤٤٧-٤٥٠-

٤٥٦-٤٦٣-٤٦٥-٤٦٦-٤٦٨-٤٦٩-٤٧٢-٤٧٣-٤٧٤-٤٨٠-

٤٨٨-٤٨٩-٤٩٠-٤٩١-٤٩٨-٤٩٩-٥٠٠-٥٠١-٥٠٢-٥٠٣-

٥٠٧-٥٠٨-٥٠٩-٥١٠-٥١٢-٥١٣-٥١٦-٥١٨.

محمد بن علي المكي ١٩٨.

محمود الملاحي الخوارزمي ٥٧-٢٠٨.

المخدج ٤٩٧.

المرتضى ٢٧٠-٣٢٥-٣٣٦-٤٢٨.

مرم (ع) ٤٠٨-٤٠٩.

مسيلمة ٤١٣-٤٤٤.

معاذ بن جبل ١٨٦.

معاوية ٤٩٧-٤٩٨.

معمار ٢٩١-٢٩٥.

مكحول ١٨٦.

المنصوري ٤٧٨.

موسى (ع) ١٢٩-١٣٠-١٦٧-١٩١-٢١٤-٢١٦-٣٨٣-٤١٦-٤٢٩-٤٣٠-

٤٣١-٤٣٣-٤٣٤-٤٣٥-٤٣٦-٤٣٧-٤٣٨-٤٣٩-٤٩٥-٥٠٦-٥٠٩.

ميكائيل (ع) ٢٣٥.

ميلاس المجوسي ١٤٤.

- ن -

النابغة الجمدي ٤٥٤-٤٦٥.

النجار ١٦٢.

النجاشي ٤٩٩.

نصر بن الحارث ٥٠٠.

النضر ٥٠١.

النظام ٦٢-١٥٦-١٥٧-٢٩١-٢٩٥-٢٩٦-٤٥٩.

نوح (ع) ٢٠٠-٤٣٣-٤٣٤.

- ه -

هاجر ٥٠٥.

هاشم ٤٥٠.

- و -

الوليد بن المغيرة ٤٦٥.

- ي -

يحيى (ع) ٤٢٩.

يحيى بن العلاء ٣٦٣.

يزيد بن عبدالله ٣٦٣.

يعقوب (ع) ٤٣٣-٤٨٥.

يعقوب بن اسحاق بن اسرائيل ٣٦٣.

يوشع بن نون ٤٣٤.

فهرس الأشعار

الصفحة	الشاعر	عجز البيت	صدر البيت
١٢٨	مجهول	ولا يخون إلى	أبيض لا يرهب
١٤٢	مجهول	المانوية تكذب	وكم لظلام الليل
١٨٩	الكميت	مسيء ومذنب	وطائفة قد
٣٧١	مجهول	التي من الكاتب	لأصبح رثماً
١٢٨	مجهول	تأتي بالفلاح	وجوه ناظرات
٤٨٧	مجهول	أغلال وأقياد	كيف الرشاد وقد
١٠٧	مجهول	لنسر وكاسر	فلما علونا
١٢٨	مجهول	السيوف نواظرا	يوم بذي قار
١٩٢	مجهول	كان سطر	وأعلم بأن ذا الجلال
١٠٦	مجهول	ودم مهراق	قد أستوى بشر
٢١٥	مجهول	على الفؤاد دليلاً	إن الكلام لني
١٠٧	مجهول	الظلوغ يدان	فقالا شفاك الله
١٠٨	مجهول	في العصيان	وإذا رأيت
١٠٨	مجهول	الأموريدان	فاعمد لما تعلموا
١٩٤	مجهول	من الرحمن رضوانا	أنت الامام الذي
١٩٤	مجهول	عنا فيه إحساناً	أوضحت من ديننا

٤٨٥	مجهول	جهل الجاهلينا	ألا لا يبجلن
٢٠١	مجهول	ولأبالي	وأسرع في الفواش
٢٣٤	مجهول	يخلق ثم يغزي	ولأنت تغري
٤٩٣	مجهول	غير الخفي	وسرك ما كان

فهرس الفرق والمذاهب

-أ-

الاسلام ١٦٧-١٨٢-٤٥٤-٤٨١-٤٨٤-٥٠٠-٥٠١-٥٠٥-٥١١-٥١٣-

٥١٥-٥١٧.

الأشاعرة ٢٠٣.

الأشعرية ١٣١-١٧٩-٢١٦-٤٠١.

الامامية ٤٤٧.

أهل الذمة ٢٦٩.

-ب-

البكرية ٣٠٧-٣٠٩-٣١٠-٣٢٢.

-ث-

الثنوية ١٤٠-١٤٣-٣٠٧-٣٠٨.

-ج-

الحنابلة ٢١٧.

-خ-

الخوارج ١٩٦-٤٩٧.

-د-

الديصانية ١٤٠-١٤٢.

-ش-

الشيعة ١٦٢.

-ص-

الصابئة ١٤٨.

الصفاتية ١٣٩-٢١٧-٢٢١-٢٢٧-٢٣٠-٢٣٤.

الصوفية ٤٠١-٤١٨.

-ع-

العامّة ٤٦٢.

-ق-

القدرية ١٩٤-١٩٥-١٩٦-١٩٧-١٩٨-٢٩٢.

-ك-

الكفار ٢٣٦-٢٤٤-٢٥١-٢٦١-٢٦٣-٣٣٩-٣٧٤.

الكلائية ١٣١-١٣٢-٢١٦.

-م-

المانوية ١٤٠.

المجبرة ١٧٩-١٨٤-١٩٥-١٩٦-١٩٧-١٩٨-٢٠٠-٢٠٢-٢٩٢-٣٠٧-٣١٠-٣٥٦.

المجوس ١٣١-١٤٠-١٤٣-١٩٤-١٩٥-١٩٧-١٩٨.
المرجئة ١٩٨.

المرقونية ١٤٠-١٤١.

المسلمون- المسلمین ١٨٥-١٨٦-١٩٣-١٩٦-٢٠١-٢١٤-٢٤٩-٢٦١-٣٩٨-٤١٨-٤٤٣-٤٤٦-٤٧٤-٤٧٨-٤٨١-٤٩٢-٤٩٣-٥٠١-٥١٠.

المعتزلة ١٦٢-٣٧٤-٣٧٧-٤٢٤-٤٢٧.

المكلائية ١٤٥-١٤٧.

-ن-

النسطورية ١٤٥-١٤٦-١٤٧.

النصارى ١٣١-١٤٠-١٤٤-١٤٥-١٦٧-١٩٨-٢٦٣-٣٨٧-٤٣٨-٥٠٤-٥١٢-٥١٥-٥١٦.

-ی-

اليقوبية ١٤٤-١٤٦.

اليهود ١٦٧-١٩٨-٢٦٣-٣٧٢-٤٣٠-٤٣٤-٤٣٧-٤٣٩-٥٠٤-٥٠٥-٥٠٦-٥٠٧-٥١٨-٥١٦-٥١٥-٥٠٧.

فهرس الجماعات والقبائل

-أ-

- الأئمة (ع) ٥٩-١٩٤-٤٠٢-٤٢٨-٢٤٢.
أصحاب الصرفة ٣٩٩-٤٥٣-٤٥٥-٤٥٦-٤٦٣-٤٦٩-٤٧٣.
أصحاب الفصاحة ٤٥٦-٤٦٤-٤٦٩-٤٧٠.
أصحاب الفيل ٤١٢.
أصحاب النبي (ص) ٤٤٧-٥٠٠.
الأنبياء (ع) ٨٨-١١٧-١٤٧-١٧٩-٢٥١-٣١٣-٣٥٠-٣٧٠-٣٧٣-٣٧٤.
٣٧٥-٣٧٦-٣٧٧-٣٨٠-٣٩٤-٣٩٧-٤٠١-٤٠٣-٤٠٦-٤١٦-٤١٧-٤٢١.
٤٢٧-٤٢٨-٤٣١-٥٠٤.
الانس ١٨٠-٤٤٢-٤٥٨.
الأنصار ٤٧٤.
أهل البصرة ٤٢٠.
أهل الحلة ١٧.
أهل سبأ ٥١١.
أهل الشام ١٩٥.
أهل الصناعة ٤٥٧.
أهل الكتاب ١٨٠-٥٠٤.

أهل اللغة ٢١٢-٥١٧.

أهل المدينة ٤٩٢.

-ب-

البصريون ٥٥-٦٣-٢٣٤-٢٦٩-٤١٢.

البغداديون- البغداديين ٥٦-٢٣٤-٣٢٤-٣٥٦-٣٥٧.

بنو آدم ٢٩١.

بنو اسرائيل ٤٣٣-٤٣٤-٥٠٦-٥٠٧-٥١٢-٥١٨.

بنو سليم ٥٠٧.

بنو قينقاع ٥٠٧.

بنو مروان ١٩٥.

بنو النضير ٥٠٧.

بنو هارون ٤٣٧-٤٣٨-٤٨٩-٥٠٦.

-ت-

التابعين ١٩٤.

-ث-

ثمود ٤٥٠.

-ج-

الجنّ ١٨٠-٣٩٢-٣٩٥-٤٤٢-٤٥٨-٤٦٥-٤٦٧-٤٦٨.

-خ-

الخلفاء ١٦٤.

-س-

سحرة فرعون ٤١٧.

-ع-

عاد ٤٥٠.

العجم ٤٥٨-٤٦٣.

العرب ١٠٧-١٢٣-١٢٥-١٩٨-٢١٣-٢١٥-٢١٧-٢٢٣-٣٩٩-٤٣٨-

٤٣٩-٤٤١-٤٤٥-٤٥٤-٤٥٥-٤٥٨-٤٦٠-٤٦١-٤٦٢-٤٦٣-

٤٦٤-٤٦٥-٤٦٦-٤٦٧-٤٦٨-٤٦٩-٤٧٠-٤٧٦-٤٨٠-٤٨١-

٤٨٢-٤٨٤-٤٨٥-٥٠٠-٥٠١-٥٠٥-٥١١-٥١٣-٥١٤-٥١٥-

٥١٧.

العلماء ١٧-٥٩-٦٢-١٤٦-١٥٦-٣٢٤-٤١٩-٤٢٨-٤٢٩-٤٥٩-٤٦١-

٤٦٧-٤٨١.

-ق-

قريش ٤٥٠-٥٠٠.

قوم فرعون ٤١٦.

-ك-

كندة ٥٠٢.

-م-

المشركين ١٨٠.

المفسرون ١٨٤.

الملائكة ١١٩-١٩٣-٢٣٥-٢٦٩-٣١٧-٣٧٢-٣٩٢-٤٠٩-٤٦٦.

المنافقون ٤٧٤.

المهاجرون ٤٧٤.

-ه-

هوازن ٥٠٠-٥٠١.

فهرس البلدان والأماكن

- أ -

- أحد ٤٧٤ .
- الأردن ٤٣٣-٤٣٤ .
- أرض الروم ٥١٣ .
- أرض فارس ٥١٣ .
- أرض قيذار ٥١٤-٥١٨ .
- الاسكندرية ٣٩٦ .
- الاهواز ٥١٢ .
- أيوان كسرى ٣٩٦ .

- ب -

- بابل ٥١٢ .
- بدر ٤٧٣-٤٩٨-٥٠٠-٥٠١ .
- البصرة ٤٤٥-٥١٣-٥١٥ .
- بغداد ٣٩٩-٤١١-٤٤٥ .
- بيت داود (ع) ٤٨٦ .
- بيت المقدس ٤٣٤-٥١١-٥١٢ .

- ت -

تبوك ٤٨٨-٥٠٢.

- ج -

جبال تهامة ٤٦٥.

جبل عینال ٤٣٣-٤٣٤.

جبل فاران ٥٠٧-٥٠٨-٥٠٩-٥١٠-٥١٨.

جبل الماهین ٥١٢.

الجزيرة العربية ٥١٧.

- ح -

الحبشة ٤٩٩.

الحجاز ١٧-٥٠٧-٥١٠-٥١٦.

الحديبية ٤٨٩-٤٩٠.

الحرمين ١٧.

الحلة ١٧.

حنين ٤٧٣-٤٧٤-٥٠٠-٥٠١.

- خ -

خراسان ٤٤٥.

الخنديق ٤٧٣-٤٧٩.

خيبر ٤٩٢-٥٠٧-٥١٦.

- د -

دجلة ١١٧-٥١٠-٥١٣.

- ش -

الشام ١٩٣-٤٩٩-٥٠٥-٥٠٧-٥١٧.
شيلو (إسم البيت الذي بناه يوشع بن نون) ٤٣٤.

- ص -

صفين ١٩٣.

الصين ١١٨.

- ط -

الطائف ٥٠١.

طور سيناء ٥٠٧-٥٠٨.

- ع -

العراق ١٧-٤٤٥-٥١٧.

- ف -

الفرات ١١٧-٣١٩.

- ك -

الكعبة ١٤٩-٣٦٦-٤٧٧-٥٠٥.

-ل-

لبنان ٥١٢-٥١٣.

-م-

المدائن ٥١٠.

مدین ٥٠٨-٥١١.

المدينة ٤٤٦-٤٧٧-٤٩١-٤٩٩-٥٠٥-٥٠٧.

مصر ٥١٧.

المغرب ٥١٧.

مكة ٥٧٣-٤٤٩-٤٧٧-٥٠٠-٥٠٥-٥٠٧-٥١٠-٥١١-٥١٢-٥١٣-٥١٤.

منارة الاسكندرية ٣٩٦.

موتة ٤٩٩.

-ن-

النهران ٤٩٧.

-ي-

اليمن ٤٩٨-٥١٢-٥١٣-٥١٤.

فهرس المحتويات

٥	حياة المؤلف
١٧	مقدمة المؤلف
١٩	القول في حدوث الجسم
١٩	الأول: إثبات أمور زائدة على الجسم
٢٠	الثاني: أنّ هذه الأمور متجدده محدثة
٢٣	الثالث: أنّ الجسم لم ينفك من هذه الأعراض
٢٥	الرابع: ان للحوادث اولاً تنتهي عنده
٢٨	القول في محدث الجسم تبارك وتعالى
٣٠	دليل آخر على إثبات الصانع، وعلى حكمته
٣٢	دليل آخر على إثبات الصانع، وعلى أنه ليس بجسم
٣٥	القول في صفات المحدث
٣٨	القول في كونه تعالى عالماً
٤١	القول في كونه تبارك وتعالى حياً
٤٢	القول في أنه تعالى موجود
٥٥	القول في كونه تعالى مدركاً للمدركات سمياً بصيراً
٦٢	القول في كونه تعالى مريداً

- ٦٨ القول في كونه كارهاً
- ٧٠ القول في كونه قديماً باقياً دائماً
- ٧٣ القول أنه كان قادراً عالماً حياً لم يزل
- القول في أنه تعالى يقدر على جميع أجناس المقدورات، وانه يعلم جميع المعلومات
- ٨٢
- ٨٤ القول في كيفية كونه تعالى مريداً
- ٨٧ القول في أنه تعالى لا يستحق صفة زائدة على ما ذكرناه
- ١٠٢ القول في نفي التشبيه عنه تبارك وتعالى
- ١١٠ القول في كونه تعالى غنياً
- ١١٤ القول في أنه تعالى ليس بمرئى، ولا مدرك بضرب من ضروب الإدراكات
- ١٣١ القول في أنه تبارك وتعالى واحد لا ثاني له
- ١٣٩ الرد على الفرق المخالفة في التوحيد:
- ١٣٩ الرد على الصفاتية
- ١٤٠ الرد على الثنوية
- ١٤٣ الرد على المجوس
- ١٤٤ الرد على النصارى
- ١٤٨ الرد على الصائبة
- ١٥٠ القول في العدل
- ١٧٩ القول في أنه تعالى لا يريد شيئاً من القبائح والفواحش
- ١٨٨ القول في الهدى والضلال
- ١٩٢ القول في القضاء والقدر
- القول في أنه تعالى لا يعذب بغير جريمة، ولا يعذب أطفال المشركين بذنوب آبائهم وأمهاتهم
- ١٩٩

- ٢٠٢ القول في تكليف ما لا يطاق
- ٢٠٦ القول في مقدور واحد بين قادرين
- ٢١١ القول في كونه تعالى متكلماً وصفة كلامه
- ٢٢٤ القول بأن للكلام معنى سوى الحرف والصوت...
- ٢٣٠ شبهة للمصناتبة
- ٢٣٣ القول في وصف القرآن وكلامه تعالى
- ٢٣٧ القول في حسن ابتداء الخلق ووجهه
- ٢٤٠ الكلام في التكليف وحسنه ووجه حسنه
- ٢٥٢ القول في أنّ الله تعالى كلّ كلّ من أكمل شروط التكليف فيه
- ٢٨١ القول في الخاطر
- ٢٨٧ القول في الشروط التي باعتبارها يحسن التكليف
- ٢٩١ القول في أنّ المكلف من هو؟
- شبهة من قال أنّ الحيّ القادر الفاعل المكلف هو غير البدن
والجواب عليها
- ٢٩٥
- ٢٩٧ القول في اللطف والمصلحة والمفسدة
- ٣٠٧ القول في الأمراض والآلام
- ٣٣٠ القول في الأعراض وبيان ثبوت العوض فيما يفعله من الآلام
- ٣٣٦ القول في حكم العوض المستحقّ عليه تعالى
- ٣٤٤ القول في أنّ عوض إيلام من ليس بعاقل غيره على من يكون؟
- القول في أنه هل يجوز أن يمكّن الله تعالى من الظلم من لا يستحق
في الحال من العوض ما يقابل ظلمه؟
- ٣٤٨
- ٣٥٣ القول في الآجال
- ٣٦١ القول في الأرزاق

- ٣٦٨ القول في الأسعار والغلاء والرخص
- ٣٧١ القول في النبوت:
- ٣٧٣ المسألة الاولى: في حسن البعثة
- ٣٨٢ الكلام في إمكان البعثة
- ٤٠١ جواز ظهور المعجز على غير النبي
- ٤١٦ الفصل بين المعجز والسحر والحيل
- ٤٢٠ شبهة البراهمة
- ٤٢٤ القول في صفات النبي
- ٤٣٠ المسألة الثانية: القول في نسخ الشريعة
- ٤٤١ المسألة الثالثة: القول في نبوة نبينا محمد (ص)
- ٤٧٦ القول في دفع ما طعن به المخالفون في القرآن
- ٤٨٨ من معجزاته (صلى الله عليه وآله)
- ٤٩٧ ومن معجزاته (ص) إخباره عن الغيوب المستقبلية
- ٥٠٤ ما يدل على صدقه (ص) ما أورده على المنكرين لنبوية من أهل الكتاب
- ٥٠٤ البشارة بالنبي (ص) في كتب الأنبياء (ع)
- ٥١٩ الفهارس

سنة النشر

الحمد لله وصلى الله على محمد نبي الله وعلى آله آل الله

لقد قامت مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم المشرفة بنشاطات واسعة في مجال نشر المعرفة وإحياء التراث الإسلامي وإيكم سرداً لبعض منشوراتها:

من الكتب التي تمّ طبعها

- | | |
|-----------------------------------|---|
| إعداد السيد محمد جواد الجلاي | ١- أحاديث المهدي من مسند أحمد بن حنبل |
| تأليف الشيخ أحمد الصابري الهمداني | ٢- أدب الحسين وحماسه |
| = العلامة الحلبي | ٣- إرشاد الأذهان ج ٢٠١ |
| = السيد طالب الخزسان | ٤- الاسلام السعودي المسوخ |
| = الشيخ ياسين عيسى العاملي | ٥- الاصطلاحات في الرسائل العملية |
| = الشيخ محمد حسين المظفر | ٦- الامام الصادق (ع) ج ٢٠١ |
| إشراف الشيخ ناصر مكارم الشيرازي | ٧- الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل ج ٢٠١ |
| = الشيخ محمد حسن القديري | ٨- البحث في رسالات عشر |
| = الشيخ محمد حسين الاصفهاني | ٩- بحوث في الفقه، ونشر على: |

أ- صلاة الخداعة

ب- صلاة السفر

ج- الأجر

تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي

