

المَجْتَمَعُ الْعِلْمِيُّ الْمُقَامِيُّ
المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

موسوعة التراث الإمامي

في علم الكلام ورد الشبهات
والمسائل الخلافية



الجزء الرابع

أ.ت

الإمامية. التوبة



العتبة العباسية المقدسية

موسوعة التراث الإمامي

في علم الكلام وردّ الشبهات والمسائل الخلافية

الجزء الرابع

(أ - ت)

الإمامية - التوبة

عادل

المركز الإسلامي للدراسات والبحوث الإسلامية

العتبة العباسية المقدسة. المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية (النجف، العراق)، مؤلف.
موسوعة التراث الامامي في علم الكلام ورد الشبهات والمسائل الخلفية / اعداد المركز
الإسلامي للدراسات الاستراتيجية.- الطبعة الأولى.- النجف، العراق : العتبة العباسية المقدسة،
المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، 1442 هـ. = 2021.

مجلد <4> ؛ 21×29 سم
يتضمن إرجاعات ببليوجرافية.
ردمك : 9789922625577
1. علم الكلام (شيعة) أ. العنوان.

LCC : BP166 .A83 2021

مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة
فهرسة اثناء النشر

موسوعة التراث الإمامي
في علم الكلام وردّ الشُّبُهَات والمسائل الخلفيَّة
الجزء الرابع
(أ - ت)
الإماميَّة - التوبة
إعداد
العتبة العباسيَّة المقدَّسة
المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية
الطبعة الأولى: ١٤٤٢هـ / ٢٠٢١م
النجف/ العراق

حرف الألف

٧٥ - الإمامية:

فرق الشيعة/ الحسن بن موسى النوبختي (ق ٥٣هـ):

[ص ١٠٨] وقالت الفرقة الثانية عشرة وهم (الإمامية): ليس القول كما قال هؤلاء كلهم، بل الله ﷻ في الأرض حجة من ولد الحسن بن عليٍّ وأمر الله بالغ وهو وصيُّ لأبيه عليُّ المنهاج الأول والسُنن الماضية ولا تكون الإمامة في أخوين بعد الحسن والحسين ﷺ ولا يجوز ذلك ولا تكون إلا في غيبة الحسن بن عليٍّ إلى أن ينقضي الخلق متصلاً ذلك ما اتَّصلت أمور الله تعالى ولو كان في الأرض رجلان لكان أحدهما الحجة ولو مات أحدهما لكان / [ص ١٠٩] الآخر الحجة ما دام أمر الله ونهيه قائمين في خلقه ولا يجوز أن تكون الإمامة في عقب من لم تثبت له إمامة ولم تلزم العباد به حجة ممن مات في حياة أبيه ولا في ولده، ولو جاز ذلك لصحَّ قول أصحاب إسماعيل بن جعفر ومذهبهم ولثبتت إمامة محمد بن جعفر وكان من قال بها محققاً بعد مضي جعفر بن محمد، وهذا الذي ذكرناه هو المأثور عن الصادقين الذي لا تدافع له بين هذه العصابة ولا شكَّ فيه لصحة مخرجه وقوة أسبابه وجودة أسناده ولا يجوز أن تخلو الأرض من حجة ولو خلت ساعة لساخت الأرض ومن عليها ولا يجوز شيء من مقالات هذه الفرق كلها فنحن مستسلمون بالماضي وإمامته مقررون بوفاته معترفون بأنَّ له خلفاً قائماً من صلبه وأنَّ خلفه هو الإمام من بعده حتى يظهر ويعلم أمره كما ظهر وعلن أمر من مضي قبله من آباءه، ويأذن الله في ذلك إذ الأمر لله يفعل ما يشاء ويأمر بما يريد من ظهوره وخفائه كما قال أمير المؤمنين ﷺ: «اللَّهُمَّ إِنَّكَ لَا تَخْلِي الْأَرْضَ مِنْ حِجَّةٍ لَكَ عَلَى خَلْقِكَ ظاهراً معروفاً أو خائفاً مغموداً كيلا تبطل حجَّتكَ وبيِّناتِكَ وبذلك أمرنا وبه جاءت الأخبار الصحيحة عن الأئمة الماضين لأنَّه ليس للعباد أن يبحثوا عن أمور الله / [ص ١١٠] ويقضوا بلا علم لهم ويطلبوا آثار ما ستر عنهم ولا يجوز ذكر اسمه ولا السؤال عن مكانه حتى يؤمر بذلك إذ هو ﷺ مغمود خائف مستور بستر الله تعالى وليس علينا البحث عن أمره بل البحث عن ذلك وطلبه محرَّم لا يجلب

ولا يجوز لأنَّ في إظهار ما ستر عنَّا وكشفه إباحة دمه ودمائنا وفي ستر ذلك والسكوت عنه حقنهما وصيانتهما ولا يجوز لنا ولا لأحد من المؤمنين أن يختاروا إماماً برأى واختيار وإنما يقيمه الله لنا ويختاره ويظهره إذا شاء لأنَّه أعلم بتدبيره في خلقه وأعرف بمصلحتهم والإمام ﷺ أعرف بنفسه وزمانه منَّا، وقد قال أبو عبد الله الصادق ﷺ وهو ظاهر الأمر معروف المكان لا ينكر نسبه ولا تخفى ولادته وذكره شايح مشهور في الخاصِّ والعامِّ: «من سماني باسم فعليه لعنة الله»، ولقد كان الرجل من شيعة يتلقاه فيحيد عنه، وروي عنه أن رجلاً من شيعة لقيه في الطريق فحاد عنه وترك السلام عليه فشكره عليُّ ذلك وحمده وقال له: لكن فلاناً لقيني فسلم عليَّ ما أحسن وذمَّ عليُّ ذلك وأقدم عليه بالمكروه، وكذلك وردت الأخبار عن أبي إبراهيم موسى بن جعفر ﷺ أنه قال في نفسه من منع تسميته مثل ذلك، وأبو الحسن الرضا ﷺ يقول: / [ص ١١١] لو علمت ما يريد القوم مني لأهلكت نفسي عندي بما لا يوثق ديني بلعب الحمام والديكة وأشبه ذلك، فكيف يجوز في زماننا هذا مع شدة الطلب وجور السلطان وقلة رعايته لحقوق أمثالهم مع ما لقي ﷺ من صالح بن وصيف وحبسه وتسميته من لم يظهر خبره ولا اسمه وخفيت ولادته، وقد رويت أخبار كثيرة أن القائم تخفى عليُّ الناس ولادته ويخمل ذكره ولا يعرف إلا أنَّه لا يقوم حتى يظهر ويعرف أنَّه إمام ابن إمام ووصيُّ ابن وصيٍّ يوتَّم به قبل أن يقوم ومع ذلك فإنَّه لا بدَّ من أن يعلم أمره ثقاته وثقات أبيه وإنَّ قلوباً ولا ينقطع من عقب الحسن بن عليٍّ ﷺ ما اتَّصلت أمور الله ﷻ ولا ترجع إلى الإخوة ولا يجوز ذلك وأنَّ الإشارة والوصية لا تصحَّان من الإمام ولا من غيره إلا بشهود أقلَّ ذلك شاهدان فما فوقهما، / [ص ١١٢] فهذا سبيل الإمامة والمنهاج الواضح اللائح الذي لم تزل الشيعة الإمامية الصحيحة التشيع عليه.

* * *

الفصول المختارة/ الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ):

[ص ٢٩٦] في معنى نسبة الإمامية: قال الشيخ (أيده الله):

فنقول: القائلون بالنصّ الجليّ عليّ بن أبي طالب عليه السلام اتّفقوا علىّ أنّه كان متعيّناً للإمامة. وعن فرقة من الإمامية أنّهم قالوا: الأمر بعد النبيّ صلى الله عليه وآله إلى عليّ بن أبي طالب، يفعل في الإمامة ما أحبّ، إن شاء جعلها لنفسه وإن شاء ولأها غيره.

وزعمت الكاملية أصحاب أبي كامل معاذ بن الحصين النهائي أنّ الصحابة كفرت بمخالفتهم النصّ الجليّ، وأنّ عليّاً كفر لترك القتال معهم.

أمّا الأكثرون فاتّفقوا علىّ أنّه كان متعيّناً للإمامة وإن كان محقّقاً في ترك القتال للثقيّة.

ثمّ اختلفوا بعد موته، وزعمت السبائية أصحاب عبد الله بن سبأ أنّه لم يمّت، وأنّه في السماوات، وأنّ الرعد صوته والبرق سوطه، وأنّه ينزل إلى الأرض بعد حين فيقتل أعداءه. فإذا سمع هؤلاء صوت الرعد قالوا: عليك السلام يا أمير / [[ص ٤٠٩]] المؤمنين.

وأما الباقيون فقطعوا بموته، ثمّ اختلفوا، فمنهم من قال: الإمام بعده محمّد بن الحنفية، وهو قول الكيسانية عليّ ما سيأتي تفصيل قولهم في فصل مفرد.

والأكثرون قالوا: الإمام بعده الحسن. ثمّ اختلفوا بعد موته [الحسن]، فمنهم من ساق الإمامة إلى ولده الحسن، وهو المقلّب بالرضا من آل محمّد. ومنه من ساق إلى ولده عبد الله، ثمّ ولده محمّد وهو النفس الزكية، ثمّ إلى أخيه إبراهيم.

والأكثرون ساقوها [من الحسن] إلى الحسين. ثمّ اختلفوا بعد قتله، فمنهم من ساقها إلى أخيه محمّد بن الحنفية، وهو قول أكثر الكيسانية.

والأكثرون ساقوها إلى ولده عليّ بن الحسين زين العابدين. ثمّ اختلفوا بعد موته، فالزيدية ساقوها إلى ولده زيد بن عليّ كما سيأتي شرح أحوال الزيدية في فصل مفرد.

والإمامية ساقوها إلى محمّد الباقر. واختلفوا بعد موته، فمنهم من قال: إنّه لم يمّت، فينتظرونه. ومنهم من قطع بموته، وهم الأكثرون. ثمّ اختلفوا، فمنهم من ساقها إلى غير ولده. وهم فريقان: أحدهما الذين ساقوها إلى محمّد بن عبد الله بن الحسين بن الحسن، وهو قول أصحاب المغيرة بن سعيد العجلي. وثانيهما الذين ساقوها إلى أبي منصور العجلي عليّ ما سيأتي شرح هاتين الفرقتين في فصل الغلاة.

الإمامية هم القائلون بوجوب الإمامة والعصمة ووجوب النصّ، وإنّما حصل لها هذا الاسم في الأصل لجمعها في المقالة هذه الأصول، فكلّ من جمعها فهو إمامي وإنّ ضمّ إليها حقّاً في المذهب كان أم باطلاً، ثمّ إنّ من شمله هذا الاسم واستحقّه لعناه قد افرقت كلمتهم في أعيان الأئمة عليهم السلام وفي فروع ترجع إلى هذه الأصول وغير ذلك.

* * *

أوائل المقالات / الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ):

[[ص ٣٨]] فأما السمة للمذهب بالإمامة ووصف الفريق من الشيعة بالإمامية فهو علم عليّ من دان بوجوب الإمامة ووجودها في كلّ زمان، وأوجب النصّ الجليّ والعصمة والكمال لكلّ إمام، ثمّ حصر الإمامة في ولد الحسين بن عليّ عليهما السلام وساقها إلى الرضا عليّ بن موسى عليهما السلام، لأنّه وإن كان في الأصل علماً عليّ من دان من الأصول بما ذكرناه دون التخصيص لمن قال في الأعيان بما وصفناه، فإنّه قد انتقل عن أصله لاستحقاق فرق من معتقديه / [[ص ٣٩]] ألقاباً بأحاديث لهم بأقويل أحدثوها فغلبت عليهم في الاستعمال دون الوصف بالإمامية، وصار هذا الاسم في عرف المتكلمين وغيرهم من الفقهاء والعامّة علماً عليّ من ذكرناه.

وأما الزيدية فهم القائلون بإمامة أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب والحسن والحسين وزيد بن عليّ عليهم السلام وبإمامة كلّ فاطمي دعا إلى نفسه وهو عليّ ظاهر العدالة ومن أهل العلم والشجاعة وكانت بيعته عليّ تجريد السيف للجهاد.

* * *

نقد المحصّل / نصير الدّين الطوسي (ت ٦٧٢هـ):

[[ص ٤٠٨]] قال: مسألة: الشيعة أربعة أنواع: الإمامية، والكيسانية، والزيدية، والغلاة:

الشيعة جنس تحته أربعة أنواع: الإمامية، والكيسانية، والزيدية، والغلاة. أمّا الإمامية فالذي استقرّ رأيهم عليه أنّ الإمام بعد الرسول صلى الله عليه وآله عليّ بن أبي طالب، ثمّ ولده الحسن، ثمّ أخوه الحسين، ثمّ ابنه عليّ، ثمّ ابنه محمّد الباقر، ثمّ ابنه جعفر الصادق، ثمّ ابنه موسى الكاظم، ثمّ ابنه عليّ الرضا، ثمّ ابنه محمّد التقي، ثمّ ابنه عليّ النقي، ثمّ ابنه الحسن الزكي [العسكري]، ثمّ ابنه محمّد، وهو القائم المنتظر (رضي الله عليهم أجمعين). وقد كان لهم في كلّ واحدٍ من هذه المراتب اختلافات.

لهم: ما أنتم إلا كلاب ممتورة. ومنهم من قطع أنه لم يموت وأنه حيٌّ. ثم اختلفوا فزعمت الأشترية أصحاب محمد بن أشتر / [[ص ٤١١]] أن موسى حيٌّ لم يموت ولا يموت إلى الوقت المعلوم، وأنه أوصى بالإمامة إليه. وزعمت القرامطة أن موسى أوصى بها إليه.

وأما القاطعون بموته، فمنهم من ساقها إلى ولده أحمد بن موسى. والأكثر من ساقوها إلى ولده علي بن موسى الرضا. ثم القائلون بإمامته اختلفوا بعد موته، فمنهم من لم يقل بإمامة ولده محمد التقي، لصغره وعدم علمه في ذلك الوقت، فإنه لمّا مات الرضا كان سنُّ التقي أربعة، ومنهم من قال: ثمانية.

وأما الأكثر من قالوا بإمامة التقي. ثم اختلفوا، فقال قوم: لا يبعد أن يخلق الله تعالى فيه العلم بكلِّ الدين أصوله وفروعه وإن كان صغيراً، كما في حقِّ عيسى عليه السلام. وقال آخرون: إنه كان إماماً على معنى أن الأمر له دون سائر الناس، ولكن لا يجوز أن يكون إماماً في الصلوات ومفتياً في الحوادث. وأما المفتي كان بعض أصحابه إلى أن صار بالغاً.

ثم القائلون بإمامة التقي اختلفوا بعد موته، فمنهم من ساقها إلى ولده موسى. والأكثر من ساقوها إلى علي التقي. ثم اختلفوا بعد موته فزعم بعضهم أنه هو المنتظر، ومنهم من ساقها إلى ولده جعفر، والأكثر من ساقوها إلى ولده الحسن بن عليّ.

ثم اختلفوا بعد موت الحسن على اثني عشر قولاً:

الأول: أنه لم يموت، لأنه لو مات وليس له ولد ظاهر خلا الزمان عن الإمام المعصوم، وأنه غير جائز.

والثاني: أنه مات، لكن سيجيء، وهو المعنيُّ بكونه قائماً، أي يقوم بعده.

والثالث: أنه مات ولا يجيء ولكنه أوصى بالإمامة إلى أخيه جعفر.

والرابع: بل أوصى بها إلى أخيه محمد.

والخامس: أنه لمّا مات من غير عقب علمنا أنه ما كان إماماً، وأن الإمام كان جعفرًا.

/ [[ص ٤١٢]] السادس: بل ظهر أن الإمام كان محمداً، لأن جعفرًا كان مجاهرًا بالفسق، والحسن كان فاسقاً في الخفية فتعين محمد للإمامة.

السابع: أن الحسن خلف ابناً وُلِدَ قبل موته بسنين، اسمه محمد، استتر خوفاً من عمّه جعفر وغيره من الأعداء، وهو المنتظر.

أما الذين ساقوها إلى ولده جعفر الصادق فقد اختلفوا بعد موته على قولين: أحدهما الذين قطعوا بأنه لم يموت ولن يموت حتى يظهر أمره، وهو القائم المهدي. ورووا عنه أنه قال: «لو رأيتم رأسي مدههماً عليكم من هذا الجبل فلا تُصدّقوا، فإن صاحبكم صاحب السيف». ثم اختلف هؤلاء، فقالت الناووسية بغيبته. وقال آخرون: إنه يغيب، وإن أولياءه يرونه في بعض الأوقات، وإنه يعدهم ويؤمنهم، ولكن ما عين لهم وقتاً للخروج. / [[ص ٤١٠]] وثانيهما الذين قطعوا بموته، وهؤلاء اختلفوا على أربعة أوجه: أحدها الذين زعموا أن جعفرًا مات ولا إمام بعده، وسيرجع إلى الدنيا فيملاًها عدلاً كما مُلئت جوراً، وهم الناووسية. وثانيها الذين ساقوا الإمامة إلى ولده. وثالثها الذين ساقوا الإمامة إلى غير ولده. ورابعها الذين جَوَّزوا الأمرين.

أما الذين ساقوها إلى ولده، فاعلم أنه كان له من الأبناء المعتبرين أربعة، عبد الله ومحمد وإسماعيل وموسى. أما القائلون بإمامة عبد الله فيقال لهم: الفطحية، لأن عبد الله كان أفتح. ويقال لهم: العمادية، لانتمائهم إلى واحد من أكابرهم يقال له: عماد. وأما القائلون بإمامة محمد فيقال لهم: السمطية. وأما القائلون بإمامة إسماعيل فهم الإسماعيلية السبعية. وأما القائلون بإمامة موسى فيقال لهم المفضلية. وهانها قول آخر، وهو أن الإمامة كانت لأولاده الأربعة، وهو قول الفضيلية أصحاب فضيل بن سويد الطحان.

أما الذين ساقوا الإمامة من جعفر إلى غير أولاده فقد اختلفوا على خمسة أقوال: أحدها الطبرية، أصحاب موسى بن الحسن الطبري، زعموا أن الصادق أوصى بالإمامة إليه. وثانيها اليرعية وهم أصحاب يريع بن موسى الحلي، زعموا أن الصادق أوصى بالإمامة إليه. وثالثها الأقمصية، أصحاب معاد بن عمران الأقمص الكوفي، زعموا أن الصادق أوصى بها إليه. ورابعها التيمية، أصحاب عبد الله بن سعد التيمي. وخامسها الجعدية، أصحاب أبي جعدة من الكوفة.

وأما الذين توقّفوا في سوق الإمامة من جعفر إلى ولده وغير ولده، فهم اليعفورية أصحاب يعفور، فإنهم جَوَّزوا كلا الأمرين. ثم اختلف القائلون بإمامة موسى بن جعفر بعد موته، فمنهم من توقّف في موته وقال: لا أدري مات أو لم يموت. ويقال لهم: المبطورية، لأن يونس بن عبد الرحمن وهو من علماء الشيعة قال

الثامن: أن له ابن وُلِدَ بعد موته بثمانية أشهر.

التاسع: لَمَّا مات الإمام ولا ولد له فلا يجوز انتقال الإمامة منه إلى غيره، فبقى الزمان خالياً من الإمام وارتفعت التكاليف.

العاشر: يجوز أن يكون الإمام لا من ذلك النسل، بل من نسل آخر من العلوية.

الحادي عشر: لَمَّا لم يجر انتقال الإمامة من ذلك النسل إلى نسل آخر، ولا يجوز خلُوُ الزمان عن الإمام، علمنا أنه بقى من نسله ابن، وإن كنا لا نعرفه، فنحن على ولايته إلى أن يظهر.

الثاني عشر: أمر الإمامة معلوم إلى علي الرضا وبعده مختلف، فَيُتَوَقَّفُ.

واعلم أن هذا الاختلاف العظيم من أدلِّ الدلائل على عدم النصِّ الجليِّ المتواتر على هؤلاء الاثني عشر.

أقول: هذه اختلافات رويت عن الشيعة القائلين بإمامة عليٍّ، وأكثرها ممَّا لم يُوجَد له أثر غير المكتوب في كُتُب غير معتمد عليها.

والنصُّ الجليُّ لا يقولون به في غير عليٍّ عليه السلام، فإنَّ النصَّ من رسول الله صلى الله عليه وآله على عليٍّ عند الإمامية كان جلياً في مثل قوله عليه السلام: «من كنت مولاه فعليٌّ مولاه»، وعند الزيدية كان خفياً، لأنَّه محتاج إلى ضمِّ مقدمات إليه يدلُّ الجميع على إمامته.

والنصوص من كلِّ إمام من الاثني عشر على من بعده عندهم معلوم، ولا يُعتَبَر الجلاء ولا الخفاء فيها. ولا كلام على ما في هذا الفصل، لأنَّه نقل مجرد نقله من الكتب. وقد رأيت رسالة لبعض النوبختيين من قدماء الشيعة أنَّه ذكر فيه أن المشهور أنَّ / [[ص ٤١٣]] الأئمة تفرقت نيفاً وسبعين فرقة. والشيعة قد اختلفوا هذا القدر فضلاً عن غيرهم. فذكر من الزيدية عشر فرقة، ومن الكيسانية اثني عشر فرقة، ومن الإمامية أربعاً وثلاثين فرقة، ومن الغلاة ثمانين فرقة، ومن الباطنية ثمان أو تسع فرقة. لكن بعض هذه الفرق خارجون عن الإسلام، كالغلاة وبعض الباطنية. والله أعلم بحقيقة الحال.

نقد المحصل (قواعد العقائد) / نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ):

وأما الإمامية فقالوا: إنَّ نصب الإمام لطف، وهو واجب على الله تعالى، فيجب أن يكون الإمام معصوماً لئلاَّ يُضِلَّ الخلق. ويؤكد ذلك قوله: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤].

واتَّفَقوا على إمامة عليٍّ عليه السلام بعد النبي صلى الله عليه وآله، إذ لم يكن غيره

معصوماً، ثم ساقوا الإمامة بعده إلى الحسن المجتبي ابنه، ثم إلى أخيه الحسين الشهيد بكر بلاء، ثم إلى ابنه زين العابدين، ثم إلى ابنه محمد الباقر، ثم إلى ابنه جعفر / [[ص ٤٦١]] الصادق، ثم إلى ابنه موسى الكاظم، ثم إلى ابنه علي الرضا، ثم إلى ابنه محمد التقي، ثم إلى ابنه علي النقي، ثم إلى ابنه الحسن الزكي العسكري، ثم إلى ابنه محمد المهدي المنتظر خروجه عليهم السلام أجمعين. وقالوا: إنَّه باقٍ وسيظهر، ويملاً الدنيا عدلاً كما مُلِّت جوراً. وهو الثاني عشر من أئمَّتهم. ولأجل ذلك لُقِّبوا بالاثني عشرية.

وهم في أكثر أصول مذهبهم يوافقون المعتزلة. ولهم في الفروع فقه منسوب إلى أهل البيت. وكان لهم في سياق الإمامة اختلافات كثيرة لا فائدة في إيرادها. وجمهورهم الباقون إلى هذا الزمان على هذا المذهب الذي ذكرناه.

اللوامع الإلهية / المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

[[ص ٣٢٥]] وقال أصحابنا الإمامية: إنَّه عليٌّ عليه السلام بلا فصل، للنصِّ الجليِّ والخفيِّ، واجتماع الشرائط التي هي العصمة والأفضلية فيه وفي مَنْ بعده، وهم ولده الحسن، ثم الحسين، ثم عليُّ بن الحسين زين العابدين، ثم ابنه محمد الباقر، ثم ابنه جعفر الصادق، ثم ابنه موسى الكاظم، ثم ابنه علي الرضا، ثم ابنه محمد الجواد، ثم ابنه علي الهادي، ثم ابنه الحسن العسكري، ثم ابنه محمد المهدي القائم المنتظر (صلوات الله عليهم). وهو حيٌّ باقٍ موجود يظهر ويملاً الدنيا عدلاً وقسطاً كما مُلِّت ظلماً وجوراً (عجل الله فرجه)، وهو الثاني عشر. وإنَّه يجب الإقرار بكلِّ واحد منهم في كلِّ زمان، ومن جحد واحداً منهم لم يكن مؤمناً بالله تعالى، لقوله صلى الله عليه وآله: «يا عليُّ، أنت والأئمة من بعدك، من أنكر واحداً منكم فقد أنكرني». ولُقِّبوا بالاثني عشرية لذلك، وبالإمامية لقولهم بوجوب الإمامة مطلقاً في كلِّ زمان، وتُنسَب إليهم اختلافات شاذة لا حقيقة لها في تعيين أئمَّتهم، وانقرض القائلون بها إن كانت قد وقعت، وذلك كافٍ في فسادها.

وللمزيد راجع:

الشيعة.

٧٦ - الامتناع:

اللوامع الإلهية/ المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

/ [[ص ٩٣]] اللامع الثالث: في الوجوب والامتناع والإمكان

والقَدَم والحدوث:

وفيه أبحاث:

[البحث] الأول: [حمل الوجود على الماهية]:

اعلم أنه إذا حُمِلَ الوجود على الماهية فإمّا أن يجب اتّصافها به، أو يمتنع، أو يجوز الأمران. الأوّل وجوب، والثاني امتناع، والثالث إمكان. وهو مفهومات ضرورية لا تفتقر إلى تعريف، ومن عرفها لزم الدور أو تعريف الشيء بما يساويه. ثمّ الأوّلان قد يوجدان بالذات فيُسمّى المتّصف بهما واجباً لذاته وممتنعاً لذاته، وقد يوجدان باعتبار الغير فيُسمّى واجباً لغيره كالمعلول عند وجود علته، وممتنعاً لغيره كهو حال عدمها. فأما الممكن فلا يوجد بالغير، وإلاّ لكان مفروض الإمكان بالغير إمّا واجباً لذاته أو ممتنعاً لذاته. وكلّ ممكن بالغير ممكن بالذات، فيكون ذلك المفروض تارة / [[ص ٩٤]] واجباً لذاته وتارة ممكناً لذاته، فيلزم الانقلاب، هذا خلف.

البحث الثاني: [هذه الثلاثة - وجوب امتناع وإمكان - أمور

اعتبارية]:

أنّ هذه الثلاثة أمور اعتبارية لا وجود لها خارجاً.

أمّا عموماً، فلصدقها على المعدوم، فإنّ الممتنع مستحيل الوجود وواجب العدم، والممكن قبل وجوده ممكن الوجود وإذا كان كذلك كان عدمية، لاستحالة اتّصاف العدمي بالثبوت.

وأما خصوصاً، فلأنّ الوجوب لو كان ثبوتياً لزم إمكان الواجب، واللازم كالملزوم في البطلان. بيان الملازمة: أنّه صفة، فيكون حينئذٍ مفتقراً إلى الموصوف، والمفتقر ممكن، فيكون الوجوب ممكناً، فيجوز زواله حينئذٍ، والفرض أنّ الواجب واجب، فيزول أيضاً، هذا خلف.

أمّا الامتناع، فغني عن الاستدلال، إذ لو كان ثبوتياً لزم ثبوت الممتنع، إذ هو صفة له.

وأما الإمكان، فلائّه لو كان ثبوتياً لكان إمّا واجباً، فيكون الممكن واجباً، لأنّه حينئذٍ عارض لماهيته، والعوارض يشترط فيها تحقّق معروضاتها أولاً، فيكون المعروض أولى بالوجوب. وإمّا ممكناً، فله إمكان، ويتسلسل.

* * *

٧٧ - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

الهداية/ الشيخ الصدوق (ت ٣٨١هـ):

[[ص ٥٦]] باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فريضتان واجبتان من

الله ﷻ على / [[ص ٥٧]] الإمكان.

وعلى العبد أن يترك المنكر بقلبه ولسانه ويده، فإن لم يقدر عليه فقلبه ولسانه، فإن لم يقدر فقلبه.

وقال الصادق عليه السلام: «إنما يؤمر بالمعروف وينهى عن المنكر مؤمن فيتعظ، أو جاهل فيتعلّم، فأما صاحب سيف وسوط فلا».

* * *

أوائل المقالات/ الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ):

[[ص ١١٩]] ١٢٦ - القول في الأمر بالمعروف والنهي عن

المنكر:

وأقول: إنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باللسان فرض على الكفاية بشرط الحاجة إليه لقيام الحجّة على من لا علم لديه إلاّ بذكره، أو حصول العلم بالمصلحة به، أو غلبة الظنّ بذلك، فأما بسط اليد فيه فهو متعلّق بالسلطان وإيجابه على من يندبه له وإذنه فيه، ولن يجوز تغيير هذا الشرط المذكور. وهذا مذهب متفرّع على القول بالعدل والإمامة دون ما عداهما.

* * *

الذخيرة في علم الكلام/ السيّد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

/ [[ص ٥٥٣]] الكلام في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

اعلم أنّه لا خلاف بين الأئمة في الأمر بالمعروف الواجب والنهي عن جميع المنكر، وإنّما اختلفوا في جهة وجوبه، وهل هي العقل أو السمع؟

وإنّما قيّدنا وجوب الأمر بالمعروف بوجوب المعروف وأطلقناه بالمنكر، لأنّ المعروف ينقسم إلى واجب ونفل، فالأمر بالواجب كالواجب والأمر بالنفل كالنفل، لأنّ الأمر بالشيء لا يجوز أن يكون أكد من المأمور به، وإذا جاز الإخلال بالنفد جاز الإخلال بالأمر به.

والصحيح أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يجب بمجرد العقل إذا لم يكن على سبيل دفع الضرر والتحرّز إلى المضرة، لأنّه إذا كان كذلك وجب عقلاً، لأنّ إزالة الضرر عن النفس واجبة في العقول.

فأمّا الإيهام للرضا بالمنكر فغير صحيح، لأنّه لا يجب أن يكون كلُّ من لا يُنكر راضياً فيمن توهم على تارك النكير الرضا فهو غاط، والفعل لا يجب لأجل توهم بغلط السابق [إليه].

ولا يجوز أن يجب لكونه لطفاً، لأنّ ذلك ليس بمعلوم من طريق العقل، ولا وجه في العقل نقطع عليه منه.

ولو وجب إنكار المنكر لما يقال من أنّه يكون أقرب إلى أن لا يقع المنكر، لوجب على أحدنا كلُّ فعل يكون معه أقرب إلى مجانبة القبيح، كحضور مجالس الوعظ وسماع أقوال المحذّرين والمنذرين، فلمّا لم يجب ذلك بل كان العلم باستحقاق الثواب والعقاب كافياً، وما زاد عليه فإنّما هو في حكم الندب لأنّه مقوٌّ للدواعي، فكذلك القول في النهي عن المنكر، لأنّ العلم باستحقاق الثواب والعقاب كان في اللطف وما زاد عليه من النهي فله حكم الندب.

واعلم أنّ لوجوب إنكار المنكر شروطاً: أحدها علم المنكر بكونه منكراً، وثانيها أن يحصل هناك أمانة الاستمرار على المنكر، وثالثها تجويز المنكر تأثير إنكاره في الإقلاع عن المنكر، ومن الناس من جعل مكان هذا الشرط ظنّ المنكر أنّ إنكاره يؤثّر، ورابعها أن يرتفع خوفه على نفسه إذا أنكر المنكر، وخامسها أن لا يخاف على ماله متى أنكر المنكر، وسادسها أن لا يكون في إنكاره المنكر مفسدة.

فأمّا الدلالة على صحّة الشرط الأوّل فهو: أنّ إنكاره ما لا يعمل منه منكرًا / [[ص ٥٥٦]] كإخباره عمّا لا يعمل صدقاً في القبح، لأنّ الإنكار يجري مجرى الخبر لأنّه قبيح.

وأيضاً فليس له أن يمنعه من تصرّفه الذي لا يأمن أن يكون حسناً، ولا فرق بين أن يمنعه من ذلك بالنهي أو بغيره من الأفعال.

وأما الذي يدلُّ على صحّة الشرط الثاني: وهو أن الغرض من الإنكار أن لا يقع الفعل المنكر، فلا يجوز أن يتناول الماضي الواقع، لأنّ ذلك ممّا لا يجوز ارتفاعه بعد وقوعه، وإنّما يصحُّ أن يمنع ممّا لا يقع، فلا بدّ من أن يكون هناك أمانة استمرار فاعل المنكر على فعله يغلب معه الظنّ أنّه يفعلُه ويقدم عليه، فيحصل الإنكار للمنع من وقوعه. وأمّارات الاستمرار كثيرة معروفة بالعادة.

وقد قيل: من جملة أمّارات الإصرار أن لا يظهر أمانة الإقلاع، لأنّ جماعة لو اجتمعت على شرب خمر فشرّبوا أقداحاً

والدليل على أنّه ممّا يجب عقلاً أنّه لو كان واجباً لكان له وجه [وجوب في العقل، وليس يخلو ذلك الوجه من أن يكون هو قبح المنكر، أو يجعل وجهه] وجوبه أنّ كراهيّة المنكر واجبة علينا، وإذا لم تُنكره لم نكرهه. أو لأنّ فيه إظهاراً لكوننا غير مرّيين له لقبح أن نريد المنكر، أو لأنّنا متى لم نفعل ذلك أو همنا الناس أنّنا راضون بالمنكر، أو يكون وجه الوجوب كونه لطفاً.

/ [[ص ٥٥٤]] ولا يجوز أن يكون قبح المنكر هو وجه وجوب النهي عنه، لأنّ ذلك يوجب على الله تعالى أن يُجِدّد النهي عن المنكر في كلّ حال، لأنّه إذا وجب علينا نهيبهم عن المنكر مع علمهم بقبح ما فعلوه، وجب عليه تعالى مثل ذلك، لأنّ وجه الوجوب ثابت في الأمرين.

وأيضاً كان يجب أن يمنع تعالى من القبح لأجل قبحه، ولا يلزم على ذلك إذا قلنا: إنّه تعالى قد تعبّدنا بأن نمنع من المنكر بالنهي. والمنع أن يمنع تعالى عنه بالفعل، لأنّنا نجعل وجه التعبّد لنا بالمنع هو المصلحة، وهي غير ثابتة في منعه، فجاز اختلاف الحالين. وليس كذلك ما قالوه.

وأيضاً فكان يجب علينا أن نُجِدّد النهي في كلّ حال، لأنّه لو وجب النهي الأوّل مع علم مرتكب القبيح بقبحه لوجب في الثاني في كلّ حال.

وأيضاً فكان يجب أن لا يسقط علينا الإنكار بإنكار غيرنا، لأنّ وجه الوجوب ثابت في الجميع.

وأيضاً فإنّ الإنكار كان يجب علينا وإن أدّى إلى المضرّة العظيمة في النفس، لأنّ وجه الوجوب فهو قبح الفعل قائم مع المضرّة.

وليس يجري ذلك مجرى ما يتعلّق وجه وجوبه بالمنافع ودفع المضرّة في اعتبار المقابلة وسقوط الوجوب بزيادة المضرّة، لأنّ إنكار المنكر على الفرض إنّما وجب بمجرد القبح من غير تعلّق بمنفعة ولا دفع مضرّة.

وأيضاً فقد كان يجب أن لا يحسن ورود الشرع بإقرار أهل الفريّة على القبح، لأنّ ثبوت وجه الإنكار لا يحسن ورود الشرع بالإقرار.

وبكلّ هذه الوجوه يسقط قول من جعل وجه الوجوب إظهار الكراهيّة أو إظهار كونه غير مرّيد.

/ [[ص ٥٥٥]] وبعد، فليس يجب فيمن لم يكن كارهاً للشيء أن يكون مرّيداً له، لجواز خلوه من الإرادة والكراهة.

وأما الكلام على الشرط الخامس وهو الخوف على المال: فالصحيح أنه إذا غلب في ظنه أن ظالماً يأخذ ماله - سواء كان المنكر عليه أو غيره - سقط عنه وجوب إنكار المنكر، وزال أيضاً الحسن، لأن إنكاره يصير مفسدة من / [[ص ٥٥٨]] حيث يقع عنده قبيح لولاه لم يقع.

ولا يجوز أن يكون الإنكار والحال هذه ندباً وحسناً على ما ذهب إليه قوم وقالوا: إن صبر على أخذ ماله حسن منه الإنكار وكان مندوباً إليه وإن لم يجب. لأننا قد بيننا أنه مفسدة، وكونه مفسدة وجه قبيح لا يتغير.

وكذلك القول فيه إذا خاف على عضو من أعضائه أن يتلف أو يضرب، لأنه إذا ظن وقوع قبيح عند إنكاره لولاه لم يقع قبح منه الإنكار، ولأنه مفسدة.

ولا فرق بين كثير المال ويسيره، لأن وجه القبح الذي ذكرناه لا يختلف.

ومن هذا الوجه يعلم قبح الصبر على القتل وإن كان فيه إعزاز للدين، لأن القتل ظلماً مفسدة فلا يخرج من القبح لحصول إعزاز الدين فيه.

فإن قيل: إن كان خوفه على ماله يسقط عنه وجوب إنكار المنكر ويجري مجرى خوفه على نفسه فيجب أن يسقط عنه الخوف على المال وجوب الصلاة والصوم وجميع العبادات العقلية والسمعية، ومعلوم أن الخوف على المال لا يؤثر في ذلك كما يؤثر الخوف على النفس.

قلنا: لو علم الله تعالى أن في العبادات الشرعية مفسدة في بعض الأحوال أو على بعض الوجوه لأسقط علينا وجوبها في تلك الحال، وإذا علمنا وجوب العبادات في سائر الأحوال من غير تخصيص علمنا أن المفسدة لم تتعلق بها في بعض أحوالها.

فإذا قيل: فقد أوجب عليكم بظاهر الآيات إنكار المنكر، فيجب أن تقطعوا بوجوبه على كل حال، لأنه لا مفسدة تتعلق به على بعض الأحوال.

قلنا: لا خلاف بين علماء الأمة في أن إنكار المنكر مشروط بأن لا يكون مفسدة، وإذا أثبت كونه مفسدة في بعض الأحوال خرج عن الوجوب والحسن.

/ [[ص ٥٥٩]] وأما الكلام على الشرط السادس - وهو أن لا يكون في الإنكار مفسدة - فواضح، لأنه وجه قبح ولا يجوز

فالظن غالب بأنهم متى لم يظهر أمانة إقلاعهم كان ذلك أمانة لاستمرارهم.

فإن قيل: ألا وجب الإنكار وإن لم يظهر أمانة الاستمرار على المنكر لتجويز وقوعه مستقبلاً؟

قلنا: لو كان تجويز وقوعه من غير أمانة نظن معها [وقوعه] يقتضي وجوب الإنكار لوجب أن ينكر على كل قادر على المنكر، وإن لم يفعله ولا ظهرت أمانة فعله، لأنه قادر من القادرين ممن فعل معروفًا أو لم يفعل معروفًا. ولا منكر إلا ويجوز أن يقع منه في الثاني المنكر، وكان يجب أن لا يختص وجوب الإنكار بموضع دون آخر. ومعلوم فساد ذلك.

وأما الذي يدل على الشرط الثالث وهو تجويز المنكر: أن يكون لإنكاره تأثير في الإقلاع عن المنكر. فبيانه: أن للمنكر ثلاث أحوال: حال يكون / [[ص ٥٥٧]] ظنه فيها غالباً بأن إنكاره يؤثر، ولا خلاف أنه إذا كان على هذه الحال وجب عليه الإنكار. والحال الثانية يكون ظنه غالباً بأن المنكر لا يرتفع بإنكاره وإن جوز مع ذلك ارتفاعه، والحال الثالثة أن لا يغلب في ظنه ارتفاع المنكر بإنكاره ولا أنه لا يرتفع ويكون على التجويز للأمرين على سواء.

واختلف الناس مع هاتين الحالتين في وجوب إنكار المنكر، فمنهم من أسقطه، ومنهم من أوجبه. وظواهر الآيات في القرآن الدالة على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يقتضي وجوب إنكاره ومع فقد ذلك، وإنما يخرج من الجملة ما يدل الدليل على إخراج من الحال التي يخاف فيها على النفس، أو أن يكون مفسدة. والظاهر تناول للكُل.

وأما الكلام على الشرط الرابع: فلا خلاف في أنه إذا خاف على نفسه سقط عنه إنكار المنكر، ولأن الخوف على النفس يبيح إظهار [كلمة] الكفر، فبأن يكون قبيحاً لترك إنكار المنكر على الغير أولى.

ثم اختلف الناس فقال قوم: إن الخوف على النفس في إنكار المنكر يزيل الحسن كما يزيل الوجوب، وقال آخرون: إنما يزيل الحسن مضافاً إلى الوجوب في الموضع الذي لا يكون في الصبر على القتل إعزازاً للدين، فأما إذا كان في الصبر على القتل إعزاز للدين حسن الإنكار ولم يجب، وذلك نحو أن يكره بالتخويف على نفسه على إظهار الكفر فيظهر الإيذان ولا يظهر الكفر، وما جرى مجرى ذلك مما فيه إعزاز للدين.

واعلم أن إنكار المنكر في الأصل من فروض الكفايات، وإن كان [...] فربما ينتهي إلى أن يصير متعيناً على شخص واحد.

وإنما قلنا ذلك لأن المقصد فيه أن لا يقع المنكر، فإذا كان حكم كل مكلف مع هذا المقدم على المنكر حكماً واحداً كان الوجوب عامّاً لهم، فإذا قام به بعضهم سقط عن البعض الآخر.

هذا [إذا] كان التمكن من إنكاره عامّاً للجماعة، فإن تعين التمكن من جماعة بعينها أو شخص بعينه كان الوجوب بحيث التمكن.

فصل: الكلام في الإكراه وأحواله وما يتصل به:

لما كان للإكراه تأثير في فعل بعض المنكر أو المنع منه وجب بيان أحواله / [[ص ٥٦١]] لتعلقه بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

إن الإكراه إنما يصح أن يؤثر ويتغير الحكم به إذا جمع شروط ثلاثة: أولها أن يخاف معه على النفس، والثاني أن يكون المكروه غير متمكّن من التخلص مما خافه إلا بفعل ما أكره عليه، والثالث أن يكون ما أكره عليه مما يجوز أن يتغير قبحه بالإكراه.

وإنما قلنا: إنّه يكون مكروهاً بالخوف على النفس دون غيرها من مال أو عضو، لأن إظهار الكفر قولاً أو فعلاً يقبح بالعقل والسمع، ولا يجوز أن يتغير حاله من قبح إلى حسن إلا بدليل سمعي، وقد ثبت أن من خاف على نفسه إن لم يظهر كلمة الكفر أن إظهارها منه يحسن، فيجب أن يكون ما عدا هذا الموضوع باقياً على الحظر. وإذا كان القطع بالإجماع إنّه هو في الموضوع الذي يخاف فيه تلف النفس، قصرنا الحكم عليه وبقينا فيما عداه على الأصل.

على أنه يلزم من قاس على النفس تلف العضو الذي يؤدي إلى تلف النفس أن يقع الإكراه بكل ضرر من حبس وضرب وشتم وما جرى مجرى ذلك.

وإنما شرطنا أن لا يتمكّن من التخلص مما أكره عليه، لأنّه متى تمكّن من الخلاص لم يكن مدفوعاً إلى الفعل ولا محمولاً عليه، وهذا ممّا لا شبهة فيه.

وأما الشرط الثالث فالذي يجب تحصيله فيه: أن الإكراه إنّه يقع فيما يظهر من المكروه من فعل أو ترك فيتخلص به ممّا فعله، وهذا لا يتأتى في أفعال القلوب وإنّها يصح في أفعال الجوارح، وهي على ضروب ثلاثة: أحدها ينتقل بالإكراه عن التحريم إلى

الإقدام على ما فيه وجه قبيح، لأن الغرض من النكير أن لا يقع القبيح، فإذا صار الإنكار طريقاً إلى وقوع منكر آخر ارتفع الغرض المقصود بالإكراه.

ومن فرّق عن المفسدة بين أن يغلب في الظن أن الذي ينكر عليه يفعل منكراً آخر، وبين أن يغلب في الظن أن غيره يفعل منكراً فمنع للمفسدة من الأول دون الثاني غلط، لأن قبح الإنكار مع تعلق المفسدة بأمر يرجع إلى من ينكر عليه إنّه قبح لكونه مفسدة، وهذا الوجه قائم في المفسدة إذا تعلقت بغيره.

ومن اشتبه عليه هذا الموضوع وقدّر أن إنكار المنكر لو سقط وجوبه لأجل فساد يقع من غير لكان أطفاف غيرنا واجبة علينا. فإنّه لم يمعن النظر في حل هذه الشبهة، لأن المكلف وإن وجب عليه ما هو لطف [في تكليفه ولم يجب عليه ما هو لطف] لغيره من المكلفين، فالمفسدة المتعلقة به أو بغيره من المكلفين قبيحة منه على كل حال ويجب عليه أن لا يفعلها.

ولا فرق في سقوط وجوب الإنكار بين أن يظن المنكر أن المنكر عليه يزيد في المنكر الذي أنكره، أو يفعل منكراً سواه في الحال أو بعدها، أو يكون غيره هو الذي يفعل منكراً إمّا في الحال أو بعدها. فليتأمل ما ذكرناه، فإنّه أولى ممّا يمرّ في الكتب من خلافه وأشبه بالأصول.

واعلم أن الغرض في إنكار المنكر هو أن لا يقع المنكر، فإذا أثر القول والوعظ في ارتفاع المنكر وجب أن لا يتجاوز إلى غيرهما، وإن لم يؤثر جاز أن يغلظ القول ويؤشّد، فإن أثر لم يجز تجاوزه، وإن لم يؤثر وجب التجاوز إلى المنع والدفع، ويحسن المنع والدفع ويجبان إن أدباً إلى الإيلاء المنكر عليه والإصرار / [[ص ٥٦٠]] به والإتلاف لنفسه بعد أن يكون القصد إلى ارتفاع المنكر وأن لا يقع من فاعله، ولا يقصد إيقاع الضرر. ويجري ذلك مجرى ما يدفع به أحدنا الضرر عن نفسه، في أنّه يحسن منه الإضرار بغيره على سبيل المدافعة.

وقد أنكر ذلك قوم واعتقدوا أن الإضرار والإيلاء لا يكونان على هذا الوجه إلا عقوبة، وإنهما يفعلهما الأئمة أو يفعل بأمرهم.

وهذا ليس بصحيح، لأن ما يفعله الأئمة أو ما يفعل بأمرهم من العقوبات لا يكون إلا مقصوداً إليه، والموضع الذي تتكلم عليه يخالف ذلك، لأنّه لو لم يصل فيه إلى الإضرار والإيلاء، وإنّه المقصد فيه المدافعة فيه والممانعة، فإن وقع ضرر فهو غير مقصود.

بشيء، لأن كل أحد يحسن التعريض في معاملاته وتصرفه وليس بظاهر تعذر ذلك على بعضهم، وقد قيل: لو جاز أن يكون في المكلفين من لا يحسن المعارض لصرف الله تعالى المكره له عن إكراهه حتى لا يحتاج إلى فعل القبيح على وجه لا يمكنه الانفكاك منه إلا بتلف النفس.

ولو قيل أيضاً: إن الإكراه لا يبيح إظهار كلمة الكفر إلا لمن يعرف المعارض، ومن لا يعرفها يلزمه الكف عن الإظهار وإن قُتلَ دونه كما يلزمه ذلك إذا أكره على [قتل] نبي أو مؤمن. لكان أولى مما ذكره مما يقتضي خروج الكذب عن أن يكون قبيحاً إلى أن يكون حسناً.

وأما الضرب الثالث - وهو الذي لا يؤثر الإكراه فيه - فمثاله: أن يُكره على قتل النفوس وعلى الظلم، فيكون الواجب عليه الكف وإن قُتلَ دونه، لأنه ليس له أن يزيل الضرر عن نفسه بإدخاله على غيره، ولأن خوفه من العقاب الدائم الذي على قتل غيره يُجرجه من أن يكون ملجأً.

فأما إذا أكره على تناول طعام غيره على سبيل الظلم، فالعقل لا يفصل بينه وبين قتل غيره أو قطع عضو من أعضائه، لكن السمع قد ورد بأن / [[ص ٥٦٤]] للإنسان عند الضرورة والخوف على نفسه أن يستبقي نفسه بتناول طعام غيره من غير إذنه، فيجب أن يكون الإكراه مؤثراً في ذلك.

وكذلك قال الفقهاء: إن راكب السفينة إذا خاف على نفسه وغيره الغرق إن لم يرم حمولات السفينة أن ذلك استيفاء للنفوس ويخرج من كونه ظلماً، لأنه تعالى بإباحته قد تضمن العوض.

ولا شبهة في أن العبادات الشرعية يجوز الإكراه على تركها ويكون المكره معذوراً كالصلاة والزكاة والصوم والحج.

فأما القود مع الإكراه فقد اختلف العلماء فيه، فقال قوم فيمن أكره على قتل غيره: إن القود على المكره لأنه يصير كأنه هو القاتل، ومنهم من جعله على المكره لأنه مباشر للقتل، وفيهم من أوجب القود عليهما جميعاً، ومنهم من أزال القود في ذلك.

ولم يختلفوا في أن الدية على المكره، لأن فعل المكره كأنه فعل المكره. فأما العوض فلازم لا محالة للمكره، لأنه في حكم الفاعل.

ومن المشتبه من مسائل هذا الباب الإكراه على الزنا، ففي الناس من قال: إن إكراه الرجل على الزنا متعذر لا يصح، وإن صح في المرأة. ومن ذهب إلى أنه لا يصح، يتعلّق بأن الآلة التي

الوجوب، والثاني ينتقل عن التحريم إلى الإباحة، / [[ص ٥٦٢]] والثالث لا ينتقل بالإكراه عن التحريم بل يكون مع الإكراه محرماً كما كان قبل الإكراه.

ومثال الأول: أن يُكره على أكل الميتة ولحم الخنزير وشرب النجاسة وجميع ما يبيحه الاضطرار، فإنه عند الإكراه يلزمه ذلك كما يلزمه عند الضرورة، وكما يلزمه دفع المضار عن نفسه.

وليس يمتنع أن لا يبلغ هذا الإكراه إلى حد الإلجاء، فيكون الفعل المكره عليه واجباً، لأن الميتة مما تعافه النفس وتفر منها، فيزول بذلك الإلجاء ويبقى الوجوب.

وأما الضرب الثاني - وهو ما ينتقل بالإكراه عن التحريم إلى الإباحة - فمثاله: إظهار كلمة الكفر، لأنه يحسن من إظهاره مع الإكراه ما كان غير حسن وغير مرغّب به في الإمساك عن إظهارها، لأن فيه إعزازاً للدين وتقوية له، فصار إظهار كلمة الكفر هاهنا من باب الرخصة لا من باب الوجوب.

وقد حمل قوم على هذا الموضع إظهار كلمة الحق عند السلطان الجائر، وجعلوا ذلك أفضل عند الخوف على النفس مثل إظهار كلمة الكفر.

فإذا قيل: كيف يرغب في ترك إظهار كلمة الكفر لإعزاز الدين بأن يصبر على القتل وهو ظلم وقبيح، وقد يتعلّق بصره على القتل وامتناعه من إظهار كلمة الكفر مفسدة، فيجب أن يقبح منه ترك الإظهار ويلحق بالوجوب لا الرخصة.

قلنا: إذا ثبت بالإجماع أنه مرغّب في ترك إظهار كلمة الكفر وأن ذلك الأفضل والأولى به، قطعنا بذلك على أنه لا مفسدة فيه، لأن الله تعالى لا يرغب فيما فيه مفسدة.

فإذا قيل: كيف لا يكون مفسدة والقتل القبيح واقع عنده ولولاه لم يقع؟

/ [[ص ٥٦٣]] قلنا: قد يصحّ تقديره خروج ذلك من كونه مفسدة، بأن يعلم الله تعالى أن القتل يقع على كل حال، أو يعلم أن ما يظنه المكره من وقوع القتل به إذا لم يُظهر الكفر لا يقع به وإن أظهره.

والصحيح إن أكره على إظهار كلمة الكفر، فالواجب أن يُعرض بإظهارها ولا يقصد الإخبار، بل يقصد ما لا يكون معه كاذباً، لأن الكذب قبيح على كل حال، ومما لا يحسن عند الإكراه.

وليس الطعن في ذلك: بأن في الناس من لا يحسن المعارض

فلا وجه لتحريم المقام عليه، ولو جاز أن يُجرّمه عليه مع أنّه معذور في الكفّ عن الإنكار لجاز أن يكون ملوماً إذا غلب في ظنّه أنّ في بعض الدور منكرًا وإن لم يلزمه فيه تكليف. والجامع من العلة بين الأمرين أنّه معذور في ترك النكير.

فإذا قيل: في ذلك إيهام للرضا بالمنكر.

قلنا: الكفّ عن إنكار المنكر ليس بدلالة للرضا على كلّ وجه، فإذا أقام من ذكرنا حاله وبذل الوسع في إظهار الكراهية لذلك المنكر الظاهر بطل التوهّم عليه، وقد كان النبي ﷺ مقيماً بمكة مدة والكفر فيها ظاهر ولم يحرم ذلك عليه، لما كان (صلوات الله وسلامه عليه) مظهرًا للدّين في أصحابه وبحيث يمكنه.

ولا يلزم على هذا جواز حضور مجالس الشرب والمناكير، لأنّ حضور هذه المجالس لا يجوز أن يكون إلا لغرض صحيح، فإن كان المجتمعون على المنكر ممن يجوز دخول شبهة عليهم فيما فعلوه جاز الحضور لإزالة الشبهة، وإذا كان ممن يُعرف من حالهم أنّه لا شبهة داخلية عليهم فلا يحسن الحضور إلا للنكير وإلا فهو متهم مطرف للمظنّة.

وليس كذلك المقام في البلد الذي فيه معيشة المقيم وأهله وولده، لأنّ غرضه في المقام صحيح حسن وإن تعذّر عليه إنكار ما يظهر فيه المنكر.

ولا يجوز لأحد أن يقيم في دار كفر إلا على وجه يميّز به من الكفّار ولا يدخل على أحد شبهة في أنّه من جملتهم، لأنّه متى لم يكن متميّزاً فقد تعرّض لإجراء حكم الكفر عليه من قتل أو قتال أو منع توارث ودفن في قبور المسلمين، فلا بدّ من أن يكون متميّزاً لصفة من الصفات وطريقة من الطُّرق، وشرح هذه الجملة يطول، وفيما ذكرناه مقنع.

* * *

شرح جمل العلم والعمل / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

[[ص ١٦٢]] مسألة: قال السيّد المرتضى رحمته الله: والأمر بالمعروف ينقسم إلى واجب وندب، فما تعلّق منه بالواجب كان واجباً، وما تعلّق منه / [[ص ١٦٣]] بالندب كان ندباً. والنهي عن المنكر كلّ واجب عند شروطه، لأنّ المنكر لا ينقسم انقسام المعروف.

شرح ذلك: لا خلاف بين الأئمّة في أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب، وقد نطق القرآن بهما في آي كثيرة.

يقع بها الزنا لا تنتشر حتّى يتمكّن بها من الفعل مع الإكراه والخوف.

وهذا غير صحيح، لأنّ انتشار الآلة يرجع إلى الشهوة، فالكراهة غير مؤثّرة وكذلك الخوف، إلا أن يدّعي المدّعي أنّ الشهوة في هذه الأحوال تبطل ولا تحصل. وهذا غير مسلّم، لأنّ الشهوة من فعله تعالى، فيجوز أن يديمها على كلّ حال مع الخوف والكراهية، فالإكراه على الزنا على ما ذكرناه غير مستحيل.

/ [[ص ٥٦٥]] وإذا ثبت إمكان [إكراه] الزنا فلا فرق من جهة العقل بينه وبين شرب الخمر، فكما جاز أن يتغيّر قبح شرب الخمر عند الإكراه بالسمع جاز مثل ذلك في الزنا، لكن عامّة الفقهاء وجلّهم يذكرون أنّ الإباحة لا تحصل في الزنا عند الإكراه على وجه ولا سبب. وإذا ثبت ذلك خالفنا بينه وبين شرب الخمر، وجعلنا قبحه ممّا لا يتغيّر بالإكراه.

وأما الإكراه على [ما] يفعله المكره بنفسه من المضارّ فيرجع فيه إلى الزيادة والنقصان والمقابلة، لأنّ من أخيف بالضرر العظيم الواصل إليه إن لم يضرّ بنفسه ضرراً يسيراً يجب عليه فعل ذلك الضرر بنفسه ليدفع الضرر الأعظم، ولهذا لو أكره على قتل نفسه لم يكن له أن يفعل ذلك، لأنّه نهاية ما يخافه، ولأنّه إنّما يتحمّل المضرة في نفسه لدفع مضرة هي أعظم منها وليس هذا في قتل نفسه.

فأما الإكراه على المقام في بلد فله حكم ما لا ينفك ذلك المقام منه من الأفعال، فإن كان لا ينفك مع المقام من أمر يجوز أن يفعله عند الإكراه جاز لدفع الإكراه المقام، ويصير كأنّه أكره على ذلك الفعل. ومثاله: أن يُكره على المقام ببلد يحتاج فيه إلى تناول ميتة أو ما أشبهها ممّا يحلّ بالإكراه، فإن أكره على مقام بحيث لا ينفك بما لا يحلّ أن يُفعل مع الإكراه، فليس له أن يقيم، مثل قتل النفوس وما جرى مجراها.

وقد اختلف الناس في جواز المقام ببلد يُظهر فيه الكفر ولا يقع التمكين من إنكاره. وقال قوم: لا يجوز المقام فيه على كلّ حال ويجب المفارقة، وقال آخرون: إذا لم يكن هذا المقيم خائفاً - وهو أن يوجد بإظهار الكفر - جاز له المقام إذا أظهره غيره ولم يتمكّن هو من إنكاره.

/ [[ص ٥٦٦]] واعتلّ من أجاز له ذلك: بأنّه إذا لم يتمكّن من إظهار الإنكار - وهو معذور في أن لا ينكر وغير محلّ بواجب -

الضرر في نفسه وماله إذا لم يُؤدَّ إلى تلفها حين يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، ومنهم من قال: لا يحسن ذلك. وغلبة الظن في هذا الباب يقوم مقام العلم ولا يحتاج إلى القطع على انتفاء ما ذكرناه.

/ [[ص ١٦٦]] ومنها: أن يُجوز تأثير إنكاره ولا يقطع على أن إنكاره لا يُؤثر، لأنَّه متى قطع على إنكاره وأنه لا يُؤثر، لم يحسن وكان عبثاً، ويكفي التجويز في هذا الباب لما قلناه.

ومنها: أن لا تكون فيه مفسدة، لأنَّه متى كان فيه مفسدة قبح بلا خلاف. وهذا القسم أيضاً لا بدَّ أن يكون معلوماً.

وعلى هذا التجويز يكفي أن نقول: من شرط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن لا تكون فيه مفسدة. وإذا قلنا ذلك لم نحتاج أن نقول: ولا يُؤدِّي إلى ضرر في النفس والمال، لأنَّ ذلك إذا كان قبيحاً فقد دخل فيه هذا القسم فلا يحتاج إلى إفراده بالذكر، وهو الذي اخترناه مذهباً.

* * *

الاقتصاد فيما يتعلَّق بالاعتقاد/ الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):

[[ص ٢٣٦]] في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان بلا خلاف عند الأئمة، وإنَّها اختلفوا هل يجبان عقلاً أو سمعاً، فقال الجمهور من المتكلمين والفقهاء وغيرهم: إنَّهما يجبان سمعاً، وإنَّه ليس في العقل ما يدلُّ على وجوبها، وإنَّها علمناه بدليل الإجماع من الأئمة وبآي من القرآن، وكثير من الأخبار المتواترة، وهو الصحيح. وقيل: طريق وجوبها هو العقل.

والذي يدلُّ على الأوَّل أنَّه لو وجبا عقلاً لكان في العقل دليل على وجوبها، وقد سبرنا أدلَّة العقل فلم نجد فيها ما يدلُّ على وجوبها. ولا يمكن ادعاء العلم الضروري في ذلك لوجود الخلاف.

فأمَّا ما يقع منه على وجه المدافعة فإنَّه يُعلم وجوبه عقلاً لما علمنا بالعقل وجوب دفع المضار عن النفس، وذلك لا خلاف فيه، وإنَّما الخلاف فيها عدها.

/ [[ص ٢٣٧]] وكلُّ وجه يُدعى في وجوبه عقلاً قد بيَّننا فساده في (شرح الجمل) وفيما ذكرناه كفاية.

ويقوى في نفسي أنَّها يجبان عقلاً لما فيها من اللطف، ولا يكفي فيه العلم باستحقاق الثواب والعقاب، لأنَّنا متى قلنا ذلك

/ [[ص ١٦٤]] واختلف أهل العدل في وجوبها عقلاً، ومنهم من أوجبها سمعاً وقال: العقل لا يدلُّ على ذلك. وهو الصحيح الذي اخترناه.

والأمر بالمعروف ينقسم قسمين: إلى أمر بمعروف هو واجب، مثل الصلاة والزكاة والصوم والحجَّ وما أشبه ذلك من العبادات، وغيرها من الواجبات العقلية والسمعية. وما هذا وصفه فهو واجب مثله. وإلى أمر بمعروف هو نذب، مثل النوافل في الأفعال المرغَّب فيها. فما هذا حكمه فهو مندوب مثله.

وإنَّما قلنا ذلك: لأنَّ المعروف لَمَّا كان منقسماً إلى واجب ونذب لا بدَّ أن ينقسم الأمر به انقسامه، لأنَّه لا يجوز أن يكون المعروف نذباً والأمر به واجباً.

فأمَّا النهي عن المنكر فهو كلُّه واجب، وإنَّما كان كذلك لأنَّ ترك القبيح كلُّه واجب. ولا ينقسم انقسام المعروف، فلاجل هذا قلنا: إنَّ النهي عن المنكر كلُّه واجب. إلا أنَّهما لا يجبان إلا عند شروطه نذكرها فيما يلي هذا الفصل.

[شرائط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر]:

مسألة: قال السيّد المرتضى رحمته الله: وليس في العقل دليل على وجوب ذلك إلا إذا كان على سبيل دفع الضرر، وإنَّما المرجع في / [[ص ١٦٥]] وجوبه إلى السمع.

ومن شرائط إنكار المنكر أن يعلمه منكراً، ويُجوز تأثير إنكاره، ويزول الخوف على النفس وما يجري مجراها، ولا يكون في إنكاره مفسدة.

شرح ذلك: قد بيَّنَّا أنَّ الطريق في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر السمع دون العقل، وبيَّنَّا أقسام المعروف والأمر به، وبقي الآن أن نذكر شرائطها.

فمن شرائط وجوبها: أن يعلم المعروف معروفاً والمنكر منكراً حتَّى يجب عليه إنكاره، فمتى لم يعلمه لم يجب عليه ذلك. ولا يقوم غلبة الظن في هذا الباب مقام العلم، لأنَّ مع غلبة الظن يجوز أن يكون المعروف معروفاً والمنكر منكراً ويجوز أن يكون الأمر بخلافه، لأنَّه ليس مع غلبة الظن قطع، وإذا جَوَّز ذلك لم يجب عليه بل يقبح منه.

ومنها: أن لا يُؤدِّي ذلك إلى ضرر في النفس أو المال، لأنَّه متى أدَّى إليها أو إلى واحد منها لم يجب عليه. وهل يحسن ذلك وإن لم يكن واجباً أم لا؟ فيه خلاف، فمنهم من قال: يحسن أن يتحمَّل

وقوعه، وأمارة الاستمرار معروفة بالعادة. ولا يجوز الإنكار لتجوز وقوعه بلا أمارة، لأن ذلك يُؤدّي إلى تجوز الإنكار على كلّ قادر، والمعلوم خلافة.

واعتبرنا الشرط الثالث من تجوز تأثير إنكاره لأن المنكر له ثلاثة أحوال: حال يكون ظنّه فيها بأنّ إنكاره يُؤثّر، فإنّه يجب عليه إنكاره بلا خلاف، وحال يغلب على ظنّه أن لا يُؤثّر إنكاره، وحال يتساوى ظنّه في وقوعه وارتفاعه. فعند هذين قال قوم: يرتفع وجوبه، وقال قوم: لا يسقط وجوبه. وهو الذي اختاره المرتضى، وهو الأقوى. لأنّ عموم الآيات والأخبار الدالة على وجوبه لم يخصّه بحال دون حال.

فأمّا إذا خاف على نفسه أو ماله، أو كان فيه مفسدة له أو لغيره، فهو قبيح، لأنّ المفسدة قبيحة، وفي الناس من قال: مع الخوف على النفس إنّها يسقط الوجوب، ولا يخرج عن الحسن إذا كان فيه إغزازاً للدين، وهذا غير صحيح لما قلناه من أنّه مفسدة، فالخوف على المال يسقط أيضاً الوجوب والحسن لما قلناه من كونه مفسدة.

/ [[ص ٢٤٠]] وفي الناس من قال: هو مندوب إليه، وقد بيّنا فساده. وجملة أنّه متى غلب على ظنّه أن إنكاره يُؤدّي إلى وقوع قبيح لولاه لم يقع فإنّه يقبح لأنّه مفسدة. سواء كان ما يقع عنده من القبيح صغيراً أو كبيراً من قتل نفس أو قطع عضو أو أخذ مال كثير أو يسير فإنّ الكلّ مفسدة.

ولا يلزم على ذلك سقوط فرض الصلاة والصوم عند الخوف على المال كما يسقط عند الخوف على النفس، لأنّ الله تعالى لو علم أنّ في العبادات الشرعيّة مفسدة في بعض الأحوال لأسقطها عنّا، ولمّا علمنا وجوبها على كلّ حال علمنا أنّ المفسدة لا تحصل في فعلها على حال.

ولا يلزم مثل ذلك بإنكار المنكرة، لأنّه لا خلاف أنّ وجوبه مشروط بأن لا تكون فيه مفسدة، وليس كذلك العبادات الشرعيّة، لأنّ الأئمة مجمعة على وجوبها في غير شرط.

وأما المفسدة فإنّها اعتبرت لأنّ كونه مفسدة وجه قبيح، فلا يجوز أن يثبت معه وجوب ولا حسن بلا خلاف.

والغرض بإنكار المنكر أن لا يقع فإذا أثار القول والوعظ في ارتفاعه اقتصر عليه، وإن لم يُؤثّر جاز أن يغلظ من القول ويُشدّد، فإنّ أثار اقتصر عليه وإن لم يُؤثّر وجب أن يمنع منه ويدفع عنه،

لزمنا أن تكون الإمامة ليست واجبة. بأن يقال: يكفي العلم باستحقاق الثواب والعقاب، وما زاد عليه في حكم الندب وليس بواجب، فالأليق بذلك أنّه واجب.

واختلفوا في كيفية الوجوب: فقال الأكثر: إنّها من فروض الكفريات إذا قام به البعض سقط عن الباقي، وقال قوم: هما من فروض الأعيان، وهو الأقوى عندي لعموم آي القرآن والأخبار، كقوله: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [آل عمران: ١٠٤]، وقوله: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، وقوله في لقمان: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [لقمان: ١٧]، في حكاية عن لقمان حين أوصى ابنه. / [[ص ٢٣٨]] والأخبار أكثر من أن تُحصى ونطوّل بها الكتاب.

والمعروف على ضربين: واجب وندب، والأمر بالواجب منه واجب، وبالمندوب مندوب، لأنّ الأمر لا يزيد على المأمور به نفسه.

والمُنكر لا ينقسم، بل كلّ قبيح، فالنهي عنه كلّ واجب.

والنهي عن المنكر له شروط ستّة:

أحدها: أن يعلمه منكراً، والثاني: أن يكون هناك أمارة الاستمرار عليه، والثالث: أن يظنّ أن إنكاره مؤثراً أو مجوّزه. والرابع: أن لا يخاف على نفسه، والخامس: أن لا يخاف على ماله، والسادس: أن لا تكون فيه مفسدة.

وإن اقتصر على أربع شروط كان كافياً، لأنك إذا قلت: لا تكون فيه مفسدة دخل فيه الخوف على النفس والمال، لأن ذلك مفسدة.

وإنما اعتبرنا العلم بكونه منكراً لأنّه إن لم يعلمه جوّز أن يكون غير منكر، فيكون إنكاره قبيحاً، فجرى مجرى الخبر في أنّه لا يحسن (إلا مع العلم بالخبر، ومتى لم يعلم المخبر جوّز أن يكون خبره كذباً فلا يحسن) منه الإخبار بذلك، وكذلك إنكار المنكر.

واعتبرنا الشرط الثاني لأنّ الغرض بإنكار المنكر أن لا يقع في/ [[ص ٢٣٩]] المستقبل، فلا يجوز أن يتناول الماضي الذي وقع، لأنّ ذلك لا يصحّ ارتفاعه بعد وقوعه، وإنما يصحّ أن يمنع ممّا لم يقع، فلا بدّ من أمارة على استمراره على فعل المنكر يغلب على ظنّه معها وقوعه وأقدامه عليه، فيحصل الإنكار للمنع من

أمر به، فإذا لم ينجح فيه الوعظ والتخويف ولا التناول باليد وجب حمل السلاح، لأنَّ الفريضة لا تسقط مع الإمكان إلا بزوال المنكر الذي لزم به الجهاد، إلاَّ أنَّه لا يجوز أن يقصد القتال إلاَّ وغرضه إنكار المنكر.

وأكثر أصحابنا على أنَّ هذا النوع من إنكار المنكر لا يجوز الإقدام عليه إلاَّ بإذن سلطان الوقت، ومن خالفنا جَوَّز ذلك من غير الإذن مثل الدفاع عن النفس سواء. وقال البلخي: إنَّها يجوز لسائر الناس ذلك إذا لم يكن إمام ولا من نصَّبه، فأما مع وجوده فلا ينبغي لأحد أن يفعل ذلك إلاَّ عند الضرورة.

* * *

[[ص ٥٥٣]] وقد بيَّنا أنَّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان، وأنَّه ليس طريق وجوبها العقل، وإنَّما طريق وجوبها السمع، وعليه إجماع الأُمَّة. وإنَّما الواجب بالعقل كراهة المنكر فقط، غير أنَّه إذا ثبت بالسمع وجوبه فعلياً إزالة المنكر بما يُقدَّر عليه من الأمور الحسنة دون القبيحة، لأنَّه لا يجوز إزالة قبيح بقبيح آخر.

وليس لنا أن نترك أحداً يعمل بالمعاصي إذا أمكننا منعه منها، سواء كانت المعصية من أفعال القلوب مثل إظهار المذاهب الفاسدة، أو من أفعال الجوارح.

ثمَّ ننظر فإنَّ أمكننا إزالته بالقول فلا نزيد عليه، وإنَّ لم يمكن إلاَّ بالمنع من غير إضرار لم نزد عليه، فإنَّ لم يتمَّ إلاَّ بالدفع بالحرب فعلناه على ما بيَّناه فيما تقدَّم، وإنَّ كان عند أكثر أصحابنا هذا الجنس موقوف على السلطان أو إذنه في ذلك.

وإنكار المذاهب الفاسدة لا يكون إلاَّ بإقامة الحجج والبراهين والدعاء إلى الحقِّ، وكذلك إنكار أهل الذمَّة، فأما الإنكار باليد فمقصود على من يفعل شيئاً من معاصي الجوارح، أو يكون باغياً على إمام الحقِّ، فإنَّه يجب علينا قتاله ودفعه حتَّى يفيء إلى الحقِّ. وسبيلهم سبيل أهل الحرب، فإنَّ الإنكار عليهم باليد والقتال حتَّى يرجعوا إلى الإسلام أو يدخلوا في الذمَّة.

* * *

الياقوت في علم الكلام / إبراهيم بن نوبخت (ق ٥ أو ٦):
[[ص ٧٢]] الأمر بالمعروف واجب، وكذلك النهي عن المنكر، ومن شرط وجوب النهي عن المنكر أن لا يغلب في ظنِّ المنكر مفسدة تلزم من الإنكار.

* * *

/ [[ص ٢٤١]] وإنَّ أدَّى ذلك إلى إيلاام المنكر عليه والإضرار به وإتلاف نفسه بعد أن يكون القصد ارتفاع المنكر، بأن لا يقع من فاعله، ولا يقصد إيقاع الضرر به. ويجري ذلك مجرى دفع الضرر عن النفس في أنَّه يحسن وإنَّ أدَّى إلى الإضرار بغيره. غير أنَّ الظاهر من مذهب شيوخنا الإمامية (رفع الله درجاتهم) أنَّ هذا الضرب من الإنكار لا يكون إلاَّ للأئمة عليهم السلام أو لمن يأذن له الإمام عليهم السلام. وكان المرتضى عليه السلام يخالف في ذلك ويجوز فعل ذلك بغير إذنه، لأنَّ ما يُفعل بإذنه يكون مقصوداً، وهذا يخالف ذلك لأنَّه غير مقصود (وإنَّما القصد المدافعة والمخالفة، فإنَّ وقع ضرر فهو غير مقصود).

ويمكن أن يُنصَّر الأوَّل بأنَّ يقال: إذا كان طريق حسن المدافعة بالألم السمع، فينبغي أن يدفعه على الوجه الذي قرَّره الشرع، وهو أن يقصد المدافعة دون نفس إيقاع الألم، والقصد إلى إيقاع الألم بإذن الشرع فيه، فلا يجيء منه ما قاله.

ومن قال: إنَّ إنكار المنكر غير متعيَّن قال: يتعيَّن في بعض الأحوال، لأنَّ المقصود أن لا يقع هذا المنكر، فإذا تساوى الكلُّ في حكم / [[ص ٢٤٢]] هذا الإنكار فلا يكون الوجوب عامّاً لهم، فإذا قام به بعضهم سقط عن الباقيين. هذا إذا كان التمكن عامّاً في الجميع، فإنَّ تعيَّن الإنكار في جماعة أو شخص تعيَّن على الوجوب. وعلى ما قلناه لا يحتاج إلى هذا التفصيل، غير أنَّ من لا يتمكَّن يسقط عنه الوجوب.

* * *

التبيان في تفسير القرآن (ج ٢) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ):
[[ص ٥٣٨]] والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان بلا خلاف. وأكثر المتكلمين يذهبون إلى أنَّه من فروض الكفايات، ومنهم من قال: من فروض الأعيان، وهو الصحيح على ما بيَّناه. واختلفوا فقال جماعة: إنَّ طريق وجوب إنكار المنكر العقل، لأنَّه كما تجب كراهته وجب المنع منه إذا لم يمكن قيام الدلالة على الكراهة، وإلاَّ كان تاركه بمنزلة الراضي به. وقال آخرون وهو الصحيح عندنا: إنَّ طريق وجوبه السمع، وأجمعت الأُمَّة على ذلك، ويكفي المكلف الدلالة على كراهته من جهة الخير وما جرى مجراه، وقد استوفينا ما يتعلَّق بذلك في (شرح جمل العلم).

فإن قيل: هل يجب في إنكار المنكر حمل السلاح؟

قلنا: نعم إذا احتيج إليه بحسب الإمكان، لأنَّ الله تعالى قد

المنع من المنكر بالضرب والقتال، والحمل على المعروف الواجب بالنعين من موظفات الأئمة ومن يلي من جهتهم دون غيرهم. وقال آخرون: بل ذاك واجبان أيضاً على الكل عند التمكن منهما وانتفاء وجوه القبح عنهما.

ونصر سيّدنا المرتضى (قدّس الله روحه) هذا القول الأخير، وردّ على من قال من أصحابنا: إنّ الأمر والنهي بما عدا القول من الضرب والإضرار مفوّض إلى الأئمة، بأن قال: ما يفعله الأئمة من ذلك أو يفعل بأمرهم وإذنه يكون مقصوداً، وهذا بخلاف ذلك، لأنّه غير مقصود، وإنّما القصد إلى رفع المنكر والمنع من وقوعه والبعث على المعروف الواجب، فإن وقع ضرر فهو غير مقصود، ويدلّ عليه قوله تعالى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ﴾ [الحجرات: ٩]، وهذا في ظاهره خطاب لجميع المكلفين وأمر لهم.

فإن قيل: أليس الأمر بقطع يد السراق وجلد الزناة ورمي المحصنات ورد مطلقاً؟ وإن لم يجب شيء من ذلك إلا على الإمام، فما أنكرتم من مثله في قوله تعالى: ﴿فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي﴾؟ قلنا: قد أجمعت الأمة على أنّه ليس لغير الإمام إقامة تلك الحدود، فخصّص / [ص ٢١١] تلك الظواهر بالإجماع، ولم تجمع الأمة فيما نحن بصدده على مثل ذلك، فوجب حمل الخطاب على ظاهره.

واعلم أنّ أبا هاشم يذهب إلى ما ذكرناه من أنّ طريق وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إنّما هو السمع من الكتاب والسنة والإجماع، فأما أبو عليّ فإنّه يذهب إلى أنّ طريق وجوبها العقل والسمع جميعاً، وأبو هاشم ينكر أنّ يكون طريق وجوبها العقل.

فإن قيل: أليس أبو هاشم يقرّ بأنّه إذا رام غيرنا ظلمنا وإضرارنا عدواناً فإنّه يجب علينا عقلاً نهيّه ومنعه ودفعه كما رامه بكلّ طريق ممكن؟ فكيف تقولون: إنّ لا يوجب النهي عن المنكر عقلاً؟

قلنا: إنّنا يوجب ما ذكر في السؤال من جهة العقل باعتبار أنّه دفع للمضرة عن النفس، لا من حيث إنّ نهي عن المنكر. ألا ترى أنّه لا يجوز عقلاً النهي عن المنكر الذي لا يكون كذلك؟ احتجّ أبو هاشم لقوله: (إنّهما لا يجبان عقلاً) بأن قال: لو وجبا

تجريد الاعتقاد/ نصير الدّين الطوسي (ت ٦٧٢هـ):

[ص ٣٠٩] والأمر بالمعروف الواجب واجب، وكذا النهي عن المنكر، / [ص ٣١٠] والمندوب مندوب، سمعاً وإلا لزم ما هو خلاف الواقع والإخلال بحكمته تعالى.

[شرائط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر]:

وشرطهما: علم فاعلهما بالوجه، وتجويز التأثير، وانتفاء المفسدة.

* * *

المنقذ من التقليد (ج ٢) / سديد الدّين الحمصي (ق ٧هـ):

[ص ٢٠٩] / القول في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ينبغي أن يُبين أولاً حقيقة المعروف والمنكر، ثم نتكلّم في وجوبها، وطريق وجوبها، وأنّه هل هو العقل أو السمع؟ ثم في شروط وجوبها، ثم في كيفية وجوبها، وأنّها هل هما من الواجبات التي تلزم الأعيان أو ممّا يكون وجوبه وفرضه على الكفاية؟

أما بيان حقيقتها فهو أنّ المعروف: كلّ حسن يختصّ بوجه زائد على حسنه إذا وقع ممّن عرّف ذلك من حاله، أو دلّ عليه. والمنكر: كلّ قبيح عرف فاعله قبحه أو دلّ عليه.

وأما الكلام في وجوبها وطريق وجوبها، فهو أنّ الأمر بالمعروف الواجب واجب، وبما ليس بواجب من المندوب إليه ليس بواجب، بل هو مندوب إليه، وذلك لانقسام المعروف إلى هذين القسمين أعني الوجوب والندب. والنهي عن المنكر كلّ واجب لا يدخله هذا الانقسام، إذا الكفّ عن المنكر كلّ والامتناع منه بأسره واجب.

وأما طريق وجوبها، فهو: الكتاب، والسنة، والإجماع. أمّا الكتاب: فقوله تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [آل عمران: ١٠٤].

/ [ص ٢١٠] وأمّا السنة: فقوله ﷺ: «لتأمرنّ بالمعروف ولتنهينّ عن المنكر أو ليسلطنّ الله عليكم شراركم فيدعو خياركم فلا يستجاب لهم».

وأما الإجماع فظاهر، إذ الأمة مجمعة على وجوب الأمر بالمعروف الواجب دون المندوب إليه، [و]وجوب النهي عن المنكر لا خلاف بينهم في وجوبها بالقول، وإنّما اختلفوا فيما عدا النهي القولي عن المنع بالضرب والقتال، فذهب ذاهبون إلى أنّ

قلنا: إذا تقرّر وثبت أنّ من الممكن المتصوّر في من لا يريد الشيء أن لا يأمر به مع أنّه لا يريد، وفي من لا يكره الشيء أن لا يأمر به مع أنّه لا يكرهه، فمن توهم على تارك النهي عن القبيح أنّه مرید له راضٍ به، وعلى تارك الأمر بالواجب أنّه كاره له، فقد أخطأ. والشيء لا يجب لتوهم متوهم ما لا أصل له، ولغلط غالط.

/ [[ص ٢١٣]] قال: ولا يجوز أن يكون وجه وجوبها أن فيها لطفًا، لأن ذلك ليس معلوم عقلاً، ولا وجه في العقل يقتضي ذلك.

قال: ولو وجبا لما يقال: من أنّه يكون معها أقرب إلى أداء الواجب ومجانبة المنكر لوجب علينا في كل فعل تكون معه أقرب إلى مجانبة القبيح وأداء الواجب، كحضور مجالس الوعظ وسماع قول المذكّرين وزيارة القبور وعبادة المريض وتشجيع الجنائز، فكما لم يجب شيء من ذلك، بل كان العلم باستحقاق العقاب والثواب كافياً في اللطف، وما زاد عليه فهو في حكم المندوب إليه، فكذا القول في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

واعلم أنّ معاني هذه الجملة التي أوردناها ممّا احتجّ به أبو هاشم، أوردتها السيّد (قدّس الله روحه) في (الذخيرة) إيراد من يرتضيها، وقد نقل الشيخ أبو جعفر (رفع الله درجاتها) ألفاظه في التمهيد، ثمّ قال: ويقوى في نفسي أنّ النهي عن المنكر واجب عقلاً لما فيه من اللطف، ولا يكفي فيه العلم باستحقاق الثواب والعقاب، لأننا إن قلنا: ما زاد عليه في حكم الندب دخل علينا أن يكون الخوف من تأديب الإمام ليس بواجب، بل له صفة الندب، ويكفي العلم باستحقاق الثواب والعقاب، وينقض ذلك علينا وجوب الرئاسة، فالأقوى أن يكون ذلك واجباً عقلاً.

فإن قيل: فيماذا يجب الشيخ عن المعارضات التي ذكرها أبو هاشم وارتضاها السيّد من استماع أقوال الواعظين وحضور مجالسهم وتشجيع الجنائز وزيارة القبور وعبادة المرضى؟

قلنا: يمكن الجواب عنها بأن يقال: هذه الأمور إنّما تُدكّر الآخرة والبعث / [[ص ٢١٤]] والنشور والثواب والعقاب وأحوال الآخرة، وإنّما يقوى الداعي ويُقرب إلى الطاعة ويُبعد عن المعصية بهذا الطريق، فالمكلّف لا يخلو من أحد أمرين: إمّا أن يكون عالماً بهذه الأمور، وإمّا أن لا يكون عالماً بها. فإن لم يكن عالماً وجب عليه تحصيل العلم بها، إذ هو نفس العلم بالثواب

من طريق العقل لكان لهما وجه وجوب في العقل، فلا يخلو ذلك الوجه من أن يكون هو قبح المنكر ووجوب المعروف الواجب، أو وجوب كراهة القبيح وإرادة الواجب. والكاره للشيء لا بدّ من أن ينهى عنه، والمرید له لا بدّ من أن يأمر به. أو وجوب أن لا يريد القبيح ولا يكره الواجب لقبح إرادة القبيح وكراهة الواجب. ومتى لم ينكر ولم ينه عنه عن القبيح ولم يأمر بالواجب أوهم ذلك أنّه مرید للقبيح راضٍ به، وأنّه كاره للواجب. أو لأنّ فيهما لطفًا.

لا يجوز أن يكون وجه وجوبها قبح المنكر ووجوب الواجب، لأنّ ذلك يوجب عليه تعالى أن يُجدّد النهي عن المنكر والأمر بالمعروف في كلّ حال، من حيث إنّ قبح المنكر ووجوب الواجب اللذين جُعلا وجه الوجوب لا اختصاص له بنا دونه تعالى. وكان يجب علينا أن نُجدّد النهي في كلّ حال، لأنّه لو وجب النهي الأوّل لوجب ثانياً أو ثالثاً وفي كلّ حال، من حيث إنّ قبح المنكر / [[ص ٢١٢]] ووجوب الواجب ثابتان لم يتغيّرا. وكان يجب أن لا يحسن ورود الشرع بإقرار أهل الذمّة على القبيح والإخلال بالواجب، لأنّ مع ثبوت وجه وجوب النهي عن المنكر والأمر بالمعروف الواجب لا يحسن ورود الشرع بإقرارهم على ارتكاب القبيح والإخلال بالواجب. ولا يجوز أن يكون وجه وجوبها وجوب كراهة القبيح وإرادة الواجب، لأنّه غير مسلمّ أوّلاً كراهة القبيح من الغير ووجوب إرادة الواجب منه، بل حسنها مسلمّ، فأما وجوبها فغير مسلمّ.

ثمّ ولو سلّمنا وجوبها جدلاً لم يلزم من تسليم وجوبها وجوب النهي عن المنكر والأمر بالواجب، لأنّه غير لازم في الكاره للشيء من الغير أن ينهائه عنه، ولا في المرید للشيء من الغير أن يأمره به.

ثمّ والوجه التي أوردنا في إبطال الوجه الأوّل تُبطل هذا الوجه أيضاً.

ولا يجوز أن يكون وجه وجوبها وجوب أن لا يريد القبيح ولا يكره الواجب، من حيث إنّ وجب الامتناع من إرادة القبيح وكراهة الواجب لقبحها، فإنّه لا يلزم فيمن لا يريد القبيح أن ينهى عنه ولا فيمن لا يكره الواجب أن يأمر به.

فإن قيل: إذا لم ينه عن القبيح ولم يأمر بالواجب أوهم أنّه مرید للقبيح راضٍ به، كاره للواجب ساخط له.

ومنها: أن لا يعلم الأمر أن في أمره مفسدة، ولا يغلب على ظنه ذلك، لأنه إن علم ذلك أو غلب على ظنه قبح أمره، وكذا القول في الناهي.

ومنها: أن لا يعلم الأمر أو الناهي أن أمره أو نهيه لا يؤثر، ولا يغلب ذلك على ظنه، لأنه إن علم أو غلب على ظنه أن أمره أو نهيه لا يؤثر، قبح الأمر والنهي.

وقد جعل الشيخ علة هذا الاشتراط، أن الغرض في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يعدو أحد أمرين: إمّا تعريف بكون المعروف معروفاً وكون / [[ص ٢١٧]] المنكر منكراً، ووقوع المعروف ونفي وقوع المنكر.

أما الغرض الأول وهو التعريف، فالمعرفة بقبح القبائح العقلية حاصلة للعقلاء كلهم، وأما المناكير الشرعية، فالمعرفة بقبح معظمها وأكثرها حاصلة لأهل الإسلام، فبطل أن يكون الغرض فيهما التعريف، فلم يبق إلا الغرض الثاني وهو وقوع المعروف ونفي وقوع المنكر، فإذا علم أو غلب على الظن أن الأمر والنهي لا يؤثران، كان هذا الغرض أيضاً فائتاً، فيقبح ولا يحسن.

وقد ذكر الشيخ أبو الحسين: أن هذا التعليل لا يصح لمن يجوز ورود الشرع بوجوب ما في العقل وجوبه وقبح ما فيه قبحه، مع العلم بأن كثيراً من المكلفين لا يطيعون فلا يؤدّون تلك الواجبات ولا ينتهون عن تلك القبائح، مع معرفتهم بوجوب تلك الواجبات وقبح تلك المقبّحات من دون الشرع، وذلك لأنّ الشرع في ذلك ما ورد عليهم للتعريف من حيث إنّ المعرفة حاصلة لهم بالعقل، وإنّما ورد ليمثلوا فيفعلوا الواجب ويمتنعوا من القبائح. وإذا كان هذا هو الغرض وهو فائت في حقّ منّ المعلوم أنه يعصي ولا يطيع، ومع ذلك فإنّ هذا القائل يقول بحسن ورود الشرع به، فيجب أن يقول: يحسن أيضاً الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع علم الأمر والناهي أو غلبة ظنهما أن قولهما لا يؤثر.

قال الشيخ أبو الحسين: فأما من يقول: إن تكليف منّ المعلوم من حاله أنه يكفر لا يحسن، إلا إذا كان فيه لطف لمكلف، فإن له أن يقول بقبح هذا الأمر والنهي من حيث لم تكن فيهما فائدة.

وقد فرّق صاحب الفائق بين الموضوعين بأن قال: غرض المكلف تعالى بتكليف الامتناع من القبائح العقلية والإتيان بواجبها بالشرع هو تأكيد التكليف العقلي. وليس كذلك الأمر

والعقاب الذي قلنا وعلمنا أنه لطف له، وأوجبنا عليه معارف التوحيد ليتوصّل بها إلى هذا العلم، وليس هو أمراً منفصلاً عنه زائداً عليه. وإن كان عالماً بها وقد أتقنها وحصل على ثقة منها، فإنّه - بأن يحضر هذه المواضع - لا يزداد له شيء معتدّ به لم يكن عنده، وغاية ما يحصل له بذلك تذكّر هذه الأمور إن كان ذاهلاً، وتذكّر هذه الأمور ممّا يجب عليه دائماً، فإنّه كما يجب عليه تحصيل هذه المعارف كذلك يجب عليه الاستمرار عليها، وليس كذلك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لأنّ دعوتها وصرفها ليس بطريق تذكير الثواب والعقاب، بل بطريق آخر، فظهر المفارقة بينها وبين هذه المعارضات.

وقد ذكر أبو الحسين أنه لا يبعد أن يقال: إنّه يلزم المكلف إنكار المنكر من جهة العقل، لأنّ فيه دفع مضرّة، من حيث إنّ الإنسان إذا لم يدفع الضرر عن غيره لم يدفع غيره الضرر عنه، ومتى دفع عن غيره هذا الضرر دفع عنه غيره إذا همّ به، ودفع الضرر عن النفس واجب.

فإن قيل: إنّها يجب دفع الضرر عن النفس إذا كان معلوماً أو مظنوناً، ولا يعلم الإنسان ولا يغلب على ظنه أنه إذا دفع هذا الضرر الذي هو ارتكاب المنكر والإخلال بالواجب عن الغير دفعه عنه الغير. قلنا: إنّ صاحب الفائق أجاب عن هذا السؤال بأن قال: إنّنا لا نوجب / [[ص ٢١٥]] المنع عن المنكر على الواحد وإنّما نوجبه على كلّ المكلفين، ومتى فشا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الناس غلب على الظنّ أنه متى منع غيره من القبائح منعه غيره من فعله، إمّا الممنوع منه أو غيره.

/ [[ص ٢١٦]] وأما الكلام في شروطها:

فهو أن شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ينقسم: إلى ما هو شرط حسننها، وإلى ما هو شرط وجوبها.

فأما شروط حسننها فأمور:

منها: أن يكون ما يأمر به حسناً، وما ينهى عنه قبيحاً، لأنّ الأمر بالقبيح والنهي عن الحسن، لا يحسنان.

ومنها: أن يعلم الأمر الناهي حسن ما يأمر به وقبح ما ينهى عنه، لأنّه إذا لم يعلم حسن ما يأمر به وقبح ما ينهى عنه جوزّ خلافه، فلا يأمن أن يكون ما يأمر به قبيحاً وما ينهى عنه حسناً، فلا يحسن أمره ونهيه، بل يقبحان لتجوز ثبوت وجه القبح فيهما على ما أشرنا إليه.

وبيان أنه غير واجب هو أنه تعالى أباح لنا إظهار كلمة الكفر في حال الإكراه بالتخويف على النفس، فلأن يبيح لنا أن نترك غيرنا يفعلها إذا خفنا على أنفسنا أولى. واستدل القاضي على قبح هذا الإنكار بأن قال: هذا الإنكار مفسدة فيقبح بخلاف ترك إظهار كلمة الكفر، لأن فيه إعزاز الدين. وقال أبو الحسين: إنه لا فرق بينهما إذ في كل واحدٍ منهما إعزاز الدين.

فإن قيل: كيف يكون إظهار كلمة الكفر وما جرى مجراها، مباحاً مرخصاً فيه، وتركه مرغّباً فيه عند الإكراه بالتخويف على النفس مع ظن وقوع ما خوّف منه عنده؟ وهل هذا إلا القول بحسنه مع تجويز كونه مفسدة؟

قلنا: إذا رغّبنا تعالى فيه علمنا أنه لا تكون مفسدة، إمّا بأن لا يقع عنده ما يخاف منه، أو بأن يُعلم أنه لا يقع على كل حال وإن أظهرنا كلمة الكفر، فيخرج بذلك من كونه مفسدة.

واعلم أنه إن صحّ التفصيل الذي ذكّر في هذا الباب، فإنّه يصحّ إيراد ما أورد في شروط الوجوب، وإن لم يصحّ هذا التفصيل فإنّه لا يصحّ إيراده في / [[ص ٢٢٠]] شروط الوجوب، من حيث إنه يكون داخلاً في شروط الحسن، وهو أن لا تكون مفسدة، وقد ذكّر في شروط الوجوب أن يغلب على ظنه أنه لا يؤخذ منه مال.

وقيل: إنه ينبغي أن يكون القول في ذلك على التفصيل الذي تقدّم في الإضرار بالنفس، وهو أنه إن كان المال المأخوذ يسيراً لم يسقط وجوب الإنكار، وإن كان عظيماً كثيراً سقط الوجوب، وإن كان ما يتركه عظيماً وما يؤخذ منه في مقابلته يسيراً مع أنه مال كثير حسن الإنكار وإن لم يجب.

فأمّا كيفية وجوبها فيدخل فيها أنّها هل هما من فروض الأعيان أو من فروض الكفايات؟ وهذا ممّا اختلف فيه، فذهب جماعة من المتكلمين إلى أنّها من فروض الكفايات، وهو الذي اختاره السيّد (قدّس الله روحه). وذهب قوم إلى أنّها من فروض الأعيان، وإليه مال شيخنا السعيد أبو جعفر الطوسي في (التمهيد)، قال عند قوله: (وقال قوم): إنّها من فروض الأعيان، وهو الذي يقوى في نفسي، قال: لأنّ عموم ظواهر الآيات وعموم الأخبار يقتضي ذلك. والأمر على ما ذكره، ولأنّ قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «ليس لعين ترى الله تعصي فتطرف حتى تُغيّر».

ويدخل في كفيتهما أن يبتدئ فيها بالأخف، فإن نفع وإلا

بالمعروف والنهي عن المنكر، لأنّ قول / [[ص ٢١٨]] الأمر النهائي ممّا ليس بحجّة، فيصلح أن يكون مؤكّداً.

قال: ويمكن أن يقال في هذا الأمر والنهي أيضاً غرض زائد، وهو إعزاز الدين وإظهار الشفقة في الدين على الغير، ليحصل له مثله على ما تقدّم. قال: فعلى هذا ينبغي أن يحسن هذا الإنكار وإن لم يؤثّر.

وأما شروط وجوبها فجميع الشروط التي تقدّم ذكرها، لأنّ الواجب لا بدّ من أن يكون حسناً، ولكن الغرض ما يُخصّص الوجوب، وهي أمور:

فمنها: أن تكون أمانة الاستمرار على الإخلال بالمعروف، وارتكاب المنكر ظاهرة، نحو أن يرى مكلفاً صحيحاً سليماً لا يتهيأ للصلاة وقد ضاق وقتها، أو يهوى آلات شرب الخمر. وقال قوم: الاستمرار والإصرار أن لا تظهر أمانة الإقلاع، لأنّ جماعة لو اجتمعوا على شرب الخمر وشربوا أقداحاً، فمتى لم يظهر أمانة إقلاعهم، كان ذلك أمانة إصرارهم.

ولا يمكن أن يقال: يكفي في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تجويز الإخلال بالواجب ووقوع المنكر في المستقبل، وإن لم تظهر أمارتهما، وذلك لأنّه لو كان الأمر على ذلك لوجب أن ينكر على كلّ قادر على المنكر وإن لم يفعله ولم يظهر منه أمانة فعله، وذلك لأنّه لا قادر من القادرين ممن فعل معروفاً أو لم يفعله ولا منكر إلا ويجوز أن يقع منه في الثاني المنكر، فكان يجب أن لا يختصّ وجوب إنكار المنكر بموضع دون موضع، ومعلوم فساد هذا القول.

وقد أورد في شروط الوجوب أن لا يغلب على الظنّ أنه يضّرّ به ضرراً عظيماً، إمّا في بدنه بأن يقتله من يأمره بالمعروف أو ينهيه عن المنكر، أو يقطع منه عضواً. فإن غلب على ظنه ذلك، لم يجب على هذا التفصيل، وهو أنه ينظر / [[ص ٢١٩]] في ذلك، فإن غلب على ظنه أن من ينكر عليه بفعل المنكر ويوصل إليه الضرر العظيم لم يجب ولم يحسن أيضاً، لأنّه تكون مفسدة. وإن غلب على الظنّ أنه يترك المنكر لكنّه يوصل إليه تلك المضرّة، فإن كان ما يتركه أيسر ممّا يفعله من إضراره، نحو أن يترك شرب الخمر ويقتله، فإنّه لا يجب الإنكار ولا يحسن، بل يقبح لكونه مفسدة. فأمّا إذا كان ما يتركه أعظم ممّا يفعله، نحو أن يترك كفراً غير أنه يقتله، قال القاضي: إن هذا الإنكار قبيح، وقال الشيخ أبو الحسين: إنه حسن، وأنفق الكلّ على أنه غير واجب.

أحدها: أن يخاف المكره على النفس إن لم يرتكبه وامتنع منه.
وثانيها: أن لا يتمكن من الخلاص مما خافه أن لا يفعل ما
أكره عليه.

وثالثها: أن يكون المنكر مما يجوز أن يتغير قبحه بالإكراه.
فأما الإكراه بالخوف على النفس فغير مشكوك فيه، لأنه يقبح
إظهار كلمة الكفر بقضية العقل والسمع، ولا يخرج من القبح إلى
الحسن إلاً بدليل سمعي، وقد أجمع المسلمون على أن من خاف
على النفس إن لم يظهر كلمة الكفر فإنه يحسن منه إظهارها، ولا
خلاف بينهم في حسنه، وإنما اختلفوا في وجوبه.

فأما الخوف على عضو من الأعضاء أو من جراحة أو على
مال، فقال الشيخ السعيد أبو جعفر: إنه لا دليل على أنه يقوم مقام
الخوف على النفس في تحسين إظهاره. وهكذا ذكره السيد (رفع
الله قدره)، قال: ولا يجوز أن يقاس الخوف على المال والعضو
والجراح على الخوف على النفس، لأنه يلزم عليه أن يحسن إظهاره
وإن ناله أذى قليل من شتم وتعنيف وغيره، وذلك باطل.

والأقوى في نفسي أن لا يفرق في ذلك بين الخوف على النفس
وبين الخوف / [[ص ٢٢٣]] على عضو من الأعضاء كقطع اليد
أو الرجل أو اللسان أو غيرها، لأن إظهار كلمة الكفر في
الموضعين يكون دافعاً لمضرة عظيمة معتد بها مؤثرة في حق
الإنسان، ودفع ما هذا سبيله من المضار إذا لم يحكم بوجوبه فلا
أقل من أن يكون حسناً إذا لم يكن فيه وجه قبح.

فإن قيل: في إظهار كلمة الكفر وجه قبح، وهو كون ما يقوله
كذباً.

قلنا: الكذب هو الخبر الذي لا يكون مخبره على ما تناوله،
والخبر إنما يصير خبراً بالقصد، وليس لمظهر كلمة الكفر أن يقصد
بما يقوله الإخبار عما يتناوله ظاهر قوله، بل عليه أن لا يقوله إلاً
معرضاً مورياً، كأن يقول بالإكراه: الله ثالث ثلاثة، ويضمّر أنه
كذلك عندكم أيها النصارى وعلى قولكم. أو إن أكره على أن
يقول: محمد ليس رسول الله، يضمّر على محمد آخر سوى النبي
المصطفى (صلوات الله عليه وعلى آله)، أو يضمّر أنه ليس برسول
الله على مذاهبكم، فيخرج بذلك من كونه كاذباً.

فإن قيل: وإن زال كون ما يقوله كذباً بالتعريض الذي أشرت
إلى طريقه، فإنه يثبت فيه وجه آخر من وجوه القبح، وهو كونه
موهماً، لأنه يُعتقد ذلك واقتضاؤه لإساءة الظن فيه.

ترقى إلى الأصعب، وقد نبه تعالى على ذلك في قوله: ﴿وَإِنْ
طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ
إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ
اللَّهِ﴾، فأمر أولاً بالإصلاح وفي الآخر بالقتال، وذلك لأن
الغرض بالأمر بالمعروف أن يقع المعروف ولا يضيع، وبإنكار
المنكر أن لا يقع المنكر، / [[ص ٢٢١]] والمصلحة التي هي للأمر
والناهي فيها إنما هي في أن يجتهدا في الحث على إيقاع المعروف،
حتى لا يضيع المعروف، وعلى الامتناع من المنكر، حتى لا يقع
المنكر. فإذا أثر القول والوعظ في ذلك كفى واقتصر عليه، وإن لم
يؤثر جاز أن يغلظ في القول ويُشدّد، فإن أثر اقتصر عليه، وإن لم
يؤثر وجب أن يمنع منه ويدفع عنه بالضرب والإضرار بشرط أن
يكون قصده وقوع المعروف وأن لا يقع المنكر، ولا يكون قصده
إيقاع الضرر.

قال الشيخ السعيد أبو جعفر: والظاهر من مذهب شيوخنا
الإمامية أن هذا الضرب من الأمر والإنكار لا يكون إلاً للأئمة،
أو لمن يأذونه. ونصر سيدنا المرتضى (رفع الله درجته) القول بأن
ذلك يجوز لغير الأئمة ومن يأذنون له فيه، قال: لأن ما يفعله
الأئمة أو يفعل بإذنهم يكون مقصوداً، وهذا بخلاف ذلك، لأنه
غير مقصود، وإنما القصد إلى المنع من المنكر والدفع له، وإلى
وقوع المعروف، فإن وقع ضرر فهو غير مقصود.

ومن قال: إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من فروض
الكفايات، فإنه ربما انتهى الحال إلى أن يصير متعيناً على شخص
بعينه، بأن يتعين التمكّن منها فيه دون غيره.

ويلحق بما ذكرناه صفة من يؤمر بالمعروف وينهى عن المنكر،
والقول فيها هو أن الذي يجب أن يؤمر بالمعروف وينهى عن
المنكر، هو كل مكلف يختص بما ذكرناه من الشروط، فأما غير
المكلف إذا رام الإضرار بغيره فإنه يمنع منه إن أمكن.

ويجب منع الصبيان من محرّمات الشرع كشرب الخمر وغيره،
وينهون عنها حتى لا يتعودوها، ويؤمرون بالصلاة تمريناً لهم عليها.

/ [[ص ٢٢٢]] ولنورد هاهنا انقسام المناكير إلى ما يتغير
حكمه بالإكراه وإلى ما لا يتغير، على ما جرت به العادة، وعلى ما
ذكره السيد في (الذخيرة) والشيخ في (التمهيد)، فنقول:

في المناكير ما يتغير حكمه بالإكراه عليه، وهو ما يجمع شروطاً
ثلاثة:

قلنا: كونه مكرهاً على ما يقوله يزيل هذا الإيهام.

فتحقّق أن لا وجه فيه من وجوه القبح.

أمّا الخوف على المال الكثير، فإن كان الذي يخاف عليه من المال قدرًا يفتقر بفقده، ولا يكون له طريق إلى اكتساب ما يعيش به بوجه من الوجوه، / [[ص ٢٢٤]] فإنه يجري مجرى الخوف على النفس والعضو. وإن لم يكن كذلك بأن يكون قليلاً أو له طريق إلى تحصيل بدله، فإنه لا يجري مجراهما. ولا يلزم على ما ذكرته وقرّرت حسن إظهاره عند الأذى القليل من الشتم [الضرب] والخفيف وغيرهما على ما قاله الشيخ وألزمه، لأنّ القليل من الأذى غير معتدّ به ولا مؤثّر في جنب إظهار كلمة الكفر، فلا دليل يدلّ أنّه يقوم مقام ما تقدّم من الخوف على النفس أو العضو أو غيرهما ممّا ذكرناه في إخراج إظهار كلمة الكفر من القبح إلى الحسن، فيجب أن يكون باقياً على ما كان عليه من القبح.

فإن قيل: ما حقيقة الإكراه بيئوها؟ وأفرقوا بين الإكراه والإلجاء، لأنّه لو كان الإكراه هو الإلجاء لما ظهرت فائدة في إيراد انقسام المناكير إلى ما يتغيّر حكمه بالإكراه وإلى ما لا يتغيّر، من حيث إنّ الملجأ لا يتوجّه عليه تكليف فيما هو ملجأ إليه، ولا يستحقّ شيئاً من المستحقّات، فكيف يمكن أن يقال: هذا ممّا يتغيّر قبحه بالإكراه فله أن يفعله، وذلك ممّا لا يتغيّر قبحه فليس له أن يفعله؟

قلنا: أمّا الإكراه فهو بعث الغير على ما يشقّ عليه، من الإقدام أو الإحجام بالوعيد على خلافه، تصرّحاً أو تلويحاً، حالاً أو مقالاً. ومعنى بعث الغير تقوية داعية إن كان له إلى ما أكره إليه داع، أو تحصيل داعٍ قويٍّ له إن لم يكن له إليه داع في الأصل، ولا يشترط فيه بلوغ قوّة الداعي إلى حدٍّ لا يستحقّ معه مدحاً ولا ذمّاً. وأمّا الإلجاء فهو تقوية الداعي إلى أن يفعل أو لا يفعل على وجه يخرج به من أن يستحقّ المدح أو الذمّ، ولو لا ذلك لكان يصحّ أن يستحقّ المدح أو الذمّ. فانفصل الإكراه عن الإلجاء بما أشرنا إليه من أنّ تقوية الداعي في / [[ص ٢٢٥]] الإكراه لا يكون بحيث لا يستحقّ معها مدح ولا ذمّ، وفي الإلجاء يكون بحيث لا يستحقّ معها مدح ولا ذمّ، وبما ذكرناه من الفصل يسقط التكليف مع الإلجاء ولا يسقط مع الإكراه.

ويثبت بينهما الفصل من وجه آخر، وهو أنّ في الإلجاء ما لا يكون إكراهاً، وفي الإكراه ما لا يكون إلجاءً.

أمّا الأوّل فهو كالإلجاء إلى تناول ما يشتهي الإنسان وتوق نفسه إليه، ألا ترى أنّ أحدنا يكون ملجأً إلى تناول طعام طيب مع الجوع الشديد إذا علم أنّه ينتفع به في الحال النفع العظيم وأنّه لا ضرر عليه فيه لا عاجلاً ولا آجلاً، ولا يكون مكرهاً على تناول ذلك الطعام، ولا يقال: إنّه مكره عليه؟

وأمّا الثاني وهو الإكراه الذي لا يكون إلجاءً، فكالإكراه على قتل النفس، لأنّه بالوعيد عليه بنار جهنّم خرج عن الإلجاء. وقد يتفق أنّ يكون الإكراه إلجاءً في بعض الصور، لأنّ من يشقّ عليه شرب الخمر إذا أكره على شربها وخوّف بالقتل وقد أباح له الشرع، شربها عند ذلك، وأعلم أنّه لا يؤاخذ بذلك، فإنه مهما علم أنّه لا يتخلّص من القتل إلّا بشرها يكون ملجأً إليه، فيتحد في هذه الصورة الإكراه والإلجاء.

هذا هو الكلام في الشرط الأوّل.

فأمّا الشرط الثاني وهو أنّ لا يتمكّن المكره من الخلاص ممّا خافه إلّا بفعل ما أكره عليه، فإنّما اعتبرناه لأنّه متى تمكّن من الخلاص ممّا يخافه من دون فعل ذلك لم يكن مكرهاً على ذلك ولا محمولاً عليه بلا خلاف.

وأمّا الشرط الثالث وهو أنّ يكون ما أكره عليه ممّا يجوز أن يتغيّر من قبح إلى حسن، فإنّما اعتبرناه لأنّه إن كان من باب ما لا يجوز أن يتغيّر قبحه / [[ص ٢٢٦]] بالإكراه فإنّ الإكراه لا يؤثّر فيه.

والتحقيق في المسألة: أنّ الإكراه إنّما يقع فيما يتعلّق بالجوارح من الأفعال والتروك التي تظهر للمكره فيتخلّص به المكره ممّا خافه، فأمّا ما لا يظهر للمكره من أفعال القلوب فإنه لا يصحّ من الإكراه عليه، لأنّه لا يطلّع على وقوعه حتّى يكفّ عمّا خوّفه به، وإنّما المطلّع على أفعال القلوب والضائر هو الله تعالى، فهو القادر على الإكراه على أفعال القلوب، وهو سبحانه لا يكره على القبيح، فالمنكير والقباح الرجعة إلى أفعال القلوب خارجة عن هذا الباب.

وأمّا أفعال الجوارح التي يصحّ أن يقع الإكراه عليها، تنقسم لثلاثة أقسام:

أحدها: ما يتغيّر بالإكراه عن القبيح والتحريم إلى الوجوب.

وثانيها: ما يتغيّر عن القبح إلى الإباحة.

وثالثها: أنّ لا ينتقل عن القبح والتحريم بالإكراه، بل يكون

مع الإكراه قبيحاً محرّماً، كما كان مع عدم الإكراه.

/ [[ص ٢٢٨]] ثم قال: ويلزم عليه ما كان يمنع منه ﷺ مما ذكره قوم من أصحابنا، من أن الحسين عليه السلام تعبد بالجهاد مع علمه بأنه يُقتل وأمر بالصبر عليه، قال: فإنه ﷺ كان يقول: ذلك لا يجوز، لأنه لا يجوز أن يتعبد بالصبر على ما هو قبيح، وقتله عليه السلام قبيح بلا شك، فكيف يتعبد بالصبر عليه؟ قال: إنه يمكن أن يقال على ما حكيناها هنا: إن الله تعالى إنما أمره بالصبر على الجهاد والقتل وأعلمه ذلك، لعلمه بأنه كان يُقتل على كل حال وإن لم يجاهد، فأراد الله تعالى أن يجمع له مع ذلك فضيلة الجهاد والتعبد بالصبر عليه.

قال: وليس التعبد بالصبر على ذلك تعبدًا بالصبر على القبيح، لأن تعبده كان بالثبات والصبر على الثبات، كما تعبد المجاهدون في سبيل الله بذلك، وإنما الفرق بينهما أنه عليه السلام أعلم أنه يُقتل لا محالة، والمجاهد لا يعلم ذلك.

قال: وكذلك القول في أمير المؤمنين عليه السلام وعلمه بقاتله ووقت قتله وتوقفه عن الدفاع عن نفسه، لما أعلمه الله تعالى من أنه كان يُقتل على كل حال وإن فعل ما فعل، فلا يمتنع أن يقول مع هذا: إنه كان يعلم وقت قتله على التعيين.

وقد ذكرنا من قبل أن من أكره على إظهار كلمة الكفر، يجب عليه أن يعرض بإظهارها ولا يقصد الإخبار، بل يقصد ما يُخرجه عن كونه كاذبًا، لأن الكذب قبيح لا يحسن بالإكراه على كل حال. فإن قيل: كيف توجبون ذلك وأكثر الناس لا يحسنون التعريض؟

قلنا: كل أحد يحسن المعارض، لأنهم يعرفون ذلك في المعاملات والمتصرفات. على أنه لو جاز أن يكون في العقلاء من لا يحسن المعارض، فإن / [[ص ٢٢٩]] الله تعالى يصرف المكره له عن إكراه حتى لا يحتاج إلى فعل القبيح على وجه لا يمكنه الانفكاك عنه إلا بتلف النفس. وقد قيل: من لا يحسن المعارض، لا يحسن منه إظهار كلمة الكفر، ويجب عليه أن يصبر وإن قُتل، كما لو أكره على قتل نبي أو إمام فإنه يجب أن يصبر ولا يقتل نبيًا ولا إمامًا ولا مؤمنًا.

وأما مثال الثالث، وهو ما لا يتغير بالإكراه من القبيح، فكما يُكره على قتل النفوس وعلى فعل الظلم، فإن الواجب عليه الكف وإن قُتل دونه، لأنه لا يجوز أن يدفع الضرر عن نفسه بإدخاله الضرر على الغير.

فمثال الأوّل الإكراه على أكل الميتة ولحم الخنزير وشرب الخمر وغير ذلك من المحرّمات التي يبيحها الاضطرار، فإنه متى أكره على شيء منها يلزمه فعلها كما يلزمه عند الضرورة، وكما يلزمه في دفع المضار عن النفس، وغير ممتنع أن لا يبلغ الإكراه حدّ الإلجاء فيكون الفعل الذي أكره عليه واجبًا، لأن الميتة مما تعافه النفوس، وكذلك طباع أهل شرعنا تنفر عن لحم الخنزير، وكذا طباع كثير من الناس تنبو وتنفر عن شرب الخمر سيما طباع المتشّفين، فيزول بذلك الإلجاء ويثبت وجوب ما أكره عليه من ذلك.

وأما مثال الثاني، وهو ما ينتقل بالإكراه من التحريم إلى الإباحة والحسن، / [[ص ٢٢٧]] فكإظهار كلمة الكفر، لأنه يحسن إظهارها عند الإكراه عليها ولا يجب، إذ قد رُغب في الإمساك عن إظهارها لما في ذلك من إعزاز الدين وتقويته.

فإن قيل: كيف يُرغب في ترك إظهار كلمة الكفر إعزازًا للدين، مع ما فيه من المفسدة ووقوع القتل الذي هو ظلم عنده؟ وهل هذا إلا ترغيب في المفسدة؟ فيجب أن يقبح منه ترك إظهارها، وأن يكون إظهارها واجبًا لا رخصة.

قلنا: إذا علمنا بالإجماع أن الصبر على القتل أفضل من إظهار كلمة الكفر، علمنا بذلك أنه لا مفسدة في ترك الإظهار.

فإن قيل: كيف لا تكون مفسدة، والقتل القبيح واقع عنده، ولولاه لم يقع؟

قلنا: يمكن خروج ذلك من كونه مفسدة بأن يعلم الله تعالى أن القتل كان يقع على كل حال وإن أظهر كلمة الكفر، أو يعلم أن ما يظن من وقوع القتل إذا لم يُظهر الكفر لا يقع وإن لم يُظهره، فيخرج بأحد هذين الوجهين من أن تكون مفسدة.

وقد ألحق قوم بذلك إظهار كلمة الحق عند السلطان الجائر، وجعلوا ذلك أفضل، وإن حصل الخوف على النفس، كما يظهر كلمة الكفر.

قال الشيخ السعيد أبو جعفر (رفع الله درجته): والظاهر من مذاهب الإمامية وقولهم في وجوب التقيّة بنا في ذلك، ولكنه يمكن أن يقال: إنهم إنما يوجبون التقيّة في الموضع الذي لا يكون في الصبر على الأذى إعزاز الدين. وقد حكى الشيخ عن السيد عليه السلام ما ذكرناه من أن المكره على إظهار كلمة الكفر قد رُغب في الامتناع من إظهارها، لما فيه من إعزاز الدين.

بأنه يصحُّ هذا الإكراه. فإن لم يصحَّ الإكراه على الزنا فلا كلام في أنه هل يُؤثِّر في حسن الزنا أو لا يُؤثِّر فيه. وإن صحَّ الإكراه على الزنا فلا فرق بينه وبين شرب الخمر، فكما جاز تغيير قبح شرب الخمر بالإكراه فكذلك القول في الزنا. إلا أن أكثر الفقهاء على أن الزنا لا يصير مباحاً بالإكراه بوجه من الوجوه، فعندهم أن الزنا يخالف شرب الخمر، وأنه من باب ما لا يتغير قبحه بالإكراه.

أما الإكراه على ما يفعله الإنسان بنفسه، فينبغي أن ينظر فيه ويقابل بين الضرر المخوف وبين ما يدخل على نفسه بالإكراه ويدفع الأعلى بالأدون، ولهذا / [[ص ٢٣١]] لو أكره على قتل نفسه لم يكن له أن يقتل نفسه، لأنه غاية ما يخافه.

فأما الإكراه على المقام ببلد، فإن له حكم ما لا ينفك منه مع ذلك المقام، فإن كان لا ينفك مع المقام من فعل أو ترك رخص له بالإكراه كشرب الخمر وأكل لحم الخنزير وغيرها مما يحلُّ بالإكراه وكرت الصلاة والصيام، فإنه يجوز مع الإكراه المقام ويصير كأنه أكره على ذلك الفعل أو الترك. فإن كان لا ينفك عن المقام مما لا يتغير قبحه ولم يُرخص له فيه بالإكراه كقتل النفوس فإنه لا يجوز له المقام بالإكراه كما لا يجوز له قتل النفوس بالإكراه.

فأما المقام ببلد يظهر فيه كلمة الكفر ولا يتمكّن المقيم من إنكاره، فقد قال قوم: إنه لا يجوز ويحرم المقام فيه على كل حال، ويجب الانتقال منه. وقال آخرون: إذا لم يخف المقيم من أن يؤاخذ بإظهار كلمة الكفر جاز له المقام، وإن أظهر غيره ولا يتمكّن من إنكاره، لأنه إذا لم يتمكّن من إنكاره فهو معذور في ترك النكير، فلا يحرم عليه المقام.

قال الشيخ: ولو جاز أن يحرم عليه المقام مع أنه معذور في الكف عن النكير، لجاز أن يكون ملوماً إذا غلب في ظنه أن في بعض الدور منكرًا وإن لم يلزمه فيه تكليف، والعلّة الجامعة بينهما أنه معذور في الحالين في ترك النكير.

فإن قيل: في ذلك إيهام الرضا بالمنكر.

قلنا: ليس في الكف عن إنكار المنكر دلالة على الرضا على كل وجه، فإذا قام من ذكرناه وبذل الوسع في إظهار الكراهة لذلك المنكر بطل الإيهام، وقد علمنا أن النبي ﷺ أقام بمكة مدة والكفر بها ظاهر ولم يحرم ذلك عليه، لما كان ﷺ مطهراً للدين في أصحابه وحيث أمكنه. ولا يلزم على / [[ص ٢٣٢]] ذلك جواز حضور موضع المناكير ومجالس الشرب، لأن حضور هذه

ولا يمكن أن يقال: إنه إذا خوَّف بالقتل إن لم يقتل غيره فإنه يصير ملجأً إلى ذلك، لأن خوفه من العقاب الذي يستحقُّ بقتل غيره يُخرجه من أن يكون ملجأً. وأما الإكراه على تناول مال الغير على سبيل الظلم، فالعقل لا يفصل بينه وبين قتل الغير أو قطع عضو من أعضائه، غير أننا علمنا بالسمع أن الإنسان عند الضرورة والخوف على النفس أن يتناول طعام غيره من غير إذنه، فعلى هذا يجب أن يكون قبحه مما يتغير بالإكراه، ولذلك قال الفقهاء في راكب السفينة إذا خاف على نفسه وغيره الغرق إن لم يرم بما في السفينة من الأثقال والأمتعة: إن له استبقاء النفوس برمي تلك الأثقال. وإذا كان كذلك فتصرّفه ذلك في مال الغير يخرج عن كونه ظلمًا، لأنه تعالى بإباحته له ذلك قد ضمن العوض.

فأما الإكراه على ترك العبادات الشرعية كالصلاة والصيام والزكاة والحج، فلا خلاف في أنه مؤثِّر في وجوبها ومزيل له، وأنه يجوز تركها ويكون التارك لها معذورًا، وإنما يكون الخلاف في وجوب الترك، فأما الجواز فلا خلاف فيه. وقد ذكرنا أن الإكراه على القتل لا يُؤثِّر في حسن القتل ولا يزيل قبحه، فإن وقع القتل من المكروه عليه فإن القود عليه دون مكروهه، لأنه المباشر للقتل من دون أن أبيع / [[ص ٢٣٠]] له ذلك أو رخص له فيه، هذا هو مذهب أصحابنا. وفي الناس من قال: إنه على المكروه دون المكروه، وفيهم من أوجبه عليهما، وفيهم من أسقط القود وحكم بالدية.

قال الشيخ: ولا خلاف في أن الدية على المكروه، لأن فعل المكروه كأنه فعل للمكروه، وكذلك العوض.

ولقائل أن يقول: إذا لم يُؤثِّر الإكراه في قبح القتل، ولم يُرخص للمكروه أن يباشر القتل بالإكراه، بل الواجب على المكروه وما هو مكلف به الامتناع من القتل لم يصرف فعل المكروه كأنه فعل من أكرهه، فلا يجب أن يُحكّم بأن العوض على المكروه بهذه العلة ولا الدية.

فإن قال: بالسمع أوجبت الدية على المكروه.

قلنا: فلا تُعلّل ذلك بما ذكرته من أن فعل المكروه كأنه فعل للمكروه.

وأما الإكراه على الزنا، ففي الناس من قال: إن إكراه الرجل على الزنا متعذر وإن صحَّ في المرأة، قال: لأن الآلة لا تُشتر مع الخوف حتّى يتمكّن بها من الفعل عند الإكراه. وفيهم من قال

إسلام بلا خلاف، ولا فارق بينها إلا ما ذكرناه من الأوصاف. ألا ترى أن من كان مقيماً بمكة في ذلك الوقت لم يمكنه المقام إلا بإظهار الكفر أو بأن يكون على ذمة منهم أو جوار، وكذلك لم يمكن المقام بالمدينة بعد الهجرة إلا بإظهار الشهادتين أو بالكون على ذمة أو جوار ممن أظهرهما. ولا اعتبار بالكثرة والقلّة في ذلك، لأننا لا نعلم كيف كانت الحال في أول حال الهجرة بالمدينة في كثرة المسلمين أو قلتهم.

فإن قيل: فهل يمكن أن يكون الحكم في موضع بأنه ليس دار كفر ولا دار إسلام؟

قلنا: بلى، وذلك بأن يكون حكم المؤمن وحكم الكافر فيه سواء، ولا يكون أحدهما على ذمة من صاحبه ولا جوار، بل يكونون مختلطين من غير اختصاص بعضهم بقعة منه معينة، فلا يحكم حينئذ بأنه دار إسلام ولا دار كفر. فأما الموضع الذي يظهر فيه نوع من الكفر كالجبر والتشبيه ولا يؤخذ المقيم فيه بإظهار ذلك وتكون الشهادتان ظاهرتين فيه فإنه لا يخرج من أن يكون دار إسلام، فإن فرضنا مؤاخذه المقيم فيه بإظهار ذلك ولا يمكنه المقام فيه إلا بذلك وجب أن يقال فيه: إنه دار كفر. وإنما حكمنا في الدار بأنها دار إسلام / [[ص ٢٣٤]] وإن ظهر فيها الجبر والتشبيه إذا لم يؤخذ المقيم فيها بذلك، لأن الأمة علقت عليها وعلى أهلها أحكام الإسلام مع تجوزهم أن يكونوا معتقدين للجبر والتشبيه، كما حكمت بأنها دار إسلام إذا ظهر فيها الإيثار ومذاهب أهل الحق وإن جوزت أن يكونوا في باطنهم كفاراً منافقين.

فأما الشخص المعين الذي يضم إلى إظهار الشهادتين إظهار نوع من الكفر من الجبر والتشبيه، حكمنا فيه نفسه بأنه كافر، ولم تخرج الدار بذلك من أن تكون دار إسلام إذا لم يؤخذ المقيم فيها بإظهار ذلك على ما مضى. وغير ممتنع أن يجعل للفسق داراً إذا لم يمكن المقام فيها إلا بإظهار نوع من الفسق، إما اعتقاداً أو فعلاً.

فإن قيل: لا يتعلّق بالفسق حكم يخالف حكم الإسلام، فكيف يجعل له دار مخصوص؟

قلنا: هذا باطل، لأنه يتعلّق بالفسق أحكام مخصوصة، من ردّ الشهادة، والمنع من الصلاة خلفه عندنا، وإخراج الزكاة المفروضة إليه، وهذه كلها أحكام شرعية، فلا يمتنع أن يكون للفسق دار يخصه.

المواضع لا يحسن إلا لغرض صحيح، فإن كان المجتمعون دخلت عليهم شبهة فيما فعلوه جاز الحضور لإزالة الشبهة عنهم، فأما مع العلم بارتفاع الشبهة عنهم فلا يجوز الحضور للإنكار عليهم، وإلا فمن حضره تعرّض للتهمة والمظنة. ولا يلزم على ذلك المقام في البلد الذي فيه أهله وولده ومعيشتة، لأن غرضه في المقام صحيح حسن وإن تعذر عليه إنكار المنكر الظاهر فيه.

ولا يجوز المقام في دار الكفر إلا على وجه يتميز به من الكفار ولا يظهر أنه من جملتهم، لأنه متى لم يكن متميزاً فقد عرّض نفسه لإجراء حكم الكفر عليه من القتل والقتال والمنع من الميراث والدفن في مقابر المسلمين، فلا بدّ من أن يكون متميزاً بصفة من الصفات، وإذا قد ذكرنا أنه لا يجوز في المقام في دار الكفر إلا على وجه يتميز به من الكفار، فبالحري أن نُميّز دار الكفر عن دار الإسلام.

فاعلم أن الدار داران: دار الإسلام ودار الكفر، والمراد بالدار حكم أهل الدار، لأن الدار التي هي المنزل لا حكم لها، فإذا قلنا في موضع: إنه دار الإسلام، فالمعنى به أنه يُحكّم في أهله بأحكام المسلمين، فإذا وجد فيه لقيط حُكِمَ بأنه حرٌّ، وإذا وُجدت فيه لقطّة لم تكن غنيمةً، إلى غيرهما من الأحكام. وعكس ذلك إذا قلنا: إنه دار كفر.

وإذا شاهدنا على شخص أمارات الإسلام حكمنا بأنه مسلم وإن كان مقيماً في دار الكفر، وإن رأينا عليه أمارات الكفر حكمنا بأنه كافر وإن كان مقيماً في دار الإسلام. فتقدّم أمارات الأعيان على أمارات الجملة لأنها أخصّ، وإنما نعتبر أمارات الجملة إذا فقدنا أمارات الأعيان.

وإنما نحكم في الدار بأنها دار الإسلام إذا ظهرت فيها الشهادتان، / [[ص ٢٣٣]] ولا يمكن الإقامة فيها إلا بإظهارهما أو بالكون على ذمة من يظهرهما أو جوار، ولا يؤخذ المقيم بها بإظهار نوع من أنواع الكفر، ولا اعتبار باختلاف مذاهب أهل الدار وما يقوله ويُظهِره بعضهم لبعض في مناظرة ومجادلة. وإنما الاعتبار بما ذكرناه. ودار الكفر إنما تكون دار كفر إذا كان نوع من أنواع الكفر ظاهراً فيها، ولا يمكن الإقامة فيها إلا بإظهاره، أو بالكون من مظهره على ذمة أو جوار.

والذي يدل على صحّة ما ذكرناه ما علمنا من حال مكة والمدينة، فإن مكة قبل فتحها كانت دار كفر والمدينة كانت دار

أنوار الملوكوت/ العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ٢٢٢]] المسألة التاسعة: في الأمر بالمعروف والنهي عن

المنكر:

قال: جمل متفرقة:

الأمر بالمعروف واجب، وكذلك النهي عن المنكر. ومن شرط وجوب النهي عن المنكر أن لا يغلب في ظن المنكر مفسدة تلزم من الإنكار.

أقول: اتفق المسلمون على أن الأمر بالمعروف الواجب والنهي عن المنكر واجبان سمعاً. واختلفوا في وجوبها عقلاً، فذهب إليه قوم، وخالف فيه آخرون. وحجة / [[ص ٢٢٣]] الفريقين ذكرناها في كتاب (المناهج).

أمّا المعروف المندوب فإن الأمر به مندوب.

ومن شرط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن يعلم الأمر والناهي كون المعروف معروفاً والمنكر منكراً، وأن يكون المعروف ممّا سيقع والمنكر ممّا سيترك، لأن الأمر والنهي بعد الوقوع عبث، وأن يجوز تأثير الإنكار، وأن يغلب على الظن انتفاء المفسدة. وذلك كله ظاهر.

* * *

كشف المراد/ العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ٥٧٨]] المسألة السادسة عشرة: في الأمر بالمعروف

والنهي عن المنكر:

قال: والأمر بالمعروف الواجب واجب، وكذا النهي عن المنكر، والمندوب مندوب سمعاً، وإلا لزم خلاف الواقع، أو الإخلال بحكمته تعالى.

أقول: الأمر بالمعروف هو القول الدال على الحمل على الطاعة، أو نفس الحمل على الطاعة، أو إرادة وقوعها من المأمور.

والنهي عن المنكر هو المنع من فعل المعاصي، أو القول المقتضي لذلك، أو كراهة وقوعها. وإنما قلنا ذلك للإجماع على أنها يجبان باليد واللسان والقلب. والأخير يجب مطلقاً بخلاف الأوّلين فإنهما مشروطان بما يأتي.

وهل يجبان سمعاً أو عقلاً؟ اختلف الناس في ذلك، فذهب قوم إلى أنّهما يجبان سمعاً للقرآن والسنة والإجماع، وآخرون ذهبوا إلى وجوبها عقلاً. واستدلّ المصنّف على إبطال الثاني بأنّها لو وجبا عقلاً لزم أحد الأمرين، وهو إمّا خلاف الواقع أو الإخلال

بحكمة الله تعالى، والتالي بقسميه باطل، فالقدّم مثله. بيان الشرطية: أنّها لو وجبا عقلاً لوجبا على الله تعالى، فإن كلّ واجب عقلي يجب على كلّ من حصل في حقّه وجه الوجوب، ولو وجبا عليه تعالى لكان إمّا / [[ص ٥٧٩]] فاعلاً لهما، فكان يلزم وقوع المعروف قطعاً، لأنّه تعالى يحمل المكلفين عليه، وانتفاء المنكر قطعاً، لأنّه تعالى يمنع المكلفين منه. وإمّا غير فاعل لهما، فيكون مخالفاً بالواجب، وذلك محال، لما ثبت من حكمته تعالى.

قال: وشروطها علم فاعلها بالوجه، وتجويز التأثير، وانتفاء المفسدة.

أقول: شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ثلاثة:

الأوّل: أن يعرف الأمر والناهي وجه الفعل، فيعرف أن المعروف معروف وأن المنكر منكر، وإلا لأمر بالمنكر ونهى عن المعروف.

الثاني: تجويز التأثير، فلو عرف أن أمره ونهيه لا يؤثّران لم يجبا. الثالث: انتفاء المفسدة، فلو عرف أو غلب على ظنّه حصول مفسدة له أو لبعض إخوانه في أمره ونهيه سقط وجوبها دفعا للضرر.

* * *

تسليك النفس/ العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ٢٠٧]] يجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إجماعاً، سمعاً على الأشهر، وإلا لما ارتفع معروف ولما وقع منكر، أو كان الله تعالى مخالفاً بالواجب، لأنّ الأمر بالمعروف هو الحمل عليه، والنهي هو المنع من المنكر. فلو وجبا / [[ص ٢٠٨]] بالعقل لوجبا على الله تعالى، لأنّ كلّ واجب عقلي فهو واجب على من حصل له وجه الوجوب. ولها شرائط: أن يعلم المعروف معروفاً والمنكر منكراً، وتجويز تأثير الإنكار، وانتفاء المفسد عنه وعن بعض المؤمنين.

* * *

مناهج اليقين/ العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ٤٥٥]] المنهج الثاني عشر: في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

الأمر هو طلب الفعل بالقول على جهة الاستعلاء، والمعروف هو كلّ فعل حسن اختصّ بوصف زائد على حسنه إذا علم ذلك فاعله أو دلّ عليه.

للنبي ﷺ بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع وجوب التأسي به.

وذهب السيّد المرتضى رحمته إلى أنّها واجبان على الكفاية، لأنّ الغرض منها وقوع المعروف وارتفاع المنكر، فتمتّ حصولاً بفعل واحد كان توجّه الأمر بهما على غيره عبثاً.

/ [[ص ٤٥٧]] [[٣/٢٥٦]] مسألة: الأمر بالمعروف ينقسم إلى واجب وندب تبعاً لانقسام المعروف إليهما، أمّا المنكر فلمّا كان كلّه قبيحاً كان النهي عنه كلّه واجباً. ولهما قسمة أخرى باعتبار الفاعل، وذلك لأنّهما قد يجبان باللسان واليد والقلب.

* * *

إشراق اللاهوت / عميد الدين العبيدي (ت ٧٥٤هـ):

[[ص ٤٥١]] [المسألة التاسعة: في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر]:

قال المصنّف: (جمل متفرقة: الأمر بالمعروف واجب، وكذا النهي عن المنكر، ومن شرط وجوب النهي عن المنكر أن لا يغلب في ظنّ المنكر مفسدة تلزم من الإنكار).

قال الشارح (دام ظلّه): (اتفق المسلمون على أنّ الأمر بالمعروف الواجب) كالصلاة والزكاة الواجبتين مثلاً، (والنهي عن المنكر) كالزنى (واجبان سمعاً. واختلف في وجوبهما عقلاً، فذهب إليه قوم وخالف فيه آخرون، وحجّة الفريقين ذكرناها في كتاب (المناهج)).

وقال في الكتاب المذكور ما هذه حكايته: (وقال آخرون: إنّ وجوبها عقليّ، وأورد عليهم بأنّه لو كان كذلك لما ارتفع معروف ولما وقع منكر، أو كان الله تعالى مخالفاً بالواجب، والتالي بقسميه باطل، فالمقدّم مثله. بيان الشرطيّة: أنّ الأمر بالمعروف هو الحمل على فعل المعروف، والنهي عن المنكر هو المنع منه، فلو كانا / [[ص ٤٥٢]] واجبين عقلاً لكانا واجبين على الله تعالى، لأنّ كلّ واجب عقليّ فإنّه يجب على كلّ من حصل فيه وجه الوجوب، ولو وجبا على الله تعالى لزم أحد المحذورين. وأمّا بطلانها، أمّا الثاني فظاهر بما سلف من حكمته، وأمّا الأوّل فلائنه يلزم الإلجاء في التكليف.

لا يقال: هذا وارد عليكم في وجوبها على المكلف، لأنّ الأمر هو الحمل، والنهي هو المنع، ولا فرق بين الحمل والمنع في اقتضاءها الإلجاء بين ما إذا صدر من الله تعالى أو من المكلف، وذلك قول بإبطال التكليف.

والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان بالشرع، فإنّ ذلك معلوم من دين محمد ﷺ.

وقال آخرون: إنّ وجوبها عقليّ. وأورد عليهم أنّه لو كان كذلك لما ارتفع معروف ولما وقع منكر، أو كان الله تعالى مخالفاً بالواجب، والتالي بقسميه باطل، فالمقدّم مثله. بيان الشرطيّة: أنّ الأمر بالمعروف هو الحمل على فعل المعروف والنهي عن المنكر هو المنع منه، فلو كانا واجبين بالعقل لكانا واجبين على الله تعالى، لأنّ كلّ واجب عقليّ فإنّه يجب على كلّ من حصل فيه وجه الوجوب، ولو وجبا على الله تعالى لزم أحد المحذورين.

وأما بطلانها، أمّا الثاني فظاهر بما سلف من حكمته، وأمّا الأوّل فلائنه يلزم الإلجاء وينافي التكليف.

لا يقال: هذا وارد عليكم في وجوبها على المكلف، لأنّ الأمر هو الحمل والنهي هو / [[ص ٤٥٦]] المنع، ولا فرق بين الحمل والمنع في اقتضاءها الإلجاء بين ما إذا صدر من المكلف أو من الله تعالى، وذلك قول بإبطال التكليف.

لأنّنا نقول: لا نسلم أنّه يلزم الإلجاء، لأنّ منع المكلف لا يقتضي الامتناع، أقصى ما في الباب أنّه يكون مقرباً ويجري ذلك مجرى الحدود في باب اللطف، ولهذا يقع هذه الأفعال مع حصول الإنكار وإقامة الحدود.

[١/٢٥٤] مسألة: من شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: أن يعلم الأمر والناهي كون المعروف معروفاً والمنكر منكراً، وهو ظاهر.

ومن شروطها: أن يكون المعروف ممّا سيقع والمنكر ممّا سيترك، فإنّهما بعد وقوعهما لو أمر ونهى بهما لكان عبثاً.

ومنها: أن يجوّز تأثير إنكاره، لأنّ الغرض هو ارتفاع المنكر ووقوع المعروف، وتوجيهها إلى من لا يؤثّران فيه عبث.

ومنها: أن يعلم أنّه لا مفسدة في ذلك دينيّة ولا دنيويّة، وإلّا لزم استلزام الإنكار المنكر، وهو مفسدة.

[٢/٢٥٥] مسألة: اختلفوا في وجوبها، فذهب الشيخ أبو جعفر الطوسي رحمته إلى أنّها واجبان على الأعيان، مستدلاً

بقوله عليه السلام: «التأمرنّ بالمعروف ولتنهنّ عن المنكر»، وبفحوى قوله تعالى: ﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ ﴿٧٨﴾﴾ كانوا لا يتنّهون عن منكرٍ [المائدة: ٧٨ و ٧٩]، وبالأمر الوارد

وفيه نظر أيضاً، لأننا نمنع حصر الغرض فيما ذكرتم، لجواز وجود غرض آخر مع ذلك، هو حصول الثواب بالقصد إليه. سلّمنا، لكن ليس الكلام فيهما بعد الوقوع، لأن الشرط كونها ممّا يُتوقَّعان، لاستحالة الأمر بالماضي والنهي عنه، بل الكلام قبل الوقوع، وحيثُ لا عبث.

والجواب هنا ليس مطلقاً بل مشروط بعلم الأمر والناهي بالوجه، وإلا لجاز الخلاف، فيقع المنكر ويرتفع المعروف، وتجويز التأثير وإلا لزم العبث، وعدم حصول مفسدة بذلك لغير مستحق لها وإلا لحصل ما هو أعظم من المقصود رفعه. ثم الضابط في كيفية ذلك عدم الانتقال إلى الأصعب مع إنجاح الأسهل سواء كان بالقلب أو اللسان أو الجوارح، والأمر بالندب ندب.

* * *

النافع يوم الحشر/ المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

/ [[ص ١٤٢]] في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: قال [أي العلامة الحلّي]: والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بشرط أن يعلم الأمر والناهي كون المعروف معروفاً والمنكر منكراً، وأن يكونا ممّا سيقعان، فإن الأمر بالماضي والنهي عنه عبث، وتجويز التأثير، والأمن من الضرر.

أقول: الأمر طلب الفعل من الغير على جهة الاستعلاء، والنهي طلب الترك على جهة الاستعلاء أيضاً. والمعروف كلُّ فعل حسن اختصَّ بوصف زائد على حسنه. والمنكر هو القبيح. إذا تقرّر هذا، فهنا بحثان:

البحث الأوّل: اتّفق العلماء على وجوب الأمر بالمعروف والواجب والنهي عن المنكر، واختلفوا من بعد ذلك في مقامين:

المقام الأوّل: هل الوجوب عقلي أو سمعي؟ فقال الشيخ الطوسي رحمته الله بالأوّل، والسيد المرتضى رحمته الله بالثاني، واختاره المصنّف. واحتجّ الشيخ بأنّها لطفان في فعل الواجب وترك القبيح، فيجبان عقلاً.

قيل: إن الوجوب العقلي غير مختصّ بأحد، فحيثُ يجب عليه تعالى، / [[ص ١٤٣]] وهو باطل، لأنّه إن فعلها لزم أن يرتفع كلُّ قبيح، ويقع كلُّ واجب. إذ الأمر هو الحمل على الشيء، والنهي هو المنع منه، لكن الواقع خلافه. وإن لم يفعلها، لزم إخلاله بالواجب، لكنّه حكيم.

لأننا نقول: لا نُسلّم أنّه يلزم الإلجاء، لأنّ منع المكلف لا يقتضي الامتناع، أقصى ما في الباب أنّه يكون مغرباً، ويجري ذلك مجرى الحدود في باب اللطف، ولهذا تقع الأفعال مع حصول الإنكار وإقامة الحدود).

تمّ كلامه (دام ظلّه) في ذلك الكتاب في هذا المعنى.

(أمّا الأمر بالمعروف المندوب) كالأمر بالنوافل وصيام الأيام المرغّب في صومها، (فإنّ الأمر به مندوب. ومن شرط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن يعلم الأمر والناهي كون المعروف معروفاً والمنكر منكراً) لئلا يأمر بالمنكر وينهى عن المعروف، (وأن يكون المعروف ممّا سبقه والمنكر ممّا سيترك، لأنّ الأمر) بالشيء (بعد وقوعه) والنهي عنه (عبث، وأن يُجوّز تأثير الإنكار).

وينبغي أن يقال أيضاً: وأن يُجوّز تأثير الأمر، فلو علم انتفاء تأثير أمره بالمعروف ونهيه عن المنكر سقط الوجوب.

(وأن يغلب على ظنّه انتفاء المفسدة) في إنكاره وفي أمره، فلو غلب على ظنّه تضمّن الأمر بالمعروف أو النهي عن المنكر مفسدة سقط، (وذلك) أي اعتبار هذه الأمور في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واشتراطها بها (ظاهر).

* * *

اللوامع الإلهية/ المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

/ [[ص ٢٢٩]] الأوّل: الأمر بالمعروف الواجب واجب عقلاً، وكذا النهي عن المنكر للطفية، فإنّ المكلف إذا علم أنّه إذا ترك الواجب أو فعل المعصية منع أو عوقب كان ذلك مقرباً له إلى فعل الأوّل وترك الثاني، وكلُّ لطف واجب، وجهة الوجوب عامّة، فيكون واجباً على الأعيان.

وخالف السيّد في المقامين وقال: وجوبها سمعي وإلا لوجبا عليه تعالى، لأنّ / [[ص ٢٣٠]] الواجب العقلي يعمّ. لكن اللّازم باطل، وإلا لوقع كلُّ معروف وارتفع كلُّ منكر إن فعلها، وإن لم يفعل أصل بالواجب، وهو محال.

وفيه نظر، لأنّه إذا كان المراد بالأمر والنهي الحمل والمنع المؤدّين إلى الإلجاء فباطل، لمنافاته التكليف وإلا لم يلزم الوقوع والارتفاع المذكوران، لأنّ ذلك حيثُ يفيد التقريب وعلى الكفاية، لأنّ الغرض وقوع المعروف وارتفاع المنكر، فوجوبها بعد حصوله من واحد عبث.

هو المنع عن فعل المعصية. وهما قد يجبان باليد واللسان عند شرائط، وبالقلب مطلقاً.

وإنما وجبا لكونهما لطفاً، فإنَّ المكلف إذا عرف أنه متى ترك المعروف أو فعل المنكر مُنِعَ من ذلك على بعض الوجوه، كان ذلك صارفاً له عن ترك المعروف وفعل المنكر.

ولمَّا انقسم المعروف إلى الواجب والندب انقسم الأمر إليهما. والمنكر لا ينقسم، فلا ينقسم النهي عنه. وطريق وجوبها السمع، خلافاً لبعضهم، وإلا لزم إيقاع كل معروف وارتفاع كل منكر، أو إخلاله تعالى بالواجب، والتالي بقسميه باطل.

/ [[ص ٣٨١]] بيان الملازمة: أن الواجبات العقلية عامة على كل من تحقَّق فيه وجه وجوبها، ولمَّا كان الأمر بالمعروف هو الحمل عليه والنهي عن المنكر هو المنع منه، فلو وجبا بالعقل لوجبا عليه تعالى، فإنَّ فعلهما لزم ارتفاع المنكر ووقوع المعروف، والوجدان بخلافه. وإن لم يفعلها كان الله تعالى مخلاً بالواجب، وهو باطل بما تقدَّم.

وإنما يجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بشروط:

الأول: علم الأمر والنهي بكون المعروف معروفاً والمنكر منكراً.

الثاني: تجويز تأثير الأمر والنهي.

الثالث: انتفاء المفسدة عليه وعلى غيره ممن لا يستحقُّ.

ووجوبه على الكفاية، لأنَّ الغرض تحصيل المعروف وارتفاع المنكر.

أقول: في هذا الفصل مباحث:

الأول: في تعريف الأمر والنهي والمعروف والمنكر:

أمَّا الأمر فقد عرّفه المصنّف بأنّه طلب الفعل بالقول على جهة الاستعلاء. فالطلب جنس شامل للأمر والنهي.

قوله: (طلب الفعل) خرّج النهي، فإنّه طلب الترك، وقيدته بالقول احترازاً من طلب الفعل، لأنّه كطلب الفعل بفعل واجب التأسّي به، لكن يرجع إلى القول أيضاً.

وقوله: (على جهة الاستعلاء) ليخرج بذلك السؤال والالتماس، فإنَّ الأوّل على جهة التسفّل، والثاني على جهة التساوي. واعتبر الاستعلاء كما هو رأي أبي الحسين [البصري]، ولم يعتبر العلوّ كما هو رأي أكثر المعتزلة، ليدخل قول فرعون: ﴿فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾ [الأعراف: ١١٠]، فإنّه أطلق الأمر على

وفي هذا الإيراد نظر.

وأما الدلائل السمعية على وجوبها فكثيرة.

المقام الثاني: هل هما واجبان على الأعيان أو الكفاية؟ فقال الشيخ بالأوّل، والسيد بالثاني.

احتجَّ الشيخ بعموم الوجوب من غير اختصاص بقوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [آل عمران: ١١٠].

احتجَّ السيد بأنَّ المقصود وقوع الواجب وارتفاع القبيح، فمن قام به كفى عن الآخر في الامتثال. ولقوله تعالى: ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [آل عمران: ١٠٤].

البحث الثاني: في شرائط وجوبها، وذكر المصنّف هنا أربعة: الشرط الأوّل: علم الأمر والنهي بكون المعروف معروفاً والمنكر منكراً، إذ لولا ذلك لأمر بما ليس بمعروف، ونهى عمّا ليس بمنكر.

الشرط الثاني: كونها ممّا يتوقَّعان في المستقبل، فإنَّ الأمر بالماضي والنهي عنه عبث، والعبث قبيح.

الشرط الثالث: أن يُجوز الأمر والنهي تأثير أمره أو نهيه، فإنّه إذا تحقَّق عنده أو غلب على ظنه عدم ذلك ارتفع الوجوب.

/ [[ص ١٤٤]] الشرط الرابع: أمن الأمر والنهي من الضرر الحاصل بسبب الأمر أو النهي، إمّا إليهما أو لأحد من المسلمين. فإنَّ غلب عندهما حصول ذلك ارتفع الوجوب أيضاً.

ويجبان بالقلب واللسان واليد، ولا يُنتقل إلى الأصعب مع إنجاح الأسهل.

إرشاد الطالبين/ المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

[[ص ٣٨٠]] قال (أي العلامة الحلي): الفصل الثاني عشر:

في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

الأمر: هو طلب الفعل بالقول على جهة الاستعلاء. والمعروف: الفعل الحسن المختصُّ بوصف زائد على حسنه، إذا عرف فاعله ذلك، أو دلَّ عليه. والمنكر: الفعل القبيح إذا عرف فاعله ذلك، أو دلَّ عليه. والنهي: ضدُّ الأمر.

والأمر هنا أعمُّ من أن يكون قولاً أو فعلاً، وكذا النهي. فالأمر بالمعروف هو الحمل على فعل الطاعات، والنهي عن المنكر

الصغرى، فلأنَّ المكلف إذا عرف أنه متى فعل المنكر وترك المعروف، مُنِعَ منه أو استُخِفَّ به أو عوقب عليه، كان ذلك صارفاً له عن الإقدام. ولا نعني باللفظ إلا ذلك، فيكونان واجبين لذلك، وهو المطلوب. ولما كان المعروف منقسماً إلى واجب وندب كان الأمر بالواجب لطفاً فيه، فيكون واجباً كوجوبه لما بيَّناه، والأمر بالندب لطفاً فيه، فيكون مندوباً كندبه. وأمَّا المنكر فلا ينقسم، فالنهي عنه واجب مطلقاً.

الثالث: في طريق وجوبها، هل هو السمع لا غير أو العقل والسمع معاً؟

قال شيخنا أبو جعفر الطوسي رحمته الله بالثاني، لأنَّهما لطفان كما تقدَّم، وكلُّ لطف واجب.

وقال السيّد المرتضى وأبو الصلاح وسالم بن عزيزة بالأوّل، واختاره المحقّق في تجريد المصنّف رحمته الله في أكثر كتبه، واستدلّ عليه بما تقريره أن نقول: لو وجبا عقلاً لزم إمّا كون الباري تعالى محلاً بالواجب، أو وقوع كلِّ معروف وارتفاع كلِّ منكر، واللازم باطل بقسميه، فالملزوم مثله. بيان الملازمة: أن الواجب العقلي عامٌّ لا يختلف باختلاف الفاعلين، لأنَّه يجب لوجه وجوبه، ووجه وجوبه عامٌّ، فيكونان واجبين عليه تعالى، كوجوبها / [[ص ٣٨٤]] علينا، فإمّا أن لا يفعلها فيلزم إخلاله بالواجب، أو يفعلها فيلزم وقوع كلِّ معروف وارتفاع كلِّ منكر، لأنَّ الأمر بالمعروف هو الحمل عليه، والنهي عن المنكر هو المنع منه، لكن الوجدان يُكذِّبه.

وللشيخ أن يقول: أيُّ شيء نعني بالحمل؟ والمنع ما كان مؤدياً إلى الإلجاء، فهو باطل، لأنَّه منافٍ للتكليف، أو غير المؤدي إلى الإلجاء، وذلك لا يلزم منه ما ذكرتم، لأنَّهما حينئذٍ يكونان مقرّبين كالحُدود والتعزيرات، [فيجوز حينئذٍ وقوع المنكر وعدم المعروف كما جاز مع الحدود والتعزيرات].

الرابع: في شرائطها، وقد ذكر المصنّف منها ثلاثة:

الأوّل: علم الأمر والناهي بكون ما يأمر به أو ينهى عنه معروفاً أو منكراً. وإلا لجاز العكس، فيقع المنكر ويرتفع المعروف، وهو باطل.

الثاني: تجويز التأثير، وإلا لزم العبث بالأمر والنهي، وهو قبيح.

الثالث: عدم حصول مفسدة بالنسبة إلى الأمر والناهي، أو

طلبهم الفعل منه، مع أنّه / [[ص ٣٨٢]] لا علوّ لهم عليه، وتام الحدّ المذكور في أصول الفقه.

وفي هذا التعريف نظر، فإنَّ الطلب مرادف للإرادة، كما هو رأي المحقّقين، والأمر لفظ، فأحدهما غير الآخر، فالتعريف به تعريف بالمباين.

فإن قلت: الأمر في هذا الباب غير الأمر الاصطلاحي، فإنَّه يكون تارةً بالقلب وتارةً باليد وتارةً باللسان، فلا يكون لفظاً مطلقاً.

قلت: على تقدير التسليم لا فائدة حينئذٍ في تقييده بالقول، لأنَّه يخرج به القلبي والجوارحي، وأيضاً الطلب غير شامل للأقسام التي ذكرها، بل هو حقيقة في [الطلب] القلبي، واستعماله في غيره مجاز، والتعريف بأباه قوله.

والأمر هنا يريد به في هذا الباب تارةً يكون قولاً، كقولك: افعل كذا، وتارةً يكون فعلاً، إمّا قلبياً كالكرهية لتارك المعروف التي يدلُّ عليها الإعراض عنه والتقبُّص في وجهه وعدم الانبساط له، أو جوارحياً كما إذا افتقر إلى الضرب والجرح وغير ذلك.

وبالجمله يرجع حاصل الأمر بالمعروف إلى الحمل عليه، لكن الأمر القلبي يجب مطلقاً من غير شرط. وأمّا اللساني والجوارحي فإنَّها يجب عند شرائطه الآتية.

وأما النهي، فهو ضدُّ الأمر، تعريفه ضدُّ تعريفه، فيكون على ما قاله هنا النهي هو: طلب الترك بالقول على جهة الاستعلاء، وبيانه في الاحتراز والنقص كما مرَّ في الأمر، وهو أيضاً ينقسم إلى القلبي واللساني والجوارحي، ويرجع حاصله إلى المنع من المنكر.

وأما المعروف فهو الفعل الحسن المختصُّ بوصف زائد على حسنه، إذا عرف فاعله ذلك، أو دلَّ عليه. فالفعل جنس، وب (الحسن) خرج القبيح، / [[ص ٣٨٣]] وبقولنا: (المختصُّ بوصف زائد على حسنه) خرج المباح، وقولنا: (إذا عرف فاعله ذلك) احتراز عن الغافل فإنَّه غير مكلف، وقولنا: (أو دلَّ عليه) ليدخل فيه ما [إذا] لم يعرفه [تفصيلاً] لكن عرفه [إجمالاً] وقام الدليل عليه.

وأما المنكر فهو القبيح.

الثاني: في لَمِيَّة وجوبها، فنقول: إنَّهما لطفان في فعل المعروف وترك المنكر، وكلُّ لطف واجب. أمّا الكبرى، فقد تقدّمت. وأمّا

غيره ممن لا يستحق ذلك، وإلا لزم حصول مفسدة أعظم من ذلك، أي من ترك المعروف وفعل المنكر.

الخامس: في محل وجوبها، واختُلف في ذلك، فقال شيخنا أبو جعفر (رحمه الله تعالى): إنه على الأعيان. وقال السيد والمصنّف: إنه على الكفاية.

واستدل الشيخ بوجوه:

الأول: أن جهة الوجوب عامّة بالنسبة إلى كل مكلف، فيكونان واجبين على الأعيان.

الثاني: أنّها واجبان عليه ﷺ بقوله تعالى: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ﴾ [الأعراف: ١٩٩]، ودليل التأسي به ﷺ.

/ [[ص ٣٨٥]] الثالث: ظاهر قوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [آل عمران: ١١٠].

الرابع: قوله ﷺ: «لتأمرن بالمعروف ولتنهين عن المنكر أو ليسلطن الله عليكم شراركم ويدعو خياركم، فلا يستجاب لهم». واستدل السيد والمصنّف: بأن الغرض وقوع المعروف وارتفاع المنكر، فبعد حصولها من واحد فوجوبها على غيره عبث.

وفيه نظر، فإن للشيخ أن يقول: لا نسلم أن الغرض هو ذلك لا غير، لجواز أن يكون الغرض مع ما ذكرتم حصول الثواب للأمر والنهي بالقصد إلى وقوعها. سلّمنا، لكن ليس الكلام في وجوبها بعد الوقوع، إذ من شرطها كونها مما يُتوقَّعان في المستقبل، لأن الأمر بالماضي والنهي عنه عبث، بل الكلام فيما قبل الوقوع، وعلى هذا لا يلزم العبث.

* * *

٧٨ - الأمر بين الأمرين:

← الجبر.

* * *

٧٩ - الإمكان:

الياقوت في علم الكلام / إبراهيم بن نوبخت (ق ٥ أو ٦):

[[ص ٣٧]] خواص الممكن لذاته أن لا يوجد أحد طرفيه إلا بأمر منفصل، وأن لا يكون أحد الطرفين أولى به، والحاجة إلى المؤثر من الإمكان لا من الحدوث.

* * *

أنوار الملوكوت / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):
[[ص ٧١]] المسألة الخامسة: في انقسام الموجود إلى الواجب والممكن:

قال: والموجود إما أن يكون واجباً أو ممكناً.

أقول: هذه قسمة ضرورية، لأن الموجود إما أن يكون مستغنياً عن الغير أو لا يكون، والأول الواجب، والثاني الممكن. واعلم أن الممكن يقال على أربعة معانٍ بالاشتراك اللفظي: العام: وهو الذي يُحكم فيه برفع إحدى الضرورتين. الخاص: وهو الذي حُكم فيه برفعها معاً. والأخص: وهو الذي حُكم فيه برفع الضروريات كلها: الذاتية، والمشروطة، والوقئية. والاستقبالي: وهو الذي اعتبر فيه رفع الضرورة بالنظر إلى الاستقبال.

ومرادنا في هذه القسمة هو الخاص، فالمنفصلة حقيقية، ولو أردنا العام لكانت المنفصلة التي ذكرها الشيخ أبو إسحاق مانعة الخلو، [و] لو أردنا الأخص أو الاستقبالي لكانت مانعة الجمع. قيل: هاهنا الوجوب مغاير للوجود لاشتراك الثاني دون الأول، ولأننا نقول: موجود واجب فيفيد، فإن لم يكن بينهما الملازمة صحَّ الانفكاك بينهما.

وهو باطل، لعدم تعقل انفكاك الوجود عن الوجوب وبالعكس، لكونه صفة. وليست الملازمة من الطرفين، لاستحالة الدور. ولا من الوجود، وإلا لاشتراك الوجوب بين الموجودات، ويلزم كون الوجوب معلولاً. ولا بالعكس، لأن الوجوب نعت متأخر فلا يكون علّة للوجود. لا يقال: الوجوب عدمي.

/ [[ص ٧٢]] لأننا نقول: إنه تأكّد الوجود. ولأن اللاوجود المحمول على العدمي عدمي فالوجوب ثبوتي.

أجاب بعض المحققين بأن الوجود لو اشترك بالتواطئ لتساوت أفرادها في الاقتضاء، وليس كذلك، وإنما اشتراكه بالتشكيك، فكان كإقتضاء نور الشمس لإبصار الأعشى بخلاف غيره من الأنوار، ولا يلزم من كون الوجوب لازماً كونه معلولاً، لأن المعلول مستلزم لعلته، وعلته لازمة له مع استحالة كون المعلول علّة لعلته.

والحق أن الوجوب والإمكان والامتناع أمور معقولة

الماهية أو مستغنياً، والثاني باطل بالضرورة، لأنه لا يُعقل استغناء الصفة عن المحل، والأول يقتضي أن يكون ذلك الوجود ممكناً، وهو محال.

وهذا كافٍ إلا أن المصنّف رحمه الله قسم القسم الثاني إلى قسمين زيادةً في الإيضاح، وهو أن يقال: إذا كان الوجود ممكناً فلا بد له من مؤثر، فإما أن يكون المؤثر شيئاً غير الماهية وهو محال، لأنه يلزم منه احتياج واجب الوجود في وجوده إلى غيره وهو محال، أو نفس الماهية بأن أثرت وهي موجودة لزم التسلسل وكون الماهية موجودة مرتين، وإن أثرت وهي معدومة لزم تأثير المعدوم في الموجود وهو محال.

قيل عليه: لِمَ لا تُؤثر من حيث هي كالقابلية، ولأن وجوده معلوم وماهيته غير معلومة، ولأن الوجود إن اقتضى التجرد أطرد، فالممكنات ليست موجودة، أو وجودها نفس ماهيتها، وإن اقتضى عدمه فهو المطلوب، وإن لم يقتض شيئاً لزم افتقار واجب الوجود في تجرده إلى علة منفصلة.

وأجاب بعض المحققين عن الأول: بأن المؤثر في الوجود لا يُعقل أن يكون عدمياً، / [[ص ٧٤]] والماهية من حيث هي هي إنما تكون موجودة في الذهن معدومة في الخارج، فلا يكون حينئذ مؤثراً، بخلاف القابل الذي ليس مبدأً للتأثير.

وعن الثاني: بأن الوجود الخاص به غير معلوم، والوجود العام المقول بالتشكيك زائد في المعقولة.

وعن الثالث: بأن المقول بالتشكيك على أشياء إذا اقتضى شيئاً لا يجب أطراد تأثيره، كالضوء الحاصل من الشمس المقتضى لإبصار الأعشى بخلاف غيره من الأنوار.

الرابعة: أنه لا يصح عدمه، وهذه قضية بديهية، لأن الواجب لذاته لا يكون ممكناً لذاته.

واستدلّ المصنّف رحمه الله عليها ببرهان غير واضح، هو أنه لو جاز عدمه لكان لعله يجب معها، فيكون وجوده متوقفاً على عدم تلك العلة، فيكون ممكناً وقد فرضناه واجباً، هذا خلف.

وليس بجيداً، لأن عدم واجب الوجود ممتنع لذاته لا بغيره، وتعليله الامتناع بعدم توقّف وجوده على عدم سبب العدم تعليل ما ثبت للشيء لذاته بعلّة غير ذاته.

المسألة السابعة: في خواص الممكن لذاته:

قال: خواص الممكن لذاته أن لا يوجد أحد طرفيه إلا بأمر

فيحصل في العقل من استناد المتصورات إلى الوجود الخارجي، وفي أنفسها معقولات للعقل بشرط الاستناد المذكور، وليس بموجودات في الخارج حتى تكون علة للأمر التي تستند إليها أو معلولاتها، كما أن تصوّر زيد - وإن كان معلولاً لمن يتصور - لا يكون علة لزيد ولا معلولاً له.

وكون الشيء واجباً في الخارج هو كونه بحيث إذا عقله عاقل مستنداً إلى الوجود الخارجي حصل في عقله معقول هو الوجوب، وإذا كان الوجوب سلبياً لا يلزم منه أن يكون نقيضاً للوجود، فإن السلبى هو سلب الشيء عن شيء، وسلب الشيء عن الوجود لا يكون حمل العدم عليه.

وأيضاً إن كان الوجوب واللاوجوب نقيضين بمعنى يُقسّمان جميع الاحتمالات والوجود والعدم كذلك، وكان العدم محمولاً على اللاوجوب، فلا يلزم أن يكون الوجود محمولاً على الوجوب حملاً كلياً، لأنه من الجائز أن يكون بعض ما هو وجوب عدمياً أيضاً، فإن الممكن العام والممتنع نقيضان بالوجه المذكور والممتنع عدمي، فلا يجب أن يكون كل ما هو ممكن بالإمكان العام وجودياً، بل بعضه وجودي وبعضه عدمي.

المسألة السادسة: في خواص الواجب لذاته تعالى:

قال: خواص الواجب لذاته أن لا يكون وجوده بغيره وإلا ينافي الحال حال فرض عدم الغير، وأن لا يتركب عن الغير وإلا لكان محتاجاً إليه، وأن لا يكون وجوده زائداً / [[ص ٧٣]] عليه وإلا لزم الاستغناء أو تنافي الوجوب والإمكان، أو لزم تأثير المعدوم في الموجود، والكل محال، وأن لا يصح عدمه وإلا كان وجوده مفتقراً إلى عدم موجب العدم فينافي الفرضان.

أقول: قد ذكر المصنّف رحمه الله للواجب خواصاً: الأولى: أنه لا يجب بذاته وبغيره معاً، لأن ما بالذات لا يرتفع بارتفاع الغير، وما بالغير يرتفع بارتفاعه، فيلزم اجتماع النقيضين حال فرض عدم الغير.

الثانية: أنه لا يتركب عن غيره، وإلا لكان محتاجاً إليه ضرورة احتياج المركب إلى مفرداته وأجزائه، فيكون ممكناً مع فرض وجوبه، ويكون واجباً بذاته وبغيره معاً، هذا خلف.

الثالثة: أن وجوده نفس ماهيته، وهو قول الأوائل، ومذهب أبي الحسين البصري، وأبي الحسن الأشعري، خلافاً لأكثر المتكلمين.

والدليل على ذلك أنه لو كان زائداً فإما أن يكون محتاجاً إلى

ترجيح أحد طرفيه على الآخر، وإن لم يتصور شيئاً آخر، ولو جوز وجوب الحادث لجزم باستغنائه.

الثاني: أن الحدوث هو كون الموجود مسبوقاً بالعدم، فهو صفة له، والصفة متأخرة بالطبع عن الموصوف، والوجود متأخر عن تأثير موجدته بالذات تأخر المعلول عن العلة، وتأثير الموجود متأخر عن احتياج الأثر إليه في الوجود بالطبع، والاحتياج متأخر عن علته بالذات، فلو كان الحدوث علةً لزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب.

/ [[ص ٧٦]] قيل: إن الإمكان صفة للممكن، فهو متأخر عنه، والممكن متأخر عن التأثير المتأخر عن الاحتياج المتأخر عن علته.

والجواب: الكذب في قولكم: الممكن متأخر عن التأثير، بل المتأخر إنَّما هو وجوده أو عدمه، وليس الإمكان متأخراً عنها.

* * *

تسليك النفس / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ٣٣]] في مباحث الوجوب وقسيميه:

وهي ثلاثة:

(البحث) الأول: [الوجوب والإمكان والامتناع]:

الوجوب والإمكان والامتناع من التصورات البديهية، لا شيء منها بثابت، وإلا لزم التسلسل ووجود المعدوم. ولأنَّها أمور نسبية، فتوقف على وجود المتسبين.

والوجوب والإمكان متأخران عن (هذا) الوجود، هذا خلف.

والامتناع يتوقف على ما لا يوجد، فلا يكون موجوداً.

وأثبت الأوائل الإمكان في الخارج، وإلا لم يبق فرق بين نفي الإمكان والإمكان المنفي.

وهو خطأ، لأنَّ التمايز يقع في الأحكام العقلية كما يقع في الأمور العينية، ولو اقتضى ذلك الشبوت لزم كون الامتناع ثبوتياً.

/ [[ص ٣٤]] [البحث] الثاني: [في خواصِّ الواجب]:

الشيء الواحد لا يكون واجباً لذاته ولغيره، لأنَّ الواجب لذاته مستغن عن الغير، والواجب لغيره غير مستغن عن ذلك الغير، فيجتمع النقيضان.

والواجب لذاته بسيط، لافتقار كلِّ مركَّب إلى جزئه، وجزؤه غيره.

منفصل، وأن لا يكون أحد الطرفين أولى به، والحاجة إلى المؤثر من الإمكان لا من الحدوث.

أقول: لمَّا ذكر خواصِّ الواجب شرع في خواصِّ الممكن، وقد ذكر منها ثلاثاً:

الأولى: أن لا يوجد أحد طرفيه إمَّا الوجود أو العدم إلا بعلَّة خارجة عن ذاته منفصلة عنه، لأنَّه لولا ذلك لزم أحد الأمرين: إمَّا استغنائه وهو باطل بالضرورة، أو افتقاره إلى علة هي ذاته، وهو محال، لأنَّ العلة متقدمة، فلو كان الشيء علةً في نفسه لزم تقدمه على نفسه، وذلك باطل بالضرورة.

الثانية: أنه لا يُعقل أن يكون أحد الطرفين أولى به من الآخر، لأنَّه مع تلك الأولوية إن أمكن وقوع الطرف المرجوح فلنفرض في وقت، فتخصيص أحد الوقتين / [[ص ٧٥]] بوقوع أحد الطرفين دون الآخر ترجيح من دون مرجح، وهو محال، وإن لم يمكن ذلك كان وجوباً لا إمكاناً.

قال بعض المحققين: هذا يقتضي نفي الأولوية مطلقاً، ولقائل أن يقول: الطرف الأولى يكون أكثر وقوعاً، أو أشدَّ عند الوقوع، أو أقلَّ شرطاً للوقوع، وقد قيل في رجحان العدم في الموجودات الغير القارَّة كالصوت والحركة: إنَّ العدم لو لم يكن أولى بها لجاز عليها البقاء. وأجيب عنه بأنَّ كلامنا في الممكن لذاته لا في الممتنع بغيره، وبقاء الغير القارَّ ممتنع بغيره.

وأقول: ليس المراد من الأولوية كثرة وقوع الاشخاص في وقت واحد أو أوقات كثيرة أو وقوع الشخص الواحد في أزمة متعدِّدة، لأنَّ الوقوع واجب مستند إلى علة ولا شدة الواقع ولا قلة شرط وقوعه، فإنَّ جميع ذلك مستفاد من الخارج، بل المراد بذلك الترجيح الذي لا ينتهي إلى طرف الوجوب والامتناع المستند إلى ذات الممكن، وليس المراد نفي الأولوية مطلقاً، لأنَّ المعلول المستند إلى علة مركَّبة يكون وجوده أولى عند وجود بعض أجزاء العلة من وجوده عند عدم الجميع.

الثالثة: أنَّ الإمكان علة الحاجة إلى المؤثر، وذلك حكم قد وقع الخلاف فيه، فإنَّ جماعة من الناس ذهبوا إلى أنَّ علة الحاجة هي الحدوث، وهم قداماء المتكلمين، أمَّا المتأخرون منهم والأوائل فإنَّهم قالوا: علة الحاجة هي الإمكان، وهو الحقُّ عندي لوجهين:

الأول: إنَّ العقل مع فرض كون الشيء ممكناً يطلب العلة في

خاصّة، وإمّا أن يكون ممكن الوجود. وهو عشرة: الجوهر، والكمّ، والكيف، والأين، ومتى، والمضاف، والملك، والوضع، وأن يفعل، وأن يفعل.

واحد منها جوهر والتسعة أعراض، لأنّ الممكن إمّا أن يكون في موضوع، أي في محلّ متقوم بذاته مستغن عن الحال فيه، وهو العرض. وإمّا أن لا يكون، وجاز أن يكون في محلّ، وهو الجوهر. فإن كان محلاً لمثله فهو المادّة، وإن كان حالاً فهو الصورة، وإن كان مركّباً منها فهو الجسم، وإن كان مجرداً فهو نفس إن تعلّق بالأجسام تعلّق التدبير، وإلّا فعقل.

فالجوهر: هو الوجود لا في موضوع.

والمادّة: هي الجوهر القابل (للصورة).

والصورة هي الجوهر المتّصل لذاته الحال في المادّة.

/ [[ص ٤٣]] والجسم: هو الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قوائم.

والنفس: كمال أوّل لجسم طبيعي إلى ذي حياة بالقوّة.

والعقل: جوهر مجرد عن الجسم حلولاً وتدبيراً.

والكمّ: هو القابل لذاته المساواة وعدمها. وهو إمّا متّصل، وهو الخطّ إن انقسم في بعد واحد، والسطح إن انقسم في بعدين، والجسم التعليمي إن انقسم في ثلاثة أبعاد، والزمان إن لم يكن قارّاً، وإمّا منفصل هو العدد، لا غير.

والكيف: هو العرض الذي لا يتوقّف تصوّره على تصوّر غيره، ولا يقتضي القسمة واللاقسمة في محله اقتضاءً أوّلياً. وأنواعه أربعة:

والكيفيات المحسوسة: فإن كانت راسخة فهي انفعاليات، وإلّا فهي الانفعالات.

والكيفيات المختصّة بالكميات: إمّا متّصلة كالاستقامة والانحناء، وإمّا منفصلة كالزوجيّة والفرديّة.

والكيفيات النفسانيّة: فإن كانت راسخة فهي الملكات، وإلّا فهي الحالات.

والكيفيات الاستعداديّة: فإن كان نحو الدفع فهو القوّة، وإلّا فهو اللآقوّة.

/ [[ص ٤٤]] والأين: نسبة الشيء إلى مكانه.

والمتى: نسبه إلى زمانه أو طرفه.

والمضاف: وهو النسبة المتكرّرة.

ووجوده نفس حقيقته، لأنّه لو كان زائداً عليه لكان ممكناً، لأنّه حينئذ يكون صفةً له، وكلّ صفة مفتقرة إلى الموصوف. والتالي باطل، لأنّ المؤثّر فيه إن كان غير الله تعالى لزم افتقاره إلى غيره، فيكون ممكناً، وإن كان هو الله تعالى لزم تأثير المعدوم في الموجود أو وجود الماهيّة مرّتين أو الدور.

البحث الثالث: [في عروض الإمكان للماهيّة]:

الإمكان واجب للماهيّة، وإلّا جاز انتقالها منه إلى الوجوب أو الامتناع، وهو محال.

وكلّ ممكن الوجود فإنّه لا يوجد ولا يُعدّم إلّا بسبب منفصل، لاستحالة ترجيح أحد الطرفين المتساويين على الآخر لا مرجّح. ثمّ مع ذلك السبب يجب، وإلّا فإن بقي الاستواء افتقر إلى غيره، وإن ترجّح أمكن / [[ص ٣٥]] وقوع المرجوح مع الأولويّة في وقت وعدمه في آخر. فاخصاص أحد الوقتين بالوجود يقتضي الاحتياج إلى سبب غير الأوّل، فلا يجوز أن يكون أحد الطرفين أوّل.

والإمكان علّة الاحتياج إلى المؤثّر، لقضاء العقل به عنده وبانتفائه عند عدمه.

ولا يجوز أن يكون هي الحدوث، كما ذهب إليه بعض قدماء المتكلّمين، لأنّه كفيّة للوجود فيتأخّر عنه، والوجود متأخّر عن الإيجاد المتأخّر عن الاحتياج المتأخّر عن علّة الاحتياج، فلو كانت هي الحدوث لزم تقدّم الشيء على نفسه بمراتب.

تذنيب:

لمّا ثبت أنّ علّة الاحتياج هي الإمكان وهو ثابت للباقي ثبت معلوله، وهو الاحتياج إلى المؤثّر. وذهب بعض قدماء المتكلّمين إلى استغنائه.

واحتجوا: بأنّ المؤثّر إن لم يكن له فيه أثر كان مستغنياً قطعاً، وإن كان له أثر فإن كان هو الوجود الحاصل أوّلاً لزم تحصيل الحاصل، وهو / [[ص ٣٦]] محال، وإن كان أمراً جديداً كان التأثير في الجديد لا في الباقي، فيكون الباقي مستغنياً.

والجواب: المنع من الملازمة الأخيرة، لأنّ الباقي مفتقر إلى البقاء الجديد.

* * *

[[ص ٤٢]] في التقسيم على رأي الأوائل:

الموجود إمّا أن يكون واجب الوجود لذاته، وهو الله تعالى

فيطلب العقل العلة ويتسلسل. فإذا لهذا الممكن وجوبان: أحدهما هذا، والثاني وجوبه اللاحق له، فإنَّ كلَّ موجود على الإطلاق فإنَّه بالضرورة موجود ما دام موجوداً، ويُسمَّى هذا الوجوب الضرورة بحسب المحمول.

[٦/٦] مسألة: الإمكان للممكن واجب، وإلا لزال عنه، فصار واجباً أو ممتنعاً.

قيل: لو كان واجباً لكان الممكن الذي هو شرط الإمكان واجباً.

والحقُّ أن يقال: إنَّ عُنِيَّ بثبوت الإمكان للممكن الثبوت العيني، كان فرعاً على ثبوت الإمكان، ونحن قد أسلفنا بطلانه. وإنَّ عُنِيَّ الثبوت الذهني، لم يكن واجباً، لوقوع الشكِّ في بعض الأشياء هل هو ممكن أم لا؟ [إلا] أن يُعنى به أن العقل إذا حكم بثبوت الإمكان لشيء فإنَّه يكون واجب الثبوت له، وهذا حقٌّ، لكن الوجوب هنا وجوب بحسب المحمول، فلا يلزم وجوب الممكن، والخلاف في الإمكان الأوَّل، أمَّا الاستعدادي فلا شكَّ في زواله.

تذنب: الإمكان العامُّ ليس بثابت، لأنَّه لا شيء من جزئياته ثابت، ولا وجود للكليِّ إلا في جزئياته. ولأنَّه يلزم التسلسل. / [[ص ٨٦]] [٧/٧] مسألة: علة الحاجة إلى المؤثر هي الإمكان لا الحدوث، خلافاً لقوم.

لنا: أنا متى عقلنا كون الشيء ممكناً جزمنا بأنَّ وجوده له بغيره، ولو شككنا في جواز وجوب الحادث لذاته لشككنا في احتياجه. ولأنَّ الحدوث صفة الوجود المتأخَّر عن تأثير القادر المتأخَّر عن احتياجه إليه، فلو كان علة الحاجة هي الحدوث تأخَّر الشيء عن نفسه بمراتب.

قيل عليه: يجوز أن يكون الحدوث علة غائية، فجاز تأخيرها. وفيه ضعف، لأنَّ الأثر إنَّما يحتاج إلى المؤثر حالة عدم عندهم، لأنَّ حالة الوجود حالة الاستغناء، وحالة الحدوث هي حالة الوجود، فلو كان الحدوث علة الحاجة لزم تقدُّم الحكم على العلة، وإنَّه محال.

احتجَّ مشايخ المتكلمين بوجهين: أحدهما: أنَّ متعلِّق قصدنا ودواعينا من الفعل هو حدوثه، حتَّى إنَّ الشيء إذا لم يصحَّ حدوثه بأنَّ يكون مستحيلًا أو ماضياً أو قديماً لم يتعلَّق قدرتنا به، فقد تعلَّق الحدوث بقدرتنا بحسب

والملك: وهو نسبة التملُّك.

والوضع: وهو هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة أجزائه بعضها إلى بعض، ونسبة أجزائه إلى أمور خارجة عنه، كالقيام والانتكاس.

وأن يفعل، وهو التأثير.

وأن ينفعل، وهو التأثر.

والحقُّ أنَّ المادَّة ليست ثابتة، وإلا لزم التسلسل.

والكمُّ هو الجسم أو الخطُّ أو السطح، وهي جواهر أفراد يأتي البحث فيها.

والمتمى وما بعده من النسبيَّة، لو كانت ثبوتية لزم التسلسل. والكيفيات المختصَّة بالمنفصل فرع على ثبوته وليس، وإلا لزم قيام العرض بمحلين.

* * *

مناهج اليقين / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ٨٤]] [٤/٤] مسألة: الإمكان ليس بثبوتي، وإلا لزم التسلسل أو وجوب الممكن.

أمَّا الاستعدادي ففيه خلاف، وأثبتته الأوائل، وإلا لما وقع الفرق بين نفي الإمكان وبين الإمكان المنفي، لاستحالة التمايز في العدميات.

والحقُّ أنَّه كالأوَّل لما مرَّ، والأوائل جوزوا تسلسل الاستعدادات، ويُعارضون في حجَّتهم بالامتناع.

[٥/٥] مسألة: الإمكان لفظ مشترك بين معانٍ أربعة:

أحدها: الإمكان العامُّ، وهو الذي سلب فيه الوجوب عن أحد طرفي الوجود أو العدم.

الثاني: الخاصُّ، وهو ما ذكرناه، أعني الذي سلب فيه الضرورتان معاً.

الثالث: الإمكان الأخصُّ، أعني الذي سلب فيه الضرورتان: المشروطة، والذاتية.

/ [[ص ٨٥]] الرابع: الإمكان الاستقبالي، وهو الذي اعتُبر فيه ما ذكرناه، نظراً إلى الاستقبال.

والأوَّل يشمل الواجب والبواقي إنَّ نُظِرَ إلى طرف الوجود، ويشمل الممتنع والبواقي إنَّ نُظِرَ إلى طرف العدم.

قاعدة: لا يمكن أن تكون الأولوية كافية في أحد طرفي الممكن ما لم ينته إلى الوجوب، خلافاً لمحمود، لأنَّه معها يمكن المرجوح

بسبب الفاعل لكنّه لا يُتَّجَرَّحُ الذات عن مقتضاها، وهو التساوي في الزمن المستقبل، وإلّا لوجب أن يكون الذوات باقية أبداً، لأنّ الذات مقتضية للرجحان في الزمن الأوّل، فلو كان هذا كافياً في استمرارها لما جاز العدم عليها.

* * *

نهاية المرام (ج ١) / العلامة الحليّ (ت ٧٢٦هـ):

/ [[ص ١٠٩]] الفصل الثالث: في مباحث الإمكان:

البحث الأوّل:

الممكن له أمران: أحدهما: أنّه ليس له في ذاته اقتضاء الوجود ولا اقتضاء العدم، وهو اعتبار مغاير لاقتضاء العدم، فإنّ اقتضاء العدم يُدخِله في الممتنع، بخلاف عدم اقتضاء الوجود والعدم. والثاني: احتياجه في وجوده وعدمه إلى الغير. وهذا الاعتبار الثاني معلول للأوّل.

وبينهما فرق، فإنّنا إذا حكمنا على شيء بالحاجة إلى الغير طلب العقل لذلك علّة، فإنّ عللّ بعدم اقتضاء الوجود والعدم قنع بذلك. وإنّما يصحّ التعليل لو / [[ص ١١٠]] تغيّر الاعتباران. ولأنّ عدم اقتضاء ذاته للوجود والعدم اعتبار حاله من حيث هو مع قطع النظر عن وجود غيره وعدمه. وأمّا تعلّقه بالغير وتوقّفه عليه، فذلك اعتبار حاله بالنسبة إلى الغير.

البحث الثاني: في أقسامه:

الإمكان بالنسبة إلى الضرورة كالعدم بالنسبة إلى الحقيقة، ولمّا كانت أقسام العدميات تابعة لأقسام الملكات كان الإمكان تابعاً للضرورة في التقسيم، ولمّا كانت الضرورة إمّا ذاتية أو غير ذاتية. والذاتية إمّا بالنظر إلى الوجود أو بالنظر إلى العدم، كان سلبها كذلك. فالإمكان وُضِعَ في اللغة بإزاء سلب الضرورة، فإنّ سلبَ ضرورة الوجود كان إمكاناً عاماً سلبياً، وإنّ سلبَ ضرورة العدم كان إمكاناً عاماً إيجابياً، وإنّ سلبَ الضروريتين معاً كان إمكاناً خاصّاً، وإنّ سلبَ الضرورة الذاتية والمشروطة كان إمكاناً أخصّ، وإنّ أُخِذَ ذلك باعتبار المستقبل كان إمكاناً استقبالياً.

فالإمكان العامّ إن أُخِذَ بالنظر إلى الوجود كان ممكناً الوجود هو الذي لا يمتنع وجوده، وهو يشمل أمرين: وجوب الوجود، وإمكان الوجود والعدم. وإنّ أُخِذَ بالنظر إلى العدم كان ممكناً العدم هو الذي لا يجب وجوده. وهو يشمل أمرين: وجوب العدم أعني الممتنع، وإمكان الوجود والعدم.

الدواعي وانتفى بحسب الصوارف، فعُلِمَ أنّه العلّة المحوِّجة إلى لأثر إلبنا دون باقي الصفات.

الثاني: أنّ للأثر ثلاثة أحوال: حالة عدم، وحالة حدوث، وحالة بقاء.

فحالة العدم لا يحتاج فيها إلى الفاعل، وكذلك حالة البقاء، لأنّها حالة الاستغناء، فبقيت حالة الحدوث.

والجواب عن الأوّل: أنّ متعلّق القدرة هو الوجود الجائز، وأمّا كون الوجود مسبوقاً بعدم فهو أمر واجب لذات الوجود الحادث فيستغني عن المؤثّر.

سَلَمْنَا أنّ متعلّق القدرة هو الحدوث، لكنّه لا يدلُّ على أنّه العلّة في التعلّق.

والجواب عن الثاني: أنّ الأثر عند خصمكم لا ينحصر أحواله فيما ذكرتم، بل في الحادثات، ولئن سلّم ذلك لكنّه لا نقول: إنّ الباقي مستغنٍ عن المؤثّر، فإنّه حالة البقاء ممكن.

/ [[ص ٨٧]] واعلم أنّ سبب غلط هؤلاء القوم هو أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات، فإنّ الحادث مفتقر إلى المؤثّر لا لحدوثه، بل لوجوب مقارنته بالجواز.

تذنيب: ظهر من هذا أنّ الباقي مفتقر، خلافاً لقوم.

احتجُّوا بوجهين:

الأوّل: أنّ الباقي لو افتقر فإمّا في وجوده الأوّل، أو في وجود ثانٍ، أو في أمر آخر، والكلُّ باطل.

أمّا الأوّل، فلأنّه يستحيل أن يكون الشيء في ثاني الحال مفتقراً إلى الوجود السابق، لأنّه يكون تحصيلاً للحاصل.

وأمّا الثاني، فلاستحالة اتّصاف الماهية بالوجود مرّتين.

وأمّا الثالث، فليس كلامنا فيه، لأنّ كلامنا في احتياج الشيء لأجل وجوده لا لأجل ماهيته.

الثاني: أنّ الباقي بعد اتّصافه بالوجود يكون الوجود به أرجح، فيخرج من حدّ التساوي الصرف المحوج إلى المؤثّر.

والجواب عن الأوّل: أنّ الباقي مفتقر إلى المؤثّر في استمرار الوجود وحفظه حالة بقاءه، فإنّ الممكن لا يستحقُّ من ذاته الوجود، فإذا وُجِدَ فقد ترجّح الوجود لمرجّح، فإذا فُرِضَ زوال المرجّح زال الرجحان، ومع زواله يبقى الذات على مقتضاها من الجواز.

وعن الثاني: أنّ الماهية وإنّ ترجّح وجودها في الزمن الأوّل

واعلم أنه كما أن الإمكان العام ليس بثبوتي، فكذا ليس بجنس وهو ظاهر، فإن العدمي لا يُقوّم غيره. وقد بينّا أنه أمر اعتباري.

ولأنه لو كان جنساً لكان امتياز الواجب عن الممكن بفصل، فيكون الواجب مركّباً.

البحث الرابع: في أن الإمكان الخاص سلبى:

أكثر الأوائل على أن الإمكان الخاص ثبوتي، واحتجّ ابن سينا عليه بأنّه لو كان عدمياً لما بقي فرق بين قولنا: لا إمكان له، وبين قولنا: إمكانه عدمي، لعدم الامتياز في العدميات، ولما كان الفرق ثابتاً وجب أن يكون الإمكان ثبوتياً.

/ [[ص ١١٣]] وهذه الحجّة عظيمة الاختلال، فإنّ الملازمة كاذبة، لأنّ الفرق واقع في العدميات كالوجوديات، ومنقوضة بالامتناع، فإنّ الحجّة التي ذكرها في الإمكان آتية في الامتناع، إذ لقائل أن يقول: لو لم يكن الامتناع ثبوتياً لم يبق فرق بين قولنا: لا امتناع له، وبين قولنا: امتناعه عدمي، ولما لم يدل ذلك على ثبوت الامتناع، فكذا الإمكان.

ثمّ الذي يدل على كونه عدمياً وجوه:

الوجه الأوّل: لو كان الإمكان ثبوتياً لزم التسلسل، أو وجوب الممكن لذاته، والتالي باطل بقسميه، فكذا المقدم. بيان الشرطية: أنه لو كان ثابتاً لكان قد شارك غيره من الموجودات في الوجود، وامتاز عنها بخصوصية، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فيكون وجوده زائداً على ماهيته، فاتّصاف ماهيته بوجوده إمّا أن يكون واجباً أو ممكناً. فإن كان واجباً لزم كون الممكن الموصوف بالإمكان أولى بالوجوب، لأن شرط الواجب لذاته واجب. ولأنّ وجوب الإمكان غير معقول، إمّا أولاً فلائنه صفة، والصفة لا تُعقل قائمة بذاتها، بل قائمة بغيرها، فلا يُعقل وجوبها. وأمّا ثانياً فلائنه أمر نسبي لا يُعقل إلا بعد ثبوت منتسبيه. وإن كان ممكناً كان له إمكان زائد على ماهيته، لأنّه نسبة بين ماهيته ووجوده، والنسبة مغايرة للمنتسبين، وهو ثبوتي، فيكون له إمكان آخر، ويتسلسل. وأمّا بطلان التالي فظاهر.

/ [[ص ١١٤]] اعترضه أفضل المحقّقين: بأنّ الإمكان أمر عقلي، فمهما اعتبر العقل للإمكان ماهية ووجوداً، حصّل فيه إمكان إمكان وانقطع عند انقطاع الاعتبار. فإنّ كون الشيء معقولاً ينظر فيه العقل ويعتبر وجوده ولا وجوده، غير كونه آلة

/ [[ص ١١١]] والأشياء بحسب هذا الاعتبار قسيان: ممكن، وضروري مقابل له.

وأما الإمكان الخاص، فإنّه يقابل الضروريتين معاً. والأشياء بحسبه ثلاثة: واجب، وممتنع، وممكن خاص. ويصدق عليه الإمكان باعتبارين: أحدهما دخوله تحت الأوّل. والثاني الوضع بإزائه.

واعلم أنّ الإمكان عند الأوائل يقال بالاشتراك اللفظي على معنيين: أحدهما: ما يقابل الامتناع، وهو الإمكان الراجع إلى الماهية، وهو عندهم صفة عقلية يُوصف بها كلّ ما عدا الواجب والممتنع من المتصورات. والثاني: الاستعداد، وهو عندهم صفة موجودة من جملة أنواع مقولة الكيف، عرضي غير باقٍ بعد وجود المستعدّ إلى الفعل.

البحث الثالث: في أن الإمكان العام سلبى:

الحقّ أنّه اعتبار عقلي لا تحقّق له في الأعيان، وإلا لزم التسلسل، واللازم باطل، فالملزوم مثله. بيان الشرطية: أنّ كلّ ثابت إمّا واجب أو ممكن، فلو كان الإمكان ثابتاً لكان أحدهما، فيكون له إمكان آخر، إذ نسبة وجوده إليه لا يخلو عن هاتين الكيفيتين.

ولأنّ صحّة وجود الماهية سابقة على حصوله، فتلك الصحّة لو كانت صفة ثبوتية لكان ثبوت الصفة الثابتة للشيء سابقاً على ثبوت الشيء في نفسه.

/ [[ص ١١٢]] ولأنّه محمول على الممكن الخاصّ الذي يجوز أن يكون معدوماً، وما يجوز حمله على العدم كان عدمياً، فالإمكان العامّ عدمي.

ولأنّ المفهوم منه سلب الضرورة، وسلب الضرورة داخل تحت مطلق السلب.

ولأنّ إمكان الوجود هو بعينه إمكان العدم، إذ مفهومه واحد فيهما، وإمكان العدم عدمي، لاتّصاف العدم به، فيكون إمكان الوجود كذلك.

احتجّ المخالف: بأنّه نقيض الامتناع العدمي، فيكون ثبوتياً. والجواب: كما أنّه نقيض الامتناع باعتبار، فكذا هو نقيض الوجوب باعتبار، فيكون عدمياً.

والحقّ أنّه اعتبار عقلي وحكم ذهني يتعلّق بنسبة المحمول إلى الموضوع.

موصوفها. وأمّا بطلان الأقسام فظاهر، فإنَّ الإمكان أمر نسبي يتوقّف على ثبوت المتسبين، فلا تُعقل جوهرية وقيامه بذاته واستقلاله بالوجود عن محله. والضرورة قاضية بسبق الإمكان على الوجود، فإنَّ الشيء يمكن أن يوجد، ثمَّ يوجد بفاعله. ولا يصحُّ أن يقال: يوجد ثمَّ يمكن وجوده. ولو جَوَزنا قيام الموجود بالمعدوم لجَوَزنا كون الأجسام عديمية، لأنَّ المشاهد منها ليس إلاّ الأعراض، وذلك عين السفسطة. ولو جَوَزنا قيام الصفة بغير الموصوف لجَوَزنا أن يكون زيد عالماً قادراً ذا لون مخصوص وكمّ / [[ص ١١٦]] مخصوص بعلم وقدرة ولون، وكم قائمة بالغير، وذلك ظاهر البطلان.

اعترضه أفضل المحقّقين بأنَّ إمكان الشيء قبل وجوده حال في موضوعه، فإنَّ معناه كون ذلك الشيء في موضوعه بالقوّة، وهو صفة للموضوع من حيث هو فيه، وصفة للشيء من حيث هو بالقياس إليه. فبالاعتبار الأوّل يكون كعرض في موضوع، وبالاعتبار الثاني يكون كإضافة لمضاف إليه، ولمّا لم يكن وجود مثل هذا الشيء إلاّ في غيره لم يمتنع أن يقوم إمكانه أيضاً بذلك الغير.

ولأنَّ الإمكان صفة للمتصوّر المستند إلى الوجود الخارجي، والشيء حال عدمه يكون متصوّراً، فيكون موصوفاً بالإمكان. والجواب: أنّ موضوع الشيء مغاير له، فلا يُعقل قيام صفة الشيء به. اللهمّ إلاّ أن يقول: إنّ الموضوع لمّا كان محلاً للشيء كان محلاً لصفاته، فنقول: حينئذٍ يستحيل قيام تلك الصفات بذلك الموضوع بالاستقلال، وإنّما تقوم به تبعاً لقيام موصوفها به، لكن قيام موصوفها به يستدعي وجوده، فيلزم أن يكون قبل وجوده لا صفة له في موضوعه.

ثمّ قوله: (إنّه صفة للموضوع من حيث هو فيه، وصفة للشيء من حيث هو بالقياس إليه) ضعيف، فإنَّ الشيء الواحد لا يمكن أن يكون وصفاً لأمرين / [[ص ١١٧]] متغايرين، بل إنّها هو صفة للمنسوب إليه، فلا يُعقل قيامه بالاستقلال في موضوعه.

وقوله: (ولمّا لم يكن وجود مثل هذا الشيء إلاّ في غيره، لم يمتنع أن يقوم إمكانه أيضاً بذلك الغير) ضعيف، لأنَّ إمكانه إنّما يقوم بذلك الغير تبعاً لقيامه بذلك الغير كما بيّنّا. ثمّ تخصيص الإمكان بالقائم بالغير ممنوع، فإنَّ كلّ حادث على الإطلاق يسبقه إمكان حدوثه.

للعاقل، ولا ينظر فيه من حيث ينظر فيها هو آلة لتعقله، بل إنّها ينظر به، مثلاً العاقل يعقل السماء بصورة في عقله، ويكون معقوله السماء، [و] لا ينظر حينئذٍ في الصورة التي بها يعقل السماء، ولا يحكم عليها بحكم، بل يعقل أنّ المعقول بتلك الصورة هو السماء، وهو جوهر. ثمّ إذا نظر في تلك الصورة، أي يجعلها معقولاً منظوراً إليها، لا آلة في النظر إلى غيرها، وجدها عرضاً موجوداً في محلّ هو عقله، ممكن الوجود. وهكذا الإمكان هو كآلة للعاقل بها يعرف حال الممكن في أنّ وجوده كيف يعرض لماهيته، ولا ينظر في كون الإمكان موجوداً أو غير موجود، أو جوهرراً أو عرضاً أو واجباً أو ممكناً. ثمّ إنّ نظر في وجوده أو إمكانه أو وجوبه أو جوهرية أو عرضية، لم يكن بذلك الاعتبار إمكاناً لشيء، بل كان عرضاً في محلّ هو العقل، وممكناً في ذاته، ووجوده غير ماهية. وإذا تقرّر هذا، فالإمكان من حيث هو إمكان لا يُوصف بكونه موجوداً أو غير موجود أو ممكناً أو غير ممكن. وإذا وُصف بشيء من ذلك لا يكون حينئذٍ إمكاناً، بل يكون له إمكان آخر.

وهذا الكلام على طول له لا يفيد مطلوبه، بل هو تسليم لما قلناه، فإنّه إذا كان أمراً عقلياً كان عديمياً في الخارج لا تحقّق له فيه، وهو المراد.

/ [[ص ١١٥]] ثمّ قوله: (إذا اعتبر العقل للإمكان ماهيةً ووجوداً حصل فيه إمكان إمكان)، إنّ قصد بذلك ثبوت وجود خارجي لزم التسلسل، ولم يكن اعتباراً عقلياً، وهو ضدّ ما قاله أولاً. وإنّ قصد بذلك ثبوت وجود ذهني، فهو مسلّم، ونحن لا نتنازع في الثبوت الذهني. وإنّ قصد أنّه موجود في الخارج باعتبار كونه ثابتاً في الذهن ويعرض له حينئذٍ إمكان آخر ذهني، فهو تسلّم لما قلناه أيضاً.

الوجه الثاني: لو كان الإمكان ثبوتياً لزم أحد محالات أربعة: إمّا كون الإمكان جوهرراً، أو قيام الموجود بالمعدوم، أو قيام الصفة بغير الموصوف، أو سبق الوجود على الإمكان، والكلّ باطل، فالقصد كذلك. بيان الشرطية: أنّ الإمكان الثابت للحادث إمّا أن يثبت قبل وجوده، أو لا. فإنّ كان الثاني لزم سبق الوجود على الإمكان. وإنّ كان الأوّل، فإمّا أن يكون قائماً بذاته فيكون جوهرراً، إذ لا معنى للجوهر إلاّ المستغنى في وجوده عن محلّ يقوم به. وإمّا أن يكون قائماً بغيره، فذلك الغير إمّا الموصوف، فيلزم قيام الموجود بالمحلّ المعدوم، أو غيره، فيلزم قيام الصفة بغير

يكون للشيء بالقياس إلى وجود شيء آخر له، أو بالقياس إلى صيرورته موجوداً آخر، كما يقال: الجسم يمكن أن يكون أبيض، / [[ص ١١٩]] أو يوجد له البياض، أو يقال: الماء يمكن أن يصير هواء، والمادة يمكن أن تصير موجودة بالفعل.

وظاهر أن جميع هذه الإمكانيات محتاجة إلى موضوع موجود معها، وهو محلها. وأمّا الإمكان بالقياس إلى وجود بالذات، فيكون للشيء بالقياس إلى وجوده. ولا يخلو إمّا أن يكون ذلك الشيء ممّا يوجد في موضوع، أو مادة، أو مع مادة، كما يقال: البياض يمكن أن يوجد أو يكون، وكذلك الصورة والنفوس. وحكم هذا الإمكان في الاحتياج إلى موضوع حكم القسم الأوّل، ويكون موضوعه حامل وجود ذلك الشيء. وأمّا ما لا يكون كذلك، بل يكون ذلك الشيء قائماً بنفسه، لا علاقة له بشيء من الموضوع والمادة، فإنه لا يكون محدثاً، وإلا لسبقه إمكانه. ولا يمكن أن يتعلّق بموضوع دون موضوع، إذ لا علاقة له بشيء. فإمكانات الحوادث تكون قبل وجودها، ويُعبّر عنها بالقوّة، فيقال: هذه الموجودات في موادّها بالقوّة، وهي تختلف بالبعد والقرب، ويزول عنها مع خروج الموجودات من القوّة إلى الفعل، وإمّا يقع اسم الإمكان عليها بالتشكيك. وأمّا إمكان الموجودات الممكنة في أنفسها، فهي أمور لازمة لماهيّتها عند تجرّدها عن الوجود والعدم بالقياس إلى وجوداتها، وكذلك الوجوب والامتناع.

فقد ظهر الفرق بين الإمكانين عند تعلّقهما بما في الخارج، وأنّ إمكان مثل / [[ص ١٢٠]] هذه الأشياء المجردة صفة لماهيّتها المجردة عن الوجود والعدم في العقل، وهي من حيث ثبوتها في العقل موضوع. والإمكان بهذا الاعتبار كعرض في موضوع، وهو أيضاً صفة لوجوداتها، ويكون بهذا الاعتبار كإضافة لمضاف إليه.

والجواب: قد بيّنا ضعف حلول إمكان الشيء في موضوعه، للتغاير بين الموضوع والحال، إلا على سبيل التبعية، وحينئذٍ يلزم المحذور الذي فرّ منه.

وقوله: (ما لا يكون كذلك لا يكون محدثاً، وإلا لسبقه إمكانه).

قلنا: الإمكان سابق إمّا بالزمان أو بالذات قطعاً، لكن لا في الخارج، لما بيّنا من كون الإمكان أمراً اعتبارياً، وجعل الإمكان

لا يقال: الحوادث منحصرة في الصور والأعراض والمركبات. لأنّنا نقول: سيأتي بطلان ذلك في باب الحوادث إن شاء الله تعالى.

وقوله: (الإمكان صفة للمتصوّر المستند إلى [الوجود] الخارجي، والشيء حال عدمه يكون متصوّراً، فيكون موصوفاً بالإمكان) تسليم للمنازع، فإنّنا ما سعينا إلا لإثبات كون الإمكان أمراً اعتبارياً لا تحقّق له في الخارج.

الوجه الثالث: لو كان الإمكان ثبوتياً لزم تأخّر الشيء عن المتأخّر عنه، والتالي باطل بالضرورة، فالمقدّم مثله. بيان الشرطيّة: أنّ الإمكان أمر إضافي، متوقّف وجوده على وجود مضافيه، فيكون متأخراً عن ثبوت الماهيّة والوجود، فيكون الوجود المتأخّر عن الإمكان متقدماً عليه، هذا خلف.

اعترضه أفضل المحقّقين: بأنّ الإمكان من حيث كونه صفة إضافية إمّا يتحقّق عند ثبوت المضافين، ولكن يكفيه ثبوتها في العقل، ولا يجب من ذلك تقدّمها عليه في الخارج، لكنّه من حيث تعلّق معروضيه الثابتين في العقل بأمر / [[ص ١١٨]] وجودي في الخارج يستدعي لا محالة موضوعاً موجوداً في الخارج.

وليس بجيد، فإنّ الإضافات تابعة لوجود المضافات، فإذا كانت الإضافة ثابتة في الخارج وجب ثبوت مضافها فيه. وإذا ثبت المضافان في العقل استحال ثبوت الإضافة في الخارج، فلا يكون للإمكان ثبوت في الخارج، بل في العقل، وهو المطلوب.

قوله: (لكن من حيث تعلّق معروضيه الثابتين في العقل بأمر وجودي في الخارج، يستدعي لا محالة موضوعاً موجوداً في الخارج) ضعيف، فإنّ معروضيه هما الماهيّة والوجود، وهما عقليّان على ما فرضهما، فكيف يتعلّقان بأمر خارجي قبل وجودهما فيه؟

الوجه الرابع: لو كان الإمكان ثبوتياً لزم تسلسل الموادّ وثبوت المادة للمجرّدات، والتاليان باطلان، فالمقدّم كذلك. بيان الشرطيّة: أنّ الصور والأعراض كما أنّها ممكنة، كذلك الموادّ والنفوس والعقول ممكنة أيضاً، فإنّ استدعيّ الإمكان الأوّل موضوعاً استدعيّ الثاني.

اعترضه أفضل المحقّقين: بأنّ كلّ إمكان فهو بالقياس إلى وجود، والوجود إمّا بالعرض كوجود الجسم أبيض، أو بالذات كوجود البياض. أمّا الإمكان بالقياس إلى وجود بالعرض، فهو

واقعاً بالتشكيك لا يفيد شيئاً على تقدير ثبوته، وباقى كلامه سبق جوابه.

الوجه الخامس: لو كانت الإمكانات ثبوتية لزم وجود ما لا يتناهى دفعة مع ترتيب عقلي، والتالي باطل - لما سيأتي في بطلان التسلسل -، فالمقدم مثله. بيان الشرطية: أن الحوادث غير متناهية في المستقبل، فتكون لها إمكانات لا تتناهى، ولما كانت الحوادث مترتبة ترتبت إمكاناتها، وهو محال. ثم نقول: هذه الإمكانات لا يمكن اجتماعها، فإن الإمكان - من حيث طبيعة الإمكان - لا تختلف أفرادها، ومن حيث المادة الحاملة لها لم تختلف، فليس اختلاف الإمكانات الغير المتناهية إلا لاختلاف ما هي إمكاناتها، وهي الحوادث المعدومة، ويستحيل / [[ص ١٢١]] امتياز الإمكانات بالإضافة إلى أشياء معدومة، ولا يمكن امتيازها باعتبار الذهن، فإن الأشياء المتحصلة في الأعيان يجب امتيازها بأمر عينية لا ذهنية.

ونقول أيضاً: هذه الإمكانات التي لا تتناهى إذا كانت حالة في مادة، وقسمناها بنصفين، فإن بقي في كل واحد إمكانات غير متناهية هي بعينها الإمكانات الأولى لزم قيام الشيء الواحد بمحلين، وهو غير معقول. وإن حدث في كل واحد منها إمكانات أخر غير متناهية، وإن بقي في كل واحد منها إمكانات متناهية، كان المجموع متناهياً. ولو كانت الإمكانات ثبوتية، لكانت إما غنية عن المؤثر أو محتاجة إليه، والقسمان باطلان، فالمقدم باطل.

بيان استحالة الأول: أن كل موجود لا يكون واجب الوجود، فهو محتاج إلى السبب.

وبيان استحالة الثاني: أن المؤثر إما تلك الماهية، أو شيء آخر. والثاني محال، لأن الأمر الخارجي لا يعطي صفة للشيء إلا بعد أن يكون ذلك الشيء قابلاً لها، فإذا هذه الإمكانات إنما تفيض عن واهبها بعد أن تكون الماهية قابلة لها، وذلك القبول هو الإمكان، فقبل الإمكان إمكان آخر، ويتسلسل إلى أن ينتهي إلى إمكان لا يحصل من الفاعل الخارجي. والأول محال، أما أولاً فلاستحالة كون الشيء قابلاً وفاعلاً معاً عندهم. وأما ثانياً فلأن العلة متقدمة على المعلول في الوجود، فلو كانت الماهية علة لوجود الإمكان لكانت الماهية موجودة قبل وجود إمكانها، وهو باطل. وأما ثالثاً فلأن الإمكان سابق على الوجود، فيلزم وجود الوصف قبل وجود الموصوف، وهو باطل.

/ [[ص ١٢٢]] البحث الخامس: في كيفية عروض الإمكان:

الإمكان أمر عقلي وإضافة ذهنية يحكم به العقل على الغير عند قياسه إلى وجوده أو إلى وجود شيء آخر له لا مطلقاً، فإنه لا يحكم به على الواجب لذاته، ولا على الممتنع لذاته، وإنما يحكم به على ماهية لا يجب لها أحد الأمرين، أعني الوجود أو العدم، فإذا نسب العقل الوجود إلى هذه الماهية حكم لها بجوازه، ثم لو فرض العقل هذه الماهية مقترنة مع وجودها، أو وجود سببها، أو مع عدمها، أو عدم سببها، لم يحكم بهذه الإضافة أيضاً، فإن الماهية مع الوجود تصير واجبة، وكذا مع وجود سببها.

وإذا أخذت مع العدم صارت ممتنعة، وكذا مع عدم سببها، وإن كان الوجوب والامتناع هنا غير ذاتيين، إلا أنهما ينافيان جواز الوجود والعدم، فالحكم بالإمكان على الماهية إنما يكون مع فرض الماهية خالية عن جميع الاعتبارات، لا بشرط الخلو أيضاً، بل من حيث هي هي بالنسبة إلى وجودها أو عدمها، فإن الماهية من حيث هي هي لا يلزم من فرض وجودها ولا من فرض عدمها محال أصلاً.

وقد اعترض بوجوه:

الأول: عروض الإمكان غير معقول، لأنه أمر نسبي لا يعقل إلا بين شيئين، فالماهية من حيث هي هي لا يمكن وصفها به، إذ ليس هنا إلا شيء واحد. والوجود أيضاً أمر واحد، فيستحيل عروض الإمكان له. والنسبة الحاصلة بينها / [[ص ١٢٣]] أيضاً أمر واحد، فلا يعرض لها الإمكان. وإذا استحال وصف كل واحد من هذه الثلاثة بالإمكان، استحال وصف المجموع به.

وبالجمله المفردات لا يعرض لها الإمكان، لأنه أمر نسبي لا يعرض لها. والمركب واجب الحصول عند وجود مفرداته، فلا يعرض له الإمكان، فإن المركب عبارة عن مجموع تلك المفردات.

الثاني: الوجود إن كان نفس الماهية استحال عروض الإمكان لها، لاستحالة الحكم بجواز كون الماهية ليست تلك الماهية، فإن معنى قولك: (الماهية يمكن أن تكون موجودة، وأن تكون معدومة) أن الماهية يمكن أن تكون تلك الماهية وأن لا تكون، والموجود يصح أن يكون موجوداً، وأن يكون معدوماً، مع أن قولنا (الموجود يصح أن يكون موجوداً) إن جعلنا الموضوع والمحمول واحداً، كان الأمر النسبي الذي لا يعقل إلا بين اثنين، عارضاً للشيء الواحد، هذا خلف. وإن تغايرنا لزم كون الموجود

والأصل في ذلك أن من يجعل الوجود عين الماهية يريد بقوله: (الماهية يصح أن تكون موجودة وأن تكون معدومة) أن من الممكن أن يحدث ما يُسمى بعد حدوثه تلك الماهية، ويصح أن تُعدم تلك الماهية. ومن يذهب إلى المغايرة لا يريد أن المعدوم يمكن أن يصير موصوفاً بالوجود وهو معدوم، بل من حيث هو هو يصح أن يكون مورداً للصفتين معاً. ومعناه أن الماهية الموصوفة بالعدم يمكن أن تزول [عنها] صفة المعدومية، وتحدث بعدها لها صفة الوجود.

فقولنا: (السواد يمكن أن يوجد) معناه: أن الماهية التي لا يُعتبر معها وجود ولا عدم يمكن أن ينضاف إليها صفة الوجود. وأيضاً هذا إننا يرد على من يقول: (الشيء حال وجوده يمكن وجوده، أو حال عدمه يمكن عدمه)، أمّا من يقول: (الشيء حال وجوده يمكن أن يصير معدوماً في الزمان الثاني منه)، لا يلزم ذلك.

اعتُرض باستحالة الإمكان الاستقبالي، لأننا إذا حكمنا على الموجود في الحال بإمكان عدمه في الاستقبال، فإمّا أن يقال: إمكان عدم الاستقبالي حاصل في الحال، أو يقال: إمكان عدم الاستقبالي لا يحصل إلا في الاستقبال. والأول محال، لأن عدم في الاستقبال من حيث إنه في الاستقبال موقوف على حصول الاستقبال، وحصول الاستقبال محال في الحال، فحصول عدم في الاستقبال من حيث إنه عدم استقبالي موقوف على حصول شرط محال، وهو / [[ص ١٢٦]] حصول الاستقبال في الحال، والموقوف على المحال محال، فالعدم الاستقبالي ممتنع الحصول في الحال. وإذا استحال حصول (عدم في الاستقبال) في الحال لم يكن في الحال ممكن الحصول، بل كان حصوله حاصلًا في الاستقبال لا في الحال.

لا يقال: إنه بهذا الشرط وإن كان ممتنع الحصول في الحال لكنّه لا من هذه الحيثية غير ممتنع في الاستقبال، ونحن إننا أثبتنا هذا الإمكان بالنسبة إلى الاستقبال.

لأننا نقول: الإمكان نسبة لا توجد إلا بعد وجود المتسبين، والإمكان بالنسبة إلى الاستقبال لا يحصل إلا عند الاستقبال، فحصوله في الحال محال، وإذا استحال اجتماع هذين المتسبين استحال تحقق هذه النسبة.

وإن كان إمكان عدم الاستقبالي لا يحصل إلا عند حضور

الواحد موجوداً مرتين. وقولنا: (الموجود يصح أن يكون معدوماً) حكم على الموجود بالمعدوم، والمحكوم عليه لا بد وأن يكون ثابتاً حال ثبوت المحكوم به، والموجودية لا يُعقل تقرُّرها حال ثبوت المعدومية. وإن كان الوجود غيرها، فالموصوف بالإمكان إمّا المفردات أو المركب، والقسمان باطلان على ما تقدّم.

الثالث: المحكوم عليه بالإمكان إمّا أن يكون موجوداً أو معدوماً، والقسمان باطلان، فالحكم بالإمكان باطل. أمّا باطلان كونه موجوداً، فلأنه حال الوجود لا يقبل عدم، لاستحالة الجمع بين الوجود وعدم، وإذا لم يقبل عدم لم يقبل إمكان الوجود وعدم. / [[ص ١٢٤]] وأمّا باطلان كونه معدوماً، فلأنه حال عدم لا يقبل الوجود، فلا يقبل عدم والوجود، فلا يكون ممكناً.

وإذا لم تنفك ماهية الممكن عن هذين التقديرين، وكل واحد منهما منافٍ للإمكان، لم تنفك ماهيته عن المنافي للإمكان، فلا تحقّق للإمكان لاستحالة الجمع بين المتنافيين. ولأن الممكن إمّا أن يحضر معه سبب وجوده، أو لا. والأول واجب، والثاني ممتنع، فلا إمكان.

الرابع: لو كان الشيء ممكناً، لكان إمكانه إمّا أن يكون ثبوتياً أو عدمياً، والقسمان باطلان، فالقول بالإمكان باطل. أمّا الأول، فلأنه لو كان ثبوتياً لزم التسلسل، أو وجوب الممكن. وأيضاً يلزم حلول الموجود في المعدوم، أو قيام الصفة بغير الموصوف. وأمّا الثاني، فلأنه نقيض [الإمكان] المحمول على المعدوم، فيكون معدوماً، فيكون الإمكان ثبوتياً.

والجواب عن الأول: المنع من استحالة وصف المجموع به، فإن الإضافات بأسرها يمتنع عروضها للأحاد، وهي عارضة للمجموع.

وعن الثاني: بأن الإمكان يعرض للماهية من حيث هي هي، لا بمعنى أن نفرض الماهية متقرّرة، ثم يعرض لها إمكان التقرّر وعدمه، فإن مع فرض التقرّر تكون الماهية واجبة غير ممكنة، بل بمعنى أن الماهية إذا فُرِضت كانت تلك الماهية، وإن لم تُفرض لم تكن ماهية.

ثم إن هذه الشبهة تُبطل الحمل مطلقاً، فإننا إذا قلنا: السواد موجود، فإن / [[ص ١٢٥]] كان الموجود عين كونه سواداً كان جارياً مجرى قولنا: السواد سواد، وإن كان مغايراً سقنا ما قالوه هنا.

حاصرة، فإنَّ المفهوم منه أنَّ المحكوم عليه بالإمكان إمَّا أن يكون مع الوجود أو مع العدم، ويبقى قسم آخر، وهو أن لا يكون مع أحدهما.

وقوله: (الممكن إمَّا يحضر معه سبب وجوده أو لا، والثاني ممتنع).

قلنا: ممنوع، فإنَّ قولنا: (لم يحضر) يحتمل أن يحضر معه: لم يحضر سبب وجوده، أو لم يحضر لا سبب وجوده ولا لم يحضر سبب وجوده الذي هو سبب عدمه، فالقسمة غير مستوفاة.

وعن الرابع: أنَّ الإمكان اعتبار عقلي يعتبره الذهن عند مقايسة الماهية إلى الوجود، وحكمه في الثبوت والانتفاء واحد. وليس له تحقُّق في الخارج، فإنَّه لا ماهية متأصلة في الخارج يقال لها: إمكان، و(لكون نقيضها محمولاً على المعدوم) لا يقتضي كونها ثبوتية، فإنَّه بعينه آتٍ في الامتناع، وإذا حُمِلَ الإمكان على المعدوم لا يكون ذلك الحمل كلياً، فإنَّ بعض المعدومات غير ممكن، وبعضها ممكن. ولا يلزم من (كون اللإمكان عدمياً، كون الإمكان وجودياً)، فإنَّ الإنسان وجودي وبعض اللإنسان أيضاً وجودي، وكذا اللأممكن عدمي وبعض الممكنات عدمي.

تذنيب: الإمكان للممكن واجب، وإلا لأمكن زواله، فينقلب الممكن واجباً أو ممتنعاً، هذا خلف.

ولأنَّ الإمكان لو كان ممكناً للممكن لافتقر ثبوته له إلى سبب، لكن تأثير المؤثر فيه مسبق بالإمكان، فيكون هو مسبوقاً بنفسه، هذا خلف.

/ [[ص ١٢٩]] وفيه نظر، فإنَّ السابق هو إمكان الإمكان، والمسبوق هو إمكان الممكن، وهما متغايران.

ولأنَّ الإمكان لو كان ممكناً للممكن لكان إمكان الإمكان زائداً عليه، ويتسلسل. ولا نعني بالوجود هنا الوجود الذاتي، بل نعني به أنَّ الإمكان وصف لازم للممكن، لا يُعقل انفكاكه عنه.

تنبیه: من الإمكان ما هو لازم للماهيات وهو الذاتي. ومنه عارض وهو الاستعداد، وهو قابل للشدة والضعف. وجعله الأوائل نوعاً من الكيف، ثبوتياً في الأعيان. والأدلة السابقة تُبطله.

البحث السادس: في أنَّ الممكن محتاج إلى المؤثر:

هذا الحكم قطعي قد اتَّفَق عليه العقلاء، لكن اختلفوا،

الاستقبال، كان ذلك حكماً بالإمكان على الشيء بالنسبة إلى زمانه الحاضر، لأنَّ الاستقبال عند حضوره يصير حالاً، ويعود الإشكال.

سَلَّمنا الإمكان الاستقبالي، لكنَّ الإشكال باقٍ، فإنَّ قولنا: (إنَّه في الحال يمكن أن يصير معدوماً في الاستقبال) يقتضي إمكان صيرورة هويته محكوماً عليه بالعدم، فإنَّ كانت هويته عين الوجود كان ذلك حكماً باتِّصاف الوجود بالعدم، ويعود الإشكال.

أجاب أفضل المحققين: بأنَّ تصوُّر الاستقبال في الحال معقول، والماهية لا من حيث هي موجودة أو غير موجودة مستندة إلى الوجود الخارجي في الاستقبال / [[ص ١٢٧]] أو إلى عدمه ليس بمتعذَّر التعقُّل. والإمكان الاستقبالي هو الذي يلحق ذلك المتصوَّر عند ذلك الإسناد. والنظر في أنَّ إمكان العدم يحصل في الحال أو في الاستقبال ليس نظراً في الإمكان من حيث كونه إمكاناً، بل فيه من حيث إنَّه صورة في العقل. وهو حاصل في وقت التعقُّل من حيث هي صورة عقلية، ومتعلِّق بالاستقبال من حيث هو إمكان، ولا يلزم منه محال.

وأما (أنَّ الإمكان نسبة إضافية لا تتحقَّق إلا عند تحقُّق المنتسبين)، فقد ظهر أنَّ منتسبيه حاصلان في التصوُّر، متعلِّقان بالاستقبال.

وقوله: (إمكان العدم الاستقبالي لا يحصل إلا عند حضور الاستقبال) فباطل، لأنَّه لا يتوقَّف على حضور الاستقبال، بل يتوقَّف على تصوُّر الاستناد.

وعن الثالث: أنَّ المحكوم عليه بالإمكان الماهية من حيث هي هي لا باعتبار كونها موجودة ولا باعتبار كونها معدومة، فإنَّ أخذ الماهية من حيث هي هي مغاير لأخذها من حيث إنَّها موجودة أو معدومة، وإنَّ كان الإمكان لا يُعقل إلا بالنسبة إلى أحدهما لكن إذا نسبنا أحدهما فإنَّما ننسبه إلى الماهية من حيث هي هي لا من حيث أحدهما. وكون الماهية لا تخلو في نفس الأمر أو في الخارج عن اعتبار الوجود والعدم، لكنَّها من حيث هي هي خالية عنهما، أي لا يجب أخذ أحدهما معها، وهناك يعرض لها الإمكان إذا نُسبت إلى أحدهما.

والأصل في ذلك أنَّ القسمة في قوله: (المحكوم عليه بالإمكان إمَّا أن يكون / [[ص ١٢٨]] موجوداً أو معدوماً) غير

فذهب بعضهم إلى نفيه، وبعضهم إلى أنه استدلالي، وبعضهم إلى أنه ضروري، امتنع كونه ضرورياً.

ولأننا إذا عرضنا على عقولنا هذه القضية، وأن الواحد نصف الاثنين، وجدنا بينهما تفاوتاً، وأن الثانية أظهر، والتفاوت إنما يكون لو تطرّق الاحتمال إلى المرجوح، وإذا تطرّق احتمال النقيض على الحكم لم يكن ضرورياً، بل ولا يقينياً.

وأما الثاني، فلأنه لا برهان قطعي على ذلك.

الوجه الثاني: لو افترق الممكن إلى المؤثر لكان تأثير المؤثر في ذلك الأثر إما أن يكون وصفاً ثبوتياً، أو لا. والقسمان باطلان، فالقول بالمؤثرية باطل.

أما بطلان الأول، فلأن ثبوته إن كان في الذهن دون الخارج كان جهلاً، كمن يعتقد أن العالم قديم وليس كذلك في نفسه، فلو كان حكم الذهن بالمؤثرية غير مطابق للخارج كان جهلاً، فلا يكون الشيء مؤثراً في نفسه. ولأن كون الشيء مؤثراً في غيره صفة لذلك الشيء، فلا يُعقل قيامها بالذهن المغاير له، وتكون حاصلة قبل الأذهان. وإن كان ثابتاً في الخارج، فإن كان نفس المؤثر أو الأثر لزم الدور، لأن التأثير أمر نسبي لا يُعقل إلا بين ذات المؤثر وذات الأثر، والأمور النسبية متأخرة عن المتسبين، والمتأخر مغاير. ولأننا قد نعقل ذات المؤثر وذات الأثر، مع الشك في كون المؤثر مؤثراً في الأثر، كما إذا علمنا قدرة الله تعالى وعلمنا العالم قبل العلم / [[ص ١٣٢]] بتأثير القدرة في العالم. ولأننا نصّف المؤثر بأنه مؤثر في ذلك الأثر، والوصف مغاير للموصوف. ولأننا نُعَلّل الأثر بكون المؤثر أثر فيه لا بذات الأثر، فنقول: إنها وجدّ الأثر لأن الله تعالى أوجده، ولا نقول: إنها وجدّ الأثر لأن الله تعالى موجود، فإذن المؤثرية مغايرة للمؤثر والأثر معاً.

وإن كان مغايراً لها، فإما أن يكون قائماً بنفسه، أو عارضاً لغيره. والقسمان باطلان.

أما الأول، فلأن المفهوم من التأثير (نسبة بين المؤثر والأثر)، والنسبة بين الشيتين لا يُعقل قيامها بذاتها وجوهيتها. ولأنه إما واجب لذاته، أو ممكن لذاته، وكلاهما محال. أما الأول، فلاستحالة تعدد واجب الوجود. وأما الثاني، فلأنه يلزم منه التسلسل.

ولأن هذا الجوهر، إما أن يكون بينه وبين الأثر نسبة، أو لا. والأول باطل، لأن الكلام في تلك النسبة كما في الأول،

فالمحققون على أنه بديهي، وقال آخرون - قصرت أفكارهم عن إدراك اليقين - : إنه كسبي.

والحق الأول، فإن العقل قاضٍ بأن الشيء إذا كانت نسبة الوجود والعدم إليه على السوية امتنع رجحان أحدهما على الآخر إلا لمرجح، ولهذا فإن كل عاقل إذا أحسّ بحدوث شيء في وقت معين طلب لحدوثه علّةً وسبباً.

أما القائلون بأنه استدلالي، فقد استدلوا عليه بوجهين:

أ - ماهية الممكن لِمَا كانت مقتضية للاستواء فلو حصل الرجحان أيضاً لاجتماع النقيضان، وهو محال.

/ [[ص ١٣٠]] ب - الممكن هو الذي يكون الوجود والعدم بالنسبة إليه على السواء، والشيء الذي يكون كذلك يمتنع أن يوجد إلا بعد أن يصير وجوده راجحاً على عدمه، فذلك الرجحان سابق على وجوده، فيمتنع أن يكون محل ذلك الرجحان هو وجوده، فإنه لو كان الوجود محله لكان متأخراً عن وجوده، لكننا بيننا أنه متقدّم على وجوده، فيدور. فإذن ذلك الرجحان يجب أن يكون صفة لشيء آخر يلزم من وجوده وجوده، وذلك هو المؤثر. فإذن كل ممكن مفتقر إلى المؤثر.

وهما ضعيفان. أما الأول، فلأن اجتماع النقيضين إنما يلزم لو اقتضت الماهية الاستواء والرجحان معاً، أما إذا اقتضت الاستواء وحصل الرجحان لا للمؤثر هو الذات ولا غيرها لم يلزم التناقض.

وأما الثاني، فلأننا نمنع كون المتساوي يمتنع أن يوجد إلا بعد أن يصير وجوده راجحاً على عدمه، فإنه نفس النزاع.

سلمنا، لكننا نمنع كون محل الرجحان هو الفاعل، فإن الرجحان صفة للوجود، ولا يُعقل قيامها بغيره، وكما أن الممكن لا يوجد إلا إذا وجد كذا المؤثر لا يؤثر إلا إذا وجد تأثيره فيه، فرجحان التأثير غير رجحان الأثر، والرجحان ليس أمراً خارجياً، بل هو اعتبار ذهني، كما أن التساوي أعني الإمكان كذلك.

وقد اعترض بوجوه:

الوجه الأول: الحكم بافتقار الممكن إلى المرجح، إما أن يكون ضرورياً أو نظرياً، والقسمان / [[ص ١٣١]] باطلان. فالحكم بالافتقار باطل.

أما بطلان الأول، فلأنه لو كان ضرورياً لاشترك العقلاء فيه، لاشترك العقلاء في الضروريات، ولمّا اختلف فيه العقلاء

وأما بطلان الأوّل، فلأنّ السواد لو كان سواداً بالفاعل لكان عند عدم ذلك الفاعل وجب أن يخرج السواد عن كونه سواداً، لأنّ ما بالغير يرتفع عند ارتفاع ذلك الغير، لكنّ خروج السواد عن كونه سواداً محال، لأنّ السواد يستحيل أن يصير غير السواد.

لا يقال: نحن لا نقول: السواد مع كونه سواداً يصير موصوفاً بأنّه ليس بسواد، فإنّ ذلك جمع بين النقيضين، بل نقول: معناه: السواد يفنى ولا يبقى.

لأنّنا نقول: إذا قلنا: السواد يفنى، كان قضية يجب تحقّق موضوعها حال الحكم بحصول المحمول له، أو سلبه عنه، والموضوع هو السواد، فيجب أن يكون متقرّراً متحقّقاً حال الحكم عليه بالعدم، لكنّ ذلك جمع بين النقيضين، فتكون هذه القضية كاذبة.

وأما بطلان الثاني، فكذلك أيضاً، لاستلزامه عدم كون الوجود وجوداً عند عدم الفاعل.

وأما بطلان الثالث، فكذلك أيضاً، فإنّ الموصوفة لو كانت موصوفة / [[ص ١٣٥]] بالفاعل لزم عند عدم الفاعل أن لا تبقى الموصوفة موصوفة. وأيضاً فإنّ الموصوفة ليست ثبوتية، وإلاّ لم تكن جوهرًا، لاستحالة قيامها بنفسها واستقلالها بالمعقولة، فتكون عرضاً فتكون موصوفة الذات بها أمراً زائداً، ويلزم التسلسل.

ولأنّها لو كانت ثبوتية استحال استنادها إلى المؤثر، لأنّ تأثير المؤثر إمّا في ماهيتها، أو في وجودها، أو في اتّصاف ماهيتها بوجودها، ويعود المحال. وإذا ثبت امتناع استناد الماهية والوجود استنادها إلى المؤثر. وإذا ثبت امتناع استناد الماهية والوجود واتّصاف الماهية بالوجود إلى المؤثر، استحال افتقار الأثر إلى المؤثر.

الوجه الخامس: لو افتقر الممكن في وجوده إلى المؤثر، لافتقر في عدمه إلى المؤثر، والتالي باطل، فالمقدّم مثله. بيان الشرطيّة: أنّ علّة افتقار الموجود إنّما هو الجواز، وهو متعلّق بالطرفين أعني الوجود والعدم، فلو كان جواز الوجود يقتضي احتياج الوجود إلى المؤثر، لكان جواز العدم يقتضي احتياج العدم إلى المؤثر.

وأما بطلان التالي، فلأنّ العدم نفى محض وعدم صرف، ولا يُعقل كونه أثراً / [[ص ١٣٦]] وصادراً عن الغير.

وأيضاً، فالعدم مستمرٌّ من الأزل إلى الأبد، والباقي لا يستند إلى المؤثر حال بقائه، لما يأتي.

ويتسلسل. والثاني باطل، وإلاّ لم تكن بينه وبين الأثر نسبة وإضافة، فيكون أجنبياً عن الأثر بالكليّة.

وأما الثاني، فلأنّ العارض ممكن فله مؤثر، فتأثير المؤثر فيه زائد عليه، ويلزم التسلسل المحال.

وبتقدير صحّته، فالمحال لازم من جهة أخرى، فإنّ التسلسل إنّما يُعقل لو فرضنا أموراً متتالية إلى غير النهاية، ويكون كلّ واحد متلوّاً بصاحبه، وإنّما يكون متلوّاً بصاحبه لو لم يكن بينه وبين صاحبه ثالث، لكنّ ذلك محال، لأنّ تأثير المتلوّ في التالي متوسط بينهما، وقد كان لا يتوسّط، هذا خلف.

وأما امتناع كون المؤثرية وصفاً عدمياً، فلأنّ المؤثرية نقيض اللامؤثرية، وهذا النقيض عدمي، لأنّه يُحمّل على العدم، والمحمول على العدم عدم، ونقيض / [[ص ١٣٣]] العدم ثبوت، فالمؤثرية أمر ثبوتي. ولأنّ الشيء لم يكن مؤثراً ثم يصير مؤثراً، فيحصل له وصف المؤثرية بعد أن لم يكن، فهي صفة ثبوتية، وإلاّ لجاز فيما إذا لم تكن الذات عاملة ثمّ تصير عاملة أن لا يكون العلم أمراً وجودياً، وهو باطل قطعاً. وإذا بطل كون المؤثرية صفة ثبوتية وكونها صفة عدمية امتنع تحقّقها.

الوجه الثالث: المؤثر إمّا أن يؤثر حال وجود الأثر، أو حال عدمه. والقسمان باطلان، فالقول بالتأثير باطل.

أما الحصر فظاهر، إذ لا حال ثالثة للأثر.

وأما بطلان الأوّل، فلاستلزامه تحصيل الحاصل.

وأما بطلان الثاني، فلأنّ حالة العدم لا أثر فلا تأثير، لأنّ التأثير إن كان هو حصول الأثر عن المؤثر، فحيث لا أثر فلا تأثير، فإنّ المؤثر ما يكون له أثر، والعدم نفى محض، وإن كان مغيراً لزم التسلسل. ولأنّ الأثر حال عدمه يكون مستغنياً عن المؤثر، فإنّها حالة البقاء على العدم الأصلي، والعدم الأصلي يمتنع استناده إلى مؤثر الوجود والإيجاد.

الوجه الرابع: لو تحققت المؤثرية لكان المؤثر إمّا أن يؤثر في ماهية الأثر، أو في وجوده، أو في اتّصاف ماهيته بوجوده، والكُل باطل، فالقول بالتأثير باطل.

/ [[ص ١٣٤]] أمّا الحصر، فلأنّ الماهية والوجود واتّصاف الماهية بالوجود إذا كانت غنيّة عن المؤثر انتفى التأثير، لأنّه إنّما يُعقل في أحد هذه الأمور الثلاثة، فإذا استغنت عن المؤثر فلا أثر ولا تأثير.

على أسباب وشرائط لا تحصل بدونها، ولا يثلم فقدانها عن فاقدة الأسباب والشرائط كونها ضرورية، فإنَّ البصير يدرك التفرقة الضرورية بين السواد والبياض، ويحكم على كلِّ واحد منهما بأحكام ضرورية لا يحكم بها الأعمى لفقد الأسباب والشرائط، وهي الإحساس. ولهذا قال متقدّم الحكماء: (من فقد حسّاً فقد فقد علماً يُؤدّي إليه ذلك الحسّ). والتفاوت في الضروريات لا يُخرجها عن كونها ضرورية، فإنَّ فقدها / [[ص ١٣٨]] عن البعض لَمَّا لم يُخرجها عن كونها ضرورية في أنفسها فالتفاوت فيها أولى، وليس سبب التفاوت منحصرًا في تطرُّق الاحتمال إلى المرجوح، فإنَّ سبب التفاوت في الضروريات قد بيّننا أنّه للتفاوت في تصوّر المحكوم عليه أو المحكوم به لا في نفس الحكم.

وأجاب أفضل المتأخّرين أيضاً: (بأنّه استدلال بأنّ الممكن ما لم يجب لم يوجد، وحصول الوجوب بعد أن لم يكن يدلُّ على كونه وصفاً وجودياً لا عدمياً، وثبوت الوصف يستدعي ثبوت الموصوف، لاستحالة قيام الوصف بذاته، وهذا الموصوف بالوجوب ليس هو الممكن، لأنّه قبل وجوده معدوم، والمعدوم يستحيل أن يكون محلاً للأمر الثبوتي، فلا بدّ من شيء آخر يكون محلاً لذلك الوجوب يعرض له بالنسبة إلى هذا الممكن، وذلك هو المؤثّر).

اعترضه أفضل المحقّقين: (بأنّ وجوب الممكن المقتضي لوجود الموصوف به لا يمكن أن يكون قائماً بمؤثّره، لأنّ ذلك الوجوب وصف للممكن، ووصف الشيء يستحيل أن يقوم بغيره، والقائم بالمؤثّر إن كان ولا بدّ منه، فهو الإيجاب لا الوجوب).

والحقُّ أنّ ذلك الوجوب أمر عقلي كسائر الصفات، ويكون قائماً بالتصوّر من الممكن عند الحكم بحدوثه، وهذا البرهان مبنيٌّ على حكم هو (أنّ الممكن ما لم يجب لم يوجد)، وهذه القضية لا يصحُّ الحكم فيها إلا إذا علِم أنّ كلَّ مسبّب فله سبب. وفي قولنا: (ترجّح أحد المتساويين يحتاج إلى مرجّح) هذا / [[ص ١٣٩]] المعنى بعينه موجود، لكن بعبارة أخرى، فإذا هذا البرهان مبنيٌّ على [ما] يتضمّنه الحكم البديهي المذكور الذي عدلّ عنه إلى ذلك البرهان، فهذا البرهان فضلة لا يُحتاج إليه).

وأقول: الحكم باحتياج الممكن إلى المؤثّر، أظهر عند العقل من الحكم بأنّ الممكن ما لم يجب لم يوجد، ولهذا توقّف في الحكم الثاني

لا يقال: علّة العدم عدم العلّة.

لأنّنا نقول: العلّة مناقضة للعلّة التي هي عدم، فالعلّة ثبوتية، فالموصوف بها ثابت، وإلا فالمعدوم موصوف بالوجود، وهو محال. ولأنّ العدم نفي محض وعدم صرف لا تميّز فيه ولا تعدّد ولا هويّة، فيستحيل جعل البعض علّة والبعض معلولاً.

الوجه السادس: لو كان الممكن محتاجاً إلى المؤثّر لكانت الحاجة إمّا أن تكون أمراً ثبوتياً في نفسها، أو لا تكون. والأوّل باطل، لأنّ الحاجة لو كانت ثبوتية لساوت في الثبوت غيرها من الماهيات الثابتة، وامتازت عنها بخصوصيّتها، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فيكون وجودها مغايراً لماهيّتها، فأتصاف ماهيّتها بوجودها إن كان واجباً لذاته كان الوصف المفتقر إلى الممكن واجباً، وهو باطل بالضرورة. وإن كان ممكناً كان محتاجاً، فله حاجة زائدة على ماهيّته، ويتسلسل. ولأنّ الحاجة لو كانت ثبوتية، وهي معلولة للإمكان - وقد ثبت أنّ الإمكان عدمي - لزم كون المعدوم علّة في الموجود، وهو محال. ولأنّ حاجة الممكن إلى المؤثّر سابقة على وجوده، فلو كانت أمراً ثبوتياً، لزم أن يكون ثبوت الوصف للشيء سابقاً على ثبوت الشيء في / [[ص ١٣٧]] نفسه، وهو محال، فبطل كون الحاجة ثبوتية.

والثاني - وهو أن تكون عدمية - محال أيضاً، لأنّها نقيض لا حاجة، وهو عدمي، فنكون الحاجة ثبوتية. ولأنّها لو كانت عدمية لم يبق فرق بينها وبين نفي الحاجة، لامتناع التمايز في العدمات، لكن لا حاجة نفي للحاجة.

والجواب عن الأوّل: أنّ الحكم بالافتقار ضروري، وإنّما يجب اشتراك العقلاء في التصديق الضروري لو اشتركوا في تصوّر مفرداته، وأمّا إذا حصل قصور لبعض الأذهان عن تصوّر أحد طرفيه، إمّا لنقص في الغريزة أو لغفلة أو لتدنيس، تعدّر الحكم الضروري به، واحتاج إلى تمثيل وشبهه، حتّى يحصل له كمال التصوّر، ولهذا تمثّل للشاك في هذا الحكم بكفّتي الميزان، فإنّ نسبة طرفي الوجود والعدم إلى الممكن متساوية، كنسبة كفتي الميزان إلى الميزان، فكما يحكم العقل بامتناع رجحان إحدى الكفتين على الأخرى بدون المرجّح، كذا يحكم بامتناع ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر لا للمرجّح. فهذا هو السبب في عدم اشتراك العقلاء في الضروريات.

والأصل فيه ما تقدّم من أنّ التصديقات الضرورية قد توقّف

الخارج. ولا يجب أن يكون أحد النقيضين وجودياً والآخر عدمياً، بل يجب أن يكون أحدهما موجباً والآخر سالباً، وذلك عائد إلى القول والعقد، لا إلى الحصول في الخارج، كالامتناع ونقيضه، / [[ص ١٤١]] والإمكان ونقيضه، والوجود ونقيضه، إلى غير ذلك من الاعتبارات العقلية. وتجدد المؤثرية لا يقتضي كونها ثبوتية في الخارج، بل في العقل، كما في سائر الإضافات.

وفيه نظر، فإننا قبل ثبوت الأبوّة لزيد نتصورها له ولا نحكم له بها، ولو حكمنا بها له كان جهلاً، لعدم المطابقة، فإذا ثبت له بالفعل حكمنا له بها، وكان الحكم مطابقاً. فلا بدّ من اعتبار أمر آخر غير الذهن ينسب الثبوت إليه بحيث تثبت المطابقة بالنسبة إليه وعدمها.

وأجاب أفضل المتأخرين عن أصل المعارضة: (بأنّ هذا التقسيم قد يتوجّه على ما يُحكم بوجوده ضرورةً، كما إذا قيل: لو كنت موجوداً الآن لكان كوني الآن إمّا أن يكون عدمياً أو وجودياً. والقسمان باطلان. أمّا الأوّل، فلأنّه نقيض اللاّكون في الآن، وهو عدمي، ونقيض العدمي ثبوتي. والثاني باطل، لأنّه إمّا أن يكون عين الذات فلا تبقى الذات عندما لا يبقى حصولها في ذلك الآن، أو يكون مغايراً لها زائداً عليها فيكون حاصلًا في ذلك الآن، ويلزم التسلسل. ولمّا كان الحصول في ذلك الآن يفضي إلى هذه الأقسام الباطلة كان باطلاً، فلا يكون للذات حصول في شيء من الآنات، وهو يستلزم البطلان بالضرورة. وإذا كان هذا التقسيم مبطلاً للضروريّات قضت الضرورة ببطلانه).

واعترضه أفضل المحقّقين: (بأنّ الأمر ليس كما قاله، لأنّ الكون في الزمان أمر / [[ص ١٤٢]] عقلي يعرض للمتكوّن، مشروط بوجود الزمان المتعلّق به، ويقضي كون المتكوّن بحيث يصلح أن يعرض له ذلك عند فناء الزمان، ولا يتسلسل، ولا يلزم منه ما يُبطل البديهيّات).

وفيه نظر، فإنّ كون الكون في الزمان أمراً عقلياً لا يُبطل التقسيم، بل فيه اختيار أحد الأقسام، وهو أن يكون عدمياً، ثمّ عروضه للمتكوّن إمّا أن يكون في العقل لا غير، فيبطل بإمكان أن يعتبره العقل قبل الزمان وبعده، أو يستند إلى أمر خارج الذهن ويعود المحذور بعينه.

وعن الثالث: أنّ المؤثر يُؤثر في الأثر حال وجوده، أي في زمان

جماعة جزموا بالحكم الأوّل، واكتفوا بمطلق الرجحان الشامل للمانع من النقيض وغير المانع. ولأنّ الرجحان أعمّ من الوجود، والأعمّ أظهر.

وعن الثاني: أنّ التأثير وصف اعتباري عقلي إضافي، يثبت في العقل عند تعقّل صدور الأثر عن المؤثر، فإنّ تعقّل ذلك يقتضي ثبوت أمر في العقل هو المؤثرية كما في سائر الإضافات، والفرق بين الصدور والتأثير ظاهر، فإنّ الأوّل إضافة الأثر إلى مؤثره، والثاني إضافة المؤثر إلى أثره. وعدم مطابقته للخارج لا يقتضي كونه جهلاً، وإنّما يكون جهلاً لو حكم بثبوتها في الخارج ولم يثبت، أو بالعكس. واعتقاد قديم العالم مع أنّه ليس كذلك يدلّ على ما ذكرنا في تفسير الجهل لا على ما ذكره السائل. وعدم مطابقته لا يقتضي أن لا يكون شيء مؤثراً أصلاً، بل إذا حكم بثبوتها في العقل فقط، فمطابقتها ثبوتها في العقل دون الخارج.

قوله: (كون الشيء مؤثراً في غيره صفة للشيء قبل الأذهان، فلا يُعقل قيامها بالذهن المغاير للموصوف المتأخر عنها).

قلنا: كون الشيء بحيث لو عقله عاقل حصل في عقله إضافة لذلك الشيء / [[ص ١٤٠]] إلى غيره، هو الحاصل قبل الأذهان، لا الذي يحصل في العقل، فإنّ ذلك يستحيل أن يحصل قبل وجود العقل.

وفيه نظر، فإنّ هذه الحيثية لو كانت ثابتة إمّا في الذهن، وهو محال، لثبوتها قبله. أو في الخارج، فلم يكن نفس ذات المؤثر، لانفكاكها تعقلاً. ولأنّها صفة لا يُعقل قيامها بذاتها، فتكون مغايرة، ويلزم وجود ما لا يتناهي من الصفات، لعدم تناهي المضاف إليه بالتأثيرية.

قوله: (اللامؤثرية عدمية، فنقيضها وجودي) غلط، لأنّ اللازم من قولنا: (اللامؤثرية عدمية) الوجودية مؤثرية بطريق عكس النقيض. وهذا الغلط نشأ من باب إيهام العكس.

وفيه نظر، فإنّ المعارض لم يستدل بعكس النقيض، بل بأنّ المؤثرية واللامؤثرية أمران متناقضان لا يمكن اجتماعهما وجوداً وعدمًا، فإذا كان أحدهما ثبوتياً وجب أن يكون الآخر عدمياً وبالعكس، ولمّا كانت اللامؤثرية عدمية وجب أن تكون المؤثرية وجودية.

والتحقيق في الجواب: أنّ المؤثرية واللامؤثرية وصفان اعتباريان، حكمهما في الثبوت والعدم واحد، ولا تحقّق لهما في

وجوده، وهذا ليس بمحال، فإنَّ العلة مع معلولها هذه الصفة، لا بمعنى أنه تجدد لها وجود آخر غير الوجود الواقع في ذلك الزمان، بل بمعنى أن هذا الوجود الواقع في ذلك الزمان صدر منه في ذلك الزمان، ولا يلزم من ذلك ثبوت المقارنة الذاتية بين المؤثر وأثره، بل المقارنة الزمانية، ولا استحالة فيه، وإنما يؤثر فيه لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم، بل من حيث ماهية الأثر وإن كانت موجودة في ذلك الزمان.

وبعض المتكلمين يقول: المؤثر يؤثر حال حدوث الأثر، فإنها ليست بحالة الوجود ولا بحالة العدم. وأجاب أفضل المتأخرين عن أصل المعارضة: (بأن هذا التقسيم عائد فيما علم بالضرورة ثبوته، فإن الإحداث وإن كان في محل البحث، لكن لا نزاع في الحدوث، والتقسيم الذي ذكره يدفعه، لأنه يقال: لو حدث هذا الصوت مثلاً، / [[ص ١٤٣]] فإما أن يكون حدوثه حال وجوده أو حال عدمه، فإن حدث حال وجوده فقد وجد الموجود، وإن حدث حال عدمه فقد وجد عند عدمه. فظهر أن هذا التقسيم مبطل للضروريات).

واعترضه أفضل المحققين: (بأن هذا الكلام باطل، ودال على تحيُّره في أمثال هذه المواضع. وقد يمكن أن يقال فيه ما يقول المتأخرون من المتكلمين الذين لا يقولون بمقارنة العلة والمعلول في الزمان، فإنهم يقولون: الثبوت الذي يوجد في الآن الثاني يصدر من موجد في الآن الذي قبله، فيكون التأثير سابقاً على الأثر بآن، ويقع بالقياس إلى ما يحصل بعده، سواء كان الأثر موجوداً في ذلك الآن بتأثير آخر أو معدوماً، ويكون الأثر في آن التأثير غير موجود، وفي الآن الذي يصير موجوداً لا يكون مقارناً للمعدوم).

وعن الرابع: أن المؤثر يؤثر في الماهية.

قوله: (إنه محال، لأن كون السواد سواداً بالغير يوجب أن لا يكون السواد سواداً عند عدم الغير).

قلنا: إذا فرض السواد وجبت سواديته بسبب الفرض وجوباً لاحقاً مترتباً على الفرض، ومع ذلك الوجود يمتنع تأثير المؤثر فيه، فإنه يكون إيجاداً لما فرض موجوداً، أما قبل فرضه سواداً فيمكن أن يوجد المؤثر السواد على سبيل الوجود، ويكون ذلك الوجود سابقاً على وجوده. والفرق بين / [[ص ١٤٤]] الوجوديين ظاهر. وهذه المغالطة نشأت من قبل اشتراك اللفظ بين

وأيضاً إذا قلنا: فنى السواد، معناه: أن السواد الحاصل في زمان ليس بحاصل في زمان بعده، ويكون حمل غير الحاصل على المتصور منه، لا على الموجود الخارجي، فإن الوضع والحمل يكونان في العقل لا في الخارج أصلاً، وهكذا القول في حصول الوجود من موجد. وإن قيل: تأثير المؤثر في جعل الماهية موصوفة بالوجود كما ذهب إليه القائلون بشيئية المعدوم لم يتعلّق ذلك بموصوفة الماهية بالوجود، لأن ذلك أمر إضافي يحصل بعد اتّصافها به، والمراد من تأثير المؤثر هو ضمّ الماهية إلى الوجود، ولا يلزم ما ذكر من المحال.

وفي قوله: (أما قبل فرضه سواداً فيمكن أن يوجد المؤثر السواد على سبيل الوجود) يقتضي أن يكون تأثير الفاعل ليس إلا في الوجود، وليس هو الذي اختاره، بل الوجه أن يقول: أما قبل فرضه سواداً فيمكن أن يؤثر المؤثر في كونه سواداً.

/ [[ص ١٤٥]] وعن الخامس: أن عدم الممكن المتساوي الطرفين ليس نفيّاً محضاً، وتساوي طرفي وجوده وعدمه لا يكون إلا في العقل، ومرجح طرف الوجود يكون موجوداً، وأما في العدم فالمرجح لا يكون إلا عقلياً. وعدم العلة ليس بنفي محض، وهو يكفي في ترجيح العقلي. ولكونه ممتازاً عن عدم المعلول في العقل يجوز أن يُعلّل هذا العدم بذلك العدم في العقل.

وفيه نظر، فإنه إن عني بأن عدم الممكن ليس نفيّاً محضاً أن له نوعاً من الثبوت وحظاً من الوجود - كما اختاره الرئيس - فهو ممنوع، فإن لا نعقل من عدم السواد إلا عدماً مطلقاً مضافاً إلى السواد، ولا نفرّق بينه وبين العدم المطلق إلا بالإضافة إلى الملكة، وذلك لا يعطيه حظاً من الوجود، كعدم شريك الباري تعالى. وإن عني به أنه ليس عدماً مطلقاً غير مضاف إلى ملكة، فهو حق، لكن ذلك لا يقتضي خروجه عن النفي المحض.

والتحقيق أن الأعدام قد تتمايز بحسب الإضافة إلى ملكاتها، فعدم العلة ممتاز عن عدم غيرها. وهذا الامتياز كافٍ في جواز إسناد البعض إلى البعض.

وعن السادس: أن الحاجة وصف اعتباري لا تحقّق له في الخارج، حكمه في الثبوت والانتفاء واحد. ولا يلزم من كونها عدمية أن لا يكون الشيء في نفسه محتاجاً، كالعدم والامتناع فإنهما

وقوله في أصل الدليل: (إن كان طريان المرجوح لسبب لم يكن الرجحان كافياً في بقاء الراجح) ممنوع، فإننا نقول: إنه كافٍ ما لم يطرأ سبب المرجوح ويترجح على الراجح.

الثالث: الماهية لو كانت أولى بالوجود لم يتخلّف عنها الوجود إلا لوجود ما ينافي ذلك الوجود، وإنما تتحقّق المنافاة من الجانبين. فهذه الأشياء المتعارضة إن كان بعضها أقوى من بعض، فتلك القوة أمر لازم للماهية لنفسها لا غيرها، والضعف كذلك، فيستحيل انقلاب القوي ضعيفاً والضعيف قوياً، فحينئذٍ / [[ص ١٤٨]] يبقى القوي موجوداً ممتنع الزوال، لأنه لو عدّم لكان عدمه لأجل وجود معارضة، ومعارضه أضعف منه، فلا وجود مع وجوده، إذ لو وُجد مع وجوده لكان أقوى منه، فإذن القوي يكون دائم الوجود ممتنع الزوال، والضعيف يكون دائم العدم ممتنع الحصول. والأوّل هو الواجب، والثاني هو الممتنع، فيخرجان عن حدّ الإمكان. وإن لم يكن بعضها أقوى لم يكن اندفاع أحدهما بالآخر أولى من اندفاع الآخر به، فلا يحصل الترجيح إلا لأمر من خارج، وحينئذٍ يحصل التساوي المطلوب.

احتجّ الآخرون بوجوه:

الأوّل: الماهيات أمور متعيّنة، كلّ واحد منها متميّز عن الآخر بخصوصية، فإمّا أن يكون في الماهية اقتضاء الوجود والعدم، أو ليس فيها اقتضاء شيء منها، وهذا الأخير يوجب صحّة خلوّها عنها. والأوّل إمّا أن تكون الماهية تقتضيها جميعاً، وهو محال، أو تقتضي أحدهما لا بعينه، وهو باطل، لأنّ الماهية متعيّنة في نفسها، فلا بدّ وأن تقتضي شيئاً بعينه، لامتناع أن يكون للمبهم حصول، فإنّه لا يُعقل في الوجود شيء هو في نفسه غير معيّن، وإذا استحال حصول المبهم في الخارج استحال اقتضاء الماهية له، أو يقتضي واحداً بعينه مع أنّه يصحّ عليها طريان الطرف الآخر، وإلا لم تكن ممكنة، وهو المطلوب.

الثاني: الموجودات السيّالة كالزمان والحركة والصوت العدم أولى بها، وإلا لصحّ بقاؤها، والوجود يصحّ عليها، وإلا لم توجد البتّة، وإذا كان بعض الممكنات / [[ص ١٤٩]] يصحّ عليه الوجود والعدم ويكون العدم به أولى، جاز ذلك في جانب الوجود.

الثالث: أن كثيراً من العلل يكون اقتضاؤها لمعلولاتها موقوفاً على شرط، أو زوال مانع، فإذا أخذت تلك العلل مجردة عن

ليسا بثبوتيين، ولا يلزم من ذلك أن لا يكون الشيء معدوماً وممتنعاً.

وبالجمله فالضرورة قاضية باحتياج الممكن في اتّصافه بوجوده أو عدمه إلى سبب خارج عن ذاته، فالمعارضات في مقابلها تشكيك في الضروريات، فلا يكون مسموعاً، كشبهه السوفسطائية.

/ [[ص ١٤٦]] البحث السابع: في أنّه هل يُعقل أن يكون أحد طرفي الممكن أولى به لذاته وإن لم ينته إلى حدّ التعيّن؟ ذهب بعض الناس إلى أنّه يمكن أن يكون شيء يصحّ عليه الوجود والعدم يكون أحد طرفيه أولى به من الآخر لذاته.

والمحقّقون على خلاف ذلك، لوجوه:

الأوّل: أن ذلك الرجحان إن عُقل زواله عند وجود شيء آخر، اعتبرت في تحقّقه عدم ذلك الآخر، فماهية الممكن إذا اعتبرت مع قطع النظر عن ذلك العدم لم تكن مقتضية لذلك الرجحان، وإن امتنع زواله بشيء أصلاً كان حاصله أبداً ممتنع الزوال، فيكون منتهياً إلى حدّ التعيّن.

وفيه نظر، لمنع الملازمة الأخيرة.

الثاني: الممكن مع ذلك الرجحان إمّا أن يمكن طريان الطرف المرجوح عليه أو لا. فإن أمكن، فإمّا أن يكون طريانه لسبب، أو لا لسبب. فإن كان لسبب لم يكن الرجحان كافياً في بقاء الطرف الراجح، بل لا بدّ معه من عدم سبب الطرف المرجوح. وإن كان لا لسبب فقد وقع الممكن المرجوح لا لعلّة، وهو محال، لأنّ التساوي أقوى من المرجوح، فلمّا امتنع الوقوع حال التساوي / [[ص ١٤٧]] فأنت يمتنع حال المرجوحية كان أولى. وإن لم يمكن طريان المرجوح كان الراجح واجباً والمرجوح ممتنعاً.

اعترضه أفضل المحقّقين: بأنّ هذا الدليل يقتضي نفي الأولوية مطلقاً. ولقائل أن يقول: طرف الأولى يكون أكثر وقوعاً، أو أشدّ عند الوقوع، أو أقلّ شرطاً للوقوع، والمستدلّ ما أبطله.

وقد قيل في رجحان العدم في الموجودات الغير القارّة كالصوت والحركة: إن العدم لو لم يكن أولى بها لجاز عليها البقاء. وأجيب عنه: بأنّ كلامنا في الممكن لذاته لا في الممتنع لغيره، وبقاء الغير القارّة يمتنع لغيره.

وفيه نظر، لأنّ الدليل يقتضي نفي أولوية كافية في الإيجاد لا مطلقاً.

والضرورة قاضية بأنَّ الترجيح لا بدَّ له من سبب، وإذ ليس نفس الماهية، فهو خارج. ومعلوم أنَّ الرجحان غير المانع من التقيض لا يكفي في حصول الراجح، لأنَّ الممكن مع ذلك الرجحان إمَّا أن يمكن طرؤً المرجوح عليه أو لا. فإنَّ لم يمكن فذلك الرجحان مانع من التقيض، وقد فُرِضَ أنَّه غير مانع، هذا خلف. ولأنَّه المطلوب. وإنَّ أمكن فليُفَرَضَ واقعاً في وقت، فتخصُّص أحد الوقتين بوجود الراجح والآخر بوجود المرجوح إمَّا أن يكون لسبب أو لا. والثاني باطل، لقضاء الضرورة بافتقار وقوع الممكن إلى سبب. والأوَّل إمَّا أن يكون الراجح معه واجباً أو المرجوح أو لا، فإنَّ لم يكن عاد البحث، وإنَّ كان فالمطلوب.

وإذا تَقَرَّرَ هذا فنقول: إذا فُرِضَ انضمام سببٍ أحد الطرفين إلى ماهية الممكن، فإنَّما أن يبقى الممكن على حالة قبل الانضمام من الاستواء، وهو محال، لاقتضائه خروج السبب عن كونه سبباً، إذ لا فرق بين وجوده وعدمه، أو يخرج عن حدِّ الاستواء إلى حيز الرجحان، فإنَّما أن يكون لما يقتضيه السبب أو للآخر، والثاني غير معقول، وإلَّا لكان سبباً للمرجوح لا للراجح. والأوَّل يقتضي كون ذلك الطرف راجحاً، وقد تَقَرَّرَ أنَّ الرجحان المطلق غير كافٍ، بل لا بدَّ من / [[ص ١٥٢]] الوجوب، فيلزم وجوب الطرف الراجح حتَّى يوجد، وهو المطلوب.

ولأنَّ الممكن لا ينفكُّ عن الأنصاف بما يقتضيه الراجح، أو نقيضه. ولا يمكن هنا اتِّصافه بنقيضه، لخلوه عن السبب، وهو في حال التساوي يمتنع اتِّصافه به، ففي حال المرجوحية أولى بامتناع الأنصاف به، وإذا امتنع اتِّصافه به وجب اتِّصافه بالراجح، وإلَّا لزم خلوه عن النقيضين، وهو محال، فقد ظهر أنَّ كلَّ ممكن فإنَّه لا يوجد أو يُعَدَمُ إلا إذا سبقت الضرورة المستندة إلى المؤثر عليه.

وأما الضرورة اللاحقة، فإنَّ كلَّ ما فُرِضَ موجوداً فإنه يستحيل عليه العدم في تلك الحالة التي فُرِضَ فيها موجوداً، وإلَّا اجتمع النقيضان. وهذا الوجوب لحق بعد فرض الشيء موجوداً، وإذا فُرِضَ معدوماً امتنع وجوده في تلك الحال، لامتناع اجتماع النقيضين. وهذا الامتناع هو ضرورة العدم لحقت بعد فرضه معدوماً. ولمَّا كان الممكن لا ينفكُّ عن الوجود أو عن العدم، فهو لا ينفكُّ في كلِّ واحدة من حالتيه عن الوجودين، لوجوده أو عدمه، وهو لا يقتضي شيئاً منها، كما لا يقتضي أحد الطرفين لذاته، فهذان الوجوبان خارجان عن ماهية الممكن لا داخلان في ماهيته.

وجود تلك الشرائط لها، أو عن انتفاء الموانع، كان اقتضاء تلك العلل لمعلولاتها أولى من عدم الاقتضاء، وإلَّا لم تتميزَّ العلة عن غيرها، فتلك العلة صحَّ عليها الإيجاب وعدمه، مع أنَّ الإيجاب أولى من عدمه.

الرابع: المعلول إذا توقَّف وجوده على وجود أشياء كثيرة كان وجوده مع وجود أكثرها أولى من عدمه، ويحصل التفاوت في أولوية وجوده باعتبار كثرة الحاصل من علله وقتله.

الخامس: قد تكون بعض العلل أكثر من اقتضاء لمعلولاته من غير دوام، كإقتضاء الصور النوعية في العناصر أعراضها، مع أنَّها قد تنفكُّ عنها قسراً، كإقتضاء طبيعة الأرض النزول مع أنَّها قد تتصاعد قسراً، أو اقتضاء الماء البرودة مع تسخُّنه قسراً. فهذه المعلولات أولى بالوجود، وإلَّا لم تكن أكثرية.

والجواب عن الأوَّل: أنَّه لا يلزم من عدم اقتضاء الماهية لشيء من الوجود / [[ص ١٥٠]] والعدم صحَّة خلوها عنهما، فإنَّ المعلول لا يقتضي وجود العلة ولا عدمها، ولا يصحُّ خلوه عنهما. سلَّمنا، لكنَّها تقتضي عدم الخلو عن الوجود والعدم، وذلك أمر عديمي، ولا امتناع في اقتضاء الحقيقة أمراً عديمياً، كإقتضاءها كثيراً من السلوب.

وعن الثاني: أنَّنا نمنع أولوية العدم في الحركة، لأنَّها إمَّا الحصول الأوَّل في الحيز الثاني، وذلك ممكن البقاء وليس العدم به أولى، أو الاتِّصال الممتدُّ من أوَّل المسافة إلى آخرها أو التوسُّط، وهما باقيان، والأجزاء فيها بالقوَّة لا بالفعل، وليس العدم أولى بالحركة من أوَّل المسافة إلى متنهاها، بل استمرارها ممكن، كما أنَّ انقطاعها ممكن.

وعن الثالث: نمنع الأولوية في اقتضاء العلل المجردة عن الشرائط، بل إنَّها تحصل الأولوية عند استجماع الشرائط، وهناك تكون الأولوية وجوباً. وهو الجواب عن الرابع والخامس.

البحث الثامن: في أنَّ الممكن ما لم يجب لم يوجد:

اعلم أنَّ كلَّ ممكن فإنَّه محفوف بضرورتين، إحداهما سابقة عليه، والأخرى لاحقة به. أمَّا السابقة، فهي الوجوب المستفاد من وجود المؤثر، أو الامتناع المستند إلى عدمه، ويدلُّ عليه أنَّنا نعلم بالضرورة أنَّ الممكن لا ينفكُّ عن أحد وصفي / [[ص ١٥١]] الوجود والعدم، وقد بيَّنا أنَّهما بالنظر إلى ذاته متساويان لا يترجَّح أحدهما على الآخر بالنظر إلى ذاته،

الأثر إلى مؤثره تأخراً بالطبع، فإنه لولا الحاجة امتنع تأثيره فيه. والاحتياج متأخر عن علته تأخر المعلول عن العلة، فلو كانت علة الحاجة هي الحدوث لزم تقدّم الشيء وهو الحدوث على نفسه هذه المراتب الأربعة، وتقدّم الشيء على نفسه محال بالضرورة، فامتنع كون الحدوث علة الحاجة، فلم يبقَ إلا الإمكان، فهو علة الحاجة.

/ [[ص ١٥٥]] لا يقال: هذا الدليل قائم بعينه في الإمكان. لأننا نقول: الإمكان صفة للممكن، فيتأخر عنه بالذات، والممكن متأخر عن (تأثير المؤثر فيه الذي هو الإيجاد، والإيجاد متأخر عن) الاحتياج المتأخر عن علته، فلو كانت العلة هي الإمكان لزم تقدّم الشيء - وهو الإمكان - على نفسه بمراتب، فيلزم خروج الإمكان عن العلية بعين ما خرج به الحدوث. لأننا نقول: لا نُسلم قيام الدليل في الإمكان، لأنّ قوله: (الممكن متأخر عن تأثير المؤثر فيه) غلط، بل إنّها يتأخر في وجوده أو عدمه عنه المتأخرين عن ذاته، وبسببها احتاج الممكن إلى المؤثر، ثم إلى علة الاحتياج.

احتجوا بوجوه:

الأول: لو كان الإمكان علة الحاجة إلى المؤثر لكان الممكن المعدوم محتاجاً، والتالي باطل، لأنّ العدم نفي محض، فلا يتحقق فيه التأثير، لأنّ العدم ليس بأثر فلا تأثير، والشرطيّة ظاهرة.

الثاني: لو كان الإمكان علة الحاجة لكان الممكن الباقي محتاجاً، والتالي باطل بما يأتي، فالمقدّم مثله، والشرطيّة ظاهرة.

الثالث: الضرورة قاضية بأنّ كلّ حادث فلا بدّ له من محدث. والجواب عن الأول: ما تقدّم من (احتياج الممكن في عدمه إلى سبب هو عدم مؤثره)، فبالحقيقة علة الوجود هي علة العدم، لكن إن حضرت أثرت الوجود، وإنّ عُدمت أثرت العدم. وكونه نفيّاً محضاً لا ينافي تميّزه باعتبار نسبه / [[ص ١٥٦]] إلى ملكته. ونمنع كون العدم ليس بأثر، نعم إنّّه ليس بأثر وجودي، بل هو أثر عدمي.

وعن الثاني: بالمنع من بطلان التالي، وسيأتي.

وعن الثالث: بأنّ الضرورة إنّما قضت بذلك، لا تصاف الحادث بالإمكان، لأنّه لمّا حدث بعد أن لم يكن فقد اتّصفت ماهيته بالعدم السابق والوجود اللاحق، فكانت ماهيته من حيث هي قابلة للأمرين، فاتّصفتها بأحدهما لا بدّ له من سبب، لأنّ

لا يقال: الممكن متردّد بين الوجود والعدم، لا بين الوجود والامتناع، فكيف جعل الوجود سابقاً على الوجود؟

لأنّنا نقول: للممكن وجوبان لاحق وسابق لولاه استحالة وجوده، لكن لمّا كان الوجود والعدم غايته هذا الوجود والامتناع صحّ أن يقال: الحقيقة متردّدة بين العدم والوجود لا بين الوجود والامتناع. على أنّه في الحقيقة التردد بين الوجود والعدم هو بعينه ترديد بين الوجود والامتناع، لأنّ التردد في الحقيقة هكذا: الممكن إمّا أن يكون موجوداً عن سبب الوجود، أو معدوماً عن سبب العدم.

لا يقال: وجوب الممكن وصف له، فيستحيل سبقه عليه.

لأنّنا نقول: الوجود ليس ثبوتياً حتّى يستدعي محلاً ثابتاً، بل هو أمر ذهني اعتباري يكفي حلوله في الذهن، ونسبته إلى ماهية ذهنية.

البحث التاسع: في علة احتياج الأثر إلى مؤثره:

اختلف الناس هنا، فذهب الأوائل والمتأخرون من المتكلمين إلى أنّ علة الحاجة إنّما هي الإمكان.

وذهب قدماء المتكلمين إلى أنّها الحدوث، وقال آخرون: العلة مجموع الأمرين، إمّا بأنّ يكون الحدوث شطر العلة وجزءاً منها، أو بأنّ يكون شرطاً لها.

والحقّ الأوّل، لوجهين:

الأوّل: أنّ الضرورة قاضية بأنّ الشيء إذا كان يمكن أن يكون ويمكن أن لا يكون، وكلاهما متساويان بالنسبة إليه، فإنّه يستحيل أن يترجّح أحد طرفيه على الآخر إلاّ بسبب مغاير لذاته وإن لم يُعقل سوى الإمكان. ولو جرّده العقل عنه / [[ص ١٥٤]] ووصفه بأيّ وصف كان من حدوث وغيره لم يحكم بالاحتياج. ولو جوز العقل كون الحادث واجباً لذاته، لم يحكم عليه بالحاجة وإن كان حادثاً باعتبار زوال الإمكان عنه. فعلم من هذا أنّ العلة في احتياج الممكن إلى المؤثر إنّما هي إمكانه لا حدوثه.

الثاني: أنّه لو كان الحدوث علة الحاجة لزم تأخر الشيء عن نفسه بمراتب، والتالي باطل، فالمقدّم مثله. بيان الشرطيّة: أنّ الحدوث هو كون الوجود بعد العدم، فهو صفة للوجود، والصفة متأخرة بالطبع عن موصوفها، فالحدوث متأخر عن الوجود تأخراً بالذات. والوجود متأخر عن الإيجاد الذي هو تأثير موجد فيه، تأخر المعلول عن علته. والإيجاد متأخر عن احتياج

والجواب عن الأوّل: أن قولكم: (السبب حال البقاء إمّا أن يكون له أثر أو لا) غلط، فإنّ المؤثر في البقاء لا يكون له أثر البقاء حال البقاء، وتحصيل الحاصل إنّما لزم منه، بل المؤثر يفيد البقاء بعد الإحداث، وتأثيره بعد الإحداث في أمر جديد هو البقاء، فإنّه غير الإحداث، فهو مؤثر في أمر جديد صار الباقي به باقياً لا في الذي كان باقياً، ولولا ذلك الجديد لم يكن الأثر باقياً.

وأيضاً إنّ عنيتم بقولكم: (المؤثر هل له فيه تأثير أم لا؟) أنّ المؤثر هل له فيه تأثير جديد، فليس الأمر كذلك، وإنّ عنيتم به أنّ المؤثر له فيه تأثير، بمعنى أنّ الأثر الذي وجد عنه استمرّ لأجل استمراره، فالأمر كذلك.

واعترضه أفضل المحقّقين: بأنّ البقاء المستفاد من المؤثر أمر جديد لولاه لم يكن الأثر باقياً.

وفيه نظر، فإنّ تحصيل الحاصل نشأ من أنّ المؤثر أثر في الباقي البقاء حال / [[ص ١٥٩]] فرض البقاء موجوداً، لكن المستدلّ لم يطلب ذلك، بل قصد أنّ أثر السبب في الباقي في زمان البقاء إنّ كان هو الذي أوجده حال الحدوث لزم تحصيل الحاصل، وإنّ كان مغايراً له كان التأثير في أمر جديد.

وأيضاً هذا الجواب يقتضي كون البقاء موجوداً، ويلزم منه التسلسل.

وعن الثاني: أنّ البناء ليس المحتاج فيه إلى الباني استقرار أجزائه في مواضعها، بل حركة الباني علةً لحركة تلك الأجزاء من موضع إلى آخر، واستقرارها في مواضعها مستند إلى خلق أكوان فيها من الله تعالى، كما ينقل الجسم من حيّز إلى آخر. والرامي يفيد المرمي قوّة تستمرّ باستمرار الحركة.

خاتمة: الامتناع وصف عديمي، وإلّا لكان الموصوف به ثابتاً، وهو باطل بالضرورة. وهو قد يكون ذاتياً كامتناع شريك الباري لذاته، لا بمعنى أنّ له ذاتاً تقتضي امتناع وجوده، بل إنّ تصوّره مقتضى لامتناع وجوده. وقد يكون عرضياً كوجود المعلول مع عدم علته، فإنّه يكون ممتنعاً لذاته، بل باعتبار عدم علته، والامتناع الذاتي في مقابله الوجوب الذاتي، والعرضي في مقابله العرضي.

* * *

إشراق اللاهوت / عميد الدين العبيدي (ت ٧٥٤هـ):

[[ص ١٦٨]] قال المصنّف رحمته الله: (والموجود إمّا أن يكون واجباً أو ممكناً).

التساوي يمنع من الترجيح، فلا بدّ من وجوب سابق مستند إلى المؤثر، فلو جوّز العقل وجوبه لم تقتضِ الضرورة بالحاجة فيه.

واعلم أنّ الوجه الثاني من الوجهين الدالّين على أنّ الحدوث لا يصلح للعلية يدلّ بعينه على أنّه لا يجوز أن يكون جزءاً منها ولا شرطاً لها، لأنّنا أبطلنا كونه علةً، لكونه متأخراً والعلة متقدّمة، وجزء العلة وشرطها أقدم من العلة بمرتبة، فكانا أولى بالامتناع، لزيادة مراتب التقدّم حينئذٍ.

واعلم أنّا لو جعلنا العلة المحوجة إلى المؤثر هي الإمكان بشرط كون الممكن ممّا سيحدث، على أنّ يكون هذا الوصف جزء العلة أو شرطها، أو جعلناه كلّ العلة، اندفع الدور وتقدّم الشيء على نفسه، وكان مقصود كلام المتقدّمين من المتكلمين ذلك.

/ [[ص ١٥٧]] البحث العاشر: في أنّ الممكن الموجود هل يحتاج في بقائه إلى السبب أم لا؟

اختلف الناس في ذلك، فذهب الأوائل والمتأخرون من المتكلمين إلى أنّ الممكن حال بقائه محتاج إلى السبب، ونفاه قدماء المتكلمين، والمعتمد الأوّل.

لنا: أنّ العلة المحوجة إلى المؤثر هو الإمكان، وهو لازم للماهية، ثابت لها حالة البقاء كما ثبت حالة الحدوث، فيلزم ثبوت الاحتياج في الحالتين، لوجود العلة فيهما.

وأيضاً: لو استغنى الممكن في وجوده في الزمن الثاني عن المؤثر لكان واجباً، إذ ليس معنى الواجب سوى المستغنى في وجوده عن السبب، فإنّ كان لذاته فهو محال، لاستحالة تعدّد الواجب لذاته، وتجدّد الوجوب الذاتي للشيء. وإنّ كان لغيره، فهو المطلوب.

احتجّوا بوجهين:

الأوّل: لو افتقر الممكن حال بقائه إلى السبب لكان ذلك السبب إمّا أن يكون له أثر، أو لا. فإنّ لم يكن له أثر البتّة كان الباقي في ذلك الوجود غنياً عن ذلك المؤثر. وإنّ كان له أثر، فإنّما أن يكون هو الوجود الأوّل، أو غيره. فإنّ كان / [[ص ١٥٨]] الأوّل كان ذلك تحصيلاً للحاصل، وإنّ كان الثاني كان الشيء موجوداً مرتين، وهو محال. ولأنّه يلزم أن يكون المحتاج إنّما هو الوجود المتجدّد لا الباقي، وهو المطلوب.

الثاني: أنّا نشاهد البناء باقياً بعد الباني، ولو كان محتاجاً إليه عدّم لعدمه، والحجر المرمي تبقى حركته بعد مفارقة الرامي.

حالتها في المستقبل، هل تكون موجودة أو معدومة، فإنها باقية على الإمكان الصرف. وهذه المعاني الأربعة متغايرة.

قوله: (ومرادنا في هذه القسمة)، أي في قولنا: الموجود إمّا [أن] يكون واجباً أو ممكناً، (هو الخاص)، أعني الذي حُكِمَ فيه برفع الضروريتين معاً بحسب الذات، أي الذي لا يجب وجوده ولا عدمه نظراً إلى ذاته.

قوله: (فالمنفصلة حقيقية)، اعلم أن القضية المنفصلة هي التي تحكم فيها بالتعاند أو / [[ص ١٧٠]] اللاتعاند بين قضيتين، فالموجبة هي التي تحكم فيها بالتعاند، كقولنا: العدد إمّا زوج أو فرد. والسالبة هي التي تحكم فيها باللاتعاند، كقولنا: ليس إمّا أن يكون الإنسان حيواناً أو أبيض. ثمّ التعاند بين القضيتين إمّا في جانب الصدق وحده بأن يُحكَم بامتناع اجتماعها معاً على الصدق، وإمّا في جانب الكذب وحده بأن يُحكَم بامتناع اجتماعها معاً على الكذب، أو فيهما معاً بأن يُحكَم بامتناع اجتماعها معاً على الصدق والكذب.

وتُسَمَّى الأولى مانعة الجمع، كقولنا: هذا الشيء إمّا أن يكون حجراً أو شجراً، فإنه يمتنع اجتماع هاتين القضيتين على الصدق بأن يصدق على هذا الشيء أنه حجر وأنه شجر، ويجوز اجتماعها معاً على الكذب بأن يكون ذلك الشيء حيواناً، فلا يكون حجراً ولا شجراً. وهذه القضية مركّبة من قضية وما هو أخص من نقيضها، فإن قولنا: هذا الشيء حجر يقابل كونه لا حجراً، فوضعنا في مقابله كونه شجراً، وهو أخص من لا حجراً.

وتُسَمَّى الثانية مانعة الخلوّ، كقولنا: هذا الشيء إمّا أن يكون حياً أو ليس بعالم، فإنه يمتنع اجتماع هاتين القضيتين على الكذب، لأنّهما لو كذبتا معاً على شيء لصدق عليه أنه عالم، وأنه ليس بحيٍّ، وإنه محال. ويجوز اجتماعها على الصدق، كما في الحيّ الجاهل. وهذه القضية مركّبة من قضية وما هو أعم من نقيضها، فإن قولنا: هذا الشيء حيٍّ، يقابله أنه ليس بحيٍّ، فوضعنا بدله ليس بعالم وهو أعم منه، إذ كلّما ليس بحيٍّ [فهو ليس بعالم]، وبعض ما ليس بعالم حيٍّ.

وتُسَمَّى الثالثة حقيقية، كقولنا: العدد إمّا زوج أو فرد، فإنه يستحيل اجتماع هاتين القضيتين على الصدق، بأن يصدق على العدد المعين أنه زوج وأنه فرد، ويستحيل اجتماعها على الكذب أيضاً، لاستحالة سلب الزوج والفرد عن العدد المعين. وهذه

قال الشارح (دام ظلّه): (هذه قسمة ضروريّة، لأنّ الموجود إمّا أن يكون مستغنياً عن الغير) أي لا يكون محتاجاً في وجوده إلى الغير، (أو لا يكون) مستغنياً، بل يكون محتاجاً في وجوده إلى الغير، ([و]الأوّل هو الواجب، والثاني هو الممكن).

قال: (واعلم أنّ الممكن يقال على أربعة معانٍ بالاشتراك اللفظي).

ومعنى الاشتراك اللفظي هو كون اللفظ الواحد موضوعاً لكل واحد من تلك المعاني وصفاً أولاً. وإنّما كان لفظ الممكن مقولاً على معانٍ أربعة، لأنّه لفظ مشتق من الإمكان، والإمكان [لفظ] مشترك بين تلك المعاني الأربعة:

الأوّل: (العالم)، وهو الذي يُحكَم فيه برفع إحدى الضروريتين، أعني ضرورة الوجود وضرورة العدم بالنظر إلى ذاته، وسُمّي عاماً لأنّه شامل لما ليس بواجب، ولا ممتنع الذي هو عبارة عن الممكن الخاص، وللواجب في جانب الإيجاب، وللممتنع في جانب السلب.

الثاني: (الخاص)، وهو الذي يُحكَم [فيه] برفع الضروريتين المذكورتين معاً بالنظر إلى الذات.

الثالث: (الأخص)، وهو الذي حُكِمَ فيه برفع الضرورات كلّها، الذاتية [و]المشروطة / [[ص ١٦٩]] والوقتيّة، فإنّ الشيء قد لا يكون ضرورياً لشيء آخر بحسب ذاته، ويكون ضرورياً [له] بحسب شرطه أو بحسب وقته، كحركة الأصابع للإنسان، فإنّها ليست ضروريّة له بحسب ذاته، و[هي] ضروريّة له بحسب شرطه وهو كونه كاتباً، فهذه ضروريّة بحسب الشرط. وكالكسوف للقمر، فإنّه ليس ضرورياً له بحسب ذاته، مع أنّه ضروريٌّ له في وقت مخصوص وهو وقت حيلولة الأرض بينه وبين الشمس، فهذه ضرورة بحسب الوقت، وهذا أقرب إلى حاقّ الوسط من الذي قبله، فهو أحقّ باسم الإمكان.

الرابع: (الاستقبالي)، وهو الذي حُكِمَ فيه برفع الضرورات كلّها الذاتية والمشروطة والوقتيّة بالنظر إلى الاستقبال. وإنّما اعتبروا ذلك، لأنّ ما هو منسوب إلى الزمان الماضي أو الحاضر من الأمور الممكنة قد تعيّن له أحد الطرفين - أعني الوجود والعدم -، وتعيّن أحد ذينك الطرفين إنّما يكون لضرورة ما، وحينئذ لا يتحقّق تجرّده عن مطلق الضرورة.

وأما ما يُنسب إلى الاستقبال من الممكنات التي [لا] يُعرَف

دون الجمع، أمّا امتناع الخلوّ عنها فظاهر، فإنّ كذب الإمكان العامّ على الموجود يوجب كونه ممتنعاً، هذا خلف.

وأما جواز الجمع بينهما فظاهر أيضاً، فإنّهما يصدقان على الواجب، لكونه غير ضروريّ العدم، ولو أردنا الإمكان الأخصّ، وهو الذي حُكِمَ فيه برفع الضرورات كلّها الذاتية والمشروطة والوقتيّة، أو الاستقبالي، وهو الذي حُكِمَ فيه برفع هذه الضرورات بالنظر إلى الاستقبال، لكانت المنفصلة المذكورة مانعة جمع، لاستحالة اجتماع جزئها على الصدق، فإنّ صدق الوجوب على الموضوع يستلزم كونه ضروريّ الوجود لذاته، وصدق الإمكان الأخصّ أو الاستقبالي عليه يقتضي أن يكون ضروريّ الوجود لا بذاته ولا بغيره من وقت أو شرط.

ويمكن اجتماعها معاً على الكذب، لجواز كون الموجود غير واجب لذاته ولا ممكناً بأحد الإمكانين [المذكورين]، كالحسوف للقمر، فإنّه ليس واجباً لذاته، ولا ممكناً بشيء من الإمكانين، لكونه ضرورياً بحسب الوقت المخصوص، وهو حيولة الأرض بين النيرين.

قوله: (قيل: هنا الوجود مغاير للوجوب)، هذا إشارة إلى إيراد أورده فخر الدّين على ثبوت / [ص ١٧٣] الواجب لذاته، وهو أنّه يقال: لو كان واجب الوجود متحقّقاً لكان وجوبه مغايراً لوجوده، (الاشتراك الثاني) أعني الوجودين الواجب والممكن، (دون الأوّل) يعني الوجوب، لاختصاصه بالواجب وسلبه عمّا عداه.

(ولأنّنا نقول: موجود واجب، فيفيد)، أي يحصل بقولنا هذا فائدة، ولو قلنا: موجود موجود لم يفد، ولولا مغايرة الوجوب للوجود لاستوى هذان القولان في الإفادة وعدمها، فتثبت المغايرة بينهما، (فإنّ لم يكن بينهما ملازمة) أي لا يكون أحدهما لازماً للآخر، صحّ انفكاك أحدهما عن الآخر.

(وهو) أي انفكاك أحدهما عن الآخر (باطل)، لعدم تعقّل انفكاك الوجود عن الوجوب، لأنّ كلامنا إنّما هو في الوجود الواجب لذاته، فلو انفكّ عن الوجوب صار الواجب لذاته غير واجب، فتتقلب الحقائق، وهو غير معقول. (وبالعكس) أي وعدم تعقّل انفكاك الوجوب عن الوجود، لكون الوجوب صفة للوجود، والصفة لا يُعقّل انفكاكها عن موصوفها وإنّ كان بينهما ملازمة، فهي لا تكون من الطرفين بأن يكون كلّ واحد من

القضيّة مركّبة من قضيّة ومن مساوي نقيضها - كما قلناه -، أو منها ومن نقيضها كقولنا: العدد إمّا زوج أو لا زوج.

/ [ص ١٧١] إذا تقرّر هذا فنقول: هذه المنفصلة الموجبة - أعني قوله: الموجود إمّا أن يكون واجباً أو ممكناً -، إذا أردنا الممكن الخاصّ كانت المنفصلة حقيقيّة، لاستحالة اجتماع جزئها على الصدق وعلى الكذب. أمّا الأوّل، فلائها لو صدقا معاً على شيء لكان ذلك الشيء ضروريّ الوجود لذاته، وغير ضروريّ الوجود لذاته، فيجتمع النقيضان، هذا خلف. وأمّا الثاني، فلائها لو كذبا معاً لتعيّن كونه ممتنعاً مع فرض كونه موجوداً، هذا خلف.

فإن قلت: إنّ الممكن الخاصّ ليس نقيضاً للواجب ولا مساوياً لنقيضه، بل هو أخصّ من نقيضه، إذ نقيضه ما ليس بواجب وهو أعمّ من أن يكون ممكناً بالإمكان الخاصّ أو ممتنعاً، فكيف تجعل القضيّة المركّبة منهما حقيقيّة مع تقدير كونه من قبل أنّ الحقيقيّة يجب أن تكون مركّبة من القضيّة [ونقيضها] أو مساوي نقيضها؟

قلت: لا شك أنّ الممكن الخاصّ - من حيث مفهومه - ليس نقيضاً للواجب، بل أخصّ من نقيضه - كما ذكرتم -، ولهذا عند اقترانه بموضوع عامّ شامل للوجود والمعدوم لا يدلّ على تحقّق شيء من جزئي الإمكان الخاصّ كالمعقول، أو المتصور بكون القضيّة المركّبة من الواجب، ومنه مانعة جمع، وأمّا إذا كان الموضوع المرادّ فيه موضوعاً خاصّاً دالّاً على تحقّق أحد جزئي الإمكان، بقي التردد إنّما هو في تحقّق الجزء الآخر أو لا تحقّقه، وهما نقيضان. فهاهنا لمّا قيّدنا الموضوع بالموجود دلّ على أنّه ليس بضروريّ العدم، وهو أحد جزئي الممكن الخاصّ، فيبقى التردد في الحقيقة في الجزء الأخير، وهو ما ليس بضروريّ الوجود ونقيضه وهو الواجب، فصارت هذه المنفصلة مركّبة من قضيّة ونقيضها، لأنّ المقسوم هو ليس بضروريّ / [ص ١٧٢] العدم، فكأنّنا قلنا: ما ليس بضروريّ العدم إمّا أن يكون ضروريّ الوجود وهو الواجب، أو لا يكون ضروريّ الوجود وهو الممكن الخاصّ.

قوله: (ولو أردنا العامّ) وهو الذي يُحكّم فيه برفع إحدى الضرورتين، كانت المنفصلة التي ذكرها الشيخ أبو إسحاق - وهي قوله: (الموجود إمّا أن يكون واجباً أو ممكناً) - مانعة الخلوّ

من كونه مستلزماً للوجود / [[ص ١٧٥]] في موضع كون كل وجود مستلزماً له، وليس الأمر كذلك).

وهذا مخالف للعبارة التي نقلها الشارح (دام ظلّه) [عنه هناك]، لأنّه جعل اقتضاء كل فرد من أفراد الكليّ المقول عليها بالتواطئ لأمر يستلزم اقتضاء كل فرد لذلك الأمر، ومنعه ظاهر لما عرفت.

وها هنا جعل اقتضاء ذلك الكليّ لأمر في صورة تستلزم اقتضائه لذلك الأمر في كل صورة، لأنّ المشترك إذا كان علّة لأمر ما، وكان ذلك المشترك موجوداً في كل أفراد على السواء، لزم وجود ذلك الأمر - أعني المعلول - في كل فرد من أفراد ذلك المشترك، لاستحالة تخلّف المعلول عن علّته.

قوله: (ولا يلزم من كون الوجود لازماً كونه معلولاً)، فإنّ المعلول المساوي لمزوم لعلّته وليس علّة لها، وأحد المتضايين لمزوم لصاحبه وليس علّة له.

(والحق أنّ الوجود والإمكان والامتناع أمور معقولة تحصل في العقل من استناد المتصور) أي الشيء الحاصل صورته في العقل (إلى الوجود الخارجي، وهي) أي الوجود والإمكان والامتناع (معلولات للعقل بشرط الاستناد المذكور)، وهو نسبة الماهية المتصورة إلى الوجود الخارجي، (وليست بموجودات في الخارج حتّى تكون عللاً للأمر التي تستند إليها أو معلولاتها، كما أنّ تصوّر زيد - وإن كان معلولاً لمن يتصوره - لا يكون ذلك التصوّر علّة لزيد ولا معلولاً له).

(وكون الشيء واجباً في الخارج هو كونه بحيث إذا عقله عاقل مستنداً إلى الوجود / [[ص ١٧٦]] الخارجي حصل في عقله معقول هو الوجود، وإذا كان الوجود سلبياً لا يلزم منه أن يكون نقيضاً للوجود، فإنّ السلبيّ سلب شيء)، وهذا إشارة إلى جواب الدليل الأوّل من الدليلين اللذين مرّ ذكرهما على كون الوجود ثبوتياً، وذلك أن يقال: حقيقة الوصف السلبيّ هو سلب شيء عن الموصوف به، كما نقول: الفردية مثلاً صفة سلبية، فإنّ معناها سلب شيء - وهو الانقسام بمتساويين - عن شيء هو العدد، وهو الموصوف بها، والوجود وصف للوجود، فإذا كان سلبياً كان معناه سلب شيء عن الوجود، وسلب شيء عن الوجود لا يكون حمل العدم عليه حتّى يلزم من تأكيد الوجود بالوجود حينئذٍ تأكيده بنقيضه الذي هو العدم.

الوجود والوجود ملزوماً للآخر ولازماً له، لاستحالة الدور الحاصل باعتبار احتياج اللازم إلى ملزومه، (ولا من الوجود)، أي ولا تكون الملازمة من جانب الوجود، بأن يكون هو الملزوم والوجود لازماً له، (وإلا لاشارك الوجود بين الموجودات)، لاشارك ملزومه - أعني الوجود - بينها، وهو باطل بالضرورة.

(ويلزم أيضاً كون الوجود معلولاً)، أي للوجود الذي هو ملزومه، وهو محال، (ولا / [[ص ١٧٤]] بالعكس)، أي ولا تكون الملازمة من جانب الوجود [بأن يكون ملزوماً للوجود]، (لأنّ الوجود نعت) للوجود (ومتأخّر) عنه، (فلا يكون علّة للوجود) وإلا دار. وإذا كان فرض تحقّق الواجب ملزوماً لهذه المحالات كان محالاً، فتحقّق الواجب محال.

(لا يقال: الوجود سلبيّ)، فلا يكون علّة ولا معلولاً. (لأنّا نقول): لا نسلم كونه سلبياً، وكيف وهو تأكيد الوجود، والشيء لا يتأكّد بنقيضه. ولأنّ نقيض الوجود اللاوجود، وهو محمول على العدميّ كالامتناع، والمحمول على العدميّ عديميّ بالضرورة، فاللاوجود عديميّ، فنقيضه - وهو الوجود - ثبوتيّ. قوله: (أجاب بعض المحقّقين بأنّ الوجود لو اشترك بالتواطئ) أي تساوت أفراد [فيه] من غير تفاوت بالأولوية والأوليّة والأشديّة [ومقابلاتها]، (لتساوت أفراد في الاقتضاء)، أي كان يلزم من اقتضاء أحد الأفراد الوجود اقتضاء كل واحد منها الوجود، (وليس) أي وليس الأمر (كذلك، وإنّما اشتراكه بالتشكيك) على ما عرفت من قبل، (فكان) اقتضاء بعض أفراد الوجود كإقتضاء بعض الأنوار كنور الشمس إبصار الأعشى، وهو الذي لا يبصر ليلاً، بخلاف غيره من الأنوار كنور السراج والكواكب، وذلك لكون النور صادقاً على أفراده بالتشكيك.

واعلم أنّ في هذا الكلام موضع نظر، وهو قوله: (إنّ الوجود لو اشترك بالتواطئ لتساوت أفراد في الاقتضاء)، فإنّ ذلك ممنوع، فكيف والأجناس مقولة على أنواعها بالتواطئ، وكلّ نوع يقتضي ما لا يقتضيه الآخر، كإقتضاء الإنسان التعجّب دون غيره من أنواع الحيوانات، وكإقتضاء الشمس النور المعين دون غيرها من الكواكب، مع كونها من أفراد جنس الجسم الصادق عليها وعلى غيرها بالتواطئ.

وعبارة المحقّق رحمته في هذا الموضع من كتاب التلخيص هذه: (لو كان الوجود المشترك يدلّ على الموجودات بالتواطئ للزم

لأنَّ العلةَ متقدِّمة على المعلول، فلو كان الشيء علةً لنفسه لزم تقدُّم الشيء على نفسه، وهو محال بالضرورة).

وفيه نظر، فإنَّه على تقدير انتفاء افتقاره في اتِّصافه بأحد طرفيه إلى علةٍ خارجة عن ذاته منفصلة عنه لا يكون اللازم أحد الأمرين المذكورين، بل أحد أمور ثلاثة: وهو إمَّا استغناؤه مطلقاً، أو افتقاره إلى علةٍ هي نفسه، أو إلى علةٍ داخلية فيه. وحينئذٍ لا يلزم من بطلان القسمين المذكورين تحقُّق الافتقار إلى علةٍ خارجة، بل إنَّما يلزم ذلك إذا بطل القسم الثالث المذكور أيضاً.

والحقُّ أنَّ المراد بالعلة المنفصلة هنا المغايرة لذات الممكن، سواء كانت جزئه أو خارجة عنه، وحينئذٍ يلزم من بطلان استغنائه وافتقاره إلى علةٍ هي نفسه افتقاره إلى علةٍ منفصلة عنه. ولأنَّه على تقدير كون العلة في أحد الطرفين هي الذات لا يلزم أن يكون الشيء علةً لنفسه، بل يلزم أن يكون علةً لوجوده أو لعدمه. وأيضاً في عبارة المصنِّف (رحمه الله تعالى) والشارح (دام ظلُّه) موضع نظر، وهو قولهما: (أنَّ لا يوجد أحد طرفيه إمَّا الوجود أو عدمه إمَّا لعلَّة)، فإنَّ معناه حينئذٍ أن لا يوجد وجوده ولا يوجد عدمه إمَّا بعلَّة، واستحالة هذا ظاهرة، فإنَّ الوجود لا يثبت للوجود ولا للعدم.

قوله: (الثانية: أن لا يكون أحد الطرفين) أعني الوجود والعدم (أولى به من الآخر، لأنَّه مع تلك الأولويَّة إن أمكن وقوع الطرف المرجوح، لنفرض وقوعه في وقت) [وقد كان الطرف الراجح واقعاً في طرف] آخر، (فتخصيص أحد الوقتين) أعني الوقت الذي وقع فيه / [[ص ١٨٦]] الطرف الراجح والوقت الذي وقع فيه الطرف المرجوح، (بوقوع أحد ذينك الطرفين دون الآخر)، أو دون الطرف الآخر (ترجيح من غير مرجِّح، وهو محال. وإن لم يكن ذلك) أي وقوع الطرف المرجوح (كانت الأولويَّة (وجوباً)، فيكون الممكن واجباً، هذا خلف.

وفيه نظر، فإنَّ لقاتل أن يقول: لِمَ لا يجوز أن يكون أحد الطرفين أولى من الآخر، ولا تكون تلك الأولويَّة بالغة إلى حدِّ الوجوب بحيث يجب الراجح ويمتنع المرجوح، بل تكون الأولويَّة وعدم سبب المرجوح كافيين في تحقُّق الطرف الراجح؟ قوله: (لأنَّه مع تلك الأولويَّة إن أمكن وقوع الطرف المرجوح في وقت، فلننرض، فتخصيص أحد الوقتين بوقوع أحد الطرفين يكون ترجيحاً من غير مرجِّح).

قوله: (وأيضاً إن كان الوجوب واللاوجوب نقيضين بمعنى يُقسَّمان جميع الاحتمالات)، أي يندرج فيهما جميع الأقسام المحتملة بحيث لا يبقى احتمال إلا وهو مندرج تحت أحدهما، وهذا شأن النقيضين، إذ لو لم يندرج فيهما جميع الاحتمالات لكان هناك احتمال خارج عنهما، فيلزم جواز ارتفاع النقيضين، هذا خلف. بحيث لا يبقى مفهوم إلا ويصدق عليه إمَّا الوجوب أو اللاوجوب، (والوجود والعدم كذلك)، أي نقيضان يُقسَّمان جميع الاحتمالات الممكنة بحيث لا يبقى مفهوم ولا متصوّر إلا ويصدق عليه إمَّا الوجود وإمَّا عدمه، (وكان عدم محمولاً على اللاوجوب)، بحيث يصدق كلُّ لا وجوب فهو معدوم، (فلا يلزم أن يكون الوجود محمولاً على الوجوب حملاً كلياً) بحيث يصدق كلُّ وجوب فهو موجود، لأنَّه من الجائر أن يكون بعض ما هو وجوب عدمياً أيضاً) وإن كان اللاوجوب عدمياً، (فإنَّ الممكن العام) / [[ص ١٧٧]] أعني الوجودي، وهو الذي حُكِمَ فيه برفع ضرورة عدمه، (والممتنع) وهو ضروريُّ عدم (نقيضان بالوجه المذكور) أي بمعنى اقتسامهما جميع الاحتمالات، لاستحالة تحقُّق واسطة بين الممتنع وبين ما ليس بممتنع، (والممتنع عدمي)، إذ لو كان وجودياً لما كان ممتنعاً، هذا خلف. (ولا يجب أن يكون كلُّ ما هو ممكن بالإمكان العام) أعني كلِّ ما ليس بممتنع (وجودياً، بل بعضه وجودي وبعضه عدمي).

وهذا جواب عن الدليل الثاني من الدليلين المذكورين على كون الوجوب ثبوتياً، ونحن قد بيننا فيما سلف هذه المغالطة وحلَّها، فلا نُطوِّل بإعادتها.

* * *

[[ص ١٨٤]] قال المصنِّف رحمه الله: (خواصُّ الممكن لذاته أن لا يوجد أحد طرفيه إلا بأمر منفصل. وأن لا يكون أحد الطرفين أولى به. والحاجة إلى المؤثر من الإمكان، لا من الحدوث). قال الشارح (دام ظلُّه): (لِمَّا ذكر خواصَّ الواجب شرع في خواصَّ الممكن، وقد ذكر منها ثلاثاً:

الأولى: أن لا يوجد أحد طرفيه إمَّا الوجود أو عدمه إمَّا بعلَّة خارجة عن ذاته منفصلة / [[ص ١٨٥]] عنه، لأنَّه لولا ذلك أي لولا افتقاره في اتِّصافه بأحد طرفيه المذكورين إلى علةٍ خارجة عن ذاته، (لزم أحد الأمرين، وهو إمَّا استغناؤه) في ذلك مطلقاً، (وهو باطل بالضرورة، أو افتقاره فيه إلى علةٍ هي ذاته، وهو محال،

الأولوية مطلقاً)، أي سواء كانت مستفادة من ذات الممكن أو من أمر خارج عنه، (لأنَّ المعلول المستند إلى علّة مركّبة يكون وجوده أولى) أي أرجح (عند وجود بعض أجزاء تلك العلّة من وجوده عند عدم الجميع).

وفي هذا نظر، فإنَّ هذه الأولوية ثابتة بين الوجود حال وجود بعض أجزاء علّته وبين الوجود حال عدم الجميع - يعني عدم كلّ واحد واحد على الجمع -، وليس الكلام فيه، إذ النزاع في أولوية الوجود على عدمه أو بالعكس، لا في أولوية وجوده من وجوده، أو عدمه من عدمه. / [[ص ١٨٨]] وعدم المعلول المفروض أرجح من وجوده في الحالتين - أعني حالة وجود بعض أجزاء العلّة وعدم البعض وحالة عدم الجميع -، وإلّا [لما] كان واقعاً.

وقوله في الاعتراض على المحقّق: إنَّ ذلك واجب مستند إلى سبب مسلم، لكن أغلبية أحد الطرفين وندور الآخر دالٌّ على أولوية الغالب على النادر، وليس ذلك باعتبار الافتقار إلى السبب والوجوب به، لاشتراك الغالب والنادر في ذلك.

وقال فخر الدّين في بعض كتّبه: (إنَّ الذي عدمه أولى من وجوده هو الأعراض التي لا تبقى، وأمّا الذي وجوده أولى من عدمه، فلا مثال له).

قوله: (الثالثة: إنَّ الإمكان علّة الحاجة إلى المؤثّر، وذلك حكم قد وقع الخلاف فيه، فإنَّ جماعة من الناس ذهبوا إلى أنّ [علّة] الحاجة هي الحدوث، وهم قدماء المتكلّمين. أمّا المتأخرون منهم والأوائل) أعني الحكماء، (فإنّهم قالوا: علّة الحاجة إلى المؤثّر إنّما هي الإمكان، وهو الحقّ عندي لوجهين:

[الدليل الأوّل على أنّ علّة الحاجة إلى المؤثّر هي الإمكان]: الأوّل: أنّ العقل مع فرض [كون] الشيء ممكناً يطلب العلّة في ترجيح أحد طرفيه على الآخر وإن لم يتصور شيئاً آخر) من حدوث وغيره.

(ولو جوّز العقل وجوب الحادث لجزم) بجواز (استغنائه) عن المؤثّر، وزدنا لفظه بجواز لتصدق الشرطيّة المذكورة، لاستحالة أن يكون وجوب ذلك الحادث مجوّزاً للاستغناء عن المؤثّر الذي هو فرعه مجزوماً به.

ولو قال بدل قوله: (ولو جوّز العقل): (ولو جزم العقل) بوجوب الحادث، كانت الشرطيّة / [[ص ١٨٩]] المذكورة صادقة، ولم يحتج إلى الزيادة المذكورة.

قلنا: إن أردت وقوع الطرف المرجوح من غير سبب اخترنا أنّه لا يمكن، ولا يلزم من ذلك كون الأولوية وجوباً. وإن أردت وقوعه مطلقاً - [أي] من غير اعتبار وجود السبب ولا عدمه - اخترنا أنّه يمكن، وفرض وقوعه هو فرض وقوع سببه، وحيثُ لا يكون ترجيحاً من غير مرجّح، بل لمرجّح هو ذلك السبب المفروض وقوعه.

[قوله]: (قال بعض المحقّقين: هذا) أي ما ذكرتموه من المدعى (يقضي نفي الأولوية مطلقاً)، أي سواء كانت كافية في حصول الطرف الأولى أو لم يكن.

(ولقائل أن يقول: الطرف الأولى يكون أكثر وقوعاً) مثل وجود اللحية للرجل وعدمها عن المرأة، (وأشدّ عند الوقوع، أو أقلّ شرطاً)، كالمعلول المتوقّف على وجود شرائط متعدّدة، فإنَّ عدمه يكون موقوفاً على عدم واحد منها ومن علّته، فهو أقلّ شرطاً من الوجود، وأنت ما أبطلت ذلك، أي دليلك المذكور ليس مبطلاً للأولوية بأحد هذه الاعتبارات المذكورة.

(وقد قيل في رجحان عدم) على الوجود (في الموجودات الغير القارّة كالصوت والحركة) / [[ص ١٨٧]] إنّ عدمه لو لم يكن أولى بها لجاز عليها البقاء) الذي هو استمرار الوجود، (كما جاز عليها استمرار عدمه).

(وأجيب عنه: أنّ كلامنا في الممكن لذاته لا في الممتنع بغيره، وبقاء الغير القارّ ممتنع لغيره)، ومراده أنّ كلامنا في الممكن لذاته إنّما هو من حيث ذاته، والممتنع لغيره وإن كان ممكناً لذاته إلا أنّ امتناعه ليس من حيث ذاته، بل باعتبار غيره.

قوله: (وأقول: ليس المراد من الأولوية كثرة وقوع الأشخاص في وقت واحد أو أوقات كثيرة أو وقوع الشخص الواحد في أزمنة متعدّدة)، أي يستمرّ وجوده في تلك الأزمنة، لا بأن يُعدم ثم يُوجد، لأنَّ إعادة المعدوم محال.

قوله: (لأنَّ ذلك الوقوع واجب مستند إلى علّة ولا شدّة الواقع)، أي وليس المراد بالأولوية شدّة الواقع، (ولا قلّة شرط وقوعه، فإنَّ جميع ذلك مستفاد [من خارج])، أي ليس مستفاداً من الممكن [من حيث ذاته، وإنّما هو مستفاد من أمر [آخر] خارج عن ذات الممكن، (بل المراد بذلك) أي بالأولوية (الترجيح الذي لا ينتهي إلى طرف الوجوب) إن كان للوجود، ولا إلى (الامتناع) إن كان لطرف عدم (المستند إلى ذات الممكن، وليس المراد نفي

قوله: (قيل: الإمكان صفة للممكن، فهو متأخر عنه، والممكن متأخر عن التأثير المتأخر عن الاحتياج المتأخر عن علته) أي علة الاحتياج، فلا يكون هو إياها، وإلا [لزم] تقدّم الشيء على نفسه بهذه المراتب، وإنه محال.

وهذا إشارة إلى معارضة الدليل المذكور على امتناع كون الحدوث علة الحاجة بالمثل.

(والجواب: الكذب في قولهم: الممكن متأخر عن التأثير، فإنّ المتأخر إنّما هو وجوده) أي وجود الممكن، (أو عدمه)، وهذا وحده كافٍ في الجواب.

قوله في تتمّة الجواب: (وليس الإمكان متأخراً عنهما) أي عن الوجود والعدم، يمكن أن يقال: إنّه جواب معارضة أخرى بالمثل للدليل المذكور مقدّرة، وهي أن يقال: الإمكان نسبة بين الماهية والوجود والعدم، والنسبة متأخرة عن المتسبين بالضرورة، / [[ص ١٩١]] فالإمكان متأخر عن الوجود المتأخر عن تأثير المؤثر المتأخر عن احتياج الأثر إلى المؤثر المتأخر عن علته، فلا يكون إياها، وإلا لزم تقدّم الشيء على نفسه بهذه المراتب.

فأجاب بالمنع من كون الإمكان متأخراً عن الوجود، إذ الإمكان عبارة عن صحّة الوجود والعدم، ولا يُعقل [توقّف] صحّة الشيء على تحقّقه. نعم الإمكان متوقّف على تصوّر الوجود، وليس تصوّر الوجود متأخراً عن تأثير المؤثر، إنّما المتأخر عن تأثير المؤثر تحقّق الوجود لا تصوّر.

فإن قلت: حكمت فيما تقدّم بأنّ الوجود هو الماهية، وحينئذٍ يلزم من كون الوجود متأخراً عن التأثير كون الماهية متأخرة عن التأثير.

قلنا: الوجود هو الماهية في الخارج، أمّا في الذهن فيغيّرها - كما تقدّم -، والإمكان يلحق الماهية الحاصلة في الذهن، لا بشرط الوجود الخارجي.

* * *

اللوامع الإلهية/ المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

/ [[ص ٩٣]] اللامع الثالث: في الوجوب والامتناع والإمكان والقدّم والحدوث:

وفيه أبحاث:

[البحث] الأوّل: [حمل الوجود على الماهية]:

اعلم أنّه إذا حُمِلَ الوجود على الماهية فإمّا أن يجب اتّصافها به،

واعلم أنّ حاصل هذا الكلام يرجع إلى الاستدلال بلزوم الاحتياج للإمكان في العقل حال الغفلة عن الحدوث على كون الإمكان علة للاحتياج، وبلزوم الاستغناء للوجوب المقترن بالحدوث على أنّ الحدوث ليس بعلة للاحتياج.

وفيها نظر، أمّا الأوّل، فلائّه لا يلزم من لزوم الشيء للشيء في العقل أن يكون الملزوم علةً واللازم معلولاً، فإنّما متى جزمنا بكون الشيء عالماً جزمنا بكونه حياً، ولم يلزم من ذلك كون العلم علةً للحياة. وأمّا الثاني، فلائّه لا يلزم من كون الحدوث المقترن بالوجوب علةً للاستغناء أن لا يكون الحدوث في الجملة علةً للاحتياج.

[الدليل الثاني على أنّ علة الحاجة إلى المؤثر هي الإمكان]:

قوله: (الثاني: أنّ الحدوث هو كون الوجود مسبوqاً بالعدم، فهي) أي الحدوث (صفة له) أي للوجود المسبوق بالعدم، (والصفة متأخرة بالطبع عن الموصوف) بها، فيكون الحدوث متأخراً عن الوجود بالطبع، (والوجود متأخر عن تأثير موجدته بالذات تأخر المعلول عن علته، وتأثير الموجد متأخر عن احتياج الأثر إليه في الوجود بالطبع)، لأنّ ما لا يكون محتاجاً إلى المؤثر لا يكون أثراً للمؤثر، والاحتياج متأخر عن علته بالذات تأخر المعلول عن علته، فإذن قد ظهر تأخر الحدوث عن علة الحاجة بهذه المراتب، فلو كانت هي الحدوث نفسه لزم تقدّم الشيء على نفسه بهذه المراتب، وإنه محال.

/ [[ص ١٩٠]] واعلم أنّ هذا الدليل يدلّ على امتناع كون الحدوث علةً للاحتياج أو جزءها أو شرطاً من شرائطها، ولا يلزم من ذلك كون الإمكان علةً للاحتياج الذي هو المدعى، نعم يدلّ من حيث وقوع الاتّفاق على أنّ علة الاحتياج إمّا الإمكان أو الحدوث أو هما، وقد دلّ هذا الدليل على امتناع القسمين الأخيرين، فتعيّن الأوّل، لكن هذا ضعيف.

وقد قيل على هذا الدليل: إنّ الحدوث وإن تأخر عن الحاجة، فإنّما تأخر في الحصول في العين، والكلام في كون الحدوث علةً إنّما يريدون بها العلة الغائية، وهي متقدّمة في التصوّر الذهني ومتأخرة في الحصول العيني، وحينئذٍ لا يلزم من كون الحدوث متأخراً عن الاحتياج في العين أن لا يكون علةً غائيةً له ومتقدّماً عليه في الذهن، وهذه الخاصّة - أي علة الحاجة - إنّما كانت من خواصّ الممكن، لأنّها خاصّة الإمكان اللازم للممكن، وخاصّة اللازم المساوي تكون من خواصّ الملزوم.

الثاني: أنه ليس أحد طرفيه أولى بالنسبة إليه قبل وجوده، لأنَّ غير الأولى إمَّا أن يمكن وقوعه، أو لا. فمع الأول يفرضه واقعاً فإمَّا لا لسبب، وهو محال، لأنَّ / [ص ٩٦] المساوي يمتنع وقوعه لا بسبب، فالمرجوح أولى. أو بسبب، وهو محال أيضاً، لأنَّ ذلك الراجح حينئذٍ يتوقَّف على عدم ذلك السبب، فلا تكون الأولويَّة كافية. ومع الثاني أن لا يمكن وقوع غير الأولى لا يكون الممكن ممكناً، بل إمَّا واجباً أو ممتنعاً، وليس كلامنا فيها.

الثالث: أنَّ الإمكان إنمَّا يعرض لماهيَّة من حيث هي لا باعتبار وجودها، ولا باعتبار عدمها، ولا باعتبار وجود علَّتْها، ولا باعتبار عدمها، لأنَّ مع اعتبار الماهيَّة مع أحد هذه الأمور تكون واجبة، أعني حال اعتبار وجودها أو وجود علَّتْها. أو ممتنعة، أعني حال اعتبار عدمها أو عدم علَّتْها. ومع هذين الاعتبارين لا إمكان.

الرابع: أنَّ الممكن محفوف بوجودين: سابق، ولاحق. أمَّا السابق، فلأنَّ الممكن ما لم يتعيَّن صدوره عن مؤثِّره لم يُوجد، إذ فرض إمكانه حينئذٍ لا يحصل المقابل، وقد بيَّنا أنَّ الأولويَّة ليست كافية، فلا بدَّ من الانتهاء إلى الوجوب، أي التعيَّن المشار إليه.

وأما اللاحق، فلأنَّه حال وجوده لا يقبل العدم، وإلَّا لزم الجمع بين النقيضين، فإنمَّا إذا حكمنا بوجود المشي للإنسان اقتضى ذلك أن يكون واجباً له ما دام المشي موجوداً له، وهذا الوجوب يُسمَّى ضرورة بحسب المحمول.

الخامس: أنه يحتاج إلى المؤثِّر، وهو حكم ضروري، فإنَّ كلَّ من تصوَّر تساوي طرفي الممكن جزم بالضرورة أن أحدهما لا يترجَّح من حيث هو مساوٍ، بل من حيث وجود المرجَّح، وضرورة هذا ممَّا لا يشكُّ فيها.

وقيل: هو حكم استدلالي، وإلَّا لعلمناه كعلمنا بأنَّ الواحد نصف الاثنين، وهو باطل.

/ [ص ٩٧] قلنا: الفرق حصل من حيث الإلف.

وخالف بعض الناس وقال: علَّة الحاجة هي الحدوث، وهو باطل، فإنَّ الحدوث هو كون الوجود مسبوقاً بالعدم، فهو كقيَّة الوجود الموصوف به، والصفة متأخرة بالطبع عن موصوفها، والوجود الموصوف به متأخر عن تأثير موجد بالذات تأخر المعلول عن علَّتْه، وتأثير الموجد متأخر عن احتياج الأثر عليه في

أو يمتنع، أو يجوز الأمران. الأوَّل وجوب، والثاني امتناع، والثالث إمكان. وهو مفهومات ضروريَّة لا تفتقر إلى تعريف، ومن عرفها لزم الدور أو تعريف الشيء بما يساويه. ثمَّ الأوَّلان قد يوجدان بالذات فيسمَّى المتَّصف بهما واجباً لذاته وممتنعاً لذاته، وقد يوجدان باعتبار الغير فيسمَّى واجباً لغيره كالمعلول عند وجود علَّتْه، وممتنعاً لغيره كهو حال عدمها. فأمَّا الممكن فلا يوجد بالغير، وإلَّا لكان مفروض الإمكان بالغير إمَّا واجباً لذاته أو ممتنعاً لذاته. وكلُّ ممكن بالغير ممكن بالذات، فيكون ذلك المفروض تارةً / [ص ٩٤] واجباً لذاته وتارةً ممكناً لذاته، فيلزم الانقلاب، هذا خلف.

البحث الثاني: [هذه الثلاثة - وجوب امتناع وإمكان - أمور اعتبارية]:

أنَّ هذه الثلاثة أمور اعتباريَّة لا وجود لها خارجاً.

أمَّا عموماً، فلصدقها على المعدوم، فإنَّ الممتنع مستحيل الوجود وواجب العدم، والممكن قبل وجوده ممكن الوجود وإذا كان كذلك كان عدميَّة، لاستحالة اتِّصاف العدمي بالثبوت.

وأما خصوصاً، فلأنَّ الوجوب لو كان ثبوتياً لزم إمكان الواجب، واللازم كالملزوم في البطلان. بيان الملازمة: أنه صفة، فيكون حينئذٍ مفتقراً إلى الموصوف، والمفتقر ممكن، فيكون الوجوب ممكناً، فيجوز زواله حينئذٍ، والفرض أنَّ الواجب واجب، فيزول أيضاً، هذا خلف.

أمَّا الامتناع، فغنيٌّ عن الاستدلال، إذ لو كان ثبوتياً لزم ثبوت الممتنع، إذ هو صفة له.

وأما الإمكان، فلأنَّه لو كان ثبوتياً لكان إمَّا واجباً، فيكون الممكن واجباً، لأنَّه حينئذٍ عارض لماهيَّة، والعوارض يُشترط فيها تحقُّق معروضاتها أولاً، فيكون المعروض أولى بالوجوب. وإمَّا ممكناً، فله إمكان، ويتسلسل.

* * *

[ص ٩٥] البحث الرابع: في أحكام الممكن:

وهي أنواع:

الأوَّل: أنه لا يترجَّح أحد طرفي وجوده وعدمه إلاَّ بأمر منفصل، إذ لولا ذلك لكان إمَّا أن يُوجد أو يُعدم بذاته، أو بلا سبب. والأوَّل يستلزم أن لا يكون ممكناً بل إمَّا واجباً أو ممتنعاً، والثاني محال بالضرورة.

٣١٤ - وَفِي حَدِيثٍ آخَرَ عَنِ الْحَمِيدِيِّ فِي الْمَوْضِعِ الْمَشَارِ إِلَيْهِ عَنْ أَنَسٍ أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ: «مَتَى تَقُومُ السَّاعَةُ؟ وَعِنْدَهُ غُلَامٌ مِنَ الْأَنْصَارِ يُقَالُ لَهُ: مُحَمَّدٌ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ: «إِنْ يَعِيشَ هَذَا الْغُلَامُ فَعَسَى أَنْ لَا يُدْرِكَهُ الْهَرَمُ حَتَّى تَقُومَ السَّاعَةُ».

٣١٥ - وَفِي رِوَايَةٍ أُخْرَى عَنْ أَنَسٍ مِنْ مَوْضِعِ الْحَدِيثِ الْخَامِسِ عَشَرَ بَعْدَ الْمِائَةِ أَيْضًا مِنَ الْمُتَّفِقِ عَلَيْهِ عَنْ أَنَسٍ أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ النَّبِيَّ ﷺ، قَالَ: «مَتَى تَقُومُ السَّاعَةُ؟ قَالَ: فَسَكَتَ رَسُولُ اللَّهِ هُنَيْئَةً، ثُمَّ نَظَرَ إِلَى غُلَامٍ بَيْنَ يَدَيْهِ مِنْ أَزْدِ شُؤْءَةَ، فَقَالَ: «إِنْ عُمَرَ هَذَا لَمْ يُدْرِكْهُ الْهَرَمُ حَتَّى تَقُومَ السَّاعَةُ»، قَالَ أَنَسٌ: ذَلِكَ الْغُلَامُ مِنْ أَفْرَانِي.

قال عبد المحمود: وقد ذكر محمد بن سعد في كتاب (الطبقات الكبير) في الجزء العاشر عند ذكر أنس بن مالك أموراً تقتضي تهمة أنس بن مالك ومضايقه ملوك الدنيا له.

ومن ذلك بإسناده إلى أنس بن مالك، قال: استعملني أبو بكر عليّ الصدقات، فقدمت وقد مات أبو بكر، وجئت عند عمر، فقال عمر: يا أنس، أجتنتنا بظهر؟ قال: قلت: نعم، قال: جئنا بالظهر والمال لك، / [[ص ٣٠٥]] قال: قلت: هو أكثر من ذلك، قال: وإن كان، هو لك، قال: وكان المال أربعة آلاف دينار.

قال عبد المحمود: انظر هذه المضايقه لأنس بأموال المسلمين، ولم يسأله كم المال، وقد عرفه أنس كثرة المال، فأعطاه إياه. ومن ذلك ما ذكر أيضاً محمد بن سعد، عن أنس بن مالك، قال: شهدت فتح تستر مع الأشعري، فلم يُصَلِّ صلاة الصبح حتى انتصف النهار، ثم قال: وما نشري بتلك الصلاة الدنيا وما فيها؟

قال عبد المحمود: قد عرفنا أن شرع الإسلام ما عذر أحداً من عقلاء القادرين في ترك الصلاة، وما كفاه تركها حتى يدرج تركها لها وتأخرها إلى نصف النهار.

ومن ذلك ما ذكره محمد بن سعد أيضاً إلى عبد السلام بن شداد، قال: رأيت عليّ أنس عمامة من حرير وجبة من خز ومطرف ثوب خز، فقال: ما لك تنهاننا عن الحرير وتلبسه أنت؟ فقال: إن أمراءنا يكسون فيجب أن يروه علينا.

قال عبد المحمود: إن كان كما ذكر عنه فقد بالغ في الطعن عليه أن يكون أنس يُراعي نظر الأمراء أكثر من نظر الله إلى تحريمه عليه ونظر رسول الله ﷺ.

الوجود تأخراً بالطبع، واحتياج الأثر إليه متأخر عن علته بالذات، فلو كان الحدوث علّة للاحتياج لتأخر عن نفسه بأربع مراتب، هذا خلف.

السادس: أنه حال بقاءه محتاج، لأننا بيننا أن علّة الحاجة هي الإمكان، والإمكان لازم للماهية وإلا لزم انقلابها إلى الوجوب أو الامتناع، فالاحتياج لازم، إذ لازم اللازم لازم.

إن قلت: لو احتاج حال بقاءه لزم تحصيل الحاصل، لأن أثر الفاعل في الوجود الحاصل وإن أثر في غير الحاصل كان في أمر جديد لا في الباقي.

قلت: معنى احتياجه كون بقاءه ليس بذاته بل بالفاعل، وفي التحقيق الفاعل يفيد البقاء بعد الإحداث، فهو يفيد أمراً جديداً.

* * *

٨٠ - أنس بن مالك:

الطرائف (ج ١) / عليّ بن طاووس (ت ٦٦٤هـ):

/ [[ص ٣٠٣]] طرائف أنس:

الثالث: ومن أولئك أنس بن مالك، وقد روى الحميدي عنه في الجمع بين الصحيحين ثلاثمائة واثنين وعشرين حديثاً كما تقدم ذكر أكثرها، ترى الحديث وهو واحد وروايته عن أنس بن مالك يُكذّب بعضها بعضاً، وأكثر الألفاظ مختلفة والمعاني مضطربة.

وهذا أنس قد روى من طريق شيعة أهل البيت أن عليّ بن أبي طالب استشهده مرة في شيء كان قد سمعه من نبيهم ﷺ من فضائل عليّ ؑ، فلم يشهد، فدعا عليه، فأصابه برص، ثم اعترف أنس بما كان كتبه من الفضيلة، وكان يقول: هذا البرص بدعوة عليّ بن أبي طالب.

وأما ما رواه رجال الأربعة المذاهب عن أنس بن مالك من الأمور

التي يشهد كتابهم وشرائعهم بكذبها وجعلوها من صحاحهم:

٣١٣ - فَمِنْ ذَلِكَ فِي الْجُمُعِ بَيْنَ الصَّحِيحَيْنِ فِي الْحَدِيثِ الْخَامِسِ عَشَرَ بَعْدَ الْمِائَةِ مِنَ الْمُتَّفِقِ عَلَيْهِ مِنْ مُسْنَدِ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ رَجُلًا مِنْ أَهْلِ الْبَادِيَةِ أَتَى النَّبِيَّ ﷺ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَتَى السَّاعَةُ قَائِمَةٌ؟ قَالَ: «وَيْلَكَ مَا أَعْدَدْتُ لَهَا؟»، قَالَ: مَا أَعْدَدْتُ لَهَا إِلَّا أَنِّي أَحْبَبْتُ اللَّهَ وَرَسُولَهُ، قَالَ: «إِنَّكَ مَعَ مَنْ أَحْبَبْتَهُ»، / [[ص ٣٠٤]] قَالَ: «وَنَحْنُ كَذَلِكَ؟ قَالَ: «نَعَمْ»، فَفَرَحْنَا يَوْمَئِذٍ فَرَحًا شَدِيدًا، فَمَرَّ غُلَامٌ لِلْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ، وَكَانَ مِنْ أَفْرَانِي، فَقَالَ النَّبِيُّ: «إِنْ آخَرَ هَذَا لَمْ يُدْرِكْهُ الْهَرَمُ حَتَّى تَقُومَ السَّاعَةُ».

أقول: وذكر أبو هلال في كتاب (الأوائل)، عن أنس بن مالك أن الحجاج ولّاه في سابور من أرض فارس، فأقام بها سنين يُقصر الصلاة ويفطر في شهر رمضان، ويقول: ما أدري كم مقامي؟ ومتى يأتيني العزل؟ وهذا أعجب ما يُروى من الجهل بالشرائع.

* * *

٨١ - الإنسان:

جوابات المسائل الطرابلسيّة (خ) / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[[ص ٢٣٣]] المسألة الثانية عشر: إن قيل: ما حقيقة الإنسان؟ وهل هو جملة الجسم الظاهر أم بعضه أم شيء غيره؟ فإن كان غيره فما هو؟ وإن كان هو الجسم فكيف يجوز الزيادة / [[ص ٢٣٣]] فيه والنقصان منه مع تعلّق التكليف عليه من سمن وهزل وقطع عضو منه في حال إيمان وكفر، ومن قطعه في كفره وانتقاله إلى الإيثار؟ وكيف يكون حكمه في البعث؟ وما وجه العدل فيما يلزمه من ذلك؟

الجواب - وبالله التوفيق -: أن الكلام في هذه المسألة يتعلّق بمعنى وعبارة، فأما الكلام في المعنى فهو أن نبيّن من الحيّ الفعّال؟ وهل هو هذه الجملة أو شيء فيها أو شيء منها أو خارج عنها؟ وهو المهمّ في هذه المسألة. والكلام في العبارة أن نبيّن معنى هذه اللفظة في اللغة العربيّة، وعلى أيّ شيء وضعوها، وفي أيّ شيء يستعملونها.

وقد دلّ الشيوخ على أن الحيّ الفعّال هو هذه الجملة المدركة المشاهدة دون غيرها، بأن قالوا: قد ثبت أن أحدنا يجد نفسه مريداً وقاصداً ومدركاً ومعتقداً ضرورةً، ولا يجوز أن يعلم أحوال الذات ضرورةً والذات معلومة بالاستدلال، كما لا يجوز أن يعلم أحوال غيره من لا يعلم الذات، فلو كان الإنسان شيئاً غير هذه الجملة كائناً ما كان لكان طريق العلم به الاستدلال لا الضرورة.

وهذا يقتضي علمنا بأحواله ضرورةً، وهذا أشرف ما استدلوا به، وهو مع ذلك مطعون عليه مقدوح فيه بما نذكره، وهو أن نقول: إن علم الإنسان بنفسه على سبيل الجملة ضرورةً إنّما يحتاج في العلم بالتفصيل إلى ضرب من الاستدلال، وإذا كان الأمر على هذا فقد صار علمه بذاته وصفاته معلوماً من طريق الضرورة، وليس له أن يقول: يجب أن يعلم ذاته ضرورةً على سبيل التفصيل كما علم أحواله ضرورةً، وذلك أن هذا السؤال عائد على جميع المخالفين في هذه المسألة، لأنّ أحداً من المخالفين في الإنسان لا

ومن ذلك ما رواه محمد بن سعد أيضاً إلى عبد الله بن عمر، عن عبد الكريم، قال: رأيت أنس بن مالك يطوف بالبيت وعليه مطرف خز أصفر، قال: فذكرت ذلك لسعيد بن جبير، فقال: أما إنّ السلف لو رأوه لأوجعوه.

ومن ذلك ما ذكره محمد بن سعد أيضاً بإسناده إلى محمد بن سيرين أنّه سمع أنس بن مالك يقول: إنّنا لنلبس الحرير، وإنّا لنعلم ما فيه، ولوددنا أنّه لم يُخلّق.

ومن ذلك ما رواه أيضاً محمد بن سعد بإسناده عن سعيد بن بشير يذكر عن قتادة، قال: كنّا نرى على خاتم أنس بن مالك صورة رجلين.

قال عبد المحمود: وما كان الصحابة يختارون الصور على خواتيمهم، وقد رووا / [[ص ٣٠٦]] تحريمها.

ومن ذلك ما رواه محمد بن سعد بإسناده إلى أبي القاسم، قال: رأيت على أنس خاتماً من ذهب.

قال عبد المحمود: فكيف أكثروا النقل عن أنس بن مالك وقد بلغوا من القول فيه إلى ما ذكرنا بعضه؟ وليتهم حيث نقلوا كثرة أحاديثه تركوا نقل الطعن عليه، أو حيث طعنوا عليه تركوا نقل كثرة أحاديثه، ولقد صار نقل القدر فيه عندهم إذا أنصفوا طعناً فيما يرويه. ومن طرائف ما قدّمناه من طعنهم عليه حديثه الرجل الذي لا يُدرکه الهرم حتّى تقوم الساعة.

قال عبد المحمود: كيف يليق لعاقل أن يبلغ به حسن الظنّ بمن يجانب أهل البيت عليهم السلام إلى نقل مثل هذه الأحاديث التي يقتضي دين الإسلام كذب من رواها؟ لأنّ كتابهم يتضمّن: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّئُهَا لَوْفَتِهَا إِلَّا هُوَ﴾ [الأعراف: ١٨٧]، وفي كتابهم أيضاً ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا ۗ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّئُهَا لَوْفَتِهَا إِلَّا هُوَ﴾ [النازعات: ٤٢ - ٤٤]، ولا شبهة عندهم أن الله تعالى سترها عن نبيّهم وغيره.

فكيف حسن الإقدام على مثل هذه الأحاديث؟ وكيف جعلوها في صحاحهم؟ لاسيّما وقد رووا عن نبيّهم صلى الله عليه وآله من الأخبار للمسلمين وتعريفهم بما يحدث بعده من الاختلاف في دولة بني أمية ودولة بني هاشم والمهدي عليه السلام وغيره من الأمور التي تقتضي أنّ القيامة أبعد من أعمار كثيرة، فكيف ينقلون أو يُصدّقون أو يُصحّحون مثل هذا الحديث المتقدّم ذكره؟

والقلب مشتمل عليه وليس من جملته لوجب أن يعرف ذلك من نفسه كما يعرف من نفسه أحدنا إذا جلس في بيت وحضر فيه مكانه منه. وبهذا أيضاً يُعلم أنه ليس متخلخلاً في سائر الجملة وبأنه أيضاً كان ينبغي ألا تقع أفعاله في ظواهر الجسد مبتدأة بل متولدة.

فأمّا الحياة فعرض والعرض يستحيل أن يكون حياً قادراً عالماً، وممّا يدلُّ على ما ذكرناه أنه قد ثبت أن أحدنا قد يتعذّر عليه حمل بعض الأجسام / [[ص ٢٣٥]] بإحدى يديه ويخفُّ متى استعان باليد الأخرى، وهذا يدلُّ على أنه لمّا استعان باليد الأخرى استعمل به القدرة التي فيها ما لم يكن مستعملاً له لما كان حاملاً بإحدى اليدين، وهذا يُبطل قول معمر ومن ذهب في الإنسان إلى أنه خارج عن هذه الجملة وأن القدرة تحلُّه وتقوم به. وكلُّ دليل على أن القدرة تحلُّ هذه الأعضاء هو مبطل لقول مخالفينا في الإنسان ومصحّح مذهبنا فيه.

فأمّا الكلام في العبارة فلا خلاف بين أهل اللغة العربيّة في أن الإنسان واقع على هذا الشخص ولا يجوز هذا الاسم على غيره ولا يعرفون سواه، وما تسميتهم للحيوان المخصوص بأنّه إنسان وفسر وجمل في أنّه إشارة إلى هذا الشخص الممثل إلا تسميتهم للجادات المخصوصة بالسيف والرمح في أنّه إشارة إلى المركّب تركيباً مخصوصاً، فمن ادّعى أن الإنسان غير هذا الشخص في أنّه خارج عن اللغة العربيّة كمن ادّعى في سائر ما ذكرناه أنه غير المشاهد الممثل.

فأمّا ما مضى في السؤال من جواز الزيادة فيه والنقصان بسمن وهزال وصغر وكبر، فهذه الزيادة ليست بزيادة فيه من حيث كان حياً وجملة واحدة، وكالشيء الواحد ولا تأثير لها في الأحكام الحادثة عليها كلّها، فوجودها كعدمها، ألا ترى أننا ندّم ونمدح السمين في حال سمنه فإذا هزل لم يختلف حال مدحنا له، وكذلك قولنا في الهزيل إذا سمن، وإنما الذي يقع الاعتبار به ما انتقص من بنينه خرج من أن يكون حياً وبطل أن يكون كالشيء الواحد؟ والقول في الأعضاء وقطعها إذا لم يؤثّر إبانيتها في نقض بنية الحياة كالقول في السمن والهزال.

فأمّا الذي يجب إعادته فهي الأجزاء التي متى أنقصت بطلت الحياة وخرجت الجملة من أن تكون جملة، وما عدا ذلك من الزائد عليه لا يجب إعادته، لأنّ الإعادة إنّما تجب للشوا

يدّعي أنّه يعلم ذاته ضرورةً على سبيل التفصيل ولا يدري هل الذي علمه هو الجسم أو بعضه أو شيء خارج عنه، فأمّا الأحوال فمعلوم بالتفصيل ضرورةً، وهذا السؤال يقدر في الدليل الذي ذكرناه.

وممّا استدّلوا به أيضاً أنّ الإنسان يعلم غيره قاصداً إلى مخاطبته ومواجهته بالكلام عند إدراكه له ومشاهدته، فلولا أنّ الحيّ القاصد مدرك مشاهد لما وجب أن يعلم عند مشاهدته هذا الجسم كونه قاصداً، فدلّ ذلك على أنّ القاصد / [[ص ٢٣٤]] هو هذا الجسم دون غيره.

وهذا أيضاً ليس بشيء، لأنّ المشاهدة طريق إلى العلم وليست موجبة للعلم، لأنّها قد تحصل من غير حصول العلم، ألا ترى أنّ النائم والبهيمة والطفل يُدركون ولا يعلمون، فعلم أنّ الإدراك ليس بموجب للعلم وإنّما هو طريق إليه، فما المانع من أن يكون الله تعالى جعل من جملة كمال العقل أن يفعل العلم الضروري بقصد من يخاطبنا ويواجهنا بالكلام وإن لم نشاهد ذاته، لأنّ على المذهب الصحيح يجوز أن يفعل العلم الضروري بكلّ مشاهد وإن لم تحصل المشاهدة بكلّ معلوم سواء كان مشاهداً أو ممّا تستحيل المشاهدة عليه، ولهذا نقول: إنّ علوم أهل الآخرة بالله تعالى ضرورةً وإن كان المشاهدة لا تجوز عليه تعالى.

والذي يجب اعتماده في هذه المسألة أن أحدنا كما يعلم ضرورةً كونه مريداً ويمجد إرادته في ناحية قلبه على سبيل الجملة ويُفرّق في جهة الإرادة من ناحية قلبه وناحية أطرافه، وكذلك الحال في كونه ناظراً حتّى أنّه إذا أدمن النظر والفكر في ناحية قلبه، ويلحق بهذا أيضاً كونه معتقداً ومشتهياً، وإذا ثبت أن الأرادة والنظر وما جرى مجراهما ممّا ذكرناه نجد من ناحية القلب من هذا الجسد فقد بطل قول معمر ومن جرى مجراه وذهب إلى مذهبه في أنّ الإنسان غير هذه الجملة وأنّه منفصل عنها، وليس بجزءٍ منها ولا مشابهٍ لها، فلم يبق إلا قول من يقول: إنّ الحيّ الفعّال جزؤٌ من القلب متخلّل في سائر الجملة أو القول الذي يُحكى عن النظم أنّه نفس الحياة، فلو كان جزواً من القلب لوجب ألا يقع منه الأفعال مبتدأة في الأطراف، ولوجب أن يكون حكم الأطراف حكم غيرها من الأجسام المتّصلة به والمجاورة له في أنّه لا يفعل فيها إلا على سبيل التوليد، وقد علمنا خلاف ذلك.

ولا يمتنع أن يقال أيضاً: لو كان الحيّ الفعّال جزواً في القلب

فأمّا الإنسان الميّت فيوصف بهذا الاسم على التحقيق، وليس قولنا الحياة مؤثراً في أجزائه.

والصحيح أيضاً أن أطراف الإنسان إذا كان فيها حياة داخلية تحت الاسم، ومن قطعت يده أو رجله يوصف بأنه إنسان ناقص، والأولى أن يفسر هذا النقصان لثلاً يوهم أنه ناقص في كونه حياً. والصحيح أن الشعر والظفر ليسا من جملة الحي، لأنه لا حياة فيهما ولا يقع الإدراك بهما.

فأمّا الحدّ المحكي عن الفلاسفة فقد اعترض بأن في العرب من أثبت / [[ص ٢٣٩]] الجنّ والملائكة وأثبت لهما هذه الأوصاف التي أضافوها إلى الإنسان وإن لم يسموها بالإنسان، وليس لهم أن يخطئوا العرب ويجهلوه في إثبات الجنّ والملائكة، لأنّ خطأهم لو كانوا أخطئوا في ذلك لا يؤثر فيما ذكرناه، لأنّ عبارتهم تجري على اعتقادهم لا على حسب علومهم، ألا ترى أنّهم يسمون الأصنام بأنّها آلهة لما اعتقدوا أنّ العبادة تحقّ لهم؟ فهم مصيبون في الاسم وإن كانوا مخطئين في الاعتقاد، فقد كان يجب لو كان حدّ الإنسان ما ذكره أن يصف أهل الصفة ما أثبتوه من الجنّ والملائكة مخطئين أو مصيبين، لأنّهم ناس ومعلوم خلاف ذلك.

على أنّ الميّت ليس بحيّ ولا خلاف بين أهل اللغة في أنّه يسمّى إنساناً، لأنّهم يقولون: إنسان حيّ وإنسان ميّت.

فإن قالوا: ما أردنا بقولنا: حيّ، من هو كذلك في الحال بل من يجوز أن يحصل على هذه الصفة، كما لم نرد بقولنا: ميّت، إثبات الصفة في الحال وإنّما أردنا جوازها لولا ذلك لتناقض قولنا: حيّ مائت، فليس يفهم من حدّكم في لغتنا التي بها يكلمون إلا إثبات الصفة دون جوازها، لأنّهم لا يصفون من يجوز أن يكون حياً بأنّه حيّ كما لا يصفون من يجوز أن يكون متحرّكاً بأنّه متحرّك، وعالمًا بأنّه عالم.

وبعد فليس يخلون من أن يريدوا بالنطق الكلام أو يريدوا التمييز على ما يذهبون إليه، فإن أرادوا الأوّل فيجب أن لا يكون الأخرس إنساناً، وإن أرادوا الثاني فغير معروف في لغتنا النطق التمييزي، ومن حدّ بلغتنا فيجب أن يوافق حدّه موضوعات لغتنا وإلا كان مخطئاً. على أنّ الحدّ إنّما يُذكر فيه ما يبيّن به المحدود من غيره ولا يدخل فيه ما يشارك المحدود فيه غيره، وقد علمنا أنّ الإنسان لا يبيّن من البهائم بكونه حياً مائتاً، فلم أدخلوا ذلك في

والعوض أو العقاب، والمثاب والمعاقب هو الذي قد صار جملة واحدة، وليس كلُّ بعض من أبعاضه له هذا الحكم، فلا يجب إعادة الأجزاء التي تدخل بها الجملة في أن تكون جملة، والتي لا يؤثر انفصالها في إبطال الجملة، وهذه الجملة تفصيل مذكور في مواضعه، وهذا القدر كافٍ في الاطلاع على ما لا بدّ من معرفته.

* * *

[[ص ٢٣٧]] مسألة في الإنسان: الأولى في هذه المسألة أنّ نبيّن كلاماً وجيزاً فيها يُطلّع به على أصولها وطريق الكلام فيها، وأنّ من ضبط ما نورده تمكّن من نقض كلام المخالفين في هذه المسألة على افتراقهم، وتمكّن من معرفة / [[ص ٢٣٨]] فساد ما أورده أبو سهل النوبختي رحمته الله في كتابه في الإنسان، فهذا أولى من التشاغل بنقض ذلك الكتاب لقلّة إفادته وكثرة الفائدة فيما نورده ونعتمده، وقد اختلف الناس في الحيّ الفعّال، فقال قوم هو هذه الجملة الذي تتعلّق الأحكام به من أمر ونهي ومدح وذمّ، ويسمّى هذا الحيّ الفعّال إنساناً إذا كان مبنياً من هذه البنية، وقد يسمّى الحيّ بالفعّال من الملائكة والجنّ بأساء أحرّ موضوعه لذلك الحسن، والفلاسفة تسمّى الحيّ الفعّال بأنّه نفس. وقال قوم: إنّ الحيّ الفعّال هو ذات من الذوات ليست بجوهر متحيّز ولا عرض حال في هذه الجملة وإن كان فاعلاً فيها ومصرفاً لها، وهذا المذهب يحكى عن معمر، وكان أبو محمّد الحسن بن موسى وأبو سهل النوبختيان رحمتهما الله يذهبان إليه. وكان الغوطي وابن الراوندي يذهبان جميعاً إلى أنّه جزء في القلب من الروح. وقال النظام: إنّ الروح وهي الحياة المداخلة لهذه الجملة. وذهب بعض المتأخّرين وهو ابن الأحماد إلى أنّه جسم رقيق مناسب في جميع هذه الجملة. ونحن ندلّ على المذهب الصحيح من هذا الكلام، فإنّ الفلاسفة حدّوا الإنسان بأنّه الحيّ المايّت الناطق، والصحيح ما قدّمناه من أنّه عبارة عن هذا الشخص المبنّي البنية المخصوصة، والأولى أن يكون ما نُحِت من حجر أو خشب على صورة الإنسان لا يسمّى بأنّه إنسان على الحقيقة، وإن كان أبو عليّ الجبائي قد ركب ذلك، وخالفه أبو هاشم وقال: إنّ قولنا: إنسان، عبارة عن هذه الصورة مع التحيّز والصفات المخصوصة، وهذا هو الصحيح، لأنّ تسميته الإنسان بأنّه إنسان يجري مجرى تسمية النخلة بأنّها نخلة، فكما لا يقع اسم النخلة على ما صوّر من طين أو شمع على صورة النخلة واعتبر في ذلك الأعراس المخصوصة التي تختصّ بالنخلة فكذلك الإنسان.

وليس لهم أن يقولوا: إنَّ المرض إنَّما أخرج العضو من صحَّة ابتداء الحركة فيه ولم يُخرجه من أن يقع على سبيل التوليد، وغير هذا المريض منَّا إنَّما يُحرِّك يد المريض منَّا على سبيل التوليد.

قلنا: هذا تعليل بالمحال، لأنَّ ما أخرج المحلَّ من احتمال معنى من المعاني أخرج من احتمال على كلِّ وجهٍ. وبعد فإنَّ القديم تعالى يصحُّ أن يبتدئ ويخترع الحركة في أطراف المريض، فعلمنا أن المريض لا يخرج العضو من احتمال الحركة مبتدأة ولا متولدة، وإنَّ كان المرض على مذهبهم ما نفى القدرة / [[ص ٢٤١]] على الحركة، وهي باقية في الحيِّ على ما كانت عليه، فلا يُخرج المحلَّ من احتمال الحركة، وكيف يُخرجه من ذلك والحياة لا تحتاج في وجودها في المحلَّ إلى معنى زائد على وجود المحلَّ؟ وليست ممَّا يحتاج إليه بنية وأعراض مخصوصة.

وهذا الدليل يُبطل مذهب معمر ومن وافق من بني نوبخت، ومذهب ابن الراوندي ومن وافقه في أنَّ الحيِّ جزء في القلب.

وممَّا يُبطل مذهب ابن الراوندي ومن وافقه مضافاً إلى ما تقدَّم أنَّ الفاعل لو كان معنى في القلب لما صحَّ ظهور الحركة في الأطراف، لأنَّها إنَّ كانت على جهة الاختراع فقد أبطلناه، وإنَّ كانت على سبيل التوليد فنحن نعلم خلافه، لأنَّ ذلك يقتضي أن نجد جذباً ودفعاً من ناحية القلب، وقد علمنا أنَّ اليد تتحرَّك من غير أن يسري إليها من القلب حركة ضرورةً.

وممَّا يُبطل مذهب معمر ومن وافقه أنَّ أحدنا يجد كونه مريداً من ناحية قلبه، فإذا أدمن الفكر والنظر وجد التعب والألم في جهة قلبه، فلولا أنَّ القلب محلُّ للإرادة والنظر لم تكن هذه الأحكام.

وممَّا يُفسد هذا المذهب أيضاً أنَّ الفاعل لو كان غير مجاور لهذه الجملة ولا حال فيها وإنَّما يخترع الفعل فيها اختراعاً لم يكن بعض الجمل بذلك أحقَّ من بعض، لأنَّه لا وجه للاختصاص به.

فإن قيل: ما أنكرتم أن تختصَّ بعض الأحياء بصحَّة الفعل في بعض هذه الأشخاص دون بعض لوجه من التعلُّق غير معلوم على سبيل التفصيل كقولهم: إنَّ الحال من الأعراض في المحلَّ يختصُّ ببعض الجواهر دون بعض، وكذلك ما كان به الحيُّ زيدا بعينه لا يجوز أن يضمَّ إلى حيِّ آخر؟

قلنا: إنَّا لمَّا حكمنا باختصاص العرض بمحلِّه لم نُجز أن يوجد في غيره من المحال على وجه من الوجوه، وكذلك الجواهر التي تختصُّ زيدا لا يجوز أن تختصَّ بغيره على حال من الأحوال.

الحدود؟ وقد كان يجب أن يقتصروا على النطق الذي هو معنى التمييز، فهو الذي يُبيِّن به الإنسان من غيره، وهذا يدلُّ على اختلال حدِّهم وفساده. مع أنَّهم عند أنفسهم أهل التحقيق وأرباب التمييز والتحديد.

والذي يدلُّ على صحَّة ما ذهبنا إليه في الحيِّ الفعَّال أشياء، منها: أنَّ الفاعل في هذه الجملة لو كان ليس فيها على ما ذهب إليه معمر وكلُّ من وافقه لكان الفاعل يخترع الأفعال في هذه الجملة ويبتدئها، لأنَّ على مذهبهم أنَّ القدرة قائمة بالإنسان الحيِّ الفعَّال لا بهذه الجملة، والمعلوم بطلان ذلك ضرورةً، لأنَّ أحدنا قد يتعدَّر / [[ص ٢٤٠]] عليه حمل بعض الأجسام أو يثقل إذا حمله بإحدى يديه، فإذا استعان بالأخرى تأتَّى المتعدَّر وخفَّ المستثقل، وهذا الحكم معلوم ضرورةً لا يصحُّ مع القول بالاختراع، فإنَّ القدرة قائمة في الحيِّ الذي أثبتوه، وأنَّ هذه الأعضاء ليست بمحلِّ للقدرة، ولا يصحُّ هذا الفرق المعلوم ضرورةً إلا على مذهب من أثبت في كلِّ واحد من اليدين قدراً، وأنَّه لا يصحُّ أن يفعل بإحدى قدرة اليدين في الأخرى، فهذا خفَّ عند الاستعانة ما ثقل، لأنَّه استعمل قدراً ما كان استعملها قبل الاستعانة، ومن قال: إنَّ القدرة قائمة في الحيِّ الذي ليس بهذه الجملة فإنَّما يخترع الفعل بها اختراعاً في هذه الأعضاء، فلا يمتنع أن يفعل على هذا في يمينه بجميع قدره فلا يخفُّ عليه ما يستعمل في حمله بيديه، لأنَّ القدرة في الحالين واحدة، وقد علم خلاف ذلك، فإن راموا أن يذكروا وجهاً في خفة المحمول مع الاستعانة لم يجدوه. وهذا الوجه يُبطل أيضاً مذهب من يقول: إنَّ الحيِّ الفاعل القلب، لأنَّ اليدين على مذهبهم ليسا بمحال القدرة وإنَّما تحلُّ القدرة المعنى الذي في القلب.

ومنها: أنَّ المريض المدنف قد ينتهي به المرض إلى تعدُّر تحريك يده عليه مع احتمال للحركة، فلو كان الإنسان منَّا مخترعاً لجاز أن يخترع بقدرة التي هي قائمة به الأفعال في الأعضاء مع المرض، لأنَّه قادر والمحلُّ محتمل.

وليس لهم أن ينفوا مع المرض كونه قادراً، لأنَّنا نعلم أنَّ الإنسان مع تعدُّر حركة أطرافه عليه عند المرض قد يريد ويكره ويعتقد، فلولا أنَّه قادر على هذه المعاني لما صحَّ منه أن يفعلها، فقد كان يجب أن يفعل بهذه القدرة الحركة في الأطراف، وليس يجوز أن يكون المرض أخرج العضو من احتمال الحركة، لأنَّ غير المريض يُحرِّكها.

وَمَا يَدُلُّ أَيْضاً عَلَى صِحَّةِ مَذْهَبِنَا فِي الْإِنْسَانِ وَبَطْلَانِ مَا عَدَاهُ أَنَّ الْإِدْرَاكَ يَقَعُ بِكُلِّ أَعْضَاءِ هَذِهِ الْجُمْلَةِ، فَلَوْ لَمْ يَكُنْ فِي هَذِهِ الْأَعْضَاءِ حَيَاةٌ لَكَانَتْ كَالشَّعْرِ وَالظَّفْرِ لَا يُدْرِكُ بَهَا، وَإِذَا كَانَ لَا بَدَّ مِنْ حَيَاةٍ تَحُلُّ الْأَعْضَاءَ وَمَحَالٌ أَنْ تَوْجِبَ هَذِهِ الْحَيَاةُ حَكْمَ الْحَيِّ لِكُلِّ مَا حَلَّتْهُ، لِأَنَّ ذَلِكَ يَقْتَضِي كَوْنَ هَذِهِ الْجُمْلَةِ أَحْيَاءَ كَثِيرِينَ، فَكَانَتْ لَا تَتَصَرَّفُ بِإِرَادَةٍ وَاحِدَةٍ وَلَا تَكُونُ كَالشَّيْءِ كَثِيرِينَ، وَمَحَالٌ أَنْ تَكُونَ هَذِهِ الْحَيَاةُ تَوْجِبَ الْحَكْمَ لِغَيْرِ هَذِهِ الْجُمْلَةِ لِفَقْدِ الْإِخْتِصَاصِ أَيْضاً، فَإِذَا لَمْ يَصِحَّ كَوْنَ الْحَيِّ غَيْرِ هَذِهِ الْجُمْلَةِ وَلَا بَعْضُهَا وَلَا كُلُّ جُزْءٍ مِنْهَا فَقَدْ ثَبَتَ مَذْهَبُنَا بِأَنَّ الْحَيَّ بِهَذِهِ الْحَيَاةِ الْمَوْجُودَةِ فِي أَحَدِ الْأَجْزَاءِ هُوَ الْجُمْلَةُ الَّتِي هَذَا الْجُزْءُ بَعْضُهَا، وَقَدْ بَطَلَ مَذْهَبُ النِّظَامِ بِجَمِيعِ مَا ذَكَرْنَاهُ أَوْ بَعْضَهُ.

وَمَا يُبَيِّنُهُ أَنَّ أَحَدَنَا قَدْ يُجْرِكُ يَدَهُ فِي جِهَتَيْنِ مُخْتَلِفَتَيْنِ فِي الْحَالِ الْوَاحِدَةِ، فَلَوْ كَانَ الْحَيُّ شَيْئاً غَيْرَ هَذَا الْجِسْمِ لَمْ يَصِحَّ ابْتِدَاءُ الْحَرَكَاتِ مَعَ اخْتِلَافِهَا فِي الْأَطْرَافِ. وَأَيْضاً فَإِنَّ الْيَدَ إِذَا سَلَّتْ لَمْ يَكُنْ قَبْضُهَا وَبَسَطُهَا عَلَى الْحَدِّ الَّذِي كَانَ يُمْكِنُ وَهِيَ صَحِيحَةٌ، فَلَوْلَا أَنَّ هَذِهِ الْأَعْضَاءَ مِنْ جُمْلَةِ الْحَيِّ لَمَا وَجِبَ ذَلِكَ، وَلَوْ كَانَ الْحَيُّ مُنْفَصِلاً عَنْهَا لَمْ يُؤَثِّرْ تَغْيِيرُ صِفَاتِهَا فِي فِعْلِهِ فِيهَا. وَلَيْسَ يُمْكِنُ الْقَوْلُ بِأَنَّهَا خَرَجَتْ بِالشَّلِّ مِنْ اِحْتِمَالِ الْحَرَكَةِ، لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يُجْرِكُهَا، وَغَيْرِ هَذِهِ الْجُمْلَةِ الَّتِي الْيَدُ الشَّلَاءُ مُتَّصِلَةٌ بِهَا أَيْضاً يُجْرِكُهَا، فَلَوْ كَانَتْ غَيْرَ مُحْتَمَلَةٍ لِلْحَرَكَةِ لَمْ يَجِبَ.

وَبَعْدَ فَإِنَّ أَشَارُوا بِالرُّوحِ إِلَى الْحَيَاةِ الَّتِي نَقُولُ بِأَنَّهَا عَرَضٌ فَالْحَيَاةُ لَا يَصِحُّ فِيهَا أَنْ تَكُونَ حَيَّةً عَالِمَةً قَادِرَةً، فَإِنْ أَرَادُوا بِهِ الْهُوَاءَ الْمُرْتَدِّدَ فِي مَنَافِذِ الْجِسْمِ فَذَلِكَ أَيْضاً مِمَّا لَا يَصِحُّ أَنْ تَحَلَّهُ الْحَيَاةُ وَلَا يُدْرِكُ الْأَمَّ وَاللَّذَّةَ بِهِ وَهُوَ عَلَى صِفَتِهِ، وَإِنْ لَمْ يَرِدْ بِهِ ذَلِكَ فَهُوَ غَيْرُ مَعْقُولٍ.

عَلَى أَنَّ الْإِدْرَاكَ يَقَعُ بِظَاهِرِ الْجِسْمِ فَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ الْحَيَاةُ فِي الظَّاهِرِ مَوْجُودَةً، وَالْفِعْلُ يَقَعُ ابْتِدَاءً فِي الْأَطْرَافِ، فَلَوْ كَانَ الْمُحْرَكُ لَهَا شَيْئاً مَدَاخِلاً لِهَذَا الْجِسْمِ لَكَانَتْ الْحَرَكَةُ عَلَى سَبِيلِ الْجَذْبِ وَالدَّفْعِ، وَمَعْلُومٌ ضَرُورَةٌ خِلَافَ ذَلِكَ.

وَبَعْدَ فَمَا السَّبَبُ الْمَوْجِبُ لِتَلْفِ هَذِهِ الرُّوحِ الْمَدَاخِلَةَ عِنْدَ قَطْعِ الْوَسْطِ وَالرَّأْسِ؟ وَكَيْفَ لَمْ تَتَلَفْ عِنْدَ قَطْعِ الْيَدِ وَالرَّجْلِ؟ فَعَلَى مَذْهَبِ النِّظَامِ لَا وَجْهَ لِذَلِكَ يُعْقَلُ، وَلَكِنْ مَا قَدَّمْنَاهُ وَمَا خَصَّصْنَا

وَقَوْلُهُمْ فِي الْفَاعِلِ فِي هَذَا الْجَسَدِ بِخِلَافِ ذَلِكَ، لِأَنَّهُمْ يَذْهَبُونَ إِلَى أَنَّهُ لَوْ زِيدَتْ فِي هَذَا الْجَسَدِ أَجْزَاءٌ كَثِيرَةٌ وَانضَمَّتْ إِلَيْهِ وَبُنِيَتْ مَعَهُ لَكَانَ ذَلِكَ الْفَاعِلُ يَفْعَلُ فِيهَا عَلَى وَجْهِ مَا كَانَ فَاعِلاً فِيهَا كَانَ فِيهَا قَبْلُهَا، وَيَقُولُونَ: إِنَّهُ تَعَالَى قَادِرٌ مِنَ الْأَجْزَاءِ الَّتِي إِذَا انضَمَّتْ إِلَى هَذِهِ الْجُمْلَةِ صَحَّ الْفِعْلُ فِي الْجَمِيعِ عَلَى مَا لَا يَتَنَاهَى، فَمَا يُؤْمِنُكُمْ مِنْ أَنَّ بَيْنِي اللَّهُ تَعَالَى هَذِهِ الْأَجْزَاءَ الَّتِي إِذَا زَادَهَا فِي جِسْمِ زَيْدٍ فَعَلَ زَيْدًا فِيهَا شَخْصاً آخَرَ فَعَلَّ فِيهِ / [[ص ٢٤٢]] زَيْدًا كَمَا يَفْعَلُ فِي الشَّخْصِ الْأَوَّلِ؟ لِأَنَّ هَذِهِ الْأَجْزَاءَ مِمَّا يَصِحُّ أَنْ يَفْعَلَ فِيهَا زَيْدًا، وَمِمَّا يَخْتَصُّ بِالتَّعَلُّقِ بِهَا، وَلَيْسَ لِغَيْرِهِ تَعَلُّقٌ بِهَا.

وَيُبْطَلُ أَيْضاً هَذَا الْمَذْهَبُ أَنَّهُ لَا وَجْهَ مَعَ التَّمَسُّكِ بِهِ بِخُرُوجِ الْحَيِّ الْفَاعِلِ الْقَادِرِ مِنْ صِفَاتِهِ وَعَدَمِهِ عِنْدَ ضَرْبِ رَقَبَتِهِ هَذَا الرَّجْلِ أَوْ قَطْعِ رَأْسِهِ، وَلَيْسَ لِنَقْصِ بِنِيَةِ هَذَا الْجِسْمِ تَأْثِيرٌ فِي خُرُوجِ ذَلِكَ الْحَيِّ مِنْ صِفَاتِهِ، لِأَنَّ الْحَيَّ إِنَّمَا يَجِبُ أَنْ يَخْرُجَ مِنْ صِفَاتِهِ عِنْدَ ظَهْوَرِ ضِدِّهَا أَوْ مَا يَجْرِي مَجْرَى الضِّدِّ، وَأَيُّ وَجْهِ لَانْتِفَائِهَا وَوَجُوبِ الْخُرُوجِ عَنْهَا؟ وَمَا رَضُوا بِأَنَّ ذَهَبُوا إِلَى أَنَّ الْحَيَّ الْقَادِرَ الْعَالِمَ يَخْرُجُ عَنْ صِفَاتِهِ كَلِّمَا يُقَطَّعُ وَسَطُ هَذَا الْجَسَدِ حَتَّى زَادُوا عَلَى ذَلِكَ فَقَالُوا: إِنَّهُ إِذَا قُطِعَ وَسَطُهُ عُدِمَ ذَلِكَ الْحَيُّ الْمَوْجُودُ وَخَرَجَ عَنِ الْوُجُودِ. وَهَذَا مِمَّا لَا يُعْقَلُ مِنْ قَوْلِهِمْ، وَلَا يَصِحُّ تَصَوُّرُهُ، لِأَنَّ إِذَا أَوْجَبْنَا خُرُوجَ الْحَيِّ مِنْ كَوْنِهِ حَيًّا بِنَقْصِ بِنِيَةِ الْحَيَاةِ فَقَدْ أَحَلْنَا عَلَى أَمْرٍ مَفْهُومٍ، وَإِذَا قُلْنَا: إِنَّ عَدَمَ الْمُحَلِّ يَوْجِبُ عَدَمَ الْحَالِ فَقَدْ أَشْرْنَا أَيْضاً إِلَى مَعْقُولٍ، وَلَا وَجْهَ يُعْقَلُ لَخُرُوجِ الْحَيِّ مِنْ صِفَاتِهِ وَوُجُودِهِ بِنَقْصِ هَذَا الْجَسَدِ عَلَى وَجْهِ مِنَ الْوُجُوهِ.

عَلَى أَنَّا نَقُولُ لَهُمْ: كَيْفَ خَرَجَ ذَلِكَ الْحَيُّ مِنْ كَوْنِهِ عَلَى صِفَاتِهِ وَبَطَلَ وَتَلَاشَى بِقَطْعِ الْوَسْطِ وَلَمْ يَخْرُجْ بِقَطْعِ الْيَدِ وَالرَّجْلِ وَالْحَكْمُ وَاحِدٌ فِيهَا لَيْسَ بِمَجَاوِرٍ لِهَذِهِ الْجُمْلَةِ وَلَا حَالٌ فِيهَا؟

وَمَا يَدُلُّ ابْتِدَاءً عَلَى أَنَّ الْحَيَّ هُوَ هَذِهِ الْجُمْلَةُ الْمَشَاهِدَةُ أَنَّا نَجِدُ أَحْكَاماً تَظْهَرُ مِنْ هَذِهِ الْجُمْلَةِ يُمْكِنُ أَنْ تَكُونَ مُتَعَلِّقَةً بِهَا وَمُسْتَنْدَةً إِلَيْهَا فَيَجِبُ أَلَّا تَتَعَدَّاهَا، لِأَنَّ تَعَلُّقَهَا بِغَيْرِهَا مَعَ أَنَّهُ غَيْرُ مَعْلُومٍ وَالتَّجَاوُزُ بِهَا عَنِ الْجُمْلَةِ الْمَعْلُومَةِ يُؤَدِّي إِلَى كُلِّ جِهَالَةٍ وَإِلَى أَنَّ يَكُونُ الصِّفَاتُ وَمَا يَسْتَحِقُّ عَلَى الْمَعَانِي مُتَعَلِّقَةً بِغَيْرِهَا مِنْ طَبْعٍ أَوْ غَيْرِهِ، وَأَنَّ يَكُونَ السَّوَادُ لَمْ يَنْفَعِ الْبِيَاضُ الطَّارِئُ عَلَى مَحَلِّهِ بَلْ نَفَى سَوَادَهُ، وَكَذَلِكَ الْقَوْلُ فِي اسْتِحْقَاقِ الْمَدْحِ وَالذَّمِّ عَلَى الْأَفْعَالِ فِي تَجْوِيزِ تَعْلِيْقِهِ بِغَيْرِ الْمَعْقُولِ الَّذِي ظَهَرَ حَكْمُهُ.

ومن شَبَّهَهُم أيضاً قولهم: لو كان الحيُّ القادر هو الجملة المشاهدة ونحن نعلم جواز دخول الزيادة والنقصان والسمن والهزال على هذه الجملة فكان يجب ألا يعلم الإنسان منَّا اليوم أنَّه الحيُّ القادر من قبل إذا زادت أجزاؤه أو نقصت، ولما صحَّ أن ندَمَّ السمين على ما وقع في حال هزاله والهزيل على ما كان منه في حال سمنه.

والجواب على هذه الشبهة / [[ص ٢٤٥]] على ركاكتها أن العلم بالحيِّ القادر إنَّما تعلق بالمختصَّ بهذه الصفة من الجملة التي لا تتغيَّر في نفسها بالزيادة والنقصان، وتكون على حدِّ واحد في كونها عالمةً قادرةً مع السمن والهزال، وليس العلم بالحيِّ القادر متعلقاً بالأجزاء التي يدخلها الزيادة والنقصان وإنَّما يتعلَّق بالجملة.

* * *

الذخيرة في علم الكلام / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[[ص ١١٣]] فصل: في ماهية الإنسان:

لَمَّا أحوجنا الكلام في التكليف إلى بيان ما هو المكلف لتعلُّقه به وجب / [[ص ١١٤]] بيانه. والمكلف هو الحيُّ، ويُسمَّى الحيُّ منَّا إنساناً، وإنَّ يُسمَّى الحيُّ من الملائكة والجنِّ بأسماء أُخر، [وكذلك الحيُّ من البهائم يُسمَّى بأسماء أُخر] موضوعاً لذلك الجنس، والفلاسفة يُسمُّون الحيَّ الفعَّال بأنَّه نفس.

والحيُّ على المذهب الصحيح هو هذه الجملة التي نشاهدها دون أعضائها، وبه تعلَّقت الأحكام من أمر ونهي ومدح وذمٌّ. وقد خالف في ذلك قوم، وقالوا: إنَّ الحيَّ الفعَّال هو الذات من الذوات ليست بجوهر متحيِّز ولا حالٌّ ولا عرض في هذه الجملة، وإنَّ كان يفعل فيها ويُدبِّرها ويصرفها. وهذا المذهب محكي عن معمر وإليه كان يذهب ابنا نوبخت.

وقيل: إنَّه جزء في القلب، على ما حكى عن ابن الراوندي والفوطي.

وقال الأسواري: هو ما في القلب من الروح.

وقال النظام: إنَّه الروح، وهو الحياة المداخلة لهذه الجملة. وحكي عن بعض المتأخِّرين: أنَّه جسم رقيق ينساب في جميع هذه الجملة.

والذي يدلُّ على صحَّة ما ذهبنا إليه: أنَّ الأحكام الراجعة إلى الحيِّ كلُّها نجدتها تظهر في هذه الجملة ومنها، لأنَّ الإدراك يقع

به النظم من الكلام يُبطل قول من ذهب في الإنسان أنَّه جسم رقيق مناسب في جميع هذه الجملة، لمضاهاة هذا المذهب لمذهب النظم، وإنَّما اخترس الذهاب إليه ممَّا يلزم النظم في الفرق بين قطع الرأس واليدين، قال: اليد إذا قُطعت تقلَّص الباطن فلم يتلف، فإذا قُطعت الظاهر والباطن تلف. وهذا من قائله ومرتضيه تعليل بالباطل، وإذا جاز التقلُّص في اليد جاز في الرأس والوسط، وإذا جوَّزناه لمن نأمن / [[ص ٢٤٤]] في من قُطع رأسه ووسطه أن يبقى حياً.

واعلم أنَّ الذي قوَّى الشبهة في الإنسان حتَّى ذهب القوم في الخطأ إلى كلِّ مذهب أنَّهم استبعدوا أن ترجع الصفة الواحدة إلى جملة من الأجزاء، وأنَّ ينضمَّ ما ليس بحيِّ فيصير حياً.

وجواب عن هذا أنَّ كلَّ ما لا يدخل تحت العلم الضروري فإنَّما يُرجع فيه إلى الدليل فينقاد له كائناً ما كان، ولا معنى للتعجُّب ممَّا تسوق إليه الأدلَّة، فإنَّما التعجُّب من قول لا دليل عليه، ورجوع الصفة الواحدة إلى جملة أجزاء من الجائر في العقل الخارج عن المستحيل، فإذا دلَّ عليه الدليل وجب إثباته، وذلك في الجواز كرجوع الصفات الكثيرة إلى الذات الواحدة، وقد علمنا أنَّ الحيُّ هو هذه الجملة دون بعضها، لأنَّ الأحكام المعقولة ترجع إلى الجملة دون أجزائها من مدح وذمٍّ، والإنسان يعلم ضرورةً أنَّه مدرك واحد ومريد واحد، وإذا اعتبرنا ذلك وجدنا الحيَّ منَّا يفتقر إلى معنى يكون به حياً، وعلمنا أنَّ الحياة لا توجب له هذا الحكم إلَّا مع غاية الاختصاص به، فإنَّ استحال حلول الحياة الواحدة في جميع الأجزاء استحال أيضاً أن يكون المحلُّ بها حياً لما تقدَّم ذكره، فلم يبق في تعلُّق الحياة بالجملة وإيجابها الحال إلَّا ما ذهبنا إليه من حلول بعضها وإيجابها الحكم لها. ولمَّا وجدنا الحيَّ يخرج من كونه حياً عند نقص بنية بعض هذا الجسم علمنا أنَّ الحيَّ يفتقر إلى بنية، وإنَّما لا يقف على تفصيل ذلك وتحديد.

وليس يمتنع أنَّ يضمَّ ما ليس بذئ صفة إلى ما ليس له تلك الصفة فتحصل الصفة التي ما كانت لكلِّ واحدٍ منها، ألا ترى أنَّه قد يضمُّ ما ليس بمعجز ولا خارق للعادة إلى ما ليس كذلك فيصير معجزاً وخارقاً للعادة، وما ليس بمحكم من الأفعال ولا دالٌّ على كونه عالماً إلى ما ليس كذلك فيصير بالاجتماع دلالة على العلم، وما ليس بجسم إلى ما ليس بجسم فيصير جسماً، والمحل ليس بمتحرك مثل وجود الحركة فإذا وُجدت الحركة فيه وهي أيضاً غير متحركة صار متحركاً؟

مريداً من ناحية قلبه، وإذا أدمن الفكر والنظر وجد التعب والألم في جهة قلبه، فلولا أن القلب محلٌ لذلك لم تكن هذه الأحكام، فلا وجه لها إلا ما نذهب إليه.

ويُبطل ذلك زائداً على ما ذكرناه: أن الفاعل لو كان غير مجاور لهذه الجملة ولا حالاً فيها وإنما يخترع اختراعاً، لم يكن بعض الحمل بذلك أولى من بعض، فأني وجه للاختصاص؟

فإن قيل: ليس بمنكر أن يختص بصحة الفعل في بعض هذه الأشخاص دون بعض لضرب من التعلق وإن لم يعلم على سبيل التفصيل، كما يقولون: إن الحال من الأعراض في المحال يختص ببعض الجواهر دون بعض، فلا يصح وجوده في غيره، وكذلك ما كان به الحيُّ زائداً بعينه من الأجزاء لا يجوز أن يضم إلى حيٍّ آخر. قلنا: بين الأمرين فرق واضح، لأننا لَمَّا جعلنا العرض مختصاً بمحلّه لم يجوز أن يوجد في غيره على وجه من الوجوه، وكذلك الجواهر التي يختص زائداً لا يجوز أن يختص بغيره على وجه، وأتم تقولون: إن الفاعل في الجسد لو زيدت فيه الأجزاء الكثيرة وانضمت إليه، لكان ذلك الفاعل يفعل فيه على حدٍّ ما كان / [[ص ١١٧]] فاعلاً فيها قبلها، ويقولون: إنه تعالى قادر من الأجزاء التي إذا انضمت إلى هذه الجملة كان الفعل واقعاً في الجميع على ما لا يتناهى، فما المنكر من أن يبني الله تعالى هذه [الأجزاء] التي إذا زادا في جسم زيد فعل فيها شخصاً آخر، فيفعل فيه زيد كما يفعل في الشخص الأول، لأن هذه الأجزاء ممّا يصح أن يفعل فيها زيد وممّا يختص بالتعلق بها وليس لغيره بها تعلق.

وبعد، فما الوجه على هذا المذهب في خروج الحيِّ الفاعل القادر من صفاته وعدمه عند ضرب رقبة هذا الجسم أو قطع وسطه، وليس لنقص بنية هذا الجسم تأثيره في خروجه من صفاته؟

وهذا [ممّا] لا يُعقل من قولهم، ولا يصح تصوُّره، لأننا إذا أوجبنا خروج الحيِّ من كونه حياً ينقض بنية الحياة، فقد أحلنا إلى أمر مفهوم. وإذا قلنا: إن عدم المحلّ يوجب عدم الحال، فقد أشرنا إلى معقول. وكذلك سائر ما تعلق بعبءه ببعض من وجه معقول.

وبعد، فكيف خرج ذلك الحيِّ من كونه على صفاته، ويبطل بقطع الوسط، ولم يخرج بقطع اليد والرجل، والحكم فيها واحد

بأعضائها، والتألم والتلذذ تابع للإدراك، والفعل المبتدأ يظهر في أطرافها، فلا بد من إسناد ذلك / [[ص ١١٥]] إليها وإلى ما له تعلق معقول بها، وإذا أفسدنا جميع [ما ادّعي] من وجوه التعلق لم يبق إلا ما ذكرناه.

ولا يجوز أن يكون الفاعل في هذه الجملة خارجاً عنها وليس فيها، كما يُحكى عن معمر ومن وافقه، لأن هذا المذهب يقتضي أن يخترع الأفعال في هذه الجملة ويتبدلها، لأن القدرة على مذهبهم الفاسد قائمة به لا بهذه الجملة. وهذا يبطل بما نعلمه ضرورة من أن أحدنا قد يتعدّر عليه حمل بعض الأجسام بإحدى يديه أو يثقل، فإذا استعان باليدين تأتّى المتعدّر أو خفّ المستقل، لأنه لا وجه لهذا الحكم المعلوم باضطراب مع القول بالاختراع، وأن هذه الأعضاء ليست بمحالٍ للقدر، ولا يصح على مذهب من أثبت في اليد اليمنى من القدر ما لا يصح أن يفعل به إلا باستعمالها ومباشرتها، وأن القادر وإن كان قادراً بما في اليمين واليسار لا يصح أن يفعل بقدر الجميع مع استعمال إحدى اليدين.

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

وممّا يُبطل هذين المذهبين معاً - يعني مذهب معمر ومن قال: إنه معنى في القلب - أن المريض المدنف قد ينتهي به المرض إلى تعريض تعدّر تحريك يده عليه مع احتمالها للحركة، فلو كان الإنسان مخترعاً لجاز أن يخترع بقدره / [[ص ١١٦]] التي هي قائمة به على كل حال في الأعضاء الفعل مع المرض [ومحال أن يكون المرض أخرج العضو عن احتمال الحركة، لأن غير المريض يُحركها، فإذا كان المرض] ما نفى قدر اليد على ما يقوله، فما الموجب لتعدّر ذلك؟ والقادر الفاعل عندهم ما خرج عن كونه قادراً.

وهذا الوجه أيضاً يلزم من قال: إن الإنسان جزء في القلب يُحرك الأطراف لا على جهة الاختراع.

وممّا يُبطل مذهب معمر ومن وافقه: أن الإنسان يجد كونه

وليس يمكن القول بأنها خرجت بالشلل من احتفال الحركة، لأن الله تعالى يُحرِّكها. وغير هذه الجملة التي اليد الشلاء متصلة بها أيضاً يُحرِّكها، ولو لا احتمالها للحركة لم يجر ذلك.

وبعد، فإن أشار بالروح إلى الحياة التي يقول: إنَّها عرض بالحياة، لا يصحُّ فيها أن تكون حيَّةً عاملة قادرة. وإن أراد به الهواء المتردّد في مخارق هذا الجسم، فذلك أيضاً ممَّا لا يصحُّ أن تحلَّه الحياة، ولا يُدرِّك الأمل واللذة به وهو على صفته، وإن لم يرد ذلك فهو غير معقول.

على أن الإدراك يقع بظاهر الجسد، فيجب أن تكون الحياة في الظاهر موجودة والفعل يقع ابتداءً في الأطراف، فلو كان المحرِّك لها شيئاً مداخللاً لهذا الجسم لكانت الحركة على سبيل الجذب والدفء، وقد علمنا ضرورة خلاف ذلك.

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

وهذا تعلُّل بالباطل، وإذا جاز التقلص باليد جاز في الرأس والوسط، وإذا جوزناه لم نأمن في من قُطعت رأسه ووسطه أن يبقى حياً.

وقد أُلزم قائل هذا المذهب أن يكون الإدراك بظاهر الجسد متناقضاً / [[ص ١٢٠]] لمجاورة الأجزاء التي فيها الحياة لما لا حياة فيه، كإدراك العضو الخدر. وهذا غير لازم، لأن التناقض إنَّما يكون بالإضافة إلى إدراك متكامل كما يقوله في العضو الخدر والتسليم، فإذا كان مذهب القوم في جميع الأعضاء أن فيها أجزاء لا حياة فيها وأجزاء فيها الحياة، فالتناقض إلى ماذا هي؟

وممَّا يجب علمه أن الذي قوَّى الشبهة في الإنسان حتَّى ذهب القوم في الخطأ إلى كلِّ مذهب، أنهم استبعدوا أن ترجع الصفة الواحدة إلى جملة من الأجزاء، وإن انضم ما ليس بحيٍّ إلى ما ليس بحيٍّ فيصير حياً، والأمور التي لا تدخل تحت الضرورة وإنَّما المفزع فيها إلى الدليل ويجب اتباع ما يدلُّ الدليل عليه فيها، ولا معنى للتعجُّب بما يقود إليه الأدلة، وإنَّما العجب من قول لا دليل عليه كائنًا ما كان.

فيما ليس بمجاور لهذه الجملة والحال فيها؟ وسواء قيل: إن ذلك الحي عند إبانة الرأس أو خرج عن صفاته ولم يُعَدَم، لأنَّه لا وجه معقول يقتضي ذلك.

وممَّا يدلُّ ابتداءً على أن الحي هو هذه الجملة المشاهدة: أنَّا نجد أحكاماً وصفات تظهر من هذه الجملة يمكن أن تكون متعلِّقة بها ومستندة إليها، فيجب أن لا يتجاوزها، لأنَّ القول بتعليقها بغيرها وهو غير معلوم، والعدول بها عن الجملة المعقولة مع إمكان التعلُّق يُؤدِّي إلى الجهات وإلى تجويز أن تكون الصفات التي تستحقُّ عن المعاني المعقولة متعلِّقة بغيرها من طبع أو / [[ص ١١٨]] غيره، وأن يكون السواد لم ينفِ البياض الطارئ على محلِّه بل نفاه غيره. وكذلك القول في استحقاق المدح على الأفعال أو الذم في تجويز تعليقه بغير المعقول الذي ظهر حكمه.

ويدلُّ أيضاً على ذلك: أن الإدراك على ما بيَّناه يقع بكلِّ أعضاء هذه الجملة، فلو لم يكن في الأعضاء حياة لكانت كالشعر والظفر لا يُدرِّك بهما، وإذا كان لا بدَّ من حياة تحلُّ الأعضاء - ومحال أن توجب الحكم لكلِّ ما حلَّته، لأنَّ ذلك يقتضي كون هذه الجملة أحياء كثيرين - فكانت لا تتصرَّف بإرادة واحدة، ولا يكون كالشيء الواحد، ولا يسع بين هؤلاء الأحياء الاختلاف والتنازع، ولجرت هذه الجملة مجرى أحياء كثيرين ضمَّ بعضهم إلى بعض، ومعلوم ضرورة خلاف ذلك.

ومن المحال أيضاً أن تكون هذه الحياة توجب الحكم لغير هذه الجملة لفقد الاختصاص، ولأنَّه ليس واحد في ذلك بأولى من غيره، ولا يجب أن توجب الحياة الموجودة في البعض الحكم لبعض آخر لفقد الاختصاص أيضاً. وإذا لم يصحَّ كون الحي غير هذه ولا بعضها ولا كلِّ جزء منها ثبت ما نذهب إليه من أن الحي هذه الصفات الموجودة في أحد الأجزاء هو الجملة التي هذا بعض لها.

وقد بطل مذهب النظم ببعض ما ذكرناه، ويُبطله أيضاً: أن أحدنا قد يُحرِّك يديه في جهتين مختلفتين في الحالة الواحدة، فلو كان الحي شيئاً في هذا الجسم لم يصحَّ ابتداء الحركات مع اختلافها في الأطراف.

وأيضاً فإنَّ اليد إذا سُلت لم يمكن من قبضها وبسطها ما كان يمكن وهي صحيحة، فلو لا أن هذه الأعضاء من جملة الحي لما وجب ذلك، ولو / [[ص ١١٨]] كان الحي منفصلاً عنها لم يُؤثِّر بغير صفاتها في فعلها فيها.

المفيد محمد بن محمد بن النعمان رحمته الله، إلى أنه شيء مجرد غير مشار إليه بالحس يتعلّق بهذه البنية تعلّق العاشق بمعشوقه لا تعلّق الحالّ بالمحلّ، وهو) أي هذا المذهب (مذهب محقّقي الأوائل) يعني الحكماء، (واختاره معمر بن غياث السلمي من المعتزلة.

/ [[ص ٣٨٤]] وذهب ابن الراوندي إلى أنه جزء لا يتجزأ في القلب، وقال جماعة من المتكلمين: إن المكلف هو أجزاء أصليّة في هذا البدن لا يتطرق إليها الزيادة والنقصان)، بل هي باقية (من أوّل العمر إلى آخره.

احتجّ أبو إسحاق المصنّف بأنّ الأحكام من اللذة والألم والإدراك ترجع إلى هذه الجملة، ولهذا إذا لمسنا حرارة أدركنها بمحلّ اللمس، وإذا فعلنا فعلاً مباشراً) كالاعتماد (ظهر في الأطراف، وهذه الآثار هي آثار الماهيّة، فدلّ على أنّ ماهيّة الإنسان هي هذه الجملة)، إذ المراد من الإنسان إنّها هو الحيّ الدرك، وقد ثبت بها ذكرنا أنّ الجملة هي الحيّة الدركة. (ثمّ إنّ الشيخ) يعني المصنّف رحمته الله (أبطل قول ابن الراوندي) يعني أنّ الإنسان عبارة عن جزء لا يتجزأ في القلب، (بأنّ ما عدا ذلك الجزء) الحالّ في القلب (يكون ميّناً) حينئذٍ، لأنّه لو كان شيئاً مدرِكاً لم يكن خارجاً عن الإنسان، لأنّ الإنسان هو الحيّ الدرك، وإذا كان ما عدا ذلك الجزء ميّناً لم يصحّ من المريض تحريك يده.

(وفي بعض نسخ الياقوت): وليست جزءاً لا يتجزأ في القلب، (وإلّا لصحّ تحريك يد المريض منه، ووجهه) أي ووجه لزوم صحّة تحريك يد المريض لكون الإنسان جزءاً لا يتجزأ في القلب (أنّ الإنسان لو كان عبارة عن ذلك الجزء لكان فعله في أطرافه) كيد ورجله (بمجرد الاختراع، فكان المريض المدنف الذي انتهت حالته إلى تعذّر تحريكه يده قادراً على أن يخترع في يده التحريك من ذلك الجزء، والتالي) وهو صحّة تحريك المريض يده منه (باطل، فالمقدّم) وهو كون الإنسان عبارة عن الجزء المذكور (مثله)، أي في البطلان.

واعلم أنّ في الملازمتين المذكورتين باعتبار النسختين نظر، أمّا الأولى فلا نسلم أنّه يلزم من كون الإنسان هو الحيّ الدرك أن يكون ما عداه ميّناً.

/ [[ص ٣٨٥]] سلّمنا، لكن لا نسلم أنّه يلزم من كون تلك الأعضاء المغايرة للجزء المذكور [ميّنة] أن لا يصحّ تحريكها على المريض، لجواز أن يكون تحريكها على سبيل الاختراع، إن جوّزناه

ورجوع الصفة الواحدة إلى جملة أجزاء من الجائز، فإذا دلّ عليه الدليل وجب إثباته، وذلك [في الجواز] كرجوع الصفات الكثيرة إلى الذات الواحدة. وقد علمنا أنّ الحيّ هو الجملة دون أبعاضها، لأنّ الأحكام كلّها ترجع إلى الجملة دون أجزائها من مدح وذمّ، ومعلوم للإنسان ضرورة أنّه مدرك واحد مرید واحد، وإذا اعتبرنا ذلك فوجدنا الحيّ متاً يفتقر إلى معنى يكون به حيّاً، وعلمنا أنّ الحياة لا توجب له هذا الحكم إلّا مع غاية الاختصاص، واستحال حلول الحياة الواحدة في جميع الأجزاء، واستحال أيضاً أن يكون المحلّ بها حيّاً، فلم يبق في تعلّق الحياة بالجملة وإيجابها الحال لها، ولما وجدنا الحيّ يخرج من كونه حيّاً عند نقض بنية هذا الجسم. علمنا أنّ الحيّ يفتقر إلى بنية وإن لم يوقف على تفصيل ذلك وتحديده.

وليس يمتنع أن ينضمّ ما ليس بذي صفة إلى ما ليس له تلك الصفة، / [[ص ١٢١]] فتحصل الصفة التي ما كانت لكلّ واحدٍ منهما. ألا ترى أنّه قد ينضمّ إلى ما ليس بمعجز ولا خارق للعادة إلى ما هو كذلك فيصير معجزاً وخارقاً للعادة، وما ليس بمحكم من الأفعال ولا دالّ على كون فاعله عالماً إلى ما هو كذلك، فيصيران بالاجتماع دالّة على العلم، وما ليس بجسم إلى ما ليس جسماً فيصير جسماً، والمحلّ ليس بمتحرّك قبل وجود الحركة، فإذا وُجِدَت الحركة فيه وهو أيضاً غير متحرّك صار متحرّكاً.

* * *

إشراق اللاهوت / عميد الدّين العبيدي (ت ٧٥٤هـ):

[[ص ٣٨٣]] [المسألة الثانية: في ماهيّة الإنسان]:

قال المصنّف: (وما يشير إليه الإنسان بقوله: أنا هذه البنية والجملة، لأنّ الأحكام ترجع إليها، والإدراك يقع بها، والأفعال المبتدأة تظهر في أطرافها، وليست شيئاً في القلب، وإلّا لم يصحّ تحريك يد المريض منه).

قال الشارح (دام ظلّه): (لما ذكر الشيخ أشار إلى بيان ماهيّة المكلف، وقد اختلف [الناس] في ذلك، فالذي اختاره المصنّف) أبو إسحاق رحمته الله (أنّه) أي المكلف (هذه البنية المخصوصة، والجملة المشار إليها، وهو الذي يُعبّر عنه) المتكلم (بقوله: أنا فعلت) وأنت فعلت، (وهو) أي هذا المذهب (اختيار السيّد المرتضى) (رحمه الله تعالى)، وأكثر المعتزلة.

وذهب الشيخ أبو سهل ابن نوبخت من أصحابنا، والشيخ

٨٢ - أهل السنة:

رواياتهم:

الإيضاح / الفضل بن شاذان (ت ٢٦٠هـ):

[[ص ٧]] أقاويل أصحاب الحديث:

[ومنهم أصحاب الحديث] [عامّة أصحاب الحديث مثل سفيان الثوري و/ [[ص ٨]] يزيد بن هارون وجريير بن عبد الله ووكيع بن الجراح وأشباههم من العلماء الذين / [[ص ٩]] يروون أن النبي ﷺ قال: «لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر»، [فهم] / [[ص ١٠]] على معنى ما رووا أن الله هو الدهر لا يعيبون أن يقولوا: يا دهر ارحمنا، ويا دهر اغفر لنا، ويا دهر ارزقنا؛ يضاهون ما قالت اليهود: إنهم يعبدون الله الذي عزير ابنه، / [[ص ١١]] والنصارى الذين قالوا: نعبد الله الذي المسيح ابنه، ويروون أن الله خلق الملائكة من شعر ذراعيه وصدرة، [ويروون أن الله خلق نفسه من عرق الخيل] ويروون / [[ص ١٣]] أن النار لما استعرت وضع الله قدمه فيها فقالت: قطي قطي أي حسي حسي. / [[ص ١٤]] ويروون في قول الله تعالى: ﴿فَلَمَّا تَخَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا﴾ [الأعراف: ١٤٣]؛ أنه أطلع أملة خنصره، ويروون عن النبي ﷺ أنه قال: «لا تسبوا الريح فإنها من نفس الرحمن». ويروون أن رجلاً جلس معتمداً على كفيه من خلفه فقال له / [[ص ١٥]] بعض علمائهم: لا تجلس هذه الجلسة فإنها جلسة رب العالمين، تعالى الله عما يقول الجاهلون علواً كبيراً.

[وروا أن النبي ﷺ قال: «رأيت رب العالمين في قبة حمراء ورأيت رجلاً»؛ رواه عكرمة عن ابن عباس. ورووا أن الله ﷻ: / [[ص ١٦]] يجيء عشية عرفة على جمل أحمر عليه رداء هش؛ رواه أبو صالح عن أبي هريرة، ثم قال أبو صالح: وا فضيحتاه. / [[ص ١٧]] ورووا أن الله ﷻ فوق العرش له أطيظ كأطيظ الرحل / [[ص ١٨]] بالراكب؛ رواه أبو هريرة عن النبي ﷺ، ورووا عنه عن / [[ص ١٩]] النبي ﷺ أنه قال: «رأيت ربّي في روضة خضراء؛ فرأيت جعداً / [[ص ٢٠]] قططاً»، ورووا عن أم الطفيل امرأة أبي بن كعب عن النبي ﷺ أنه قال: / [[ص ٢١]] «رأيت ربّي وفي رجله نعلان من ذهب»، ورووا عن عبد الله بن مسعود أنه قال: / [[ص ٢٢]] إذا كان يوم القيامة نادى مناد من العرش: لتلحق كل أمة ما كانت تعبد، فيقوم من كان يعبد شيئاً

على القادر بقدره أو على سبيل التوليد بأن ينبعث من القلب في العروق الباطنة ميل إلى اليد يقتضي التحريك.

وأما الثانية على تقدير النسخة الثانية، فلا تمانع من لزوم كونه قادراً على الاختراع في حال المرض، لكونه قادراً عليه في حال الصحة، لجواز كون المرض مانعاً منه.

قوله: (وأظنّ الثانية أصحّ) إنّما جعل ظنّه صحّة الثانية دون الأولى باعتبار كون الثانية موافقة لما ذكره أكثر المتكلمين، كالمرتضى (رحمه الله تعالى) وغيره، ولكون التقييد بالمرض مستغنياً عنه على تقدير النسخة الأولى، بل كان التقييد بالصحة والخلو من العوارض أولى.

قوله: (واحتجّ الأوائل) على أن كون الإنسان عبارة عن الجوهر المجرد بأن [العلم] بما لا ينقسم) متحقق، لأننا نعلم واجب الوجود والنقطة والوحدة والأمور الكلية، وهي أمور غير منقسمة، (وهو) أعني ذلك العلم (غير منقسم)، وإلا لكان جزؤه إمّا علماً بذلك المعلوم، فيساوي الكلّ جزءه، وهو محال، أو علماً ببعضه، فينقسم المعلوم مع فرض عدم انقسامه، أو غير علم، فعند اجتماع أجزاء ذلك العلم - إن لم يحصل زائد عليها - لم يكن العلم علماً، هذا خلف. وإن حصل وكان منقسماً عاد التقسيم فيه، وإلا ثبت المطلوب، وهو كونه غير منقسم، وهو - أي ذلك العلم - غير قائم بنفسه لعرضيته، بل له محلّ يقوم به، فمحلّه أيضاً غير منقسم، إذ لو انقسم لانقسم العلم الحال فيه، هذا خلف.

(وكلّ جسم وجسمانيّ فهو منقسم)، فإذا نحلّ العلم ليس جسماً ولا جسمانياً، وهو المطلوب.

/ [[ص ٣٨٦]] قوله: (ويعارضون بالنقطة والوحدة)، فإنّ النقطة عندهم موجودة، وهي غير منقسمة مع كون محلّها - وهو الخطّ - منقسماً، والوحدة القائمة بالمحالّ المنقسمة كالجسم، فإنّها غير منقسمة مع انقسام محلّها، وقد ثبت بذلك أن محلّ ما ليس بمنقسم [قد يكون] منقسماً، وهو مناقض لما ذكره من لزوم انقسام الحالّ بانقسام المحلّ.

قوله: (والاعتذار) أي عن هذا النقض (بأنّها) أي النقطة والوحدة (غير ساريين)، فلا يجب من انقسام محلّها انقسامها (يتأتّى في العلم) أيضاً، لجواز كون العلم غير سار، (فإنّي لم أقف لهم) أي للأوائل (على دليل على أن العلم من الأعراض السارية).

/ [[ص ٣١]] ورووا أن إبراهيم الخليل عليه السلام كذب ثلاث كذبات.

/ [[ص ٣٢]] ورووا أن يوسف الصديق حلّ تكته وقعد من امرأة العزيز مقعد الخائن.

/ [[ص ٣٣]] ورووا أن داود عليه السلام قدّم أوريا بن حنان أمام التابوت ليقتل فيتزوج امرأته.

/ [[ص ٣٥]] ورووا أن الشيطان قعد في مجلس سليمان بن داود وكان يأتي نساءه وهنّ حيض.

/ [[ص ٣٦]] وهذا كله ردّ على الله تعالى لأنّ الله لا يسلب الشياطين على نساء النبيّين حتّى ينكحوهنّ، تبارك الله عمّا تقول الحشويّة وتعالى علواً كبيراً.

/ [[ص ٣٧]] ورووا أن آدم وحواء كفرا بالله تعالى وأشركا؛ وتأولوا قول الله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمَلاً خَفِيئاً فَمَرَّتَ بِهِ فَلَمَّا أَثْقَلَتْ دَعَوَا اللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ آتَيْنَا صَالِحاً لَتَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ ﴿١٨٩﴾﴾ فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحاً جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿١٩٠﴾﴾ [الأعراف: ١٨٩ و ١٩٠]، على خلاف تأويله.

/ [[ص ٣٨]] ورووا أن النبيّ صلى الله عليه وآله حلل أشياء بعينها بغير ناسخ ومنسوخ، وكذلك أصحابه، أحدهم يحلّ فرجاً والآخر يُجرّمه؛ فإذا قلنا: ويحكم هذا تناقض / [[ص ٣٩]] واختلاف! قالوا: قال النبيّ صلى الله عليه وآله: «اختلاف أصحابي رحمة»؛ ولو كان المعنى على ما تأولوه لكان اتّفاقهم عذاباً.

وهذا الحديث عندنا صحيح وإنّما معناه أنّه صلى الله عليه وآله قال: «اختلاف أمّتي رحمة ما كنت فيهم وبين أظهرهم»، لأنّهم إذا اختلفوا بحضرة ردهم إلى الحقّ فاجتمعوا / [[ص ٤٠]] عليه، ولو كان المعنى ما تأولوه الجهال لما ذمّ الله تعالى من اختلف بقوله: ﴿وَلَكِنْ اِخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَنْ آمَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ﴾ [البقرة: ٢٥٣]، وقال تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [آل عمران: ١٠٥].

ثمّ روى أن الزهرة مُسخت، وأنّها كانت امرأة فزنت، وأنّ سهيلاً كان عشّاراً باليمن فمسخ كوكباً.

/ [[ص ٤١]] ففي بعض الأمثال التي يضربها أولو العقول [أنّ] سهيلاً إذا طلع بالعراق وقابل الزهرة ضحكت إليه فقالت:

من دون الله إلى ذلك الشيء حتّى أهل الأوثان إلى أوثانهم وأهل الأصنام إلى أصنامهم، وتبقى الملائكة والنبیون والشهداء والصالحون، فيناديهم: ما ذا تنتظرون؟ فتقول الأنبياء: ننتظر ربّنا تعالى، فيتجلّى لهم الربُّ فيقول: أنا ربّكم، فيهمون أن يبطشوا به وهو أعزّ وأجلّ من ذلك، فيقولون: إنّ بيننا وبينه / [[ص ٢٣]] علامة، فيكشف لهم عن ساق ويدعون إلى السجود فلا يستطيعون ﴿خَاشِعَةً أَبْصَارُهُمْ﴾ [القلم: ٤٣]. / [[ص ٢٤]] وإنّما تأولوا ذلك لجهلهم وقلة معرفتهم باللغة التي خاطب الله بها خلقه، وإنّما معنى الحديث عندنا: فتلحق كلّ أمة ما كانت تعبد فتبقى هذه الأمة فيقال لهم: ما كان محمّد وأمّته يعبدون؟ فيقولون: كان محمّد وأمّته يعبدون الله وحده / [[ص ٢٥]] لا شريك له فيتجلّى لهم الربُّ تعالى فيقول: أنا ربّكم؛ فتهيئوا أن يبطشوا به، فيقولون: بيننا وبينه علامة، فيقول: ما هي؟ فيقولون: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾ [القلم: ٤٢]، فيتجلّى لهم بالنورانيّة، فيعرفون فيخرون سجداً، ومعنى قوله: يكشف عن ساق أي عن شدة؛ فهذا هو الوجه ليس ما تأولوه.

وروى أنّ كعب الأحبار رأى جريز بن عبد الله البجلي واضعاً إحدى رجله / [[ص ٢٦]] على الأخرى، فقال: ضعها فإنّها لا تصلح للبشر؛ إنّ الله تبارك وتعالى هكذا يجلس.

وروى أنّ الملائكة تحمل ربّها، وأنّها تعرف غضبه من رضاه، وتعرف غضبه بثقله على كواهلها.

وروى عن أبي الدرداء أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله قال: «أتاني ربّي الليلة فوضع يده بين كتفيّ حتّى وجدت برد أنامله على صدري، وقال: يا محمّد، قلت: لبيك، قال: فيم [يختصم] الملاء الأعلى؟ قلت: في الدرجات والكفّارات [إلى أن قال:] أمّا الدرجات إفشاء السلام وإطعام الطعام، وأمّا الكفّارات فالوضوء في السبرات ونقل الأقدام إلى الجماعات».

/ [[ص ٢٨]] ورووا أنّ آدم كلّم موسى في القدر فحجّه، وأنّ أبا بكر كلّم عمر [في القدر] فحجّه، وأنّ جبرئيل كلّم ميكائيل في القدر فحجّه.

/ [[ص ٢٩]] ورووا أنّ موسى بن عمران لطم ملك الموت فأعوره.

/ [[ص ٣٠]] وكلّ هذه الروايات زور وكذب على الله ورسوله.

/ [[ص ٢٧٠]] ورويت على عمر بن الخطاب أنه كان يشربه وكان أحبُّ الشراب إليه النبيذ / [[ص ٢٧٢]] ثم رويتم عليه أنه شربه عند موته فخرج من جرحه.

/ [[ص ٢٧٣]] ثم روي بعضكم على النبي ﷺ أن كل مسكر حرام، وما أسكر كثيره فقليله حرام.

ثم رويتم عن عمر أنه ضرب ابنه الحد في شرب المسكر / [[ص ٢٧٤]] فبعضكم يأخذ بهذه الرواية وبعضكم يأخذ بتلك الرواية، وبعضكم لا يأخذ بهذه الرواية / [[ص ٢٧٥]] ولا بتلك الرواية ويقول: لا أحله ولا أحرّمه ولكن أكرهه لاختلاف الناس فيه.

/ [[ص ٢٧٦]] فمن يُجرّمه منكم يروي الحديث ويأخذه عمّن يُحلّله ويشربه، ومن يُحلّله منكم ويشربه يروي الحديث ويأخذه عمّن يُجرّمه؛ فإذا قيل لكم: كيف هذا؟ / [[ص ٢٧٧]] قلت: إنّه متأول الحديث تُحسّنون أمره وروايته وتصدّقونه وهو مروى عن النبي ﷺ أنّه قال: ما أسكر كثيره فقليله حرام، وكل مسكر حرام، وكل مسكر خمر.

/ [[ص ٢٧٨]] ثم يروي من يخالفه أنّ النبي ﷺ شربه، وأنّ عليّاً عليه السلام شربه، وأنّ ابن مسعود شربه، ولا يكون كفر أعظم من تحليل ما حرّم الله وتحريم ما أحلّ الله.

/ [[ص ٢٧٩]] ثم أنتم توثّقون الفريقين جميعاً وتقبلون منهم الأحاديث لأنّ هذا ممّا تهوون، فإذا أتاكم عن بعض من تروون عنه خلاف هواكم فيما يشاكل هذا الباب ممّا يُحلّله بعضكم ويُجرّمه بعضكم نظرتم إلى هواكم؛ فإن كان هواكم مائلاً إلى التحريم حرّمتموه وزيّفتم من حلّله، وإن كان هواكم مائلاً إلى التحليل حلّلتتموه وزيّفتم من حرّمه، فأنتم فقهاء أنفسكم إنّما تأخذون من الفقهاء ما تهوون وتدعون من فقهم ما تكرهون، فهذا أيضاً من أعاجيبكم التي لا تنفسي كثرة.

ثم قلت في السارق: إنّه لا يقطع في أقل من عشرة دراهم، وهذه الدراهم إنّما حدثت في زمن الحجاج، وإنّما كانت قبل ذلك وعلى عهد رسول الله ﷺ مثاقيل، ثم تروون عن النبي ﷺ أنّه قطع في مجنّ قيمته ثلاثة دراهم، فأنتم تحكمون برأيكم بلا كتاب ولا سنة إلا بما قبلتم من قول الخراسيين.

وأجمعتم على أنّ قطع اليدين من الرسغ بلا كتاب ولا سنة وكان عليّ بن أبي طالب عليه السلام يقطع السارق من وسط الكفّ

ألست الذي كنت عشّاراً وسخ الثياب سهك الرائحة / [[ص ٤٢]] متن الإبطين دبر الجسد فمسيحت كوكباً مرتفعاً منيراً مشرقاً مضيئاً يهتدى بك في ظلمات البرّ والبحر؟! فيقول: هكذا تقول الحشويّة [وأصحاب الحديث. أمّا فمما تفهم / [[ص ٤٣]] البهائم فضلاً عن الناس أنّ الذي يُمسخ يصير إلى أسوء الحالات وأنكرها كما مسخت طائفة من بني إسرائيل فصاروا قردة وخنزير بعد أن كان لهم هيئة وجمال، وإنّما يُمسخ الشيء للعذاب، والمسوخ صحيح في كتاب الله وآثار رسول الله ﷺ لا اختلاف بين الأمة فيه على أنّه يذاق العذاب، فالعذاب عند أصحاب الحديث على حسب ما رووه أنّ الخسيس الوضيع يصير [به] مضيئاً مشرقاً مرتفعاً باقياً ما بقي الليل والنهار، وهذا أبين ما يكون من المحال.

فيقول لها: أنت ما قصّتك؟

قالت: أنا عندهم سراج لا شكّ عندهم أنّي زنيت فصرت أحد الكواكب السبعة المضيئة المنيرة التي هي طوابع العالم التي أقسم الله بها فقال: ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِالْحُنَيسِ ﴿١٥﴾ الْجَوَارِ الْكُنَيسِ ﴿١٦﴾﴾ [التكوير: ١٥ و١٦]، وهي الكواكب [والزهرة إحداهنّ تخنس بالنهار وتظهر بالليل، فلو أصاب الزاني / [[ص ٤٤]] في هذه الدنيا ما أصابني لم تبق حسان إلا زنت؛ فيضحك إليها سهيل ويقول: أليس من العجب أن يسلم أهل هذه المقالة من السلطان، إمّا أن يعرض عليهم التوبة أو يصنع فيهم [ما يشاء].

وروا أنّ الفارة يهوديّة وفي بعض الأمثال أنّ فارة قالت لصاحبها: يزعمون أنّنا يهود، قالت لها صاحبها: بيننا وبينهم السبت وأكل الجريّ ولحم الجمل وذبائح المسلمين، قالت لها صاحبها: هذه حجّة بينة يقطع بها العذر. وهذه الروايات وأمثالها التي رووها ولا تُحصى كثرة كذب وزور وبهتان إلا أنّا اقتصرنا على ما ذكرنا لتعرف أنّ أصولهم واهية وغاية أحاديثهم متقاربة، والله (جلّ اسمه) نسأل التوفيق كما يُحبُّ ويرضى، إنّه وليّ ذلك بمنه ولطفه].

/ [[ص ٢٦٩]] ثم رويتم على النبي ﷺ أنّه شرب المسكر وأمر بشربه وإنّه رُفِعَ إليه إناء من شراب فقرّبه من فيه فقطّب منه فدعا بقاء فصبّه عليه وشربه، ثم قال: «إذا رأيتمكم أشربتم فاكسروها بالماء».

طالق]، وبانت منه، وأهل الحجاز يرون إتيان النساء في أدبارهن؛ وأهل العراق يُحرمونه، [وأهل العراق يقولون: لا يكون العمدة إلاً بحديد وإن أراد غيره فأصابه بحديدة فهو عمدة؛ وأهل الحجاز يقولون: ما ضرب به عمدة وإنما الخطأ أن يريد هذا فيصيب غيره]، وأهل الحجاز لا يرون حجاً عن ميت ولا صياماً ولا صلاةً [ولا صدقةً ويقولون: قد مات وطويت صحيفته وارتفع ملكاه فلا يُزاد في عمله ولا ينقص، وأهل العراق يرون ذلك ويقولون: كل ما قضي عن الميت من ذلك لحقه وانتفع به.

وكل واحد من الفريقين راضٍ بصاحبه، يزكّونهم ويقبلون شهادتهم، ويصلون خلفهم، ويقبلون أحاديثهم عنهم، ويحتج كل صنف بما روي عن أسلافهم وأولئهم، فوجدنا روايات الجميع منهم عن قوم هم عليهم طاعنون في بعض وهم عنهم راضون في بعض، وسنبيّن من ذلك ما يعقله من صدق على قلبه ولم يخدع نفسه إن شاء الله تعالى.

* * *

[ص ٢٠٤] وأجمعتم على غسل الرجلين والمسح على الخفين وأدعيتم أن النبي ﷺ عمل بخلاف ما نزل به القرآن، ثم رويتم في ذلك أحاديث أن رسول الله ﷺ فعل خلاف ما أمره الله [به]، وأنزل عليه به القرآن وقد قال الله (جلّ ذكره): ﴿اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ﴾ [الأعراف: ٣]، وزعمتم أنه أتبع غير ما أوحى / [ص ٢٠٥] إليه، وذلك أن المسح على الرأس والرجلين ناطق بهما الكتاب؛ وكانت روايتكم الكاذبة أوثق عندكم من القرآن الناطق، فصدّقتم بما لا تدرّون لعلّه من المنافقين الذين ذكّره الله فقال: ﴿وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شِيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤُونَ ﴿١٤﴾ اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴿١٥﴾﴾ [البقرة: ١٤ و ١٥]، فتركتم فرض الوضوء لقولهم؛ فتركتم ما لا تشكّون أن الله أنزله فلم يوحشكم ذلك ولم يقبح عندكم.

وأجمعتم على كذبة كذب بها على أهل الحق فجعلتموها إماماً وافتتاحاً لصلاتكم في قولكم: (وتعالى جدك)؛ وقد قال الله ﷻ: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ ﴿٧١﴾ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَٰئِكَ هُمُ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٧٢﴾﴾ [الزمر: ١٧ و ١٨]، أولم يخبرنا عن إبراهيم عليه السلام أنه قال: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ

ويترك الراحة والإبهام، وكذلك أجمعتم على قطع الرجل من المفصل وكان عليٌّ عليه السلام يقطع من وسطها، و/ [ص ٢٨٠] يترك العقب يمشي عليها، [وكان يروي ذلك عن النبي ﷺ]، فقلتم: إن النبي قال: «الاختلاف رحمة»، وقد قال الله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ ﴿١٣﴾ وَمَا تَفَرَّقُوا إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَعِيًّا بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ١٣ و ١٤]، فأخبر تبارك وتعالى أنه كبر على المشركين أن دعاهم أن يقيموا الدين ولا يتفرّقوا فيه فنهى عن التفرّق فسبتم ذلك إلى النبي ﷺ وزعمتم أنه قال: «الاختلاف رحمة».

* * *

فقههم:

الإيضاح / الفضل بن شاذان (ت ٢٦٠هـ):

[ص ٥٠] أقاويل أهل الحجاز وأهل العراق:

ومنهم أهل الحجاز الذين لا يرون الرعاف ولا الحجامة ولا القيء ينقض الوضوء؛ وأهل العراق يقولون: إن سال عن رأس الجرح قطرة دم نقض الوضوء، وأهل الحجاز يقولون: المسح على الخفين طول سفرك وإن سافرت سنة، وأهل العراق يقولون: للمقيم يوم وليلة وللمسافر ثلاثة أيام ولياليهنّ، وأهل الحجاز يوجبون الوضوء ممّا غيّرت النار [ويرونها حقاً] وأهل العراق لا يرون ذلك ولا يوجبونه أصلاً / [ص ٥١] ويروون في ذلك أحاديث عن النبي ﷺ أنه لا يجب ذلك، [وأهل العراق يجلّون الشراب ويروون في شربه أحاديث كثيرة عن النبي ﷺ أنه رخص فيه؛ وكذلك عن الصحابة والتابعين، وأهل الحجاز يُحرمونه؛ ويروون فيه وفي شربه أحاديث كثيرة عن النبي ﷺ وعن الصحابة] ويروون: ما أسكر الفرق منه فملاء الكف منه حرام، وأهل الحجاز يقولون: من مسّ ذكره انتقض وضوؤه؛ وأهل العراق لا يرون في ذلك بأساً ويروون أن النبي ﷺ سئل عنه فقال: «ما أبالي إياه مسست أو أنفي»، وأهل الحجاز يقولون: لا عتق إلاً بعد ملك، / [ص ٥٢] ولا طلاق إلاً بعد نكاح وإن وضع يده على رأسها فقال: متى تزوّجت هذه فطالق؛ إنّه ليس بشيء. وأهل العراق لا يرون ذلك ويقولون: متى تزوّجها [فهي

وأحدكم إذا دخل الحمام أو الكنيف وفي خاتمه ذكر الله أو بعض القرآن [أ] و الدراهم التي فيها اسم الله نحاه، فإذا أنتم تُنكرون على الناس ما تدخلون في أكبر منه ليس عندكم فيه معرفة إلا رواية لا توافق كتاباً ولا سنة، فإذا سُئلتم عن ذلك قلت: عليه السنة والجماعة. وأنكرتم (بسم الله الرحمن الرحيم) من القرآن إلا التي في (النمل) فطعتم بذلك على أبي بكر وعمر فيما أثبتوا في صدر كل سورة فما / [ص ٢٠٧] نراكم نجوتهم من الهلاك في إحدى الحالتين، فإن زعمتم أنهم أثبتوا في القرآن ما ليس فيه لقد هلك من زاد في القرآن ما ليس فيه، ولئن كان من القرآن لقد كتتم آية من كتاب الله ولم تظهروها في صلاتكم، فمن أي الحالتين نجوتهم؟!

ورويتم أن عمر بن الخطاب قال: لا يُصلي الجُنُب ولو شهراً والله ﷺ يقول: ﴿أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُظَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [المائدة: ٦]، والأمة قاطبة على خلاف قول عمر، فهل يُعاب أحد بأكثر مما نسبتم إليه عمر؟!

ورويتم أن ذبائح أهل الكتاب حلال والله ﷺ يقول: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ...﴾ الآية [الأنعام: ١٢١]، فوثقتهم باليهود وزعمتم أنهم يُسمون الله على ذبائحهم والله ﷺ يقول: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا﴾ [المائدة: ٨٢]؛ فوثقتهم في عروة من عرى الإسلام بأشد الناس عداوة للذين آمنوا، وفيما سمى الله ﷺ: ﴿مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ شرك وفسق؛ فانظروا من وقع عليه قول الله في الشرك والفسق ومن يجادل في أكل ذبائحهم غيركم؟!

وكذلك النصارى إننا يقولون على ذبائحهم باسم المسيح لأنهم يجعلون المسيح ربهم ثم قلتهم تجادلون عن ذبائحهم: إن الله ﷺ يقول: ﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ﴾ [المائدة: ٥]، وإننا عنى بذلك وأشباهه الطعام الذي ليس فيه روح؛ فجعلتهم / [ص ٢٠٨] أنتم الطعام الذي أحله الله ذبائحهم وقتلتم: قد أحل ذبائحهم وهو يعلم ما تقولون جرأة منكم على الله ﷺ؛ وهذا أبو بكر يقول: ندمت على أن لا أكون سألت رسول الله ﷺ عن ذبائح أهل الكتاب، فلئن

لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ حَنِيفاً وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿٧٩﴾ [الأنعام: ٧٩]؟ وقد أمر نبينا ﷺ فقال: ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٣٦﴾ لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ ﴿٣٧﴾﴾ [الأنعام: ١٦٢ و ١٦٣]، وحكى الله ﷺ عن الجن حكاية قالوها: ﴿وَأَنَّهُ تَعَالَى جَدُّ رَبِّنَا مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَلَا وَلِداً ﴿٣﴾﴾ [الجن: ٣]، فلا قول إبراهيم ﷺ استحسنتم ولا به اقتديتم، ولا بقول الله تعالى لنبيه ﷺ رضيتم، بل اخترتم واستحسنتم وأتبعتم قول الجن؛ هكذا كان استفتاح عمر بن الخطاب واقتديتم به دون إبراهيم ومحمد (صلّى الله عليهما وآلهما). وأجمعتم على السجدة في الفرائض فصرتم تسجدون في الفريضة إذا كانت السجدة في وسط السورة، وإذا كانت في آخرها لم تسجدوا وزعمتم أن تسجدوا وتدعوا السجود فإذا كان يجوز أن تسجدوا وتدعوا [السجود] فقد يجوز أن لا تسجدوا في / [ص ٢٠٦] السورة إذا قرأتم عزيمة من عزائم السجود أنه لا يجوز أن تسجدوا في وسطها ولا خلاف بين الأمة في عدد سجدة الفريضة؛ فزدم في الصلاة سجدة بلا كتاب ولا سنة فإن زعمتم أن في ذلك سنة أو حديثاً تروونه فما دعواكم مقبولة ولا يجمع أهل السنة ألا يقرؤون السجدة في الفريضة لأن سجود الفريضة معلومة لا يزداد فيها ولا ينقص منها.

وقلتهم: إن من سبقه الإمام بركتين فقد أدرك الجماعة ولا يقرأ في الركعتين اللتين أدرك، ويقرأ في الركعتين الأخيرتين فجعلتموها في الأخيرتين بلا كتاب ولا سنة، وكذلك من سبقه الإمام بركة فلم يتشهد في وقت قيامه ويقوم في وقت تشهده ولم يكن عندكم أكثر من استبشاع الحق واستحسان خلافه وهو ما جهلتم من السنة.

وقلتهم: لو أن رجلاً صلى على النبي ﷺ ففسدت الصلاة وقطعها؛ فجعلتم الصلاة على النبي ﷺ بمنزلة فرية أو كلام قبيح عندكم يقال في الصلاة، وكذلك إذا حمد الله عند العطسة في الصلاة قلتهم: إن صلاته فاسدة، فلم يقبح عندكم أن قلتهم: إن ذكر الله ﷺ والصلاة على النبي ﷺ يقطع الصلاة ويفسدها.

ورويتم أن الجُنُب لا يقرأ القرآن في الحمام ولا في الخلاء وليس في القرآن شيء أعلى من (بسم الله الرحمن الرحيم)، وأنتم تروون أن النبي ﷺ كان إذا دخل الخلاء قال: (بسم الله وبالله، اللهم إني أعوذ بك من الرجس النجس الخبيث المخبث الشيطان الرجيم)،

أمر الله به حتى لو أن امرأة ادّعت على زوجها أنه طلقها بلا بيّنة وكانت تبغض زوجها وتُحِبُّ فراقه قتلتم لها: اهربي منه، فأعطيتموها منيتها وقد جعل الله البيّنة على المدّعي واليمين على المنكر المدّعي عليه / [[ص ٢٣٩]] وأمرتموها بالهرب منه، فإن أتاكم الزوج فحلف لكم بالله أنه ما طلقها قتلتم له: اطلبها فإن ظفر بها في قولكم فله أن ينكحها؛ فإن انقضت ثلاث حيض ولم يظفر بها فلها في قولكم أن تتزوَّج، وإن ظفر بها قبل انقضاء العدة فنكحها فجاءتكم فقالت: إنه قد طلقني وهو يغصبني نفسي قتلتم لها: ادفعيه عن نفسك وامتنعي عليه بكل حيلة فإن قتلته بفتياكم كانت مصيبة وإن قتلت نفسها كانت مصيبة وبطل عندكم ما فرض الله من شهادة ذوي عدل منكم وصار الحكم بين الرجل والمرأة: من قوى على صاحبه فهو أملك بما قوى عليه وله الظفر على صاحبه، فصيرتم لها أن تقتله في دعاها وللرجل أن يقتلها إن أرادت قتله ومنعته من نكاحها، وفي قول الله ﷻ ما ينفي / [[ص ٢٤٠]] التخليط حتى يكون البيّنة على المدّعي واليمين على المدّعي عليه فينقطع الكلام بينهما؛ فانظروا إلى ما يلزمكم من قبيح القول وشنيعه.

ثم قتلتم: إن من طلق امرأته على غير ما أمر الله [به] في كتابه وغير ما سنّه رسول الله ﷺ [في سنته] فقد عصي الله وبانت امرأته منه.

ف قيل لكم: فحين عصي الله فمن أطاع؟ فلم تجدوا بداً إلا أن تقولوا: أطاع / [[ص ٢٤١]] الشيطان، فزعمتم أن بطاعة الشيطان يجوز الطلاق، وأن من لم يُنفذ طاعة الشيطان في هذا الفرج كان عاصياً لله واطياً لهذا الفرج حراماً، ﴿فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿١٩٠﴾ أَبْشِرْكُونَ مَا لَا يَخْلُقُ شَيْئاً وَهُمْ يُخْلِقُونَ ﴿١٩١﴾﴾ [الأعراف: ١٩٠ و ١٩١].

[والله يقول: ﴿وَيَقُولُونَ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالرَّسُولِ وَأَطَعْنَا ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِنْهُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَمَا أُولَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ ﴿٧٧﴾ وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ مُعْرِضُونَ ﴿٧٨﴾ وَإِنْ يَكُنْ لَهُمُ الْحَقُّ يَأْتُوا إِلَيْهِ مُدْعِينَ ﴿٧٩﴾ أَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ مَرَضٌ آمَرْتَائِبُوا أَمْ يَخَافُونَ أَنْ يَحْيِفَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُولُهُ بَلْ أُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿٨٠﴾ إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿٨١﴾ وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَخْشِ اللَّهَ وَيَتَّقْهُ فَأُولَئِكَ هُمُ

كانت حلالاً عندكم لقد زعمتم أنكم أفقه منه وأنكم علمتم من كتاب الله وسنة نبيه ﷺ ما لم يعلم أبو بكر، وإن لم تقبلوا منه لقد طعنتم عليه أن شك في حرم الله فلم يدر أحلال هو أم حرام؟ وروى يزيد بن هارون وخالد بن عبد الله الواسطي عن أصحابهما عن ابن / [[ص ٢٠٩]] سيرين أنه سُئل عن ذبائح النصراني وهو يقول: إنهم يقولون عند ذبائحهم: باسم المسيح، فقال: قد أحل الله ذبائحهم وهو يعلم بما يقولون، وقد حرم الله في كتابه ما أهل لغير الله به وما لم يذكر اسم الله عليه ثم اتخذتم هذا القول سنة ثم أنتم تعيبون على الشيعة الذين لا يخالفون الكتاب، ولو أعطي أحدهم الدنيا أن يأكل ذبيحة يهودي أو نصراني ما فعل إلا أن ذبيحة يذكر اسم الله عليها.

ثم تأولتم قول الله ﷻ: ﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ﴾؛ إنما عنى به الذبائح، ولا خلاف بين الأمة أن الحبوب والعسل واللوز والجوز والزبيب وما أشبه ذلك من الطعام، فتأولتم أنه بما عنى الذبائح لثقتكم باليهود والنصارى، فإن تأولتم أن طعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم فهم يأكلون لحم الخنزير فهو على تأولكم محل لكم، وإن قتلتم: إن الله حرم لحم الخنزير قلنا: قد حرم ما أهل به لغير الله وما لم يذكر اسم الله عليه، فأبي الفريقين أحق بالأمن مما يخاف؛ الذي يجتنبه أو الذي يقدم عليه؟

[[ص ٢٣٨]] وأجمعتم على أنه من طلق امرأته وهي حائض أنه جائز الطلاق، وأنه من طلق ولم يشهد فهو جائز الطلاق، وأنه من طلق امرأته ثلاثاً في مجلس واحد أنها بائن منه ولا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره، وأن من حلف بطلاق امرأته فحنث فهي بائن منه؛ والله ﷻ يقول في كتابه لنبيه ﷺ: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلَّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمراً ﴿١﴾ فَإِذَا بَلَغَنَّ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ ذَلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ [الطلاق: ١ و ٢]، فوكّد الله تبارك وتعالى في الإشهاد على الطلاق، وأجزتم الطلاق بغير شهود ولم تميزوا ما

المسجد إلى الليل ولم ينتشر أنه غير آثم، ولا خلاف بيننا وبينكم أنه أراد أنه إن دان ديناً واتمّن صاحبه فلم يكتب عليه ولم يشهد أنه غير آثم، ولا خلاف بيننا وبينكم أنه إذا أحلّ من إحرامه فلم يصطد صيداً حتىّ رجع إلى منزله أنه غير آثم، وأنتم مقرّون أنّ من طلق امرأته على خلاف الكتاب والسنة أنه قد عصي الله ورسوله، فكيف شبّهتم الطلاق بهذه الخصال التي احتججتم بها؟! ولكنكم أتبعتم ما تشابه من القرآن وتركتم محكمه كما قال لنبية ﷺ: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٧﴾﴾ [آل عمران: ٧].

/ [ص ٢٤٥] وأجمعتم على أنّ الطلاق يمين كاليمين بالله، فإن حلف الرجل بالطلاق فحنت فقد طلقت امرأته وإلا فدم إلى القاضي وفرق بينها ولا تحلّ له حتىّ تنكح زوجاً غيره؛ وإن كان الطلاق يميناً [كما تقولون فإن الله ﷻ يقول في كتابه: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ﴾ [المائدة: ٨٩]، فإن كان الطلاق يميناً كان هذه كفّارتها وأنتم مقرّون أنّ رسول الله ﷺ لم يفرّق بين رجل وامرأته بيمين، فهذه شنعتم وهي مستعملة والفرض الذي فرضه الله متروك، وإن زعمتم أنّ اليمين بالطلاق أعظم من اليمين بالله لأنّ اليمين بالله لها كفارة واليمين بالطلاق ليس لها كفارة فهذا قول من يجعل غير الله أعظم من الله ﷻ وهذا الكفر المحض.

[والله يقول: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ / [ص ٢٤٦] يَكُنَّ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٣٨﴾ الطلاق مرتان فإمساكاً بمعروفٍ أو تسييحٍ بإحسان﴾ [البقرة: ٢٢٨ و٢٢٩]، فإذا كان طلاقهنّ ثلاثاً في مجلس طلاقاً بايناً يفرّق بينهما

الْفَائِزُونَ ﴿٥٧﴾﴾ [النور: ٤٧ - ٥٢]، فكيف يدعى الناس إلى الله إلا أن يدعوا إلى كتابه، وكيف يدعون إلى رسوله إلا أن يدعوا إلى سنته، وإذا زعمتم أنّ الحكم يجوز بخلاف ما في كتاب الله وخلاف ما سنّه رسول الله ﷺ فقد أبطلتم دعاء الناس إلى الله وإلى رسوله.

وقلنا لكم: أخبرونا عن الطلاق إذا طلق الرجل امرأته كما أمره الله [به] في / [ص ٢٤٢] أهله جاز له ذلك فإنها الطلاق أمر من الله كهذه الأمور. فقلنا لكم: ليس الطلاق مثل هذه ولكنكم لما جهلتم الكتاب والسنة قسمتم عليها برايكم فأخطأ رأيكم القياس، وذلك أنّ الطلاق والنكاح محلّ ويحرّم، وقد وكّد الله فيه توكيداً شديداً فقال بعد ما أمرهم كيف يطلّقون: ﴿ذَلِكَ يُوعِظُ بِهِ مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ [الطلاق: ٢]، وقال في موضع آخر في أمر الطلاق: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [البقرة: ٢٢٩].

وما ذكرتم من أمر الجمعة فإنها أخبرهم أنّهم إذا فرغوا من الصلاة فلهم أن ينتشروا فيذهبوا، ولم يأمرهم أن يخرجوا بأجمعكم حتىّ لا يبقى في المسجد أحد، وأمّا ما أمر الله به من الشهادة والكتاب في الدين فإنها أمرهم أن يحتاطوا لأموالهم فيكتبوا ويشهدوا ثلاثاً ينسوا لبعده الأجل، وقد قال في آخر القصة: ﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فليؤدّ الذي أوثمن أمانته﴾ [البقرة: ٢٨٣]، فأخبر أنّ الرجل إذا اتّمن صاحبه فليس عليه أن يشهد عليه ولا يكتب إنّا هو ماله إن شاء وهبه.

وأما قوله: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢]؛ فإنها أخبرهم أنّ الصيد محرّم عليهم في إحرامهم فإذا خرجوا من إحرامهم حلّ لهم الصيد، [و] لم يقل لهم: إذا حللتهم فاصطادوا / [ص ٢٤٤] وأنه واجب عليكم أن تصطادوا؛ شتمت أم أبيتم، وليس الطلاق مثل هذا لأنّ الله أمر بالطلاق في أوقات معلومة وسنّه النبي ﷺ لهم ووكد فيه وحده لهم وقال: ﴿وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [البقرة: ٢٢٩]، وقال: ﴿ذَلِكَ يُوعِظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ [البقرة: ٢٣٢]، ﴿وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾ [الطلاق: ١].

وليس بيننا وبينكم خلاف في أنّ من جلس يوم الجمعة في

دراهم بلا كتاب ولا سنة ولا إجماع من العامة من الأمة، ثم أجرتموه حكماً وصيرتموه سنة كلما شتمت انتقلتم من حكم إلى حكم فكأنكم الذين يفرضون الفرائض ويسنون السنن ويحلون ويحرمون دون الله ورسوله، ثم تسمون بالجماعة وأنتم المختلفون، وتنسبون إلى السنة وأنتم لها كارهون.

ثم رويتم أن أبا بكر أرق سبي اليمن فبيعوا ووطئت الفروج فلما استخلف عمر أعتق ذلك السبي وقال: لا ملك على عربي فأعتقهن وهن حبالى وفرق بينهن وبين من اشتراهن فمضين إلى بلادهن.

/ [[ص ٢٥٠]] ورويتم أن عمر رد سبي تستر إلى بلادهن إلى أرض الشرك وهن حبالى، وذلك أن أبا موسى ادعى أنه كان أعطاهم عهداً فلما سباهم عمّار بن ياسر وأصحابه وادعى أبو موسى أنهم كانوا منه في عهد أحلف أبا موسى على ذلك ورذوا إلى أرضهم وهن حبالى، فمتى كان في الحكم أن يحلف أبا موسى وهو مدّع على حقوق المسلمين ثم يخرج الحقوق من أيديهم بلا بيّنة؟ فهذه من أعاجيبكم وما تروونها على الصحابة.

* * *

[[ص ٢٨٦]] ثم زعمتم في بعض أقاويلكم وأحكامكم أن القاضي إذا فرق بين امرأة وزوجها بشهادة شاهدين ثم رجع الشاهدان عن شهادتهما وتابا وأقرا أنّهما شهدا بزور أن المرأة لا تُرد إلى زوجها وأن تلك الفرقة جائزة عليها أبداً ولها أن تنكح الأزواج وأن يتزوجها أحد الشاهدين الذين شهدا بالزور فنكاحه حلال جائز له، فزعمتم أن الذي يكون به الفرقة لا يكون به الاجتماع فأبطلتموه من وجه وأثبتتموه من الجهة التي بها أبطلتموه ليس عندكم بذلك حجة من كتاب الله ولا سنة من رسول الله ﷺ.

وزعمتم في حكمكم أن المملوكة المتزوجة لا يحل لمولاها أن يُفرق بينها وبين زوجها ولا يُجرّجها من ملك الزوج إلا بموت أو طلاق الزوج والله تبارك وتعالى يقول في كتابه: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأَحَلُّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾ [النساء: ٢٤]، فاستثنى (جل ثناؤه) ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ فلم تجيزوا ما استثنى الله ولا ما أحل كائنكم الحكام عليه فحرّمتم الأمة على مولاها وجعلتم الزوج أملك ببضعها إلا أن يُطلق أو يموت. وزعمتم أنه إن باعها لم يكن للمشتري أن يطأها وبضعها محرّم عليه، والله تعالى يقول بعد

وبين أزواجهن ولا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره فمتى يكون أحق بردها وقد جعل الله ذلك له؟! وكيف يكون الطلاق / [[ص ٢٤٧]] مرتين وبعد ذلك إمساك بمعروف أو تسريح بإحسان؟! وأنتم تقولون: قد بانت منه فلا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره، أو ليس قد منعتموه حقها من زوجها في الرجعة والله [تعالى] يقول: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾؟

فإن قلت: إن هذا إذا طلق واحدة أو اثنتين فله الرجعة فإذا طلق في مجلس ثلاثاً فقد عصى الله ورسوله وبانت منه امرأته، فهكذا فعل الذين بدّلوا قولاً غير الذي قيل لهم فأنزل الله عليهم رجزاً من السماء بما كانوا يفسقون، إنّما قيل لأولئك: قولوا / [[ص ٢٤٨]] حطّة؛ وليس فيه فرج يستحل ولا مال يؤخذ ولا يُترك؛ فبدّلوا قولاً غير الذي قيل لهم فأنزل الله عليهم رجزاً من السماء وأخبر أن تبديلهم فسق، وكذلك أصحاب السبت قيل لهم: لا تصطادوا السمك يوم السبت فجعلوا له الحظائر يوم السبت حتى دخلت فيها فلم تقدر أن تخرج [منها] ثم اصطادوها يوم الأحد فظنوا أنّهم يغالطون ربهم، وقالوا: إنّنا أمرنا أن لا نصيد يوم السبت وإننا اصطدنا يوم الأحد؛ فأصبحوا وقد مسخوا قرده؛ فنكاح الفروج بغير حلها أعظم من صيد الحيتان، ومن تبديل حطّة.

هذا؛ وقد جمعتم إلى تبديل هذا تبديل الحكم في المواريث والدماء وعتق أمهات الأولاد وما لا يحصى من فعلكم الذي بدّلتم فيه كلام الله وحكمه وأنتم تزعمون أنّكم أهل السنة والجماعة...!

وزعمتم أن رجلاً لو غاب عن امرأته عشرين سنة ثم قدم وله أولاد صغار إنكم تلزمونه الولد ولا تقبلون قوله إنهم ليسوا منه وغيبته معروفة عند جماعة من المسلمين وقتتم: إن الولد للفراش، وإنما الولد للفراش إذا كان الرجل شاهداً مع أهله فبغت أهله فولدت فأنكر الزوج أكرم الولد، فإن رماها بالزنا ولم يأت بأربعة شهداء ضرب الحد أو لاعن امرأته فأما أن يغيب عشرين سنة ثم يقدم وله أولاد صغار كيف يلزم الولد؟!

/ [[ص ٢٤٩]] هذا من أعاجيبكم وجرأتكم على الفتيا بالرأي.

ثم رويتم عن النبي ﷺ وعن الصحابة أن المهر ما تراضى عليه الناس، ثم أنتم تحكمون أن المهر لا يكون أقل من عشرة

باطلاً في اختلافكم ما قدر عليه إذا كان كلُّه عندكم حقاً، ولولا أن الحقَّ مخالف للباطل والعدل مخالف للجور ما عرف أحدهما من صاحبه، وكذلك الأشياء كلُّها إنَّما عرفت بمباينة بعضها لبعض ولولا ذلك ما عرف حقُّ من باطل، ولا حسن من قبيح، ولا إنسان من إنسان ولا ذكر من أنثى ولا شيء من شيء.

وزعمتم أنَّه لا يذكر رسول الله ﷺ لا عند الذبيحة ولا عند الجماع [قيل لكم: فما بال الجماع؟ فلم يكن عندكم إلا قبول قول الخراصين، وقلتم: هكذا روينا عمَّن كان قبلنا] قيل لكم: فإنَّ الوضوء والأذان والصلاة والمناسك وكلُّ ما يُتقرب به إلى الله خالصاً لا يقبل منه إلا ما كان خالصاً، فقد بان منكم في قياس قولكم أن لا يذكر في الوضوء ولا في الأذان ولا في الصلاة ولا في شيء يُتقرب به / [ص ٢٨٩] إلى الله وأنَّ كلَّ ما يذكر فيه رسول الله ﷺ [غير خالص لله وأنَّه شرك وأيُّ شرك أشرك أو كفر أكثر ولا أشنع من قول قائل: إنَّ كلَّ ما ذكر فيه رسول الله ﷺ] [فصلٌ عليه] فهو شرك وليس هو الله خالصاً، فانظروا إلى صدِّكم الناس عن ذكر رسول الله ﷺ والصلاة عليه والله يقول: ﴿وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ﴾ [الشرح: ٤]، ففسره المفسرون أنَّه عنى أن لا أذكر في موطن إلا ذكرت معي؛ فزعمتم أن ذكر رسول الله ﷺ مع الله شرك.

ذكر القنوت:

وأجمعتم على ترك القنوت [وزعمتم أن القنوت بدعة وقد أمر الله تبارك وتعالى به في كتابه فقال ﷻ: ﴿وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾ [البقرة: ٢٣٨]، وقال: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [النحل: ١٢٠]، وقال: ﴿يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾ [آل عمران: ٤٣]، فزعمتم أن ما أمر الله به من القنوت الطاعة إنَّما قال: قوموا لله مطيعين، وإنَّ إبراهيم كان أُمَّةً مطيعاً لله، ويا مريم أطيعي الله واسجدي، وأنتم / [ص ٢٩٠] تروون أن النبي ﷺ قد قنت في صلاته ودعا على المشركين، وتروون أن أبا بكر وعمر قد قنتا، وأنَّ علياً (صلوات الله عليه) قنت فلعن معاوية وأصحابه؛ فالقنوت في الصلاة معروف غير مجهول [وإنَّما القنوت دعاء، قال الله تعالى: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾ [غافر: ٦٠]، وقال: ﴿قُلْ مَا يَعْبُدُونَ بِكُمْ رَبِّي لَوْ لَا دُعَاؤُكُمْ

الاستثناء: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [النساء: ٢٦]، فلم تقبلوا ما بيَّن لكم ولا ما استثنى فما / [ص ٢٨٧] الذي يُعاب به قوم أكثر من أن الله بعث إليهم رسولاً وأنزل معه عليهم كتاباً وأمرهم أن يتبعوه وأمر نبيه أن يحكم بينهم بما أنزل الله في كتابه فأحلَّ لهم المحصنات ممَّا ملكت أيماهن فلم يقبلوا منه وزعموا أن ما أحلَّ من ذلك لهم غير حلال، ولو وجدتم مثلها من الشيعة على الشيعة لقمتم بها وقعدتم.

وزعمتم فيما رويتم أن ما دون الشرك مغفور لكم، وأنَّ الشرك لا يكون إلا أن يدعوا مع الله لهاً آخر، فإذا لم يفعلوا فما دون ذلك مغفور لهم، وأنتم تروون عن النبي ﷺ أنَّه قال: «الشرك أخفى [في أمتي] من ديب النمل في ليلة ظلماء على صفاة سوداء». وتروون أنَّه قال: «أسر الرياء شرك»، فانظروا ما كتب الله تبارك وتعالى على من يقول بهذا القول في قوله: ﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا الْكِتَابَ يَأْخُذُونَ عَرَضَ هَذَا الْأَدْنَى وَيَقُولُونَ سَيُغْفَرُ لَنَا وَإِنْ يَأْتِهِمْ عَرَضٌ مِثْلُهُ يَأْخُذُوهُ أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ وَدَرَسُوا مَا فِيهِ وَالِدَارَ الْأُخْرَى حَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [الَّذِينَ يُمَسِّكُونَ بِالْكِتَابِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ إِنَّا لَا نَضِيعُ أَجْرَ الْمُصْلِحِينَ] [الأعراف: ١٦٩ و ١٧٠]، انظروا؛ من الذين يمسكون بالكتاب؟ الذين يقولون: إنَّ الحكم فيه وبه؟ أو الذين يقولون: إنَّ الحكم ليس فيه ولا به؟!

/ [ص ٢٨٨] ثم انظروا إلى إباحتم المعاصي وزعمكم أنَّها مغفورة إذا لم نعبد مع الله لهاً آخر، وإلى تزكيتكم أنفسكم والله يقول: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْكُونَ أَنْفُسَهُمْ بِاللَّهِ يَزْكِي مَنْ يَشَاءُ وَلَا يظْلَمُونَ فَتِيلًا﴾ [النساء: ٤٩ و ٥٠]، وانظروا كيف وكَّد الله على الحكام فقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعاً بَصِيراً﴾ [النساء: ٥٨]، وإنَّما أمر الله أن يحكم بالعدل قوماً يحسنون أن يحكموا به وهم لا يعرفونه، فإذا كان أحدكم محلُّ شيئاً محرَّمه صاحبه وكلا الأمرين عندكم حقُّ فأين المنهي عنه؟! وأين المحرَّم منه؟! وأين الذي يردُّ إلى الله وإلى رسوله وإلى أُولي الأمر؟! ولو جهد جاهد على أن يأتي

ويرون الوضوء ممّا غيّرت النار، والوضوء من مسّ الذّكر؛ وأنتم تُنكرون ذلك، ولا يرون طلاقاً إلّا بعد نكاح حتّى يقولون: لو وضع يده على رأسها فقال: يوم أتزوجها فهي طالق؛ لم يلزمه الطلاق وكذلك العتق [وأنتم تلزمون الطلاق والعتق] فقبلتموهم على هذا الخلاف وقتلتم: هم أهل / [[ص ٢٩٧]] الجماعة والسنة وليس من الخلاف شيء إلّا وهو بينكم وبينهم إلّا أنّهم لمّا وافقوكم على تفضيل أبي بكر وعمر على عليّ بن أبي طالب عليه السلام لم يضرّهم خلافهم عندكم وصار تفضيلها على عليّ عليه السلام عندكم سنة الدّين؛ لا الصلاة بغير وضوء ولا شيء ممّا خالفوكم فيه يضرّهم إذا قدّموا عليّ عليه السلام فلزمكم أنّ / [[ص ٢٩٨]] من قدّمها على عليّ عليه السلام لم يضرّه عمل كائناً ما كان، فهناك أباحت المعاصي وقتلتم: اعرفوا تقديمها واعملوا ما شئتم وأنتم تنحلون الشيعة أنّهم يقولون ذلك القول في عليّ عليه السلام وهم يقولون: لا يزني الزاني وهو مؤمن، ولا يسرق السارق وهو مؤمن، ولا يقتل القاتل وهو مؤمن، وقتلتم ردّاً عليهم وخلافاً: لا تُخرج هذه الأفاعيل أحداً من الإيوان إذا عرف تقديم أبي بكر وعمر على عليّ عليه السلام. فمن القاتل بالأشنع؟ من يقول: اعرفوا تقديمها واعملوا ما شئتم؟ أو من يقول كما قال رسول الله ﷺ وأتبع قول الله ﷻ حيث قال: ﴿وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئًا﴾ [النساء: ١١٢]، ولم تخالفكم الشيعة إلّا في مثل ما خالفكم أهل الحجاز في عامّة الأحكام فقبلتم شهادتهم وسمّيتوهم أهل السنة والجماعة للعلّة التي ذكرناها / [[ص ٢٩٩]] ولم تقبلوا للشيعة صرفاً ولا عدلاً لتقديمهم أهل بيت رسول الله ﷺ والله ما استوحشوا لفراقكم إيّاهم ولا لقلّتهم وكثرتكم بل زادهم ذلك بصيرةً وتمسكاً بالكتاب والسنة].

/ [[ص ٣٠٠]] [وأجمعتم [على] أنّ الصلاة جائزة خلف كلّ برٍّ وفاجر، ولو أنّ الفاجر شهد عندكم على درهم ما أجزتم شهادته وأجزتم للفاجر أن يؤمّكم في فرض الصلاة التي جعلها الله تعالى عماد الدّين؟! وأنتم لا تدرون لعلّ الفاجر يُصليّ بكم على غير وضوء، أو لعلّه جُنّب من حرام، أو لعلّه سكران من خمر، أو لعلّه يُعنيّ في الصلاة استخفافاً بالصلاة، وأنتم تروون أنّ النبيّ ﷺ أمر أبا بكر بالصلاة فلمّا قبض النبيّ ﷺ قلتم: الصلاة عماد الدّين وقد رضيه رسول الله ﷺ لديننا فنحن نرضاه

فَقَدْ كَذَّبْتُمْ فَسَوْفَ يَكُونُ لِزَامًا ﴿٧٧﴾ [الفرقان: ٧٧]، وقد كذبتهم [فمن المكذّب بالدعاء؟! الفانت الداعي أو من ترك الدعاء؟! وقد صيرّه الله ﷻ عبادةً، فنهيتم الناس عنها وقتلتم: من قنت فهو صاحب بدعة وهوى!..]

[وروى جرير عن يزيد بن أبي زياد عن عبد الرحمن بن أبي ليلى قال: / [[ص ٢٩١]] صلّيت خلف عمر الفجر فقرأ في الركعة الأولى سورة يوسف ثمّ قام فقرأ في الركعة الثانية إذا زلزلت ففقت؛ فسمعت منه ما بين السجدين: اللّهُمَّ إِنَّا نَسْتَعِينُكَ وَنَسْتَغْفِرُكَ وَنُؤْمِنُ بِكَ، القنوت؛ إلى آخره].

/ [[ص ٢٩٢]] والله تبارك وتعالى يقول: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ / [[ص ٢٩٣]] إِنْ فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَا هُمْ بِبَالِغِيهِ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴿٥٦﴾ [غافر: ٥٦]، فأبيّ / [[ص ٢٩٤]] سلطان (أتاكم) فأخبركم أنّه ليس في كتاب الله ولا في سنة رسول الله ﷺ ما يحتاج / [[ص ٢٩٥]] الناس إليه في أمر دينهم وأنّ رسول الله ﷺ نهى أمته عن القنوت في الصلاة!]

وأنتم تروون أنّه قد قنت؛ وقتت الخلفاء بعده، وأنتم تزعمون أنّ من قنت فهو مبتدع وقد قال الله تعالى: ﴿وَقَوْمُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾ [البقرة: ٢٣٨]؛ فزعمتم أنّه عنى وقوموا لله مطيعين فإنّما أمرهم أن يطيعوا الله وهم قيام ولا يطيعونه إذا كانوا جلوساً ولا إذا ناموا، ولا إذا أتكتوا؛ إنّما أمروا [على ما] زعمتم بالطاعة وهم قيام؛ [ذلك ليعلموا أنّ] / [[ص ٢٩٦]] الناس يقتنون وهم قيام [فمن قال: ﴿وَقَوْمُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾]، فأنتم تجادلون في آيات الله بغير سلطان وقد قال الله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ كَبِيرٌ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ الَّذِينَ آمَنُوا كَذَلِكِ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ﴾ [غافر: ٣٥].

ذكر أحكام شتى:

وأجمعتم على أنّ الرعاف [والحجامة والقيء] تنقض الوضوء، وجوّزتم لأهل الحجاز أن يصلّوا وهم في الحالات التي أوجبتم فيها نقض الوضوء وصلّيتم خلفهم وقبلتم شهادتهم وزكّيتموهم ورويتم الحديث عنهم وهم يقولون: المسح على الخفين طول سفرك وإن سافرت سنة؛ وأنتم تقولون: من زاد على ثلاثة أيام انتقض وضوؤه، وهم يقولون: إنّ نكاح النساء في أدبارهنّ حلال وأنتم تقولون: هو حرام وتلعنون من يفعله أو يزعم أنّه حلال،

والبنات والزنا واللواط وشرب الخمر وأكل الربا، فإذا تفضيل عليؑ عليهما عندكم شرك يُقتل من قال به كما يُقتل المرتد عن الإسلام أو من قتل مؤمناً فيقتل به ورسول الله ﷺ يقول: «لا يجل دم امرئ مسلم إلا في إحدى ثلاث: المرتد عن الإسلام، أو من قتل مؤمناً فيقتل به، أو محصن زنى بعد إحصانه»؛ فأنتم تزيدون علي ما قال رسول الله ﷺ فهذه صفتكم التي اخترتموها؛ فلا عدتموها.

ورويتم أن أبا كنف العبدى طلق امرأته وهو عنها غائب وأشهد علي طلاقها وكتب بذلك إليها لتعلم ثم بدا له فراجعها وأشهد علي رجعتها وكتب إليها يعلمها ذلك فوصل إليها كتاب الطلاق ولم يصل إليها كتاب الرجعة حتى تزوجت فأتى عمر فأخبره بذلك فقال: إن كان الزوج الثاني دخل بها فهو أملك بها، وإن لم يكن دخل بها / [[ص ٣٠٥]] خير أبو كنف بين امرأته والصدوق فأبى ذلك اختار دفع إليه.

وأنتم اليوم منكرون لهذا لا تأخذون به.

/ [[ص ٣٠٦]] ورويتم أن عمر قضى بالمفقود أن تربص امرأته أربع سنين فإن جاء زوجها وإلا تزوجت، فإن قدم الزوج الأول وقد تزوجت خير بين امرأته وبين الصدوق.

وهذا عندكم مأخوذ فهل تكون الواقعة في الرجل بأكثر من أن ترغبوا عن قوله / [[ص ٣٠٧]] وأنتم تروون أنه لما مات ذهب تسعة أعشار العلم معه؛ وتروون عن ابن مسعود أنه قال: ما كنا نُبعد أصحاب محمد أن السكينة تنطق علي لسان عمر، وكان ملك / [[ص ٣٠٩]] بين عينيه يُوقفه ويُسدده.

[ذكر ما لم يوجد في كتاب الله ﷻ]:

رويتم عن بشر المريسي عن أبي يوسف القاضي عن مجالد بن سعيد عن / [[ص ٣١٠]] عامر الشعبي أن عمر بن الخطاب أتى النبي ﷺ ومعه صحيفة قد كتب فيها التوراة بالعربية وقرأها علي رسول الله ﷺ فغضب النبي ﷺ حتى / [[ص ٣١١]] عرف الغضب في وجهه، فقال عمر: أعوذ بالله من غضب الله وغضب رسوله، ثم صعد النبي ﷺ المنبر فخطب الناس فقال: «أيها الناس لا تسألوا أهل الكتاب عن شيء فإنهم لن يهدوكم وقد أضلوا أنفسهم، وعسى أن يُحدثوكم بباطل فتصدقوهم، أو بحق فتكذبوهم، ولو كان موسى عليه السلام حاضراً بين أظهركم ما حل له إلا أن يتبعني».

لدينا، فكيف رضي رسول الله ﷺ للصلاة وأنتم تروون أنه قال: الصلاة خلف كل بر وفاجر؟ فأبى فضل هاهنا لأبي بكر في الصلاة إذا جازت خلف الحجّاج بن يوسف كما تجوز خلف أبي بكر؟ وأنتم تروون عن الأعمش أنه قال: لقيت أبا وائل في إمارة الحجّاج [صلّى] / [[ص ٣٠١]] وهو يريد الجمعة فقلت له: رحمك الله؛ صلّيت قبل أن تروح؟ فقال: من أنت؟ فقلت: أنا رجل من المسلمين، فقال: مرحباً بالمسلمين؛ نعم.

ورويتم أن عامة العلماء والفقهاء كانوا يصلون الظهر والعصر في منازلهم ثم يأتون الجمعة فيصلون مع الحجّاج فزعمتم أنهم إنما فعلوا ذلك لأن الحجّاج كان يؤخر الصلاة فإذا صلّى الفاجر الصلاة في وقتها فلا بأس بالصلاة خلفه.

وأنتم تروون أن عبد الله بن مسعود بالكوفة صلّى الظهر في بيته بالأسود وعلقمة أربعاً وقال: صلاتنا هذه هي الفريضة وصلاتنا معهم سبحة. وذلك في زمن عثمان والوليد بن عقبة والي عثمان علي الكوفة.

ثم رويتم عن النبي ﷺ أنه قال لعليّ (صلوات الله عليه): «إنه يأتي من بعدي قوم لهم نبي يقال لهم: الرافضة فإذا لقيتهم فاقتلهم فإنهم / [[ص ٣٠٢]] مشركون؛ وآية ذلك أنهم يشتمون أبا بكر وعمر»، فوصفتهم رسول الله ﷺ أنه حكم بغير ما أنزل الله وإنّا علي من قذف رجلاً مسلماً جلد ثمانين، فزعمتم أن علي من سبّه القتل، جرأة منكم علي الله وكذباً علي رسوله ﷺ وأنتم تروون عنه أنه قال: «من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار».

/ [[ص ٣٠٣]] وأنتم تزعمون أن من شهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله؛ مؤمن كامل الإيمان لا يُخرجه من إيمانه ذنب صغير ولا كبير، ثم زعمتم أن من شتم رجلاً مسلماً من أصحاب رسول الله ﷺ كان مشركاً حلال الدم، وإنّا رأينا الشيعة الذين تسّمونهم أنتم الرافضة إنّا خالفوكم في تفضيل عليّ (صلوات الله عليه) علي أبي بكر وعمر ولم يقولوا: إن أبا بكر وعمر تركا الصلاة ولا زنيا ولا لاطا ولا شربا الخمر ولا استحلالاً الحرام ولا الظلم؛ إنّا قالوا: عليّ أفضل منها ومن غيرهما بسابقتهم وقربته وصره ونكايته في المشركين وعلمه بكتاب الله وسُنن / [[ص ٣٠٤]] رسوله ﷺ فإذا تفضيل عليّ عليه السلام علي أبي بكر وعمر عندكم أعظم من نكاح الأمّهات والأخوات

علمتم أن القاضي لا يكون قاضياً حتى يعرف هذه الحلال كلها لا شك فيه [إذ] [لا يكون أقضاهم حتى يعرف الفرائض فيكون عالماً بما أمر الله به] منها في كتابه وسنة نبيه ﷺ، ولا يكون أعلمهم بالحلال والحرام حتى يعرف الفرائض لأنها هي من الحلال والحرام [فلا قراءة أبي قبلتم، ولا فرائض زيد، ولا قضاء عليّ، ولا علم معاذ بالحلال والحرام]، فأما القضاء [فقد رددتم قول عليّ ﷺ في رق أمّهات / [ص ٣١٥]] الأولاد وغير ذلك [وأما معاذ فلا تراكم تروون عنه حلالاً ولا حراماً إلا الحرف والحرفين]، وأما فرائض زيد فلم يبق أحد من الصحابة إلا وقد اعترض عليه فيما فرض، وأما أبي بن كعب فقد نبذتم قراءته؛ وكذلك قراءة ابن مسعود [فيما تروون منها عن النبي ﷺ]، فلئن كان الذي رويتموه عن رسول الله حقاً لقد خالفتكم النبيّ فيما قال في هؤلاء النفر، ولئن كان باطلاً لقد كذب من رواه عن رسول الله وقد قال ﷺ: «من كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار».

ثم زعمتم أن زيد بن ثابت قال في ابنة وأخت: للابنة النصف وللأخت النصف، فقليل لكم: لِمَ أعطيتم الأخت النصف مع الابنة؟ فقلتم: لأن الله تعالى قال في كتابه: ﴿وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ﴾ [النساء: ١٧٦]، فقلنا لكم: اتلوا الآية من أولها / [ص ٣١٦]] قال الله: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنَّ امْرُؤَهُ هَلَاكٌ لَيْسَ لَهُ وَدٌّ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَدٌّ﴾، فهذه الابنة ولد أم غير ولد؟ قلتم: وهي ولد ولكن هذه سنة الصحابة، قلنا: فسنة الصحابة خلاف قول الله تعالى؟ قلتم: ليس لنا [أن] نردّ على الصحابة، قلنا لكم: بل أن تردّوا على الله.

قلنا: وإن كان مكان الأخت أخ؟ قلتم: فله النصف، قلنا: قسّم الله للأخت النصف إذا لم يكن [له] ولد وقسّمتم لها النصف كمالاً مع الولد وكان يجب في قياس قولكم أن تعطوا الأخ المال كله كمالاً لأنه قال: ﴿وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَدٌّ﴾؛ / [ص ٣١٧]] فلا بكتاب الله رضيتم، ولا القياس استعلمتم.

/ [ص ٣١٨]] وزعمتم أن زيدا قال في الأكدريّة امرأة ماتت وتركت زوجاً وأختاً / [ص ٣٢٠]] وأماً وجدّاً: إنهما من تسعة أسهم؛ [للزوج ثلاثة أسهم] وللأمّ سهان، وللأخت ثلاثة أسهم، وللجدّ سهم. قال زيد: ثم تردّ الأخت نصيبها فيضاف إلى

[ورويتم عن وكيع عن ابن مسعود بن كرام عن أبي إسحاق عن الحارث / [ص ٣١٢]] عن عليّ ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «يا أيها الناس لا تمسكوا عليّ بشيء يخالف القرآن فإنّي لا أحلّ إلا ما أحلّ الله ولا أحرمّ إلا ما حرمّ الله، وكيف أقول بخلافه وبه هداني الله ﷻ؟!».

ورويتم عن بشر أيضاً عن سليمان العامري عن عمرو بن دينار عن محمد بن عليّ عن النبيّ ﷺ: قال: «إذا جاءكم الحديث عني فرأيتموه مضياً ليس بذّي تجاوز ولا تفاقم فهو عني، وإذا رأيتموه ليس بذّي مضي ذّي تجاوز وتفاقم فليس عني».

ورويتم عن أصحابكم عن عليّ ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «إنّ الحديث سيفشو عني فاعرضوه على القرآن فما ليس يوافق القرآن فليس عني».

[رجعنا إلى ذكر الموارث]:

ومن أعجب العجب تسميتكم الموارث فرائض وأنتم فيها مختلفون فإن كان الله فرضها فلا يجوز أن تتقدموا فرض الله ﷻ، وإن كنتم أنتم تفرضون فقد صيرتم / [ص ٣١٣]] لكل من قال برأيه فرضاً أو جبتّموه على عباد الله تنتقلون فيه من حكم إلى حكم والله ﷻ يقول: ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا﴾ [النساء: ٧]، فقد أخبرنا الله أنه قد فرض الموارث وبيّنها فقال: ﴿نَصِيبًا مَّفْرُوضًا﴾؛ فمن أحلّ لكم أن تُحيزوا اختلاف الصحابة والتابعين من بعدهم فيما قد جعله الله نصيباً مفروضاً؛ والنصيب المفروض لا يُزاد فيه ولا ينقص منه لأنه قد قال الله ﷻ: ﴿وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مَوَالِي مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ﴾ [النساء: ٣٣]، فهل يجوز أن يتقدّم ما جعل الله له وسماه [إلا بتقدمكم بين يدي رسول الله ﷺ] وتجاوزكم أمره والله تعالى يقول: ﴿لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ﴾ [الروم: ٤]، فوالله ما جوزتموه له من قبل ولا من بعد حتى اعترضتم لنقض ما وكّد الله ﷻ فيه فنقضتموه عروة عروة سنفسر لكم من ذلك ما لا يخفى على ذي لبّ بعون الله وقوته، والله الموفق وإياه نستعين على أرشد الأمور.

فأول ما ننقم عليكم من ذلك ما رويتموه عن علمائكم أن رسول الله ﷺ قال: «إنّ / [ص ٣١٤]] زيدا أفرضكم وعليّاً أفضاكم وأبي أقرؤكم ومعاذ أعلمكم بالحلال والحرام»، وقد

المرأة ستة آلاف فأعطيت الأمّ ألفين فما معنى الثلث؟ قلت: لم يتم الحساب إلا على ما فرضه زيد لا على ما فرضه الله.
في ذكر الأخت والجد:

قلنا: فكم فرضتم للأخت؟ قلت: النصف؛ ثلاثة.

/ [[ص ٣٢٣]] قلنا: ويجزم لِمَ تسمونه النصف إنَّما أعطيتموها ثلاثة من تسعة؟ فعدتم إلى الكلام الأوّل في ذكر الستة. قلنا: ويجزم لم ير للستة ذكر فكيف تقولون: من ستة؟!

قلنا: فناظرنا في فريضة الجد، كيف جعلتم للجد سهماً من تسعة أسهم وسميتموها سدساً ولا خلاف بين الأمة في أنه لا يكون المال أكثر من نصفين ولم تر للجد والأخت فرضاً [مع الولد

في الكتاب ولا مع الأمّ أيضاً لأنّ الله ﷻ يقول: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنْ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهِيَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ﴾

[النساء: ١٧٦]، فأخبر أنّ الكلاله [من لا يرث من الصلب شيئاً مع الولد] فأعطيت الأخت مع الأمّ [وقد رويت عن أبي بكر أنّه

سئل عن الكلاله فقال: اللهمّ إني لا أعلمه إلا أن يكون الوالدان والولد؛ فأعطيت الأخت مع الأمّ] طعناً على أبي بكر / [[ص ٣٢٤]] ولم تقوموا على حدّ الكلاله [وقد تركت الميئة

أمّاً. ثمّ لِمَ أعطيت الأخت ثلاثة أسهم لما زعمتم من تسمية الله لها النصف، وأعطيت الجدّ سهماً قلنا لكم: لِمَ صرتم تجمعون نصيبها ونصيب الجدّ ثمّ يكون للذكر مثل حظّ الأنثيين، وإنّما

فرض الله الفريضة من أصل المال لا من نصيب الأخت لأنّ الله تعالى يقول: ﴿فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ﴾؛ لِمَ جعلتم للجدّ من يغلب الأخت؟ فإنّ كنتم أنزلتم الجدّ منزلة الأخ ليكون للذكر مثل حظّ

الأنثيين فقد كان ينبغي أن يكون للأخ من صلب المال مثل ما أعطيت الأخت، ولو أعطيتموه مثل ما للأخت لكان المال مستغرماً بينهما وبقية الأمّ والزوج لا شيء / [[ص ٣٢٥]] لها

في قول زيد لو كان مكان الأخت أخ لم تعطوه شيئاً وإنّما هو في قولكم بمنزلة الأخ فافهموا انتقاض قولكم. فإنّ كان الأخ لا يعطى شيئاً أو إنّ صيرتم الجدّ أباً كما صيره أبو بكر ولا ترث الأخت معه شيئاً فهذا ما يدلّ من الطعن عليكم على أبي بكر

وترككم قوله].

ورويتم عن عمر بن الخطّاب أنّه سأل النبيّ ﷺ عن

الكلالة، فقال له قولاً لم يفهمه؛ فوجّه إليه ابنته حفصة فسألته

نصيب الجدّ ثمّ يقسم بينهما للذكر مثل حظّ الأنثيين. قلنا: هذه الفريضة خلاف قول الله ﷻ في محكم كتابه لأنّ الله جعل للزوج النصف من جميع تركه امرأته، ألا تراه يقول لِمَ استثنى بالولد:

﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ﴾ [النساء: ١٢]، لِمَ جعلتم له ثلاثة أسهم من تسعة وإنّما هي الثلث؟ فأين النصف الذي فرض الله / [[ص ٣٢١]] تعالى له؟! فرعتم أن الحساب لا يقوم [إلا] بأنّ ينقص الزوج ممّا حكم الله

من فرضه. قلنا: ويجزم صرتم إذاً الحكّام على الله لا على خلقه تنقصون من فرض الله ليستقيم حسابكم، فدلّونا على هذا

الحساب الملعون الذي ينقص ما فرض الله و[وقفونا] عليه. قلت: الأسهم ستة للزوج النصف؛ ثلاثة أسهم، وللأمّ الثلث؛ سهماً، وللجدّ السدس؛ سهم، وللأخت ثلاثة أسهم.

قلنا لكم: هذا يعدّ من تسعة وسميتموها النصف.

قالوا: إنّما هي نصف الستة.

قلنا: وما لنا وللستة؟ وإنّما قال الله ﷻ: ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ﴾؛ فما بال ذكر التسعة؟! فقد تركت المرأة تسعة آلاف؛ للزوج النصف؛ أربعة آلاف

وخمسائة، فأعطيت الزوج ثلاثة آلاف وهو ثلث المال؟! قلت: وقع في الحساب كسر لأنّ الحساب لا يقوم إلا بأنّ ينقص الزوج ممّا فرض الله، فإذا صرتم الحكّام على الله تنقصون ما

فرض الله ليستقيم ما فرضتم دونه وعملتم / [[ص ٣٢٢]] في ذلك عمل نقص ما فرض الله ووكدتم فرض هذا الناقص بفرض الله ﷻ فكأنّكم أعلم بما يصلح الناس من خالفهم وكنتم عند

أنفسكم أعلم بالحساب من خالق الحساب وأشدّ احتياطاً للورثة من خالفهم. قلت: لا إله إلا الله! إذ ما نحن أعلم من الله ولكن هكذا

جرت السنة من السلف.

قلنا: فناظرنا في فريضة الأمّ فإنّ الله ﷻ يقول: ﴿فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ﴾ ولم يسمّ إلا للولد ولم يسمّ للإخوة ميراثاً فإنّه قال: ﴿فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ﴾

لا أنّه جعل للإخوة شيئاً فهلاًّ الثلث أعطيتموها.

فإنّ قلت: أعطيناها سهمين ثلث الستة. قلنا: إنّما أعطيتموها سهمين من تسعة وقلت: هذا الثلث، قلنا لكم: [ثلث ما أعطيتموها؟ قلت: ثلث ستة. قلنا: ما معنى ذكر ستة وقد تركت

قلنا لكم: فلم أعطيتم الأخت من الأب والأم النصف؟
 قلت: قال الله تعالى: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنَّ
 امْرَأَهُ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِيئُهَا
 إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ﴾ [النساء: ١٧٦]، قلنا: فإن كان مكانها أخ
 لأب وأم؟ قلت: فلا شيء له، قلنا: ولم؟ وقد قال الله: ﴿وَهُوَ
 يَرِيئُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ﴾، ففرض له الكل فلم تعطوه شيئاً،
 وفرض لها النصف فأعطيتموها إياه كمالاً مع أنكم إننا أعطيتموها
 النصف في التسمية لا النصف من المال؟

فكان جوابكم أن قلت: على هذا أهل السنة والجماعة، فلم
 ترضوا بخطائكم حتى كذبتكم على أهل السنة، وذلك أن أهل
 السنة لا يخالفون حكم الكتاب وفرضه؛ فانظروا إلى أعاجيبكم
 التي لا تنقضي كثرةً.

وأجمعتم على أن قلت في رجل ترك ابنته وأخته: للبت
 النصف وللأخت النصف. قلنا لكم: لم أعطيتم الأخت
 النصف وإنما ميراثها في الكتاب إذا لم يكن / [ص ٣٣١] ولد
 وقد ترك الميت ابنة؟ فقلت: جعلنا الأخت عصبه، قلنا لكم:
 ولكم أن تجعلوا دون ما قال الله عصبه؟! ومتى سمى الله العصبه
 في الفرض أو جعل لها ميراثاً مع الولد؟

فكان جوابكم أن قلت: هذا قول الجماعة والسنة؛ وهذا لا
 يخرج لكم منه إذ تزعمون أن جماعتكم في هذه الفريضة على غير
 ما قال الله ومتى وجب عليكم أن جماعتكم يقولون غير ما قال الله
 بطل اجتماعكم فلقد جسرتكم على تقلد قبيح من القول.

وقال زيد في زوج وأم وإخوة وأخوات لأب وأم وإخوة
 وأخوات للأب: للزوج النصف، ثلاثة أسهم، وللأم السدس،
 وهو سهم، وللإخوة من الأم الثلث. وسقط الإخوة والأخوات
 من الأب والأم فتحاكموا إلى عمر بن الخطاب، فقال الإخوة
 والأخوات لعمر: يا أمير المؤمنين، هب أن أبانا كان حماراً ألسنا
 إخوة الميت لأمه؟! فقال: صدقتم؛ انطلقوا فشاركوا الإخوة
 والأخوات من الأم في الثلث الذي في أيديهم للذكر مثل ما
 للأنثى. وإنما ورثتهم لقربة أمهم فلذلك سوى بينهم للذكر مثل
 ما للأنثى لأن الأب زادهم قرابة في قول عمر.

/ [ص ٣٣٢] قلنا لكم: فما بالكم إن كانت أختاً واحدة
 لأب وأم أعطيتموها النصف ثلاثة أسهم ولما كانوا إخوة
 وأخوات أسقطهم زيد جميعاً وتابعتموه على ذلك، وأمرهم عمر

عنها فقال: «إن سألك أبوك فقولي له: ما أراك تفهمها أبداً؛ فكان
 عمر يقول: لا أفهمها أبداً لقول النبي ﷺ: «ما أراك تفهمها
 أبداً».

/ [ص ٣٢٦] ورويت عن عمر أيضاً أنه قال: ثلاث وددت
 أن رسول الله (صلى الله عليه / [ص ٣٢٧] وآله) بينها لنا:
 الكلاله والخلافة وأبواب من أبواب الربا.

/ [ص ٣٢٨] ورويت عن أبي بكر أنه قال: ندمت أن لا
 أكون سألت رسول الله (صلى الله / [ص ٣٢٩] عليه وآله) عن
 ثلاث: عن الأمر الذي نحن فيه لمن هو بعده، وعن الجد، وعن
 ذبائح أهل الكتاب.

[وقال زيد في امرأة تركت زوجها وأمها وأختاً لأبيها، وأمها
 واحد وأنتم تقضون بها اليوم قال: للزوج النصف ثلاثة أسهم،
 وللأم السدس لأن الإخوة من الأم في قولكم حجيوها من
 الثلث، وللإخوة من الأم الثلث، وللأخت من الأب والأم
 النصف؛ فصارت تسعة على ما قسمتم الفريضة الأولى فلزمكم في
 هذا المثل مثل ما لزمكم في تلك وكان جوابكم إن قلت: سنة
 أصحاب رسول الله ﷺ ولم تقيموا الحساب زعمتم إلا ما
 أخرجتموه. قلنا لكم: فما بال الإخوة من الأم حججوا الأم من
 ثلثها الذي سماه الله لها فصيرتم لها السدس ولهم الثلث وإنما
 يرثون بحقها ورحمها فما بالكم منعتموها حقها وهي حية
 وأعطيتم الإخوة من الأم ثلثها من صلب المال؟ والكتاب ينطق
 بغير ما فعلتم فلا يبيح سبب فعلتم ذلك؟ فقلت: لأن الله تبارك
 وتعالى قال في كتابه: ﴿وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ
 أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا / [ص ٣٣٠] السدس إِنْ كَانُوا
 أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ﴾، قلنا لكم: متى أخبركم
 أن الميت إذا ترك أمًا كان يورث كلاله؟ فلم يكن عندهم إلا
 التسليم لما سبقكم إليه أولئك الذين شهدتم عليهم أنهم لا
 يعرفون الكلاله وتركتهم الكتاب ولا يجوز لأحد قول فيما يخالف
 الكتاب وبطل تسليمكم لغير الكتاب.

وقلنا لكم: فإذا أعطيتم الإخوة من الأم الثلث فمن أمركم أن
 تنقصوا الأم من الثلث إذا كان معها إخوة للأم لا لأب وليس
 معها ولد ولا أب؟ فلم يكن عندهم أكثر من أن قلت: الجماعة على
 هذا، فصيرتم قول جماعة أجمعوا على الطعن والوقيعه في الصحابة
 والرغبة عن قولهم فيما تركتم منه.

وَأَنَا جَعَلَ اللَّهُ لِلْأُمِّ الثُّلُثَ مِنْ أَصْلِ الْمَالِ، فَقَالَ: ﴿فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ﴾ [النساء: ١١]، وقد قال الله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ [الشورى: ١٣]، فأبى تفرق أكثر من مخالفة القرآن في قسمين مختلفين إن أعطى هذا حرم هذا؟ وقال ابن عباس: لها ثلث المال كمالاً.

وقال زيد في ثلاث أخوات متفرقات: للأخت من الأب والأُمُّ النصف؛ ثلاثة أسهم، وللأخت من الأُمِّ السُدُس؛ سهم، وللأخت من الأب سهم، وللعصبة السهم الباقي. وقال علي بن أبي طالب (صلوات الله عليه): السهم الذي جعله للعصبة مردود على الأخت من الأب والأُمِّ وعلى الأخت من الأب، ويخرج منه الأخت من الأُمِّ، وبذلك ينطق القرآن لأنه لم يجعل في القرآن للأخت من الأُمِّ أكثر من السُدُس ولم يجعل للعصبة في القرآن شيء، وقد خالف عليٌّ وابن عباس زيدا وخالفه أيضاً أبو بكر وعمر؛ ولو / [ص ٣٣٦] قال النبي ﷺ: خالفوا زيدا؛ ما قدروا على أكثر مما صنعوا، ولا يخلو هذا الحديث من أن يكون حقاً فتقعدوا في الذين خالفوا زيدا، أو يكون باطلاً فتكونوا قد كذبتهم على رسول الله ﷺ، وما في واحدة من الخلتين لكم راحة وأنتم تنسبون إلى أهل السنة والجماعة، فأبى وقية في الصحابة أكثر من قولكم؟ أو تكونوا قد كذبتهم في روايتكم على النبي ﷺ. وقال زيد في أختين لأب وأخت لأب وأم وجد: للأخت من الأب والأُمُّ النصف؛ ثلاثة أسهم، وللأختين من الأب السُدُس تكملة الثلثين، وما بقي فللجد، فلئن صيرتم الجد كما قال أبو بكر أباً؛ فما للأخوات معه شيء، وإن لم تُصيروه أباً فقد طعنتم على أبي بكر إذ لم ترضوا قوله، ولئن كان بمنزلة الأخ كما [للدكر مثل حظُّ الأثنين فلا أباً جعلتموه؛ ولا أخاً، فاعقلوا طعنكم على الصحابة.

وقال ابن عباس: المال بينهم؛ للدكر مثل حظُّ الأثنين، ثم يردُّ للأخت من الأب والأُمُّ سهم حتى يستوفي النصف، وقال أبو بكر: يقاسم الجد ما كان الثلث خيراً له، ومن أعطى واحداً منهم بقول واحد من الثلاثة نقص الآخرين ولا يكون الفرض من الله في قسمة مختلفة لا حجة لكم في هذا بكتاب ولا سنة من الرسول، فإن آثرتم زيدا فقد طعنتم على الرجلين ولم تعرفوا حق ذلك من باطله وكنتم قد كذبتهم على رسول الله ﷺ فيما رويتهم أن زيدا أفرضكم، ولا مخرج لكم من هذا وأنتم تزعمون أن الشيعة تقع في الصحابة.

أن يشاركوا الإخوة من الأُمِّ في ثلثهم، فلئن كنتم تعقلون ما تصنعون إنكم لتقصدون إلى شنيع القول وقبيحه، ولئن كنتم لا تعقلون إنكم لتخطبون العشواء ولا تعلمون حق ما تأتون به من باطله، هذا وأنتم تروون أن أبا بكر سُئِلَ عن الكلالة فقال: اللَّهُمَّ إِنِّي / [ص ٣٣٣] لا أعلمها إلا أن يكون الوالدان والولد. وتروون عن عمر أنه قال: ما أراي أعلمها أبداً، فقد خالف عمر زيدا وخالفها أبو بكر في الكلالة وأنتم تروون عن النبي ﷺ أنه قال: «زيد أفرضكم»، فلقد طعنتم على أبي بكر وعمر في خلافهما زيدا إن كان النبي ﷺ قال ما رويتهم في زيد والله يقول: ﴿وَلَوْ كَانَتْ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]، ولو أصبتم مثل هذا على الشيعة لقمتم به وقعدتم وقد أخبركم الله أن الاختلاف إنما يكون من عند غير الله فأمّا حكم الكتاب فليس فيه اختلاف.

وقال زيد في امرأة تركت زوجها وأُمِّها وأختها لأبيها وأُمِّها: للزوج النصف ثلاثة أسهم، وللأُمِّ الثلث سهان، وللأخت من الأب والأُمِّ النصف ثلاثة أسهم، يكون من ثمانية.

قلنا: فإن كان مكان الأخت أخ؟ قلت: فله سهم تمام السنة. قلنا لكم: فأين وجدتم في كتاب الله أن حظُّ الأثنين أكثر من حظُّ الذكر في الميراث؟! والميت في قولكم لو ترك أخاً وأختاً لأب وأم كان المال بينهما للدكر مثل حظُّ الأثنين فإذا الزوج والأُمُّ إنما نقصوا الأخ ولم يضرُّوا الأخت إذا لم يكن معها أخ، فيا من لا يعرف ثلثاً من نصف، ولا يعرف سُدساً من سبع ولا ثمناً من تسع ثم صار يدعي الفقه والحكومة / [ص ٣٣٤] فيه ألا يدع الفقه والعلم لأهله؟! ومن يقول في الحكم بقول الله وقول رسول الله؟!

وأنتم تروون عن رسول الله ﷺ أنه قال: «قد خلفت فيكم ما إن تمسكتكم به لن تضلُّوا، كتاب الله وعترتي أهل بيتي، فإن اللطيف الخبير أنبأني أنهما لن يفترقا حتى يردا عليَّ الحوض»، وقد أخبركم أن العترة مع الكتاب والكتاب معهم لا يفترقان إلى يوم القيامة، فتركتهم حكم العترة والكتاب واقتديتم بسواهما فلا يبعد الله إلا من ظلم.

وقال زيد في امرأة وأبوين: للمرأة الربع؛ ثلاثة أسهم من اثني عشر، وللأُمِّ / [ص ٣٣٥] ثلث ما بقي، وما بقي للأب. وقال ابن عباس: للأُمِّ ثلث المال كمالاً، وقول ابن عباس موافق للقرآن،

وبطلت تزكيتهم، ولئن كانوا ردُّوا باطلاً لقد كذبتم على / [[ص ٣٤٠]] رسول الله ﷺ وركب زيد بقوله الباطل أمراً عظيماً؛ فما نرى لكم مخرجاً من الواقعة في الصحابة.

وقال زيد في خنتي وأبوين: للخنتي نصف ميراث الابن ونصف ميراث الابنة، وللأم ثلث ما بقي، وما بقي فللأب. وقال ابن عباس: للأم ثلث المال كله. وقال علي (صلوات الله عليه) يورث الخنتي من المال وللأبوين السُدُس، ويردُّ عليهم بقية المال فيقسمون على هذا الحساب، فأما ثلث ما بقي فمن أي وجه قلتموه [للأب والولد] قد حضر على الأم مع الولد؟ فأما قول علي ؓ فقد علمنا أنه عندكم منبوذ ولكن أحببنا أن نوضح الحجة إذ كان الكتاب مصدقاً لقوله ﷺ.

وقال زيد في خنتي وأخ وأخت: للخنتي نصف ميراث الابن ونصف ميراث الابنة، وما بقي فللأخ والأخت للذكر مثل حظ الأنثيين، ولم نجد كتاب الله جعل للإخوة شيئاً من الميراث إلا أن يكون المستورث كلاله، وقد قال الله تعالى: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنَّ أَمْرًا هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ﴾ [النساء: ١٧٦]، والخنتي لا يخلو من أن يكون ولداً ولم يسم الله في الآية [إذ ذكر الولد أنثى ولا ذكراً ولا خنتى] فمن أين جاء للأخ ميراث مع الولد وفي الآية الأخرى من النساء في الكلاله: ﴿وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ﴾ [النساء: ١٢]، فإنما جعل لهم نصيباً في الميراث من يورث كلاله وقد بين في الآية التي في آخر النساء فقال: ﴿إِنْ أَمْرٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ﴾ [النساء: ١٧٦]؛ فتفهّموا لما تسميتم له بالجماعة وانتسبتم به إلى السنة. / [[ص ٣٤١]] ثم انظروا من أولي بهذا الاسم، الآخذ بكتاب الله أو التارك له الآخذ برأي الرجال؟! ثم افهموا إلى تناقض رواياتكم.

[روى] هشيم عن المغيرة عن ابن بدر عن شعبة بن الثوم قال: توفى أخ لنا على عهد عمر بن الخطاب فترك جدّه وإخوته فأتينا ابن مسعود فجعل للجدّ مع الإخوة السُدُس، ثم توفى أخ لنا آخر على عهد عثمان وترك جدّه وإخوته فأتينا ابن مسعود فجعل له مع الإخوة الثلث، فقلنا له: إنك جعلت لجدنا في أخينا الأول السُدُس، وجعلت له الآن الثلث؟ فقال عبد الله: إننا نقضي بقضاء أئمتنا.

وقال زيد في ثلاث أخوات لأب وأم وأخت لأم وجد: المال بين الأخوات من الأب والأم والجد وقد سقطت الأخت من الأم لا ترث مع الجد، وقال ابن عباس: / [[ص ٣٣٧]] للجد الثلث من جميع المال، وللأخوات من قبل الأب والأم ثلثان؛ وهذا خلاف، وقد نهى الله عن الاختلاف والتفرق وفي ذلك من قولكم وقية من بعضكم في بعض.

وقال زيد في جد وأخ: المال بينهما؛ فصير الجد هاهنا بمنزلة الأخ وقد قال في أخت لأب وأم وأختين لأب وجد وهي فيما كتبنا قبل هذا فقال: للأخت من الأب والأم النصف، وللأختين من الأب السُدُس تكلمة الثلثين، وما بقي فللجد، فصيره مرة بمنزلة الأخ فكأنه قال: أخ وأخت لأب وأم وأخت لأب فصير للأخت من الأب السُدُس فينبغي أن يكون ما بقي للأخ والأخت للذكر مثل حظ الأنثيين فهو مرة بمنزلة الأخ وهو مرة بمنزلة الأم، وهذا لا في كتاب الله ولا في سنة رسول الله ﷺ.

وقال زيد في ابنة وجد: للابنة النصف، وما بقي فللجد، وكذلك أخت لأب وأم وجد، وأختان لأب وأم وجد، وثلاث أخوات لأب وأم وجد فإن كان أربع أخوات فللجد الثلث، وما بقي فللأخوات، وأنتم مقرّون أن رسول الله ﷺ لم يسم للجد شيئاً فلم تقدمتم بين يدي الله ورسوله؟! وقد رويتم عن عمر أنه قال: أجرأكم على الجد أجرأكم على النار. ثم رويتم عنه أنه قضى في الجد / [[ص ٣٣٨]] مائة قضية يخالف بعضها بعضاً، فأبي وقية في عمر أعظم من هذه؟! وأنتم تزعمون / [[ص ٣٣٩]] أن الشيعة تقع فيه وأنتم تروون عليه ما تروون ثم تقولون: إن الله ترك فريضة لم يبيها لنبيه ﷺ، فقلتم أتم فيها برأيكم فإذا أنتم الذين تفرضون الفرائض دون الله وتتحلون التفريض في الأمر بها تحتاجون إليه من أمر الدين إذا ادّعيتم علم ما لم يأت به النبي ﷺ من ذلك بزعمكم.

وقال زيد في ابن ابن وجد: للجد السُدُس، وما بقي فللابن الابن، فجعل الجد هاهنا بمنزلة الأب و[قد] صيره قبل هذه الفريضة بمنزلة الأخ ولو كان في الفريضة الأولى التي هي أخ وجد بمنزلة الأب كما جعله في هذه لم يكن للأخ معه شيء فهو مرة بمنزلة الأخ، ومرة بمنزلة الأم، ومرة بمنزلة الأب كل هذا قوله عندكم جائز وبه تأخذون مع خلاف علي وابن عباس وأبي بكر وعمر إياه، فوالله لئن كانوا ردُّوا حقاً لقد ارتكبوا عظيماً

يسعى منهم مائة رجل وأكثر وأقل في تزويج امرأة في عصمة رجل في مسجدهم الأعظم والعامّة يرونهم مجتمعين / [[ص ٣٤٦]] على تجويز ذلك فيما بينهم ثم ينصرفون إلى الوليمة لا ينكر بعضهم على بعض فيتناسلان ويتوارثان وهما عند أهل الحجاز على سفاح ولا يحل للرجل أن يراها حاسرة ولا يحل لها عندكم أن تبدي له زينتها فيتناسلان على فساد ما بقيا؛ وزوجها الذي هي منه في عصمة ممنوع منها محول بينه وبينها؛ إن رامها قتلوه، وكذلك أهل العراق في شهادتهم على أهل الحجاز وذلك أن أهل العراق قالوا: لا طلاق بعد نكاح، ولا يقع بينها طلاق إذا تزوّجها ولا يُفَرَّق بينهما.

* * *

الصرط المستقيم (ج ٣) / البياضي (ت ٨٧٧هـ):

[[ص ١٨١]] باب: في تحطئة كل واحد من الأربعة في كثير

من أحكامه:

وفيه فصول: الأوّل: فيما أجمعوا عليه، الثاني: فيما اختلفوا فيه، الثالث: فيما أضيف إليهم من المخازي، الرابع: في البخاري، الخامس: فيما أنكر مسلم والبخاري من الأحاديث.

فنقول أولاً: إن هؤلاء الأربعة ليسوا من الصحابة، بل من التابعين، وقد رضيت أهل السنة بنسبة جملة المذهب إليهم، وقد عدلت عن نسبته إلى نبيهم التي هي أوكد لتعظيمه وحرمتهم من نسبته إلى قوم يُحطّى بعضهم بعضاً، وربّما يلعن بعضهم بعضاً، وقد اعترفوا بكمال دينهم في حياة نبيهم في قوله: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣].

فاختلاف الأربعة إن كان لاختلاف في المقال، فقد وثقوا بمن شهدوا عليهم بالفسق والضلال، وإن كان لحاجة دعوتهم إليه، فكيف يُقتدى بمن يشهد على ربه بنقص دينه؟ وإن كان لا حاجة، فقد قبّحوا ذكر نبيهم حيث وضعوا ما لم يكن في زمانه، وإن كان لزعمهم أنهم أعرف وأهدى لشريعة نبيهم فأتوا بما لم يأت به، فهو بهت لعقولهم مع اختلافهم في أحكامهم، ولقد كان أسلافهم ضاللاً قبل ظهورهم.

وما الدليل على وجوب الاقتصار على الأربعة دون الأقل منهم أو الزائد عليهم؟ وقد وجد من أتباعهم من يضاھيهم، فلم لا يسري الاسم والتقليد إليهم؟ إذ كانوا يحتجون بقول النبي: «اختلاف أمّتي رحمة»، فمن زاد فيه زاد في الرحمة، فكان اختلاف

وقد سمّيتوها فرائض فأبى القولين كان الفرض؟ وإنما الفرض على لسان النبي ﷺ فإن كان الأوّل فرضاً فقد قال في الأخير بخلاف الفرض، وإن كان الأخير هو الفرض فقد قال الأوّل بخلافه، وهكذا تكون الوقعة القبيحة منكم في الصحابة وتدخّلون فيما تعييبون به غيركم.

هشيم عن يحيى بن سعيد عن القاسم بن محمد بن أبي بكر أن أبا بكر أتى برجل مات وترك جدّته، أمّ أمّه وأمّ أبيه، فجعل السُدُسُ لأمّ الأمّ، ولم يُورث أمّ أبيه، فقال له رجل من الأنصار: لقد ورّثت امرأة لو كانت هي الميّتة ما ورّثت منها شيئاً، وتركت امرأة لو كانت هي الميّتة ورّثت مالها كلّها، فأشرك بينهما في السُدُس، فهذه مثل الأوّل.

/ [[ص ٣٤٢]] وروى أن عمر كتب إلى ابن مسعود: لا أرانا إلا وقد أجبنا بالجدّ في إعطائه السُدُس فأعطه الثلث.

كلّ هذا انتقال من حكم إلى حكم فأبى عيب أعيب من هذا أن تصفوا رجلاً بالعلم؟

[ورويتم عن الشعبي أن الحجاج بن يوسف سأله عن أمّ [و]أخت وجدّ؟]

/ [[ص ٣٤٥]] فقال: اختلف فيه خمسة من أصحاب رسول الله ﷺ: عليّ وعثمان وابن مسعود وابن عباس وزيد، فقال الحجاج: ما قال فيها ابن عباس؟ قال: جعل الجدّ أباً وأعطى الأمّ الثلث، ولم يعط الأخت شيئاً، قال: فما قال [فيها] أمير المؤمنين يعني عثمان بن عفّان؟ قلت: جعلها أثلاثاً، قال: فما قال فيها زيد؟ قلت: جعلها من تسعة فأعطى الأمّ ثلاثاً، وأعطى الأخت اثنين، وأعطى الجدّ أربعاً، قال: فما قال فيها ابن مسعود؟ قلت: جعلها من ستّة، أعطى الأخت ثلاثاً، والأمّ واحداً والجدّ اثنين، قال: فما قال فيها أبو تراب؟ قلت: جعلها من ستّة، أعطى الأخت ثلاثاً، والأمّ اثنين، والجدّ واحداً، قال الحجاج (ورّم الله أنفه): فإنه المرء ويرغب عن قوله.

وليس هكذا يقول عليّ عليه السلام في هذه الفريضة ولكن نسبت إليه ونحل غير ما قال.

فإذا كان الاختلاف في فريضة واحدة بين خمسة من أصحاب رسول الله ﷺ فبأيهم تقتدون؟ فلا حقاً تعرفون، ولا باطلاً تُكبرون، فهذا ما انتسبتم [به] إلى السنة، وتسمّيتم له بالجماعة.

وبعد هذا فإذا رأينا أهل المدينة يشهدون أن أهل العراق

كُلَّ شخصين من الأمة أبلغ من تحصيل الرحمة، ولزم كون الائتلاف موجباً للتقية، وكان النبي ﷺ والصدر الأول مبعدين من هذه الرحمة، والمروي في أحاديثنا: / [[ص ١٨٢]] «اختلاف أصحابي لكم رحمة»، قيل: ومن أصحابك؟ قال: «أهل بيتي ومن تبعهم».

قال محمد بن بابويه: أهل البيت لا يختلفون إلا من حيث التقية رحمةً للشيعة، وإذا تعدلت الأخبار فقد جاء عن الصادق عليه السلام من طريقين إلا إذا وافق أحدهما مذهب العامة فيترك، قال ابن بابويه: لاحتمال خروجه على التقية، وما خالفهم لا يشمل ذلك.

ثم نرجع ونقول: إن كان في سابقتهم من بلغ إلى مرتبتهم، فلم كانت الإضافة إليهم؟ وقد قال الغزالي في خطبة كتابه المسمى باقتحام العوائق عن علم الكلام: إعلام: اعلم أن الحق الصريح عن أهل البصائر مذهب السلف، أعني الصحابة والتابعين. فقد نبه على إسقاط الاقتداء بالأربعة، ولقد قال أفضى الأمة بشهادة نبية في نهج بلاغته: «ترد على أحدهم القضية فيحكم فيها برأيه، ثم ترد بعينها على غيره فيحكم فيها بخلاف قوله، ثم تجتمع القضاة عند الإمام الذي استقضاهم فيصوب آراءهم جميعاً، وإلهم واحد، وكتابهم واحد، فأمرهم بالاختلاف فأطاعوه، أم نهاهم عنه فعصوه، أم أنزل ديناً ناقصاً فاستعان بهم على إتمامه، أم كانوا شركاء لله فلهم أن يقضوا وعليه أن يرضى، أم أنزل الله ديناً تاماً فقصر الرسول بتبليغه؟».

ولقد أحسن النبي حيث أخذ شيئاً من ذلك فقال:

وقالوا اختلاف الناس في الفقه

فلمَ ذا لما هذا يجل ويحرم

أرباباً للإنسان أم كان دينهم

على النقص من دين الكمال

أم الله لا يرضى بشرع نبية

فأضحوا هم في ذلك الشرع أقوم

أم المصطفى قد كان في وحي ربه

يقصر في تبليغه ويجمع

أم القوم كانوا أنبياء صوامتا

فلما قضى المبعوث عنهم تكلموا

أم الدين لم يكمل على دين أحد

فعادوا عليه بالكمال وأحكموا

أما قال إنني اليوم أكملت دينكم

وأتممت للنعماء مني عليكم

فما فرط الباري إذاً في كتابه

بشيء ولا أن المشيئة منهم

/ [[ص ١٨٣]]

فلم حرموا ما كان حلاً وحللاً

بفتواهم ما جاء وهو محرم

ترى الله فيما قاله زاد أو هفا

نبي الهدى أم كان جبريل يوهم

لقد أبدعوا فيما أتى من خلافهم

وقالوا اقبلوا ممّا نقول وسلّموا

قالوا: وأنتم فرق، وفي مذهبكم اختلاف.

قلنا: لا، بل الاثنا عشرية فرقة واحدة، ونقطع بخطأ من خالفها، وأتم تصويب الأربعة. ونحن لم نرد حديثاً ثبت صحته، وقد قال ابن الجوزي شيخ الحنابلة في (المنتظم): أتفق الكل في الطعن على أبي حنيفة، وعرض به البخاري برده الأحاديث الصحيحة، كقوله: «القرعة قمار، والإشعار مثله»، وسيأتي.

قالوا: لا لوم في الاختلاف، وقد وقع بين الأنبياء، كما في داود وسليمان: ﴿إِذْ يُحْكَمَانِ فِي الْحَرْثِ﴾ [الأنبياء: ٧٨].

قلنا: لا اختلاف بينهما، بل نسخ الله حكم داود بحكم سليمان.

قالوا: اختلفت الصحابة حيث قال النبي ﷺ: «لا يصلين أحدكم العصر إلا في بني قريظة»، فضاقت الوقت، فمنهم من صلّى قبل وصوله، ومنهم من ترك، فلم يعتب النبي ﷺ على أحد.

قلنا: لا، نبطل الاجتهاد، بل الرأي والقياس، وقد شهد صاحب (المنتظم) في أبي حنيفة أنه إمام أصحاب الرأي.

/ [[ص ١٨٤]] ١ - فصل: نذكر فيه خطأ الأربعة فيما أجمعوا عليه:

وهو أمور:

١ - أجازوا غسل الرأس بدلاً من مسحه في الوضوء، وأوجبوا غسل الرجلين، فخالفوا نص الكتاب في موضعين.

الكديد وهو ماء بين عسفان وقُدِيد أظفر، وقد قال الترمذي: يُؤخَذ من أمر رسول الله بالأخير. وفيه: خرج النبي ﷺ إلى خيبر في رمضان، وفي الناس / [[ص ١٨٦]] مفطر وصائم، فركب راحلته وشرب ليراه الناس، فشربوا. وفيه عن جابر: خرج النبي ﷺ إلى مكة عام الفتح في رمضان، فلما بلغ كراع الغميم دعا بقدر، فرفعه ليراه الناس، ثم شرب، فقيل: إن بعض الناس قد صام، فقال: «أولئك العصاة».

٩ - أبطلوا صلاة الجمعة بعد انعقادها إذا تفرق العدد، وخالفوا نص القرآن فيه، وقوله ﷺ: «الصلاة على ما افتتحت عليه».

١٠ - استحبوا صلاة العيد، وقد جاء القرآن بها، ودل على عدم الفلاح بتركها، ودوام النبي ﷺ عليها.

١١ - استحبوا صلاة الكسوف، فخالفوا قول النبي ﷺ: «إذا رأيتم ذلك فصلوا»، وفي خبر ابن مسعود النذري: «افزعوا إلى ذكر الله والصلاة».

١٢ - اكتفوا في صلاة الموتى بتكبيرات أربع، وفي الجمع بين الصحيحين) عن زيد بن أرقم: كان النبي ﷺ يكبر خمسا، وكبر [علي] على سهل بن حنيف خمسا، وقال: «إنه من أهل بدر»، إيضاحاً أن الخمس للمؤمن، والأربع للمنافق، ووافقنا ابن أبي ليلى، ورثى فقال:

وتكبيره خمسا عليه دلائل

وإن كان تكبير المضلين أربع
وروى الخطيب والديلمي أن النبي ﷺ كان يصلي على الميت خمسا.

/ [[ص ١٨٧]] وأسند الخطيب التاريخي أن عيسى مولى حذيفة بن اليمان صلى على جنازة فكبر خمسا ثم التفت، وقال: ما وهمت ولا نسيت، ولكن تبعت مولاي حذيفة، فإنه كبر خمسا.

وفي (الفردوس) قال ﷺ: «كبرت الملائكة على آدم خمسا». وعن بعض الصادقين عليه السلام: «كان النبي ﷺ يصلي على المؤمن خمسا، وعلى المنافق أربعاً، فكانت الصحابة تعرف ذلك».

وفي رواية ابن بطّة: صلى النبي ﷺ على حمزة بخمس تكبيرات، وصلى على السقّاح بخمس تكبيرات. وصححه صاحب (المنتظم)، وذكره الهمداني في عنوان السنن.

وقال العسكري في كتاب (الأوائل): أول من كبر أربعاً عمر

٢ - أجازوا مسح الخفين، وقد نطق القرآن بالرجلين، وقد قال الباقر مع شهادة الفريقين له: «سبق الكتاب المسح على الخفين»، وفيه مزيد كلام يأتي في الباب الأخير إن شاء الله.

٣ - منعوا الفريضة على الراحلة للضرورة، وفيه ترك الصلاة مع القدرة عليها، ومخالفة لقوله: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» [البقرة: ٢٨٦]، ولفعل النبي ﷺ، فإنه في يوم مطير على الراحلة صلاها.

٤ - أجازوا في الصلاة قول: آمين، وخالفوا قول النبي ﷺ: «لا يصلح فيها شيء من كلام الآدميين».

٥ - أجازوا الوضوء بالماء المغصوب، مع دلالة صريح العقل وتواتر النقل على قبح التصرف في مال الغير بغير إذنه، والنهي في التبعّد موجب للفساد.

٦ - توضّأوا مع غسل الجنابة، وقد جعل الله غاية المنع من المساجد الغسل، فالتوضي معه متزيّد على الشرع، وقد روى صاحب الحلية عن رسول الله ﷺ: «من توضّأ بعد الغسل فليس منّا»، وفي (سنن السجستاني) قالت عائشة: كان النبي ﷺ / [[ص ١٨٥]] يغتسل ويصلي ولا يحدث وضوءاً بعد الغسل، ونحوه عنها في (مسند أحمد).

٧ - استحبوا صلاة الضحى، وقد روي في كتبهم بدعتها، ففي (الجمع بين الصحيحين) للحميدي عن مرزوق العجلي، قلت: أكان عثمان يصلي الضحى؟ قال: لا، قلت: فعمرو؟ قال: لا، قلت: فأبو بكر؟ قال: لا، قلت: فالفنبي؟ قال: ما أحاله. وفيه من مسند عائشة: ما صلى النبي ﷺ الضحى. وفيه عن ابن عمر: صلاة الضحى بدعة. وفي (مسند ابن حنبل) أن أبا سعيد وأبا بشير رأيا رجلاً يصليها فعيّاه عليها ونهياه عنها.

وسبب ابتداعها أن معاوية لما بلغه نعي أمير المؤمنين وقت الضحى، قام فصلى ست ركعات، ثم أمر بني أمية بالأحاديث في فضلها عن النبي ﷺ، حتى روي أن النبي ﷺ قال: إن الله كتبها عليه، ورووها ركعة عن أبي ذر، وعن أم هاني أن النبي ﷺ صلاها ثمان ركعات، فانظر إلى تناقض هذه الأحاديث إن أمرك أحدها بالأخذ به أمرك الآخر بتركه.

٨ - خيروا المسافر بين الصوم والفطر، فخالفوا قوله تعالى: «فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ» [البقرة: ١٨٤]، وفي (الجمع بين الصحيحين): خرج النبي ﷺ إلى مكة في عشرة آلاف، فلما بلغ

العقول، وقوله تعالى: / [[ص ١٨٩]] «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» [المائدة: ١].

٢١ - منعوا الوصية للوالدين والأقربين، فخالفوا قوله تعالى: «إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ» [البقرة: ١٨٠]، وبدلوا قوله تعالى: «فَمَنْ بَدَلَهُ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ» [البقرة: ١٨١].

٢٢ - أجازوا عول الموارث، قال ابن عباس: سبحان من أحصى رمل عالج جعل في المال نصفين وتُثُلًا، ذهب النصفان بالمال، فأين التُّثُل؟ قيل: من أوَّل من أعال؟ قال: عمر، قلت: فهل أشرت عليه؟ قال: هبته.

٢٣ - ورثوا العصبية، فخالفوا قوله تعالى: «وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ» [الأنفال: ٧٥]، ولا خلاف أن الأقرب فيهم أولى من الأبعد، وألزمهم الفضل بن شاذان أن يرث ابن العم أكثر من ابن الصلب فيمن خلف ولدًا وثمانية وعشرين بنتًا، فإن له سهمين من ثلاثين، وهما خمس التُّثُل، ولو كان عوضه ابن عمِّ فله مجموع التُّثُل.

٢٤ - منعوا وارث النبي ﷺ من ميراثه برواية أبي بكر: «نحن معاشر الأنبياء لا نُورث، ما تركناه صدقة»، وهي فاسدة، لقوله تعالى: «وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ» [النمل: ١٦]، وقال في زكريا: «يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ» [مريم: ٦]، وحكم أبو بكر لعليٍّ بميراث بغلة النبي ﷺ وسيفه ودرعه لِمَا نازعه فيها العباس، وإنها قصد ﷺ أن يُظهر تحطئة الحكم بتلك الرواية للناس، وقد سلف ذلك في باب المطاعن مستوفى.

/ [[ص ١٩٠]] ٢٥ - منعوا نكاح بنت الأخ والأخت على العمَّة والخالة وإن رضيتا، فخالفوا: «فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ» [النساء: ٣]، و«أُجِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ» [النساء: ٢٤].

٢٦ - منعوا نكاح المتعة، فخالفوا قوله تعالى: «فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ» [النساء: ٢٤]، وهو حقيقة في المتعة، وقد قرأ ابن عباس: (إلى أجل)، وتواتر عن النبي ﷺ / [[ص ١٩١]] بإحتمالها، وأفتى بها عليٌّ وابن مسعود وجابر وعبد الله ومسلم والخدري والمغيرة ومعوية وابن عباس ومجاهد وابن جبير وعطاء وابن جريح، واستمرت مدة حياة النبي ﷺ، وخلافة أبي بكر، وأكثر خلافة عمر، حتى نهى عنها، وسيأتي ذلك محرراً إن شاء الله.

ابن الخطَّاب، وقد روي أن الله كتب خمس فرائض: الصلاة، والزكاة، والصوم، والحجُّ، والولاية، فجعل للميت من كلِّ فريضة تكبيرة، والعامَّة تركوا الولاية، فتركوا تكبيرها.

١٣ - لم يستحبوا الجريدتين مع ما روي في (الجمع بين الصحيحين) أن النبي ﷺ مرَّ بقبرين يُعذَّبان أحدهما من النسيمة والآخر بعدم التنزه من البول، فشقَّ عسيباً رطباً باثنين، وغرس على كلِّ واحد واحداً، ثم قال: «لعله أن يُخفف عنها ما لم يببسا». وفي حديث سفيان أنه ﷺ قال للأَنْصَار: «خَضُّوا صاحبكم بجريدتين خضراوين، يوضعان من أصل الترقوة إلى أصل اليدين».

والأصل فيه أن آدم لَمَّا هبط استوحش، فسأل الله شيئاً من شجر الجنة ليأنس به، فنزلت النخلة، فأنس بها، وأوصى أن يُجعل في كفنه جريدتين منها، وقال: «أرجو الأُنس في قبري بها»، ففعل ذلك ولده ونسله الأنبياء بعده، فلَمَّا دُرِسَ أحياء النبي ﷺ وشرَّعه وأوصى / [[ص ١٨٨]] أهل بيته باستعماله، وسيأتي في الباب الأخير تكميل ذلك من كُتُب الجمهور، فليطلب منه.

١٤ - خصُّوا الخُمس بغنائم دار الحرب، فخالفوا عموم: «وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ» [الأنفال: ٤١].

١٥ - لم يوجبوا كفارة بتعمد غليظ الغبار، فخالفوا النصَّ الدالُّ على وجوبها بالإفطار.

١٦ - منعوا فسخ الحجِّ إلى العمرة، فخالفوا قول النبي ﷺ: «من لم يسق فليحلَّ، وليجعلها عمرة».

١٧ - لم يُبطلوا حجَّ متعمد ترك المبيت بمزدلفة، فخالفوا فعل النبي ﷺ، فإنه فعله، وقال: «خذوا عني مناسككم»، وقوله: «من ترك المبيت بمزدلفة فلا حجَّ له».

١٨ - لم يُبرؤوا المضمون عنه بالضمان، فخالفوا قول النبي ﷺ لعليٍّ لِمَا ضمن الدرهمين عن الميت: «فكَّ الله رهانك كما فككت رهان أخيك»، فدَلَّ على انتقال الدَّين عن الميت، وقال لأبي قتادة لِمَا ضمن الدينارين: «هما عليك والميت منها بريء؟»، قال: نعم.

١٩ - أنفذوا إقرار العبد بحدٍّ أو قصاص، فخالفوا قول النبي ﷺ: «إقرار العقلاء على أنفسهم جائز، وإقرار العبد على مولاه»، فمفهوم الحديث أنه ليس بجائز.

٢٠ - منعوا إجارة الأرض لزراع الطعام، فخالفوا قضية

/ [[ص ١٩٣]] ٣١ - أوجبوا الكفارة بقتل الذمي، فخالفوا مقتضى العقل بأصل البراءة، والكتاب: «فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوِّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ» [النساء: ٩٢].

٣٢ - أحلوا صيد جوارح الطير والسياب، واستثنى أحمد الكلب الأسود البهيم، فخالفوا: «وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ» [المائدة: ٤].

٣٣ - منعوا القطع من دون عشرة دراهم، ولم يكن في عهد النبي ﷺ هذه الدراهم إلى زمان الحجاج، مع روايتهم أن النبي ﷺ قطع في مجن قوم قيمته ثلاثة دراهم.

/ [[ص ١٩٤]] ٣٤ - قطعوا اليد من الرسغ، والرجل من المفصل، وقد قطعها عليٌّ من نصف الكفِّ ونصف القدم، روى ذلك عن أحمد بن منبه، وذكر الجواليقي أن عليَّ بن أصمع جدَّ الأصمعي قطعها عليٌّ من أصول أصابعه، فجاء إلى الحجاج وقال: إِنَّ أَهْلِي عَنَّفُونِي بِتَسْمِيَّتِي عَلِيًّا، فَسَمَّاهُ سَعِيدًا، وَأَجْرِي عَلَيْهِ كُلَّ يَوْمٍ دَانِقِينَ وَطَسُوجًا، وَقَالَ: إِنَّ زِدْتَ لِأَقْطَعَنَّ مَا أَبْقَاهُ أَبُو تَرَابٍ مِنْ حَدِّ مَوْرَهَا، أَي مِنْ أَصْلِهَا.

٣٥ - منعوا حكم القاضي بعلمه، إلا أن أبا حنيفة قال: لا يحكم بما علم في غير ولايته، فأوجبوا ترك العمل بالعلم المقدم على الظنِّ وهو الشهادة، ولأنه إذا علم الطلاق ثلاثاً فجدد الزوج فحلَّفه وسلَّمه إياه فسق، وإذا لم يحكم وقف الحكم، وكذا في الغصب وغيره، ولو شهد عدلان بخلاف علمه حكم بالباطل في زعمه، وخالفوا أيضاً قوله تعالى: «فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ» [ص: ٢٦].

إِنْ قِيلَ: كَيْفَ يُمْكِنُ دَعْوَاكُمْ عَلَيْنَا ذَلِكَ، وَاللَّهُ يَقُولُ: «قُلْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا» [فاطر: ٤٣].

قلنا: هذا احتمال واهٍ، إذ المراد بسنة الله ما يرجع إلى أفعال نفسه من عقاب النار، وسياق الكلام دلٌّ عليه، ولئن عمَّت أفعال خلقه لم يمكن تبديلها أيضاً، لأنَّ ما سنَّه حقٌّ وصواب، ويمتنع جعل الصواب غير صواب، فيصير التقدير: (لن تجد لسنة الله من يقدر يبدلها)، وإثنا العمل بها / [[ص ١٩٥]] كما قال: «بَدَلُوا نِعْمَتَ اللَّهِ كُفْرًا» [إبراهيم: ٢٨]، أي بدلوا شكرها كفراً، إذ لا يقدر أحد على تبديل نعمة الله، وأيضاً عندكم أننا نحن بدلنا سنة الله، إذ تعتقدون بدعاً في أفعالنا، وحاشانا من ذلك بمن الله.

فهذه قطرة مما خالفوا فيه الله ورسوله، فليحذر المنصف نفسه

٢٧ - أجازوا طلاق الحائض، فخالفوا قوله تعالى: «فَطَلَّقُوهُنَّ إِعْدَتِهِنَّ» [الطلاق: ١]، أي لقبل عدتهن، وطلق ابن عمر امرأته حائضاً، فأمره النبي ﷺ بمراجعتها حتى / [[ص ١٩٢]] تطهر، وروي أنه قال له: «هكذا أمرك ربك، إنما السنة أن تستقبل بها الطهر».

٢٨ - أوقعوا طلاق الثلاث المرسلة ثلاثاً، فخالفوا: «الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ» [البقرة: ٢٢٩]، فسأل عمر النبي ﷺ: لو طلقها ثلاثاً، قال: «عصيت ربك»، وروي عن ابن عباس: كان الطلاق ثلاثاً واحدة في عهد النبي ﷺ وأبي بكر وستين من خلافة عمر، فألزمهم الثلاث بلفظ واحد، قال ابن عباس: فطلق ركاة امرأته ثلاثة في مجلس، فحزن عليها، فقال النبي ﷺ: «كَيْفَ طَلَّقْتَهَا؟»، قال: ثلاثاً في مجلس واحد، قال: «إِنَّمَا تِلْكَ وَاحِدَةٌ، فَرَاغِعْهَا إِنْ شِئْتَ»، فراجعها.

ولأنَّ (طالق) لفظ واحد، فإذا قال: ثلاثاً كان كاذباً، إذ الواحد لا يكون ثلاثاً إلا أن يُجْرِبَ به عن طلاقٍ ماضٍ، والقارئ مرّة لو قال بعدها: عشرة، لم تصر عشراً، وكذا المسبِّح، والشاهد في اللعان، وغير ذلك.

وقد استفاض عن عليٍّ: «إِيَّاكُمْ وَالْمَطْلَقَاتِ ثَلَاثًا فِي مَجْلِسٍ، فَإِنَّهُنَّ ذَوَاتُ أَزْوَاجٍ».

وقال ابن عباس: ألا تعجبون لقوم يجلُّون المرأة لرجل وهي تحرم عليه، ويُجرِّمونها على آخر وهي تحلُّ له؟ وهو المطلق ثلاثاً في مجلس واحد.

وأبي عمر بمطلق ثلاثاً فردّها إليه بعد أن أوجع رأسه ضرباً، وأبي بآخر فأبانا منه، فقبل له في اختلاف حكمه، فقال: أردت أن أحمله على كتاب الله، ولكن خشيت أن يتابع فيه الغير، فاعترف بأن هذا استحسان، وأنه ردّها على الأول بحكم الكتاب، وقد أجمع على ردِّ ما خالف الكتاب والسنة، فقد أجمع على بطلان الثلاث.

٢٩ - لم يوجبوا الإشهاد في الطلاق، فخالفوا: «وَأَشْهَدُوا دَوِيَّ عَدْلٍ مِنْكُمْ» [الطلاق: ٢]، فحملوه على الرجعة. قلنا: لا يحتاج إليه فيها، مع أن الفراق أقرب إليه منها.

٣٠ - قالوا: لو قتل الحرُّ حرّةً قُتِلَ ولا ردَّ، فخالفوا قوله تعالى: «وَالأُنثَى بِالأُنثَى» [البقرة: ١٧٨]، إذ مفهومه عدم قتل الذكّر بالأنثى.

١١ - حدّ أبو حنيفة الماء الذي لا يقبل التنجيس بها لا يتحرّك أحد طرفيه بحركة الآخر، فخالف أحكام الشرع، لأنّ أحكامه منوطة بأمر مضبوطة، والحركة تختلف باختلاف الاعتبار، فلا تكون الأحكام بها منوطة، ويلزم كون الماء الواحد بشدّة الحركة نجساً، وبضعفها طاهراً، وهو جمع المتنافين.

١٢ - لم يُجوز أبو حنيفة التيمّم بالأرض المنجّسة بالبول إذا جفّت بالشمس، وحكم بطهارتها، وهو تناقض، ومخالف لقوله: ﴿صَعِيداً طَيِّباً﴾ [النساء: ٤٣]، والطيب الطاهر.

١٣ - حرّم الشافعي وأبو حنيفة مباشرة الحائض بين السرة والركبة، فخالفا: ﴿فَاعْتَرِزُوا السَّاءَ فِي الْمَحِيضِ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، أي في موضعه.

١٤ - جوز أبو حنيفة الصلاة في كلّ نجاسة نزلت عن الدرهم، فخالف عموم: ﴿وَتِيَابِكَ فَطَهَّرْ﴾ [المدثر: ٤].

١٥ - أوجب أحمد قضاء الصلاة على من أغمى عليه في جميع وقتها، فخالف رفع القلم عن ثلاثة، ولاشترط التكليف بالفهم.

١٦ - استحَبَّ أبو حنيفة الإسفار بالصبح، وتأخير الظهرين والجمعة، فخالف: ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَعْفَرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ [آل عمران: ١٣٣]، ﴿فَاسْتَبِقُوا الْحَيْرَاتِ﴾ [البقرة: ١٤٨]، والمكفّف في معرض / [[ص ١٩٩]] الحدّثان، فالتقديم أولى.

١٧ - جوز أبو حنيفة انعقاد الصلاة بغير التكبيرة من غير أسماء الله، فخالف فعل النبي ﷺ وقوله: «تحرّيمها التكبير»، وأجاز التكبير بغير العربية، فخالف النبي ﷺ حيث فعله بالعربية.

١٨ - لم يستحبّ مالك التعوذ في أوّل الصلاة، فخالف عموم: ﴿فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ﴾ [الأعراف: ٢٠٠].

١٩ - اكتفى أبو حنيفة بقراءة آية ولو من غير الفاتحة في الصلاة، فخالف ما تواتر من قوله ﷺ: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»، وكأنّه بناه على مذهبه السخيف أنّ الاستثناء من النفي ليس بإثبات.

٢٠ - لم يوجب أبو حنيفة ومالك البسملة، حتّى إنّ مالك كره قراءتها في الصلاة، فخالف ما تواتر من أنّها آية من كلّ سورة، وعدّ النبي ﷺ إلى «نُسْتَعِينُ» خمس آيات.

٢١ - جوز أبو حنيفة السكوت في الأخيرتين، وثالثة المغرب، ولم يوجب قراءة ولا تسبيحاً، فخالف النبي ﷺ حيث قرأ الحمد وحدها.

عن أتباع ذي الأهواء، واعتقاد عقائد الآباء، فيستدلّ ويعتقد ويخرج من زمرة الأشقياء، ولا يحسر الآخرة والأولى، فإنّ الرؤساء إنّما فعلوا ذلك طلباً لمنافع الدنيا، نعوذ بالله من ذلك الإقدام، الموجب للآثام، الموجب للآلام، ونسأله سلوك طريق الإسلام، الموصلة إلى دار السلام.

/ [[ص ١٩٦]] ٢ - فصل: نذكر فيه نبذة من اختلافهم في أنفسهم توكيداً لخطئهم: وهو أمور:

١ - جوز أبو حنيفة الوضوء بالنبيد المطبوخ، فخالف القرآن في قوله: ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُوراً﴾ [الفرقان: ٤٨].

٢ - منع الشافعي الطهارة بالتغيّر بطاهر، فخالف عموم القرآن، وألزم الحرج، لعدم انفكك الماء عن تغيّر يسير غالباً.

٣ - طهّر الشافعي بالدباغ جلد المأكول، واستثنى أبو حنيفة الخنزير خاصّة، فطهّر به جلد الكلب وغيره، فخالف: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣].

٤ - لم يوجب أبو حنيفة النيّة في الطهارة المائيّة، فخالف: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا﴾ [المائدة: ٦]، ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ﴾ [البينة: ٥]، «إنّما الأعمال بالنيّات»، ويلزم ارتفاع حدث من سقط في ماء نائماً.

٥ - أجاز أحمد المسح على العمامة، فخالف: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ﴾ [المائدة: ٦].

٦ - لم يوجب الترتيب بين الأعضاء في الوضوء أبو حنيفة ومالك، فخالفا القرآن بذلك.

٧ - لم يوجب مالك الغسل على من أنزل بعد الغسل، بال أو لا، ولم يوجب أبو حنيفة الغسل بإنزال الماء بغير شهوة، فخالفا: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا﴾ [المائدة: ٦].

/ [[ص ١٩٧]] ٨ - اعتبر أبو حنيفة وضوء الكافر وغسله، فخالف: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ﴾ [البينة: ٥]، ولا إخلاص للكافر.

٩ - جوز أبو حنيفة ومالك التيمّم بالمعدن والثلج والملح والشجر، فخالفا: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾ [النساء: ٤٣].

/ [[ص ١٩٨]] ١٠ - أوجب الشافعي إعادة من صلّى بالتيمّم إذا كان قد حيل بينه وبين الماء، فخالف الأمر بالتيمّم، وهو يقتضي الخروج من العهدة.

وأعجب من هذا قول الشافعي: إذا سبقه فخرج ليتوضأ فأحدث عمداً تطهر وبنى.

٣١ - كره مالك سجود الشكر، وقال أبو حنيفة: هو بدعة، فخالف العقل الدال على وجوب شكر المنعم الذي أعظمه وضع الجبهة، والنقل: ﴿وَأَشْكُرُوا لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٧٢]، ونحوها.

قال عبد الرحمن بن عوف: سجد النبي ﷺ، فأطال، ثم جلس وقال: «أتاني جبرائيل وقال: من صلى عليك مرة صلى الله عليه عشرًا، فخررت شكراً لله»، وسجد لله شكراً لما أتى برأس أبي جهل، وفي صحيح أبي داود: كان النبي ﷺ إذا بشر بشيء سجد شكراً لله، وفي الجمع بين الصحيحين للحميدي: قال النبي ﷺ: «ما من عبد يسجد لله سجدة إلا رفعه الله بها درجة، وحطَّ بها عنه خطيئة»، ومثله في (سنن ابن ماجه)، وسجد النبي ﷺ شكراً لما اجتمع عليُّ بفاطمة والحسين، فأكلوا العصيدة، وروى ابن عوف، قال: سجد النبي ﷺ شكراً لله، وروي مثله عن أبي بكر لما بلغه قتل مسيلمة، وعن عليٍّ لما ظفر بذي الثدية. وأنكروا علينا تعفير الوجه في السجود، وفي المجلّد الثالث من (صحيح مسلم): قال أبو جهل: لئن رأيت محمداً يُعفّر لأطان رقبتة، فراه يُعفّر، فحالت الملائكة بينه وبينه، أفصار فعل النبي ﷺ بدعة، وبدعة الكافر سنة؟

٣٢ - تنقطع الصلاة بمرور الكلب الأسود والمرأة والحمار، فخالف قول النبي ﷺ المتواتر: «لا تنقطع الصلاة بشيء، وادروا ما استطعتم، فإنما هو الشيطان».

٣٣ - لم يوجب أبو حنيفة قضاء عبادات زمان الردة، فخالف عموم قول النبي ﷺ: «من نام عن صلاة أو نسيها فليقضها إذا ذكرها»، ولو نقص لكانت الردة وسيلة إلى إسقاط العبادات بأن يتركها طول عمره فإذا حضر الموت ارتدَّ ثم أسلم، وهذا من أعظم الفساد.

٣٤ - لم يوجب أبو حنيفة الذكر على من لم يُحسن القراءة، فخالف العقل، فإن الذكر أنسب بالقراءة من السكوت، والنقل في قوله ﷺ: «من لم يكن / [[ص ٢٠٢]] معه شيء فليحمد الله ويكبِّره»، والأمر للوجوب.

٣٥ - حرّم أبو حنيفة دخول الجُنب المساجد، فخالف إلا عابري سبيل [النساء: ٤٣]، وأجاز دخول المشرك جميع المساجد بالإذن، ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ

٢٢ - لم يوجب أبو حنيفة القراءة بالعريّة، فخالف: ﴿قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف: ٢]، ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ﴾ [الشعراء: ١٩٥].

٢٣ - اكتفى أبو حنيفة في الركوع بمسمى الانحناء، ولم يوجب الطمأنينة فيه، ولا الرفع منه، ولا الطمأنينة فيه، فخالف فعل النبي ﷺ فيه، فإنه ركع واطمأن وقال: «صلُّوا كما رأيتموني أصلي»، وأنكر على من لم يطمئن، وقال: / [[ص ٢٠٠]] «نقر كنقر الغراب، لئن مات وهذه صلاته ليموتن على غير ديني».

٢٤ - لم يوجب الشافعي وأبو حنيفة ومالك ذكراً في الركوع والسجود، لأنهما لا تلبس العبادة فيها بالعادة، والقيام والعود، لما التبسا احتج إلى القراءة والتشهد فيها. قلنا: الاجتهاد غير مقبول عند معارضة النص، وهو ما اشتهر من فعل النبي ﷺ، وقوله: لما نزلت: ﴿فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ﴾ [الواقعة: ٧٤]: «ضعوها في ركوعكم»، ولما نزلت: ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾ [الأعلى: ١]: «اجعلوها في سجودكم».

٢٥ - أجاز أبو حنيفة السجود على الأنف والكف بدل الجبهة، فخالف النبي ﷺ حيث أمر بالسجود على يديه وركبتيه وأطراف أصابعه وجبهته، قال: «أمرت أن أسجد على سبعة أراب» أي أعضاء، وفسر ابن جبير والزجاج والفرّاء قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ﴾ [الحج: ١٨] بالأعضاء السبعة، ورواه المعتصم عن الباقر عليه السلام، وقال النبي ﷺ: «لا تتم صلاة أحدكم إلا أن يسجد ممكناً جبهته من الأرض حتى ترجع مفاصله».

٢٦ - لم يوجب أبو حنيفة الرفع من السجود، فلو حفر لجبهته ثم هبط إليها حُسبت له ثانية، فخالف قول النبي ﷺ: «ثم ارفع رأسك حتى تطمئن جالساً».

٢٧ - لم يوجب الشافعي وأبو حنيفة التشهد الأوّل، فخالفا فعل النبي ﷺ.

٢٨ - لم يوجب مالك التشهد الأخير، ولا الجلوس له، وأوجب أبو حنيفة الجلوس دون التشهد، فخالفا فعل النبي ﷺ وتعليمه لابن مسعود، فإنه قال: علّمني التشهد، وقال: «إذا قلت هذا فقد قضيت صلاتك».

٢٩ - لم يُبطل مالك الصلاة بتعمّد الكلام لمصلحتها، فخالف قول النبي ﷺ: «لا يصلح فيها كلام آدميين».

٣٠ - قال الثلاثة غير أحمد: لو سبقه الحدث تطهر وبنى، فخالف قضاء العقل / [[ص ٢٠١]] في الجمع بين الضدين،

٤٤ - لم يوجب أبو حنيفة الجمعة على أهل السواد، فخالف: ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا﴾ [الجمعة: ٩]، وقريب منه الشافعي حيث لم يوجبها على الخارج عن البلد، ما لم يسمع الأذان.

٤٥ - لم يوجب الشافعي وأحمد الجمعة على أقل من أربعين، فخالفوا عموم القرآن.

٤٦ - جعل الشافعي وأبو حنيفة استمرار العدد إلى آخرها شرطاً فيها، فخالفا عموم الأمر بها.

٤٧ - جوز أبو حنيفة صلاة الإنسان الظهر في داره وإن كان قادراً على إدراك الجمعة، فخالف القرآن.

٤٨ - لم يوجب أبو حنيفة القيام في الخطبة، فخالف استمرار النبي ﷺ عليه.

٤٩ - لم يوجب أبو حنيفة قرآناً في صلاة الجمعة، فخالف فعل النبي ﷺ، فقد روى الحميدي في (الجمع بين الصحيحين) وأحمد بن حنبل في مسنده أنه ﷺ كان يقرأ في الأولى الجمعة، وفي الثانية المنافقين.

/ [[ص ٢٠٤]] ٥٠ - قال أبو حنيفة: تُدْرِكُ الجمعة بإدراك اليسير منها، ولو سجود السهو بعد التسليم، فخالف نص الرسول: «من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة».

٥١ - منع الشافعي وأبو حنيفة صلاة الجمعة في الصحراء، فخالفا عموم القرآن.

فقد ظهر لك أن الإمامية أكثر إيجاباً للجمعة من الجمهور، وهم يُشنعون عليهم بتركها، حيث لم يأثموا بفاسق أو مخالف للاعتقاد الصحيح، أو من يترك الخطبة التي خطبها النبي ﷺ والصحابة والتابعون إلى زمن المنصور، لِمَا وقع بينه وبين العلوية خلاف، قال: والله لأرغمن أنفي وأنوفهم، ولأرفعن عليهم بني تيم وعدي، وذكر الصحابة في خطبته، واستمرت البدعة إلى الآن.

٥٢ - لم يوجب أبو حنيفة صلاة شدة الخوف ماشياً، بل يُؤخرهما إلى انقضاء الخوف ويقضيها، فخالف قوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا﴾ [البقرة: ٢٣٩].

٥٣ - نفى أبو حنيفة صلاة الاستسقاء، فخالف فعل النبي ﷺ، روى أبو هريرة أنه ﷺ صلاها ركعتين، ونحوه عن ابن عباس، وفعلها أبو بكر وعمر.

الحرام﴾ [التوبة: ٢٨]، فقد حرّم ما حلل الله، وحلّل ما حرّم الله.

٣٦ - قال أبو حنيفة: القنوت بدعة، وقال الشافعي: محله بعد الركوع، فخالفا ما رواه الحميدي في (الجمع بين الصحيحين) أن النبي ﷺ قنت في صلاة الغداة قبل الركوع.

٣٧ - جوز الشافعي وأبو حنيفة أن يأتّم قائم بقاعد، فخالف العقل، فإنّ القاعد يخلُّ بركن، والنقل: قول النبي ﷺ: «لا يؤمّن أحد بعدي قاعداً بقيام»، وأعجب من هذا إيجاب ابن حنبل قعود المؤتمّين بالقاعد، القادرين على القيام، وكيف يُترك فرض لأجل نفل؟

٣٨ - كره الشافعي الايتام بالفاسق والمبدع، ومن يسبّ السلف، فخالف: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ [الحجرات: ٦]، ﴿وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ [هود: ١١٣]، وأيُّ ركون أعظم من الايتام بمثل هؤلاء في عمود الدين؟

٣٩ - جعل أبو حنيفة الطريق والماء مانعين من الايتام، ولم يجعل الجدار مانعاً، وهو غريب.

٤٠ - جوز الشافعي قصر العاصي، فخالف قواعد الشريعة أن الرخصة لا تناط بالعاصي، وخير في سفر الطاعة بين القصر والتام، فخالف الله حيث أوجب القصر في الصيام، ولم يُفَرِّق أحد بين الصلاة والصيام، قال عمر بن حصين: حججت مع النبي ﷺ وأبي بكر وعمر فكانوا يُصلُّون ركعتين، وقال ابن عباس: / [[ص ٢٠٣]] فرض الله الصلاة في السفر على لسان نبيكم ركعتين. وعن عائشة: فُرِضَت الصلاة ركعتين، فأفترت صلاة السفر، وزيد في صلاة الحضر، وقال عمر: الصبح ركعتان، والجمعة ركعتان، والفطر ركعتان، والسفر ركعتان، تمام غير قصر على لسان نبيكم.

٤١ - تقتضي صلاة السفر تماماً في الحضر والسفر، فخالف قول النبي ﷺ: «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها»، وصلاة الحضر غير صلاة السفر.

٤٢ - جوز أبو حنيفة الصلاة في السفينة جالساً للقادر على القيام، فخالف النصوص الدالة على وجوب القيام، وأيُّ فارق بين السفينة وغيرها؟

٤٣ - جوز الشافعي تقديم العصر على الظهر، فخالف إجماع الأنام، وفعل النبي ﷺ.

٥٤ - منع الشافعي ومالك وأحمد الصلاة على الشهيد، فخالفوا فعل النبي ﷺ حيث صَلَّى على حمزة وشهداء أُحُد.

٥٥ - جعل الثلاثة المشي أمام الجنائز أفضل، فخالفوا أمر النبي ﷺ، روى الحميدي في (الجمع بين الصحيحين) قال: أمرنا رسول الله ﷺ باتباع الجنائز، ذكره في مسند براء بن عازب في الحديث الخامس من المتفق عليه، ونحوه في الخامس والعشرين من مسند أبي هريرة من المتفق عليه، ونحوه في الستين بعد المائة من المتفق عليه.

٥٦ - جوز أبو حنيفة صلاة الجنائز قاعداً مع القدرة عليها قائماً، فخالف فعل النبي ﷺ والصحابة والتابعين، فإنَّ أحداً منهم لم يُصلِّها قاعداً.

٥٧ - لم يوجب بعضهم الكافور في غسل الأموات، وفي الجزء الأول من / [[ص ٢٠٥]] صحيح مسلم أنَّ النبي ﷺ أمر بقاء وسدر، وقال: «واجعلنَّ في الأخيرة كافوراً أو شيئاً من كافور».

٥٨ - أنكر جماعة منهم الحبرة للميت، وفي (الجمع بين الصحيحين) أنَّ أبا بكر دخل على النبي ﷺ بعد وفاته وهو مسجى بها، وفي مسند عائشة نحوه، ومسند أنس: كان أحبُّ إلى النبي ﷺ أن يلبسها، وفي مسند ابن عوف: كُفِّن مصعب ببرده، وفي مسند سهل بن سعد من أفراد البخاري: أهدت امرأة للنبي ﷺ بردة، فطلبها رجل، فأعطاه، فعابه الناس، فقال: أردت أن تكون كفني، فكانت كفته.

فهذه قطرة من بحار اختلافهم، خالفوا فيها كتاب ربهم، وسنة نبيهم، ولهم أقوال أخر شنيعة في أحكام الشريعة، سيأتي في الباب الأخير نبذة منها، تركنا أكثرها خوف الإطالة بها، من أراد بها نجاح طيره، طلبها في كتاب (نهج الحق) وغيره، ولا غرو بمن تعصَّب وترك الأدلة الواضحة أن يبتدع هذه الأمور الفاضحة، مع نقلهم عن نبيهم: «كلُّ بدعة ضلالة، وكلُّ ضلالة مصيرها إلى النار»، ونقلوا: «من أدخل في دين ما ليس منه فهو ردٌّ»، وقد أنشأ ابن الحجَّاج في خطبهم من القليل ما يغني النبيل عن الدليل:

الشافعي من الأئمة واحد

ولديه ذا الشطرنج غير حرام

وأبو حنيفة قال وهو مصدق

فيما يُبلِّغه من الأحكام

شرب المثلث والمنصف جائز

فاشرب على طرب من الأيام

وأباح مالك الفقاع تطرُّقاً

وبه قوام الدين والإسلام

ولابن حنبل في النصوص فتاوى

وإنَّ ردَّ ما قد ناله بتام

ورواة مكة رخصوا في متعته

وهم رعاة مصالح الأعوام

فاشرب ولط وازن وقامر

في كلِّ مسألة بقول إمام

/ [[ص ٢٠٦]] تذييب:

ذكر الغزالي في (الذخيرة) و(المزني) وكانا إمامين للشافعية تسطيح القبور هو المشروع لكن لما اتَّخذ الرافضة شعاراً لهم عدلنا عنه إلى التسليم.

وذكر الزمخشري في كشافه، وهو من أئمة الحنفية، في تفسير قوله تعالى: «هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ» [الأحزاب: ٤٣]، جوز الصلاة بمقتضى هذه الآية على أجود المسلمين، لكن لما اتَّخذ الرافضة ذلك في أئمتهم منعناه.

وقال مصنف الهداية من الحنفية أيضاً: المشروع التختُّم في اليمين، لكن لما اتَّخذ الرافضة عادة جعلنا التختُّم في اليسار.

وقال الكنجي في (كفاية الطالب): إنَّ علياً ؑ كان يتختَّم في اليمين.

وقال الترمذي والسجستاني وابن حنبل وابن ماجه وأبو يعلى المحتسب والسلمي والبيهقي وهو في صحيحي مسلم والبخاري: إنَّ النبي ﷺ والعترة والصحابة تختموا في أيمنهم، وعدَّ الجاحظ في كتاب نقوش الخواتيم أنَّ الأنبياء من آدم إلى النبي ﷺ تختموا في أيمنهم، وخلعه ابن العاص من يمينه ولبس في شماله وقت التحكيم.

وذكر الراغب في (المحاضرات) أنَّ أول من تختم في اليسار معاوية، فلبس المخالف في شماله علامة ضلالته باستمراره على خلع علي من إمامته.

وفي (التذكرة): قال الشافعي وأحمد والحكم: المسح على الخفين أولى من الغسل، لما فيه من مخالفة الشيعة.

وقال عبد الله المغربي المالكي في كتابه المعلم بفوائد مسلم: إنَّ

زيداً كبر خساً على جنازة، قال: وكان رسول الله ﷺ يُكبرها، وهذا المذهب الآن متروك، لأنه صار علماً على القول بالرفض.

فليُنظر العاقل إلى من يذهب إلى ضد الصواب، ويترك ما جاء من السنة والكتاب، ويُبدل أحكام الشريعة، لأجل العمل بها من الشيعة، وهلاً بدلوا الصلاة / [[ص ٢٠٧]] والصيام وغيرهما من الأحكام لأجل عمل أتباع الإمام عليه السلام؟

أما نحن فبحمد الله لم نعد إلى ما نُثبت صحته وروايته، فأخرجناه من سنة نبينا لأجل من يعمل به من غيرنا، لأن المخالف أخذ دينه عن القياس والاستحسان، ونحن أخذناه عن أئمة الأزمان، الذين أخذوا التحريم والتحليل عن جدّهم النبيل، عن جبرئيل، عن الربّ الجليل، وحاشاهم أن يجعلوا المشروع غير مشروع لكون غيرهم يعتقد مشروعيته، وما أحسن قول شاعرهم في الحث على أتباعهم:

إذا شئت أن تحتر لنفسك مذهباً

وتعلم أن الناس في نقل أخبار

فدع عنك قول الشافعي ومالك

وأحمد والمروي عن كعب أخبار

ووال أناساً قولهم وحديثهم

روى جدنا عن جبرئيل عن الباري

/ [[ص ٢٠٨]] كلام في القياس عدلوا به عن الكتاب
والسنة:

وقد روى الخطيب في تاريخه والديلمي في فردوسه من عدة رجال إلى عوف بن مالك إلى النبي ﷺ أنه قال: «تفترق أمّتي على بضعة وسبعين فرقة، أعظمها فتنة على أمّتي قوم يقيسون الأمور برأيهم، يُجرّمون الحلال ويُحلّلون الحرام».

وفي (الفردوس) أيضاً عن أنس عن أبي هريرة: قال النبي ﷺ: «تعمل هذه الأمة برهة بكتاب الله، وبرهة بسنة نبيه، ثم تعمل بالرأي، فإذا عملوا به فقد ضلّوا وأضلّوا».

وفي إبانة ابن بطّة ومسنّد الهذلي عن ابن عباس: إياكم والرأي. وعنه: «لو جعل الله الرأي لأحد لجعله لرسوله، بل قال: ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾ [المائدة: ٤٩]، ولم يقل: بما رأيت.

وروى الجاحظ وغيره في كتاب الفتيا قول أبي بكر: أي سماء تظلني، وأي أرض تقلني إذا قلت في كتاب الله برأيي. وقول

عمر: إياكم وأصحاب الرأي، فإنهم أعداء السنن، أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا. وقال: إياكم والمكائلة، قالوا: وما هي؟ قال: المقايسة.

قال ابن مسعود: يذهب فقهاؤكم وصلحاؤكم، ويتخذ الناس رؤساء جهلاً لا يقيسون الأمور بأرائهم.

وقال الشعبي: إن أخذتم بالقياس أحللتهم الحرام وحرّمتهم الحلال.

قال مسروق: ولا أقيس شيئاً بشيء أخاف أن تزلّ قدمي بعد ثبوتها.

فهذا النبي ﷺ وصحابته وأتباعه ينهون عن القياس، وهم يعملون بالقياس، فإذا كانوا لقول الله ونبيه وصحابته يُنكرون، فبأي حديث بعده يؤمنون؟

هذا ما فيه من الأثر، وأما العقل، فنقول: إذا ذمّ الله التفاضل في البرّ / [[ص ٢٠٩]] فقيس عليه الأرز، مع جواز أن يتعبّدنا بتحليل تفاضله، بطل القياس.

قالوا: تحريم التفاضل في البرّ لعلّة فيه.

قلنا: فلو أباحه لنا، فإن كانت العلة حاضرة استحالت حلّيته، وإن لم تكن جاز أن لا يكون في الأرز.

قالوا: علل الشريعة علامات لا علل موجبات.

قلنا: قد ثبت أن حمل الفرع على الأصل لعلّة موجبة، على أن العلامة الدالّة على الحكم توجب الحكم، لأنّها لا تخرج عن الدلالة أبداً، إذ لا يصحّ خروج الدليل عن دلالته.

قالوا: هذه العلل سمعيّة، يجوز أن تخرج أحياناً عن دلالتها.

قلنا: فالسمعيّة لا وصول إليها إلا بالسمع، وحينئذ يكون نصّاً، ويبطل القياس.

قالوا: إننا نذكر العلامات بضرب من الاستخراج.

قلنا: فاستخرجوا الآن، فعجزوا.

وقال بعضهم: طريق الاستخراج غلبة الظنّ.

قلنا: فالظنّ لا بدّ له من سبب.

قالوا: سبب غلبة الظنّ معروفة، كمن غلب في ظنّه السلامة في طريق دون غيره، والريح في نوع من التجارة دون غيره، والعافية في دواء دون غيره.

قلنا: هذه مستندة إلى عادات ظاهرة ولا عادة للشريعة، لاتّفاق أحكام المختلفات واختلاف أحكام المتّفقات، ولهذا من لم

/ [[ص ٢١١]] إلهاق:

دخل النعمان على الصادق عليه السلام، فقال: «من أنت؟»، قال: مفتي العراق، قال: «بما تفتي؟»، قال: بكتاب الله، قال: «هل تعرف ناسخه ومنسوخه، ومحكمه ومتشابهه؟»، قال: نعم، قال: «ف قوله تعالى: ﴿وَقَدَرْنَا فِيهَا السَّيْرَ سَيْرُوا فِيهَا لِيَالِي وَأَيَّاماً آمِنِينَ﴾ [سبأ: ١٨]، أي موضع هي؟»، قال: بين مكّة والمدينة، فقال: «﴿وَمَنْ ذَخَلَهُ كَانَ آمِناً﴾ [آل عمران: ٩٧]، ما هو؟»، قال: البيت الحرام، فأنشد جلساءه: «هل تعلمون عدم الأمن عن النفس والمال بين مكّة والمدينة، وعدم أمن ابن الزبير وابن جبير في البيت؟»، قالوا: نعم.

قال أبو حنيفة: ليس لي علم بالكتاب، وإنّما أنا صاحب قياس، قال له: «أيما أعظم القتل أو الزنا؟»، قال: القتل، قال: «قنع الله فيه بشاهدين، ولم يقنع في الزنا إلا بأربعة. أيما أفضل الصوم أم الصلاة؟»، قال: الصلاة، قال: «فلم أوجب على الحائض قضاء الصوم دون الصلاة؟ وأيما أقدر المنى أم البول؟»، قال: البول، قال: «فما بال الله أوجب الغسل منه دون البول؟».

قال: إنّما أنا صاحب رأي، قال: «فما ترى في امرأة إنسان وامرأة عبد، سافرا عنهما، فسقط البيت عليهما، فماتتا وتركتا ولدين لا يدرى أيهما المالك من المملوك؟».

قال: إنّما أنا صاحب حدود، قال: «فأعور فقاً عين صحيح، وأقطع قطع يدرجل كيف حدّهما؟».

قال: إنّما أنا عالم بما بُعث الأنبياء، قال عليه السلام: «ف قوله سبحانه: ﴿لَعَلَّهُ يَذَّكَّرُ أَوْ يَحْتَشِي﴾ [طه: ٤٤]، أهذا شك من الله؟»، قال: لا علم لي، فقال عليه السلام: «إنّك تعمل بكتاب الله، ولست بمن ورثه، وإنّك قياس، وأول من قاس إبليس، ولم يُبَيّن دين / [[ص ٢١٢]] الإسلام على القياس، وإنّك صاحب رأي، وخصّ الله نبيّه بالرأي في قوله: واحكم بينهم بما أراك الله، فكان رأيه صواباً ومن دونه خطأ، ومن أنزلت عليه الحدود أولى منك بعلمها، وأعلم منك بمباعد الأنبياء خاتم الأنبياء، ولولا أن يُقال: دخل أبو حنيفة على جعفر بن رسول الله فلم يسأله عن شيء لما سألتك، فقس إن كنت مقيساً»، فقال: والله لا تكلمت به بعدها، فقال عليه السلام: «كلاً إن حبّ الرئاسة غير تاركك كما لم يترك من كان قبلك»، انتهى كلامه عليه السلام.

يسلك الطرقات لم يغلب في ظنّه السلامة في بعضها، ومن لم يتجر لم يغلب الربح في بعضها، ومن لم يجرب الأدوية لم يغلب العافية في بعضها.

إن قالوا: فقول عليّ: «علّمني رسول الله ﷺ ألف باب فتح لي من كلّ باب ألف باب» دليل على صحّة القياس.

قلنا: الذي علّمه هو الذي فتحه له، أو أنّه افترق وبحث في كلّ باب فعرّف منه ألف باب، لقوله عليه السلام: «من عمل بما يعلم ورثه الله علم ما لم يعلم»، أو علّمه علامة ألف حادثة فعرّف من كلّ علامة ألف علامة.

هكذا ذكر المفيد في (المحاسن)، وذكر عن غير واحد أنّه علّمه صنعة الحكم إجمالاً، مثل: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب»، ففتح له منه تحريم الأخت ونحوها، ومن الربا في المكيل والموزون فتح له أنواع هذين، ومثل: «يحلُّ / [[ص ٢١٠]] من الطير ما دفّ ويحرم منه ما صفّ، ومن البيض ما اختلف طرفاه ويحرم ما اتّفق، ونحو ذلك.

وذكر المفيد في المحاسن قول أبي حنيفة: البول في المسجد أحياناً أحسن من بعض القياس.

قال محمد بن الحسن من أصحابه: لو دخل جنب بئراً بنية الغسل فسد الماء ولم يطهر، وكذا إن خرج ودخل ثانية وثالثة، فإن دخل رابعة طهر.

قال جمال الدين في مختلفه: إن اتّفقت المسألتان بطل القياس لاتّحادهما، وإن اختلفتا بطل القياس لامتناع قياس الشيء على مخالفه.

قال الرازي في معالمة: الحكم بالقياس بغير ما أنزل الله، إذ لو كان بما أنزل كان الحكم بالقرآن حكماً بغير ما أنزل، فيدخل تحت: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤]، وهو باطل للزوم كفر كلّ من لم يعمل بقياس، فلزم العكس، وهو المطلوب.

شعر:

إن كنت كاذباً في الذي حدّثني

فعليك وزر أبي حنيفة أو زفر

المائلين إلى القياس تعمّداً

العادلين عن الشريعة والأثر

/ [[ص ٢١٣]] ٣ - فصل:

وفيه أطراف أربعة للمشايخ الأربعة:

الأول: أبو حنيفة:

وفيه أمور:

١ - أتاه رجل من المشرق بكتاب سمعه منه، فرجع عنه، فنادى: عام الأول / [[ص ٢١٤]] أفتيتني بهذا، فهزقت به الدماء وأبحت به النساء، قال أبو حنيفة: هذا رأي رجعت عنه، قال: أفيجوز أن ترى من قول غيره أيضاً؟ قال: لا أدري، قال: لكنني أدري، إن من أخذ عنك فهو ضالٌّ.

٢ - قال الغزالي: أجاز أبو حنيفة وضع الحديث على وفق مذهبه.

٣ - يوسف بن أسباط: قال أبو حنيفة: لو أدركني رسول الله لأخذ بكثير من أقوالي.

٤ - الحَكَم بن هشام: قلت لأبي حنيفة: ما تقول هو الحق بعينه؟ قال: لا أدري، ولعلَّه الباطل بعينه.

٥ - في (تاريخ بغداد): قال شعبة: كَفُّ من تراب خير من أبي حنيفة.

٦ - قال الشافعي: نظرت في كُتُب أصحاب أبي حنيفة، فإذا فيها مائة وثلاثون ورقة خلاف الكتاب والسنة.

٧ - قال سفيان ومالك وحماد والأوزاعي والشافعي: ما وُلِدَ في الإسلام أشأم من أبي حنيفة.

٨ - قال مالك: كانت فتنة أبي حنيفة أضرَّ على الأمة من فتنة إبليس.

٩ - قال ابن مهدي: ما فتنة على الإسلام بعد الدجال أعظم من فتنة أبي حنيفة.

١٠ - قال له الأصمعي: تَوَضَّأت؟ قال: وصلَّأت، قال: أفسدت الفقه، فلا تُفسِد اللُغة.

١١ - قال له ابن أبي ليلى: أيحلُّ النبيذ والغناء؟ قال: نعم، قال: أفسرُّك أن تكون أمك نَبَّاذة أو مغنِّية؟

١٢ - في مجالس ابن مهدي: كان أبو حنيفة يشرب مع مساور، فلما تنسَّك عاب مساوراً، فكتب إليه شعراً:

إن كان فقهك لا يتم

بغير شتمي وانتقاصي

فاقعد وقم بي حيث شئت

من الأداني والأقاصي

/ [[ص ٢١٥]]

فلطال ما زكَّيتني و

أنا المقيم على المعاصي

أيام تعطيني وتأخذ

في أباريق الرصاص

فأنفذ إليه أبو حنيفة بهال فكفَّ عنه.

١٣ - طهَّر جلد الميتة والكلب بالدباغ، وفي (سنن ابن ماجه)

و(أما لي ابن شيبه) قول النبي ﷺ: «لا تتنفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب».

١٤ - لو ماتت فارة في بئر نَزَحَ منها عشرون دلوًّا، ولو وقع

فيها ذنبه نَزَحَتْ كلُّها، ولو مات فيها مؤمن طاهر نَزَحَتْ كلُّها، فسوى بينه وبين ذنب الفارة.

١٥ - لو بالت فارة في بئر فيها ألف قرية نجَّستها.

١٦ - قال النبي ﷺ: «من أدرك ركعة من العصر فقد

أدركها، ومن الصبح فقد أدركها»، وقال أبو حنيفة: يكون للعصر مدركاً، وللصبح ليس مدركاً، فأخذ بنصف الخبر وألقى نصفه.

١٧ - يملك المسلم الخمر بشراء وكيله الذمِّي.

١٨ - يصحُّ إبراء الوكيل بغير إذن الموكل.

١٩ - لو زرع بيده الأرض المغصوبة فلا أجره عليه، ولو

آجره فالأجر له.

٢٠ - لو غيَّر المغصوب عن صفته ملكه.

٢١ - إذا وجب البيع فلا خيار للمجلس بعده.

/ [[ص ٢١٦]] ٢٢ - جوَّز قبض الموهوب بدون إذن

الواهب في المجلس.

٢٣ - النضر بن شميل في كتاب الحيل: ثلاثمائة وثلاثون

حيلة: قال الشافعي: كلُّها كفر، منها: من قبَّل حماته انفسخ نكاح زوجته، ومن حلف ليتزوجن برئ بالعقد على كافرة أو إحدى

محارمه، ومن حلف ليصومن أو ليصليَن فصام بعض يوم أو سجد سجدة لم يحث في يمينه، ومن حلف ليطأن زوجته صائمَيْن

من غير عذر يلفُّ حريرة ويطأ ولا ينقض صومه، ومن طلق ثلاثاً فأراد زوجها إرجاعها أمرها بالردة، فإذا فعلت نكحها.

٣٥ - أسقط النبي ﷺ الزكاة عن الأوقاص والخيل والرقيق والخضراوات والناقص عن خمسة أوسق من الغلات وأوجبها أبو حنيفة في ذلك كله.

الثاني: الشافعي:

حكى عنه الربيع في كتابه أنه قال: لا بأس بصلاة الجمعة والعيدين خلف / [[ص ٢١٨]] كل امرئ وإن كان متغلباً، صلى على بالناس وعثمان محصور، صرح بتغلب علي عليه السلام، والمتغلب على أمر الأمة فاسق، وقال: صلى الحسنان خلف مروان، وما كانا يعيدان.

أبو بكر بن عيَّاش: سَوَّدَ اللهُ وجه ابن إدريس، وقال عمَّار بن زريق: ذَكَرَ الشافعي عند الثوري فقال: غير فقيه ولا مأمون، وقال: حكمني في أصحاب الكلام أن يُضْرَبُوا بالجرديد، ويُطْفَأَ بهم في العشائر، ويقال: هذا جزء من ترك الكتاب والسنة، وأخذ في الكلام، وقال أصحابه: المختلفون في المذاهب ثلاثة، نُكْفَرُ المعتزلة، ونُسِّقُ السبابة للسلف، والمخالفون في الفروع لا ولا. وفي (الإحياء): أخذ الشافعي من الرشيد ألف دينار.

وفي (منية النفس): قال القاضي بن شهري: كان الشافعي لا يُحَدِّثُ إِلَّا ولجانبه غلام أمرد حسن الوجه، فأنشد أصحابه لنفسه: يقولون لا تنظر وتلك بليَّة

ألا كل ذي عينين لا بد ناظر

وليس اكتحال العين بالعين ريبة

إذا عف فيما بينهن الضامير

حكم بطهارة المنى، وقال: منه خلقت الأنبياء، ونسي خلقهم من العلقة وهو دم نجس، وقد سُمِّيَ أثر المنى رجز الشيطان في قوله: ﴿وَيُدْهِبُ عَنْكُمْ رِجْزَ الشَّيْطَانِ﴾ [الأنفال: ١١]، فأوجب نجاسته والتطهير منه.

١ - لو مسَّ المؤمن التقيُّ فرجه أو فرج كلب أو خنزير أو فرج بهيمة أو صغير أو بدن امرأة أجنبية انتقض وضوؤه.

٢ - سنَّ مسح الرأس ثلاثاً، وبمرة، لعدم اقتضاء الأمر التكرار.

٣ - جوز أكل دود الطعام معه.

٤ - كلُّ حيوان طاهر في حياته يُطَهَّرُ جلده إذا مات بدباغه.

٥ - لا بأس بالصلاة خلف الخوارج، لأنهم متأولون، وخلف الفاسق والمبدع.

شعر:

لكم من فرج محصنة عفيفة
أحلَّ حرامه بأبي حنيفة

وكم من كل مسألة ظريفة
تجهَّمها بآراء سخيفة

فصيرَ حسنها في الناس قبحاً
وصيرَ طيبها فيهم كجيفة

٢٤ - جوز الطلاق قبل النكاح، وحديث النبي ﷺ بخلافه.

٢٥ - أوقع سائر العقود من المكرهين مع قوله: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، وروت عائشة: لا طلاق ولا عتاق في إغلاق، والإغلاق هنا الإكراه والسكر.

٢٦ - لو تزوج وطلَّق عقيب العقد بلا فصل ولا دخول، لحق به الولد لسنة أشهر.

٢٧ - لو عقد عليها بمصر وهي ببغداد، لحق به الولد.

٢٨ - لو غاب عن زوجته مدة طويلة ولم يفارق أصحابه فجاءت بولد لحق به.

٢٩ - لا قود على من قُتِلَ بغير حديد، من خنق، ورص رأس، وغيره، حتَّى قيل له في رجل رمى آخر بحجر فقتله، فقال: لو رماه بأبي قبيس لم أقتله به.

٣٠ - الجنايات الموجبة للحدود إذا تقادم عهدها سقطت.

٣١ - الشارب إذا زال سكره سقط حدُّه.

/ [[ص ٢١٧]] ٣٢ - المثلث الذي لا يُسَكِرُ حلال، وشربه سنة، وتحريمه بدعة.

٣٣ - قال: كان النبي ﷺ قال: «كلُّ سكر حرام»، فزادوا الميم وقالوا: مسكر، قال أبو نواس:
أحلَّ العراقيُّ النبيذ وشربه

وقال رويانا أنه حُرِّمَ السكر

وقال العزى:

وما قاله الكوفي في الفقه مثلما

تغنَّى به البصري في صفة الخمر

يعني أبا نواس.

٣٤ - لو سرق بعض الجماعة قُطِعَ الجميع، حكاها المفيد في المحاسن، فأسقط الحدَّ مع وجوبه، وأوجب مع سقوطه.

- ٦ - أبطل الصلاة في السفينة إذا كان حبلها مشدوداً في موضع نجس.
- ٧ - لو تشهد أو سلم بالفارسية أجزاءه، ولم يرى النبي ﷺ تلفظ بها في / [[ص ٢٢٠]] حال فضلاً عن أن يؤديها فرضاً.
- ٨ - لو جمع بين الظهرين في وقت العصر، جاز أن يبدأ بالعصر.
- ٩ - جوز الاعتكاف بغير صوم، ولم يعتكف النبي ﷺ إلا صائماً.
- ١٠ - من أفطر في رمضان عمداً لا لعذر، قضى ولا كفارة.
- ١١ - من أسلم في بعض يوم ولم يصمه قضاة.
- ١٢ - صرف المال إلى النكاح أولى من الحج.
- ١٣ - للأبوين منع الولد من حج الإسلام.
- ١٤ - لو ذبح الهدي ذمي أجزاءه.
- ١٥ - اللواط أو إيتاء بهيمة لا يفسد الحج، قال ابن الحجاج: فرعون لم يحكم بهذا ولا جرت به سنة همامان
- ١٦ - للسلطان أن يقطع شيئاً من الشوارع ورحبات الجوامع.
- ١٧ - العجم ليسوا أكفاء للعرب، ولا العرب لقريش، ولا قريش لبني هاشم.
- ١٨ - يجوز نكاح البنت من الزنا.
- ١٩ - نسب نبينا إلى الرغبة في الحرام، حيث قال: إذا أبصر امرأة وأعجبته وجب على زوجها طلاقها، قال ابن الحجاج: أنت فقيه عالم أحب أن تفتيني من قبل أن أضطر في شرح كتاب المزني
- ٢٠ - أحل أكل الطين الأبيض مع، قول النبي ﷺ: «الطين حرام على أمتي».
- قال الخوارزمي:
دع الطين معتقداً مذهبي
فقد صح لي من حديث النبي
من الطين ربي برا آدمياً
فأكله أكل للأب
- ٢١ - أجاز سماع الغني بالقصب وشبهه، وفي القرآن: ﴿وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾ [الحج: ٣٠].
- ٢٢ - الجلاذ لا عهدة عليه عند جهله بالحال.
- ٢٣ - إذا تغلبت الفسقة على الولاية، فكل من ولوه نفذ حكمه.
- قال الآمدي:
علومكم وإن كثرت هباء
بلا فضل وفضلكم فضول
أعتقدون قاتل آل طه
غداً في الحشر ينجو والقتيل
ودينكم القياس فهل بهذا
متى أنصفتم تقضي العقول
- الثالث: مالك:
وهو أمور:
١ - في كامل المبرد وعقد ابن ربه: كان مالكا يذكر علياً وعثمان وطلحة والزبير ويقول: والله ما اقتتلوا إلا على الشريد الأعرس.
- ٢ - دخل محمد بن الحسن على مالك ليسمع منه الحديث، فسمع في داره المزمار والأوتار، فأنكر عليه، فقال: إننا لا نرى به بأساً.
- ٣ - في (حلية الأولياء) وغيرها عن ابن حنبل وأبي داود أن جعفر بن سليمان ضرب مالكا وحلقه وحمله على بعير، وروي أنه كان على رأي الخوارج، فسئل عنهم فقال: ما أقول في قوم ولونا فعدلوا فينا؟
- ٤ - قتل شخص أخاه فقال أبوه: أنا الوارث وقد عفوت عنه، قال مالك: ليس لك ذلك، وكان الأب إذا سئل يقول: أحدهما قتل صاحبه، والآخر قتله مالك.
- / [[ص ٢٢١]] ٥ - لو تيقن الطهارة وشك في الحدث بنى على الشك، وعن الشافعي: لا يحل لمالك أن يفتي.
- ٦ - سؤر الكلب والخنزير من المايعات مباح، ومن الماء مكروه.
- ٧ - من لم يجد إلا ماء ولغ فيه كلب ترضاً منه.
- ٨ - لعاب الكلب طاهر.
- ٩ - كره التسمية في الصلاة إلا في رمضان.
- ١٠ - جعل الاستعاذة بعد القراءة، أخذه من ظاهر: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ﴾ [النحل: ٩٨]، وجميع أهل المعاني قالوا: معناه: إذا أردت أن تقرأ، مثل إذا أكلت فسم.

٤ - في (فضائل الصحابة): قال صالح بن أحمد بن حنبل لأبيه: لِمَ لا تلعن يزيد؟ فقال: ومتى رأيتني لعنت أحداً، فقال: ألا تلعن من لعنه الله في كتابه؟ قال: أين؟ قال: قوله: ﴿فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتَقَطَّعُوا أَرْحَامَكُمْ﴾ ﴿٢٣﴾ أولئك الذين لعنهم الله فأصمهم وأعمى أبصارهم﴾ [محمد: ٢٢ و٢٣]، فهل قطعة أعظم من القتل؟

٥ - في مسند جعفر: قال أحمد: لا يكون الرجل سنيّاً حتى يبغض عليّاً ولو قليلاً.

٦ - (منتحل الجدل) للغزالي: أفتى أحمد بوجوب قتل رجل قال بخلق القرآن، فروجع فيه، فقال: إن رجلاً رأى في منامه أن إبليس مرّ على باب ذلك الرجل، فقيل: لِمَ لا تدخلها؟ فقال: فيها رجل يقول بخلق القرآن أغناني عن دخولها، فقام الرجل وقال: لو أفتى إبليس بقتلي في اليقظة قبلتموه؟ قالوا: لا، قال: والنوم أولى.

٧ - قال: لله جوارح من عين، ويد، وجنب، وقدم، وينزل إلى السماء كلّ ليلة، وأفعال العباد منه.

٨ - من زعم أن محمداً وعليّاً خير البشر فهو كافر.

٩ - من لا يرى الترحم على معاوية فهو ضالّ مبتدع.

١٠ - يجزي المسح على العمامة كإسحاق والأوزاعي والثوري.

١١ - يجوز مسح الرأس بيد غيره، وبآلة، ومطر يمرّ على رأسه.

بحث:

صنّف عبد الله الهروي منهم كتاباً في اعتقادهم، وفيه: إن الله عاب الأصنام في قوله: ﴿أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٩٥]، فدَلَّ هذا على أن له ذلك.

قلنا: هذا خرج على وجه الاستعظام لعبادة الأصنام، حيث عدلوا عنه تعالى مع ظهور آياته إلى من لا ينفع من عبده ولا يضُرُّ من جحده، فلا آلة له يدفع بها عن نفسه، فهو موضع العجب والانسلاخ من القرآن في قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١].

[[ص ٢٢٥]] تذييب:

أسند سليمان بن مقاتل في كتاب (الأسماء): قيل: يا رسول

١١ - جوزّ هو والشافعي تقدّم المأموم على الإمام.

١٢ - لو حلف لا يأكل لحماً فأكل شحماً حنث، ولو عكس لم يحنث، وهذا تناقض.

١٣ - البحري كلّه حلال ولو طفئ.

١٤ - سائر سباع الطير ذي المخلاب وغيره لا بأس بأكله، وكذا الوحشي كلّه إلا الخنزير، وفي كتاب ابن ماجة: نهى النبي ﷺ يوم خيبر عن كلّ ذي ناب أو مخلاب، وفي سننه أيضاً: ما تقول يا رسول الله في الثعلب والضبع؟ فقال: «من يأكلهما؟»، فقلت: فالذئب؟ قال: «هل يأكل الذئب أحد فيه خير؟».

١٥ - لو قال: أنت طالق يوم أموت أو تموتين أو يموت زيد، طلّقت في الحال.

[[ص ٢٢٢]] ١٦ - لو اعتقد الطلاق بقلبه وقع.

١٧ - لو طلق الأجنبية ثم تزوّجها وقع.

١٨ - لو قال: أنت عليّ كظهر أمي أو ظهر زيد أو ظهر الدابة وقع.

١٩ - لو قال: كلّ من أتزوّجها فهي طالق، فتزوّج واحدة، طلّقت، فلو عاد وتزوّجها طلّقت أيضاً.

٢٠ - أكثر الحمل سبع سنين، أو خمس، أو أربع.

٢١ - من قطع ذنب حمار القاضي لزم كمال قيمته.

٢٢ - للمخنث أن يستعمل، لأنّه مالك نفسه.

٢٣ - يجلّ وطء النساء في أحشاشهنّ.

شعر:

فحاولها من خلفها فتمنّعت

وقالت معاذ الله من فعل ذلك

فقال لها جازت على قول مالك

فقالت رماك الله في يد مالك

[[ص ٢٢٣]] الرابع: ابن حنبل:

وهو أمور:

١ - قال الكشي: هو من أولاد ذي الثدية، جاهل شديد النصب، يستعمل الحياكة، لا يُعدّد من الفقهاء.

٢ - هجر الحارث المحاسبي في ردّه على المبتدعة، وقال: إن تردّ عليهم فقد حكيت قولهم.

٣ - في (قوت القلوب) أنّه قال: علماء أهل الكلام زنادقة، وقال: لا يفلح صاحب الكلام أبداً.

المفسرين على نزولها فيهم من غير نكير، إلا ما كان من عكرمة الخارجي، والكذاب الكلبي، وثالثهما البخاري.

ولم ينقل من حديث الراية أوله، بل قال: «لأعطين الراية رجلاً»، وترك أوله أن النبي ﷺ بعث أبا بكر فرجع يؤنب أصحابه ويؤنبونه، ثم عمر فرجع يجيب أصحابه ويجيبونه، حتى ساء النبي ﷺ، فقال: «لأعطين الراية رجلاً يحب الله ورسوله، ويحبه الله ورسوله، كراراً غير فرار».

روى ذلك أحمد، والطبري، وابن بطّة، والترمذي، وابن ماجّة، والثعلبي، وأبو يعلى، والبيهقي، والواحدي.

ولم يرو حديث سدّ الأبواب، وقد رواه ثلاثون رجلاً من الصحابة، منهم: سعد / [[ص ٢٢٨]] بن أبي وقاص، وابن عباس، وابن أرقم، وجابر الأنصاري، وحذيفة، والخدري، ومعاذ، وابن عمر، وأبو رافع، وأمّ سلمة، وبريدة، وذكره أبو نعيم في الحلية، وأبو يعلى في المسند، والخطيب في تاريخه، والبلاذري في تاريخه، والترمذي في جامعه، وابن بطّة في إبانته، وأحمد في فضائله، والطبري في خصائصه، وابن ميمونة في إملائه، وشعبة في أماليه، والبيهقي في كتابه، والخركوشي في شرف النبي ﷺ.

ولم يذكر ما نقلته رواهم من قول الأول: أي ساء تظلني... الحديث، ولا خبر الكلاله، ولا خطبة الاستقالة، ولا بدائع عثمان، ولا حديث ماء الحوآب.

ولمّا لم يخش من تلك التمويهات صدق عليه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ﴾ [البقرة: ١٥٩].

/ [[ص ٢٢٩]] إن قيل: إنه لم يجوز [ذلك]، ذكر ما يصنع تلك إلا وضع تلك الأولياء.

قلنا: فما بال البخاري ومسلم تصدياً لذكر معائب الأنبياء؟ ففي الحديث التاسع والثمانين بعد المائة من المتفق عليه من الجمع بين الصحيحين عن النبي ﷺ «أن موسى لطم ملك الموت على عينه فقلعها، لمّا جاء لقبض روحه». وفي الحادي عشر منه بعد المائتين «أن إبراهيم لمّا يطلب الخلق منه الشفاعة يقول: كذبت ثلاث كذبات، اذهبوا إلى غيري»، ونحوه في السابع والعشرين بعد المائتين.

ولو أن أحداً نقل عن شيخهم كذباً لطعنوا في روايته، وسارعوا إلى تكذيبه، أفما كان للأنبياء المختارين أسوة بالشيخين؟ وقد نهى النبي ﷺ عن الاغتياب وذمّ الدواب، فكيف يصح عنه ذلك فيمن ذكاهم ومدحهم؟

الله، ثمّا ربنا؟ قال: «لا من ماء رواء، ولا من أرض، ولا من سماء، خلق خيلاً فأجراها، ففرقت، فخلق نفسه من عرقها».

وفيه: منهم من يذكر أن البحر من بصاق الله، وأن على رأسه شعراً جعداً قططاً.

وفيه: قيل: يا رسول الله، أين كان ربنا قبل أن يخلق الخلق؟ قال: «في غمام تحته هواء، وفوقه هواء».

وفي تاريخ ثابت بن سنان: نادى صاحب الشرط في بغداد: لا يجتمع من الحنابلة اثنان في موضع واحد.

والمعتصم الخليفة ضرب ابن حنبل وحسبه، ووقع الراضي بالله نسخة للحنابلة فيها: (من نافق بإظهار الدين، وتوثب على المسلمين، وأكل أموال المعاهدين، كان قريباً من سخط رب العالمين، وقد تأمل أمير المؤمنين جماعتكم، وكشفت له الخبرة عن مذهب صاحبكم، فوجده كاللعين إبليس، يزين لحزبه المحظور، ويركب بهم صعاب الأمور، ويدلي لهم جبل الغرور، فأقسم بالله لئن لم تنصرفوا عن مذموم مذهبكم، ومعوج طريقكم، ليوسعنكم ضرباً وتشريداً وقتلاً وتبيداً، ولتعملن السيوف في عواتقكم، والنار في منازلكم).

/ [[ص ٢٢٦]] ٤ - فصل: في البخاري:

ما رأينا عند العامة أكثر صيتاً، ولا أكثر درجة منه، فكأنه جيفة علت، أو كلفة غشت بدرأ، كنتم الحق وأقصاه، وأظهر الباطل وأدناه، قال ابن البيّغ في (معرفة أصول الحديث): احتج البخاري بأكثر من مائة رجل من الجهوليين، وصحّ عند العلماء أنه روى عن ألف ومائتي رجل من الخوارج الملعونين، ذكر منهم صاحب المصالحات جماعة.

وقال له ابن حنبل: سميت كتابك صحيحاً وأكثر رواته خوارج؟ فقرّر مع الغريبي سماع كل كراس بدائق، فلهذا لم تُرفع روايته إلا عن الغريبي.

وحسبه قاضي بخارى أيام حياته، لمّا قال له: لم رويت عن الخوارج؟ قال: لأنهم ثقة لا يكذبون.

وإنما شاع كتابه لتظاهره بعداوة أهل البيت، فلم يرو خبر الغدير مع بلوغه في الاشتهار إلى حد لا يمكن فيه الإنكار، وقد ذكرنا طرفاً / [[ص ٢٢٧]] من رواته في باب النص من النبي المختار على علي الكرار، وكنتم حديث الطائر مع كونه مشهوراً في الخاصّ والعام على مرور الأيام، وجحد آية التطهير مع إجماع

كان قبلكم؟ فبعداً لقوم زكوا من أخبر النبي ﷺ عن ضلالتهم، وأخرجوا رُسل الله عن خلاهم.

وفي (الجمع بين الصحيحين) من المتفق عليه: «إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار»، وقد أمر النبي ﷺ علياً بقتل الفرق الثلاث، وقد أسفلنا ما أحدث المشايخ الأخبار من الأنكاث، وأهل السنة يُفضّلون أهل الذمّة، مع علمهم بأنهم يطعنون على نبيهم، وجميع صحابته وأتباعه، حتّى لو أنّ لهم سيفاً أفنوا الجميع به، ويُقدّمونهم على طائفة مسلمة تُسمّى الرافضة، حيث طعنوا في بعضهم بما ثبت صدورهم عنهم، وقد شهد نبيهم على أحداثهم.

ففي الثامن والعشرين من (الجمع بين الصحيحين): «ليردّن عليّ أقوام أعرفهم ويعرفوني، ثمّ يحال بيني وبينهم»، وفي رواية الخدري: «يقال: إنك لا تدري ما / [[ص ٢٣١]] أحدثوا بعدك، فأقول سحقاً لمن بدّل بعدي».

ومنه في الحديث الستين من المتفق عليه: «لم يزلوا مرتدّين منذ فارقتهم»، ومنه في الحادي والثلاثين بعد المائة نحو ذلك، ومنه في السابع والستين بعد المائتين نحو ذلك، من مسند أبي هريرة من عدّة طرق، ومن مسند عائشة وأسما بنت أبي بكر وأمّ سلمة وابن المسيّب وابن مسعود وحذيفة.

ولولا عظم ضلالتهم ما قال فيهم: «سحقاً لمن بدّل بعدي»، لِمَا بلغوا إلى حدّ لا تُقبل شفاعته فيهم.

ومنه في الحديث الأوّل من (صحيح البخاري): قال أبو الدرداء: ما أعرف من أمة محدّ شيئاً إلاّ أنّهم يُصلّون جميعاً.

ومنه في الحديث الأوّل من (صحيح البخاري): قال الزهري: دخلت على أنس وهو يبكي، قلت: ما يبكيك؟ قال: لا أعرف شيئاً ممّا أدركت إلاّ هذه الصلاة، وهذه الصلاة قد ضيّعت. وفي حديث: ما أعرف شيئاً ممّا كان على عهد رسول الله ﷺ، قيل: فالصلاة؟ قال: أليس قد صنعتُم ما صنعتُم؟ فكيف ذمّوا الرافضة ورفضوهم بالطعن على بعض الصحابة بشيء زكّوهم فيه، ونقلوا ما هو أعظم منه؟

/ [[ص ٢٣٢]] ٥ - فصل:

كتم البخاري ومسلم أخباراً جمّة في فضائل أهل البيت، صحيحة على شرطهما، ذكرها الشيخ محمد بن يوسف الكنجي الشافعي في الجزء الثامن من كتاب (بغية الطالبين في مناقب

وفي الرابع والأربعين منه: لعبت الحبشة عند النبي ﷺ، فحصّبهم عمر، فهنا النبي ﷺ.

وفي (الإحياء): غنّت جوار عنده، فدخل عمر، فأشار النبي ﷺ بالسكوت، فخرج، فقال: «عدن»، فدخل، فأشار بالسكوت، فخرج، فقلن: من هذا؟ قال: «عمر»، وهو لا يؤثر سماع الباطل».

وفي المجلد الأوّل من صحيح مسلم سبعة أحاديث تتضمّن نحو ذلك، فقبح الله من أضاف النقص إلى نبيّه، والكمال إلى بعض رعيته، ولا مدح لتابع مع ذمّ المتبوع.

وفي الخامس والأربعين منه أنّ النبي ﷺ سهى عن العصر عن ركعتين حتّى نبّهه ذو اليمين، فرجع فأتمّ بركعتين.

وفي الحديث الأوّل منه، وفي الثاني من أفراد البخاري، والثاني أيضاً من أفراد مسلم، أنّه نام عن الصلاة حتّى طلعت الشمس، فأيقظه عمر، وهذا يناقض ما رووه من أنّه تنام عيناه ولا ينام قلبه، أي نومه لا يمنعه من معرفة الأحوال.

وفي الخامس منه أنّه ترك صلاة العصر يوم الأحزاب.

/ [[ص ٢٣٠]] فضيحة:

من عجيب روايتهم في الرابع والأربعين من (الجمع بين الصحيحين) أنّ النبي ﷺ سبّ رجلين وقال: «إني شارطت ربّي أنّ أيّ المسلمين لعنته فاجعله له زكاةً وأجراً»، وهذا بهت، إذ كيف يكون سباب النبي ﷺ لمسلم، ويكون مصلحة له؟ فعلى هذه يحسن أن يسأل الله لهم ويسألوه أيضاً لأنفسهم أن يوفّق نبيّه لسبّهم ويلهمه لعنهم.

وفي الرابع عشر منه أنّ النبي ﷺ ذبح على النصب، فلم يأكل منه زيد بن نفيّل، فكان أعرف بالله منه، وقد جاء في كتبهم أنّ الله تولى تربيته وتأديبه.

ومن العجب أنّهم يرمون نبيهم وباقي الأنبياء بما ذكرناه ونحوه، ويُنزّهون صحابته ونساءهم عن مثله.

قال عبد الله الهروي منهم في كتاب (الاعتقاد): الصحابة كلّهم عدول، ونسأؤهم، فمن تكلم فيهنّ بتهمة أو تكذيب فقد توثّب على الإسلام بالإبطال.

وفي الأصل التاسع من (الإحياء) للغزالي: اعتقاد أهل السنة تزكية جميع الصحابة.

قلنا: كيف ذلك وقد قال لهم النبي ﷺ: «لتسلكن سنن من

١٢ - أخرج الحاكم في (المستدرک) قول النبي ﷺ: «عليٌّ سيّد العرب»، قال: وهو صحيح الإسناد، ولم يُخرّجه.

١٣ - عبد الله بن أسعد: قال النبي ﷺ: «أوحى إليّ ثلاثاً في عليٍّ أنّه سيّد المسلمين، وإمام المتّقين، وقائد الغرّ المحجّلين»، قال في (المستدرک): صحيح الإسناد.

١٤ - روى جماعة منهم أبو بكر والخجندي وعمر بن مرّة وابن مسعود وعمرو بن العاص والأسدي وعمر بن الحصين ومعاذ وأبو هريرة وابن الفرات وعائشة من طرق عدّة قول النبي ﷺ: «النظر إلى وجه عليٍّ عبادة»، قال في (المستدرک): صحيح الإسناد، ولم يُخرّجه.

/ [[ص ٢٣٤]] ١٥ - قال النبي ﷺ لفاطمة: «أما ترضين أن الله اطّلع إلى الأرض فاختر منها رجلين: أحدهما أبوك، والآخر بعلك؟»، أخرجه في (المستدرک) وقال: صحيح الإسناد عليّ شرط الشيخين، ولم يُخرّجه.

١٦ - لفّ النبي ﷺ عليّاً وزوجته وولده عند نزول آية التطهير وقال: «هؤلاء أهل بيتي»، أخرجه الترمذي والقزويني والحاكم في (المستدرک) وقال: صحيح الإسناد عليّ شرط البخاري، ولم يُخرّجه.

١٧ - «أنا مدينة العلم وعليٌّ باهما»، أخرجه في (المستدرک) وقال: صحيح الإسناد، ولم يُخرّجه. وهنا أخبار أخر لم يُصرّح الكنجي بأنّها لم يذكرها، منقولة من كتب القوم، أعرضنا عنها.

فهذه الأحاديث إن كانت لم تصل إلى الشيخين مع شهرتها، فهو دليل قصورهما، فكيف يُرجّحون كتابيها ويلهجون بذكرهما عليّ غيرهما؟ وإن وصلت إليهما فتركا روايتها ونقلها، كان ذلك من أكبر أبواب التهمة والانحراف، والرجوع عن السبيل الواضح إلى الاعتساف.

وهذا الكنجي وغيره قد أخرج ذلك، وبيّن الطريق الرافع لاعتذار السالك والجاذب لمن تبصّر به إلى النور عن الضلال الحالك، والمنجي لمن تمسّك به من عظيم المهالك، ونحن نسأل الله الكريم الرحيم، أن يُثبت أقدامنا على الصراط المستقيم، ويجعلنا من ورثة جنّة النعيم، فضلاً من ربّك، ذلك هو الفوز العظيم.

/ [[ص ٢٣٥]] تذييب:

عابونا بترك مخالطتهم والإركان إليهم، وما ذلك إلا بما علمنا

الخلفاء الراشدين)، وسأذكر منها ما يليق وضعه بما تقدّمه، لا يخفى به حال هذين الإمامين عند من يفهمه:

١ - زيد بن أرقم: عليٌّ أوّل من أسلم. أخرجه ابن حنبل في المناقب، والترمذي في الجامع، والجاحظ، والحاكم في المستدرک، وقال: صحيح الإسناد، ولم يُخرّجه.

٢ - أخرج الحاكم في (المستدرک) قوله ﷺ: «أنا الصديق الأكبر، صلّيت قبل الناس سبع سنين، لا يقولها بعدي إلاّ كاذب»، قال: وهذا حديث صحيح عليّ شرط الشيخين، ولم يُخرّجه.

٣ - أخرج في (المستدرک) قوله ﷺ: «أنا الهادي، والنبيّ المنذر»، قال: وهذا حديث صحيح عليّ شرط الشيخين، ولم يُخرّجه.

٤ - أخرج في (المستدرک) حديث الفرخ المشوي، وقال: صحيح الإسناد عليّ شرط الشيخين، ولم يُخرّجه.

٥ - قول النبي ﷺ لسلمان: «من أحبّ عليّاً فقد أحبّني، ومن أبغض عليّاً فقد أبغضني»، وقال: صحيح الإسناد عليّ شرط البخاري ومسلم، ولم يُخرّجه.

٦ - أخرج قول النبي ﷺ: «من أراد أن يحيا حياتي، ويموت موتي، / [[ص ٢٣٣]] ويسكن جنّة الخلد التي وعدني ربّي، فليتولّ عليّ بن أبي طالب ﷺ، فإنّه لن يُخرّجكم من هديّ، ولن يُدخلكم في ضلالة»، وقال: صحيح الإسناد، ولم يُخرّجه.

٧ - أخرج قول النبي ﷺ: «أنت وليّ في الدنيا والآخرة»، وقال: صحيح الإسناد، ولم يُخرّجه.

٨ - أخرج حديث الغدير، وقال: صحيح الإسناد عليّ شرط البخاري ومسلم، ولم يُخرّجه.

٩ - أخرج قول بريدة الأسلمي: تنفّست عليّاً عند النبيّ، فغضب النبيّ ﷺ، وقال: «ألست أوّليّ بالمؤمنين من أنفسهم؟»، قلت: بلى، قال: «فمن كنت مولاه فعليّ مولاه»، قال: وهذا صحيح الإسناد عليّ شرطيهما، ولم يُخرّجه.

١٠ - أخرج الترمذي وأبو حاتم وابن حنبل قول النبيّ: «عليٌّ منّي وأنا منه، وهو وليّ كلّ مؤمن بعدي»، وأخرجه في (المستدرک)، وقال: صحيح الإسناد عليّ شرط مسلم، ولم يُخرّجه.

١١ - أخرج ابن حنبل حديث سدّ الأبواب غير باب عليّ، وأخرجه في (المستدرک) وقال: صحيح الإسناد، ولم يُخرّجه.

إن قيل: العدول عن ذلك أحرى بأولي الألباب، لما فيه من الاغتياب، المنهي عنه بنص الكتاب.

قلنا: قد ألحق الله بالظالمين من يتولّى الظالمين، وقال النبي الأمين ﷺ: «قولوا في الفساق ما فيهم، ليجتنبهم الناس»، وقد وضعت العلماء كتب الرجال، ونصّوا فيها على فسق جماعة وكذبهم في المقال، ولم يلحق ذلك بالضلال.

وذكر النبي ﷺ أهل العقبة، وما انطوا عليه من العدوان، وأشار إلى بيت عائشة وقال: «من هنا تطلع الفتنة، من حيث يطلع قرن الشيطان»، وقال لأصحابه: «لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض»، وقال: «لتركين سنن من كان قبلكم حذو النعل بالنعل، والقذة بالقذة»، وقال: «من أصحابي من لا يراني بعد خروجي من الدنيا».

/ [[ص ٢٣٨]] ولولا أن الله يقول: ﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ...﴾ الآية [المجادلة: ٢٢]، لسكتنا عنهم، ولم نعادهم، وهذا عليٌّ ومن كان في حزبه لم يتعافوا عن طلحة والزبير وعائشة والآخرين، والأمر مشهور.

وهذا معاوية وابن العاص وأتباعهما برءوا من عليٍّ وأصحابه وحزبهم، ولعنهم لهم معروف.

وقد روى جرير بن عبد الحميد الضبي أن عبد الله بن عمرو ابن العاص كان بصفيين متقلداً بسيفين يقاتل علياً عليه السلام ويقول: هذا عن نفسي، وهذا عن أبي.

وهذا سعد وابن عمر وأصحابهما لم يروا تقليد عليٍّ، وهو إمامها.

وهذا عثمان نفى أبا ذرٍّ. وهذا عمّار وابن مسعود لعنا عثمان، حتى دقّ ضلع ابن مسعود، وفتق بطن عمّار، ولم يُنكر أحد من أصحاب النبي ﷺ عليهم.

وقال ابن مسعود: وددت أني وعثمان برمّل عالج يحشوا عليٍّ وأحشو عليه حتى يموت الأعجز منّا، فيريح الله المسلمين منه.

وفي رواية ابن مرة أنه قال: عثمان جيفة على الصراط. ومثله روي عن عمّار.

/ [[ص ٢٣٩]] وروى شعبة، عن الأعمش، عن إبراهيم، عن ابن مسعود أن عثمان لا يزن عند الله جناح بعوضة.

من ظلمهم وضلّاهم، لقوله: ﴿وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ...﴾ [هود: ١١٣]، ﴿وَمَا كُنْتُمْ تُتَّخَذُونَ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا﴾ [الكهف: ٥١].

وقد ذكر أحمد بن محمد الجرجاني في (مختصر المعارف) والغزالي في (الإحياء) أن مالك بن أنس ترك المسجد والجمعة حتى مات. وفي (الإحياء) أن سعداً وسعيداً لزمّا بيوتها ولم يأتيا المدينة لجمعة ولا غيرها.

وفيه قيل لابن حنبل: ما حجّتك في ترك الخروج إلى الصلاة؟ فقال: حجّتي الحسن البصري وإبراهيم التيمي. فهلاً وسعنا عذرهم لأئمتهم؟ مع أنّا أعذر منهم، حيث يقرؤون لجلسهم أن الله يُعذّب من غير ذنب، ويُسهّلون المعاصي بقولهم: ما قدر الله كان وما لم فلا.

ولأنهم طرحوا أحاديث العترة، ففي أوّل الجزء الأوّل من (صحيح مسلم)، قال الجراح بن مليح يقول: سمعت جابراً يقول: عندي سبعون ألف حديث عن أبي جعفر عن النبي ﷺ، قال جرير: / [[ص ٢٣٦]] فلم أكتب عنه، لأنّه كان يؤمن بالرجعة. فتركوا الانتفاع بتلك الأحاديث لأجل قول جاء القرآن به في: ﴿الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ﴾ [البقرة: ٢٤٣]، وغيرهم، وجاءت أخبار بحياة أصحاب الكهف.

وأباحوا الخطأ في الشريعة، فقد ذكر في (الجمع بين الصحيحين) أن النبي ﷺ قال: «من اجتهد فأصاب فله أجران، ومن أخطأ فله أجر واحد».

خاتمة:

أتباع كل قوم أعرف بمذاهبهم، فالشيعة أعرف بمذاهب العترة التي رفع النبي ﷺ الضلالة عمّن تمسك بها، والعترة قد أئنت على الشيعة بالورع والديانة، فيعلم كل عاقل مرافقتهم لها في العقائد والأمانة، ومن الله الإعانة.

/ [[ص ٢٣٧]] ١٦ - باب: ذكر رواية أحاديثهم، وطعن بعضهم في بعض، الموجب ذلك لفسقهم، الموجب لردّ حديثهم، الموجب لهدم قاعدتهم في تصحيح دينهم:

فمن الصحابة جماعة مالوا إلى دنياهم، وتداولوا الأموال، ودخلوا بني أمية في ولايتهم، ورووا لهم ما أحبوا، حتى وصلوا إلى حاجتهم، وقتلوا عثمان، وسبوا علياً في زمان إمامته بالإعلان، وخذلوا أبا عبد الله الحسين عليه السلام مع كونه من أحد الثقلين.

وفي الحديث الخامس والستين بعد المائة من المتفق عليه: لَمَّا سمعت عائشة عنه أَنَّ الميِّتَ لِيُعَذَّبَ بِبِكَاءِ الحَيِّ، فقالت: نسي أو أخطأ، إِنَّمَا قال النبي ﷺ في / [[ص ٢٤٢]] يهودية ماتت: «إِنَّه يبيكي عليها، وَإِنَّهَا لَتُعَذَّبُ»، فهذا طعن منها فيه إن كانت صادقة، وإلا ففيها.

ومنه في الحديث الثاني عشر بعد المائة من المتفق عليه: أَنَّ ابن عمر قال: اعتمر النبي ﷺ في رجب، فبلغها، فقالت: ما اعتمر في رجب، وما اعتمر قطُّ يوماً عمرة إلا وأنا معه. فكيف جاز لها أَنْ تقول ذلك، ولعلَّه اعتمر فيه بمكة؟ فهذا طعن في ابن عمر أو فيها.

ومنهم: عائشة التي أكثروا الرواية عنها، مع نقلهم في صحاحهم نقصها، و/ [[ص ٢٤٣]] ما يوجب ردَّ قولها، ففي الحديث الثاني والثمانين من المتفق عليه: كنت أَلْعَبُ بالبَنَاتِ، وكانت لي صواحب يلعبن معي، فإذا دخل النبي ﷺ امتنعن، فيشير لهنَّ، فيلعبن معي والبَنَاتُ اللَّعْبُ، ونحوه في حديث جرير. وقد روت هي في الحديث السادس من المتفق عليه في عدَّة طُرُق إنكار النبي ﷺ لعمل الصور، والأمر بإبطائها، فكيف يرضى بجعلها في منزله؟ وقد رواوا عنه في صحاحهم أَنَّ الملائكة لا تدخل بيتاً يكون فيه كلب ولا صورة ولا تمثال، أفكان يؤثر لعب عائشة باللعب على دخول الملائكة بيته الذي أُسِّس على العبادات ونفي المنكرات؟ وكيف يمتنع النبي ﷺ من دخول الكعبة حتَّى يُجَنَّبَ عنها الصور كما ذكره في (الجمع بين الصحيحين) في الحديث التاسع عشر من أفراد البخاري، ويجمع لعائشة النساء يلعبن معها أو يريد لعبها بلعبتها؟

وفي (الجمع بين الصحيحين) في الحديث الخامس والعشرين من المتفق عليه أَنَّ عائشة تفرَّجت على الحبشة وهم يلعبون في المسجد بالحراب، وقد صان النبي ﷺ المسجد عن إنشاد الضوالم، وقال: «لا أدأها الله إليك، إنَّ المساجد لم تبَنَ لهذا».

ومن ذلك الحديث أَنَّ أباهَا دخل عليها في أيام منى، وعندها جاريتان يُدْفَنان، والنبي ﷺ متغشَّ بثوبه، فنهراها، وقال: أمزامير الشيطان عند رسول الله؟ فنهاه النبي ﷺ عن ذلك. فكيف حسن من القوم تصحيح ذلك عن نبيهم الذي هو أكمل العقلاء، وأفضل الفضلاء؟ وكيف جعل النبي ﷺ بيوتاً أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه كما جاء في القرآن محلاً للعب والغناء؟ وأبو بكر

وروى خالد وابن حمَّاد ومنصور، عن الأعمش، عن عمر بن مرَّة، عن أمِّ سلمة، عن أبي عبيدة، عن ابن مسعود، قال: قال رسول الله ﷺ: «يدخل عليكم رجل من أهل النار»، فدخل عثمان.

وهذا عمر يشهد لأهل الشورى بالجنة، ويأمر بقتلهم. وهذه عائشة تُخرج قميص النبي ﷺ وتقول: لم يبُلْ وقد أبلى عثمان سُنَّته.

وهذا عمر قد قال: اقتلوا سعداً، لعن الله سعداً، وهو سيِّد الأنصار.

وهمم بإحراق بيت فاطمة. وأنكر على أبي بكر ترك قتل خالد، وقد قذفه بالزنا بامرأة مالك.

وأنكر عليه أشياء حتَّى قال: كانت بيعة أبي بكر فلتة. وهذا طلحة وعثمان يوم أُحد، فقال له عثمان: أَلست خطبت يهودية فأبت، / [[ص ٢٤٠]] أَنْ تتزوَّجك حتَّى تهودت؟ فأنت أوَّل صحابي تهود.

وهذا أبي بن كعب وابن مسعود تسابَّا حتَّى نفى كلُّ واحد منهما الآخر عن أبيه.

وقال عثمان لابن عوف: يا منافق، فقال: متى نافقت، أفي توليتي إِيَّاك أم برضاي بمن لم يكن رضى؟

فهذه أمور شرحتها، ليعلم الناظر في كتابنا أَنَّ القوم بدَّلوا وغيروا كالأمم السالفة، فإنَّ كان الله ورسوله مدحاهم في حال طاعتهم، فقد ذمَّاهم في حال معصيتهم، وقد خاطب الله نبيّه: ﴿لَئِن أُشْرِكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [الزمر: ٦٥]، وقال: ﴿إِنِّي أَخَافُ إِنَّ عَصِيَّتَ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ [الأنعام: ١٥]، وذلك تأديب وتحذير لأُمَّته.

/ [[ص ٢٤١]] ١ - فصل:

فمن فقهاء الجمهور ورواتهم عبد الله بن عمر، قعد عن بيعة علي ونصرته، وتمسَّك بيزيد وبيعته، ففي الحديث الحادي والثمانين من الجمع بين الصحيحين: لَمَّا خلع أهل المدينة يزيد، جمع أهله وحشمه، وقال: سمعنا النبي ﷺ يقول: «يُنْصَبُ لكلِّ غادر لواء يوم القيامة»، وإني لا أعلم أغدر ممن بايع رجلاً ثمَّ نصب له القتال.

وفي الحديث الخامس والخمسين منه أَنه كتب إلى عبد الملك بن مروان يبايعه.

ومنهم: سعيد بن المسيب فقيه الحجاز، روى أبو معشر أنه تأبى من حضور جنازة علي بن الحسين، وهو ابن ناقل هذا الدين، ومحمود عند ساير المسلمين، / [[ص ٢٤٦]] وقال: ركعتين أحب إلي من حضور علي بن الحسين.

/ [[ص ٢٤٧]] ومنهم: خالد الواسطي، روى: الجنة والنار يخربان.

ومنهم: منصور بن المعتمر، كان شرطياً لهشام بن عبد الملك. ومنهم: سعيد بن جبير، كان على عطاء الخيل في زمرة الحجاج، وتخلّف عن الحسين.

ومنهم: الحسن البصري، خرج مع ابن الأشعث، وتخلّف عن الحسين، وخرج في جند الحجاج إلى خراسان، وقال في عثمان: قتله الكفار، وخذله المنافقون، فنسب جميع المهاجرين والأنصار إلى النفاق.

ومنهم: مسروق بن الجذع ومرة الهمدانيان، لم يخرجوا مع علي إلى صفين، بل أخذوا عطاءهما منه، وهربا إلى قزوين، وكان مسروق يلي الجسر بالبصرة لعبيد الله بن زياد، يأخذ له المكس. ومنهم: أبو موسى الأشعري، رويتم عن حذيفة بن اليمان أنه شهد عليه بالنفاق.

ومنهم: المغيرة بن شعبة، شهد عليه ثلاثة بالزنا، فلقن عمر الرابع فتلجلج حتى رفع الحد عنه.

/ [[ص ٢٤٨]] ومنهم: أبو هريرة، ضرب عمر بن الخطاب رأسه بالدرّة، وقال: أراك قد أكثرت الرواية، ولا أحسبك إلا كذاباً، وقال له: يا عدوّ الله وعدوّ الإسلام، أختت ماله؟ وغرّمه اثني عشر ألف درهم، وقال فيه عليّ عليه السلام: «أكذب رجل على رسول الله ﷺ هذا الغلام الدوسي».

وروى أحمد بن مهدي، عن نعيم، عن أبي حازم، عن أبيه، عن أبي صالح، قال: سبّ أبو هريرة، فقال له النبي ﷺ: «إنّ فيك لشعبة من الكفر»، فسأل النبي ﷺ أن يستغفر / [[ص ٢٤٩]] له، فلم يعلم أحد أنه استغفر له، وحلف لا يسبّ مسلماً، وكان بعد ذلك يلعن علياً.

وفي (المعارف): كان يلاعب الصبيان، ويقرّعهم برجليه، ويؤاكلهم، ويركب الحمار وفي رأسه حلية من ليف، ويقول: الطريق جاء الأمير.

وفي (نزهة الأبصار): قيل له: يا أبا هريرة، يا سارق الذريرة.

ينهى عن المنكر فيرثه النبي ﷺ عن النهي، وإذا كان النبي لا ينطق عن الهوى، بل بوحى يوحى، فردّ النبي عن المنكر من ربّ السماء، وكيف ساغ لأبي بكر النهي عن ذلك؟ وكان له برسول الله أسوة حسنة، وهل ذلك إلا تقدّم بين يدي الله ورسوله؟

وقد ذكر الحميدي في الحديث الرابع بعد المائة من المتفق عليه عن عائشة من طرق عدّة قالت: سُحِرَ النبي ﷺ حتى كان يُجِيلُ إليه أنه فعل الشيء وما فعله، فكيف / [[ص ٢٤٤]] صحّحوا ذلك وقد صانه الله بألطافه، وقال: «فَسَيَكْفِيكُمْ اللَّهُ» [البقرة: ١٣٧]؟ وكان يُعلّم الناس التحرّس من السحر، ولو جاز عليه ذلك التنفيذ، جاز أن يُنقص عن الشريعة أو يزيد، وفي ذلك إسقاطه وإسقاط مذهب الإسلام، عند أعدائه من الأنام.

ومنهم: مقاتل، قال الجزري: كان كذاباً بإجماع المحدّثين، وقال وكيع: كذاب، وقال السعدي: كان حسوداً، وقال البخاري: كان مقاتل لا شيء البتّة، وقال الساجي: كذاب متروك، وقال الرازي: متروك الحديث، وقال النسائي: من الكذّابين المعروفين بوضع الحديث على رسول الله ﷺ أربعة: ابن أبي يحيى بالمدينة، والواقدي ببغداد، ومقاتل بخراسان، وابن سعيد بالشام.

ومنهم: أبو حنيفة، قال الغزالي: أجاز أبو حنيفة وضع الحديث على وفق / [[ص ٢٤٥]] مذهبه، وقال: إشعار البدن مثله، وقد روت عائشة أنّ النبي ﷺ أشعر بدنه، وقال: لو تزوّج إنسان أمّه على عشرة دراهم لم يكن زانياً، ولو لفّ ذكره بحريرة وأدخله فرج امرأة لم يكن زانياً، ولو غاب عن امرأة عشرين سنة ثمّ قدم وبها حبل كان منه، وقد أسلفنا في الباب السالف جانباً من مخازيه.

ومنهم: هشام السنّي، زعم أن شرب النبيذ سنّة، وتركها مروّة، فقد جعل ترك السنّة مروّة، وأنّ الروح التي في عيسى غير مخلوقة، فأراد قاضي الري أن يُنكّل به، فهرب.

ومنهم: محمّد بن سيرين، كان مؤدّباً للحجاج على ولده، وكان يسمعه يلعن علياً فلا ينكر عليه، فلمّا لعن الناس الحجاج خرج من المسجد وقال: لا أطيق أسمع شتمه.

ومنهم: سفيان الثوري، كان في شرطة هشام بن عبد الملك. ومنهم: الزهري، قال سفيان بن وكيع: إنّه كان يضع الأحاديث لبني مروان، وكان مع عبد الملك يلعن علياً، وروى الشاذكوني بطريقين أنه قتل غلاماً له.

ومنهم: إبراهيم النخعي، تخلف عن الحسين، وخرج مع ابن الأشعث، وفي جيش عبيد الله بن زياد إلى خراسان.

/ [[ص ٢٥٢]] ومنهم: أنس بن مالك، ذكر الحميدي في (الجمع بين الصحيحين) في الحديث الخامس عشر بعد المائة من المتفق عليه أن إنساناً سأل النبي ﷺ عن الساعة، فقال: إن أخطر هذا لم يدرك الهرم، حتى تقوم الساعة. وفي حديثين آخرين عنه نحو ذلك. فكيف يسمع مع قوله تعالى: ﴿بَسُئَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا﴾ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَفَيْتِهَا إِلَّا هُوَ ﴿الأعراف: ١٨٧﴾، ﴿إِلَىٰ رَبِّكَ مُنْتَهَاهَا﴾ ﴿النازعات: ٤٤﴾، ﴿إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ﴾ [لقبان: ٣٤]؟ مع روايتهم عن نبيهم أنه أخبر بدولة بني أمية وبني هاشم والمهدي وغيرهم مما يقتضي كون القيامة أبعد من أعمار شتى.

/ [[ص ٢٥٣]] ٢ - فصل آخر فيهم:

منهم: أبو إسحاق السبيعي، خرج إلى قتال الحسين ﷺ. ومنهم: الشعبي، خرج مع ابن الأشعث، وتخلف عن الحسين، وأسند الشاذ كوني أنه سرق من بيت المال مائة درهم في خفية، وأن شريحاً ومسروقاً ومرة كانوا لا يؤمنون على دعائه. وأسند العطار إلى بهلول إلى أبي حنيفة، قال: دخلت على الشعبي وبين يديه شطرنج ونيذ. وروى أبو بكر الكوفي عن المغيرة أن الشعبي كان لا يهون عليه أن تقوم الصلاة، وهو يلعب بالشطرنج والنرد. وروى الفضل بن سليمان عن النضر بن محارب أنه رأى الشعبي يلعب بالشطرنج، فإذا مر عليه من يعرفه أدخل رأسه في قطيفته.

ومنهم: سفيان الثوري، روي أنه قيل له: كيف تروي عن أبي مريم وهو يسكر؟ فقال: لأنه لا يكذب في الحديث.

/ [[ص ٢٥٤]] ومنهم: خالد الحذاء، روى عنه أبو عاصم النبلي أنه أول من وضع العشور. ورووا فقهاؤهم مثل حماد بن زيد وغيره: أننا لنرى علياً بمنزلة العجل الذي اتخذ بنو إسرائيل.

فهؤلاء رواة المنكرات، مثل قولهم: إن النبي ﷺ قال: ما أبطأ عني جبرائيل إلا ظننته بدأ بعمر.

وقد روى علماءهم أنه كان ممن نخس برسول الله العقبه، رواه عبيد الله بن موسى، عن الوليد بن جبير، عن أبي الطفيل، عن

وفي (ربيع الأبرار) عن الزمخشري أنه كان يقول: اللهم ارزقني ضرساً طحوناً، ومعدة هضوماً، ودُّبراً نثوراً.

/ [[ص ٢٥٠]] وروى الثوري، عن منصور، عن إبراهيم، أنهم كانوا لا يأخذون عن أبي هريرة إلا ما كان من ذكر جنة أو نار، قال صاحب المصالت: عائشة [جاءت] تكذبه، فقال: أسكتي، غيرت فضائل علي. وقال أبو حنيفة: كل الأصحاب أخذ عنهم الحديث، ما خلا أنس وأبي هريرة.

وأعطي أربعمئة ألف درهم على وضع أربعمئة حديث، وقدم العراق مع / [[ص ٢٥١]] معاوية، فقال: أشهد أن علياً أحدث في المدينة، وقد قال النبي ﷺ: «من أحدث فيها فعليه لعنة الله».

وقال له رجل: شهدت قول النبي ﷺ لعلي: «اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه»؟ قال: نعم، قال: فبرئ الله منك، إذ عاديت وليه وواليت عدوه.

وتولى خلافة معاوية بين يدي بشر بن أرطاة. وروى الشاذ كوني أن ابن عمر مر من مكة إلى المدينة ما سمع منه إلا حديث واحد. وأسند إلى ابن عباس: كنا نحدث عن رسول الله ﷺ، إذ كان لا يكذب عليه، فأما إذا ركب الناس الصعب وكذبوا، تركنا الحديث عنه.

وأسند أحمد بن مهدي إلى ابن الزبير، قال: قلت لأبي: مالك، ألا تُحدث عن النبي ﷺ كأصحابك؟ قال: سمعته يقول: «من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار»، وهم يقولون تعمداً والله ما قال تعمداً.

وقد روى أبو هريرة: لا عدوى ولا طيرة، وفر من المجذوم فرارك من الأسد، ولا يورد ممرض على مصح.

وروى الحميدي في الحديث السادس والثلاثين بعد المائتين أنه غسل يديه في الوضوء إلى إبطيه، فقيل له في ذلك، فروى عن النبي ﷺ أنه قال: يبلغ الحلية من المؤمن من حيث يبلغ الوضوء، وهذا تلاعب منه بدين الله، إذ لا يعلم أحد يعمل به من خلق الله.

فإذا جعلوا هذا الحديث صحيحاً متفقاً عليه بين الأئمة الناقلين، فقد خطأوا جميع المسلمين.

ومنهم: كعب الأخبار، ضربه أبو ذرٍّ بمحجنه فشجّه، وقال له: ما خرجت اليهودية من قلبك.

/ [[ص ٢٥٦]] ٣ - فصل:

ومَن كان يطعن على عليٍّ من أهل الكوفة: مسروق ومرة الهمدانيان، وعمر بن بشر الحنبلِي، وأبو عبد الرحمن السلمي، وعبد الله بن عقبة، وهَمَّامُ النخعي، وسويد بن حازم، وأبو وائل الأسدي، وعبد الله الجهني، وعليُّ بن عبد الله، وأبو بكر وأبو بردة ابنا أبي موسى الأشعري، وعبد الله الأنصاري، وعامر الشعبي، ويزيد التميمي، وإبراهيم التميمي.

ثمَّ عدَّ الطبري جماعة أعرضنا عن ذكرها خوف الإطالة بها. ونُسِبَ إلى الرِّفض من أهل البصرة: عليُّ بن جدعان التميمي، وأبو الأسود الدؤلي، وحرب بن أبي الأسود، والجارود الهذلي، وربيعي الهذلي، وعبد الله بن يحيى، وأبو يعقوب، وحاتمة بن قدامة السعدي، وعمَّار بن أبي عمَّار، ويونس بن إبراهيم، وجعفر بن سليمان، ونوح بن قيس الطاخي، وأبو الوليد الجهضمي، وعميرة الضبي.

ومن أهل مصر وشَّام: مشرَح بن هاعان، وجبريل بن عاهان، وعليُّ بن رباح، وأبو راشد، وأبو مسلم الخولاني، وأبو يحيى الغساني.

ونُسِبَ إلى الإرجاء من أهل مكَّة: طلق بن حبيب، وعبد العزيز بن أبي رواد، وعبد المجيد. ومن الكوفة: ذرُّ الهمداني، ومسرَّع الهلالي، وحَمَّادُ الأشعري، ومالك البجلي، وعمر الجملي، وأبو جحيفة، وزهير الجعفي، ومحمَّد الضرير، وأبو يحيى الحَمَّاني، وحَمَّاد، وأبو يوسف القاضي، وخالد الطحَّان، ومحمَّد بن الحسن الشيباني صاحب أبي حنيفة.

ومن الخوارج: أبو الشعثان، وأبو لبيد. ومن البصرة: محمَّد بن الأشعث، ومسلم بن بشار، وأبو الحوراء السعدي، والحسن وسعيد ابنا أبي الحسن، وجماعة أُخر.

فهؤلاء جلَّةُ علمائهم وفقهائهم من أهل الأمصار، لا نعلم أحداً سلم من عيبتهم / [[ص ٢٥٧]] إمَّا داخل مع بني أمية، أو مبتدع، أو قدرِي، أو رافضي، أو مرجي، أو مارقي، فكيف يقتدون بمن فيهم يطعنون؟ وقد اقتدوا في بيعة أبي بكر بمن حلَّ عقدة عثمان وحصره وقتله.

وروا أنَّ أوَّل من بايع أبا بكر عمر، ثمَّ قال: كانت فلتة. فانظر إلى هذه المناقضات، تارةً بينون، وتارةً يهدمون، ورجالهم الذين أخذوا عنهم دينهم بنقلهم كذابون، وبزعمهم مدلسون، وقد شرحنا طرفاً من أحوالهم، وطرفاً من أقوالهم.

حنيفة وعمَّارُ أئمَّهم أبو بكر، وعمر، وعثمان، وطلحة، والزبير، وعمر بن العاص، وابن مسعود، وأبو موسى، وجماعة أُخرى.

فهذا اختلاف من أخذوا عنهم أمر دينهم، واعتمدوا في الاحتجاج على قولهم، وقد ذكر علماءؤهم أنَّ عامَّة من تعلق بهم علم الحديث مبتدعة.

فقالوا: من قدرية المدينة: محمَّد بن إسحاق، وعبد الرحمن بن إسحاق، ومحمَّد بن أبي ذؤيب، وإبراهيم الأسلمي، وشريك بن عبد الله، وعطاء بن يسار. ومن مكَّة: عبد الله بن أبي نجيح، وهشام بن حجير، وإبراهيم بن نافع. ومن الشام: مكحول، وثور، وغيلان. ومن البصرة: قتادة، ومعبذ، وعون، وسعيد، وعمر بن عبيد، وهشام، / [[ص ٢٥٥]] وهَمَّامُ، وعَبَّاد بن منصور، وعَبَّاد بن أبي ميسرة، والحسن بن واصل، ويزيد الرقاشي، وهارون الأعور، وحَمَّادُ الأبيح، وروح، وأبو هليل، وصالح التاحي، والربيع، والسَّمَّان، وعبد الواحد، وعتبة، وعثمان، وأبو عبيدة، وعبد الوارث، وسقيف، وأبو فطف، وعَبَّاد ابن صهيب، والمنهال، وابن غالب.

فهؤلاء رواة حديثهم، وقد رموهم بالبدعة والضلالة.

ومَن نُسِبَ من أهل الكوفة إلى الرِّفض: سلمان، وأبو ذرُّ، والمقداد، وعمَّار، وجابر بن عبد الله، والحدري، والبراء، وعمران ابن حصين، وحنيفة، وذو الشهادتين، وعبد الله بن جعفر، وابن عبَّاس، وحُبشي، وأبو رافع، وأبو جحيفة، وزيد بن أرقم، ومجاهد، وابن المسيَّب، وسويد، والحرث، وعلقمة، والربيع، وأويس القرني، والأشتر، ومحمَّد بن أبي بكر، وابنه القاسم.

فهؤلاء عندهم رافضة، وقد اقتدى بهم جماعة لا تُحصى من أكابر أهل العراق، سمَّى الطبري منهم نحو مائة وخمسين، من أرادهم وقف عليهم في كتاب (المسترشد)، قال: وجماعة كثيرة لم نذكرهم.

ونسبوا من أهل الكوفة قوماً إلى البدعة، منهم: سفيان الثوري، وأبو بكر بن عيَّاش، ويعلى بن عمر، ويحيى بن اليان. ومن واسط: عشيم بن بشير، وخالد بن عبد الله، وعَبَّاد بن العوَّام، ومحمَّد بن يزيد، ومحمَّد بن الحسن، وجعفر بن أيَّاس، والأصبغ بن بريد، وعمران بن أبي عطاء، وأبو الحكم، ويعلى بن مسلم، وأيوب بن مسكين، وسفيان بن حسين. ومن البصرة: يحيى بن سعيد القطَّان.

ورجل سمع منه المنسوخ دون الناسخ، ولو علم هو والناس أنه المنسوخ لرفضوه.

ورجل لم يكذب عمداً، ولا وهم، ولا جهل، بل حفظ ما سمع على جهته، ولم يزد فيه، ولم ينقص منه، ولكن لم يعلم ما عنى الله ورسوله به.

وكنت رجلاً أدخل على رسول الله ﷺ، وأدور معه، إذا سأله أجنبي، وإذا سكت ابتدأني، فما نزلت آية إلا أقرأنيها، وكتبها بخطي، ودعا الله لي أن يفهمني، فما نسيت من كتاب الله ما علمني منذ وضع يده على صدري، وأخبرني أن الله أخبره أنه استجاب له.

فهذه أمور القوم قد أوضحناها، فيجب على كل ذي فهم أن لا يثق بما جاء عنها، ويتهمها في نقلها، وقد أنكر الحجّة التي دلّ الله ورسوله عليها، فجعلها سفينة نجاتها، وقد نفرت المنافقون وغيرهم من الفجار إلى الملوك وإلى دعاة النار، بالكذب والبهتان، وأتباع خطوات الشيطان، فقلّدوهم الولايات والأعمال، وحملوهم على رقاب المسلمين وأكل الأموال، والناس مع الملوك والدنيا إلا من / [[ص ٢٥٩]] عصمه الله، وأرشد سبيل النجاة، وأبوا أن يعدّوا في أقوال المختلفين قول الباقر والصادق وزين العابدين عليهم السلام، وأنا أسأل الله خالقي بعظيم ثواب الشريف الفارقي، حيث قال شعراً:

أبو حنيفة عند القوم متبع

وباقر العلم فيهم ليس يتبع

وجعفر عندهم في الصدق متهم

والشافعي إمام صادق ورع

ومالك مالك للأمر عندهم

مصدّق قوله في الفقه متبع

وكل ما جاءهم عن أحمد قبلوا

فيما يقول وما يأتي وما يدع

هذا يُجلّل ما هذا يُجرّمه

وذاك يرفع في الفتوى وذا يضع

وكل مخط مصيب عندهم أبداً

هذا لعمرك بس المذهب الشنع

ويتركون المصاييح التي عرفت

بها الشرايع والأعياد والجمع

وأسند الشاذكوني أن شعبة قال: أخذت من أربعائة شيخ، ثلاثائة وثمانية وتسعين يُدلسون إلا رجلين أبو عون وعمر بن مرّة.

وروي أن سفيان الثوري سئل عن ابن المهاجر، فقال: ضعيف، وعن سمّك بن حرب، فقال: ضعيف، وعن طارق، فقال: ضعيف، ثم قال: لو سألتموني عن عامّة الذين أخذتم عنهم، ما زكّيت كذا وكذا منهم.

وأسند إسحاق بن إبراهيم إلى سلّمة، إلى محمّد بن إسحاق، إلى عمير بن عبيد، إلى الحسن، إلى العوفي قول أبي بن كعب: والله ما زالت هذه الأمة مكبوبة على وجوهها منذ قبض رسول الله ﷺ، ولئن بقيت الجمعة لأقومنّ مقاماً أقتل فيه، وقال: هلك أهل العقدة، ألا أبعدهم الله، والله ما ساؤوني، وإنما أساؤوا على الذين يهلكون من أمة محمّد ﷺ، فمات في الأربعاء.

قلت: ستر الله عليه، إذ لم يقم ذلك المقام.

وهذا أبو بكر في رواية الواقدي أنه نهى أبا رافع الطائي عن الولاية، حيث لم يطمع فيها، فلمّا أمكنه وثب عليها، وقد ارتدّ قوم موسى وهو بين ظهرانيهم، وشريكه في نبوته قائم فيهم، ولولا أن الله شرح من حالهم لأنكروا واستنكفوا من ردّتهم، كما أنكروا ردّة عامّة أصحاب نبيهم الذين آمنوا في رجوعه إليهم.

ولولا أنّهم لم يدخلوا بغض أصحاب موسى في قلوبهم كما أدخلوا بغض علي لأنكروا ذلك منهم، ولو فعل أحد بغير علي ما فعل به لسارعوا إلى تضليله، كما ضلّلوا قاتلي عثمان، وقد علموا وضعه الأموال في قبيله، وادّعوا أن ذلك كله جرى على الصواب، فسبحان من أنطقهم بهذا الاضطراب.

/ [[ص ٢٥٨]] تذييب:

اختلف الصحابة في الأقوال والأحكام، فقد سأل سليم بن قيس علياً عليه السلام عن ذلك، فقال: «اسمع الجواب: في أيدي الناس حقّ وباطل، وقد كذب على النبي ﷺ في حياته حتّى قام خطيباً وقال: قد كثرت الكذّابة عليّ، فمن كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار. فرواة الأحاديث أربعة:

مناق لا يتأثم أن يكذب، ولو علم الناس ذلك منه لم يُصدّقوه، ولكن قالوا: صاحب رسول الله، وراه وسمع منه.

ورجل سمع من النبي ﷺ ولم يحفظ، فأوهم ولم يتعمّد، ولو علموا أنه وهم لم يقبلوه، ولو علم هو أنه وهم لرفضه.

على القيام بأمركم، والحكم بما أنزل الله من عباداتكم، والأمر والنهي فيكم، ففرض له كل يوم ثلاثة دراهم، ونصيب من شاة. ورووا أنه قال: إن لم تعطوني شيئاً تصرفت في معاشي، فكانت أعمال برّه بالأجرة، والإجماع على فساد أعمال البرّ بالأجرة، فجرت السنة في أتباعه من المؤذنين، والقضاة، ورواة الحديث، والفقهاء، والقصاص، والقراء، وما كفى حتى أخذ الحكام الرشا، وهي حرام بغير خفاء.

وحيث انتهيت إلى هنا فنسأل الله أن يعيدنا من رعونة الحسوية، ولجاج الحرورية، وشك الواقفية، وإرجاء الحنفية، وتحالف الشافعية، ومكاره البكرية، ونعت المالكية، وإجبار النجارية، وإلجاء الجهمية، وكسل الداودية، وروايات الكيسانية، وجحد العثمانية، وتشبيه الحنبلية، وكذب الغلاة والخطابية. ونتضرع إليه أن يحشرنا مع من أحبنا، ويرزقنا شفاعته من توالينا، إذا دعي كل أناس بإمامهم، وسعي بكل فريق تحت لوائهم، بمنه وكرمه.

[[ص ٢٨٢]] ومنها: نجاسة المشرك، يدل عليها قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ﴾ [التوبة: ٢٨]، فقد أجراهم الله مجرى القدر، وقد جاء من طرقت المخالف ما رواه ابن المرتضى والزخشري عن الحسن: من صافح مشركاً فليتوضأ، وحكى الفراء في المعالم عن الضحّاك وأبي عبيدة أنه قدرى، وحكى ابن المرتضى والزخشري في تفسيريهما عن ابن عباس أن أعيانهم نجسة كالكلاب والخنازير، ولفظة «نجس» حقيقة شرعية في نجاسة العين، فلا يعدل عنها مع إمكانها سوى ذي مين.

/ [[ص ٢٨٣]] وإنما رجعوا في ذلك إلى فعل عمر، فقد ذكر أبو حامد في (الإحياء) أنه توضأ من جرّة نصرانية. على أن في (الجمع بين الصحيحين) سأل تغلبة الحسيني النبي ﷺ عن الأكل في آيتهم، فقال: «إن وجدتم غيرها فلا تأكلوا فيها، وإن لم تجدوا فاغسلوها».

وروا أن أبا بكر قال: ندمت أن لا أكون سألت النبي ﷺ عن ذبائح أهل الكتاب.

وروى النضر بن شميل، عن هاشم بن حسان، عن ابن سيرين، عن عبيدة، قال: سألت علياً ؓ عن ذبائح النصارى،

وقد أجازوا المعاصي على أنبيائهم، وأولوا خطايا علمائهم، فقد صنّف ابن الفراء الحنبلي كتاب تنزيه معاوية، وصنّف الجاحظ كتاب (دراء الحدّ عن اللائط)، وكيف ضاق التأويل عن الأنبياء، وأتسع للأشقياء؟ وما أحسن ما قال عامر البصري في عروض نظم السلوك في قبيل آخر من الشناعة فيهم شعراً:

قضاتهم في حكمها تقبل الرشا
حراماً ترى من أخذها ما استحلت

وعالمهم من جهله غير عامل
وفاضلهم من نقصه في غباوة

لرغبتهم في جذب مال وزخرف
تمسك منهم كل قوم ببدعة

فمنهم رئيس بالتفلسف مولع
بديع إشارات لطيف عبارة

وآخر منهم في الأصولين ناظر
ينظر عن وهم بلجّ وجرأة

ومنهم بتقرير الخلافة مسفسط
يغالط في ألفاظه الجدلية

وآخر منهم قد رأى صرف عمره
بتصريف صيغات بفعل وفعله

ومنهم أخو طمران وقف تصوّف
يُدلس تهنيقاً بصمت وخلوة

ومنهم فقيه ليس يفقه ما الذي
يراد به من نسك حجّ وعمرة

وآخر منهم بالقراءة قد بلي
معنى بقول الشاطبي وحمزة

/ [[ص ٢٦٠]]

وكلّهم فقراً من العلم باطناً
وإن أصبحوا في ظاهر أهل ثروة

تجافوا عن القرآن وأتبعوا الهوى
ومالوا إلى الدنيا بحرص وشهوة

إلحاق:

رووا أن الأوّل لما تولى خرج إلى السوق، فقبل له في ذلك، فقال: لا تعرفوني من عيالي، فإنه لا بد لي ولهم من كرى تعطوني

فقال: «لا تأكلوا ذبائحهم، فإنهم لم يتعلّقوا بشيء من دينهم إلا بشرب الخمر».

قال مؤلّف الكتاب:

أباحوا ذبائح أهل الكتاب

فيا ويلهم من أليم العقاب

أليس رووا النهي عنها وقد

بتنجيسهم جاء نصّ الكتاب

قالوا: حلّ طعامهم في قوله: ﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ

حَلٌّ لَكُمْ﴾ [المائدة: ٥] دليل طهارتهم، فوفّقنا بين هذه وآية

التنجيس بأن نجاستهم باطنة، وذلك استعارة لا على الحقيقة في

عينهم، أو ذلك للمبالغة في ذمهم، أو للملازمة بين النجاس

كالدّم والخمر وبينهم، فقبلت التأويل بذلك وبوجود الخلاف،

وحلّ الطعام لا يقبل التأويل.

قلنا: قد بيّنا أن النجاسة حقيقة في العينية. على أن ظاهر آية

حلّ الطعام متروك عندهم بخروج الخمر والخنزير، وما لم يذكر

اسم الله عليه، فالمراد الحبوب أو غير المباشرة من غيرها.

قالوا: حلّ نكاحهم بالاتّفاق دليل على طهارتهم في قوله:

﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ [المائدة: ٥]، فآية حلّ

الطعام والنكاح ناسخة للنجاسة للنصّ / [ص ٢٨٤] على أن

(المائدة) آخر القرآن نزولاً.

قلنا: نمنع الاتّفاق إلا أن يكون منكم، ولا نسلم أن (المائدة)

لم يدخلها منسوخ، وقد ذكر صاحب (التقريب) أن آيتها منسوخة

بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ﴾

[البقرة: ٢٢١]، ونسبه الطبري إلى ابن عباس، ورواه ابن المغربي

عن ابن عمر، وهو مذهب عمر، انتهى كلامه.

وقال هبة الله المفسّر البغدادي منهم: إن عبد الله بن عمر قال:

آية البقرة محكمة، وآية المائدة، ولهذا قال هبة الله: إن المائدة دخلها

الناسخ والمنسوخ. وعند أكثرهم أن آية البقرة والمائدة مجهولتا

التاريخ.

قالوا: ومن ثمّ اختلف في آيتها الناسخة، قال صاحب

التقريب فيها وفي آية الممتحنة: لا أعلم نقلاً يُعتمد في المتقدّم

والمتأخّر منها.

قلنا: فحينئذٍ يترجّح أحكام آية البقرة، لقوله ﷺ: «ما

اجتمع الحلال والحرام إلا غلب الحلال الحرام».

إن قيل: آية البقرة مخصوصة بالوثني.

قلنا: لام الجنس للعموم، وقد روى شهر بن حوشب عن ابن

عبّاس أن عمر فرّق بين طلحة وحذيفة وامرأتهما الكتائبين،

ذكره صاحب (التقريب) وغيره، وقال: وأخرج الطبري عن ابن

عبّاس أن الله حرّم نكاح كلّ كافرة بقوله: ﴿وَلَا تُنْسِكُوا بِعِصَمِ

الْكُوفِرِ﴾ [الممتحنة: ١٠]، ومن الكفّار أهل الكتاب لقوله: ﴿لَمْ

يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ﴾ [البينة: ١]، «مَا يَوَدُّ

الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ﴾ [البقرة: ١٠٥]، وقد بيّن الله

مورد النكاح أنه المؤمنات، / [ص ٢٨٥] ولو جاز غيره لم

يخصصهنّ، ولأنّ النكاح مودّة لقوله: ﴿وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً﴾

[الروم: ٢١]، والكافر محرّم له المودّة، لآية: ﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا

يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ...﴾

الآية [المجادلة: ٢٢].

إن قالوا: مخصّصة بالحريّة، لآية: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ

الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ﴾ [الممتحنة: ٨].

قلنا: منسوخة الحكم، وقد حكى البلخي أن المراد بالكتائبات

اللواتي أسلمن، لأنهم كانوا يتحرّجون من نكاحهنّ، ومن علمائنا

من خصّ الآية بالمتعة والملك للروايات، وهم محجوجون بما

ذكرناه، فالأولى عدمه إلا عند الضرورة.

قالوا: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ [الإسراء: ٧٠]، يقتضي

بعمومه عدم التنجيس.

قلنا: إنّما استدللنا بالنصّ على التنجيس. على أن التكريم لو

اقتضى عموم رفع التنجيس لزم أن لا ينجس المسلم بنجاسة

عارضية، والإجماع خلافه، وقد فسّر ابن عبّاس وعطاء والضحاك

وغيرهم كما نقله الفراء وابن المرتضى عنهم التكريم بسبع عشرة

خصلة، منها: العقل، والأكل بيده، والنظر إلى السماء، والنطق،

واعتدال القامة، وحسن الصورة، وتسخير الأشياء، والرجال

والنساء بالذوائب واللحاء، ولم يذكروا التطهير، ولو فرضنا أن

الله قال: ولقد طهرنا بني آدم، مع قوله: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾

لم يتناقضا، ولم يلزم مساواة ذوات الأنبياء في الطهارة

/ [ص ٢٨٦] للكافر، وبطلانه ظاهر.

ومنها: ما تقموا علينا من تركنا (ربّنا لك الحمد) عند القيام

من الركوع، وقد ذكر في الحديث الثاني من (الجمع بين

الصحيحين) أن النبي ﷺ كان إذا رفع رأسه قال: (سمع الله لمن

قلنا: لا، بل الفطر في السفر عزيمة أيضاً، ولو سُلمَّ أنه رخصه لم يناف الوجوب لاجتماعهما في مادة أكل الميتة بخوف التلف. قالوا: إذا ارتفع وجوب الصوم لا يلزم منه رفع جوازه، لما تقرّر في الأصول.

قلنا: لا، بل رفع الوجوب أعمُّ من بقاء الجواز كما في صورة الميتة عند التلف، وقد سلف، والوجوب خاصٌّ لا يلزم من ارتفاعه ارتفاع العام الذي أحد أفراده التحريم، ولو سُلمَّ بقاء الجواز من بحث الأصول فالاستناد في وجوب الفطر إلى ما مضى من المنقول.

/ [[ص ٢٨٨]] ومنها: ما أنكره علينا في القنوت قبل الركوع، وفي (الجمع بين الصحيحين) في الحديث التاسع والثلاثين من المتفق عليه أن النبي ﷺ قنت في صلاة الغداة، ودعا على قوم، فقال رجل: القنوت بعد الركوع أو عند الفراغ من القراءة؟ فقال: «بل عند الفراغ من القراءة».

ومنها: فساد صوم متعمد البقاء على الجنابة إلى الصباح، استناداً إلى روايات أهل بيت نبينا، المعتضدة بروايات خصومنا، قال ابن قدامة في (المغني): كان أبو هريرة يقول: لا صوم له، ويروي ذلك عن النبي ﷺ، وذكر ذلك أكثر الأصوليين في باب التعادل، وحكي عن الحسن وسالم بن عبد الله، قالوا: يُتمُّ صومه ويقضي، وعن النخعي: يقضي عن الفرض دون النفل، وعن عروة وطاوس: إن علم بجنابته في رمضان فلم يغتسل حتى أصبح فهو مفطر، وإن لم يعلم قضاها. هذا آخر كلام قدامة.

فإن عارضوا بخبر عائشة: كان النبي ﷺ يصبح جنباً من غير احتلام، ثم يصوم يومه، وفي بعض الروايات: وذلك في شهر رمضان.

قلنا: هو من طرقتكم دوننا، فلا يعارضنا. إن قالوا: الجنابة لا تنافي الصوم كما في المحتلم نهاراً، فكذا هنا. قلنا: يُفرق بين عمد البقاء عليها إلى النهار لأجل الاختيار، وبين الاحتلام في النهار لعدم الاختيار. على أن ابتداء الجنابة أضعف من استدامتها، ولا يلزم من عدم تأثير الضعيف في إبطال الصوم عدم تأثير القوي.

قالوا: لا معنى للطهارة والحدث في الصوم، إذ ليس عملاً كالصلاة.

قلنا: إننا أثبتنا شرطية الطهارة بالأحاديث، لا بقياس الصوم

حمده)، ومثله في الحديث الثاني والخمسين من المتفق عليه، ونحوه أبو داود في صحيحه، فنحن يحسن منّا أن نذمهم، حيث تركوا أسوة نبيهم، وصحيح أخبارهم، وقالوا: ربنا لك الحمد، بأهوائهم.

ومنها: ما تقموا علينا في ترك الوضوء مع غسل الجنابة، وقد ذكر ابن حنبل في مسنده أن النبي ﷺ كان لا يتوضأ بعد الغسل، وفي الحلبة: قال النبي ﷺ: «من توضأ بعد الغسل فليس منّا»، وذكره أيضاً أبو داود في سننه، وقد سلف ذلك فيما سلف.

ومنها: فساد الصوم الواجب سفراً، لما صحَّ من روايات أهل البيت فيه، وساعد الخضم عليه، قال ابن المرتضى: الصوم جائز يعني في السفر عند عامة أهل العلم إلا منعاً روي عن ابن عباس وأبي هريرة وعروة بن الزبير وعلي بن الحسين، فإنهم قالوا: لا يجوز، وأوجبوا القضاء، قال: وهو مذهب أهل البيت، لقوله ﷺ: «ليس من البرِّ الصيام في السفر»، وقال ذلك بعينه الفراء في معالمة.

وحكى صاحب التقریب في الناسخ والمنسوخ أن الطبري نسب القول بنسخ التحريم إلى عدّة من الصحابة والتابعين، وأورده بأسانيد.

قال: وزعم بعض الناس أن التخيير منسوخ بحديث ابن عباس: خرج النبي ﷺ / [[ص ٢٨٧]] عام الفتح في رمضان، فلما بلغ الكديد أفطر إلى آخر الشهر، فقليل: إن من الناس من صام، فقال مرتين: «أولئك العصاة»، فالفطر عند هؤلاء واجب على المسافر، ومن صام لم يجزه.

وقريب منه ذكر ابن المرتضى في تفسيره عن جابر، والفراء في معالمة أيضاً عن جابر، وروي ذلك في (الجمع بين الصحيحين) في الحديث الثاني من المتفق عليه. وفيه: لما استوى النبي ﷺ على راحلته دعا بإناء، فأراه الناس، ثم شربه وشرب الناس. وفي حديث آخر من (الجمع بين الصحيحين) أن النبي ﷺ فعل ذلك لما بلغ كراع الغميم، وقد تقدّم في الباب المتقدم.

فهذه روايات الفريقين، ويعضدها قوله تعالى: ﴿فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤]، ومن أضمّر (فأفطر فعدة) من غير دليل، فقد ضلَّ سواء السبيل.

قالوا: الصوم عزيمة في الحضر، والفطر رخصة في السفر، ومتى صحّت العزيمة قُدّمت على الرخصة كالماء والتراب.

ومنها: إنكارهم الجريدتين مع الميت، وقد أسلفنا في الباب السالف حديث الحميدي فيها، ونزيد هنا ما أسنده أيضاً إلى كعب الأسلمي وجابر الأنصاري أن النبي أمر أن يُقَطَّعَ غصنين من شجرتين، ويوضع كلُّ منهما على قبر، وقال: «أحببت بشفاعتي أن تردَّ عنهما العذاب ما دامتا رطبتين».

وقال البخاري: أمر بريدة الأسلمي أن يوضع في قبره جريدتان، وذكر الأصفهاني في كتاب (الترغيب)، وأخرجه مسلم والبخاري عن يعلى بن سيابة، قال: إن النبي ﷺ مرَّ على قبر يُعذَّبُ صاحبه، وقال: «كان يأكل لحوم الناس»، ثم وضع عليه جريدة، وقال: «لعله أن يُخَفَّفَ ما دامت رطبة».

قال المرتضى والحسن: والتعجب من ذلك كتعجب الملحدة من الطواف والرمي وتقبييل الحجر ونحو ذلك، وكثير من الشرائع مجهول العلة.

ومنها: ما نقومنا في الجمع بين الفرائض، وقد جاء القرآن بـ ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى عَسَقِ اللَّيْلِ﴾ [الإسراء: ٧٨]، ولم يُعَيَّنْ تفريق الصلاة، ولا خصَّ كلَّ واحدة بوقت معيَّن من ذلك، وقد عُرفَ في الأصول بطلان من خصَّ الوجوب بأوَّل الوقت أو آخره.

قالوا: السنة بينت.

قلنا: بيانا محمول على الاستحباب، ولا لوم في تركه.

/ [ص ٢٩١] قالوا: مداومة النبي ﷺ على تفريقها دليل الوجوب فيها.

قلنا: لا، بل المقرَّر في الأصول حمل أفعال النبي ﷺ على الندب إذا جهل وجهها، وقد داوم على مندوبات، فلم يلزم وجوبها. على أنه قد روى الحميدي في الحديث الثامن والثمانين من المتفق عليه في مسند عبد الله بن عباس، قال: صَلَّى النبي ﷺ الظهر والعصر جميعاً، والمغرب والعشاء جميعاً، من غير خوف ولا سفر. قال ابن عباس: أراد أن لا يُجرح أمته. وفي (صحيح مسلم) من حديث حبيب مثل ذلك.

وفي رواية جابر بن زيد في مسند ابن عباس: أن النبي ﷺ صَلَّى في المدينة سبعاً وثمانياً الظهر والعصر والمغرب والعشاء.

وفي (فرائد الأفراد) للدارقطني عن عائشة: جمع النبي ﷺ بين الظهرين والعشاءين في المدينة من غير خوف ولا مطر، ونحوه روى صاحب (الحلية) عن سفيان الثوري عن جابر: أن النبي ﷺ

على الصلاة. ثم لا تُسَلَّمُ أن الطهارة لا يكون إلا لعمل، فإنها تكون للزمان والمكان، فلا يلزم من عدم تعقلهم المعنى بين الطهارة والصيام عدم المعنى، وقد أوجب الله اعتداد الصغيرة / [ص ٢٩٠] واليايسة وغير ذلك ولا يُعقل له معنى. ثم كيف تقولون ذلك وعندكم أن الله يفعل لا لغرض؟ على أن عدم المعنى بينهما لا يلزم منه تنافيهما.

قالوا: أباح الله الجماع والأكل والشرب إلى الفجر، فيقع الغسل في جزء من اليوم.

قلنا: جاز تعلق الغاية بالجملة الأخيرة، وقد تواتر أن المباشرة قبل نزول الآية كانت منتفية نفيًا كليًا، فتكون الآية الناسخة لتحريمها إيجاباً جزئياً، لأنَّ السلب الكلي إنما يناقضه الإيجاب الجزئي.

وأما الأكل والشرب فكان نفيهما جزئياً متعلقاً باليوم، فيكون إيجابها كلياً في عامَّة الليل، وإنَّ السنة بينت إجمال الآية كما بينت إجمال ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، ونحوهما.

قالوا: وإذا جاز الوطئ إلى الفجر، وقع النزاع الذي هو جزء منه بعد الفجر.

قلنا: إذا جعلتم النزاع جزءاً منه والفجر غاية له فهو غاية لجزئيه، فلا يجوز تأخير الجزء إلى الفجر، إذ يجب خروج الغاية هنا تغليلاً للحرمة، بخلاف المسجد الأقصى في آية الإسراء.

ومنها: ما نقومنا علينا في السجود على شيء تتخذوه، وفي (الجمع بين الصحيحين) في الحديث الثالث من المتفق عليه في مسند ميمونة: كان النبي ﷺ يُصَلِّي على خمرته، ومنه في أفراد مسلم في الحديث الثاني: كان النبي ﷺ يُصَلِّي على الخمرة، ونحوه في مسند عائشة عن الخدري، وقد ذكر صاحب (الصحيح) وغيره من أهل اللغة أن الخمرة سجادة صغيرة تُعمل من سعف النخل، فإذا كان النبي ﷺ فعل ذلك ولنا به أسوة حسنة، فعلام تنكيره الفرقة المفتتنة؟

ومنها: إنكار بعضهم فضيلة الجمعة والمنافقين في الجمعة، وفي مسند أبي نعيم / [ص ٢٩٠] وأبي حنيفة وابن حنبل: كان

النبي ﷺ في الجمعة يقرأ بهما، وفي (الجمع بين الصحيحين) في مسند ابن عباس في الحديث الحادي والعشرين من أفراد مسلم: قرأ أبو هريرة بهما، فقيل له: كان علي بن أبي طالب في الكوفة يقرأ بهما، فقال: سمعت النبي ﷺ في الجمعة يقرأ بهما.

وأجزتم النكاح بغير ولي ولا شهود، وبها صحيح إجماعاً؛ ونحو ذلك يظهر لمن تتبعه.

قلنا: أمّا تفريق الفرائض فندب إجماعاً؛ والنكاح على العمّة منطوق القرآن: ﴿فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ﴾ [النساء: ٣]، ﴿وَأَحَلَّ لَكُمْ مَا وَّرَاءَ ذَلِكَ﴾ [النساء: ٢٤]، وقد أسلفنا في الجريدتين ما رويتم، وقدّمنا الدليل على عدم اشتراط الولي والإشهاد، والوضوء من كتاب الله وكُتبتكم، فلا اشتراك بيننا وبينكم، والله المنة.

* * *

علماءهم:

الإيضاح / الفضل بن شاذان (ت ٢٦٠هـ):

[[ص ٥٢]] ووجدنا الرواية منهم عن قوم لبثوا في طاعة بني أمية نيفاً وتسعين سنةً يلعنون / [[ص ٥٣]] علياً عليه السلام وأصحابه ومن اقتدى به على منابرههم، ويقتلون منهم كل من ظنوا أنه يخالفهم.

[القول في الحسين بن عليّ وزيد بن عليّ ومن قتلها أو خذلها]:

من ذلك أن الحسين بن عليّ عليه السلام خرج عليهم زيد بن عليّ بعده فأجمعوا على قتلها فقراؤهم وفقهاؤهم يومئذٍ إمّا قاتل وإمّا خاذل وإمّا راضٍ بلعن عليّ عليه السلام والبراءة منه أو مداهن فيه.

[القول في عليّ ومعاوية]:

وقبل ذلك ما أفضت به الرواية إلى قوم أدركوا علياً عليه السلام ومعاوية / [[ص ٥٤]] ولم يكن الناس في زمانها إلا أصنافاً ثلاثة منهم من كان مع عليّ عليه السلام ومنهم من كان مع معاوية، ومنهم من اعتزل الفريقين جميعاً؛ فمن كان منهم مع عليّ عليه السلام لم يرووا عنه إلا أباطيل يُسدّدون بها بدعهم، ومن كان مع معاوية أو اعتزل علياً عليه السلام فمتهم عند من خالفهم فلا يجيزون روايته ولا يقبلون أحاديثه وهم أخذوا من هذا الصنف وأوهم أئمة ذلك الصنف الأوّل ورواتهم وفقهاءهم.

القول في عليّ وطلحة والزبير:

وكذلك أفضت بهم الرواية إلى من أدرك طلحة والزبير وقتالهما [مع أصحابهما] علياً، فمنهم من كان مع عليّ عليه السلام ومنهم من كان عليه، ومنهم من اعتزلها جميعاً؛ فإن رَووا عمّن اعتزل

جمع بين الظهرين بالمدينة من غير مطر ولا سفر ولا خوف، وجمع بين العشائين أيضاً، ونحوه في موطأ مالك عن ابن عباس.

وقد روى مسلم في صحيحة أن عبد الله بن شقيق نازع ابن عباس في الجمع بين الصلاتين، فقال: أتعلّمني بالسنة لا أم لك؟ فسألت أبا هريرة، فصدّقه.

شعر:

ولو أنصفت في حكمها أم مالك

إذا لرأت تلك المساوي محاسنا

/ [[ص ٢٩٢]] تذييب:

لا خلاف في وجوب اتباع المجمع عليه، وترك المختلف فيه، إذ فيه براءة الذمّة عن يقين، والبعد عن تجويز اتباع المضلّين، فنقول: أجاز بعض السنة الوضوء بالنيذ، والماء مجز إجماعاً؛ ومسح الخفين، والقدمان مجزيان إجماعاً؛ والصلاة في الدار المغصوبة، والمباحة مجزية إجماعاً؛ وترك النية والتسمية في الفاتحة، وفعلها غير مبطل إجماعاً؛ و﴿مُدْهَامَتَانِ﴾ [الرحمن: ٦٤] عوضها وفعلها، وتام السورة غير مبطل إجماعاً؛ وترك الطمأنينة في الركوع والسجود والرفع منها، وفعلها غير مبطل إجماعاً؛ وفعل الكتف والتأمين، وتركها غير مبطل إجماعاً؛ والسجود على الملبوس، وعلى الأرض ونباتها غير مبطل إجماعاً؛ وترك التشهد مع قول النبي ﷺ لابن مسعود لما علّمه إياه: «إذا فعلت هذا فقد قضيت صلاتك»، مع أن فعله غير مبطل إجماعاً؛ والخروج من الصلاة بحبقة، والتسليم مخرج إجماعاً؛ إلى غير ذلك ممّا لا يُحصى كثرة، وما كفاهم ترك ما أجمع فيه حتّى شنعوا على العاملين به، فما أحسن قول بعض الفضلاء في ذلك ونحوه، شعر:

إذا محاسني اللاتي أمّت بها

صارت ذنوباً فقل لي كيف اعتذر

وقد وضعت أشياء أخر من ذلك في باب تخطئة كل واحد من الأئمة الأربعة، وما فيها من المخالفات للمعقولات، ومنطوق الآيات، وأخبار الثقة، فإذا أريد التطرّف به فليطلب من موضعه. / [[ص ٢٩٣]] إن قالوا: فأنتم خالفتم أيضاً ما أجمع عليه،

فيلزمكم ما ألزمتونا فيه، فأجزتم جمع الفرائض، والتفريق مجز إجماعاً؛ ونكاح المرأة على عمّتها وخالتها بإذنها، وعدمه جاز إجماعاً؛ واستحببتهم الجريدتين، وتركها غير محلّ إجماعاً؛ ولم توجبوا الوضوء مع غسل الجنابة، وفعله غير مبطل إجماعاً؛

ورويتم عن عبد الله بن مسعود أنه سُئِلَ عن المَعْوِذَتَيْنِ فقال: ليستا من كتاب الله وأنه لم يلحقهما في مصحفه في تأليفه القرآن؛ فلتن كان ابن مسعود صادقاً فلقد هلك عثمان إذ أثبتهما في مصحفه في تأليفه القرآن؛ لأنَّ النبي ﷺ لعن الزائد في القرآن، ولئن كان عثمان صادقاً لقد هلك عبد الله بن مسعود وكفر بجحود ما أنزل الله؛ هذا.

وقد رويتم عن ابن مسعود أنه قال: لِمَا استخلف عثمان ما أُلونا عن أعلى ذي فوق ألا إثمهم وُفِّقوا لأفضل هذه الأمة. ثم رويتم عن ابن مسعود أنه قال عند وفاته: يا أصحاب رسول الله أنشدكم الله هل سمعتم النبي ﷺ يقول: رضيت لأمتي بما رضيت لها ابن أم عبد؟ قالوا: اللهم نعم، قال: اللهم إني لا ارتضي عثمان لهذه الأمة، فهذا أنتم رويتم هذا وها أنتم رويتم ذلك؛ فما ندري أي روايتكم نأخذ، فالله المستعان وعليه المتكفل.

ذكر حذيفة بن اليمان:

ومن علمائكم حذيفة بن اليمان الذي يروي هشام بن عبد الله عن محمد بن / [[ص ٥٨]] جابر عن الأعمش عن أبي وائل شقيق بن سلمة عن حذيفة بن اليمان أن النبي ﷺ مال إلى سباطة قوم فبال قائماً فتفحج حتى أشفقت عليه فصببت عليه الماء من خلفه فاستنجى. ورويتم أن النبي ﷺ قال: «لن يرى أحد عورتِي إِلَّا عُمِي»، وأنَّ عليَّ بن أبي طالب ﷺ لَمَّا غَسَلَهُ أراد أن يخلع عنه القميص فنودي من جانب البيت: لا تكشفوا عن عورة نبيكم؛ فمَرَّةً تروون أن حذيفة نظر إليها، ومَرَّةً تروون أن من نظر إليها عُمِي.

فهل يشكُّ أحد في هذه الأحاديث وأنها مكذوبة موضوعة على رسول الله ﷺ؟

/ [[ص ٥٩]] ثم رويتم أن حذيفة قال: كان النَّاسُ يسألون رسول الله ﷺ عن الخير وكنت أسأله عن الشرِّ، وأنه كان يعرف أصحاب العقبة فمَرَّةً يقول بفضلهم ومَرَّةً يطعن عليهم.

/ [[ص ٦٠]] ذكر أبي هريرة الدوسي:

ومن علمائكم أبو هريرة الدوسي وروى يزيد بن هارون عن حميد الطويل عن أنس بن مالك أن عمر بن الخطاب خفق رأس أبي هريرة بالدرة وقال له: أراك قد أكثرت الرواية عن رسول الله ﷺ ولا أحسبك إلا كاذباً فلا تعد.

وروى أبو نعيم قال: حدَّثني فطر بن خليفة عن أبي خالد

علياً أو كان عليه فقد صحَّ وتبيَّن أنَّهم هم أيضاً عليه، وأمَّا من كان معه ﷺ فقد علمنا أنَّهم لم يرووا عنهم إلا الكذب [والزور والبهتان] الذي طلبوا أن يُسدِّدوا به بدعتهم وضلالتهم.

القول في عليٍّ وعثمان:

وكذلك أفضت بهم الرواية إلى من أدرك عثمان محصوراً أربعين ليلة والناس بين قاتل وخاذل لم يقاتل دونه إلا عبيده ومروان بن الحكم، فلتن كان من قتله وخذله ومن مالا على قتله وأعان عليه ثقة يروون عنه لقد طعنوا على عثمان وصوبوا فعلهم / [[ص ٥٥]] في خذلانهم عثمان وقتله، ولئن كانوا غير ثقات ثم يروون عنهم بعد خذلانهم إياه وقتله فقد وقع الطعن عليهم [وعلى جميع أصحاب النبي ﷺ] لأنَّهم كانوا متوافرين ولم ينصروا عثمان ولم يدفَعوا عنه [فأرأينا رواياتهم هذه التي يسمونها سنة عن هؤلاء الذين قصصنا قصصهم، ولو أن رجلاً في زماننا هذا شهد قتل عثمان أو خذله أو أعان على قتله بقول أو فعل، أو شهد قتل الحسين بن عليٍّ ﷺ أو شهد قتل زيد بن عليٍّ أو قاتل عليَّ بن أبي طالب ﷺ لكانت روايته غير مقبولة ثم هم اليوم عن أولئك الذين شهدوا قتل هؤلاء الأخيار وأعانوا عليهم وخذلوهم يروون، ويقولهم يدينون، وبرواياتهم يأخذون، وإياهم يُصدِّقون فلم يُخَلَّ من أن يكون من شهد منهم زيدا معيناً لمن قتله راضياً بفعله، وكذلك من شهد الحسين بن عليٍّ ﷺ راضياً بقتله، وكذلك من شهد علياً ﷺ طاعناً على طلحة والزبير ومعاوية وكذلك من كان مع طلحة والزبير ومعاوية في طعنهم على عليٍّ ﷺ واستحلال كلِّ واحد من الفريقين دم الفرقة الأخرى وكذلك من شهد عثمان يوم الدار [إمَّا راضٍ بقتله أو تارك نصرته] وهو يراها حقاً [فكيف يروون عنه ويأخذون منه العلم ثم يطعنون عليه ويقعون فيه].

/ [[ص ٥٦]] ذكر العلماء من أصحاب الحديث:

فمنهم عبد الله بن مسعود الذي سمَّاه النبي ﷺ ابن أم عبد وكان ﷺ لا يقول إلا حقاً ولا يباذر بالألقاب وله شأن يكره كشفه، وهذا الذي أمر به عثمان وهو عندكم الإمام فدقَّ ضلعاً فمات منه وعاده عثمان في مرضه فلم يأذن / [[ص ٥٧]] له وقال: وددت أنِّي وعثمان برملى عالج يحثو أحدنا على صاحبه حتى يموت فيريح الله المسلمين منه، رواه جرير بن عبد الله الضبي عن أصحابه.

شديداً وسمعت نفساً عالياً إلا أنني لم أر الميل في المكحلة، فقال عمر: الله أكبر تحلّص والله المغيرة بن شعبة، ثم [أمر] بالثلاثة الذين شهدوا بالحق فأقيم عليهم الحد.

ورويتم عن الأعمش عن أبي قال: حدّثني من سمع عمر بن الخطاب يقول / [[ص ٦٥]] للمغيرة بن شعبة: ما رأيتك قط إلا خشيت أن تقع عليّ حجارة من السماء.

/ [[ص ٦٦]] ورويتم عن سفيان بن عيينة عن عمرو بن دينار عن أبي جعفر قال: قال عمر بن الخطاب: لئن لم ينته المغيرة لأعودنّ عليه بالحجارة.

ورويتم بهذا الإسناد أيضاً أنّ عليّاً عليه السلام لم يحسن شهادة المغيرة ابن شعبة لقول الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [النور: ٤].

ورويتم عن منصور بن المعتمر عن سالم بن أبي الجعد عن أبي ذرّ قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: «هامان هذه الأمة المغيرة ابن شعبة».

ذكر سمرة بن جندب:

ومن علمائكم سمرة بن جندب روى عنه البصري في الحلال والحرام أخباراً تجري عليه أمور القضاة إلى يوم الناس هذا، وأنتم رويتم عن حماد بن سلمة عن عليّ بن زيد عن ابن خالد قال: كنت إذا أتيت أبا هريرة سألتني عن سمرة بن جندب وإذا أتيت سمرة بن جندب سألتني عن أبي هريرة، فقلت: يا أبا هريرة، ما أراك تسألني إلا عن سمرة وأرى سمرة يسألني عنك؟ فقال: إذا والله أخبرك ولا أكتمك، سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: آخركم موتاً في النار. / [[ص ٦٧]] قال: فتوفي أبو هريرة قبل سمرة.

ورويتم عن محمد بن قيس الأسدي قال: سمعت الشعبي يقول: سمعت أبا عمر يقول: قال عمر بن الخطاب وهو يخطب عليّ المنبر: لعن الله سمرة بن جندب كان أوّل من أنجر في الخمر في الإسلام ولا يحلّ من البيع إلا ما يحلّ أكله. / [[ص ٦٨]] ورويتم عن حماد بن سلمة عن أبي العجلان أنّ أبا بكر مرّ عليّ رجل مقتول فقال: ما شأنه؟ قيل: أدى زكاة المال ثمّ صلّى ركعتين فلقية سمرة بن جندب / [[ص ٦٩]] فقتله فبكيّ حتّى اخضلتّ لحيته من دموعه ثمّ قال: قتله عند أحسن عمله؛ هذا منّي وأنا منه، ثمّ دخل عليّ سمرة بن جندب فقال: ويلك والويل حلّ بك لقد

الوائلي قال: سمعت [عليّاً] عليه السلام يخطب وهو يقول: «أكذب الأحياء عليّ رسول الله صلى الله عليه وآله أبو هريرة الدوسي»، قال: وكان يقوم بالمدينة فيلعن عليّاً وعليّ بالشام.

/ [[ص ٦١]] ذكر أبي موسى الأشعري:

ومن علمائهم أبو موسى الأشعري وأنتم رويتم عن جرير بن عبد الحميد الضبي عن الأعمش عن شقيق أبي وائل قال: قال حذيفة بن اليمان: والله ما في أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله أحد أعرف بالمنافقين منّي، وأنا أشهد أنّ أبا موسى الأشعري منافق. ورويتم عن يونس بن أرقم عن عبد الحميد بن [أبي] الخنساء عن زيلا بن بويه عن أبيه عن حذيفة بن اليمان عن سلمان أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله / [[ص ٦٢]] قال: «ستفترق أمّتي على ثلاث فرق؛ فرقة منها على الحقّ لا ينتقص الباطل منها شيئاً يُحِبُّوني ويُحِبُّون أهل بيتي؛ مثلهم مثل الذهب الحمراء كلّها أوقد عليها صاحبها لم تزد إلاّ خيراً، وفرقة منها على الباطل لا ينتقص الحقّ منها شيئاً يبغضوني ويبغضون أهل بيتي؛ مثلهم مثل الحديد كلّها أوقد عليها صاحبها لم تزد إلاّ شرّاً، وفرقة مذذبة فيما بين هؤلاء وهؤلاء على ملّة السامري تقول: لا مساس؛ إمامهم عبد الله بن قيس.

ورويتم عن سويد بن غفلة قال: كنت مع أبي موسى الأشعري فحدّثني أنّه / [[ص ٦٣]] سمع رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: «إنّ بني إسرائيل افترقوا حتّى بعثوا حكّامين ضالّين مضلّين وسيكون ذلك في أمّتي» فقلت له: يا أبا موسى أعيدك بالله أنّ تكون أحدهما، قال: أبرأ إلى الله من ذلك. قال: فوالله ما مضت الأيام والليالي حتّى بُعث حكّماً فكان من أمره وخلعه ما كان.

ورويتم عن حماد بن العوّام عن خضير بن عبد الرحمن عن أبي الفضل قال: سمعت عليّاً عليه السلام قنت في المغرب فقال: «اللهمّ العن معاوية بادناً، و/ [[ص ٦٤]] عمرو بن العاص ثانياً، وأبا الأعور السلمي ثالثاً، وأبا موسى الأشعري رابعاً».

ذكر المغيرة بن شعبة:

ومن علمائكم المغيرة بن شعبة الثقفي الذي رويتم أنّ أبا بكره ورجلين من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله شهدوا عليه عند عمر بن الخطاب بالزنا؛ وأنّ زياداً [انتقد به] ليشهد عليه فلمّا رآه عمر فقال: لأرى رجلاً مقبلاً لا يفضح الله عليّ يديه رجلاً من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله، فلمّا سمع زياد الكلمات حذف الشهادة وقال: يا أمير المؤمنين رأيت نائماً على بطن امرأة ورأيت حفراً

/ [[ص ٧٧]] ورويت عن عبد الله بن مسعود عن إسرائيل ابن سباط عن عروة قال: كنت مع عائشة يوم الجمل مع اللواء فأقبل فارس فنادى: يا أم المؤمنين فقالت عائشة: سلوه / [[ص ٧٨]] ما يريد؟ ومن هو؟ قالوا له قال: أنا عمّار بن ياسر فقالت: قولوا له: ما تريد؟ قال: أسألك بالذي أنزل الكتاب على رسول الله ﷺ تعلمين أن رسول الله ﷺ جعل علياً وصياً في أهله؟ قالت: اللهم نعم، قال: فما لك خرجت وقد أمرك الله أن تقرّي في بيتك؟ قالت: أطلب دم عثمان قال: فما للنساء وذلك؟! ثم جاء فرسان أربعة فيهم رجل مثلث قال: فقالت عائشة: قد أقبل عليٌّ ورب الكعبة؛ سلوه من هو؟ قالوا له: من أنت؟ قال: «أنا عليٌّ بن أبي طالب»، قالت: سلوه ما يريد؟ قال: «أسألك بالذي أنزل الكتاب على محمد رسول الله ﷺ» / [[ص ٧٩]] أتعلمين أن رسول الله جعلني وصياً على أهله؟، قالت: اللهم نعم، قال: «فما بالك خرجت؟»، قالت: أطلب دم عثمان بن عفان قال: «يا عائشة، بالأمس تحضين على قتل عثمان وتقولين: هذه ثياب رسول الله ﷺ لم تتغير وقد غير عثمان سنة رسول الله وبدل، وتقولين اليوم ما تقولين»، ثم انصرف.

ورويت عن عبد الله بن عبد القدوس عن علي بن حفص عن مقاتل بن حيان قال: كانت عمّتي خادمة لعائشة فحدّثتني قالت: بعث علي بن أبي طالب (كرم الله وجهه) ابنه الحسن عليّاً إلى عائشة فقال: «ارتحلي إلى المدينة إلى البيت الذي خلفك رسول الله ﷺ وأمرك أن تقرّي فيه»، فقالت: لا أستطيع الخروج حتّى أنظر إلى ما يصير حال المسلمين إليه، فأرسل إليها الحسين عليّاً فقال: «قل لها: والله لترحلن أو لأبعثن [إليك] بالكلمات»، فلمّا جاء الحسين عليّاً بالبواب يستأذن قالت: جاء والله بكلام غير كلام الأوّل وحاكمهم تبلغ الكلام الذي أمر به فلمّا دخل عليّاً رحبت به وأجلسته إلى جنبها فقال لها: «إنّ أبي يقول لك: ارجعي إلى بيتك الذي أمرك رسول الله ﷺ أن تقرّي فيه وخلفك فيه رسول الله ﷺ وإلا بعثت إليك بالكلمات»، فقالت: يا بني قل لأبيك: إنّي أذكرك الله أن تذكر / [[ص ٨٠]] الكلمات أو تقول شيئاً؛ نعم ارتحل ولكن أحتاج إلى جهاز وأريد أن يدخل عليّ وألقاه، قال: فأصبح أمير المؤمنين عليّاً وجّهها ووجّه معها خمسين امرأة يؤدّينها إلى بيتها.

/ [[ص ٨١]] ورويت عن أبي معاوية عن الأعمش عن

قتلت رجلاً عند أحسن عمله، قال: هذا عمل أخيك زياد وهو أمرني بذلك، قال: أنت وأخي في النار.

ذكر خالد بن عرفطة:

ومن علمائكم خالد بن عرفطة وأنتم رويت عن يونس بن النعمان عن أم حكيم بنت عمرو الخولية قالت: خرجت وأنا أشتهي أن أسمع كلام أمير المؤمنين علي بن / [[ص ٧٠]] أبي طالب عليّاً فدنوت منه وفي الناس رقة وهو يخطب على المنبر حتّى سمعت كلامه، فقال رجل: يا أمير المؤمنين، استغفر لخالد ابن عرفطة فإنّه قد مات بأرض بناك فلم يردّ عليه شيئاً؛ ثم قال الثانية فلم يردّ عليه شيئاً؛ ثم قال الثالثة فقال: «أيها الناعي خالد ابن عرفطة كذبت، والله ما مات خالد بن عرفطة ولا يموت حتّى يدخل المسجد من هذا الباب - وأشار إلى باب الفيل - يحمل راية ضلالة».

قالت: فرأيت بعد ذلك خالد بن عرفطة يحمل راية معاوية حتّى أدخلها من باب الفيل فركزها في المسجد.

/ [[ص ٧١]] ذكر ابن عمر:

ومن علمائكم ابن عمر وأنتم تروون أنّه قعد عن بيعة علي بن أبي طالب / [[ص ٧٢]] وامتنع من الخروج معه، ورويت أنّه سُئل عن بيعة علي بن أبي طالب عليّاً / [[ص ٧٣]] فقال: بيعة ضلال.

ورويت أنّه لم يأت عليّاً حتّى قُتل عليّاً، وأنّه أتى الحجاج بن يوسف / [[ص ٧٤]] ليلاً، فقال: ما حاجتك؟ وما جاء بك في هذه الساعة؟ قال: ابسط يدك حتّى أبايعك لأمر المؤمنين عبد الملك بن مروان فأبى سمعت رسول الله (صلّى الله عليه / [[ص ٧٥]] [وآله]) يقول: «من مات وليس عليه إمام فميتته جاهلية».

ذكر عائشة:

ورويت عن علمائكم عن عائشة أحاديث يناقض بعضها بعضاً.

ورويت عن أبي نعيم الأحول قال: حدّثنا عصام بن قدامة عن عكرمة عن ابن عباس قال: جمع رسول الله ﷺ ذات يوم نساء ثم قال: «ليت» / [[ص ٧٦]] شعري أيتكنّ صاحبة الجمل الأدب فتنبحها كلاب الحوآب [فيقتل] عن يمينها قوم وعن شهاها قوم ثم تنجو بعد ما كادت».

فقال: لا تكن أحق قريش، فقال الحسين عليه السلام: «لقد ذكرت رجلاً بصيراً على الخلق ولكنك امرؤ ادعاك أربعة من قريش فغلبهم عليك أشرفهم بيتاً والأهمهم حسباً وجزار قريش».

ورويتم عن أبي معاوية عن الأعمش عن أبي صالح قال: مرَّ عمرو بن العاص على كعب الأبحار فعثرت به دابته فقال: يا كعب، أتجد في التوراة أن دابتي تعثر بي؟ قال: لا، ولكن أجد في التوراة رجلاً [ينزو] في الفتنة كما ينزو الحمار في القيد.

ورويتم عن سفيان بن عيينة عن إسماعيل بن أبي خالد عن مروان بن زحيل قال: سمعت علياً عليه السلام يقول: «معاوية فرعون هذه الأمة وعمر [وبن] العاص هاماها».

ورويتم عن شريك عن ليث عن طاوس عن عبد الله بن عمر [و]، قال: / [[ص ٨٨]] أتيت رسول الله ﷺ قال: «يطلع عليكم رجل من أهل النار» وقد تركت أبي يتهباً ليحقني فاطلع علينا معاوية فسرى عني.

قال شريك: ما كان أسوأ ظنّه بأبيه؟!

ذكر الحكم بن أبي العاص:

ورويتم عن حماد بن سلمة عن أبي المهزم عن أبي هريرة قال: لعن رسول الله ﷺ الحكم وما ولد إلى يوم القيامة.

ورويتم عن سعيد بن زيد أخي حماد بن زيد [عن علي بن الحكم اليماني عن الحسن الحريري عن عمرو بن مرة] قال: جاء الحكم يستأذن على النبي ﷺ (صلى الله / [[ص ٨٩]] عليه وآله) فعرف صوته فقال: «لا تأذنوا للوزغ، لعنة الله عليه وعلى [من] يخرج من صلبه إلا المؤمنين منهم، وقليل ما هم يُعظّمون في الدنيا ويُضيّعون في الآخرة وهم ذوو / [[ص ٩٠]] مكر وحيلة [يعطون في الدنيا] وما لهم في الآخرة من خلاق».

/ [[ص ٩١]] ذكر بعض علمائهم وفقهائهم:

منهم منصور بن المعتمر وكان شرطياً لهشام بن عبد الملك بأخذ أرزاقه.

ومن علمائهم وفقهائهم سعيد بن جبير وكان على عطاء الخيل في زمن الحجاج وقبل ذلك غزا الروم مع يزيد بن معاوية، وتخلّف عن الحسين، وخرج مع القراء على الحجاج.

/ [[ص ٩٢]] وقد رويتم وقرأتم في كتابه الذي يُسمّى كتاب الجامع أن رجلاً لو تزوج جارية رجل على عشرة دراهم لم يكن زانياً ولم يجب عليه الحدُّ كان ذلك بإذن سيدها أم لا، ولو أن رجلاً

عمرو بن مرة عن أبي البخري الطائي عن حذيفة بن اليمان أنّه قيل له: حدّثنا يا أبا عبد الله قال: رأيتكم إن حدّثتكم عن أمّكم تسير إليكم تقاتلكم أكنتم تُصدّقوني؟

قالوا: سبحان الله ومن يُصدّق بها؟! قال: والله ما كذبت ولتعلنن هذا أو هذه أو كلّ هذا.

/ [[ص ٨٢]] ورويتم عن أبي الفضيل عن يزيد بن أبي زياد عن عبد الله بن الحارث قال: سمعت أمّ هانئ بنت أبي طالب تقول: / [[ص ٨٤]] لقد علم من جرت عليه المواصي من أصحاب رسول الله ﷺ أن أصحاب الجمل ملعونون على لسان النبي الأمي وقد خاب من افترى.

ورويتم عن جرير عن يزيد بن أبي داود قال: حلفت عائشة [أن] لا تكلم عبد الله بن الزبير لصنيعته حين زين لها الخروج إلى البصرة.

ورويتم عن عبد الله بن موسى قال: حدّثنا الحسن بن دينار عن الحسن البصري قال: سمعت طلحة يوم الجمل يقول: وما رأيت مصارع شيوخ أضيع من يومنا هذا.

ذكر عمرو بن العاص:

ومن علمائكم عمرو بن العاص ومروان بن الحكم وأنتم تنسبونهما إلى الفقه والعلم ثم رويتم من ذلك ما رواه أبو نعيم قال: حدّثني عيسى بن عبد الرحمن عن عدي بن ثابت عن مجالد ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «اللهم إن عمرو بن العاص هجاني وأنت تعلم أنّي لست [بشاعر] فالعنه مكان كلّ بيت هجاني لعنة».

/ [[ص ٨٥]] ورويتم عن الفضل بن موسى الشيباني عن الحسين بن واقد عن ابن بريدة عن أبيه قال: قال عمرو بن العاص: اللهم إن كان ما جاء محمد حقاً فاحسف بي وبفرسي.

/ [[ص ٨٦]] ورويتم عن أبي خالد الأحمر عن مجالد عن الشعبي عن مسروق عن عائشة قالت: لعن الله عمرو بن العاص ما أكذبه لقوله: إنّه قتل ذا الندية بمصر.

ورويتم عن خلف / [[ص ٨٧]] بن خليفة عن منصور بن زاذان عن الحسين في قوله تعالى: «إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ ﴿٣﴾ [الكوثر: ٣]، قال: نزلت في عمرو بن العاص.

ورويتم عن ابن عيينة عن عمر [و] بن دينار عن أبي جعفر قال: قال: لقي عمرو بن العاص الحسين بن علي عليهما السلام في الطريق

﴿وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ﴾ [هود: ٤٠]، وقوله تعالى: ﴿وَقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾ [سبأ: ١٣]، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنْ اقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوْ اخْرَجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٦٦]، وقوله (جل ثناؤه): ﴿قَالَ إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلَّا مَنْ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ فَشَرِبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ﴾ [البقرة: ٢٤٩]، وفي آي كثير من القرآن يحمده فيها القليل ويذم الكثير [ومن ذم الكثير قوله ﷺ]: ﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٧]، و﴿لَا يَشْكُرُونَ﴾ [البقرة: ٢٤٣]، و﴿وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [المائدة: ١٠٣]، و﴿لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة: ١٠٠]، أفلا ترى [أن] القلة حمّدت وإنّا حمد الله تعالى أتباع الحق وإن قلوبا وما كانت يد الله على جماعة أهل الباطل قط؛ فإن زعمتم أن يد الله على من قال بقولكم فهذه شعبة أخرى تزعمون أن يد الله على من نسب الحكم إلى غيره، وفيما قصصنا كفاية.

* * *

[ص ١٨٢] ورويت حديثاً نسبتموه إلى الشعبي أنه قال: لا يخرج أحداً من الإيمان [إلا] الجحود بالله وبرسوله، وإن الذنوب لا تخرج أحداً من الإيمان.

فهذه روايتكم ثم أوجبتم على أهل اليهامة الردة وإنما منعوا الصدقة وصلوا بأذان وإقامة ثم شنها عليهم غارة فقتل منهم وسبى فلم ينكر ذلك أبو بكر على خالد وصوب رأيه، و[كذلك] فعل أمير المؤمنين ومولى المسلمين [في] ما جعله [الله] له حين قاتل طلحة والزبير بعد أن نكثا بيعته وامتنعا من دفع صدقة البصرة وأموالها وخراجها، وكذلك / [ص ١٨٣] عندما منعه معاوية خراج الشام وصدقاتها فلم يلزموا هؤلاء الردة عن الإسلام إذ كان أمير المؤمنين ﷺ المتولي لذلك نقضاً منكم له ﷺ، وألزمتم أهل اليهامة الردة إذ كان أبو بكر المتولي له فعبتهم [فعل علي] وصوبتم قتال أبي بكر أهل الردة.

هذا وقد قال عمر بن الخطاب في عامة المهاجرين في أبي بكر وخالد ما قال، فأما عمر فلم يصب رأيه ونقض جميع ما كان امضاؤه فيه وزعمتم أن أبا بكر قال: والله لو منعوني عقلاً أو عنافاً لقاتلتهم [عليه]، وأموال البصرة وصدقاتها وخراجها أكثر من عقال أو عناق.

لقد ذكره بحريرة ثم أدخله فرج امرأة لم يكن زانياً ولم يجب عليه الحد. ورويت عنه أيضاً أنه قال: لو أن رجلاً أتى غلاماً فيما بين فخذيه أنه لا يجب عليه الحد وأنه لغو أتاه.

ومن علمائكم يزيد بن هارون الواسطي وكان على قهرمة الحسن بن قحطبة؛ ويزيد بن هارون الذي طعن على [شيععة] عليّ ﷺ قاطبة حتى لم يترك حجازياً ولا شامياً ولا عراقياً إلا طعن عليه بقوله الذي حفظ عليه في مجلسه على رؤوس الأشهاد حتى قال: من أخذ بالنبيذ في قول أهل الكوفة وبالسباع في قول أهل المدينة وبالمتعة في قول أهل مكة فهو أفسق الفاسقين، فكيف جاز له [أن] يروي عن قوم إن أخذ بقولهم كان فاسقاً! ففتحهم أيتها الشيعة هذه النكت وناظرهم فإن جميع ما روينا في كتابنا هذا من رواياتهم وليس لأهل بيت رسول الله ﷺ / [ص ٩٣] ولا لأحد من علماء الشيعة هاهنا ذكر أو خبر يؤثر وإنما افترضوا من أخبارهم التي أوردوها وأحاديثهم التي تقولوا بها؛ فعن هؤلاء أخذوا أديانهم وأحكامهم، وبهم اقتدوا وآثارهم أتبعوا، فهم الأئمة الراشدون عندهم، وأما نحن فإننا نأتمم بأئمتنا من أهل بيت نبينا ونقتدي بهم، فهل سمعتم أو روي لكم عن أحد من أئمتنا ﷺ أنهم فعلوا شيئاً استحسونه كما استحسونه علماءهم وفقهاؤهم، والله ﷻ نسأل التأييد والتوفيق لأرشد الأمور برأفته ورحمته إنه وليّ قدير.

* * *

مباحث عامة:

الإيضاح / الفضل بن شاذان (ت ٢٦٠هـ):

[ص ١٢٥] الاحتجاج على الكثرة والجماعة:

وأما ما ذكرتم أنكم [أهل] الكثرة والجماعة، فإننا وجدنا الكثرة في [موارد من] كتاب الله تعالى هي المذمومة والقلة هي المحمودة، من ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ كَثِيرًا لَيُضِلُّونَ بِأَهْوَائِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: ١١٩]، وقوله ﷻ: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ﴾ / [ص ١٢٦] مُشْرِكُونَ ﴿١٦﴾ [يوسف: ١٠٦]، وقال ﷻ: ﴿وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ﴾ ﴿٧٧﴾ [الأعراف: ١٧]، وقوله تعالى: ﴿كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ ﴿٢٤٩﴾ [البقرة: ٢٤٩]، وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْخُلَطَاءِ لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَا هُمْ﴾ [ص: ٢٤]، وقوله تعالى:

عمر؟ فقال لهم: أئخوفوني برِّي؟! أقول له: خلقت عليهم خير أهلك، ثم قال: أفأترك [أمة] محمد كالنعل الخلق؟!!

فإن كان ترك أبي بكر الناس بلا خليفة عصياناً لله فلقد تركهم [النبي ﷺ] بلا خليفة [فطعنكم على رسول الله إذا قلتم وأدعيتم أنه توفاه الله تعالى وترك أمته بلا خليفة].

ثم زعمتم أن من زنى أو سرق أو قتل النفس التي حرم الله أو أتى كل كبيرة نهى الله عنها أنه لا يكفر ولا يخرج عن الملة ولا يقال له: عصى الله ورسوله وإنما أتى ذنباً، ثم رويتم عن علمائكم أن من عصى خليفة فقد كفر، ويحكم اعقلوا ما تقولون وما تتكلمون فوالله ما شنَّ الملحدون في الإسلام أقبح من هذا، ولو عقلتم ما تتكلمون به وعرفتم حكمه لأقمتم أصحابكم على التوبة فمن تاب ورجع قبلت توبته منه، ومن لجَّ في طغيانه وهبتانه عرض على السيف.

* * *

[ص ٥٠٢] فوجدناكم أخذتم عن قوم رددتم أقاويلهم في بعض وقبلتموها في بعض وكنتم أنتم المختارين مما قالوا؛ فما استحسنتم أخذتموه وقبلتموه، وما كرهتم تركتموه، وطعنتم على من زكيتموه، وزكيتم من طعنتم عليه، فكنتم أئمة أنفسكم فيما نقلوا إليكم وأتبعتم في ذلك ظنكم وهواكم، وتركتم شيئاً ارتضاه بعضكم، ورضيتم شيئاً كرهه بعضكم، ولا يخلو ما اختلفتم فيه من أن يكون بعضه سخطاً لله أو كله، أو يكون رضياً لبعضه وكرهاً لبعضه فترضون ما يزعم بعضكم أن الله كرهه، وتكروهون ما يزعم بعضكم أن الله رضيه فلا حقاً تعرفون ولا باطلاً تنكرون فكلكم راضٍ عمَّن خالفكم / [ص ٥٠٣] طاعن عليه.

ومن جهة أخرى تروون عن المرجئة ويروون عنكم، وتروون عن القدرية ويروون عنكم، وتروون عن الجهمية ويروون عنكم، فتقبلون منهم بعض أقاويلهم وتردُّون عليهم بعضها؛ فلا الحقُّ أنتم منه على ثقة، ولا الباطل أنتم منه على يقين، وأنتم عند أنفسكم أهل السنة والجماعة فهذه صفتكم التي تعرفونها من أنفسكم وتنطق بها عليكم ألسنتكم، فالحمد لله الذي بصَّرنا ما جهلتم [به] وعرفنا ما جحدتم به، وله المزيد بذلك، [والحمد لله كثيراً وصلواته على سيِّد الأولين والآخرين محمد النبي وآله الطاهرين].

* * *

/ [ص ١٨٤] ثم وقعتم في عمر وزعمتم أن أبا بكر لم يجز قوله في خالد بن الوليد بتزكيتكم قول عمر ثم نقضتم هذا كله ورويتم أن أبا بكر ندم أن لا يكون أقاد من خالد وأزتموه الخطأ في ترك [الإقادة منه وترك الزامه دية من] قتل وسبى، فأبي وقبعة أشد من هذه الوقعة لجميع أصحاب رسول الله ﷺ؟ وأنتم تنسبون الشيعة إلى الوقعة في الصحابة وتروون فيهم عيوباً كثيرة جمَّة سنفسرها في كتابنا هذا بما لا يمكنكم دفع شيء منها إذا كانت الأحاديث أحاديثكم ورواية علمائكم وأوجبتم أن كل من جرت عليه سهام العرب من السبي [و] لم يخرج خمسه إلى أهله إن ذلك حرام.

فانظروا إلى ما نسبتم إليه أولاد السبايا وما منع أن يُقسَّم الخمس على يدي أبي بكر وعمر بمنعها الخمس.

/ [ص ١٨٥] ورويتم عن شريك عن أبي الزبير المكي أن نجدة الحروري كتب إلى ابن عباس يسأله عن اليتيم؛ متى ينقضي يتمه؟ وعن النساء هل كان النبي ﷺ يغزو بهن؟ [ويقسم لهن؟] وعن الأطفال [هل كان النبي ﷺ يقتلهم؟] وعن الخمس لمن هو؟

فكتب إليه ابن عباس: أمَّا اليتيم فانقضاء يتمه أو أن حلمه، وأمَّا النساء فإن رسول الله ﷺ [كان] يرضخ لهن ولا يُقسَّم لهن، وأمَّا الأطفال فإن الخضر عليه السلام / [ص ١٨٦] كان يقتل كافرهم ويدع مؤمنهم، وأمَّا الخمس فزعمنا أنه لنا وزعم قوم أنه ليس لنا؛ فصرنا، وإني أخبرك أن جميع الناس في حرج من خمسنا إلا شيعتنا الطيبين / [ص ١٨٧] فإننا أحللنا لهم.

/ [ص ١٨٩] وأجمعوا على أنهم لم يُقسَّموا بين المؤلفَّة قلوبهم حتى مضوا جميعاً، وزعموا أنهم لا يعرفونهم فأبطلوا سهماً فرضه الله بأنهم لا يعرفون أربابه، فهل يكون الجهل إلا لمن لم يعرف من فرض الله [له] سهماً فضيعوا.

وأجمعوا أن رسول الله ﷺ ترك الناس بلا إمام ليختاروا لأنفسهم إماماً فاختاروا، ثم زعمتم أن أبا بكر لم يرص أن يصنع ما صنع رسول الله ﷺ فجعلها لعمر، ثم زعمتم أن عمر بن الخطاب لم يرص بما صنع رسول الله ﷺ ولا بما صنع أبو بكر حتى جعلها في سنة.

ثم رويتم أن المسلمين قالوا لأبي بكر: ماذا تقول لرَبِّك إذا قدمت [إليه] / [ص ١٩٠] وقد وليت علينا فظاً غليظاً يعنون

فرق الشيعة/ الحسن بن موسى النوبختي (ق ٣هـ):

[[ص ١٧]] وكل هذه الصنوف والفرق التي ذكرناها من أهل الأرجاء والخوارج وغيرهم مختلفون فيما بينهم فرقا كثيرة يطول ذكرها يؤثمون بعضهم على بعض في الإمامة والأحكام والفتوى والتوحيد وجميع فنون الدين، يُنكر بعضهم من بعض، ويكفر بعضهم بعضاً، أكثر ما عندهم أن سمّوا أنفسهم على اختلاف مذاهبهم (الجماعة) يعنون بذلك أنهم مجتمعون على ولاية من وليهم من الولاة براً كان أو فاجراً، فتسمّوا بالجماعة على غير معنى الاجتماع على دين، بل صحيح معناهم معنى الافتراق.

* * *

الشافعي في الإمامة (ج ١) / السيد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

[[ص ٩٠]] وكيف لم يذكر قول أبي الهذيل بتناهي مقدمات الله تعالى ومعلوماته، وقوله: (إن علم الله تعالى هو الله)، وهذا أقبح من القول المحكي عن هشام رضي الله عنه، لأن أبا الهذيل قد قال في تناهي المعلوم بأقبح من قوله وأضاف إليه المقدور.

وقول النظم: (إن الله لا يقدر على الظلم)، وحمله أن قال: (لو أن طفلاً وقع في شفير جهنم لم يوصف الله تعالى بالقدرة على إلقائه فيها) / [[ص ٩١]] وإن كان يجوز وصف الملائكة والزبانية بذلك، وقوله بالمداخلة والظفرة، وأنه لا نهاية لأجسام العالم في التجزّي، ونفيه الأعراض، وهذا مزج التعطيل والإلحاد بالتجاهل والعناد.

وقول معمر: (من زعم أن الله يعلم نفسه فقد أخطأ، لأن نفسه ليست غيره، والمعلوم غير العالم)، واعتقاده أن الأمراض والأسقام من فعل غير الله تعالى، وكذلك الألوان والطعم والأرايح التي في العالم.

وقول هشام بن عمرو الفوطي بنفي دلالة الأعراض على الله / [[ص ٩٢]] تعالى، واعتقاده أن حرب الجمل لم يكن عن قصد من أمير المؤمنين عليه السلام وأصحابه، ولا من عائشة وطلحة والزبير وأصحابهم، ولا برضى منهم، وإنما اجتمعوا لتقرير الأمور وترتيبها حتى وقع بين نفر من الأعراب من أصحاب الجميع الحرب والكبراء ساخطون لها. وتخطئة من زعم أن الله تعالى يعلم الأشياء قبل كونها.

وهذا القول الذي حكوه عن هشام بن الحكم (رحمه الله تعالى) مع نفي أصحابه له قد صحّحوه عن شيخهم.

وغلط الجاحظ قبيح في المعرفة، واعتقاده استحالة أن يقدر الله تعالى على إعدام الأجسام، وقوله: (إن الله لا يُخلد كافراً في النار ولا يُدخله إليها، وإن النار هي التي تُدخل الكفار إليها)، حتى حكي عن بعض أصحابه وقد سُئل عن معنى هذا القول: وكيف صارت النار تُدخل الكفار نفسها؟ فقال: (لأنهم عملوا أعمالاً صارت أجسادهم إلى حال لا يمتنع النار إذا جاورتها في القيامة من اجتذابها إليها بطباعها).

وقوله ثامة في المانية، وذهابه في أن المعارف ضرورية إلى / [[ص ٩٣]] أقبح من مذهب الجاحظ وأغلظ، واعتقاده أنه لا فعل للعباد إلا الإرادة فقط، وما سوى ذلك فهو حدث لا يحدث له.

وكيف ذهب عن حكاية الجاحظ عن واصل بن عطاء وعمرو ابن عبيد ما يطم على كثير مما تقدّم؟

ونحن نحكي لفظه بعينه، قال: (كان واصل بن عطاء يجعل علياً وطلحة والزبير بمنزلة المتلاعنين يتولّى كل واحد منهم على حاله، ولا يتولّاهما مجتمعين، وكذلك قوله: في إجازة شهادتهم مجتمعين / [[ص ٩٤]] ومتفرّقين، وكان عمرو بن عبيد لا يميز شهادتهما مجتمعين ولا متفرّقين، وكان يُفصل بين الولاية والشهادة، وكان يقول: قد أتولّى من لا أقبل شهادته، وقد وجدت المسلمين يتولّون كل مستور من أهل القبلة، ولو شهد رجل من عرضهم على عثمان وأبي بكر أو عمر بن الخطّاب سأل الحاكم عنه السؤال الشافي، فأنا أتهم كل واحد منهما بسفك تلك الدماء، وقد أجمعوا على أن المتهّم بالدماء غير جائر الشهادة).

هذه ألفاظه حرفاً بحرف في كتابه المعروف بـ (فضائل المعتزلة)، ولا حكاية أصح وأولى بالقبول من حكاية الجاحظ عن هذين الرجلين وهما شيخنا نحلته، ورئيسا مقالته.

وقد ذكر أيضاً هذه الحكاية البلخي في (كتاب المقالات)، / [[ص ٩٥]] وأسندها إلى الجاحظ، وقال عند انتهائها: (وبعض أصحابنا يدفع ذلك عن عمرو بن عبيد، ويقول: إن عمراً لم يكن بالذي يخلف واصلًا، ويرغب عن مقالته)، فكأنه صحّح عليها المذهب الأوّل الذي هو اعتقاد (أنهم كالمتلاعنين، وأن شهادتهما تُقبل إذا كانا متفرّقين، ولا تُقبل إذا كانا مجتمعين)، ولم يكن عنده في دفع المذهب الثاني أكثر من حكايته عن بعض أصحابه بتنزيه عمرو عن مخالفة واصل، وهذا إنكار ضعيف، والمنكر له للعلّة التي حكاها كالمقرّ به، بل أقبح منه حالاً.

فقيل: لا.

فقلت: هل كانوا جميعاً من التابعين الذين لقوا أصحابه فسمعوا منهم ورووا عنهم؟

فقيل: لا، بل هؤلاء الأربعة تكلموا فيها بعد، وتعلموا العلم، وقلدهم أكثر المسلمين.

فقلت: هذا عجيب من هذه الأمة، كيف تركوا أن يسموا أنفسهم محمديةً وينسبوا إلى اسم نبيهم محمد ﷺ، وكان ذلك أشرف لهم وأقرب إلى تعظيم نبوته وإظهار حرمة، وليتهم جعلوا مذاهبهم باسم أحد من أهل بيته وعترته، أو باسم أحد من صحابته، أو باسم أحد شاهد آثارهم وأعلامهم، فكيف عدلوا عن ذلك كله وسموا أنفسهم بأتباع هؤلاء الأربعة الأنفس؟

/ [[ص ١٦]] ثم سألت: هل كان هؤلاء الأربعة المذاهب في زمان واحد وعلى دين واحد؟

فقيل: لا، بل كانوا في أزمان متفرقة، وعلى عقائد مختلفة، وبعضهم يكفر بعضاً.

فقلت: هذا أيضاً عجيب من هذه الأمة التي تذكر أن نبيهم أشرف الأنبياء، وأن أمتهم أشرف الأمم، فكيف اتفق أكثرهم على الاقتداء بأربعة أنفس على هذا الاختلاف الذي خرجوا به عن طريق نبيهم محمد ﷺ في الاتفاق والاتلاف، وتباعداً بذلك عما يذكرونه من قواعد الأسلاف؟

ثم سألت عن معنى ما تضمنه كتابهم: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا» [المائدة: ٣].

فقالوا: هذه الآية نزلت على نبيهم في أواخر عمره، حيث كمل الله دينه.

فقلت: إذا كان دينه قد تكمل في حياته، فما هذا الاختلاف العظيم بعد وفاته مع قرب بعض هؤلاء الأربعة المذاهب من الصدر الأول؟ فإن كان هذا الاختلاف من الرواة الذين رووا عنهم، فقد شهدوا على رواة أحاديثهم بالكذب أو الغفلة أو

الضلال وتبديل الإسلام، فكيف يوثق بهم فيما نقلوه عنهم؟ وإن كان هذا الاختلاف من هؤلاء الأربعة المذاهب لحاجة دعوتهم إلى ذلك أو لطلب ما ضاع والتبس من شرع نبيهم، فهذا يدل على أن هؤلاء الأربعة المذاهب قد شهدوا على أن دين نبيهم ما كان محفوظاً ولا ترك لهم من يقوم مقامه ويحفظ شرعه ويحتج

ومن عجيب أمر هؤلاء القوم، وقبيح تعصبهم أنهم يناقضون شيخهم أبا عثمان الجاحظ في المعارف والطبائع، وهما أصلان من أصول الدين كيران ليس الغلط فيها يسيراً، وفي تضليله لوجوه الصحابة، والشهادة عليهم بتكلف ما لا يعينهم، والذهاب عما يهّمهم، ثم في سلبه أمير المؤمنين عليه السلام مرتبته في الفضل، ودفعه أكثر ما روي من فضائله ومناقبه، وتأوله ما استحيى هو من دفعه المتأول الذي يُخرج به عن الشهادة بالفضل، والقضاء بالتقدم حتى أخرج ذلك إلى القدر في إمامته في الكتاب المعروف بـ (المروانية)، وإقامة المعاذير لمعاوية في حربته، وخلع طاعته، إلى غير ما ذكرناه من الأمور التي لا يقدم عليها مسلم، ولا يتحاسن على التظاهر بها مؤمن ولا متدين، وهم في كل ذلك يذكرونه بأحسن الذكر! ويشنون عليه بأفضل الثناء، ولا يجرون ذكره / [[ص ٩٦]] إلا مع مشيختهم، وتشبيختهم له ورغبتهم إلى الله تعالى في الرضوان عليه، حتى كأنهم إنما يناقضونه في بعض مسائل الاجتهاد كلمس الذكر، ورفع اليدين في التكبير، وما جرى مجراهما، ولا يدعوهم ما ظهر من خلافه العظيم، وإقدامه على ما إن لم يوجب تكفيره فأقل أحواله أن يوجب تفسيقه، ويمنع من تعظيمه إلى الطعن عليه والبراءة منه، أو إلى أن يمسك ويكف عن الأمرين، ويريد من أن نرجع عن ولاء هشام بن الحكم (رحمة الله عليه)، واعتقاد زكاته لأجل دعواهم عليه ما لا حقيقة له عندنا، ولا مرجع فيه إلا إلى أقوالهم المحرّفة، وحكاياتهم المضعفة، ومن نظر فيما ذكرناه علم طريقة القوم في عشق مذهبهم، والتعصب لنحلّتهم، وأن غرضهم تمزيق نصرتنا بكل حق وباطل، وغث وسمين.

الطرائف (ج ١) / علي بن طاوس (ت ٦٦٤هـ):

[[ص ١٥]] وإني عرفت ما بلغ إليه محمد ﷺ ومن أتبعه على ملته، فأحببت أن أقدم النظر فيما جاء به، وفي حال أتباعه وشريعته، فوجدت أكثر أهل الإسلام المالكية والحنفية والشافعية والحنبلية، وهم الأربعة المذاهب، مذهب مالك ومذهب الشافعي ومذهب أبي حنيفة ومذهب أحمد بن حنبل، ولم أرتب ذكرهم هاهنا على حسب ترتبهم في أزمانهم، لأن المقصود غير ذلك.

فسألت: هل كان هؤلاء الأربعة من أصحاب نبيهم محمد ﷺ وأهل زمانه؟

ثم قد وقفت على ذم كل فرقة منهم لرئيس الفرقة الأخرى وفتاويه ولوم جماعته بها أن لو ذكرته طال شرحه، فليُنظر ذلك في مواضعه، ويسأل كل فرقة عن الأخرى.

ومما دل على أنهم تبعوا هؤلاء الأربعة الأئمة عندهم عصبية ومراقبة لطلب الخبز / [[ص ١٨]] واللحم والوظائف التي في المدارس المنسوبة إليهم والربط، قول الموصوف عندهم بأنه حجة الإسلام محمد بن محمد بن أحمد الغزالي في كتاب (إلجام العوام عن علم الكلام)، وهو كتاب وجدته وأصله في وقف الزيدي ببغداد، ويُذكر أنه آخر كتاب صنّفه الغزالي، ولا شبهة بأنه آخر العمر وقرب الموت يكون الإنسان أقرب إلى الحق، فقال في خطبته ما هذا لفظه: اعلم أن الحق الصريح الذي لا مرأى فيه عند أهل البصائر هو مذهب السلف أعني الصحابة والتابعين.

أولا تراه قد نبّه على إسقاط الاقتداء بالأربعة المذاهب المذكورة؟

ثم قلت لبعض المسلمين: فهل هاهنا مذهب خامس أو أكثر؟
فقال: بل هاهنا مذاهب كثيرة.

* * *

/ [[ص ٢٧٤]] في مستطرفات وقعت من المخالفين:

قال عبد المحمود مؤلف هذا الكتاب: وقد وقفت على أشياء مستطرفة وقعت من هؤلاء الأربعة المذاهب في حق أهل بيت نبيهم محمد ﷺ، مع ما تقدّمت به رواياتهم من وصاياه بالتمسك بهم والمحبة والاتباع لهم.

ومن طرائف ذلك أنهم رَووا كما تقدّم ذكره عن نبيهم ﷺ أنه مخلف فيهم الثقلين: كتاب الله وعترته، ما إن تمسكوا بهما لن يضلوا، وأنها لن يفترقا حتى يردا عليه الحوض، وأن أهل بيته مثل سفينة نوح من ركب فيها نجا ومن تخلف عنها هلك، وغير ذلك مما تقدّم ذكر بعضه، فأعرض الأربعة المذاهب عن ذلك جميعه حتى فارقوا العترة المذكورة، وصاروا يتعلّقون في المعنى بأذيال مالك وأبي حنيفة والشافعي وأحمد بن حنبل، مع شدة اختلاف هؤلاء الأربعة المذاهب في الأمور العقلية والنقلية، ومع اتّفاق علماء العترة المحمّدية ﷺ في المعقول والمنقول، ومع ما يشهد به لسان الحال على هؤلاء الأربعة أنهم وجدوا شريعة نبيهم غير كاملة في حياته، ويحدثون معنى ما تضمّنه كتابهم: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾ [المائدة: ٣]، ويزعمون أنهم تمّموها

به عليهم، فكيف يجوز الاقتداء بمن يشهد على ربه تعالى ونبيّه وشريعته بمثل ذلك؟

وإن كان قد كان تاماً محفوظاً، فأى شيء ضاع منهم غير دينهم وشريعة نبيهم حتى فتشوا عليه واختلفوا لأجله هذا الاختلاف؟ وإن كانوا اختلفوا من غير حاجة لهم إلى الاختلاف، فقد تبّحووا ذكر نبيهم، وأساءوا سمعته، وزهدوا الناس في أتباع شريعته، وزادوا ونقصوا بذلك ما لم يكن في زمانه، فكيف يجوز الاقتداء بمن يكون بهذه الصفات؟

/ [[ص ١٧]] وإن كان هؤلاء الأربعة الأنفس يزعمون أو يزعم بعضهم أنهم أعرف بالشريعة من ربهم ونبيهم، وأتهم يزيدون وينقصون بحسب اختيارهم، وأتهم قد أتوا بها لم يأت به نبيهم من الهداية، فهذا خلاف عقول العقلاء، وضد مذاهب أمم الأنبياء.

ثم قلت لبعض أتباعهم: إذا كانوا هؤلاء الأربعة الأنفس في أزمان متفرّقة، وعلى مذاهب مختلفة، فلاي حال كانوا جميعاً على صواب مع أن بعضهم يلعن بعضاً ويكفر بعضهم بعضاً؟ وهلاً كان بعضهم على الحقّ وبعضهم على الباطل، أو جميعهم على الباطل؟ فيكون الحقّ مع من كان قبلهم من الصحابة والتابعين الذين لزموا بمحمد ﷺ وشريعته، وتبعوا طريقته التي هي طريقة واحدة؟

ثم قلت لبعض أتباعهم: كيف اقتصرتم على أربعة أنفس تقتدون بهم؟ فهلاً كان الذين يقتدون أكثر عدداً أو أقل؟ ومن حدّد هذا التحديد وجعل رؤساء المذاهب أربعة أنفس فحسب، وليس هذا التحديد في كتابكم ولا شريعة نبيكم؟

ثم ومن العجب أني رأيت في أتباع هؤلاء الأربعة من هو أعلم منهم بكثير، وما أدري كيف صار الاقتداء والاسم لأولئك الأربعة؟ وهلاً كان كل واحد من علماء الإسلام الذين مثل أولئك الأربعة أو أفضل منهم يكون قوله والاقتداء به مثل هؤلاء؟

ثم أيها المسلمون إن كان أصحاب كل واحد من هؤلاء الأربعة ما اهتدوا إلا بهم، ولا عرفوا الشريعة حتى ظهر الذي اقتدوا به، فكيف كانت حال آبائهم وأسلافهم؟ فيلزم أن يكون سلف هؤلاء الأتباع قد كانوا ضالين، حيث لم يكن لهم واحد من هؤلاء الأربعة، وإن كان قد كان لسلفهم مثل واحد من هؤلاء الأربعة أو أفضل، فهلاً كان اقتداء بأولئك الأوائل والاسم لهم؟

/ [[ص ٢٧٦]] ومن طرائف ذلك أنهم يعدُّون أولئك الأربعة الأنفس من الفقهاء والعلماء، بل يجعلونهم أئمة العلماء والفقهاء، وعلماء العترة وفقهاءها وعلماء شيعتهم وفقهاءهم لا يجرونهم مجرى واحد من أولئك.

ومن طرائف ذلك أنهم يقولون: كلُّ مجتهد مصيب، بل زادوا على ذلك، فذكر الحميدي في (الجمع بين الصحيحين) في الحديث الثالث من مسند عمرو بن العاص أنه سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا حَكَمَ وَاجْتَهَدَ فَأَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ. ففتحوا باب إباحة الخطأ والنطرق إلى نقض الشريعة، ومع ذلك إذا وجدوا لبعض علماء العترة وفقهائها وفقهاء شيعتهم قولاً في مسألة لا يجرونه مجرى أحد من أهل الاجتهاد، ولا يثبت لهم من الاعتذار ما يثبت ما ادَّعوه لعلمائهم وفقهائهم، وهذا يدلُّ على اختلاف عظيم، ومناقضة قبيحة، وسوء توفيق، وعدم تحقيق.

ومن طرائف مناقضاتهم أنهم يروون وجوب العمل في الشريعة بأخبار الآحاد، فإذا سمعوا الأخبار التي يأتي من جهة عترة نبيهم سواء كانت آحاداً أو متواترةً أعرضوا عنها، ونفروا منها، مع ما تقدّم من شهادة نبيهم أن عترته لا يفارقون كتاب الله، وأن المتمسكَ بهما لا يضلُّ أبداً.

ومن طرائف ذلك أنهم لا يجرون أخبار علماء العترة مجرى أخبار جماعة من الصحابة والرواة الذين كفر بعضهم بعضاً، وسفك بعضهم دم بعض، واستباحوا فيما بينهم المحارم، وارتكبوا العظائم كما قدّمناه، فإن كان ذلك الاختلاف لا يضرُّ فهلاً كان لعلماء العترة وعلماء شيعتهم أسوة في ذلك؟ وإن كان يضرُّ ويكون فيهم مبطل ومحق فكيف قبلوا أخبار الجميع ورووها في جملة صحاحهم وحلّلوا بها وحرّموا؟ إن هذا تظاهر عظيم بعداوة أهل بيت نبيهم، ومعاندة هائلة لنبيهم فيما أوصى فيه بأهل بيته، وتكذيب لأنفسهم فيما رووه في صحاحهم وعن رجالهم من الوصية بالعترة، ووجوب التلزم بهم والتعظيم لهم.

/ [[ص ٢٧٧]] ومن طرائف ذلك أنني سألت جماعة من علماء الأربعة المذاهب عن سبب تركهم العمل بأخبار شيعة أهل بيت نبيهم، فقالوا: لأنهم يذمّون جماعة من الصحابة، ولأننا ما نشق بهم.

فقلت لهم: أمّا اعتذاركم بأنهم يذمّون بعض الصحابة، فقد

بالقياس والاستحسان بآرائهم بعد وفاته، ومع أن علماء العترة قد تضمّنت كتبهم النصوص والأخبار المروية عن جدّهم محمد ﷺ في جميع شريعته، فيتركون العترة مع ذلك كله ويلتزمون بمن لم يثبت له قدم ولا يقوم لهم به حجة عند الله تعالى ولا عند رسوله.

ومن طرائف ما رأيت من التعصّب على أهل بيت نبيهم وشيعتهم أن جماعة من مخالفيهم قبلوا رواية من روى الطعن في الله تعالى وفي رسوله وفي أنبيائه وفي الصحابة كما تقدّم ذكره، وتركوا قبول أخبار زهاد شيعتهم الذين لم يجر لهم ما جرى للرواة الذين قبلوا أخبارهم.

ومما يدلُّ على ذلك ما رواه جماعة في سبب إطراحهم لأخبار أهل البيت وشيعتهم، ورواه مسلم في صحيحه في أوائل الجزء الأوّل بإسناده إلى الجراح بن مليح، قال: سمعت / [[ص ٢٧٥]] جابراً يقول: عندي سبعون ألف حديث عن أبي جعفر عليه السلام عن النبي كُلهما.

ثم ذكر مسلم في صحيحه بإسناده إلى محمد بن عمرو الرازي، قال: سمعت جبريراً يقول: لقيت جابر بن يزيد الجعفي، فلم أكتب عنه، كان يؤمن بالرجعة.

وكذلك روى مسلم في الجزء المذكور بإسناده إلى عبد الله بن المبارك أنه يقول على رؤوس الأشهاد: دعوا حديث عمرو بن ثابت، فإنه كان يسبُّ السلف.

قال عبد الحمود: انظر رحمك الله كيف حرّموا أنفسهم الانتفاع برواية سبعين ألف حديث عن نبيهم برواية أبي جعفر عليه السلام الذي هو من أعيان أهل بيته الذين أمرهم بالتمسك بهم؟

ثم وإن أكثر المسلمين أو كلهم قد روى إحياء الأموات في الدنيا وحديث إحياء الله تعالى الأموات في القبور للمسألة، وقد تقدّمت روايتهم عن أصحاب الكهف، وهذا كتابهم يتضمّن: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ﴾ [البقرة: ٢٤٣]، والسبعين الذين أصابتهم الصاعقة مع موسى، وحديث العزيز، ومن أحياء عيسى، وحديث جريح الذي أجمع على صحته، وحديث الذين يحييهم الله تعالى في القبور للمسألة، فأى فرق بين هؤلاء الأربعة وبين ما رواه أهل البيت وشيعتهم من الرجعة؟ فأى ذنب كان لجابر في ذلك حتّى يسقط حديثه؟ وهلاً كان له ولعمرو بن ثابت أسوة بمن روى عنهم ممّن ظهرت العداوة منهم؟

بيت نبيهم ﷺ، ثم قبول رواية أعداء أهل البيت فيما يُنكرونه أهل البيت، وقد منعت العقول والشرائع من قبول رواية العدو المبطل في كل ما يطعن به على عدوه المحق، فكان يجب في العقول والاعتبار والشريعة أن كل من عرفت منه عداوة لأهل بيت نبيهم إماماً أن يسقطوا روايته على كل حال أو إذا لم يسقطوها على كل حال فكان يجب أن يسقطوها فيما يطعن به على أهل بيت نبيهم، أو فيما يخالف أهل بيت نبيهم، أو فيما يتضمن مدح أعدائهم، أو مدح المفارقين لهم، وأن يقبلوا رواية أعداء أهل البيت فيما كان منقبة لأهل البيت، أو موافقاً لمذهبهم، أو منقصة لأعدائهم، أو المفارقين لهم، لأن التهمة من عدوهم في مثل ذلك مرتفعة. فأما أعداء أهل البيت الذين تظاهروا بعداوتهم فكثيرون، وسأذكر بعض من استكثروا في الرواية عنه وقبلوا كثيراً مما لم يجز قبوله منه.

* * *

الطرائف (ج ٢) / علي بن طاوس (ت ٦٦٤هـ):
[[ص ٤٨]] في جملة من اعتقادات الأربعة المذاهب في الأنبياء وخاصة نبينا ﷺ:

ومن طرائف ما وقفت عليه في شرح حال أحمد بن حنبل الشيباني الذي شهد الخليفة المعتصم من بني العباس وعلما أيامه عليه بالضلال وضربوه وحبسوه، وقد تضمنت كتب التواريخ شرح ذلك، وهو المدفون على شاطئ الجانب الغربي من بغداد عند الحريية، وشرح حال أصحابه ما شهد عليه وعليهم الراضي بالله أيضاً الخليفة من بني العباس المدفون بين يدي الرصافة المعروف، وقد ذكر ذلك جماعة من أصحاب التواريخ، فمنهم ثابت بن سنان ذكره في الجزء السابع من تاريخه الخبر في كثير من ربطهم ومدارسهم، فقال ما هذا لفظه: وروي أن يوم السبت لعشر خلون من جمادى الآخرة ركب بدر الحرسى صاحب الشرطة فنادى في جانبي بغداد في أصحاب أبي محمد البرهاسي الحنابلة لا يجتمع منهم نفسان في موضع واحد، وحبس جماعة واستتر أبو محمد البرهاسي.

ووقع الخليفة الراضي بالله إلى الحنابلة توقيعاً نسخته:

(بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، من نافق بإظهار الدين وتوئب على المسلمين وأكل به أموال المعاهدين كان قريباً من سخط رب العالمين، وغضب الله عليه، وجعله من الضالين، وقد تأمل

القوم وجدتم من صفات العلم والورع والأمانة والصيانة ما يشهد به عندكم لسان الحال وبيان المقال أن القوم ممن يؤتق بهم ويُعتمد عليهم.

ومن طرائف ما بلغ إليه جماعة كثيرة من المسلمين من رجال الأربعة المذاهب أنهم / [[ص ٢٨٠]] روي ما قدمنا بعضه، وسيأتي منه طرف آخر في تعظيم أهل البيت عليهم السلام، وخاصة علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام.

فأما علي بن أبي طالب فقد عرفت ما جرى عليه من الدفع عن خلافته ومنزلته، وما بلغوا إليه من القصد لإحراقه بالنار وكسر حرمة. وأما فاطمة عليها السلام فقد اشتهر ما ظهر من أذيتهم لها حتى هجرتهم إلى أن ماتت، وسيأتي طرف من ذلك إن شاء الله تعالى.

* * *

/ [[ص ٢٩٣]] وجه تسميتهم بأهل السنة والجماعة:

ومن طرائف أمورهم بعد هذا كله أنهم يُسمون أنفسهم أهل السنة والجماعة، وقد اختلفوا بينهم أشد اختلاف، وكفر بعضهم بعضاً، وعملوا في شريعتهم بما أحدثوه من الآراء والقياسات، وقد تقدم بعض ذلك فيما سلف من الروايات، مع أنني رأيت في كتبهم ما يدل على هذا الاسم وسببه.

فمن ذلك ما ذكره ابن بطّة في كتابه المعروف بالإبانة أنه قال: الحجّاج سمى السنة الجماعة وكانت سنة أربعين، لأن كان الاجتماع على معاوية.

ومن ذلك ما ذكره الكرايسي، وهو من أهل الظاهر، فقال: إنما سمى هذا الاسم يزيد بن معاوية لما دخل عليه رأس الحسين عليه السلام، وكان كل من دخل من ذلك الباب سمي سنياً.

ومن ذلك ما ذكره الشيخ العسكري في كتاب الزواج، وهو من علماء السنة، قال: إن معاوية سمى ذلك العام عام السنة.

ومن ذلك ما ذكر ابن عبد ربّه في كتاب (العقد)، قال: لما صالح الحسن معاوية سمي ذلك العام عام الجماعة.

قال عبد المحمود مؤلف هذا الكتاب: إن كان هذا أصل تسميتهم فبئس الأصل، وهو غاية الجهل. وإن كان لدعواهم أنهم ملتزمون بسنة نبيهم، فأين الالتزام مع هذا الاختلاف والافتراق، وما يقع بينهم من مساوئ الأخلاق؟

/ [[ص ٢٩٤]] في قبولهم رواية أعداء أهل البيت عليهم السلام:

ومن طرائف أمورهم استكثارهم من قبول رواية أعداء أهل

يقتضي موافقتهم للفلاسفة في قَدَم العالم، وموافقتهم للمجبرة في بعض الوجوه في أن أفعالنا وحركاتنا وسكناتنا ليست منّا، بل زادوا على الفلاسفة والمجبرة في سوء الاعتقاد وقبح القول، لأنّ الفلاسفة قالت: إنّ الهیولی قديمة، وإنّما أصل العالم، وإنّ الله ليس له في وجود الهیولی قدرة ولا أثر، لأنّهم ذكروا أنّها لا أول لوجودها، وهي عندهم مشاركة لله في القَدَم، وقالوا: إنّ الله يُصوّر منها الصور، فليس له إلاّ التصوير فحسب، وقد بطل قولهم بما ثبت من حدوث العالم وحدوث كلّ ما سوى الله تعالى، مع أنّ كلام الفلاسفة في ذلك ومرادهم مفهوم غير متناقض وإنّ كان باطلاً.

وأما القائلون بثبوت الجواهر والأعراض في العدم فإنّهم قالوا: إنّها ثابتة في العدم، ولا أول لثبوتها، وليس الله فيها إلاّ صفة الوجود، ومن المعلوم أنّ هذا القول هذيان ومتناقض، لأنّ الشيء إمّا ثابت موجود أو معدوم منفي، فإنّ كانت الجواهر والأعراض معدومة فأیّ معنى لقولهم: إنّها ثابتة في العدم وإنّما قديمة؟ وإنّ كان معنى قولهم: إنّها ثابتة في العدم وقديمة، أي إنّها موجودة في القَدَم ومتحقّقة ومتعيّنة ولا أول لوجودها، فأیّ شيء أوجدها الله إذا كان الثبوت هو الوجود قديماً مع الله تعالى ومستغنياً عنه؟ فقد ناقض قول هؤلاء في اللفظ والمعنى، وصاروا أقبح قولاً واعتقاداً من الفلاسفة.

وأما كونهم أقبح قولاً واعتقاداً من المجبرة، فلأنّ المجبرة ادّعت أنّ العالم وسائر حركاتنا وسكناتنا فإنّما ليست منّا، وقالوا: إنّ ذلك جميعه من الله، فأبطلنا قولهم بما تقدّم ذكره وبغيره من الأدلّة الأخر.

وأما الذين أثبتوا الجواهر والأعراض في العدم، وأنّهم لا أول لثبوتها، فإنّ كانت الحركات والسكنات التي تقع منّا تُسمّى شيئاً، فهي عندهم ثابتة في العدم قديمة، فليست على قولهم من الله ولا منّا، ومن المعلوم أنّ أفعالنا وحركاتنا وسكناتنا تُسمّى شيئاً، فإنّ الإنسان وكلّ عاقل يقول مثلاً: ما فعلت شيئاً، أو يقول: فعلت شيئاً جيّداً أو رديئاً، وإنّ كانت أفعالنا ليست بشيء عندهم فما فعلنا على قولهم شيئاً أبداً، فقد صارت أفعالنا لا منّا / [[ص ٥١]] ولا من الله، فكان قولهم أقبح من قول المجبرة، وأخسّ من سوء اعتقادهم.

قال عبد المحمود بن داود مؤلّف هذا الكتاب: لِمَا وقفت على

الراضي بالله جماعتكم، وكشفت له الخبرة عن مذهب صاحبكم، فوجده كاللعين إبليس، يُزيّن لحزبه المحظور، ويركب بهم صعاب الأمور، ويديني لهم جبل الغرور، فمن ذلك تشاغلهم بالكلام في ربّ العزّة تباركت أسماؤه وفي نبيّه وفي عرشه وفي كرسيّه، وكطعنكم على خيار الأُمَّة ونسبتكم شيعة أهل بيت نبيّكم إلى الضلال، وإرصادكم لهم بالمكابرة في الطُرقات والمحال، واستدعائكم المسلمين إلى الدّين بالبدع الظاهرة والمذاهب الفاجرة التي لا يشهد بها القرآن ولا يقتضيها فرائض الرحمن، وإنكاركم لزيارة قبور الأئمّة عليهم السلام وتشنيعكم على زوّارها بالبدع، وإنّكم مع ذلك تتفقون وتجتمعون لقصد رجل من العامّة - يعني أحمد بن حنبل - ليس بزدي شرف ولا نسب برسول الله صلى الله عليه وآله، وتأمرون بزيارته / [[ص ٤٩]] والخشوع لدى تربته، والخضوع عند حضرته، فلعن الله رأياً حملكم على هذه المنكرات ما أرداه، وشيطاناً زيّنّها لكم ما أغواه، والراضي بالله يقسم بالله قسماً بته يلزمه الوفاء به لئن لم تنصرفوا عن مذموم مذهبكم ومعوج طريقتم ليوسعنكم ضرباً وتشريداً وقتلاً وتبيداً وتعذيراً، ولتعملنّ السيوف في عواتقكم، والنار في منازلكم ومحالككم، فليبلغ الشاهد منكم الغائب، ومن أعدر لنفسه لعاتب (لغائب خ ل)، وما توفيق الراضي بالله إلاّ بالله، عليه يتوكّل وإليه يُنيب).

وأما أصحاب أبي حنيفة وأتباعه ومن تقدّم منهم أو تأخّر عنهم من المعتزلة، فقد ذكر أبو منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي البغدادي في كتاب فضائح المعتزلة وكتاب (الفرق بين الفرق) عنهم أموراً عظيمة، فإنّ كانت كما ذكره فهي من أعظم الفضائح في الإسلام، وأتمّ القبائح عند الله وعند الأنام. وذكر الخطيب في (تاريخ بغداد) من طعون أبي حنيفة وفضائحه ما هتك مستورات مذهبه.

وذكر أيضاً الجويني في كتاب (مغيث الخلق في معرفة الحقّ) طعوناً كثيرة على أبي حنيفة المذكور، من أراد الوقوف عليها فليراجع الكتاب المذكور.

وأما أنا فلا أشهد عليهم بها جميعاً، لأنني وقفت على كتّيبهم ولقيت علماءهم، فرأيتهم يذكرون من صفات الله وتوحيده وتنزيهه ما تشهد به العقول الصحيحة، لكن ذكروا عن الأنبياء وأئمّتهم أموراً قبيحة، مع أنّي رأيت القائلين منهم بإثبات الجواهر والأعراض في العدم، / [[ص ٥٠]] قد ذكروا في ذلك اعتقاداً

ومن طرائف ما سمعت عن جماعة كثيرة من المسلمين أنهم إذا رأوا من يفطر منهم في السفر في صوم شهر رمضان جعلوه مبدعاً وأنكروا عليه، وأن بعض المسلمين يعتذر إليهم بأن يقول: إنه من أهل الذمّة، وقد رأيت في صحاحهم ما يدل على خلاف ما يُنكرونه.

فَمِنْ ذَلِكَ مَا ذَكَرَهُ الْحَمِيدِيُّ فِي كِتَابِ (الْجُمُعِ بَيْنَ الصَّحِيحِينَ) فِي مُسْنَدِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ فِي الْحَدِيثِ الثَّانِي مِنَ الْمُتَّفَقِ عَلَيْهِ، قَالَ: إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ خَرَجَ مِنَ الْمَدِينَةِ وَمَعَهُ عَشْرَةُ آلَافٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ، وَذَلِكَ عَلَى رَأْسِ سَنَةِ ثَمَانِ سِنِينَ وَنُصِفَ مِنْ مُقَدِّمَةِ الْمَدِينَةِ، فَسَارَ بِمَنْ مَعَهُ مِنَ الْمُسْلِمِينَ إِلَى مَكَّةَ يَصُومُ وَيَصُومُونَ حَتَّى بَلَغَ الْكُذَيْدَ - وَهُوَ مَا بَيْنَ عُسْفَانَ وَقُدَيْدٍ - أَفْطَرُوا، وَقَالَ الزَّهْرِيُّ: وَإِنَّمَا يُؤْخَذُ مِنْ أَمْرِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ بِالْآخِرِ فَالْآخِرِ، فَكَانَ الْفِطْرُ / [[ص ٢٦٢]] آخِرَ الْأَمْرَيْنِ، وَفِي بَعْضِهَا: فَلَمْ يَزَلْ مَفْطَرًا حَتَّى انْسَلَخَ الشَّهْرُ.

وَمِنْ ذَلِكَ فِي كِتَابِ (الْجُمُعِ بَيْنَ الصَّحِيحِينَ) فِي مُسْنَدِ عَبْدِ اللَّهِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَيْضًا فِي جُمْلَةِ الْحَدِيثِ مِنَ الْمُتَّفَقِ عَلَيْهِ، قَالَ: خَرَجَ النَّبِيُّ ﷺ فِي رَمَضَانَ إِلَى خَيْبَرَ وَالنَّاسُ مُخْتَلِفُونَ فَصَائِمٌ وَمُفْطِرٌ، فَلَمَّا اسْتَوَى عَلَى رَاحِلَتِهِ دَعَا بِإِنَاءٍ مِنْ لَبَنٍ أَوْ مَاءٍ فَوَضَعَهُ عَلَى رَاحِلَتِهِ أَوْ رَاحِلَتِهِ، وَفِي رِوَايَةٍ: حَتَّى رَأَى النَّاسَ، ثُمَّ شَرِبَ وَشَرَبَ النَّاسُ فِي رَمَضَانَ، فَقَالَ الْمُفْطِرُونَ لِلصُّوَامِ: أَفْطَرُوا.

وَمِنْ ذَلِكَ فِي كِتَابِ (الْجُمُعِ بَيْنَ الصَّحِيحِينَ) أَيْضًا فِي مُسْنَدِ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْأَنْصَارِيِّ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ خَرَجَ عَامَ الْفَتْحِ إِلَى مَكَّةَ فِي رَمَضَانَ فَصَامَ حَتَّى بَلَغَ كُرَاعَ الْعَمِيمِ فَصَامَ النَّاسُ، ثُمَّ دَعَا بِقِدْحٍ مِنْ مَاءٍ فَرَفَعَهُ حَتَّى نَظَرَ النَّاسَ إِلَيْهِ ثُمَّ شَرِبَ، فَقِيلَ لَهُ بَعْدَ ذَلِكَ: إِنَّ بَعْضَ النَّاسِ قَدْ صَامَ، فَقَالَ: «أُولَئِكَ الْعُصَاةُ، أُولَئِكَ الْعُصَاةُ».

قال عبد الحمود: فكيف يحسن مع هذه الروايات التي قد جعلوها من جملة الصحاح أن يُنكروا أو يكرهوا أو يتوقفوا في الإفطار في السفر في صوم شهر رمضان؟ وكيف استحسنا هذه المكابرة وتكذيب أنفسهم فيها روه وشهدوا بصحته؟

وَذَكَرَ الْحَمِيدِيُّ أَيْضًا فِي كِتَابِهِ فِي مُسْنَدِ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ فِي الْحَدِيثِ الْحَادِي عَشَرَ، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «لَيْسَ مِنَ الْبِرِّ أَنْ تَصُومُوا فِي السَّفَرِ»، وَفِي رِوَايَةٍ: «لَيْسَ مِنَ الْبِرِّ الصُّومُ فِي السَّفَرِ».

ومن طريف ما رأيت من كثير من المسلمين تعظيم ليلة خمس

هذه الأحوال وعرفت اعتقادات الأربعة المذاهب مذهب مالك ومذهب أبي حنيفة ومذهب الشافعي وأحمد بن حنبل، ورأيت ظهور ضلالتهم ومناقضاتهم واختلافهم واختلالهم تعوذت بالله من أتباعهم على تلك العقائد المذمومة، وضرعت إلى الله سبحانه في دوام السلامة مما أوقعوا أنفسهم فيه من فضيحة الدنيا وهلاك يوم القيامة.

* * *

/ [[ص ٢٦٠]] في تسميتهم الطلاق يمينا:

ومن طرائف ما سمعت من جماعة منهم أنهم يُسمون الطلاق يمينا وكتابهم يتضمّن لفظ الطلاق، فقال: «الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ» [البقرة: ٢٢٩]، وقال: «وَالْمُطَلِّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ» [البقرة: ٢٢٨]، وما رأيت في كتابهم أن الطلاق يمين من جملة كافية.

ثم قد تضمّن كتابهم: «لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ» [المائدة: ٨٩]، فإن كان الطلاق يمينا فكان يجب إذا كان لغواً أن لا يثبت به عندهم تفريق بين الزوجين سواء كان ثلاثاً أو غير ثلاث، وإن كان غير لغو وكان منعقداً وتركه فكان يجب أن يلزم فيه الكفارة، وما أوجبوا فيه كفارة، فما أعجب ما يرتضونه لأنفسهم من المناقضات ومكابرة الضرورات.

/ [[ص ٢٦١]] في مقالاتهم في الصوم:

ومن طريف أمورهم في صومهم تقديم إفتارهم قبل دخول الليل من جهة المشرق، ومخالفتهم لما تضمّنه كتابهم: «ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ» [البقرة: ١٨٧]، وفي موضع آخر: «وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ» [محمد: ٣٣]، وتهوينهم بهذه الفريضة التي هي من أظهر أركان الإسلام، وقد روي في صحاحهم ضد ما عملوا عليه.

وَرَوَاهُ مُسْلِمٌ أَيْضًا فِي صَحِيحِهِ مِنَ الْمَجْلَدِ الثَّانِي بِإِسْنَادِهِ عَنِ ابْنِ أَبِي أَوْفَى، قَالَ عَنْ نَبِيِّهِمْ فِي أَوَّلِ حَدِيثِهِ مَا هَذَا لَفْظُهُ: «إِذَا رَأَيْتُمُ اللَّيْلَ قَدْ أَقْبَلَ مِنْ هَاهُنَا - وَأَشَارَ بِيَدِهِ نَحْوَ الْمَشْرِقِ - فَقَدْ أَفْطَرَ الصَّائِمُ».

قال عبد الحمود: هذا لفظ الحديث يتضمّن أن وقت الإفطار إقبال الليل من المشرق، وذلك إنمّا يكون عند ذهاب الشفق الأحمر من ناحية المشرق، وهو أوّل دخول الليل، كما ذهب إليه أهل بيت نبينهم، فعلام وقعت المخالفة لهم وقد أمروا بالتمسك بهم؟

أَتَيْنَا الْمَصْلَى إِذَا مِنْبَرٌ قَدْ بَنَاهُ كَثِيرٌ بِنُ الصَّلَاتِ، فَإِذَا مَرَّوَانٌ يُرِيدُ أَنْ يَرْتَقِيَهُ قَبْلَ أَنْ يُصَلِّيَ، فَجَدَّبْتُ بِثَوْبِهِ فَجَدَّبَنِي فَارْتَفَعَ فَحَطَبَ قَبْلَ الصَّلَاةِ، فَقُلْتُ لَهُ: غَيْرْتُمْ وَاللَّهِ، فَقَالَ: أَبَا سَعِيدٍ، قَدْ ذَهَبَ مَا تَعْلَمُ، فَقُلْتُ: مَا أَعْلَمُ وَاللَّهِ خَيْرٌ مِمَّا لَا أَعْلَمُ، فَقَالَ: إِنَّ النَّاسَ لَمْ يَكُونُوا يَجْلِسُونَ لَنَا بَعْدَ الصَّلَاةِ فَجَعَلْتَهَا قَبْلَ الصَّلَاةِ.

قال عبد الحمود: أنظر إلى مثل هذه السنة المشهورة بينهم كيف غيروها في تحصيل دنيا طلبوها، ولم ينكر من الحاضرين غير أبي سعيد، أما هذا من الضلال الوكيد؟

/ [[ص ٢٦٥]] في لبسهم الخواتيم في اليد اليسار:

ومن طريف ما سمعت ورأيت أن جماعة من المسلمين يلبسون خواتيمهم في اليد اليسار، وهو خلاف ما ذكره من الشرع والاعتبار، أما شرعهم فقد روى الترمذي والسجستاني وابن ماجه وأحمد بن حنبل وأبو يعلى الموصلي ومسلم والبخاري والسلمي والبيهقي ومحمد بن يحيى عن مشايخهم إلى علي بن أبي طالب عليه السلام وزين العابدين وعبد الله بن جعفر وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وجابر بن عبد الله الأنصاري وأنس بن مالك وأبو أمامة وعائشة وابن شهاب والضحاك وعكرمة ومجاهد وهشام بن سعد وأبي رافع وهشام بن عروة وعروة بن الزبير وجعفر بن الزبير ونافع في روايات مختلفات ومؤلفات أن نبيهم كان يتختم في يمينه، وتوفي والخاتم في يمينه، ونهى عن لبسه في اليسار.

فَمِنَ الرُّوَايَاتِ فِي ذَلِكَ مَا ذَكَرَهُ الْحُمَيْدِيُّ فِي مُسْنَدِ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ فِي الْحَدِيثِ السَّادِسِ عَشَرَ مِنَ الْمُتَّفِقِ عَلَيْهِ، قَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لَبَسَ خَاتَمَ فَضَّةٍ فِي يَمِينِهِ فِيهِ فَصٌّ حَبَشِيٌّ كَانَ يَجْعَلُ فَضَّةً مِمَّا يَلِي كَفَّهُ.

وَمِنَ ذَلِكَ مَا رَوَاهُ الْحُمَيْدِيُّ فِي كِتَابِهِ أَيْضًا فِي مُسْنَدِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ فِي الْحَدِيثِ الثَّلَاثِ / [[ص ٢٦٦]] وَالتَّسْعِينَ مِنَ الْمُتَّفِقِ عَلَيْهِ، قَالَ: إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ خَاتَمَهُ فِي يَمِينِهِ.

ومن ذلك ما رواه الجاحظ في كتاب نقوش الخواتيم أن ثلاثين نفرًا منهم أحد وعشرين نفسًا أنبياء وتسعة من الأوصياء والأئمة المختلف في نبوتهم كانوا جميعًا يلبسون الخواتيم في اليمين، وقد ذكر أساءهم من جملتهم نبيهم محمد عليه السلام وعلي بن أبي طالب عليه السلام.

وَمِنَ ذَلِكَ مَا ذَكَرَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ السَّلَامِيُّ فِي كِتَابِ السِّيفِ، قَالَ: إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ وَالْخُلَفَاءَ الْأَرْبَعَةَ كَانُوا يَتَخْتَمُونَ فِي أَيْمَانِهِمْ، فَفَقَلَّهَا مُعَاوِيَةُ إِلَى الْيَسَارِ، وَأَخَذَ النَّاسُ بِذَلِكَ.

وعشرين من شهر رمضان، ومن بعضهم ليلة تسع وعشرين، وما رأيت لهم اهتمامًا ولا إكرامًا لليلتي إحدى / [[ص ٢٦٣]] وعشرين ولا ليلة ثلاث وعشرين من الشهر المذكور، وقد رواه تعظيم الليلتين المهملتين.

فَمِنَ ذَلِكَ مَا ذَكَرَهُ الْحُمَيْدِيُّ فِي مُسْنَدِ أَبِي سَعِيدِ الْخُدْرِيِّ فِي الْحَدِيثِ الرَّابِعِ مِنَ الْمُتَّفِقِ عَلَيْهِ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ أَبِي سَعِيدِ الْخُدْرِيِّ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ اعْتَكَفَ فِي الْعَشْرِ الْأُولَى مِنْ رَمَضَانَ، ثُمَّ اعْتَكَفَ الْعَشْرَ الْأَوْسَطَ فِي قُبَّةِ تَرْكِيَّةٍ عَلَى سُدَّتِهَا حَصِيرٌ، قَالَ: فَأَخَذَ الْحَصِيرَ بِيَدِهِ فَفَتَحَهَا فِي نَاحِيَةِ الْقُبَّةِ ثُمَّ أَطْلَعَ رَأْسَهُ فَكَلَّمَ النَّاسَ فَدَنُّوا مِنْهُ، فَقَالَ: «إِنِّي اعْتَكِفُ الْعَشْرَ الْأُولَى أَلْتَمِسُ هَذِهِ اللَّيْلَةَ، ثُمَّ اعْتَكِفُ الْعَشْرَ الْأَوْسَطَ، ثُمَّ أَتَيْتُ فَقِيلَ لِي: إِنَّمَا فِي الْعَشْرِ الْأَوَاخِرِ، فَمَنْ أَحَبَّ مِنْكُمْ أَنْ يَعْتَكِفَ فَلْيَعْتَكِفْ»، فَاعْتَكَفَ النَّاسُ مَعَهُ، قَالَ: وَإِنِّي أُرِيهَا لَيْلَةً وَتَرَى، وَإِنِّي أَسْجُدُ صَبِيحَتَهَا فِي طِينٍ وَمَاءٍ، فَأَصْبَحُ مِنْ لَيْلَةٍ إِحْدَى وَعَشْرِينَ وَقَدْ قَامَ إِلَى الصُّبْحِ، فَمَطَرَتِ السَّمَاءُ فَوَكَفَ الْمَسْجِدَ، فَأَبْصَرْتُ الطِّينَ وَالْمَاءَ، فَخَرَجَ حِينَ فَرَغَ مِنْ صَلَاةِ الصُّبْحِ وَجَبِينُهُ وَرَوْتُهُ أَنْفِهِ فِيهِمَا الطِّينَ وَالْمَاءَ، وَإِذَا هِيَ لَيْلَةُ إِحْدَى وَعَشْرِينَ مِنَ الْعَشْرِ الْأَوَاخِرِ.

وَمِنَ ذَلِكَ مَا رَوَاهُ الْحُمَيْدِيُّ أَيْضًا فِي كِتَابِهِ فِي مُسْنَدِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَنَسِ الْجُهَنِيِّ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «أَرَيْتُ لَيْلَةَ الْقَدْرِ، ثُمَّ أُسَيِّئُهَا، وَأَرَانِي صُبْحَهَا أَسْجُدُ فِي مَاءٍ وَطِينٍ»، قَالَ: فَمَطَرْنَا لَيْلَةَ ثَلَاثٍ وَعَشْرِينَ، فَصَلَّى بِنَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، فَانْصَرَفَ وَإِنَّ أَثَرَ الْمَاءِ وَالطِّينِ عَلَى جَبْهَتِهِ وَأَنْفِهِ، قَالَ: وَكَانَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَنَسٍ يَقُولُ: ثَلَاثٌ وَعَشْرِينَ أَكْثَرَ طَنَّهُ بِلَيْلَةِ الْقَدْرِ.

وَرَوَاهُ الْحُمَيْدِيُّ أَيْضًا فِي مُسْنَدِ أَبِي نُصَيْرٍ نَحْوَ ذَلِكَ.

قال عبد الحمود: فهلا كان لهاتين الليلتين أسوة بإحدى الليالي التي عظموها وجعلوا ليلة القدر فيها؟

/ [[ص ٢٦٤]] وَمِنَ طَرِيفٍ مَا غَيَّرُوا مِنْ سُنَّةِ نَبِيِّهِمْ مَا ذَكَرَهُ الْحُمَيْدِيُّ فِي كِتَابِهِ فِي مُسْنَدِ أَبِي سَعِيدِ الْخُدْرِيِّ فِي الْحَدِيثِ السَّابِعِ وَالثَّلَاثِينَ مِنَ الْمُتَّفِقِ عَلَيْهِ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَخْرُجُ يَوْمَ الْفِطْرِ وَالْأَضْحَى إِلَى الْمَصْلَى، فَأَوَّلُ شَيْءٍ يَبْدَأُ بِهِ الصَّلَاةَ، ثُمَّ يَنْصَرِفُ فَيَقُومُ مُقَابِلَ النَّاسِ وَالنَّاسُ جُلُوسٌ عَلَى صُفُوفِهِمْ، فَيَعْظُمُهُمْ وَيُوصِيهِمْ وَيَأْمُرُهُمْ، فَإِنْ كَانَ يُرِيدُ أَنْ يَقْطَعَ بَعَثًا قَطَعَهُ أَوْ يَأْمُرَ بِشَيْءٍ أَمَرَ بِهِ ثُمَّ يَنْصَرِفُ. قَالَ أَبُو سَعِيدٍ: فَلَمْ يَزَلِ النَّاسُ عَلَى ذَلِكَ حَتَّى خَرَجْتُ مَعَ مَرَّوَانَ وَهُوَ أَمِيرُ الْمَدِينَةِ فِي أَضْحَى أَوْ فِطْرٍ، فَلَمَّا

وأعجب من ذلك أن أهل الذمة لا يأكلون ذبائح المسلمين، وأكثر المسلمين يأكلون ذبائح أهل الذمة، وجماعة منهم يشترطون في إباحة الذبائح تسمية ربهم الذي بعث نبيهم محمداً ﷺ، ومن المعلوم أن أهل الذمة ما يوجبون التسمية على الذبائح، وإن سئوها فما يقصدون إلا الله الذي لم يبعث محمداً ﷺ إلى العباد، وفي ذلك ما فيه من المناقضة والتضاد.

/ [[ص ٢٦٨]] في إباحة جماعة منهم اللعب بالنردشير:

ومن طرائف ما سمعت عن جماعة منهم إباحة اللعب بالنردشير، ومخالفتهم لنبيهم وأهل بيته في تحريم ذلك، وقد روي في صحاحهم تحريمه.

وَرَوَاهُ مُسْلِمٌ أَيْضاً فِي صَحِيحِهِ فِي الْمَجْلَدِ الثَّلَاثِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ بُرَيْدَةَ، عَنْ أَبِيهِ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «مَنْ لَعِبَ بِالنَّرْدَشِيرِ فَكَأَنَّمَا صَبَغَ يَدَهُ فِي لَحْمِ خَنْزِيرٍ وَدَمِهِ».

وَرَوَاهُ الْحُمَيْدِيُّ فِي (الْجَمْعِ بَيْنَ الصَّحِيحَيْنِ) فِي مُسْنَدِ بُرَيْدَةَ فِي الْحَدِيثِ الْحَادِي عَشَرَ مِنْ إِفْرَادِ مُسْلِمٍ.

قال عبد الحمود: ألا ترى نبيهم كيف جعل اللعب بالنردشير مثل صبغ اليد في لحم الخنزير وهو أعظم المحرمات، فكيف صار بعد نبيهم عند أحد من أمته من جملة المباحات؟

/ [[ص ٢٦٩]] مقالاتهم في الوضوء والصلاة:

ومن طرائف ما أقدم عليه كثير من المسلمين مخالفتهم لصريح ما تضمنه كتابهم في صفة الوضوء، فإنه قال: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» [المائدة: ٦]، وهذا كلام محكم واضح لا يشبهه على من له عقل راجح، لأن الوجه واليدين تُغسلان والرأس والقدمين تُمسحان، وقد روي أن هذا يرويه عن نبيهم محمد ﷺ جماعة من الصحابة وغيرهم، منهم عبد الله بن عباس وأنس بن مالك وعكرمة وأبو العالية والشعبي، وأما عتره نبيهم الذين أمروا بالتمسك بهم ولا يفارقونهم وإنهم لا يفارقون كتابه إلى يوم القيامة، فإنني تحققت أنهم مجمعون على أن الوضوء على الصفة التي تضمنتها صريح كتابهم، فأقدم جماعة من المسلمين على ترك العمل بذلك وجعلوا مسح الأرجل في الوضوء بدعةً وحراماً وأوجبوا غسلها، وهو مما لا يجري لهم في كتابهم ذكر، وتأولوا تأويلات ضعيفة ورووا روايات سخيفة.

وَمِنْ ذَلِكَ مَا ذَكَرَهُ الثَّعْلَبِيُّ فِي كِتَابِ (بَيِّنَةِ الدَّهْرِ) أَنَّ عَمْرُو بْنَ الْعَاصِ غَيَّرَ الْخَاتَمَ مِنْ يَمِينِهِ إِلَى شِمَالِهِ، فَاقْتَدَى الْعَامَّةُ بِهِ إِلَى يَوْمِنَا هَذَا، وَذَكَرَ غَيْرُ الثَّعْلَبِيِّ فِي ذَلِكَ شِعْرًا:

سَنَّ النَّحْتَمَ فِي الْيَمِينِ مُحَمَّدٌ

لِلْقَائِلِينَ بِدَعْوَةِ الْإِخْلَاصِ

وَسَعَى ابْنُ هِنْدٍ فِي إِزَالَةِ رَسْمِهِ

وَأَعَانَهُ فِي ذَلِكَ ابْنُ الْعَاصِ

قال عبد الحمود: انظر كيف درست سنة نبيهم وتركها أكثرهم عمداً أو جهلاً، وصار الاقتداء بعمر بن العاص ومعاوية، إن هذا من الأمور المنكرة الواهية.

وأما الاعتبار فلأن الصواب في لبس الخواتيم في اليمين، لأن اليسار محل استعمال الأقدار والغائط والنجاسات، فلا يؤمن أن يتخلف في غضون الخاتم إذا كان في اليسار شيء من النجاسات، فيمنع من طهارة موضع الغائط أو طهارة اليد والأسنان، ولأن غالب العادة أن يكون في الخاتم اسم الله أو اسم بعض الأنبياء وفي تركه يصيب النجاسة، وهو خطر عظيم ومنكر، وفي خلفه كلما أراد الاستنجاء عناء ومشقة.

/ [[ص ٢٦٧]] في مخالفتهم أهل الذمة وقولهم: إنهم

طاهرون:

ومن طريف ما رأيت من المناقضة لهم أو لأكثرهم أنهم يخاطبون أهل الذمة ويقولون: إنهم طاهرون، وقد روي في كتبهم الصحاح خلاف ذلك.

فَمِنْ ذَلِكَ مَا ذَكَرَهُ الْحُمَيْدِيُّ فِي كِتَابِهِ فِي مُسْنَدِ أَبِي ثَعْلَبَةَ الْحُسَيْنِيِّ، قَالَ: آتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّا بَارِضٌ قَوْمٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ نَأْكُلُ فِي آيَتِهِمْ وَبَارِضٌ صَيْدٌ أَصِيدُ بِقَوْسِي وَبِكَلْبِي الَّذِي لَيْسَ بِمُعَلَّمٍ وَبِكَلْبِي الْمُعَلَّمِ، فَمَا يَصْلُحُ لِي؟ قَالَ: «أَمَّا مَا ذَكَرْتَ - يَعْنِي مِنْ آيَةِ أَهْلِ الْكِتَابِ - فَإِنْ وَجَدْتُمْ غَيْرَهَا فَلَا تَأْكُلُوا فِيهَا وَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَاعْسِلُوا وَكُلُوا فِيهَا، وَمَا صِدَّتْ بِقَوْسِكَ فَذَكَرْتَ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ فَكُلْ، وَمَا صِدَّتْ بِكَلْبِكَ الْمُعَلَّمِ فَذَكَرْتَ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ فَكُلْ، وَمَا صِدَّتْ بِكَلْبِكَ غَيْرَ مُعَلَّمٍ فَادْرُكْتَ ذَكَاتَهُ فَكُلْ».

قال عبد الحمود: فهذا تصريح من نبيهم بالمتنع من الأكل في إناء أهل الذمة حتى تُغسل، وما رأيتهم يعملون بذلك، بل رأيت جماعة منهم يأكلون مع أهل الذمة في إناء واحد.

أبو داود؟ وهل ترى لعبد الله بن زيد حديثاً أو أصلاً في الأذان؟ إن هذه الأقوال منهم طريفة عند أهل الأديان.

ومن طرائف ما عرفت أن جماعة كثيرة من المسلمين منهم أبو حنيفة ومالك والأوزاعي وداود وأصحابهم يُسقطون ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ من السورة التي يُسْمُونَهَا فاتحة الكتاب، وقد تضمنت مصاحفهم أن هذه البسملة من جملة السورة، وشهدت بذلك محفوظاتهم لقراءتهم وتلاوتهم لهذه السورة، ونقلهم لها خلفاً عن سلف بل نقل المسلمون كافة ذلك، فكيف كانت آية من سورة الفاتحة في المصاحف والأفواه وبين الرواة، ولم تكن آية من السورة في قراءة الصلاة؟ إن ذلك من المتناقضات المتضاهرة وخلاف أخبارهم المتواترة، وقد روى في كتبهم الصحاح عن نبيهم وجوب قراءة الفاتحة في الصلاة، و﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ منها، فكيف يجوز مع ذلك العدول عنها؟

فَمِنْ ذَلِكَ مَا ذَكَرَهُ الْحَمِيدِيُّ فِي مُسْنَدِ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ فِي الْحَدِيثِ الثَّلَاثِ مِنَ الْمُتَّفَقِ عَلَيْهِ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ».

وَمِنْ ذَلِكَ فِي كِتَابِ (الْجَمْعِ بَيْنَ الصَّحِيحَيْنِ) لِلْحَمِيدِيِّ أَيْضاً فِي مُسْنَدِ أَبِي هُرَيْرَةَ فِي الْحَدِيثِ السَّابِعِ وَالثَّلَاثِينَ بَعْدَ الْمِائَةِ مِنْ إِفْرَادِ مُسْلِمٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «مَنْ صَلَّى صَلَاةً لَمْ يَقْرَأْ فِيهَا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ فَهِيَ خِدَاجٌ» يَقُولُهَا ثَلَاثًا.

ومن طرائف أمورهم إنكار جماعة منهم علي من ترك قول: رَبَّنَا وَلَكَ الْحَمْدُ، عند رفع / [[ص ٢٧٢]] رأسه من الركوع، ويقول: سمع الله لمن حمده.

وقد روى الحميدي في كتاب (الجمع بين الصحيحين) في مسند البراء بن عازب في الحديث الثاني، قال: كُنَّا نُصَلِّيْ خَلْفَ النَّبِيِّ ﷺ، فَإِذَا قَالَ: سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمَدَهُ لَمْ يَحْنِ أَحَدٌ مِّنَّا ظَهْرَهُ حَتَّى يَضَعَ النَّبِيُّ جَبْهَتَهُ عَلَى الْأَرْضِ.

وروى الحميدي في الكتاب المذكور في مسند أبي هريرة في الحديث الثاني والخمسين من المتفق عليه قال: إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَقُولُ: «سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمَدَهُ» وَيَدْعُو لِقَوْمٍ وَيَدْعُو عَلَى آخَرِينَ.

وروى أبو داود في صحيحه نحو ذلك.

قال عبد الحمود: فهلاً جعلوا هذين الروایتين الصحيحتين عندهم وأمثالها عذراً لمن يقتدي بنبيهم ويقصر على قول: (سمع الله لمن حمده) ويترك قول: (ربنا ولك الحمد)، لاسيما وكتابهم

وليتهم قالوا: إن هذه الآية منسوخة، فكان يكون لهم بعض العدل، ولكن قد اتفق المسلمون كافة على أنها غير منسوخة، فصار العدول إلى غسل الأرجل في الوضوء مع أنها غير منسوخة من قبيح مكابراتهم وعظيم مناقضاتهم وتكذيباً لما روه وصححوه من كون عتره نبيهم لا يفارقون كتاب ربهم.

ومن طرائف ما رأيت من اختلاف مقالاتهم ورواياتهم أنهم يُنكرون على من يعدل عن الوضوء بعد الغسل للجنازة، وَقَدْ ذَكَرَ أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ فِي مُسْنَدِهِ، قَالَ: إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ / [[ص ٢٧٠]] لَا يَتَوَضَّأُ بَعْدَ الْغُسْلِ.

وَقَدْ رَوَى صَاحِبُ كِتَابِ (الْحَلِيَّةِ)، قَالَ: قَالَ: إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «مَنْ تَوَضَّأَ بَعْدَ الْغُسْلِ فَلَيْسَ مِنَّا»، وَذَكَرَ ذَلِكَ أَيْضاً أَبُو دَاوُدَ السَّجِسْتَانِيُّ فِي صَحِيحِهِ.

وَمِنْ طَرِيفٍ مَا سَمِعْتُ وَوَقَفْتُ عَلَيْهِ أَنَّ أَبَا دَاوُدَ السَّجِسْتَانِيَّ وَابْنَ مَاجَةَ ذَكَرُوا فِي كِتَابِ السُّنَنِ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَدْ هَمَّ بِالْبُوقِ وَأَمَرَ بِالنَّاقُوسِ، فَرَأَى عَبْدُ اللَّهِ بْنُ زَيْدٍ فِي الْمَنَامِ فَعَلَّمَهُ رَجُلٌ عَلَيْهِ ثَوْبَانِ أَخْضَرَانِ الْأَذَانَ.

قال عبد الحمود: كيف جاز نقل مثل هذا الحديث وتصديقه مع ما تضمنه كتابهم: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۗ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣ و٤]، وما كان عبد الله بن زيد ممن يدعى أنه يوحى إليه، ولا يجوزون أن يأتيه الوحي لنبيهم على لسان عبد الله، ولا ريب أن الأذان من جملة شريعتهم، فكيف ثبتت الشريعة بمنام بعض أصحاب نبيهم؟ إن هذا من جملة الإضلال الذي لا يجوز تصديقه لأهل الكمال، وقد روى في كتبهم ضد ما قالوه وتصديق ما أنكروه.

فَمِنْ ذَلِكَ مَا ذَكَرَهُ الْحَمِيدِيُّ فِي كِتَابِهِ فِي مُسْنَدِ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ فِي الْحَدِيثِ الْخَامِسِ وَالسُّتَيْنِ مِنَ الْمُتَّفَقِ عَلَيْهِ، قَالَ: لَمَّا كَثُرَ النَّاسُ وَذَكَرُوا أَنْ يَعْلَمُوا وَقْتُ الصَّلَاةِ بِشَيْءٍ يَعْرِفُونَهُ، فَذَكَرُوا أَنْ يُورُوا نَاراً أَوْ يَضْرِبُوا نَاقُوساً، فَأَمَرَ بِلَالٍ أَنْ يَشْفَعَ الْأَذَانَ وَأَنْ يُوتَرَ الْإِقَامَةَ.

وَذَكَرُوا فِي تَفْسِيرِ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ ۗ قُمْ فَأَنْذِرْ﴾ [المدثر: ١ و٢]، فَقَالُوا: إِنَّ جَبْرِيْلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ / [[ص ٢٧١]] جَاءَ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فِي مَبْدَأِ الْأَمْرِ فَقَالَ: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ ۗ قُمْ فَأَنْذِرْ﴾، فَقَامَ وَجَعَلَ يُؤذِّنُ وَالْإِصْبَعُ فِي أُذُنِهِ.

فهل ترى في حديث الحميدي أن نبيهم أمر بالناقوس كما قال

قولهم: إن معناها الدعاء، لأنهم لا يشترطون فيها ما يشترطون في / [[ص ٢٧٤]] الدعاء من القصد وحضور القلب، بل يقولون: إنه يقولها سواء كان داعياً في قراءة أو تاركاً لقصد الدعاء، وأوقفني التاركون لقول: أمين في الصلاة على أخبار كثيرة قد نقلوها عن عترة نبيهم بأن قول: أمين في الصلاة بعد قراءة الحمد تُبطل الصلاة، وذكرت العترة الذين هم أعرف بحال نبيهم أنه ما فعل ذلك بل منع منه، فرأيت عذر هذه الفرقة واضحاً على مذهب المسلمين، وأنه لا يجوز العدول عنه.

ومن طرائف اختلاف رواياتهم ومقالاتهم كونهم يجعلون القنوت في الصلاة بعد الركوع، وقد رووا في صحاحهم أنه قبل الركوع.

فمن ذلك ما ذكره الحميدي في كتاب (الجمع بين الصحيحين) في مسند أنس بن مالك في الحديث التاسع والثلاثين من المتفق عليه، قال: إن النبي ﷺ بعث سبعين رجلاً لحاجة يقال لهم: القراء، فعرض لهم حيّان بن سليمان ورعل وذكوان عند بئر يقال لها: بئر معونة، فقال القوم: والله إياكم ما أردنا إنما نحن مجتازين في حاجة النبي فقتلوهم، فدعا النبي عليهم شهراً في صلاة الغداة وذلك بدو القنوت وما كنا نقنت، قال عبد العزيز: فسأل رجل إنساناً عن القنوت بعد الركوع أو عند الفراغ من القراءة فقال: لا بل عند فراغ القراءة.

ومن طرائف ما رأيت إنكار بعض المسلمين على بعضهم السجود في الصلاة على سجادة صغيرة تعمل من سعف النخل، وتشديدهم في إنكار ذلك، وقد رأيت في كتبهم الصحاح عندهم أن نبيهم فعل ذلك، وكتابهم يتضمّن: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾.

فمن ذلك ما ذكره الحميدي في (الجمع بين الصحيحين) في مسند ميمونة بنت الحارث الهلالية في الحديث الثالث من المتفق عليه، وهي من أزواج نبيهم المشكورات بلا خلاف / [[ص ٢٧٥]] بينهم، قالت: كنت حائضاً لا أصلي وأنا مفترشة بحذاء مسجد رسول الله ﷺ وهو يصلي على خمرته.

ومن ذلك ما رواه الحميدي في كتابه المشار إليه في مسند أم سلمة بنت ملحان أم أنس بن مالك في الحديث الثاني من أفراد مسلم، قالت: كان النبي ﷺ يصلي على خمرته.

وروى نحو ذلك في مسند عائشة وفي مسند أبي سعيد الخدري.

ينطق: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١].

ومن طرائف ما رأيت منهم تشديد جماعة من المسلمين في الأمر بوضع اليمين على الشمال في حال القيام في الصلاة، وينكرون على فرقة يُسمونها الرافضة ترك ذلك غاية الإنكار.

قال عبد الحمود: وما رأيت الإنكار منهم لذلك في موضعه، لأنني سألت علماء هذه الفرقة المسماة بالرافضة، فذكروا أنهم يروون أخباراً متواترة عن نبيهم وعن عترته أن المصلي لا يجوز أن يضع يمينه على شماله، ولا إحدى يديه على الآخر حال في حال الصلاة، قالوا: فامتثلنا قول نبينا وأتبعنا عترته الذين شهد المسلمون كافة أنهم لا يفارقون كتابه، / [[ص ٢٧٣]] وما كان يجب أن يكون لنا أسوة لمن تبع الشافعي أو أحد الأئمة الأربعة المذاهب، قالوا: وقد حكى الطحاوي في كتاب (اختلاف الفقهاء) عن مالك أن وضع اليدين إحداها على الأخرى إنما تُفعل في صلاة النوافل من طول القيام وتركه أحب إليّ، وحكى الطحاوي عن الليث بن سعد أنه قال: شدّ اليدين في الصلاة أحب إليّ إلا أن يطول القيام ويتعب فلا بأس بوضع اليمين على اليسرى. مع أن الشافعي وأبا حنيفة وسفيان وأحمد حنبل وأبا ثور وداود يذهبون إلى أن وضع اليمين على اليسار في الصلاة مستحب، وفي إحدى الروايتين عن مالك لا يُفعل ذلك في الفريضة كما تقدّم، وإنما يُفعل ذلك في النافلة إذا طالت وأُعيى من القيام للاستراحة.

قال عبد الحمود: فهذا قول جماعة من أئمتهم، فأبي ذمّ يتوجّه على من أنكروا عليه ترك وضع اليمين على الشمال، لولا قلّة الإنصاف في كثير من الأقوال والأفعال، وهب أنه مستحب فهل يُستحقّ الذمّ بترك المستحب؟ وما أراهم ينكرون على أصحاب مالك إذ لم يضعوا اليمين على الشمال، فهلاً كان لهذه الفرقة أسوة بهم في هذه الحال.

ومن طرائف ما رأيت منهم أيضاً تعظيمهم لترك قول: أمين في الصلاة بعد قراءة السورة التي يُسمونها الفاتحة، ورأيت كتبهم تتضمّن أنها مستحبة ومندوبة. فأبي إنكار أو قبيح يتوجّه على من ترك المندوب لولا العداوة وعمى القلوب؟ وذكروا في إحدى الروايتين عن مالك أن الإمام لا يقول: أمين أصلاً، وقد سألت جماعة من الشيعة الذين يتركون قول: أمين عقب قراءة الحمد، فذكروا أنها ليست من جملة القرآن ولا التسبيح، ولا عذر لهم في

وَرَوَى نَحْوَ بَعْضِ هَذِهِ الْأَحَادِيثِ صَاحِبُ كِتَابِ (حِلْيَةِ الْأَوْلِيَاءِ).

ومن طرائف ما سمعت من جماعة من الأربعة المذاهب أيضاً أنهم يُنكرون على من يسجد على سبيل الشكر لله، وقد رووا إنكار ذلك عن مالك في إحدى الروايتين عن أبي / [[ص ٢٧٧]] حنيفة والرواية الأخرى أنه غير مشروع.

وَقَدْ ذَكَرَ أَبُو دَاوُدَ السَّجِسْتَانِيُّ فِي صَحِيحِهِ مِنْ كِتَابِ السُّنَنِ عَنْ أَبِي بَكْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ كَانَ إِذَا جَاءَهُ أَمْرٌ سُرُورٍ أَوْ بُشْرٍ بِهِ خَرَّ سَاجِدًا شَاكِرًا لِلَّهِ.

وَرَوَى ابْنُ مَاجَةَ فِي كِتَابِ السُّنَنِ بِإِسْنَادِهِ، قَالَ: إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «مَا مِنْ عَبْدٍ يَسْجُدُ لِلَّهِ سَجْدَةً إِلَّا رَفَعَهُ اللَّهُ بِهَا دَرَجَةً وَحَطَّ بِهَا عَنْهُ سَيِّئَةٌ - أَوْ قَالَ: خَطِيئَةٌ -».

وَرَوَى الْحَمِيدِيُّ ذَلِكَ فِي كِتَابِهِ فِي مُسْنَدِ ثَوْبَانَ. وَرَوَاهُ الْحَمِيدِيُّ أَيْضًا فِي الْمُسْنَدِ الْمَذْكُورِ عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ وَعَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ، قَالَ: إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ سَجَدَ لِلَّهِ شُكْرًا.

وَرَوَى ذَلِكَ عَنْ أَبِي بَكْرٍ لَمَّا بَلَغَهُ قَتْلُ مُسَيِّمَةَ الْكَذَّابِ.

وَرَوَى مِثْلَهُ عَنْ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَمَّا ظَفَرَ بِذِي الثَّدْيَةِ.

ومن طرائف أمور جماعة من الأربعة المذاهب أنهم يُنكرون على من يُعفّر وجهه في سجوده، وقد رووا في صحاحهم عن نبيهم خلاف ما أنكروه وضد ما كذبوه.

وَرَوَى أَيْضًا مُسْلِمٌ فِي صَحِيحِهِ فِي الْمَجَلَدِ الثَّلَاثِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ فِي الْحَدِيثِ مَا هَذَا لَفْظُهُ: قَالَ أَبُو جَهْلٍ: هَلْ يُعَفَّرُ مُحَمَّدٌ وَجْهَهُ بَيْنَ أَطْهُرِكُمْ؟ قَالَ: فَقِيلَ: نَعَمْ، فَقَالَ: وَاللَّاتِ وَالْعُزَّى لَئِنْ رَأَيْتُهُ يَفْعَلُ ذَلِكَ لِأَطَّانٍ عَلَى رَقَبَتِهِ أَوْ لِأَعْفَرْنَ وَجْهَهُ فِي التُّرَابِ. ثُمَّ قَالَ فِي الْحَدِيثِ مَا هَذَا مَعْنَاهُ أَنَّهُ رَأَى ذَلِكَ فَأَرَادَ أَبُو جَهْلٍ أَنْ يَفْعَلَ بِهِ مَا عَزَمَ عَلَيْهِ فَحَالَاتِ الْمَلَائِكَةُ بَيْنَهُ وَبَيْنَهُ.

قال عبد الحمود: فهل ترى التعفير بدعة كما يزعمون؟ / [[ص ٢٧٨]] وهل تراه إلا من سنن نبيهم التي لم يمنعه منها التهديد والوعيد؟ وهل ترى إنكار التعفير إلا بدعة من أبي جهل؟ فكيف صارت سنة نبيهم بدعة وبدعة عدوه الكافر سنة؟ إن هذا من العجائب التي لا يليق اعتقادها بذوي الرأي الصائب.

ومن طرائف ما سمعت أيضاً إنكار جماعة منهم على من يجمع بين الفريضتين في وقت واحد من صلواتهم الخمس من غير خوف ولا مطر ولا سفر، وقد رووا جواز ذلك في صحاحهم.

قال عبد الحمود مؤلف هذا الكتاب: قد أجمع أهل اللغة على أن الخمرة سجادة تُعمل من النخل، وقد ذكر ذلك أيضاً الجوهري في كتاب (الصحاح) في اللغة في الجزء الثالث في الفصل الخامس باب الرءاء. فهل يبقى الإنكار لذلك إلا العناد واتباع الفساد؟

ومن طرائف ما سمعت إنكار جماعة من المسلمين على جماعة منهم الفضيلة في أن يُكبر الإنسان ويحمد الله ويُسبّحه عقيب الصلاة تكبيراً وتحميداً وتسييحاً معلوماً.

وقد روى الحميدي في (الجمع بين الصحيحين) في مسند كعب بن عجرة عن رسول الله ﷺ، قال: «معقبات لا يخيب قائلهنَّ أو فاعلهنَّ ذُبر كل صلاة مكتوبة، ثلاث وثلاثون تسييحة، ثلاث وثلاثون تحميدة، وأربع وثلاثون تكبيرة».

وروى البخاري في صحيحه، قال: جاء الفقراء إلى النبي ﷺ فقالوا: إن الأغنياء شاركونا في أعمالنا ولهم فضل من أموال يحجون بها ويعتمرون ويجاهدون ويتصدقون، قال: «ألا أحدثكم بها إن أخذتم أدرتكم من سبقكم ولم يدرِككم أحد بعدكم، وكنتم خير من أنتم بين ظهرائيه إلا من عمل مثله؟ تُسبِّحون وتُحمِّدون وتُكَبِّرون خلف كل صلاة ثلاثاً / [[ص ٢٧٦]] وثلاثين...» الخبر.

وذكر الحميدي أيضاً في كتابه في مسند أبي هريرة في الحديث السادس عشر بعد المائتين ما يدل على تعيين هذا التكبير والتحميد والتسييح وفضله.

وَرَوَى الْحَمِيدِيُّ فِي كِتَابِهِ فِي مُسْنَدِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي الْحَدِيثِ الْخَامِسِ عَشَرَ أَنَّ فَاطِمَةَ أَتَتْ النَّبِيَّ ﷺ تَسْأَلُهُ خَادِمًا، وَأَنَّهُ قَالَ: «أَلَا أُخْبِرُكَ بِمَا هُوَ خَيْرٌ لَكَ مِنْهُ؟ تُسَبِّحِينَ ثَلَاثًا وَثَلَاثِينَ، وَتُحَمِّدِينَ اللَّهَ ثَلَاثًا وَثَلَاثِينَ، وَتُكَبِّرِينَ اللَّهَ أَرْبَعًا وَثَلَاثِينَ».

قَالَ الْحَمِيدِيُّ فِي كِتَابِهِ: وَفِي رِوَايَةٍ أَنَّ عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «فَجَاءَنَا النَّبِيُّ ﷺ وَقَدْ أَخَذْنَا مَصَاحِعَنَا فَقَعَدَ بَيْنَنَا حَتَّى وَجَدْتُ بَرْدَ قَدَمِيهِ عَلَى صَدْرِي، فَقَالَ: أَلَا أَعْلَمُكُمْ خَيْرًا مِمَّا سَأَلْتُمَانِي؟ إِذَا أَخَذْتُمَا مَصَاحِعَكُمَا أَنْ تُكَبِّرَا أَرْبَعًا وَثَلَاثِينَ...» فَذَكَرَهُ، وَقَالَ: «هَذَا خَيْرٌ لَكُمَا مِنْ خَادِمٍ».

وَرَوَاهُ أَيْضًا فِي مُسْنَدِ أَبِي هُرَيْرَةَ فِي الْحَدِيثِ التَّاسِعِ وَالْأَرْبَعِينَ مِنْ إِفْرَادِ مُسْلِمٍ.

وَرَوَاهُ الْبُخَارِيُّ فِي الْجُزْءِ الرَّابِعِ مِنْ صَحِيحِهِ.

وَمِنْ ذَلِكَ مَا رَوَاهُ الْحَمِيدِيُّ فِي كِتَابِهِ فِي مُسْنَدِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ فِي الْحَدِيثِ الْحَادِي وَالْعَشْرِينَ مِنْ إِفْرَادِ مُسْلِمٍ، قَالَ: إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَقْرَأُ فِي صَلَاةِ الْجُمُعَةِ سُورَةَ الْجُمُعَةِ وَالْمُنَافِقِينَ.

وَمِنْ ذَلِكَ مَا رَوَاهُ الْحَمِيدِيُّ أَيْضًا فِي كِتَابِهِ فِي مُسْنَدِ أَبِي هُرَيْرَةَ فِي الْحَدِيثِ الثَّامِنِ وَالثَّلَاثِينَ مِنْ إِفْرَادِ مُسْلِمٍ، قَالَ: اسْتَحْلَفَ مَرَوَانَ أَبَا هُرَيْرَةَ عَلَى الْمَدِينَةِ وَخَرَجَ إِلَى مَكَّةَ، فَصَلَّى لَنَا أَبُو هُرَيْرَةَ الْجُمُعَةَ، فَقَرَأَ بَعْدَ سُورَةِ الْجُمُعَةِ فِي الرَّكْعَةِ الْآخِرَةِ ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ﴾، قَالَ: فَأَذْرَكْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ حِينَ انْصَرَفَ، فَقُلْتُ لَهُ: إِنَّكَ قَرَأْتَ بِسُورَتَيْنِ كَانَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ يَقْرَأُ بِهِمَا بِالْكَوْفَةِ، فَقَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ: إِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقْرَأُ بِهِمَا يَوْمَ الْجُمُعَةِ.

/ [[ص ٢٨١]] مقالاتهم في أحكام الأموات:

ومن طرائف ما عرفت عن جماعة من الأربعة المذاهب أنهم لا يجعلون في بعض أغسالهم شيئاً من الكافور، وينكرون على من يفعل ذلك، وقد رووا في صحاحهم من عدة طرق أن نبيهم أمر به، وكتابتهم يتضمن: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١]، ويتضمن: ﴿وَاتَّبِعُوا التَّوْرَ الَّذِي أَنْزَلْنَا مَعَهُ﴾ [الأعراف: ١٥٧].

فعمّا روي في ذلك ما رواه مسلم في صحيحه في الجزء الأول في كتاب الجنائز من عدة طرق، فمنها عن محمد بن سيرين، عن أم عطية، قالت: دَخَلَ عَلَيْنَا النَّبِيُّ ﷺ وَنَحْنُ نَغْسِلُ ابْنَتَهُ، فَقَالَ: «اغْسِلْنَهَا ثَلَاثًا أَوْ خَمْسًا أَوْ أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ، إِنْ رَأَيْتَنَ ذَلِكَ بِمَاءٍ وَسِدْرٍ، وَاجْعَلْنَ فِي الْآخِرَةِ كَافُورًا أَوْ شَيْئًا مِنْ كَافُورٍ»، هذا المراد من الحديث قد نقلناه بلفظه.

قال عبد الحمود: أما ترى حديثهم عن نبيهم في أخبارهم التي أقرؤا بصحتها يتضمن الكافور في غسل الأموات؟ وقد خالفوا على كل حال ما صححوا من الروايات.

ومن طرائف أمور جماعة من الأربعة المذاهب إنكارهم أن يكون في جملة ما يلبس به الميت برد حبرة، وقد روى الحميدي في كتاب (الجمع بين الصحيحين) في مسند أبي بكر أنه دخل على النبي ﷺ بعد وفاته وهو محبب ببرد حبرة.

وَمِنْ ذَلِكَ مَا رَوَاهُ الْحَمِيدِيُّ فِي (الْجَمْعِ بَيْنَ الصَّحِيحَيْنِ) فِي مُسْنَدِ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ فِي الْحَدِيثِ الْخَامِسِ وَالتَّسْعِينَ مِنَ الْمُتَّفِقِ عَلَيْهِ، قَالَ: كَانَ أَحَبُّ الثِّيَابِ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ / [[ص ٢٨٢]] الْحَبْرَةَ.

فَمِنْ ذَلِكَ مَا ذَكَرَهُ الْحَمِيدِيُّ فِي كِتَابِهِ فِي (الْجَمْعِ بَيْنَ الصَّحِيحَيْنِ) مِنْ عِدَّةِ طُرُقٍ فِي مُسْنَدِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ فِي الْحَدِيثِ الثَّامِنِ وَالْمَاتِنِينَ مِنَ الْمُتَّفِقِ عَلَيْهِ، قَالَ: صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الظُّهْرَ وَالْعَصْرَ جَمِيعًا وَالْمَغْرِبَ وَالْعِشَاءَ جَمِيعًا مِنْ غَيْرِ خَوْفٍ وَلَا سَفَرٍ. وَفِي رِوَايَةِ زُهَيْرٍ: بِالْمَدِينَةِ. وَفِي رِوَايَةِ أَبِي الزُّبَيْرِ: فَسَأَلْتُ سَعِيدًا: لِمَ فَعَلَ ذَلِكَ؟ فَقَالَ: سَأَلْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ كَمَا سَأَلْتَنِي فَقَالَ: أَرَادَ أَنْ لَا يُجْرِحَ أَحَدًا مِنْ أُمَّتِهِ.

وَرَوَى مُسْلِمٌ فِي صَحِيحِهِ فِي حَدِيثِ حَبِيبِ بْنِ أَبِي تَابِتٍ نَحْوَ حَدِيثِ زُهَيْرٍ عَنْ أَبِي الزُّبَيْرِ، قَالَ: مِنْ غَيْرِ خَوْفٍ وَلَا مَطَرٍ. وَفِي رِوَايَةِ جَابِرِ بْنِ يَزِيدٍ فِي مُسْنَدِ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ صَلَّى بِالْمَدِينَةِ / [[ص ٢٧٩]] سَبْعًا وَثَمَانِيًا الظُّهْرَ وَالْعَصْرَ وَالْمَغْرِبَ وَالْعِشَاءَ.

ومن طرائف ما رأيت في كتبهم التي يشهدون بصحتها أن صلاة الضحى ما كانت في زمن نبيهم ولا زمن أبي بكر ولا زمن عمر، ثم رأيتها الآن من جملة شريعتهم ووكيد سنتهم، وما بعث نبي بعد نبيهم.

فَمِنْ رِوَايَتِهِمْ فِي ذَلِكَ مَا ذَكَرَهُ الْحَمِيدِيُّ فِي كِتَابِ (الْجَمْعِ بَيْنَ الصَّحِيحَيْنِ) فِي مُسْنَدِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ مِنْ رِوَايَةِ مَرْزُوقِ الْعُجْلِيِّ، قَالَ: قُلْتُ لِابْنِ عُمَرَ: تُصَلِّي الضُّحَى؟ قَالَ: لَا، قُلْتُ: فَعَمْرُ؟ قَالَ: لَا، قُلْتُ: فَأَبُو بَكْرٍ؟ قَالَ: لَا، قُلْتُ: فَالِنَّبِيُّ ﷺ؟ قَالَ: لَا إِخَالَه.

وَمِنْ ذَلِكَ مَا رَوَاهُ الْحَمِيدِيُّ أَيْضًا فِي مُسْنَدِ عَائِشَةَ، قَالَتْ: إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ مَا صَلَّى صَلَاةَ الضُّحَى.

وَمِنْ ذَلِكَ مَا رَوَاهُ أَيْضًا الْحَمِيدِيُّ فِي مُسْنَدِ عَائِشَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّهُ قَالَ لَمَّا سُئِلَ عَنْ صَلَاةِ الضُّحَى: إِنَّهَا بَدْعَةٌ.

وَمِنْ ذَلِكَ مَا رَوَاهُ أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ فِي مُسْنَدِهِ أَنَّ أَبَا بَشِيرٍ الْأَنْصَارِيَّ وَأَبَا سَعِيدِ بْنِ نَافِعٍ / [[ص ٢٨٠]] رَأَى رَجُلًا يُصَلِّي صَلَاةَ الضُّحَى فَعَابَا ذَلِكَ عَلَيْهِ وَنَهَاهَا عَنْهَا.

ومن طريف ما سمعت عن جماعة منهم إنكار الفضيلة في قراءة السورة التي يسمونها سورة الجمعة والسورة التي يسمونها المنافقين في صلاة يوم الجمعة، وقد روى تفضيل ذلك وتخصيص هاتين السورتين بيوم الجمعة الشافعي في المسند، وأبو نعيم الحافظ النعاري في مسند أبي حنيفة، وأحمد بن حنبل في مسنده، وروا جميعاً وقالوا: إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَقْرَأُ فِي الْجُمُعَةِ سُورَةَ الْجُمُعَةِ وَ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ﴾.

صَاحِبَ هَذَا الْقَبْرِ كَانَ يَأْكُلُ لَحْمَ النَّاسِ، ثُمَّ دَعَا بِجَرِيدَةٍ فَوَضَعَهَا عَلَى قَبْرِهِ وَقَالَ: «لَعَلَّه أَنْ يُخَفَّفَ عَنْهُ مَا دَامَتْ رَطْبَةٌ».

وَفِي حَدِيثِ سُفْيَانَ الثَّوْرِيِّ، قَالَ: إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ لِلْأَنْصَارِ: «خَضُّرُوا صَاحِبَكُمْ، فَمَا أَقَلَّ الْمُخَضَّرِينَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»، / [[ص ٢٨٤]] قَالُوا: وَمَا التَّخْضِيرُ؟ قَالَ: «جَرِيدَةٌ خَضْرَاءُ تُوَضَعُ مِنْ أَصْلِ الْيَدَيْنِ إِلَى أَصْلِ الرَّقْوَةِ».

ومن طرائف ما رأيت من جماعة كثيرة من المسلمين أنهم يمشون بين يدي الجنائز ويطرون المشي وراءها وعن يمينها وشمالها ويرون أنهم يُشيعونها، وأرى الاعتبار والأخبار الواردة في صحاحهم يقتضي أن يكون الجنائز متبوعة صورة ومعنى. أما الاعتبار فلا أنهم يذكرون أنهم يُشيعونها، وأن اسم ذلك عندهم تشيع الجنائز، ومعلوم أن المشيع يتبع من يشيعه ولا يكون أمامه في التحقيق، وكل قوم كانوا شيعة لنبى أو غيره فإنهم يتبعونه.

وأما الأخبار في صحاحهم وغيرها فكثيرة:

فَمِنْ ذَلِكَ مَا ذَكَرَهُ الْحَمِيدِيُّ فِي (الْجَمْعِ بَيْنَ الصَّحِيحَيْنِ) فِي مُسْنَدِ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ فِي الْحَدِيثِ الْخَامِسِ مِنَ الْمُتَّفَقِ عَلَيْهِ، قَالَ: أَمَرَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِسَبْعٍ وَتَمَانًا عَنْ سَبْعٍ، أَمَرَنَا بِعِيَادَةِ الْمَرِيضِ وَاتِّبَاعِ الْجَنَائِزِ وَتَسْمِيَةِ الْعَاطِسِ وَإِبْرَارِ الْقَسَمِ أَوْ الْمُقْسَمِ وَنَصْرِ الْمَطْلُومِ وَإِجَابَةِ الدَّاعِي وَإِفْشَاءِ السَّلَامِ، وَتَمَانًا عَنْ خَوَاتِيمِ أَوْ عَنِ التَّخْتُمِ بِالذَّهَبِ وَعَنْ شُرْبِ بِالْفِضَّةِ وَعَنِ الْمِيَاثِرِ وَعَنِ الْقَسِيِّ وَعَنِ لُبْسِ الْحَرِيرِ وَالْإِسْتَبْرَقِ وَالذَّبْيَاجِ.

وَمِنْ ذَلِكَ مَا ذَكَرَهُ الْحَمِيدِيُّ فِي كِتَابِهِ الْمَشَارِ إِلَيْهِ فِي مُسْنَدِ أَبِي هُرَيْرَةَ فِي الْحَدِيثِ الْحَادِي وَالْعَشْرِينَ مِنَ الْمُتَّفَقِ عَلَيْهِ، قَالَ: «حَقُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ حَمْسٌ: رَدُّ السَّلَامِ، وَعِيَادَةُ الْمَرِيضِ، وَاتِّبَاعُ الْجَنَائِزِ، وَإِجَابَةُ الدَّعْوَةِ، وَتَسْمِيَةُ الْعَاطِسِ».

ومن ذلك ما ذكره الحميدي في كتابه المشار إليه في مسند أبي هريرة أيضاً في الحديث / [[ص ٢٨٥]] الستين بعد المائتين من المتفق عليه فضيلة اتباع الجنائز في عدة مواضع وألفاظه عن نبينهم. قال عبد الحمود: ورأيت في مسند عبد الله بن مسعود الذي اتفقوا على زهده وصدقه في تأليف أحمد بن حنبل في الجزء الأول منه، قال: سألت رسول الله ﷺ: أَسِيرُ بِالْجَنَائِزِ؟ فَقَالَ: «الْجَنَائِزُ مَتَّبِعَةٌ وَلَيْسَتْ بِتَابِعَةٍ»، ورواه بنحو هذه الألفاظ في الجزء الخامس أيضاً.

وَمِنْ ذَلِكَ مَا رَوَاهُ الْحَمِيدِيُّ أَيْضاً فِي كِتَابِهِ فِي مُسْنَدِ عَائِشَةَ أَتَمَّا قَالَتْ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ يَلْبَسُ الْحَبْرَةَ.

وَمِنْ ذَلِكَ مَا رَوَاهُ الْحَمِيدِيُّ فِي كِتَابِهِ أَيْضاً فِي مُسْنَدِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ فِي الْحَدِيثِ الثَّلَاثِ مِنَ الْمُتَّفَقِ عَلَيْهِ، قَالَ: أُتِيَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بِطَعَامٍ وَكَانَ صَائِئاً، فَقَالَ: قُتِلَ مُصْعَبُ بْنُ عَمِيرٍ وَهُوَ خَيْرٌ مِنِّي، كُنْتُ فِي بُرْدَةٍ إِنْ غَطِي رَأْسُهُ بَدَتْ رِجْلَاهُ وَإِنْ غَطِي رِجْلَاهُ بَدَا رَأْسُهُ.

وَمِنْ ذَلِكَ مَا رَوَاهُ الْحَمِيدِيُّ أَيْضاً فِي كِتَابِهِ فِي مُسْنَدِ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ فِي الْحَدِيثِ الثَّامِنِ مِنْ إِفْرَادِ الْبُخَارِيِّ فِي حَدِيثِ أَخَذْنَا مِنْهُ مَوْضِعَ الْحَاجَةِ إِلَيْهِ، قَالَ: إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ أَهَدَتْ لَهُ امْرَأَةٌ بُرْدًا، فَاسْتَحْسَنَهَا رَجُلٌ فَأَعْطَاهُ إِيَّاهَا، فَلَامَهُ النَّاسُ، فَقَالَ: إِنَّمَا سَأَلْتُهُ لِيَكُونَ كَفَنِي، قَالَ سَهْلُ بْنُ سَعْدٍ: فَكَانَتْ كَفَنَهُ.

ومن طرائف ما رأيت من جماعة منهم أنهم يُنكرون على من يجعل مع الميت أو عنده عسيب رطب، وقالوا: إنه بدعة.

وَقَدْ رَوَى الْحَمِيدِيُّ فِي كِتَابِ (الْجَمْعِ بَيْنَ الصَّحِيحَيْنِ) فِي مُسْنَدِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ فِي الْحَدِيثِ الثَّانِي وَالْعَشْرِينَ مِنَ الْمُتَّفَقِ عَلَيْهِ، قَالَ: مَرَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى قَبْرَيْنِ، فَقَالَ: «أَمَّا إِتْمَا لِيَعْدَبَانِ وَمَا يَعْدَبَانِ فِي كَبِيرٍ»، وَفِي حَدِيثِ وَكَيْعِ، عَنِ الْأَعْمَشِ: ثُمَّ قَالَ: «أَمَّا أَحَدُهُمَا فَكَانَ يَمْشِي بِالنَّمِيمَةِ، وَأَمَّا الْآخَرُ فَكَانَ لَا يَسْتَبْرِئُ مِنَ الْبَوْلِ»، قَالَ: فَدَعَا بِعَسِيْبِ رَطْبٍ فَشَقَّهَ بِأَثْنَيْنِ، ثُمَّ غَرَسَ عَلَى هَذَا وَاحِدًا وَعَلَى هَذَا وَاحِدًا، ثُمَّ / [[ص ٢٨٣]] قَالَ: «لَعَلَّهُ أَنْ يُخَفَّفَ عَنْهُمَا مَا لَمْ يَبْسُا»، وَفِي حَدِيثِ مُعَلَّى، عَنِ الْأَعْمَشِ: «أَمَّا أَحَدُهُمَا فَكَانَ لَا يَسْتَبْرِئُ مِنَ الْبَوْلِ».

وَرَوَى الْحَمِيدِيُّ نَحْوَ ذَلِكَ أَيْضاً فِي كِتَابِهِ فِي مُسْنَدِ كَعْبِ بْنِ عَمْرِو السَّلْمِيِّ وَجَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْأَنْصَارِيِّ، قَالَ: إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ أَمَرَ جَابِرًا أَنْ يَقْطَعَ عُصْنَيْنِ مِنْ شَجَرَتَيْنِ يَجْعَلُ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَلَى مَوْضِعِ عَيْنِهِ إِلَيْهِ، فَفَعَلَ ذَلِكَ، قَالَ: وَجَاءَ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَأَخْبَرَهُ، فَقَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «إِنِّي مَرَرْتُ بِقَبْرَيْنِ يُعْدَبَانِ، فَأَحْبَبْتُ بِشَفَاعَتِي أَنْ يَرْفَعَهُ عَنْهُمَا مَا دَامَ الْعُصْنَانِ رَطْبَيْنِ».

وَمِنْ ذَلِكَ مَا ذَكَرَهُ الْبُخَارِيُّ، قَالَ: إِنَّ بَرِيدَةَ الْأَسْلَمِيَّيَّ أَوْصَى أَنْ يُجْعَلَ فِي قَبْرِهِ جَرِيدَتَانِ.

وَمِنْ ذَلِكَ مَا ذَكَرَهُ أَبُو الْقَاسِمِ الْأَصْفَهَانِيُّ فِي كِتَابِ (التَّرْهِيْبِ وَالتَّرْغِيْبِ)، وَقَالَ: قَدْ أَخْرَجَهُ مُسْلِمٌ وَابْنُ خَالِي بْنِ سَيَابَةَ أَنَّهُ رَأَى النَّبِيَّ ﷺ أَتَى إِلَى قَبْرِ يَعْرِفُ صَاحِبَهُ، فَقَالَ: «إِنَّ

خمس تكبيرات، وممن حكى هذا الحديث وصححه صاحب التاريخ المسمى بالمنتظم.

ومما يصدق ذلك ما ذكره أيضاً محمد بن عبد الملك بن إبراهيم الهمداني في كتاب غرر المعارف ويسمى عنوان السير، فقال عند ذكر الخليفة الطائع لله ما هذا لفظه: ومات ليلة عيد الفطر سنة ثلاث وتسعين وثلاثمائة، وصلى عليه القادر بالله، وكبر عليه خمسا، وقال: هكذا يصل على الخلفاء.

وروى الخطيب في تاريخه في ترجمة عبد الكريم حديث تكبير القادر بالله على الطائع لله خمس تكبيرات.

وأيضاً مما يشهد أن الصلاة على الجنائز بأربع تكبيرات حدث بعد النبي ﷺ وبعد زمان أبي بكر، وأنها من البدع التي تخالف شريعة محمد ﷺ رسولهم ما ذكره أبو هلال العسكري صاحب كتاب (الأوائل)، فقال فيه: إن أول من جمع الناس في صلاة الجنائز على أربع تكبيرات عمر بن الخطاب.

ومن طرائف ما رأيت من جماعة كثيرة من المسلمين أيضاً أنهم ينكرون على من يسوي القبور ويسطحها، وصارت السنة عند هؤلاء في تسنيم القبور، وهو مذهب أبي حنيفة وجماعة غيره، وقد تضمنت كتبهم المعتبرة تسطيح القبور وتسويتها.

/ [[ص ٢٨٨]] فمن ذلك ما ذكره الحميدي في كتاب (الجمع بين الصحيحين) في حديث فضالة بن عبيد الله الأنصاري، قال: كنا مع فضالة بن عبيد الله بأرض الروم، فتوفي صاحب لنا، فأمر فضالة بقبْرِهِ فسوي، ثم قال: سمعت رسول الله ﷺ يأمر بتسويتها.

ومن ذلك ما ذكره الحميدي أيضاً في كتابه في مسند أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ﷺ في الحديث الرابع عشر من أفراد مسلم، عن أبي الهياج حيان بن حصين الأسدي، قال: قال لي علي بن أبي طالب: «ألا أبعثك على ما بعثني عليه رسول الله ﷺ؟ أن لا تدع تمثالاً إلا طمسته، ولا قبراً مشرفاً إلا سويته».

ومن ذلك ما ذكره الطبري في تاريخه عن المطلب بن عبد الله ابن حنطب، قال: جعل قبر أبي بكر مثل قبر النبي ﷺ مسطحاً، ورش عليه الماء.

ومن ذلك ما ذكروه في صفة قبر إبراهيم ابن نبيهم وأنه كان مسطحاً وأن ذلك فعلوه بأمر نبيهم، وهو مذهب الشافعي وأصحابه، قالوا: هو المذهب إلا أن أبا هريرة قال: التسنيم أحب

أقول: هذا تصريح بأن الجنازة متبوعة، وينكرون على من يسير وراءها.

ومن طريف ما روه أن من يسير بين يدي الجنازة لم يكن تابعها ما ذكره الخطيب في تاريخه في حديث سهل بن مغيرة أن ثابت بن قيس أتى النبي ﷺ فقال له: إن أمي ماتت وهي نصرانية وأحب أن أشهدها، فقال النبي: «اركب وتقدمها، فإنك إذا تقدمتها لم تكن معها».

قال عبد الحمود: ولقد رأيت في الجزء الخامس من مسند علي ابن أبي طالب ﷺ تأليف أبي عبد الله بن سليمان الحضرمي بإسناده أن أبا بكر وعمر كانا يمسيان أمام الجنازة وأن علياً كان يمسي خلفها، فقيل لعلي: يسيران أمامها، فقال: «قد علما أن المنسي خلفها أفضل ولكنهما يسيران يمتازان بين أعلى الناس».

/ [[ص ٢٨٦]] قال عبد الحمود: فهذه روايتهم أن علياً ﷺ قال في حياة أبي بكر وعمر: إن السير وراء الجنازة أفضل، وإنه عمل بذلك، واليوم يوافقها [كثير من الناس].

ومن طرائف ما رأيت من جماعة منهم أنهم ينكرون الصلاة على الجنائز بخمس تكبيرات، وأن ذلك عندهم من البدع والمنكرات، وأخبارهم الصحاح عندهم تتضمن ضد ما أنكروه وتحقق ما جهلوه.

فمن ذلك ما ذكره الحميدي في كتاب (الجمع بين الصحيحين) في مسند زيد بن أرفم عن عبد الرحمن بن أبي ليلى، قال: كان زيد يكبر على جنازتنا أربعاً، وإنه كبر على جنازة حمسا، فسألته فقال: كان رسول الله ﷺ يكبرها.

ومن ذلك ما ذكره جماعة من أصحاب التواريخ بإسنادهم أن علي بن أبي طالب ﷺ صلى على سهل بن حنيف وكبر خمسا.

ومن ذلك ما رواه الخطيب أيضاً في تاريخه وابن سيرين الديلمى أن النبي ﷺ كان يصل على الميت بخمس تكبيرات.

/ [[ص ٢٨٧]] ومن ذلك ما رواه ابن بطنة، قال: إن النبي ﷺ كبر على حمزة خمس تكبيرات.

ومن ذلك ما ذكره الروحي الفقيه في تاريخه، قال: إن عيسى ابن موسى الهاشمي صلى على جنازة السفاح أول خلفاء بني هاشم، فكبر عليها خمس تكبيرات.

ومن ذلك ما ذكره جماعة من أصحاب التواريخ أن الخلفاء من بني هاشم إلى زمن الخليفة القائم بالله كانت الصلاة على جنازتهم

حربي»، وأحكام الكُفَّار / [[ص ٢٦٨]] مختلفة كاليهودي المحارب واليهودي الذمّي.

ومخالفونا في مسائل التوحيد وفي مسائل الوعد والوعيد وفي مسائل الإمامة فسقة مبتدعون، ومخالفونا في بعض فروعها مخطئون لا يوجب فسقاً ولا براءةً، والله أعلم.

أقول: لَمَّا فرغ من إثبات الإمامة شرع في حكم المخالفين، أمّا دافعوا النصّ فقد ذهب أكثر أصحابنا إلى تكفيرهم، لأنّ النصّ معلوم بالتواتر من دين محمد ﷺ، فيكون ضرورياً، فجاحده يكون كافراً. وحكم بعض منّا بفسقهم خاصّة.

ثمّ اختلف أصحابنا في أحكامهم في الآخرة، فالأكثر قالوا بتخليدهم في النار، لأنّ الثواب يُستحقّ بالإيمان، وهو لا يتحقّق بدون الإمامة.

ومنهم من قال بعدم الخلود، وذلك إمّا بأنّ ينقلوا منها إلى الجنة، وهو قول شاذّ. أو لا إليها، واستحسنه الشيخ لعدم كفرهم عندهم، وعدهم استحقاقهم الثواب، لعدم مقتضي وهو الإيمان. وأمّا محاربو أمير المؤمنين عليه السلام فقد اتّفق أصحابنا على تكفيرهم لقوله ﷺ: «حربك حربي».

/ [[ص ٢٦٩]] أمّا الكُفَّار فأحكامهم مختلفة، فإنّ اليهودي المحارب يجب قتله، أو طلب الإسلام منه.

أمّا المخالفون في مسائل التوحيد كمسألة الرؤية وكونه سمياً بصيراً لمعانٍ للعلم وإثبات المعاني وما أشبه ذلك، وفي مسائل الوعد والوعيد كالفائدين بتخليد العصي، وفي مسائل الإمامة [فإنهم] فساق أهل بدعة.

وأمّا المخالفون في الفروع كمسائل الشرعية فإنهم خاطئون غير فسقة بالإجماع.

* * *

إشراق اللاهوت / عميد الدين العبيدي (ت ٧٥٤هـ):

[[ص ٥٢٦]] [المسألة الثانية عشر: في أحكام المخالفين]:

قال المصنّف: (القول في أحوال المخالفين: دافعوا النصّ كفره عند جمهور أصحابنا، ومن شيوخنا من فسقهم فقط. ثمّ اختلفوا، فقيل: بتخليدهم، وقيل: بعدم التخليد، إمّا النقل إلى الجنة وهو قول بعض شذوذنا، أو لا إليها، وهو قريب. ومحاربوه كفره بالنصّ المتفق عليه في قوله ﷺ: «حربك حربي»، وأحكام الكُفَّار مختلفة كاليهودي المحارب واليهودي الذمّي. ومخالفونا في مسائل

إليّ، وكذلك ترك الجهر بـ ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾، قال: لأنّه صار شعار أهل البدع.

/ [[ص ٢٨٩]] قال عبد المحمود مؤلّف هذا الكتاب: فانظر رحمك الله تعالى إلى قوّة أخبارهم وفتوى شافعيهم وأصحابه بتسوية القبور وتسطيحها، ثمّ انظر إلى قبورهم ومخالفتهم لسنة رسولهم وتسليمها، فانظر في عذر من اعتذر منهم بأنّه ترك سنة رسولهم وعمل بخلافها من البدعة حيث قد صار شعار قوم من أهل البدع، وما عنده وعند من أتبعه من البصيرة، وما يفهمون أنّهم قد عابوا ما دخلوا فيه، لأنهم أيضاً قد أبدعوا بتسليمها، فلهم أسوة بمن أبدع، ولأنّه لو جاز ترك كلّ ما وقع فيه خلاف من شريعتهم وخالف فيه قوم بغير الحقّ لوجب أن يتركوا جميع الشريعة، ففي الجميع خلاف يعرفه أهل البصائر والإنصاف.

* * *

نقد المحصل (قواعد العقائد) / نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ):

[[ص ٤٦٢]] وأمّا أهل السنة فيقولون بوجوب نصب الإمام على من يقدر على ذلك، لإجماع السلف عليه. وذهبوا إلى أنّ الإمام يُعرّف إمّا بنصّ من يجب أن يُقبَل قوله كنبّي، أو بإجماع المسلمين عليه. وكان الإمام بعد رسول الله بالإجماع أبا بكر، ثمّ عمر بنصّ أبي بكر، ثمّ عثمان بنصّ عمر على جماعة أجمعوا على إمامته، ثمّ علي المرتضى عليه السلام بإجماع المعتبرين من الصحابة، وهؤلاء هم الخلفاء الراشدون. ثمّ وقعت المخالفة بين الحسن وبين معاوية وصالحه الحسن. واستقرّت الخلافة عليه، ثمّ على من بعده من بني أميّة وبني مروان حتّى انتقلت الخلافة إلى بني العبّاس. واجتمع أكثر أهل الحلّ والعقد عليهم. وانسأقت الخلافة منهم إلى عهدنا الذي جرى فيه ما جرى.

* * *

أنوار الملوكوت / العلامة الحليّ (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ٢٦٧]] [المسألة الثانية عشر: في أحكام المخالفين]:

قال: القول في أحكام المخالفين: دافعوا النصّ كفره عند جمهور أصحابنا، ومن شيوخنا من يُفسقهم فقط. ثمّ اختلفوا، فقيل بتخليدهم، وقيل بعدم التخليد، إمّا النقل إلى الجنة وهو قول شذوذنا، أو لا إليها، وهو قريب. ومحاربوه كفره للنصّ المتفق عليه في قوله ﷺ: «حربك

يجب قتله، أو طلب الإسلام منه، أو قبول الجزية، واليهوديّ الذمّي يُؤخَذ منه الجزية ولا يُقتل ولا يُطلب منه الإسلام، والظاهر أن مراد المصنّف بذلك جواب سؤال يورد على ما ذكر من كون محاربي أمير المؤمنين عليه السلام كفره.

تقريره أن يقال: لو كان محاربو أمير المؤمنين عليه السلام كفّاراً، لوجب أن يسير [فيهم] سيرته في الكفّار، بأن يتبع مدبرهم ويجهز على جريحهم وتُسبى ذراريهم، لكنّ التالي باطل، فإنّه عليه السلام أمر أصحابه في محاربة الناكثين وهم أصحاب الجمل أن لا يتبعوا مدبراً ولا يجهزوا على جريح ولا تُسبى ذراريهم، والملازمة ظاهرة، لأنّ الكفر كالملة الواحدة.

والجواب: لا تُسلّم تساوي الكفّار في الأحكام كلّها وإنّ تساوا في بعضها، فإنّ الكافر الذمّي يجب قبول الجزية منه إذا بذلها والتزم بشرائط الذمّة، ولا تجب إجابة الوثني إلى ذلك، واليهوديّ المحارب مباح الدم والمال، واليهوديّ الذمّي معصوم النفس والمال.

وأما المخالف في مسائل التوحيد كمسألة الرؤية، وكونه تعالى سمياً بصيراً بمعانٍ مغايرة للعلم بالمسموعات والمبصرات، أو إثبات المعاني القائمة بذات الله تعالى الموجبة للأحوال كما يقول الأشاعرة، وما أشبه ذلك من مسائل العدل كالمجبرة ونفاة الحسن والقبح العقليّين، وفي مسائل الوعد والوعيد كالقائلين بتخليد العصاة بما دون الكفر في الجحيم، ومسائل الإمامة مع الاعتراف بالنصّ على أمير المؤمنين عليه السلام فساق أهل بدعة.

وأما المخالفون في الفروع كالمسائل الشرعيّة كنجاسة الماء القليل بمجرّد ملاقة / [[ص ٥٢٩]] النجاسة وثبوت الشفعة مع الكثرة وما أشبه ذلك، فإنّهم مخطئون) أي في تلك المسائل (غير فسقة بالإجماع).

* * *

٨٣ - الإيمان:

الإيضاح / الفضل بن شاذان (ت ٢٦٠هـ):

[[ص ٤٥]] فقيل لهم: ما المرجّة؟ قالوا: الذين يقولون: الإيمان قول بلا عمل. وأصل ما هم عليه أنّهم يدينون بأنّ أحدهم لو ذبح أباه وأمه وابنه وبنته وأخاه وأخته وأحرقهم بالنار أو زنى أو سرق أو قتل النفس / [[ص ٤٦]] التي حرّم الله أو أحرق المصاحف أو هدم الكعبة أو نبش القبور أو أتى أي كبيرة نهى الله

التوحيد وفي مسائل العدل وفي مسائل الوعد والوعيد وفي مسائل الإمامة فسقة مبتدعون، ومخالفون في بعض فروعها مخطئون لا يوجب فسقاً / [[ص ٥٢٧]] ولا براءة، والله أعلم).

قال الشارح (دام ظلّه): (لما فرغ من إثبات الإمامة شرع في حكم المخالفين، أمّا دافعوا النصّ على أمير المؤمنين عليه السلام بالإمامة فقد ذهب أكثر أصحابنا إلى تكفيرهم، لأنّ النصّ معلوم بالتواتر من دين محمد صلى الله عليه وآله، فيكون ضرورياً) أي معلوماً من دينه صلى الله عليه وآله، (فجاحده يكون كافراً، كمن يجحد وجوب الصلاة وصوم شهر رمضان.

ومن أصحابنا من يحكم بنسقتهم خاصّة. ثمّ اختلف أصحابنا في أحكامهم في الآخرة، فالأكثر قال بتخليدهم في النار، لأنّ الثواب يُستحقّ بالإيمان، وهو لا يتحقّق بدون الإمامة) أي اعتقاد إمامة الأئمّة المعصومين عليهم السلام.

وفي هذا الاستدلال نظر، فإنّه لا يلزم من عدم تحقّق الإيمان الخلود في العذاب، فإنّ الأطفال والمجانين ليسوا بمؤمنين مع عدم تخليدهم في النار.

وجواب هذا أنّ الكلام إنّها هو في المكلفين، فإذا انتفى الإيمان عنهم تحقّق الكفر إنّ قلنا: إنّ لا واسطة بين الإيمان والكفر بالنسبة إلى المكلفين، فيتحقّق الخلود.

(ومنهم) أي ومن أصحابنا (من قال بعدم الخلود) أي في النار، (وذلك) أعني عدم الخلود في النار (إمّا بأن يُنقلوا منها إلى الجنة، وهو قول شاذ، أو لا إليهما) يعني الجنة والنار، والظاهر أنّ (الميم) في قوله: (إليهما) زائدة، لأنّ النقل من النار إلى النار غير معقول. واستحسن المصنّف نقلهم إلى غير الجنة، لعدم كفرهم عنده المقتضي للخلود في النار، وعدم إيمانهم الموجب بخلودهم في الجنة، فإنّ الإيمان عبارة عن مجموع أحد أجزائه الإقرار بالأئمّة المعصومين عليهم السلام، فإذا انتفى ذلك الجزء عن المكلف انتفى عنه الإيمان.

(وأما محاربو أمير المؤمنين عليه السلام فقد اتفق أصحابنا على تكفيرهم، لقوله صلى الله عليه وآله: «حربك يا عليّ حربي»، والمراد: مثل حربي، لاستحالة أن يكون هو بعينه، ومحاربو / [[ص ٥٢٨]] النبيّ صلى الله عليه وآله كفّار اتّفاقاً، فكذا محارب أمير المؤمنين عليه السلام لكونه مماثلاً له.

قوله: (وأما الكفّار فأحكامهم مختلفة، فإنّ اليهوديّ المحارب

فهو مسلم وليس كل مسلم مؤمناً، وأن الفرق بين هذين المعنيين في الدين كما كان في اللسان، ووافقهم على هذا القول المرجئة وأصحاب الحديث. وأجمعت المعتزلة وكثير من الخوارج والزيدية على خلاف ذلك، وزعموا أن كل مسلم مؤمن، وأنه لا فرق بين الإسلام والإيمان في الدين.

* * *

الحدود والحقائق / السيد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

[[ص ٧٣٣]] ٦٨ - وأما الإيمان فهو التصديق بالقلب والإقرار باللسان. فمن أقرّ كان عارفاً بالله ويكل ما أجوب عليه معرفته مقراً بذلك مصداقاً فهو مؤمن. / [[ص ٧٣٤]] والكفر هو الجحود بالقلب دون اللسان لما أوجب الله المعرفة به. ولا بدّ من دليل شرعي من أن يستحقّ به العقاب الدائم الكثير.

* * *

الأمالي (ج ١) / السيد المرتضى (٤٣٦هـ):

[[ص ٣٠]] [تأويل آية]: إن قال قائل: ما تأويل قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُوْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [يونس: ١٠٠]، فظاهر هذا الكلام يدلّ على أن الإيمان إنّما كان لهم فعله بإذنه وأمره، وليس هذا مذهبكم. وإنّ حمل الإذن هاهنا على الإرادة اقتضى أن من لم يقع منه الإيمان لم يرده الله منه، وهذا أيضاً بخلاف قولكم. ثمّ جعل الرجس الذي هو العذاب على الذين لا يعقلون، ومن كان فاقداً عقله لا يكون مكلفاً، فكيف يستحقّ العذاب؟ وهو بالصدّ من الخبر المروي عن النبي ﷺ أنّه قال: «أكثر أهل الجنة البله».

الجواب: يقال له: في قوله تعالى: ﴿إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ وجوه، منها: أن يكون الإذن الأمر، ويكون معنى الكلام: أن الإيمان لا يقع إلا بعد أن يأذن الله فيه ويأمر به، ولا يكون معناه ما ظنّه السائل من أنّه لا يكون للفاعل فعله إلا بإذنه. ويجري هذا مجرى قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [آل عمران: ١٤٥]، ومعلوم أن معنى قوله: ليس لها في هذه الآية هو ما ذكرناه، وإن كان الأشبه في هذه الآية التي فيها ذكر الموت أن يكون المراد بالإذن العلم.

ومنها: أن يكون الإذن هو التوفيق والتيسير والتسهيل، ولا شبهة في أن الله يوفّق لفعل الإيمان ويلطف فيه ويسهّل السبيل إليه.

عنها إن ذلك لا يفسد عليه إيمانه ولا يخرج منه، وأنه إذا أقرّ بلسانه [بالشهادتين أنّه مستكمل الإيمان؛ إيمانه كإيمان جبرئيل وميكائيل (صلّى الله عليهما) فعل ما فعل وارتكب ما ارتكب ممّا نهى الله عنه]، ويحتجّون بأنّ النبي ﷺ قال: «أمرنا أن نقاتل الناس حتّى يقولوا: لا إله إلا الله»، وهذا قبل أن يفرض [سائر] الفرائض، [وهو منسوخ].

* * *

الهداية / الشيخ الصدوق (ت ٣٨١هـ):

/ [[ص ٥٤]] باب الإسلام والإيمان:

الإسلام هو الإقرار بالشهادتين، وهو الذي يُحقّن به الدماء والأموال، ومن قال: (لا إله إلا الله محمد رسول الله) فقد حُقِنَ ماله ودمه إلا بحقيّتها، وعلى الله حسابه. والإيمان هو الإقرار باللسان، وعقد بالقلب، وعمل بالجوارح، وإنّه / [[ص ٥٥]] يزيد بالأعمال، وينقص بتركها.

وكلّ مؤمن مسلم، وليس كلّ مسلم مؤمن، ومثل ذلك مثل الكعبة والمسجد، فمن دخل الكعبة فقد دخل المسجد، وليس كلّ من دخل المسجد دخل الكعبة.

وقد فرّق الله ﷻ في كتابه بين الإسلام والإيمان، فقال: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ [الحجرات: ١٤]. وقد بيّن الله ﷻ أن الإيمان قول وعمل بقوله: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴿٢٠﴾ الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ﴿٢١﴾ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾ [الأنفال: ٢ - ٤].

/ [[ص ٥٦]] وأما قوله ﷻ: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴿٢٥﴾ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ ﴿٢٦﴾﴾ [الذاريات: ٣٥ و ٣٦]، فليس ذلك بخلاف ما ذكرناه، لأنّ المؤمن يُسمّى مسلماً، والمسلم لا يُسمّى مؤمناً حتّى يأتي مع إقراره بعمل. وأما قوله ﷻ: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿٨٥﴾﴾ [آل عمران: ٨٥]، فقد سئل الصادق عليه السلام عن ذلك، فقال: «هو الإسلام الذي فيه الإيمان».

* * *

أوائل المقالات / الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ):

[[ص ٤٨]] ١٤ - القول في الإسلام والإيمان:

واتّفقت الإماميّة على أن الإسلام غير الإيمان، وأنّ كلّ مؤمن

يقصد إليه، فإذا كان المنتزّه عن الشرِّ معرضاً عنه هاجراً لفعله جاز أن يوصف بالبله للفائدة التي ذكرناها. ويشهد بصحة هذا التأويل قول الشاعر:

ولقد هوتُ بطفلةٍ مِيَالَةٍ بلهاء تُطلعني على أسرارها
أراد: أنّها بلهاء عن الشرِّ والريبة، وإن كانت فطنة لغيرهما.

وقال أبو النجم العجلي:

من كلِّ عجزاء سقوط البرقع

بلهاء لم تُحفظ ولم تُضَيَّع

أراد بالبلهاء ما ذكرناه. فأما قوله: (سقوط البرقع)، فأراد أنّها تبرز وجهها ولا تسترّه ثقةً بحسنه وإدلالاً بجماله. وقوله: (لم تحفظ) أراد أنّ استقامة طرائقها تُغني عن حفظها، وأنّها لعفافها ونزاهتها غير محتاجة إلى مسدّد وموقّف. وقوله: (لم تُضَيَّع) أراد أنّها لم تهمل في أغذيتها وتنعيمها وترفيها فتشقى. ومثل قوله: (سقوط البرقع) قول الشاعر:

فلما توافقنا وسلّمْتُ أُقبلتُ

وجوهٌ زهاها الحسنُ أن تتقنعا

ومثله أيضاً: / [[ص ٣٢]]

بها شرقٌ من زعفرانٍ وعنبر

أطارت من الحسن الرداء المحبّراً

أي رمت بها عنها ثقةً بالجمال والكمال.

ومثله وهو مليح:

لهونا بمنجول البراقع حُقبَةٌ

فما بال دهر لَرْنَا بالوصاوص

أراد بمنجول البراقع اللاتي يوسعنّ عيون براقعهنّ ثقةً بحسنهنّ. ومنه الطعنة النجلاء، والعين النجلاء. ثم قال: ما بال دهر أحوجنا واضطرنا إلى القباح اللواتي يُضَيِّقنّ عيون براقعهنّ لقبجهنّ. والوصاوص هي النقب الصغار للبراقع.

ومما يشهد للمعنى الأوّل الذي هو الوصف بالبله لا بمعنى الغفلة قول ابن الدمينية:

بالي وأهلي من ذا عرضوا له

ببعض الأذى لم يدر كيف يُجيبُ

ويروى: (بنفسي وأهلي).

ولم يعتذر عذر البري ولم تزل

به سكتةٌ حتّى يقال مريبٌ

ومنها: أن يكون الإذن العلم، من قولهم: (أذنت لكذا وكذا) إذا سمعته وعلمته، و(أذنت فلاناً بكذا) إذا أعلمته، فتكون فائدة الآية الإخبار عن علمه تعالى بسائر الكائنات، فإنّه ممّن لا يخفى عليه الخفياّت.

وقد أنكر بعض من لا بصيرة له أن يكون الإذن - بكسر الألف وتسكين الذال - عبارة عن العلم، وزعم أن الذي هو العلم الأذن - بالتحريك -، واستشهد بقول الشاعر:

... إنَّ همِّي في سماعٍ وأذنٍ

وليس الأمر على ما توهمه هذا المتوهم، لأنّ الإذن هو المصدر، والأذن هو اسم الفعل، فيجري مجرى الحذر، والحذر في أنّه مصدر، والحذر بالتسكين الاسم. على أنّه لو لم يكن مسموعاً إلّا الأذن بالتحريك لجاز التسكين، مثل: مثل ومثل، وشبه وشبه، ونظائر ذلك كثيرة.

ومنها: أن يكون الإذن العلم، ومعناه إعلام الله المكلفين بفضل الإيهان وما يدعو / [[ص ٣٠]] إلى فعله، ويكون معنى الآية: وما كان لنفس أن تؤمن إلّا بإعلام الله لها بما يعيها على الإيهان وما يدعوها إلى فعله.

فأما ظنّ السائل دخول الإرادة في محتمل اللفظ فباطل، لأنّ الإذن لا يحتمل الإرادة في اللغة، ولو احتملها أيضاً لم يجب ما توهمه، لأنّه إذا قال: إنّ الإيهان لا يقع إلّا وأنا مرید له، لم ينب أن يكون مریداً لما لم يقع، وليس في صريح الكلام ولا دلالته شيء من ذلك.

وأما قوله تعالى: ﴿وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾، فلم يعن بذلك الناقصي العقول، وإنّا أراد الذين لم يعقلوا ولم يعلموا ما وجب عليهم علمه من معرفة الله خالقهم، والاعتراف بنبوة رُسله، والانقياد إلى طاعتهم. ووصفهم تعالى بأنهم لا يعقلون تشبيهاً، كما قال تعالى: ﴿صُمُّ بَكْمٌ عُتِيٌّ﴾ [البقرة: ١٨]، وكما يصف أحدنا من لم يفتن لبعض الأمور أو لم يعلم ما هو مأمور بعمله بالجنون وفقد العقل.

فأما الحديث الذي أورده السائل شاهداً له، فقد قيل: إنّه عَلَيْهِ السَّلَامُ لم يرد بالبله ذوي الغفلة والنقص والجنون، وإنّا أراد البله عن الشرِّ والقيح، وسأهم بلهاً عن ذلك من حيث لا يستعملونه ولا يعتادونه لا من حيث فقدوا العلم به. ووجه تشبيهه من هذه حاله بالأبله ظاهر، فإنّ الأبله عن الشيء هو الذي لا يعرض له ولا

ومثله:

أنَّ الإيمان هو التصديق باللسان خاصَّة، وكذلك الكفر هو الجحود باللسان، والفسق كلُّ ما خرج من طاعة الله تعالى إلى مخالفته. ومنهم من ذهب إلى أنَّ الإيمان هو التصديق بالقلب واللسان معاً، وقال في الكفر: إنَّه الجحود بهما.

وقالت المعتزلة: الإيمان اسم الطاعات، ثمَّ اختلفوا فقال واصل بن عطا وأبو الهذيل العلاف وأصحابهما: إنَّه اسم لكلِّ طاعة من الفرائض والنوافل، وقال أبو هاشم وأبو عليٍّ وأكثر المعتزلة: إنَّ الإيمان اسم للواجب من الطاعات دون النفل، وعندهم أنَّ الإيمان والإسلام والدين واحد متَّفِق في الفائدة.

والفسق عندهم اسم لما استحقَّ به العقاب، وليس كلُّ معصية فسقاً، لأنَّ الصغائر المكفَّر عقابها لا يُسمَّونها فسقاً، والكفر عندهم اسم لما استحقَّ به عقاب عظيم، وأُجريت على فاعله أحكام مخصوصة، وعندهم أنَّ مرتكب الكبيرة فاسق ليس بمؤمن و[لا] كافر.

فأمَّا الخوارج فإنَّهم يقولون في الإيمان بما يضاها قول المعتزلة، لكنَّهم يقولون: إنَّ المعاصي التي يفسق فاعلها بفعلها كفر. وفيهم من أطلق على فاعلها أنَّه مشرك، والفُضليَّة منهم تُسمِّي كلَّ من عصى الله تعالى بمعصية كبيرة كانت أو صغيرة: كافراً مشركاً. / [[ص ٥٣٨]] فأمَّا الزيدية فإنَّهم يجعلون الكبائر كفر نعمة، ولا يجعلونها جحوداً ولا شركاً.

والذي يدلُّ على صحَّة ما اخترناه أنَّ الإيمان في اللغة هو التصديق وليس باسم الجوارح. وهذا ممَّا لا خلاف فيه ولا شبهة، وإنَّما ادَّعى قوم في هذه اللفظة النقل.

ويشهد بأنَّ معناها في اللغة ما ذكرناه قولهم: فلان يؤمن بالمعاد وفلان لا يؤمن بكذا، أي لا يُصدِّق به، وقال الله تعالى: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ﴾ [يوسف: ١٧]. وإذا ثبت ذلك ولم يقم دليل على انتقال هذه اللفظة إلى غير معناها في اللغة، وجب أن يكون في معناها على مقتضى اللغة.

وإنَّ شئت أن تقول: إنَّ الله تعالى إنَّها خاطب العرب بلغتها ولسانها فقال (عزَّ من قائل): ﴿فُرَّانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عَوْجٍ﴾ [الزمر: ٢٨]، وقال (جلَّ اسمه): ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٥]، وقال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ﴾ [إبراهيم: ٤]، وظاهر هذه الآيات كلها يقتضي أنَّ اسم الإيمان واقع على ما تعهده العرب وتعرفه اسماً له.

أَحَبُّ اللّوَاتِي فِي صَبَاهِنَ غِرَّةً
وفيهنَّ عن أزواجهنَّ طمَّاح

مُسِرَّاتُ حُبِّ مُظْهِرَاتٍ عَدَوَاةً
تراهنَّ كالمرضى وهنَّ صحاح

ومثله:

يكتبين الينجوج في كبد المشد
تى وِبُلَّةٌ أحلامهنَّ وسام

أمَّا قوله: (يكتبين) فمأخوذ من لفظ الكبا وهو العود، أراد: يتبخَّرنَّ به. والينجوج هو العود، وفيه ستُّ لغاتٍ: ينجوج، وأنجوج، ويلنجوج، وأننجوج، وبلنجج، وأننجج. فأمَّا كبد المشتى فهو ضيقه وشدَّته، ومنه قوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ﴾ [البلد: ٤]، وقد روي: (في كَبَّةِ المشتى)، والمعنى متقارب، لأنَّ الكَبَّة هي الصدمة مأخوذ من كَبَّة الخيل. وأمَّا الوسام فهي الحسان من الوسامة وهي الحسن.

ويمكن أن يكون في البله جواب آخر، وهو أن يُحمَل على معنى البله الذي هو الغفلة والنقصان في الحقيقة، ويكون معنى / [[ص ٣٣]] الخبر أن أكثر أهل الجنَّة الذين كانوا بلهاً في الدنيا، فعندنا أن الله ينعم الأطفال في الجنَّة والمجانين والبهائم، وإنَّما لم نجعلهم بلهاً في الجنَّة وإن كان ما يصل إليهم من النعيم على سبيل العوض أو التفضُّل لا يفتقر إلى كمال العقل، لأنَّ الخبر ورد بأنَّ الأطفال والبهائم إذا دخلوا الجنَّة لم يدخلوها إلَّا وهم على أفضل الحالات وأكملها، ولهذا صرفنا البله عنهم في الجنَّة، ورددناه إلى أحوال الدنيا، وإلَّا فالعقل لا يمنع من ذلك كمنعه إيَّاه في باب الثواب والعقاب.

* * *

الذخيرة في علم الكلام / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

[[ص ٥٣٦]] اعلم أن الإيمان هو التصديق بالقلب، ولا اعتبار بما يجري على اللسان / [[ص ٥٣٧]] ممَّن كان عارفاً بالله تعالى وبكلِّ ما أوجب معرفته مقرِّاً بذلك مصدقاً فهو مؤمن.

والكفر نقيض ذلك، وهو الجحود في القلب دون اللسان لما أوجب الله تعالى المعرفة به، ولا بدَّ بدليل شرعي من أن يستحقَّ به العقاب الدائم الكبير على ما تقدَّم ذكره.

وإلى هذا المذهب ذهب المرجئة، وإن كان فيهم من ذهب إلى

لا حقيقةً ولا مجازاً مخاطباً بلغتهم، لوجب أن يكون هذه حاله وإن فعل ذلك في جميع ألفاظهم حتى يكون متكلماً بلسانهم ومخاطباً بلغتهم وإن لم يستعمل شيئاً من ألفاظهم فيما وضعوه له. وبطلان ذلك أظهر من أن يخفى.

على أن اللفظة الواحدة التي لها صيغة مخصوصة قد يكون لها معنى في لغة العرب ومعنى آخر يخالفه في لغة العجم، فلو كان المرعى في إضافة الخطاب إلى اللغة مجرد الصيغة لوجب أن يكون المستعمل لهذه اللفظة إذا أراد بها أحد معنيها ما ليس بأن يكون متكلماً باللغة العربية أولى من لغة العجمية، وهذا يوجب أن يكون متكلماً باللغتين باللفظة الواحدة في الحقيقة الواحدة.

فإن قيل: ليس يعرف أهل اللغة التصديق إلا باللسان، ولا يعرفون تصديقاً بالقلب، وإذا جعلتم لفظة (إيمان) و(مؤمن) يرجع التصديق بالقلب فقد خرجتم عن اللغة كما عبتم على مخالفيكم.

قلنا: التصديق بالقلب واللسان جميعاً هو مقتضى اللغة والحقيقة فيها، لأنهم يصفون الأخرس بأنه مصدق وإن كان لا يقدر على الكلام والساكت وإن كان في الحال غير متكلم، ويقولون: فلان يصدق بكذا ولا يصدق بكذا ولا يؤمن بكذا، ولا يريدون إلا ما يرجع إلى قلبه دون لسانه.

فإن قيل: فلم جعلتم الاعتبار بها في القلب دون اللسان وإن كانا معاً تصديقين؟

/ [[ص ٥٤١]] قلنا: لأنه لو كان هو ما يجري على اللسان لوجب أن يكون الأخرس والساكت في حال سكوته لا يوصفان بالإيمان والتصديق، وقد علمنا خلاف ذلك. ولوجب أن يكون من أظهر التصديق بلسانه وفعل كل شيء في الكفر وعلمنا اعتقاده للجهل بالله تعالى والتكذيب بما أوجب معرفته غير كافر، وأن يكون المنافقون الذين كانوا على [عهد] النبي ﷺ مؤمنين غير كفار وإن كانوا مقرين بألسنتهم وإن جحدوا بقلوبهم. يبين ذلك قوله تعالى: ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ ﴿١﴾﴾ [المنافقون: ١]، فكذبهم مع إظهارهم الشهادة باللسان من حيث لم يكونوا معتقدين بقلوبهم.

فإن قيل: هذا المذهب يقتضي أن يكون السجود للشمس ليس بكفر، لأنه ليس بجحود ولا تكذيب، وقد اجتمعت الأمة على تكفير من سجد للشمس ووصف فعله بأنه كفر.

فإذا قيل: فقد ثبت بعرف الشرع معاني أسماء لم توضع لها في أصل اللغة.

قلنا: في المرجئة من لا يسلم ذلك، ومن سلمه قال: إنما علمت ذلك بدليل أخرجته من عموم هذه الآيات، ولا دليل في الإيمان وما أشبهه مما فيه الخلاف.

فإن قيل: هذا يقتضي تسمية كل تصديق بأنه إيمان وكل مصدق بأنه مؤمن بلا تقييد، فإن اللغة هكذا يقتضي، وإذا قلت: إن الإيمان إذا أطلق أفاد / [[ص ٥٣٩]] التصديق بالله تعالى وبما أوجب الاعتراف به، وامتنعتم من إطلاقه في غير هذا الموضع واستعملتموه فيه مقيداً فقد خالفتم اللغة، ولزمكم كل ما ألزمتموه مخالفكم من العدول عن ظاهر الآيات الدالة على أن القرآن عربي ونازل بلغة العرب.

قلنا: عرف الشرع أثر في إطلاق اسم إيمان ومؤمن، وخص هذا العرف هذين الاسمين بتصديق مخصوص. ولم ينتقل هذان الاسمان عما وُضعا له في أصل اللغة على ما يذهب إليه مخالفنا، وإنما تخصصا وجرى ذلك بمجرى تخصيص العرف، لقولنا: (دابة) وانصرافه إلى بعض ما يدب بعد أن كان في أصل الوضع مسمى به كل ما دب. وليس هذا بنقل اللغة وإنما هو تخصيص.

ولقائل أن يقول: هذا وإن لم يكن نقلاً على ما ذكرتم وكان تخصيصاً، فهو خلاف مذهب أهل اللغة، ومخرج للقرآن من أن يكون عربياً وبلغتهم وعلى طريقتهم ومذاهبهم.

والجواب عن ذلك - إذا لم نضايق في أن النقل هو الذي يخرج من اللغة والتخصيص لا يخرج منها - أن نقول: إنما خصصنا هذه اللفظة في إطلاقها ببعض ضروب التصديق وجعلناها مقيدة إذا استعملت في غير ذلك الموضع بدليل - وهو العرف الشرعي - لامتناع كل مسلم من أن يطلق في عابد الوثن بأنه مؤمن وفي التصديق بالجبت والطاغوت أنه إيمان، فمن ادعى أن الإيمان منقول عن التصديق جملة فعليه الدلالة.

ووجدت بعض من ينصر خلافنا في هذا الموضع يقول في استعمال / [[ص ٥٤٠]] اللفظة في غير ما وضعتها العرب ليس بخروج عن اللغة، ويراعى في إضافة اللفظة إلى اللغة صيغتها دون المقصود بها.

وبطلان هذا القول لا نحيله على أحد، لأنه لو كان من عبر بعض ألفاظ العرب عن غير ما وضعوه له وفيها لم يستعملوه فيه

/ [[ص ٥٤٣]] ومما استدلت به المرجئة متعلقاً على أن الطاعات ليست بإيمان قولهم: لو كانت كل طاعة إيمان أو بعض الإيمان لكانت كل معصية كفراً أو بعض الكفر، ولو كان كل ما أمر الله تعالى به إيماناً لكان كل ما نهى عنه كفراً، ولو جاز أن يكون من الإيمان ما ليس تركه كفراً لجاز أن يكون من الكفر ما ليس تركه إيماناً.

وقالوا أيضاً: لو كانت الطاعات كلها إيماناً لم يكن لأحد من البشر كامل الإيمان والأنبياء (صلوات الله عليهم) لأنهم لم يستكملوا جميع الطاعات، وكذلك لو كانت المفترضات من الطاعات هي الإيمان لوجب أن يكون من فعل من الأنبياء (صلوات الله عليهم) صغائر المعاصي غير كامل الإيمان، لأنه قد أخل بفرض، وهو الكف عن المعصية.

واستدلوا أيضاً على أن المعاصي لا تنافي الإيمان بقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ﴾ [الأنعام: ٨٢]، وبقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا﴾ [الأنفال: ٧٢]، فأخبر أنهم مؤمنون وإن لم يهاجروا، وبقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَأْتِهِ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ الصَّالِحَاتِ﴾ [طه: ٧٥]، واشترط مع الإيمان عمل الصالحات، وهذا يدل على أنه قد يكون مؤمناً وإن لم يعمل الصالحات، وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ ظَاهَرْتَا مِنْ الْمُؤْمِنِينَ افْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَت إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴿٩﴾ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ﴾ [الحجرات: ٩ و ١٠]، فسأهم في حال البغي والمعصية إخوة المؤمنين، وبقوله تعالى: ﴿كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنْ بَيْتِكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ لَكَارِهُونَ ﴿٥﴾﴾ / [[ص ٥٤٤]] مجادلونك في الحق بعد و٦]، فخر بركاهية [الحق] والجدال فيه بعد وضوحه مع تسميتهم بالإيمان.

وقد استدلت المعتزلة على ما تذهب إليه بأشياء، منها: أن قولهم: (مؤمن) لو لم يكن منقولاً عما كان عليه في اللغة وكان على حاله فيها، لما صح أن يسمى به بعد تقضي الفعل الذي اشتق منه مقيداً بالحال، قد يقال: (هو مؤمن اليوم) كما لا يقال فيمن ضرب أمس: (فهو ضارب اليوم) ولم يوجد في اليوم ضرب.

قلنا: لا شبهة في وصف من سجد للشمس بأنه كافر، والإجماع أن سجوده هو الكفر. وكيف يدعى الإجماع في موضع فيه خلاف جميع المرجئة؟ ونحن نقول فيمن ذكرتموه: إنه كافر ونقطع على أن معه تكديماً وجحوداً في قلبه، وأنه لا إيمان ولا تصديق في قلبه، لأنه لو لم يكن بهذه الصفة لما اجتمعت الأمة على تكفيره، فنجعل السجود دلالة على ثبوت الجحود والتكذيب في قلبه.

ونظير ذلك رجل شهد النبي ﷺ بأنه مستحق للدم والعقاب، فإننا عند معرفتنا بهذه الشهادة نقطع على استحقيقه للدم والعقاب، / [[ص ٥٤٢]] لا لأن الشهادة منه ﷺ هي الموجبة لاستحقاقه الدم، لكنّها دلالة على ثبوت ما يقتضي استحقاق الدم.

فإن تجوز متجوز بأن يقول: السجود للشمس وما أشبهها بأنه كفر فإنه سمى الدلالة باسم المدلول عليه للتجاوز بينهما. وقد يتجوز بأن يقال فيمن شهد النبي ﷺ [عليه] بالعقاب: إن الشهادة اقتضت عقابه، وإنما هي دلالة على مقتضي للعقاب على الحقيقة، فأقام الدلالة مقام المدلول، ولهذا المسألة نظائر يسألوننا عنها.

والجواب عن الجميع واحد لا يختلف، مثل قولهم: خبرونا عن رجل صدق بالله تعالى وبرسوله ﷺ وبأكثر ما نزل من القرآن ثم كذب بآية واحدة من جملته، أليس يجب على قولكم أن يكون مؤمناً بما تقدم من إيمانه كافرأ برد الآية؟ لأن ما تقدم من الإيمان ليس يتنفي برد الآية، ورد الآية كفر بالإجماع.

ومثل قولهم: قد يجوز أن يكون بعض من آمن بعيسى عليه السلام يبقى إلى حال بعثة نبينا ﷺ، ويجوز أن يكذبه عليه السلام، وهذا يقتضي أن يكون مؤمناً كافرأ.

فإذا قلت: متى جحد نبينا ﷺ فلا بد من أن يكون جاحداً بعيسى عليه السلام. وقيل لكم: ولم يجب ذلك والأدلة مختلفة، وقد يجوز أن يستدل ببعضها ويعلم به من يشته عليه الآخر؟

وجوابنا عن جميع ذلك ما أشرنا إلى الطريقة فيه، لأن الراد للآية إذا علمناه كافرأ بالإجماع علمنا به أنه لا إيمان معه، وأن الذي تقدم من إظهار ما أظهره ليس بإيمان على الحقيقة. وكذلك المكذب بنبينا ﷺ إذا علمناه فاعلاً للكفر بهذا التكذيب، دلنا ذلك على أن الإيمان لم يقع منه في حال من الأحوال.

التصديق به تقليد، وإنما يقول ذلك بلسانه وقد تقدّم أن المعول في ذلك على ما يكون في القلب دون اللسان.

والجواب عن الثالث: أن من هو في مهلة النظر - وإن لم يكن كونه عارفاً بالله تعالى - فإنه في هذه الحال إذا كان مصدقاً بقلبه عارفاً بما يجب عليه في هذه الحال معرفته من الأحكام العقلية، فهو مؤمن لأنه عارف لكل ما يجب معرفته في هذه الحال.

والجواب عن الرابع: أننا نصف من كان مصدقاً بالله تعالى بقلبه عارفاً / [[ص ٥٤٦]] بكل شيء يجب عليه معرفته بأنه كامل الإيمان وإن فعل القبيح وأخل بالواجب، وهل الخلاف مناً إلا في هذا الموضوع؟

والجواب عن الخامس: أننا لا نسلّم اقتضاء ظاهر الكلام رجوع لفظة ذلك إلى جميع ما تقدّم، بل رجوعها إلى الكل أو البعض ممّا يعلم بدليل.

على أنه لو سلّم رجوعها بالظاهر إلى الكل لجاز ترك الظاهر ليسلم ظاهر قوله تعالى: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٥]، وقوله (جلّ اسمه): ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ [الزخرف: ٣]، وما أشبه ذلك من القرآن، وليس ترك أحد الظاهرين ليسلم الآخر بأولى من ذلك في صاحبه.

على أنه إذا جاز منه تعالى أن يحدث ما ليس في اللغة فيسمي بالإيمان ما لا تعرفه العرب إيماناً، جاز أن يحدث في الردّ ورجوعه إلى كل ما تقدّم أو بعضه ما لا يُعهد في اللغة، وأي فرق بين الأمرين؟

وبعد، فإن لفظة (ذلك) عبارة عن الواحد فكيف يكون عبارة عن جميع ما تقدّم، والأولى أن يكون المراد: وذلك الإخلاص دين القيمة. والعبادات التي تقدّم ذكرها إنما يشار إليها بلفظة (ذلك)، فكان يجب أن يقول: وتلك دين القيمة.

فإذا قالوا: أراد بذلك: الذي أمرتم به، والمعنى: الذي أمرتم به دين القيمة، لدلالة لفظة ﴿وَمَا أُمِرُوا﴾ على الذي أمرتم به.

قلنا: إذا أخرجنا عن الظاهر واحتجنا إلى الإضمار، لم تكونوا بإضمار ما ذكرتموه أولى منّا بإضمار ما ذكرناه من الإخلاص والتدين، ويرجح قولنا على قولكم، لأننا نضمّر ما لا يخرج معه لفظ (الإيمان) عن موجب / [[ص ٥٤٧]] اللغة، وأنتم بخلاف ذلك.

على أنه [قال] تعالى: ﴿إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ

ومنها: أنهم يزيلون هذا الاسم عن المنافق وإن كان مصدقاً بلسانه، وعلى هذا الظاهر يُعلم أنه غير موضوع للتصديق.

ومنها: أنه كان يجب أن لا يوصف من هو في زمان مهلة النظر بأنه مؤمن، لأنه في تلك الحال غير مصدق بالله تعالى ولا عارفاً به.

ومنها: أنه كان يجب أن يوصف المصدق بالله تعالى وبرسوله ﷺ بأنه كامل الإيمان، وإن أخل بجميع الواجبات وأقدم على المحرمات.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ﴾ [البينة: ٥]، قالوا: قال تعالى: ﴿وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ﴾ راجع إلى جميع ما تقدّم، فيجب أن يكون ذلك كله ديناً، والدين هو الإسلام لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران: ١٩]، والإسلام والإيمان يفيدان فائدة واحدة بدلالة قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [آل عمران: ٨٥]، فلو كان الإيمان غير الإسلام لكان غير مقبول ممن ابتغاه ديناً. ولأنه تعالى استثنى المسلمين من المؤمنين في قوله تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ ﴿فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ [الذاريات: ٣٥ و٣٦].

ومنها: قوله تعالى: ﴿يَبْسُ الْإِسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ﴾ [الحجرات: ١١]، فدل ذلك على أن الفسق لا يصاحب الإيمان.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾ [البقرة: ١٤٣]، وإنما عنى صلاتهم إلى بيت المقدس.

ومنها: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ [الذين يقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون] أولئك هم المؤمنون حقا [الأنفال: ٢ - ٤].

فيقال لهم في الأول ممّا اعتمدوا: إنما أجرى على المؤمنين هذه اللفظة مضافاً إلى الحال، لأنه فاعل الإيمان الذي هو التصديق في هذه الحال، فما خرج عن موجب الاشتقاق. وإنما قلنا ذلك لأن التصديق بالقلب هو المعرفة والعلم، والصحيح فيه أنه لا يبقى وهو مجدد له في كل حال.

والجواب عن الثاني: أن المنافق ليس بمصدق لا يجب عليه

فعل كذا وكذا، كما يقول أحدنا: (إنَّما الرجل من يضبط نفسه عند الغضب)، وإن كان من لا يفعل ذلك لا يخرج من أن يكون رجلاً، وإن خرج عن الفضل والتقدم. وكذلك يقولون: (إنَّما المال التبر) و(إنَّما الظهر الإبل)، ويريدون به التفضيل ولا يريدون سواه.

وبعد، ولو سلَّمنا للقوم على غاية اقتراحهم أن اسم (الإيمان) و(مؤمن) يفيدان المدح واستحقاق الثواب وأنها منقولان عن وضع اللغة، لكان لنا أن نقول لهم: يجب أن يجري ذلك على الفاسق الميِّ، لأنَّه عندنا مستحقُّ المدح والثواب بما معه من الإيمان والمعرفة بالله تعالى والطاعات، وإنَّما بنى خصومنا امتناعهم من وصف الفاسق الميِّ بالإيمان على مذاهبهم في أنَّه محبط الثواب والمدح ودائم الدائم الذم. وقد بيَّنا بطلان التحابط.

/ [[ص ٥٤٩]] فأما الكلام على الخوارج في تكفيرهم كلَّ عاصٍ فواضح، لأنَّ الكفر هو الجحود والتكذيب بالقلب بما أوجب الله تعالى المعرفة به، والفاسق الميِّ غير جاحد للمعارف فليس بكافر.

فإذا قيل لنا: فألاً استدلتتم بنفسه على حصول الجحد في قلبه، كما استدلتتم بالسجود للشمس على أن في قلب الساجد كفراً وجحوداً؟

قلنا: إنَّما فعلنا ذلك في الساجد للشمس لما قام الدليل على أنَّه كافر، فحكمتنا بحصول الكفر في قلبه، وليس كذلك العاصي الميِّ. ولو كان في بعض هذه المعاصي ما يدلُّ على كفر فاعله وحصول الجحود لوجب أن يدلُّنا الله تعالى على ذلك ويُعلِّمنا به كما أعملناه في سائر ما يدلُّ على الكفر.

ويمكن الاستدلال على أن هذه المعاصي ليست بكفر، بأنَّ الكفر من شأنه أن يمنع التوارث والتناكح والمدافنة، وإذا طرأ على الإسلام كان ردَّةً وقتل فاعله، وكلُّ هذه الأحكام منتفية عن عصاة أهل الصلاة.

فأما من قال من الزيدية: إنَّ الفاسق الميِّ كافر نعمة فقوله باطل، لأنَّه غير جاحد لنعم الله تعالى عليه، وهو بذلك معترف بلسانه وقلبه.

فإن أرادوا أنَّه كافر النعمة لا بمعنى أنَّه جحدتها لكن وجوب شكرها والمعرفة بحقِّها يقتضي تجنُّب المعاصي فهذا خلاف في عبارة، وكيف تكون المعصية كفر النعمة، والطاعة ليست على

شَهراً في كتابِ الله يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ [التوبة: ٣٦]، فيجب على ما قلتموه أن يكون عدَّة الشهور من الدِّين.

فإذا قلتم: الدِّين القَيِّم يرجع إلى التدبُّن بما ذكره لا إليه نفسه، قلنا مثل ذلك فيما تعلَّقتم به من الآية.

على أن من قال من خصومنا: إنَّ الإيمان يختصُّ بالمفروض من الطاعات دون النفل يترك ظاهر هذه الآية، لأنَّ قوله تعالى: ﴿يُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البينة: ٥] يعمُّ الفرض [والنفل]، فإذا جاز أن تردَّ لفظة (ذلك) إلى بعض ما تقدَّم دون بعض جاز لنا مثل ذلك، وسقط الاستدلال.

والجواب عن السادس: أنَّ قوله تعالى بعد الإيمان لا يدلُّ على بطلان حكم الإيمان وارتفاع التسمية به، وقد قال الله تعالى: ﴿وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَةُ﴾ [البينة: ٤]، ومعلوم أن التفرُّق لما حدث بعد البيِّنة لم يبطل حكم البيِّنة، بل كانت ثابتة على ما كانت عليه، وإنَّما أراد تعالى: بعد مجيء البيِّنة، وقد يقول أحدنا: (عرفت زيدا بعد معرفتي بعمره)، (جاءني فلان بعد فلان)، ولا يقتضي كلامه أن معرفة زيد دلَّت عند معرفة عمرو، وأن مجيء فلان نفى مجيء فلان.

على أن هذا الاستدلال مبنيٌّ على القول بالعموم، ونحن نخالف فيه. وإذا جاز أن يكون لفظ «الفسوق» مخصوصاً جاز حمله على الفسق الذي هو الكفر.

/ [[ص ٥٤٨]] وإذا سلَّمنا أن لفظة (بعد) تقتضي زوال حكم الأوَّل لم يكن أيضاً في الآية لهم حجَّة، لأنَّه إذا زال حكم الإيمان واسمه بحدوث الفسق فذلك الفسق كفر وهو بسُّ الاسم.

والجواب عن السابع: أنَّ لا تُسلَّم أن المراد بلفظ ﴿إِيْمَانَكُمْ﴾ الصلاة إلى بيت المقدس، وإنَّما أراد به التصديق الذي لا يعرف القوم في الإيمان سواه، والقرآن غير ناطق بأنَّ الإيمان المراد به الصلاة، ولا معوَّل في مثل ذلك على أخبار آحاد تُروى فيه. وإذا صرفنا ذلك للرواية إلى الصلاة إلى بيت المقدس جاز أن يكون المراد التصديق أو التدبُّن بتلك الصلاة.

والجواب عن الثامن: أن الآية لا تقتضي نفى اسم الإيمان عمَّن لم يكن بالصفات المذكورة فيها، وإنَّما تقتضي التفصيل والتعظيم، فكأنَّه تعالى [أراد]: إنَّها أفاضل المؤمنين وخيارهم من

عاصٍ مكذباً متولّياً، وظاهر الآية أنّه لا يصلّي هذه النار إلا من كان بهذه الصفة.

والجواب عن ثالثها: أنّ وصفه تعالى الوجوه التي عليها غبرة بأنّها للكفرة الفجرة، لا يدلّ على أنّ ليس هناك وجوه أقوام من أهل العقاب ليست بهذه الصفة بل بصفة أخرى، إمّا بأن لا يكون عليها غبرة بل تسمية أخرى [أو] بأن يكون عليها غبرة لا يرهقها قفرة.

والجواب عن رابعها: أنّه ليس في الظاهر أنّ جميع الوجوه التي في النار داخلية في اللفظة، لأنّ لفظة (وجوه) ليست من ألفاظ العموم عند أحد، فغير ممتنع أنّ يكون الله تعالى أراد بعضها أو أراد سواداً مخصوصاً يلحق هذه الوجوه وإن لم يكن لاحقاً بغيرها.

ويلزم المتعلّق بهذه الآية أنّ يكون كلّ من يدخل النار كفر بعد إيهان حتّى يكون من كفر في الأصل خارجاً من النار، لأنّ الظاهر هكذا يقتضي.

والجواب عن خامسها: أنّ وصفه تعالى النار بأنّها محيطية بالكافرين، لا يمنع من أنّ تكون محيطية بغيرهم، وإنّا قيّدنا إحاطتها بهم. ومن قال في دار بعينها: (إنّها محيطية بزيد) لا يمنع من أنّ تكون محيطية بعمرو، وعلى أنّ النار محيطية بزبانية وخزنة، وليس في القول بذلك خروج عن ظاهر الآية، وقد قال الله تعالى: ﴿وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: ١٩] بأنّه عالم بأحوالهم، ولا يمنع ذلك من إحاطته بغيرهم.

والجواب عن سادسها: أنّه ظاهر قوله تعالى: ﴿وَهَلْ نُجَازِي إِلَّا الْكُفُورَ﴾، / [ص ٥٥٢] لو اقتضى نفي المجازاة عمّن ليس بكفور لاقتضى أنّ يكون المؤمن غير مجازٍ بإيهان فيه وطاقاته.

فإذا قيل: أريد بالآية: وهل نجازي بالعقاب إلا الكفور؟ قلنا: هذا ترك للظاهر، ولا فصل بينكم وبين [بين] مرتدكم بأن حمل الآية على عقاب مخصوص وجزاء معيّن، وظاهر الآية يقتضي حمل الجزاء على الاصطلام والاستيصال في الدنيا، لأنّه تعالى أجرى العادة بأن يعاقب بهذا الضرب من الجزاء للكفّار دون غيرهم. ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿فَاعْرَضُوا فَأرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ الْعَرِمِ وَبَدَّلْنَاهُمْ بِجَنَّتَيْهِمْ جَنَّتَيْنِ ذَوَاتِ أُنْثَىٰ وَثِيلٍ وَثِيءٍ مِنْ سِدْرٍ قَلِيلٍ﴾ [١٦] ذلك جزئناهم بما كفروا وهل نُجَازِي إِلَّا الْكُفُورَ [سبأ: ١٦ و ١٧]؟ وهذا بين.

* * *

الحقيقة شكر النعمة؟ لأنّ الشكر هو ما يكون في القلب من الاعتراف بالنعمة مع التعظيم أو ما يجري على اللسان من ذلك، والطاعات الواقعة بالحوارج خارجة من كلّ وجه عمّا يُسمّى شكراً، وليس يصف أحد من أهل اللغة ردّ الوديعة وقضاء الدين بأنّه شكر، فكيف يكون تركه كفراً؟

/ [ص ٥٥٠] فأما ما يُحكى عن الحسن البصري من وصفه مرتكب الكبيرة بأنّه منافق فمما لا شبهة فيه، لأنّ المنافق هو الذي يُظهر خلاف ما في باطنه، ومن كان مظهر المعصية التي يستحقّ عليها العقاب لا يكون منافقاً، لأنّ اليهود والنصارى لمّا أظهروا معاصيهم التي بها كفروا لم يجز أن يوصفوا بالنفاق.

وقد تعلّق الخوارج في نصرة قولهم بأشياء:

منها: قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤]، ومنها: قوله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُّسْفِرَةٌ ۖ ضَاحِكَةٌ مُّسْتَبْشِرَةٌ ۖ وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ عَلَيْهَا غَبَرَةٌ تَرْهَقُهَا قَتَرَةٌ ۚ أُولَٰئِكَ هُمُ الْكُفَرَةُ الْفَجَرَةُ﴾ [عبس: ٣٨ - ٤٢]، ومنها: قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكْفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ﴾ [آل عمران: ١٠٦]، وهذا يقتضي أنّ كلّ من يسودّ وجهه لا يكون إلا كافراً، ومنها: قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ﴾ [التوبة: ٤٩]، ومنها: قوله تعالى: ﴿وَهَلْ نُجَازِي إِلَّا الْكُفُورَ﴾ [سبأ: ١٧].

فيقال لهم فيما تعلّقوا به أولاً: هذه الشبهة مبنية على عموم لفظة (من)، ونحن نخالف في ذلك، وقد بينّا فيما تقدّم أنّ لفظة (من) غير عامّة بظاهرها، وأنّ العموم فيها أو الخصوص إنّما يُعلم بدليل، ولا ظاهر لهذه الآية يتعلّق به الخوارج. ولو سلّم لهم مسلّم الظاهر، لجاز تخصيصه بالأدلة القاطعة.

والجواب عن ثانيها: أنّ هذه الآية إنّما يستفاد بظاهرها أنّ النار المتلظية الموصوفة في الآية لا يصلّاها إلا من كذب وتولّى، بقي عليهم أن يدلّوا على أنّه لا نار لله تعالى سوى هذه الموصوفة، فلا دليل على ذلك.

/ [ص ٥٥١] فإن قالوا: أراد جنس النار ووصفها بالتلظي الموجود في كلّ نار.

قلنا: هذا من أين لكم؟ ما أنكرتم أنّ تكون الإشارة إلى نار مخصوصة؟

على أنّ الخوارج لا بدّ لهم من ترك هذا الظاهر، لأنّه ليس كلّ

قالوا: ولا يجوز أن تسأله في فعل ما قد فعله، وإذا لم يصح أن يكون السؤال في الدلالة، فما هو إلا في أن يفعل لنا الإيمان فنكون بفعله مهتدين.

/ [[ص ١٠٤]] نقض عليهم:

أمّا قولهم: إن هذه الهداية المسؤول فيها لا تخلو في حالتين: إمّا أن تكون الدلالة وإمّا أن يكون الإيمان فخطأ، لأنّها قد تحتل غير ذلك، ويجوز أن يكون المراد بها فعل الألف التي إذا فعلها الله تعالى ازداد بها الصدر انشراحاً للإيمان، ولا تكون هذه الألف إلا لمن آمن واهتدى، وقد تكون الألف هداية، قال الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى﴾ [محمد: ١٧].

وأمّا قولهم: إنّها لا تجوز أن تكون الدلالة فخطأ، لأنّ الدلالة وإن كان الله قد فعلها وأزاح علل المكلفين بإقامتها، فإنّه قد يصح أن تسأله في الزيادة فيها، وأن يقوِّي خواطرنا بالتيسير لنا إدراك أدلّة أخرى بعدها. ولا شبهة في أن ترادف الأدلّة زيادة في الهدى.

وأمّا قولهم: إنّها لا يجوز سؤال الله تعالى في فعل ما قد فعله فخطأ أيضاً، وقد يصح أن نسأل الله سبحانه في فعل ما فعله، وفي أن لا يفعل ما يجوز أن فعله.

وقد علمنا ذلك في كتابه وندبنا إلى ما فعله عبادة تعبّدنا بها ومصلحة هداية إليها، فقال سبحانه حاكياً عن ملائكته: ﴿اغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ﴾ [غافر: ٧]، ولا شك أنه قد فعل ذلك بهم قبل المسألة منهم.

وكقوله: ﴿رَبِّ احْكُم بِالْحَقِّ﴾ [الأنبياء: ١١٢]، ونحن نعلم أنّه لا يحكم إلا به.

وكذلك ما تعبّدنا به مني من سؤاله أن نُصلي على أنبيائه ورُسُلِهِ، مع علمنا أنّه قد صلى عليهم ورفع أقدارهم.

وحكى لنا سؤال إبراهيم خليله ﷺ في قوله: ﴿وَلَا تُخْزِنِي يَوْمَ يُبْعَثُونَ﴾ [الشعراء: ٨٧]، وهو يعلم أنّه لا يُخزیه.

/ [[ص ١٠٥]] وعلمنا سبحانه كيف نقول: ﴿وَلَا تُحْمَلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، ونحن نعلم أنّه لا يكلف عبادة ما لا يطيقون.

وقد شهد بذلك قوله ﷺ: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦].

وإنما جازت العبادة بذلك ونحوه لما فيه من التذلل والخضوع والاستكانة والخشوع، فيجوز على هذا الوجه أن نسأله أن يهدينا

البرهان على ثبوت الإيمان / أبو الصلاح الحلبي (ت ٤٤٧ هـ): [[ص ٥٦]] والمؤمن: هو المصدّق بجملته المعارف عن برهانها، حسب ما خاطب به من لسان العرب، المعلوم كون الإيمان - فيه - تصديقا، والكفر اسم لمن جحد المعارف أو شكّ فيها أو اعتقدها عن تقليد أو نظر لغير وجهه.

والفسق اسم لمن فعل قبيحاً، أو أخلّ بواجب من جهة العقل أو السمع، لكونه خارجاً بذلك عن طاعة مكلفه سبحانه.

والفاسق في اللغة: هو الخارج، [و] في عرف الشريعة هو الخارج عن طاعته سبحانه.

ومن جمع بين إيمان وفسق، مؤمن على الإطلاق فاسق بما أتاه من القبيح، لثبوت كلّ واحد منهما، ومن ثبت إيمانه لا يجوز أن يُكفّر، لدوام ثواب الإيمان وعقاب الكفر وفساد اجتماعهما لمكلف واحد، وثبوت المستحقّ منهما وعدم سقوطه بدم أو تحابط.

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا﴾ [النساء: ١٣٧]، مختصّ بمن أظهر الإيمان أو اعتقده لغير وجهه، دون من ثبت إيمانه، كقوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢]، يعني مظاهره للإيمان باتّفاق، ومدح المقطوع على إيمانه مطلق مقطوع بالثواب، والمظهر مشترط بكون الباطن مطابقاً للظاهر واقعاً موقعه.

وذم الكافر ولعنه مطلق، مقطوع له بالعقاب الدائم. / [[ص ٥٧]] وذمّ الفاسق مشترط بإعفاء عن مستحقّه ابتداءً أو عند شفاعته، وإذا ظهر كفر ممن كان على الإيمان، وجب الحكم على ما مضى منه على المظاهرة (به النفاق)، أو كونه حاصلًا عن تقليد، أو عن نظر لغير وجهه، لما بيّناه من الأدلّة الموجبة لذلك.

* * *

كنز الفوائد (ج ١) / أبو الفتح الكراجكي (ت ٤٤٩ هـ):

[[ص ١٠٣]] شبهة المجبّرة:

استدلّ المجبّرة على أن الإيمان فعل الله تعالى، أن قالت: قد قال الله تعالى: ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ [الفاتحة: ٦]، ولا شك أنّه أراد بذلك تعليمنا سؤاله، فلا تخلو هذه الهداية التي تسأل فيها من حالتين: إمّا أن تكون الدلالة على ما يقولون، وإمّا أن يكون الإيمان على ما نقول.

وزعموا أنّها لا تصحّ أن تكون الدلالة، لأنّ الله ﷻ قد فعلها.

الكبائر كلّها كفرًا، ومنهم من يُسمّيها شركًا. والفضليّة منهم تُسمّى كلّ معصية كفرًا صغيرة كانت أو كبيرة. والزيدية من كان منهم على مذهب الناصر يُسمّون الكبائر كفر نعمة، والباقون يذهبون مذهب المعتزلة.

والذي يدلُّ على ما قلناه أولًا: هو أنّ الإيهان في اللغة هو التصديق، ولا يُسمّون أفعال الجوارح إيهانًا، ولا خلاف بينهم فيه، ويدلُّ عليه أيضاً قولهم: فلان يؤمن بكذا (وكذا، وفلان لا يؤمن بكذا)، وقال تعالى: ﴿يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ﴾ [النساء: ٥١]، وقال: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا﴾ [يوسف: ١٧]، أي / [[ص ٢٢٩]] مصدّق لنا. وإذا كان فائدة هذه اللفظة في اللغة ما قلناه وجب إطلاق ذلك عليها إلا أن يمنع مانع. ومن ادعى الانتقال فعليه الدلالة، وقد قال الله تعالى: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٥]، وقال: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ﴾ [إبراهيم: ٤]، وقال: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف: ٢]، وقال: ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ [طه: ١١٣]، وكلُّ ذلك يقتضي حمل هذه اللفظة على مقتضى اللغة.

وليس إذا كان هاهنا ألفاظ منتقلة وجب أن يُحكّم في جميع الألفاظ بذلك، وإنما ينتقل عمّا ينتقل عنه بدليل يوجب ذلك. وإن كان في المرجئة من قال: ليس هاهنا لفظ منتقل، ولا يحتاج إلى ذلك.

ولا يلزمنا أن نُسمّي كلّ مصدّق مؤمنًا، لأننا إننا نُطلق ذلك على من صدّق بجميع ما أوجبه الله عليه، والإجماع مانع من تسمية من صدّق بالجبوت والطاغوت مؤمنًا، فمنعنا ذلك بالدليل. وخصّصنا موجب اللغة، وجرى ذلك مجرى تخصيص العرف لفظ الدابةً بهيمة مخصوصة، وإن كان موجب اللغة يقتضي تسمية كلّ ما دبّ دابةً، ويكون ذلك تخصيصًا لا نقلًا.

فعلى موجب هذا يلزم من ادعى انتقال هذه اللفظة إلى أفعال الجوارح أن يدلّ عليه.

وليس لأحد أن يقول: إنَّ العرف لا يعرف التصديق فيه إلا بالقول، فكيف حملتموه على ما يخصُّ القلب؟ قلنا: العرف يُعرف بالتصديق / [[ص ٢٣٠]] واللسان والقلب، لأنهم يصفون الأخرس بأنه مؤمن، وكذلك الساكت، ويقولون: فلان يُصدّق بكذا وفلان لا يُصدّق، ويريدون ما يرجع إلى القلب، فلم نخرج بما قلناه عن موجب اللغة.

الصرائط المستقيم، بمعنى يدلُّنا عليه، وإن كان قد دلَّ وهدى جميع المكلفين، قال الله تعالى: ﴿وَأَمَّا تَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى﴾ [فصلت: ١٧].

[[ص ٢٤٤]] ومن الشرائط الواجبة للإيهان، العمل بالفرائض اللازمة، فكلُّ مؤمن مسلم، وليس كلُّ مسلم مؤمن.

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران: ١٩]، إنَّها أراد به الإسلام الصحيح التام، الذي يكون المسلم فيه عارفًا مؤمنًا عالمًا بالواجبات طائعًا.

الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد/ الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ):

[[ص ٢٢٧]] في الإيهان والأحكام:

الإيهان: هو التصديق بالقلب، ولا اعتبار بما يجري على اللسان. وكلُّ من كان عارفًا بالله تعالى ونبيّه ﷺ وبما أوجب الله عليه معرفته مقرًا بذلك مصدّقًا به فهو مؤمن.

والكفر نقيض ذلك وهو الجحود بالقلب دون اللسان بما أوجب الله تعالى عليه المعرفة به. ويعلم بدليل شرعي أنه يستحقُّ العقاب الدائم الكثير.

وفي المرجئة من قال: الإيهان هو التصديق باللسان خاصّة، وكذلك الكفر هو الجحود باللسان، والفسق هو كلُّ ما خرج به عن طاعة الله تعالى إلى معصيته سواء كان صغيرًا أو كبيرًا.

ومنهم من ذهب إلى أنّ الإيهان هو التصديق بالقلب واللسان (معًا). والكفر هو الجحود بهما، وفي أصحابنا من قال: الإيهان هو التصديق بالقلب واللسان) والعمل بالجوارح، وعليه دلّت كثير من / [[ص ٢٢٨]] أخبارنا المروية عن الأئمة عليهم السلام.

وقالت المعتزلة: الإيهان اسم للطاعات. ومنهم من جعل النوافل وللفرائض من الإيهان، ومنهم من قال: النوافل خارجة عن الإيهان. والإسلام والدّين عندهم شيء واحد. والفسق عندهم عبارة عن كلّ معصية يستحقُّ بها العقاب. والصغائر التي تقع عندهم مكفّرة لا تُسمّى فسقًا. والكفر عندهم هو ما يستحقُّ به عقاب عظيم وأجريت على فاعله أحكام مخصوصة. فمركب الكبيرة عندهم ليس بمؤمن ولا كافر، بل هو فاسق.

وقالت الخوارج بقريب من قول المعتزلة، إلا أنّهم يُسمّون

المجبرّة والمشبهة كُفَّار، وكذلك من قال بالصفات القديمة، لأنّ اعتقادهم الفاسد في هذه الأشياء ينافي الاعتقاد الصحيح من المعرفة بالله وعدله وحكمته.

وأما الفسق فهو في اللغة عبارة عن خروج الشيء إلى غيره، ولذلك يقولون: فسقت الرطوبة إذا خرجت عن قشرها، وسُمّيت الفأرة فويسقة من ذلك، لخروجها من (جحرها)، إلّا أنّه بالعرف صار متخصصاً بالخروج من حسن إلى قبح.

وأما في عرف الشرع: فهو عندنا عبارة عن كلّ معصية سواء كانت صغيرة أو كبيرة، لأنّ معاصي الله كلّها كبائر، وإنّما نُسمّيها صغائر بالإضافة إلى ما هو أكبر منها، وهي كبيرة بالإضافة إلى ما هو أصغر منها.

وشبهة المعتزلة في أنّ المؤمن لا يُسمّى به المصدّق أن قالوا: إنّهُ كان ينبغي أن لا يُسمّى بعد إيمانه بزمان إنّهُ مؤمن كما لا يُسمّى بأنّه ضارب لما تقدّم من الضرب، لأنّ الأسماء المشتقة إنّما / [[ص ٢٣٣]] تُطلق في حال وقوع ما اشتقت منه، باطلة.

لأنّا نقول: إنّ الاعتقاد بالقلب الذي هو الإيمان يتجدّد حالاً فحالاً، لأنّه لا يبقى، فما خرجنا عن طريقة الاشتقاق.

وقوله: إنّهُ لو كان كذلك لوجب أن لا يُسمّى من هو في مهلة النظر بأنّه مؤمن، لأنّه ما صدّق بالله ولا بصفاته، فاسد. لأنّ من هو في مهلة النظر قد صدّق بجميع ما يجب عليه في تلك الحال، فلذلك يُسمّى مؤمناً.

ومتى قالوا: يلزم أن كلّ من صدّق ما قلموه يُسمّى مؤمناً وإن لم يترك شيئاً من القبائح إلّا ارتكبه ولا شيئاً من الواجبات إلّا تركه، وهذا شنيع من المقال.

قلنا: ذلك كقول المرجئة، غير أنّ الذي نختاره أن يُقيد ذلك لثلاً يوهّم. فنقول: هو مؤمن بتصديقه بجميع ما وجب عليه، فاسق بتركه ما يجب عليه من أفعال الجوارح، فيُقيد له الأمرين لثلاً يوهّم ارتفاع أحدهما إذا أطلقنا الآخر. وما يتعلّقون به من الظواهر تكلمنا عليه في (شرح الجمل) لا نُطوّل بذكره ها هنا.

وقول من قال من الزيدية: إنّهُ كافر نعمة، باطل. لأنّه معترف / [[ص ٢٣٤]] بنعمة الله معتقد بها، فكيف يكون جاحداً؟

وأما قول الحسن: إنّهُ منافق، باطل. لأنّ المنافق هو من أظهر خلاف ما في باطنه، ومن كان مظهرًا للمعصية التي يستحقُّ بها العقاب لا يكون منافقاً.

وإنّنا منعنا إطلاقه في المصدّق باللسان أنّه لو جاز ذلك لوجب تسميته بالإيمان وإن علم جحوده بالقلب، والإجماع مانع من ذلك.

فأمّا السجود للشمس فعندنا أنّه وإن لم يكن كفراً، فهو دلالة على الكفر وأنّ فاعله ليس بمصدّق في القلب، لحصول الإجماع على أنّ فاعله كافر، ولم يجمعوا على أنّ نفس السجود كفر، لأنّ فيه الخلاف. وكلّما يُسأل من نظائر ذلك فالجواب عنه ما قلناه.

واستدلّت المرجئة على أنّ الطاعات ليست إيماناً (أنّها لو كانت إيماناً) لكانت كلّ معصية كفراً أو بعض كفر، ولو جاز أن يكون في الإيمان ما ليس تركه كفراً، جاز أن يكون في الكفر / [[ص ٢٣١]] ما ليس تركه إيماناً، وأيضاً لو كانت كلّ طاعة إيماناً لم يكن أحد كامل الإيمان لا الأنبياء ولا غيرهم، لأنّهم يتركون كثيراً من النوافل بلا خلاف، وعندهم يتركون من الواجبات أيضاً ما يكون صغيراً.

وأيضاً قال الله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: ٨٢]، وقال: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنفال: ٧٢]، وقال: ﴿وَمَنْ يَأْتِهِ مُؤْمِناً قَدْ عَمِلَ الصَّالِحَاتِ﴾ [طه: ٧٥]، وذلك يدلُّ على أنّه يكون مؤمناً وإن لم يعمل الصالحات من أفعال الجوارح، والمعتمد ما قدّمناه.

وما يتعلّق به المخالف قد بيّناه في شرح الجمل فلا نطوّل بذكره ها هنا.

وأما الكفر فقد قلنا: إنّهُ عند المرجئة من أفعال القلوب، وهو جحد ما أوجب الله معرفته ممّا عليه دليل قاطع كالوحيد والعدل والنبوة وغير ذلك. وأمّا في اللغة فهو الستر أو الجحود. وفي الشرع عبارة عمّا يستحقُّ به العقاب الدائم الكثير ويلحق بفاعله أحكام شرعية كمنع التوارث والتناكح.

والعلم بكون المعصية كفراً طريقه السمع لا مجال للعقل فيه، لأنّ مقادير العقاب لا تُعلم عقلاً. وقد أجمعت الأمة على أنّ الإخلال بمعرفة / [[ص ٢٣٢]] الله وتوحيده وعدله وجحد نبوة رُسله كفراً، لا يخالف فيه إلّا أصحاب المعارف الذين بيّننا فساد قولهم.

ولا فرق بين أن يكون شاكاً في هذه الأشياء أو يكون معتقداً لما يقدر في حصولها، لأنّ الإخلال بالواجب يعمُّ الكلّ، فعلى هذا

الأمان، والمؤمن من يؤمن نفسه من عذاب الله، والله المؤمن لأولياته من عذابه، وذلك مروى في أخبارنا. وقالت المعتزلة بأجمعها: الإيمان هو فعل الطاعة، ومنهم من اعتبر فرائضها ونوافلها، ومنهم من اعتبر الواجب منها لا غير، واعتبروا اجتناب الكبائر من جملتها.

وروي عن الرضا عليه السلام: أن الإيمان هو التصديق بالقلب، والعمل بالأركان، والقول باللسان. وقد بينّا الأقوى من ذلك في كتاب الأصول.

* * *

[ص ١٣٣] [[فإن قيل: الذين علم الله منهم أنهم لا يؤمنون، هل كانوا قادرين على الإيمان أم لا؟ فإن قلت: ما كانوا قادرين، وقد كلفهم الله تعالى الإيمان، فقد كلفهم ما لا يقدر عليه، وهذا لا يجوز. وإن كانوا قادرين، فقد قلت: إنهم كانوا قادرين على تجهيل الله.

قلنا: هذا يلزم المخالف مثله، فإنه لا خلاف أنهم مأمورون بالإيمان، فيقال لهم: إنه لا يجب ذلك كما لا يجب إذا كانوا مأمورين بالإيمان أن يكونوا مأمورين (بإبطال ما علم الله)، أليس الله قد علم أنه لا يقيم القيامة اليوم؟ أيقولون: إنه قادر على إقامتها أم لا؟ فإن قلت: إنه لا يقدر، فقد عجزتم الله. وإن قلت: إنه يقدر، فقد قلت: إنه / [[ص ١٣٤] يقدر على أن يجهل نفسه. والجواب الصحيح عن ذلك: أن العلم يتناول الشيء على ما هو به، ولا يجعله على ما هو به، فليس يمتنع أن يعلم حصول شيء بعينه وإن كان غيره مقدوراً، ألا ترى أن من خيّر بين الصدق والكذب، وقد علم أن كل واحدٍ منهما يقوم مقام صاحبه في باب الغرض، وقد علم قبح الكذب وحسن الصدق، لا يجوز أن يختار الكذب على الصدق وإن كان قادراً على الكذب؟ فبان بذلك صحّة ما قلناه.

* * *

[ص ١٣٧] [[فإن قيل: إذا قلت: إن الله ختم على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم، فكيف يكونون قادرين على الإيمان؟ قيل: يكونون عليه لأن الختم والغشاوة ليسا بشيء يفعلها الله تعالى في القلب والعين يصدّ بها عن الإيمان، ولكن الختم شهادة على ما فسّرناه من الله عليهم بأنهم لا يؤمنون، وعلى قلوبهم بأنهم لا تعي الذكر، ولا تعي الحق، وعلى أسماعهم بأنهم لا تصغي إلى الحق. وهذا إخبار عمّن يُعلم منه أنه لا يؤمن.

وقول الخوارج واحتجاجهم على أن مرتكب الكبيرة كافر بقوله: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤] مبني على القول بالعموم، الذي بينّا فساده. ولنا أن نخص ذلك بما تقدّم من الأدلة الموثقة. وقوله: ﴿فَأَنْذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّى﴾ [١٦] لا يصلحها إلا الأشقي عليه السلام الذي كذب وتولى عليه السلام [الليل: ١٤ - ١٦] يفيد نارا مخصوصة، ولذلك خص بها الذي كذب وتولى وهم المرتدون، وأمّا من كان كافراً ابتداءً فلا يدخل فيها.

وقوله: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُّسْفِرَةٌ﴾ [٣٨] إلى قوله: ﴿وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ عَلَيْهَا غَبَرَةٌ﴾ [عبس: ٣٨ - ٤٠] لا يمنع أن يكون هناك قسم ثالث وإن لم يكن منطوقاً به، ويكون عليها سمة أخرى. وقوله: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ﴾ [آل عمران: ١٠٦] لا يمنع من أن يكون وجوه آخر لا سوداً خالصة ولا بيضاً خالصة. على أن هذه الآية مختصة بالمرتدين، لقوله: ﴿أَكْفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ﴾ [آل عمران: ١٠٦]، وقوله: ﴿وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ﴾ [التوبة: ٤٩]، لا يمنع من (أن يكون) إحاطتها بالمساق، كما لا يمنع من إحاطتها بالزبانية وخزنة النيران. وقوله: ﴿وَهَلْ نُجَازِي إِلَّا الْكُفُورَ﴾ [سبأ: ١٧]، لو حُجّل على عمومه لوجب إثبات المؤمن بحال على ذلك مخصوص بعقاب الاستئصال في دار الدنيا، وذلك مختص بالكفار بدلالة أول الآية وسياقها إلى آخرها. واستقصاء القول في ذلك موكول حيث أشرنا إليه، وفي مسألة الوعيد للمترضى (رحمة الله عليه).

* * *

التبيان في تفسير القرآن (ج ١) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ):
[[ص ١٢٥]] والإيمان في اللغة هو التصديق، منه قوله: ﴿وَمَا أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا﴾ [يوسف: ١٧]، أي بمصدق لنا، / [[ص ١٢٦]] وقال: ﴿يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَالطَّاعُوتِ﴾ [النساء: ٥١]، كذلك هو في الشرع عند أكثر المرجئة، والمراد بذلك التصديق بجميع ما أوجب الله أو نذبه أو أباحه، وهو المحكي عن ابن عباس في هذه الآية، لأنه قال: (الذين يُصدقون بالغيب).

وحكى الربيع بن أنس أنه قال: الذين يخشون بالغيب. وقال: معناه يطيعون الله في السرّ والعلانية. وقيل: إن الإيمان مشتق من

التيبان في تفسير القرآن (ج ٢) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ):
 [[ص ٨٢]] وقد بينّا أنّ المؤمن هو المصدّق بها وجب عليه،
 ويدخل فيه الفُسّاق بأفعال الجوارح وغيرها، لأنّ الإيمان لا ينفى
 الفسق عندنا. وعند المعتزلة: أنّه خطاب لمجتنبي الكبائر، وإنّما
 يدخل فيه الفُسّاق على طريق التبعية والتغليب، كما يغلب المذكّر
 على المؤنث في قولك: الإماء والعبيد جاوزني. وقد بينّا فيما تقدّم
 أنّ أفعال الجوارح لا تُسمّى إيماناً عند أكثر المرجئة وأكثر
 أصحابنا، وأنّ بعضهم يُسمّي ذلك إيماناً، لما رووه عن
 الرضا عليه السلام. وإيمان مأخوذ من أمان العقاب عند من قال: إنّهُ
 تناول مجتنبي الكبائر، وعند الآخرين من أمان الخطأ في الاعتقاد
 الواجب عليه. وفي المخالفين من يجعل الطاعات الواجبات
 والنوافل من الإيمان. وفيهم من يجعل الواجبات فقط إيماناً،
 ويُسمّي النوافل إيماناً مجازاً.

[[ص ٣٦٢]] وهذه الآية [أي قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾] [البقرة: ٢٧٧]،
 تدلّ على أنّ أفعال الجوارح ليست من الإيمان، وأنّ الإيمان هو
 التصديق بما وجب، لأنّها لو كانت من الإيمان لكان قوله: ﴿إِنَّ
 الَّذِينَ آمَنُوا﴾ قد اشتمل عليها فلا معنى لذكرها بواو العطف، إذ
 لا يُعطف الشيء على نفسه.

فإن قيل: ذلك يجري مجرى قوله: ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا
 عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [محمد: ١]، وقوله: ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا
 بِآيَاتِنَا﴾ [البقرة: ٣٩].

قلنا: والخلاف في هاتين كالحلاف في تلك، لأنّا لا نقول: إنّ
 التكذيب بالآيات هو الكفر نفسه، وإنّما نقول: هو دلالة على
 الكفر، وكذلك الصدّ عن / [[ص ٣٦٣]] سبيل الله. كما نقول:
 إنّ قول النبي ﷺ: فلان كافر، يدلّ على كفره وإن لم يكن ذلك
 كفراً.

[[ص ٤١٣]] والإيمان عندنا وعند المعتزلة بمعنى واحد، غير
 أنّ عندهم أنّ فعل الواجبات من أفعال الجوارح من الإيمان،
 وعندنا أنّ أفعال الواجبات من أفعال الجوارح من الإيمان،
 وعندنا أنّ أفعال الواجبات من أفعال القلوب - التي هي

والغشاة هي (إلفهم الكفر بحبهم له)، ولم يقل تعالى: إنّهُ جعل
 على قلوبهم، بل أخبر أنّه كذلك. ومن قرأ بالنصب - وإن كان
 شاذاً - يحتمل أن يكون أراد معنى قوله: إنّ السورة زادتهم رجساً
 إلى رجسهم، والسورة لم تزدهم ولكنهم ازدادوا عندها،
 وسنوّض ذلك فيما بعد إن شاء الله تعالى.

[[ص ٢٢٠]] ومن استدلّ بهذه الآية على أنّ أفعال الجوارح
 من الإيمان من حيث لو لم يكن كذلك، لوجب أن يكون إبليس
 مؤمناً بما معه من المعرفة بالله وإن فسق بإبائه، فقد أبعد، لأنّ
 المخالف يقول: إذا علمت كفره بالإجماع علمت أنّه لم يكن معه
 إيمان أصلاً، كما إذا رأيت أنّه يُصليّ للشمس علمت أنّ معه كفراً،
 وإن كانت صلواته للشمس ليست كفراً.

[[ص ٣٤٧]] وقد استدلت المرجئة بهذه الآية [﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ مِنَ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ
 الْآخِرِ وَعَمِلُوا صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ
 وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾] [البقرة: ٦٢]، على أنّ العمل الصالح ليس
 من الإيمان، لأنّ الله تعالى أخبرهم عنهم بأنهم آمنوا، ثمّ عطف
 على كونهم مؤمنين أنّهم إذا عملوا الصالحات ما حكمها. قالوا:
 ومن حمل ذلك على التأكيد أو الفضل، فقد ترك الظاهر. وكلّ
 شيء يذكره ممّا ذكر بعد دخوله في الأوّل ممّا ورد به القرآن نحو
 قوله: ﴿فِيهِمَا فَآكِهَةٌ وَخُلٌّ وَرَمَانٌ﴾ [الرحمن: ٦٨]، ونحو
 قوله: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ﴾
 [الأحزاب: ٧]، ونحو قوله: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا﴾
 [الحديد: ١٩]، وقوله: ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾
 [النساء: ١٦٧]. قالوا: جميع ذلك مجاز، ولو خُلينا والظاهر لقلنا:
 إنّهُ ليس بداخل في الأوّل. فإنّ قالوا: أليس الإقرار والتصديق من
 العمل الصالح؟ فلا بدّ لكم من مثل ما قلناه.

قلنا: عنه جوابان:

أحدهما: أنّ العمل لا يُطلق إلّا على أفعال الجوارح، لأنّهم لا
 يقولون: عملت بقلبي، وإنّما يقولون: عملت بيدي أو برجلي.
 والثاني: أنّ ذلك مجاز، وتحمّل عليه الضرورة. وكلامنا مع
 الإطلاق.

التبيان في تفسير القرآن (ج ٥) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):
 [[ص ٧٥]] قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ
 اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا
 وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴿٥﴾ الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ
 يُنْفِقُونَ ﴿٦﴾ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ
 رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ ﴿٧﴾﴾ [الأفال: ٢ - ٤]، ثلاث
 آيات بلا خلاف.

استدل - من قال: إن الإيهان يزيد وينقص، وإن أفعال
 الجوارح قد تكون إيهاناً - بهذه الآيات، فقالوا: نفى الله أن يكون
 المؤمن إلا من إذا ذكر الله وجل قلبه، وإذا تليت عليه آياته أي
 قرئت زادتهم الآية إيهاناً، بمعنى أنهم يزدادون عند تلاوتها إيهاناً،
 وأتهم على الله يتوكلون في جميع أمورهم.
 ﴿الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ﴾ بمعنى: يأتون بها على ما بينها
 النبي ﷺ، ويُنْفِقُونَ مِمَّا رَزَقَهُمُ اللَّهُ فِي أَبْوَابِ الْبِرِّ وَإِخْرَاجِ
 الواجبات من الزكاة وغيرها.

ثم وصفهم بأن هؤلاء الذين وصفهم بهذه الأوصاف هم
 المؤمنون حقاً، يعني الذين أخلصوا الإيهان، لا كمن كان له اسمه
 على الظاهر، وأن لهم الدرجات عند الله، وهي المنازل التي
 يتفاضل بها بعضهم على بعض، وأن لهم المغفرة والرزق الكريم،
 فدل على أن من ليس كذلك ليس له ذلك.

ومن خالف في ذلك قال: هذه أوصاف أفاضل المؤمنين
 وخيارهم، وليس / [[ص ٧٦]] يمتنع أن يتفاضل المؤمنون في
 الطاعات وإن لم يتفاضلوا في الإيهان. يبيّن ذلك أنه قال في أول
 الآية: ﴿إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ ووجل القلب ليس
 بواجب بلا خلاف، وإنما ذلك من المندوبات.

وقوله: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ
 يَتَوَكَّلُونَ ﴿٥﴾﴾، لأنه إذا صدق بآية آية أنها من عند الله، فلا شك أن
 معارفه تزداد وإن لم يزد بفعل الجوارح.

وقوله: ﴿الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ﴾ يدخل في ذلك الفرائض
 والنوافل، ولا شك أن الإخلال بالنوافل لا يخرج من الإيهان
 ولا يُنْقِصُ منه عند الأكثر. والإنفاق أيضاً قد يكون بالواجب
 والنفل. والإخلال بما ليس بواجب منه لا يخرج من الإيهان بلا
 خلاف.

وقوله: ﴿أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾ يبيّن ذلك أنه أشار به إلى

التصديق - من الإيهان، فأما أفعال الجوارح فليست من الإيهان
 وإن كانت واجبة. وقد بيّننا ذلك في ما مضى، وسببنا إن شاء الله.

* * *

التبيان في تفسير القرآن (ج ٣) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):
 [[ص ٣٥٩]] قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ
 آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ أُزْدَادُوا كُفْرًا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا
 لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا ﴿٣٧﴾﴾ [النساء: ١٣٧]، آية واحدة.

المعنى: قيل في المعنى بهذه الآية ثلاثة أقوال:
 [الأول]: قال قتادة: عنى بذلك ﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾ بموسى، ﴿ثُمَّ
 كَفَرُوا﴾ بأن عبدوا العجل، ﴿ثُمَّ آمَنُوا﴾ يعني النصراري بعيسى،
 ﴿ثُمَّ كَفَرُوا﴾ به، ﴿ثُمَّ أُزْدَادُوا كُفْرًا﴾ بنبوّة محمد ﷺ. وقال
 الزجاج والفراء: آمنوا بموسى، وكفروا بعزير، ثم آمنوا بعزير، ثم
 كفروا بعيسى، ثم ازدادوا كُفْرًا بمحمد ﷺ.

والثاني: قال مجاهد وابن زيد: يعني بذلك أهل النفاق أنهم آمنوا ثم
 ارتدوا ثم آمنوا ثم ارتدوا ثم ازدادوا كُفْرًا بموتهم على كفرهم.

والثالث: قال أبو العالية: هم اليهود والنصارى أذنبوا ذنباً في
 شركهم، ثم تابوا فلم تُقبَلْ توبتهم، ولو تابوا من الشرك لُقِبَلْ
 منهم. وأقوى الأقوال عندنا قول مجاهد، لأن المؤمن على الحقيقة
 عندنا لا يجوز أن يكفر، لأن الإيهان يستحق عليه الثواب الدائم،
 والكفر يستحق عليه العقاب الدائم، بلا خلاف فيهما، والإحباط
 عندنا باطل، فلو أجزنا الارتداد بعد الإيهان الحقيقي لأدّى إلى
 اجتماع استحقاق الثواب الدائم والعقاب الدائم، والإجماع
 بخلافه. واختار الطبري الوجه الأول. وقال الجبائي والبلخي:
 يجوز أن تكون الآية نزلت في قوم كانوا آمنوا ثم ارتدوا ثم آمنوا
 ثم كفروا ثم ازدادوا كُفْرًا.

وقوله: ﴿لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ﴾ معناه: لم يكن الله ليغفر لهم
 بالإيهان الثاني الكفر / [[ص ٣٦٠]] المتقدم، لأنه لما ارتد فيما
 بعد دل على أن ما تقدّم لم يكن إيهاناً، فلا يستحق به غفران عقاب
 الكفر المتقدم، وهو الذي اختاره الزجاج. وقال البلخي
 والزجاج: لم يكن الله ليغفر لهم إذا لم يتوبوا منه. وهذا الذي
 ذكره لا يصح، لأن الكفر على كل حال ولو مرة واحدة لا يغفر
 الله إلا بالتوبة، فلا معنى لنفي الغفران عن كفر بعد إيهان تقدّمه
 كفر تقدّمه إيهان.

* * *

التصديق وهو مصدق، وليست الطاعات جزءاً من الإيمان وإلا كان قوله [تعالى]: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ [البقرة: ٢٧٧] تكراراً.

* * *

مجمع البيان (ج ١) / الفضل الطبرسي (ق ٦ هـ):

[[ص ٨٦]] [قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ [البقرة: ٣]]، وقالت المعتزلة بأجمعها: الإيمان هو فعل الطاعة. ثم اختلفوا، فمنهم من اعتبر الفرائض والنوافل، ومنهم من اعتبر الفرائض حسب واعتبروا اجتناب الكبائر كلها. وقد روى الخاص والعام، عن علي بن موسى الرضا عليه السلام: «إنَّ الإيمان هو التصديق بالقلب، والإقرار باللسان، والعمل بالأركان». وقد روي ذلك على لفظ آخر عنه أيضاً: «الإيمان قول مقول، وعمل معمول، وعرفان بالعقول، وأتباع الرسول». وأقول: إنَّ أصل الإيمان هو المعرفة بالله وبرُسله وبجميع ما جاءت به رُسله. وكلُّ عارف بشيء فهو مصدق به. يدلُّ عليه هذه الآية، فإنَّه تعالى لمَّا ذكر الإيمان علَّقه بالغيب ليعلم أنَّه تصديق للمخبر به من الغيب على معرفة وثقة. ثمَّ أفرد بالذكر عن سائر الطاعات البدنيَّة والماليَّة وعطفها عليه، فقال: ﴿وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ [البقرة: ٣]، والشيء لا يُعطف على نفسه وإنَّما يُعطف على غيره. ويدلُّ عليه أيضاً أنَّه تعالى حيث ذكر الإيمان أضافه إلى القلب، فقال: ﴿وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ [النحل: ١٠٦]، وقال: ﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾ [المجادلة: ٢٢]، وقال النبي ﷺ: «الإيمان سرٌّ - وأشار إلى صدره -، والإسلام علانية». وقد يُسمَّى الإقرار إيماناً كما يُسمَّى تصديقاً، إلاَّ أنَّه متى صدر عن شكٍّ أو جهل كان إيماناً لفظياً لا حقيقياً. وقد تُسمَّى أعمال الجوارح أيضاً إيماناً استعارةً وتلويحاً، كما تُسمَّى تصديقاً كذلك، فيقال: فلان تُصدِّق أفعاله مقالته، ولا خير في قول لا يُصدِّقه الفعل. والفعل ليس بتصديق حقيقي باتِّفاق أهل اللغة، وإنَّما / [[ص ٨٧]] استعير له هذا الاسم على الوجه الذي ذكرناه، فقد آل الأمر تسليم صحَّة الخبر وقبوله إلى أنَّ الإيمان هو المعرفة بالقلب والتصديق به على نحو ما تقتضيه اللغة، ولا يُطلق لفظه إلاَّ على ذلك، إلاَّ أنَّه يُستعمل في الإقرار باللسان، والعمل بالأركان مجازاً واتِّساعاً، وبالله التوفيق.

* * *

خيارهم وأفاضلهم، لأنَّ هذه أوصافهم، فمن أين أن غيرهم وإن كان دونهم في المنزلة لا يكون مؤمناً؟! *

* * *

[[ص ١٠١]] فأما من قال من المجبِّرة: إنَّ المراد [أي المراد من قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَعَلَّمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ [الأنفال: ٢٤]] أنَّ الله يحول بين المرء والإيمان بعد أمره إيَّاه به فباطل، لأنَّه تعالى لا يجوز عليه أن يأمر أحداً بما يمنعه منه ويحول بينه وبينه، لأنَّ ذلك غاية السفه، تعالى الله عن ذلك. وأيضاً فلا أحد من الأمة يقول: إنَّ الإيمان مستحيل من الكافر، فإنَّهم وإن قالوا: إنَّه لا يقدر على الإيمان، يقولون: يجوز منه الإيمان ويُتوقَّع منه ذلك، ومن ارتكب ذلك فقد خرج من الإجماع.

* * *

التيان في تفسير القرآن (ج ٦) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ):

[[ص ٢٧١]] وفي الآية [أي قوله تعالى: ﴿الرَّكَّابِ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾ ١] اللهُ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَوَيْلٌ لِلْكَافِرِينَ مِنْ عَذَابٍ شَدِيدٍ﴾ [إبراهيم: ١ و ٢]] دلالة على أنَّ الله يريد الإيمان من جميع المكلفين، لأنَّه ذكر أنَّه أنزل كتابه ليُخرج الناس من ظلمات الكفر إلى نور الإيمان، لأنَّ اللام لام الغرض، ولا يجوز أن يكون لام العاقبة، لأنَّها لو كانت كذلك لكان الناس كلُّهم مؤمنين، والمعلوم خلافه.

* * *

الرسائل / (رسالة في الاعتقادات) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ):

[[ص ١٠٣]] إذا سألك سائل وقال لك: ما الإيمان؟ فقل: هو التصديق بالله وبالرسول وبما جاء به الرسول والأئمة عليهم السلام، كلُّ ذلك بالدليل لا بالتقليد.

وهو مركَّب على خمسة أركان، من عرفها فهو مؤمن، ومن جهلها كان كافراً، وهي: التوحيد، والعدل، والنبوَّة، والإمامة، والمعاد.

* * *

الياقوت في علم الكلام / إبراهيم بن نوبخت (ق ٥ أو ٦):

[[ص ٦٥]] والمؤمن إذا فسق يُسمَّى مؤمناً، لأنَّ الإيمان هو

وعندنا الإيمان من أفعال القلوب الواجبة وليس من أفعال الجوارح. وقد شرحناه في أول البقرة.

* * *

مجمع البيان (ج ٤) / الفضل الطبرسي (ق ٦هـ):

[[ص ٢٠١]] وفي هذه الآية [أي في قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا قُلِ انْتَضَرُوا إِنَّا مُنْتَظِرُونَ ﴿١٥٨﴾ [الأنعام: ١٥٨]] حثُّ على المسارعة إلى الإيمان والطاعة قبل الحال التي لا يُقبل فيها التوبة. وفيها أيضاً حجة على من يقول: إنَّ الإيمان اسم لأداء الواجبات / [[ص ٢٠٢]] وللطاعات، فإنَّه سبحانه قد صرَّح فيها بأنَّ اكتساب الخيرات غير الإيمان المجرد، لعطفه سبحانه كسب الخيرات وهي الطاعات في الإيمان على فعل الإيمان، فكأنَّه قال: لا ينفع نفساً لم تؤمن قبل ذلك اليوم إيمانها ذلك اليوم، وكذا لا ينفع نفساً لم تكن كاسبة خيراً في إيمانها قبل ذلك كسبها الخيرات ذلك اليوم.

وقد عكس الحاكم أبو سعيد في تفسيره الأمر فيه، فقال: هو خلاف ما يقوله المرجئة، لأنَّه يدلُّ على أنَّ الإيمان بمجردَه لا ينفع حتَّى يكون معه اكتساب الخيرات. وليت شعري كيف تدلُّ الآية على ما قاله؟ وكيف حكم لنفسه على خصمه فيما الحكم فيه لخصمه عليه؟ وهل هذا إلاَّ عدول عن سنن العدل والإنصاف؟

* * *

[[ص ٤٢٨]] واستدلَّ من قال: إنَّ الإيمان يزيد وينقص، وإنَّ أفعال الجوارح من الإيمان بهذه الآيات [أي بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴿١٥٨﴾ الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ﴿١٥٩﴾ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ ﴿١٦٠﴾ [الأنفال: ٢ - ٤]]، فقال: إنَّ الله تعالى نفى أن يكون المؤمن غير متَّصف بهذه الصفات بلفظة ﴿إِنَّمَا﴾، فكأنَّه قال: لا يكون أحد مؤمناً إلاَّ أن يكون بهذه الصفات.

والجواب عنه: أنَّ هذه الصفات خيار المؤمنين وأفاضلهم، فكأنَّه قال: إنَّها خيار المؤمنين من له هذه الأوصاف. وليس يمتنع أن يتفاضل المؤمنون في الطاعات، وإنَّ لم يتفاضلوا في الإيمان.

[[ص ٩٨]] المعنى [في قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ ﴿٨﴾ [البقرة: ٨]]: بين الله تعالى حالهم، فأخبر سبحانه أنَّهم يقولون: صدقنا بالله، / [[ص ٩٩]] وما أنزل على رسوله من ذكر البعث، فيُظهِرون كلمة الإيمان، وكان قصدهم أن يطلِّعوا على أسرار المسلمين فينقلوها إلى الكُفَّار، أو تقرب الرسول إليهم كما كان يُقرب المؤمنين. ثم نفى عنهم الإيمان، فقال: ﴿وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾، وفي هذا تكذيبهم فيما أخبروا عن اعتقادهم من الإيمان والإقرار بالبعث، فبيَّن أنَّ ما قالوه بلسانهم مخالف لما في قلوبهم، وهذا يدلُّ على فساد قول من يقول: الإيمان مجرد القول.

* * *

[[ص ٢٤٤]] وفي هذه الآية [أي قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ مَن آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾ [البقرة: ٦٢]] دلالة على أنَّ الإيمان هو التصديق والاعتقاد بالقلب، لأنَّه تعالى قال: ﴿مَن آمَنَ بِاللَّهِ﴾، ثم عطف عليه بقوله: ﴿وَعَمِلَ صَالِحًا﴾. ومن حمل ذلك على التأكيد أو الفضل فقد ترك الظاهر، وكلُّ شيء يذكرونه ممَّا عطفَ على الأول بعد دخوله فيه مثل قوله: ﴿فِيهِمَا فَكَاهَتَهُ وَخَلَّ وَرَمَانٌ ﴿٦٨﴾ [الرحمن: ٦٨]، ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ﴾ [الأحزاب: ٧]، فإنَّ جميع ذلك على سبيل المجاز والاتساع. ولو خُلِّينا والظاهر لقلنا: إنَّه ليس بداخل في الأوَّل.

* * *

مجمع البيان (ج ٢) / الفضل الطبرسي (ق ٦هـ):

[[ص ٢٠٩]] وقد ذكرنا أنَّ أمثال هذه الآية [أي قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿١٥٨﴾ [البقرة: ٢٧٧]] تدلُّ على أنَّ الإيمان ليس من أفعال الجوارح، ولا مشتقاً عليها، إذ لو كان كذلك لما صار لعطفها عليه معنى، لأنَّ الشيء لا يُعطف على نفسه.

* * *

[[ص ٢٥٧]] والإسلام والإيمان بمعنى واحد عندنا وعند المعتزلة، غير أنَّ عندهم الواجبات من أفعال الجوارح من الإيمان،

باطل بقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ [البقرة: ٢٥]، وبقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: ٨٢].

/ [[ص ٤٠٢]] احتجَّ الخصم بأمر: أحدها: أن فعل الواجبات هو الدين، لقوله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ ...﴾ إلى قوله تعالى: ﴿وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ ۝﴾ [البينة: ٥]، و﴿ذَلِكَ﴾ يرجع إلى كل ما تقدم، فكان كل ما تقدم هو الدين، والدين هو الإسلام، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران: ١٩]، والإسلام هو الإيمان، إذ لو كان غيره لما كان مقبولاً ممن ابتغاه، لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ۝﴾ [آل عمران: ٨٥]، ولما كان الإيمان مقبولاً علمنا أنه الإسلام. وإذ ثبت ذلك لزم أن فعل الواجبات هو الإيمان.

وثانيها: أن قاطع الطريق يُجْزَى يوم القيامة، والمؤمن لا يُجْزَى يوم القيامة، فقاطع الطريق غير مؤمن. أمّا أن قاطع الطريق يُجْزَى، فلأنَّ الله تعالى يُدْخِلُهُ النار يوم القيامة، لقوله تعالى في حَقِّهِمْ: ﴿وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابُ النَّارِ ۝﴾ [الحشر: ٣]، وكلُّ من أُدْخِلَ النار فقد أُخْزِيَ، لقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا إِنَّكَ مَنْ تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ﴾ [آل عمران: ١٩٢]. وإنما قلنا: المؤمن لا يُجْزَى، لقوله تعالى: ﴿يَوْمَ لَا يُجْزَى اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ﴾ [التحریم: ٨].

وثالثها: لو كان الإيمان في عرف الشرع عبارة عن التصديق، لكان كلُّ من صدَّق الله تعالى أو الجبت أو الطاغوت مؤمناً.

ورابعها: قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾ [البقرة: ١٤٣]، أي صلاتكم.

والجواب عن الأولين: أننا نحمل ذلك على كمال الإيمان، ضرورة التلفيق بين الأدلة. وعن الثالث: بأننا نُخَصِّصُهُ ببعض التصديقات، والتخصيص أهون من التغيير. وعن الرابع: أننا نحمله على الإيمان بتلك الصلاة، لا على نفس الصلاة.

أقول: الإيمان يقع على معانٍ، فإنه تارةً يدلُّ على الإسلام بالدليل الذي ذكره. وتارةً يدلُّ على غيره بدليل قوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: ١٤]. وكذا الإسلام، فإنه تعالى يقول هذا وتارةً يقول: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾

يدلُّ على ذلك أن الإجماع حاصل على أن وجل القلب ليس بواجب، وإنما هو من المندوبات، وأن الصلاة قد تدخل فيها الفرائض والنوافل، والإنفاق كذلك، فعلمنا أن الإشارة بالآية إلى خيار المؤمنين وأمائلهم لا تدلُّ إذاً على أن من كان دونهم في المنزلة خارج عن الإيمان. وقد قال ابن عباس: إنه سبحانه أراد بذلك أن المنافق لا يدخل قلبه خشية الله عند ذكره، وإن هذه الأوصاف المذكورة منتفية عنه.

* * *

تجريد الاعتقاد/ نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ):

[[ص ٣٠٩]] والإيمان: التصديق بالقلب واللسان، ولا يكفي الأوَّل، لقوله تعالى: ﴿وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ...﴾ [النمل: ١٤]، ونحوه، ولا الثاني، لقوله: ﴿قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا﴾ [الحجرات: ١٤]، والكفر: عدم الإيمان إمّا مع الضدّ أو بدونه، والفسق: الخروج عن طاعة الله تعالى مع الإيمان به، والنفاق: إظهار الإيمان وإخفاء الكفر، والفاسق مؤمن لوجود حدّه فيه.

* * *

نقد المحصّل / نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ):

[[ص ٤٠١]] مسألة: الإيمان هو تصديق الرسول أو غيره؟ لا نزاع في أن الإيمان في أصل اللغة عبارة عن التصديق، وفي الشرع عبارة عن تصديق الرسول بكلِّ ما علّم بحجّته به، خلافاً للمعتزلة، فإنهم جعلوه اسماً للطاعة. وللسلف [وأما السلف] فإنهم قالوا: إنّه اسم للتصديق بالقلب، والإقرار باللسان، والعمل بالأركان.

أقول: ينبغي أن يُزاد في قوله: (بكلِّ ما علّم بحجّته به): بالضرورة، لأنَّ المسائل المختلف فيها إذا علم عالم بالنظر الدقيق والاجتهاد البالغ محيي الرسول ﷺ بأحد طرفيها فليس له أن يُكفّر مخالفه من مجتهد أهل القبلة على مخالفته في ذلك، [ولعلَّ هذه اللفظة وقعت من هذه النسخة، فإنه أوردتها فيما بعد].

والمعتزلة لم يجعلوا الإيمان اسماً للطاعات وحدها، بل جعلوه اسماً للتصديق بالله وبرسوله وبالكفّ عن المعاصي، فإن من صدّق بالله ورسوله ومات قبل أن يشتغل بطاعة مات بالإجماع مؤمناً. وسيجيء قولهم في أصول الدين.

قال لنا: أن هذه الطاعات لو كانت جزءاً من مسمّى الإيمان شرعاً لكان تقيّد الإيمان بالطاعة تكريراً وبالمعصية نقضاً، ولكنه

أما القائل بأنه مشرك، فيقول ذلك لأنه يعمل عملاً لله وعملاً لغيره، فصاروا مشركين لمخالفتهم قوله تعالى: ﴿وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا ۝﴾ [الكهف: ١١٠]، والحسن حكم بنفاقهم، للخبر المذكور.

قال: مسألة: هل الإيمان قابل للزيادة والنقصان؟

الإيمان عندنا لا يزيد ولا ينقص، لأنه لما كان اسماً لتصديق الرسول في كل ما علم بالضرورة مجيئه به، وهذا لا يقبل التفاوت، فكان مسمى الإيمان غير قابل للزيادة والنقصان.

وعند المعتزلة لما كان اسماً لأداء العبادات كان قابلاً لهما، وعند السلف لما كان اسماً للإقرار والاعتقاد والعمل فكذلك، والبحث لغوي، ولكل واحد من الفرق نصوص.

والتوفيق أن يقال: الأعمال من ثمرات التصديق، فكل ما دل على أن الإيمان لا يقبل الزيادة والنقصان كان مصروفاً إلى أصل الإيمان، وما دل على كونه قابلاً لهما فهو مصروف إلى الإيمان الكامل.

أقول: المعتزلة قالوا: إن أصول الإيمان خمسة: القول بالتوحيد، وبالعدل، وبالنبوة، وبالأمير بالمعروف والنهي عن المنكر، وبالوعد والوعيد. ومن لم يقر ببعض هذه لم يكن مسلماً، ومن أقر بذلك وأتى بكبيرة لم يكن مؤمناً.

والجمهور من سائر الفرق يعتبرون الإيمان بالله وبصفاته، وبالنبي ﷺ، وبما ورد به مما انفقت الأمة عليه، وباليوم الآخر. والشيعية يقولون: الإيمان بالله وتوحيده وبعده وبالنبوة وبالإمامة. وبسبب هذا الاختلاف تختلف أقوالهم على ما يتفرع على ذلك.

/ [ص ٤٠٥] قال: مسألة: هل يجوز أن يقال: أنا مؤمن إن شاء الله؟

أكثر أصحابنا قالوا: (أنا مؤمن إن شاء الله) لا لقيام الشك، بل إما للتبرك أو للصرف إلى العاقبة.

أقول: المعتزلة ومن تبعهم يقولون: اليقين لا يحتمل الشك ولا الزوال، فقول القائل: (أنا مؤمن بالله إن شاء الله) لا يصح إلا عند الشك أو خوف الزوال. وما يوهم أحدهما لا يجوز أن يقال للتبرك.

* * *

الرسائل التسع / المحقق الحلي (ت ٦٧٦هـ):

[ص ١٨١] المسألة الأولى: ما المعنى بقول المتكلمين: أن

[آل عمران: ١٩]. والإيمان تارة يزيد وينقص كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ثَلَيْتَ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾ [الأنفال: ٢]، ﴿وَمَا / [ص ٤٠٣] زَادَهُمْ إِلَّا إِيمَانًا وَتَسْلِيمًا﴾ [الأحزاب: ٢٢]، وأيضاً ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [النساء: ١٣٦]. وتارة لا يزيد ولا ينقص، لقوله: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [النور: ٦٢]، و﴿إِنَّمَا﴾ تفيد الحصر. فإذا التوفيق بين القولين ممكن من غير احتياج إلى تحل.

وقولهم: (قاطع الطريق ليس بمؤمن) إنما قالوه لقولهم بمنزلة بين المنزلتين، وسيأتي ذكره.

وفي قوله: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ﴾ يمكن أن يحمل الإيمان على الصلاة، ولا يلزم منه بطلان القول بأنه هو التصديق إذا كان الاسم مشتركاً.

قال: تنبيه: صاحب الكبيرة مؤمن أو مشرك أو منافق أو كافر؟

صاحب الكبيرة عندنا مؤمن مطيع بإيمانه عاصٍ بفسقه، وعند المعتزلة لا يسمى مؤمناً ولا كافراً، وعند جمهور الخوارج كافر، لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ۝﴾ [المائدة: ٤٤]، وعند الأزارقة مشرك، وعند الزيدية كافر النعمة، وعند الحسن البصري منافق، لقوله ﷺ: «المنافق ثلاث».

أقول: هذا الخلاف وقع بعد رسول الله. والخوارج لما قالوا بتكفير الفاسق ورأوا علياً عليه السلام يقتل جمعاً من أهل القبلة ويصلي عليهم، قالوا: هذه مناقضة. فهو فاسق بسبب واحد من هذين الفعلين قطعاً، وتبرأوا عنه.

وفي زمن الحسن البصري وقع هذا البحث بين أهل عصره، فتمسك جماعة بأن الإيمان هو التصديق، والمكلف لا يخلو من أن يكون مُصدّقاً بالله ورسوله، أو لا يكون. والثاني بالاتفاق كافر، فالأول مؤمن، والمصدق الفاسق يدخل تحت الأول، فهو مؤمن. وذنبه إما أن يُغفر له، أو يشفع فيه النبي ﷺ، أو يُعذب عذاباً منقطعاً. وهؤلاء هم المرجئة والتفضلية.

وذهب واصل بن عطا وعمرو بن عبيد إلى أن صاحب الكبيرة يُجَلد في النار، للآيات الدالة على تخليد عقوبة أهل الكبائر، والمؤمن لا يُجَلد في النار، فهو ليس بمؤمن ولا بكافر، فهذا هو القول بالمنزلة بين المنزلتين. واعتزلوا عن حلقة الحسن، [ص ٤٠٤] ولذلك سموا بالمعتزلة، وهم الوعيدية.

وأما ما يبقى فلو صحَّ ذلك فيه لأدَّى إلى جواز أن يفعل بالقدرة الواحدة على جهة التأخير أفعالاً وفي الوقت أفعالاً، فلزم أن يفعل بها أكثر من جزء واحد في الوقت والمحل، لأنَّ القدرة متى تعلَّقت بالمثلين صحَّ فعلهما بها على الجمع بخلاف الضدَّين، وقد استسلموا بطلان ذلك، فلذلك امتنعوا من جواز التقديم والتأخير والإعادة، والله الموفق للصواب.

[[ص ٣٠١]] وإذا عرفت ذلك، فتواب الإيمان دائم، وعقاب الكفر كذلك، بغير خلاف بين المسلمين.
وأما الفاسق، فإنَّ عقابه منقطع، لأنَّه يستحقُّ الثواب بإيمانه، فلو كان عقابه دائماً لاجتمع له استحقاقان دائمان، وهو محال.

المسلِك في أصول الدِّين / المحقِّق الحلِّي (ت ٦٧٦هـ):

[[ص ١٤٦]] وأما الأسماء: فاتَّفقوا على إطلاق اسم الفسق على صاحب الكبيرة، واختلفوا في إطلاق لفظة الإيمان عليه أو لفظة الكفر.

فقال الخوارج: يُطلق عليه اسم الكفر، وقال البصري: يُطلق عليه اسم النفاق، والكلُّ باطل بما سندلُّ عليه من كونه مؤمناً، والإيمان لا يجامع الكفر والنفاق.

وبيان أنَّه يُطلق عليه اسم الإيمان: أنَّ الإيمان في أصل اللغة عبارة عن التصديق، فيجب أن يكون في الشرع كذلك، لأنَّ الأصل عدم النقل.

/ [[ص ١٤٧]] ولأنَّ الله سبحانه استعمل الإيمان في التصديق، فيجب أن يكون حقيقة فيه دفعاً للمجاز. بيان استعماله في التصديق قوله تعالى: ﴿وَمَا نَحْنُ لَهُ بِمُؤْمِنِينَ﴾ [المؤمنون: ٣٨]، ﴿فَأَمَّنَ لَهُ لُوطٌ﴾ [العنكبوت: ٢٦]، ﴿رَبَّنَا آمَنَّا﴾ [آل عمران: ٥٣]، ﴿قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الأعراف: ١٢١]، وإذا ثبت أنَّ الإيمان عبارة عن التصديق، والمؤمن فاعل للإيمان، والفاسق مصدِّق، فيجب أن يكون مؤمناً. وزعمت المعتزلة وطائفة منَّا أنَّ الإيمان عبارة عن التكليف الواجبة، فعلاً كان أو تركاً، وشُذِّذ منهم أدخلوا النوافل في جملة الإيمان.

واحتجُّوا لذلك بوجوه: منها قوله تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾ [يوسف: ١٠٦]، وقوله ﷻ: «لا

القدرة لا تتعلَّق في الوقت الواحد - إلى آخر ما ذكره من الشروط - إلا بجزء واحد؟ ثم نقول: أهو معيَّن أم لا؟ فإنَّ / [[ص ١٨٢]] كان معيِّناً فالإنسان يجد من نفسه أنَّه مخيَّر بين حركته يمنة ويسرة، وإن كان غير معيَّن فما وجه قولهم: إنَّ مقدور القدر لا يجوز عليه التقديم والتأخير.

الجواب: هذا سؤال يتوقَّف وضوحه على شيئين:

أحدهما: معنى قولهم: إنَّ القدرة لا تتعلَّق في الوقت الواحد والمحلَّ الواحد من الجنس الواحد إلا بمقدور واحد وبيان معنى التعلُّق.

والثاني: جواب الإشكال الذي أورده.

أما بيان الأوَّل فهو أنَّه قد تقرَّر في مذهبهم أنَّ القدرة علَّة في كون القادر قادراً، وأنَّ معنى تعلُّقها أنَّ لها مع المقدور حكماً وهو صحَّة إيجادها عند استعمال محلِّها فيه.

إذا عرف هذا المعنى فقولهم: إنَّها لا تتعلَّق على ما ذكره من الشروط إلا بجزء واحد، أي لا يصحُّ أن يفعل بها مع تلك الشروط إلا جزء واحد.

واستدلُّوا على ذلك بوجوه، أقواها عندهم: أنَّها لو تعدَّت الواحد لتعلَّقت بما لا يتناهى، ولو تعلَّقت بما لا يتناهى للزم نفي التفاضل بين القادرين حتَّى يتساوى القويُّ والضعيف، وللزم صحَّة ممانعة القادر لنفسه، فلا يكون مراد الله تعالى بالوقوع أولى من مراد الواحد منَّا.

وأما الإشكال الذي أورده، فالجواب عنه أن نقول: نعم هو معيَّن.

/ [[ص ١٨٣]] قوله: الإنسان يجد من نفسه كونه مخيِّراً بين الحركة يمنة ويسرة. قلنا: نعم هو كذلك، وإنَّا ساغ ذلك لاختلاف المحلِّ، فإنَّ القدرة الواحدة قدرة على الضدَّين وليست قدرة في الزمان الواحد والمحلَّ الواحد على المثلين، وإذا وضح هذا لم نعدَّ السؤال عن وجه التقديم والتأخير وارداً، لأنَّنا نقول: إنَّهم بنوا ذلك على أصول لهم، وهي أنَّ القدرة لا تتعلَّق في المحلَّ الواحد والوقت الواحد من الجنس الواحد إلا بجزء واحد، وأنَّ حكمها في حال البقاء كحكمها في حال الحدوث، وأنَّ ما لا يبقى لا يوجد إلا في حال واحدة، فلزم عن هذه العقائد استحالة الإعادة على مقدور القدرة واستحالة التقديم والتأخير.

أما ما لا يبقى من الأفعال فلا استحالة فعله إلا في وقت واحد،

﴿وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾
[الحجرات: ١٤]، وأمثاله، والمكتوب في القلب والداخل فيه لا يجوز أن يكون هو القول اللساني، ولا شيء من أعمال سائر الجوارح.

وأما الثاني: فلما ثبت في أصول الفقه أن الاشتراك خلاف الأصل، وقد تبين أيضاً أن شيئاً من أعمال الجوارح لا يجوز أن يكون جزءاً من الإيهان، لوجوب اجتماع الجزء والكل في محل واحد، وامتناع كون القلب محلاً لشيء من أعمال سائر الجوارح.

* * *

المنقذ من التقليد (ج ٢) / سيد الدين الحمصي (ق ٧هـ):

[ص ١٦٢] «وأما الإيهان فهو التصديق بالقلب بالله وتوحيده وعدله ونبوته وبكل ما تجب معرفته. ولا اعتبار بما يجري على اللسان، فهو نقيض الكفر الذي حدناه وبيننا أنه التكذيب بالقلب بما تجب معرفته والجحود له بالقلب دون اللسان، فكل من كان مصدقاً بقلبه بالله وتوحيده وعدله ونبوته وبكل ما يجب معرفته مقرراً به بقلبه فهو مؤمن».

وفي المرجئة من ذهب إلى أن الإيهان هو التصديق باللسان، والكفر هو الجحود باللسان، وفيهم من ذهب إلى أن الإيهان هو التصديق بالقلب واللسان معاً، والكفر هو الجحود بهما. / [ص ١٦٣] «وشيخنا السعيد المفيد رحمته الله، ذهب إلى أن الإيهان هو التصديق بالقلب واللسان والعمل بالجوارح، وأخبارنا المشهورة المروية عن الأئمة عليهم السلام تدل على ما قاله واختاره.

وذهبت المعتزلة إلى أن الإيهان اسم للطاعات ثم افرقوا، فذهب قدمائهم كواصل بن عطاء وأبي الهذيل وأصحابهما إلى أنه اسم للطاعات، فرضاً كانت الطاعة أو نفلاً. وذهب المتوسطون زماناً منهم إلى أنه اسم للواجبات من الطاعات دون المنذوبات والنوافل. ورجع المتأخرون منهم إلى مذهب المتقدمين وهو أنه اسم للواجبات والنوافل جميعاً من الطاعات.

والإيهان والإسلام والدين عبارات عن معنى واحد عندهم. والمؤمن عندهم هو المستحق للمدح والثواب، قالوا: لأن اسم المؤمن منقول بالعرف الشرعي عما كان موضوعاً له من إفادة المصدق إلى إفادة استحقاق المدح والثواب، كلفظ البر والتقوى والصالح. والفسق عندهم عبارة عن كل معصية يستحق بها العقاب، والصغائر التي تقع عقابها مكفراً لا يسئونها فسقاً. ويقولون في الكفر مثل قولنا ويجدونه بها حدناه به.

يزني الزاني وهو مؤمن»، ويقوله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ ٥﴾ [البينة: ٥]، قالوا: ﴿وَذَلِكَ﴾ إشارة إلى ما تقدم من العبادات. / [ص ١٤٨] والكل ضعيف.

ويدل على ما ذهبنا إليه قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾ [ص: ١١٢]، وقوله: ﴿إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا﴾ [مریم: ٦٠]، فعطف الأعمال على الإيهان، والعطف يقتضي المغايرة.

واحتج البصري على أن صاحب الكبيرة منافق، بأنه لو كان معتقداً للمعاد لما أقدم على فعل المعصية، لأن الإنسان لا يتناول ثمرة من جحر حية وهو يتيقن أنها تناله بسوء، فكيف إذا تيقن أنها تقتله، وكذلك لو تيقن العاصي العذاب لما أقدم على المعصية. وهو ضعيف، لأن الإقدام على ذلك قد يكون لرجاء العفو، أو تأميل التوبة، أو لرجاء رجحان الطاعة على المعصية على رأي المعتزلة في الإحباط، وكل ذلك قد يجامع الجزم بالعقاب الأخرى.

* * *

قواعد المرام / ابن ميثم البحراني (ت ٦٩٩هـ):

[ص ١٧٠] «البحث الأول: الإيهان:

إمّا أن يكون الإيهان والكفر من أعمال القلوب أو من أعمال الجوارح أو من أعمالها. والأول هو التصديق القلبي.

وأما الثاني: فإمّا أن يكون عبارة عن التلقظ بالشهادتين، وهو منقول عن الكرامية، أو من جميع أفعال الجوارح من الطاعات، وهو قول قدماء المعتزلة والقاضي عبد الجبار، أو عن جميع الطاعات من الأفعال والتروك، وهو قول أبي علي وأبي هاشم.

وأما الثالث فهو قول أكثر السلف، فإنهم قالوا: الإيهان تصديق بالجنان وإقرار باللسان وعمل بالأركان.

والمختار أن الإيهان عبارة عن التصديق القلبي بالله تعالى وبما جاء به رسوله من قول أو فعل، والقول اللساني سبب ظهوره، وسائر الطاعات ثمرات مؤكدة له.

لنا: أن الإيهان حقيقة في التصديق القلبي، فوجب أن لا يكون حقيقة في غيره دفعا للاشتراك، أما الأول: فلنقول تعالى: ﴿كُتِبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانُ﴾ [المجادلة: ٢٢]، وقوله: / [ص ١٧١]

فإن قيل: أليس كثير من الألفاظ العربيّة التي وضعتها العرب بإزاء معاني نقلها الشرع عن تلك المعاني، وجعلها بإزاء معاني أخر لم يعرفها العرب، فصارت بتأثير الشرع وعرفه مفيدة للمعاني الشرعيّة دون المعاني الوضعيّة، كلفظ الصلاة والصوم والزكاة والحجّ، فهلّا جرى الأمر في لفظ الإيمان والمؤمن هذا المجري؟

قلنا: لو خُلينا وظاهر تلك الألفاظ حملناها على المعاني اللغويّة، لكنّا حملناها على غير تلك المعاني لدلالة دلّتنا على ذلك، وتلك الدلالة ليست موجودة هاهنا ولا نظيرها. هذا على أن في المرجئة من لا يُسلّم انتقال لفظ ما عمّا كان عليه في اللغة، وتناول ما يُدعى في هذا الباب بما هو معروف.

فإن قيل: فهذا يقتضي أن يُسمّى كلُّ تصديق إيماناً وكلُّ مصدّق مؤمناً بلا تقييد، فإنّ اللغة تقتضي ذلك. ومتى قلت: إن إطلاق لفظ الإيمان يفيد التصديق بالله وبها أوجب عليه من معرفته، فقد تركتم اللغة ولزمتكم ما ألزمتهم مخالفيكم من أن العدول عن ظواهر الآيات الدالّة على أنّه عربي ونازل بلغة العرب.

قلنا: عرف الشرع خصّ اسم إيمان ومؤمن بتصديق مخصوص أو مصدّق / [[ص ١٦٦]] مخصوص، ولم ينقل الإيمان والمؤمن عمّا وُضعا له في اللغة، على ما يذهب إليه المخالف، وجرى ذلك مجرى تخصيص العرف لفظ الدابة ببعض ما يدبّ دون بعض، وإن كان في أصل الوضع موضوعاً لكلّ ما يدبّ، في أنّ ذلك تخصيص وليس بنقل.

فإن قيل: هذا وإن لم يكن نقلاً فهو مخالفة لموضوع اللغة. قلنا: الأمر وإن كان على ذلك فإنّما صرنا إليه وخصّصناه بما ذكرنا لقيام دليل عليه، ولم يدلّ دليل على ما يذهب إليه المخالف. ودليلنا هو ما علمناه ضرورةً من دين المسلمين أنّهم لا يُسمّون المصدّق بالجبت والطاغوت مؤمناً مطلقاً، وإن أجروه مقيداً على بعض الوجوه، كما قال: ﴿يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ﴾ [النساء: ٥١]، فمن ادّعى انتقال هذه اللفظة إلى أفعال الجوارح، فعليه الدلالة.

فإن قيل: استعمال الألفاظ التي صاغها أهل اللغة وركّبوها التركيب المخصوص في غير المعاني التي وضعوها لها لا يُخرجهما من كونها عربيّة، لأنّ المراعى في إضافتها إلى العرب ولغتهم إنّما هو الصيغة وتركيب اللفظ وترتيبه دون المعاني المقصودة بها.

وصاحب الكبيرة عندهم ليس بمؤمن ولا كافر، ولا له حكم المؤمن ولا حكم الكافر، فلا يُسمّى مؤمناً ولا كافراً، ولا يُحكم فيه بحكم المؤمنين ولا بحكم الكافرين، لأنّ حكم المؤمن أن يُمدح ويُعظّم ويؤلى، وليس هذا حكم صاحب الكبيرة، لأنّه يُذمّ ويُلعن ويُتبرأ منه. وحكم الكافر أن لا يُتأخّر ولا يُوارث ولا يُدفن في مقابر / [[ص ١٦٤]] المسلمين ولا يُصلّى عليه، وليس هذا أيضاً حكمه، لأنّه يُتأخّر ويُوارث ويُصلّى عليه ويُدفن في مقابر المسلمين إذ مات، فليس له اسم المؤمن ولا اسم الكافر، بل اسمه الفاسق والفاجر والعاصي والمذنب وما جرى مجراها. وليس له حكم المؤمن ولا حكم الكافر، بل حكمه ما ذكرناه من استحقاقه الذمّ واللعن والتبري منه، وأن لا يمنع مع ذلك من المناكحة والموارثة والصلاة عليه والدفن في مقابر المسلمين، وهذا معنى قولهم: له منزلة بين المنزلتين، أي في الاسم والحكم.

والخوارج يقولون في الإيمان بقريب من المعتزلة، ولكنهم يخالفونهم في الكفر، ويقولون في المعاصي التي يُسمّيها المعتزلة فسقاً وكبيراً أنّها كفر، ومنهم من قال: إنّ مرتكبها مشرك، والفضليّة منهم يُسمّى كلُّ معصية صغيرة كانت أو كبيرة شركاً. وقال الحسن البصري: إنّ الفاسق منافق.

والزيدية يجعلون الكبائر كفر نعمة، ولا يجعلونها شركاً ولا جحوداً. إلا أنّ هذا مذهب قدمائهم، فأما المتأخرون منهم فإنهم يذهبون إلى مذهب المعتزلة على سواء.

والذي يدلّ على صحّة ما ذكرناه: أولاً ما اختاره السيّد عليه السلام أنّ الإيمان في اللغة هو التصديق، بدلالة أنّهم يقولون: فلان مؤمن بكذا، وفلان لا يؤمن بكذا، يعنون يُصدّق ولا يُصدّق. قال تعالى حاكياً من بني يعقوب عليه السلام أنّهم قالوا لأبيهم: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ﴾ [يوسف: ١٧] أي: بمصدق لنا.

وإذا ثبت أنّ ما ذكرناه فائدة هذه اللفظة، وجب حملها عليه أينما ثبت، إلا / [[ص ١٦٥]] إذا أوّل على أنّ المراد به غيره. وقد قال تعالى: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٥]، وقال: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف: ٢]، وقال: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ﴾ [إبراهيم: ٤]، وكلّ هذا يقتضي حمل لفظ الإيمان والمؤمن الوارد في القرآن والأخبار على المعنى الذي يُعيّنه أهل اللغة بهذين اللفظين، ومن ادّعى انتقال لفظ الإيمان والمؤمن عمّا وُضعا له في اللغة إلى معنى آخر، فعليه الدلالة.

القرآن وردَّ آيةً / [ص ١٦٨] واحدة وكذَّب بها، أليس يجب على مذهبكم أن يكون مؤمناً بما تقدّم من إيمانه كافرًا بردَّ الآية؟ لأنَّ إيمانه المتقدّم لا ينتفي بردَّ الآية، وردَّ الآية بالإجماع [كفر]. وما تقولون أيضاً فيمن آمن بعيسى وبقي إلى حين انبعث نبينا ﷺ وكذَّب به، وأليس يلزم على قولكم أن يكون مؤمناً كافرًا؟ فإن قلت: متى جحد نبينا فلا بدَّ أن يكون جاحداً لعيسى، قيل لكم: ولم يجب ذلك والأدلة مختلفة؟ فيجوز أن يستدلَّ ببعضها، فيعلم به، ويشتهه عليه الآخر.

قلنا: إذا علمنا أنَّ الرادِّ للآية كافر بالإجماع، وكذا المكذَّب لنبينا ﷺ، علمنا أنَّه لا إيمان معها، وأنَّ ما تقدّم ممَّا أظهره لم يكن إيماناً على الحقيقة، استدلالاً ممَّا بكفرهما المجمع عليه على أنَّه لم يقع منهما الإيمان في حال من الأحوال.

وقد استدللَّ جماعة من المرجئة على أنَّ الطاعات ليست إيماناً بأنَّها لو كانت كلُّ طاعة إيماناً أو بعض الإيمان لكان كلُّ معصية كفرًا. ولو كان كلُّ ما أمر الله به إيماناً لوجب أن يكون كلُّ ما نهى منه كفرًا، ولو جاز أن يكون في الإيمان ما ليس تركه كفرًا لجاز أن يكون في الكفر ما ليس تركه إيماناً.

واحتجُّوا أيضاً بأنَّه لو كانت الطاعات كلها إيماناً للزم أن لا يكون أحد كامل الإيمان، لا الأنبياء ولا غيرهم، لأنَّهم لم يفعلوا جميع الطاعات. وكذا لو كان جميع المفروضات إيماناً لوجب في الأنبياء الذين أوقعوا الصغائر عند المعتزلة أن لا يكونوا كاملي الإيمان، لأنَّهم أخلُّوا بفرض وهو الكفُّ عن المعصية، وأيضاً قال الله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: ٨٢]، فعطف على إيمانهم إن لم يلبسوا إيمانهم بظلم، والشيء لا يعطف على نفسه. وقال: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُم مِّنْ وَلَا يَتَّبِعُهُمْ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنفال: ٧٢]، فأخبر عن أنَّهم مؤمنون وإن لم / [ص ١٦٩] يهاجروا. وقال تعالى: ﴿وَمَنْ يَأْتِهِ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ الصَّالِحَاتِ﴾ [طه: ٧٥]، فاشترط مع الإيمان عمل الصالحات، وهذا يدلُّ على أنَّه يكون مؤمناً وإن لم يعمل الصالحات. وقال تعالى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ...﴾، إلى قوله: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ﴾ [الحجرات: ٩ و ١٠]، فسأهم في حال البغي مؤمنين وإخوة لهم. وقال تعالى: ﴿كَمَا أَخْرَجَكَ

قلنا: هذا قول ظاهر البطلان من حيث إنَّه لو كان من عنى ببعض هذه الألفاظ التي وضعتها العرب غير المعنى الذي وضعوه له واستعملوه فيه حقيقةً أو مجازاً متكلماً بلغتهم، لوجب أن يكون هذا حاله، وإن فعل ذلك في جميع ألفاظهم حتَّى يكون متكلماً بلسانهم ومخاطباً بلغتهم، وإن استعمل شيئاً من ألفاظهم فيما وضعوه له، وبطلان ذلك ظاهر.

وبعد، فإنَّ اللفظة الواحدة التي لها صيغة مخصوصة قد تكون لها معاني مختلفة / [ص ١٦٧] في لغات كثيرة كلفظة شهر ولفظة دار، فإنَّ لفظه شهر في لغة العرب عبارة عن الزمان المخصوص المشتمل على ثلاثين يوماً بلياليها، أو تسعة وعشرين بحسب رؤية الهلال، وفي لغة الفرس عبارة عن البلد. ودار في لغة العرب عبارة عن المبنى المخصوص الذي بُني للمسكن، وفي لغة الفرس عبارة عن الشجر. فلو كان المرعى في إضافة الخطاب إلى اللغة مجرد الصيغة لوجب أن يكون المستعمل لمثل هذين اللفظين متكلماً باللغتين باللفظ الواحد في حالة واحدة، وذلك فاسد.

فإن قيل: العرب لا تعرف النصوص بالقلب، وإنَّما تعرف التصديق باللسان، فإذا حملتم لفظ الإيمان على التصديق بالقلب فقد تركتم مراعاة لغة العرب.

قلنا: ليس الأمر كما ظنَّه السائل، لأنَّ العرب تعرف التصديق بالقلب كما تعرف التصديق باللسان، ولفظ التصديق عندهم موضوع بإزاء ما يكون بالقلب وإبزاء ما يكون باللسان جميعاً، وهو حقيقة فيها، لأنَّهم يصفون الأخرس بأنَّه مصدق بكذا، وكذا الساکت، ويقولون: فلان يُصدِّق بكذا ويكذِّب بكذا، ولا يريدون بذلك إلا ما يرجع إلى الفاسد. وإنَّما خصَّصناه بما يرجع إلى القلب دون ما يرجع إلى اللسان، لأنَّه لو كان ممَّا يرجع إلى اللسان من ذلك اعتبار لوجب أن لا يُسمَّى الأخرس ولا الساکت بأنَّه مؤمن، ولوجب أن يكون من أظهر الإيمان بلسانه وفعل كلِّ شيء ممَّا يدلُّ على كفره وجحوده بقلبه وعلمنا جهله بالله وبتوحيده وعدله وبالنبوة أن يُسمَّى مؤمناً، وذلك باطل. وكان يجب أن يكون المنافقون على عهد رسول الله ﷺ مؤمنين حقيقةً، وكلُّ ذلك فاسد. فلهذا العرف الشرعي المستمر المستقرَّ فيما بين أهل الشرع الذي بيَّناه يُخصَّص اسم الإيمان بما يرجع إلى القلب من التصديق.

فإن قيل: ما تقولون فيمن يُصدِّق بالله تعالى وبرسوله وأكثر

فإن قيل: قوله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ﴾ [البينة: ٥]، قوله: ﴿وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ﴾ راجع إلى جميع ما تقدم، فوجب أن يكون كله ديناً، والدين هو الإسلام لقوله: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران: ١٩]، والإيمان والإسلام معناهما واحد / [[ص ١٧١]] بدلالة قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [آل عمران: ٨٥]، ومعلوم أن من يتبغى الإيمان ديناً فإنه يقبل منه، فدل على أن الإيمان والإسلام واحد. ولأنه تعالى استثنى المسلمين من المؤمنين في قوله: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الذاريات: ٣٥] و[[ص ٣٦]]، فعلمنا أن الإيمان غير التصديق.

قلنا: لا نُسَلِّمُ أن قوله تعالى: ﴿وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ﴾ راجع إلى جميع ما تقدم، بل ذلك موقوف على الدليل، ولو كان الظاهر يقتضي رجوعه إلى الكل لجاز أن يتركه بدليل وهو قوله ﷺ: ﴿بِلِسَانِ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ وما أشبه ذلك. وليس ترك أحد الظاهرين أولى من ترك صاحبه. على أنه إذا جاز أن يُراد بلفظ (الإيمان) ما لا يعرفه أهل اللغة جاز أن يُراد بالرد ما لم يعرفه أهل اللغة، ولا فرق بينهما. على أن لفظ (ذلك) عبارة عن الواحد، فكيف يُحمَلُ على جميع ما تقدم؟ وإن قالوا: أراد ذلك الذي أمرتم به.

قلنا: ولم لا يجوز أن يريدوا ذلك الإخلاص دين القيمة، لأن قوله: ﴿مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ يدل على الإخلاص. يزيد ما ذكرناه وضوحاً أن (ذلك) يُكنى بها من المذكر، والإشارة إلى أشياء كثيرة ينبغي أن تكون ب(تلك).

فإن أعادوا قولهم: إنه أراد ذلك الذي أمرتم به، أعدنا نحن الجواب وقلنا: ويجوز أن يريدوا ذلك الإخلاص، ويقف الاحتجاج بالآية على أنه تعالى قال: ﴿إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾ [التوبة: ٣٦]، فعلى ما قالوه يجب أن يكون / [[ص ١٧٢]] عِدَّةَ الشُّهُورِ ديناً. فإن حملوا هذه الآية على أنه تعالى أراد بها الدين بما قاله تعالى في مثل ذلك، حملنا آيتهم على مثل ذلك، فيسقط احتجاجهم.

فأمَّا قوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾، وقوله:

رُبُّكَ مِنْ بَيْتِكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ قَرِيْقًا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ لَكَارِهُونَ ﴿٦٦﴾ يُجَادِلُونَكَ فِي الْحَقِّ بَعْدَ مَا تَبَيَّنَ كَأَنَّمَا يُسَاقُونَ إِلَى الْمَوْتِ وَهُمْ يَنْظُرُونَ ﴿٦٧﴾ [الأنفال: ٥ و ٦]، فسماهم مؤمنين مع كراهتهم الحق والجدال فيه بعد وضوحه. والمعتمد في الرد على أهل الوعيد ما قدّمناه أولاً.

واستدل أهل الوعيد على صحة مذهبهم بأن قالوا: لو لم يكن قولنا: (مؤمن) منقولاً عما وُضِعَ له في اللغة وكان على حاله، لما صحَّ أن يُسمَى المكلف به بعد تضيي الفعل الذي اشتق منه مقيداً بالحال، فلا يقال: هو مؤمن اليوم، كما لا يقال: هو ضارب اليوم لمن ضرب أمس لما لم يوجد منه الضرب اليوم.

والجواب أن نقول: إننا أجرى على المؤمنين هذه اللفظة مضافة إلى الحال، لأنه يفعل الإيمان الذي هو التصديق في الحال، لأن التصديق بالقلب هو المعرفة، وهي لا تبقى، فهو يُجددها حالاً بعد حال، فلم يخرج عن موجب اللغة.

فإن قيل: فيجب أن لا يُسمَى مؤمناً في حال نومه، لأنه لا يُجدد المعرفة في حال النوم.

قلنا: إننا يُسمَى إيماناً لإيمانه السابق في حال اليقظة، ولا يمكن أن يقال: / [[ص ١٧٠]] إنه يُسمَى في حال نومه مؤمناً مقيداً بالحال، لأن هذا الوصف لا يجري على النائم مقيداً بالحال. ولئن قال ذلك أحد، فإنما يقوله فيه، لأنه في حكم المجدد له في كل حال، بمعنى أنه لو كان يقظاناً لكان مجدداً له في كل لحظة.

تمسكوا أيضاً بأن قالوا: إن المناق لا يُسمَى مؤمناً وإن كان مصدقاً بلسانه، فدل على أن الإيمان غير موضوع للتصديق.

والجواب عنه أن نقول: قد بينا أن المؤمن هو المصدق بقلبه دون ما يتعلق بلسانه، فلا يتوجه ما قالوه.

وقالوا أيضاً: كان لا يجب أن لا يُسمَى من هو في مهلة النظر مؤمناً، لأنه غير مصدق في تلك الحالة ولا عارف به تعالى.

قلنا: من هو في مهلة النظر وإن لم يكن عارفاً بالله تعالى فإنه في تلك الحال عارف بما يجب عليه معرفته في تلك الحال مصدق به، فلاجل ذلك يُسمَى مؤمناً.

قالوا: يلزم على ما ذهبتم إليه أن يُسمَى المصدق بالله تعالى وبتوحيده وعدله وبرسوله وبجميع ما يجب عليه معرفته مؤمناً وإن أُخِلَّ بجميع الواجبات عليه وفعل جميع القبائح.

قلنا: كذلك نقول.

[الحشر: ١١] يدلُّ على أن اسم الفسوق واسم الإيمان لا يجتمعان، لأنه تعالى قال: ﴿بَعْدَ الْإِيمَانِ﴾.

قلنا: غير مسلمٍ أنه تعالى أراد بقوله: ﴿بَعْدَ الْإِيمَانِ﴾ بعد زوال اسم الإيمان حتى يكون لكم فيه حجة، بل بم تنكرون على أنه أراد بعد أن كان يُسمَّى مؤمناً فحسب؟ ولم يسمَّ معه بأنه فاسق، كما يقول القائل: جاءني زيد بعد عمرو، فإنه لا يدلُّ على أن مجيء زيد كان بعد موت عمرو أو بعد خروجه من عنده، بل إنَّما يدلُّ على أن مجيئه كان بعد مجيء عمرو، وإن اجتمعا عنده وكانا حاضرين عنده في حال قوله هذا.

يبين ما ذكرناه قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: ٨٢]، فإنه يفهم منه أن من المؤمنين من يلبس إيمانه بظلم فيكون مؤمناً ظالماً، والظلم من / [[ص ١٧٤]] الكبير الذي يسمونه فسقاً، فتحقق ما ذكرناه في تأويل الآية، وكأنه تعالى قال: بتس الحال حال من يُسمَّى فاسقاً مؤمناً، بعد أن كان يُسمَّى مؤمناً فحسب، أي استحقاقه للتسميتين بعد استحقاقه اسم المؤمن فحسب.

فإن قيل: إنه تعالى جعل المسلمين في مقابلة المجرمين بقوله: ﴿أَفَتَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ﴾ [القلم: ٣٥]، فدلنا ذلك على أن الإجماع لا يقارن الإسلام.

قلنا: هذا الاحتجاج مبنيٌّ على القول بأن صيغ العموم مختصة بالعموم المستغرق، وليست مشتركة بينه وبين الخصوص، وهذا غير مسلم، فمن أين أنه تعالى أراد بقوله: ﴿كَالْمُجْرِمِينَ﴾ كل مجرم، دون أن يقال: إنه صلى الله عليه وسلم أراد به الكفار، لأنهم من المجرمين؟ فأما قول الحسن البصري بأن الفاسق منافق فباطل، لأن اسم النفاق يفيد إظهار الشيء وإبطان خلافه، وهو مأخوذ من نفاق اليربوع الذي هو في بيته الذي يعمل له باين أحدهما خفيٌّ والآخر ظاهر، حتى إذا قصد أحد صيده من الباب الظاهر خرج من الباب الخفي، فسمي كل من أظهر شيئاً وأبطن خلافه منافقاً، كما أن بيت اليربوع يظهر من أمره أن له باباً واحداً، وله في الباطن باب آخر. وما دلنا دليل على أن هذا الاسم منقول عن معناه في اللغة، وإن علمناه بالعرف الشرعي أنه اختص من يظهر الإسلام ويبطن الكفر، ونحن لا نعلم أن الفاسق يبطن خلاف ما يظهره من الإسلام، فلم يجز أن نصفه بأنه منافق.

وأما استدلال الحسن بأن الفاسق يظهر الإقرار بالعقاب

﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا﴾، فإن المراد به اعتقاد ما إظهاره يكون إسلاماً. والتدين بها إظهاره الإسلام هو الدين بدلالة قوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: ١٤]، وهذا ظاهر في أن الإسلام هو ما أشرنا إليه، وأن الإيمان غير الإسلام. ثم نقول لمن يذهب منهم إلى أن الإيمان عبارة عن فعل الواجبات دون المندوبات: إنك تركت ما يقتضيه ظاهر هذه الآية، لأن قوله تعالى: ﴿وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ يتناول الواجب والمندوب إليه من الصلوات، فإن ساغ لك حمله على بعضه ساغ لنا مثل ذلك.

فإن قالوا: قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ﴾ [البقرة: ١٤٣] يبطل ما تذهبون إليه، لأن المفسرين قالوا: المراد به الصلاة إلى بيت المقدس.

قلنا: لا نسلم ذلك، بل نقول: أراد بذلك التصديق على ما يعرفه أهل اللغة، ولا يجوز الرجوع إلى أخبار آحاد وقول من ليس قوله حجة. ثم ومن الجائز أن يكون تعالى أراد التصديق أو التدين بتلك الصلاة.

فإن قالوا: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ [الأنفال: ٢ - ٤] يدلُّ على ما قلناه، لأنه تعالى / [[ص ١٧٣]] إنَّما ساءهم مؤمنين بعد قول جميع ما تقدم ذكره.

قلنا: الآية لا تقتضي نفي اسم الإيمان عمَّن ليس بالصفات المذكورة فيها، وإنَّما يفيد نفي التفضيل والتعظيم، وكأنه تعالى قال: إنَّما أفاضل المؤمنين وخيارهم من كان هذه الصفات، كما يقول أحدنا: إنَّما الرجل من يملك نفسه عند الغضب، وإن كان من لا يكون كذلك لا يخرج عن كونه رجلاً، وإنَّما يخرج عن الفضل والكمال. وكذا في قولهم: إنَّما المال التبر، وإنَّما الظهر الإبل، لأن مرادهم بذلك نفي التفضيل من غير التبر ومن غير الإبل. على أننا لو سلمنا لهم أن لفظ (مؤمن) منتقل إلى مستحق المدح والثواب لوجب إجرائه على العارف بالله وتوحيده وعدله.

فإن قالوا: ثواب معارفه قد انحبط.

قلنا: قد بيننا فساد القول بالإحباط فبطل ما قالوه.

فإن قالوا: قوله تعالى: ﴿يُنَسِّسُ الْأَسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ﴾

فإنه غير كافٍ، لقوله تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ﴾، وقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ﴾ [البقرة: ٨٩]، فأثبت لهم المعرفة والكفر. وأمّا التصديق اللساني فإنه غير كافٍ أيضاً، لقوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾، ولا شك في أنّ أولئك الأعراب صدّقوا بألسنتهم.

تسليك النفس / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

/ [[ص ٢٢٧]] المطلب العاشر: في الأسماء والأحكام:

الإيمان لغة التصديق، وشرعاً تصديق الرسول ﷺ في كل ما علم مجيئه به ضرورة، ولا يكفي التصديق بالقلب عن التصديق باللسان وبالعكس، لقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ﴾ [البقرة: ٨٩]، فأثبت المعرفة والكفر، ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ﴾ [النمل: ١٤]، وقوله: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: ٨]، فأثبت الإقرار باللسان دون القلب.

وعند الأشاعرة: أنّه التصديق النفساني. وعند الكراميّة: أنّه الإقرار بالشهادتين. وعند قدماء المعتزلة والقاضي عبد الجبار: أنّه فعل الجوارح من الطاعات.

[[ص ٢٢٨]] واعلم أنّ الإيمان لمّا كان هو التصديق لم يقبل الشدّة والضعف ولا الزيادة والنقصان، وعند المعتزلة أنّه اسم لفعل الطاعات، فكان قابلاً لها.

وعند الإماميّة: أصول الإيمان: التصديق بالله، وبتوحيده، وبعده، وبالنبوة، وبالإمامة.

والمعتزلة قالوا: أصول الإيمان خمسة: التوحيد، والعدل، والنبوة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والوعد والوعيد. ومن لم يقرّ ببعض هذه لم / [[ص ٢٢٩]] يكن مسلماً، ومن أقرّ بذلك وفعل كبيرة لم يكن مؤمناً.

والتكليف ساقط في الآخرة. أمّا أهل الثواب، فلوجوب خلوصه من المشاق. وأمّا المعاقب، فلأنّه نوع إلقاء.

مناهج اليقين / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ٤٤٩]] اختلف الناس في الإيمان، فذهبت الإماميّة إلى

والثواب، وفسقه يدلّ على كونه غير معتقد لها، لأنّه لو اعتقدهما لما أقدم على ما اعتقد أنّه يستحقّ به العقاب، فلمّا أقدم على الكبائر علمنا أنّه لا يعتقد ما يُظهر الإقرار به، وتمثيله / [[ص ١٧٥]] حاله بحال من أظهر أنّ في الكوّة حيّة ثمّ يدخل يده فيها، فإنّه يُستدلّ بذلك على أنّه يكذب في قوله إنّه يعتقد أنّ في الكوّة حيّة.

فالجواب عنه: إنّه يجوز أن يعتقد الإنسان البعث والنشور والعقاب ويقدم مع ذلك على المعصية تعجباً للذة، وتسويفاً للتوبة، ورجاءاً لمغفرة الله تعالى، وطمعاً فيها، كما يعتقد الإنسان أنّ في الكوّة حيّة، ومع ذلك يدخل يده فيها إذا اعتقد أنّ فيها ذهباً كثيراً وأنّه ربّما يسلم من الحيّة، أو لأنّه أعدّ ترياقاً يدفع ضرر الحيّة.

واحتجاجه أيضاً بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [التوبة: ٦٧] غير صحيح، لأنّ هذا القول إنّما يدلّ على أنّ المنافق فاسق، وهكذا نقول، ولا يدلّ على أنّ كلّ فاسق منافق.

أنوار الملوكوت / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ٢٠٥]] المسألة الثامنة: في أنّ المؤمن لا يكفر:

قال: والمؤمن لا يصحّ منه الكفر، وإلاّ أدّى إلى تعدّد استيفاء الحقّ منه، لانعقاد الإجماع على أنّه لا ينفك عن إحدى البععتين.

أقول: ذهب الشيخ أبو إسحاق رحمه الله إلى أنّ المؤمن لا يصحّ منه الكفر. والدليل عليه أنّه لو صحّ منه الكفر لتعدّد استيفاء الحقّ منه، لأنّه ببيانه يستحقّ الثواب الدائم / [[ص ٢٠٦]] وبكفره العقاب الدائم، والإحباط قد أبطلناه، فيلزم أن يتعدّد استيفاء الحقّ منه، ولا ينتقض بالكافر إذا آمن، لأنّ الله تعالى وعده بإسقاط عقابه تفضلاً بخلاف ما نحن فيه، فإنّه يستحيل إسقاط ثوابه المستحقّ.

كشف المراد / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ٥٧٧]] قال: والإيمان التصديق بالقلب واللسان، ولا يكفي الأوّل، لقوله تعالى: ﴿وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ﴾ [النمل: ١٤] ونحوه. ولا الثاني، لقوله: ﴿قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا﴾ [الحجرات: ١٤].

أقول: اختلف الناس في الإيمان على وجوه كثيرة ليس هذا موضع ذكرها، والذي اختاره المصنّف رحمه الله أنّه عبارة عن التصديق بالقلب واللسان معاً، ولا يكفي أحدهما فيه. أمّا التصديق القلبي

أحدها: أن الإيمان يجامع المعصية، فلا يكون هو عبارة عن فعل الطاعات. بيان الأول قوله تعالى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ﴾ [ص: ٤٥١] إحداهما على الأخرى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبَغِي﴾ [الحجرات: ٩]، وقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: ٨٢].

وثانيها: أن فعل الطاعات معطوف على الإيمان، فيكون مغايراً له، لقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ [البقرة: ٢٥]، وقوله: ﴿وَمَنْ يَأْتِهِ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ الصَّالِحَاتِ﴾ [طه: ٧٥].

وثالثها: أن الإيمان من صفات القلوب، لقوله تعالى: ﴿يَتَرَخَّصِدْرَةً لِلْإِسْلَامِ﴾ [الأنعام: ١٢٥]، وقوله: ﴿وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ [النحل: ١٠٦]، وقوله: ﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾ [المجادلة: ٢٢].

[١/٢٤٩] مسألة: صاحب الكبيرة مؤمن، لما بيننا من أن

الإيمان هو التصديق القلبي بما عُلِمَ بالضرورة بحجىء الرسول به. وذهبت المعتزلة إلى أنه لا مؤمن ولا كافر، بل هو منزلة بين المنزلتين.

وذهب الحسن البصري إلى أنه منافق.

وذهبت الزيدية إلى أنه كافر نعمة.

وذهبت الخوارج إلى أنه كافر.

وذهبت الأزارقة من الخوارج إلى أنه مشرك.

وذهبت المرجئة وأصحاب الأشعري وأصحاب الحديث وكافة أصحابنا إلى ما ذهبنا نحن إليه.

واحتجَّت المعتزلة بأن الفاسق ليس بمؤمن، لأنه ليس بفاعل للطاعات، ولا تارك / [ص: ٤٥٢] للمعاصي، ولا بكافر، لأنه يقيم عليه الحدود. ولأنه يُدْفَنُ في مقابر المسلمين ويُغَسَّلُ كتغسيلهم.

والجواب عن قولهم: أنه مبنيٌّ على أن الإيمان فعل الطاعات، ونحن قد بيننا بطلانه.

[٢/٢٥٠] مسألة: الكفر عبارة عن إنكار ما عُلِمَ بالضرورة بحجىء الرسول به، وقال القاضي: إنه الجحد بالله، وهو غير منعكس، وقالت المعتزلة: إنه قبح أو إخلال بواجب يستحقُّ به أعظم العقوبات. وهو باطل، لأن عقوبات الكفر متفاوتة، وكلُّ ما زاد فهو أعظم بالنسبة إلى ما نقص. وعلى قولنا لا يكفر أحد من أهل الصلاة، وهو مذهب أبي حنيفة وأصحابه.

أنه المعرفة، وهو مذهب جهنم بن صفوان، ويميل إليه أبو الحسن الأشعري، وذهبت الأشعرية إلى أنه عبارة عن التصديق، وذهبت الكرامية إلى أنه عبارة عن التلفُّظ بالشهادتين، وذهب الجبائيات وأتباعهما إلى أنه عبارة عن فعل الواجبات والاجتناب عن المحرّمات، وذهب قاضي عبد الجبار وأبو الهذيل العلاف إلى أنه اسم لجميع الطاعات من فعل الواجبات والمندوبات.

وذهب جماعة السلف إلى أنه عبارة عن الاعتقاد بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالأركان، وهو مذهب شيخنا المفيد رحمته الله، وذهب بعض أصحابنا إلى أنه عبارة عن الاعتقاد بالقلب والإقرار باللسان أو حكمه كما في حق الساکت والنائم والمكره. والأخير عندي هو الحق، لأن الإيمان في اللغة التصديق، والأصل عدم النقل. ولأنه لو نُقِلَ في الشرع لكان ذلك معلوماً كسائر الألفاظ المنقولة شرعاً.

وذلك التصديق / [ص: ٤٥٠] لا يجوز أن يكون إشارة إلى المعرفة القلبية، لقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ﴾ [البقرة: ٨٩]، ولا التصديق اللساني، لقوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: ١٤]، ولا شك أن أولئك الأعراب كانوا مصدِّقين بألسنتهم، وقوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: ٨]، فوجب أن يكون الإيمان عبارة عن مجموعها.

احتجَّت المعتزلة بأن فعل الطاعات هو الدين، لقوله تعالى: ﴿وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ﴾ [البينة: ٥]، إشارة إلى إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وعبادة الله تعالى. والدين الإسلام، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران: ١٩]، والإسلام الإيمان وإلا لم يكن مقبولاً، لقوله: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [آل عمران: ٨٥]، وأيضاً قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾ [البقرة: ١٤٣]، أي صلاتكم.

والجواب عن الأول: أن ذلك لفظ واحد، وما تقدّم جمع، فلا يُعَبَّرُ به عنه، فلا بد من المجاز، فنحن نقول: المراد به: ذلك الدين، أو الإخلاص دين القيمة.

وعن الثاني: أنه يجوز أن يكون المراد به: تصديقكم بتلك الصلاة.

ويتنقض مذهبهم بوجوه:

قال المصنّف: (والفاسق المؤمن لا يُجَلَّد في النار، لأنَّ ثواب طاعته قد بطل أنْ يحبط، وبقاؤه مع القول بنقله من الجنة إلى النار خلاف الإجماع. ولأنَّه تعالى وصف نفسه بأنَّه عفوٌّ غفور، فلو كانت الصغائر مكفَّرة والكبائر غير مكفَّرة لبطل الوصف. وأيضاً فالجمع بين العمومين في الآيتين المذكورتين واجب لا بدَّ منه، وعمومات الخصوم ظاهرة لا تفيد العلم، ومعارضة بأمثالها).

قال الشارح (دام ظلُّه): (ذهب [أكثر] أصحابنا الإمامية إلى أنَّ المؤمن الفاسق لا يُجَلَّد في النار قطعاً، ويجوز أنْ لا يدخلها أصلاً) بأنْ يعفو الله تعالى عنه، أو يشفع فيه النبيُّ (صلَّى الله عليه / [ص ٤٢١]) وآله وسلَّم).

(وقالت الوعيدية بالخلود)، أي بخلود الفاسق في النار.

(احتجَّ الشيخ أبو إسحاق (رحمه الله تعالى)) على مذهب أصحابنا الإمامية (بوجوه:

الأول: أنا قد بيَّنا فساد الإحباط)، وهو [إسقاط] استحقاق العقاب الطاري لاستحقاق الثواب السابق، وحينئذٍ نقول: (الثواب السابق) الحاصل بالإيمان والأعمال الصالحة قبل إقدامه على المعصية التي صار بها فاسقاً (مستحقُّ له، والعقاب) بتلك المعصية مستحقُّ عليه، ولا بدَّ من إيصال الثواب إليه، فإنَّما أنْ يثاب ثمَّ يعاقب وهو باطل بالإجماع، أو يعاقب ثمَّ يثاب وهو المطلوب).

ولا يمكن أنْ يقال هنا قسم آخر، وهو أنْ يثاب ويعاقب دفعة واحدة، لأنَّ ذلك محال، فإنَّ الثواب يجب خلوصه من الشوائب، ولحصول التضادِّ بين موجهيها، فإنَّ إثابته تقتضي تعظيمه وتبجيله على ما تقدَّم، ومعاقبته تقتضي إهانته وخزيه، والجمع بينهما محال.

(الثاني: أنَّ الله تعالى وصف نفسه بالعفو والغفران) في مواضع كثيرة من التنزيل، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَعَفُورٌ غَفُورٌ﴾ [الحج: ٦٠]، ﴿وَهُوَ الْعَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ [الأحقاف: ٨]، ﴿غَافِرِ الذَّنْبِ﴾ [غافر: ٣]، ﴿إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً﴾ [الزمر: ٥٣].

(وأجمع المسلمون عليه) أي على العفو، فإنَّما أنْ يثبت هذا الوصف (يعني العفو) بالنسبة إلى الصغائر، أو إلى الكبائر. والأوَّل باطل، لأنَّها أي الصغائر (تقع مكفَّرة. والثاني إمَّا مع التوبة، وهو باطل، لأنَّ الغفران حينئذٍ واجب، أو بدونها، وهو المطلوب).

والمعتزلة الذين تقدَّموا على أبي الحسين كفَّروا الأشاعرة بقولهم بالصفات ونسبة الأفعال إلى الله تعالى.

وأما المشبهة فقد كفَّروهم الجمهور من الأشاعرة ومن المعتزلة. وهو الحقُّ عندي، لا اعتقادهم أنَّ واجب الوجود جسم، وكلُّ جسم محدث لما بيَّنا.

[٣/٢٥١] مسألة: التأويل لا يمنع من كون المذهب خطأ، لأنَّ التأويل الفاسد لا يُخرج الجهل عن كونه جهلاً، فيكون هاهنا انضمام معصية إلى معصية، فيكون أبلغ.

وقال العنبري: إنَّه يُخرج المذهب الباطل عن بطلانه كما أنَّ الأجنبية إذا اعتقد أنَّها امرأتها فإِنَّها لا تحرم عليه. وهذا المثال خطأ، لأنَّ الشرط في الزنا هو العلم بأنَّها أجنبية، فيتغيَّر بالجهل.

[٤/٢٥٢] مسألة: الفسق لغة الخروج، واصطلاحاً الخروج عن طاعة الله تعالى فيما دون الكفر.

والنفاق لغة أنْ يُبطن الإنسان خلاف ما يُظهره، [ص ٤٥٣] وفي الشرع إظهار الإيمان وإبطان الكفر.

[٥/٢٥٣] مسألة: حكم المؤمن المستحقُّ للمدح هو التعظيم، ويتزايد تعظيمه بحسب تزايد شرفه، ومن أحكامه أنْ يُزوَّج المؤمنة ويرث من المؤمن وتغسيله والصلاة عليه ودفنه في مقابر المسلمين. وإنْ كان مرتكباً للذنوب، فإنْ كان كبيرةً ذمَّ ولم يمدح، وشهادته مردودة، ويُحدِّد إنْ أوجب الذنب الحدَّ، ويلحق به أحكام المؤمن المغيرة لذلك.

والمرجئة قالوا: إنَّ الفاسق يُمدح لإيمانه ويُذمُّ لفسقه، والخوارج قالوا: إنَّه يُذمُّ وله أحكام الكفَّار، وإنْ لم نعلم كونه كبيراً لم يذمَّ.

وأما الكافر فإنْ كان كفره بعد إيمان سُمِّي ردةً، ويُستتاب إنْ لم يولد على الفطرة، فإنْ تاب وإلَّا قُتِل، وإنْ وُلِد على الفطرة قُتِل. وإنْ لم يكن بعد إيمان، فإنْ كان حربياً قُتِل حتى يسلم، وإنْ كان ذمياً أو مجوسياً فإنَّه يُقتل أو تُؤخذ منه الجزية بشرط الالتزام بالذمة.

والمنافق إنْ أظهر نفاقه أُجري عليه أحكام الكفَّار، وإنْ لم يُظهر أُجري عليه أحكام المسلمين.

إشراق اللاهوت / عميد الدِّين العبيدي (ت ٧٥٤هـ):

[ص ٤٢٠] [المسألة الثالثة: في أنْ عقاب الفاسق منقطع]:

وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ﴾ [الرعد: ٦]، وعلى تفيد الحال) أي حال ظلمهم، (وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً﴾ [الزمر: ٥٣].

* * *

[ص ٤٢٨] [المسألة الثامنة: في أن المؤمن لا يكفر]:

قال المصنّف: (والمؤمن لا يصحُّ منه الكفر، وإلا أدى إلى تعذُّر استيفاء الحقِّ منه، لانعقاد الإجماع على أنه لا ينفكُّ عن إحدى البقعتين).

قال الشارح (دام ظلُّه): (ذهب الشيخ أبو إسحاق رحمته إلى أن المؤمن لا يصحُّ منه الكفر، والدليل عليه أنه لو صحَّ منه الكفر لتعذَّر استيفاء الحقِّ) وهو العقاب الدائم على الكفر (منه، لأنه ببيانه يستحقُّ الثواب الدائم وبكفره العقاب الدائم، والإحباط قد أبطلناه، فيلزم أن يتعذَّر استيفاء الحقِّ منه. ولا ينتقض بالكافر إذا آمن، لأنَّ الله تعالى وعد بإسقاط عقابه تفضُّلاً بخلاف ما نحن فيه، فإنه يستحيل إسقاط ثوابه المستحقِّ).

فإن قلت: لم لا يجوز أن يثبته برهة من الزمان، ثم يعاقبه برهة أخرى، ثم يثبته، ثم يعاقبه، وهكذا دائماً؟ وحينئذٍ يحصل الثواب والعقاب دائماً على هذا الوجه.

قلت: الإجماع واقع على استحالة نقل الكافر من النار إلى الجنة، ونقل الثابت من الجنة إلى النار، وإلى هذا أشار المصنّف بقوله: (لانعقاد الإجماع على أنه لا ينفكُّ عن إحدى البقعتين)، أي الجنة والنار، والهاء في قوله: (على أنه لا ينفكُّ عن إحدى البقعتين) عائدة إلى الكافر المفروض، وإلا لما تحقَّق الإجماع المدعى، فإنَّ نقل الفاسق من النار إلى الجنة واقع عنده وعند أكثر المسلمين.

[المسألة التاسعة: في أن الفاسق يُسمَّى مؤمناً، وبيان ماهية

الإيهان]:

قال المصنّف: (والمؤمن إذا فسق يُسمَّى مؤمناً، لأنَّ الإيهان هو التصديق وهو مصدِّق، وليست الطاعات جزءاً من الإيهان، وإلا لكان قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ [البروج: ١١] تكريراً).

قال الشارح (دام ظلُّه): (اتَّفق أصحابنا الإمامية على أن المؤمن إذا فسق لا يخرج عن اسم الإيهان، بل يُسمَّى مؤمناً ويُسمَّى فاسقاً).

/ [ص ٤٢٢] وفي هذا نظر بالمنع من وجوب قبول التوبة خصوصاً على مذهب الشيخ أبي إسحاق والشارح (دام ظلُّه)، ولو سلِّم لم يقدح في ثبوت وصف العفو والغفران له تعالى.

(الثالث: أن العمومين في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ [٧] وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴿٨﴾ [الزلزلة: ٧ و٨]، لا بدَّ من العمل بهما) بمعنى إجراء كلِّ منهما على ظاهره - وهو العموم -، (عملاً بالأصل)، إذ الأصل أن يُراد من اللفظ عند إطلاقه حقيقته، (ولا يمكن ذلك) أي العمل بالعمومين معاً، (إلا بإيصال الثواب [إليه] بعد استيفاء ما عليه من العقاب، وهو المطلوب)، لاستحالة تقدُّم استيفاء الثواب على استيفاء العقاب واستيفائها دفعة واحدة لما تقدَّم.

(احتجَّ الخصم) يعني الوعيدية (بعمومات الوعيد كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَاراً خَالِداً فِيهَا﴾ [النساء: ١٤]، وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَفْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَاءُ لَهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا﴾ [النساء: ٩٣]، إلى غيره من الآيات)، كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِداً فِيهَا أبداً﴾ [الجن: ٢٣]، [وقوله تعالى]: ﴿وَمَنْ يَظْلِمِ مِنْكُمْ نُذِقْهُ عَذَاباً كَبِيراً﴾ [الفرقان: ١٩].

(والجواب: أنها لا تفيد القطع في العموم، بل هي ظاهرة فيه، لكن الظاهر قد يصار إلى خلافه لدليل، وقد بيَّناه) أي الدليل الدالُّ على عدم الخلود، (فتحمَّل الآية الأولى) وهي قوله: ﴿وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ﴾ (على من تعدَّى جميع الحدود التي من جهلتها الإيهان)، بل يجب الحمل على ذلك وإن لم يُعتبر الدليل الدالُّ على عدم الخلود، لأنَّ / [ص ٤٢٣] الحدود جمع مضاف، وهو من ألفاظ العموم، فتعيَّن الحمل عليه عند خلوه عن المعارض، وحينئذٍ يتحقَّق أن المراد الكُفَّار خاصة.

(والثانية) أي وتحمَّل الآية الثانية وهي قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَاراً خَالِداً فِيهَا﴾، (على من يقتل مؤمناً لأجل إيهانه)، وذلك كافر، (وكذلك ما يذكرونه من الآيات) كالأية الثالثة، وهي قوله: ﴿وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِداً فِيهَا أبداً﴾ [٣٣]، المراد بعصيان الله تعالى ورسوله في الإيهان، أو نقول: المراد بالخلود الزمن المتناول.

(وأيضاً فهي معارضة بآيات الوعد، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء: ٤٨]،

والفسق اسم لمن فعل قبيحاً، أو أخلّ بواجب من جهة العقل أو السمع، لكونه خارجاً بذلك عن طاعة مكلّفه سبحانه. والفاسق في اللغة: هو الخارج، [و] في عرف الشريعة هو الخارج عن طاعته سبحانه.

ومن جمع بين إيمان وفسق مؤمن على الإطلاق فاسق بما أتاه من القبيح، لثبوت كلّ واحد منهما، ومن ثبت إيمانه لا يجوز أن يكفر، لدوام ثواب الإيمان وعقاب الكفر وفساد اجتماعهما لمكلف واحد، وثبوت المستحقّ منها وعدم سقوطه بندم أو تحابط. وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا﴾ [النساء: ١٣٧]، مختصّ بمن أظهر الإيمان أو اعتقده لغير وجهه، دون من ثبت إيمانه، كقوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢]، يعني مظهرة للإيمان باتّفاق، ومدح المقطوع على إيمانه مطلق مقطوع بالثواب، والمظهر مشروط بكون الباطن مطابقاً للظاهر واقعاً موقعه.

وذمّ الكافر ولعنه مطلق، مقطوع له بالعقاب الدائم. / [[ص ٥٧]] وذمّ الفاسق مشروط بإعفاء عن مستحقّه ابتداءً أو عند شفاعته، وإذا ظهر كفر ممن كان على الإيمان وجب الحكم على ما مضى منه على المظاهرة (بالنفاق)، أو كونه حاصلًا عن تقليد، أو عن نظر لغير وجهه، لما بيّناه من الأدلّة الموجبة لذلك.

* * *

اللوامع الإلهية / المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

[[ص ٤٣٩]] الأوّل: الإيمان، وهو لغة التصديق، وعرفاً قيل: الشهادتان، للحديث. ويُبطّله قوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ [الحجرات: ١٤]. وقيل: المعرفة بالله، لقوله ﷺ: «أوّل الدّين معرفته»، ويُبطّل بقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ﴾ [البقرة: ٨٩]، ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ﴾ [النمل: ١٤].

/ [[ص ٤٤٠]] وقيل: عمل الجوارح، لقوله تعالى: ﴿وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ﴾ [البينة: ٥]، ويُبطّله: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: ٨٢]، وقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ [البقرة: ٢٧٧]، والعطف يقتضي المغايرة.

وقيل: اعتقاد بالجنان، وإقرار باللسان، وعمل بالأركان. وقيل: الأوّلان فقط. ويُعلم ضعفها ممّا سبق ويحيى. والحقّ أنّه التصديق، لأنّ معناه لغة ذلك، فكذا شرعاً، وإلّا

/ [[ص ٤٢٩]] وقالت المعتزلة: لا يُسمّى مؤمناً ولا كافراً، بل منزلة بين المنزلتين، هما الإيمان والكفر. (وقالت الخوارج: إنّه كافر)، لأنّه مرتكب ذنب، وكلّ ذنب عندهم كفر.

(والدليل على ما قاله الأصحاب) من أنّه يُسمّى مؤمناً: (أنّ الفاسق مصدّق بالله تعالى ورسوله وجميع ما يتوقّف عليه الأحكام الشرعية) من كونه تعالى قادراً عالماً مريداً حكيماً باعثاً للرُّسل وكون الرسول ﷺ صادقاً معصوماً، (والتصديق بذلك هو الإيمان، فكان مؤمناً)، إذ المؤمن من له الإيمان. (والذي يدلّ على أنّ الإيمان هو التصديق نقل أهل اللغة)، والمرجع في موضوعات ألفاظهم.

(وقد نُقِلَ في الشرع أنّه التصديق بالله تعالى وبرسوله ﷺ) وبما علّم مجيئه به، وليس فعل الطاعات جزءاً من الإيمان، وإلّا لزم أن يكون قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ تكريراً لا فائدة فيه، وهو باطل، بيان الملازمة: أنّ الإيمان إذا تحقّق وجب أن تتحقّق أجزاؤه، لاستحالة وجود الكلّ بدون جزئه، ومن جملتها عمل الصالحات، فيبقى قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ مستلزماً لقوله: (الذين عملوا الصالحات وعملوا الصالحات)، وذلك تكرير عارٍ عن فائدة.

وفيه نظر، فإنّ فعل الطاعات الذي يدعى أنّه جزء من الإيمان إنّما هو فعل الواجبات واجتناب المحرّمات خاصّة، فثبوت الإيمان لمكلف يستلزم ثبوت إتيانه بالواجبات واجتنابه للمحرّمات على ذلك التقدير، ولا يلزم من ذلك عمله للصالحات، لأنّ لفظ (الصالحات) جمع معرّف بالألف واللام، وهو عامّ شامل لكلّ صالحة، سواء كانت واجبة أو مندوبة، وسواء كانت ترك محرّمة أو ترك مكروه، وحيث لا يبقى قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ / [[ص ٤٣٠]] تكريراً محضاً، لدلالة المعطوف على ما لم يدلّ عليه المعطوف عليه.

* * *

أعلام الدّين / الحسن الديلمي (ق ٨هـ):

[[ص ٥٦]] والمؤمن: هو المصدّق بجملة المعارف عن برهانها، حسب ما خاطب به من لسان العرب، المعلوم كون الإيمان - فيه - تصديقاً، والكفر اسم لمن جحد المعارف أو شكّ فيها أو اعتقدها عن تقليد أو نظر لغير وجهه.

والجواب: منع انحصار العذاب العظيم في دخول النار. سلّمنا، لكن يحتمل تخصيصها بالكافر، لأنّ المؤمن لا يجارب الله ورسوله غالباً. سلّمنا، لكن نفي الخزي عن المؤمنين المصاحبين للنبي ﷺ، فلا يعمّ غيرهم.

والإيمان لِمَا كان لغَةً هو التصديق لم يقبل الزيادة والنقصان، خلافاً للمعتزلة. ولِمَا كان عبارة عن التصديق كان صاحب الكبيرة مؤمناً، خلافاً للمعتزلة، فإنهم لم يسمّوا الفاسق مؤمناً ولا كافراً، بل أثبتوا له منزلة بين المنزلتين.

* * *

[[ص ٤٣٨]] الأوّل: الإيمان، ولا شكّ أنّه في اللغة التصديق، قال الله تعالى: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا﴾ [يوسف: ١٧] أي بمصدّق. وأمّا في الاصطلاح، فقد اختلف في تفسيره على أقوال:
الأوّل: قالت الكراميّة: إنّ الإقرار بالشهادتين، لقوله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتّى يقولوا: لا إله إلاّ الله، محمّد رسول الله».

والجواب: أنّه هنا هو الإسلام، وهو غير الإيمان، إذ هو أعمّ منه، لقوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ [الحجرات: ١٤]، ولذلك أشار ﷺ في تمام الحديث المذكور إلى أنّه الإسلام، لقوله: «فإذا قالوا ذلك حقنوا منّي دماءهم وأموالهم إلاّ بحقّها، وحسابهم على الله».

/ [[ص ٤٣٩]] الثاني: قال جهم بن صفوان وأبو الحسن الأشعري وبعض الإماميّة: إنّ المعرفة، لما ورد أنّ «أوّل الدّين معرفته».

وفي هذا نظر، لأنّه لو كان المعرفة فقط لم يقل سبحانه: ﴿فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ﴾ [البقرة: ٨٩]، وكذا قوله: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ﴾ [النمل: ١٤]، وكذلك قول موسى لفرعون: ﴿لَقَدْ عَلِمْتَمَا أَنزَلْتَهُ هَؤُلَاءِ إِلَّا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [الإسراء: ١٠٢]، فأثبت في هذه الآيات [المعرفة] ونفى الإيمان، فلا يكون هي الإيمان.

الثالث: قال أبو عليّ الجبائي وابنه: إنّ فعل الواجبات وترك المحرّمات، لظواهر آيات وأخبار تدلّ على ذلك.

الرابع: قال قدماء المعتزلة: إنّ عمل الجوارح من أنواع الطاعات، واحتجّوا على ذلك بأنّ فاعل المحرّم وتارك الواجب

لزم الاشتراك أو النقل، وهما خلاف الأصل. ويكفي التصديق بالقلب، لقوله: ﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾ [المجادلة: ٢٢]، وقوله: ﴿إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ [النحل: ١٠٦]، والمراد تصديق الرسول ﷺ في كلّ ما علّم ضرورةً مجيئه به. نعم الإقرار باللسان كاشف، والأعمال ثمرات فعلي.

قولنا: الإيمان غير قابل للزيادة والنقصان، وما ورد في النقل من ذلك له تأويلات، وعلى القول الثالث يكون قابلاً لهما، وقد عرفت ما فيه.

* * *

[[ص ٤٤١]] الثاني: في الأحكام، وفيه مسائل:
الأوّل: حكم المؤمن في الدنيا المدح والتعظيم والمناكحة والموارثة والغسل والصلاة والدفن في مقابر المسلمين، وفي الآخرة استحقاق الثواب الدائم، للإجماع ودلالة النصّ والعقل. وأطفالهم تابعون لهم في ذلك كلّ، لقوله تعالى: ﴿الْحَقُّنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ [الطور: ٢١].

* * *

إرشاد الطالبين/ المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):
[[ص ٤٣٦]] قال [أي العلامة الحلي]: البحث العاشر: في الأسماء والأحكام:

الإيمان لغةً التصديق، واصطلاحاً هو تصديق الرسول ﷺ في جميع ما علّم بالضرورة مجيئه به، مع الإقرار باللسان. وعند المعتزلة: أنّه فعل الطاعات.

لنا: أنّه قيّد الإيمان بنفي الظلم في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا﴾ / [[ص ٤٣٧]] إِيْمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: ٨٢]، وعطف عليه فعل الطاعات في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ [الرعد: ٢٩]، وكلّ ذلك يدلّ على المغايرة.

احتجّوا بأنّ قاطع الطريق يُجزي، والمؤمن لا يُجزي، فقاطع الطريق ليس بمؤمن. أمّا الصغرى، فلائّه تعالى يُدخلهم النار، لقوله تعالى: ﴿وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٣]، وكلّ من يُدخل النار يُجزي، لقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا إِنَّكَ مَنْ تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْرَجْتَهُ﴾ [آل عمران: ١٩٢]. وأمّا الكبرى، فلنقله تعالى: ﴿يَوْمَ لَا يُجْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ﴾ [التحریم: ٨].

وإلا لزم النقل، وهو خلاف الأصل. وأيضاً لو نُقِلَ في الشرع إلى شيء لكان ذلك معلوماً كغيره من المنقولات الشرعية، وليس [ثم] ذلك التصديق. ولا يجوز أن يكون هو المعرفة القلبية فقط، لقوله: ﴿فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ﴾ [البقرة: ٨٩]، ولقوله تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ﴾ [النمل: ١٤]. ولا التصديق اللساني فقط، لقوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ [الحجرات: ١٤]، ولا شك أنهم كانوا مصدقين بألسنتهم، فيكون عبارة عنهما معاً، وهو المطلوب.

وفيه نظر، فإن الإيمان عرض، وكلُّ عرض لا بدَّ له من محلٍّ يقوم به، ولا شكَّ أنَّه تعالى لَمَّا أضافه إلى محلِّه أضافه إلى القلب، لقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ [النحل: ١٠٦]، وقال: ﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾ [المجادلة: ٢٢]، وقوله: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ﴾ [الأنعام: ١٢٥]، وأراد بالصدر القلب، فلو كان التصديق اللساني جزءاً منه لم يصحَّ ذلك، لعدم حصول اللساني في القلب إطلاقاً اسم المحلِّ على الحال، ولو كان التصديق ذلك اللساني جزءاً منه لم يصحَّ، لعدم حلول اللساني في القلب.

/ [[ص ٤٤٢]] السابع: قال بعض أصحابنا الإمامية والأشعرية: إنَّه التصديق القلبي فقط، واختاره ابن نوبخت وكمال الدين ميثم في قواعده، وهو الأقرب، لما قلناه من أنَّه لغة التصديق. ولَمَّا ورد نسبته إلى القلب، عرفنا أنَّ المراد به التصديق القلبي، لا أيَّ تصديق كان، بل يُصدِّق الرسول في كلِّ ما علِّمَ [بالضرورة] مجيئه به، ولا يجوز حمله على غيره دفعاً للاشتراك والمجاز، ويكون النطق باللسان مبيِّناً لظهوره، والأعمال الصالحات ثمرات مؤكِّدة له.

إذا تقرَّر هذا، فهنا تدنيان:

الأوَّل: إنَّ الإيمان هل يقبل الزيادة والنقصان أم لا؟ فنقول: لَمَّا كان عندنا عبارة عن التصديق القلبي أو [القلبي و] اللساني لكلِّ ما جاء به الرسول ﷺ، كان عبارة عن أمر واحد لا يقبل زيادةً ولا نقصاناً. وأمَّا عند المعتزلة لَمَّا كان عبارة عن الأعمال الصالحة وترك الأعمال الطالحة، فلا جرم كان قابلاً للزيادة والنقصان بحسب كثرة الأعمال وقتلتها.

الثاني: فاعل الكبيرة هل هو مؤمن أم لا؟ فنقول: الحقُّ عندنا

يُجزى، ولا شيء من المؤمن يُجزى، ينتج من الشكل الثاني: لا شيء من فاعل المحرَّم وتارك الواجب بمؤمن، وهو المطلوب.

وأما الصغرى، فلأنَّ أحد أقسام قاطع الطريق هو من يدخل النار، لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ جِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٣]، وكلُّ من يدخل النار يُجزى، لقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا إِنَّكَ مَنْ تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْرَجْتَهُ﴾ [آل عمران: ١٩٢].

وأما الكبرى، / [[ص ٤٤٠]] فلقوله تعالى: ﴿يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ﴾ [التحریم: ٨].

والجواب: بالمنع من انحصار العذاب العظيم في دخول النار، لجواز نوع آخر من العذاب.

سلمنا لكن لِمَ لا يجوز أن يكون ذلك مختصاً بالكفار؟ لأنَّ الآية في شأن من يحارب الله ورسوله، والمؤمن لا يحارب الله ورسوله غالباً.

سلمنا، لكن لا نُسلم أنَّ نفي الخزي عن كلِّ المؤمنين، لأنَّه مقيد في الآية بالمصاحبين للنبي ﷺ، فلا يعمُّ غيرهم.

ثم الذي يدلُّ على أنَّ الإيمان ليس عمل الصالحات واجتباب المقبَّحات ولا أمر هي داخلة فيه وجهان:

الأوَّل: قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: ٨٢]، قيد الإيمان بنفي الظلم، فلا يكون نفي الظلم نفس الإيمان ولا جزءه، لأنَّ قيد الشيء غير ذلك الشيء.

الثاني: قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ [البقرة: ٢٥]، عطف عمل الصالحات على الإيمان، فلو كان نفس الإيمان أو جزؤه لزم عطف الشيء على نفسه، أو عطف الجزء على كُله، وكلاهما غير معهود في كلامهم.

الخامس: قال أكثر السلف: إنَّه اعتقاد بالجنان وإقرار باللسان وعمل بالأركان، وهو مذهب شيخنا المفيد رحمه الله. وفي هذا نظر يُعلم ممَّا تقدَّم.

السادس: قال صاحب المنهاج شيخنا سالم بن محفوظ، والمحقق الطوسي / [[ص ٤٤١]] نصير الدين في تجريده، والمصنّف في المناهج وهنا: إنَّه التصديق بالقلب واللسان معاً، واستدلُّوا بأنَّه لغة التصديق، فيجب أن يكون في الشرع كذلك،

ومحل التصديق القلب، وأنه سبحانه أضافه إليه أيضاً، علمنا أن اللسان ليس من الإيذان في شيء، ولا يحمل عليها معاً دفعا للاشتراك والمجاز، بل نقول: النطق باللسان مُظهِر له، والأعمال الصالحة ثمرات تُؤكِّده.

* * *

٨٤ - أَيُّوبُ عَلَيْهِ السَّلَامُ:

تنزيه الأنبياء/ السيد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

[[ص ١١٣]] [في أن أَيُّوبَ عَلَيْهِ السَّلَامُ عُدَّ امتحاناً ولم يُعاقب]:

مسألة: فإن قيل: فما قولكم في الأمراض والمحن التي لحقت [نبي الله] أَيُّوبَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وأوليس قد نطق القرآن بأنها كانت جزاءً على ذنب في قوله: ﴿أَيُّوبُ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ ۗ﴾ [ص: ٤١]، والعذاب [لا يكون إلا جزاءً كالعقاب] والآلام الواقعة على سبيل الامتحان لا تُسمَّى عذاباً ولا عقاباً، وأوليس قد روى جميع المفسرين أن الله تعالى إنَّما عاقبه بذلك لثلاً يترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقصته مشهورة يطول شرحها؟

الجواب: قلنا: أمَّا ظاهر القرآن فليس يدلُّ على أن أَيُّوبَ عَلَيْهِ السَّلَامُ عوقب بما نزل به من المضار، وليس في ظاهره شيء مما ظنَّه السائل، لأنَّه تعالى قال: ﴿وَأَذْكُرُ عَبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ ۗ﴾ والنصب هو التعب، وفيه لغتان: بفتح النون والصاد، وضَمُّ النون وتسكين الصاد. والتعب هو المضرة التي لا تختصُّ بالعقاب، وقد تكون على سبيل الامتحان والاختبار.

/ [[ص ١١٤]] وأمَّا العذاب فهو أيضاً يجري مجرى المضار التي [لا] يختصُّ إطلاق ذكرها بجهة دون جهة. ولهذا يقال للظالم والمبتدئ بالظلم: إنَّه معدَّب ومضرٌّ ومؤلم، وربَّما قيل: معاقب على سبيل المجاز. وليست لفظة العذاب بجارية مجرى لفظة العقاب، لأنَّ لفظة العقاب تقتضي ظاهرها الجزاء، لأنَّها من التعقيب والمعاقبة، ولفظة العذاب ليست كذلك. فأما إضافته ذلك إلى الشيطان، وإنَّما ابتلاه به فله وجه صحيح، لأنَّه لم يصف المرض والسقم إلى الشيطان، وإنَّما أضاف إليه ما كان يستضرُّ به من وسوسته، ويتعب به من تذكيره له ما كان فيه من النعم والعافية والرخاء، ودعائه [له] إلى التضجُّر والتبرُّم ممَّا هو عليه، ولأنَّه كان أيضاً يوسوس إلى قومه بأن يستقدروه ويتجنَّبوه [ويستخفُّوه] لما كان عليه من الأمراض البشعة المنظر، ويُجرِّجوه من بينهم. وكلُّ هذا ضرر من جهة العين إبليس.

أنَّه مؤمن، لأنَّ الإيذان هو التصديق، ولا شك أنَّه مصدِّق، لأنَّه الفرض، وهو مذهب الأشعرية وأصحاب الحديث. وقال الحسن البصري بأنَّه منافق. وقالت الزيدية: إنَّه كافر نعمة. وقالت الخوارج: إنَّه كافر. وقالت الأزارقة من الخوارج: إنَّه مشرك. وذهب المعتزلة إلى أنَّه لا مؤمن ولا كافر. أمَّا أنَّه غير مؤمن، فلائنه ليس بفاعل للطاعات ولا تارك للمعاصي. وأمَّا أنَّه غير كافر، فلاقراره بالشهادتين وإقامة الحدود عليه، ودفنه في مقابر المسلمين، وتغسيله عند موته. قالوا: له منزلة / [[ص ٤٤٣]] بين المنزلتين، أي منزلة الإيذان والكفر.

* * *

الكلمات النافعات/ البيضاوي (ت ٨٧٧هـ):

[[ص ٢٧٧]] وأمَّا [الإيمان] فقد اختلف العلماء فيه، والمحرَّر مذهبان:

[المذهب] الأوَّل: أنَّه اعتقاد بالقلب ونطق باللسان، أو حكمه، وهذا اختيار المحقق نصير الدِّين في تجريد، وسديد [الدِّين] سالم بن محفوظ في منهاجه، والسيد ضياء الدِّين في رسالته، وجمال المحققين في كثير من كتبه.

ويدلُّ على أن الاعتقاد وحده غير كافٍ قوله تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ﴾ [النمل: ١٤]، فاستيقانهم بتلك الآيات لمَّا أنكروها بألسنتهم لم يزل كفرهم، ويدلُّ على أن اللسان غير كافٍ أيضاً قوله تعالى: ﴿وَمَنْ النَّاسُ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَيَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ ۗ﴾ [البقرة: ٨]، فوجب أن يكون الإيذان عبارة عنها معاً.

المذهب الثاني: أنَّه التصديق القلبي فقط؛ لأنَّه لغة كذلك، لقوله تعالى: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا﴾ [يوسف: ١٧]، أي بمصدِّق، والأصل عدم النقل. وهذا مذهب الأشعرية، واختيار كمال الدِّين ميثم في قواعد، وابن نوبخت، واستقرَّ به المقداد.

ويدلُّ على [أنَّ] اللسان لا مدخل له فيه: أنَّ الإيذان عرض لا بدَّ له من محلٍّ، / [[ص ٢٧٨]] ولا شك أنَّ الله (جلَّ وعزَّ) لمَّا أضافه إلى محلِّه أضافه إلى القلب، في قوله: ﴿إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ [النحل: ١٠٦]، وفي قوله: ﴿كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾ [المجادلة: ٢٢]، وفي قوله: ﴿يَشْرَحُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ﴾ [الأنعام: ١٢٥].

والمراد بالصدر القلب لحلوله فيه، ولمَّا كان لغة التصديق،

سمعت له شكوى ولا تفوه بتضجر ولا تبرم، فعوضه الله تعالى مع نعيم الآخرة العظيم الدائم أن ردّ عليه ماله وأهله / [[ص ١١٦]] وضاعف عددهم في قوله تعالى: ﴿وَأَتَيْنَاهُ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُمْ مَعَهُمْ﴾ [الأنبياء: ٨٤]، وفي سورة ص: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُمْ مَعَهُمْ﴾ [ص: ٤٣]، ثم مسح ما به [من العلل] وشفاه وعافاه وأمره على ما وردت به الرواية، بأن اركض برجلك الأرض فظهرت [له] عين فاغتسل منها، فتساقط ما كان على جسده من الداء. قال الله تعالى: ﴿ارْكُضْ بِرِجْلِكَ هَذَا مُغْتَسَلٌ بَارِدٌ وَشَرَابٌ﴾ [ص: ٤٢]، والركض هو التحريك، ومنه: ركضت الدابة.

فإن قيل: أفتصححون ما روي [من] أن الجذام أصابه حتى تساقطت أعضاؤه؟

قلنا: إن العمل المستقدرة التي تُنْفَر من رآها وتوحشه، كالبرص والجذام فلا يجوز شيء منها على الأنبياء عليهم السلام لما تقدم ذكره في صدر هذا الكتاب، لأنّ النفور ليس بواقف على الأمور القبيحة، بل قد يكون من الحسن والقبيح معاً. وليس يُنكر أن يكون أمراض أيوب عليه السلام وأوجاعه ومحتته في جسمه ثم في أهله [وماله] بلغت مبلغاً عظيماً يزيد في الغم والألم على ما ينال المجذوم، وليس تُنكر تزايد الألم فيه عليه السلام، وإننا نُنكر ما اقتضى التنفير.

فإن قيل: أفتقولون: إن الغرض مما ابتلي به أيوب عليه السلام كان الثواب أو العوض أو هما على الاجتماع؟

وهل يجوز أن يكون ما في هذه الآلام من المصلحة واللفظ حاصلًا في غيرها ممّا ليس بألم أم تمنعون من ذلك؟

قلنا: أمّا الآلام التي يفعلها الله تعالى لا على سبيل العقوبة فليس يجوز أن يكون / [[ص ١١٧]] غرضه سبحانه فيها العوض من حيث كان قادراً على أن يتدي بمثل العوض، بل الغرض فيها المصلحة وما يُؤدّي إلى استحقاق الثواب. فالعوض تابع والمصلحة أصل، وإنما يخرج بالعوض من أن يكون ظلمًا وبالغرض من أن يكون عبثاً.

فأمّا الألم، إذا كان فيه مصلحة ولطف، وهناك في المعلوم ما يقوم مقامه فيها، إلاّ أنّه ليس بألم، إمّا بأن يكون لذّة أو ليس بألم ولا لذّة، ففي الناس من ذهب إلى أن الألم لا يحسن في هذا الموضع، وإنما يحسن [بـ]حيث لا يقوم مقامه ما ليس بألم في

وقد روي أنّ زوجته عليه السلام كانت تخدم الناس في منازلهم وتصير إليه بما يأكله ويشربه، وكان الشيطان (لعنه الله تعالى) يلقي إليهم أن داءه عليه السلام يُعدي، ويُحسّن إليهم تجنّب خدمة زوجته من حيث كانت تباشر قروحه وتمسّ جسده، وهذه مضارٌّ لا شبهة فيها.

وأما قوله تعالى في سورة الأنبياء: ﴿وَأَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أُنِي مَسْنِيَ الضَّرُّ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾ ﴿٨٤﴾ فَاسْتَجَبْنَا لَهُ فَكَشَفْنَا مَا بِهِ مِنْ ضُرٍّ وَأَتَيْنَاهُ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُمْ مَعَهُمْ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَذَكَرْنَا لِلْعَابِدِينَ ﴿٨٥﴾ [الأنبياء: ٨٣ و ٨٤]، فلا ظاهر لها أيضاً يقتضي ما ذكره، لأنّ الضّرّ هو الضرر الذي قد يكون محنة كما يكون عقوبة.

فأمّا ما روي في هذا الباب عن جهلة المفسرين فمما لا يُلتفت إلى مثله، لأنّ هؤلاء لا يزالون يضيفون إلى ربهم تعالى وإلى رُسُلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ كُلِّ قَبِيحٍ [ومنكر]، ويقذفونهم / [[ص ١١٥]] بكلّ عظيم، وفي روايتهم هذه السخيفة ما إذا تأمّله المتأمل علم أنّه موضوع باطل مصنوع، لأنّهم رَوَوْا أنّ الله تعالى سلط إبليس على مال أيوب عليه السلام وغنمه وأهله، فلمّا أهلكهم ودمّر عليهم، ورأى من صبره عليه السلام وتماسكه، قال إبليس لربه: يا ربّ، إنّ أيوب قد علم أنّك ستخلف عليه ماله وولده فسُلّطني على جسده، فقال تعالى: قد سلّطتك على جسده [كله] إلاّ قلبه وبصره، قال: فأتاه فنخه من لدن قرنه على قدمه فصار قرحة واحدة، فُقذِفَ على كناسة لبني إسرائيل سبع سنين وأشهرًا تختلف الدوابُّ على جسده، إلى شرح طويل نصون كتابنا عن ذكر تفصيله، فمن يقبل عقله هذا الجهل والكفر كيف يُوثق بروايته، ومن لا يعلم أنّ الله تعالى لا يسُلّط إبليس على خلقه، وأنّ إبليس لا يقدر على أن يقرح الأجساد ولا [أن] يفعل الأمراض كيف يُعتمد [على] روايته؟!

فأمّا هذه الأمراض [العظيمة] النازلة بأيوب عليه السلام فلم تكن إلاّ اختباراً وامتحاناً، وتعريضاً للثواب بالصبر عليها، والعوض العظيم النفيس في مقابلتها، وهذه سنّة الله تعالى في أصفياه وأوليائه عليهم السلام. فقد روي عن الرسول ﷺ أنّه قال وقد سُئِلَ: أيُّ الناس أشدّ بلاءً؟ فقال: «الأنبياء ثمّ الصالحون ثمّ الأمثل فالأمثل من الناس»، فظهر من صبره عليه السلام على محتته وتماسكه ما صار به إلى الآن مثلاً، حتّى روي أنّه كان في خلال ذلك كلّ [صابراً] شاكراً محتسباً ناطقاً بما له فيه [من] المنفعة والفائدة، وأنّه ما

وإن كان يجوز ويحسن أن يفعل اللذة بمجرد ما من غير عوض زائد، ولا يحسن ذلك الفعل الآخر الذي جعلناه في مقابلتها متى تجرد، وإنما يحسن لغرض زايد ولم يُجرَّجها اختلافها في هذا الوجه من تساويها فيما ذكرناه من الحكم، وإذا كانت اللذة قد تساوي في الحكم الذي ذكرناه من التخيير في الاستصلاح ما ليس بلذة، وبيئاً أن العوض قد أخرج الألم من كونه ضرراً، وجعله بمنزلة ما ليس بألم، فقد بان صحة ما ذكرناه لأن التخيير بين اللذة [والألم] وما ليس بلذة ولا ألم، إذا حسن متى اجتمعا في المصلحة. فكذلك يحسن التخيير [بين اللذة وما جرى مجرى ما ليس بألم ولا ضرر من الألم] الذي يقابله المنافع، وليس بعد هذا إلا قول من يوجب فعل اللذة لكونها نفعاً، وهذا مذهب ظاهر البطلان لا حاجة بنا إلى الكلام عنه من هذا الموضع.

/ [[ص ١١٩]] فإن قيل: ما أنكرتم ما يكون الاستصلاح بالألم إذا كان هناك ما يستصلح به، وليس بألم يجري في القبح والعبث مجرى من بذل المال لمن يتحمل منه ضرب المقارع، ولا غرض له إلا إيصال المال في أن ذلك عبث قبيح؟

قلنا: أمّا قبح ما ذكرته فالوجه فيه غير ما ظننته من أن هناك ما يقوم مقامه في الغرض، لأننا قد بيئنا أن ذلك لو كان هو وجه القبح لكان كل فعل فيه غرض يقوم غيره فيه مقامه عبثاً وقبيحاً، وقد علمنا خلاف ذلك، وإنما قبح بذل المال لمن يتحمل الضرب، والغرض إيصال المال إليه من حيث يحسن أن يتبدى بدفع المال الذي هو الغرض من غير تكلف الضرب، فصار عبثاً وقبيحاً من هذا الوجه، وليس يمكن مثل ذلك في الألم إذا قابله ما ليس بألم، لأن ما فيه من الغرض لا يمكن الابتداء به.

* * *

اللوامع الإلهية / المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

/ [[ص ٢٥٨]] السادسة: قَصَّةُ أَثُوبِ ﷺ في قوله: ﴿أَيُّ مَسَّيِ الشَّيْطَانِ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ ۗ﴾ [ص: ٤١]، والعذاب على الذنب.

والجواب: المراد بالعذاب الوسوس التي يلقيها الشيطان في قلبه فيتوحش منها، وكيف يجوز حمله على صدور الذنب عنه مع أنه مدحه في آخر الآية بقوله: ﴿إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِرًا نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ ۗ﴾ [ص: ٤٤]؟

* * *

المصلحة، والصحيح أنه حسن، والله تعالى مخير في فعل أيها شاء، والدليل على صحة ما ذكرناه أنه لو قبح والحال هذه، لم يخل من أن يكون إنمّا قبح من حيث كان ظلماً أو من حيث كان عبثاً. ومعلوم أنه ليس بظلم، لأن العوض الزائد العظيم الذي يحصل عليه يُخرجه من كونه ظلماً. وليس أيضاً بعبث لأن العبث هو ما لا غرض فيه، أو ما ليس فيه غرض مثله. وهذا الألم فيه غرض عظيم جليل، وهو الذي تقدّم بيانه. ولو كان هذا الغرض غير كافٍ فيه ولا يُخرجه من العبث لما أخرجته من ذلك إذا لم يكن هناك ما يقوم مقامه.

وليس لهم أن يقولوا: إنه إنمّا قبح وصار عبثاً من حيث كان هناك ما يُعني عنه، لأن ذلك يُؤدّي إلى أن كل فعلين ألين كانا أو لذتين، أو ليسا بألمين ولا لذتين، أو أفعال تساوت في وجه المصلحة يقبح فعل كل واحدٍ منها، لأن العلة التي ادّعت حصلت.

وليس له أن يقول: إن الألم إنمّا يقبح إذا كان فيه من المصلحة، مثل ما في فعل هو لذّة من حيث كان يُعني عنه ما ليس بألم، وذلك أن العوض الذي في مقابلته يخرجه من كونه ضرراً ويدخله في أن يكون نفعاً، ويجريه على أقل الأحوال مجرى ما ليس بضرر، فقد عاد الأمر إلى أن الألم بالعوض قد ساوى ما ليس بألم، وحصل فيه من الغرض المؤدّي إلى المصلحة مثل ما فيه، فيجب أن يكون مخيراً في الاستصلاح بأيها شاء.

/ [[ص ١١٨]] فإن قيل: ما أنكرتم أيكون الفرق بين الأمرين أن اللذة قد يحسن أن تُفعل بمجرد كونها لذّة، ولا يفتقر في حسن فعلها إلى أمر زائد، والألم ليس كذلك، فإنه لا يحسن أن يُفعل مجرداً ولا بدّ من أمر زائد يجعله حسناً؟

قلنا: هذا فرق بين الأمرين في غير الموضع الذي جمعنا بينهما فيه، لأن غرضنا إنمّا كان في التسوية بين الألم واللذة إذا كان [في] كل واحدٍ منهما مثل [ما] في صاحبه من المصلحة، وأن يحكم بصحة التخيير في الاستصلاح بكل واحدٍ منهما، وإن كنا لا نُنكر أن بينهما فرقا من حيث كان أحدهما نفعاً يجوز الابتداء به واستحقاق الشكر عليه، والآخر ليس كذلك، إلا أن هذا الوجه وإن لم يكن في الألم فليس يقتضي قبحه، ووجوب فعل اللذة.

ألا ترى أن اللذة قد يساويها في المصلحة فعل [ما] ليس بألم ولا لذّة، فيكون المكلف تعالى مخيراً في الاستصلاح بأيها شاء،

حرف الباء

٨٥ - البترية:

يقصدون في الإمامة قصد رجل بعينه حتى يخرج، كل ولد عليّ عندهم عليّ السواء من أي بطن كان.

* * *

٨٦ - البداء:

كمال الدين / الشيخ الصدوق (ت ٣٨١هـ):

[[ص ٩٩]] فأما قوله: «مَا بَدَا لَهِ فِي شَيْءٍ كَمَا بَدَا لَهُ فِي إِسْمَاعِيلَ ابْنِي»، فإنه يقول: ما ظهر لله أمر كما ظهر له في إسماعيل ابني إذ اخترمه في حياتي ليعلم بذلك أنه ليس بإمام بعدي. وعندنا من زعم أن الله ﷻ يبدو له اليوم في شيء لم يعلمه أمس فهو كافر والبراءة منه واجبة، كما روي عن الصادق ﷺ.

حَدَّثَنَا أَبِي ﷺ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى الْعَطَّارِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ ابْنِ يَحْيَى بْنِ عَمْرَانَ الْأَشْعَرِيِّ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الرَّازِيُّ، عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ الْحُسَيْنِ اللَّؤْلُؤِيِّ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ، عَنْ عَمَّارٍ، عَنْ أَبِي بَصِيرٍ وَسَاعَةَ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الصَّادِقِ ﷺ، قَالَ: «مَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ يَبْدُو لَهُ فِي شَيْءٍ الْيَوْمَ لَمْ يَعْلَمْهُ أَمْسٍ فَابْرُؤُوا مِنْهُ».

وإنما البداء الذي يُنسب إلى الإمامية القول به هو ظهور أمره، يقول العرب: بدا لي شخص أي ظهر لي، لا بداء ندامة، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

* * *

[[ص ١٣٦]] ومن قال: إن الله يبدو له من إحداه رأياً

وعلم مستفاد فهو كافر بالله.

* * *

التوحيد / الشيخ الصدوق (ت ٣٨١هـ):

[[ص ٣٢٦]] قال محمد بن عليّ مؤلف هذا الكتاب (أعانه الله على طاعته): ليس البداء كما / [[ص ٣٢٧]] يظنه جهال الناس بأنّه بداء ندامة تعالى الله عن ذلك، ولكن يجب علينا أن نقرّ الله ﷻ بأنّ له البداء، معناه أن له أن يبدأ بشيء من خلقه فيخلقه قبل شيء ثمّ يعدم ذلك الشيء ويبدأ بخلق غيره، أو يأمر بأمر ثمّ ينهى عن مثله، أو ينهى عن شيء ثمّ يأمر بمثل ما نهى عنه، وذلك مثل نسخ الشرائع وتحويل القبلة وعدة المتوفى عنها زوجها، ولا

فرق الشيعة / الحسن بن موسى النوبختي (ق ٣هـ):

[[ص ٢٠]] (وفرقه) قالت: إنّ عليّاً كان أولى الناس بعد

رسول الله ﷺ بالناس لفضله وسابقته وعلمه وهو أفضل الناس كلّهم بعده وأشجعهم وأسخاهم وأورعهم وأزهدهم، وأجازوا مع ذلك إمامة أبي بكر وعمر وعدّوهما أهلاً لذلك المكان والمقام، وذكروا أنّ عليّاً ﷺ سلّم لهما الأمر ورضي بذلك وبابعهما طائعاً غير مكره وترك حقّه لهما فنحن راضون كما رضى الله المسلمين له ولمن بايع لا يحلّ لنا غير ذلك ولا يسع منا أحداً إلا ذلك، وأنّ ولاية أبي بكر صارت رشداً وهدياً لتسليم عليّ ورضاه، ولو لا رضاه وتسليمه لكان أبو بكر مخطئاً ضالاً هالكاً، وهم أوائل (البترية).

/ [[ص ٢١]] وخرجت من هذه الفرقة (فرقة) قالت: إنّ عليّاً ﷺ أفضل الناس لقربته من رسول الله ﷺ ولسابقته وعلمه، ولكن كان جائزاً للناس أن يولّوا عليهم غيره إذا كان الوالي الذي يولّونه مجزئاً أحبّ ذلك أو كرهه، فولاية الوالي الذي ولّوا عليّ أنفسهم برضى منهم رشد وهدي وطاعة لله ﷻ وطاعته واجبة من الله ﷻ، فمن خالفه من قريش وبني هاشم عليّاً كان أو غيره من الناس فهو كافر ضالاً.

* * *

[[ص ٥٧]] فأما الضعفاء منهم فسمّوا (العجالية) وهم

أصحاب (هارون بن سعيد العجلي)، وفرقة منهم يُسمّون (البترية) وهم أصحاب (كثير النواء) و(الحسن بن صالح بن يحيى) و(سالم بن أبي حفصة) و(الحكم بن عتيبة) و(سلمة بن كهيل) و(أبي المقدم ثابت الحداد) وهم الذين دعوا الناس إلى ولاية عليّ ﷺ ثمّ خلطوها بولاية أبي بكر وعمر فهم عند العامة أفضل هذه الأصناف وذلك أنّهم يُفضّلون عليّاً ويثبتون إمامة أبي بكر ويتقصون عثمان وطلحة والزبير ويرون الخروج مع كلّ من ولد عليّ ﷺ يذهبون في ذلك إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ويثبتون لمن خرج من ولد عليّ الإمامة عند خروجه ولا

وهذا ليس ببداء، كما قالت اليهود وأتباعهم فنسبتنا اليهود في ذلك إلى القول بالبداء، وتابعهم على ذلك من خالفنا من أهل الأهواء المختلفة.

وَقَالَ الصَّادِقُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «مَا بَعَثَ اللَّهُ نَبِيًّا قَطُّ حَتَّى يَأْخُذَ عَلَيْهِ الْإِقْرَارَ لِلَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِالْعُبُودِيَّةِ، وَخَلَعَ الْأَنْدَادَ، وَإِنَّ اللَّهَ عَلَيْهِ السَّلَامُ يُؤَخِّرُ مَا يَشَاءُ وَيُقَدِّمُ مَا يَشَاءُ».

ونسخ الشرايع والأحكام بشريعة نبيِّنا محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من ذلك، ونسخ الكتب بالقرآن من ذلك.

وَقَالَ الصَّادِقُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يَبْدُو لِلَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي شَيْءٍ الْيَوْمَ لَمْ يَعْلَمْهُ أَمْسٍ فَأَبْرُؤُوا مِنْهُ».

فمن زعم أن الله تعالى بدا له في شيء بداء ندامة، فهو عندنا كافر بالله العظيم.

وَأَمَّا قَوْلُ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «مَا بَدَأَ اللَّهُ فِي شَيْءٍ كَمَا بَدَأَ لَهُ فِي إِسْمَاعِيلَ ابْنِي»، فَإِنَّهُ يَقُولُ: مَا ظَهَرَ لِلَّهِ سُبْحَانَهُ أَمْرٌ فِي شَيْءٍ كَمَا ظَهَرَ لَهُ فِي ابْنِي إِسْمَاعِيلَ، «إِذْ اخْتَرْتَهُ قَبْلِي، لِيَعْلَمَ أَنَّهُ لَيْسَ بِإِمَامٍ بَعْدِي».

* * *

المسائل العكبرية / الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ):

[[ص ٩٩]] المسألة السابعة والثلاثون: وسأل عن قول الصادق عَلَيْهِ السَّلَامُ: «ما بدا لله في شيء ما بدا له في إسماعيل»، وقال: هل يبدأ الله شيئاً ثم ينقضه قبل تمامه؟

والجواب: أن البداء من الله تعالى هو الظهور، فإذا ظهر من أفعاله ما لم / [[ص ١٠٠]] يكن في الاحتساب والظنون قيل في ذلك: بدا لله كذا وكذا، وقد قال الله عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿وَبَدَأَ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ﴾ [الزمر: ٤٧]، أي ظهر لهم من فعله بهم ما لم يكن في احتسابهم. وليس البداء من الله تعالى تعقب رأي، ولا استدراك فائت، ولا انتقال من تدبير إلى تدبير، لحدوث علم بما لم يكن في المعلوم، والمعنى في قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «ما بدا لله في شيء كما بدا له في إسماعيل» بمعنى: ما ظهر له فعل في أحد من أهل البيت عَلَيْهِمُ السَّلَامُ ما ظهر له في إسماعيل، وذلك أنه كان الخوف عليه من القتل مستنداً، والظنُّ به غالباً، فصرف الله عنه ذلك بدعاء الصادق عَلَيْهِ السَّلَامُ ومناجاته بالله. وبهذا جاء الخبر عن الرضا علي بن موسى عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، وليس الأمر في هذا الخبر كما ظنَّه قوم من الشيعة في أن النصَّ كان قد استقرَّ في إسماعيل، فقبضه الله إليه وجعل

يأمر الله عباده بأمر في وقت ما إلا وهو يعلم أن الصلاح لهم في ذلك الوقت في أن يأمرهم بذلك، ويعلم أن في وقت آخر الصلاح لهم في أن ينهاهم عن مثل ما أمرهم به، فإذا كان ذلك الوقت أمرهم بما يصلحهم فمن أقرَّ الله عَلَيْهِ السَّلَامُ بأنَّ له أن يفعل ما يشاء ويعدم ما يشاء ويخلق مكانه ما يشاء ويُقدِّم ما يشاء ويُؤخِّر ما يشاء ويأمر بما شاء كيف شاء فقد أقرَّ بالبداء، وما عظم الله عَلَيْهِ السَّلَامُ بشيء أفضل من الإقرار بأنَّ له الخلق والأمر والتقديم والتأخير وإثبات ما لم يكن ومحو ما قد كان، والبداء هو ردُّ على اليهود لأنَّهم قالوا: إنَّ الله قد فرغ من الأمر، فقلنا: إنَّ الله كلَّ يوم في شأن، يُحْيِي وَيُمِيتُ ويرزق ويُفعل ما يشاء، والبداء ليس من ندامة وإنما هو ظهور أمر، يقول العرب: بدا لي شخص في طريقي أي ظهر، قال الله عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿وَبَدَأَ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ﴾ [الزمر: ٤٧] أي ظهر لهم، ومتى ظهر لله تعالى ذكره من عبد صلة لرحمه زاد في عمره، ومتى ظهر له منه قطيعة لرحمه نقص من عمره، ومتى ظهر له من عبد إتيان الزنا نقص من رزقه وعمره، ومتى ظهر له منه التعفُّف عن الزنا زاد في رزقه وعمره.

١٠ - ومن ذلك قولُ الصادق عَلَيْهِ السَّلَامُ: «ما بدا لله بداءً كما بدا له في إسماعيل ابني»، يقول: «ما ظهر لله أمرٌ كما ظهر له في إسماعيل ابني إذ اخترته قبلي ليعلم بذلك أنه ليس بإمام بعدي».

١١ - وقد روي لي من طريق أبي الحسين الأَسدي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في ذلك شيءٌ عربيٌّ، وهو أنه روى أن الصادق عَلَيْهِ السَّلَامُ قال: «ما بدا لله بداءً كما بدا له في إسماعيل / [[ص ٣٢٨]] أبي إذا أمر أباه إبراهيم بدبجِه ثم فداه بدبجٍ عظيمٍ»، وفي الحديث على الوجهين جميعاً عندي نظر إلا أنني أوردته لمعنى لفظ البداء، والله الموفق للصواب.

* * *

الاعتقادات / الشيخ الصدوق (ت ٣٨١ هـ):

/ [[ص ١٠]] [١٠] باب الاعتقاد في البداء:

قال الشيخ أبو جعفر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: إنَّ اليهود قالوا: إنَّ الله تبارك وتعالى قد فرغ من الأمر.

فقلنا: بل هو عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [الرحمن: ٢٩]، ﴿يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾ [البقرة: ٢٥٨]، ويخلق ويرزق، و﴿يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ﴾ [آل عمران: ٤٠].

وقلنا: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ [الرعد: ٣٩]، وإنَّه لا يمحو إلا ما كان، ولا يثبت إلا ما لم يكن.

وأما الإمامة فإنه لا يوصف الله فيه بالبداء، وعلى ذلك إجماع فقهاء الإمامية ومعهم فيه أثر عنهم عليهم السلام قالوا: «مهما بدا لله في شيء فلا يبدو له في نقل نبي عن نبوته، ولا إمام عن إمامته، ولا مؤمن قد أخذ عهده بالإيمان عن إيمانه».

* * *

تصحيح اعتقادات الإمامية / الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ):

/ [[ص ٦٥]] فصل: في [معنى] البداء:

قال أبو جعفر عليه السلام: اعتقادنا في البداء... إلى آخره.

قال أبو عبد الله: قول الإمامية في البداء طريقه السمع دون العقل، وقد جاءت الأخبار به عن أئمة الهدى عليهم السلام، والأصل في البداء هو الظهور، قال الله تعالى: ﴿وَبَدَأَ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ﴾ [الزمر: ٤٧]، يعني به: ظهر لهم من أفعال الله تعالى بهم ما لم يكن في حسابهم وتقديرهم، وقال: ﴿وَبَدَأَ لَهُمْ سَيِّئَاتٍ مَا كَسَبُوا وَحَاقَ بِهِمْ﴾ [الزمر: ٤٨]، يعني: ظهر لهم جزاء كسبهم وبأن لهم ذلك، وتقول العرب: قد بدا لفلان عمل حسن، وبدا له كلام فصيح، كما يقولون: بدا من فلان كذا، فيجعلون اللام قائمة مقامه، فالمعنى في قول الإمامية بدا لله في كذا - أي: ظهر له فيه ومعنى ظهر فيه - أي ظهر منه، وليس المراد منه تعقب الرأي ووضوح أمر كان قد خفي عنه وجميع أفعاله تعالى الظاهرة في خلقه / [[ص ٦٦]] بعد أن لم تكن فهي معلومة له فيما لم يزل، وإنما يوصف منها بالبداء ما لم يكن في الاحتساب ظهوره، ولا في غالب الظن وقوعه، فأما ما علم كونه وغلب في الظن حصوله فلا يستعمل فيه لفظ البداء.

وقول أبي عبد الله عليه السلام: «ما بدا لله في شيء كما بدا له في إسماعيل»، فإنما أراد به ما ظهر من الله تعالى فيه من دفاع القتل عنه وقد كان مخوفاً عليه من ذلك مظنوناً به، فلطف له في دفعه عنه.

وقد جاء الخبر بذلك عن الصادق عليه السلام فروي عنه أنه قال: «كان القتل قد كُتِبَ على إسماعيل مرتين فسألت الله في دفعه عنه فدفعه»، وقد يكون الشيء مكتوباً بشرط فيتغير الحال فيه، قال الله تعالى: ﴿ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ﴾ [الأنعام: ٢].

فتبين أن الأجل على ضربين: ضرب منها مشروط يصح فيه الزيادة والنقصان، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يُنْقَضُ مِنْ عُمرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ﴾ [فاطر: ١١]، وقوله تعالى:

الإمامة من بعده في موسى، فقد جاءت الرواية بضد ذلك عن أئمة آل الرسول عليهم السلام، فروي أنهم قالوا: «مهما بدا لله في شيء فإنه لا يبدو له في نقل نبي عن نبوته، ولا إمام عن إمامته، ولا مؤمن قد أخذ عهده بالإيمان عن إيمانه»، فكان هذا الخبر مصححاً من التأويل في البداء ما قدّمناه.

* * *

أوائل المقالات / الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ):

/ [[ص ٤٦]] وأتفقوا على إطلاق لفظ (البداء) في وصف الله

تعالى، وأن ذلك من جهة السمع دون القياس.

* * *

/ [[ص ٨٠]] ٥٨ - القول في البداء والمشية:

وأقول: في معنى البداء ما يقول المسلمون بأجمعهم في النسخ وأمثاله من الإفقار بعد الإغناء، والإمراض بعد الإعفاء، والإمامة بعد الإحياء، وما يذهب إليه أهل العدل خاصة من الزيادة في الآجال والأرزاق والنقصان منها بالأعمال. فأما إطلاق لفظ البداء فإنما صرت إليه بالسمع الوارد عن الوسائط بين العباد وبين الله تعالى، ولو لم يرد به سمع أعلم صحته ما استجزت إطلاقه، كما إنه لو لم يرد على سمع بأن الله تعالى يغضب ويرضى ويحب ويعجب لما أطلقت ذلك عليه - سبحانه -، ولكنه لما جاء السمع به صرت إليه على المعاني التي لا تأبأها العقول، وليس بيني وبين كافة المسلمين في هذا الباب خلاف، وإنما خالف من خالفهم في اللفظ دون ما سواه، وقد أوضحت عن علتي في إطلاقه بما يقصر معه الكلام، وهذا مذهب الإمامية بأسرها وكل من فارقها في المذهب يُنكره على ما وصفت من الاسم دون المعنى ولا يرضاه.

* * *

الفصول المختارة / الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ):

/ [[ص ٣٠٩]] فأما الرواية عن أبي عبد الله عليه السلام من قوله: «ما

بدا لله في شيء كما بدا له في إسماعيل»، فإنما على غير ما توهموه أيضاً من البداء في الإمامة، وإنما معناها ما روي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «إن الله تعالى كتب القتل على ابني إسماعيل مرتين فسألته فيه فعفا عن ذلك، فما بدا له في شيء كما بدا له في إسماعيل»، يعني به ما ذكره من القتل الذي كان مكتوباً فصرفه عنه بمسألة أبي عبد الله عليه السلام.

وفزقوا بين النسخ والبداء باختلاف الوقتين في النسخ والمنسوخ.

والبداء على ما حدّدناه لا يجوز على الله تعالى، لأنّه عالم بنفسه، لا يجوز له أن يتجدّد كونه عالماً، ولا أن يظهر له من المعلومات ما لم يكن ظاهراً.

/ [[ص ١١٧]] ولهذا قالوا: إذا كان البداء لا يجوز عليه لم يجوز أيضاً عليه ما يدلُّ على البداء، أو يقتضيه من النهي عن نفس ما أمر به على وجهه في وقته، والمأمور والمنهي واحد.

وقد وردت أخبار آحاد لا توجب علماً، ولا تقتضي قطعاً، بإضافة البداء إلى الله تعالى، وحملها محققو أصحابنا على أن المراد بلفظة البداء فيها النسخ للشرائع، ولا خلاف بين العلماء في جواز النسخ للشرائع.

وبقي أن نبيّن هل لفظة (البداء) إذا حُمِلت على معنى النسخ حقيقة أو مستعارة؟ ويمكن أن ينصّ أنّها حقيقة في النسخ غير المستعارة، لأنّ البداء إذا كان في اللغة العربيّة اسماً للظهور.

وإذا سمّينا من ظهر له من المعلومات ما لم يكن ظاهراً، حتّى اقتضى ذلك أن يأمر بنفس ما نهى عنه، أو ينهي عن نفس ما أمر به، أنّه قد بدا، لم يمتنع أن يُسمّى الأمر بعد النهي والحظر بعد الإباحة على سبيل التدرّج، فإنّه بداء له، لأنّه ظهر من الأمر ما لم يكن ظاهراً، وبدا ما لم يكن بائناً، بمعنى البداء الذي هو الظهور والبروز حاصل في الأمرين.

فما المانع على نفص الاستنفات أن يُسمّى الأمرين بداء، لأنّ فيهما معاً ظهور أمر لم يكن ظاهراً.

فإن قيل: هذا إنّما يسوغ إذا أُطلق لفظة (البداء) ولم تضاف، فأماً إذا أُضيفت وقيل: (بدا له في كذا) فلا يليق إلّا بما ذكرناه دون ما خرّجتموه، لأنّ اطلاع من أمر بعد نهى، أو نهى بعد أمر على أمر ما كان مطلقاً خصّه، فلا يتعدّى / [[ص ١١٨]] إلى غيره، فيجوز أن يقال على سبيل التخصيص: بدا له.

وليس كذلك النسخ، لأنّ الأمر وإن كان متجدّداً بعد النهي، وكذلك الحظر بعد الإباحة، فذلك ممّا لا يقتضي الإضافة على سبيل التخصيص، لأنّ الأمر المتجدّد ظاهر الأمر، ولكلّ سامع له ومخاطب به.

قلنا: هذا فرق ضعيف، لأنّه قد يجوز أن يضاف من البداء الذي هو الظهور ما شارك فيه غيره، ولا يمنع مشاركته في أن

﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾ [الأعراف: ٩٦]؟ فبيّن أن آجالهم كانت مشترطة في الامتداد بالبرّ والانقطاع بالفسوق.

وقال تعالى [فيما خبر به] عن نوح في خطابه لقومه: ﴿اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ / [[ص ٦٧]] إِنَّهُ كَانَ عَفَّاراً ﴿١٠﴾ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَاراً ﴿١١﴾﴾ [نوح: ١٠ و ١١] إلى آخر الآيات. فاشترط لهم في مدّ الأجل وسبوغ النعم الاستغفار، فلمّا لم يفعلوه قطع آجالهم وبتّر أعمارهم واستأصلهم بالعذاب، فالبداء من الله تعالى يختصّ ما كان مشروطاً في التقدير، وليس هو الانتقال من عزيمة إلى عزيمة ولا من تعقّب الرأي، تعالى الله عمّا يقول المبطلون علواً كبيراً.

وقد قال بعض أصحابنا: إنّ لفظ البداء أُطلق في أصل اللغة على تعقّب الرأي [والانتقال من عزيمة إلى عزيمة]، وإنّما أُطلق على الله تعالى على وجه الاستعارة كما يُطلق عليه الغضب والرضا مجازاً غير حقيقة، وإنّ هذا القول لم يضرّ بالمذهب، إذ المجاز من القول يُطلق على الله تعالى فيها ورد به السمع، وقد ورد السمع بالبداء على ما بيّننا، والذي اعتمدناه في معنى البداء أنّه الظهور على ما قدّمت القول في معناه، فهو خاصّ فيما يظهر من الفعل الذي كان وقوعه يبعد في النظر دون المعتاد، إذ لو كان في كلّ واقع من أفعال الله تعالى لكان الله تعالى موصوفاً بالبداء في كلّ أفعاله، وذلك باطل بالاتّفاق.

* * *

الرسائل (ج ١) / (جوابات المسائل الرازيّة) / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

/ [[ص ١١٦]] المسألة الخامسة: [مسألة البداء وحقيقته]: ما تقول في إطلاق لفظ (البداء) على الله تعالى؟ وهل هو لفظ له معنى مطابق للحقّ أم لا يجوز إطلاق هذه اللفظة على حال؟ الجواب - وبالله التوفيق - : أمّا (البداء) في لغة العرب: هو الظهور، من قولهم: بدا الشيء، إذا ظهر وبان.

والمتكلّمون تعارفوا فيما بينهم أن يُسمّوا ما يقتضي هذا البداء باسمه، فقالوا: إذا أمر الله تعالى بالشيء في وقت مخصوص على وجه معيّن بمكلّف واحد، ثمّ نهى عنه على هذه الوجوه كلّها، فهو بداء. لأنّه يدلُّ عليه من حيث لم تظهر أمر لم يكن ظاهراً إمّا جاز أن يطابق المنهي أمر بهذه الطائفة.

تعالى أن يأمر بما نهى عنه مع باقي الشرائط لوجهين: أحدهما أنه دلالة البداء، والآخر أنه يقتضي إضافة قبيح إليه تعالى إما الأمر، أو النهي، وهو أحد قولي أبي علي. والقول الآخر له أنه يمنع من وقوعه منه تعالى للوجه الأخير الذي ذكرناه، من اقتضائه إضافة قبيح إليه تعالى، لأن البداء لا يتصور فيمن هو عالم بنفسه.

والأولى أن يمنع منه للوجهين، لأن ما من شأنه أن يدل على أمر من الأمور ألا يختاره القديم تعالى مع فقد مدلوله لأن ذلك يجري مجرى فعل قبيح، ألا ترى أن فعله تعالى ما يطابق اقتراح الطالب لتصديقه، لِمَا كان دلالة التصديق، لم يجز أن يفعله من الكذب لأنه يدل على خلاف ما الحال عليه؟

والنسخ إنما يخالف البداء بتغيير الفعلين، فإن فعل المأمور به غير المنهية عنه. وإذا تغاير الفعلان، فلا بد من تغاير الوقتين. فكان النسخ يخالف البداء بتغاير / [[ص ٣٠٦]] الفعلين والوقتين. وأما الفرق بين النسخ والتخصيص، فقد مضى فيها تقدّم، فلا وجه لإعادته.

* * *

[[ص ٣١٧]] [أدلة القائلين بجواز النسخ قبل حضور وقت العمل والجواب عنها]:

... [[ص ٣١٨]] وسادسها: أن السيّد منّا قد يأمر عبده بالتجارة وغيرها بشرط أن لا ينهاه...

[[ص ٣١٩]] والجواب عمّا تعلقوا به سادساً: أن السيّد إنّما حسن منه ذلك مع عبده لجواز البداء عليه، وذلك لا يجوز على الله تعالى.

* * *

الشافي في الإمامة (ج ١) / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):
[[ص ٨٧]] وأما البداء، فقول هشام وأكثر الشيعة فيه هو قول المعتزلة بعينه في النسخ في المعنى، ومرادهم به مراد المعتزلة بالنسخ، وإنّما خالفوهم في تلقّبه بالبداء لأخبار روهها ولا معتبر في الألفاظ والخلاف فيها.

* * *

الذخيرة في علم الكلام / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):
[[ص ١٩١]] وليس لأحد أن يقول: أليس قد يتغيّر داعيه ويبدو له، فلا يلزمه اللطف؟
[[ص ١٩٢]] وذلك أنّا قد شرطنا الاستمرار في الداعي

ذلك بأدلة من إضافته إلى الأمر. ألا ترى أنه قد يجوز أن يظهر لي ولغيري من حسن الفعل أو قبحه ما لم يكن ظاهراً، فأمر بعد نهى أو نهى بعد أمر، فدلّ أنه قد بدا له ويضاف إليه.

وإن شاركه في أنه ظاهر له غيره، فالمشاركة ليس تنفي هذه الإضافة، ويجوز له أن يكون القوي بهذه الإضافة، وأن الأصل في ظهور هذا الأمر هو الفاعل له، دون كل من سمعه، لأنهم وإن اشتركوا في العلم به عند ظهوره، فالأصل في ظهوره هو الفاعل له، فيقوم الإضافة لذلك.

وليس ينبغي أن ينكر هذا التخريج، لأن أهل اللغة ما وافقونا على أن البداء لا يكون إلا في الموضع الذي ذكره بعض المتكلمين، وشرط بتلك الشرائط المشهورة.

بل قال أهل اللغة: إن البداء هو الظهور، ولم يزيدوا على ذلك، والمتكلمون قصره على موضع بحسب ما اختاروه، لأن معنى البداء الذي هو الظهور، / [[ص ١١٩]] فيجوز لغيرهم أن يعدّيه إلى موضع آخر فيه أيضاً معنى الظهور في اللغة لا قصر عليه ذلك.

ثم لو سلّمنا لخصوص اللغة أن لفظ البداء يختص حقيقة بما ذكره، جاز أن يستعار في غيره وهو النسخ لأن فيه معنى الظهور على كلّ حال. وقد بان بهذه الجملة جميع ما يحتاج في هذه المسألة.

* * *

الذريعة إلى أصول الشريعة / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):
[[ص ٣٠٤]] الفصل الثاني: في الفرق بين البداء والنسخ والتخصيص:

اعلم أن البداء في وضع اللغة هو الظهور، وإنّما يقال: (بدا فلان في كذا) إذا ظهر له من علم أو ظن ما لم يكن ظاهراً. وللبداء شرائط، وهي أربعة: أن يكون الفعل المأمور به واحداً، والمكلف واحداً، والوجه كذلك، والوقت كذلك، فما اختص بهذه الوجوه الأربعة من أمر بعد نهى، أو نهى بعد أمر، اقتضى البداء.

/ [[ص ٣٠٥]] وإنّما قلنا: إن ذلك يدل على البداء، لأنه لا وجه له إلا تغيير حال المكلف في العلم أو الظن، لأنه لو كانت حاله على ما كانت عليه، لما أمر بنفس ما نهى عنه، أو نهى عن نفس ما أمر به مع باقي الشرائط، وكان أبو هاشم يمنع في الله

الكافي في الفقه/ أبو الصلاح الحلبي (ت ٤٤٧ هـ):

[[ص ٧٩]] والبداء هو النهي عن نفس ما وقع الأمر به أو الأمر بنفس ما حصل النهي عنه، وإنَّما يكون كذلك بأن يكون ما تعلق به النهي والأمر واحداً، والمأمور [به] والمنهي [عنه] واحداً، والوقت واحداً، والوجه واحداً، كقول المكلف لشخص معيّن: التّك زيدا عند طلوع الشمس مكرماً له، ولا تأكل العسل يوم كذا طاعةً، [ثمّ نهاه] عن لقاء زيد مكرماً له قبل طلوع الشمس من غده، ويأمره أو يبيحه أكل العسل قبل ذلك اليوم.

وقلنا: إنّ ما جمع هذه الشروط بداء لأنّه لا وجه له إلاّ لظهور وجه الصّلاح بعد خفائه، وهو جائز من كلّ محدث وغير قبيح، لكون جميعهم غير عالم بوجه الصّلاح في المستقبل، وإنّما يُثبتون تكاليفهم على الظنون التي يجوز أن تحقّق، وغير جائز على القديم سبحانه من وجهين:

أحدهما: أنّه يقتضي ما علمنا استحقيقه من كونه عالماً لنفسه من حيث علمنا أنّه لا وجه للنهي عن نفس المأمور به أو الأمر بالمنهي عنه إلاّ الجهل بالعاقبة.

الثاني: أنّ أمره بالشيء دلالة حسنة ونهيه دلالة قبيحة، والنهي عن الحسن والأمر بالقبيح لا يجوز عليه سبحانه.

/ [[ص ٨٠]] ومتى اختل شرط واحد خرج عن حدّ البداء، لعلمنا بصحّة أمره تعالى المكلف بشيء ونهيه عن غيره، ونهى مكلف آخر عن نفس ما أمر به، وتكليفه شيئاً زماناً معيّنًا ونهيه عن مثله في زمان آخر، وأمره بالفعل في وقت على وجه ونهيه عن إيقاع مثله على وجه آخر. واتّفاق العلماء على حسن ما له هذه الصفة وخروجه عن صفة البداء.

* * *

كنز الفوائد (ج ١) / أبو الفتح الكراچكي (ت ٤٤٩ هـ):

[[ص ٢٢٧]] فصل في ذكر البداء:

اعلم - أيّدك الله تعالى - أنّ أصحابنا دون المتكلمين يقولون بالبداء، ولهم في نصرّة القول به كلام، ومعهم فيه آثار.

وقد استشنع ذلك منهم مخالفوهم، وشنع عليهم به مناظر وهم. وإنّما استشنعوه لأنّهم أنّه يؤدّي إلى القول بأنّ الله تعالى علم في البداء ما لم يكن يعلم. فإذا قدر الناصر للبداء على الاحتراز من هذا الموضوع فقد أحسن، ولم يبق عليه أكثر من إطلاق اللفظ، وقد قلنا: إنّ ذلك قد ورد به السمع.

والإرادة، وقد يجوز مع تغير حاله في الداعي والإرادة أيضاً أنّ يغلق الباب دونه، فاللطف إذا كان بالصفة التي ذكرناها إنّما يجب بحيث يجب الممكن، فأما القديم تعالى فلا يجوز عليه البداء، فهو مستمرّ الداعي والإرادة، فوجوب اللطف عليه لا يتغيّر.

* * *

[[ص ٣٥٧]] واليهود يختلفون: فمنهم من يمتنع من نسخ الشرائع من طريق العقل، ويعتدلّ بأنّه يقتضي البداء، وأنّ يصير الحسن قبيحاً. ومنهم من يبيح النسخ عقلاً ويمتنع منه سمعاً، ويدعي أنّ موسى عليه السلام أخبرهم بأنّ شرعه مؤبّد. والفرقة الثالثة يبيح النسخ عقلاً وسمعاً، ويمتنع من العمل بشريعتنا، لأنّ حجة نبينا ﷺ ما صحّت عندهم.

فأما الفرقة الأولى فالكلام عليها: أنّ النسخ لا يقتضي البداء، لأنّ ما اقتضى البداء هو ما جمع شروطاً: الأوّل أنّ يكون الفعل المأمور به هو المنهي عنه بعينه، والثاني أنّ يكون الوجه واحداً والوقت واحداً أيضاً والمكلف واحداً. فإذا جمع هذه الشروط دلّ على البداء.

والنسخ يخالف ذلك، لأنّ الفعل المأمور به غير المنهي عنه، لأنّ إمساك السبت المأمور بإمساكه في أيام موسى عليه السلام هو غير ما تناوله النهي بإمساكه في أيام نبينا ﷺ، وإذا تغاير الفعلان فما تكاملت شروط ما يقتضي البداء.

ويلزم من اعتمد هذه الطريقة أنّ لا يميت الله تعالى من أحياء، ولا يُعني من أفقره، ولا يصحّ من أمره. فإذا جاز ذلك وأمثاله ولم يدلّ على البداء فالنسخ مثله.

وقد ألزموا على هذه الطريقة أنّ لا تختلف شرائع الأنبياء (صلوات الله / [[ص ٣٥٨]] عليهم) وقد علمنا اختلافها، ولم يكن ذلك بداء، لأنّ في شريعة آدم عليه السلام [إباحة] تزويج الأخ الأخت، وفي شريعة إبراهيم عليه السلام إباحة تأخير الختان إلى وقت الكبر، وفي شريعة إسرائيل عليه السلام إباحة الجمع بين الأختين. وهذا كلّه يخالف شريعة موسى عليه السلام.

فأما النسخ فليس يقتضي كون الشيء الواحد حسناً قبيحاً على ما ظنّوه، وإنّما يقتضي أنّ يكون مثل الحسن من الأفعال صار قبيحاً. وليس يمتنع في المسألتين أنّ يقبح أحدهما ويحسن الآخر في العقول، وأمثله أكثر من أن تُحصى.

* * *

وقد أتفق لي فيه كلام مع أحد المعتزلة بمصر، أنا أحكيه لتقف عليه.

حكاية مجلس في البداء:

كنت سألت معتزلياً حضرت معه مجلساً، فيه قوم من أهل العلم، فقلت له: لِمَ أنكرت القول بالبداء، وزعمت أنه لا يجوز على الله تعالى؟ فقال: لأنه يقتضي ظهور أمر الله سبحانه كان عنه مستوراً، وفي هذا أنه قد تجدد له العلم بما لم يكن به عالماً.

/ [[ص ٢٢٨]] فقلت له: أبن لنا من أين علمت أنه يوجب ذلك وتقتضيه؟ ليسع الكلام معك فيه.

فقال: هذا هو معنى البداء، والتعارف يقضي بيننا، ولسنا نشك أن البداء هو الظهور، ولا يبدو للأمر إلا لظهور شيء تجدد من علم أو ظن لم يكن معه من قبل.

وبيان ذلك: أن طبيباً لو وصف لعليل أن يشرب في وقته شراب الورد، حتى إذا أخذ العليل القدح بيده ليشرب ما أمره به، قال له الطبيب في الحال: صبه ولا تشربه وعليك بشرب النيلوفر بدله. فلسنا نشك في أن الطبيب قد استدرك الأمر، وظهر له من حال العليل ما لم يكن عالماً به من قبل، فغير عليه الأمر لما تجدد له من العلم، ولولا ذلك لم يكن معنى لهذا الخلاف.

فقلت له: هذا مما في الشاهد وهو من البداء، فيجوز عندك أن يكون في البداء قسم غير هذا؟

فقال: لا أعلم في الشاهد غير هذا القسم، ولا أرى أنه يجوز في البداء قسم غيره ولا يعلم.

فقلت له: ما تقول في رجل له عبد، أراد أن يجتبر حاله وطاعته من معصيته، ونشاطه من كسله، فقال له في يوم شديد البرد: سر لوقتك هذا إلى مدينة كذا، لتقبض مالا لي بها. فأحسن العبد لسيده الطاعة، وقدم المبادرة، ولم يحتج بحجة، فلما رأى سيده مسارعة، وعرف شهامته ونهضته، شكره على ذلك، وقال له: أقم على حالك، فقد عرفت أنك موضع للصنيعة، وأهل للتعويل عليك في الأمور العظيمة، أيجوز عندك هذا؟ وإن جاز فهل هذا داخل في البداء أم لا؟

فقال: هذا مستعمل، ورأينا في الشاهد، وقد بدا فيه للسيّد، وليس هو قسماً ثانياً، بل هو بعينه الأوّل، هو الذي لا يجوز على الله ﷻ.

فقلت له: لِمَ جعلت الجمع بينهما من حيث ذكرت أولى من التفرقة بينهما، من حيث كان أحدهما مريداً لإتمام قبل أن يبدو له فيه فينهي عنه، وهو / [[ص ٢٢٩]] الطبيب، والآخر غير مريد لإتمامه على كل وجه، وهو سيّد العبد؟ بل كيف لم تُفرّق بينهما من حيث إن الطبيب لم يجز قط أن يقع منه اختلاف الأمر إلا لتجدد علم له لم يكن، وسيّد العبد يجوز أن يقع منه النهي بعد الأمر من غير أن يتجدد له علم، ويكون عالماً بنهضته في الحالين، ومسارعة إلى ما أحب، وإنما أمره بذلك ليعلم الحاضرون حسن طاعته، ومبادرته إلى أمره، وأنه ممن يجب اصطفاؤه، والإحسان إليه، والتعويل في الأمور عليه؟

قال: فإذا سلّمت لك الفرق بينهما، فما تُنكر أن يكون دالاً على أن مثالك الذي أتيت به غير داخل في البداء؟

قلت: أنكرت ذلك من قبل أن البداء عندنا جميعاً نهي الأمر عمّا أمر به قبل وقوعه في وقته، وإذا كان هذا هو الحدّ المراعى فهو موجود في مثالنا، وقد أجمع العقلاء أيضاً على أن السيّد فيه قد بدا له فيما أمر به عبده.

قال: فإذا دخل القسمان في البداء، فما الذي تُجيز على الله تعالى منها؟

فقلت: أقربها إلى قصّة إبراهيم الخليل ﷺ، وأشبهها لما أمر الله تعالى في المنام بذبح ولده إسماعيل ﷺ، فلما سارع إلى المأمور راضياً بالمقدور، وأسلم جميعاً صابرين، وتلّه للجين، نهاه الله عن الذبح بعد متقدّم الأمر، وأحسن الشاء عليهما، وضاعف لهما الأجر. وهذا نظير ما مثّلت من أمر السيّد وعبده، وهو النهي عن المأمور به قبل وقوع فعله.

قال: فمن سلّم لك أن إبراهيم ﷺ مأمور بذلك من قبل الله سبحانه؟

قلت: سلّمه لي من يقُرُّ بأن منامات الأنبياء ﷺ صادقة، ويعترف بأنّها وحى الله في الحقيقة. وسلّمه لي من يؤمن بالقرآن، ويصدّق ما فيه من الأخبار. وقد تضمّن الخبر عن إسماعيل أنه قال لأبيه: ﴿يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنْ الصَّابِرِينَ﴾ [الصافات: ١٠٢]، وقول الله تعالى لإبراهيم: ﴿قَدْ صَدَّقْتَ / [[ص ٢٣٠]] الرُّؤْيَا﴾، وثناؤه عليه حيث قال: ﴿كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾ [الصافات: ١٠٥]، وليس بمحسن من امثّل غير أمر الله تعالى في ذبح ولده، وهذا واضح لمن أنصف من نفسه.

وعبر عن ذلك بلفظ الذبح، ليصح من إبراهيم عليه السلام الاعتقاد له، والصبر على المضض فيه، الذي يستحقُّ جزيل الثواب عليه. ولو فسّر له في الأمر المراد على التعيين لما صحَّ منه الاعتقاد للذبح، ولا كان ما أمر به شاقاً يستحقُّ عليه الثناء والمدح وعظيم الأجر.

والذي نهى الله تعالى عنه هو الذبح في الحقيقة، وهو الذي لم يبق غيره، ولم تعلق الإرادة قطُّ به، فقد صحَّ بهذا أن الله تعالى لم يأمر بما لا يريد، ولا نهى عما أراد، والحمد لله.

قال الخصم: فقد انتهى قولك إلى أن الذي أمر به غير الذي نهى عنه، وليس هذا هو البدء.

فقلت له: أمّا في ابتداء الأمر فما ظنَّ إبراهيم عليه السلام إلا أن المراد هو الحقيقة، وكذلك كان ظنُّ ولده إسماعيل عليه السلام، فلمّا انكشف بالنهي لهما ما علماهمّا كان ظنُّهما سواه، كان ظاهره بدءاً، لمشابهة لحال من يأمر بالشيء وينهى عنه بعينه في وقته، وليستسلمه على ظاهر الأمر دون باطنه، فلم يرد على ما ذكرت شيئاً.

/ [[ص ٢٣٢]] وهذا الذي اتَّفَق لي من الكلام في البدء.

* * *

العدّة في أصول الفقه / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ):

[[ص ٥٢٧]] وأمّا البدء: فحقيقته في اللغة هو (الظهور)، ولذلك يُقال: (بدا لنا سور المدينة)، و(بدا لنا وجه الرأي)، وقال الله تعالى: ﴿وَبَدَأَ لَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا عَمِلُوا﴾ [الجاثية: ٣٣]، و﴿وَبَدَأَ لَهُمْ﴾ [[ص ٥٢٨]] سَيِّئَاتُ مَا كَسَبُوا﴾ [الزمر: ٤٨]، ويُراد بذلك كله: (ظهر).

وقد يُستعمل ذلك في العلم بالشيء بعد أن لم يكن حاصلًا، وكذلك في الظنّ.

فأمّا إذا أُضيفت هذه اللفظة إلى الله تعالى، فمنه ما يجوز إطلاقه عليه، ومنه ما لا يجوز:

فأمّا ما يجوز من ذلك: فهو ما أفاد النسخ بعينه، ويكون إطلاق ذلك عليه على ضربٍ من التوسُّع، وعلى هذا الوجه يُحمَل جميع ما ورد عن الصادقين عليهم السلام من الأخبار المتضمّنة لإضافة البدء إلى الله تعالى، دون ما لا يجوز عليه، من حصول العلم بعد أن لم يكن. ويكون وجه إطلاق ذلك فيه تعالى والتشبيه، هو أنه إذا كان ما يدلُّ على النسخ يظهر به للمكلفين ما لم يكن ظاهرًا لهم، ويحصل لهم العلم به بعد أن لم يكن حاصلًا لهم، أُطلق على ذلك لفظ البدء.

قال: فإنّي لا أُسمّي هذا بدءاً.

فقلت له: ما المانع لك من ذلك؟ أتوجّه الحجّة عليك به، أم مخالفته للمثال المتقدم ذكره؟

فقال: يمنعني من أن أُسمّي البدء، أن البدء لا يكشف إلا عن متجدّد علم لمن بدا له، وظهوره له بعد ستره، وليس في قصّة إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام ما يكشف عن تجدّد علم الله سبحانه، ولا يجوز ذلك عليه، فهذا قلت: إنّه ليس ببدء.

فقلت له: هذا خلاف ما سلّمته لنا من قبل، وأقررت به، من أن سيّد العبد يجوز أن يأمر بما ذكرناه، ثمّ يمنعه ممّا أمره به وبينها، مع علمه بأنّه يطيعه في الحالين لغرضه في كشف أمره للحاضرين.

ثمّ يقال لك: ما تُنكر من إطلاق اللفظ بالبدء في قصّة إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام، لأنّها كشفت لهما عن علم متجدّد، ظهر لهما، كان ظنُّهما سواه، وهو إزالة هذا التكليف بعد تعلُّقه، والنهي عن الذبح بعد الأمر به.

قال: أفنقول: إن الله تعالى أراد الذبح لمّا أمر به أم لم يردّه؟

واعلم أنّك إن قلت: إنّه لم يردّه دخلت في مذاهب المجبّرة، لقولك: إن الله تعالى أمر بما لا يريده.

وكذلك إن قلت: إنّه أراد دخلك في مذهبهم أيضاً، من حيث إنّه نهى عما أراد، فما خلاصك من هذا؟

فقلت له: هذه شبهة يقرب أمرها، والجواب عنها لازم لنا جميعاً، لتصديقنا بالقصّة، وإقرارنا بها.

وجوابي فيها: أن الذبح في الحقيقة هو تفرقة الأجزاء، ثمّ قد تُسمّى الأفعال / [[ص ٢٣١]] التي في مقدّمات الذبح، مثل القصد، والإضجاع، وأخذ الشفرة، ووضعها على الحلق، ونحو ذلك، ذبحاً مجازاً واتّساعاً.

ونظير ذلك أن الحاجّ في الحقيقة هو زائر بيت الله تعالى، على منهاج ما قرّرتّه الشريعة من الإحرام، والطواف، والسعي.

وقد يقال لمن شرع في حوائجه لسفره في حجّه من قبل أن يتوجه إليه: إنّه حاجّ، اتّساعاً ومجازاً.

فأقول: إن مراد الله تعالى فيما أمر به لخليله إبراهيم عليه السلام من ذبح ولده، إنّما كان مقدّمات الذبح، من الاعتقاد أولاً والقصد، ثمّ الاضطجاع للذبح، [و] ترك الشفرة على الحلق، وهذه الأفعال الشاقّة التي ليس بعدها غير الإتمام بتفرقة أجزاء الحلق.

أنَّه (إسقاط الحكم الذي تناوله النصُّ المتقدِّم، على وجه لولاه لكان ثابتاً به مع تراخيه عنه)، وذلك يقتضي / [[ص ٥٣٠]] أنَّ المأمور به غير المنهي عنه، وأنَّ وقت المنهي عنه غير وقت المأمور به.

* * *

الاقتصاد فيما يتعلَّق بالاعتقاد/ الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):
[[ص ٢٦٥]] ومتى قالوا: إنَّ ذلك يُؤدِّي إلى البداء.
قلنا: ليس ذلك بداء، لأنَّ البداء ما جمع شروطاً أربعة:

١ - أن يكون المأمور به هو المنهي عنه بعينه.

٢ - أن يكون الوجه واحداً.

/ [[ص ٢٦٦]] ٣ - أن يكون الوقت واحداً.

٤ - أن يكون المكلف واحداً.

والنسخ بخلاف ذلك، لأنَّ الفعل المأمور به غير المنهي عنه، لأنَّ إمساك السبت (في زمن موسى هو غير ما تناوله النهي عن إمساكه) في زمن نبينا ﷺ، وإذا تغير الفعلان لم يتكامل شروط البداء.

وكذلك إذا كان الوقتان متغايرين، ولو كان ذلك بداءً لوجب أن يكون إماتة الخلق (بعد إحيائهم، وإغنائهم بعد فقرهم، وصحتهم بعد مرضهم) بداءً، فإذا لم يكن كذلك لتغيَّر المصلحة فيه فالنسخ مثله. ويلزم عليه أيضاً أن لا تختلف شرائع الأنبياء، وقد علمنا اختلافها، وذلك لم يكن بداءً، لأنَّه كان في شرع آدم وحواء جواز تزويج الأخت من الأخ، وفي شرع إبراهيم إباحة تأخير الختان إلى وقت الكبر، وفي شريعة إسرائيل جواز الجمع بين الأختين، وكلُّ ذلك مخالف لشرع موسى ﷺ.

وقولهم: إنَّ ذلك يُؤدِّي إلى كون الشيء حسناً قبيحاً ليس بصحيح، لأنَّه إنَّما يقتضي (أن يكون) مثل الحسن قبيحاً، ولا يمتنع في المثليين ذلك. وذلك أكثر من أن يُحصى.

* * *

التبيان في تفسير القرآن (ج ١) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):
[[ص ٨٤]] وأمَّا الناسخ فهو كلُّ دليل شرعي يدلُّ على زوال مثل الحكم الثابت بالنصِّ الأوَّل في المستقبل على وجه لولاه لكان ثابتاً بالنصِّ الأوَّل مع تراخيه عنه. اعتبرنا دليل الشرع، لأنَّ دليل العقل إذا دلَّ على زوال مثل الحكم الثابت بالنصِّ الأوَّل لا يُسمَّى نسخاً. ألا ترى أنَّ المكلف للعبادات، إذا عجز أو زال عقله، زالت عنه / [[ص ٨٥]] العبادة بحكم العقل، ولا يُسمَّى ذلك

وذكر سيِّدنا الأجل المرتضى ﷺ وجهاً آخر في ذلك، وهو أن قال: (يمكن حمل ذلك على حقيقته، بأن يقال: (بدا له تعالى) بمعنى أنَّه ظهر له من الأمر ما لم يكن ظاهراً له، وبداله من النهي ما لم يكن ظاهراً له، لأنَّ قبل وجود الأمر والنهي لا يكونان ظاهرين مدركين، وإنَّما يعلم أنَّه يأمر أو ينهى في المستقبل. فأما كونه أمراً أو ناهياً، فلا يصحُّ أن يعلمه إلا إذا وجد الأمر والنهي، وجرى ذلك مجرى أحد الوجهين المذكورين في قوله تعالى: ﴿وَلَتَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ﴾ [محمد: ٣١]، بأن نحمله على أنَّ المراد به حتَّى نعلم جهادكم موجوداً، لأنَّ قبل وجود الجهاد لا يعلم الجهاد / [[ص ٥٢٩]] موجوداً، وإنَّما يعلم كذلك بعد حصوله، فكذلك القول في البداء)، وهذا وجه حسن جداً.

وأما ما لا يجوز إطلاقه عليه تعالى: هو أن يأمر تعالى المكلف بنفس ما نهاه عنه، على الوجه الذي نهاه عنه، في الوقت الذي نهاه عنه.

وإنَّما شرطنا هذه الوجوه كلّها، لأنَّ المنهي عنه لو كان غير المأمور به، لم يمتنع أن تقتضي المصلحة الأمر به والنهي عن مثله، وكان لا مدخل له في البداء، ولأنَّ النهي لو تعلَّق به على غير الوجه الذي تناوله الأمر كان حسناً، نحو أن يأمر الله بالصلاة على وجه العبادة له تعالى، وينهى عنها على وجه العبادة للشيطان.

وإنَّما شرطنا الوقت الواحد، لأنَّ المأمور به في وقتٍ لو نهى عنه في وقتٍ آخر، وصحَّ وقوعه، لكان ذلك حسناً في الحكمة، كما يصحُّ أن يحسن من الله تعالى فعل الجسم في بعض الأوقات، وإن كان لو فعله بعينه في وقت آخر وقد أفناه لم يمتنع أن يكون قبيحاً. وإنَّما يقبح ذلك لا لأنَّه يدلُّ على البداء، لكن لأنَّه تكليف ما لا يطاق، ولأنَّ ما يصحُّ أن تفعله في وقتٍ لا يصحُّ أن تفعله في وقتٍ آخر، لاختصاص مقدور القدر بالأوقات على ما دلَّ عليه الدليل، وإنَّما جعلنا المأمور هو المنهي، لأنَّه لو صحَّ كون المقدور الواحد لقادرين لم يمتنع أمر أحدهما به ونهى الآخر عنه على بعد ذلك.

وإنَّما قلنا: إنَّ ما اجتمعت فيه هذه الشرائط لا يجوز على القديم تعالى، لأنَّنا قد بيَّنا أنَّ الله تعالى إنَّما يأمر العبد بالشيء لتعلُّق مصلحته به، وينهاه لتعلُّق المفسدة به، ومحالُّ في الشيء الواحد في الوقت الواحد أن يكون مصلحةً ومفسدةً.

وأما نسخ الشريعة، فمخالف لما قدَّمناه، لأنَّنا قد بيَّنا في حدِّه

الأكبر، كما كان يظن جماعة أن الأمر في إسماعيل بن جعفر دون موسى عليه السلام، فلما مات محمد ظهر من أمر الله فيه، وأنه لم ينصبه إماماً، كما ظهر في إسماعيل مثل ذلك، لا أنه كان نص عليه ثم بدا له في النص على غيره، فإن ذلك لا يجوز على الله تعالى العالم بالعواقب.

[ص ٢٦٦] وعلى هذا يتأول أيضاً ما روي من أخبارنا المتضمنة للفظ البداء، ويبيّن أن معناها النسخ على ما يريده جميع أهل العدل فيما يجوز فيه النسخ، أو تغير شروطها إن كان طريقها الخبر عن الكائنات، لأن البداء في اللغة هو الظهور، فلا يمتنع أن يظهر لنا من أفعال الله تعالى ما كنا نظن خلافه، أو نعلم ولا نعلم شرطه.

فمن ذلك ما رواه محمد بن جعفر الأسدي رضي الله عنه، عن علي بن إبراهيم، عن الربان بن الصلت، قال: سمعت أبا الحسن الرضا عليه السلام يقول: «ما بعث الله نبياً إلا بتحريم الخمر، وأن يقر الله بالبداء، ﴿إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ﴾ [الحج: ١٨]، وأن يكون في تراثه الكندر».

وروى سعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، قال: [قال] علي بن الحسين، وعلي بن أبي طالب قبله، ومحمد بن علي وجعفر بن محمد عليه السلام: «كيف لنا بالحدِيث مع هذه الآية: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾».

فأمّا من قال بأن الله تعالى لا يعلم بشيء إلا بعد كونه فقد كفر وخرج عن التوحيد.

وقد روى سعد بن عبد الله، عن أبي هاشم الجعفري، قال: سألت محمد بن / [ص ٢٦٧] صالح الأرمني أبا محمد العسكري عليه السلام عن قول الله عز وجل: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾، فقال أبو محمد: «وهل يمحو إلا ما كان ويثبت إلا ما لم يكن؟»، فقلت في نفسي: هذا خلاف ما يقول هشام بن الحكم: إنه لا يعلم الشيء حتى يكون؟ فنظر إلي أبو محمد عليه السلام فقال: «تعالى الجبار العالم بالأشياء قبل كونها»، والحديث مختصر.

الفضل بن شاذان، عن محمد بن علي، عن سعدان بن مسلم، عن أبي بصير، قال: قلت له: ألهذا الأمر أمد نريح أبداننا وننتهي إليه؟ قال: «بلى، ولكنكم أذعتم فزاد الله فيه».

الدليل ناسخاً؟ واعتبرنا زوال مثل الحكم ولم نعتبر الحكم نفسه، لأنه لا يجوز أن ينسخ نفس ما أمر به، لأن ذلك يؤدي إلى البداء.

[ص ٨٦] وحكي البلخي في كتاب التفسير فقال: (قال قوم - ليسوا ممن يُعتبرون ولكنهم من الأمة على حال -: إن الأمة المنصوص عليهم - بزعمهم - مفوض إليهم نسخ القرآن وتدبيره، وتجاوز بعضهم حتى خرج من الدين بقوله: إن النسخ قد يجوز على وجه البداء، وهو أن يأمر الله عز وجل عندهم بالشيء ولا يبدو له، ثم يبدو له فيغيره، ولا يريد في وقت أمره به أن يغيره هو ويبدله وينسخه، لأنه عندهم لا يعلم الشيء حتى يكون، إلا ما يُقدّره فيعلمه علم تقدير، وتعجرفوا فرعموا أن ما نزل بالمدينة ناسخ لما نزل بمكة).

وأظن أنه عنى بهذا أصحابنا الإمامية، لأنه ليس في الأمة من يقول بالنص على الأمة عليه السلام سواهم، فإن كان عناهم فجميع ما حكاه عنهم باطل وكذب عليهم، لأنهم لا يجيزون النسخ على أحد من الأمة عليه السلام. ولا أحد منهم يقول بحدوث العلم، وإنما يُحكي عن بعض من تقدّم من شيوخ المعتزلة كالنظام والجاحظ وغيرهما، وذلك باطل. وكذلك لا يقولون: إن المتأخر ينسخ المتقدم إلا بالشرط الذي يقوله جميع من أجاز النسخ، وهو أن يكون بينهما تضاد وتناف لا يمكن الجمع بينهما، وأمّا على خلاف ذلك فلا يقوله محصل منهم.

الغيبة/ الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):

[ص ٦٤] وأمّا ما تضمّنه الخبر من قوله: «بدا لله فيه»، معناه: بدا من الله فيه، وهكذا القول في جميع ما يروى من أنه بدا لله في إسماعيل، معناه أنه بدا من الله، فإن الناس كانوا يظنون في إسماعيل بن جعفر أنه الإمام بعد أبيه، فلما مات علموا بطلان ذلك وتحققوا إمامة موسى عليه السلام، وهكذا كانوا يظنون إمامة محمد ابن علي بعد أبيه، فلما مات في حياة أبيه علموا بطلان ما ظنّوه.

[ص ١٢٦] قال محمد بن الحسن: ما تضمّن الخبر المتقدم من قوله: «بدا لله في محمد كما بدا له في إسماعيل»، معناه: ظهر من الله وأمره في أخيه الحسن ما زال الريب والشك في إمامته، فإن جماعة من الشيعة كانوا يظنون أن الأمر في محمد من حيث كان

الوقت في الأوّل دون الثاني، فجاز اختلاف المصلحة باختلاف الوقت.

* * *

الصراط المستقيم (ج ١) / البياضي (ت ٨٧٧هـ):

[[ص ٤٩]] ٢٤ - يلزم من نبوة محمد البدء، وهو على الله محال. قلنا: للبدء معنيان: بدء ندامة، وهذا على الله تعالى محال، لأنّ فيه ظهور حال الشيء بعد خفائه. وبداء خلق، ويُعتبر بحسب المصالح، وهذا من الله جازي واقع، وقد أورد ابن بابويه / [[ص ٥٠]] في (الدّرّ النضيد) أخباراً جمّة عن الصادق عليه السلام بالحثّ على اعتقاد البدء بهذا المعنى.

* * *

الصراط المستقيم (ج ٢) / البياضي (ت ٨٧٧هـ):

[[ص ٢٧٠]] فأما البدء فلم يقل به أحد منّا، نعم يجوز النسخ، وقد عرّف في الأصول الفرق بينها.

* * *

[[ص ٢٧٣]] احتجوا بقول أبيه: «ما بدا لله في شيء كما بدا في إسماعيل».

قلنا: فلا يقع منه البدء في الإمامة، وقد روي عنهم عليه السلام: «مهما بدا لله فلا يبدو في نقل نبي عن نبوته، ولا إمام عن إمامته، ولا مؤمن قد أخذ الله عهده بالإيمان عن إيمانه». والبدء الذي ذكره عليه السلام في ابنه هو القتل، فقد روي عنه أنّه قال: «إنّ الله كتب القتل على ابني إسماعيل مرتين، فسألته فيه ففعلني عنه، فما بدا له في شيء كما بدا له في إسماعيل».

* * *

٨٧ - البدعة:

أوائل المقالات / الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ):

[[ص ٤٩]] وأنفق الإمامية على أنّ أصحاب البدع كلّهم كفّار، وأنّ على الإمام أن يستبئهم عند التمكن بعد الدعوة لهم وإقامة البيئات عليهم، فإن تابوا عن بدعهم وصاروا إلى الصواب وإلا قتلهم لردّتهم عن الإيمان، وأنّ من مات منهم على تلك البدعة فهو من أهل النار. وأجمعت المعتزلة على خلاف ذلك، وزعموا أنّ كثيراً من أهل البدع فسّاق وليسوا بكفّار، وأنّ فيهم من لا يفسق ببدعته ولا يخرج بها عن الإسلام كالمرجئة من أصحاب ابن شبيب والبريّة من الزيدية الموافقة لهم في الأصول وإن خالفوهم في صفات الإمام.

* * *

والوجه في هذه الأخبار ما قدّمنا ذكره من تغير المصلحة فيه، واقتضائها تأخير الأمر إلى وقت آخر على ما بيّناه، دون ظهور الأمر له تعالى، فإنّا لا نقول به ولا نُجوّزه، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

فإن قيل: هذا يُؤدّي إلى أن لا نشق بشيء من أخبار الله تعالى.

قلنا: الأخبار على ضربين ضرب لا يجوز فيه التغير في مخبراته، فإنّا نقطع عليها، لعلنا بأنّه لا يجوز أن يتغير المخبر في نفسه، كالأخبار عن صفات الله وعن الكائنات فيما مضى، وكالأخبار بأنّه يثيب المؤمنين.

والضرب الآخر هو ما يجوز تغيره في نفسه لتغير المصلحة عند تغير شروطه، فإنّا نُجوّز جميع ذلك، كالأخبار عن الحوادث في المستقبل إلا أن يرد الخبر على وجه يُعلم أنّ خبره لا يتغير، فحينئذٍ تقطع بكونه، ولأجل ذلك قرّنت الحتم بكثير من المخبرات، فأعلمنا أنّه ممّا لا يتغير أصلاً، فعند ذلك نقطع به.

* * *

غنية النزوع (ج ٢) / ابن زهرة الحلبي (ت ٥٨٥هـ):

[[ص ١٤٣]] وليس هذا من البدء في شيء، لأنّه يجمع

شروطاً وهي:

أن يكون الأمر والنهي واحداً.

والمأمور والمنهي كذلك.

وأن يكون الفعل الذي تعلّق به الأمر والنهي واحداً.

والوجه والوقت كذلك، كقول القائل لغيره: ألق زيدا غداً

عند زوال الشمس مكرماً له، ثمّ ينهاه عن لقاءه مكرماً له في ذلك

الوقت قبل حضوره.

* * *

نقد المحصّل / نصير الدّين الطوسي (ت ٦٧٢هـ):

[[ص ٤٢١]] أقول: إنهم لا يقولون بالبدء، وإنّما القول

بالبدء ما كان إلا في رواية رويها عن جعفر الصادق عليه السلام: أنّه

جعل إسماعيل القائم مقامه بعده، فظهر من / [[ص ٤٢٢]]

إسماعيل ما لم يرتضه منه، فجعل القائم مقامه موسى، فسئل عن

ذلك، فقال: «بدا لله في أمر إسماعيل»، وهذه رواية، وعندهم أنّ

الخبر الواحد لا يوجب علماً ولا عملاً.

* * *

معارج الفهم / العلامة الحليّ (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ٣٩٤]] والفرق بين النسخ والبدء ظاهر، لاختلاف

٨٨ - البدل:

أوائل المقالات / الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ):

[[ص ١٠٦]] ١٠٩ - القول في البدل:

وأقول: إنَّ الكفر قد كان يجوز أن يكون في وقت الإيِّان بدلاً منه، و/ [[ص ١٠٧]] الإيِّان قد كان يجوز أن يكون بدلاً من الكفر في وقته، ولا أقول في حال الإيِّان إنَّ الكفر يجوز كونه فيه بدلاً منه ولا الإيِّان يجوز وجوده في حال الكفر بدلاً منه، وذلك أنَّ جواز الشيء هو تصحيحه وصحَّة إمكانه وارتفاع استحالته، والكفر مضادٌّ للإيِّان ووجود الضدِّ محيل لجواز وجود ضده كما يحيل وجوده، فإذا قال القائل: (إنَّ الكافر يجوز منه الإيِّان الذي هو بدل من الكفر) تضمَّن ذلك جواز اجتماع الضدِّين، وإذا قال: (قد كان يجوز) بتقدُّم لفظ (كان) على (يجوز) لم يتضمَّن ذلك محالاً. فأما القول بأنَّه يجوز من الكافر الإيِّان في مستقبل أوقات الكفر، ويجوز من المؤمن الكفر كذلك وليس بمنكر لارتفاع التضادِّ والإحالة، وليس هذا القول هو الخلاف بيننا وبين المجبِّة وإنَّا خلافهم لنا في الأوَّل وعليه أهل العدل كما أنَّ أهل الإجماع بأسرهم على خلافهم فيه.

* * *

الذخيرة في علم الكلام / السيِّد المرتضى (ت ٤١٣هـ):

[[ص ١٠٣]] فصل: في إبطال البدل:

إنَّما فرع هؤلاء القوم إلى ذكر البدل لما ألزموا تكليف ما لا يطاق، فتعلَّلوا بأنَّ قالوا: الكافر يجوز منه الإيِّان في حال كفره. فلمَّا قيل لهم: كيف يجوز ذلك والكفر والإيِّان لا يجتمعان؟ قالوا حينئذٍ: يجوز على جهة البدل، بأنَّ لا يكون كان الكفر فأوَّل ما يقال لهم: إنَّما أجزتم من الكافر الإيِّان بشرط، وهو أنَّ لا يكون كان الكفر، وقد علمتم أنَّ هذا الشرط لم يقع، فيجب أنَّ يكون الجواز المعلق به مرتفعاً وإلَّا بطل معنى الشرط. ألا ترون أننا إذا قلنا: يجوز أن يبعث الله نبياً لو لم يكن قد أعلمنا أنَّه قد ختم النبوة بنبيِّنا ﷺ، فقد شرطنا أمراً عرفنا الآن ارتفاعه، فيجب أن يرتفع تجويز بعثة نبيٍّ مع فقد الشرط في التجويز؟ وكذلك إذا أجزنا دخول زيد الدار بشرط أن لا يخبرني بأنَّه لا يدخلها متى أخبرني بأنَّه لا يدخلها ارتفاع الجواز. وبعد، فإنَّه يلزم تجويز الإيِّان من العاجز، بأنَّ لا يكون العجز بأن تكون القدرة بدلاً منه.

وأيضاً يلزم تجويز كون القديم محدثاً والمحدث قديماً على جهة البدل الذي ذكره، وإنَّ تجوُّزوا البدل في صفاته تعالى وفي الماضي وفي المستقبل والباقي المستمرُّ الوجود، وما يلزم على هذه الطريقة لا يكاد يُحصى. والفرق بين تجويزنا من المكلف الإيِّان والكفر في حال الثانية على البدل وبين قولهم واضح، لأنَّ / [[ص ١٠٤]] البدل كالشرط، ومن حقِّه أن لا يدخل إلَّا في الأمور المنتظرة المستقبلية، ولمَّا كان ما لم يوجد منتظراً صحَّ دخول البدل فيه إذا امتنع اجتماعه، والموجود واقع غير منتظر، فلا يصحُّ فيه البدل، إذ لو صحَّ ذلك فيه لصحَّ في الماضي والباقي.

وممَّا يقولونه: إنَّ الكافر تارك للإيِّان، ولا يصحُّ كونه تاركاً لما يستحيل، كما لا يكون تاركاً للجمع بين الضدِّين. وهذا غير نافع، لأنَّ الكافر في حال كفره وإن كان تاركاً للإيِّان فهو تارك لما كان قادراً عليه وجائز منه، وإن كان الآن قد خرج عن القدرة والصحَّة والجواز.

والفرق بين ذلك والجمع بين الضدِّين: أنَّ الجمع بين الضدِّين مستحيل في كلِّ حال، وليس كذلك الإيِّان في حال الكفر، فلهذا جاز أن يقال: إنَّه تارك بالكفر الإيِّان، ولم [يجز] ذلك في الجمع بين الضدِّين.

* * *

٨٩ - البراهمة:

↳ النبوة / شبهة البراهمة.

* * *

٩٠ - برهان الحدوث:

↳ الحدوث.

* * *

٩١ - برهان النظم:

التوحيد / الشيخ الصدوق (ت ٣٨١هـ):

[[ص ٢٨]] ٢٥ - حَدَّثَنَا أَبُو الْحَسَنِ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ غَالِبِ الْأَنْطَاطِي، قَالَ: أَخْبَرَنَا أَبُو عَمْرٍو أَحْمَدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ غَزْوَانَ، قَالَ: حَدَّثَنَا إِبرَاهِيمُ بْنُ أَحْمَدَ، قَالَ: حَدَّثَنَا دَاوُدُ بْنُ عَمْرٍو، قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ، عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «بَيْنَا رَجُلٌ مُسْتَلْقٍ عَلَى ظَهْرِهِ / [[ص ٢٩]] يَنْظُرُ إِلَى السَّمَاءِ وَإِلَى النُّجُومِ وَيَقُولُ: وَاللَّهِ إِنَّ لَكَ لَرَبًّا هُوَ خَالِقُكَ اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي»، قَالَ: «فَنظَرَ اللَّهُ ﷻ إِلَيْهِ فَعَفَرَ لَهُ».

ابن موسى ومن ادعى الإمامة من ولد موسى بعده فغير طيب الولادة ونفوسهم عن أنسابهم وكفروهم في دعواهم الإمامة وكفروا القائلين بإمامتهم واستحلوا / [[ص ٨٤]] دماءهم وأموالهم وزعموا أن الفرض من الله عليهم إقامة الصلوات الخمس وصوم شهر رمضان وأنكروا الزكاة والحج وسائر الفرائض وقالوا بإباحة المحارم من الفروج والغلمان، واعتلوا في ذلك بقول الله ﷻ: ﴿أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنَاثًا﴾ [الشورى: ٥٠]، وقالوا بالتناسخ وأن الأئمة عندهم واحد إنهم منتقلون من بدن إلى بدن، والمواساة بينهم واجبة في كل ما ملكوه من مال، وكل شيء أوصى به رجل منهم في سبيل الله فهو لسميع بن محمد وأوصيائه من بعده، ومذاهبهم مذاهب الغالية المفوضة في التفويض.

* * *

الفصول المختارة/ الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ):

[[ص ٣١٣]] وشذت فرقة ممن كان على الحق إلى قول سخي فجداً فأنكروا موت أبي الحسن عليه السلام وحبسه، وزعموا أن ذلك كان تحيلاً للناس، وادعوا أنه حي غائب وأنه هو المهدي، وزعموا أنه استخلف على الأمر محمد بن بشر مولى بني أسد، وذهبوا إلى الغلو والقول بالإباحة ودانوا بالتناسخ.

* * *

[[ص ٣١٥]] وأما البشرية فإن دليل وفاة أبي الحسن عليه السلام وإمامة الرضا عليه السلام وبطلان الحلول والاتحاد ولزوم الشرايع وفساد الغلو والتناسخ يدل بمجموع ذلك وبأحاده على فساد ما ذهبوا إليه.

* * *

٩٣ - البغاة:

فرق الشيعة/ الحسن بن موسى النوبختي (ق ٣هـ):

[[ص ١٣]] واختلّفوا في حرب علي عليه السلام ومحاربة من حاربه: فقالت الشيعة والزيدية ومن المعتزلة (إبراهيم بن سيار النظام) / [[ص ١٤]] (بشر بن المعتز) ومن قال بقولهما من المرجئة (أبو حنيفة) و(أبو يوسف) و(بشر المريسي) ومن قال بقولهم: إن علياً عليه السلام كان مصيباً في حربه طلحة والزبير وغيرهما، وأن جميع من قاتل علياً عليه السلام وحاربه كان على خطأ وجب على الناس محاربتهم مع علي عليه السلام.

قال مصنف هذا الكتاب: وقد قال الله ﷻ: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأعراف: ١٨٥]، يعني بذلك: أولم يتفكروا في ملكوت السماوات والأرض وفي عجائب صنعها، أولم ينظروا في ذلك نظر مستدلّ معتبر فيعرفوا بما يرون ما أقامه الله ﷻ من السماوات والأرض مع عظم أجسامها وثقلها على غير عمد وتسكينه إياها بغير آلة، فيستدلوا بذلك على خالقها ومالكها ومقيمها أنه لا يشبه الأجسام ولا ما يتخذ الكافرون إلهاً من دون الله ﷻ، إذ كانت الأجسام لا تقدر على إقامة الصغير من الأجسام في الهواء بغير عمد وبغير آلة، فيعرفوا بذلك خالق السماوات والأرض وسائر الأجسام، ويعرفوا أنه لا يشبهها ولا تشبهه في قدرة الله وملكه، وأما ملكوت السماوات والأرض فهو ملك الله لها واقتداره عليها، وأراد بذلك أولم ينظروا ويتفكروا في السماوات والأرض في خلق الله ﷻ إياهما على ما يشاهدونها عليه، فيعلموا أن الله ﷻ هو مالكها والمقتدر عليها لأنها مملوكة مخلوقة، وهي في قدرته وسلطانه وملكه، فجعل نظرهم في السماوات والأرض وفي خلق الله لها نظراً في ملكوتها وفي ملك الله لها لأن الله ﷻ لا يخلق إلا ما يملكه ويقدر عليه، وعنى بقوله: ﴿وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ﴾ يعني: من أصناف خلقه، فيستدلون به على أن الله خالقها وأنه أولى بالإلهية من الأجسام المحدثّة المخلوقة.

* * *

٩٢ - البشرية:

فرق الشيعة/ الحسن بن موسى النوبختي (ق ٣هـ):

[[ص ٨٣]] و(فرقة) منهم يقال لها: (البشرية) أصحاب (محمد بن بشير) مولى بني أسد من أهل الكوفة، قالت: إن (موسى بن جعفر) لم يمت ولم يجس وأنه حي غائب وأنه القائم المهدي وأنه في وقت غيبته استخلف على الأمر (محمد بن بشير) وجعله وصيه وأعطاه خاتمه وعلمه جميع ما يحتاج إليه رعيته وفوض إليه أموره وأقامه مقام نفسه فمحمد بن بشير الإمام بعده وأن محمد بن بشير لما توفّي أوصى إلى ابنه (سميع بن محمد بن بشير) فهو الإمام ومن أوصى إليه (سميع) فهو الإمام المفترض الطاعة على الأمة إلى وقت خروج موسى وظهوره فما يلزم الناس من حقوقه في أموالهم وغير ذلك مما يتقربون به إلى الله ﷻ فالفرض عليهم أداؤه إلى هؤلاء إلى قيام القائم، وزعموا أن علي

والإعلام من ذلك أننا وجدنا القوم في حربه (صلوات الله عليه وآله) على الاستحلال، وعلمناهم متديّنين بسفك دماء من قتلوه من شيعته وأنصاره من أهل الإيمان، وتقرّر أنّهم قصدوه بذلك على العداوة والشنآن.

وقد أجمع أهل الإسلام: أنّ من قتل مؤمناً بغير حقّ على الاستحلال، أو أباح دمه على التديّن بذلك والاعتقاد، فهو كافر بالله تعالى، زائل عنه اسم الإيمان.

ومن ذلك أيضاً عمّا حصل به الإجماع من أنّه من استحلّ جرعة من الخمر بعينه، مع إقامته في الجملة على الإقرار بجميع الشريعة والشهادة بجمل الإسلام، فهو كافر بلا اختلاف.

وقد ثبت في العقل والسمع معاً: أنّ الاستحلال لدماء المسلمين أعظم من استحلال الخمر عند الله وأكبر في معاصيه، وأغلظ في استحقاق العقاب، وأنّ الزجر عن ذلك في العقول أكبر من الزجر عن استحلال الخمر، وكذلك ما جاء في السمع من تعاضم النهي عنه وترادف الزجر في غير مكان، وتغليظ الوعيد لمرتكبه أكثر عند التحصيل وأوضح ممّا جاء في الخمر وشاربها على الاستحلال.

وإذا ثبت أنّ القوم كانوا - في حرب أمير المؤمنين (صلوات الله عليه وآله) وقتله وقتل جميع أنصاره - على ظاهر التديّن، كما ذكرناه، وظاهر الاستحلال، ولم يمكن أحد دفع ذلك إلاّ بدفع استحلال أهل الشام له، وإنكار وقوع أهل النهروان له على الاستحلال، وكان ذلك واضح البطلان، ثبت كفر أهل البصرة على ما رتّبناه، لاستحالة وجود ما هو أكبر من الكفر فيما ليس بكفر، ووجوب العظم في الكفر الأكبر على الكفر المتفق عليه بين الأنام.

ومن ذلك ظهور قتالهم له على سبيل العناد، دون الريب فيما اعتلوا به في / [[ص ٧٢]] استحقاقه ذلك، والشبهة والإشكال.

وذلك أنّ طلحة والزبير بايعا على الطاعة والاختيار من غير جبرٍ ولا إكراه بالاتفاق، ثمّ نكثا بيعته بغير حدّثٍ أوجب على الأمة خلعهما أو سوغها الطعن في إمامته، وأباح لها إيصال ما أخذه عليها من الميثاق، وخرجا مع عائشة في جملة من تبعهم يدعون إلى حربه بأمرٍ لا يشكّون في براءته منه، ويتعلّقون بما يعلمون فساده في استباحة دمه ودماء المؤمنين من قتل عثمان، وما راموه منهم في تسليم أهل الإسلام إلى من ليس له إقامة الحدود من الرعيّة

والدليل على ذلك قول الله ﷻ في كتابه: ﴿فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ﴾ [الحجرات: ٩]، فقد وجب قتالهم لبعيهم عليه لأنهم ادّعوا ما ليس لهم وما لم يكونوا أولياءه من الطلب بدم عثمان فبغوا عليه، واعتلوا بالخبر عن عليّ ؓ في قوله: «أمرت بقتال الناكثين والفاسقين والمارقين» فقد قاتلهم ووجب قتالهم.

وقال (بكر ابن أخت عبد الواحد) ومن قال بقوله: إنّ عليّاً وطلحة والزبير مشركون منافقون وهم مع ذلك جميعاً في الجنة لقول رسول الله ﷺ: «أطلع الله ﷻ على أهل بدر / [[ص ١٥]] فقال: اصنعوا ما شئتم قد غفرت لكم».

وقالت بقيّة المعتزلة (ضرار بن عمرو) و(معمر) و(أبو الهذيل العلاف) وبقية المرجئة: إنّنا نعلم أنّ أحدهما مصيب والآخر مخطئ، فنحن نتولّى كلّ واحدٍ منهم على الانفراد ولا نتولّاهم على الاجتماع، وعلّتهم في ذلك أنّ كلّ واحدٍ منهم قد ثبتت ولايته وعدالته بالإجماع فلا تزول عنه العدالة إلاّ بالإجماع.

وقالت (الحشويّة) و(أبو بكر الأصم) ومن قال بقولهم: إنّ عليّاً وطلحة والزبير لم يكونوا مصيبين في حربهم، وأنّ المصيبين هم الذين قعدوا عنهم، وأنهم يتولّونهم جميعاً ويتبرّؤون من حربهم ويردّون أمرهم إلى الله ﷻ.

* * *

الاعتقادات / الشيخ الصدوق (ت ٣٨١هـ):

[[ص ٣٦]] واعتقادنا فيمن قاتل عليّاً ؓ قول النبي ﷺ: «مَنْ قَاتَلَ عَلِيًّا فَقَدْ قَاتَلَنِي»، وقوله: «مَنْ حَارَبَ عَلِيًّا فَقَدْ حَارَبَنِي، وَمَنْ حَارَبَنِي فَقَدْ حَارَبَ اللَّهَ».

وَقَوْلُهُ ﷺ لِعَلِيٍّ وَفَاطِمَةَ وَالْحُسَيْنِ وَالْحُسَيْنِ: «أَنَا حَرْبٌ لِمَنْ حَارَبَكُمْ، وَسَلْمٌ لِمَنْ سَأَلَكُمْ».

* * *

الرسالة الكافية / الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ):

[[ص ٧١]] باب الدلائل على كفر محاربي أمير المؤمنين (صلوات الله عليه وآله) وخرجهم عن الإيمان:

سؤال: فإن قال: خبروني - الآن - ما الدليل على [أن] من حارب أمير المؤمنين (صلوات الله عليه) بالبصرة فقتل على خلافه، أو بقي على الإصرار، كافر بذلك، خارج عن الإيمان؟
جواب: قيل له: الأدلّة على ذلك كثيرة، والحجج لصحّته بيّنة،

ليقتلوهم بغير استحقاق، واستعملوا في حربه ما يُستعمل في حرب المرتدة، وزادوا في ذلك ما يُصنع بأهل الشرك وما حظره الدين في الكفار، فقتلوا أشياعه بعد الإيمان ونكّلوا بعَمَلِهِ أَقْبَحَ الفِعال، ونفوا من أقام على طاعته عن الأوطان، وقبضوا أموال المسلمين، ونهبوا بيت المال، وبدأوه عند الحرب بالقتال، وسفكوا دم من جاءهم من قبله يدعوهم إلى القرآن، وأعرضوا عن احتجاجه عليهم ولم يصغوا إليه، واستهزأوا بما أورده في حقّه من البرهان.

وإذا كان الأمر على ما وصفناه، ثبت أنّهم في العناد على ما بيّناه. ولا شك أنّ من خالف الله تعالى وعصاه على العباد فهو كافرٌ، بلا تنازع في ذلك ولا اختلاف.

ومن ذلك ما اجتمعت عليه الأمة من قول رسول الله ﷺ في يوم غدیر خُمّ: «اللَّهُمَّ وال من والاه، وعاد من عاداه». فقد ثبت أنّ القوم كانوا أعداءه (عليه وآله السلام) بما قدّمناه، ومما ثبت أنّ أهل الشرك كانوا أعداء رسول الله ﷺ، وأنّ يزيد بن معاوية (لعنة الله عليهما) ورهطه (لعنة الله عليهم) كانوا أعداء الحسين بن عليّ (صلوات الله عليهما وعلى آلهما).

وإذا كان ذلك ثابتاً - كما وصفناه - وجب أن يكونوا به كُفَّاراً؛ لأنّ الله تعالى لا يعادي من عاداه من قبيل أنّ المعادة مفاعلة، والمفاعلة لا تكون إلا من فاعليّين، فمتى اختصّ فاعل بفعل لم يكن مفاعلةً بإجماع أهل اللسان، وإذا كان الله ﷻ معادياً لمن عادى أمير المؤمنين (صلوات الله عليه وآله) وكانت معاداته لهم تقتضي معاداتهم إيّاه، وكان من عادى الله ﷻ كافراً بالإجماع، ثبت أنّ محاربي أمير المؤمنين (صلوات الله عليه وآله) كُفَّار، على ما شرحناه.

ومن ذلك ما رواه ابن عباس، قال: خرج رسول الله ﷺ قابضاً على يد عليّ بن أبي طالب، فقال: «ألا من أبغض هذا فقد أبغض الله ورسوله، ومن أحبّ هذا فقد أحبّ الله ورسوله».

وقوله (صلوات الله عليه وآله): «كذب من زعم أنّه يؤمن بي وهو يبغض عليّ بن أبي طالب بن عليّ».

وقوله أيضاً ﷺ: «من ناصب عليّاً فقد حارب الله ورسوله، ومن شكّ في عليّ فهو كافر».

وقول أمير المؤمنين (صلوات الله عليه وآله وسلم): «عهدٌ عهده إليّ رسول الله ﷺ: لا يُحِبُّكَ إلا مؤمن، ولا يُبغضُكَ إلا كافر».

[و] قوله ﷺ: «لا يبغضني إلا كافر أو ولد زنا».

/ [[ص ٧٣]] وقول جابر بن عبد الله الأنصاريّ (رحمة الله عليه): «إنّا كنّا نعرف المنافقين ببغضهم عليّ بن أبي طالب بن عليّ». وقوله: «كنّا نبور أولادنا بحبّ عليّ بن أبي طالب؛ فمن أحبّه قبلناه، ومن أبغضه نفينا».

في أمثال هذه الأقوال ممّا يطول بالشرح ذكره. وإذا ثبت أنّ القوم إنّما قاتلوه مع البغض له، لاستحالة قصدهم إلى سفك دمه مع الحبّ له، وبما بيّناه من دلالة حرب المشركين لرسول الله ﷺ على بغضه بما يقتضي معنى ذلك في حربه، ثبت أنّهم كُفَّار بقتاله، على ما وصفناه.

ومن ذلك ما اتّفق عليه جمهور الرواة من قول رسول الله ﷺ: «حربك يا عليّ حربي، وسلمك يا عليّ سلمي». وقوله ﷺ: «من حارب عليّاً فقد حاربنى، ومن حاربنى فقد حارب الله ﷻ».

ولا خلاف أنّ من حارب رسول الله ﷺ فهو كافر، ولا ينافي أنّ من حارب الله تعالى على العناد في معاصيه، فهو مع كفره بذلك ملحدٌ. وإذا كان رسول الله ﷺ حاكماً على محاربي عليّ بن أبي طالب بحكم محاربيه ومحاربي الله (جلّ ذكره)، فقد ثبت أنّه حاكم عليهم بالكفر والضلال.

ومن ذلك أيضاً ما رواه جمهور أهل الحديث عن أمير المؤمنين (صلوات الله عليه وآله) في إكفارهم، والقطع على ضلالهم، والفسق في أفعالهم:

منهم: عليّ بن هاشم، عن أبيه، عن أبي عكرمة بكير بن عبد الله الطويل، وعمّار بن أبي معاوية، عن أبي عثمان البجليّ، قال: سمعت أمير المؤمنين عليّاً بن أبي طالب يقول يوم الجمل يقرأ: ﴿وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أُمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ﴾ [التوبة: ١٢]، ثمّ حلف حين قرأها: «ما قاتل أهلها منذ نزلت حتّى كان هذا اليوم».

قال [أبو] عكرمة: وسألت أبا جعفر بن عليّ عن حديث أبي عثمان - وكان يؤمننا أربعين سنة - فقال: «صدق الشيخ، هكذا قال أمير المؤمنين (صلوات الله عليه وآله)، وهكذا كان».

ومنهم: أبو الجحّاف، عن عمّار الدهنيّ، عن بكير الطويل، عن أبي عثمان مثل ذلك.

مالك، عن عبد الله بن عطاء، عن أبي جعفر محمد بن عليٍّ عليه السلام، قال: «قال عليٌّ (صلوات الله عليه وآله): لُعِنَ أهل الجمل». فقال رجل: يا أمير المؤمنين، إلا من كان منهم مؤمناً.

فقال عليه السلام: ويلك! ما كان فيهم مؤمن.

قال: ثم قال أبو جعفر: «لو أنَّ عليًّا قتل مؤمناً واحداً لكان شراً عندي من حماري هذا»، وأوماً بيده إلى حمار بين يديه.

وروى صالح بن أبي الأسود، عن كثير النواء، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن محاربي أمير المؤمنين (صلوات الله عليه وآله):

أقتلهم وهم مؤمنون؟

قال: «إذا كان والله أضلَّ من بغلي هذا».

وروى محمد بن يحيى، عن أبي الجارود، عن جعفر بن محمد، عن أبيه عليه السلام، قال: «الشاكُّ في حرب عليٍّ عليه السلام كالشاكُّ في حرب رسول الله ﷺ».

وروى صالح بن أبي الأسود، عن أخيه أسيد بن أبي الأسود، قال: سألت عبد الله بن الحسن، عن محاربي أمير المؤمنين عليه السلام.

فقال: ضلال.

/ [[ص ٧٥]] فقلت: ضلال مؤمنون.

قال: لا ولا كرامة، إنما هذا قول المرجئة الخبيثة.

أفلا ترى إلى أمير المؤمنين (صلوات الله عليه وآله) وذريته عليهم السلام كيف نفوا عنهم الإيثار، وقد ثبت أنه لا يتنفي الإيثار في الحقيقة إلا عن الكفار؟

وروى عبد الله بن بكير الغنوي، عن حكيم بن جبیر، عن الفضل بن العباس، قال: نزلت هذه الآية: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ» في أهل الجمل «فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» [المائدة: ٥٤].

وروى حكيم بن جبیر [عن الفضل بن العباس، قال: نزلت هذه الآية في أهل الجمل: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ...» الآية.

وتُصَحِّح هاتين الروایتين ما ذكره أصحاب السير من كتاب أمير المؤمنين عليه السلام إلى جرير بن عبد الله البجلي بعد فتح البصرة، فقال فيه: «فلما نزلت بظهر البصرة أعذرت في الدعاء، وقدّمت الحجة عليهم، وأفلت العثرة لأهل الردة من قريش وغيرهم، واستتبهم من نكثهم بيعتهم وعهد الله عليهم، فأبوا إلا قتالي»، فوصفهم بالردة كما ضمن الخبر.

ومنهم: عثمان بن سعيد، عن عبد الله بن حكيم بن جبیر، عن أبيه، قال: لما لقي عليٌّ عليه السلام أهل الجمل، قال: «ما قوتل أهل هذه الآية قبل اليوم: ﴿قَاتِلُوا أئمةَ الكُفْرِ﴾ [التوبة: ١٢]».

ثم قال: «أنا فقأت عين الفتنة، ولولا ما قوتل أهل الجمل».

ومنهم: سعيد بن عبد الغفّار، عن هاشم [بن] البريد، عن عمّار الدهني، قال: حدّثني مؤدّن بن أفضى - وكان أذن لهم

خسین سنة - أنه سمع أمير المؤمنين عليه السلام يقول: «﴿قَاتِلُوا أئمةَ الكُفْرِ﴾ والله ما قوتل هؤلاء إلا اليوم».

/ [[ص ٧٤]] ومنهم: عمر بن سليمان، قال: سمعت الشعبي يقول: قال عليه السلام يوم الجمل: «والله ما نزل تأويل هذه الآية إلا اليوم: ﴿قَاتِلُوا أئمةَ الكُفْرِ﴾».

ومنهم: إسماعيل بن جابر يرفعه، قال: سمعت عليًّا عليه السلام يقول يوم [الجمل]: «أقسم بالله ما قوتل أهل هذه الآية: ﴿فَقَاتِلُوا أئمةَ الكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أيمانَ لَهُمْ﴾ إلا اليوم».

ومنهم: داود بن أبي عوف، عن حسّان بن العلاء، عن عامر الشعبي، قال: قال عليٌّ عليه السلام: «ألا إنَّ أئمةَ الكفر في الإسلام خمسة: طلحة، والزبير، ومعاوية، وعمرو بن العاص، وأبو موسى الأشعري (لعنة الله عليهم)».

ومنهم: القاسم بن عوف، عن خالد، عن عرفجة وأبي رجاء، عن عمرو بن صليح، قال: سمعت عليًّا عليه السلام يقول: «لقد علمت صاحبة اليهودج أن أصحاب الجمل ملعونون على لسان النبي الأُمِّيِّ ﷺ أحياء، وهم يُنقلون في لعنة الله، وأمواتهم في النار، يُحشرون على ملّة اليهود».

وأخبار آخر في هذا المعنى يطول شرحها، ويخرج غرضنا في الباب بذكر طرقتها.

وإذا كان الأمر على ما وصفناه، واجتمعت الأمة بأسرها - إلا من شدّ عنها - على تعديل أمير المؤمنين (صلوات الله عليه وآله) والشهادة بصوابه في الحكم على أهل البصرة وقتالهم على ما بيناه، فقد وضع كفرهم بالأخبار، وضمنها الذي شرحناه.

ومن ذلك ما روي عن أهل بيت رسول الله ﷺ في صوابهم حيث يقول: «إني مخلّف فيكم الثقلين ما إن تمسكتهم بها لن تضلّوا: كتاب الله، وعترتي أهل بيتي. وإئمةا لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض».

فمنه ما رواه يوسف بن كليب المسعودي، قال: حدّثنا أبو

وما سطرتموه من الآثار، أهي ممّا يقطع العذر ويزول بها الارتباب؟ أم هي ممّا يُعتَقَد بالظنِّ وحسن ظواهر نقلها من أهل العدالة والإيمان؟

جواب: قيل لهم: إن أردتم بقطع العذر بها التواتر فيها والانتشار، فلسنا ندعي في ذلك جميعها عندنا ما طريقه الآحاد. وإن أردتم بذلك الحجّة بالنظر والاستدلال؛ فإن الأدلة عندنا يوجب العمل بها، وتولد العلم لمن اعتبرها بالصحيح من الاعتبار، وذلك لعدالة روايتها أولاً، واتّفاق الفرق المختلفة على نقلها، وعدم المعارض لها ممّا هو مساوٍ - فيما ذكرناه من الصفة لها - بضدّها، ومقارنة ما قدّمناه من الحجج العقلية لمخبرها، وما بيّناه في معناها من صحيح القياس.

وإذا كان ذلك كذلك، فهي قاطعة العذر بقرائنها على شرط ترتيب الاستدلال.

سؤال: فإن قالوا: أفليس قد روى عمرو بن شمر، عن جابر، عن أبي جعفر عليه السلام: «أن أمير المؤمنين (صلوات الله عليه وآله) لمّا دنا إلى الكوفة، مقبلاً من البصرة، خرج الناس مع قرظة بن كعب يتلقّونه، فلقوه دون نهر النظر بن زياد، فدنوا منه يهتّونه بالفتح، وإنّه ليمسح العرق عن جبينه، فقال له قرظة بن كعب: الحمد لله يا أمير المؤمنين، الذي أعزّ وليك وأذلّ عدوك، ونصرك على القوم الباغين الظالمين.

فقال له عبد الله بن وهب الراسبي: إي والله، إنهم الباغون الظالمون الكافرون المشركون.

فقال له أمير المؤمنين (صلوات الله عليه وآله): ثكلتك أمك، ما أقولك بالباطل وأجراك على أن تقول ما لا تعلم، أبطلت يا ابن السوداء، أليس القوم كما تقول؛ لو كانوا مشركين، سبينا وغنمنا أمواهم، وما ناكحناهم ولا وارثناهم».

وكيف يصحّ لكم مع هذا القطع على أنّهم كانوا كافرين؟

جواب: قيل لهم: إن الكفر في نفسه معنى لا يتضمّن من حيث كان كفراً معنى الشرك، والشرك معنى يتضمّن الكفر.

وذلك أن كلّ شرك فهو كفر، وكلّ مشرك كافر، وليس كلّ كفر فهو شرك، ولا كلّ كافر مشرك، لأن الكفر قد يكون بجحد فريضة مع التوحيد، والشرك لا يكون إلا مع عدم التوحيد.

فما في هذا الحديث ممّا ينفي ما حكمنا به على القوم من الكفر مع ما ذكرناه.

ومن ذلك ما رواه عن خيار أصحاب رسول الله ﷺ في الحكم عليهم بالإكفار:

فمنه ما رواه وكيع ومحمّد بن فضيل، عن فطر، عن منذر الثوري، قال: سمعتُ عمّار بن ياسر (رحمة الله عليه) يقول في أهل البصرة: والله ما أسلم القوم ولكنها استسلموا وأسروا الكفر، حتّى وجدوا عليه أعواناً.

وروى إبراهيم، عن أبيه، عن الأجلح، عن عمران، قال: قال حذيفة: من أراد منكم أن يقاتل شيعة الدجال فليقاتل الناكثين وأهل النهروان.

يعني بالناكثين أهل البصرة، وأهل النهروان الخوارج على أمير المؤمنين (صلوات الله عليه وآله).

وثبت أن شيعة الدجال كفّار، فيجب أن يكون أهل البصرة والنهروان كفّاراً.

وروى سلّمة بن كهيل، عن الشعبي، عن صعصعة بن صوحان، عن عبد الله بن مسعود، قال: أئمة الكفر خمسة: طلحة، والزبير، ومعاوية، وعمرو بن العاص، ورجل أخفى ذكره، (عليهم لعنة الله).

وروى زياد بن المنذر، عن عطية، عن جابر بن عبد الله الأنصاري، قال: الشاك في حرب عليّ (صلوات الله عليه) كالشاك في حرب رسول الله ﷺ.

ولا خلاف أن من شك في حرب رسول الله ﷺ، فهو كافراً. ومن ذلك ما روي عن طلحة والزبير خاصّة في إكفارهما أنفسهما ومن اتّبعهما على القتال:

فمنه ما رواه إسماعيل بن عمرو، عن الحسين بن دينار، عن الحسن البصري، قال: قال طلحة: لقد خشيت أن نموت كفّاراً.

وروى يونس بن أرقم، عن الحسين بن دينار، عن الحسن البصري، قال: [[ص ٧٦]] حدّثني من سمع طلحة يوم الجمل، حيث أصابه سهم - ورأى الناس قد انهزموا - أقبل على رجل فقال: ما أرانا بقيّة يومنا إلا كفّاراً.

وروى إبراهيم بن عمر، قال: حدّثني أبي، عن بكر بن عيسى، قال: قال الزبير يوم الجمل لمولى له: ما أرانا بقيّة يومنا إلا كفّاراً.

وروى بكر بن عوف السعدي، قال: سمعت الزبير يقول لمولى له: يا فلان، ما أرانا بقيّة يومنا إلا كفّاراً.

سؤال: فإن قالوا: خبرونا عن هذه الأخبار التي أوردتموها

والنظر الصحيح والاعتبار، مع ضعف الحديث في نفسه بشذوذه، ووهي إسناده وفساد طريقه، وبرهان توليده، وكذب راويه، وافتعاله له.

مع أننا لو سلمناه تسليم جدل، لأمكن تأويله على وجه من النظر، من قبل أن السائل سأل أمير المؤمنين (صلوات الله عليه وآله) عن استحقاتهم اسم الشرك، فأخبره بعدم ذلك، فسأله عن تسميتهم بالكفر على الإطلاق وامتنع من ذلك.

وليس يُنكر أن يكون أمير المؤمنين عليه السلام عَلِمَ من قصده بالكفر ما / [[ص ٧٨]] لا يستحقون التسمية به، إذ كان الكفر على ما بيّناه مختلفاً في الجنس وكانت أحكامه مختلفة في الشرع، فامتنع من التسمية بها قصد.

بل لا شك أن السائل أراد غير الكفر الذي هم به كافرون، من كفر الملة دون كفر الردة عن جملة الشريعة، وظن أنهم يجرون مجرى من ارتد عن الملة، أو مجرى أهل الكتاب من الكفر، فلذلك ضمّه في السؤال إلى الشرك من طريق المقاربة عنده، وتوهم المماثلة.

وكان الجواب من أمير المؤمنين (صلوات الله عليه وآله) على الفرض كما بيّناه، ولم يحتج إلى تفصيل أجناس الكفر في تلك الحال، أو نعتهم بما استحقوقه منه، إذ قد تقدّم له ذلك في مواطن أخر، وانتشر في أصحابه، وعنه وعن رسول الله صلى الله عليه وآله من قبله، على ما ذكرناه في الأخبار المروية وشرحناه.

فأمّا وصفهم بالأخوة لأهل الإيمان في قوله: «إخواننا بغوا علينا»، فذلك لا يوجب لهم الإسلام، ولا يدل على أنهم من أهل الإيمان من قبل أنه وصفهم مع ذلك بالبغي في معصية الله تعالى على الإمام العادل وأهل الإيمان من أشياعه وأنصاره على الحقّ الظاهر، وذلك موجب لكفرهم، إذ كان البغي لا يقع إلا من المعاند، والعناد في الخلاف لله تعالى لا يكون إلا من الكافر.

وليس ذكر الأخوة يوجب الاتفاق في الديانة؛ لأن ذلك قد يكون للنسب مع خلاف الديانة، وللعشيرة، قال الله تعالى: ﴿وَالِىٰ عَادِ أَخَاهُمْ هُودًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٦٥﴾ قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ إِنَّا لَنَرَاكَ فِي سَفَاهَةٍ وَإِنَّا لَنَظُنُّكَ مِنَ الْكَاذِبِينَ ﴿٦٦﴾﴾ [الأعراف: ٦٥ و٦٦].

فوصفه سبحانه بالأخوة لقومه، مع كفرهم وضلالهم وتكذيبهم له وردّهم عليه، ولم يرد بذلك الديانة، ولا الوصف لهم بالإيمان والطاعة، ولكنه أراد الأخ في العشيرة.

/ [[ص ٧٧]] أولسنا قد قدّمنا فيما مضى من كلامنا أن الكفر في نفسه مختلف الأحكام، وأن أهل البصرة كفّار ملة ومرتدين عن الإيمان، دون أن يكونوا مرتدين عن جملة ملة الإسلام، وأن من كان كافر ملة لا يجب أن يُجرى عليه أحكام الكفار لحد التوحيد، أو بإنكار الرسالة، لتباين ما يجب لهذين الفريقين في الديانة من الأحكام.

وإذا كان الأمر على ما وصفناه، فقد وضح أن الخبر الذي أوردتموه غير مصادد لدلائلنا وأحكامنا على القوم بالكفر، وما رويناه من الأخبار.

فصل: ومّا يُوّضح ذلك أن أمير المؤمنين (صلوات الله عليه وآله) لم يُنكر على ابن وهب إلا حكمه عليهم بالإشراك، وأمسك عن النكير عليه في تسميتهم بالبغي والكفر والضلال.

فلو كان ما وصفهم به من الكفر - أيضاً - يجري مجرى وصفه بالشرك، في باب الخطأ والتهيه عن الصواب، لبيّن لهم خطاه فيه، كما بيّن عن الخطأ في الحكم عليهم في الإشراك، إذ مستحيل في النظر الصحيح والقياس أن يورد إنسان منكّرين، فيقصد الإمام المنصوب للبيان إلى أحدهما، فيظهر الحقّ فيه، ويُمسك عن الآخر، مع استواء العلل في باطلها، وتكافؤ الدعاوي له على التغيير على مرتكبيها والإنكار. وهذا بيّن، والحمد لله.

سؤال: فإن قال بعض الحشوية: فقد روي أن رجلاً سأل أمير المؤمنين (صلوات الله عليه وآله)، فقال: أمشركون أهل البصرة؟ قال: «لا».

قال: أكفّار هم؟ قال: «لا».

قال: فما هم يا أمير المؤمنين؟ قال: «إخواننا بغوا علينا».

فوصفهم بالأخوة له، ولم يحكم لهم في الأسماء بغير اسم البغاة، وهذا يدل على أنهم من أهل الإسلام والإيمان.

جواب: قيل لهم: إن هذا الحديث يبطل بما قدّمناه في ضده من الأخبار الصحيحة والآثار الظاهرة المشهورة، وتقضي بفساده دلائل القياس في كفر القوم وبرهان الإجماع.

ولو لم يكن على سقوطه دليل إلا منافية لمذهب أمير المؤمنين عليه السلام المعلوم في أهل البصرة - من سفك دمائهم، ولعنتهم، والبراءة منهم، والدعاء إلى عداوتهم، والشهادة عند الخاصّ والعامّ بعظيم فسقهم - لكان كافياً.

فكيف، وما ذكرناه من التواتر بخلاف ذلك، ودلائل الإجماع،

عبيد الله، فلمّا وفد عليه قال له: «تُبُّ إلى الله يا ابن طلحة، وإلّا والله ضربت عنقك»، فأظهر التوبة - حينئذٍ - وباع مع جماعة المبايعين ممّن كان من أهل الخلاف.

وأما أخذ الجزية: فإنّها ورد بها القرآن، ووقف عليها أهل الإسلام في أهل الكتاب، وليس يجوز تعدّي القرآن والإجماع إلى غير ما ثبت بهما من جهة القياس، فبطل ما تعلّق به القوم في السؤال.

فصل: وقد أجاب بعض أصحابنا عن ذلك بأنّ سبي القوم وغنيمة أموالهم واسترقاق ذراريهم قد كان جائزاً، لكن أمير المؤمنين (صلوات الله عليه وآله) منّ عليهم بترك ذلك، كما منّ رسول الله ﷺ على أهل مكّة في الفتح، وقد كان له أن يسترقهم بسيرته في غيرهم من أهل الشرك ببدرٍ وأحدٍ والأحزاب وحنينٍ وسائر المواطن التي غنم فيها الأموال واسترقّ النساء والأولاد، ولهم بذلك رواية يأترونها عن أهل البيت عليهم السلام.

سؤال: ثمّ يقال لهم: خبرونا عن أحكام الفسّاق، أليست مختلفة في الشرع بحسب اختلافهم في الفسق والضلال؟
جواب: فإذا قالوا: بلى.

سؤال: قيل لهم: من أيّ جهة حكم أمير المؤمنين عليه السلام على محاربيه من أهل القبلة بالقتل في الإقبال، والنهي عن ذلك في الإدبار، وترك الإجازة على الجرحى، وقسمة ما حوى عسكرهم من المال والمتاع والسلاح، دون ما عدا ذلك من الأحكام، وهم عندكم فسّاقٌ فُجّارٌ؟

جواب: فإنّ قالوا: من جهة القرآن.

سؤال: قيل لهم: وأين تفصيل ذلك على حسب فعله عليه السلام في صريح / [[ص ٨٠]] القرآن؟
جواب: وإنّ قالوا: من جهة السنّة عن رسول الله ﷺ في فسّاق أهل الصلاة.

سؤال: قيل لهم: أوفي السنّة أنّ ذلك حكم جميع الفسّاق؟

جواب: فإنّ قالوا: نعم.

حكم: نقضوا الإجماع، وخالفوا القرآن.

جواب آخر: وإنّ قالوا: لا، ولكنّه فيمن فسق بذلك الضرب بعينه، الذي كان من محاربي أمير المؤمنين (عليه وآله السلام).

سؤال: قيل لهم: أو ليس ذلك دليل فعل أمير المؤمنين (صلوات الله عليه وآله) بالقوم مع قيام الحجّة على فسقهم، إذ

وقال سبحانه وتعالى: ﴿وَإِلَىٰ تَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ هَذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةٌ فَذَرُوهَا تَأْكُلْ فِي أَرْضِ اللَّهِ وَلَا تَمَسُّوهَا بِسُوءٍ فَيَأْخُذَكُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٧٣﴾﴾ [الأعراف: ٧٣].

فوصفه أيضاً بأنّه كان أحياناً لقومه، وإنّما أراد أحياناً في العشيرة، والعرب تقول لمن يريد مدحه: نعم أخو العشيرة. وتقول لمن تريد ذمّه: بس أخو العشيرة.

وإذا كان الأمر على ما بيناه، بطل ما تعلّق به القوم من الخبر على ما ذكرناه.

سؤال: فإنّ قالوا: وإذا كان جميع محاربي أمير المؤمنين عليهم السلام كفّاراً، فلمّ امتنعتم من جواز سبيهم، وأجزتم مناكحتهم، وسوّغتم موارثتهم ودفنهم في مقابر المسلمين؟
وهلّا قطعتم على أنّ به حكمهم القتل لهم، أو أخذ الجزية منهم، على ما اجتمعت الأمة عليه أنّ حكم الكافر والمشرك أن يتوبا أو يقتلا أو يؤدّي أهل الكتاب منهم الجزية؟

أوليس امتناعكم من تسميتكم لهم بالكفر مُناقضة لا تخفى على أهل العقول؟

/ [[ص ٧٩]] جواب: قيل: فقد تقدّمت جملة من الجواب عن هذا السؤال فيما مضى من الكتاب، وبيّننا أنّ أحكام أهل الكتاب مختلف على حسب اختلافهم في الكفر والضلال، وبعد فإنّ الأحكام الشرعيّة لا عمل للعقول في إيجابها بإجماع، وإنّما يُرجع فيها إلى النصّ والتوقيف دون الرأي والقياس.

وإذا كان الأمر على ما وصفناه، لم يُنكر أنّ يكون الحكم على كفّار الملّة ما حكم به أمير المؤمنين (صلوات الله عليه وآله) في محاربة أهل الصلاة، بل وجب أن يكون ذلك هو الحقّ عند الله تعالى والصواب؛ لأنّه الإمام العادل المأمون عليه في أحكامه الجور والفساد.

فأمّا جواز مناكحتهم: فإنّنا لا نذهب إليه على الابتداء، ولكنّا نوجب نسخه بحدوث الكفر الذي لا يخرج صاحبه عن الملّة، وطريقنا في ذلك السمع على ما وصفناه.

فأمّا القتل: فإنّنا نوجهه عليهم مع عدم التوبة، وبذلك سار أمير المؤمنين (صلوات الله عليه وآله) في القوم بإطباق نقلة الآثار. ألا ترى أنّه لمّا انقضى أمر الحرب وجلس عليه السلام لأخذ البيعة على الناس استتاب أهل الجمل، وكان فيهم موسى بن طلحة بن

توجب الأحكام السمعية، ولا تُؤدِّي إلا على المصالح التي من أجلها وجبت العبادات، وهذا ما لا يرتكبه أحد من أهل الديانات؟

جواب آخر: وإن قالوا: لا يستحيل ذلك.

سؤال: قيل لهم: فلم أنكرتم أن يكون السمع قد جاء به، فعمل أمير المؤمنين (صلوات الله عليه وآله) على حسبه، وصار في الحكم على القوم مع كفرهم إلى موجه؟ وهذا ما لا سبيل إلى دفعه مع الإنصاف.

جواب: فإن قالوا: هذا قد كان غير ممتنع، لولا أن السمع منع منه، والإجماع.

سؤال: قيل لهم: أي سمع جاء في القرآن، أو الخبر عن سنة النبي ﷺ: أن من كفر بحرب الإمام العادل، مع إقامته على الشهادتين، وإظهار أحكام الملة، يستحيل الملة في حكمه ما ذكرناه؟ بل أي اتفاق حصل على ذلك؟ أم أي إجماع؟ وهذا ما لا سبيل إلى إثباته على وجه من الوجوه، ولا سبب من الأسباب.

سؤال: ثم يقال لهم: هل ورد السمع، أو وقع الإجماع على أن الكافر على العموم والاستيعاب يجب سبي ذريته، وغنيمة ماله، وأخذ الجزية منه، وتحرم مناكحته وموارثته، ودفنه في مقابر أهل الإسلام؟

جواب: فإن قالوا: نعم.

حكم وبيان: بهتوا؛ لأن ذلك غير موجود في القرآن، ولا معروف في السنة بالاتفاق، واختلاف الأمة فيه موجود على البيان.

ألا ترى أن أكثر الشيعة يُجمعون على إكفار محاربي أمير المؤمنين ﷺ من غير أن يوجبوا فيهم هذه الأحكام، وجمهور المعتزلة يجمعون على إكفار المجبرة والمشبهة مع امتناعهم من أخذ الجزية منهم، أو سبي ذريتهم، وغنيمة أموالهم، وإجازتهم، بل إباحتهم موارثتهم، ودفنهم في مقابر أهل الإسلام.

وهذا يدل على أنه لا عمل للعقول فيما ادَّعاه الخصم من ذلك، وأنه لا سماع فيه، ولا إجماع.

وإذا بطل أن يكون فيه ما عدَّناه، بطل التعلُّق به في دفع إكفار القوم على ما بيَّناه.

فصل: ولعلَّ مستضعفاً من أهل الخلاف يقول عند بيان ما وصفناه: لست أنكر من جهة من الجهات اختصاص طائفة من

ليس مع الأمة شرح ذلك الحكم في القوم بنص النبي ﷺ بقطع العذر من غير جهة أمير المؤمنين (صلوات الله عليه وآله).

جواب: فلا بد من: بل، مع الصدق والإنصاف.

إلزام: قيل لهم: فما أنكرتم أن يكون القوم كفاراً، وذلك حكمهم في الضرب الذي كان منهم في حرب أمير المؤمنين (صلوات الله عليه وآله) خاصّة من بين سائر الأفعال، إذ الكفر في نفسه مختلف، وأحكامه على حسبه في الاختلاف، ويكون ذلك صوابه فعل أمير المؤمنين (صلوات الله عليه وآله)، ومع قيام الحجّة على كفرهم بما بيَّناه.

ولا يجب أن يكون ذلك حكم جميع الكفار، كما لم يجب أن يكون عندكم حكم جميع الفساق، وهذا واضح البيان.

فصل: فإن قالوا: ولا سواء، لأن الله تعالى قد حدَّ للكفار في القرآن والسنة حدوداً من القتل والسبي وأخذ الجزية، وكلُّ حكم خالف ذلك في العصاة، علمنا أنه ليس من أحكام الكفار.

بيان: قيل لهم: قد مضى إسقاط هذا الكلام في ترتيب السؤال، ولو جاز لكم أن تتعلّقوا بذلك، لجاز لآخر أن يتعلّق بمثله في إخراج القوم عن الفسق والتسمية خاصّة، أو يتعلّق به أصحابنا في إكفارهم على البيان، فيقولون: قد وجدنا للفساق أحكاماً مخصوصة في القرآن من الجلد، والقطع، والقتل بفعل مخصوص، والنفي، والصلب، والتعزير فيما يلتبس أمره بالفسق، ولا يُقطع بكونه كبيراً على البيان، فكلُّ ما خالف ذلك في العصاة، علمنا أنه ليس من أحكام الفساق.

فإن رجعتم إلى أن حكم النوع من الفسق مأخوذ عن أمير المؤمنين ﷺ دون صريح القرآن.

قيل لكم: وكذلك حكم النوع بعينه من الكفر مأخوذ عنه، دون صريح التلاوة، على حسب ما قدّمناه، وهذا بين لمن تأمّله.

سؤال: ثم يقال لهم: خبرونا أمستحيل في العقول عندكم كان مجيء العبادة في بعض الكفار بما حكم به أمير المؤمنين ﷺ في أهل البصرة والشام / [[ص ٨١]] والنهران، فيوجب قتلهم إن لم يتوبوا، ويمنع من أتباع مُدبريهم في الحرب، والإجازة على جريحهم وسبيهم، ويُسوّغ غنائم ما حوى عسكرهم دون ما لم يحووه ووُجد في غير ذلك من المكان؟

جواب: فإن قالوا: نعم، ذلك مستحيل.

سؤال وحكم: قيل لهم: ومن أين استحال ذلك، والعقول لا

وقال جمهور المعتزلة ومُدَّعي التشيع منهم: كانوا فساقاً بفسق لا يجب به الإكفار. وادَّعوا أنَّ رؤساء الفتنة خرجوا عن الفسق بغير بيِّنة أقاموها إلاَّ العصبية، وقطعوا عليهم بالجنان.

وقال بعضهم: لم يكن بين عليٍّ عليه السلام وطلحة والزبير قتال، وإنَّما كان ذلك بين الأعراب بهتاً وتجاهلاً واستخفافاً بالدين والإيمان.

وقطعت الحشوية وجمهور المرجئة على من امتنع من بيعته (صلوات الله عليه وآله)، وخذَّل الناس عن نصرته، واعتزل القتال، بالسداد والصواب.

وقال بعض المرجئة والمعتزلة: لسنا نُنكر خطأهم في ذلك، إلاَّ أنَّه خطأ في الاجتهاد، وتولَّوهم مع ذلك، وقطعوا لهم بالثواب.

وأسقط كثير منهم المأثم عنهم، وامتنع من وصفهم بالضلال. وقال أكثرهم مع ما وصفناه من أحكامهم في أعداء أمير المؤمنين عليه السلام: إنَّ من خالف أبا بكر وعمر وعثمان وأنكر إمامتهم، كافر بالله تعالى، خارج عن الإيمان.

وقال من هذا الأكثر جماعة: إنَّ من شكَّ في إمامة واحدٍ من الثلاثة، كان كافراً بحكم المرتدِّ عن الإسلام.

وقال الباقر من ذكرناه: إنَّهم بذلك فساق ضلال فجَّار. وزعموا أنَّه لو امتنع في وقت العقد لأبي بكر، أو العقد لعمر، أو لعثمان، ممتنع من عطاء أصحاب رسول الله عليه وآله وفضلاء أهل الإيمان، لكان دمه بذلك هدراً حلالاً، بما قضى به عمر بن الخطاب في الشورى، ورواه نقلة الآثار.

وحكموا على من أقرَّ بجميع شرايع الإسلام ولم يُنكر منها شيئاً البتَّة، غير أنَّه امتنع من إمامة أبي بكر وأبي أن يحمل إليه الزكاة، بالردَّة والكفر. فأفتوا بحلِّ دمه وماله، وسبي ذريَّته، كالسيرة في الإشراف. وهم يعلمون أنَّ عائشة وطلحة والزبير نكثوا بيعة أمير المؤمنين (صلوات الله عليه وآله)، ودفعوا إمامته، وأنكروا حقَّه، ودعوا إلى حربه، وأباحوا دمه، وقتلوا شيعته وأنصاره صبراً، وامتنعوا من الصلاة معه، ومنعوه الزكاة، وأخذوا أموال المسلمين من بيت المال، وأحكامهم فيهم ما شرحناه!]

فلولا النصب لأمر المؤمنين (صلوات الله عليه وآله)، والعداوة لرسول الله (صلى) / [[ص ١٠٣]] الله عليه وآله، والبغض لأهل بيته، والعصبية عليهم والعداوة، لم يسووا بين

الكفار من الحكم بما حكم به أمير المؤمنين عليه السلام في أهل البصرة، ولا يتنافى ذلك فيهم مع الإكفار، لكنكم لا يجب أن تستدلُّوا به على كفرهم دون أن تثبتوا أولاً كفرهم، ثم توجبوا فيهم هذه الأحكام.

/ [[ص ٨٢]] بيان: فيقال لهم: قد فعلنا ذلك، وعليه كان منَّا الاعتقاد، فدللنا على كفر القوم بأوضح الدلالة، وكشفنا عنه بجليِّ البرهان، ثم أوجبنا الحكم عليهم بفعل الإمام العادل الرشيد المأمون عليه الخطأ، المصيب في جميع الأفعال.

وإنَّما حرَّرتنا السؤال في جواز الأحكام، وصحَّحنا فيها الاستدلال، لإنكاركم جوازها على أهل الكفر والضلال.

وإذا كنتَ - أيها المستضعف - قد أجزتَ ذلك بما أوجبه الاعتبار، فارجع إلى دلائل إكفارهم إلى ما سطرناه في أوَّل الباب، وانتبه من مرقدك، واستيقظ من الغفلة عمَّا ربَّناه في الكلام، تجد ذلك على ما شرحناه، وتقف منه على ما أوضحناه، والله الموفق للصواب.

* * *

[[ص ١٠١]] واعلم - أرشدك الله - أنَّ اختلاف الناصبة من المعتزلة والمرجئة وأصحاب الحديث في الحكم على محاربي أمير المؤمنين (صلوات الله عليه وآله)، وأعدائه الخاذلين له، الممتنعين عن بيعته، والقول فيهم على العقد، يدلُّ على ضدِّ ما يُظهِرونه بالدعوى من ولايته، ويوجب - إذا أضفته إلى أحكامهم فيمن خالف أبا بكر وعمر وعثمان، وأنكر إمامتهم - عداوته عليه السلام، بل يضطرُّ إلى عنادهم، وذلك أنَّهم اختلفوا في أحكام محاربيه عليه السلام:

/ [[ص ١٠٢]] فقال بعضهم: كانوا مع الحرب من أهل الإيمان والاجتهاد في الدين والصواب وأحسنوا لحربه، وكانوا من الهداة الأبرار.

وقال آخرون: كانوا من أهل الإيمان، إلاَّ أنَّهم أخطأوا خطأ ترك فضل وإحسان.

وقال آخرون: كانوا مخطئين خطأ ضلال لا يُخرجهم عن الإيمان.

وقال رؤساء المعتزلة: قد وقع من إحدى الطائفتين فسق بالحرب والضلال، لسنا نقطع به على إحداهما، لكننا لا نأمن به أن يكون الفاسق به عليُّ بن أبي طالب (صلوات الله عليه وآله)، وجميع أصحابه من المهاجرين والأنصار وأهل بدر وبيعة الرضوان.

يمنعه من نفي الكفر عنهم، بحسب ما نبّهناك عليه من مقالة أصحابك في الأسماء والأحكام، فكيف ذهب عليك هذا الوجه من الكلام، وأنت تزعم أنك متحقق بعلم الحجاج؟! فاستحي لذلك وبانت فضيحة، بما كان يدافع به من الهذيان.

فصل: قال بعض المرجئة وكان حاضر الكلام: قد نجونا نحن من المناقضة التي وقع فيها أهل الاعتزال، لأننا لا نخرج أحداً من الإسلام إلا بكفر يصاد الإيوان، فيجب على هذا الأصل أن يكون الكلام بيننا في إكفار القوم على ما تذهبون إليه، وإلا لزمكم معنى الآي.

فقلت له: لسنا نحتاج إلى ما ظننت من نقل الكلام على الفرع، وإن كان مذهبك في الأسماء ما وصفت، لأن الإسلام عندنا وعندك إنما هو الاستسلام والانقياد، ولا خلاف بيننا أن الله ﷻ قد أوجب على محاربي أمير المؤمنين ﷺ مفارقة ما هم عليه بذلك من العصيان، والزمهم الاستسلام له والانقياد إلى ما يدعوهم إليه، من الدخول في الطاعة وكف القتال، فيكون قوله تعالى: ﴿ثَقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُوا﴾ [الفتح: ١٦]، خارجاً على هذا المعنى الذي ذكرناه، وهو موافق لأصلك، وجارٍ على أصل اللغة التي نزل بها القرآن، فلحق بالأول في الانقطاع، ولم أحفظ منه إلا عبارات فارغة داخلية في باب الهذيان.

فصل: على أنه يقال للمعتزلة والمرجئة والحشوية جميعاً: لم أنكرتم إكفار محاربي أمير المؤمنين ﷺ وقد فارقوا طاعة الإمام العادل وأنكروها، وردوا فرائض الله تعالى عليه وجحدوها، واستحلوا دماء المؤمنين وسفكوها، وعادوا أولياء الله المتقين في طاعته، ووالوا أعداءه الفجرة الفاسقين في معصيته، وأنتم قد أكفرتهم مانعي أبي بكر الزكاة، وقطعتهم بخروجهم عن ملّة الإسلام؟! ومن سمّيناه قد شاركهم في منع أمير المؤمنين ﷺ الزكاة، وأضاف إليه من كبائر الذنوب ما عدّدناه، وهل فرّقكم بين الجميع في أحكام الكفر والإيوان إلا عناد في الدين وعصبية للرجال؟!

فصل: فإن قالوا: مانعو الزكاة إنما منعوها على وجه العناد، ومحاربو أمير المؤمنين إنما حاربوه ومنعوه زكاتهم واستحلوا الدماء في خلافة على / [ص ١٢١] التأويل دون العناد، فلماذا افترق الأمران.

قيل لهم: انفصلوا ممن قلب القصة عليكم، فحكم على محاربي

أعدائه وأعداء المتقدمين في الأحكام إن عدلوا عن تغليظ الحكم على أعدائه خاصة بما يوجب القياس، لعظيم فضله وشرف محلّه، وتأکید أمره على من تقدّمه وتأخّر عنه من سائر الأنام؟

أم ما السبب في تخريج العذر لأهل الخلافة والشك في بغضهم وضعف القول فيمن لم يمكن ذلك فيه، لظهور كفره، وانغلاق الباب في العذر لأهل خلاف أبي بكر وعمر وعثمان، ووجوب القوّة في القول، وتأکید التغليظ في الحكم على الممتنعين من القول بإمامتهم، لولا البغض لأمير المؤمنين ﷺ، والناصفة لرسول الله ﷺ، والعداوة لأهل بيته، والود لأعدائهم، والولاية لخصمائهم، على ما بيناه؟

* * *

الإفصاح في الإمامة/ الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ):

[ص ١١٧] **فصل:** قد كان بعض متكلمي المعتزلة رام الطعن في هذا الكلام، بأن قال: قد ثبت أن القوم الذين فرض الله تعالى قتالهم بدعوة من أخبر عنه كفّار خارجون عن ملّة الإسلام بدلالة قوله تعالى: ﴿ثَقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُوا﴾ [الفتح: ١٦].

/ [ص ١١٨] وأهل البصرة والشام والنهروان - فيما زعم - لم يكونوا كفّاراً، بل كانوا من أهل ملّة الإسلام إلا أنهم فسقوا عن الدين، وبغوا على الإمام، فقاتلهم بقوله تعالى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ﴾ [الحجرات: ٩].

وأكد ذلك عند نفسه بسيرة أمير المؤمنين ﷺ فيهم، وبخبر رواه عنه ﷺ أنه سئل عنهم فقال: «إخواننا بغوا علينا»، ولم يخرجهم عن حكم أهل الإسلام.

قال: فثبت بذلك أن الداعي إلى قتال من سمّاه الله تعالى ووصفه بالبأس الشديد إنما هو أبو بكر وعمر دون أمير المؤمنين ﷺ.

فصل: فقلت له: ما أبن غفلتك، وأشدّ عماك، أنسيت قول أصحابك في المنزلة بين المنزلتين، وإجماعهم على أن من استحق التسمية بالفسق خارج بما به استحق ذلك عن الإيوان والإسلام، غير سائغ تسميته بأحد هذين الاسمين في الدين على التقييد والإطلاق، أم جهلت هذا من أصل الاعتزال، أم تجاهلت وارتكبت العناد؟!

/ [ص ١١٩] أولست تعلم أن المتعلق بإيجاب الإسلام على أهل البصرة والشام والنهروان لا يلزمه بذلك إكفارهم، ولا

المدبرين، وحظر / [[ص ١٢٣]] الإجهاز على جرحي المقاتلين وغنيمة ما حوى عسكرهم دون ما سواه من أمتعتهم وأموالهم أجمعين؟

فإن ادَّعوا معرفة ذلك ووجوده طولبوا بتعيينه فيمن عدا البغاة من محاربي أمير المؤمنين عليه السلام، فإنَّهم يعجزون عن ذلك، ولا يستطيعون إلى إثباته سبيلاً.

وإن قالوا: إنَّ ذلك وإن كان غير موجود في طائفة من الفاسقين، فحكم أمير المؤمنين عليه السلام به في البغاة دليل على أنَّه في السُّنة أو الكتاب، وإن لم يُعرَف وجه التعيين.

قيل لهم: ما أنكرتم أن يكون حكم أمير المؤمنين عليه السلام في البغاة ممن سمَّيتموه دليلاً على أنَّه حكم الله تعالى في طائفة من الكافرين موجود في السُّنة والكتاب وإن لم يعرف الجمهور الوجه في ذلك على التعيين، فلا يجب أن يخرج القوم من الكفر لتخصيصهم من الحكم بخلاف ما حكم الله تعالى به فيمن سواهم من الكافرين، كما لا يجب خروجهم من الفسق بتخصيصهم من الحكم بخلاف ما حكم الله تعالى به فيمن سواهم من الفاسقين، وهذا ما لا فصل فيه.

فصل: على أن أكثر المعتزلة يقطعون بكفر المشبهة والمجبرة، ولا / [[ص ١٢٤]] يخرجونهم بكفرهم عن الملة، ويرون الصلاة على أمواتهم، ودفنهم في مقابر المسلمين، وموارثتهم، ومنهم من يرى مناكحتهم، ولا يلحقونهم بغيرهم من الكفار في أحكامهم المضادة لما وصفناه، ولا يلزمون أنفسهم مناقضة في ذلك.

وأبو هاشم الجبائي خاصة يقطع بكفر من ترك الكفر وأقام على قبيح أو حسن يعتقد قبحه، ولا يجري عليه شيئاً من أحكام الكافرين من قتل، أو أخذ جزية، أو منع من موارثته، أو دفن في مقابر المسلمين، أو صلاة عليه بعد أن يكون مظهرًا للشهادتين، والإقرار بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله على الإجماع، وهذا يمنعه فيمن تقدّم ذكره من المعتزلة وأصحابهم من المطالبة في محاربي أمير المؤمنين عليه السلام بما سلف حكايته عن الخصوم، ولا يُسوِّغ لهم الاعتقاد بذكر الإسلام من الأذى.

فصل: فإن قالوا: كيف يصحُّ لكم إكفار أهل البصرة والشام وقد سُئل / [[ص ١٢٥]] أمير المؤمنين عليه السلام عنهم، فقال: «إخواننا بغوا علينا»، لم ينف عنهم الإيوان، ولا حكم عليهم بالشرك والإكفار؟!!

أمير المؤمنين عليه السلام في حروبه، واستحلال دماء المؤمنين من أصحابه، ومنعه الزكاة وإنكار حقوقه بالعناد، وحكم على مانعي أبي بكر الزكاة بالشبهة والغلط في التأويل، وهذا أولى بالحق والصواب، لأنَّ أهل اليمامة لم يجحدوا فرض الزكاة، وإنما أنكروا فرض حملها إلى أبي بكر، وقالوا: نحن نأخذها من أغنيائنا، ونضعها في فقرائنا، ولا نوجب على أنفسنا حملها إلى من لم يفترض له ذلك علينا بسنة ولا كتاب.

ولم نجد لمحاربي أمير المؤمنين عليه السلام حجة في خلافه واستحلال قتاله، ولا شبهة أكثر من أنَّهم نكثوا بيعته فقد أعطوه إياها من أنفسهم بالاختيار، وادَّعوا بالعناد أنَّهم أجابوا إليها بالاضطرار، وقرفوه بقتل عثمان وهم يعلمون اعتزاله فتنة عثمان، وطالبوه بتسليم قتله إليهم وليس لهم في الأرض سلطان، ولا يجوز تسليم القوم إليهم على الوجوه كلها والأسباب، ودعاه المارقون منهم إلى تحكيم الكتاب، فلمَّا أجابهم إليه زعموا أنَّه قد كفر بإجابتهم إلى الحكم بالقرآن، وهذا ما لا يخفى العناد من جماعتهم فيه على أحد من ذوي الأبواب.

/ [[ص ١٢٢]] فصل: فإن قالوا: فإذا كان محاربو أمير المؤمنين عليه السلام كفاراً عندكم بحربه، مرتكبي العناد في خلافه، فما باله عليه السلام لم يسر فيهم بسيرة الكفار فيجهز على جرحاهم، ويتبع مدبرهم، ويغنم جميع أموالهم، ويسبي نساءهم وذرايهم، وما أنكرتم أن يكون عدوله عن ذلك في حكمهم يمنع من صحَّة القول عليهم بالإكفار؟

قيل لهم: إنَّ الذي وصفتموه في حكم الكفار إنَّما هو شيء يختصُّ بمحاربي المشركين، ولم يوجد في حكم الإجماع والسُّنة فيمن سواهم في سائر الكفار، فلا يجب أن يعدى منهم إلى غيرهم بالقياس، ألا ترون أنَّ أحكام الكافرين تختلف، فمنهم من يجب قتله على كلِّ حال، ومنهم من يجب قتله بعد الإمهال، ومنهم من تُؤخذ منه الجزية ويُحقن دمه بها ولا يستباح، ومنهم من لا يحلُّ دمه ولا تُؤخذ منه الجزية على حال، ومنهم من يحلُّ نكاحه ومنهم من يجرم بالإجماع، فكيف يجب اتفاق الأحكام من الكافرين على ما أوجبتموه فيمن سمَّيناه، إذا كانوا كفاراً، وهي على ما بيناه في دين الإسلام من الاختلاف؟!!

فصل: ثمَّ يقال لهم: خبرونا هل تجدون في السُّنة أو الكتاب أو الإجماع الحكم في طائفة من الفساق بقتل المقبلين منهم وترك

وقال: ﴿وَالِىَ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا﴾ [الأعراف: ٨٥]، ولم يناف ذلك كفرهم، ولا ضاداً ضلالهم وشركهم، فأحرى أن لا يضاداً تسمية أمير المؤمنين عليه السلام محاربيه بالإخوة مع كفرهم بحربه، وضلالهم عن الدين بخلافه، وهذا يبيِّن لا إشكال فيه.

فصل: ومما يدلُّ على كفر محاربي أمير المؤمنين عليه السلام علمنا بإظهارهم التدنُّين بحربه، والاستحلال لدمه ودماء المؤمنين من ولده وعترة وأصحابه، وقد ثبت أن استحلال دماء المؤمنين أعظم عند الله من استحلال جرعة خمر، لتعظيم المستحق عليه من العقاب بالاتِّفاق.

وإذا كانت الأمة مجمعة على إكفار مستحلِّ الخمر، وإن شهد الشهادتين وأقام الصلاة وآتى الزكاة، فوجب القطع على كفر مستحلِّ / [[ص ١٢٨]] دماء المؤمنين، لأنَّه أكبر من ذلك وأعظم في العصيان بما ذكرناه، وإذا ثبت ذلك صحَّ الحكم بإكفار محاربي أمير المؤمنين عليه السلام على ما وصفناه.

دليل آخر: ويدلُّ أيضاً على ذلك ما تواترت به الأخبار من قول النبي ﷺ لعلي عليه السلام: «حربك - يا علي - حربي، وسلمك سلمى».

وقد ثبت أنَّه لم يرد بذلك الخبر عن كون حرب أمير المؤمنين عليه السلام حربه على الحقيقة، وإنما أراد التشبيه في الحكم دون ما عداه، وإلا كان الكلام لغواً ظاهر الفساد، وإذا كان حكم حربه عليه السلام كحكم حرب الرسول ﷺ وجب إكفار محاربيه، كما يجب بالإجماع إكفار محاربي رسول الله ﷺ.

دليل آخر: وهو أيضاً ما أجمع على نقله حملة الآثار من قول رسول الله ﷺ: «من آذى علياً فقد آذاني، ومن آذاني فقد آذى الله تعالى».

ولا خلاف بين أهل الإسلام أنَّ المؤذي للنبي ﷺ بالحرب والسبِّ والقصد له بالأذى والتعمُّد لذلك كافر، خارج عن ملَّة الإسلام، فإذا ثبت ذلك وجب الحكم بإكفار محاربي أمير المؤمنين عليه السلام، بما أوجبه / [[ص ١٢٩]] النبي ﷺ من ذلك بما بيَّناه.

دليل آخر: وهو أيضاً ما انتشرت به الأخبار، وتلقَّاه العلماء بالقبول عن رواية الآثار، من قول النبي ﷺ لأمر المؤمنين عليه السلام: «اللَّهُمَّ وال من والاه، وعاد من عاداه».

وقد ثبت أن من عادى الله تعالى وعصاه على وجه المعادة فهو

قيل لهم: هذا خبر شاذُّ، لم يأت به التواتر من الأخبار، ولا أجمع على صحَّته رواية الآثار، وقد قبله ما هو أشهر منه، عن أمير المؤمنين عليه السلام وأكثر نقله، وأوضح طريقاً في الإسناد، وهو أنَّ رجلاً سئل أمير المؤمنين عليه السلام بالبصرة، والناس مصطفون للحرب، فقال له: علام نقاتل هؤلاء القوم - يا أمير المؤمنين - ونستحلُّ دماءهم وهم يشهدون شهادتنا، ويصلون إلى قبلتنا؟ فتلا عليه السلام هذه الآية، رافعاً بها صوته: ﴿وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعْنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أُمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَأَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ﴾ [التوبة: ١٢].

فقال الرجل حين سمع ذلك: كُفَّار، وربُّ الكعبة. وكسر جفن سيفه ولم يزل يقاتل حتى قُتِلَ.

وتظاهر الخبر عنه عليه السلام أنَّه قال يوم البصرة: «والله ما قوتل أهل هذه الآية حتى اليوم: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ﴾ [ص ١٢٦] الله يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [المائدة: ٥٤].

وجاء مثل ذلك عن عمَّار وحذيفة (رحمة الله عليهما)، وغيرهما من أصحاب النبي ﷺ، فالأمر في اجتماع أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام على إكفار عثمان والطالبيين بدمه وأهل النهروان أظهر من أن يحتاج فيه إلى شرح وبيان، وعنه أخذت الخوارج مذهبها الموجود في أخلافها اليوم من الإكفار لعثمان بن عفَّان وأهل البصرة والشام، وإن كانت الشبهة دخلت عليهم في سيرته عليه السلام فيهم، وما استعمله من الأحكام حتى ناظره أسلافهم عند مفارقتهم له فحججهم بما قد تواترت به الأخبار.

فصل: على أنَّا لو سلَّمنا لهم الحديث في وصفهم بالإخوة له عليه السلام، لما منع من كفرهم، كما لم يمنع من بغيتهم، ولم يضادَّ ضلالهم باتِّفاق مخالفينا، ولا فسقهم عن الدين واستحقاقهم اللعنة والاستخفاف والإهانة وسلب اسم الإيمان عنهم والإسلام، والقطع عليهم بالخلود في الجحيم.

/ [[ص ١٢٧]] قال الله تعالى: ﴿وَالِىَ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا﴾ [الأعراف: ٦٥]، فأضافه عليهم بالإخوة، وهو نبيُّ الله وهم كُفَّار بالله ﷻ.

وقال تعالى: ﴿وَالِىَ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا﴾ [الأعراف: ٧٣].

يريدون - على ما زعموا - وجه الله والطلب بدم الخليفة المظلوم عندهم، المقتول بغير حق، وأنهم لا يسعهم فيما أضمره في اعتقادهم إلا الذي فعلوه، فوضح من ذلك أن كلاً من الفريقين يصوّب رأيه فيما فعل ويخطئ صاحبه فيما صنع، ويشهد لنفسه بالنجاة ويشهد على صاحبه بالضلال والهلاك.

إلا أن أمير المؤمنين عليه السلام صرح بالحكم على محاربيه، ووسمهم بالغدر والنكث، وأخبر أن النبي صلى الله عليه وآله أمره بقتالهم، وفرض عليه جهادهم، / [[ص ٥١]] ولم يحفظ عن محاربيه فيه شيء ولا سمة له بمثل ذلك، وإن كان المعلوم من رأيهم التخطئة له في القتال، والحكم عليه، في مقامه على الأمر والامتناع من رده شورى بينهم وتسليم قتلة عثمان إليهم، بالزلل عن الحق وترك الواجب عندهم والصواب.

وكان مذهب سعد بن مالك - أبي وقاص - وعبد الله بن عمر ومحمد بن مسلمة الأنصاري وأسامة بن زيد وأمثالهم - ممن رأى القعود عن الحرب والتبديع لمن تولّاها - والحكم على أمير المؤمنين عليه السلام والحسن والحسين عليهما السلام ومحمد بن علي عليه السلام وجميع ولد أبي طالب وكافة أتباع أمير المؤمنين عليه السلام - من بني هاشم والمهاجرين والأنصار والمتديين بنصرته المتبعين له على رأيه في الجهاد -، بالضلال والخطأ، في المقال والفعال، والتبديع لهم في ذلك على كل حال.

وكذلك كان مذهبهم في عائشة وطلحة والزبير ومن كان على رأيهم في قتال أمير المؤمنين عليه السلام، وأنهم بذلك ضلال عن الحق، عادلون عن الصواب، مبدعون في استحلال دماء أهل الإسلام، ولم يحفظ عنهم في الطائفتين ولا في إحديهما تسمية بالفسوق ولا إخراجهم بما تولّوه من الحرب والقتال عن الإيمان.

/ [[ص ٥٣]] فصل: [آراء أهل الفرق في المتحاربين في حرب الجمل]:

[آراء الحشوية]:

الخلاف الذي حكيناه عن السلف بعد النبي صلى الله عليه وآله في الفتنة المذكورة، قد تشعب وزاد على ما أثبتناه عن سميناه في الخلاف، فقالت العامة الحشوية المنتسبة إلى السنة - على ما زعموا - في ذلك أقاويل مشهورة، وذهبوا مذاهب ظهرت عنهم مذكورة.

/ [[ص ٥٤]] [رأي سعد بن أبي وقاص وأتباعه]:

فمنهم طائفة أتبع رأي سعد بن أبي وقاص وشركائه - من

كافر خارج عن الإيمان، فإذا ثبت أن الله تعالى لا يعادي أوليائه وإنما يعادي أعداءه، وصح أنه تعالى معاد لمحاربي أمير المؤمنين عليه السلام لعداوتهم له، بما ذكرناه من حصول العلم بتدينهم بحربه عليه السلام بما ثبت به عداوة محاربي رسول الله صلى الله عليه وآله ويزول معه الارتباب، وجب إكفارهم على ما قدّمناه.

وقد استقصيت الكلام في هذا الباب في كتابي المعروف بـ (المسألة الكافية)، وفيما أثبتته منه هاهنا كفاية إن شاء الله.

* * *

النصرة لسيد العترة / الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ):

/ [[ص ٤٩]] القول في اختلاف الأمة في فتنة الجمل وأحكام

القتال فيها:

أمّا المتولّون للقتال في هذه الفتنة فقد أنبأنا عملهم فيها عن اعتقادهم، ودلت ظواهرهم في ذلك على بواطنهم فيه، إذ العلم محيط بأن أمير المؤمنين علياً عليه السلام وولده وأهله من بني هاشم وأتباعه من المهاجرين والأنصار وغيرهم من المؤمنين لم يسلكوا فيما باشروه من الحرب وسعوا فيه من القتل واستباحة الدماء طريق المجرمين لذلك، الطالبين به العاجل، والتاركين به ثواب الآجل، بل كان ظاهرهم في ذلك، والمعلوم من حالهم وقصدتهم التدين والقربة إلى الله تعالى بعملهم، والاجتهاد فيه، وأن تركه والإعراض عنه موبق من الأعمال والتقصير فيه، موجب لاستحقاق العقاب.

ألا ترى إلى ما اشتهر من قول أمير المؤمنين عليه السلام - وقد سئل عن قتاله للقوم - : «لم أجد إلا قتالهم أو الكفر بما أنزل الله على محمد صلى الله عليه وآله»؟

/ [[ص ٥٠]] وقول عمّار بن ياسر رضي الله عنه: (أيها الناس، والله ما أسلموا ولكنهم استسلموا وأسرّوا الكفر، فلمّا وجدوا له أعواناً أظهره)، في أمثال هذين القولين من جماعة أجلة من شيعة أمير المؤمنين عليه السلام يطول بشرحها الكتاب، فهم يلائم معاني كلامهم في ذلك ظواهر فعالهم والمعلوم من قصودهم، وهذا ما لا مريّة فيه بين العلماء، وإنما يشبه الأمر فيه على الجهلاء الذين لم يسمعوا الأخبار، ولا عثروا بتأمل الآثار.

وكذلك الأمر محيط بأن ظاهر عائشة وطلحة والزبير وكثير ممن كان في حيّزهم التدين بقتال أمير المؤمنين عليه السلام وأنصاره، والقربة إلى الله سبحانه وتعالى باستفراغ الجهد فيه، وأنهم كانوا

وعدل عن قول النبي ﷺ، ولم يجذر ممَّا حذَّره منه بقوله ﷺ: «يَاكُمْ وما شجر بين أصحابي»، وزعموا أنَّ الرواية بذكر أصحاب السقيفة، ومقتل عثمان والجمل وصفين بدعة، والتصنيف في ذلك ضلال، أو الاستماع إلى شيء منه يكسب الآثام.

وهذه فرقة مستضعفة من الحشوية يميل إلى قولها جمع كثير ممن شاهدناه من العامة، ويدعو إليه المتظاهرون بالورع والزهد، والصمت وطلب السلامة، وحفظ اللسان، وهم بذلك بعداء عن العلم وأهله، جهَّال أغمار.

[رأي فرقة تدعي المعرفة بالفقه]:

وقالت فرقة من العامة - تختص بمذاهب الحشوية غير أنها تتعاطى النظر، وتدعي المعرفة بالفقه، وتزعم أنها من أهل الاعتبار -: إنَّ عليَّ بن أبي طالب ؑ ومن كان في حيزه من المهاجرين والأنصار وسائر الناس، وعائشة وطلحة / [[ص ٥٧]] والزيير وأتباعهم جميعاً معاً كانوا على صواب فيما انتهوا إليه من التباين والاختلاف والحرب والقتال وسفك الدماء وضرب الرقاب، فإنَّ فرضهم الذي تعيَّن عليهم من طريق الاجتهاد هو ذلك بعينه دون ما سواه، لم يخرجوا بشيء منه عن طاعة الله ولا دخلوا به في شيء منه إلى معصيته، وأنهم كانوا على الهدى والصواب، ولو قصَّروا عنه مع الاجتهاد المؤدِّي لهم إليه، لضلُّوا عن الحقِّ وخالفوا السبيل والرشاد.

وزعموا أنهم كانوا جميعاً - مع الحال التي انتهوا إليها من سفك الدماء وقتل النفوس والخروج عن الأموال والديار - على أتمِّ مصافاة ومودة وموالات، ومخالصة في الضامير والنيات. واستدلُّوا على ذلك وزعموا بأن قالوا: وجدنا كلَّ فريق من الفريقين متعلقاً بحجَّة تعذره فيما أتاه، وتوجب عليه العمل بما صنعه. وذلك أنَّ عليَّ بن أبي طالب ؑ كان مذهبه تحريم قتل الجماعة بالواحد وإنَّ اشتركوا في قتله معاً، وهو مذهب مشهور من مذاهب أصحاب الاجتهاد، ولم يثبت عنده أيضاً أنَّ المعروفين بقتل عثمان تولُّوه - على ما ادَّعي عليهم من ذلك - فلم يسعه تسليم القوم إلى من التمسهم منه ليقتلوهم بعثان، ووجب عليه باجتهاده الدفاع عنهم على كلِّ حال.

/ [[ص ٥٨]] وكان مذهب عائشة وطلحة والزيير قود الجماعة بالواحد من الناس، وهو مذهب عمر بن الخطَّاب وغيره

المعتزلة عن الفريقين ومذهبهم - في إنكار القتال، وحكموا بالخطأ على أمير المؤمنين والحسن والحسين ؑ ومحمد بن عليٍّ وابن عبَّاس وخزيمة بن ثابت ذي الشهادتين وأبي أيُّوب الأنصاري وأبي الهيثم بن التيهان وعمَّار بن ياسر وقيس بن سعد بن عباد وأمثالهم من وجوه المهاجرين ونقباء الأنصار. وعائشة وطلحة والزيير وجميع من اتَّبعهم في الحرب واستحلَّ معهم القتال، وشهدوا عليهم جميعاً - فيما صنعوه - بالزلل عن الصواب، ووقفوا فيهم مع ذلك ولم يقطعوا لهم بعقاب، ورجوا لهم الرحمة والغفران، وكان الرجاء لهم في ذلك أقوى عندهم من الخوف عليهم من العقاب.

[رأي فرقة أخرى منهم]:

ومنهم طائفة أخرى قالت بتخطئة الجميع كما قال الأولون منهم في ذلك، وقطعوا على أنَّ أمير المؤمنين والحسن والحسين ؑ وابن عبَّاس وعمَّار بن ياسر / [[ص ٥٥]] وخزيمة ذا الشهادتين وإنَّ كانوا قد زلُّوا في سفك الدماء في القتال فإنَّه مغفور لهم ذلك، لما قدِّموا من عظيم طاعتهم لله تعالى وجهادهم مع رسول الله ﷺ وصحبتهم له، مواساتهم إيَّاه. وكذلك قولهم في عائشة وطلحة والزيير ومن شركهم في القتال، ممن له صحبة وسالف جهاد. وأمَّا من سوى الصحابة من الفريقين منهم بقتالهم واستحلالهم الدماء من أهل النار. وحكوا عن بعض مشيختهم وأئمَّتهم في الدِّين أنَّه كان يقول: (نجت القادة وهلك الأتباع)، وفرَّقوا بين الصحابي وغيره في ذلك بحديث رووه عن النبي ﷺ أنَّه قال لبعض المسلمين - ممن أدركه ولم تكن له صحبته وقد سامى رجلاً من الصحابة -: «يَاكُمْ وأصحابي، فلو أنفق أحدكم مثل أحد ذهباً ما بلغ مدى أحدهم ولا نصفه».

[رأي فرقة مستضعفة]:

ومنهم فرقة أخرى قالت: لا ينبغي لأحد أن يخوض في ذكر الصحابة وما جرى / [[ص ٥٦]] بينهم من تنازع واختلاف وتباين وقتال، ولا يتعرَّض بالنظر في ذلك ولا الفكر فيه، ويعرض عنه جانباً، وإنَّ استطاع أن لا يسمع شيئاً من الأخبار الواردة به فليفعل، فإنَّه إنَّ خالف هذه الوصاة وأصغى إلى الخبر باختلاف الصحابة، أو تكلم بحرف واحد، وتسرع بالحكم عليهم بشيء يشين المسلم، فقد أبدع في الدِّين، وخالف الشرع،

وجاهم الذي لا يعدلون به سواه واصل بن عطاء الغزّال، وعمرو ابن عبيد بن باب المكاربي -: إنَّ أحد الفريقين ضالٌّ في البصرة، مضلٌّ فاسق خارج من الإيَّان والإسلام، ملعون مستحقُّ الخلود في النار. والفريق الآخر هادٍ مهدي، مصيب مستحقُّ للثواب والخلود في الجنّات، غير أنّهم زعموا أنّ لا دليل على / [[ص ٦١]] تعيين الفريق الضالِّ، ولا برهان على المهدي، ولا بيّنة تتوصّل بها إلى تمييز أحدهما من الآخر في ذلك بحال من الأحوال.

وأَنَّهُ لا يجوز أن يكون عليّ بن أبي طالب والحسن والحسين عليهما السلام ومحمد بن عليّ عليهما السلام وعبد الله وقتم والفضل وعبيد الله بنو العبّاس وعبد الله بن جعفر الطيّار وعمّار بن ياسر وخزيمة بن ثابت ذو الشهادتين وأبو أيّوب الأنصاري وأبو الهيثم ابن التيهان وكافة شيعة عليّ عليهما السلام وأتباعه من المهاجرين والأنصار وأهل بدر وبيعة الرضوان وأهل الدين المتحيّزين إليه والمحققين بسمة الإسلام، هم الفريق الضالُّ، والفاسق الباغي الخارج عن الإيَّان والإسلام، والعدوُّ لله والبريء من دينه الملعون المستحقُّ للخلود في النار.

وتكون عائشة وطلحة والزبير والحكم بن أبي العاص ومروان ابنه وعبد الله بن أبي سرح والوليد بن عقبة وعبد الله بن عامر بن كريب بن عبد شمس ومن كان في حيزهم من أهل البصرة، هم الفريق المهدي، الموقّف إلى الله المصيب في حربه، المستحقُّ للإعظام والإجلال والخلود في الجنان.

قالا جميعاً: نعم، ما ننكر ذلك ولا نؤمن به، إذ لا دليل يمنع من الحكم به على ما ذكرناه بحال. وكما أنّ قولنا ذلك في عليّ عليهما السلام وأصحابه، فكذلك هو فيمن حاربهم، فإنّنا لسنا ننكر أنّهم وأتباعهم على السوء، ولسنا ننكر أنّ يكونوا هم الفريق الضالُّ الملعون، العدوُّ لله، البريء من دينه، المستحقُّ للخلود في النار، وأن يكون عليّ عليهما السلام وأصحابه هم الفريق الهادي المهدي، المتولي لله في سبيله، المستحقُّ بقتاله عائشة وطلحة والزبير وقتل / [[ص ٦٢]] من قتل منهم، الجنّة وعظيم الثواب.

قالا: ومنزلة الفريقين منزلة المتلاعنين، فيها فاسق لا يعلمه عليّ التمييز له والتعيين إلا الله عزّ وجلّ.

وهذه مقالة مشهورة عن هذين الرجلين قد سطرها الجاحظ عنها في كتابه الموسوم بفضيلة المعتزلة وحكاها أصحاب المقالات عنها ولم تختلف العلماء في المذاهب في صحّتها عن الرجلين

من الصحابة وجماعة من التابعين، وبه دان جماعة من الفقهاء وأصحاب الاجتهاد، وثبت عندهم أنّ الجماعة ليقتلون بالرجل الواحد، وأنّ أمير المؤمنين عليهما السلام لم يُسلمهم ليقتلوهم بعثمان، وأنّ الناس تولّوا قتله واشتركوا في دمه، وكان إماماً عندهم، مرضياً قُتل بغير حقّ، فلم يسعهم ترك المطالبة بدمه، والاستفادة من قاتله، وبذل الجهد في ذلك.

فاختلف الفريقان في ذلك لما ذكره من الاجتهاد، وعمل كلّ فريق منهم على رأيه، فكان بذلك مأجوراً وعند الله تعالى مشكوراً، وإن كانوا قد سفكوا فيه الدماء وبذلوا فيه الأموال. وهذا مذهب جماعة قد شاهدتهم وكلمتهم وهم في وقتنا هذا خلق كثير وجمّ غفير.

فممن كلمتهم فيه من مشيخة أصحاب المخلوق، المعروف بأبي بكر التّمّار الملقّب بدرزان، وكان في وقته شيخ أصحاب عبد الله بن سعيد بن كلاب وأكبرهم سنّاً وأكثرهم تقدماً في مجالس الكلام.

ومنهم محارب الصيدباني المكنى بابن العلاء، خليفة أبي السائب في القضاء.

ومنهم المعروف بالرشفي. / [[ص ٥٩]] ومنهم المكنى بأبي عبد الله المعروف بابن مجاهد البصري الأشعري، صاحب الباهلي تلميذ عليّ بن إسماعيل بن أبي بشر الأشعري.

ومنهم المعروف بأبي بكر بن الطيّب والمعروف بابن الباقلاني. ومنهم أبو العبّاس بن أبي الحسين بن أبي عمر القاضي.

وجميع من سمّيت ممن جاريته في هذا الباب من أصحاب المخلوق، وبعضهم كلابية وبعضهم أشعرية. وإليه يذهب في وقتنا هذا جمهور أصحاب الشافعي ببغداد والبصرة وخوزستان وبلاد فارس وخراسان وغيرها من الأمصار، لا أعرف شافعيّاً له ذكر في قومه وهو يذهب إلى هذا المذهب ليعده به عن قول الشيعة وأهل الاعتزال.

/ [[ص ٦٠]] [آراء المعتزلة]:

[رأي واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد]:

واختلف في ذلك المعتزلة أيضاً كاختلاف الحشوية، فقال إمامهم - المقدّمان وشيخاهم المعظّمان، اللذان هما أصلان للاعتزال، وافتتحا للمعتقدين فيه الكلام، وهم فخر الجماعة منهم

وصواب، وكان الباقون من أصحابهم على ضلال وبوار، وذلك أن عائشة وطلحة والزبير إنَّما خرجوا إلى البصرة لينظروا في دم عثمان ويأخذوا بثاره من ظالميه، وأرادوا بذلك الأمر المعروف والنهي عن المنكر، وطلبوا به وجه الله تعالى، وخرج علي بن أبي طالب ليتفق معهم على الرأي والتدبير في مصالح الإسلام وأهله، وكفَّ السعي في الفتنة ومنع العامة ممَّا ليس إليهم، بل هو إلى وجوه العلماء، وليقع التراضي بينهم على إنصاف واجتهاد في طلب الحق والاجتماع على الرأي، فلمَّا ترائى الجمعان تسرَّع غوغاؤهم إلى القتال، فانتشبت الحرب بينهم على غير اختيار من القادة والرؤساء، وخرج الأمر عن أيديهم في تلافي ذلك، فكان من الإيقاع في الفتنة وسفك الدماء ما لم يؤثِّرهُ عليٌّ وطلحة والزبير وعائشة ووجوه أصحابهم من / [[ص ٦٥]] الفضلاء، فهلك بذلك الأتباع ونجا الرؤساء.

وهذا يشبه ما قدَّمنا حكايته عن بعض العامة من وجه يخالفه من وجه آخر تميَّز به الرجلان من الكأفة ودفعاً فيه علم الاضطراب وجحد المعروف بالعيان.

[رأي سائر المعتزلة]:

وقال باقي المعتزلة - كبشر بن المعتمر وأبي موسى المراد وجعفر بن بشر والإسكافي والخيَّاط والشَّحَّام وأبي مجالد البلخي والجبَّائي، فيمن أتبعهم من أهل الاعتزال - وجماعة الشيعة من الإمامية والزيدية: إنَّ أمير المؤمنين عليه السلام كان / [[ص ٦٦]] محقاً في جميع حروبه، مصيباً بقتال أهل البصرة والشام والنهران، مأجوراً على ذلك، مؤدياً فرض الله تعالى في الجهاد، وإنَّ كلَّ من خرج عليه وحاربه في جميع المواطن ضلالاً عن الهدى، مستحقون بحربه والخلاف عليه النار، غير أنَّ من سمَّيناه من المعتزلة خاصَّة، استثنوا عائشة وطلحة والزبير من الحكم باستحقاق العقاب، وزعموا أنَّهم خرجوا من ذلك إلى استحقاق الثواب بالتوبة والندم على ما فرَّط منهم في القتال، فحكموا بضدَّ الظاهر من الفعال والمعلوم منهم من المقال، وضعفوا في دعواهم عمَّا هو صناعتهم من الحجاج، وأظنُّهم اتَّقوا به من العامة وتقرَّبوا بإظهاره إلى أمراء الزمان، إذ لا شبهة تعترض أمثالهم من العلماء بالأخبار والنظَّار، المتميِّزين بالكلام من أهل التقليد في فساد هذا الاعتقاد.

وخالف من سمَّيناه من المعتزلة في هذا الباب (الأصم)

المذكورين وأتَّهما خرجا من الدنيا على التدين بها والاعتقاد لها بلا ارتياب.

[رأي أبي الهذيل العلاف]:

وحكى ابن يحيى: أنَّ أبا الهذيل العلاف كان على هذا المذهب في أمير المؤمنين عليه السلام وعائشة وطلحة والزبير، متبعاً فيه إماميه المذكورين ولم يزل عليه إلى أن مات.

[رأي أبي بكر الأصم]:

قال شيخ المعتزلة أيضاً، ومتكلِّمها في الفقه وأحكام الشريعة على أصولها / [[ص ٦٣]] الأصم، المكِّي بأبي بكر، الملقَّب بخربان: أنا أقف في كلِّ فريق من الفريقين، فلا أحكم له هدى ولا ضلال، ولا أقطع على أحدهما بشيء من ذلك في التفصيل ولا الإجمال، لكنِّي أقول: إنَّ كان علي بن أبي طالب عليه السلام قصد بحرب عائشة وطلحة والزبير، كفَّ الفساد ومنع الفتنة في الأرض، ودفعهم عن التغلُّب على الإمرة والعدوان على العباد، فإنَّه مصيب مأجور، وإنَّ كان أراد بذلك الجبرية والاستبداد بالأمر بغير مشورة من العلماء، والإمرة على الناس بالقهر لهم على ذلك والإضرار، فهو ضالٌّ مضلٌّ من أهل النار.

قال: وإنَّما قلت ذلك لخفاء الأمر عليّ فيه واستتار النيَّات في معناه واشتباه أسباب الباطل فيه باستتار الحق عند العقلاء.

قال: وكذلك قولي في الفريق الآخر، أقول: إنَّ عائشة وطلحة والزبير إنَّ كانوا قصدوا بقتالهم علي بن أبي طالب وأصحابه منعهم من الاستبداد بالأمر من دون رضی العلماء به، وأرادوا الطلب بدم عثمان والاقتصاص له من ظالميه بردَّ الأمر شورى ليختار المسلمون من يرون، فهم بذلك هداة أبرار مستحقون للثواب. وإنَّ كانوا أرادوا بذلك الدنيا والعصبية والإفساد في الأمر وتوليَّ الأمر بغير رضا العلماء، فهم بذلك ضلال مستحقون لعنة والخلود في النار، غير أنَّه لا دليل لي على أعراضهم فيه، ولا حجة تظهر في معناه من أعمالهم، فلذلك وقفت فيهم كما وقفت في علي وأصحابه، كما بيَّنت. وإنَّ كان طلحة والزبير أحسن حالاً من علي فيما أتاه.

/ [[ص ٦٤]] [رأي هشام القوطي وعباد بن سليمان]:

وقال هشام القوطي وصاحبه عباد بن سليمان الصيمري - وهذان الرجلان أيضاً من أئمة المعتزلة -: إنَّ علياً وطلحة والزبير وعائشة في جماعة من أتباع الفريقين، كانوا على حق وهدى

إليها للفساد في نقض العهود وحظر ذلك في كلِّ ملةٍ وخاصّةً في ملة الإسلام.

/ [[ص ٧٠]] [رأي الشيعة]:

واجتمعت الشيعة على الحكم بكفر محاربي أمير المؤمنين عليه السلام ولكنهم لم يُخرجوهم بذلك عن حكم ملة الإسلام، إذ كان كفرهم - من طريق التأويل - كفر ملة ولم يكفروا كفر ردة عن الشرع مع إقامتهم على الجملة منه، وإظهار الشهادتين والاعتصام بذلك عن كفر الردّة المخرج عن الإسلام، وإن كانوا بكفرهم خارجين عن الإيمان، مستحقّين اللعنة والخلود في النار حسبما قدّمناه، وكلٌّ من قطع على ضلال محاربي أمير المؤمنين عليه السلام من المعتزلة، فهو يحكم عليهم بالفسق واستحقاق الخلود في النار، ولا يُطلق عليهم الكفر ولا يحكم عليهم بالإكفار. والخوارج تُكفّر أهل البصرة والشام وتخرجهم بكفرهم الذي اعتقدوه فيهم ووسموهم به عن ملة الإسلام، ومنهم من يُسمّهم بالشرك ويزيد على حكمه فيهم بالإكفار.

/ [[ص ٧١]] فهذه جمل القول فيها اختلف فيه أهل القبلة، من أحكام الفتنة بالبصرة والمقتولين بها ممن ذكرناه، وأحكام صفين والنهروان، وقد تحرّيت القول بالمحفوظ عن أرباب المذاهب المشهور عنهم عند العلماء، وإن كان بعضها قد انقضى معتقدوه، وحصل على فساد القول به الإجماع، وبعضها له معتقد قبل ولم ينقضوا إلى هذا الزمان، وليس على فساده إجماع، وإن كان في بطلانه أدلة واضحة لمن تأملها من ذوي الألباب.

* * *

/ [[ص ٧٣]] [عصمة أمير المؤمنين عليه السلام]:

باب القول على صواب فعل أمير المؤمنين عليه السلام في حروبه كلّها وحقّه في جميع أقواله وأفعاله والتوفيق المقرون بآرائه وبطلان قول من خالف ذلك من خصائمه وأعدائه:

فمن ذلك وضوح الحجّة على عصمته من الخطأ في الدين والزلل فيه، والعصمة له من ذلك يتوصّل إليها بضربين: أحدهما الاعتبار، والآخر الوثوق بما ورد من الأخبار.

فأمّا طريق الاعتبار الموصل إلى عصمته عليه السلام: فهو الدليل على إمامته وفرض طاعته على الأنام، إذ الإمام لا بدّ أن يكون معصوماً كعصمة الأنبياء عليهم السلام بأدلة كثيرة قد أثبتناها في مواضع من كتبنا المعروفة في الإمامة والأجوبة عن المسائل الخاصّة في هذا الباب.

خاصّةً، فإنّه زعم أن معاوية كان إماماً محقّاً، لإجماع الأمة عليه - فيما قال - بعد قتل أمير المؤمنين عليه السلام مع تظاهره بالشك منه في إمامة أمير المؤمنين عليه السلام حسبما حكيناه فيما سلف قبل هذا المكان.

وكلٌّ من سمّيناه منهم سوى (الأصم) مع تصويبه عليّاً عليه السلام ونفسيق محاربيه، يقطع على معاوية وعمرو بن العاص في خلافهما أمير المؤمنين عليه السلام واستحلالهما حربه بالنار، وأتمّها خرجاً من الدنيا / [[ص ٦٧]] على الفسق الموبق لصاحبه الموجب عليه دوام العقاب، وأنّ جميع من مات على اعتقاد إمامة معاوية وتصويبه في قتال عليه السلام فهو عندهم ضالٌّ عن الهدى وخارج عن الإسلام، مستحقّ الخلود في النار.

وقد وافق من سمّيناه من المعتزلة وكافة الشيعة، الخوارج في تحطّئة معاوية وعمرو بن العاص، وتضليلهما في قتال أمير المؤمنين عليه السلام، وجماعة من المرجئة وأصحاب الحديث من المجبّرة، غير أنّ هذين الفريقين وقفا في عذابهما ولم يقطعا / [[ص ٦٨]] على دخولهما النار، ورجوا لهما ولمحاربي عليه السلام وأصحابهما من غيرهم ممن ظاهره الإسلام، العفو من الله تعالى، وقولهم في الخوارج كذلك مع حكمهم عليهم بالضلال.

/ [[ص ٦٩]] [رأي الخوارج]:

وقال الخوارج بأجمعها: إنّ أمير المؤمنين عليه السلام كان مصيباً في قتال أهل البصرة وأهل الشام، وإثمهم كانوا بقتاله ضالّاً ككفّاراً، مستحقّين الخلود في عذاب النار. وأدعوا مع ذلك أنّه أخطأ بكفّه عن قتال أهل الشام حين رفعوا المصاحف، واحتالوا بذلك للكفّ عن قتالهم، وشهدوا على أنفسهم بالإثم، لوفاقهم في ذلك الرأي وكفّهم عن قتال البغاة، إلّا أنّهم زعموا أنّهم لمّا ندموا على ذلك وتابوا منه ودعوا إلى القتال، خرجوا من عهدة الضلال ورجعوا إلى ما كانوا عليه من الإسلام والإيمان، وأنّ أمير المؤمنين عليه السلام لم يجبهم إلى القتال وأقام على المودعة لمعاوية وأهل الشام كان مرتداً بذلك عن الإسلام خارجاً من الدين.

وشبهتهم في هذا الباب مضمحلّة لا يلتبس فسادها على أهل الاعتبار، وذلك أنّ أمير المؤمنين عليه السلام إنّما كفّ عن قتال القوم لخلدان أصحابه في الحال، وتركهم النصرة له وكفّهم عن القتال، فاضطرّوه بذلك إلى الإجابة لما دعوه إليه من تحكيم الكتاب، ولم يجز له قتالهم من بعد، لمكان العهد لهم في مدة الهدنة التي اضطرّ

الإمامة من جهة الشورى والآراء. وإذا فسد ذلك وجب النصُّ على الأئمة، وفي وجوبه لثبوت إمامة أمير المؤمنين عليه السلام، إذ الأمر بين رجلين: أحدهما يوجب الإمامة بالنصِّ ويقطع على إمامة أمير المؤمنين عليه السلام ومن جهته دون ما سواها من الجهات، والآخر يمنع من ذلك ويؤجّزها بالرأي. وإذا فسد هذا الفريق لفساد ما ذهبوا إليه من عقد الإمامة بالرأي ولم يصحَّ خروج الحقِّ عن أئمة الإسلام، ثبت إمامة أمير المؤمنين عليه السلام.

وأما طريق الوثوق بالآثار: فمما يدلُّ على إمامته عليه السلام من نصِّ القرآن قوله تعالى اسمه: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ [المائدة: ٥٥].

وهذا خطاب متوجّه إلى جماعة جعل الله لهم أولياء أضيفوا إليهم بالذكر، والله وليهم ورسوله، ومن عبّر عنه بأنه: من الذين آمنوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وهم راعون، يعني حال ركوعهم، بدلالة أنه لو أراد سبحانه بالخطاب جميع المكلفين، / [[ص ٧٦]] لكان هو المضاف ومحال إضافة الشيء إلى نفسه، وإنما تصحُّ إضافته إلى غيره، وإذا لم تكن طائفة تختصُّ بكونها أولياء لغيرها وليس لذلك الغير مثل ما اختصّت به في الولاء وتفردت من جملتهم من عناء الله تعالى بالإيمان والزكاة حال ركوعه، لم يبقَ إلا ما ذهب إليه الشيعة في ولاية عليٍّ أمير المؤمنين عليه السلام على الأمة من حيث الإمامة له عليها وفرض الطاعة، ولم يكن أحد يدعى له الزكاة في حال ركوعه إلا أمير المؤمنين عليه السلام، فقد ثبتت إمامته بذلك على الترتيب الذي رتبناه، وفي ثبوت إمامته ثبوت ما قدمناه، فصحَّ أنه مصيب في جميع أقواله وأفعاله وتخطّئه مخالفه حسبما شرحناه.

دليل آخر: ومن الخبر ما أجمع عليه أهل القبلة ولم يتنازع في صحّة الخبر به من أهل العلم بالرواية والآثار اثنان. وهو قول النبي ﷺ له عليه السلام: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي»، فأوجب له بذلك / [[ص ٧٧]] جميع ما كان لهارون من موسى في المنازل إلا ما استثناه من النبوة، وفي ذلك أنّ الله تعالى قد فرض طاعته على أمة محمد ﷺ كما كان فرض طاعة هارون على أمة موسى، وجعله إماماً لهم كما كان هارون إماماً لقوم موسى، وأنّ هذه المنزلة واجبة له بعد مضي النبي ﷺ كما كانت تجب لهارون لو بقي بعد أخيه موسى ولم يجر خروجه عنها بحال. وفي ذلك ثبوت إمامة أمير المؤمنين عليه السلام، والإمامة تدلُّ

فمن ذلك أنّ الأئمة قدوة في الدين، وأنّ معنى الائتتام هو الاقتداء، وقد ثبت أنّ / [[ص ٧٤]] حقيقة الاقتداء هو الاتّباع للمقتدى به فيما فعل وقال، من حيث كان حجّة فيه دون الاتّباع لقيام الأدلّة على صواب ما فعل وقال، بسوى ذلك من الأشياء، إذ لو كان الاقتداء هو الاتّباع للمقتدى به من جهة حجّة سواه على ذلك، كان كلّ وفاق لذي نحلة في قول أو فعل لا من جهة قوله وفعله، بل لحجّة سواه اقتداءً به وإتباعاً، وذلك باطل لوفاقنا الكفّار من اليهود والنصارى وغيرهم من أهل الباطل والضلال في بعض أقوالهم وأفعالهم، من حيث قامت الأدلّة على صواب ذلك فيهم، لا من حيث ما رأوه وقالوه وفعلوه، وذلك باطل بلا ارتياب.

ومن ذلك: أحد أسباب الحاجة إلى الأئمة هو جواز الغلط على الرعيّة وارتفاع العصمة عنها، ليكون من ورائها يسدّد الغالط منها ويقوم به عند الإعوجاج ويُنّبّه عند السهو منه والإغفال، ويتولّى إقامة الحدِّ عليه فيما جناه، فلو لم تكن الأئمة المعصومون معصومين - كما أثبتناه - لشاركت الرعيّة فيما تحتاج إليه ممّا ذكرناه وكانت تحتاج إلى أئمة عليها ولا تستغني عن رعاة وساسة تكون من ورائها، وذلك باطل بالإجماع على أنّ الأئمة أغنياء عن إمام.

وغير ما ذكرناه من الأدلّة على عصمتهم كثير، وهو موجودة في أماكنه من كتبنا على بيان اللوجوه واستقصاء. فإذا ثبتت عصمة الأئمة عليهم السلام - حسبها وصفناه - وأجمعت الأمة على أنّه لو كان بعد النبي ﷺ إمام على الفور تجب طاعته على الأنام، وجب القطع على أنّه أمير المؤمنين عليٌّ بن أبي طالب عليه السلام دون غيره ممّن ادّعت له الإمامة في تلك الحال، للإجماع على أنّه لم يكن لواحد ممن ذكروه العصمة التي أوجبتها بالنظر الصحيح لأئمة الإسلام، وإجماع الشيعة / [[ص ٧٥]] الإمامية على أنّ عليّ بن أبي طالب عليه السلام كان مخصوصاً بها من بين الأنام، إذ لو لم يكن الأمر كذلك لخرج الحقُّ عن إجماع أهل الصلاة، وفسد ما في العقول من وجوب العصمة لأئمة المسلمين بما ذكرناه. وإذا ثبتت عصمة أمير المؤمنين عليه السلام من الخطأ، ووجب مشاركته للرسول في معناه ومساواته فيها، ثبت أنّه كان مصيباً في كلّ ما فعل وقال، ووجب القطع على خطأ مخالفه وضلالهم في حربه واستحقاقهم بذلك العقاب. وهذا بيّن لمن تدبّره، والله الموقِّع للصواب.

ومن ذلك: ثبوت الحاجة إلى الإمامة باتّفاق وفساد ثبوت

سبحانه على بطلانه، وفي سلامة هذين الخبرين من جميع ما ذكرناه حجة واضحة على ثبوتها حسبها بيّناه.

ومن ذلك: الرواية المستفيضة عن النبي ﷺ أنه قال لأمر المؤمنين عليه السلام: «تقاتل يا عليُّ على تأويل القرآن، كما قاتلت على تنزيله».

وقوله لسهيل بن عمر ومن حضر معه لخطابه على رد من أسلم من مواليهم: «لتنتهين يا معشر قريش ليعث الله عليكم رجلاً يضربكم على تأويل القرآن كما ضربتكم على تنزيله»، فقال له بعض أصحابه: من هو يا رسول الله؟ هو فلان؟ قال: «لا»، قال: فلان؟ قال: «لا، ولكنّه خاصف النعل في الحجر»، فنظروا فإذا عليٌّ عليه السلام في الحجره يخصف نعل رسول الله ﷺ.

ومن ذلك: قوله ﷺ لأمر المؤمنين عليه السلام: «تقاتل بعدي الناكثين والقاسطين والمارقين»، والقول في هذه الرواية كالأخبار التي تقدّمت، قد سلمت من طاعن في سندها بحجة ومن قيام دليل على بطلان ثبوتها، وسلّم لروايتها الفریقان، فدلّ على صحّتها.

/ [[ص ٨١]] ومن ذلك: قوله ﷺ: «عليٌّ مع الحقِّ والحقُّ مع عليٍّ، اللهم أدر الحقُّ مع عليٍّ حيثما دار»، وهذا أيضاً خبر قد رواه محدثو العامّة، وأثبتوه في الصحيح عندهم، ولم يعترض أحدهم لتعليل سنده، ولا أقدم منهم مقدم على تكذيب ناقله، وليس توجد حجة في العقل ولا السمع على فساده، فوجب الاعتقاد بصحّته وصوابه.

ومن ذلك: قوله ﷺ: «اللّهم وال من والاه، وعاد من عاداه، وانصر من نصره، واخذل من خذله»، وهذا في الرواية أشهر من أن يحتاج معه إلى جمع السند له، وهو أيضاً مسلّم عند نقلة الأخبار.

وقوله ﷺ: «قاتل الله من قاتلك، وعادى الله من عاداك»، والخبر بذلك مشهور وعند أهل الرواية معروف مذكور.

ومن ذلك: قوله ﷺ: «من آذى عليّاً فقد آذاني، ومن آذاني فقد آذى» / [[ص ٨٢]] «الله تعالى»، فحكم أن الأذى له عليه السلام آذى الله، والأذى لله (جلّ اسمه) هلاك مخرج عن الإيوان، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَاباً مُهِيناً﴾ [الأحزاب: ٥٧].

وأمثال ما أثبتناه - من هذه الأخبار في معانيها الدالة على

على عصمة صاحبها كما بيّناه فيما سلف ووصفناه، والعصمة تقضي - فيمن وجبت له - بالصواب بالأقوال والأفعال على أثبتناه فيما تقدّم من الكلام. وفي ذلك بيان صواب أمير المؤمنين عليه السلام في حروبه كلّها وأفعاله بأجمعها وأقواله بأسرها، وخطأ مخالفه وضلالهم عن هداه. وقد أشبعنا الماضي من كلامنا في ذلك بياناً له، والمثنة لله.

وفي هذه الأدلة لأهل الخلاف من المعتزلة والحشوية والخوارج أسئلة قد أجبنا عنها في مواضعها من غير هذا الكتاب وأسقطنا شُبهاتهم بدليل البرهان، لم نوردنا هاهنا لغنانا عن ذلك بثبوتها فيما سواه، وإنّا اقتصرنا على ذكر هذه الأدلة ووجوهها، وعدلنا عن إيراد ما في معناها والمتفرّع عليه، لإثبات رسم الحجاج في صواب أمير المؤمنين عليه السلام وفساد مذهب الناكثين فيه والإيحاء إلى أصول ذلك، ليقف عليه من نظر في كتابنا هذا ويعلم العمدة بما فيه ويستوفي معانيه، فإن أحبّ ذلك يجده في مواضعه المختصّة به لنا ولغيرنا من متكلمي عصابة الحقّ، ولأنّ الغرض في هذا الكتاب ما لا يفتقر إلى هذه الأدلة من براهين إصابة أمير المؤمنين عليه السلام في / [[ص ٧٨]] حروبه وخطأ مخالفه ومحاربهه. وإنّا سنذكر فيما يلي هذا الفصل من الكلام ونوضّح الحجّة فيه على أصول مخالفيها أيضاً في طريق الإمامة، وثبوتها عندهم من جهة الآراء، وإنكارهم ما نذهب إليه من قصور طريقها على النصّ والتوفيق كما قدّمناه وبيّناه عن الغرض فيه ووصفناه.

/ [[ص ٧٩]] [الدليل على أن أمير المؤمنين عليه السلام كان مصيباً في حروبه كلّها]:

ومن الدليل على أن أمير المؤمنين عليه السلام كان مصيباً في حروبه كلّها، وأنّ مخالفه في ذلك على ضلال، وما تظاهرت به الروايات عن النبي ﷺ من قوله: «حربك يا عليٌّ حربي وسلمك يا عليٌّ سلمتي»، وقوله ﷺ: «يا عليٌّ، أنا حرب لمن حاربك وسلم لمن سالمك»، وهذان القولان مرويان من طريقي العامّة والخاصّة، والمنسوبة من أصحاب الحديث إلى السنّة المنتسبين منهم إلى الشيعة، لم يعترض أحد من العلماء الطعن على سندهما ولا ادعى إنسان من أهل المعرفة بالآثار كذب روايتها. ومن كان هذا سبيله وجب تسليمه والعمل به، إذ لو كان / [[ص ٨٠]] باطلاً، لما خلت الأمة من عالم منها يُنكره ويُكذب روايته، ولا سلم من طعن فيه، ولعرف سبب تحرّضه وافتعاله. ولأقيم دليل الله

وبراهينها حسبا اعتمادنا - سقط توهم المخالف لما تحيَّله من المساواة بين الأمرين وتظنَّاه.

/ [[ص ٨٥]] [إنكار الخوارج والأموية والعثمانية فضل أمير المؤمنين عليه السلام]:

فإن عارض الخوارج وقالوا: هم يدعون ما أثبتموه من الأخبار الدالة على عصمة أمير المؤمنين عليه السلام، وذكروا الأموية، وما يُعرف من سلوكهم وظاهر أمرهم في جحد ما روينا، وقالوا: حكمهم في جحد أخبارنا كحكمهم في جحد أخباركم سواء، وإلا فما الفصل بين الأمرين؟

فإنه يقال لهم: الفصل بيننا وبين من عارضتم به من الخوارج في دفع النقل، ظاهر لذوي الاعتبار، وذلك أن الخوارج ليسوا من أهل النقل والرواية، ولا يُعرفون بحفظ الآثار ولا الاعتماد على الأخبار، لإكفارهم الأمة جميعاً، واتهام كل فريق منهم فيما يروونه، واعتمادهم لذلك على ظاهر القرآن، وإنكارهم ما خرج عن الكتاب من جميع الفرائض والأحكام. ومن كان هذا طريقة دينه وسيله في اعتقاده، ومذهبه في النقل والأخبار، لم يُعتنَ بخلافه فيها على حال.

فأمَّا سبيل الأموية وطريق العثمانية، فسبب جحودهم لفضائل أمير المؤمنين / [[ص ٨٦]] عليه السلام معروف، وهو الحرص على دولتهم، والعصبية للوكنهم وجابرتهم، وهم كالخوارج في سقوط الاعتراض بهم فيما طريقه النقل، لبعدهم عن علمهم ونبوهم عن فهمه وإطراحهم للعمل به. وقد انقضوا مع ذلك - بحمد الله ومنه - حتى لم يبقَ منهم أحد يُنسب إلى فضل على حال، ولا منهم من يُذكر في جملة العلماء لخلافه في شيء من أحكام الملة، فسقط الاعتراض بهم كسقوط الاعتراض بالمارقة فيما تُعتمد فيه على الأخبار. مع أن الخوارج متى تعاطت الطعن في أخبارنا - التي أثبتناها في الحجّة على عصمة أمير المؤمنين عليه السلام - فإنما يقطعونها بالطعن على رواياتها في دينها المخالف لما تدين به من إكفار علي بن أبي طالب عليه السلام وعثمان وطلحة والزبير وعائشة ابنة أبي بكر، وإكفار من تولّى واحداً منهم، أو اعتقد أنه من أهل الإسلام، وذلك طعن يعمُّ جميع نقلة الدين من الملة، فسقط لذلك قدحهم في الأخبار. وليس كذلك طعوننا في نقل ما تفرّدت به الناصبة في الحديث، لأننا نطعن في رواياتهم فيه وقيام الحجّة على بطلان معانيه، دون الطعن في عقائدهم - وإن كانت عندنا

صواب أمير المؤمنين عليه السلام وخطأ مخالفه - كثيرة، إن عملنا على إيراد جميعها طال به الكتاب وانتشر به الخطاب، وفيما أثبتناه منه للحق كفاية للغرض الذي نأمله إن شاء الله تعالى.

/ [[ص ٨٣]] فصل: [الاعتراض بأنّ الدليل من الأخبار الأحاد والجواب عنه]:

فإن قال قائل: إنكم قد اعتمدتم على هذه الأخبار في عصمة أمير المؤمنين عليه السلام، وهي آحاد ليست من المتواتر الذي يمنع على قائله الافتعال، فما الفصل بينكم وبين خصومكم فيما يتعلّقون به من أمثالها عن النبي صلى الله عليه وآله في فضل فلان وفلان ومعاوية بن أبي سفيان؟

قيل له: الأخبار التي يتعلّق بها أهل الخلاف في دعوى فضائل من سميت على ضربين:

أحدهما: لا تُنكر صحّته - وإن كان خصومنا منفردين بنقله - إذ ليس فينا مشارك لهم في شيء منه، كما شاركنا الخصوم في نقل ما أثبتناه من فضائل أمير المؤمنين عليه السلام، إلا أنّهم يغلطون في دعوى التفضيل لهم به على ما يتخيّلون في معناه.

والآخر: مقطوع بفساده عندنا بأدلة واضحة لا تخفى على أهل الاعتبار، وليست ممّا تساوي أخبارنا التي قدّمناها، لقطعنا على بطلان ما تفرّدوا به من ذلك، وطعننا على رواياتها، واستدلنا على فسادهما، وإجماع مخالفينا على رواية ما روينا ممّا قد / [[ص ٨٤]] بيّناه، وتسليمه وتخليدهم صحفهم كما ذكرنا، وعدوهم عن الطعن في شيء منه حسبا وصفناه. وما كان هذا سبيله ليس يكون الأمر فيه كذلك، إلا لاعتقاد القوم صحّته وتسخيرهم لنقله وتسليمهم لرواياته، إذ كانت العادة جارية بأن كل شيء يتعلّق به متعلّق في حجاج مخالفه ونصرة مذهبه، المتفرّد به دون خصمه، وكان في الاقرار به شبهة على صحّة مقالته المبينة لمقال مخالفه، فإنّه لا يخلو من دافع له، وجاحد وطاعن فيما يروم به إبطاله، إلا أنّ تميّز الحجّة في صوابه وأن يكون ملطوفاً له في اعتقاده، أو مسخراً للإقرار به حجّة لله تعالى في صحّته، ودليلاً على ثبوته وبرهاناً منه على نصرته وقوّة المحتجّ به وتأييد الحقّ فيه بلطف من لطائفه.

فإذا كان الأمر في هذا الباب على ما بيّناه وثبت تسليم الفريقين لأخبارنا - مع اختلافهم في الاعتقاد على ما ذكرناه، وصحّ الاختلاف بيننا وبين خصومنا في الاحتجاج بالأخبار

فاسدة -، فوضح الفرق بيننا وبين من عارضنا من الخصوم برأيه في الأخبار على ما شرحناه .

/ [[ص ٨٧]] باب آخر من القول في صواب أمير المؤمنين عليه السلام في حروبه وخطأ مخالفه وضلالهم عن الحق في الشك فيه:

قد بينّا أنّ الحكم على محاربي أمير المؤمنين عليه السلام بإضلال، والقضاء له في حربه بالصواب. إذا بني القول فيه على إمامته المنصوصة وعصمته الواجبة له بما قدّمناه، ثبت القطع على حقه في كل ما فعل وقال، وإذا صحّت الأخبار التي ذكرناها فيما قبل هذا المكان - ومضمونها من حكم النبي ﷺ على محاربيه بالفسق المخرج عن الإيمان - لم يكن طريق إلى الشك في صوابه وخطأ مخالفه على ما بينناه.

وفيما أسلفناه في ذلك مقنع لذوي الأبواب، وغنى لهم في الحجّة على خصومهم فيما سواه. ونحن نبيّن القول فيه أيضاً بعد الذي تقدّم في معناه على مذهب خصومنا في الإمامة وثبوت البعد لهم من ذوي الرأي حسب اختلافهم في عدد يتمّ به العقد، واجتماعهم على ما اتّفقوا عليه في هذا الباب، ليعلم الناظر في كتابنا هذا قوّة الحقّ وتمكّن ناصره من الاحتجاج له. والله الموفق للصواب.

أوائل المقالات / الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ):

[[ص ٤٢]] ٥ - القول في محاربي أمير المؤمنين عليه السلام:

واتّفقت الإماميّة والزيدية والخوارج على أنّ الناكثين والقاسطين من أهل البصرة والشام أجمعين كفّار ضلال ملعونون بحربهم أمير المؤمنين عليه السلام، وأنّهم بذلك في النار مخلّدون. وأجمعت المعتزلة سوى الغزالي منهم وابن باب / [[ص ٤٣]] والمرجئة والحشوية من أصحاب الحديث على خلاف ذلك. فرعمت المعتزلة كافة إلا من سمّيناه وجماعة من المرجئة وطائفة من أصحاب الحديث أنّهم فساق ليسوا بكفّار، وقطعت المعتزلة من بينهم على أنّهم لفسقهم في النار مخلّدون.

وقال باقي المرجئة وأصحاب الحديث: إنّهم لا يستحقّون اسم الكفر والفسوق. وقال بعض هذين الفريقين: إنّهم كانوا مجتهدين في حربهم أمير المؤمنين عليه السلام والله بذلك مطيعين وعليه مأجورين. وقال البعض الآخر: بل كانوا لله تعالى عاصين إلا أنّهم ليسوا بفاسقين ولا يقطع على أنّهم للعذاب مستحقّون.

وزعم واصل الغزالي وعمرو بن عبيد بن باب من بين كافة المعتزلة أنّ طلحة والزبير وعائشة ومن كان في حيزهم من عليّ بن أبي طالب عليه السلام والحسن والحسين عليهما السلام ومحمد ومن كان في حيزهم كعمّار بن ياسر وغيره من المهاجرين ووجوه الأنصار وبقايا أهل بيعة الرضوان كانوا في اختلافهم كالمتلاعنين وإنّ إحدى الطائفتين فساق ضلال مستحقّون للخلود في النار إلا أنّه لم يبق عليها دليل.

واتّفقت الإماميّة والزيدية وجماعة من أصحاب الحديث على أنّ الخوارج على أمير المؤمنين عليه السلام المارقين عن الدين كفّار بخروجهم عليه وأنّهم في النار بذلك مخلّدون. وأجمعت المعتزلة على خلاف ذلك، ومنعوا من إكفارهم واقتصرنا في تسميتهم على التفسيق، وأوجبوا عليهم التخليد في الجحيم.

وزعمت المرجئة وباقي أصحاب الحديث أنّهم فساق يخاف عليهم / [[ص ٤٤]] العذاب ويرجى لهم العفو والثواب ودخول جنّات النعيم.

الرسائل (ج ١) / (جوابات المسائل الميفارقيّات) / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

[[ص ٢٨٣]] مسألة ثالثة وعشرون: [المحارب لعليّ عليه السلام

كافر]:

صاحب جيش البصرة والاعتقاد فيه وفي غيره، وكيف كانوا على عهد رسول الله ﷺ؟

الجواب: قتال أمير المؤمنين عليه السلام بغي وكفر جار مجرى قتال النبي ﷺ، لقوله ﷺ: «حربك يا عليّ حربي وسلمك سلمتي»، وإنّا يريد أن أحكام حروبنا واحدة.

فمن حاربه عليه السلام ومات من غير توبة، قطعنا على أنّه ما كان في وقت / [[ص ٢٨٤]] من الأوقات مؤمناً وإن أظهر الإيمان، لأنّ من كان مؤمناً على الحقيقة في الباطن لا يجوز أن يكون على ما كان القوم عليه، لأدلة ليس هنا موضع ذكرها.

الرسائل (ج ٤) / (جوابات المسائل المصرّيّات) / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

[[ص ٣٤]] المسألة السادسة والعشرون: [عقاب من قاتل

إماماً]:

النبي ﷺ، وخالف / [[ص ٤٧٧]] طاعته في الحكم عليه بالكفر، وإن اختلف أحكامهما من وجه آخر في المدافنة والموارثة وكيفية الغنيمة من أموالهم.

وخالف باقي الفقهاء في ذلك، وذهب المحصلون منهم والمحققون إلى أن محاربي الإمام العادل فساق تجب البراءة منهم وقطع الولاية لهم من غير انتهاء إلى التكفير.

وذهب قوم من حشوية أصحاب الحديث إلى أن الباغي مجتهد، وخطؤه يجري مجرى الخطأ في سائر مسائل الاجتهاد.

والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه: إجماع الطائفة، وأيضاً فإن الإمام عندنا تجب معرفته وتلزم طاعته كوجوب المعرفة بالنبي ﷺ ولزوم طاعته وكالمعرفة بالله تعالى، فكما أن جحد تلك المعارف والتشكيك فيها كفر فكذلك هذه المعرفة.

وأيضاً فقد دلّ الدليل على وجوب عصمة الإمام من كل القبائح، وكل من ذهب إلى وجوب عصمته ذهب إلى تكفير الباغي عليه والخالف لطاعته، والتفرقة بين الأمرين خلاف إجماع الأمة.

فإن قيل: لو كان من ذكرتم بالغاً إلى حد الكفر لوجب أن يكون مرتدّاً، وأن تكون أحكامه أحكام المرتدّين، واجتمعت الأمة على أن أحكام الباغي تخالف أحكام المرتدّ، وكيف يكون مرتدّاً وهو يشهد الشهادتين، ويقوم بالعبادات؟

قلنا: ليس يمتنع أن يكون الباغي له حكم المرتدّ في الانسلاخ عن الإيمان واستحقاق العقاب العظيم، وإن كانت أحكامه الشرعية في مدافنته وموارثته / [[ص ٤٧٨]] وغير ذلك تخالف أحكام المرتدّ، كما كان الكافر الذميّ مشاركاً للحربي في الكفر والخروج عن الإيمان وإن اختلفت أحكامهما الشرعية.

فأمّا إظهار الشهادتين فليس بدلاً على كمال الإيمان، ألا ترى أن من أظهرهما وجحد وجوب الفرائض والعبادات لا يكون مؤمناً بل كافراً؟ وكذلك إقامة بعض العبادات من صلاة وغيرها، ومن جحد أكثر العبادات وأوجبها، من طاعة إمام زمانه ونصرته، لم ينفعه أن يقوم بعبادة أخرى من صلاة وغيرها.

فأمّا ما يذهب إليه قوم من غفلة الحشوية من عذر الباغي وإلحاقه بأهل الاجتهاد، فمن الأقوال البعيدة من الصواب، ومن المعلوم ضرورة أن الأمة أطبقت في الصدر الأوّل على ذمّ البغاة على أمير المؤمنين (صلوات الله عليه) ومحاربيه والبراءة منهم، ولم

من قاتل إماماً عادلاً وهو مؤمن بجميع الشريعة إلاّ خروجه على الإمام وقُتِلَ ولم يصحّ منه توبة، هل يجوز أن يقتصر منه بقدر ظلمه للإمام ويدخل الجنة؟

الجواب - وبالله التوفيق -: / [[ص ٣٥]] مقاتلة الإمام العادل كفر ... عقاب فاعله عقاب الكفار على وجه الدوام، ولا يصحّ العفو عنه والشفاعة فيه، ولا يسقط عقابه إلاّ بالتوبة.

جوابات المسائل الطرابلسية (خ) / السيد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[[ص ٢٣٧]] المسألة الخامسة عشر: ما يقال لمن احتجّ على أن سبّ أمير المؤمنين ﷺ ومكفره غير خارج عن الإسلام ولا زائل عنه اسمه وحكمه بما فعله أمير المؤمنين ﷺ من بقية الأزارقة من الخوارج وتركه قتلهم كما قتل من يأتيه منهم بالمحاربة، وتورث بعضهم بعضاً، وإجراء الأحكام والسلم عليهم، والمحتجّ بهذا معرض عمّا رواه ابن مسعود من قول النبي ﷺ: «من سبّ عليّاً فقد سبّني، ومن سبّني فقد سبّ الله تعالى»؟

الجواب - وبالله التوفيق -: أن أمير المؤمنين ﷺ لم يكن في أيام مباشرته لتدبير الأمة متفرقاً على اختياره وتمكناً من إيثاره، وكان في تقيّة ومدارة لأعدائه وطالبي عثراته، ولهذا قال لقضاته وقد سأله بما يقضون فقال ﷺ: «اقضوا بما كنتم تقضون حتى يكون الناس جماعة أو أموت»، ولولا هذه الحال لما أقرّ ﷺ كثيراً من الأحكام التي كان يرى خلافها، وقد بيّنّا ذلك في الكتاب (الشافى في الإمامة) وشرحناه، وإنّما لم يسر في الخوارج بما يواجهه كفرهم وخروجهم عن الملة للتقيّة والاستصلاح، كما لم يسر في محاربتهم من أهل الجمل وصفين بالسيرة التي يستحقونها للعلّة التي ذكرناها، ومن أيّ شيء تمكّن ﷺ في أيام ولايته؟ وما كان إلاّ منغصاً مغصصاً؟ وهل ما سأل عنه في أمر الخوارج والسيرة فيهم إلاّ كغيره من الأمور التي لم يتمكّن ﷺ من إقامة الحقّ فيها وتركها على حالها؟ وذلك فرضها مع التعذّر وفقد التمكّن.

الانتصار / السيد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[[ص ٤٧٦]] مسألة [٢٦٩] [حكم المحاربين]:

ومما انفردت به الإمامية: القول بأن من حارب الإمام العادل وبغى عليه وخرج عن التزام طاعته يجري مجرى محارب

ومجاهرتهم، فهو أيضاً غير مانع من قتال كلِّ باغٍ وخارجٍ عن طاعة الإمام.

وأما الخبر الثاني فمما يُضعفه أنَّ أبا ذرٍّ (رحمة الله عليه) لم يبلغ إلى وقعة أحجار الزيت، لأنَّ ذلك إنَّما كان مع محمد بن عبد الله بن الحسن في أوَّل أيَّام المنصور، وأبو ذرٍّ رضي الله عنه مات في أيَّام عثمان، فكيف يقول له رسول الله ﷺ: «كيف بك» في وقت لا يبقى إليه؟ على أنَّ أبا ذرٍّ رضي الله عنه كان معروفاً بإنكار المنكر بلسانه، وبلوغه فيه أبعد الغايات، والمجاهرة في إنكاره، وكيف يسمع من الرسول ﷺ ما يقتضي خلاف ذلك.

* * *

الشافعي في الإمامة (ج ١) / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

[[ص ٩٣]] ونحن نحكي لفظه بعينه، قال: (كان واصل بن عطاء يجعل علياً وطلحة والزبير بمنزلة المتلاعنين يتولَّى كلُّ واحدٍ منهم على حاله، ولا يتولَّاهما مجتمعين، وكذلك قوله: في إجازة شهادتهم مجتمعين / [[ص ٩٤]] ومتفرِّقين، وكان عمرو بن عبيد لا يميز شهادتهما مجتمعين ولا متفرِّقين، وكان يُفصل بين الولاية والشهادة، وكان يقول: قد أتولَّى من لا أقبل شهادته، وقد وجدت المسلمين يتولَّون كلَّ مستور من أهل القبلة، ولو شهد رجل من عُرضهم على عثمان وأبي بكر أو عمر بن الخطَّاب سأل الحاكم عنه السؤال الشافعي، فأنا أتَّهم كلَّ واحدٍ منهما بسفك تلك الدماء، وقد أجمعوا على أنَّ المتَّهم بالدماء غير جائز الشهادة).

هذه ألفاظه حرفاً بحرف في كتابه المعروف بـ (فضائل المعتزلة)، ولا حكاية أصحُّ وأولى بالقبول من حكاية الجاحظ عن هذين الرجلين وهما شيخنا نحلته، ورئيسا مقالته.

وقد ذكر أيضاً هذه الحكاية البلخي في (كتاب المقالات)، / [[ص ٩٥]] وأسندها إلى الجاحظ، وقال عند انتهائها: (وبعض أصحابنا يدفع ذلك عن عمرو بن عبيد، ويقول: إنَّ عمراً لم يكن بالذي يخلف واصلًا، ويرغب عن مقالته)، فكأنَّه صحَّح عليها المذهب الأوَّل الذي هو اعتقاد (أئمَّها كالمتلاعنين، وأنَّ شهادتهما تُقبل إذا كانا متفرِّقين، ولا تُقبل إذا كانا مجتمعين)، ولم يكن عنده في دفع المذهب الثاني أكثر من حكايته عن بعض أصحابه بتنزيه عمرو عن مخالفة واصل، وهذا إنكار ضعيف، والمنكر له للعلَّة التي حكاها كالمقرَّب، بل أفيح منه حالاً.

* * *

يقيم لهم أحد في ذلك عذراً، وهذا المعنى قد شرحناه في كتِّبنا وفرَّعناه وبلغنا فيه النهاية، وهذه الجملة هاهنا كافية.

فإنَّ اعترض المخالف على ما ذكرناه بالخبر الذي يرويه معمر بن سليمان عن عبد الرحمن بن الحكم الغفاري عن عديسة بنت أهبان بن صيفي، قالت: جاء عليٌّ رضي الله عنه إلى أبي فقال: «ألا تخرج معنا؟»، قال: ابن عمِّك وخليك أمرني إذا اختلف الناس أنَّ اتَّخذ سيفاً من خشب.

أو بالخبر الذي يروى عن أبي ذرٍّ (رحمة الله عليه) أنَّه قال: قال رسول الله ﷺ: «كيف بك إذا رأيت أحجار الزيت قد غرقت بالدم؟»، قال: قلت: ما اختار الله لي ورسوله، قال: «تلحق»، أو قال: «عليك بمن أنت منه»، قال قلت: أفلا آخذ بسيفي وأضعه على عاتقي؟ قال: «شاركت القوم إذن»، قال: فما تأمرني يا رسول الله؟ قال: «إلزم بيتك»، قلت: فإنَّ دخل عليٌّ بيتي؟ قال: «فإنَّ خفت / [[ص ٤٧٩]] أنَّ يبهرك شعاع السيف فألق رداك على وجهك بيوم يآثمه وإثمك».

قلنا: هذان الخبران وأمثالهما لا يرجع بهما عن المعلوم المقطوع بالأدلة عليه، وهي معارضة بما هو أظهر منها وأقوى وأولى من وجوب قتال الفئة الباغية ونصرة الحقِّ ومعونة الإمام العادل.

ولو لم يرو في ذلك إلا ما رواه الخاصُّ والعامُّ والوليُّ والعدوُّ من قوله ﷺ: «حربك يا عليٌّ حربي وسلمك سلمي»، وقد علمنا أنَّه ﷺ لم يرد أنَّ نفس هذه الحرب تلك، بل أراد تساوي الأحكام، فيجب أن تكون أحكام محاربيه هي أحكام محاربي النبي ﷺ إلا ما خصَّه الدليل، وما روي أيضاً من قوله: «اللَّهِمَّ انصر من نصره واخذل من خذله»، ولأنَّه ﷺ لمَّا استنصر في قتال أهل الجمل وصفين والنهروان أجابته الأُمَّة بأسرها ووجوه الصحابة وأعيان التابعين وسارعوا إلى نصرته ومعونته، ولم يحتج أحد عليه بشيء ممَّا تضمَّنه هذان الخبران الخبيثان الضعيفان. على أنَّ الخبر الأوَّل قد روي على خلاف هذا الوجه، لأنَّ زهرم بن الحارث قال: قال لي أهبان: قال لي رسول الله ﷺ: «يا أهبان، أما إنَّك إن بقيت بعدي فستري في أصحابي اختلافاً، فإنَّ بقيت إلى ذلك اليوم فاجعل سيفك يا أهبان من عراجين».

/ [[ص ٤٨٠]] وقد يجوز أن يريد ﷺ بالاختلاف الذي يرجع إلى القول والمذاهب دون المقاتلة والمخارجة.

على أنَّ هذا الخبر ما منع من قتال أهل الردَّة عند بغيتهم

من يُقتل / [[ص ٤٢]] ولا يُستبقي، وفيهم من يؤخذ منه الجزية ولا يحلُّ قتله إلا بسبب طارٍ غير الكفر، ومنهم من لا يجوز نكاحه بإجماع، ومنهم من يجوز نكاحه على مذهب أكثر المسلمين. فعلى هذا يجوز أن يكون هؤلاء القوم كُفَّاراً وإن لم يسر فيهم بجميع سيرة أهل الكفر، لأننا قد بينَّا أحكام الكُفَّار، ونرجع في أن حكمهم مخالف لأحكام الكُفَّار إلى فعله ﷺ وسيرته فيهم. على أن لا نجد من الفساق من حكمه أن يُقتل مقبلاً ولا يُقتل مولياً، ولا يجهز على جريحه، إلى غير ذلك من الأحكام التي سير بها في أهل البصرة وصفين.

فإذا قيل - في جواب ذلك -: أحكام الفسق مختلفة، وفعل أمير المؤمنين ﷺ هو الحجة في أن حكم أهل البصرة وصفين ما فعله، قلنا مثل ذلك حرفاً بحرف.

* * *

[[ص ٣٦٢]] قال صاحب الكتاب: (أما سعد بن أبي وقاص فقد بينَّا أنه رضی ببعته ﷺ، وإنها ترك القتال معه، ولم يضيَّق أمير المؤمنين ﷺ عليه، فلا إثم عليه، وإن كان ضيق عليه وعلى أمثاله في المحاربة معهم فهم آثمون، ولا ندري ما يبلغ هذا الإثم لأنهم الذين يعظم قعودهم والحاجة إليهم ماسة).

قال: (وقد روي مع ذلك ما يدلُّ على الندامة ممَّا لا يُحصى في الوقت ذكره، وروى [جندب بن أبي ثابت]، عن ابن عمر أنه كان يقول: ما ندمت على شيء كندامتي ألا أكون قاتلت الفئة الباغية، وروي خبر آخر يجري هذا المجرى عن الزهري أن معاوية قال: من أحقُّ بهذا الأمر مني؟ قال ابن عمر: فهممت أن أقول: من ضربك وأباك).

قال: (والكلام في محمد بن مسلمة وأسامة بن زيد كالكلام فيمن تقدَّم، وإنما وجب التشدُّد في ذكر توبة طلحة والزبير وعائشة لأن العلم محيط / [[ص ٣٦٣]] بعظم خطبهم، فكان لا بدَّ من ذكر ما يزول به الدَّم، فأما غيرهم ممن ذكرناه فلا وجه يُقطع به على أن الذي فعلوه كبيرة).

وذكر (أن سعد بن أبي وقاص من العشرة، وخبر البشارة يدلُّ على توبته).

وحكى عن ابن عليٍّ (أن أبا موسى الأشعري تاب بعد ما عمله في التحكيم، وروي أن أمير المؤمنين ﷺ قال له: وقد دخل إلى الحسن ﷺ يعوده من علة: «أشامت يا أبا موسى أم عائدة؟»،

الشافى في الإمامة (ج ٤) / السيد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[[ص ٤٠]] فأما تعلق صاحب الكتاب بقوله: ﴿أَوْ يُسَلِّمُونَ﴾، وإن الذين حاربهم أمير المؤمنين ﷺ كانوا مسلمين، فأول ما فيه أنهم غير مسلمين عنده وعند أصحابه، لأن الكبائر تُخرج من الإسلام عندهم كما تُخرج عن الإيمان، إذ كان الإيمان هو الإسلام على مذاهبهم، ثم مذهبنا نحن في محاربي أمير المؤمنين معروف، لأنهم عندنا كانوا كُفَّاراً بحربه بوجوه، ونحن نذكر منها هاهنا طرفاً، ولاستقصائها موضع غيره.

منها: أن من حاربه كان مستحلاً لقتله مظهراً لأنه في ارتكابه على حق، ونحن نعلم أن من أظهر استحلال شرب جرعة خمر فهو كافر بالإجماع، واستحلال دم المؤمن فضلاً عن أكابره وأفاضلهم أعظم من شرب الخمر واستحلاله، فيجب أن يكونوا من هذا الوجه كُفَّاراً.

/ [[ص ٤١]] ومنها: أن النبي ﷺ قال له ﷺ بلا خلاف بين أهل النقل: «حربك يا عليُّ حربي وسلمك سلمى»، ونحن نعلم أنه لم يرد إلا التشبيه بينهما في الأحكام، ومن أحكام محاربي النبي ﷺ الكفر بلا خلاف.

ومنها: أنه ﷺ قال بلا خلاف أيضاً: «اللَّهِمَّ وال من والاه، وعاد من عاداه، وانصر من نصره، واخذل من خذله»، وقد ثبت عندنا أن العداوة من الله لا تكون إلا للكُفَّار الذين يعادونه دون فساق أهل الملَّة.

فأما قوله: (إننا لا نعلم بقاء هؤلاء المخلفين إلى أيام أمير المؤمنين ﷺ كما علمنا بقاءهم إلى أيام أبي بكر) فليس بشيء، لأنه إذا لم يكن معلوماً ومقطوعاً عليه، فهو مجوز غير معلوم خلافه، والجواز كافٍ لنا في هذا الموضع، ولو قيل له: من أين علمت بقاء المخلفين المذكورين في الآية على سبيل القطع إلى أيام أبي بكر لكان يفزع إلى أن يقول: حكم الآية يقتضي بقاءهم حتى يتم كونهم مدعوين إلى قتال أولي البأس الشديد على وجه يلزمهم فيه الطاعة، وهذا بعينه يمكن أن يقال له ويُعتمد في بقائهم إلى أيام أمير المؤمنين ﷺ على ما يوجبه حكم الآية.

فإن قيل: كيف يكون أهل الجمل وصفين كُفَّاراً ولم يسر فيهم أمير المؤمنين ﷺ بسيرة الكُفَّار؟ لأنه ما سباهم، ولا غنم أموالهم، ولا أتبع مولئهم.

قلنا: أحكام الكفر تختلف وإن شملهم اسم الكفر، لأن فيهم

عليه، وإن لم يمنعه ذلك أن يُخبره بما سمع، ولو كان تائباً قبل ذلك لكان ما في النفس عليه زائلاً غير / [[ص ٣٦٥]] ثابت.

* * *

الذخيرة في علم الكلام / السيد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[[ص ٤٩٥]] فصل: في ذكر محاربي أمير المؤمنين عليه السلام وتوبة

من يدعي توبته منه:

لا خلاف بين المحصلين المنصفين من الأمة في أن من حارب أمير المؤمنين عليه السلام وبغى عليه ونكث بيعته وفرق عن طاعته فاسق صاحب كبيرة.

واختصت الشيعة الإمامية بتكفير مقاتله عليه السلام، وحبته على ذلك إجماعاً عليه، فلا خلاف بينهم فيه. وقد بينا أن إجماع الإمامية حجة في غير موضع.

وأيضاً فإن الذين حاربوه وبغوا عليه كانوا منكرين لإمامته ودافعين لها، ودفع الإمامة كدفع النبوة في الحكم، لأن الجهل بالإمامة كالجهل بالنبوة، وقد روي أنه عليه السلام [قال]: «من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية».

وروي عنه عليه السلام أنه قال: «يا علي، حربك حربي وسلمك سلمتي»، ومعلوم أنه عليه السلام إنما أراد أن أحكام حربك تماثل أحكام حربي، ولم يرد عليه السلام أن أحد الحريين هي الأخرى، لأن المعلوم ضرورة خلاف ذلك، وإذا كان حربه عليه السلام كفراً وجب مثل ذلك فيما جعل له مثل حكم حربه.

فإذا قيل: لو تساوى حكم الحريين لوجب أن نغنم مال كل واحد منهما / [[ص ٤٩٦]] وتتبع موليه ونجهز على جريحه.

قلنا: الظاهر من التسوية بين الحريين يقتضي اتفاق جميع الأحكام، وإذا قام دليل على اختلاف في بعضها أخرج من الظاهر وبقي ما عداه.

فأمّا ما يدعى من توبة طلحة والزبير وعائشة وكل ذلك إنما يرجع فيه إلى أمر غير مقطوع به ولا معلوم، والمعصية معلومة ومقطوع عليها، وليس يجوز الرجوع عن معلوم إلا بمعلوم مثله.

فإذا قيل: هذا يوجب أن لا نرجع عن ذم أحد من الفساق وممن علمنا فسقه، لأنه وإن أظهر التوبة فإنها يرجع في وقوعها وحصول شرائطها على الوجه المسقط للعقاب إلى غلبة الظن.

قلنا: أمّا الندم فقد يعلمه الإنسان من غير ضرورة، وأمّا شرائط التوبة وتكاملها فلا يصح علم الإنسان بها من غيره وإن

قال: بل عائد، قال: «أما إنه لا يمنعي ما في نفسي عليك أن أقول لك ما سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: من عاد مريضاً كان في رحمة الله ماشياً حتى إذا قعد غمرته التوبة»، فإن صح ذلك وما شاكله من الأخبار فقد أزال عن نفسه ما يستحقه وإلا فالدم والعقاب لازمان له على الأمر العظيم الذي ارتكبه.

يقال له: أمّا سعد بن أبي وقاص وابن عمر ومن يجري مجراهما ما في التخلف عن بيعته أمير المؤمنين عليه السلام فلم يفسقوا عندنا على الحقيقة بما كان منهم من القعود عن بيعته عليه السلام في تلك الحال، وإنما كانوا فساقاً بما تقدم من جحودهم النص، وشكهم في إمامته بعد الرسول صلى الله عليه وسلم بلا فصل، وقد بينا فيما تقدم أن إمامة أمير المؤمنين لا طريق إليها إلا بالنص، وأن من دفع النص لا يمكنه أن يُبته بالاختيار، وبيناً / [[ص ٣٦٤]] أن هؤلاء الممتنعين لم يكن لهم عذر في الامتناع عن المحاربة جميعهم، بل فيهم من اعتذر بذلك، وفيهم من التمس أن يكون الاختيار بعد الشورى وإجالة الرأي، وفيهم من راعى الإجماع وامتنع من البيعة لفقده.

وبعد، فأبي عذر لهم في تأخرهم عن المحاربة معه إذا كانوا على ما ادّعاه صاحب الكتاب قد بايعوه، ورضوا بإمامته، والبيعة تشتمل على النصر والمحاربة، فكيف يدخل فيها من يخرج عن بعضها، وأن يحتاج في وجوب المحاربة إلى التشدد؟! لأن سبب وجودها متقدم وهو البيعة. على أنه عليه السلام قد استنصر الناس، ودعاهم إلى القتال معه في الجمل وصفين، ولم يترك غاية في التشدد، فينبغي أن يأثموا بالقعود عن المحاربة على كل حال.

فأمّا ابن عمر فإن كان قد ندم على ترك جهاد الفئة الباغية فما ندم على غيره مما يجب فسقه، وكيف لا يكون ما فعلوه من القعود عن بيعته أو من المحاربة - وقد وجب عليهم - كبيراً، وفي ذلك مشاقّة الإمام وخروج عن طاعته؟! ولئن جاز أن لا يكون فسقاً ليجوز أن لا يكون محاربتة كذلك.

فأمّا خبر البشارة فقد مضى الكلام عليه.

فأمّا أبو موسى فلم يذكر في توبته - على تصحيفه فيها وتشككها - إلا الخبر الذي رواه في العيادة، وليس فيه دليل على التوبة، وإنما روى أمير المؤمنين عليه السلام ما سمع، ومعلوم أنه لا يصح حمله على العموم، لأن فيمن يعود المرضي الكافر والفاسق، فهم مستثنون منه. على أن أمير المؤمنين عليه السلام قد صرح بما في نفسه

فإن قيل: لو كان من ذكرتم كافراً وجب أن يجري عليه أحكام الكفر من أخذ أموالهم وسبي ذراريهم وأهاليهم والإجهاز على جريحهم، وأن لا يتوارثوا ولا يُدفنوا في مقابر المسلمين، فلما أجمعنا على خلافه وأن أمير المؤمنين لم يفعل شيئاً من ذلك دل على أنهم ليسوا بكفار.

قلنا لهم: لا يمتنع أن تختلف أحكامهم وإن كانوا كفاراً، لأن هذه الأحكام تابعة للشريعة، فينبغي أن نُقرّها بحيث قررتها الشريعة ولا نوجبها قياساً.

ألا ترى أن أحكام الكفار مختلفة: فحكم الحربي والمرتد أن يُقتلوا ولا يُنكحوا، ولا يجوز ذلك في أهل الذمة، ومن عبد الأوثان والأصنام لا تُقبل منهم الجزية ولا يُنكح لهم، ويُقبل الجزية من الكتابيين ويُنكح إليهم عند أكثر الفقهاء وإن اختلف أحكامهم كما

ترى / [[ص ٢٣٨]] وإن كان قد شملهم اسم الكفر؟

فكذلك القول في محاربي أمير المؤمنين عليه السلام وإن كانوا كفاراً لا يمتنع أن يُحصوا بأحكام لا يشاركون فيها غيرهم من الكفار.

تقريب المعارف / أبو الصلاح الحلبي (ت ٤٤٧ هـ):

[[ص ٤٠٧]] وأما محاربوه عليه السلام، فبرهان كفرهم أظهر من برهان كفر المتقدمين عليه، لأن كل شيء دل على كفر أولئك دل على كفر هؤلاء، عدا الدليل الأول، لأن المعتزلة تحكم بفسق أصحاب الجمل وصفين دون كفرهم، وتدعي توبة أهل البصرة.

ويدل فيهم خاصّة: ما اجتمعت الأمة عليه من قول رسول الله ﷺ: «حربك يا علي حربي وسلمك سلمتي»، وقوله عليه السلام:

«من حارب علياً فقد حاربنى ومن حاربنى فقد حارب الله»، وقوله عليه السلام: «أنا حرب لمن / [[ص ٤٠٨]] حاربت وسلم لمن سلمت».

وقد اتفقت الأمة على أن حرب رسول الله ﷺ وعلي عليه السلام ملّة كفر، ومحاربه كافر، فيجب أن يكون حال حرب علي عليه السلام عليه ومحاربه كذلك، حسب ما نص عليه وحكم به.

ويدل أيضاً على ضلالهم: حصول العلم من قصورهم استحلال دماء المؤمنين على الظاهر باتفاق، والمقتوع على إيمانهم عند الله تعالى، كعلي والحسن والحسين ومحمد بن الحنفية وابن عباس وعمار وجماعة من الصحابة والتابعين بإجماع، وقد اتفق الكل على كفر مستحلّ دماء أهل الإيثار، فيجب الكفر لحكمهم.

علمها من نفسه، وطريق إثباتها في الغير غالب الظنّ ممّا إليه طريق للعلم من ندمه يجب أن يكون معلوماً، وما لا يمكن العلم به عملاً فيه على غالب الظنّ كما يُعمل في نظائره، [و] إذا تعدد العلم فمن لا يعلم وقوع الندم منه لا يرجع عن أحكام ما علمناه من فسقه. وإذا علمناه نادماً وغلب بالأمارات ظننا في تكامل شرائط توبته مدحناه بشرطه كما نمدح مظهر الإيثار بشرطه.

وإذا تجاوزنا عن هذا الموضوع كان لنا فيما يدعى من أخبار التوبة طريقان: أحدهما أن تعارض بأخبار تقتضي الإصرار وارتفاع التوبة. والثاني أن يُبين احتمال كل شيء يروى ونعتمد في التوبة، ولا يجوز الرجوع عن الفسق الذي ليس بمحتمل بأمر محتمل.

شرح جمل العلم والعمل / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[[ص ٢٣٥]] مسألة: قال السيّد المرتضى عليه السلام: والبغاة على مولانا أمير المؤمنين عليه السلام ومحاربوه يجرون في عظم الذنب مجرى محاربي النبي ﷺ، لقوله عليه السلام له: «حربك حربي وسلمك سلمتي». وليس يمتنع أن تختلف أحكامهم في الغنائم والسبي، وإن اتفقوا في عظم المعصية، كاختلاف حكم المرتد والحربي مع المعاهد والذمي وإن تساوا في الكفر.

شرح ذلك: من حارب أمير المؤمنين عليه السلام وضرب وجهه وجه أصحابه بالسيف يجري مجرى من حارب رسول الله ﷺ في كونه كافراً. والدليل على ذلك إجماع الفرقة المحقة الناجية، فإنهم لا يختلفون في تكفير من ذكرناه.

/ [[ص ٢٣٦]] ويمكن أن يُستدل على ذلك بما روي عن رسول الله ﷺ أنه قال: «يا علي، حربك حربي وسلمك سلمتي».

ووجه الاستدلال من هذا الخبر هو: أنه لا يخلو أن يكون النبي (عليه وآله السلام) أراد أن نفس حربك حربي، وذلك لا يجوز، لأنه كذب. أو يكون أراد عليه السلام أن حكم حربك حكم حربي، وإذا كان حكم حرب النبي حكم الكافر بلا خلاف وجب أن يكون حكم حرب أمير المؤمنين عليه السلام مثله وإلا لم يقد.

والخبر - وإن كان مروياً من طريق الأحاد - فالأمة بأجمعها قد تلقته بالقبول وليس فيها من تردد ولا من قطع على كذب رواته / [[ص ٢٣٧]] وإن اختلفوا في تأويله، وهذا أمانة كونه صحيحاً.

والنصارى والمجوس الحريين يخالف حال الداخلين منهم تحت الذمة، وحال الجميع يخالف حال عبّاد الأصنام، وأحكام الكلّ تخالف أحكام المرتدّ، وأحكام المرتدّين تختلف، والمجبرة والمشبهة عند كافة أهل العدل كُفّار، وحالهم يخالف أحوال من قدّمناه من ضروب الكُفّار، والمعتزلة ومن عداها من الخوارج وغيرهم من الفرق الجاحدة للنصّ أو إمامة إمام من الله تعالى عند الشيعة كُفّار، مع مخالفة حالهم لمن ذكرناه، والمقلّدة كُفّار عند جميع أهل النظر وإن اعتقدوا الحقّ بأسره، وأحكامهم خارجه عن ذكرناه. وإذا علمنا من دين المسلمين اختلاف أحكام الكُفّار مع اشتراكهم في الكفر، لم تكن مخالفة المحاربين في الحكم لبعض الكُفّار مخرجة لهم عن سمة الكفر وحكمه، الثابتين بالأدلة، مع علمنا باستناد ذلك على سيرة المشهود له بالعلم ومقارنة الحقّ، حيث كان المدلول على ثبوت الحجّة بقوله وفعله.

* * *

الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد/ الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):

[[ص ٣٥٨]] في أحكام البغاة على أمير المؤمنين عليه السلام:

ظاهر مذهب الإمامية أنّ الخارج على أمير المؤمنين عليه السلام والمقاتل له كافر، بدليل إجماع الفرقة المحقّة على ذلك، وإجماعهم حجّة لكون المعصوم الذي لا يجوز عليه الخطأ داخلاً فيهم، وأنّ المحاربين له كانوا منكرين لإمامته ودافعين النصّ عليها، ودفع الإمامة وجحدها كدفع النبوة وجحدها سواء، بدلالة قوله عليه السلام: «من مات وهو لا يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهليّة».

/ [[ص ٣٥٩]] وروي عنه عليه السلام أنّه قال لعليّ عليه السلام: «حربك يا عليّ حربي وسلمك سلمتي»، وحرب النبي عليه السلام كفر بلا خلاف، فينبغي أن يكون حرب عليّ عليه السلام مثله، لأنّه عليه السلام أراد حكم حربك حكم حربي، وإلا فمحال أن يريد: نفس حربك حربي، لأنّ المعلوم خلافه.

فإن قيل: لو كان ذلك كفراً لأجرى عليهم أحكام الكفر من منع الموارثة والمدافنة والصلاة عليهم وأخذ الغنيمة وأتباع المدبر والإجازة على الخروج، والمعلوم أنّه عليه السلام لم يجر ذلك عليهم، فكيف يكون كفراً؟

قلنا: أحكام الكفر مختلفة كحكم الحربي والمعاهد والذميّ والوثني، فمنهم من تُقبل منهم الجزية ويقرون على دينهم، ومنهم من لا تُقبل منهم، ومنهم من يُناكح وتؤكل ذبيحته، ومنهم من لا

ويدلّ أيضاً على ذلك: المعلوم من شعار أمير المؤمنين عليه السلام وأصحابه في الجمل والصفين والنهر من الحكم بكفر أهلها وتحليل دمائهم في حال الحرب وبعدها، والحكم بكفر المسلم واستحلال دمه ضلال، ولا أحد حكم بذلك في عليّ عليه السلام ووجوه أصحابه، فنثبت صحّة فتياهم.

إن قيل: أليس الخوارج تدين بكفر من ذكرتهم، فكيف يصحّ مع ذلك هذا الاعتبار؟

قيل: لا اعتداد بفتيا الخوارج، لضلالهم عن الدين ومروقهم من الإسلام بما قدّمناه، وباتّفاق الأمة على كفرهم، ومن هذه حاله لا تأثير لخلافه ولا وفاقه، على أنّ الإجماع بإيمان عليّ وولده عليه السلام ومن ذكرناه من أصحابه والقطع بثوابهم عند الله سبحانه سابق لبدعة الخوارج، فجرى قدهم في إيمان من ذكرنا حصول الإجماع بإيمانه، وكونه معلوماً من دين النبي عليه السلام ضرورة، مجرى المعلومات من دينه كالصلاة والزكاة والثواب والعقاب، فكما لا يُحكّم للقدهم في شيء منها ولا ريب في كفر القادح فكذلك إيمان المذكورين.

وبعد، فإنّ الخوارج لم تُكفّر عليّاً عليه السلام وشيعته بقتالهم القوم، ولا بشهادتهم بكفرهم، وكيف بذلك وهم شركاؤهم في الأمرين؟! فسقط الاعتراض بهم على دليلنا، وبان بعد الشبهة به منه.

/ [[ص ٤٠٩]] وإنا اشتبه على الخوارج الأمر في التحكيم، فظنّوه كبيرة، ومذهبيهم في مرتكب الكبيرة عامّة كافر.

وقد بيّنا حسن التحكيم وجهل من قبّحه، وسبب صحّة ثبوت الإيمان مع ارتكاب الكبائر، فسقط بكلّ واحد من الأمرين مذهب الخوارج على كلّ وجه، وإن لم يكن الاعتراض بهم قادحاً فيما ذكرناه.

إن قيل: لو كانوا كُفّاراً لحكم فيهم بأحكام الكُفّار: من سبي، وقسمة في استيصال.

قيل: قد ثبت كفرهم بالأدلة القاهرة، فلا يقدر في سيرته فيهم بما يخالف أحكام المشركين وأهل الكتاب، بإجماع العلماء على صواب سيرة أمير المؤمنين عليه السلام فيهم وكونها قدوة لجميع الأمة في محاربي أهل القبلة ومن كان كذلك، فلا اعتراض على شيء ممّا يفعله.

وبعد، فقد علمنا اختلاف أحكام الكُفّار، كحال اليهود

والتقدم. وأقل أحوالها أن يقتضي المنع من حربه ولعنه ومظاهرتة بالعداوة. ونحن نعلم أنه ليس فيمن ذكرناه من ضلَّ عن الحقِّ وعدل عن سننه إلا من كانت له صحبته وظاهر فضل إن لم يساو فيه القوم الذين يشار إليهم بدفع النصِّ والتواطؤ على / [[ص ١٣٧]] إزالته عن مستحقِّه، فهو مقارب له، وليس يُعرف ما بين الفضيلتين ما يقتضي أن يجوز على هؤلاء من الضلال والعناد ما لا يجوز على أولئك.

وليس للمخالف أن يقول: جميع ما ذكرتم ممن حارب أمير المؤمنين عليه السلام وقعد عن بيعته إنما تمَّ الخطأ عليه بالشبهة دون العمد. لأنَّ هذا من قائله يدلُّ على غفلة شديدة وقلة علم بحال القوم الذين وقع منهم ما عدَّناه. وأيُّ شبهة يصحُّ أن تدخل على طلحة والزبير مع بيعتهما له عليه السلام طوعاً وإيثاراً وعلمهما باختصاصه عليه السلام من الفضائل والسوابق والعلوم بما يزيد على ما يحتاج إليه الأئمة أضعافاً مضاعفة حتى ينكثا بيعته ويضربا وجهه بالسيف، فيسفك من دماء المسلمين بسببها ما سفك؟

وهذه حال عائشة في امتناع دخول شبهة عليها في قتاله وخلع طاعته ومطالبته بما قد علمت وعلم كلُّ واحدٍ ببراءته منه.

وأيُّ عذر لسعد بن أبي وقاص وابن مسلمة في الامتناع من بيعته وقد بايعا من لم يظهر من فضله وعلمه ودينه وزهده ما ظهر منه عليه السلام؟ هذا وقد شاهدا الناس قد اجتمعوا عليه ورضوا بإمامته، كما اجتمعوا على الثلاثة المتقدمين فلم يبق للشبهة طريق. وكيف يشتهه على معاوية وعمرو وأشياعها أمر حربه ولعنه وهما يعلمان ضرورةً وكلُّ مسلم من دين الرسول ﷺ ما يمنع من ذلك فيه؟ مع ما علموه من ثبوت إمامته، ورضاء المسلمين به.

وإن جاز أن تدخل الشبهة على من ذكرناه مع أننا لا نعرف لدخولها / [[ص ١٣٨]] وجهاً فليجوزنَّ أن تدخل الشبهة على جميع من عمل بخلاف النصِّ على أمير المؤمنين عليه السلام، وعقد الأمر لغيره، وعدل عن ذكر النصِّ ونقله، حتى يكون جميع من فعل ذلك لم يفعله إلا بالشبهة. هذا ما لا فصل فيه ولا محيص عنه.

* * *

/ [[ص ٢٧٤]] وأمير المؤمنين عليه السلام لم يقاتل أهل القبلة إلا بعهد من الرسول ﷺ. وقد صرح بذلك في كثير من كلامه الذي قد مضى حكاية بعضه، ولا يسر فيهم إلا بما عهده إليه من السيرة. وليس بمنكر أن يختلف أحكام المحاربين فيكون فيهم من يقتل

تؤكل عند المخالف. ولا يمتنع أن يكون متظاهراً بالشهادتين وأنَّ حكم حكمه مخالف لأحكام الكفار كما تقول المعتزلة في المجبرة والمشبهة وغيرهم من الفرق الذين يحكمون بكفرهم وإن لم تجر هذه الأحكام عليهم، فبطل ما قالوه.

فأما من خالف الإمامية فمنهم من يحكم عليهم بالفسق، / [[ص ٣٦٠]] ومنهم من يقول: هو خطأ مغفور، ومنهم من يقول: إنهم مجتهدون وكلُّ مجتهد مصيب.

فمن حكم بفسقهم من المعتزلة وغيرهم ممن يدعي توبة للقوم ورجوعهم فنحن نبيِّن قولهم.

* * *

تلخيص الشافي (ج ٢) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ):

[[ص ١٣١]] ألا ترى أن طلحة والزبير مع صحبتهما، وكثرة فضلها في الظاهر ومقاماتها في الدين، قد بايعا أمير المؤمنين عليه السلام طائعين غير مكرهين، ثم عادا ناكثين لبيعته، مجلبين عليه، ضارين لوجهه ووجوه أنصاره بالسيف، ثم حملها خطوهما على أن نسبا إليه عليه السلام من المشاركة في دم عثمان ما هو / [[ص ١٣٢]] بريء منه، وهما منغمسان فيه؟

/ [[ص ١٣٣]] وهذه عائشة وقد جمعت إلى الصحبة الاختصاص والاتصاف بالرسول ﷺ، وسماع الوحي النازل في بيتها، والمتكرَّر على سمعها، قد وقع منها في حرب أمير المؤمنين عليه السلام مع علمها بفضله وكثرة سوابقه، وروايتها فيه ما يزيد على كلِّ تعظيم وتبجيل، ما شاركت فيه طلحة والزبير وزادت عليهما.

/ [[ص ١٣٤]] وهذا سعد بن أبي وقاص ومحمد بن مسلمة يمتنعان من بيعه أمير المؤمنين عليه السلام مع انتفاء كلِّ عذر يمكن أن يقام لهما.

وهذا معاوية وعمرو بن العاص مع صحبتهما أيضاً قد جرى منها من حرب أمير المؤمنين عليه السلام وإظهار عداوته ولعنه في قنوت الصلاة ما شهرته تغني عن ذكره، وهم يسمعون النبي ﷺ يقول: «حربك / [[ص ١٣٥]] يا عليُّ حربي وسلمك سلمتي»،

وقوله: «اللهم وال من والاه وعاد من / [[ص ١٣٦]] عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله»، وقوله ﷺ: «عليٌّ مع الحقِّ والحقُّ مع عليٍّ يدور حيثما دار»، إلى غير ما ذكرناه من الأفعال والأقوال التي تدلُّ على نهاية الإعظام والإكرام وغاية الفضل

فإن قيل: كيف يكون أهل صفين والجمل كُفَّاراً ولم يسر أمير المؤمنين فيهم بسيرة الكُفَّار، لأنَّه ما سباهم ولا غنم أموالهم ولا أتبع موليَّهم؟

قلنا: أحكام الكُفَّار مختلفة وإن شملهم الكفر، لأنَّ فيهم من يُقتل ولا يُستبقي، وفيهم من يُؤخذ منه الجزية ولا يحلُّ قتله إلا بسبب طارئ غير الكفر، ومنهم من لا يجوز نكاحه بالإجماع، ومنهم من يجوز نكاحه على مذهب أكثر المسلمين. فعلى هذا يجوز أن يكون هؤلاء القوم كُفَّاراً وإن لم يسر فيهم بجميع سيرة أهل الكفر، لأنَّنا قد بينَّا أحكام الكُفَّار. ونرجع في أنَّ حكمهم مخالف لأحكام الكُفَّار إلى فعله ﷺ وسيرته فيهم. على أنَّنا لا نجد في الفُسَّاق من حكمه أن يُقتل مقبلاً، ولا يُقتل مولياً، ولا يُجهز على جريحه إلى غير ذلك من الأحكام التي سير بها في أهل البصرة وصفين. فإذا قيل في جواب / [[ص ١٠٩]] ذلك: أحكام الفسق مختلفة، وفعل أمير المؤمنين ﷺ هو الحجَّة في أنَّ حكم أهل البصرة وصفين ما فعله، قلنا بمثل ذلك حرفاً بحرف.

تلخيص الشافي (ج ٤) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):

/ [[ص ١٣١]] فصل: في أحكام محاربي أمير المؤمنين علي بن أبي طالب والقاعدين عن نصرته ﷺ:

عندنا أنَّ من حارب أمير المؤمنين ﷺ وضرب وجهه ووجه أصحابه بالسيف كافر. والدليل المعتمد في ذلك إجماع الفرقة المحقَّة من الإمامية على ذلك، فإنَّهم لا يختلفون في هذه المسألة على حال من الأحوال. وقد دللنا على أنَّ إجماعهم حجَّة فيما تقدَّم. وأيضاً فنحن نعلم أنَّ من حاربه كان منكراً لإمامته ودافعاً لها، ودفع الإمامة كفر، كما أنَّ دفع النبوة كفر، لأنَّ الجهل بهما على حدِّ واحد.

/ [[ص ١٣٢]] وقد روي عن النبي ﷺ أنَّه قال: «من مات وهو لا يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهليَّة»، وميتة الجاهليَّة لا تكون إلا على كفر.

وأيضاً روي عنه ﷺ أنَّه قال: «حربك يا علي حربي، وسلمك يا علي سلمتي»، ومعلوم أنَّه ﷺ إنَّما أراد: أنَّ أحكام حربك تماثل أحكام حربي، ولم يرد ﷺ أنَّ إحدى الحربين هي الأخرى، لأنَّ المعلوم ضرورةً خلاف ذلك، وإذا كان حرب النبي ﷺ كفراً وجب مثل ذلك في حرب أمير المؤمنين ﷺ، لأنَّه جعله مثل حربه.

ويُغنم، وفيهم من يُقتل ولا يُغنم، لأنَّ أحكام الكُفَّار في الأصل مختلفة، ومقاتلو أمير المؤمنين ﷺ عندنا كُفَّار بقتالهم له. (وإذا) كان في الكُفَّار من يُقرُّ على كفره، وتؤخذ منهم الجزية، ومنهم من لا يُقرُّ على كفره ولا يُقعد عن محاربه إلى غير ذلك ممَّا اختلفوا فيه من الأحكام، (جاز) أيضاً أن يكون فيهم من يُغنم ومن لا يُغنم، لأنَّ الشرع لا يُنكر فيه هذا الضرب من الاختلاف، وقد روي أنَّ مرتداً على عهد أبي بكر يُعرَف بـ (غلابة) ارتدَّ، فلم يعرض أبو بكر لماله، فقالت امرأته: إن يكن غلابة ارتدَّ، فإنَّا لم نرتدَّ. وروي مثل ذلك في مرتد قُتِل في أيام عمر بن الخطَّاب، فلم يعرض لماله. وروي أنَّ أمير المؤمنين ﷺ قتل مستور العجلي، ولم يعرض لميراثه. فالقتل ووجوبه ليس بأمانة على تناول المال واستباحته.

تلخيص الشافي (ج ٣) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):

/ [[ص ١٠٧]] وليس لهم أن يقولوا: إنَّ ذلك لا يمكن حملة على من قاتله ﷺ من حيث قال: «ثَقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ»، والذين حاربوه كانوا على الإسلام ولم يكونوا على الكفر. وذلك أنَّ أوَّل ما فيه أنَّهم غير مسلمين عند جميع من خالفنا من المعتزلة، لأنَّ عندهم أنَّ صاحب الكبيرة ليس بمؤمن ولا مسلم، لأنَّ الإيِّان والإسلام عندهم شيء واحد. وأمَّا مذهبنا في محاربي أمير المؤمنين ﷺ فمعروف، لأنَّهم عندنا كُفَّار بحربه، لوجوه نذكر منها طرفاً هاهنا، ولاستقصائها موضع آخر:

من ذلك: أنَّ من حاربه كان مستحلاً لدمه مظهراً، لأنَّه في ارتكابه على دين وحقٍّ، ونحن نعلم أنَّ من أظهر استحلال شرب جرعة خمر فهو كافر بالإجماع، واستحلال دم المؤمن فضلاً عن أفاضلهم وأكابرهم أعظم من شرب الخمر واستحلاله، فيجب أن يكونوا من هذا الوجه كُفَّاراً.

ومنها: أنَّه ﷺ قال له ﷺ بلا خلاف بين أهل النقل: «حربك يا علي حربي وسلمك سلمتي»، ونحن نعلم أنَّه لم يرد إلا التشبيه بينهما في الأحكام. ومن أحكام محاربي النبي ﷺ بلا خلاف الكفر.

ومنها: أنَّه ﷺ قال له بلا خلاف أيضاً: «اللَّهِمَّ وال من والاه، وعاد من عاداه، وانصر من نصره، واخذل من خذله»، وقد ثبت عندنا أنَّ / [[ص ١٠٨]] العداوة من الله لا تكون إلا للكُفَّار الذين يعادونه دون فُسَّاق أهل الملة.

منها: إجماع الإمامية عليه، وإجماعهم حجة، لكون المعصوم من جملتهم و/ [ص ٢٢٣] داخلاً في جماعتهم.

وأيضاً فقد ثبت وجوب عصمة الإمام، وكلُّ من قال بذلك قال بما ذكرناه في محاربهته ﷺ.

وأيضاً فقد دللنا على ثبوت النصِّ الجليِّ، وكلُّ من قال بذلك قال بما ذكرناه.

وأيضاً فما قدّمناه من قوله ﷺ: «حربك يا عليُّ حربي وسلمك سلمتي» يدلُّ على ما قلناه، لأنَّ النبيَّ ﷺ لا يجوز أن يريد أن إحدى الحريين هي الأخرى بعينها، لأنَّ ذلك محال، فلم يبقَ إلا أن يكون أراد أن أحكام حربك تماثل أحكام حربي، وفي ذلك ما أردناه.

وقول المخالف: يلزم على ما ذكرتموه أن يثبت فيهم جميع أحكام الكُفَّار من أتباع المويِّ، والإجهاز على الجريح، وسبي الذراري والنسوان، باطل، لأنَّ الائتفاق في الكفر لا يوجب الائتفاق في سائر الأحكام.

ألا ترى أن أحكام المعاهد تحالف أحكام الحربي، وأحكام عابد الأوثان تحالف أحكام الكتابي في أخذ الجزية والمناكحة وفي أكل الذبيحة عند المخالف / [ص ٢٢٤] خاصة؟

على أن المعتزلة قد حكمت بتكفير من خالفها من المجبرة والمشبهة، ولم تجر عليهم أحكام غيرهم من الكُفَّار، فما أنكروا من مثل ذلك هاهنا؟

وادعاء المعتزلة توبة أصحاب الجمل باطل، لأنَّ خطاءهم معلوم وتوبتهم غير معلومة، ولا يجوز الرجوع عن المعلوم إلى المجوز.

على أن خطاء القوم إنَّما كان بنكث بيعة أمير المؤمنين ﷺ ومحاربه والخروج عن طاعته، فيجب لو كانوا تابوا من ذلك أن يصيروا إلى عسكره معتذرين من مخالفته، باذلين من أنفسهم ما نكثوا فيه من بيعته، لأنَّ من شروط صحَّة التوبة الخروج إلى المظلوم من ظلامته، فلمَّا لم يفعلوا ذلك دلَّ تركه على انتفاء توبتهم وأنَّها لم تكن.

وما يتعلَّقون به في وقوع التوبة منهم أخبار آحاد لا يصحُّ الاعتماد عليها.

ثمَّ هي معارضة بأخبار مثلها تقتضي الإصرار على أنَّها لو سلمت من ذلك كلُّه لم يكن فيها دلالة على التوبة، وقد بيَّن ذلك

ويدلُّ على ذلك أيضاً قوله ﷺ: «اللَّهُمَّ وال من والاه وعاد من عاداه»، ونحن نعلم أنَّه لا تجب عداوة أحد بالإطلاق إلاَّ عداوة الكُفَّار.

وأيضاً فنحن نعلم أن من كان يقاتله يستحلُّ دمه ويتقرَّب إلى الله بذلك. واستحلال دم امرئ مسلم كفر بالإجماع، وهو أعظم من استحلال جرعة من / [ص ١٣٣] الخمر الذي هو كفر بالاتفاق. فإن قيل: لو كانوا كُفَّاراً لوجب أن يسير فيهم بسيرة الكُفَّار، فيتبع مولئهم، ويجهز على جريحهم، وتُسبى ذراريهم، فلمَّا لم يفعل ذلك دلَّ على أنَّهم لم يكونوا كُفَّاراً.

قلنا: لا يجب بالتساوي في الكفر التساوي في جميع أحكامه، لأنَّ أحكام الكفر مختلفة، فحكم الحربي خلاف حكم الذميِّ، وحكم أهل الكتاب خلاف من لا كتاب له من عبَّاد الأصنام، فإنَّ أهل الكتاب تُؤخذ منهم الجزية ويُقروَّن على أديانهم، ولا يُفعل ذلك بعبَّاد الأصنام. وعند من خالفنا من الفقهاء يجوز التزوُّج إلى أهل الذمَّة وإن لم يجز ذلك إلى غيرهم. وحكم المرتدِّ بخلاف حكم الجميع. وإذا كان حكم الكفر مختلفاً مع الائتفاق في كونه كفراً لا يمتنع أن يكون من حاربه ﷺ كافراً، وإن سار فيهم بخلاف أحكام الكُفَّار، وفعله ﷺ حجة في الشرع بما ثبت من إمامته وعصمته، فيجب أن تكون سيرته فيهم هو الذي يجب العمل به والاعتقاد لصحَّته. وقد استوفينا الكلام في هذه المسألة فيما تقدَّم حيث استدلُّوا بقوله تعالى: ﴿ثَقَاتِلُوهُمْ أَوْ يُسْلِمُوا...﴾ الآية [الفتح: ١٦]، على إمامة أبي بكر، فلا وجه لإعادته.

وأما المعتزلة وكثير من المنصفين من غيرهم يقولون بفسق من حاربه ﷺ ونكث بيعته ومرق عن طاعته، وإنَّما يدعون أنَّهم تابوا بعد ذلك، ويرجعون في ادعاء توبتهم إلى أمور غير مقطوع بها ولا معلومة من أخبار الآحاد، والمعصية معلومة مقطوع عليها، وليس يجوز الرجوع عن المعلوم / [ص ١٣٤] إلاَّ بمعلوم مثله.

* * *

غنية النزوع (ج ٢) / ابن زهرة الحلبي (ت ٥٨٥هـ):

/ [ص ٢٢٢] الفصل الخامس: في أحكام محاربي أمير

المؤمنين ﷺ:

اعلم أن محاربي أمير المؤمنين ﷺ عندنا بمنزلة محاربي

النبيِّ ﷺ في عظم المعصية، ويدلُّ على ذلك أمور:

في مواضعه من كُتِبَ شيوخنا ﷺ، فمن أَرادَه وقف عليه هناك، فلا حاجة بنا تمسُّ إلى ذكره هاهنا.

* * *

عمدة عيون صحاح الأخبار / ابن بطريق (ت ٦٠٠هـ):

[[ص ٢١٣]] وأما الطائفة الذين أبغضوه، فهلكوا وأدخلوا النار، فهم الذين نصبوا له العداوة / [[ص ٢١٤]] وحاربوه ودفعوه عن مقامه الذي جعل الله له وجعله له رسول الله ﷺ، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ...﴾ [المائدة: ٥٥] الآية، وقد تقدّم اختصاصها به ﷺ.

قوله تعالى: ﴿فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ﴾ [آل عمران: ٦١]، فجعله نفس نبيه ﷺ، فمن حاربه أو سبّه أو دفعه عن مقام الولاء، فقد فعل ذلك برسول الله ﷺ من حيث كان الولاء لهما على حدٍّ واحد، وكانا نفساً واحدة بما قد نطق به الكتاب العزيز.

ومن قول النبي ﷺ: «من كنت مولاه فعليّ مولاه».

وقوله ﷺ: «أنت منّي بمنزلة هارون من موسى».

وبقوله ﷺ: «أنت وليّ كلّ مؤمن بعدي ومؤمنة».

وبقوله ﷺ: «عليّ منّي وأنا من عليّ، ولا يؤدّي عنيّ إلا أنا أو

عليّ»، وغير ذلك في الكتاب العزيز، وفي الصحاح من الأخبار.

وقد تقدّم بيان ذلك وطرقه، فلا معنى لإعادته، فلذلك أورد الله سبحانه وتعالى النار من حادّه وحاربه ودفعه عن مقامه، ولقوله ﷺ لعليّ ﷺ: «حربك حربي، وسلمك سلمتي»، وقوله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُجَادُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ فِي الْأَذَلِّينَ﴾ [المجادلة: ٢٠].

* * *

[[ص ٣٤٢]] ٦٦٧ - وبالإسناد المقدم، قال: عن أياس بن

سلمة، عن أبيه، عن النبي ﷺ، قال: «من سلّ علينا السيف فليس منّا».

قال يحيى بن الحسن: اعلم أنّ في هذا الخبر تعريضاً وكنايةً تُوضّح أنّ من سلّ السيف على أمير المؤمنين ﷺ ليس من النبي ﷺ، لأنّ قوله: «علينا» لم يرد نفسه بذلك، لأنّه ﷺ لا خلاف في أنّه من سلّ عليه السيف فليس منه، ولأنّه ما كان

/ [[ص ٣٤٣]] يسأل عليه السيف إلا من ليس منه ولا يدعي لنفسه ذلك ولا يدعي له ذلك أحد، لأنّهم أجناس ثلاثة: إمّا مشرك عابد صنم، أو يهودي، أو نصراني، وليس في هذه الأجناس الثلاثة من يقول: إنّه منه أو يقال له، نعوذ بالله تعالى من أن يقال ذلك، فلم يبق فائدة هذا القول إلا أن يكون عن أمير المؤمنين ﷺ.

وقوله ﷺ: «من سلّ علينا السيف» المراد به غيره، وحسن ذلك وساغ وصحت الكناية عنه لسببين: أحدهما وهو الأصل وعليه بني الآخر، قوله سبحانه وتعالى في آية المباهلة: ﴿وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ﴾ [آل عمران: ٦١]، فجعل سبحانه وتعالى علياً ﷺ نفس رسول الله ﷺ فلذلك جاز أن يقول: «علينا» والمراد به غيره من حيث إنّ النفس واحدة. والسبب الآخر الذي قلنا: إنّه فرع من ذلك الأصل، قول النبي ﷺ: «عليّ منّي وأنا منه».

وقد تقدّم ذكر ذلك كلّ من الصحاح من غير طريق، وإذا كان كلّ واحدٍ منهما من الآخر جاز أن يقول: «علينا» والمراد به غيره، ويقول: «ليس منّا» والمراد به غيره، فحسنت الكناية حيث تدلّ من حيث كانت النفس واحدة، يدلّ على صحّة هذا التأويل ما تقدّم من الصحاح من قول النبي ﷺ: «من آذى علياً فقد آذاني»، وقد ورد ذلك من غير طريق. وقوله ﷺ: «حربك حربي، وسلمك سلمتي»، وقد تقدّم ذكر ذلك من الصحاح من غير طريق.

وأيضاً ما قدّمناه من طريق ابن المغازلي من قول النبي ﷺ: «يا أيّها الناس، من آذى علياً بعثت يوم القيامة يهودياً أو نصرانياً»، فقال جابر بن عبد الله الأنصاري: يا رسول الله، وإن شهد أن لا إله إلا الله وأنت محمّد رسول الله؟ فقال: «يا جابر، كلمة يحتجزون بها أن لا تُسفك دماءهم، وأن لا تُستباح أموالهم، وأن لا يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون».

ومن قول النبي ﷺ من طريق ابن المغازلي أيضاً لعليّ ﷺ:

«من قاتلك في / [[ص ٣٤٤]] آخر الزمان فكأنما قاتل مع الدجال».

فقد أتضح بذلك أنّ الكناية في الخبر والتعريض المراد به أمير المؤمنين ﷺ، لأنّ محاربي أمير المؤمنين ﷺ كلّهم مدعون أنّهم على ملّة رسول الله ﷺ، وأنّهم راجون شفاعته يوم القيامة، وبئسما اعتقدوا ولؤم ما ظنّوا، فإنّ النبي ﷺ قال: إنّهم ليسوا منه ولا هو منهم، ومن حيث خرجوا عن طاعة الوصي، فقد خرجوا عن طاعة الموصي على السواء.

* * *

ولنذكر ما روي من قول النبي ﷺ: «إِنَّكَ تَقَاتِلُ النَّاكِثِينَ وَالْقَاسِطِينَ وَالْمَارِقِينَ»، من طُرُقِ الْقَوْمِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى.

قال أبو عمر الحافظ ابن عبد البر صاحب كتاب (الاستيعاب) المغربي: وروي من حديث عليٍّ ومن حديث ابن مسعود وحديث أبي أيوب الأنصاري، أَنَّهُ أَمَرَ بِقِتَالِ النَّاكِثِينَ وَالْقَاسِطِينَ وَالْمَارِقِينَ. وروي عنه أَنَّهُ قَالَ: «مَا وَجَدْتُ إِلَّا الْقِتَالَ أَوْ الْكُفْرَ بِهَا أَنْزَلَ اللَّهُ» يعني والله أعلم: «وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ» [الحج: ٧٨]، وما كان مثله. هذا آخر كلامه.

ثم قال: وذكر أبو الحسن عليُّ بن عمر الدارقطني في (المؤتلف والمختلف)، قال: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْقَاسِمِ بْنِ زَكْرِيَا، قَالَ: حَدَّثَنَا عَبَّادُ بْنُ يَعْقُوبَ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَفَّانُ بْنُ سَنَانَ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو حَنِيفَةَ، عَنْ عَطَا، / [[ص ٣٤٧]] قَالَ: قَالَ ابْنُ عَمْرِو: مَا أَسَى عَلَى شَيْءٍ إِلَّا عَلَىٰ آلِ أَكُونَ قَاتِلَتِ الْفِتْنَةَ الْبَاغِيَةَ، وَعَلَىٰ صَوْمِ الْهَوَاجِرِ. وَأَقُولُ: إِنَّ الشَّيْخَ الْعَالِمَ الْفَاضِلَ يَحْيَىٰ بْنَ الْبَطْرِيقِ رَوَىٰ فِي كِتَابِهِ (العمدة من الجمع بين الصحيحين)، قَالَ: وَبِالْإِسْنَادِ الْمَقْدَمِ ذَكَرَهُ، عَنْ أَبِي بَانَ بْنِ سَلِيَانَ، عَنِ النَّبِيِّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ)، قَالَ: «مَنْ سَلَّ عَلَيْنَا السَّيْفَ / [[ص ٣٤٨]] فَلَيْسَ مِنَّا».

أقول: إِنَّهُ أَرَادَ وَاللَّهُ أَعْلَمُ: مِنْ دِينِنَا، وَقَدْ أَسْلَفْتُ أَنَّ عَلِيًّا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ بِمَنْزِلَةِ الرَّأْسِ مِنَ الْجَسَدِ. وَرَوَىٰ أَخْطَبُ خَوَارِزْمٍ حَدِيثًا مَرْفُوعًا إِلَىٰ أَبِي سَعِيدِ الْخَدْرِيِّ صُورَةَ لَفْظِهِ: أَمَرْنَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ بِقِتَالِ النَّاكِثِينَ وَالْقَاسِطِينَ وَالْمَارِقِينَ، قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَمَرْتَنَا أَنْ نَقَاتِلَ هَؤُلَاءِ، فَمَعِ مَنْ؟ قَالَ: «مَعَ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ، مَعَهُ يُقْتَلُ عَمَّارُ بْنُ يَاسِرٍ». وَرَفَعَ حَدِيثًا آخَرَ إِلَىٰ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) فَاتَىٰ مَنْزِلَ أُمِّ سَلَمَةَ، فَجَاءَ عَلِيٌّ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ: «هَذَا وَاللَّهِ / [[ص ٣٤٩]] قَاتِلُ النَّاكِثِينَ وَالْقَاسِطِينَ وَالْمَارِقِينَ [مِنْ] بَعْدِي».

ورفع حديثاً آخر إلى أبي أيوب نحو حديث ابن معبد، ورفع حديثاً آخر إلى النبي ﷺ أَنَّهُ قَالَ لِعَمَّارٍ: «تَقْتَلُكَ الْفِتْنَةُ الْبَاغِيَةَ»، ثُمَّ قَالَ: أَخْرَجَهُ مُسْلِمٌ فِي الصَّحِيحِ.

/ [[ص ٣٥٠]] وَقَالَ أَخْطَبُ خَوَارِزْمٍ فِيهَا رَوَاهُ فِي كِتَابِ (المناقب): إِنَّ عَلِيًّا ﷺ فَسَّرَ النَّاكِثِينَ بِأَصْحَابِ الْجَمَلِ، وَالْمَارِقِينَ بِالْخَوَارِجِ، وَالْقَاسِطِينَ بِأَهْلِ الشَّامِ.

ومن كتاب الطرائف عن الخطيب أن أبا أيوب فسَّرَ النَّاكِثِينَ

مجمع البيان (ج ٩) / الفضل الطبرسي (ق ٦هـ):

[[ص ٢٢٢]] ثُمَّ قَالَ: «وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا» أَي: فَرِيقَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ قَاتِلَ أَحَدَهُمَا صَاحِبَهُ، «فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا» [الحجرات: ٩] حَتَّىٰ يَصْطَلِحَا. وَلَا دَلَالَةَ فِي هَذَا عَلَىٰ أَنَّهَا إِذَا اقْتَتَلَا بَقِيَا عَلَىٰ الْإِيمَانِ، وَيُطَلَّقُ عَلَيْهَا هَذَا الْاسْمُ، وَلَا يَمْتَنَعُ أَنْ يَفْسُقَ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ، أَوْ تَفْسُقَا جَمِيعًا.

* * *

تجريد الاعتقاد/ نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ):

[[ص ٢٩٥]] وَمَحَارِبُو عَلِيِّ ﷺ كُفْرَةٌ، وَمُخَالَفُوهُ فَسَقَةٌ.

* * *

بناء المقالة الفاطمية/ أحمد بن طائوس (ت ٦٧٣هـ):

[[ص ٣٤٤]] وَذَكَرَ حَدِيثَ طَلْحَةَ وَخُرُوجَهُ عَلَيْهِ وَعَائِشَةَ وَحَرْبَ أَهْلِ الشَّامِ، وَادَّعَى: (أَنَّ سَعِيدَ بْنَ زَيْدِ بْنِ عَمْرٍو بْنَ نَفِيلٍ طَعَنَ عَلَيْهِ وَعَلَىٰ طَلْحَةَ)، وَذَكَرَ شَيْئًا مِنْ ذَلِكَ عَنْ أُسَامَةَ. وَالَّذِي يُقَالُ عَلَىٰ هَذَا: إِنَّا قَدْ أوردنا من طريق الخصم أَنَّ الْحَقَّ مَعِ / [[ص ٣٤٥]] عَلِيِّ ﷺ، وَإِذَا تَقَرَّرَ هَذَا كَانَ الدَّرَكُ عَلَىٰ الْمَمْتَنَعِ [لَا عَلَىٰ الْمَمْتَنَعِ مِنْهُ].

وَأَمَّا حَدِيثُ طَلْحَةَ وَعَائِشَةَ، فَإِنَّ مِنْ عَرَفِ السَّيْرَةِ عَرَفَ أَنَّهَا كَانَتْ أَصْلَ وَقْعَةِ الْبَصْرَةِ، الْقَادِحِينَ فِي عَثْمَانَ، عَرَضَاهُ لِلْمَتَالَفِ ثُمَّ خَرَجَا آخِذِينَ بِدَمِهِ، وَهَذَا لَا يَجْهَلُهُ إِلَّا جَاهِلٌ بِالسَّيْرَةِ جَدًّا، إِذْ هُوَ ظَاهِرٌ عِنْدَ الْعَدُوِّ الْعَارِفِ فَضْلًا عَنِ الصَّدِيقِ الْمُؤَلَّفِ.

ثُمَّ إِنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ﷺ عِنْدَ الْجَاحِظِ وَغَيْرِهِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَقَعَتْ الْبَيْعَةُ لَهُ وَصَحَّتْ، وَإِذَا تَقَرَّرَ هَذَا فَيَنْبَغِي أَنْ يَقُومَ الْبِرْهَانُ عَلَىٰ جَوَازِ الْخُرُوجِ عَلَيْهِ، وَمَا عَرَفْنَاهُ.

ولهذه المباحث مواضع معروفة، وهذا الذي ذكرنا فيه مقنع، إذ هو كيف تقلبت الحال أقوى من كلام الجاحظ عند من اعتبر وأنصف، والمدافعات باب لا يُغلق إلا بيد الإنصاف.

ولو أتى مثلاً أوردت ما أعرف مفصلاً لأمكن الجاحظ أن يقول: لَا تُسَلِّمُ، وَأَنْ أُحِيلَ عَلَىٰ كِتَابِهِمْ يَقُولُ: لَا أَقْبَلُ، وَإِنْ قَبِلَ تَأَوَّلُ، وَإِنْ تَأَوَّلَ عَانَدٌ فِي تَأْوِيلِهِ، وَإِنْ لَمْ يَتَأَوَّلْ أَضْرَبُ عَنِ الْجَوَابِ شَرَعَ فِي فَحْشٍ أَوْ قَطَعَ الْحَدِيثَ مَارًّا فِي غُلُوِّهِ سَارِيًّا فِي بِيْدَاءِ أَهْوَاتِهِ.

ونبرهن على هذا ما أظهرناه عليه من البهت وفنون المدافعات عياناً، / [[ص ٣٤٦]] وَقَدْ أَسْلَفْنَا مَا يَلْزِمُ مِنَ الدَّرَكِ فِي الطَّعْنِ

عَلَىٰ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ﷺ وَالْمَبَاعِدَةِ لَهُ مِنْ طَرِيقِ الْقَوْمِ.

وقد قال مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: «فأينما كان أهدي لمقاتله؟».

ثم كان من الخوارج ما كان، قهره على التحكيم، فلما فعل حاربوه عليه، وهذه أمور لا يُبنى عليها من حديث خاص، بل هذه سير يعرفها الخائضون في السير، بل من قاربهم فضلاً عن الإيغال معهم فيما أوغلوا فيه.

* * *

[ص ٤٢٠] [و] قال: (ثم تزعم الروافض من الدليل على أن علياً كان / [ص ٤٢١] محمّاً دون طلحة والزبير أن النبيّ (صلوات الله عليه) ذكر زيد بن صوحان: «زيد وما زيد يسبق عضو منه إلى الجنة»، فقُتِلَ يوم الجمل، فجعلوا الدليل على صواب علي في قتاله أن زيدا قُتِلَ في طاعته، قيل لهم: وفي قول النبيّ عليه السلام: «يسبقه عضو منه إلى الجنة» دليل على أن العضو لم يسبق إلى الجنة إلا وقد قُطِعَ في طاعة الله، وقد أجمعوا على أن يده قُطِعَت يوم نهاوند).

والذي يقال في هذا على قواعد الجارودية: إن غرض الجارودية لا ينتقض في تصويب علي، أمّا أنه يلزم منه تصويب عمر (رضوان الله عليه) فلا، بل يلزم عنه أن أهل نهاوند كانوا ضاللاً والمسلمون على الحق، كما أن أصحاب أمير المؤمنين على الحق [وعمر على الحق]، ومحاربهم على الباطل.

فإن قيل: إذا لزم أن يكون أصحاب أمير المؤمنين على الحق لزم أن / [ص ٤٢٢] يكون [علي] على الحق، وإذا تقرّر هذا فالتزموا في كون أصحاب عمر على الحق، وعمر على الحق، وإلا فما الفارق؟

والجواب: بما أن الجارودية تقول: إن عمر على الحق في إنفاذ الجيوش، وأصحابه على الحق في المحاربة، لكن لا يلزم من ذلك إقرار برئاسة، إذ مجاهدة الكفار حسن.

فإن قيل: هل لغير الرئيس تجهيز الجيوش أم لا؟ فإن قلت: لا، أشكل عليكم، وإن قلت: نعم، أشكل عليكم.

وتقول الجارودية عند هذا: ليس لغير الرئيس الحق أن يعث الجيوش، لكن الجيش المحارب عند اصطفاف الكتائب واصطفاف المقانب متعين عليه القتال، فقاتلهم في النار ومقتولهم في الجنة، مع أن أمير المؤمنين كان غاية الموافق على إنفاذ الجيوش ونصرة الإسلام، فأبى جيش خرج فعن رضاه وبرزاه

والقاسطين بما فسره أمير المؤمنين عليه السلام، وقال: «وأما المارقون [فهم] أهل الطرفوات وأهل السعيفات وأهل النخيلات وأهل النهروانات، والله ما أدري أين هم ولكن لا بد من قتالهم».

/ [ص ٣٥٢] وقد كان يونس بن حبيب يقول: أحب أن أتولّى حساب ثلاثة منهم طلحة والزبير، ما الذي نقمنا على علي حتى خرجا عليه؟ أو شيئاً شبه هذا المعنى.

هذا ما نقلناه على سبيل التخصيص، وأمّا ما يقال على سبيل العموم فإن ابن المغازلي الشافعي روى بإسناده عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «أتاني جبرئيل عليه السلام بدرنوك من / [ص ٣٥٣] الجنة، فجلست عليه، فلما صرت بين يدي ربي كلمني وناجاني، فما علمني شيئاً إلا علمه علياً»، ثم دعاه إليه فقال: «يا علي، سلمك سلمي وحربك حربي، وأنت العلم فيما بيني وبين أمّتي بعدي».

وذكر كلاماً عن الشعبي لا طائل فيه، وهو عدو مبين من حزب عبد الملك، وقد كانت للشعبي قصة في السرقة للدرهم، ولا ينبغي أن يُقبَل قول سارق، وهو مع ذلك خليط بني مروان، وأمير المؤمنين مشنؤوهم (صلى الله عليه).

قال عن الشعبي: (إنه لم يشهد الجمل ممن شهد بداراً أكثر من أربعة)!

وقول الشعبي [كلا قول]، ولو لم يشهد من أهل بدر إلا أربعة فإنّ الدرك عليهم، إذ البيعة وقعت لأمر المؤمنين عليهم السلام وصحّت عند الخصوم، فالتخلّف زاهق والناهض معه موقّق لاحق، ومن عرف السير وعرف القاعدة في حروب أمير المؤمنين عليهم السلام كان / [ص ٣٥٤] المصوّب له وإن لم يرد حديث بأن موافقته صواب والعدول عنه خطأ.

أول الحال: أن أصحاب الجمل تقموا على عثمان ما [نقم عليه غيرهم]، وكانوا محاربيه معاديه وعليّ مخاصم طلحة على حمل الماء إليه، وعائشة فحاله معها معلوم، رواه الرواة ودونوه، وقد ذكر جملة منه صاحب كتاب (الاستيعاب) الذي لا يُتهم، فلما قُتِلَ عثمان شرعوا مطالبين علياً بدمه، إلا أن خروجهم كان لغير ذلك، لأنّه لم يتجدد من علي شيء أصلاً يخاصمونه عليه ويؤاخذونه به، ولا طالت له مدة يحدث فيها حوادث ولا عرفت محمّاً ولا مبطلاً ادعى ذلك.

ثم شرع معاوية يطالب بدم ابن عمّه عثمان، محارباً أمير المؤمنين عليه السلام، باغياً عليه، فكان ما كان.

أن أحكام حربه مثل أحكام حربه عليه السلام، / [[ص ٣٦٧]] ولا شك ولا نزاع في أحكام حرب النبي، فيجب مثلها في حرب أمير المؤمنين عليه السلام.

فإن قيل: لو تساوى حكم الحريين لغنم مال كل واحد منهما، ولأتبع مواليه، ولأجهز على جريحه.

قيل: الظاهر يقتضي ذلك، لكن علمنا بالدليل اختلافهما في بعض الأحكام فأخرجناه بالدليل وبقي ما عداه.

ثم يقال للمعتزلة: ألستم تحكمون بكفر المجبرة والمشبهة؟ أفيلزمكم أن يجري عليهم حكم الكفار من أهل الحرب؟ وبعد، فإن أحكام الكفار مختلفة، ألا ترى أن الحربي حكمه مخالف لحكم الذمي، والمرتد يخالف حكمه حكمهما، وإذا كان أحكام الكفر مختلفة لم يمتنع أن يكون أحكام البغاة مخالفة لأحكام سائر الكفار. وما يدعيه المعتزلة من توبة جماعة منهم فغير صحيح، لتعري دعواهم في ذلك عن حجة، إذ كل ما يتعلقون به من الأخبار في ذلك طريقه الآحاد التي لا توجب علماً، ومعصية القوم معلومة مقطوع عليها، فلا يجوز الرجوع عنها بما لا يكون معلوماً.

فإن قيل: فهذا يقتضي أن لا نرجع عن ذم أحد من الفساق الذين علمنا فسقهم، لأنه إذا أظهر التوبة لم نعلم أنها وقعت على شرائطها التي توجب إسقاط الذم والعقاب، فيجب أن لا نرجع عن ذمّه وإن تاب.

قلنا: لا يلزمنا ما ذكر في السؤال، لأننا قد نعلم ندم الغير في بعض الحالات ضرورة، وأما شروط التوبة على كمالها فلا يصح علمنا بها من غيرنا، وإن علمناها من أنفسنا، فطريق إثباتها في الغير غالب الظن، فما إليه طريق من العلم بندمه يجب أن يكون معلوماً، وما لا يمكن معرفته عملاً فيه على الظن، كما / [[ص ٣٦٨]] عملاً في نظائره على ذلك إذا تعدد العلم. فإذا علمنا من الغير الندم، وغلب في ظننا بالأمارات تكامل شروط التوبة فيه، رجعنا عن ذمّه ومدحناه بشرط كما نمدح مظهر الإيمان كذلك بشرط.

قال أصحابنا: ثم ولو سلمنا الأخبار التي رووها في توبة القوم، لكان لنا في الكلام عليها وجهان: أحدهما: أن نعارضها بأمثالها من الأخبار التي تقتضي الإصرار وعدم التوبة.

انبعث. وبيانه: المشورة على عمر بأنه لا يلقى الجيوش بنفسه، ويستعين على الجهاد بالمسلمين، فانبعثت الجيوش إذن برضا الرئيس، ولو لم يكن أمير المؤمنين مثلاً يعرف منه الرضا والسخط فإن المسلمين إذا لاقوا المشركين كيف كان لم يكونوا مأجورين في الدفاع عن أنفسهم وحوزة الإسلام، بل مأجورين مشكورين مثابين.

المسلك في أصول الدين / المحقق الحلي (ت ٦٧٦ هـ):

[[ص ٢٨٧]] الثالث: الباغي على علي عليه السلام كافر، ومعنى كفه أنه لا يستحق اسم الإيذان ويستحق العقاب الدائم، لقوله عليه السلام: «حربك يا علي حربي وسلمك سلمي»، ولا يخرجون بذلك عن اسم الإسلام وحقن المال والدم إذا لم يجاروا، لقوله عليه السلام: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا / [[ص ٢٨٨]] إله إلا الله، فإذا قالوا حقنوا دماءهم وأموالهم إلا بحقها»، فإن حاربوا حلّ قتلهم حتى يكفوا، ويؤخذ من أموالهم ما حواه العسكر خاصة اقتداءً بفعله عليه السلام.

المنقذ من التقليد (ج ٢) / سديد الدين الحمصي (ق ٧ هـ):

/ [[ص ٣٦٦]] القول في أحكام البغاة على أمير المؤمنين عليه السلام ومحاربه:

لا يخفى مذهب أصحابنا الإمامية في محاربي أمير المؤمنين عليه السلام والبغاة عليه، وأتمّ يحكمون فيهم بمثل حكم المعتزلة في المجبرة والمشبهة وغيرهما من الضلال والمبطلين وزائداً عليه، وأما مخالفوهم ففيهم من يُفسقهم، وفيهم من يُخطأهم خطأ لا يبلغ حدّ الفسق، والحشوية منهم يقولون في أصحاب الجمل والصفين: إنهم كانوا مجتهدين، فأما أصحاب النهروان والخوارج فإنهم مجمعون على تفسيقهم. وحجة أصحابنا فيما اعتقدوه فيهم وجوه: منها: إجماعهم على ذلك.

ومنها: أن الذين حاربوه وبغوا عليه كانوا منكرين لإمامته دافعين لها، والجهل بالإمامة والدفع لها كالدفع للنبوة والجهل بها، وقد روي عنه عليه السلام أنه قال: «من مات وهو لا يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية»، وهو مما اشتهر به في الروايات، وتلقته الأمة بالقبول من قوله عليه السلام: «حربك يا علي حربي...»، ومعلوم أنه عليه السلام لم يرد أن حربه بعينها حربه لحصول الخلافة، وإنما أراد

بكفرهم، لأنهم دفعوا ما علم ثبوته من الدين ضرورةً، وهو النصُّ الجليُّ الدالُّ على إمامته مع تواتره. وذهب آخرون إلى أنهم فسقة، وهو الأقوى.

ثم اختلف هؤلاء على أقوال ثلاثة:

أحدها: أنهم مخلدون في النار، لعدم استحقاقهم الجنة.

الثاني: قال بعضهم: إنهم يخرجون من النار إلى الجنة.

الثالث: ما ارتضاه ابن نوبخت وجماعة من علمائنا أنهم يخرجون من النار لعدم الكفر الموجب للخلود، ولا يدخلون الجنة لعدم الإيمان المقتضي لاستحقاق الثواب.

* * *

مناهج اليقين / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

[ص ٤١٤] [٥/٢٢٤] مسألة: المحارب لعليّ عليه السلام لا يُسمّى مؤمناً ويستحقُّ العقاب الدائم، لقوله عليه السلام: «حربك يا عليّ حربي وسلمك سلمي»، وقوله عليه السلام: «حبك يا عليّ حسنة لا تضرُّ معها سيئة، وبغضك يا عليّ سيئة لا ينفع معها حسنة»، ولا يخرجون بذلك عن الإسلام.

* * *

إشراق اللاهوت / عميد الدين العبيدي (ت ٧٥٤هـ):

[ص ٥٢٧] (وأما محاربو أمير المؤمنين عليه السلام فقد اتفق أصحابنا على تكفيرهم، لقوله عليه السلام: «حربك يا عليّ حربي»، والمراد: مثل حربي، لاستحالة أن يكون هو بعينه، ومحاربو / [ص ٥٢٨] النبي صلى الله عليه وآله كفاراً اتفاقاً، فكذا محارب أمير المؤمنين عليه السلام لكونه مماثلاً له.

قوله: (وأما الكفار فأحكامهم مختلفة، فإن اليهوديَّ المحارب يجب قتله، أو طلب الإسلام منه، أو قبول الجزية، واليهوديُّ الذمّيُّ يُؤخذ منه الجزية ولا يُقتل ولا يُطلب منه الإسلام، والظاهر أن مراد المصنّف بذلك جواب سؤال يورد على ما ذكر من كون محاربي أمير المؤمنين عليه السلام كفرة.

تقريره أن يقال: لو كان محاربو أمير المؤمنين عليه السلام كفاراً، لوجب أن يسير [فيهم] سيرته في الكفار، بأن يتبع مدبرهم ويجهز على جريحهم وتُسبى ذراريهم، لكنّ التالي باطل، فإنه عليه السلام أصحابه في محاربة الناكثين وهم أصحاب الجمل أن لا يتبعوا مدبراً ولا يجهزوا على جريح ولا تُسبى ذراريهم، والملازمة ظاهرة، لأن الكفر كالملة الواحدة.

وثانيهما: أن نبيّن أن كل ما رووه لا ظاهر له يدلُّ على التوبة، بل يحتمل التوبة وغيرها، ولا يجوز الرجوع عن فسق معلوم غير محتمل بأمر محتمل.

وأوردوا تفاصيل الروايات في ذلك، فمن أراد الاطلاع عليها فليطلبها في مظانها في كتبهم.

* * *

أنوار الملوكوت / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

[ص ٢٦٧] [[ص ٢٦٧]] ومحاربه كفرة للنصِّ المتفق عليه في قوله صلى الله عليه وآله: «حربك حربي»، وأحكام الكفار / [ص ٢٦٨] مختلفة كاليهودي المحارب واليهودي الذمّي.

ومخالفونا في مسائل التوحيد وفي مسائل الوعد والوعيد وفي مسائل الإمامة فسقة مبتدعون، ومخالفونا في بعض فروعها مخطئون لا يوجب فسقاً ولا براءة، والله أعلم.

أقول: لمّا فرغ من إثبات الإمامة شرع في حكم المخالفين، أمّا دافعوا النصّ فقد ذهب أكثر أصحابنا إلى تكفيرهم، لأنّ النصّ معلوم بالتواتر من دين محمد صلى الله عليه وآله، فيكون ضرورياً، فجاحده يكون كافراً. وحكم بعض منّا بفسقهم خاصّة.

ثم اختلف أصحابنا في أحكامهم في الآخرة، فالأكثر قالوا بتخليدهم في النار، لأنّ الثواب يُستحقُّ بالإيمان، وهو لا يتحقّق بدون الإمامة.

ومنهم من قال بعدم الخلود، وذلك إمّا بأن ينقلوا منها إلى الجنة، وهو قول شاذّ. أو لا إليها، واستحسنه الشيخ لعدم كفرهم عندهم، وعدم استحقاقهم الثواب، لعدم المقتضي وهو الإيمان.

وأما محاربو أمير المؤمنين عليه السلام فقد اتفق أصحابنا على تكفيرهم لقوله صلى الله عليه وآله: «حربك حربي».

[ص ٢٦٩] [[ص ٢٦٩]] أمّا الكفار فأحكامهم مختلفة، فإنّ اليهوديَّ المحارب يجب قتله، أو طلب الإسلام منه.

* * *

كشف المراد / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

[ص ٥٤٠] [[ص ٥٤٠]] المسألة التاسعة: في أحكام المخالفين:

قال: ومحاربو عليّ عليه السلام كفرة، ومخالفوه فسقة.

أقول: المحارب لعليّ عليه السلام كافر، لقول النبي صلى الله عليه وآله: «حربك يا عليّ حربي»، ولا شك في كفر من حارب النبي صلى الله عليه وآله. وأمّا مخالفوه في الإمامة، فقد اختلف قول علمائنا فيهم، فمنهم من حكم

والمقاتلة من / [[ص ٧٨٤]] الطوائف الثلاث من الناكثين والقاسطين والمارقين، كما سَماهم النبي ﷺ في قوله: «ستقاتل بعدي الناكثين والقاسطين والمارقين». وأراد بالناكثين أهل الجمل؛ لأنهم نكثوا بيعته بعد عقدها. وأراد بالقاسطين أهل صفين وهم معاوية وأتباعه من أهل الشام؛ لأن القاسط معناه العادل عن الحق وهم [الذين] عدلوا عن الخليفة بالحق بالتأويل الباطل. والمراد بالمارقين هم أهل النهروان الذين قال فيهم النبي ﷺ: «هم شرُّ الخلق والخليقة، يقتلهم خير الخلق والخليقة»، وهم الذين مروا عن الدين بخروجهم عن الإمام العادل بغير حجة. واعتقاد الإمامية أن هؤلاء كلهم هالكون من أهل التخليد في النار؛ لكونهم كفروا بمحاربة / [[ص ٧٨٥]] الإمام. واحتجوا على ذلك بدلائل كثيرة أقربها مسلماً قوله ﷺ: «يا عليُّ، حربك حربي وسلمك سلمتي»، حديث منقول بين الكل.

[التعريف بمخالفني عليٍّ عليه السلام وحكمهم]:

وأما مخالفوه فهم الذين لم يأخذوا بأحكامه ولم يعتقدوا إمامته بالنص ولا اعتقدوا عصمته، بل جعلوه من سائر الخلفاء الذين كانت خلافتهم بالبيعة والاختيار. فهؤلاء فسقوا بذلك، ولم يخرجوا عن أحكام الإسلام في الأمور الدنيوية؛ لكونهم حقنوا دماءهم وأموالهم بلفظ الشهادتين. وأما أحوالهم في الآخرة فأكثر الأصحاب على أنهم مخلدون في النار كالكفار؛ لتركهم الأصل الأقوى من أصول الإسلام.

ولهذا روي عن الصادق عليه السلام أنه قال: «الناصبيُّ شرٌّ من اليهوديِّ». فقيل له: وكيف ذلك يا ابن رسول الله؟ فقال: «لأنَّ الناصبيَّ منعَ لطف الإمامة وهو عامٌّ، / [[ص ٧٨٦]] واليهوديُّ منعَ لطف النبوة وهو خاصٌّ».

وصرح السيّد المرتضى بكفرهم وكان يقول: الناس اثنان: إمّا إماميٌّ، وإمّا كافر.

وقال جماعة من شذوذ الأصحاب: إنهم غير مخلدين في النار؛ لاعتقادهم التوحيد والرسالة.

وقال جماعة: إن جاحدوا النصَّ على عليٍّ كفرة؛ لاعتقادهم أن النصَّ من الأمور الضرورية، ومن أنكر ما هو معلوم من الدين بالضرورة فقد كفر.

* * *

والجواب: لا نسلم تساوي الكفار في الأحكام كلها وإن تساوا في بعضها، فإن الكافر الذمي يجب قبول الجزية منه إذا بذلها والتزم بشرائط الذمة، ولا تجب إجابة الوثني إلى ذلك، واليهوديُّ المحارب مباح الدم والمال، واليهوديُّ الذمي معصوم النفس والمال.

* * *

الإيضاح والتبيين / ابن العتائقي (ق ٨هـ):

/ [[ص ٤٢٨]] قال: (مسألة: المحارب لعليٍّ عليه السلام لا يُسمَّى مؤمناً).

أقول: محاربو عليٍّ كفرة، لقوله ﷺ: «حربك حربي يا عليٌّ»، ولا شك أن محارب رسول الله كافر. وأيضاً مستحلُّ شرب الخمر مرتدٌّ، لأنَّ تحريم شربه معلوم من دين النبي بالضرورة، فمن يستحلُّ دم أمير المؤمنين ويستحلُّ قتله وقتل أولاده وقتل كبار المهاجرين والأنصار كافر بالضرورة، لأنَّ مودّتهم ومحبتهم وولايتهم معلومة من دين النبي ﷺ [بالضرورة، فالخوارج والنواصب كفرة مستحقون العقاب الدائم، ومخالفوه في الفروع فسقة، لأنَّ حقيّة إمامته واضحة، فمتابعته واجبة، فمن خالفه يكون قد خالف سبيل المؤمنين، وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ تُولَّهُ مَا تَوَلَّى وَنُضِلَّهُ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا] [النساء: ١١٥].

واعلم أنه قد اختلف أصحابنا في مخالفه في الإمامة، فقال قوم بكفرهم، لأنهم دفعوا ما علم ثبوته من دين النبي بالضرورة، وهو النصُّ الجليُّ الدالُّ على إمامته.

/ [[ص ٤٢٩]] وقال قوم بفسقهم، ثم اختلفوا، فقال قوم منهم: إنهم مخلدون في النار لعدم استحقاتهم الجنة، وقال قوم: إنهم يخرجون من النار إلى الجنة بعد أزيمة مديدة، وقال قوم - وارتضاه ابن نوبخت وجماعة من المتكلمين -: إنهم يخرجون من النار لعدم الكفر الموجب للخلود فيها لكن لا يدخلون الجنة لعدم الإيذان المقتضي لاستحقاق الثواب الدائم.

* * *

شرح على الباب الحادي عشر (ج ٢) / الأحسائي (ق ١٠هـ):

/ [[ص ٧٨٣]] الأصل السابع: وجوب اعتقاد أن محاربي عليٍّ عليه السلام كفرة و[مخالفه] فسقة، وبهذا صرحت مصنفاتهم وجميع معتقداتهم.

[التعريف بمحاربي عليٍّ عليه السلام وحكمهم]:

وأرادوا بمحاربيه الطوائف [التي] وقع بينهم وبينه المحاربة

٩٤ - البقاء والفناء:

معارج الفهم / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ٤٨٦]] بحث في البقاء والفناء:

قال: واختلفوا في كيفية الإعدام، فعندنا التفرُّق، على ما مرَّ. وبشر يقول: لا يفعل البقاء، وهو قول الكعبي، غير أن الكعبي يقول: البقاء محله الباقي، وبشر يقول: لا في محلِّ. والجَبَّائِيَان: يفعل معنًى لا في محلِّ هو الفناء ضدُّ لها. والنظام: لا يفعل الإحداث. ويطلُّ الأوَّل بأنَّ البقاء ليس بزائد على ما يبيِّن، والمعنى غير معقول تجرُّده / [[ص ٤٨٧]] مع عرضيَّته، وثبت أنَّ الأجسام باقية فبطل قول النظام. أقول: لما بيَّن إعدام العالم ذكر الخلاف في كيفيَّته، فقال قوم: إنَّ الله تعالى يُفَرِّق أجزاء العالم ويزيل الهياة التركيبية، وقد مضى الكلام فيه.

وقال آخرون: إنَّ الأجسام باقية بالبقاء، فإذا أراد الله تعالى فناءها لم يفعل البقاء، وهو قول أبي القاسم الكعبي وبشر. واختلفا، فقال الكعبي: البقاء قائم بالباقي، وبشر يقول: لا في محلِّ. وقال أبو عليٍّ وأبو هاشم وأتباعهما: إنَّ الله تعالى يفعل معنًى هو الفناء لا في محلِّ يفني به جميع الجواهر، وهو ضدُّ لها. وقال النظام: إنَّ الأجسام غير باقية بل يُحدِّثها الله تعالى حالاً فحالاً، فإذا أراد الله فناءها لم يُحدِّثها.

وهذه المذاهب عندنا فاسدة، أمَّا قول الكعبي وبشر، فلما مضى من الكلام في أنَّ البقاء ليس زائداً على ذلك الباقي، وإلَّا لزم التسلسل أو الدور، وكون الذات صفة والصفة ذاتاً. ويطلُّ قول بشر خاصَّة بأنَّ البقاء عرض، والعرض يفتقر إلى المحلِّ. وبهذا (أيضاً يبطل) قول الجَبَّائِيِيْن. وأيضاً فالفناء إنَّ فني لذاته لم يوجد، وإنَّ كان بفناء آخر تسلسل.

وأما قول النظام فباطل لما مرَّ من أنَّ الأجسام باقية. وهؤلاء القوم إنَّما التجأوا إلى هذه المذاهب لاعتقادهم أنَّ الإعدام لا يستند إلى الفاعل.

* * *

للمزيد راجع:

الزبير.

طلحة.

عائشة.

* * *

٩٥ - البكرية:

عبد الله بن عثمان (أبو بكر) / النصُّ عليه.

* * *

٩٦ - البيانية:

فِرْق الشيعة / الحسن بن موسى النوبختي (ق ٣هـ):

[[ص ٣٣]] و(فرقة) قالت: إنَّ الإمام القائم المهدي هو (أبو هاشم) ووليُّ / [[ص ٣٤]] الخلق ويرجع فيقوم بأمر الناس ويملك الأرض ولا وصيَّ بعده وغلوا فيه وهم (البيانية) أصحاب (بيان النهدي)، وقالوا: إنَّ أبا هاشم نبيُّ بياناً عن الله ﷻ فيان نبيُّ، وتأولوا في ذلك قول الله ﷻ: ﴿هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهَدًى﴾ [آل عمران: ١٣٨]، وأدعى (بيان) بعد وفاة أبي هاشم النبوة وكتب إلى أبي جعفر محمد بن عليٍّ بن الحسين ﷺ يدعو إلى نفسه والإقرار بنبوته ويقول له: أسلم تسلم وترتق في سلَّم وتنج وتغنم فإنَّك لا تدري أين يجعل الله النبوة والرسالة وما على الرسول إلَّا البلاغ وقد أعذر من أنذر، فأمر أبو جعفر ﷺ محمد بن عليٍّ رسول (بيان) فأكل قرطاسه الذي جاء به، وقُتِل (بيان) على ذلك وصُلِبَ، وكان اسم رسوله (عمر بن أبي عفيف الأزدي).

* * *

حرف التاء

٩٧ - التثليث:

الحكايات في مخالفة المعتزلة/ الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ):

/ [[ص ٤٥]] [[١]] [ثلاثة أشياء لا تُعقل]:

سمعت الشيخ أبا عبد الله (أدام الله عزّه) يقول: ثلاثة أشياء لا تُعقل، وقد اجتهد المتكلمون في تحصيل معانيها من معتقديها بكلّ حيلة، فلم يظفروا (منهم) إلّا بعبارات يتناقض المعنى فيها على مفهوم الكلام:

اتّحاد النصرانيّة.

/ [[ص ٤٦]] وكسب النجارية.

وأحوال البهشميّة.

وقال (الشيخ): ومن ارتاب بما ذكرناه في هذا الباب، فليتوصّل إلى إيراد / [[ص ٤٧]] معنى - في واحد منها - معقول، أو الفرق بينها في التناقض والفساد، ليعلم أنّ خلاف ما حكمنا به هو الصواب! وهيهات؟! *

* * *

الملخص في أصول الدين/ السيّد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

/ [[ص ٢٩١]] فصل: في الكلام على النصارى:

اعلم أنّ إبطال المذهب فرع على كونه معقولاً ممكناً اعتقاده، والظاهر من قول النصارى في التثليث تناقض، لا يمكن أنّ يعتقد على ظاهره عاقل، ولو كانوا صرّحوا بالتثليث - كما صرّح غيرهم بالتثنية - لكان ما تقدّم من أدلّة التوحيد كان الاحتجاج عليهم.

ونحن نُقسّم ما يحتمله قولهم قسمة لا زيادة عليها فنقول: لا يخلو مرادهم بقولهم: إنّهُ جوهر واحد ثلاثة أقانيم: / [[ص ٢٩٢]] أنّ الواحد على الحقيقة ثلاثة على الحقيقة. أو يكون معناه أنّه جملة واحدة ذات أجزاء كثيرة، كما نقول في الإنسان: إنّهُ واحد وإن كان ذا أجزاء كثيرة. أو يريدون بذلك أنّه واحد، وأنّ له علماً وقدرةً وحياءً - كما قالت الكلابيّة - . أو يريدون به ذات واحدة يختصّ بصفات مثل كونه قادراً وعالمًا وحيًا.

والقول الأوّل: متنافٍ متناقض، لا يجوز أنّ يعتقد عاقل، لأنّ

في إثبات الواحد نفيًا للزيادة عليه من الثاني والثالث وكلّ الأعداد، فإذا قلنا: ثلاثة أثبتنا ما نفيناه بعينه.

والقول الثاني: فاسد، لأنّه تعالى ذات واحدة، والجملة لا تكون إلّا ذوات كثيرة، وما أبطلنا به أنّ يكون جسمًا مؤلّفًا، يبطل أنّ يكون جملة ذات أجزاء.

على أنّ هذا القول لا يشبه ما نقوله في الإنسان: إنّهُ واحد وإن كان من أجزاء كثيرة، والعشرة أنّها عشرة واحدة، لأنّنا نُثبت أبعاض الإنسان متغايرة على الحقيقة، وكذلك آحاد العشرة، ونقول: إنّهُ إنسان ليس هذه الجملة من سائر الجمل، ثمّ نقول: واحد ليفيد أنّه واحد من هذه الجملة، لأنّه واحد على الحقيقة، وكذلك القول في العشرة أنّه وصف يُبين هذه الجملة من سائر جمل الأعداد، ثمّ نقول: واحد تنبيهًا على أنّه مرّة واحدة، فيجب أنّ يقولوا - إذا أرادوا مساواتنا -: إنّ الأقانيم متغايرة ويصفونها بالواحدة على سبيل المجاز، أو أنّ مرادهم أنّها جملة واحدة، ويلزم أيضًا أنّ يصفوا بذلك كلّ معدود بلغ ثلاثة، كما نصّف نحن بالعشرة كلّ معدود بلغ هذا المبلغ.

فأمّا ما يفسد به قولهم إذا قصدوا إلى معنى الكلابيّة، ووصفوا المعاني التي بها كان على الصفات بأنّها أقانيم، فهو الذي قدّمناه في الردّ على من أثبت هذه المعاني.

على أنّه يلزمهم أنّ يتجاوزوا الثلاثة إلى أنّ يُثبتوا من المعاني مثل ما أثبتته الكلابيّة، لأنّه تعالى قادر وسميع وبصير، فيجب أنّ يُثبتوا له قدرةً وسمعاً وبصراً، ويصفوا الجميع بأنّه أقانيم، ولا يقتصروا على ثلاثة!

فإن قالوا: هو قادر لذاته، فيجب أنّ يكون أيضاً حيّاً لذاته وعالمًا لذاته، ونستغني عن / [[ص ٢٩٣]] إثبات الروح والعلم الذي هو عندهم الكلمة.

وإن قالوا: قدرته هي حياته أو علمه.

قلنا: فاجعلوا علمه هي حياة، واستغنوا بذلك عن أحد الأقانيم، ولم يمكنهم أنّ ينفوا كونه قادراً، لأنّ ذلك يجري مجرى نفي كونه حيّاً عالمًا، وفي هذا إبطال الأقانيم.

ومعلوم أيضاً أن معنى هذا المجاز لا يليق به تعالى، لأن مخالفته للأجسام أشد من مخالفة الإنسان للبهائم، ولأن تعدد كون الولد له أشد من تعدد كون الشيخ ولد الشاب، هذا لو جاز القياس على المجاز، فكيف وذلك مما لا يقاس عليه؟

وهذا يبطل تفسيرهم لهذا اللفظ بمعنى الكراهة، بأننا قد بيننا أنها لا تستعمل أيضاً بمعنى الكراهة إلا في موضع مخصوص لا يليق به تعالى، على أن ذلك يقتضي كونه أباً في حال خلق عيسى، ويبطل قولهم: إنه أب فيما لم يزل.

على أنه لو كان معنى التنبؤ التعظيم والكرامة، لصح في كل من نُعظمه ونُكرمه أن نبتني، وذلك فاسد.

وبعد، فقد كان يجب ألا يخص عيسى في هذا الباب مما ليس لغيره من سائر الأنبياء، لأن الكرامة والتعظيم شاملان لكل.

وبعد، فإن أحدنا كما يتبني لغيره على جهة الإكرام، كذلك قد يؤاخيه على هذا الوجه، وعلى معنى الشبيه بالأخوة على الحقيقة، فلا فرق بين من أثبت لله تعالى على هذا المعنى ابناً وبين من أثبت له أخاً!

فأما ادعاءهم أن في الإنجيل حكاية عن عيسى: «إني ذاهب إلى ربي»، وأنه أمر الحواريين أن يقولوا في صلاتهم: (يا أبانا)، وكل ذلك مما لم يثبت عندنا ليصح الاحتجاج به، لأن نقل كتبهم لم يرد مورد الحجّة وإيجاب العمل، ولو كان ثابتاً لجاز أن يكون له وجه من المجاز صحيح، يحتمل تلك اللغة، ويكون المراد بهذه اللفظة فيها ما يليق به تعالى، لأن اللغات إذا اختلفت لم ننكر أن يتجوّز ببعض الألفاظ في بعضها على وجه لا يستعمل / [ص ٢٩٥] في باب اللغات.

والذي يلزمنا أن نعلم استحالة إيجاد الولد عليه بحسب قيام الدلالة، وإن كان لفظه كان ظاهرها يخالف ذلك، وهي إذا صحّت محمولة على ما يطابق مدلول الدلالة.

فأما قياسهم قولهم في النبوة على قوله: «إن إبراهيم خليله»، فبعيد من الصحة، لأن الخلّة مأخوذة من الاختصاص والاصطفاء، فمن اختصّ من غيره واصطفاه وأطلع على أمره، ووصف بأنه خليله على هذا المعنى. ويقوي ذلك أنه مختصّ مشتق من خلّة الأمور، فيكون من حيث أطلع عليه وأفشيت الأسرار إليه، كأنه جعل في خللها، وهذا المعنى ثابت في إبراهيم [عليه السلام]، لأنه تعالى خصّه من كرامته ورسالته بما لم يختص به أحداً من أهل

على أنه يلزمهم إذا كانت الأقسام عندهم قديمة، أن لا يختصّها بعضها من الصفات بما لا يشاركه فيه الكل، لأننا قد بيننا فيما مضى أن القديم قديم لنفسه، وأن ما شاركه في القدم يجب أن يكون مماثلاً له، أو مشاركاً في جميع ما يختص به لذاته، وهذا يوجب عليهم القول بأن الابن أب والأب ابن، والأب روح والروح أب، ويلزم أيضاً أن يكون للابن ابن وللروح روح، ويلزم للابن روح وللروح ابن، على الطريقة التي قدمناها في اعتبار التماثل والمشاركة فيما يرجع إلى الذات.

فأما القسم الرابع: وهو أن يريدوا بقولهم: جوهر واحد أنه موصوف، وبالأقسام الثلاثة أنه يختص بكونه حياً قديماً متكلاً.

فأول ما فيه: أنه يخالف ما يصرّح به النصارى من مذهبها في الجوهر والأقسام. ألا ترى أن من مذهبهم أن الابن يتحد بعيسى [عليه السلام]، فيخصّون الابن بالإيجاد، ولو كان القديم عندهم شيئاً واحداً، لم يكن هذا القول صحيحاً، لأنه كان يقتضي أن الذي اتحد هو الذي لم يتحد، وإنما فرّع من تأخر منهم إلى هذا التأويل، لما رأى فساد غيره وقوة الكلام عليه، ومن صار إلى هذا القول فإنما يخالف في العبارة دون المعنى، وهو مخطئ على كل حال، لأن الشيء الواحد لا يجوز وصفه بالأعداد الكثيرة، إذا اختص بالصفات الكثيرة، [وأيضاً ذلك أن السواد لا يصح وصفه بأنه من ثلاثة من حيث كان موجوداً وسواداً ومحدثاً، وكذلك الجوهر من حيث كان جوهرًا ومتحيزاً وموجوداً، ويلزم على ذلك ألا يقتصروا في صفاته تعالى على ثلاثة فقط، بل يثبت له من الأقسام بعدد أحواله وصفاته كلها، ويلزم أيضاً أن يكون الواحد ممّا على هذا التفسير ذا أقانيم، من حيث كان مختصاً بصفات نحو كونه حياً وقادراً وعالمًا.

فأما ما يذهبون من إثباتهم المسيح ابناً له - تعالى عن ذلك علواً كبيراً - فظاهر البطلان، / [ص ٢٩٤] لأن حقيقة هذه اللفظة لا تجوز عليه تعالى، ولا مجازها.

أما حقيقتها فهي لمن خلق من ماء غيره، أو ولد على فراشه، ومجازها يستعمل فيمن يصح أن يكون له ولداً لمن أضيف إليه. ألا ترى أنه لا يضاف إلى الإنسان على طريق التنبؤ به بعض البهائم، لما لم يكن من جنسها، ولا هي ممّا يصح أن يكون ولداً، وكذلك لا يقال: (تنبؤ الشاب شيخاً كبيراً)، لما لم يمكن أن يكون ولداً له.

ومنه ما لا يعقل، والمعقول: هو تفسيرهم لذلك بالحلول أو المجاورة أو الاتِّفاق في المشيئة، حتَّى صار كلُّ ما يشاء أحدهما يشاء الآخر. والذي لا يعقل: قولهم: إنَّ الذاتين صارت واحدة، وصار ما ليس بإله إلهاً، وما كان محدثاً قديماً، وقد مضى القول في القديم تعالى، [أنه] لا يجوز عليه الحلول ولا المجاورة مستقصى.

فأمَّا الاتِّفاق في المشيئة، فأوَّل ما فيه أن من حقِّ كلِّ حيِّين صحَّة كون أحدهما مريداً لما يكرهه الآخر أو لا يريده، كما أن من حقِّهما صحَّة الاختلاف في الدواعي والأفعال، ولولا ذلك لما تميَّز الحيُّ الواحد من الحيِّين، وهذا يُبطل ما ادَّعوه من وجوب اتِّفاقهما في المشيئة.

على أن من حقِّ المرید للنشيء أن يكون عالماً به أو في حكم العالم، والقديم تعالى من حيث كان عالماً لنفسه، يعلم كلُّ ما يكون في المستقبل من المصالح، ويريد من ذلك ما يعلمه، والمسيح ﷺ يعلم بعلم، وكما لا يعلم يجب أن يعلم كلُّ شيء علماً للقديم تعالى، فكذلك لا يختلف أن يريد كلُّ ما يريده!

على أن هذا القول يقتضي أنه متَّحد بسائر الأنبياء، لأنَّ عيسى إنَّما يجب له الموافقة في المشيئة من [حيث] كان نبياً، فليس هو بذلك أولى من غيره من الأنبياء.

على أن عيسى قد أراد الأكل والشرب وما شاكلهما من المباحات، وأراد الصغائر من الذنوب على رأي كثير من الناس، والقديم تعالى لا يجوز أن يريد شيئاً من ذلك، لِمَ لا يخلو من أوجب اتِّفاقهم في الإرادة أن يجعل إرادتهما واحدة، أو أن يُثبِت لهما إرادتين متغايرتين؟

[ص ٢٩٨] وما قدَّمناه من الكلام يُفسد الجميع. وممَّا يُبطل كون إرادتهما واحدة، خاصَّة أن أحدنا إنَّما يريد بإرادة توجد في قلبه، والقديم تعالى إنَّما يريد بإرادة توجد لا في محلِّ، على ما يُستدلُّ عليه من بعد، فكيف يجوز على هذا أن تكون إرادتهما واحدة؟

ولو جاز أن يريد بإرادته تعالى الموجودة لا في محلِّ عيسى، لم يكن بأن يتعلَّق به أولى من أن يتعلَّق بغيره من الأحياء، لفقد الاختصاص، وهذا يقتضي أن جميع الأحياء يريدون بإرادته تعالى، وذلك يُؤدِّي إلى امتناع إرادة القبيح على أحدنا، لأنَّ القديم تعالى كان لذلك القبيح [كارهاً و]كراهته يتعلَّق بهذا الحيِّ، فيؤدِّي إلى كونه مريداً للنشيء كارهاً له في جميع الحال الواحدة.

زمانه، وهذا المعنى وإن كان موجوداً في جميع الأنبياء، فغير ممتنع أن يصير كاللقب لإبراهيم [ﷺ]، من حيث غلَّب عليه واختصَّ به، كما خصَّ موسى [ﷺ] بأنَّه كليم الله، وإن كان تعالى قد كلَّم الملائكة، والبيت الحرام بأنَّه بيت الله، وناقته صالح [ﷺ] بأنَّها ناقة الله، و[مثل] هذا كثير.

وقد قيل: إنَّ وصفه بأنَّه خليل الله مأخوذ من المحبَّة، لأنَّه تعالى محبُّ له.

وقيل: إنَّه مأخوذ من الخلَّة (بفتح الخاء) التي هي الافتقار والحاجة، ومنه قول الشاعر:

فإن أتاه خليل يوم مسغبة

يقول: لا غائب مالي ولا حرم

وكأنَّه ﷺ لَمَّا ظهر من حاجته وانقطاعه إلى الله ما لم يظهر من غيره، ولَمَّا اختلَّ فيه اختلالاً لم ينل أحداً قبله، مثل قذفه في النار، وامتحانه بذبح ابنه، والبراءة من أبيه، وُصِفَ بذلك وصار كاللقب له.

/ [ص ٢٩٦] فإن قيل: فما معنى وصفكم أنتم له ﷺ بأنَّه روح الله وكلمته؟

قلنا: معنى وصفه بأنَّه روح، أن الناس لمحيون به في أديانهم كما يحيون في أجسادهم بأرواحهم، وهذا أحسن تشبيه وأبلغه!

وقيل أيضاً: إنَّ الله تعالى لَمَّا أجرى العادة بأن يخلق الأرواح في نُطف الرجال، إذا استقرَّت في أماكنها من النساء، وخلق في مريم روحاً وجسداً على خلاف مجرى العادة وبغير واسطة، جاز أن يقال: إنَّه روح الله، وقد سمَّى الله تعالى القرآن روحاً وجبريل روحاً، ولم يكن في ذلك دليل على جواز التسمية بالبنوَّة، فكيف يصحُّ الموصل بتسمية عيسى بأنَّه روح الله، إلى جواز وصفه بأنَّه ابن الله، تعالى الله عمَّا يقول المبطلون علواً كبيراً.

وأما معنى وصفه بأنَّه (كلمة الله)، فهو من حيث كان الناس يهتدون به، كما يهتدون بكلامه تعالى، وهذا كما سمَّى الله تعالى كلامه من حيث الاهتداء به والنجاة في الدين نوراً وشفاءً.

وقيل: إنَّ معنى ذلك أنَّه صار حملاً من غير ذكر، كأنَّه قيل له: كن فكان من غير توسُّط / [ص ٢٩٧] جماع، ولا خلق من نطفة، وكلُّ هذا لا يشبه قولهم في البنوَّة، لأنَّنا قد بيَّنا أن تلك اللفظة لا تجوز على الله تعالى حقيقتها ولا مجازها.

وأما ما يذهبون إليه في الإيجاد، فمنه ما يعقل وإن كان باطلاً،

والشهوات والطعوم، وغير ذلك مما ذكرنا أن العبادة تُستحق له. وبعد، فمن المعلوم أن عيسى كان يعبد الله ويدعو إلى عبادته، فكيف يكون هو المعبود على الحقيقة؟ وكيف يصح في المعبود أن يعبد نفسه؟

وكل هذا مما لا شبهة على عاقل فيه.

* * *

كنز الفوائد (ج ١) / أبو الفتح الكراجكي (ت ٤٤٩ هـ):

[[ص ٢٣٧]] فصل آخر من قولهم وكلام عليهم:

هم يذهبون إلى أن إلههم من ثلاثة أقانيم، والأقنوم عندهم هو الجوهر، يعنون الأصل، فالثلاثة الجواهر عندهم إله واحد، ويُسمون هذه الثلاثة: الأب والابن والروح.

فيقال لهم: إذا جاز أن يكون عندكم ثلاثة أقانيم إلهاً واحداً، فلم لا يجوز أن يكون ثلاثة آلهة أقنوماً واحداً، ويكون ثلاثة فاعلين جوهرًا واحداً؟

فما أبطلوا به هذا بطل به قولهم سواء.

فصل من قولهم:

وقد احتجوا فقالوا: وجدنا من له ابن أشرف وأفضل ممن لا ابن له، ومن لا ابن له ناقص.

قالوا: وكذلك وجدنا من لا حياة له ميت، والروح هي الحياة، فوجب أن تصف إلهنا بالشرف والكمال، ووجود الحياة.

فيقال لهم: فقولوا: إن له بنين عدة، فإن ذلك أكثر لشرفه، وأسنى لمنزله، / [[ص ٢٣٨]] بل قولوا: إن له نسلاً، وإن له جدًا، لأن من له ابن أجل ممن ليس له إلا ابن فقط.

وإذا أوجبتم الروح التي زعمتم أنها الحياة لئلا يكون ميتًا، فأوجبوا له علمًا لئلا يكون جاهلاً، وقدرة لئلا يكون عاجزًا، قولوا أيضاً: إن له عينين ليكون ناظرًا، أو جميع الحواس ليكون مدرِكًا.

فإن قالوا: إن [كان] له ما ذكرتم، لما اتَّحد بالناسوت فصار مسيحًا.

قيل لهم: بل يجب أن يكون له فيما لم يزل وإلا كان ناقصًا.

* * *

التبيان في تفسير القرآن (ج ٣) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ):

[[ص ٤٠٣]] وقد شبهت النصارى قولها: إنه ثلاثة أقانيم جوهر واحد بقولنا: سراج واحد، ثم نقول: إنه ثلاثة أشياء: دهن

على أن هذا يقتضي كونه متَّحدًا بجميع الأحياء، ويُبطل اختصاصهم عيسى بذلك، وليس يجوز أن [يريد] القديم تعالى بإرادة عيسى الموجودة في قلبه، لأنه لا اختصاص لها به تعالى، ولو جاز أن يريد بها في قلبه، لجاز أن يعلم بها في قلبه من العلوم، وكذلك القول في الجهل والسهو وسائر المتعلقات، لأن ما يقتضي تعلق الكل أو يمتنع مثلاً واحداً.

ويوجب أيضاً أن يريد بإرادة غير عيسى من الأحياء، ويتعلق به ما يوجد في قلوبهم، وهذا يقتضي كونه مريداً للقبیح إذا أَراده بعض الأحياء، ويمنع من كون أحدنا مريداً لما غيره كارهاً له، وعالمًا بما غيره جاهلاً به، لأن في تجويز ذلك مع تعلق ما في قلوبنا به تعالى ما يوجب كونه تعالى مريداً كارهاً للشيء الواحد في الحال الواحدة، وكذلك القول في العلم والجهل.

ويوجب أيضاً ما قدَّمناه من أن الإيجاد الذي ادَّعوه عام لجميع الأحياء، غير مختص بعيسى.

فأمَّا قولهم: إن الذاتين صارتا واحدة، مما لا يُعقل ولا يصح أن يعتقده عاقل، لأن الشيتين يستحيل أن يصيرا شيئاً واحداً على قولهم الحقيقة، كما يستحيل في الشيء الواحد أن يصير شيئين. وأبعد من ذلك [و]أشدُّ استحالةً، أن يصير المحدث قديماً، لأن / [[ص ٢٩٩]] المعلوم أن ما وُجد بعد أن لم يكن لا يجوز أن يصير موجوداً لم يزل، لأنه يُؤدِّي إلى إثباته موجوداً معدوماً في حال واحد.

وما ذكرناه من إبطال مذاهبهم في الإيجاد، يُبطل ما يذهبون إليه في عبادة المسيح، لأن ذلك مبني على قولهم بالإيجاد، وقد أفسدناه.

على أن العبادة إنَّها استحقُّها القدير، من حيث كانت نعمه أصولاً لشكر المنعم، إذ لولا نعمة الله لم يصحَّ نعمة منعم سواه، لأنه خلق المنعمين وملَّكهم لما ينعمون به، وخلق الشهوة التي لولاها لم تكن النعمة نعمةً، وجعل ما به تكون النعمة على الصفات التي يقع الانتفاع بها، فصارت جميع النعم كأَنَّها نعم منه لما ذكرناه.

وأيضاً: فإنَّ نعمه بلغت قدراً عظيماً لا يجوز أن يوازيه نعم غيره من المنعمين، فلهذا استحقَّ العبادة دون غيره من سائر المنعمين، ومعلوم أن ذلك لا يتأتَّى من غيره تعالى، لأنَّ غيره من الفاعلين لا يكون إلا جسماً قادراً بقدره، وبالقدرة لا تصحُّ الحياة

تقولون: إنه ثالث ثلاثة، لأن من كان له ولد أو صاحبة لا يجوز أن يكون لها معبوداً، ولكن الله الذي له الإلهية وتحق له العبادة إله واحد لا ولد له ولا شبه له ولا صاحبة له ولا شريك له.

ثم نزه سبحانه نفسه عما يقوله المبطلون فقال: ﴿سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ﴾، ولفظة ﴿سُبْحَانَهُ﴾ تفيد التنزيه عما لا يليق به، أي: هو منزّه عن أن يكون له ولد، ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ [النساء: ١٧١] ملكاً وملكاً وخلقاً، وهو يملكها وله التصرف فيها وفيها بينهما، ومن جملة ذلك عيسى وأمه، فكيف يكون المملوك والمخلوق ابناً للملك والخالق؟

* * *

٩٨ - التجسيم:

الإيضاح / الفضل بن شاذان (ت ٢٦٠هـ):

[ص ١٢] ويروون أن الله خلق الملائكة من شعر ذراعيه وصدرة، ويروون أن الله خلق نفسه من عرق الخيل. ويروون / [ص ١٣] أن النار لما استعرت وضع الله قدمه فيها فقالت: قطي قطي أي حسي حسي. / [ص ١٤] ويروون في قول الله تعالى: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا﴾ [الأعراف: ١٤٣]؛ أنه أطلع أملة خنصره، ويروون عن النبي ﷺ أنه قال: «لا تسبوا الريح فإنها من نفس الرحمن». ويروون أن رجلاً جلس معتمداً على كفيه من خلفه فقال له / [ص ١٥] بعض علمائهم: لا تجلس هذه الجلسة فإنها جلسة رب العالمين. تعالى الله عما يقول الجاهلون علواً كبيراً.

[وروا أن النبي ﷺ قال: «رأيت رب العالمين في قبة حمراء ورأيتهم رجلاً»؛ رواه عكرمة عن ابن عباس. ورووا أن الله ﷻ: / [ص ١٦] يجيء عشية عرفة على جبل أحمر عليه رداء هس؛ رواه أبو صالح عن أبي هريرة، ثم قال أبو صالح: وا فضيحتاه. / [ص ١٧] ورووا أن الله ﷻ فوق العرش له أطيظ كأطيظ الرحل / [ص ١٨] بالراكب؛ رواه أبو هريرة عن النبي ﷺ، ورووا عنه عن / [ص ١٩] النبي ﷺ أنه قال: «رأيت ربي في روضة خضراء، فرأيتهم جعداً» / [ص ٢٠] قططاً، ورووا عن أم الطفيل امرأة أبي بن كعب عن النبي ﷺ أنه قال: / [ص ٢١] «رأيت ربي وفي رجليه نعلان من ذهب»، ورووا عن عبد الله بن مسعود أنه قال: / [ص ٢٢] إذا كان يوم القيامة نادى مناد من العرش: لتلحق كل أمة ما كانت تعبد، فيقوم من كان يعبد شيئاً

وقطن ونار. وللشمس: إلهها شمس واحدة، ثم نقول: إلهها جسم وضوء وشعاع. قال البلخي: وهذا غلط، لأننا وإن قلنا: إنه سراج واحد، لا نقول هو شيء واحد، ولا الشمس إلهها شيء واحد، بل نقول: هو أشياء على الحقيقة، كما نقول: عشرة واحدة، وإنسان واحد، ودار واحدة، وشهر واحد، وهي أشياء متغيرة.

فإن قالوا: إن الله شيء واحد حقيقة كما أنه إله واحد، فقولهم بعد ذلك: إنه ثلاثة مناقضة لا يشبه ما قلناه.

وإن قالوا: هو أشياء وليس بشيء واحد، دخلوا في قول المشبهة وتركوا القول بالتوحيد.

والعجب أنهم يقولون: إن الأب له ابن، والابن لا أب له، ثم يزعمون أن الذي له ابن هو الذي لا أب له، ويقولون: إن من عبد الإنسان فقد أخطأ وضل، ثم يزعمون أن المسيح إله إنسان، وأنهم يعبدون المسيح.

وقد تكلمنا على ما نعقل من مذاهبهم في الأقسام والأحكام والنبوة في كتاب (شرح الجمل) بما لا مزيد عليه لا نطول بذكره هاهنا.

* * *

مجمع البيان (ج ٣) / الفضل الطبرسي (ق ٦هـ):

[ص ٢٤٨] ﴿وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةً﴾ هذا خطاب للنصارى، أي: لا تقولوا: إلهنا ثلاثة، عن الزجاج. وقيل: هذا لا يصح، لأن النصارى لم يقولوا بثلاثة آلهة، ولكنهم يقولون: إله واحد ثلاثة أقانيم: أب، وابن، وروح القدس، ومعناه: لا تقولوا الله ثلاثة: أب، وابن، وروح القدس. وقد شبهوا قولهم: جوهر واحد ثلاثة أقانيم بقولنا: سراج واحد. ثم تقول: ثلاثة أشياء: دهن، وقطن، ونار. وشمس واحدة، وإنها هي جسم، وضوء، وشعاع. وهذا غلط بعيد، لأننا لا نعني بقولنا: سراج واحد: إنه شيء واحد، بل هو أشياء على الحقيقة، وكذلك الشمس، كما تقول عشرة واحدة، وإنسان واحد، ودار واحدة، وإنها هي أشياء متغيرة، فإن قالوا: إن الله شيء واحد وإله واحد حقيقة، فقولهم: ثلاثة، متناقضة. وإن قالوا: إنه في / [ص ٢٤٩] الحقيقة أشياء مثل ما ذكرناه في الإنسان والسراج وغيرهما، فقد تركوا القول بالتوحيد والتحقوا بالمشبهة، وإلا فلا واسطة بين الأمرين. «انتهوا» عن هذه المقالة الشنيعة، أي: امتنعوا عنها، «خيراً لكم» أي: اتنوا بالانتها عن قولكم خيراً لكم مما تقولون، «إنما الله إله واحد»، أي: ليس كما

/ [[ص ٣٨]] وأما الكلام في اللفظ فهو يختص بالذين يقولون: إنه جسم لا كالأجسام، ولا يشابهها بصفة من الصفات. فأما الذي يدل على بطلان مقال الذين يزعمون أنه جسم لا كالأجسام، فهو أن الأجسام قد ثبت حدوثها، فلو كان صانعها تعالى جسماً مثلها لوجب أن يكون محدثاً. ويبيّن ذلك أن حقيقة الجسم هي أن يكون طويلاً عريضاً عميقاً، فلو كان صانع الأجسام جسماً لكانت هذه حقيقته، لأن الحقيقة لا تختلف. وسوّي فيها الشاهد والغائب، وحقيقة الجسم موجبة الأبعاد، ومعطية فيها المساحة والنهايات، وأنه مجتمع من أبعاض، مختص ببعض الجهات. وذلك شاهد فيه بحلول الأعراس، لأن المجتمع لا غناء به عن الاجتماع، والكائن من جهة دون غيرها لا يعرى من الأكوان. فهذه كلها دلائل الحدوث.

فلو كان صانع الأجسام على هذه الصفات أو على بعضها لكان محدثاً، ولو جاز كونه عليها وهو قديم، لكانت الأجسام كلها قديمة. وفي ثبوت الأدلة على حدوث الأجسام وقدم محدثها دلالة واضحة على أنه ليس بجسم سبحانه وتعالى.

دليل ثانٍ:

وشيء آخر، وهو أن صانع الأجسام واحد في الحقيقة حسبما شهدت به الأدلة، فلو كان جسماً لخرج عن كونه واحداً، لأن الجسم مجتمع من أبعاض وأجزاء.

دليل ثالث:

وشيء آخر، وهو أنه لو كان جسماً لوجب كونه قادراً بقدرة، لبطلان كون الجسم قادراً لنفسه، ولو كان كذلك لاستحال حدوث الأجسام منه، إذ لا يصح من القادر بقدرة أن يفعل الجسم في محل قدرته، متداولاً في غيره، مسبباً أو متولداً.

/ [[ص ٣٩]] دليل رابع: وهو أنه لو كان جسماً في الحقيقة صح منه فعل الأجسام، لصح من كل جسم حي قادر أن يفعل الأجسام، فلما علمنا يقيناً استحالة فعل الأجسام للأجسام، علمنا أن فاعل الأجسام ليس بجسم على كل حال، فقد بان لك بطلان مقال الذين يزعمون أن الله تعالى جسم على صفة الأجسام وحقيقتها.

وكما علمت أنه لا يجوز أن يشبهها في جميع الصفات، فكذلك تعلم أنه لا يجوز مشابهته لها في بعضها، لأن كل صفة من صفات الأجسام المختصة بها دالة على حدوثها، فلو أشبهها في شيء منها دل ذلك الشيء على أنه محدث مثلها.

من دون الله إلى ذلك الشيء حتى أهل الأوثان إلى أوثانهم وأهل الأصنام إلى أصنامهم، وتبقى الملائكة والنبيون والشهداء والصالحون، فيناديهم: ما ذا تنتظرون؟ فتقول الأنبياء: ننتظر ربنا ﷻ، فيتجلّى لهم الرب فيقول: أنا ربكم، فيهمون أن يبطشوا به وهو أعز وأجل من ذلك، فيقولون: إن بيننا وبينه / [[ص ٢٣]] علامة، فيكشف لهم عن ساق ويدعون إلى السجود فلا يستطيعون ﴿خَاشِعَةً أَبْصَارُهُمْ﴾ [القلم: ٤٣]. / [[ص ٢٤]] وإنما تأولوا ذلك لجهلهم وقلة معرفتهم باللغة التي خاطب الله بها خلقه، وإنما معنى الحديث عندنا: فتلحق كل أمة ما كانت تعبد فتبقى هذه الأمة فيقال لهم: ما كان محمد وأُمَّته يعبدون؟ فيقولون: كان محمد وأُمَّته يعبدون الله وحده / [[ص ٢٥]] لا شريك له فيتجلّى لهم الرب ﷻ فيقول: أنا ربكم؛ فتهيئوا أن يبطشوا به، فيقولون: بيننا وبينه علامة، فيقول: ما هي؟ فيقولون: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾ [القلم: ٤٢]، فيتجلّى لهم بالنورانية، فيعرفون فيخرون سجداً، ومعنى قوله: يكشف عن ساق أي عن شدة؛ فهذا هو الوجه ليس ما تأولوه.

وروا أن كعب الأحبار رأى جرير بن عبد الله البجلي واضعاً إحدى رجله / [[ص ٢٦]] على الأخرى، فقال: ضعها فإنها لا تصلح للبشر؛ إن الله تبارك وتعالى هكذا يجلس.

وروا أن الملائكة تحمل ربها، وأنها تعرف غضبه من رضاه، وتعرف غضبه بثقله على كواهلها.

وروا عن أبي الدرداء أن النبي ﷺ قال: «أتاني ربي الليلة فوضع يده بين كتفي حتى وجدت برد أنامله على صدري، وقال: يا محمد، قلت: لبيك، قال: فيم [يختصم] الملاء الأعلى؟ قلت: في الدرجات والكفارات [إلى أن قال:]: أما الدرجات فإفشاء السلام وإطعام الطعام، وأما الكفارات فالوضوء في السبرات ونقل الأقدام إلى الجماعات».

* * *

كنز الفوائد (ج ٢) / أبو الفتح الكراجكي (ت ٤٤٩ هـ):

/ [[ص ٣٧]] فصل: من الاستدلال على أن الله تعالى ليس بجسم: اعلم أن الخلاف في هذه المسألة بيننا وبين المجسمة على قسمين: أحدهما في المعنى، والآخر في اللفظ.

فأما الكلام في المعنى فهو يختص بالذين يزعمون أنه جسم على صفات الأجسام، ويشابهها في بعض الصفات.

عنده وحقيقته، فغير مصيب في قوله، واللغة تشهد بخطئه، وذلك أننا وجدنا أهل اللسان يقولون: (هذا أجسم من هذا) إذا زاد عليه في طوله وعرضه وعمقه، فلولا أن حقيقة الجسم عندهم هي أن يكون طويلاً عريضاً عميقاً لم يكن الأمر كما ذكرناه.

فإن قال القائل: أليس قد اشتهر عن أحد متكلميكم، وهو هشام بن / [[ص ٤١]] الحكم أنه كان يقول: إن معبوده جسم على صفة الأجسام، فكيف خالفتموه في ذلك، بل كيف لم تبرأوا منه وهو على هذا المقال؟

قلنا: أمّا هشام بن الحكم (رحمة الله عليه) فقد اشتهر عنه الخبر بأنه كان ينصر التجسيم، ويقول: إن الله تعالى جسم لا كالأجسام، ولم يصح عنه ما قرنوه به من القول بأنه مماثل لها.

ويدل على ذلك أننا رأينا خصومه يلزمونه على قوله، بأن فاعل الأجسام جسم، أن يكون طويلاً عريضاً عميقاً، فلو كان يرى أنه مماثل للأجسام لم يكن معنى لهذا الإلزام.

فأمّا مخالفتنا لهذا المقام فهو أتباع لما ثبت من الحق بواضح البرهان، وانصراف عنه.

وأمّا موالاتنا هشاماً عليه السلام فهي لما شاع عنه واستفاض منه من تركه للقول بالجسم الذي كان ينصره ورجوعه عنه، وإقراره بخطئه، وتوبته منه. وذلك حين قصد الإمام أبا عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام، إلى المدينة، فحجبه، وقيل له: إنه قد آلى أن لا يوصلك ما دمت قائلاً بالجسم، فقال: والله ما قلت به إلا لأني ظننت أنه وفاق لقول إمامي، فأمّا إذا أنكره عليّ فإنني تائب إلى الله منه. فأوصله الإمام عليه السلام إليه، ودعاه له بخير.

وحفظ عن الصادق عليه السلام أنه قال لهشام: «إن الله تعالى لا يشبه شيئاً ولا يشبهه شيء، وكلّم وقع في الوهم فهو بخلافه».

وروي عنه أيضاً أنه قال: «سبحان من لا يعلم أحد كيف هو إلا هو، ليس كمثل شيء، وهو السميع البصير، لا يُحَدُّ ويُحَسُّ، ولا تدركه الأبصار، ولا يحيط به شيء، ولا هو جسم، ولا صورة، ولا بذني تخطيط ولا تحديد».

/ [[ص ٤٢]] أخبرني شيخي أبو عبد الله الحسين بن عبيد الله الواسطي عليه السلام، قال: أخبرني أبو محمد التلعكبري، عن أبي جعفر الكليني، عن محمد بن الحسن، عن سهل بن زياد، عن حمزة بن محمد، قال له: كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام أسأله عن القول بالجسم والصورة.

وبمثل هذا يُعلم أيضاً أنه ليس بجوهر، لأن الجوهر متحيز في جهة، غير عارٍ من الأعراض الدالة على [حدوثه].

فأمّا قولهم: إننا لم نر فاعلاً للأجسام [غير جسم]، فلمّا كان الله تعالى فاعلاً وجب أن يكون جسماً، فقول فاسد، لأن الفاعل لم يكن فاعلاً لكونه جسماً، ولا كل صفة رأينا الفاعل في الشاهد عليها، يجب أن يكون الفاعل في الغائب على نظيرها. ألا ترى أننا لم نر في الشاهد فاعلاً إلا مؤلفاً لحماً ودماً، ناقصاً محتاجاً، ولا يصح أن يكون الفاعل في الغائب هكذا؟

والاستدلال بالشاهد على الغائب إنما هو بالحقائق دون ما سواها، وليس حقيقة الفاعل أن يكون جسماً، ولو كان كذلك لكان كل جسم فاعلاً وكل فاعل جسماً.

كما أن الحركة لمّا كان حقيقتها أن تكون زوالاً، كان كل زوال حركة، وكل حركة زوال، فهذا هو الأصل الثابت، الذي يجب أن يتماثل فيه الشاهد والغائب. فيجب أن يتأمله ويعتمد عليه، فالفائدة فيه كثيرة.

/ [[ص ٤٠]] وأمّا الذي يدل على بطلان مقال الذين يدعون أن الله تعالى جسم لا كالأجسام، فهو أن حقيقة الجسم قد ذكرناها، فمتى قال القائل: إنّه جسم أوجب الحقيقة بعينها، فإن قال: لا كالأجسام، نفى ما أوجب، فكان قد ناقض.

فإن قالوا: هذا لازم لكم في قولكم: إنه شيء لا كالأشياء. قيل لهم: ليس الأمر كما ذكرتم، لأن قولنا شيء يستفاد منه الإثبات، والمثبتات مختلفات من أجسام وجواهر وأعراض، فإذا قلنا: شيء لا كالأشياء أثبتنا معلوماً مخبراً عنه، ونفينا المماثلة بينه وبين سائر المثبتات، ولم ننف حقيقة الشيء التي هي الإثبات، وقول الله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، يدل على ما ذكرناه. وقولنا: (جسم لا كالأجسام) أثبتنا جسماً، ثم نفيناها، وهذا هو التناقض الذي ذكرناه.

واعلم، أن التسمية إنما يحسن اجراؤها على المسمى متى ثبت له معناها، فإن لم يثبت ذلك لم يصح اجراؤها إلا على جهة التغليب، وبطل أن يصح فيه معنى الجسم على التحقيق، وفسد قول من زعم أنه جسم، ولم يصح أن يُسمّى بهذا الاسم.

وليس لأحد أن يُسمّى الله تعالى بما لم يُسم به نفسه، ولم يثبت ذلك على جواز تسميته به.

فأمّا من زعم أنه جسم، لأنه قائم بنفسه، وأن هذا حدّ الجسم

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهباق
وقوله: ﴿لَمَّا خَلَقْتُ يَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]، معناه أنه تولى خلقه
بنفسه، كما يقول القائل: هذا ما عملت يداك، أي أنت فعلته.
وقيل: معناه: لما خلقت لنعمتي الدنيئة والديوية.

وقوله: ﴿فِي جَنبِ اللَّهِ﴾ [الزمر: ٥٦]، معناه: في ذات الله وفي
طاعته.

وقوله: ﴿السَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ [الزمر: ٦٧]، أي
بقدرته، كما قال الشاعر:
إذا ما راية رُفِعَتْ لمجد تلقَّها عرابة باليمين
وقوله: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤]، أي: ونحن عالمون.

* * *

[[ص ٧٣]] ولا يجوز أن يكون تعالى في جهة من غير أن
يكون شاغلاً لها، لأنه ليس في الفعل ما يدلُّ على أنه في جهة لا
بنفسه ولا بواسطة، (وقد بينَّا أنه لا يجوز وصفه بما لا يدلُّ عليه
الفعل لا بنفسه ولا / [[ص ٧٤]] بواسطة).

* * *

الرسائل / (مسائل كلامية) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):
[[ص ٩٥]] (١٥) مسألة: الله تعالى ليس بجسم ولا عرض
ولا جوهر، بدليل أنه لو كان أحد هذه الأشياء لكان ممكناً مفترقاً
إلى صانع، وأنه محال.

(١٦) مسألة: الله تعالى ليس في جهة ولا في مكان، بدليل أن
ما في الجهة والمكان مفترق إليهما، وهو محال عليه تعالى.

* * *

الرسائل / (رسالة في الاعتقادات) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):
[[ص ١٠٥]] (١١) والدليل على أن الله تعالى ليس بجسم:
لأنَّ الجسم هو المركَّب الذي يقبل القسمة في جهة من الجهات،
والمركَّب ممكن لافتقاره إلى الأجزاء الذي يتركَّب منها، والله تعالى
واجب الوجود، فهو ليس بجسم.

(١٢) والدليل على أنه ليس بعرض: لأنَّ العرض هو الذي
يحلُّ في الأجسام من غير مجاوزة، ولا يمكن قيامة بذاته. فلو كان
الباري تعالى عرضاً لافتقر إلى محلِّه وهو الجسم والمفتقر ممكن وهو
تعالى واجب الوجود، فيكون الباري ليس بعرض بهذا المعنى.

(١٣) والدليل على أنه تعالى ليس بجوهر: لأنَّ الجوهر هو
المتخيِّز الذي يتركَّب الأجسام منه وهو محدث، وبيان حدوثه

فكتب إلي: «سبحان من ليس كمثله شيء، لا جسم ولا
صورة».

أنشدني عمَّار بن محمَّد الطبراني رحمته الله لزينبا الرأس عيني:
إن كان جسماً فما ينفكُّ من عرض
أو جوهر فبذي الأقطار موجود
أو كان متصلاً بالشيء فهو به
أو كان منفصلاً فالكلُّ محدود
لا تطلبنَّ إلى التكييف من سبب
إنَّ السبيل إلى التكييف مسدود
واستمسك الحبل حبل العقل تحظ

فالعقل حبل إلى باريك ممدود

* * *

الاقتصاد فيما يتعلَّق بالاعتقاد / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):
[[ص ٧٠]] ولا يجوز أن يكون تعالى بصفة الجسم أو
الجوهر، لأنَّ ما دلَّ على كون الجسم متحرِّكاً محدثاً قائم في جميع
الأجسام، فلو كان تعالى / [[ص ٧١]] جسماً لأدَّى إلى كونه محدثاً
أو كون الأجسام قديمة، وكلا الأمرين فاسد. وأيضاً لو كان
جسماً لما صحَّ منه فعل الأجسام كما لا يصحُّ منَّا على ما مضى
القول فيه، والعلَّة في ذلك كونها أجساماً، وقد دلَّلنا على أنه فاعل
الأجسام، فبطل كونه جسماً. ولا يجوز وصفه بأنه جسم مع انتفاء
حقيقة الجسم عنه، لأنَّ ذلك نقض اللغة، لأنَّ أهل اللغة يُسمُّون
الجسم ما له طول وعرض وعمق، بدلالة قولهم: هذا أطول من
هذا، إذا زاد طولاً، وهذا أعرض من هذا، إذا زاد عرضاً، وهذا
أعمق من هذا، إذا زاد عمقاً، وهذا أجسم من هذا، إذا جمع
الطول والعرض والعمق، فعُلِمَ بذلك أنَّ حقيقة الجسم ما قلناه،
وذلك يستحيل منه تعالى، فلا يجوز وصفه بذلك.

وقولهم: إنَّه جسم لا كالأجسام مناقضة، لأنَّه نفي لما أثبت
بعينه، لأنَّ قولهم: جسم يقتضي أن له طولاً وعرضاً وعمقاً، فإذا
قيل بعد ذلك: لا كالأجسام اقتضى نفي ذلك بعينه فيكون
مناقضة. وليس قولنا: شيء لا كالأشياء مناقضة، لأنَّ قولنا: شيء
لا يقتضي أكثر من أنه معلوم، وليس فيه تجنيس، فإذا قلنا: لا
كالأشياء المحدثَّة لم يكن في ذلك مناقضة.

وقوله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥]، معناه
استوى عليه لما / [[ص ٧٢]] خلقه، كما قال الشاعر:

يَنْطِقُونَ ﴿٣٦﴾ [الأنبياء: ٦٣]، وعاب العجل فقال: ﴿أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا﴾ [الأعراف: ١٤٨]، وقال: ﴿أَفَلَا / [[ص ٣٨]] يَرَوْنَ أَلَّا يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلًا﴾ [طه: ٨٩]، فلما عاب الطواغيت بعدم تلك الصفات تبين أنه يمدح بها نفسه، وأنها حقائق فيه. فهذا صورة لفظ صاحب الاعتقادات الحنبلي.

قال عبد المحمود: فهؤلاء قد بلغوا غاية عظيمة من الضلال، وفارقوا العقول وكتابهم ونبیهم بكل حال، أمّا العقول فإنها شاهدة أن كل مركب من الأعضاء فإنه لا بد له من يركبه ويؤلفه، فيجب أن يكون المركب محدثاً فيحتاج إلى صانع قديم أحدثه وألفه، هكذا يشهد العقول الصحيحة بحدوث المركبات والمؤلفات والمحدودات بالحدودات أو بالجهات.

وأما كتابهم فإنه قال في وصف الله تعالى: ﴿كَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، وغير ذلك من التنزيه التام، فلو كان الله أعضاء كما ذكروا كانت لها أمثال كثيرة.

وأما نبیهم محمد ﷺ فلا تحصى أخباره بتنزيه الله، وكذلك أخبار عترته المترجمون عنه، وقد تضمن كتاب (نهج البلاغة) من كلام علي بن أبي طالب عليه السلام طرفاً بليغاً في تنزيه الله عن صفات المحدثات.

وأما قول صاحب كتاب (اعتقاد الحنابلة) من أن الله تعالى عاب الطواغيت، فهذا عجيب منه، لأن الله ليس حديثه في ذلك مع الأصنام ولا قصد تعييبها، وإنما عاب من عبدها واتخذها آلهة وهي على صفات يستحيل معها أن تكون مستحقة للعبادة، وكيف يعتقد عاقل أن هذا الكلام الذي ذكره صاحب الاعتقاد عن كتابهم دالاً على أن الله رجلاً ويدا وعيناً وغير ذلك من الأعضاء؟ لأنه تعالى ليس بجسم، وما هو مرئي في ذاته أصلاً، ولا ادعى عاقل أنه رأى الله / [[ص ٣٩]] بأعضاء وجوارح حتى يكون مراده، أفلا يرون الطواغيت بغير جوارح وأنا لي جوارح وأعضاء، ولا يخفى على العاقل أن هذا الكلام خرج على وجه الاستعظام لما فعلوه وقالوه من عبادة الأصنام.

وكيف اقتضت عقولهم أن يعدلوا عن الله مع ظهور دلالاته وآياته، وحيث عدلوا عن الله فلم يتعوضوا بمن ينفعهم إن عبده أو يضرهم إن لم يعبدوه، ولا بينه وبين الإلهية نسبة، ولا يقدر أن ينفع نفسه بيد يبطش بها ولا رجل يمشي بها أو جوارح ينتفع بها أو ينفع غيره، وكان هذا موضع التعجب والاستعظام.

افتقاره إلى حيز يحصل فيه - وهو المكان -، فيكون الباري تعالى ليس بعرض ولا جوهر - بهذا المعنى - وهو المطلوب.

* * *

الياقوت في علم الكلام / إبراهيم بن نوبخت (ق ٥ أو ٦):

[[ص ٤٠]] وليس بجسم ولا جوهر ولا عرض وإلا كان محدثاً، لما ذكرنا ولم يصح أن يفعل / [[ص ٤١]] الجسم، وبهذا تبطل المعاني أيضاً في القدرة واستحالة خرق الإجماع في إثبات معنى دون معنى.

وليس متحيزاً، لأنه إن كان منقسماً فقد أبطلناه، وإلا كان أصغر شيء تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

[[ص ٤١]] ولا حالاً في شيء وإلا يقوم بالمحل وهو مستغن مطلقاً، ويلزم قدم المحل أيضاً.

ولا تقوم الحوادث بذاته وإلا كان حادثاً.

* * *

الطرائف (ج ٢) / علي بن طاوس (ت ٦٦٤ هـ):

[[ص ٣٧]] في عقائد المجسمة وردّها:

وأما ما حكى عن أحمد بن حنبل الأصفهاني لا الشيباني، وقيل: إنه مذهب الشيباني أيضاً، ومن اتبعه وشابهه ممن قال: إن الله تعالى جسم لا كالأجسام، أو جسم وله جوارح مثل جوارح البشر، فقد عرفت أن لهم كتاباً تصنيف ابن الفراء الحنبلي، يذكر جوارح ربهم على التفصيل، فمن أراد الوقوف عليه فليطلبه من حيث أشرت إليه، فإنني لا أقدم على شرح ذلك لعظم جرأتهم على الله، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

وقد وقفت على كتاب في اعتقاداتهم اسمه كتاب (الاعتقاد) تأليف أبي إسماعيل عبد الله بن محمد بن علي الأخباري الهروي، وهو يصرح فيه بأن اعتقادهم أن الله تعالى له جوارح كالبشر، فقال ما هذا لفظه: إن الله عاب الأصنام فقال: ﴿أَلَمْ أَرْجُلُ يَمْشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا قُلْ ادْعُوا شُرَكَاءَكُمْ﴾ [الأعراف: ١٩٥]، وقال حاكياً عن إبراهيم خليله إذ قال لقومه إذ حاجوه: ﴿قَالَ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ﴾ [الشعراء: ٧٢]، وقال لأبيه: ﴿لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُعْنِي عَنْكَ شَيْئاً﴾ [مريم: ٤٢]، وقال عليه السلام: ﴿إِنْ تَدْعُوهُمْ لَا يَسْمَعُوا دُعَاءَكُمْ﴾ [فاطر: ١٤]، وقال إبراهيم لقومه: ﴿فَسأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا

(الْجَمْعُ بَيْنَ الصَّحِيحَيْنِ) مِنْ مُسْنَدِ أَبِي سَعِيدِ الْخُدْرِيِّ فِي الْحَدِيثِ الثَّانِي وَالْعَشْرِينَ مِنَ الْمُتَّفَقِ عَلَيْهِ، وَرَوَاهُ عَنْ نَبِيِّهِمْ يَذْكُرُ فِيهِ كَيْفِيَّةَ تَسَاقُطِ الْكُفَّارِ فِي النَّارِ، ثُمَّ قَالَ مَا هَذَا لَفْظُهُ: «حَتَّى إِذَا لَمْ يَبْقَ إِلَّا مَنْ كَانَ يَعْبُدُ اللَّهَ تَعَالَى مِنْ بَرٍّ وَفَاجِرٍ أَنَاهُمْ اللَّهُ فِي أَذْنِي صُورَةٍ مِنَ الَّتِي رَأَوْهُ فِيهَا، قَالَ: فَمَا تَنْتَظِرُونَ؟ تَتَّبِعُ كُلُّ أُمَّةٍ مَا كَانَتْ تَعْبُدُ، قَالُوا: يَا رَبَّنَا فَارْقَنَا النَّاسَ فِي الدُّنْيَا أَفْقَرًا مَا كُنَّا إِلَيْهِمْ وَلَمْ نُصَاحِبْهُمْ، فَيَقُولُ: أَنَا رَبُّكُمْ، فَيَقُولُونَ: نَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْكَ، لَا نُشْرِكُ بِاللَّهِ شَيْئًا مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلَاثًا، حَتَّى إِنْ بَعْضُهُمْ لِيَكَادُ أَنْ يَنْقَلِبَ فَيَقُولُ: هَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُ عِلْمَةٌ فَتَعْرِفُونَهُ بِهَا؟ / [[ص ٤١]] فَيَقُولُونَ: نَعَمْ، فَيُكْشَفُ عَنْ سَاقِي، فَلَا يَبْقَى مَنْ كَانَ يَسْجُدُ لِلَّهِ مِنْ تَلْقَاءِ نَفْسِهِ إِلَّا أَذِنَ اللَّهُ لَهُ بِالسُّجُودِ، وَلَا يَبْقَى مَنْ كَانَ يَسْجُدُ آتِفًا أَوْ رِيَاءً إِلَّا جَعَلَ اللَّهُ ظَهْرَهُ طَبَقَةً وَاحِدَةً، كُلَّمَا أَرَادَ أَنْ يَسْجُدَ خَرَّ عَلَى قَفَاهُ، ثُمَّ يَرْفَعُونَ رُؤُوسَهُمْ وَقَدْ تَحَوَّلَ فِي الصُّورَةِ الَّتِي رَأَوْهُ فِيهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ، فَيَقُولُ: أَنَا رَبُّكُمْ، فَيَقُولُونَ: أَنْتَ رَبُّنَا... الخَبَرُ.

قال عبد المحمود: إني لأبكي على هذه العقول ثم أضحك منها، وهو على مقتضى الحديث المتقدم في الإشارة إلى أن ربهم جسم وأنهم يُنكرونه يوم القيامة ويتعذرون منه، وهذا من العجائب التي يضحك منها أهل الملل كافة، ويزهدون بطريقة الإسلام، معاذ الله من قوم يُصدّقون ذلك.

ومن طرائف رواياتهم في ذلك ما ذكره محمد بن عمر الرازي صاحب كتاب (نهاية العقول)، وهو من أعظم علماء الأشعرية، في كتاب (تأسيس التقديس)، فقال: إنهم يروون أن الله ينزل كل ليلة جمعة لأهل الجنة على كتيب من كافر.

ومن طرائف رواياتهم ما ذكره الرازي في الكتاب المذكور، وذكر الحميدي في (الجمع بين الصحيحين) في الحديث التاسع والتسعين من المتفق عليه من مسند أنس بن مالك يروونه عن نبيهم، ويشهد العقل بأنه ما قاله، قالوا: إنه قال: «لا تزال جهنم تقول: هل من مزيد، حتى يضع رب العرش»، وفي رواية: «رب العزة قدمه فيها، فتقول: قط قط وعزتك، ويزوي بعضها إلى بعض».

وَمِنْ كِتَابِ (الْجَمْعُ بَيْنَ الصَّحِيحَيْنِ) لِلْحَمِيدِيِّ أَيْضًا فِي الْحَدِيثِ الثَّانِي وَالْثَلَاثِينَ بَعْدَ الْمِائَتَيْنِ مِنَ الْمُتَّفَقِ عَلَيْهِ مِنْ مُسْنَدِ أَبِي هُرَيْرَةَ رَوَاهُ عَنْ نَبِيِّهِمْ، قَالَ: «فَأَمَّا النَّارُ فَلَا تَمْتَلِي حَتَّى / [[ص ٤٢]] يَضَعُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى رِجْلَهُ فِيهَا فَتَقُولُ: قَطُّ قَطُّ، فَهَذَا لِكَ تَمْتَلِي وَيَزُوي بَعْضَهَا إِلَى بَعْضٍ... الخَبَرُ.

ومن طريف ما رأيت الذي قد ذكره الحنبلي صاحب كتاب الاعتقاد المشار إليه أنه قال ما هذا لفظه: ولا يقال: إن الاسم غير المسمّى، فإن هذا القول من الإلحاد.

قال عبد المحمود: إن كان هذا اعتقاد للحنابلة كلهم أو أكثرهم أو اعتقاد هذا المصنّف وأتباعه وأمثاله، فهذا قول من مريض العقل أو مكابر أو مجنون بالكلية، لأنه ما يشبهه على أحد من أهل العقول الصحيحة أن الاسم غير المسمّى، فما أقبح هذه الأحوال وأوضح هذا الضلال.

ومن الطرائف ما وقفت عليه من أخبارهم التي نقلوها في كتبهم المعتمدة عندهم ونقلت بعضها كما وجدته.

فَمِنْ طَرِيفِ ذَلِكَ مَا ذَكَرَهُ الْحَمِيدِيُّ فِي مُسْنَدِ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ فِي الْحَدِيثِ الثَّانِي وَالْخَمْسِينَ مِنْ إِفْرَادِ مُسْلِمٍ مِنْ كِتَابِ الْجَمْعِ بَيْنَ الصَّحِيحَيْنِ مِنْ صَحِيحِ مُسْلِمٍ وَالْبُخَارِيِّ عَنِ ابْنِ جَرِيحٍ، عَنْ أَبِي الزُّبَيْرِ أَنَّهُ سَمِعَ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ يَسْأَلُ عَنِ الْوُرُودِ، فَقَالَ: «نَجِيءٌ نَحْنُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَنْ كَذَا وَكَذَا، أَنْظُرْ أَيَّ ذَلِكَ فَوْقَ النَّاسِ، قَالَ: فَتَدْعَى الْأُمَّمَ بِأَوْتَانِهَا، وَمَا كَانَتْ تَعْبُدُ الْأَوَّلَ فَالْأَوَّلُ، ثُمَّ يَأْتِينَا رَبُّنَا بَعْدَ ذَلِكَ فَيَقُولُ: مَنْ تَنْظُرُونَ؟ فَيَقُولُونَ: نَنْظُرُ رَبَّنَا، فَيَقُولُ: أَنَا رَبُّكُمْ، / [[ص ٤٠]] فَيَقُولُونَ: حَتَّى نَنْظُرَ إِلَيْكَ، فَيَتَجَلَّى لَهُمْ بِضَحِكٍ»، قَالَ: «فَيَنْطَلِقُ بِهِمْ وَيَتَّبِعُونَهُ وَيُعْطَى كُلُّ إِنْسَانٍ مِنْهُمْ مُنَافِقٌ أَوْ مُؤْمِنٌ نُورًا ثُمَّ يَتَّبِعُونَهُ وَعَلَى جِسْرِ جَهَنَّمَ كَاللَّيْلِ وَحَسَكٌ تَأْخُذُ مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ يُطْفِئُ نُورَ الْمُنَافِقِينَ ثُمَّ يَنْجُو الْمُؤْمِنُونَ... الخَبَرُ.

قال عبد المحمود: كيف حسن من هؤلاء الذين يدعون أنهم مسلمون أن يرووا مثل هذا الحديث والضحك عن ربهم ثم يجعلونه صحيحاً؟ وكيف قبلت عقولهم ذلك؟

والعجب أنهم ربما أسقطوا حديث بعض من يقولون: إنه حكى عن فلان ما هو كذب، ومع هذا فلا يسقط مثل هذا الحديث الذي تشهد العقول أنه كذب فيه على الله تعالى، وظاهر حالهم أنهم كذبوا على جابر، فإن حاله في الإسلام كانت أفضل وأكمل من هذا النقصان، وهذا تصريح منهم بأن الله جسم أو على صفات الأجسام.

ومن طريف هذا أنه قال: إنه يُعطي المنافقين نوراً الذي يشهد كتابهم أنهم في الدرك الأسفل من النار.

ومن طرائف رواياتهم ما ذكره أيضاً الحميدي في كتاب

وَرَوَى الْحَمِيدِيُّ أَيْضاً فِي مُسْنَدِ أَبِي هُرَيْرَةَ فِي الْحَدِيثِ الثَّالِثِ
وَالْتَّسَعِينَ بَعْدَ الْمِائَتَيْنِ أَنَّ اللَّهَ يَضْحَكُ لِرَجُلَيْنِ... الْحَبَرِ.

قال عبد المحمود: أما خاف الله من يذكر أنه من المسلمين في
رواية هذه الأحاديث وشهادته بصحتها؟ وهل كان يجوز أن
تضاف هذه الأمور إلى أدنى عاقل؟ فكيف تضاف إلى الله (عزَّ
وعلا) ويُوصَف بهذه الصفات الشنيعة؟ إن هذا لكما تضمَّنه
كتابهم: «تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ
الْجِبَالُ هَدًّا ﴿٩٠﴾» [مريم: ٩٠].

ومن طرائف روايتهم أيضاً ما ذكَّره الرَّازِي عَنْهُمْ فِي كِتَابِهِ
الْمُشَارِ إِلَيْهِ أَنَّ بَعْضَهُمْ قَدْ ذَهَبَ إِلَى أَنَّ اللَّهَ بَكَى عَلَى أَهْلِ طُوفَانَ
نُوحٍ.

ومن ذلك ما ذكره أيضاً الرازي عنهم في الكتاب المذكور أَنَّهُمْ
زَعَمُوا أَنَّ نَبِيَّهُمْ / [[ص ٤٤]] مُحَمَّدًا ﷺ قَالَ: «لَمَّا قَضَى اللَّهُ
بَيْنَ خَلْقِهِ اسْتَلْقَى عَلَى فَقَاهُ، ثُمَّ وَضَعَ إِحْدَى رِجْلَيْهِ عَلَى الْأُخْرَى،
ثُمَّ قَالَ: لَا يَبْنَعِي لِأَحَدٍ أَنْ يَجْلِسَ بِهَذِهِ الْكَيْفِيَّةِ».

قال عبد المحمود: يا لله ويا للعقول ممن يذكر أن رواية مثل هذا
الحديث والمصدِّقين بها مسلمون أو عقلاء أو مستبصرون، لقد
قبحوا ذكر ربهم ونبيهم بما لم يبلغ إليه أعداؤهم، فهل يقتدي
بهؤلاء عاقل أو يثق بهم فاضل؟

ومن ذلك ما ذكره الرازي أيضاً عنهم في الكتاب المذكور أَنَّ
أَعْرَابِيًّا جَاءَ إِلَى نَبِيِّهِمْ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، هَلَكَتِ الْأَنْفُسُ،
وَجَاعَتِ الْعِيَالُ، وَهَلَكَتِ الْأَمْوَالُ، فَاسْتَسْقِ لَنَا رَبَّكَ، فَإِنَّا
نَسْتَشْفَعُ بِاللَّهِ عَلَيْكَ وَبِكَ عَلَى اللَّهِ، فَقَالَ: «سُبْحَانَ اللَّهِ سُبْحَانَ
اللَّهِ»، فَمَا زَالَ يُسَبِّحُ حَتَّى عَرَفَ ذَلِكَ فِي وَجْهِهِ أَصْحَابُهُ، ثُمَّ قَالَ:
«وَيْحَكَ أَتَدْرِي مَا اللَّهُ، اللَّهُ شَأْنُهُ أَعْظَمُ مِنْ ذَلِكَ، إِنَّهُ لَا يَسْتَشْفَعُ بِهِ
عَلَى أَحَدٍ، إِنَّهُ لَفَوْقَ سَمَاوَاتِهِ عَلَى عَرْشِهِ، وَإِنَّهُ عَلَيْهِ هَكَذَا - وَأَشَارَ
وَقَبَّ بِيَدِهِ مِثْلَ الْقَبَّةِ -»، قال الرازي: وأشار أبو الأزهر أيضاً يأط
به أطيظ الرجل بالراكب.

قال عبد المحمود: وَرَوَى فِي (الْجُمُعِ بَيْنَ الصَّحِيحَيْنِ)
لِلْحَمِيدِيِّ فِي مُسْنَدِ أَبِي هُرَيْرَةَ فِي الْحَدِيثِ الثَّامِنِ بَعْدَ الثَّلَاثِيَّةِ مَنْ
الْمُتَّفَقُ عَلَيْهِ، قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ عَنْ نَبِيِّهِمْ: «إِنَّ يَدَ اللَّهِ مَلَأَتْ لَا يَغِيضُهَا
نَفَقَةٌ سَخَاءَ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ»، وَقَالَ: «أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْفَقَ مُنْذُ خَلَقَ
السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ، فَإِنَّهُ لَمْ يَغِيضْ مَا فِي يَدِهِ، وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ
وَبِيَدِهِ الْأُخْرَى الْمِيزَانَ يُخَفِّضُ وَيَرْفَعُ».

وَمِنْ كِتَابِ (الْجُمُعِ بَيْنَ الصَّحِيحَيْنِ) لِلْحَمِيدِيِّ أَيْضاً فِي مُسْنَدِ
أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ نَبِيِّهِمْ، قَالَ: «إِذَا قَاتَلَ أَحَدُكُمْ أَخَاهُ فَلَا يَلْطَمَنَّ
الْوَجْهَ»، وَفِي رِوَايَةٍ: «فَلْيَتَجَنَّبِ الْوَجْهَ فَإِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى
صُورَتِهِ».

قال عبد المحمود: أما تعجب العقول من هذه الأحاديث التي
قد نقلوها في صحاحهم، ومن قوم يذكرون أَنَّهُمْ من المسلمين
وقد بلغوا هذه الغاية من تقبيح ذكر رب العالمين ومن إساءة
سمعة نبيهم؟ وهل بلغ أعداؤهم من تقبيح ذكرهم النبي ﷺ إلى
ما قد بلغ هؤلاء؟ وما أحسن قول بعض العلماء: عدو عاقل خير
من صديق جاهل. والعجب ممن رأى فساد ظاهر هذه الأخبار لو
أرجع الضمير في صورته إلى الله سبحانه كما هو ظاهرها فاعتذر
بأن الضمير راجع إلى آدم، وفساده ظاهر.

ومن طرائف رواياتهم ما ذكَّره الرَّازِي عَنْهُمْ فِي كِتَابِ
(تَأْسِيسِ التَّقْدِيسِ)، وَذَكَرَ أَنَّهُ رَوَاهُ صَاحِبُ (شَرْحِ السُّنَنِ)، وَرَوَاهُ
الْحَمِيدِيُّ فِي (الْجُمُعِ بَيْنَ الصَّحِيحَيْنِ) فِيمَنْ يُخْرِجُهُ اللَّهُ مِنَ النَّارِ،
قَالُوا عَنْ نَبِيِّهِمْ أَنَّهُ قَالَ: «فَيَسْمَعُ أَصْوَاتَ أَهْلِ الْجَنَّةِ فَيَقُولُ: أَيُّ
رَبِّ أَدْخَلْنِيهَا، فَيَقُولُ: يَا ابْنَ آدَمَ، أَيَّرِضِيكَ أَنْ أُعْطِيكَ الدُّنْيَا وَمَا
فِيهَا؟ فَيَقُولُ: أَيُّ رَبِّ أَتَسْتَهْزِئُ مِنِّي وَأَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِينَ؟»، وَفِي
(الْجُمُعِ بَيْنَ الصَّحِيحَيْنِ) لِلْحَمِيدِيِّ فِي بَعْضِ رِوَايَاتِ هَذَا
الْحَدِيثِ: «أَتَسْحَرُ بِي أَوْ تَضْحَكُ بِي وَأَنْتَ الْمَلِكُ؟»، فَضَحِكَ ابْنُ
مَسْعُودٍ وَقَالَ: أَلَا تَسْأَلُونِي مِمَّ أَضْحَكُ؟ فَقَالُوا: مِمَّ تَضْحَكُ؟
قَالَ: هَكَذَا ضَحِكَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَقَالُوا: مِمَّ تَضْحَكُ يَا رَسُولَ
اللَّهِ، قَالَ: «مِنْ ضَحِكِ رَبِّ الْعَالَمِينَ حِينَ قَالَ: أَتَسْتَهْزِئُ مِنِّي
وَأَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِينَ؟»، / [[ص ٤٣]] فَيَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى: «إِنِّي لَا
أَسْتَهْزِئُ مِنْكَ، وَأَنَا عَلَى مَا أَشَاءُ قَادِرٌ»، قَالَ الرَّازِي وَذَكَرَ حَدِيثًا
طَوِيلًا عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ إِلَى أَنْ قَالَ: «ثُمَّ يَقُولُ: أَيُّ رَبِّ أَدْخَلْنِي
الْجَنَّةَ، فَيَقُولُ: أَوْلَسْتَ قَدْ زَعَمْتَ أَنْ لَا تَسْأَلَنِي غَيْرَهَا، وَيَلِكُ يَا
ابْنَ آدَمَ مَا أَعْدَرَكَ وَأَمَكَّرَكَ، فَيَقُولُ: يَا رَبِّ، لَا تَجْعَلْنِي أَشَقِيَّ
خَلْقِكَ، فَلَا يَزَالُ يَدْعُو حَتَّى يَضْحَكَ، فَإِذَا ضَحِكَ مِنْهُ أَدِنَ لَهُ
بِالدُّخُولِ إِلَى الْجَنَّةِ».

قَالَ عَبْدُ الْمُحْمُودِ: وَرَأَيْتُ فِي (الْجُمُعِ بَيْنَ الصَّحِيحَيْنِ)
لِلْحَمِيدِيِّ فِي مُسْنَدِ أَبِي هُرَيْرَةَ فِي الْحَدِيثِ السَّنِينَ مِنَ الْمُتَّفَقِ عَلَيْهِ
هَذَا الْحَدِيثِ بَلْفِظِ آخَرَ، قَالَ: «فَيَقُولُ: يَا رَبِّ لَا تَجْعَلْنِي أَشَقِيَّ
خَلْقِكَ، فَيَضْحَكُ اللَّهُ مِنْهُ، ثُمَّ يَأْذَنُ لَهُ بِدُخُولِ الْجَنَّةِ».

قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَيْنَ كَانَ رَبُّنَا قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ خَلْقَهُ؟ قَالَ: «كَانَ فِي عَمَامٍ مَحْتَهُ هَوَاءٌ وَفَوْقَهُ هَوَاءٌ، ثُمَّ خَلَقَ عَرْشَهُ عَلَى الْمَاءِ».

قال عبد المحمود: إذا كان ربهم قد أحاط به الهوى فقد صار متحيزاً وفي جهة دون جهة، فيلزم أن يكون مخلوقاً حادثاً، فإن العقول يشهد أن كل متحيز أو في جهة فإنه محتاج إلى من جعله في ذلك الحيز أو الجهة، وإذا كان ربهم على قولهم محدثاً فقد ساووا أصحاب الأصنام ورجعوا إلى ما كانوا قبل الإسلام وفارقوا العقول وكتابتهم ورسولهم، والحمد لله على السلامة من الاقتداء بهم والمنشأ فيهم والولادة بينهم.

وذكر محمد بن عمر الرازي وهو من أكبر علماء الأشعرية وأعظم علماء الأربعة المذاهب في كتاب (تأسيس التقديس) ما هذا لفظه: من أثبت كونه تعالى جسماً متحيزاً مختصاً بجهة فإنه يكون المعتقد لذلك كافراً، لأن كل من يكون مختصاً / [[ص ٤٧]] بجهة وحيز فإنه مخلوق ومحدث وله إله أحدثه، والقائلون بالجسمية والجهة أنكروا وجود موجود سوى هذه الأشياء التي يمكن الإشارة إليها، فهم منكرون لذات الموجود الذي يعتقدون أنه الإله، وإذا كانوا منكرين لذاته كانوا كفاراً لا محالة.

قال: وهذا بخلاف المعتزلي، فإنه يثبت موجوداً وراء هذه الأشياء التي يشار إليها بالحس، إلا أنه يخالفنا في صفات ذلك الموجود، والمجسمة يخالفون في إثبات ذلك المعبود ووجوده، فكان ذلك الخلاف أعظم، ويلزمهم كونهم منكرين لذات المعبود الحق ولوجوده، والمعتزلة في صفته لا في ذاته. هذا لفظ الرازي.

فأي عاقل يرضى باتباع المجسمة والاقتداء بهم أو قبول روايتهم والعمل بمذاهبهم؟ معاذ الله من ذلك.

وذكر الخوارزمي محمود في كتاب (الفائق)، وهذا محمود من أعظم علماء المعتزلة وعلماء شيوخ الأربعة المذاهب، قال ما هذا لفظه: وأما المشبهة من هذه الأمة المصرحون بأن الله تعالى جسم ذو أبعاد، فقد اختلفوا في تكفيرهم، فذهب شيوخنا إلى تكفيرهم.

قال عبد المحمود: وقد تقدم قول شيخ الأشعرية الشافعية في الحنابلة المشبهة، وهذا قول شيوخ المعتزلة في تكفيرهم، فهل يرغب ذو ملّة أو بصيرة في مشاركتهم في ذلك الضلال؟ وهل يشبهه ضلالهم على أحد من أهل الكمال؟

وقد اقتضت على تلك الأحاديث مع أن أحاديثهم في ذلك

وَرَوَى الْحَمِيدِيُّ فِي كِتَابِ (الْجَمْعِ بَيْنَ الصَّحِيحَيْنِ) فِي الْمَتَّقِ عَلَيْهِ مِنْ مُسْنَدِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ فِي الْحَدِيثِ السَّادِسِ بَعْدَ الْمِائَةِ رَوَاهُ عَنْ نَبِيِّهِمْ أَنَّهُ قَالَ: «إِنَّ أَحَدَكُمْ إِذَا كَانَ فِي الصَّلَاةِ / [[ص ٤٥]] فَإِنَّ اللَّهَ حِيَالَ وَجْهِهِ، فَلَا يَتَنَحَّجُ حِيَالَ وَجْهِهِ فِي الصَّلَاةِ».

وَرَوَى الْحَمِيدِيُّ أَيْضاً فِي كِتَابِهِ الْمَذْكُورِ فِي الْحَدِيثِ السَّادِسِ وَالْحَمْسِينَ مِنَ الْمَتَّقِ عَلَيْهِ مِنْ مُسْنَدِ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّهُ قَالَ عَنْ نَبِيِّهِمْ فِي حَدِيثِ الشَّفَاعَةِ، قَالَ: «فَيَأْتُونِي فَاسْتَأْذِنُ عَلَى رَبِّي فَيُؤْذَنُ لِي، فَإِذَا أَنَا رَأَيْتُهُ وَقَعْتُ سَاجِداً...» الْحَبْرَ.

وَرَوَى ابْنُ مُقَاتِلٍ فِي كِتَابِ (الْأَسْمَاءِ) فِي حَدِيثٍ يَرْفَعُهُ وَأَسْنَدُهُ، قَالَ: قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، مِمَّ رَبُّنَا؟ قَالَ: «مِنْ مَاءٍ رَوِيٍّ، لَا مِنْ أَرْضٍ وَلَا مِنْ سَمَاءٍ، خَلَقَ خَيْلاً فَأَجْرَاهَا فَعَرَقَتْ، فَخَلَقَ نَفْسَهُ مِنْ عَرَفْهَا».

وَذَكَرَ سُلَيْمَانُ بْنُ مُقَاتِلٍ فِي كِتَابِ (الْأَسْمَاءِ) أَيْضاً، فَقَالَ: رَوَتْ جَمَاعَةٌ كَثَرَتْ عَدَدُهُمْ وَتَوَفَّرَ جَمْعُهُمْ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ ﷻ يَنْزِلُ كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى سَمَاءِ الدُّنْيَا».

وَذَكَرَ سُلَيْمَانُ بْنُ مُقَاتِلٍ فِي الْكِتَابِ الْمَذْكُورِ عَنْ بَعْضِهِمْ أَنَّهُمْ يَرَوْنَ عَنْ نَبِيِّهِمْ أَنَّ رَبَّهُمْ رَمَدَتْ عَيْنَاهُ فَعَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ.

قال سليمان بن مقاتل: ومنهم من يذكر أن البحر من براق الله، وأن على رأسه شعراً قططاً.

قال عبد المحمود: أمّا حديث الخيل والعرق فكيف حسن من هؤلاء الذين يذكرون / [[ص ٤٦]] أنهم مسلمون أن ينقلوا مثل هذا عن نبيهم وقد عرف أعداؤه أن نبيهم ما كان بصفة من يقول ذلك؟ وكيف قبلوا هذا المحال عن ربهم؟ وكيف يجوز لعاقل أن يقتدي بهؤلاء أو يثق بروايتهم؟

سبحان الله يقولون في أول الحديث: إن الله خلق خيلاً، ثم يقولون في آخره: إنه خلق نفسه من عرقها، ليت شعري من خلق الخيل التي أجراها، فإن كان موجوداً قبل خلق الخيل فأَيُّ شيء خلق من عرقها؟ وإن كان غير موجود فكيف يصح في العقول أن يخلق المعدوم خيلاً أو شيئاً؟

وأما الأحاديث الأخر فلا شبهة أتمها من جملة الزور والبهتان المخالفة للعقول والأديان، فكيف ينقلها أو يصدقها من يدعي أنه من أهل الإسلام والإيمان؟

وَذَكَرَ سُلَيْمَانُ بْنُ مُقَاتِلٍ فِي كِتَابِ (الْأَسْمَاءِ) فِي حَدِيثِ أَسْنَدُهُ،

عَنْ سَاقٍ ﴿[القلم: ٤٢]، / [[ص ٥٩]] وبقول النبي (عليه وآله السلام) حكايةً عن جهنم: «حتَّى يضع الجبار فيها قدمه»، / [[ص ٦٠]] وبقوله ﷺ: «إنَّ الله خلق آدم على صورته»، / [[ص ٦١]] ومما شاكل ذلك من الأحاديث.

فالجواب من حيث الإجمال، ومن حيث التفصيل. أمَّا الإجمال، فنقول: إذا تعارض ما ذكرتموه مع ما ذكرنا من الدليل العقلي فالترجيح لجانب العقل لوجهين: أحدهما: أن النقل يتوقَّف ثبوته على العقل، فلو طرح العمل بدليل العقل لأجله لزم إطراح الدليلين معاً. والثاني: أن دلالة العقل لا يحتمل التأويل، والنقل محتمل للتأويل، فوجب العمل بما لا يحتمل، وتنزيل المحتمل على التأويل، توفيقاً بين الدليلين. وأمَّا التفصيل فنقول: لَمَّا منع العقل من إجراء الألفاظ على ظاهرها وجب تنزيلها على المجاز. فالمراد بالوجه: الذات، كقولهم: / [[ص ٦٢]] هذا وجه الصواب.

وباليدين: القوَّة، كما يقال: لا يدِّي بكذا. وبالساق: شدَّة الأمر، كما يقال: شمَّرت الحرب عن ساق. / [[ص ٦٣]] وبالإستواء على العرش: الاستيلاء، كما يقال: استوى بشر على العراق. والجبار المذكور في الخبر يحتمل أن يكون إشارة إلى جبار من كُفَّار البشر.

/ [[ص ٦٤]] وقوله ﷺ: «إنَّ الله خلق آدم على صورته» من الأخبار الشاذَّة، ولو سلَّم لكان يمكن عود الضمير إلى آدم، على أنه قد ذُكِرَ فيه قصَّة تزييل الريب، وهو أنه ﷺ رأى رجلاً يضرب عبداً له [فقال له]: «لا تضربه إنَّ الله خلق آدم على صورته»، فيكون الضمير على هذا التقدير عائداً إلى العبد. والله أعلم.

* * *

نهج الحق / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

/ [[ص ٥٥]] أنه تعالى ليس بجسم:

البحث الثالث: في أنه تعالى ليس بجسم:

أطبق العقلاء على ذلك إلا أهل الظاهر كداود والحنابلة كافة، فإنهم قالوا: إنَّه تعالى جسم يجلس على العرش، ويفضل عنه من كلِّ جانب ستَّة أشبار بشبره، وأنَّه ينزل في كلِّ ليلة جمعة على حمار

كثيرة، وإنَّها خفت الله من استيفاء ذلك، ويكفي العاقل بعض ما ذكرته ممَّا ذكروه، ففيه تنبيه على ما أضمروه.

* * *

المسلك في أصول الدين / المحقق الحلي (ت ٦٧٦هـ):

/ [[ص ٥٦]] الأوَّل: الباري سبحانه ليس بجسم، ولا يُطَلَّق عليه لفظة الجسم. أمَّا أنَّه ليس بجسم، فلائنه لو كان كذلك للزم أن يكون حادثاً، لما بيننا من حدوث الأجسام، لكن هذا اللازم محال.

وقد استدللَّ بعض أهل الكلام على ذلك بأن قال: لو كان جسماً لما صحَّ منه فعل الجسم. بيان الملازمة أنَّه لو كان جسماً للزم أن يكون فاعلاً بالمباشرة أو التولُّد، لكنَّ الجسم لا يصحُّ فعله على أحد الوجهين. بيان الحصر أنَّ الفعل إمَّا أن يُبتدأ به في محلِّ القدرة أو متعدياً عن محلِّها، والثاني إمَّا أن يُفعل ابتداءً أو بواسطة فعل آخر، والأوَّل مباشر، والثاني مخترع، والثالث متولِّد. فثبت أنَّ الأفعال لا تعدو أحد الأقسام، لكنَّ المخترع لا / [[ص ٥٧]] يصحُّ من الجسم، لأنَّ الأجسام لا تكون قادرة إلا بالقدرة، إذ لو كان جسماً من الأجسام قادراً بذاته لوجب تساوي الأجسام كلها في ذلك ضرورة تساويها في الحقيقة، والقدرة لا تقع بها المخترع، فثبت أنَّ الجسم لا يقدر إلا على المباشر والمتولِّد، لكن فعل الجسم لا يصحُّ بواحد منها، أمَّا المباشر فلائنه يلزم اجتماع جوهرين في محلِّ واحد، وأمَّا المتولِّد فلائنه لو أمكن لكان ذلك بواسطة الاعتقاد، ولو صحَّ فعل الجسم بواسطة الاعتقاد لصحَّ من الواحد ممَّا ذلك، لأننا قادرون على أنواع الاعتقاد، لكن ذلك محال.

ومن الناس من أطلق لفظة الجسم على الله سبحانه وتعالى مقيداً / [[ص ٥٨]] بسلب المساواة للأجسام، لكن يلزم من ذلك التناقض في اللفظ، لأنَّ لفظ الجسم موضوع لما له الطول والعرض والعمق، فإذا سلب بعد ذلك مساواته للأجسام في الجسميَّة لزم التناقض، وإنَّ سلب المساواة في غير الجسميَّة لزم كونه جسماً بالحقيقة.

ومن الناس من جعله جسماً بالحقيقة كما يُحكى عن أهل الظاهر، وقد بيننا ما يلزم على ذلك.

فإن احتجُّوا بقوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴿٥﴾﴾ [طه: ٥]، وبقوله: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: ٢٧]، وبقوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، وبقوله: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ

المبحث الأول: أنه ليس بجسم:

ذهبت الإمامية وأكثر العقلاء إلى أنه ليس بجسم.

وذهبت الحشوية إلى أنه تعالى جسم.

فقال بعضهم: إنه طويل عريض عميق.

وقال آخرون منهم: إنه جسم لا كالأجسام.

وهذا غير محقق، لأنهم إن عونا أنه طويل عريض عميق فهو

المذهب الأول، ودليل الإبطال مشترك بينهما، ومع ذلك فقولهم:

(لا كالأجسام)، مناقضة.

وإن عونا بكونه جسماً أنه قائم بذاته لا كالأجسام، أي ليس

بطويل ولا عريض ولا عميق، فهو مسلم إلا أنه أطلقوا الجسم

على القائم بذاته وهو غير مصطلح عليه، فترجع المنازعة إلى

اللفظ.

/ [[ص ٩٦]] والدليل على نفي الجسمية عنه وجوه:

الأول: أنه لو كان جسماً لما انفك عن الأكوان الحادثة فيكون

حادثاً، وقد سلف تقريره في بيان الحدوث.

الثاني: أنه لو كان جسماً لم يصح عنه فعل الأجسام، والتالي

باطل لأنه فاعلها على ما تقدم، فالمقدم مثله. بيان الشرطية

وجهان:

الأول: أن الأجسام مماثلة، فلو صح منه فعل الجسم صح منا،

والتالي باطل بالضرورة، فالمقدم مثله.

الثاني: أن الجسم إنما يفعل بصورته، لأنه إنما يكون موجوداً

بالفعل بها، وإنما يفعل من حيث هو موجود، والصورة إنما تفعل

بمشاركة الوضع، فإن النار لا تسخن أي جسم اتفق بل ما قرب

منها، وما بعد عنها إنما تفعل بواسطة فعلها في القريب، والفاعل

في المركب فاعل في جزئه، ولا مشاركة بين الصورة والهيوئى في

الوضع. وهذا دليل الأوائى على أنه تعالى ليس بجسم، مضافاً إلى

غيره من الأدلة.

الثالث: أن كل جسم مركب إما من الأجزاء التي لا يتجزأ أو

من المادة والصورة، وواجب الوجود ليس بمركب.

قال المصنف: (وبهذا تبطل المعاني أيضاً في القدرة)، وأشار

بذلك إلى الوجه الثاني، ومراده أن الواحد منّا لمّا كان قادراً بقدرة

لم يصح منه فعل الأجسام، لأنه إما أن يفعل مخترعاً أو متولداً أو

مباشراً. والأول باطل، لأنّ المخترع لا يصح بالقدرة، فإنّ القويّ

الشديد لا يمكن أن يخترع في بدن المريض الضعيف تحريكاً أو

وينادي إلى الصباح: هل من تائب؟ هل من مستغفر؟ وحملوا

آيات التشبيه على ظواهرها.

/ [[ص ٥٦]] والسبب في ذلك قلة تمييزهم وعدم تفطنهم

بالمناقضة التي تلزمهم، وإنكار الضروريات التي تبطل مقالتهم،

فإنّ الضرورة قاضية بأنّ كلّ جسم لا ينفك عن الحركة

والسكون، وقد ثبت في علم الكلام أنّها حادثان، والضرورة

قاضية أن ما لا ينفك عن المحدث فإنّه يكون محدثاً، فيلزم حدوث

الله تعالى. والضرورة الثانية قاضية بأنّ كلّ محدث مفتقر إلى

محدث، فيكون واجب الوجود مفتقراً إلى مؤثّر، ويكون ممكناً، فلا

يكون واجباً وقد فرض أنه واجب، هذا خلف.

وقد تمدى أكثرهم فقال: إنه تعالى يجوز عليه المصافحة، وإنّ

المخلصين يعانقونه في الدنيا، وقال داود: اعفوني عن الفرج

واللحية واسألوني عمّا وراء ذلك، وقال: إنّ معبوده جسم ذو لحم

ودم وجوارح وأعضاء وإنّه بكى على طوفان نوح حتى رمدت

عيناه وعادته الملائكة لَمّا اشتكت عيناه.

فليُنصف العاقل المقلّد من نفسه هل يجوز له تقليد هؤلاء في

شيء؟ وهل للعقل مجال في تصديقهم في هذه المقالات الكاذبة

والاعتقادات الفاسدة؟ وهل تثق النفس بإصابة هؤلاء في شيء

البتة؟

إنّه تعالى ليس في جهة:

المبحث الرابع: في أنه تعالى ليس في جهة:

/ [[ص ٥٧]] العقلاء كافة على ذلك خلافاً للكرامية حيث

قالوا: إنه تعالى في جهة فوق. ولم يعلموا أنّ الضرورة قضت بأنّ

كلّ ما هو في جهة فإمّا أن يكون لا بشأ فيها أو متحرّكاً عنها، فهو

إذن لا ينفك عن الحوادث، وكلّ ما لا ينفك عن الحوادث فهو

حادث على ما تقدم.

* * *

أنوار الملكوت / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

/ [[ص ٩٥]] المسألة العاشرة: في أنه تعالى ليس بجسم ولا

جوهر ولا عرض:

قال: وليس بجسم ولا جوهر ولا عرض، وإلا لكان حادثاً لما

ذكرنا، ولم يصح أن يفعل الجسم. ولهذا يبطل المعاني أيضاً في

القدرة، واستحالة خرق الإجماع في إثبات معنى ونفي معنى.

أقول: في هذه المسألة ثلاثة مباحث:

أصغر الموجودات، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. وأيضاً لو كان متحيزاً لم ينفك عن الأكوان بالضرورة، وهي حادثه، وكل ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث، وواجب الوجود ليس بحادث.

* * *

معارج الفهم / العلامة الخليلي (ت ٧٢٦هـ):

/ [[ص ٢٩٤]] نفي الجسمية عنه تعالى:

قال: ومنها: نفي الجسمية، لأن كل جسم محدث لما مر. ولأنه يفتقر إلى الحيز، فهو ممكن. ولأنه يلزم أن لا يفعل شيئاً، إذ الجسم إنما يفعل بصورته فيما يشاركه في وضعه، ولا مشاركة بين الجسم والهيولى والصورة والمجرد.

أقول: يريد إبطال مذهب المشبهة، وتقريره من ثلاثة أوجه:

الأول: أنا قد بينا أن كل جسم محدث، وواجب الوجود ليس بمحدث، فهو ليس بجسم.

الثاني: أن كل جسم لا بد له من الحيز، فهو مفتقر في وجوده إليه، وواجب الوجود لا يفتقر، فلا يكون جسماً.

الثالث: أنه لو كان جسماً لامتنع منه فعل الجسم، والتالي باطل، فالمقدم مثله. وبيان الشرطية يتوقف على مقدمات:

إحداها: أن الجسم إنما يفعل بصورته، لأنه إنما يفعل إذا كان موجوداً بالفعل، وإنما يكون موجوداً بالفعل / [[ص ٢٩٥]] بصورته، فإنه بحسب المادة يكون موجوداً بالقوة.

الثانية: أن الصورة إنما تفعل بمشاركة الوضع، وهذا الحكم وإن كان غنياً عن البيان إلا أننا نقول على سبيل التنبية: إن الصور منها ما هو مقارن للمادة، ومنها ما هو مفارق لها.

والنوع الأول إنما يفعل إذا كانت موجودة في مادتها فيما يقرب منها، وتفعل في البعيد بتوسط فعلها في القريب، فإن النار إنما تحرق ما لاقاها، وتوسطه لما بعد عنها.

والنوع الثاني إنما يفعل بتوسط الوضع أيضاً، لأنها وإن كانت مفارقة الذات إلا أنها غير مفارقة الفعل فيه، وإلا لكانت عقلاً، هذا خلف.

الثالثة: أن الفاعل المطلق في مركب فاعل في أجزائه، وهذا ظاهر المقدمة.

الرابعة: أن الهيولى لا وضع لها، وإلا لزم التسلسل.

الخامسة: أن الفاعل بمشاركة الوضع لا يفعل / [[ص ٢٩٦]] فيها لا وضع له.

تسكيناً إلا بالاعتقاد، والتالي باطل أيضاً، لأننا إما نفعل في محل قدرتنا فيلزم التداخل، أو لا في محل القدرة وهو إنما يكون بالاعتقاد الواقع في الجهات المختلفة، ولا جهة أولى بوقوعه من أخرى. ولأننا لو اعتمدنا أوقاتاً طويلة لم نفعل جسماً. والثالث باطل أيضاً، وإلا لزم التداخل. وإذا ثبت أن القدرة لا يصح منها فعل الجسم ثبت أنه تعالى ليس قادراً بالقدرة، ويلزم من ذلك نفي جميع المعاني كالعلم والحياة وغيرها، لوقوع الإجماع على أحد الأمرين: إما إثبات الجميع، أو نفيه. فالفرق ثالث خارق للإجماع، فيكون باطلاً.

/ [[ص ٩٧]] المبحث الثاني: في أنه تعالى ليس بجوهر:

الجوهر يقال على معانٍ:

أحدها: المتحيز الذي لا يقبل القسمة، وهو منفي عن الله تعالى، لما يأتي من استحالة التحيز عليه. ولأن كل متحيز لا ينفك عن الحوادث، فيكون حادثاً.

الثاني: ذات الشيء وحقيقته، والله تعالى ذات وحقيقة، لأنه محقق كل حقيقة، فكيف يُنفي عنه ما ثبت لكل حقيقة؟ فهو جوهر بهذا المعنى.

الثالث: الموجود لا في موضوع، والله تعالى جوهر بهذا المعنى عند القائلين بكون وجوده زائداً على ماهيته، وليس بجوهر عند القائلين بكون وجوده نفس ماهيته، فإن قولهم: الموجود، لا يعنون به الموجود بالفعل، وإلا لكان الشك في وجود زيد شكاً في جوهريته، بل الماهية التي لو وجدت لكانت لا في موضوع، وهذا إنما يعقل لو كان الوجود زائداً.

المبحث الثالث: في أنه ليس بعرض:

حدوث الجسم والجوهر الذي لا يعقل قيام العرض إلا فيهما يستلزم حدوثه، وواجب الوجود ليس بحادث، فهو ليس بعرض.

المسألة الحادية عشر: في أنه تعالى ليس بمتحيز:

قال: وليس متحيزاً، لأنه إن كان منقسماً فقد أبطناه، وإلا كان أصغر شيء، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

أقول: اتفق العقلاء عليه إلا المجسمة.

واستدل المصنف عليه بأنه لو كان متحيزاً لكان إما منقسماً أو غير منقسم، / [[ص ٩٨]] والأول باطل لما تقدم من نفي الجسمية عنه تعالى، والتالي باطل وإلا لزم أن يكون الله تعالى

تسليك النفس / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ١٥١]] [المطلب] الأول: في أنه تعالى ليس بمتحيز: اتفق العقلاء عليه، خلافاً للمجسمة، لأن كل متحيز لا ينفك عن الحركة أو السكون، فيكون محدثاً. ولأنه حينئذ إما جسم فيكون مركباً فيكون حادثاً، أو جزءاً لا يتجزأ، وهو غير معقول، لا متناع أنصاف مثل ذلك بالقدرة والعلم غير المتناهيين. ولأنه لو كان جسماً لكان مركباً، فالعلم الحاصل لأحد الجزئين ليس هو الحاصل للآخر، فيتعدد الآلهة. والظواهر متأولة، وعجز الوهم لا يعارض القطع العقلي.

* * *

إشراق اللاهوت / عميد الدين العبيدي (ت ٧٥٤هـ):

[[ص ٢٤٢]] [المسألة العاشرة]: في أنه تعالى ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض:

قال المصنف: (وليس بجسم ولا جوهر ولا عرض وإلا لكان حادثاً لما ذكرنا، ولم يصح أن يفعل الجسم، وبهذا تبطل المعاني أيضاً في القدرة، واستحالة خرق الإجماع في إثبات معنى ونفي معنى).

قال الشارح (دام ظلّه): (في هذه المسألة ثلاثة مباحث):

[المبحث الأول: أنه تعالى ليس بجسم]:

(الأول: أنه تعالى ليس بجسم. ذهب الإمامية وأكثر العقلاء إلى أنه تعالى ليس بجسم، وذهبت الحشوية إلى أنه تعالى جسم، فقال بعضهم: إنه طويل عريض عميق، وقال آخرون منهم) أي من الحشوية القائلين بكونه تعالى جسماً: (إنه جسم [لا كالأجسام]).

وهذا القول غير محقق، لأنهم إن عنوا بكونه جسماً (أنه طويل عريض عميق، فهو المذهب الأول بعينه، ودليل الإبطال) أي الدليل الدال على إبطال المذهب الأول (مشارك بينهما) أي بين هذين المذهبين، بمعنى أنه دليل على إبطال المذهب الثاني أيضاً، لكونهما / [[ص ٢٤٣]] واحداً في الحقيقة على هذا التقسيم، (ومع ذلك) أي ومع كون هذا المذهب - أعني الثاني - باطلاً بالدليل الدال على إبطال المذهب الأول، (فقولهم): إنه جسم (لا كالأجسام مناقضة)، لأن كونه جسماً يقتضي مشاركته للأجسام في الجسمية، وكونه لا كالأجسام يقتضي عدم مشاركته للأجسام في شيء، إذ لو شاركها في شيء لكان كالأجسام في ذلك الشيء، وهذا تناقض.

وإذ قد مهدنا هذه المقدمات فنقول: لو كان الله تعالى جسماً (لما كان فاعلاً للجسم، والتالي باطل اتفاقاً، فالمقدم مثله. بيان الشرطية: أنه لو فعل الجسم لكان فاعلاً لأجزائه، ولا وضع له بالنسبة إلى أجزائه، أعني الهيولى والصورة. ولا يكون فاعلاً للمجرد أيضاً، فلا يكون فاعلاً مطلقاً، هذا خلف.

أدلة القائلين بالتجسيم:

قال: احتجوا بالعلم بالصور الجسمانية قبل حصولها، فلا بد من محل هو الله تعالى، فهو جسم. وبأن الفطرة تنفي وجود مجرد. وبالنقل. جواب الأول: أن العلم لا يفتقر إلى الصورة. والثاني: أن الفطرة تُجوزها كالإنسان الكلي. والثالث: تأويله، وإلا عارض النقل العقل، فإن عمل بهما فهو محال، أو بالنقل قدح في نفسه.

أقول: احتج القائلون بأنه تعالى جسم بالمعقول والمنقول. أمّا المعقول فمن / [[ص ٢٩٧]] وجهين:

الأول: أن الله تعالى يعلم الطول والعرض والعمق قبل وجودها، والعلم نسبة لا بد في ثبوته من ثبوت المتسبين، وإذا ليس الثبوت خارجياً، فيكون في العالم، وكل من حل فيه الطول والعرض والعمق فهو جسم، فيكون الله تعالى جسماً.

الثاني: أن الفطرة الإنسانية لا تعقل (وجوداً مجرداً) ليس في جهة ولا في مكان، بل تجزم بنفسه.

وأما المنقول فظاهر من القرآن.

والجواب عن الأول: أن العلم لا يفتقر إلى الصور، وإن سلمنا افتقاره إلا أنه يستحيل أن يكون كذلك في حق واجب الوجود.

وعن الثاني: أن نمنع أن ذلك النفي من حكم العقل، بل من حكم الوهم، وكيف لا يكون كذلك والعقل قد أخرج من المحسوس ما ليس بمحسوس، وهي المعاني الكلية المعقولة المستخرجة من الأمور الشخصية؟ وهذا أعجب من ذلك.

وأما النقل، فالجواب عنه التأويل، لأننا قد بيننا بالدليل العقلي امتناع كونه جسماً، فإذا عارضه النقل، فإن عمل بهما لزم الجمع بين النقيضين، وإن أهملنا لزم الترك للنقيضين، وإن عمل بالنقل وترك العقل لزم إبطال العقل والنقل معاً، لأن العقل أصل للنقل، ومع بطلان الأصل يبطل الفرع، فلم يبق إلا العمل بالعقل، / [[ص ٢٩٨]] وتأويل النقل، وهو مشهور في كتبه.

* * *

ليست علّة لأثرها على الإطلاق، بل بمشاركة الوضع ومصاحبته، فهو شرط تأثيرها، (فإنّ النار لا تُسخن أيّ جسم أنّفق، بل ما قرب منها، وما بعد عنها إنّما تفعل فيه بواسطة فعلها في القريب)، فإذن الصورة لا تأثير لها فيما ليس ذا وضع، (والفاعل في المركّب فاعل في جزئيه) معاً وإلاّ لما كان فاعلاً في المركّب، بل في أحد جزئيه، والجسم مركّب من الهيوّلي والصورة، فالفاعل له يجب أن يكون فاعلاً في كلّ واحد من جزئيه، أعني الهيوّلي والصورة، فقد ظهر أنّ الجسم لو فعل الجسم لفعل هيوّلي ذلك الجسم، لكن التالي باطل، لأنّه (لا مشاركة بين الهيوّلي والصورة في الوضع)، إذ لا وضع للهيوّلي بانفرادها، لأنّها لو كانت ذات وضع لكانت منقسمة، / [[ص ٢٤٥]] لاستحالة ثبوت جوهر ذي وضع غير منقسم، فتركّب من الهيوّلي والصورة، فتكون لها هيوّلي أخرى ويتسلسل، وإنّه محال. ولأنّ المشاركة في الوضع الذي [هو] شرط تأثير الصورة فيها موقوف على كونها ذات وضع بالفعل الموقوف على كونها موجودة بالفعل الموقوف على إيجاد الفاعل لها الموقوف على المشاركة في الوضع، وهو دور بمراتب.

(وهذا دليل الأوائل على كونه تعالى ليس بجسم مضافاً إلى غيره من الأدلّة) على هذا المطلوب.

[الدليل الثالث على نفي الجسميّة عن الله تعالى]:

(الثالث) من الأدلّة الدالّة على استحالة كونه تعالى جسماً (أنّ كلّ جسم فهو مركّب إمّا من الأجزاء التي لا تتجزّأ) كما هو مذهب جمهور المتكلّمين، (أو من المادّة والصورة) كما هو مذهب جمهور الحكماء، (وواجب الوجود ليس بمركّب) أصلاً، فواجب الوجود ليس بجسم. أمّا الصغرى فقد تقدّم بيانها في القول في الجوهر والعرض، وأمّا الكبرى فقد سلف بيانها في خواصّ الواجب.

(قال المصنّف: وبهذا تبطل المعاني أيضاً في القدرة)، أشار بذلك إلى الوجه الثاني، وهو الاستدلال على كونه تعالى ليس بجسم بكونه فاعلاً للأجسام.

(ومراده أنّ الواحد ممّا لمّا كان قادراً بقدرة) زائدة على ذاته (لم يصحّ منه فعل الأجسام، لأنّه إمّا أن يفعله مخترعاً) أي من غير اعتماد ولا مباشرة، (أو متولّداً) وهو ما تعدّى محلّ القدرة، (أو مباشرة) وهو ما كان مجاوزاً محلّ القدرة بتوسّط الاعتماد.

وفي هذا الكلام نظر، فإنّ الظاهر أنّ القائل بذلك لا يريد أنّه لا كالأجسام في أمر من الأمور، بمعنى أنّه لا يشاركها في شيء أصلاً، فإنّ هذا غير معقول، لأنّ كلّ مفهومين فهما مشتركان في سلب ما سواهما عنهما، بل المراد به عدم مشاركته للأجسام في أمور مخصوصة كالحدوث والافتقار إلى الغير والتركّب من الجواهر الأفراد والمادّة والصورة، كما يقال: إنّ شيء لا كالأشياء، أي كالأشياء المغايرة [له].

قوله: (وإنّ عنوا بكونه جسماً أنّه قائم بذاته لا كالأجسام، أي ليس له طول ولا عرض ولا عمق، فهو مسلّم، إلاّ أنّهم أطلقوا لفظ الجسم على القائم بذاته وهو غير مصطلح عليه، فترجع المنازعة إلى اللفظ)، وهو أنّ لفظ الجسم هل يُطلق بحسب الوضع اللغوي على القائم بذاته المجرد عن الأبعاد أم لا؟ وهو بحث يرجع إلى أهل اللغة.

(والدليل على نفي الجسميّة عنه تعالى وجوه):

[الدليل الأوّل على نفي الجسميّة عن الله تعالى]:

(الأوّل: أنّه لو كان تعالى جسماً لما انفكّ عن الأكوان الحادثة) يعني الحركة والسكون والاجتماع والافتراق، وكلّ ما لا ينفكّ عن الأكوان الحادثة، فهو حادث، ينتج: لو كان تعالى / [[ص ٢٤٤]] جسماً لكان حادثاً، وقد سلف بيان صدق هاتين القضيتين، أعني الشرطيّة الصغرى والحمليّة الكبرى في بيان حدوث الأجسام.

[الدليل الثاني على نفي الجسميّة عن الله تعالى]:

(الثاني: لو كان الله تعالى جسماً لما صحّ منه فعل الجسم، والتالي باطل)، لما تقدّم من بيان كونه تعالى فاعلاً للأجسام، (فالمقدّم مثله)، أي باطل. (وبيان الشرطيّة وجهان:

الأوّل: أنّ الأجسام متماثلة) على ما سلف، فإذا صحّ على أحدها شيء صحّ على الباقي لوجوب تساوي المتماثلات في الأحكام، فلو صحّ منه تعالى على تقدير كونه جسماً فعل الجسم لصحّ ممّا أيضاً فعله لمشاركتنا إيّاه في الجسميّة المتماثلة، والتالي باطل بالضرورة، فإنّا نعلم علماً بديهياً أنّه يمتنع ممّا فعل الأجسام، فكذا المقدّم.

(الثاني: أنّ الجسم إنّما يفعل بصورته، [لأنّه] إنّما يكون موجوداً بالفعل [بها]) أي بصورته، (وإنّما يفعل من حيث هو موجود) بالفعل، (والصورة إنّما تُفعل بمشاركة الوضع) أي

والجامع هو الجسميّة المشتركة الثابتة في الأصل تحقيقاً وفي الفرع على التقدير.

والثاني هكذا: لو كان الله تعالى قادراً بقدره زائدة على ذاته لم يصحّ منه فعل الجسم، لكن قد صحّ منه فعل الجسم، لكونه صانع العالم، فلا يكون قادراً بقدره. وبيان الملازمة القياس على الواحد منّا، فإنّه لا يصحّ منه فعل الجسم، والجامع كون كلّ واحد منهما قادراً بقدره زائدة، وهذا الجامع ثابت في محلّ الوفاق تحقيقاً وفي المتنازع على التقدير.

وهذان ضعيفان، لأنّنا نمنع من عليّة الجامع المذكور في كلّ منهما للحكم المذكور فيه، فإنّنا لا نسلّم [أنّ العلة في امتناع فعلنا للجسم كونه الواحد منّا جسماً أو كونه قادراً بقدره، وإن سلّمنا] ذلك، لكن يجوز اشتراط [تأثير] هذه العلة في الحكم بشرط مفقود في الفرع، أو وجود مانع فيه.

[المبحث الثاني: في أنّه تعالى ليس بجوهر]:

قوله: (المبحث الثاني في أنّه ليس بجوهر:

لفظ الجوهر يقال على معان:

أحدها: المتحيّز الذي لا يقبل القسمة) في جهة من الجهات، وهو المسمّى بالجزء الذي لا يتجزأ، وبالجوهر الفرد، (وهو منفيّ عن الله تعالى، لما يأتي من استحالة التحييز عليه. ولأنّ كلّ / [[ص ٢٤٨]] متحيّز لا يخلو عن الحوادث) أعني الأكوان (فيكون حادثاً).

(الثاني: الجوهر ذات الشيء وحقيقته)، كما يقال: جوهر السواد - أي حقيقته وذاته - (والله تعالى ذات وحقيقة، لأنّه تعالى يُحقّق كلّ حقيقة)، لأنّ كلّ ما عداه من الحقائق والذوات لولا إيجاد الباري تعالى إيّاه لكان نفيّاً محضاً وعدمياً صرفاً، (فكيف ينفيّ عنه ما يثبت لكلّ حقيقة، فهو بهذا المعنى جوهر)، لكن لا يطلق عليه هذا اللفظ، لعدم الإذن الشرعي في ذلك المعنى.

(الثالث: الجوهر الموجود لا في موضوع)، والمراد بالموضوع هنا المحلّ المقوم لكلّ ما يحلّ فيه كالجسم للسواد والحركة، (والله تعالى يكون جوهرًا بهذا المعنى عند القائلين بكون وجوده [زائداً على ماهيّته، وهو مذهب أكثر المعتزلة والأشاعرة، وليس جوهرًا بهذا المعنى عند القائلين بكون وجوده] نفس حقيقته، وهم الفلاسفة وأبو الحسين البصري وأبو الحسن الأشعري، (فإنّ الموجود) في قولهم: الموجود لا في موضوع (لا يعنون به الموجود

(والأوّل) وهو أن يفعله مخترعاً (باطل، لأنّ المخترع لا يصحّ وقوعه) بالقدرة، فإنّ القويّ الشديد لا يمكنه أن يخترع في بدن المريض الضعيف تحريكاً ولا تسكيناً إلاّ بالاعتماد).

/ [[ص ٢٤٦]] والثاني) أعني كون فعله متولّداً (باطل، لأنّنا إمّا أن نفعل الجسم في محلّ قدرتنا، فيلزم التداخل، أو لا في محلّ قدرتنا، وهو إنّما يكون بالاعتماد في الجهات المختلفة، ولا جهة أولى بوقوعه من أخرى. ولأنّنا لو اعتمدنا أوقاتاً طويلة لم نفعل جسماً.

(الثالث) أعني كونه بالمباشرة، فهو (باطل، وإلّا لزم التداخل)، لأنّ الفعل المباشر لا يتجاوز عن محلّ القدرة، وإذا ثبت أنّ القادر بقدره لا يصحّ منه فعل الجسم، وثبت أنّ الله تعالى فعل الجسم ثبت أنّ الله تعالى ليس قادراً بالقدرة، ويلزم من ذلك نفى جميع المعاني كالعلم والحياة) والكلام (وغير ذلك، لوقوع الإجماع على أحد الأمرين)، وهما ثبوت جميع المعاني المذكورة ونفي جميعها، (فالفرق) وهو القول بثبوت بعض المعاني ونفي بعضها، قول (ثالث خارق للإجماع)، وبطل الأوّل - أعني ثبوت جميع المعاني ببطلان ثبوت القدرة معنّى -، فتعيّن الثاني، وهو نفي الجميع، وهو المدعى.

وفي هذا الاستدلال نظر، فإنّه لا يلزم من مشاركتنا إيّاه في زيادة القدرة على الذات مساواة قدرته لقدرتنا، وحيثنّ يجوز انتفاء تعلّق قدرتنا بإيجاد الجسم وثبوت تعلّق قدرة الله تعالى به. قوله في الاعتماد: (لا جهة بوقوعه أولى من أخرى) ممنوع، لجواز ثبوت أولويّة بعض الجهات، إمّا لتعلّق الإرادة [بها]، أو لغير ذلك من أسباب المرجّحات.

واعلم أنّه إنّما جعل الدليل الثاني [الدالّ] على نفي الجسميّة عنه تعالى دالّاً على نفي أحد المعاني وهو القدرة، لكونه مساوياً للدليل المذكور على نفي المعاني في القدرة في الصورة، ولمشاركته إيّاه في بعض مادّته، فإنّ حاصل كلّ واحد منهما يرجع إلى قياس مركّب من / [[ص ٢٤٧]] متّصلة واستثناء [نقيض] تاليها ليتّج نقيض المقدّم.

وبيان الملازمة بالقياس على الواحد منّا:

فالأوّل هكذا: لو كان الله تعالى جسماً لم يصحّ منه فعل الجسم، لكنّه قد فعل الجسم، لأنّه فاعل للعالم، فلا يكون جسماً، وبيان الملازمة القياس على الواحد منّا، فإنّه لا يصحّ منه فعل الجسم

حتى يُجْعَل ما تقدّم من نفي الجسميّة ملزوماً لنفي الانقسام، فإنّه لا يلزم من كون كلّ جسم منقسماً كون كلّ منقسم جسماً، فإنّ الخطوط والسطوح [عند المصنّف] منقسمة [وليست أجساماً]، اللهمّ إلا أن يريد / [[ص ٢٥٠]] الجسم على رأي الأشعري الذي عنده أن الجسم هو المنقسم مطلقاً، سواء كان في بعد واحد أو أبعاد.

قوله: (وأيضاً لو كان متحيّزاً لم ينفك عن الأكوان بالضرورة، وهي) أعني الأكوان (حادثة)، لما تقدّم، (وما لا ينفك عن الحوادث حادث) بالضرورة، (وواجب الوجود ليس بحادث)، فلا يكون متحيّزاً.

* * *

الاعتماد/ المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

[[ص ٦٩]] فمنها: كونه تعالى ليس بجسم، ولا عرض، ولا جوهر. وكما أن إثبات صفة له تعالى يتوقّف على معرفة معناها لتثبت له، كذلك نفي صفة عنه يحتاج إلى معرفة معناها لتنفى عنه، فنقول:

الجسم: هو الذي يقبل القسمة طويلاً وعرضاً وعمقاً.

والجوهر: هو الذي لا يقبل القسمة بوجه من الوجوه.

والعرض: هو الذي يحلّ في الجسم، ولا يصحّ انتقاله عنه.

والحيّز والمكان عبارة عن شيء واحد.

والمتحيّز: هو الحاصل في الحيّز.

والحالّ في المتحيّز: هو العرض القائم بالمتحيّز الذي هو

الجسم، مثاله: الإناء الذي فيه الماء، فيقال للإناء: حيّز، وللماء:

متحيّز، والبرودة القائمة بالماء: حالّ في المتحيّز.

إذا عرفت هذا، فنقول:

الدليل على أنّه تعالى ليس بجسم ولا عرض ولا جوهر أنّه لو كان أحد هذه الثلاثة لكان متحيّزاً على تقدير كونه جسماً أو جوهرًا، لأنّ كلّ واحد منهما لا بدّ له من حيّز، أو حالاً في المتحيّز الذي هو الجسم، وكلّ متحيّز فهو إمّا متحرّك أو ساكن - كما سبق بيانه -، والحالّ في المتحيّز يتبعه في حركته أو سكونه، فيكون كلّ واحدٍ منهما لا يخلو من الحركة والسكون الحادثين، وكلّ ما لا يخلو من المحدثات فهو محدث - كما تقدّم -، فيلزم أن يكون محدثاً وقد ثبت قدّمه تعالى، / [[ص ٧٠]] وحدوثه مع قدّمه محال، فلا يكون أحد الثلاثة، وهو المطلوب.

* * *

بالفعل، وإلا لكان الشكّ في وجود زيد بالفعل شكّاً في جوهريّته، لأنّ الجوهريّة إذا كانت عبارة عن الوجود بالفعل لا في موضوع، فإذا لم يحصل لزيد الوجود بالفعل لم تكن الجوهريّة حاصلّة له، وحيث لا يجزم بكونه جوهرًا، إلا إذا جزمنا بكونه موجوداً بالفعل، فعلى تقدير عدم الجزم بوجوده بالفعل وحصول الشكّ فيه يتحقّق عدم الجزم بجوهريّته وحصول الشكّ فيها، لكن التالي محال، فإنّ زيدا جوهر بالضرورة، فظهر أنّهم لا يريدون بالموجود الموجود بالفعل، بل يريدون به الشيء الذي له ماهيّة وراء الوجود بحيث لو وُجِدَت في الأعيان - أي في الخارج -، لكانت لا في موضوع، (وهذا إنّما يُعقل) فيما يكون وجوده زائداً على ذاته.

/ [[ص ٢٤٩]] [المبحث الثالث: في أنّه تعالى ليس بعرض]:

قوله: (المبحث الثالث: في أنّه تعالى ليس بعرض: حدوث الجسم والجوهر الذي لا يُعقل قيام العرض إلاّ بهما يستلزم حدوثه) أي حدوث العرض، ضرورة تأخر وجود الحالّ عن وجود محلّه، فإذا كان محلّه حادثاً - أي مسبقاً بالعدم - كان الحالّ أولى بالحدوث وسبق العدم، (وواجب الوجود ليس بحادث، فلا يكون عرضاً).

واعلم أنّ المراد بالجوهر في قوله: (حدوث الجسم والجوهر) إنّ كان هو الجزء الذي لا يتجزّأ، خرج الخطّ والجواهر المجردة مع تعقل قيام الأعراض بكلّ واحد منها، وإنّ أراد به الجنس الشامل لجميع أقسام الجوهر لم يكن له حاجة إلى ضمّ الجسم إليه.

[المسألة الحادية عشر: في أنّه تعالى ليس بمتحيّز]:

قال المصنّف: (وليس متحيّزاً، لأنّه إنّ كان منقسماً فقد أبطلناه، وإلا كان الله تعالى أصغر شيء تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً).

قال الشارح (دام ظلّه): (اتّفق أكثر العقلاء عليه) أي على كونه تعالى ليس متحيّزاً، (إلاّ المجسّمة، واستدلّ المصنّف عليه بأنّه تعالى لو كان متحيّزاً لكان إمّا منقسماً) أي قابلاً للقسمة (أو غير منقسم، والأوّل) وهو كونه منقسماً (باطل، لما تقدّم من نفي الجسميّة عنه تعالى، والثاني) وهو كونه غير منقسم (باطل) أيضاً، (وإلاّ لزم أن يكون الله تعالى أصغر الموجودات تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً).

وفي هذا نظر، إذ لا يلزم من انتفاء الجسميّة انتفاء الانقسام

اللوامع الإلهية/ المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

/ [[ص ١٦٣]] الثانية: أنه ليس بجسم، ولا شيء من أجزائه، وإلا لكان مفتقراً إلى الحيز، وكان متحركاً أو ساكناً، فيكون حادثاً، تعالى الله عن ذلك.

* * *

[[ص ١٦٥]] الثاني عشر: في تأويل آيات احتج بها من قال بخلاف ما ذكرناه من المجسمة والمشبهة وغيرهم، ولا بد من تقرير مقدّمة قبل الخوض في المقصود، فنقول: يجب تأويل ما ورد ممّا ظاهره التشبيه، لوجوه:

الأول: ما تقدّم من أنه إذا تعارض العقل والنقل وجب تأويل النقل، وإلا لزم إطراح العقل، فيطرح النقل أيضاً لإطراح أصله.

الثاني: أنه ورد في الكتاب العزيز أشياء وقع الإجماع على وجوب تأويلها، ودعت الضرورة إلى ذلك، وذلك آيات:

الأولى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [النور: ٣٥]، وكلُّ عاقل يعلم بالبدية أن إله العالم ليس هو الشيء المنبسط على الجدران والحيطان، ولا هو الفاضل من جرم الشمس والقمر، فلا بد من تأويله بأنّه منور السماوات والأرض، أو هادٍ لأهلها أو مصلحها.

/ [[ص ١٦٦]] الثانية: قوله: ﴿أَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ الْأَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ﴾ [الزمر: ٦]، ومعلوم أنّه لم تنزل من السماء، وكذا: ﴿أَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ﴾ [الحديد: ٢٥].

الثالثة: قوله: ﴿وَحُجْنٌ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ [ق: ١٦]، ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ﴾ [ص ١٦٧] ﴿رَابِعُهُمْ﴾ [المجادلة: ٧]، ومعلوم أن المراد بذلك القرب بالعلم والقدرة، ولذلك نقل الغزالي عن أحمد بن حنبل أنّه أقرّ بالتأويل في ثلاثة أحاديث:

أحدها: الحجر الأسود يمين الله في الأرض.

وثانيها: قوله ﷺ: «إني لأجد نفس الرحمن من قبل اليمن».

وثالثها: قوله تعالى: «أنا جليس من ذكرني»، وحيث وقع الاتفاق على تأويل هذه لمنافاتها العقل، فكذا غيرها من المنافيات.

الثالث: أن القرآن كالكلمة الواحدة في الاتفاق وعدم التناقض، ولهذا قال تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]، فلا شك أنّه جاء فيه ما

يدلّ على التنزيه عن الجسميّة والجهة، وغيرها كقوله: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١]، فإنّه يدلّ على نفي الجسميّة والجهة والحيز.

أمّا الأوّل، فلأنّ الجسم أقلّ ما قيل في تركّبه: إنّه من جزئين، وذلك ينافي الوحدة، وقوله: ﴿أَحَدٌ﴾ [مبالغة في الوجدانية، وذلك يدلّ على نفي كونه جوهرًا فردًا.

أمّا على رأي من ينفيه، فإنّه يقول: كلُّ متحيز لا بدّ أن يكون يمينه غير يساره / [[ص ١٦٨]] وقدّامه غير خلفه، وكلُّ ما يتمييز أحد جانبيه عن الآخر فهو منقسم، وإلا لكان اليمين بعينه ليس بيمين بل يسار وبالعكس، وكلُّ منقسم فليس بأحد.

وأمّا على رأي من يثبتّه فيدلّ من وجه آخر، وهو أنّ الأحد كما يُراد به نفي التركيب والتأليف فقد يُراد به نفي الضدّ والندّ، ولو كان جوهرًا فردًا لكان كلُّ جوهر فرد مثلاً له، ولهذا أكّد هذا الوجه بقوله: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ٤].

وإذا دلّ ذلك على نفي الجسميّة والجوهرية دلّ على نفي الحيز والجهة، لأنّ كلّ ما كان مختصاً بحيز وجهة، فإن كان منقسماً كان جسماً وإن لم يكن منقسماً كان جوهرًا فردًا، وقد مضى بطلانها.

وكقوله: ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ [الإخلاص: ٢]، فإن الصمد هو السيّد المصمود إليه في الحوائج، فلو كان / [[ص ١٦٩]] جسماً مركّباً محتاجاً إلى أجزائه لم يكن غنياً محتاجاً إليه، فلم يكن صمداً مطلقاً. ولأنّ الأجسام المتماثلة يجب اشتراكها في اللوازم، فلو احتاج بعض الأجسام إلى بعض وجب كون الكلّ محتاجاً إلى ذلك الجسم، ولزم كونه محتاجاً إلى نفسه، وكلّ ذلك محال.

وكذا يدلّ على نفي الحيز والجهة، لأنّه لو حلّ فيهما مع وجوب الحلول، لزم افتقاره في الوجود إلى غيره، ويكون ذلك الحيز مستغنياً عنه، فلا يكون صمداً مطلقاً، وإن حلّ مع جواز الحلول افتقر إلى مخصّص يُخصّصه بالحلول، وذلك يوجب كونه محتاجاً.

وقوله: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ٤]، فإنّه يدلّ على نفي الجسميّة والجوهرية، لأنّ الأجسام والجواهر متماثلة، فيكون كفوّاً له، وهو باطل.

وكقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، ولو كان جسماً لكان له مثل.

وقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ الْعَزِيزُ وَأَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ﴾ [محمد: ٣٨]، ولو

ودخوله في الوجود، وذلك في القديم والأزل محال، بل المراد الرضا، وإنَّما كُنِيَ به عن الرضا، لأنَّ الإنسان إذا مال قلبه إلى / [[ص ١٧٢]] الشيء أقبل بوجهه عليه، وإذا كرهه أعرض بوجهه عنه.

الثاني: ما يدلُّ على العين، قوله: ﴿وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [هود: ٣٧]، ﴿وَلِيُصْنَعِ عَلَى عَيْنِي ﴿٣٦﴾﴾ [طه: ٣٩]، ﴿وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [طور: ٤٨].

والجواب: لا يمكن إجراء ذلك على ظاهره، وإلا لزم كون العين آلة لتلك الصنيعة في الأولى، وأن يكون موسى ﷺ مستقراً على العين ملتصقاً بها مستعلياً عليها.

وأيضاً لزم إثبات عين في الوجه الواحد، وهو قبيح، فيكون المراد غير ذلك، وهو / [[ص ١٧٣]] الحمل على شدّة العناية والحراسة، ووجه حسن هذا المجاز أن من عظمت رعايته لشيء واشتدَّت عنايته به كثر نظره إليه.

الثالث: ما يدلُّ على اليد، وقد وردت تارةً بصيغة الإفراد كقوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠]، ﴿يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ [المائدة: ٦٤]، وتارةً بصيغة التثنية كقوله: ﴿خَلَقْتُ يَدَيْي﴾ [ص: ٧٥]، وقوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، وتارةً بصيغة الجمع كقوله تعالى: ﴿مِمَّا عَمِلْتُمْ أَيْدِينَا﴾ [يس: ٧١].

والجواب أنَّ اليد يُعَبَّرُ بها مجازاً عن أمور: منها: القدرة، فيقال: يد السلطان فوق يد الرعية، أي قدرته. ووجه حسن هذا المجاز أنَّ كمال حال هذا العضو إنَّما يظهر بالقدرة، فلمَّا كان المقصود القدرة أُطلق اسم اليد على القدرة. ومنها: النعمة، لأنَّ آلة إعطاء النعمة اليد، فيكون إطلاق اسم السبب على المسبب.

ومنها: أن يذكر لفظ اليد صلة للكلام وتوكيداً، يقال: يداك أوكتا وفوك نفخ، ويقرب منه قوله تعالى: ﴿فَقَدَّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَحْوَاكُمْ صَدَقَةً﴾ [المجادلة: ١٢]، و﴿بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ﴾ [الأعراف: ٥٧].

إذا عرفت هذا فالمراد في الأولى: أنَّ قدرة الله غالبية على قدرتهم. وفي الثانية: النعمة.

/ [[ص ١٧٤]] ويدلُّ عليه أنه كلام اليهود، فإنَّما أن يكونوا مقرِّين بإثبات الخالق، أو منكرين. فإنَّ كان الأوَّل امتنع أن يقال:

كان جسماً لم يكن غنياً، لأنَّ / [[ص ١٧٠]] كلَّ جسم مركَّب ومحتاج إلى أجزائه. إلى غير ذلك من الآيات، وإذا وجب تأويل أمثال ذلك وجب تأويل غيرها من المتشابهات، لئلاً يتناقض كلامه سبحانه، وهو المطلوب.

إذا تقرَّر هذا فاعلم أنَّ الآيات المتأوِّلة أنواع:

[النوع] الأوَّل: ما فيه إشعار بالجسميّة، وهو أقسام:

الأوَّل: ما يدلُّ على الوجه، وهو قسمان:

الأوَّل: قوله: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: ٢٧]، أضاف الوجه إلى نفسه، وإضافة الشيء إلى نفسه محال، فيكون جزؤه، وكذا قوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨]، وقوله: ﴿فَأَيُّنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥].

الثاني: قوله: ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لُجُوهَ اللَّهِ﴾ [الإنسان: ٩]، وكذا: ﴿إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى﴾ [الليل: ٢٠]، وغير ذلك.

والجواب عن الأوَّل: ليس المراد بالوجه العضو، وإلا لزم أن يفنى جميع الجسد ويبقى الوجه، بل ظاهره أنه الموصوف بالجلال والإكرام، ولهذا قرئ برفع ﴿ذُو﴾، ولا شك أنَّ الموصوف بالجلال والإكرام هو الله، فيكون كناية عن الذات، وكذا الكلام في قوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ...﴾ إلى آخره.

وأما ﴿أَيُّنَمَا تُولُوا﴾، فلو كان المراد العضو لزم حصوله في جميع جوانب العالم، ومعلوم بالحسّ خلافه، وإلا لزم حصول الجسم الواحد في أماكن كثيرة، فيكون المراد / [[ص ١٧١]] به الذات، والمقصود به التأكيد والمبالغة.

وإنَّما كُنِيَ بالوجه عن الذات، لأنَّ المرئي من الإنسان في الأغلب ليس إلا وجهه، وبوجهه يتميَّز عن غيره، فكأنَّه العضو الذي به يتحقَّق وجوده.

وأيضاً إنَّ المقصود من الإنسان ظهور آثار عقله وحسنه وفهمه وفكره، ومعلوم أنَّ معدن هذه القوى هو الرأس، ومظهر آثارها هو الوجه.

وأيضاً لاختصاصه بمزيد الحسِّ واللطفة والتركيب العجيب والتأليف الغريب وظهور ما في القلب من الأحوال عليه، فحسن الإطلاق.

وعن الثاني أنه ليس المراد العضو، لأنَّه قديم عندهم، والقديم لا يُراد حصوله، لأنَّ الشيء الذي يُراد معناه يُراد حصوله

ذلك الإنسان، كما يقال: أخذت يمين الصبي إلى المكتب، أو يكون يمين الآخذ، فيكون المراد: أخذنا منه بالقوة والقدرة.

الخامس: ما يدلُّ على القبضة كقوله تعالى: ﴿وَالْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ [الزمر: ٦٧].

والجواب: ظاهر الآية يدلُّ على أنَّ الأرض قبضته، وذلك محال لوجوه:

الأوَّل: أنَّ الأرض محتوية على النجاسات، فكيف يقول العاقل: إنَّها قبضة إله العالم؟

الثاني: أنَّ القرآن دالٌّ على أنَّ الأرض مخلوقة، وقبضة الخالق لا تكون مخلوقة.

الثالث: أنَّ الأرض تقبل الاجتماع والافتراق والعمارة والتخريب، وقبضة الخالق لا تكون كذلك.

فإذن لا بدُّ من التأويل، وهو أنَّ الأرض في قبضته. ثمَّ إنَّ القبضة قد يُراد بها احتواء / [[ص ١٧٦]] الأنامل على الشيء، وقد يُراد بها كون الشيء في قدرته وتصرفه وملكه، يقال: البلد في قبضة السلطان، والمراد هنا ما ذكرناه.

السادس: ما يدلُّ على الجنب، قال تعالى: ﴿يَا حَسْرَتَى عَلَىٰ مَا فَرَطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ﴾ [الزمر: ٥٦].

والجواب: قيل: المراد من الجنب الحقُّ، والسبب في حسن هذا المجاز أنَّ جنب الشيء إنَّما يُسمَّى حقاً لأنَّه به يصير ذلك الشيء مجاناً لغيره، فمن أتى بعمل على سبيل الإخلاص في حقِّ الله فقد جانب في ذلك العمل غير الله، فيصحُّ أن يقال: إنَّه أتى بذلك العمل في جنب الله تعالى، وهذه الاستعارة معروفة معتادة في العرف.

السابع: ما يدلُّ على الساق في قوله تعالى: ﴿يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾ [القلم: ٤٢]، وروى صاحب (شرح السنَّة) عن أبي سعيد الخدري أنَّه سمع النبي ﷺ يقول: «يكشف ربُّنا عن ساقه فيسجد له كلُّ مؤمن ومؤمنة، ويبقى من كان يسجد في الدنيا رياءً وسمعةً فيذهب ليسجد له فيعود ظهره طبقاً».

والجواب: لا حجَّة في الآية والخبر، لوجوه: الأوَّل: إنَّه ليس في الآية أن يكشف عن ساقه بل قال: «عن ساق»، وذكره بما لم يُسمَّ فاعله.

/ [[ص ١٧٧]] الثاني: أنَّ إثبات الساق الواحدة للحيوان نقص، تعالى الله عنه.

خالق العالم مغلول مقيد، فإنَّه لا يقوله عاقل. وإن كان الثاني، لم يكن لذلك الكلام فائدة، فلم يبقَ إلا أن يكون المراد النعمة، لاعتقادهم أنَّ نعمة الله محبوسة عن الخلق ممنوعة عنهم.

وأما قوله تعالى: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾، فنقول: للعلماء فيه قولان: الأوَّل: أنَّ اليمين صفتان قائمتان بذاته تعالى، يحصل بهما التخليق على وجه التكريم والاصطفاء كما في حقِّ آدم ﷺ، لأنَّ قوله: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ يُشعر بالعلِّيَّة للسجود، فلو كان المراد القدرة لكانت علَّة للسجود في جميع الخلق. ولأنَّها مذكورة بالثنائية، والقدرة واحدة. ولأنَّ فيه إشعاراً بأنَّ آدم مخصوص بذلك، وأنَّ الحكم منفي عن غيره.

وفي هذا نظر، أمَّا أوَّلاً فلأنَّه لو كان التخليق باليمين يوجب التكريم ومزيد الاصطفاء، لكان تخليق البهائم والأنعام بالأيدي يوجب رجحانها على آدم ﷺ، لقوله في حالها: ﴿مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَاماً﴾ [يس: ٧١].

وأما ثانياً، فلأنَّه لا يدلُّ على حصول العدد، بدليل قوله تعالى: ﴿فَقَدَّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةٌ﴾ [المجادلة: ١٢].

وأما ثالثاً، فلأنَّ التخصيص بالذكر لا يدلُّ على نفي الحكم عمَّا عداه.

الثاني: أنَّ المراد القدرة، وإنَّما ثنَّها لكثرة العناية بآدم في تكوينه وإيجاده، فإنَّ الإنسان إذا أراد المبالغة في بعض المهام وتكميلها يقول: هذا عملت بيدي، ومن / [[ص ١٧٥]] المعلوم أنَّ التخليق مع هذا النوع من العناية ما كان حاصلًا في غير آدم.

وأما يدها مبسوطتان، فالمراد النعمة، لأنَّه ورد جواباً عن قول اليهود، وقد بيَّنَّا وجه ذلك، والثنائية عبارة عن كثرة النعم وشمولها للخلق.

وقيل: المراد نعمته الظاهرة والباطنة، أو نعمة الدنيا والآخرة. الرابع: ما يدلُّ على اليمين كقوله: ﴿وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ [الزمر: ٦٧]، وقوله: ﴿لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ﴾ [الحاقة: ٤٥].

والجواب أنَّ اليمين عبارة عن القوة والقدرة، بدليل أنَّه يُسمَّى جانب الأيمن باليمين، لأنَّه أقوى الجانبين، وسمِّي الحلف باليمين لأنَّه يقوي عزم الإنسان على الفعل والترك، فعلى هذا المراد بالسماوات مطويَّات بقدرته.

وأما قوله: ﴿لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ﴾ أي ثمَّ أخذنا بيمين

الثالث: المجيء، نحو: ﴿إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْعُغَمَاءِ وَالْمَلَائِكَةُ﴾ [البقرة: ٢١٠]، وكذا في قوله: ﴿أَوْ يَأْتِي رَبُّكَ﴾ [الأنعام: ١٥٨]، و﴿جَاءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢].

والجواب: أن إتيان الله تعالى ومجيئه يمتنع حمله على ظاهره، وإلا لكان محدثاً، لأنه لا ينفك حينئذٍ من الحوادث، ولكان محدوداً، ولجاز إثبات إلهية غيره من الأجسام، لأن منع إلهيتها لجريان صفات الأجسام عليها وإلا لما كان يتم طعن الخليل عليه السلام في إلهية الكواكب والشمس والقمر، فيكون المراد حينئذٍ غير ذلك.

أما في الإتيان، فوجهان:

الأول: أن المراد أن يأتيهم آيات الله، فجعل مجيئها مجيئاً له على التعظيم لشأنها، ويدل على هذا قوله من قبل: ﴿فَإِنْ زَلَلْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْكُمْ الْبَيِّنَاتُ﴾ [البقرة: ٢٠٩].

أو يكون المراد أن يأتيهم أمر الله، لقوله في سورة النحل: ﴿إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ﴾ [ص ١٧٩] أو يَأْتِي أَمْرُ رَبِّكَ﴾ [النحل: ٣٣]، فكان هذا مفسراً لذلك، ولقوله بعد ذلك: ﴿وَفُضِّي الْأَمْرُ﴾ [البقرة: ٢١٠]، واللام للمعهود السابق، فيكون مقتضياً لذكر أمر جرى ليكون معهوداً ذهنياً. والمراد باللام هنا الفعل، كقوله: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾ [القمر: ٥٠]، وإن حمل على القول جاز أن يكون المراد مناداة منادٍ من عند الله، وحصول أصوات مقطعة مخصوصة في تلك الغمامات دالة على حكم، أو يكون هناك حذف تقديره: أن يأتيهم الله بما وعد من العذاب، فحذف ما يأتي به تعويلاً على الفهم، فيكون الحذف أبلغ في التهويل لتقسيم أفكارهم وخواطرهم في كل وجه، ومثله: ﴿فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا﴾ [الحشر: ٢].

الثاني: أن يكون في بمعنى الباء، وحروف الجرّ يقام بعضها مقام بعض، وتقديره: أن يأتيهم الله بظلل من الغمام والملائكة، أي مع الملائكة.

وأما المجيء، فوجهان أيضاً:

الأول: حذف المضاف، فيحتمل حينئذٍ وجوهاً:

الأول: جاء أمر ربك بالمجازاة والمحاسبة.

الثاني: جاء قهر ربك، كما يقال: جاء الملك القاهر إذا جاء عسكره.

الثالث: جاء ظهوره معرفة الله تعالى بالضرورة في ذلك اليوم، فصار ذلك جارياً مجرى مجيئه وظهوره.

الثالث: أن الكشف إنما يكون عن الاحتراز عن تلوث الثوب بشيء محذور، وجلّ إله العالم، بل المراد شدة أهوال القيامة يقال: قامت الحرب على ساقها، أي شدتها فقوله: ﴿يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾ أي عن شدة القيامة وأهوالها وأنواع عذابها، وأضافه إلى نفسه في الخبر لأنه شدة لا يقدر عليها إلا هو.

الثامن: ما يدل على صفات لا تقوم إلا بالأجسام، وهو أقسام: الأول: الحياء، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً﴾ [البقرة: ٢٦]، وكما روى سلمان عن النبي ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ حَيٌّ كَرِيمٌ يَسْتَحْيِي إِذَا رَفَعَ الْعَبْدَ يَدَيْهِ إِلَيْهِ أَنْ يَرُدَّهَا صَفْرًا حَتَّى يَضَعَ فِيهَا خَيْرًا».

والجواب: أن الحياء هو تغير وانكسار يعتري الإنسان من خوف ما يعاقب به أو يُدْمَمُ عليه، واشتقاقه من الحياة جعل الحياء لما يعتريه من الانكسار والتغير، فتكسر القوة فتفقد الحياة، ولهذا يقال: هلك فلان حياءً من كذا، ومات حياءً، وحينئذٍ لا بد من تأويل، فنقول: إن القانون الكلي أن كل وصف يختص بالأجسام إذا وُصِفَ به تعالى فهو محمول على نهايات الأغراض لا على بدايات الأغراض.

مثاله: إن الحياء حالة تحصل للإنسان لها مبدأ ونهاية، أما المبدأ فهو التغير المذكور، وأما النهاية فهو ترك ذلك الفعل، فإذا ورد في حق الله تعالى فليس المراد ذلك التغير والخوف الذي هو مبدأ، بل المراد ترك الفعل الذي هو نهايته. وكذلك الغضب له مبدأ وهو غليان دم القلب وشهوة الانتقام، وله غاية وهو إيصال العقاب إلى المغضوب عليه، فإذا وُصِفَ الله تعالى به فليس المراد المبدأ بل النهاية والغاية.

/ [[ص ١٧٨]] الثاني: اللقاء، قال الله تعالى: ﴿أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ﴾ [البقرة: ٤٦]، ﴿يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ﴾ [التوبة: ٧٧]، واللقاء من صفات الأجسام.

والجواب أنه محمول على أحد وجهين:

الأول: أن الرجل إذا حضر عند ملك ولقيه دخل هناك تحت حكمه وقهره دخولاً لا حيلة له في رفعه، وكان ذلك اللقاء سبباً لظهور قدرة الملك عليه، فعلى هذا الوجه يكون من قسم الحمل على نهايات الأغراض.

وثانيهما: أن يكون في الكلام حذف مضاف، أي ملاقوا جزاء

رَبِّهِمْ، وكذا في غيرها.

قَبَّحَ اللهُ وجهك ووجه من أشبه وجهك، فإنَّ الله خلق آدم على صورته».

والجواب: أن الهاء في قوله: «على صورته» تحتمل وجوهاً:

الأوَّل: أن تكون عائدة إلى شيء غير صورة آدم وغير الله.

/ [[ص ١٨٢]] الثاني: أن تكون عائدة إلى آدم ﷺ.

الثالث: أن تكون عائدة إلى الله تعالى.

فعلى الأوَّل يكون المراد من العبارة الأولى الرُّدُّ على من قال: إنَّ آدم كان على صورة أخرى، كقولهم: إنَّه كان عظيم الجثة طویل القامة بحيث يكون رأسه قريباً من السماء، فيكون النبيُّ ﷺ أشار إلى إنسان معيَّن، وقال: إنَّ الله خلق آدم على صورته، أي كان شكل آدم مثل شكل هذا الإنسان. وكذا على العبارة الثانية. وزيادة وجه آخر، وهو أن النبيَّ ﷺ إنما نهى عنه لأنَّه شتم لآدم ﷺ وجميع الأنبياء، لأنَّهم مشبهون بصورة ذلك الشخص، وخصَّ آدم ﷺ بالذكر لأنَّه ابتداء خلقه على هذه الصورة.

وعلى الثاني وهو أقوى الوجوه لكونه عوداً إلى الأقرب يحتمل وجوهاً:

الأوَّل: لَمَّا عصى آدم وأُخرج من الجنَّة لم يعاقب بمثل ما عوقب به غيره من الحيَّة والطاووس، فإنَّه أخرجها وغير في خلقها، بخلافه ﷺ فإنَّه لم يُغيَّر خلقه.

والفرق بين هذا الجواب وما قبله: أن المقصود من هذا أنَّه ﷺ كان مصنوناً عن المسخ، والأوَّل بيان أن هذه الصورة الموجودة ليس إلا هي التي كانت قبل من غير تعرُّض للمسخ وعدمه.

الثاني: أنَّه إبطال لقول الدهريَّة الذين يقولون: إنَّ الإنسان لا يتولَّد إلا بواسطة النطفة ودم الطمث، فقال: إنَّ الله خلق آدم على صورته ابتداءً من غير تقدُّم نطفة وعلقة ومضغة.

/ [[ص ١٨٣]] الثالث: أنَّه ردُّ على الفلاسفة الذين قالوا: إنَّ الإنسان لا يتكوَّن إلا في مدَّة طويلة وزمان مديد وبواسطة الأفلاك والعناصر، فقال ﷺ: إنَّه خلقه من غير هذه الوسائط.

الرابع: الرُّدُّ على الأطباء والفلاسفة القائلين بالقوَّة المصوِّرة المولَّدة لا بتخليق الله تعالى وإيجاده.

الخامس: أن يكون المراد من الصورة الصفة، يقال: شرحت لفلان صورة الواقعة، وذكرت صورة المسألة، أي صفتها، فيكون المراد أن آدم ﷺ خُلِقَ على جملة صفاته وأحواله، وذلك أن

الثاني: أن يكون هناك حذف مضاف، ويكون المراد من الآية التمشُّك بظهور آيات الله وتبيين آثار قدرته وقهره وسلطانه، والمقصود تمثيل تلك الحالة بحال الملك / [[ص ١٨٠]] إذا حضر، فإنَّه يظهر بمجرد حضوره من آثار الهيبة والسياسة ما لا يظهر بحضور عساكره كلِّها.

التاسع: ما يدلُّ على أنَّه جسم أو متعلِّق بالجسم كالروح والنفس، كقوله: «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» [الحجر: ٢٩]، وغير ذلك، وقوله تعالى: «تَعَلَّمْ مَا فِي نَفْسِي» [المائدة: ١١٦]، فإنَّه يدلُّ على التجزِّي أو على ما يستلزم ذلك.

والجواب: أمَّا الروح، فإنَّ إضافة الروح إلى نفسه فهو إضافة التشريف، والمراد بالنفخ التعبير بالسبب عن المسبَّب، لامتناع أن يكون تعالى قابلاً للتجزِّي والتبعيض.

وأمَّا النفس، فقد جاء لغةً على وجوه:

الأوَّل: البدن، كقوله: «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ» [الأنبياء: ٣٥].

الثاني: الدم، نحو: حيوان له نفس سائلة، ومنه سُمِّيَت النُّفْسَاء.

الثالث: الروح، كقوله تعالى: «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا» [الزمر: ٤٢].

الرابع: العقل، كقوله تعالى: «وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا» [الزمر: ٤٢]، وقوله: «وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ» [الأنعام: ٦٠]، وذلك لأنَّ الأحوال بأسرها باقية حالة النوم إلا العقل، فإنَّه هو الذي يختلف الحال فيه عند النوم واليقظة.

الخامس: ذات الشيء وعينه، نحو قوله تعالى: «وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ» [البقرة: ٩]، «فَاثْقَلُوا أَنْفُسَكُمْ» [البقرة: ٥٤].

/ [[ص ١٨١]] إذا تقرَّر هذا فالمراد هنا الذات والحقيقة، فعلى هذا تقديره: تعلم معلومي ولا أعلم معلومك.

وأمَّا قوله: «وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي» [طه: ٤١]، فإنَّه دالٌّ على تزييد المبالغة، فإنَّ الإنسان إذا قال: عمَّرت هذه الدار لنفسي أو جعلتها، فُهِمَ منه المبالغة.

العاشر: ما ورد في الأخبار - وليس في القرآن - ما يدلُّ على الجسميَّة، وهو كثير ذكرنا منه حديثاً واحداً لا شتماله على محاسن في العبارة، وهو حديث الصورة، وقد ورد بعبارتين: أحدهما: عن النبيِّ ﷺ: «إنَّ الله خلق آدم على صورته»، وثانيهما: روى أبو خزيمة، عن أبي هريرة، عن النبيِّ ﷺ: «لا يقولنَّ أحدكم لعبده:

الإنسان حين يحدث يكون في غاية العجز والجهل، ثم يزداد علمه وقدرته، فبين عَلَّمَ أن آدم خلق من أول الأمر كاملاً في علمه وقدرته.

وعلى الثالث: يحتمل وجوهاً:

الأول: أن يكون المراد من الصورة الصفة، فيكون المعنى أن آدم عَلَّمَ امتاز عن سائر الأشخاص والأجسام بكونه عالماً بالمعقولات، قادراً على استنباط الحرف والصناعات، وهذه صفات شريفة للشخص نفسه مناسبة لصفات الله تعالى من بعض الوجوه.

الثاني: أنه كما يصح إضافة الصفة إلى الموصوف كذا يصح إضافتها إلى الخالق والموجد، ويكون الغرض من هذه الإضافة الدلالة على أن هذه الصورة ممتازة عن سائر الصور بمزيد الكرامة والجلالة.

الثالث: قال الغزالي: ليس الإنسان عبارة عن هذه البنية، بل هو موجود ليس بجسم ولا جسماني ولا تعلق له بالبدن إلا على سبيل التدبير والتصرف، فيكون المراد أن نسبة ذات آدم إلى هذا البدن كنسبة الباري تعالى إلى العالم، من حيث إن كل واحد منهما غير حال في هذا الجسم وإن كان مؤثراً فيه بالتصرف.

/ [[ص ١٨٤]] النوع الثاني فيما تمسك به من قال بالجهة له

تعالى وهو من الكتاب وجوه:

الأول: الآيات الستة الواردة بلفظ الاستواء على العرش.

وأجيب بأن الدلائل القطعية دالة على أنه ليس مختصاً بجهة وحيز، فلا يكون المراد بالاستواء ما فهموه، وإلا لزم كونه منقسماً، لأن الجزء الحاصل منه في يمين العرش غير الحاصل في يساره، ولزم أن يكون محدثاً إن قدر على الحركة والسكون، وإن لم يقدر يلزم أن يكون كالمربوط أو كالزمن بل أسوأ حالاً منهما، ولزم أن يكون محمولاً بقوله: وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةً [الحاقة: ١٧]، فيكون محفوظاً بحامله، لكن الخالق يحفظ المخلوق لا العكس، وإذا لم يكن كذلك وجب تأويله، وهو أن المراد: الاستيلاء والقهر ونفاذ القدرة، وجريان الأحكام الإلهية، وهذا جائز في اللغة.

قال الشاعر:

قد استوى بشر على العراق

من غير سيف ودم مهراق

وعلة تخصيص العرش وجهان:

الأول: أنه أعظم المخلوقات، فخصّ الذكر لذلك كما خصّه في قوله: وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ [التوبة: ١٢٩].

/ [[ص ١٨٥]] الثاني: ما ذكره الغزالي في كتاب (إلجام العوام): وهو أنه تعالى يتصرف في أجزاء العالم بواسطة العرش، وأنه لا يحدث صورة في العالم ما لم يحدثها في العرش، كما أن النقاش والكاسب لا يحدث صورة ما لم يحدثها في الدماغ بواسطة القلب. وهذا الكلام مبني على قواعد الحكماء، وفيه ما فيه.

الثاني: ما يدل على الفوقية، كقوله: وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ

[الأنعام: ١٨]، يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ [النحل: ٥٠].

وأجيب بأن المراد بالفوقية الفوقية بالقدرة والقهر، قال الله تعالى: بِعُوضَةٍ فَمَا فَوْقَهَا [البقرة: ٢٦]، أي أزيد منها في صفة الصغر والحقارة، وإذا كان اللفظ محتملاً لذلك تعين له، كقوله: وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ، والفوقية المقرونة بالقهر هو الفوقية بالقدرة والمكنة لا الجهة، بدليل أن الحارس يكون فوق السلطان في الجهة، ولا يقال: إنه فوق السلطان، ولقوله: وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ [الحديد: ٤]، وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ [البقرة: ١٨٦]، مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَاعِيَهُمْ [المجادلة: ٧]، وغير ذلك.

ولأن الفوقية بالجهة ليست صفة مدح، لأن تلك الفوقية حاصلة للجهة، فلو كانت صفة مدح لزم أن تكون الجهة أفضل وأكمل من الله، لأن صفة المدح حينئذ حصلت له بسببها.

وأما قوله في صفة الملائكة: يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ، ففيه جواب آخر، وهو أنه يحتمل أن يكون قوله: مِنْ فَوْقِهِمْ صلة لقوله: يَخَافُونَ أي يخافون من فوقهم ربهم، لأنهم يخافون نزول العذاب عليهم من جانب فوقهم.

/ [[ص ١٨٦]] الثالث: الآيات الدالة على لفظ العلو، كقوله: وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ [البقرة: ٢٥٥]، وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ [سبأ: ٢٣].

وأجيب أن المراد العلو بسبب القدرة والقهر، فإنه يقال: السلطان أعلى من غيره، ويكتب في أمثلة السلاطين الأعلى، والديوان الأعلى، ويقال لأوامرهم: الأمر الأعلى، والمجلس الأعلى، وليس المراد من ذلك كله الجهة.

وأيضاً قال الله تعالى لموسى: لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى [٣٨]

وأجيب عنه بوجه تأتي.

الثامن: الآيات الدالة على أنه في السماء كقوله: ﴿أَمِنْتُمْ مَنْ فِي

السَّمَاءِ﴾ [الملك: ١٦]، وغيرها.

وأجيب بأنه لا يمكن إجراؤها على ظاهرها، لوجهين:

الأول: قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ﴾ [الزخرف: ٨٤]، وهذا يقتضي أن يكون المراد بالصورتين معنى واحداً، لكن كونه في الأرض ليس بمعنى الاستقرار، فكذا كونه في السماء ليس بمعنى الاستقرار.

الثاني: أنه ليس في الآية ما يدل على أن الذي في السماء هو الله، لجواز أن تكون (من) كناية عن الملائكة، لأنهم أعداء الكفار والفُسَّاق. سلمنا أن المراد هو الله، لكن في الكلام إضماراً، إمّا ملكه، وخصّ بالسماء تفضيلاً بشأنها، لكونها أعظم من الأرض. وإمّا في السماء عذابه، أو غير ذلك.

التاسع: ما يدل على الارتفاع إليه، كقوله تعالى: ﴿إِنِّي مُتَوَكِّفٌ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾ [آل عمران: ٥٥]، / [[ص ١٩١]] ﴿بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ﴾ [النساء: ١٥٨].

وأجيب بأنه لما رفعه إلى موضع الكرامة ومكان آخر صحّ على سبيل المجاز أن يقال: رفعه الله، كما أن الملك إذا عظم منصب إنسان، حسن أن يقال: إنه رفعه من تلك الدرجة إلى درجة عليا، وإنه قرّبه من نفسه، ومنه قوله: ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ ﴿١٠﴾ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ ﴿١١﴾﴾ [الواقعة: ١٠ و ١١].

العاشر: الآيات الدالة على العندية كقوله: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران: ١٩]، ﴿إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ﴾ [الأعراف: ٢٠٦]، ﴿عِنْدَ مَلِيكَ مُقْتَدِرٍ ﴿٥٥﴾﴾ [القمر: ٥٥]، وغير ذلك.

/ [[ص ١٩٢]] وأجيب أن المراد: العندية بالشرف، مع أنه معارض بقوله ﷺ حكاية عن ربه: «أنا عند المنكسرة قلوبهم، وأنا عند ظنّ عبدي بي»، بل هذا أقوى، لأن الأول يدل على أن الملائكة عند الله، والثاني يدل على أن الله عند العبد.

وأيضاً قوله: ﴿وَإِنَّ لَهُ عِنْدَنَا لَزُلْفَىٰ وَحُسْنَ مَآبٍ ﴿٣٥﴾﴾ [ص: ٢٥]، وليس المراد بالعندية فيها الجهة، فكذا غيرها.

مع أنّا نقول للكرامية: إنكم تساعدون على أن ظواهر القرآن وإن دلّت على إثبات الأعضاء يجب القطع بنفيها، لما دلّت عليه الدلائل القطعية من استحالة الجسميّة عليه، وأن مراده تعالى غير

[طه: ٦٨]، ﴿وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ﴾ [آل عمران: ١٣٩].

الرابع: الآيات الدالة على لفظ العروج إليه والصعود، وهي كثيرة في القرآن.

وأجيب بأنّ المعارج جمع معرج، وهو المصعد، ومنه: ﴿وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [الزخرف: ٣٣]، وليس في قوله: ﴿ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ﴾ [السجدة: ٥]، أي شيء يعرج إليه، فجاز أن يكون معارج نعم الله تعالى.

وأما قوله: ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ [المعارج: ٤]، فليس المراد من خرق إلى المكان، بل المراد انتهاء الأمور إلى مراده كقوله: ﴿إِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ﴾ [هود: ١٢٣]، أو المراد انتهاء أهل / [[ص ١٨٧]] الثواب إلى منازل الكرامة كقول إبراهيم ﷺ: ﴿إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي﴾ [الصافات: ٩٩].

الخامس: الآيات المشتملة على لفظ الإنزال والتنزيل، وهي كثيرة تزيد على / [[ص ١٨٨]] المائتين كقوله: ﴿أَنْزَلَ الْفُرْقَانَ﴾ [آل عمران: ٤]، وغير ذلك.

وأجيب أن القرآن حروف وأصوات، فيكون الانتقال عليها محالاً، فيكون إطلاق لفظ الإنزال على سبيل المجاز، فلا يحسن التمسك به.

وأيضاً قد يضاف الفعل إلى الأمر به كما يضاف إلى المباشر كقوله: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ﴾ [الزمر: ٤٢]، وقال في موضع آخر: ﴿يَتَوَفَّاكُم مَلَكُ الْمَوْتِ﴾ [السجدة: ١١]، وغير ذلك، فيكون الإنزال مضافاً إليه، للأمر به، وهو المطلوب.

السادس: التمسك بالآيات المقرونة بحرف (إلى) مع أنّها لانتهاء الغاية كقوله تعالى: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٣٣﴾﴾ [القيامة: ٢٣]، ﴿إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ ﴿١١﴾﴾ [السجدة: ١١]، ﴿إِلَىٰ اللَّهِ الْمَصِيرُ ﴿٣٨﴾﴾ [آل عمران: ٢٨]، ﴿ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ﴾ [الفجر: ٢٨].

وأجيب: أنّا نبيّن في النوع الثالث الجواب عن الآية الأولى، وأمّا الثاني فمعارض بقوله تعالى عن الخليل ﷺ: ﴿إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي سَيَّهْدِينِ ﴿٣٦﴾﴾ [الصافات: ٩٩]، وليس المراد الجهة فكذا هنا.

/ [[ص ١٨٩]] السابع: قوله: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ ﴿١٥﴾﴾ [المطففين: ١٥]، والحجاب إنّما يصحّ في حقّ من يكون في جهة حتّى يصير محجوباً بشيء آخر.

ذلك، فكذا نقول فيما ذكرتموه من دلائل الجهة حذو النعل بالنعل.

* * *

النافع يوم الحشر / المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

[[ص ٥١]] إنه تعالى ليس بجسم ولا عرض ولا جوهر: قال [أي العلامة الحلي]: الصفة الثانية: أنه ليس بجسم ولا عرض ولا جوهر، وإلا لافتقر إلى المكان، ولا تمتنع انفكاكه من الحوادث، فيكون حادثاً، وهو محال.

أقول: الباري تعالى ليس بجسم خلافاً للمجسمة. والجسم هو ما له طول وعرض وعمق. والعرض هو الحال في الجسم، ولا وجود له بدونه.

والدليل على كونه ليس بجسم ولا عرض وجهان:

الوجه الأول: أنه لو كان أحدهما لكان ممكناً، واللازم باطل، فاللزوم مثله. بيان الملازمة: أننا نعلم بالضرورة أن كل جسم فهو مفتقر إلى المكان، وكل عرض مفتقر إلى المحل، والمكان والمحل غيرهما، والمفتقر إلى غيره ممكن، فلو كان الباري تعالى جسماً أو عرضاً لكان ممكناً.

الوجه الثاني: أنه لو كان جسماً لكان حادثاً، وهو محال. بيان الملازمة: أن كل جسم فهو لا يخلو من الحوادث، وكل ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، وقد تقدّم بيانه، فلو كان جسماً لكان حادثاً، لكنّه قديم، فيجتمع النقيضان.

* * *

الكلمات النافعات / البياضي (ت ٨٧٧هـ):

[[ص ٢٤٧]] قوله: (والجسميّة والعرضيّة).

أقول: ذهبت الحشوية إلى تجسيمه تعالى.

فمنهم: من جعله جسماً ذا أبعاد ثلاثة حتى وصفوه بالرّجلين حيث قالوا: وضع رجله على صخرة بيت المقدس، فمنها ارتقى إلى السماء! ووصفوه بالأنامل حيث قالوا: إنَّ محمّداً قال: «وجدت برد أنامله على قلبي».

وعن بعضهم: أن له جوارح من لسان وعين وأذن حتى قالوا: اشتكت عيناه فعادته الملائكة، وبكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه.

وعن داود الظاهري: أعفوني عن الفرج واللحية وسلوني عن ما وراء ذلك.

وحكى الأشعري عن محمّد بن قيس أنه حكى عن مضر وكهمس وأحمد الجهيمي: أنهم أجازوا على ربهم الملامسة والمصافحة.

وروا عن النبي ﷺ أنه قال: «لقيني ربّي فصافحني وكافحني».

وزعمت طائفة من المقاربة أن الله خاطب الأنبياء بواسطة ملك اختاره وقدمه على جميع الخلق واستخلفه عليهم.

وما روي من البكاء المذكور ومن أنه ضحك الجبار حتى بانت نواجذه، وأنه كتب التوراة بيده - إلى غير ذلك - محمول على ذلك الملك، ويجوز في العادة أن يبعث ملكاً واحداً من جملة خواصّه ويلقي عليه اسمه ويقول: مكان هذا فيكم مكاني.

/ [[ص ٢٤٨]] وقيل: إن صاحب هذه المقالة بنيامين النهاوندي.

وبالجملة فهذا القول وإن لم يكن صواباً في نفسه فهو أسوأ ممّا مرّ قبله.

حجّتهم: الأجسام والعلم صورة مساوية للمعلوم حالة في ذات العالم، فتحصل صورة الأجسام فيه، فيكون جسماً.

والجواب: المنع من كون العلم صورة، على أنه لو كان جسماً لاستلزم التركيب المستلزم للافتقار المستلزم للإمكان المنافي للوجوب الذاتي الثابت له تعالى.

هذا مع ورود السمع المطابق للعقل المؤكّد له في ذلك عن سادات العلماء عليهم السلام.

فمنه عن محمّد بن حكيم، قال: وصفت لأبي الحسن ما يقول هشام الجواليقي وهشام بن الحكم، فقال: «إن الله لا يشبهه شيء».

وعن محمّد بن الفرج، قال: كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام أسأله عمّا قال هشام بن الحكم في الجسم، وما قال هشام بن سالم في الصورة، فكتب عليه السلام: «دع عنك حيرة الحيران، واستعد بالله من الشيطان الرجيم، ليس القول ما قال الهشامان».

والخبر المروي لو صحّ لزم جهل النبي ﷺ برّبّه لما صحّ عنه عليه السلام: «والله جلّ جلاله قال: ما آمن بي من فسر كلامي برأيه، وما عرفني من شبّهني بخلقي».

قال صاحب (الملل والنحل): (وهذه الأخبار أكثرها مقتبسة من اليهود، فإن التشبيه فيهم طباع).

عُدِمَتْ كان مصلياً، وجب أن تكون هي القبيح الذي تعلق به الاستقباح.

ولذلك ثبت حسن ذمّه في عقولنا عند حصول هذا الاستقباح ووجود هذه الهيأة، وإلا لم يحسن، وإذا ثبت أن هذه الهيأة حسن ذمّه، ثم استدللنا بدلائل حدوث الهيئات أن هذه الهيأة حادثة من فعله، صحّ بذلك أنه لا يحسن ذمّ الإنسان [إلا] على فعله. وكذلك سبيل سائر المستحقين للذمّ، إنهم لا يستحقون إلا وقد جروا مجرى هذا التارك للصلاة.

وإذا كان الذمّ لا يحسن إلا لما قلنا، وجب أن يكون العقاب لا يحسن إلا له، وذلك بين لمن تأمله.

فإن اعترضه معترض في هذا وقال: ما تُنكرون أن يكون الإنسان يستحقّ الذمّ لأنّه لم يفعل ما وجب عليه، إذا كان قد يحسن من العقلاء فيما بيننا إذا لاموا إنساناً، فقبل لهم: لم لمتموه؟ أن يقولوا: لأنّه لم يفعل ما وجب عليه، ويقتصروا على هذا القدر في استحقاقه الذمّ.

قلنا: إننا لسنا نمنع من أن يكون الإنسان يُعبر عن الشيء ويريد غيره ممّا يتعلّق به مجازاً واستعارةً، أو لعادة جارية، أو لدلالة قائمة، فيُعبر في حال بعبارة نفي، والمراد بها إثبات ضدّ المنفي، ألا ترى أننا نقول للإنسان: أنت قادر على أن لا تمضي مع فلان، وعلى أن لا تقوم معه، وأنا أريد منك أن لا تصحبه ولا تمشي معه.

والقدرة عندنا وعند مخالفينا إننا هي قدرة على أن يفعل الشيء، ليس على أن لا يفعل.

/ [[ص ١٣٤]] فقولنا: أنت قادر على أن لا تمشي معه، إننا نريد أنه قادر على أن يفعل ضدّ الشيء وما لا يقع المشي معه، وكذلك في الإرادة.

وإذا كان هذا كما وصفنا لم يجز لعاقل أن يقتصر في هذا الباب على ما يُطلقه الناس من عباراتهم، ويدع التأمل للمعنى الذي تعلق به الذمّ في العقول.

وأيضاً: فإننا نعلم أنهم كما يقولون لمن لم يُصلّ: أسأت إن لم تُصلّ، فكذلك يقولون له: أسأت في تركك الصلاة وتشاغلك عنها بما لا يجدي عليك في دين ولا دنيا، وفرطت وضيعت، وظلمت زيدا إذ منعتك حقّه الذي له عليك، وفعلت ما لا يحلّ ولا يُحمد، فيعلّقون الذمّ في ظاهر القول بأفعال. وقد علمنا أنهم لم

ومنهم من قال: إنّه جسم لا كالأجسام، وكأنهم لما قالوا: إنّه قائم بذاته، / [[ص ٢٤٩]] اعتقدوا أن كلّ قائم بذاته جسم، وحينئذٍ المنازعة لفظية.

* * *

٩٩ - التَّرك:

كنز الفوائد (ج ١) / أبو الفتح الكراجكي (ت ٤٤٩ هـ):

[[ص ١٣٢]] فصل من الكلام في التَّرك:

وقد اختار عبد السلام الجبائي لنفسه قولاً قبيحاً، ضاهى فيه قول المجبّرة: إن الله تعالى يُعذّب العبد على ما لم يُجدّته، وزاد عليهم بأنّه قال: إنّه يُعذّب العبد من غير فعل فعله، ولا شيء اكتسبه.

وذلك لأنّه يقول: إن ترك الطاعة التي افترضها الله تعالى وأوجبها، يجوز أن لا يكون فعلاً، ثم يُعذّب الله تعالى العبد لأنّه ترك، وإن لم يكن ترك شيئاً، لا فعلاً ولا كسباً.

وهذا قول انفرد به، ورأي استحدثه، ثم تبعه معظم المعتزلة عليه من بعده.

والذي يدلّ على أن الله تعالى لا يُعذّب العبد إلا على فعل فعله، أننا رأينا العذاب إننا يستحقّه من يستحقّ الذمّ واللوم، ورأينا في الشاهد أننا لا نستحسن ذمّ أحد إلا وقد استقبنا حالاً حصل المذموم عليها، متى ارتفعت من أو هانما ارتفع استحساننا لذمّه، ومتى حصلت حسن ذمّه، حتّى إنّه متى خفي أمره فلم يُعلم على أيّ حال هو لم يستحسن حمده ولا ذمّه، إلا بتعليقه بحال ما حصل عليها، نستحسنها في عقولنا أو نستقبها، فنقول: إن كان على كذا حسن حمده وقبح ذمّه، وإن كان على كذا حسن ذمّه وقبح حمده.

وكذلك من انتهى إلى آخر أوقات الظهر حتّى تيقن أنه لم يبق من وقته إلا مقدار أربع ركعات من أخفّ ما يجزي، وهو قادر، ممكّن، ذاكر للواجب عليه من الصلاة، فلم يُصلّ، فإنّ العقول لا تمتنع من استقباح حال هذا الإنسان على أيّ هيأة حصل عليها، من اضطجاع أو قعود أو قيام أو مشي، أو غير ذلك من الهيئات التي لا تصحّ معها الصلاة.

وقد علمنا أن الاستقباح يتعلّق بمستقباح، فقد وجب أن يكون هناك / [[ص ١٣٣]] قبيح. وإذا كان هذا الاستقباح إننا يوجد عند وجود إحدى تلك الهيئات، ويُعدّم بعدمها، لأنّها متى

١٠٢ - التشبيه:

التوحيد/ الشيخ الصدوق (ت ٣٨١هـ):

[[ص ٧٨]] ٣٦ - حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ هَارُونَ النَّامِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرِ الْجَمْرِيِّ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدِ الْبَرْقِيِّ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عَمْرِو، عَنِ الْمَفْضَلِ بْنِ عُمَرَ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «مَنْ سَبَّهَ اللَّهَ بِخَلْقِهِ فَهُوَ مُشْرِكٌ، إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَا يُشْبِهُ شَيْئًا وَلَا يُشْبِهُهُ شَيْءٌ، وَكُلُّ مَا وَقَعَ فِي الْوَهْمِ فَهُوَ بِخِلَافِهِ».

قال مصنف هذا الكتاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: الدليل على أن الله سبحانه لا يشبه شيئاً من خلقه من جهة من الجهات أنه لا جهة لشيء من أفعاله إلا محدثه، ولا جهة محدثة إلا وهي تدل على حدوث من هي له، فلو كان الله (جل ثناؤه) يشبه شيئاً منها لدلت على حدوثه من حيث دلت على حدوث من هي له إذ المتماثلان في العقول يقتضيان حكماً واحداً من حيث تماثلا منها، وقد قام الدليل على أن الله عَلَيْهِ السَّلَامُ قديم، ومحال أن يكون قديماً من جهة وحادثاً من أخرى. ومن الدليل على أن الله تبارك وتعالى قديم أنه لو كان حادثاً لوجب أن يكون له محدث، لأن الفعل لا يكون إلا بفاعل، ولكان القول في محدثه كالقول فيه، وفي هذا وجود حادث قبل حادث لا إلى أول، وهذا محال، فصح أنه لا بد من صانع قديم، / [[ص ٧٩]] وإذا كان ذلك كذلك فالذي يوجب قدم ذلك الصانع ويدل عليه يوجب قدم صانعنا ويدل عليه.

* * *

[[ص ١٥٠]] ١٥ - باب تفسير قول الله عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿اللَّهُ نُورٌ

السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...﴾ إلى آخر الآية:

١ - حَدَّثَنَا أَبِي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ، عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ هِلَالٍ، قَالَ: سَأَلْتُ الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿اللَّهُ نُورٌ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [النور: ٣٥]، فَقَالَ: «هَادٍ لِأَهْلِ السَّمَاءِ وَهَادٍ لِأَهْلِ الْأَرْضِ»، وَفِي رِوَايَةِ الْبَرْقِيِّ: «هَدَى مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَهَدَى مَنْ فِي الْأَرْضِ».

/ [[ص ١٥١]] قال مصنف هذا الكتاب: إن المشبهة تُفسر هذه الآية على أنه ضياء السماوات والأرض، ولو كان كذلك لما جاز أن توجد الأرض مظلمة في وقت من الأوقات لا بالليل ولا بالنهار، لأن الله هو نورها وضياؤها على تأويلهم وهو موجود غير معدوم، فوجودنا الأرض مظلمة بالليل ووجودنا داخلها

يقصدوا من الذم بأحد القولين إلا إلى ما يقصدونه بالآخر، وفي أحد القولين الإفصاح عن فعل عقلوه، فوجب أن يكون هو المقصود بالقول الآخر، وهو الفعل المعقول الذي هو الترك.

فصل:

واعلم أن الفاعل المحدث لا يخلو من أخذ أو ترك، وهما فعلان متضادان، فهو لا [يعرو] من الأفعال في تعاقب الأضداد. ولا يقال: إن الله سبحانه لا يخلو من أخذ أو ترك، لأنه يصح أن يخلو من الأفعال، وليس هو بمحل للأعراض ولا لتعاقب الأضداد.

والترك في الحقيقة يختص بالمحدثين، ولا يوصف الله تعالى به إلا على المجاز والاتساع، ولا يصح أن يقال: إنه لم يزل تاركاً في الحقيقة، لأن ذلك يوجب أنه لم يزل خالياً من الأفعال، والقول الصحيح: إنه كان قبل خلقه ليس بفاعل ولا تارك، متقدماً لجميع الأفعال، فافهم ما ذكرناه.

* * *

١٠٠ - تحريف القرآن:

← القرآن/ تحريف القرآن.

* * *

١٠١ - التسلسل:

نقد المحصل (قواعد العقائد)/ نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ):
الدور - وهو أن يكون المعلول علته لعلته بواسطة أو غير واسطة، والمتأخر من حيث هو متأخر متقدماً على متقدمه من تلك الحيثية -، والتسلسل عند المتكلمين محال مطلقاً. وبالجملة كل عدد يُفرض فهو متناه، لأن كل عدد يُفرض فهو قابل للقلّة بأن ينقص منه شيء، والكثرة بأن يزداد عليه شيء، وكل قابل للقلّة والكثرة فهو متناه. وأمّا العدد الذي يكون له أول ولا يكون له آخر، بل إنما يُوجد منه شيء بعد شيء لا إلى نهاية فليس بمحال عند أكثرهم، لكون كل ما يُوجد منه حصر في أي وقت يُفرض متناهياً. وأمّا عند الحكماء فكل عدد يكون أحاده موجودة دفعةً وله ترتيب فهو متناه، ويستحيل أن يكون غير متناه. وأمّا ما لا يكون أحاده موجودة دفعةً، أو لا يكون له ترتيب، فيجوز أن يكون غير متناه. فهذه هي الأصول التي أردنا تقديمها. وبيان ما يحتاج إلى البيان منها فيجيء في مواضعها. وقد أردنا ما أردنا إيراده في خمسة أبواب.

* * *

رَبِّهِمْ وَسَائِرُ أُمُورِ دِينِهِمْ، وَقَدْ دَلَّ اللَّهُ ﷻ هَذِهِ الْآيَةَ وَبِمَا ذَكَرَهُ مِنْ وَضُوحِ دَلَالَاتِهِ وَأَيَاتِهِ الَّتِي دَلَّتْ بِهَا عِبَادَةُ عَلِيِّ دِينِهِمْ أَنَّ أَحَدًا مِنْهُمْ لَمْ يَأْتِ فِيهَا صَارَ إِلَيْهِ مِنَ الْجَهْلِ وَمَنْ تَضَيَّعَ الدِّينَ لِشَبْهَةِ وَبَلَسَ دَخَلَ عَلَيْهِ فِي ذَلِكَ مِنْ قَوْلِ اللَّهِ ﷻ، إِذْ كَانَ اللَّهُ ﷻ قَدْ بَيَّنَّ لَهُمْ دَلَالَاتِهِ وَأَيَاتِهِ عَلَى سَبِيلِ مَا وَصَفَ، وَإِنَّهُمْ إِنَّمَا أَتَوْا فِي ذَلِكَ مِنْ قَبْلِ أَنْفُسِهِمْ بِتَرْكِهِمُ النَّظَرَ فِي دَلَالَاتِ اللَّهِ وَاسْتِدْلَالَهَا بِهَا عَلَى اللَّهِ ﷻ وَعَلَى صَلَاحِهِمْ فِي دِينِهِمْ، وَبَيَّنَّ أَنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مِنْ مَصَالِحِ عِبَادَتِهِ وَمِنْ غَيْرِ ذَلِكَ عَلِيمٌ.

* * *

الاعتقادات / الشيخ الصدوق (ت ٣٨١هـ):

[[ص ٤]] والأخبار التي يتوهمها الجهال تشبيهاً لله ﷻ بخلقه فمعانيها محمولة على ما في القرآن من نظائرها، لأن في القرآن: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨]، ومعنى الوجه: الدين، والوجه الذي يُرْتَى اللهُ منه، ويُتَوَجَّهُ بِهِ إِلَيْهِ.

وفي القرآن: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ﴾ [القلم: ٤٢]، والساق: وجه الأمر وشدته.

وفي القرآن: ﴿أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتِي عَلَىٰ مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ﴾ [الزمر: ٥٦]، والجنب: الطاعة.

وفي القرآن: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ [الحجر: ٢٩]، وهي روح مخلوقة قد جعل الله منها في آدم وعيسى ﷺ، وإنما قال: رُوحِي، كما قال: بيتي وعبدي وجنتي وناري وسماي وأرضي.

وفي القرآن: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، يعني نعمة الدنيا ونعمة الآخرة.

وفي القرآن: ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ﴾ [الذاريات: ٤٧]، والأيد: القوة، ومنه قوله تعالى: ﴿وَأَذْكُرُ عَبْدَنَا دَاوُدَ ذَا الْأَيْدِ﴾ [ص: ١٧]، يعني ذا القوة.

وفي القرآن: ﴿يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيدِي﴾ [ص: ٧٥]، يعني بقدرتي وقوتي.

وفي القرآن: ﴿وَالْأَرْضَ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ [الزمر: ٦٧]، يعني ملكه لا يملكها معه أحد.

وفي القرآن: ﴿وَالسَّمَاوَاتِ مَطْوِيَّاتٍ بِيَمِينِهِ﴾ [الزمر: ٦٧]، يعني بقدرته.

وفي القرآن: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: ٢٢]، يعني وجاء أمر ربك.

أَيْضاً مَظْهَراً بِالنَّهَارِ يَدُلُّ عَلَىٰ أَنْ تَأْوِيلُ قَوْلِهِ: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ هُوَ مَا قَالَهُ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ دُونَ تَأْوِيلِ المَشْبَهَةِ، فَإِنَّهُ ﷻ هَادٍ لِأَهْلِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، الْمَبِينُ لِأَهْلِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أُمُورَ دِينِهِمْ وَمَصَالِحِهِمْ، فَلَمَّا كَانَ بِاللَّهِ وَبِهِدَايَتِهِ يَهْتَدِي أَهْلُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَىٰ صَلَاحِهِمْ وَأُمُورَ دِينِهِمْ كَمَا يَهْتَدُونَ بِالنُّورِ الَّذِي خَلَقَ اللَّهُ لَهُمُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَىٰ صَلَاحِ دُنْيَاهُمْ قَالَ: إِنَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ عَلَىٰ هَذَا الْمَعْنَى وَأَجْرِي عَلَىٰ نَفْسِهِ هَذَا الْأِسْمُ تَوْسُعاً وَمَجَازاً، لِأَنَّ الْعَقُولَ دَالَّةً عَلَىٰ أَنَّ اللَّهَ ﷻ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ نُوراً وَلَا ضِيَاءً وَلَا مِنْ جِنْسِ الْأَنْوَارِ وَالضِّيَاءِ، لِأَنَّهُ خَالِقُ الْأَنْوَارِ وَخَالِقُ جَمِيعِ أَجْنَاسِ الْأَشْيَاءِ، وَقَدْ دَلَّ عَلَىٰ ذَلِكَ أَيْضاً قَوْلُهُ: ﴿مَثَلُ نُورِهِ﴾ وَإِنَّمَا أَرَادَ بِهِ صِفَةَ نُورِهِ، وَهَذَا النُّورُ هُوَ غَيْرُهُ، لِأَنَّهُ شَبَّهَهُ بِالمَصْبَاحِ وَضَوْئِهِ الَّذِي ذَكَرَهُ وَوَصَفَهُ فِي هَذِهِ الْآيَةِ، وَلَا يَجُوزُ أَنْ يُشَبَّهَ نَفْسُهُ بِالمَصْبَاحِ، لِأَنَّ اللَّهَ لَا شَبَّهَ لَهُ وَلَا نَظِيرَ، فَصَحَّ أَنَّ نُورَهُ الَّذِي شَبَّهَهُ بِالمَصْبَاحِ إِنَّمَا هُوَ دَلَالَتُهُ أَهْلَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ عَلَىٰ مَصَالِحِ دِينِهِمْ وَعَلَىٰ تَوْحِيدِ رَبِّهِمْ وَحِكْمَتِهِ وَعَدْلِهِ، ثُمَّ بَيَّنَّ وَضُوحَ دَلَالَتِهِ هَذِهِ وَسَيَّأَهَا نُوراً مِنْ حَيْثُ يَهْتَدِي بِهَا عِبَادُهُ إِلَىٰ دِينِهِمْ وَصَلَاحِهِمْ فَقَالَ: مِثْلُهُ كَمِثْلِ كَوَّةٍ وَهِيَ المَشْكَاةُ فِيهَا المَصْبَاحُ وَالمَصْبَاحُ هُوَ السَّرَاجُ ﴿فِي رُجَاجَةٍ﴾ صَافِيَةٌ شَبِيهَةٌ بِالكَوْكَبِ الدُّرِّيِّ فِي صِفَاتِهِ، وَالكَوْكَبِ الدُّرِّيِّ هُوَ الكَوْكَبُ المَشْبَهُ بِالدُّرِّ فِي لَوْنِهِ، وَهَذَا المَصْبَاحُ الَّذِي فِي هَذِهِ الرُّجَاجَةِ الصَّافِيَةِ يَتَوَقَّدُ مِنْ زَيْتِ زَيْتُونَةٍ مَبَارَكَةٍ، وَأَرَادَ بِهِ زَيْتُونَ الشَّامِ، لِأَنَّهُ يُقَالُ: إِنَّهُ بَوْرُكٌ فِيهِ لِأَهْلِهِ، وَعَنَى ﷻ بِقَوْلِهِ: ﴿لَا شَرْقِيَّةَ وَلَا غَرْبِيَّةَ﴾ أَنَّ هَذِهِ الزَيْتُونَةُ لَيْسَتْ بِشَرْقِيَّةٍ / [[ص ١٥٢]] فَلَا تَسْقُطُ الشَّمْسُ عَلَيْهَا فِي وَقْتِ الغُرُوبِ، وَلَا غَرْبِيَّةَ فَلَا تَسْقُطُ الشَّمْسُ عَلَيْهَا فِي وَقْتِ الطُّلُوعِ، بَلْ هِيَ فِي أَعْلَى شَجَرِهَا وَالمَشْمَسُ تَسْقُطُ عَلَيْهَا فِي طُولِ نَهَارِهَا، فَهِيَ أَجُودُ لَهَا وَأَضْوَأُ لِزَيْتِهَا، ثُمَّ أَكَّدَ وَصَفَهُ لِصَفَاءِ زَيْتِهَا فَقَالَ: ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾ لَمَا فِيهَا مِنَ الصَّفَاءِ، فَبَيَّنَّ أَنَّ دَلَالَاتِ اللَّهِ الَّتِي بِهَا دَلَّتْ عِبَادَةُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ عَلَىٰ مَصَالِحِهِمْ وَعَلَىٰ أُمُورِ دِينِهِمْ هِيَ فِي الوَضُوحِ وَالبَيَانِ بِمَنْزِلَةِ هَذَا المَصْبَاحِ الَّذِي فِي هَذِهِ الرُّجَاجَةِ الصَّافِيَةِ وَيَتَوَقَّدُ بِهَا الزَيْتُ الصَّافِي الَّذِي وَصَفَهُ فَيَجْتَمِعُ فِيهِ ضَوْءُ النَّارِ مَعَ ضَوْءِ الرُّجَاجَةِ وَضَوْءُ الزَيْتِ، وَهُوَ مَعْنَى قَوْلِهِ: ﴿نُورٌ عَلَىٰ نُورٍ﴾، وَعَنَى بِقَوْلِهِ ﷻ: ﴿يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾ يَعْنِي مِنْ عِبَادَتِهِ وَهُمْ المَكْلُفُونَ ليعرفوا بِذَلِكَ وَيَهْتَدُوا بِهِ وَيَسْتَدْلُوا بِهِ عَلَىٰ تَوْحِيدِ

وهذا النوع من جملة الأخبار التي توهم التجسيم وتقتضي التشبيه، قد ذكرناها في أول كتابنا هذا أننا نغفل الكلام عليها، لأن جماعة من علماء الشريعة واللغة قد سبقونا إلى استقصاء القول فيها، وإنما نذكر منها ما له دخول في باب الاستعارة بجهة من الجهات، إلا أننا نتكلم على هذا الخبر هاهنا لضرب من الاستظهار، فنقول: إن كان نقله صحيحاً فله وجه في كلام العرب يسوغ حمله عليه وردّه إليه ممّا يوافق صفات الله سبحانه الذي لا يشبه الخلق التي خلقها، والبرايا التي براها وصورها، وهو: أن الإصبع في كلام العرب اسم للأثر الحسن التي تظهر سمته وتشتهر علامته، يقال: لفلان في ماله إصبع حسنة، أي قيام محمود وأثر جميل. وعلى ذلك قول الراعي يصف راعياً لإبله:

ضعيف العصا بادي العروق ترى له

عليها إذا ما أجذب الناس إصبعاً
أي ترى له عليها أثراً حسناً، وقد قيل أيضاً: إن المراد بذلك إشارة الناس إليها بالأصابع لحسنها وشارتها. وقوله: ضعيف العصا، يريد أنه لا يكثر ضربها / [[ص ٣٢١]] ولا يعتنف بها، وذلك أجدر بأن تشحم أبدانها، وتغزر ألبانها. ومثل هذا قول الشاعر الآخر، وقد تقدّم ذكره:

عليها شريب وادع ليّن العصا

يساجلها جمّاته وتساجله

وأنشده الخليل بن أحمد في كتاب (العين) لبعض العرب:

أغرّ كضوء البدر في كلّ منكب

من الناس نعمى يحتذيها وإصبع

يحتذيها هاهنا: يعطيها، كأنه يفتعلها من الحذي، كما تقول: يصطنعها. والمنكب عندهم: اسم لكلّ اثنتي عشرة عِرافة، ويُسمّى الرجل الذي يلي ذلك منكباً، وهو من يُدبّر هذه العدة من العرفاء.

وقال شاعر آخر في معنى الإصبع أيضاً:

من يجعل الله عليه إصبعاً للخير والشرّ يصادفه معا
/ [[ص ٣٢٢]] أي من يجعل الله عليه أثراً يستدلّ به على أنه

من أهل الخير، أو من أهل الشرّ يصادف الجزاء على كلا الفعلين من ثواب أو عقاب، ونعيم أو عذاب، وذلك الأثر الذي يجعله الله عليه هو استحقاق الحمد من الناس إن كان محسناً، أو استحقاق الذمّ منهم إن كان مسيئاً.

وفي القرآن: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين: ١٥]، يعني عن ثواب ربهم.

وفي القرآن: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْعَمَامِ وَالْمَلَائِكَةِ﴾ [البقرة: ٢١٠]، أي عذاب الله.

وفي القرآن: ﴿وَجُودُهُ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ﴾ [٢٢] إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ [٢٣] [القيامة: ٢٢ و ٢٣]، يعني مُشركة تنظر ثواب ربها.

وفي القرآن: ﴿وَمَنْ يَحْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَى﴾ [طه: ٨١] وغضب الله عقابه، ورضاه ثوابه.

وفي القرآن: ﴿تَعَلَّمْ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمْ مَا فِي نَفْسِكَ﴾ [المائدة: ١١٦]، أي تعلم غيبي ولا أعلم غيبك.

وفي القرآن: ﴿وَيَحْذَرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾ [آل عمران: ٢٨]، يعني انتقامه.

وفي القرآن: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ﴾ [الأحزاب: ٥٦]، وفي القرآن: ﴿هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ﴾ [الأحزاب: ٤٣]، والصلاة من الله رحمة، ومن الملائكة ترقية، ومن الناس دعاء.

/ [[ص ٥]] وفي القرآن: ﴿وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرٌ الْمَاكِرِينَ﴾ [آل عمران: ٥٤].

وفي القرآن: ﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾ [النساء: ١٤٢].

وفي القرآن: ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ [البقرة: ١٥].

وفي القرآن: ﴿سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ﴾ [التوبة: ٧٩].

وفي القرآن: ﴿نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾ [التوبة: ٦٧].

ومعنى ذلك كله أنه ﷻ يجازيهم جزاء المكر، وجزاء المخادعة، وجزاء الاستهزاء، وجزاء السخرية، وجزاء النسيان - وهو أن ينسيهم أنفسهم، كما قال ﷻ: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ﴾ [الحشر: ١٩] -، لأنه ﷻ في الحقيقة لا يمكر، ولا يخادع، ولا يستهزئ، ولا يسخر، ولا ينسى، تعالى الله ﷻ عن ذلك علواً كبيراً.

وليس يرد في الأخبار التي يشنع بها أهل الخلاف والإلحاد إلا مثل هذه الألفاظ، ومعانيها معاني ألفاظ القرآن.

المجازات النبوية / الشريف الرضي (ت ٤٠٦ هـ):

[[ص ٣٢٠]] [٢٨٢] ومن ذلك قوله (عليه الصلاة والسلام): «ما من آدمي إلا وقلبه بين إصبعين من أصابع الله».

فضحك ﷺ من قوله، وأنزل الله سبحانه عقيب ذلك: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ...﴾ الآية [الأنعام: ٩١].

وقد روي أيضاً في حديث عبد الله بن عباس: أن من زعم أن الله خنصراً وبنصراً فقد أشرك بالله سبحانه.

ومجال كتابنا هذا أضيّق من أن نسير في أقطار الكلام على هذا الخبر أكثر من هذا المسير، وقد استقصينا ذلك في كتاب (حقائق التأويل).

* * *

المسائل العكبرية / الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ):

[ص ٨٢] المسألة السابعة والعشرون: وسأل عن قول الله تعالى: ﴿وَالْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ [الزمر: ٦٧]، فقال: ما اليمين؟ وما القبضة؟ والجواب: أن اليمين في الآية هي القدرة، والقبضة هي الملك.

قال الشاعر:

إذا ما راية رُفِعَتْ لمجد تلقأها عرابة باليمين
يريد: تلقأها بالقوة. فأما شاهد الملك بالقبضة، فيقول القائل: (هذه الدار في قبضتي)، و(هذا الغلام في قبضتي)، يريد به: في ملكي، فكان المعنى في قوله: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ﴾ يريد: في ملكه، ﴿وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ يريد به: أنّها مطويات في قدرته. وليس المراد بالقدرة هاهنا معنى من المعاني كالكون والحركة والقدرة التي يقدر بها الحيوان، وإنّما يريد به أنّها مطويات بكونه قادراً على طيها، كما يقول القائل: (لي على كذا وكذا قدرة)، وهو يعني أنّه قادر عليه، إذ كان أكثر من يتكلّم بهذا الكلام لا يقصد به إلى إثبات معنى من المعاني قائم بالذات، بل يقصد به ما ذكرناه.

* * *

النكت في مقدّمات الأصول / الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ):

[ص ٣٧] باب الكلام في نفي التشبيه:

[٦١] فإن قال: ما الدليل على أنّه لا يشبه خلقه؟ فقل: ما في الاشتباه من دلالة الحدّث بالاتفاق، وقد ثبت أنّه قديم.

[٦٢] فإن قال: ما الدليل على أنّه لا يُدرك بالأبصار؟ فقل: ما استحال من اشتباهه بخلقه، وإيجاب الرؤية للاشتباه.

[٦٣] فإن قال: أين دلالة السمع على ذلك؟ فقل: قول الله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣].

فإذا تمهدت الذي قرّره كان معنى لفظ الخبر: ما من آدمي إلا وقلبه من الله سبحانه بين نعمتين حسنتين: إحداهما ما من به عليه من معرفة خالقه ورازقه، والأخرى الغبطة بما أنعم به عليه من تحسين خلقه وتوسيع رزقه، وذلك يوجب عليه الخروج إليه تعالى من حقّ الشكر على مننه، وإحسان الجوار لِنِعْمِهِ. وقد عبّر بعضهم عن هذا المعنى بعبارة أخرى قال: المراد بذلك تقلّب القلوب بين حسن آثار الله عليها، وهذا القول مجمل، والقول الذي ذكرناه من قبل مفصّل.

فأمّا ما تذهب إليه المشبهة من الإصبع هاهنا على حقيقتها، وأنّ الله سبحانه أصابع ويداً وساقاً وقدماً إلى غير ذلك، فهو من الجهالات التي تدفعها العقول بأوائلها، وتقضي بفسادها قبل إعمال النظر فيها، وكيف يصحّ هذا القول لهم، ويقوم في عقولهم مع اعتقادهم أنّ الله سبحانه مستو على العرش كاستواء / [ص ٣٢٣] القاعد في مقعده، والمتمهد على مهاده، وأنّ بينه وبين المخلوقين من بني آدم سبع سماوات، وما بين كلّ سماء وسماء مسيرة خمسمائة عام، وسمك كلّ سماء مثل ذلك، فيكف يسوغ أن تكون أصابعه - تعالى عن ذلك علواً كبيراً - واصلة إلى قلوب خلقه مع هذا البعد العظيم، والمدى الطويل؟ ولو كان ذلك على حقيقته لوجب أن يكون له من الأصابع ما لا نهاية له حتّى يختصّ قلب كلّ عبد من عبيده بإصبعين من أصابع يده. هذا لعمر الله القول المتفاسد، والظن المتكاذب.

وبمثل هذا الجواب نجيب من سأل عن قوله تعالى: ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ...﴾ الآية [المجادلة: ٧]، فنقول: أراد سبحانه أنّه معهم بالعلم والإحاطة لا بالدنو والمقاربة، لأنّ الأمر لو كان على ذلك لكان المعنى مستحيلاً، وذلك أنّه تعالى لا يجوز أن يكون مع كلّ ثلاثة، ولا مع كلّ خمسة في حال واحدة على الحقيقة، لأنّ الجسم لا يصحّ أن يكون في مكانين في حال واحدة، تعالى الله عن تنقل الأمكنة وتقلّب الأزمنة علواً كبيراً.

ومما بيّن كذب قولهم، وفساد تأويلهم، ما رواه أبو معاوية الضريير وغيره، عن الأعمش، عن إبراهيم، / [ص ٣٢٤] عن علقمة، عن عبد الله بن مسعود، قال: أتى النبيّ (عليه الصلاة والسلام) رجل من أهل الكتاب، فقال: يا أبا القاسم، أبلغك أنّ الله يحمل السماوات على إصبع، والأرض على إصبع، والشجر على إصبع، والثرى على إصبع، والخلائق على إصبع؟

متناهٍ، محتمل للزيادة والنقصان، وما احتمل ذلك كان مخلوقاً؟! (فلو كان الله تعالى جسماً، لم يكن بين الخالق) والمخلوق فرق». فهذا قول أبي عبد الله عليه السلام، وحجته على هشام فيما اعتل به هشام من المقال.

فكيف نكون قد أخذنا ذلك عن المعتزلة لولا قلة الدّين؟!*

الفصول المختارة/ الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ):

[[ص ٦٥]] وأخبرني الشيخ (أدام الله عزّه) مرسلًا عن عليّ ابن عاصم، عن عطاء بن السائب، عن ميسرة أنّ أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام مرّ برحبة القصارين بالكوفة فسمع رجلاً يقول: لا والذي احتجب بسبع طباق، قال: فعلاه بالدرّة وقال له: «ويلك إن الله لا يحجبه شيء عن شيء»، فقال الرجل: فأكفر عن يميني يا أمير المؤمنين؟ فقال: «لا، إنك حلفت بغير الله تعالى».

قال الشيخ (أدام الله عزّه): وفي هذا الحديث حجّة على المشبّهة، وحجّة على مذهبي في المعرفة والإرجاء وقولي في ذبائح أهل الكتاب، فأما المشبّهة فإنّها زعمت أنّ الله تعالى في السماء دون الأرض وأنه محتجب عن خلقه بالسماوات السبع، وفي دليل العقل على أنّ الذي يحويه مكان ويستره حجاب لا يكون إلّا جسماً أو جوهرًا والجسم محدث والبرهان قائم على قدم الله سبحانه، ما يمنع من التشبيه ويفسده. وقول الله سبحانه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، وقول / [[ص ٦٦]] أمير المؤمنين عليه السلام بصريحه يفسد ذلك أيضاً على ما تقدّم به الشرح.

وأما قولي في المعرفة فإنني أقول: إنه ليس يصحّ أن يُعرّف الله تعالى من وجه ويُجهل من وجه وإنّما يصحّ ذلك في المحسوسات فتُعرّف بالحسّ وتُجهل حقائقها لتعلّق العلم بها بالاستنباط.

تصحيح اعتقادات الإمامية/ الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ):

[[ص ٢٨]] معنى كشف الساق:

قال الشيخ أبو جعفر محمد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القميّ المتوفّي سنة (٣٨١هـ) في رسالة اعتقاداته في معنى قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ﴾ [القلم: ٤٢]: الساق: وجه الأمر وشدّته.

/ [[ص ٣٨]] [٦٤] فإن قال: ما الدليل على أنّه عالم لنفسه؟ فقل: استحالة جريان الجهل عليه، ووجوب جوازه على سائر ما علم بمعنى من الموجودات.

[٦٥] فإن قال: ما الدليل على أنّه قادر لنفسه؟ فقل: ما دلّ على كونه بها عالماً.

وكذلك في باب الحياة.

[٦٦] فإن قال: ما الدليل على أنّ كلامه محدث؟ فقل: ما فيه من آية الحدّث، من التفصيل والنظام.

الحكايات في مخالفة المعتزلة/ الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ):

[[ص ٧٨]] قلت: فإني لا أزال أسمع المعتزلة يدعون على أسلافنا: أنّهم كانوا - كلّهم - مشبّهة. وأسمع المشبّهة من العامّة يقولون مثل ذلك. وأرى جماعة من أصحاب الحديث من الإمامية يطابقونهم على هذه الحكاية، ويقولون: إنّ نفي التشبيه إنّما أخذناه من المعتزلة! فأحبّ أن تروي لي حديثاً يبيّن ذلك.

فقال: هذه الدعوى كالأولى. ولم يكن في سلفنا عليه السلام من يدين بالتشبيه من طريق / [[ص ٧٨]] المعنى. وإنّما خالف هشام وأصحابه، جماعة أبي عبد الله (عليه) / [[ص ٧٩]] (السلام) بقوله في الجسم، فزعم أنّ الله تعالى: (جسم لا كالأجسام).

وقد روي: أنّه رجع (عن هذا القول بعد ذلك. وقد اختلفت الحكايات) عنه، ولم يصحّ - منها - إلّا ما ذكرت.

وأما الردّ على هشام، والقول بنفي التشبيه، فهو أكثر من أن / [[ص ٨٠]] يُحصى من الرواية عن آل محمد عليهم السلام.

أخبرني أبو القاسم جعفر بن محمد بن قولويه عليه السلام، عن محمد بن يعقوب، عن محمد بن أبي عبد الله، عن محمد بن إسماعيل، عن الحسين بن الحسن، عن بكر بن صالح والحسن بن سعيد، عن عبد الله بن المغيرة، عن محمد بن زياد، قال: سمعت يونس بن ظبيان يقول: دخلت على أبي عبد الله عليه السلام، فقلت له: إنّ هشام بن الحكم يقول في الله تعالى قولاً عظيماً، / [[ص ٨١]] إلّا أنّي أختصر لك منه أحرفاً، يزعم: أنّ الله سبحانه: (جسم لا كالأجسام) لأنّ الأشياء شيثان: جسم، وفعل الجسم، فلا يجوز أن يكون الصانع بمعنى الفعل، ويجب أن يكون بمعنى الفاعل).

فقال أبو عبد الله عليه السلام: «يا ويحه! أما علم أنّ الجسم محدود،

مَتَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ» [ص: ٧٥]، أن المراد: بقدرتي وقوتي.

قال أبو عبد الله: ليس هذا هو الوجه في التفسير، لأنه يفيد تكرار المعنى، فكأنه قال: بقدرتي وقدرتي أو بقوتي وقوتي، إذ القدرة هي القوّة والقوّة هي القدرة، وليس لذلك معنى في وجه الكلام، والوجه ما قدّمناه من ذكر النعمة، / [ص ٣٤] وأن المراد بقوله: «مَا مَتَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ» إنّها أراد به نعمتي اللّتين هما في الدنيا والآخرة. والباء في قوله تعالى: «بِيَدَيَّ» تقوم مقام اللّام، فكأنه قال: خلقت ليدي، يريد به لنعمتي، كما قال: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥١﴾» [الذاريات: ٥٦]، والعبادة من الله تعالى نعمته عليهم، لأنّها تعقبهم ثوابه تعالى في النعيم الذي لا يزول.

وفي تأويل الآية وجه آخر، وهو: أن المراد باليدين فيها هما القوّة والنعمة، فكأنه قال: خلقت بقوتي ونعمتي.

وفيه وجه آخر، وهو: أن إضافة اليدين إليه إنّها أريد به تحقّق الفعل له وتأكيد إضافته إليه وتخصيصه به دون ما سوى ذلك من قدرة أو نعمة أو غيرهما، وشاهد ذلك قوله تعالى: «ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتْ يَدَاكَ» [الحج: ١٠]، وإنّما أراد: ذلك بما قدّمت من فعلك، وقوله تعالى: «وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبْتُمْ أَيْدِيَكُمْ» [الشورى: ٣٠]، والمراد به: فيما كسبتم.

والعرب تقول في أمثالها: (يداك أوكتا وفوك نفخ)، يريدون به: أنّك فعلت ذلك وتولّيته وصنعتته واخترعته، وإن لم يكن الإنسان استعمل به جارحتيه اللّتين هما يداه في ذلك الفعل.

* * *

تنزيه الأنبياء / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

/ [ص ٢٠١] [في وجه قول سيّدنا محمد ﷺ عن وضع الرّبّ قدمه في النار]:

مسألة: فإن قيل: فما قولكم في الخبر الذي رواه محمد بن جرير الطبري بإسناده إلى أبي هريرة عن النبي ﷺ أن النار تقول: (هل من مزيد؟) إذا ألقى فيها أهلها، حتّى يضع الرّبّ تعالى قدمه فيها. وتقول: قط قط، فحينئذٍ تمتلى وينزوي بعضها إلى بعض. وقد روي مثل ذلك عن أنس [بن مالك]؟

الجواب: قلنا: لا شبهة في أنّ كلّ خبر اقتضى ما تنفيه أدلّة

قال الشيخ المفيد: معنى قوله تعالى: «يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ» يريد به / [ص ٢٩] يوم القيامة [يكشف فيه] عن أمر شديد صعب عظيم، وهو الحساب والمدافعة على الأعمال، والجزاء على الأفعال، وظهور السرائر وانكشاف البواطن، والمدافعة على الحسنات والسيئات، فعبر بالساق عن الشدّة، ولذلك قالت العرب فيما عبرت به عن شدّة الحرب وصعوبتها: (قامت الحرب على ساق)، و(قامت الحرب بنا على ساق)، وقال شاعرهم أيضاً وهو سعد بن خالد:

كشفت لهم عن ساقها وبدا من الشرّ الصراح
وبدت عقاب الموت يخفق تحتها الأجل المتاح
ومن ذلك قولهم: (قد قامت السوق)، إذا ازدحم أهلها واشتد أمرها بالمبايعة والمشاركة، ووقع الجُدُّ في ذلك والاجتهاد.

/ [ص ٣٠] [تأويل اليد]:

فصل: ومضى في كلام أبي جعفر ﷺ شاهد اليد عن القدرة قوله تعالى: «وَأَذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُدَ ذَا الْأَيْدِ» [ص: ١٧]، فقال: ذو القوّة.

قال الشيخ المفيد ﷺ: وفيه وجه آخر وهو أن اليد عبارة عن النعمة، قال الشاعر:

له عليّ أيادٍ لست أكفرها وإنّما الكفر ألا تشكر النعم
فيحتمل أن قوله تعالى: «دَاوُدَ ذَا الْأَيْدِ» يريد به ذا النعم، ومنه قوله تعالى: «بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ» [المائدة: ٦٤] يعني نعمتيه العامتّين في الدنيا والآخرة.

/ [ص ٣١] [نفخ الأرواح]:

أبو جعفر ﷺ في قوله تعالى: «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» [الحجر: ٢٩]، فقال: هي روح مخلوقة أضافها إلى نفسه كما أضاف البيت إلى نفسه وإن كان خلقاً له.

/ [ص ٣٢] قال الشيخ المفيد ﷺ: ليس وجه إضافة الروح

[والبيت] إلى نفسه والنسبة إليه من حيث الخلق فحسب، بل الوجه في ذلك التمييز لها بالإعظام والإجلال والاختصاص بالإكرام والتبجيل من جهة التحقّق بهما، ودلّ بذلك على أنّهما يختصّان منه بكرامة وإجلال لم يجعله لغيرهما من الأرواح والبيوت، فكان الغرض من ذلك دعاء الخلق إلى اعتقاد ذلك فيها والإعظام لها به.

/ [ص ٣٣] [حكمة الكناية والاستعارة]:

فصل: والذي قاله أبو جعفر ﷺ في تفسير قوله تعالى: «مَا

قال الراعي - واسمه عبيد بن الحصين، ويكنى بأبي جندل -،
يصف راعياً حسن القيام / [[ص ٢٠٦]] على إبله:

ضعيف القوى بادي العروق ترى له

عليها إذا ما أجذب الناس إصبعا

[من الطويل]

وقال ليبد:

من يبسط الله عليه إصبعا بالخير والشر بأي أولعا
يملاً له منه ذنوباً مترعا

[من الرجز]

وقال الآخر:

أكرم نزاراً واسقه المشعشا فإن فيه خصلات أربعا
مجداً وجوداً ويداً وإصبعا

فإن الإصبع في كل ما أوردناه المراد به الأثر الحسن والنعمة،
فيكون المعنى: ما من آدمي إلا وقلبه بين نعمتين لله تعالى جليلتين.

فإن قيل: فما معنى تثنية النعمتين ونعم الله تعالى على عباده لا
تُحصى كثرة؟

قلنا: يحتمل أن يكون الوجه في ذلك نِعَم الدنيا و[نِعَم]
الآخرة، وثنأها لأنهما كالجنسين أو النوعين، وإن كان كل قبيل
منها في نفسه ذا عدد كثير. ويمكن أن يكون الوجه في تسميتهما
الأثر الحسن بالإصبع هو من حيث يشار إليه بالإصبع إعجاباً
[به] وتنبهاً عليه، وهذه عادتهم في تسمية الشيء بما يقع عنده وبما
له به علقه.

وقد قال قوم: إن الراعي أراد أن يقول يداً في موضع إصبع،
لأن اليد النعمة، فلم يمكنه، فعدل عن اليد إلى الإصبع لأنهما من
اليد.

/ [[ص ٢٠٧]] وفي هذه الأخبار وجه آخر وهو أوضح من
الوجه الأول وأشبه بمذهب العرب وتصرف ملاحن كلامها،
وهو أن يكون الغرض في ذكر الأصابع الإخبار عن تيسير
تصريف القلوب وتقليبها والفعل فيها [عليه] [جلّ وعزّ]،
ودخول ذلك تحت قدرته، ألا ترى أنهم يقولون: (هذا الشيء في
خنصري، وإصبعي، وفي يدي، وقبضتي)؟ كل ذلك إذا أرادوا
وصفه بالتيسير والتسهيل وارتفاع المشقة فيه والمؤونة.

وعلى هذا [المعنى] يتأول المحققون قوله تعالى: ﴿وَالْأَرْضُ
جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾

العقول فهو باطل مردود، إلا أن يكون له تأويل سائغ غير
متعسف، فيجوز أن يكون صحيحاً، ومعناه مطابقاً للأدلة.

وقد دلت العقول ومحكم القرآن والصحيح من السنة على أن الله
تعالى ليس بذي جوارح، ولا يشبه شيئاً من المخلوقات، وكلّ خبر
ينافي ما ذكرناه وجب أن يكون إما مردوداً أو محمولاً على ما يطابق ما
ذكرنا من الأدلة، وخبر القدم يقتضي ظاهره التشبيه المحض، فكيف
يكون مقبولاً؟ وقد قال قوم: إنه لا يمتنع أن يريد بذكر القدم القوم
الذين قدّمهم لها، وأخبر أنهم يدخلون إليها ممن استحَقّها بأعماله.

/ [[ص ٢٠٢]] فأما قول النار: فهل من مزيد؟ فقد قيل:
معنى ذلك أنها صارت بحيث لا موضع فيها للزيادة، وبحيث لو
كانت ممن تقول لقلت: قد امتلأت وما بقي في [من] مزيد،
وأضاف القول إليها على سبيل المجاز، كما أضاف الشاعر القول
إلى الحوض [من قوله]:

امتلاً الحوض فقال قطني

مهلاً رويداً قد ملأت بطني

[من الرجز]

وقد قال أبو علي الجبائي: إن القول الذي هو (هل من مزيد؟)
من قول الخزنة. كما يقال: قالت البلدة الفلانية [كذا]، أي قال
أهلها. وكما قال تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾
[الفجر: ٢٢]، وهذا أيضاً غير ممتنع.

* * *

[[ص ٢٠٥]] [في قول سيدنا محمد ﷺ: «إن قلوب بني آدم
كلها بين إصبعين»]:

مسألة: فإن قيل: فما معنى الخبر المروي عن عبد الله بن عمر
أنه قال: سمعت النبي ﷺ يقول: «إن قلوب بني آدم كلها بين
إصبعين من أصابع الرحمن يصرّفها كيف يشاء». ثم يقول رسول
الله ﷺ عند ذلك: «اللهم مصرف القلوب اصرف قلوبنا إلى
طاعتك». والخبر الذي يرويه أنس قال: [قال] رسول الله ﷺ:
«ما من قلب آدمي إلا وهو بين إصبعين من أصابع الله تعالى، فإذا
شاء أن يثبتته ثبته، وإذا شاء أن يقلّبه قلبه»؟

الجواب: قلنا: إن لمن تكلم في تأويل هذه الأخبار ولم يدفعها
لمناقضها لأدلة العقول أن يقول: [إن] الإصبع في كلام العرب وإن
كانت [هي] الجارحة المخصوصة، فهي أيضاً الأثر الحسن. يقال:
[لفلان على ماله وإبله إصبع حسنة]، أي: [له] قيام وأثر حسن.

تعالى خلق [آدم وخلق] صورته لينفي بذلك الشك في أن تأليفه من فعل غيره، لأن التأليف من جنس مقدور البشر، والجواهر وما شاكلها من الأجناس المخصوصة من الأعراض [هي] التي تفرّد القديم تعالى بالقدرة عليها. فيمكن قبل النظر أن تكون الجواهر من فعله، وتأليفها من فعل غيره. ألا ترى أننا نرجع في العلم من أن تأليف السماء من فعله تعالى إلى السمع، لأنه لا دلالة / [[ص ٢٠٩]] في العقل على ذلك. كما نرجع في أن تأليف الإنسان من فعله تعالى في الموضع الذي يُستدلُّ [به] على أنه عالم من حيث ظهر منه الفعل المحكم، إلى أن يجعل الكلام في أول إنسان خلقه [الله تعالى]، لأنه لا يمكن أن يكون مؤلفه سواء إذا كان هو أول الأحياء من المخلوقات. فكأنه ﷺ أخبر بهذه الفائدة الجليلة وهو أن جواهر آدم ﷺ وتأليفه من فعل الله تعالى.

ويمكن وجه خامس: وهو أن يكون المعنى أن الله تعالى أنشأه على هذه الصورة التي شوهدها عليها على سبيل الابتداء، وأنه لم ينتقل إليها ويتدرج كما جرت العادة في البشر. وكل هذه الوجوه جائزة في معنى الخبر، والله تعالى ورسوله أعلم بالمراد.

[في قول سيدنا محمد ﷺ: «سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر»]:

مسألة: فإن قيل: فما معنى الخبر المروي عن النبي ﷺ أنه قال: «سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته»، وهذا خبر مشهور لا يمكن تضعيفه ونسبته إلى الشذوذ؟
الجواب: قلنا: أمّا هذا الخبر فمطعون عليه مقدوح في راويه، فإن راويه قيس بن أبي حازم، وقد كان خولط [في عقله] في آخر عمره مع استمراره على رواية الأخبار. وهذا قدح لا شبهة فيه، لأن كل خبر مروى عنه لا يعلم تاريخه يجب أن يكون مردوداً، لأنه لا يؤمن [من] أن يكون ممّا سُمع منه [في] حال الاختلال. وهذه طريقة في قبول الأخبار وردّها ينبغي أن يكون أصلاً ومعتبراً فيمن علم منه الخروج ولم يعلم تاريخ ما نُقل عنه.

على أن قيساً لو سلم [من] هذا القدح كان مطعوناً فيه من وجه آخر، وهو أن قيس بن أبي حازم كان مشهوراً بالنصب [والمعاداة] لأمير المؤمنين (صلوات الله وسلامه عليه) والانحراف عنه، وهو الذي قال: رأيت علي بن أبي طالب ﷺ

[الزمر: ٦٧]، فكأنه ﷺ لم أراد المبالغة في وصفه بالقدرة على قلب القلوب وتصريفها بغير مشقة ولا كلفة، قال: إنهما بين أصابعه، كناية عن هذا المعنى، واختصاراً للفظ الطويل فيه.

وقد ذكر قوم - في معنى الأصابع على [تسليم] أئمة المخلوقات من اللحم والدم استظهاراً في الحجّة على المخالف - وجهاً آخر، وهو أنه لا يُنكر أن يكون القلب يشتمل عليه جسمان على شكل الإصبعين، يُحرّكه الله [بهما] ويُقلّبه بالفعل فيهما. ويكون وجه تسميتهما بالإصبعين من حيث كانا على شكلهما. والوجه في إضافتهما إلى الله تعالى، وإن كانت جميع أفعاله تضاف إليه بمعنى الملك والقدرة، لأنه لا يقدر على الفعل فيهما وتحريكهما منفردين عمّا جاوزهما غيره تعالى، وقيل: إنهما إصبعان [له] من حيث اختصّ بالفعل فيهما على هذا الوجه. وهذا التأويل وإن كان دون ما تقدّمه فالكلام يحتمله، ولا بدّ من ذكر القوي والضعيف إذا كان في الكلام [له] أدنى احتمال.

[في قول سيدنا محمد ﷺ: «إن الله خلق آدم على صورته»]:
مسألة: فإن قيل: فما معنى الخبر المروي عن النبي ﷺ أنه قال: «إن الله خلق آدم / [[ص ٢٠٨]] على صورته»، أو ليس ظاهر هذا الخبر يقتضي التشبيه وأن الله تعالى عن ذلك [علوياً كبيراً] صورة؟

الجواب: قلنا: قد قيل في تأويل هذا الخبر: إن الهاء في قوله: «صورته» - إذا صحّ هذا الخبر - راجعة إلى آدم ﷺ دون الله تعالى، فكان المعنى أنه تعالى خلقه على الصورة التي قبض عليها، وأنّ حاله لم تتغير في الصورة بزيادة ولا نقصان كما تتغير أحوال البشر.

وذكر وجه ثانٍ: وهو أن تكون الهاء راجعة إلى الله تعالى، ويكون المعنى أنه خلقه على الصورة التي اختارها واجتباها، لأنّ الشيء قد يضاف على هذا الوجه إلى مختاره ومصطفيه.

وذكر أيضاً وجه ثالث: وهو أن هذا الكلام خرج على سبب معروف، لأنّ الزهري روى عن الحسن أنه كان يقول: مرّ رسول الله ﷺ برجل من الأنصار وهو يضرب وجه غلام له ويقول: قبح الله وجهك ووجه من تشبهه، فقال النبي ﷺ: «بئس ما قلت، فإن الله خلق آدم على [صورته - يعني على] صورة المصروب -».

ويمكن في [هذا] الخبر وجه رابع: وهو أن يكون المراد أن الله

وسرورهم، لأنهم يعلمون بذلك أنه تعالى يقصد بها يفعله لهم من النعيم التعظيم والتبجيل، وأنه يُديم ذلك ولا يقطعه.

وأهل النار إذا علموه تعالى ضرورةً علموا قصده إلى إهانتهم والاستخفاف بهم وإدامة مكروهم وعذابهم. فاختلف العلماء في باب البشارة وإن اتَّفقا في أنَّها ضروريَّان.

[في حديث نفي الممل عن الله تعالى]:

مسألة: فإن قيل: فما معنى الخبر الذي رواه أبو هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: «إِنَّ أَحَبَّ الْأَعْمَالِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى أَدْوَمُهَا وَإِنْ قَلَّ، فَعَلَيْكُمْ مِنَ الْأَعْمَالِ بِمَا تَطِيقُونَ، فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَمَلُّ حَتَّى تَمَلُّوا».

الجواب: [قلنا]: في تأويل هذا الخبر وجوه [في] كل واحد منها يخرج كلامه ﷺ من حيز الشبهة:

أولها: أنه أراد نفي الممل عنه تعالى، وأنه لا يملُّ أبداً، فعلقه بما لا يقع على سبيل التباعد، / [[ص ٢١٢]] كما قال (جلَّ وعزَّ): «وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلْبِغَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْحَيَاطِ» [الأعراف: ٤٠]، وكما قال الشاعر:

فإنك سوف تحكم أو تباهي

إذا ما شبت أو شاب الغراب

[من الوافر]

أراد: أنك لا تحكم أبداً.

فإن قيل: ومن أين لكم أن الذي علَّقه به لا يقع، حتى حكمتم بأنه أراد [نفي الممل على سبيل التأيد]؟

قلنا: معلوم أن الممل لا يشمل البشر في جميع أمورهم وأطوارهم، وأنهم لا يعرفون من حرص ورغبة وأمل وطمع، فهذا جاز أن يُعلَّق ما علم [الله] تعالى أنه لا يكون مللهم.

والوجه الثاني: أن يكون المعنى أنه تعالى لا يغضب عليكم فيطرحكم ويخليكم من فضله وإحسانه حتى تتركوا العمل له، وتعرضوا عن سؤاله، والرغبة في حاجاتكم إلى جوده. فسمي الفاعلين مللاً وإن لم يكونا على الحقيقة كذلك على مذهب العرب في تسميتها الشيء باسم غيره إذا وافق معناه من بعض الوجوه.

قال عدي بن زيد العبادي:

ثم أضحوا لعب الدهر بهم

وكذاك الدهر يودي بالرجال

[من الرمل]

على منبر الكوفة يقول: / [[ص ٢١٠]] «انفروا إلى بقيّة الأحزاب»، فبغضه حتى اليوم في قلبي. إلى غير ذلك من تصريحه بالمناسبة والمعادة. وهذا قادح لا شك في عدالته.

على أن للخبر وجهاً صحيحاً يجوز أن يكون محمولاً عليه إذا صحَّ، لأن الرؤية قد تكون بمعنى العلم، وهذا ظاهر في اللغة ويدلُّ عليه قوله تعالى: «أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ ﴿٦﴾ [الفجر: ٦]، و[قوله]: «أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ ﴿١﴾ [الفيل: ١]، وقوله تعالى: «أَوَلَمْ يَرَ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ ﴿٧٧﴾ [يس: ٧٧].

وقال الشاعر:

رأيت الله إذ سمى نزارا وأسكنهم بمكة قاطنينا
فيجوز أن يكون معنى الخبر على هذا: (إنكم تعلمون ربكم علماً ضرورياً كما تعلمون القمر ليلة البدر من غير مشقة ولا كد نظراً).

وليس لأحد أن يقول: إن الرؤية إذا كانت بمعنى العلم تعدت إلى مفعولين لا يجوز الاقتصار على أحدهما على مذهب أهل اللسان، والرؤية بالبصر تعدت إلى مفعول واحد، فيجب أن يُحمَل الخبر مع فقد المفعول الثاني على الرؤية بالبصر، وذلك أن العلم عند أهل اللغة على ضربين: علم يقين ومعرفة. والضرب الآخر يكون بمعنى الظنِّ والحسبان. والذي هو بمعنى اليقين لا يُتعدى إلى أكثر من مفعول واحد. ولهذا يقولون: (علمت زيدا) بمعنى عرفته وتيقنته، ولا يأتون بمفعول ثانٍ، وإذا كان بمعنى الظنِّ احتاج إلى المفعول الثاني، [وقد قيل: ليس يمتنع أن يكون المفعول الثاني] في الخبر محذوفاً يدلُّ الكلام عليه، وإن لم يكن مصرحاً به.

/ [[ص ٢١١]] فإن قيل: يجب على تأويلكم هذا أن يساوي أهل النار أهل الجنة في هذا الحكم الذي هو المعرفة الضرورية بالله تعالى، لأنَّ معارف جميع أهل الآخرة عندهم لا تكون إلا اضطراباً. فإذا ثبت أن الخبر بشارة للمؤمنين دون الكافرين بطل تأويلكم.

قلنا: البشارة في هذا الخبر تخصُّ المؤمنين على الحقيقة، لأنَّ الخبر بزوال اليسير من الأذى لمن نعيمه خالص صاف يُعدُّ بشارةً. ومثل ذلك لا يُعدُّ بشارةً لمن هو في غاية المكروه ونهاية الألم والعذاب، وأيضاً فإنَّ علم أهل الجنة بالله ضرورةً يزيد في نعيمهم

ظأنون أنه قبيح، ورتَّب ذلك كما رتَّبناه في الأنبياء ﷺ، ومن الله نستمدُّ حسن المعونة والتوفيق.

* * *

الأمالي (ج ٢) / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[[ص ٢]] [تأويل خبر]: إنَّ سأل سائل عن الخبر المروي عن عبد الله بن عمر أنه قال: سمعت النبي ﷺ يقول: «إنَّ قلوب بني آدم كلُّها بين إصبعين من أصابع الرحمن يصرفها كيف شاء»، ثم يقول قال رسول الله ﷺ عند ذلك: «اللَّهِمَّ مصرِّف القلوب، صرِّف قلوبنا إلى طاعتك». وعمَّا يرويه أنس، قال: قال رسول الله ﷺ: «ما من قلب آدمي إلَّا وهو بين إصبعين من أصابع الله تعالى، فإذا شاء أن يُثبِّته ثبَّته، وإنَّ شاء أن يُقلِّبه قلِّبه». وعمَّا يرويه ابن حوشب، قال: قلت لأُمِّ سلمة زوج النبي ﷺ: ما كان أكثر دعاء النبي ﷺ؟ قالت: كان أكثر دعائه: «يا مقلِّب القلوب، ثبِّت قلبي على دينك»، فقالت: قلت: يا رسول الله، ما أكثر دعائك: «يا مقلِّب القلوب، ثبِّت قلبي على دينك»؟ فقال: «يا أُمِّ سلمة، ما من آدمي إلَّا وقلبه بين إصبعين من أصابع الله ﷻ، ما شاء أقام وما شاء أزاغ».

فقال: ما تأويل هذه الأخبار على ما يطابق التوحيد وينفي التشبيه؟ أوليس من مذهبكم أنَّ الأخبار التي يخالف ظاهرها الأصول ولا تطابق العقول لا يجب ردُّها والقطع على كذب راويها إلَّا بعد أن لا يكون لها في اللغة مخرج ولا تأويل؟ وإنَّ كان لها ذلك فباستكراهٍ أو تعسُّفٍ، ولستم ممن يقول ذلك في مثل هذه الأخبار، فما تأويلها؟

الجواب: إنَّ الذي يُعوَّل عليه من تكلم في تأويل هذه الأخبار هو أن يقول: إنَّ الإصبع في كلام العرب وإنَّ كانت الجارحة المخصوصة فهي أيضاً الأثر الحسن، يقال: لفلان على ماله وإبله إصبع حسنة، أي قيام وأثر حسن. قال الراعي يصف راعياً حسن القيام على إبله:

ضعيف العصا بادي العروق ترى له

عليها إذا ما أجذب الناس إصبعا

وقال طفيل الغنوي يصف فحلاً:

/[[ص ٣]]/

كमित كركن الباب أحيى بناته

مقاليها فاستحشمتهنَّ إصبعا

وقال عبيد بن الأبرص الأسدي:

سائل بنا حجر بن أمِّ قطام إذ

ظلت به السمر الذوابل تلعب

[من الكامل]

فنسب اللعب إلى الدهر والقنا تشبيهاً.

/[[ص ٢١٣]] وقال ذو الرمة:

وأبيض موشى القميص نصبته

على خصر مقلاة سفيه جديها

[من الطويل]

فسمي اضطراب زمامها سفهاً، لأنَّ السفه في الأصل هو الطيش وسرعة الاضطراب والحركة، وإنَّها وصف ناقته بالذكاء والنشاط.

والوجه الثالث: أن يكون المعنى أنَّه تعالى لا يقطع عنكم خيره ونائله حتَّى تملؤا من سؤاله، ففعلهم ملل على الحقيقة، وسمي فعله تعالى مللاً وليس على الحقيقة. وكذلك للزدواج والتشاكل في الصورة، وإنَّ كان المعنى مختلفاً. ومثله قوله تعالى: «فَمَنْ اغْتَدَى عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ» [البقرة: ١٩٤]، «وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا» [الشورى: ٤٠].

ومثله قول الشاعر:

ألا لا يجهلنَّ أحد علينا

فنجهل فوق جهل الجاهلينا

[من الوافر]

وإنَّما أراد المجازاة على الجهل، لأنَّ العاقل لا يفخر بالجهل ولا يتمدح به.

واعلم أنَّ هذه الأخبار المضافة إلى النبي ﷺ ممَّا يقتضي ظاهرها تشبيهاً لله تعالى بخلقه، أو جوراً له في حكمه، أو إبطالاً لأصل عقلي، نظائر كثيرة، وإنَّ كانت لا تجري في الشهرة مجرى ما ذكرناه، ومتى تقصينا الكلام على جميع ذلك طال الكتاب جداً وخرج عن الغرض المقصود به، لأنَّ شرطنا أن لا نتكلم ولا نتأوَّل فيما يضاف إلى الأنبياء ﷺ من المعاصي إلَّا على أنه من الكتاب، أو خبر معلوم، أو مشهور يجري في شهرته مجرى المعلوم، وفيما ذكرناه بلاغ وكفاية.

ونحن نبتدئ بالكلام على ما يضاف إلى الأئمة عليهم السلام ممَّا ظنَّ

وقال لبيد بن ربيعة:

من يبسط الله عليه إصبعا بالخير والشرُّ بأيُّ أولعا
يملاً له منه ذنوباً مترعا

وقال حميد بن ثور:

أغرُّ كلون البدر في كل منكب
من الناس نعمى تحديها وإصبع

وقال آخر:

وأرزونات ليس فيهنَّ أبن
ذو إصبع في مسها وذو فطن

وقال آخر:

أكرم نزاراً واسقه المشعشعا
فإنَّ فيه خصلاتٍ أربعا

حداً وجوداً وندى وإصبعا

والإصبع في كل ما أوردناه المراد بها الأثر الحسن والنعمة،
فيكون المعنى: ما من آدمي إلا وقلبه بين نعمتين لله جليلتين
حسنتين.

فإن قيل: هذا قد ذكِرَ كما حكيتم، إلا أنه لم يُفصّل: ما
النعمتان؟ وما وجه التشبية هاهنا ونعم الله تعالى على عباده كثيرة
لا تُحصى؟

قلنا: يحتمل أن يكون الوجه في ذلك نعم الدنيا ونعم الآخرة،
وثأهما لأنهما كالجنسين أو كالنوعين، وإن كان كل قبيل منهما في
نفسه ذا عدد كثير، لأن الله تعالى قد أنعم على عباده بأن عرفهم
بأدلته وبراهينه ما أنعم به عليهم من نعم الدنيا والآخرة، وعرفهم
ما لهم في الاعتراف بذلك والشكر عليه والثناء به من الثواب
الجزيل والبقاء في النعيم الطويل.

ويمكن أن يكون الوجه في تسميتهم للأثر الحسن بالإصبع
هو من حيث يشار إليه / [[ص ٤]] بالإصبع إعجاباً به وتنبهياً
عليه، وهذه عادتهم في تسمية الشيء بما يقع عنده، وبها له به علقه.
وقد قال قوم: في بيتي طفيل والراعي: إنهما أرادوا أن يقولوا: (يداً)
في مكان الأصبع، لأن اليد النعمة، فلم يمكنها فعلا عن اليد إلى
الإصبع لأنهما من اليد.

وفي الإصبع التي هي الجارحة ثمان لغات: أصبَع بفتح الألف
والباء، وأصبَع بفتح الألف وكسر الباء، وأصبِع بضم الألف
والباء، وأصبَع بضم الألف وفتح الباء، وأصبوع بضم الألف مع

الواو، وإصبع بكسر الألف والباء، وإصبَع بكسر الألف وفتح
الباء، وإصبِع بكسر الألف وضم الباء.

وفي هذه الأخبار وجه آخر، وهو أوضح ممَّا ذكِرَ، وأشبه
بمذاهب العرب في ملاحن كلامها وتصرف كنياتها، وهو أن
يكون المعنى في ذكر الأصابع الإخبار عن تيسر تصريف القلوب
وتقليبها والفعل فيها عليه جلت عظمتها ودخول ذلك تحت
قدرته، ألا ترى أنهم يقولون: هذا الشيء في خنصري وإصبعي،
وفي يدي وقبضتي؟ كل ذلك إذا أرادوا تسهله وتيسره وارتفاع
المشقة فيه والمؤنة. وعلى هذا المعنى يتأول المحققون قوله تعالى:
﴿وَالْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ
بِيَمِينِهِ﴾ [الزمر: ٦٧]، فكأنه ﷺ لما أراد المبالغة في وصفه
بالقدرة على تقليب القلوب وتصريفها بغير مشقة ولا كلفة، وإن
كان غيره تعالى يعجز عن ذلك ولا يتمكن منه، فقال: إنَّها بين
إصبعين من أصابعه كناية عن هذا المعنى، واختصاراً للفظ
الطويل، وجرياً على مذهب العرب في إخبارهم عن مثل هذا
المعنى بمثل هذا اللفظ. وهذا الوجه يجب أن يكون مقدماً على
الوجه الأوّل ومعتمداً عليه، لأنَّه واضح جلي.

ويمكن أن يكون في الخبر وجه آخر على تسليم ما يقترحه
المخالفون، من أن الإصبعين هما المخلوقتان من اللحم / [[ص ٥]]
والدم، استظهاراً في الحجّة وإقامة لها على كل وجه، وهو أنه لا يتكرّر
أن يكون القلب يشتمل عليه جسمان على شكل الإصبعين يُحرّكه الله
تعالى بهما، ويُقلِّبه بالفعل فيهما. ويكون وجه تسميتها بالأصابع من
حيث كانا على شكلهما، والوجه في إضافتهما إلى الله تعالى وإن كانت
جميع أفعاله تضاف إليه بمعنى الملك والقدرة، لأنَّه لا يقدر على
الفعل فيهما وتحريكهما منفردين عمّا جاورهما غيره تعالى، فقيل: إنَّهما
إصبعان له، من حيث اختصّ بالفعل فيهما على هذا الوجه، لأنَّ غيره
إنَّما يقدر على تحريك القلب وما هو مجاور للقلب من الأعضاء
بتحريك جملة الجسم، ولا يقدر على تحريكه وتصريفه منفرداً ممَّا
يجاوره غيره تعالى، فمن أين للمبطلين المتأولين هذه الأخبار
بأهوائهم وضعف آرائهم أن الأصابع هاهنا إذا كانت لحماً ودماً فهي
جوارح لله تعالى؟ وما هذا الوجه الذي ذكرناه ببعيد. وعلى المتأول أن
يورد كلاً مما يحتمله الكلام ممَّا لا تدفعه حجّة، وإن ترتّب بعضه على
بعض في القوّة والوضوح. ونحن نعود إلى تفسير ما لعله أن يشته
من الأبيات التي استشهدنا بها.

الأماي (ج ٣) / السيد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[[ص ٢٥]] [تأويل آية]: إن سأل سائل عن قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيَّ...﴾ الآية [ص: ٧٥]، فقال: كيف أضاف إلى نفسه اليد، وهو ممن يتعالى عن الجوارح؟

الجواب: قلنا: / [[ص ٢٦]] في هذه الآية وجوه:

أولها: أن يكون قوله تعالى: ﴿لَمَّا خَلَقْتَ بِيَدَيَّ﴾ جارياً مجرى قوله: (لما خلقت أنا)، وذلك مشهور في لغة العرب، يقول أحدهم: هذا ما كسبت يداك، وما جرّت عليك يداك، فإذا أرادوا نفي الفعل عن الفاعل استعملوا فيه هذا الضرب من الكلام، فيقولون: فلان لا تمشي قدمه، ولا ينطق لسانه، ولا تكتب يده، وكذلك في الإثبات. ولا يكون للفعل رجوع إلى الجوارح في الحقيقة، بل الفائدة فيه النفي عن الفاعل.

وثانيها: أن يكون معنى اليد هاهنا النعمة، ولا إشكال في أن أحد محتملات لفظة اليد النعمة.

فأمّا الوجه في تشبيهها فقد قيل فيه: إن المراد نعمة الدنيا ونعمة الآخرة، فكأنه تعالى قال: ما منعك أن تسجد لما خلقت لنعمتي، وأراد بالباء اللام.

وثالثها: أن يكون معنى اليد هاهنا القدرة، وذلك أيضاً معروف من محتملات هذه اللفظة، يقول القائل: ما لي بهذا الأمر من يد ولا يدان، وما يجري مجرى ذلك. والمعنى: إنني لا أقدر عليه ولا أطيقه، وليس المراد بذلك إثبات قدرة على الحقيقة، بل إثبات كون القادر قادراً، ونفي كونه قادراً، فكأنه تعالى قال: ما منعك أن تسجد لما خلقت وأنا قادر على خلقه، فعبّر عن كونه قادراً بلفظ اليد الذي هو عبارة عن القدرة، وكل ذلك واضح في تأويل الآية.

* * *

[[ص ٤٦]] [تأويل آية]: إن سأل سائل عن معنى قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا نَطْعُمُكُمْ لَوْجَهُ اللَّهِ﴾ [الإنسان: ٩]، وقوله: ﴿وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٧]، وما شاكل ذلك من آي القرآن المتضمنة لذكر الوجه. الجواب: قلنا: الوجه ينقسم في اللغة العربية إلى أقسام:

فالوجه المعروف المركّب فيه العينان من كل حيوان.

والوجه أيضاً أوّل الشيء وصدوره، ومن ذلك قوله تعالى:

أمّا قوله: (حدّاً وجوداً وندى وإصبغاً)، فمعنى الحدّ المضاء والنفاد. وقول آخر: (وأرذات ليس فيهنّ أبناً)، فالأرذات العصي، والأبناً العقد. فأمّا قول حميد بن ثور: (في كل منكب من الناس)، فالمنكب الجماعة، والمنكب الناحية. وأمّا معنى أبيات لبيد: فإنّه أراد: من يسق الله إليه خيراً أو يصرف عنه شراً فعل ذلك به، وأسبغ له حتّى ينتهي منها. فأمّا بيت طفيل الغنوي، فمعناه: أن هذا الفحل الذي وصفه بأنّه كميت، وأنّه كركن الباب لتماه وشدّته لمّا ضرب في الإبل التي وصفها عاشت أولادها التي هي بناته بعد أن كنّ مقاليت، والمقلاة التي لا يعيش لها ولد، فكان هذا منه أثراً جميلاً عليها. فأمّا بيت الراعي، فمعنى قوله: (ضعيف العصا) يريد أنّه قليل الضرب لها، إمّا لأنّهنّ لا يوجنّه سداداً وتأوذاً، أو لشفقته عليهنّ، وهذه كناية في نهاية الحسن، واختصار شديد، لأنّه قد يجوز أن يكون ضعيف العصا على الحقيقة من حيث لا يحتاج إلى استعمالها في الضرب فيختارها قويّة، ويجوز أن يكون حذف، وأراد ضعيف فعل العصا. وقوله: (بادي العروق) يعني عروق رجله لفسادها من السعي في أثر هذا الإبل، وأراد بالإصبع أنّ له عليها في جذب الناس أثراً جميلاً لحسن قيامه وتعهّده. وقد قيل: إنّها سُمّي الراعي لبيت قاله في / [[ص ٦]] هذه القصيدة بعد بيتين من البيت الذي أشدنا، وهو:

لها أمرها حتّى إذا ما تبوّأت

بأحقافها مأوى تبوّأت مضجعا

هذا قول الأصبغي. وقال السكري: سُمّي بذلك لقوله في

هذه القصيدة أيضاً:

هدان أخو طبّ وصاحب علبه

يرى المجد أن يلقي جلاءً ومرتعا

وروي عن بعض بني نمير أنّه قال: إنّها سُمّي بذلك لقوله:

تبيت مرافقهنّ فوق مزلة

لا يستطيع بها القراد مقبلا

فقال بعض بني نمير لمّا سمع هذا البيت: والله ما هو إلا

راعي إبل، فبقيت عليه. وقال محمد بن سلام: إنّها سُمّي الراعي

لكثرة وصفه الإبل وحسن نعتة لها. واسمه عبيد بن حصين بن

جندل، وكنيته أبو جندل، وقيل: أبو نوح.

* * *

﴿وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمِنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجَهَ النَّهَارِ وَاسْكُرُوا آخِرَهُ﴾ [آل عمران: ٧٢]، أي / [[ص ٤٧]] أول النهار. ومنه قول الربيع بن زياد:

من كان مسروراً بمقتل مالكٍ

فليات نسوتنا بوجه نهار

أي غداة كل يوم. وقال قوم: وجه نهار اسم موضع.

والوجه القصد بالفعل، من ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ

دِيناً مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ﴾ [النساء: ١٢٥]. وقال الفرزدق:

وأسلمت وجهي حين سُدَّتْ ركائبي

إلى آل مروان بُناة المكارم

أي جعلت قصدي وإرادتي لهم. وأشدّ الفراء:

أستغفر الله ذنباً لست محصيه

ربّ العباد إليه الوجه والعمل

أي القصد. ومنه قولهم في الصلاة: وجّهت وجهي للذي فطر

السموات والأرض، أي قصدت قصدي بصلاحي وعملي،

وكذلك قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ الْقَيِّمِ﴾ [الروم: ٤٣].

والوجه الاحتيال في الأمرين، من قولهم: كيف الوجه لهذا

الأمر؟ وما الوجه فيه؟ أي ما الحيلة.

والوجه الذهاب والجهة والناحية. قال حمزة بن بيض الحنفي:

أيّ الوجوه انتجعت قلت لهم

لأيّ وجهٍ إلّا إلى الحكم

متى يقل صاحباً سراقه

هذا ابن بيض بالباب بيتسم

والوجه القدر والمنزلة، ومنه قولهم: لفلان وجه عريض،

وفلان أوجه من فلان، أي أعظم قدراً وجاهاً، ويقال: أوجهه

السلطان، إذا جعل له جاهاً. قال امرؤ القيس:

ونادمت قيصر في ملكه

فأوجهني وركبتُ البريدا

/ [[ص ٤٨]] يقال: حمل فلان فلاناً على البريد، إذا هيأ له في

كلّ مرحلة مركوباً ليركبه، فإذا وصل إلى المرحلة الأخرى نزل عن

المعبي وركب المرفه، وهكذا إلى أن يصل إلى مقصده.

والوجه الرئيس المنظور إليه، يقال: فلان وجه القوم، وهو

وجه عشيرته، ووجه الشيء نفسه وذاته. قال أحمد بن جندل:

ونحن حفزنا الحوفزان بطعنة

فأفلت منها وجهه عتد نهد

/ [[ص ٤٩]] أراد أفلته ونجّاه. ومنه قولهم: إنّما أفعل ذلك

لوجهك. ويدلّ أيضاً على أنّ الوجه يُعبر به عن الذات قوله تعالى:

﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾ وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ ﴿٢٤﴾ تَظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ ﴿٢٥﴾﴾ [القيامة: ٢٢ - ٢٥]، وقوله

تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاعِمَةٌ ﴿٨﴾ لِسَعْيِهَا رَاضِيَةٌ ﴿٩﴾﴾ [الغاشية: ٨

و٩]، لأنّ جميع ما أُضيف إلى الوجوه في ظاهر الآي من النظر

والظنّ والرضا لا يصحّ إضافته على الحقيقة إليها، وإنّما يضاف إلى

الجملة، فمعنى قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾

/ [[ص ٥٠]] أي كلّ شيء هالك إلّا إياه، فكذلك قوله تعالى:

﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٢٦﴾ وَيَبْقَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ

وَالْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾﴾، لَمّا كان المراد بالوجه نفسه لم يقل: ذي كما قال:

﴿تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴿٧٨﴾﴾ [الرحمن: ٧٨] لَمّا

كان اسمه غيره.

ويمكن في قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ وجه

آخر، وقد روي عن بعض المتقدمين وهو أن يكون المراد بالوجه

ما يُقصد به إلى الله تعالى ويوجّهه، نحو القربة إليه (جلّت عظمتها)،

فيقول: لا تشرك بالله ولا تدع إلهاً غيره، فإنّ كلّ فعل يُتقرب به

إلى غيره ويُقصد به سواه فهو هالك باطل. وكيف يسوغ للمشيئة

أنّ يحملوا هذه الآية والتي قبلها على الظاهر؟ أو ليس ذلك يوجب

أنّه تعالى يفنى ويبقى وجهه؟ وهذا كفر وجهل من قائله.

فأمّا قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا نَطَعُمُكُمْ لَوَجْهِ اللَّهِ﴾، وقوله: ﴿إِلَّا

ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّيَ الْأَعْلَىٰ ﴿٢٠﴾﴾ [الليل: ٢٠]، وقوله: ﴿وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ

زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ﴾ [الروم: ٣٩]، فمحمول على أنّ هذه

الأفعال مفعولة له، ومقصود بها ثوابه والقربة إليه والزلفة عنده.

قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُولُوْنَ فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥]،

فيحتمل أن يُراد به فتّم الله لا على معنى الحلول ولكن على معنى

التدبير والعلم، ويحتمل أيضاً أن يُراد به فتّم رضا الله وثوابه والقربة

إليه، ويحتمل أن يكون المراد بالوجه الجهة، ويكون الإضافة بمعنى

الملك والخلق والإنشاء والإحداث، لأنّه سبحانه قال: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ

وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوْنَ فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ﴾، أي إنّ الجهات كلّها لله تعالى

وتحت ملكه، وكلّ هذا واضح بين بحمد الله.

[ص ٩١] [تأويل آية]: إن سأل سائل عن قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، فقال: ما اليد التي أضافتها اليهود إلى الله تعالى، وأدعوا أنّها مغلولة؟ فما نرى أنّ عاقلاً من اليهود ولا غيرهم يزعم أنّ لربّه يداً مغلولة، واليهود تتبرأ من أن يكون منها قائل بذلك. وما معنى الدعاء عليهم بـ ﴿غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ﴾، وهو تعالى ممن لا يصحّ أن يدعو على غيره؟ لأنه تعالى قادر على أن يفعل ما يشاء، وإنّما يدعو الداعي بها لا يتمكّن من فعله طلباً له.

الجواب: قلنا: يحتمل أن يكون قوم من اليهود وصفوا الله تعالى بما يقتضي تناهي مقدوره، فجرى ذلك مجرى أن يقولوا: إنّ يده مغلولة، لأنّ عادة الناس جارية بأن يُعبّروا بهذه العبارة عن هذا المعنى، فيقولون: يد فلان منقبضة / [ص ٩٢] عن كذا وكذا، ويده لا تنبسط إلى كذا، إذا أرادوا وصفه بالفقر والقصور. ويشهد بذلك قوله تعالى في موضع آخر: ﴿لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَعِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ﴾ [آل عمران: ١٨١].

ثم قال تعالى مكذباً لهم: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾، أي إنّهُ لا يعجزه شيء، وثنىّ اليدين تأكيداً للأمر، وتفخيماً له، ولأنّ ذلك أبلغ في المعنى المقصود من أن يقول: بل يده مبسوطة.

وقد قيل أيضاً: إنّ اليهود وصفوا الله تعالى بالبخل، واستبطأوا فضله ورزقه، وقيل: إنهم قالوا على سبيل الاستهزاء: إنّ إله محمد الذي أرسله يداه إلى عنقه، إذ ليس يُوسّع عليه وعلى أصحابه، فردّ الله قولهم وكذبهم بقوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾، واليد هاهنا الفضل والنعمة، وذلك معروف في اللغة، متظاهر في كلام العرب وأشعارهم.

ويشهد بذلك من الكتاب قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ﴾ [الإسراء: ٢٩]، ولا معنى لذلك إلّا الأمر بترك إمساك اليد عن النفقة في الحقوق، وترك الإسراف، إلى القصد والتوسط.

ويمكن أن يكون الوجه في تشية النعمة من حيث أريد بها نعم الدنيا ونعم الآخرة، لأنّ الكلّ وإن كانت نعماً لله فمن حيث اختصّ كل واحد من الأمرين بصفة تحالف صفة الآخر صاراً كأنّهما جنسان وقبيلان.

ويمكن أيضاً أن يكون في تشية النعمة لأنّه أريد بها النعم الظاهرة والباطنة.

فأمّا قوله تعالى: ﴿غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ﴾ فيه وجوه:

أولها: أن لا يكون ذلك على سبيل الدعاء، بل على وجه الإخبار منه ﷻ عن نزول ذلك بهم، وفي الكلام ضمير، وقد قيل قوله: ﴿غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ﴾ وموضع ﴿غُلَّتْ﴾ نصب على الحال، كأنّه تعالى قال: وقالت اليهود كذا وكذا في حال ما غلّ الله تعالى أيديهم ولعنهم، أو حكم بذلك فيهم. ويسوغ إضمار (قد) هاهنا كما ساغ في قوله ﷻ: ﴿إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدًّا مِنْ قَبْلِ فَصَدَقْتَ وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾ [٥] وَإِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدًّا مِنْ دُبُرٍ فَكَذَبْتَ [يوسف: ٢٦ و ٢٧]، والمعنى: وقد صدقت، وقد كذبت.

وثانيها: أن يكون معنى الكلام: وقالت اليهود يد الله مغلولة فغُلَّتْ أيديهم أو وغلَّتْ أيديهم، فأضمر تعالى الفاء والواو، لأنّ كلامهم تمّ واستؤنف بعده كلام آخر، ومن عادة العرب أن تحذف فيما يجري مجرى هذا الموضع. من ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُذَبَّحُوا بِقَرَّةٍ قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُؤًا﴾ [البقرة: ٦٧]، أراد: فقالوا: أتتخذنا هزواً، فأضمر تعالى الفاء لتام كلام موسى (عليه الصلاة والسلام)، / [ص ٩٣] ومنه قول الشاعر:

لَمَّا رَأَيْتُ نَبْطًا أَنْصَارًا

شَمَرْتُ عَنْ رَكْبَتِي الْإِزَارَا

كنت لها من النصارى جارا

أراد: وكنت لها، فأضمر الواو.

وثالثها: أن يكون القول خرج مخرج الدعاء، إلّا أن معناه التعليم من الله تعالى لنا والتأديب، فكأنّه تعالى وقفنا على الدعاء عليهم، وعلمنا ما ينبغي أن نقول فيهم، كما علمنا الاستثناء في غير هذا الموضع بقوله: ﴿لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ﴾ [الفتح: ٢٧]، وكلّ ذلك واضح والمنتهى لله.

* * *

الملخص في أصول الدين / السيد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[ص ٢٠١] فصل: في أنّه تعالى لا يشبه الأجسام والجواهر: اعلم أنّ الخلاف في هذا الباب ربّما تعلق بالعبارة؛ لأنّ من نفى عنه شبه الأجسام والجواهر على التحقيق، فأجري عليه الوصف بالجسم أو الجوهر من حيث كان قائماً بنفسه، فهو غير مشبّه في الحقيقة، وخلافه يؤول إلى العبارة.

والمشبه هو الذي يخالف في المعنى، ويثبت به بصفة الجسم المؤلّف

ولأنّ الصفة التي تقتضي التباس الجسمين أو الجوهرين المدركين على المدرك لا بدّ أن تكون صفة علمها المدرك، وما يعلمه في حال الإدراك من صفات الجوهر هو الوجود وكونه في جهة وتحيّزه، وقد مضى أنّ المشاركة في الوجود لا يقتضي الالتباس.

وليس يشترك الجوهران في أن يكونا في جهة واحدة فيلتبسا من هذا الوجه، فلم يبقَ إلّا أنّهما التبسا من حيث اشتركا في التحيز ومما يدركان على هذه الصفة.

وأيضاً: فمتى صحّ أن يلتبسا لأجل صفة لم يتناولها الإدراك، لم يكن بعض الصفات أن لا تدخل تحت الإدراك بأن يقتضي اللبس أولى من بعض، وهذا يوجب أن تكون المشاركة في سائر الصفات يقتضي الالتباس.

وأما الذي يدلّ على أن الإدراك يتعلّق بأخصّ صفات الذوات، أنّه لا يخلو من أن يتعلّق بالصفة الراجعة إلى الفاعل أو الراجعة إلى العلة أو الراجعة إلى الذات.

/ [[ص ٢٠٣]] والذي يتعلّق بالفاعل وترجع إليه من الصفات هو الموجود، ولو تناول الإدراك لاقتضى أن يتعلّق بكلّ موجود، لأنّ من حقّ الإدراك إذا تناول صفة أن يتنفع في كلّ مختصّ بها. ألا ترى أنّه لمّا يتناول التحيز شاع في كلّ متحيّز، وكذلك في كون السواد على ما يختصّ به، وفساد كون جميع الموجودات مدركة ظاهر، على أن الإدراك لو تناول الوجود لم يخل من أن يتعدّاه إلى الذات أو لا يتعدّاه، فإنّ لم يتعدّد وجب أن لا يحصل الفصل بين المختلفين بالإدراك، لأنّ الإدراك لم يتناول ما به اختلافاً، وإنّما تناول على هذا القول الوجود الذي هما يشتركان فيه، فكان يجب أن يجري عند المدرك إدراك المختلفين مجرى إدراك المثليين، فكان يجب أيضاً أن لا يفصل بالإدراك بين الكبير والصغير والطويل والقصير، فلم يبقَ إلّا أنّه يتعدّاه إلى الصفة العائدة إلى الذات، وهذا يقتضي أن يفصل بين المختلفين بالإدراك من حيث افتراقا في الصفة التي يتعلّق بها الإدراك، وأن يلتبس أحدهما علينا بالآخر من حيث اشتركا في الوجود الذي يتعلّق به - على هذا القول أيضاً - الإدراك، وذلك باطل.

فأمّا ما يرجع إلى العلة من صفات الجوهر، فالذي يمكن أن تدخل شبهة في تناول الإدراك له، كونه كائناً في جهة، من حيث فُصّل بالإدراك على بعض الوجوه بين الكائنين في جهتين.

أو بصفة الجوهر المتحيّز، ونحن نُقدّم الكلام في المعنى؛ لأنّه أهمّ ونعود إلى العبارة.

الذي يدلّ على استحالة كونه تعالى بصفة الجواهر والأجسام، أنّ الجواهر متماثلة، فلو كان جوهرًا لوجب كونه متماثلاً لها ومن جنسها، وذلك يقتضي استحالة قدّمه من حيث استحالة قدّم الجواهر والأجسام، أو كون الأجسام قديمة من حيث وجب له القدّم، وكلّ ذلك مستحيل.

والذي يدلّ على تماثل الجواهر، أنّا ندرك الجوهر أو الجسمين المنتفيا اللون، فيلتبس أحدهما علينا بالآخر. ألا ترى أن من أدركهما ثمّ أعرض عنهما وأدركهما من بعد، يجوز في كلّ واحدٍ منهما أن يكون هو الآخر بأن نُقل إلى مكانه، ولم يلتبس عليه الإدراك إلّا لاشتراكهما في صفة تناولها الإدراك؟ وربّما يتناول الإدراك من الصفات ما يرجع إلى الذوات، وإذا كانا مشتركين فيما يرجع إلى ذواتهما فهما متماثلان، لأنّ ذلك هو المستفاد بالتماثل.

فإن قيل: دلّوا على أنّهما لم يلتبسا إلّا للاشتراك في صفة، وقد علمتم أنّ الشئيين ربّما اشتبها لغير ذلك. ثمّ دلّوا على أنّ تلك الصفة ممّا تناولها الإدراك، ثمّ على أنّ الإدراك يتناول أخصّ / [[ص ٢٠٢]] صفات الذوات.

وبعد، فيلزمكم على هذا الدليل أن يكون الجسم الأبيض مخالفاً للأسود، لأنّه لا يلتبس به.

قلنا: الوجوه التي يقع فيها الالتباس معقولة، وهي المجاورة، كالتباس خضاب اللحية بالشعر، أو الحلول كما التبس على قوم فظنّوا أنّ صفة المحلّ للحال، حتّى اعتقدوا أنّ السواد حيّز، وكلّ هذا منتفٍ في التباس الجسمين أحدهما بالآخر، لأنّه لا حلول بينهما ولا مجاورة، بل الالتباس يحصل بينهما مع العلم بتغايرهما، فدلّ على أنّ وجه الالتباس ما ذكرناه.

وأما الذي يدلّ على أنّ الصفة التي اقتضت التباسها ممّا تناولها الإدراك، أنّ الأمر لو كان بخلاف ذلك لما التبسا عليه الإدراك، وفي التباسها عليه دلالة على تعلّق الإدراك بها التبسا لأجله، وأنّ المشاركة فيما لا يتعلّق الإدراك به لا يقتضي الاشتباه على المدرك.

ألا ترى أنّ السواد لا يسلبه البياض ويلتبس به عند المدرك وإنّ اشتركا في الوجود، من حيث كان الإدراك لا يتعلّق بالوجود.

والذي يدلُّ على أنَّ الإدراك لا يتناول ذلك، أنَّه لو تناوله لفُصِّلَ بالإدراك بين كلِّ صفتين ضدَّين منه، وقد علمنا أنَّ ذلك لا يستمرُّ، فإنَّ أحدنا لو أدرك جوهرًا في بعض الجهات، ثمَّ أعرض عنه يجوز أن يكون انتقل إلى أقرب الأماكن إليه والتبس عليه الأمر فيه، ولا يلتبس أمره لو اسودَّ بعد بياض. على أنَّنا نطلب صفةً تناولها الإدراك، فاقضى التباس أحد الجوهرين بالآخر، وهذا لا يصحُّ في اختصاص الجوهر بالمحاذات، لأنَّ الجوهرين لا يصحُّ اشتراكهما في الكون في جهة واحدة، وإنَّ يستحقًا من هذا القبيل صفتين متماثلتين. على أنَّ كونه في جهة قد يتزايد في أحد الجوهرين دون الآخر، ولا نُفصِّل بينهما بالإدراك، فعلم أنَّ الإدراك إنَّما يتناول الصفة الراجعة وهي التحيز.

/ [[ص ٢٠٤]] وأمَّا الجواب عن الاعتراض بالجسمين اللذين يختلف لوناهما، وأنَّ أحدهما لا يلتبس بالآخر، فليس فيه أكثر من إثبات المدلول مع ارتفاع الدليل، وهذا غير ممتنع، فإنَّ الدليل غير موجب للمدلول وإنَّما يكشف عنه، ولهذا يدلُّ على الحكم الواحد الدليلان المختلفان، وإنَّما المنكر ثبوت الدليل وارتفاع المدلول. على أنَّ الالتباس هاهنا أيضاً حاصل، لأنَّ المدرك لهذين الجسمين يجوز أن يكون أحدهما هو الآخر، وإنَّما تغير لونه وقد يلتبسان أيضاً لمساً، فالذي اعتمدناه صحيح على كلِّ حال.

دليل آخر على تماثل الجواهر: ويدلُّ على ذلك أيضاً أنَّ كلَّ جوهر يُشار جنس إليه يحتمل جنس ما يحتمله سائر الجواهر من الأعراض، واحتماله لذلك يرجع إلى ذلك، فلو لا أنَّها متَّفقة في الجنس لم يجب ذلك، لأنَّ الذوات المختلفة لا يتَّفق فيما يرجع إلى ذواتها.

وقد يستدلُّ بهذه الطريقة على وجه آخر فيقال: لو اختلفت الجواهر لم يظهر اختلافها للآنات، [إذ] يحتمل بعضها ما لا يحتمله غيره، لأنَّ الوجود التي يظهر بها الآن الذوات لا يتأتَّى فيها. ألا ترى أنَّها ممَّا لا يوجب الأحوال، فظهر اختلافها باختلاف ما يوجبه ولا يتعلَّق بغيرها، فإِراعى في اختلافها تغاير متعلِّقها أو ما يجري مجرى التغاير.

وليس يفصل بين الجوهرين بالإدراك، فتوصل بذلك إلى اختلافها، كما نقول في السواد والبياض، وليس يمكن العلم بأنَّ بعضها ينتفي بها لا ينتفي به بعض آخر، فيكون ذلك طريقاً إلى

الاختلاف، فلم يبقَ إلَّا ما ذكرناه من احتمال الأعراض وهي مشتركة فيه، فيجب تماثلها.

فإن قيل: ألا اختلفت من حيث لم يصحَّ أنَّ يحلَّ كلُّ واحد منها غير ما يحلُّ الآخر، كما اختلفت القدر لتعلُّق كلِّ واحدة بعين لا يتعلَّق بها الأخرى، وإنَّ صحَّ أنَّ يفعل بها مثل ما يفعل الأخرى؟

قلنا: الفرق بين الأمرين أنَّ الجوهرين لو صحَّ أنَّ يحلَّ كلُّ واحدٍ منهما غير ما يحلُّ الآخر، كانت حاله فيما يرجع إلى ذاته كحال الآن، وإنَّما لم يصحَّ أنَّ يحلَّ نفس ما يحلُّ / [[ص ٢٠٥]] غيره، لشيء يرجع إلى الحال لا إليه، وإلَّا فهو في نفسه على ما كان يكون عليه لو صحَّ أنَّ تحلَّ، وإذا كان لو قدرنا أنَّه يحلُّ ما يحلُّ غيره مثلاً لتحيزه - وهو الآن فيما يرجع إلى ذاته على تلك الصفة - فيجب أنَّ يكون ممثالاً له، وليس كذلك القدرتان، لأنَّه لو صحَّ أنَّ يفعل بكلِّ واحدة غير ما يصحُّ بالأخرى، لكانت كلُّ واحدة في نفسها بخلاف ما هي عليه الآن، وقد بيَّنا أنَّ الجوهر إنَّما يحتمل جميع الأعراض لتحيزه، ولا حكم للتحيز مع بعض الأعراض دون بعض، وإنَّما امتنع أنَّ يوجد فيه غير ما يوجد معه في غيره لا لأمرٍ يرجع إليه، بل الأمر إلى ذلك الحال، فافتقر الأمران.

وبمثل هذا نجيب من اعتراض دليلنا بأنَّ بعض الجواهر لا يحتمل العلم والإرادة والظرف، [وذلك] لاختلاف الجواهر.

فنقول: إنَّما امتنع حلول العلم والإرادة والقدرة في الجوهر المنفرد لحاجة هذه المعاني إلى أغيارها، فشيء يرجع إليها لم يحلَّ الجزء المنفرد لا إلى المحلِّ. ألا ترى أنَّ المحلَّ على الصفة التي حكمها مع جميع الأعراض واحد؟ ولهذا لو جعل ذلك الأمر في تضاعيف القلب لجاز أنَّ يحلَّ الحكم والإرادة، ولو كان لا يحتمل هذه المعاني لشيء يرجع إلى ذاته لكان لا تصحُّ حلولها فيه على وجه من الوجوه، ويجري ذلك مجرى الأعراض.

وممَّا تبين أنَّه لا اعتبار في تماثل الجوهرين بأنَّ يصحَّ أنَّ يجعل أحدهما نفس ما يحلُّ الآخر، لأنَّ ذلك يقتضي كون الجوهرين متماثلين مختلفين معاً، لأنَّه إذا لم يصحَّ أنَّ يحلَّ كلُّ واحدٍ غير ما يحلُّ الآخر من الأكوان، يجب أنَّ يكونا مختلفين، وإذا حلَّ أحدهما نفس ما يحلُّ الآخر من الأكوان يجب أنَّ يكون مختلفين، وإذا حلَّ أحدهما نفس ما يحلُّ الآخر من التآليف، يجب أنَّ يكونا متماثلين.

وليس لأحدٍ أنَّ يقول: فيجب على هذا أنَّ يكون الأمرين [في]

البدل، لأنَّ المقتضي لكونه في جهة ما هو التحيز، ومتى حصل فلا بدَّ من حصول مقتضاه.

فأمَّا صحَّة كونه في الجهات على البدل، فالتحيز أيضاً يقتضيه، لأنَّ عند دخول / [[ص ٢٠٧]] الذات في كونها متحيِّزة نعلم صحَّة ذلك فيها، ولا يصحُّ أن نشترط ذلك بكونه في الجهات لمعانٍ محدثة، لأنَّ وجود المعنى يوجب كونه في جهة مخصوصة، ويحيل كونه في غيرها، فمحال أن يصحَّ كونه في الجهات الباقية، مع أنَّه محيل لذلك.

ولا يصحُّ أيضاً أن يشترط ذلك، لصحَّة عدم ما به يكون في الجهات المعينة، لأنَّ ذلك لا يرجع إلى الجسم، وما صحَّح صفة الذات يجب أن يكون ما يرجع إليها.

دليل آخر على ذلك: [أنَّه] لو كان تعالى جسماً لوجب أن يكون قادراً بقدرته، لأنَّ من شأن الأجسام ألا تكون قادرة على هذا الوجه، وقد مضى طرف من الكلام في ذلك فيما سلف من الكتاب، ولو كان قادراً بقدرته لا يأتي منه فعل الجواهر والأجسام، لأنَّنا قد دللنا من قبل على أنَّ القدر على اختلافها لا يصحُّ فعل الجواهر والأجسام بها، وفي علمنا بأنَّه تعالى هو الفاعل للأجسام دلالة على أنَّه ليس بجسم.

دليل آخر: لو كان تعالى جسماً لوجب على ما بيناه أن يكون قادراً بقدرته، وقد بيننا أنَّ القدرة لا يصحُّ الاختراع بها، وأنَّ الفعل لا يقع بها في غير محلِّها، إلا بعد أن يكون بينه وبين محلِّها وصلة ومماسَّة، وهذه الجملة يقتضي فيه تعالى لو كان جسماً أن يفعل فيما ماسَّه، ولا يصحُّ أن يفعل في الأماكن المتباعدة، ونحن نعلم أنَّه تعالى يفعل في داخل البيضة وفي المشرق والمغرب في الحالة الواحدة مع فقد المماسَّة والاتصال. على أن فيما يفعله تعالى ما يُعلم أنَّه لا سبب له يُولِّده مثل الألوان والأرايح والطعوم، وإذا حدث ذلك في الأجسام من غير توليد، ولم يكن في محلِّ القدرة عليه، فهو المخترع الذي لا يكون من جسم.

دليل آخر: وممَّا يدلُّ على ذلك أنَّه لو كان تعالى جسماً لوجب كونه أشياءً مؤتلفة، لأنَّ الشيء الواحد لا يكون جسماً، وهذا يقتضي أن يكون كلُّ جزء منه قديماً ومستحقاً لجميع ما يستحقُّه من الصفات التي أثبتناها له، لأنَّ من حقِّ صفة النفس أن يختصَّ بها الآحاد دون الجميع، وهذا يقتضي إثبات قديماً لهم مثل صفته، وأدلة التوحيد - التي يأتي بعون الله ذكرها - يُبطل ذاك.

الأعراض كلُّها متماثلة، لأنَّ كلَّ محلٍّ احتمال بعضها فهو يمتل الجميع.

وذلك أنَّ الأعراض لا يقتضي احتمال المحلِّ لها اشتراكها في صفة ذاتية، وقد بيننا أنَّ الجواهر إذا اشترك في احتمال الأعراض، فإنَّ ذلك يرجع إلى صفة ذاتية يشترك الجميع / [[ص ٢٠٦]] فيها، على أنَّ لنا ظرفاً يتوصَّل بها إلى اختلاف الأعراض، مثل الفصل بينهما بالإدراك، ونحو اختلاف ما يجب عنها من الأحوال ونحو تغاير التعلُّق ونحوه ألا ينتفي بضدٍّ واحدٍ.

وأما أعراض الجواهر فقد بيننا أنَّه لا طريق إلى اختلافها إلا ما ذكرناه.

دليل آخر على تماثل الجواهر: قد ثبت أنَّ الجواهر يخالف الأعراض، وثبت أنَّ المخالف لغيره إنَّما يخالفه بصفة ترجع إلى ذاته، وأنَّ صفات العلل والفاعل لا مدخل لها في هذا الباب من حيث يُؤدِّي إلى تجدد المخالفة، واختصاصها ببعض الأحوال دون بعض، فلم يبقَ بعد ذلك إلا أنَّ الجواهر يخالف الأعراض وأما بالتحيز أو ما اقتضى فيها التحيز من كونها جواهر، لأنَّ ما عدا هاتين الصفتين يرجع استحقاقه إلى علَّة أو فاعل، أو يكون حكماً من أحكام التحيز، مثل احتمال الأعراض وامتناع المداخل، وبأيِّ الأمرين كان الخلاف من التحيز أو كونها جواهر، فقد تمَّ ما أردناه من تماثل جميع الجواهر، لاشتراكها في ذلك، وما به يخالف الذات غيرها به يماثل ما شاركها فيه، وإذا خالفت الجواهر الأعراض بالتحيز أو بكونها جواهر أو بالأمرين، فيجب أن يتماثل جميعها لاشتراكها في هاتين الصفتين.

دليل آخر على أنَّه لا يشبه الجواهر والأجسام، ما دلَّ على [أنَّ] حدوث الجواهر والأجسام لا يختصُّ، بل هو شائع في كلِّ ما كان بهذه الصفة، فلو كان تعالى جوهراً أو جسماً لكان محدثاً.

يُبين هذه الجملة، أنَّه لو كان كذلك لكان متحيِّزاً، وكونه متحيِّزاً يقتضي كونه في جهة، مع جواز كونه في غيرها، وذلك يقتضي وجود معانٍ لا ينفكُّ منها ولا تبعد منها، وقد مضى الكلام في حدوث جميع المعاني، وأنَّ ما لم يتقدَّم المحدث فلا بدَّ من كونه محدثاً.

وليس لأحدٍ أن يُثبت جوهراً وينفي كونه متحيِّزاً، لأنَّ ذلك خلاف في العبارة التي كلامنا الآن على غيرها، ولا له أن يُثبت متحيِّزاً وينفي كونه في جهة، أو ينفي صحَّة كونه في الجهات على

يجوز أن يكون المراد وجود الشيء بحيث وُجِدَ غيره وتعلُّقه به، حتَّى إنَّه متى عُدِمَ ذلك عُدِمَ هذا، لأنَّ الحياة الموجودة فيه تجب للعلم بوجوده، ولو عُدِمَت لَعُدِمَ العلم، ومع ذلك فالعلم حالٌّ في الحياة، فصَحَّ أنَّ المعنى في الحلول ما ذكرناه. وإذا كان لا يتمُّ كون الحال كأنَّه المنتقل بانتقال المحلِّ إلَّا مع تحيُّز المحلِّ، ثبت أنَّ الحلول لا يصحُّ إلَّا في المتحيِّز، وصَحَّ أنَّ القديم تعالى يستحيل عليه الحلول من حيث لم يكن متحيِّزاً.

فأمَّا الكون في الجهات: فلا شبهة في أنَّ التحيُّز يُصحِّحه، لأنَّه إذا كان المصحِّح لاحتمال الأعراض هو التحيُّز، فكانت الصفة التي تحصل للكائن في جهةٍ موجبةٍ عن الكون الذي إنَّما احتمله الجوهر وسائر الأعراض لتحيُّزه، فقد عاد الأمر إلى أنَّ التحيُّز يُصحِّح ذلك بواسطة، فما استحال تحيُّزه استحال كونه في الجهة، واستحال عليه أيضاً الحركة والسكون والقرب والبعد، لأنَّ كلَّ ذلك يرجع إلى الكون في الجهات على وجوه مخصوصة.

على أنَّه لو صحَّ كونه تعالى في جهةٍ من الجهات، لم يخلُ أن يكون كذلك لنفسه أو لمعنى.

ولا يجوز أن يكون عليها لنفسه، لأنَّه ليس بأن يختصَّ بجهةٍ بأولى من أن يختصَّ بغيرها، وهذا يُؤدِّي إلى أن يكون في جميع الجهات وذلك متضادًّا، وعلى هذا ألزمتنا من يقول: إنَّه تعالى مرید لنفسه، أن يكون مریداً لسائر ما يصحُّ أن يكون مراداً، وإنَّما يختصُّ الجوهر أن يكون في جهةٍ دون أُخرى، بأن يوجد ما فيه اختصاصه بتلك الجهة، وهذا الاختصاص مفقود فيمن يكون كذلك لنفسه، على أنَّه لو اختصَّ بالجهة لنفسه وذلك لا يحصل مع التحيُّز. ألا ترى أنَّ العرض يُدرَك في جهة الجوهر ولا يحصل له من الصفة ما يحصل للجوهر، من حيث لم يكن متحيِّزاً؟ فلو كان لنفسه في الجهات لوجب في كلِّ ما / [[ص ٢١٠]] شاركة من الجواهر في هذه الصفة العائدة إلى النفس - أعني التحيُّز - أن يشاركه في الاختصاص بجهةٍ إذا كان يختصُّ بها لنفسه، فلم يبقَ إلَّا أنَّه كذلك لمعنى، ولا يجوز أن يكون ذلك المعنى قديماً، لما تقدَّم من كلامنا في هذا الباب، ولا محدثاً، لأنَّه كان يجب أن لا ينفكَّ منه، وذلك يقتضي حدوثة وبطلان قِدَمه.

وممَّا يدلُّ على أنَّه تعالى لا يتملُّ الأعراض، ولا يصحُّ أن تحلُّه: أنَّ المعقول من الحال وجوده بحسب المحلِّ، وقد دللنا على أنَّه تعالى لا يصحُّ عليه الجهات.

/ [[ص ٢٠٨]] فصل: في أنَّ احتمال الأعراض والكون في

الجهات والحركة والسكون والقرب والبعد مستحيلٌ عليه:

كلُّ صفةٍ أو حكمٍ يرجع إلى التحيُّز يجب نفيه عمَّن يستحيل عليه التحيُّز، وكلُّ ما ذكرناه من الصفات والأحكام إنَّما يُصحِّحها ويقتضيها التحيُّز، وقد بيَّنا أنَّه تعالى يستحيل عليه التحيُّز، فيجب استحالة هذه الأحكام عليه.

فإن قيل: دلُّوا على أنَّ التحيُّز هو المصحِّح لهذه الأحكام.

قلنا: أمَّا احتمال الأعراض فراجع إلى التحيُّز، بدلالة أنَّ الجواهر المعدومة لا يتملُّ الأعراض ويستحيل حلولها فيها، وليس يخلو المؤثِّر في امتناع ذلك فيها من أن يكون هو عدمها، وأنَّها ليست بموجودة وكونها غير متحيِّزة، وليس يجوز أن يكون امتناع ذلك من حيث لم تكن موجودة، لأنَّها لو دخلت في الوجود فلم يحصل لها التحيُّز لم يتملُّ الأعراض. ألا ترى أنَّ الأعراض مع وجودها لا يتملُّ الأعراض؟ فوضح أنَّ المؤثِّر هو انتفاء التحيُّز، ولهذا وجب عند التحيُّز احتمال الأعراض ووجود الكون، وجرى احتمال الأعراض في ثبوته مع التحيُّز وانتفائه مع فقدته، مجرى التعلُّق في الذوات المتعلِّقة التي تبطل مع العدم وتثبت مع الوجود.

وأقوى ما يُسأل عن هذا أن يقال: فيجب بهذا الاعتبار أن يقولوا: إنَّ فقد العلم هو المؤثِّر في خروج الحيِّ من أن يكون عالماً، لأنَّ الطريقة فيه كالطريقة فيما ذكرتم، ويجب أن ينفوا كون ليس بذی علم عالماً، وكذلك القول في القدرة والحياة.

والجواب عن ذلك: أنَّ فقد العلم إنَّما أثر في خروج أحدنا من كونه عالماً بشرط صحَّة كونه عالماً وغير عالم، فيجب أن يجعل فقد مؤثِّراً فيمن كان الشرط الذي ذكرناه تاماً فيه.

وليس يمكن أن يدَّعي في احتمال الأعراض شرط تفرق به الذوات.

وممَّا يدلُّ أيضاً على أنَّ احتمال الأعراض لا يصحُّ إلَّا مع التحيُّز: أنَّ المرجع بالحلول والمستفاد به حصول الحال بحيث المحلُّ وتعلُّقه به على حدِّ لو انتقل المحلُّ لكان الحال / [[ص ٢٠٩]] كأنَّه قد انتقل، ولا يصحُّ أن يكون المستفاد من

الحلول وجود الذات بحيث وُجِدَ غيرها، لأنَّ الأعراض الكثيرة توجد في المحلِّ الواحد، وليس بعضها حالاً في بعض والمحلُّ موجود أيضاً بحيث العرض وإن لم يكن [يكون] حالاً فيه، ولا

ومأ يدل أيضاً على ذلك: أن ما طريق إثباته الفعل، لا يصح إثباته إلا على ما يقتضيه الفعل من الصفات إما بنفسه أو بواسطة، فهذه الطريق قد بينّاها في باب نفي المائيّة، وقد علمنا أن طريق إثباته تعالى هو الفعل دون غيره، فيجب إثبات صفاته من هذا الوجه، وليس في الفعل ما يقتضي كونه على صفة سوى ما أثبتناه له، ولا يقتضي كونه في جهة على وجه من الوجوه، فيجب نفي ذلك، وقد سقط بما أوردناه جهالة من اعتقد أنه تعالى فوق العرش وإن لم يكن متحيّزاً، وقوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥]، وفي موضع آخر: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤]، المراد به الاستيلاء، كما يقال: (استوى فلان على كذا) أي استولى عليه، قال الشاعر:

فلما علونا واستوينا عليه

تركانهم صرعى كسير وكاسر
وقيل: إن العرش هاهنا الملك، واستشهد بقول الشاعر:

إذا ما بنو مروان ثلث عروشهم

وأوذوا كما أوذت أياد وحمير
وقيل: بل هو الله الذي أخبر الله تعالى بأن الملائكة تحمله، وإنما خصّه بالذكر مع استيلائه تعالى على كل شيء، من حيث كان العرش أعظم شيء خلقه، وإذا كان مستولياً على الأعظم، فبأن يكون مستولياً على الأصغر أولى، كما خصّ العالمين بقوله تعالى: ﴿رَبِّ / [ص ٢١٢] [[الْعَالَمِينَ]]﴾ [الحمد: ٢]، من حيث كانوا أعظم الخلق وأشرفه، وإن كان رب كل شيء.

وقوله: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى﴾ المراد به: ثم خلق العرش وهو مستوٍ عليه، أي مستوٍ، كما قال تعالى: ﴿وَلَتَبْلُؤَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ﴾ [محمد: ٣١]، أي حتى تجاهدوا ونحن نعلم ذلك، ومجاز هذا مشهور في اللغة.

وقيل أيضاً: لا يمتنع أن يريد بقوله (جلّ وعزّ): ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ﴾، أي ثم يدبّر الأمر وهو مستوٍ على العرش، لأن التدبير حادث فيصح أن يُعلّق به لفظ الاستقبال. وقوله تعالى: ﴿أَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ﴾ [الملك: ١٦] معناه: [هل أمئتم] من في السماء عذابه وملائكته الموكّلون بانتفائه.

وقوله تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠]، ومعناه أنه يتقبّله ويجازي عليه، كما يقول أحدنا: تابع به فلاناً،

ويدل أيضاً: على أنه لو احتمل الأعراض، لم يخل من أن يرجع احتماؤها إلى كونه موجوداً أو إلى كونه عالماً واجباً، وما أشبه ذلك من الصفات التي يرجع فينا إلى الجمل، أو يكون راجعة إلى صفته الذاتية التي بها يخالف.

ولا يجوز رجوع ذلك إلى الوجود لمشاركة ما يحلّه في الوجود له، فليس وجوده بأن يقتضي حلول ذلك فيه بأولى من أن يكون وجود ذلك يقتضي حلوله هو فيه، ولا يجوز أن يرجع الاحتمال إلى الصفات الراجعة فينا إلى الجمل، لأن ذلك يوجب أن يكون كل ما اختصّ بهذه الصفات محتماً للأعراض، وكان يجب فينا احتمال الأعراض، والاحتمال يرجع إلى المحلّ، وكيف يتعلّق بصفة يرجع إلى الجملة، وليس يجوز رجوع ذلك إلى صفته الذاتية التي بها يخالف؟

لأنه يقتضي أن المحالّ مشاركة له في تلك الصفة، من حيث شاركته في مقتضى صفة ذاته، واستحققتها على الوجه الذي يستحقها. ألا ترى أن الاحتمال مع الوجود يكون واجباً فيها، كما يجب فيه، ولا يلزم على ذلك المشاركة في كونه عالماً وحيّاً؟ لأنّ الوجه يختلف فينا وفيه، من حيث كان واجباً فيه تعالى وجائزاً فينا.

ومأ يمكن أن يقال في ذلك أيضاً: إن صحّة الحلول هو حكم وليس بصفة، وما عليه الذات لا يصح أن يوجب حكماً، وإنما يوجب صفته. ألا ترى أن جميع صفات الذوات في الشاهد لا توجب إلا الصفات دون الأحكام، وإنما كانت كذلك من حيث كان ما اقتضى فيها الإيجاب يقتضي أن يكون موجبة لصفات، لأنّ المقتضى لإيجابها هو أن تميّز جنس في الوجود من جنس، وهذا يحصل بالصفات دون الأحكام، فعلم بذلك أن صفاته الذاتية / [ص ٢١١] لا يجوز أن يقتضي احتمال الأعراض.

فصل: في استحالة كونه تعالى في جهة، من غير أن يكون شاغلاً لها:

مأ يدل على استحالة ذلك، أنه مؤدّ إلى تعدّد الفعل في الغرب والشرق في الحالة الواحدة عليه، وقد علمنا خلافه.

وأيضاً: فلو كان في جهة، لم يمتنع حصول جوهرٍ بحيث هو، لأنّه لا وجه يمنع من ذلك من تضادّ ولا غيره، ومتى حصل بحيث هو فلا بدّ من كونه حالاً فيه، لأنّ حاله لا ينفصل عن حالة سائر الأعراض الحالة في ذلك الجوهر، وسندل على استحالة كونه تعالى حالاً.

من الأعراض على ضربين: إمّا ما يختصّ المحلّ من حيث أوجب له حالاً كالكون، أو مختصّة ولا يوجب حالاً كالألوان وغيرها.

والضرب الثاني ما أوجب للحجّي حالاً كالعلم والإرادة وما أشبهها.

وقد أبطلنا أن يكون على صفة الضرب الأوّل، وكونه على صفة الثاني يقتضي صحّة منافاة ضدّ هذه المعاني له على بعض الوجوه، لأنّ ما يباثل الشيء لا يجوز أن يستحيل عدمه على كلّ حالٍ ممّا يصحّ عدم ذلك الشيء به في الجنس، فيقتضي أيضاً ما قدّمناه من استحالة تفرّده ما تقدّم، من حيث وجب أن يكون هناك ما يوجب له الحال المخصوصة.

/ [[ص ٢١٤]] فإن قيل: كلّ الذي ذكرتموه إنّما يدلّ على أنّه تعالى لا يشبه الأعراض المعقولة، فمن أين أنّه لا يشبه عرضاً لا تعقلونه؟ أو ليس قد قال بعضكم: إنّ غير ممتنع أن يكون في مقدور الله تعالى لون يخالف ما يُعقل من الألوان، فألا جاز قياساً على ذلك نوع يخالف هذه الأنواع؟

قلنا: إثبات ما لا يُعقل ولا يقتضيه الدليل باطل، لأنّه يؤدّي إلى الجهالات التي قد تقدّم ذكرها، وليس إثبات لون يخالف هذه الألوان يجاز مجرى إثبات عرض يخالف جميع الأعراض المعقولة، لأنّ من أجاز ذلك أجاز على وجه معقول، وبأنّ يحصل للمحلّ به هيئة، كما يحصل بالألوان المعقولة، فلم يخرج بقوله هذا عمّا يُعقل.

وليس هذا بمنزلة إثبات عرض لا يُعقل، ولا يجري مجرى المعقول من الأعراض في شيء من الصفات والأحكام.

على أنّ ذلك لو ساغ وجاز لمثبت أن يثبت ما يخالف الأعراض المعقولة، لاستحال كونه تعالى من جنس ذلك، لأنّه لا بدّ في ذلك الذي أثبت من أن يكون ممّا إذا وجد كان محدثاً، فكيف يشبه القديم؟

ولا يسوغ إثبات عرض يخالف ما يعقله من الأعراض ويستحيل وجوده على كلّ وجه، لأنّ الطريق إلى معرفة كون الذات معلومة، صحّة وجود ما هو من جنسها، فما لم يصحّ ذلك عليه لا يصحّ أن يُعلم، وكيف يثبت على أنّ الفعل وما يقتضيه الفعل لا يدلّ على كونه بصفة بعض الأعراض، فيجب نفي ذلك عنه على ما تقدّم؟

واصل إلى ولاحق بي، وما أشبه ذلك، ومعنى ذكر الصعود ارتفاع قدره ومنزلته عنده.

ومعنى قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ﴾ [الأعراف: ٢٠٦] في الخبر عن الملائكة عليهم السلام، أنّه اصطفاهم واختارهم، وعلى هذا سمّاهم في القرآن المقرّبين من قرب المنزلة لا المسافة.

وقيل: إنّّه أراد في ملكه كما يقال: عند فلان من الأصول كذا، وكما يقال: عنده من الرزق كذا، أي يملكه.

وقيل: عند عرشه.

وقيل: الموضع الذي لا يملك الحكم فيه سواه، كما يقال: عند ملك العرب خصب أو قحط، أي في بلاده الذي يملك التصرف فيها، وهذه جملة بيّنة على ما سواها.

فصل: في أنّه تعالى لا يشبه شيئاً من الأعراض:

قد علمنا أنّه لا جنس من أجناس الأعراض ما علّم باضطراب واستدلال إلّا وهو / [[ص ٢١٣]] محدث، فلو أشبه تعالى شيئاً منها لاستحال كونه قديماً، كما استحال فيما هو من جنسه.

وأيضاً: فقد ثبت في كلّ عرض يشار إليه ويُعقل، استحالة كون قبيله قادراً عالماً حياً، فلو كان من قبيل بعض الأعراض، لاستحالت هذه الصفات عليه، وقد علمنا وجوبها له.

وممّا يدلّ على ذلك أنّ الأعراض على ضربين: فضرب يستحيل وجوده إلّا في محلّ، وضرب يستغني عن المحلّ، كإرادته تعالى وكرهته والغناء المضادّ للجواهر.

وكونه من قبيل الضرب الأوّل يقتضي قدّم الجواهر أو حدوده، لوجوب حدوث ما لا يستغني عنه من المحلّ، وكلا الأمرين فاسد.

وكونه من قبيل الضرب الثاني باطل، لأنّه إن كان من قبيل الإرادة أو الكراهة استحال عليه التفرّد بالقدم، لأنّه لا حيّ فيها لم يزل سواه، فيوجب له حال المريد أو الكاره، ومحال وجود ما له صفة الإرادة من غير أن يوجب حال المريد.

على أنّ كونه بصفة الإرادة والكراهة يحيل بقاءه، كما يستحيل البقاء عليها.

وهذا الوجه أيضاً يبطل كونه بصفة، ويُبطله زائداً على ذلك أنّه لو كان بصفته لاستحال مع وجود الجواهر، ولو جب أن يصحّ وجوده بدلاً من وجود ضدّه، لأنّ هذا حكم كلّ ضدّين، وذلك يحيل كونها أو كون أحدهما قديماً، فبطل أن يكون مشتهداً بشيء

الكافي في الفقه / أبو الصلاح الحلبي (ت ٤٤٧هـ):

[[ص ٤٤]] وثبت قَدَمُه وحدوث الجواهر والأعراض يُحِيل كونه تعالى مشتبهاً بشيءٍ من الجنسين، لأنَّ ذلك يقتضي حدوثه أو قَدَمَها، وكلا الأمرين محال.

وكونه تعالى لا يشبه شيئاً، يُحِيل إدراكه سبحانه بشيءٍ من الحواسِّ، لاختصاص الإدراك المعقول بالجواهر وأجناس من الأعراس، وليس هو من الجنسين، فاستحال إدراكه تعالى.

ولأنَّه لو كان ممَّا يصحُّ أن يُدرَك بشيءٍ من الحواسِّ لوجب أن تُدرِكه الآن، لأنَّا على الصفة التي معها يجب أن يُدرَك كلِّما يصحُّ إدراكه بشرط ارتفاع الموانع، وهو سبحانه موجود والموانع مستحيلة عليه، لأنَّها اللطافة والرقة وتفاوت البعد والقرب والحجاب والكون في غير جهة المقابلة، وذلك أجمع من صفات المتحيِّزات، وقد دللنا على كونه سبحانه بخلافها، فلو كان ممَّا يصحُّ أن يُدرَك لأدركناه الآن، ولو أدركناه لعلمناه ضرورةً من حيث كان العلم بالمدرك من كمال العقل، وفي عدم العلم به سبحانه ضرورةً دليل على عدم إدراكه، [وعدم إدراكه] مع وجوبه لو كان ممَّن يُدرَك تعالى دليل على استحالة الإدراك عليه. وثبت كونه تعالى لا يشبه شيئاً، يُحِيل عليه التنقل والاختصاص بالحياة والمجاورة، لأنَّ ذلك من أحكام المتحيِّزات وليس بمتحيِّز.

كنز الفوائد (ج ٢) / أبو الفتح الكراچكي (ت ٤٤٩هـ):

[[ص ١٦٧]] تأويل خبر:

إنَّ سأل سائل فقال: ما معنى الخبر المروي عن النبي ﷺ أنَّه قال: «إنَّ الله تعالى خلق آدم ﷺ على صورته»، أو ليس ظاهر هذا الخبر يقتضي التشبيه له تعالى بخلقه، فإنَّ لم يكن على ظاهره فما تأويله؟

الجواب: قلنا: أحد الأجوبة عن هذا أن تكون الهاء عائدة إلى الله تعالى، والمعنى أنَّه خلقه على الصورة التي اختارها، وقد يضاف الشيء إلى مختاره.

ومنها: أن تكون الهاء عائدة إلى آدم ﷺ، ويكون المراد أن الله تعالى خلقه على صورته التي شوهد عليها، لم ينتقل إليها عن غيرها كتَّنقل أولاده الذين يكون أحدهم نطفة ثم علقه ثم مضغة، ويخلق خلقاً من بعد خلق، ويولد طفلاً صغيراً،

/ [[ص ١٦٨]] ثمَّ يصير غلاماً، ثمَّ شاباً، ثمَّ كهلاً. ولم يكن آدم ﷺ كذلك، بل خُلِقَ على صورته التي مات عليها.

ومنها: ما رواه الزهري عن الحسن، قال: مرَّ النبي ﷺ برجل من الأنصار وهو يضرب وجه غلام له ويقول: قَبِّحَ اللهُ وجهك، ووجه من تشبهه، فقال له النبي ﷺ: «بئسما قلت، إنَّ الله خلق آدم على صورته»، يعني صورة المصروب. وهذه أجوبة صحيحة، والحمد لله.

المنقذ من التقليد (ج ١) / سيد الدين الحمصي (ق ٥٧هـ):

/ [[ص ١٠٢]] القول في نفي التشبيه عنه تبارك وتعالى:

القديم ﷻ منزَّه عن شبه المحدثات بأسرها، جواهرها وأجسامها وأعراضها. والدليل على أنَّه تعالى ليس بجسم ولا يشبه الأجسام هو أنَّه لو كان جسماً لوجب أن يكون محدثاً، لأنَّ ما دلَّ على حدوث الجسم مطَّرد في سائر الأجسام من استحالة خلوه من الحوادث، على ما ذكرنا القول فيه فيما سبق من هذا الكتاب، وقد ثبت أنَّه تبارك وتعالى قديم، فلا يجوز أن يكون جسماً.

فإن قيل: الدلالة التي استدلتتم بها على حدوث الجسم مبنية على صحَّة تنقل الجسم في الجهات، فلم لا يجوز أن يقال: القديم تعالى وإنَّ كان جسماً - تعالى عن ذلك - فإنَّه يختصُّ بجهة معينة يجب كونه فيها ويستحيل انتقاله عنها، فلا تثبت فيه دلالة الحدوث.

إنَّ قلت: إنَّما يصحُّ التنقل عن الأجسام المشاهد لتحيزها، فلو كان تعالى جسماً لكان لا بدَّ من أن يكون متحيِّزاً، وتحيزه يصحُّ تنقله في الجهات كلِّها.

قيل لكم: كما أنَّ التحيز يُصحُّ تنقل موصوفه في الجهات، كذلك كونه حياً يُصحُّ تعاقب الصفات المتضادة المتعاقبة عليه من كونه عالماً وكونه جاهلاً وكونه قادراً وكونه عاجزاً.

ثمَّ قلت: إنَّه تبارك وتعالى حيٌّ يجب كونه عالماً فيستحيل عليه كونه / [[ص ١٠٣]] جاهلاً، ويجب كونه قادراً ويستحيل كونه عاجزاً، فلم لا يجوز أن يكون كذلك في مسألتنا، حتَّى يكون متحيِّزاً ويجب كونه في جهة معينة يستحيل تنقله منها إلى غيرها من الجهات؟

قلنا: فرق بين الموضوعين، وذلك لأنَّ المتحيِّز من حكمه اللازم لها الذي لا يُعقل بدونه وجوب كونه في جهة ما غير معينة،

كالأشياء) عيننا به أنه مخالف لغيره من الموجودات بأسرها، ولا تناقض في ذلك. وأمّا قول القائل: (إنه جسم لا كالأجسام)، إن عنى به أنه طويل عريض عميق، فقد دللنا على بطلان هذه الأوصاف فيه تعالى، وإن عنى به معنى آخر فقط أخطأ من جهة اللغة. وإن عنى بقوله (الأول): إنه 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 يصحُّ 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 عنى به أنه متجدد الوجود قليل اللبث، فقد أبطل، لما بيننا أنه تعالى موجود واجب الوجود بذاته لم يزل ولا يزال. وإن عنى به أنه ممّا يجلُّ المحالَّ ويحتاج في وجوده إليها، فهو باطل، من حيث إنه لو كان كذلك لكان محدثاً بحدوث / [[ص ١٠٥]] ما يحتاج إليه من المحال. وإن عنى به أنه من جنس الألوان أو الطعوم أو الروائح أو بعض الأعراض التي عقلناها، فذلك باطل أيضاً بما علمناه من حدوث هذه الأجناس وقدمه تبارك وتعالى. فلو كان من جنس شيء منها لاستحال عليه ما استحال عليها. ثم والعلم باستحالة أن يكون شيء من هذه الأجناس عالماً قادراً حياً أظهر من العلم باستحالة كون الجهاد حياً عالماً. وإن عنى بقوله: (إنه عرض) أنه ليس بجسم، فقد أخطأ من جهة اللغة، لأن هذه اللفظة عندهم لا تستعمل إلا فيما يقلُّ لبثه. فإذا ثبت أنه تعالى ليس بعرض لم يجوز عليه ما يجوز على الأعراض من الحلول في المحال.

ويدلُّ على استحالة الحلول عليه أيضاً أنه لو وجب حلوله لأدى إلى أن يكون أبداً حالاً، وهذا يقتضي قدم المحال، وقد دللنا على حدوثها. وإن حلَّ بعد أن لم يكن حالاً لم ينفصل حلوله في المحلَّ من كونه غير حالٍ فيه، لأن جميع الأحكام المستندة إليه تبارك وتعالى تثبت له من دون الحلول من صحّة الفعل وصحّة أحكامه وإيقاع الفعل على وجه دون وجه، ولا يحصل المحلُّ بحلوله فيه على أمر زائد من حكم أو صفة، وليس هو تبارك وتعالى مدركاً حتى يقال: يدرك المحلَّ بحلوله فيه كما يدرك المحلَّ على هيئة السواد والبياض. فثبت أنه لا ينفصل حلوله في المحلَّ

ومعنى ذلك أنه يستحيل خلوه من الكون في سائر الجهات، ثم لا يجب تعيين جهة في حقّه، وهذا إنمّا يتحقّق لصحّة تنقله في الجهات. فلو وجب كونه في جهة بحيث يستحيل عليه الانتقال إلى جهة أخرى لبطل حكمه الذي هو كالحقيقة فيه وباعتباره يُعقل، وذلك ينقض حقيقته. وليس كذلك كونه حياً، لأنه لا يجب في الحي أن يكون على واحدة من الصفات المتعاقبة عليه غير متعيّنة حتى يقال: إذا وجب في حقّه تعالى واحدة من تلك الصفات واستحال عليه غيرها أدى إلى نقض حقيقته، لأنه يصحُّ خلوه الحي من جميع الصفات المتعاقبة عليه من كونه عالماً وجاهلاً ومن كونه قادراً وعاجزاً إن كان كونه عاجزاً صفة مصادة لكونه قادراً. وكذلك القول في جميع الصفات المتعاقبة عليه في صحّة خلوه عنها بأسرها، فلا يكون وجوب واحدة معيّنة من تلك الصفات للحي واستحالة غيرها عليه نقضاً لحقيقة الحي، فافترق الموضوعان.

وممّا يدلُّ 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، اتفقت في أن فعل الجسم لا يصحُّ بشيء منها، والعلة 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، فإنمّا إنمّا أثبتناه / [[ص ١٠٤]] بحدوث الأجسام.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يقال: إنه جسم، لا بمعنى أنه متحيّز طويل عريض عميق، بل بمعنى أنه قائم بنفسه؟ قلنا: القيام بالنفس معناه الاستغناء عن المحلّ، وذلك نفي لا يقبل التزايد. ومعنى الجسميّة يدخله التزايد بدلالة قولهم: هذا جسم، وذلك الجسم منه، وهو جسم، فيجب أن يُحمل على معنى يصحُّ 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، لأن معنى (الشيء): الموجود الذي يصحُّ أن يُعلم ويُخبر عنه، فإذا قلنا: إنه تعالى شيء أفدنا به أنه موجود يصحُّ أن يُعلم ويُخبر عنه. وإذا قلنا: (لا

في الحديث، لِيُعْلَمَ أَنَّهُ إِذَا كَانَ مُسْتَوِيًّا عَلَى مَا هُوَ أَعْظَمُ، فَلَأَنْ يَكُونَ مُسْتَوِيًّا عَلَى غَيْرِهِ أَوْلَى.

وَأَمَّا قَوْلُهُ: «يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ»، فَتَأْوِيلُهُ عَنْ شِدَّةٍ، كَمَا يَقُولُ الْعَرَبُ: (قَامَتِ الْحَرْبُ عَلَى سَاقِهَا)، أَي: عَلَى شِدَّتِهَا.

وَقَوْلُهُ تَعَالَى: «تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا»، أَي: بَعَلْمِنَا.

وَقَوْلُهُ: «وَلِيُضَنَّ عَلَى عَيْنِي (٣٣)»، أَي: لِيُفْتَدِيَ بَعَلْمِي.

وَأَمَّا قَوْلُهُ: «وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا» أَي: فِي كِلَاتِنَا وَحِفْظِنَا. وَلَوْ جَرِينَا عَلَى الظَّاهِرِ لَلِزْمُ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَكْثَرُ مِنْ عَيْنَيْنِ.

أَمَّا قَوْلُهُ: «وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ»، أَي: بِقُوَّةٍ. وَالْيَدُ بِمَعْنَى الْقُوَّةِ مَعْرُوفَةٌ فِي اللُّغَةِ. وَلَوْ جَرِينَا عَلَى ظَاهِرِ الْكَلَامِ لَلِزْمُ أَنْ يَكُونَ لَهُ تَعَالَى أَكْثَرُ مِنْ يَدَيْنِ.

وَأَمَّا قَوْلُهُ: «مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيَّ»، فَالْمَعْرُوفُ فِي تَأْوِيلِ الْيَدِ هَاهُنَا أَنَّهُ صَلَاةٌ، كَمَا يَقَالُ: هَذَا مِمَّا جَنَّتْ يَدَاكَ، أَي: مِمَّا جَنَيْتَهُ أَنْتَ. فَكَأَنَّهُ قَالَ: لَمَا خَلَقْتَنَا. وَبَيَانُهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُنِيرٍ (٨) ثَانِي عَظْفِهِ...» إِلَى قَوْلِهِ: «ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْت يَدَاكَ (الحج: ٧ و٨)». وَمَعْلُومٌ أَنَّ مَا أُشِيرَ إِلَيْهِ مِنَ الْأَعْمَالِ لَا يُعْمَلُ بِالْيَدِ. وَأَمَّا تَثْنِيَّةُ الْيَدِ، فَالْوَجْهُ فِيهَا عَرَفَ الْعَرَبُ وَعَادَتُهُمْ، لِأَنَّهُمْ يَذْكُرُونَ الْيَدَ فِي مِثْلِ هَذِهِ الْمَوَاضِعِ مَثْنِيًّا، قَالَ الشَّاعِرُ:

فَقَالَا شَفَاكَ اللَّهُ وَاللَّهُ مَا لَنَا

بِمَا ضَمِنْتَ مِنْكَ الضَّلُوعَ يَدَانِ

وَقَالَ الْآخَرُ: / [[ص ١٠٨]]

وَإِذَا رَأَيْتَ الْمَرْءَ يَشْعَبُ أَمْرَهُ

شَعَبَ الْعَصَا وَيَلْحُ فِي الْعَصِيَانِ

فَاعْمَدِ لِمَا تَعْلُو فَمَا لَكَ بِالذِّي

لَا تَسْتَطِيعُ مِنَ الْأُمُورِ يَدَانِ

وَقَدْ قِيلَ فِي تَأْوِيلِ هَذِهِ الْآيَةِ: لَمَا خَلَقْتَ بِنِعْمَتِي أَوْ لِنِعْمَتِي، لِأَنَّ حُرُوفَ الصِّفَاتِ يَقُومُ بَعْضُهَا مَقَامَ بَعْضٍ، وَإِحْدَى النِّعْمَتَيْنِ هِيَ النِّعْمَةُ عَلَى آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَالْآخَرَى عَلَى ذُرِّيَّتِهِ.

وَأَمَّا قَوْلُهُ: «وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ»، فَالْمُرَادُ بِالْوَجْهِ الذَّاتُ، كَمَا يَقَالُ: هَذَا وَجْهُ الرَّأْيِ وَوَجْهُ الْأَمْرِ، أَي: نَفْسُهُ. وَلَوْ كَانَ الْمُرَادُ بِالْوَجْهِ الْجَارِحَةُ الْمَخْصُوصَةُ لَكَانَ يُجِبُ أَنْ يَدُلَّ قَوْلُهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» [القصاص: ٨٨]، أَنْ يَهْلِكَ ذَاتُهُ وَلَا يَبْقَى إِلَّا وَجْهَهُ، وَهَذَا مُحَالٌ.

مِنْ كَوْنِهِ غَيْرَ حَالٍّ فِيهِ، وَإِثْبَاتُ مَا لَا يَنْفَصِلُ ثُبُوتُهُ مِنْ نَفْيِهِ لَا يَجُوزُ، لِأَنَّهُ لَا يَكُونُ إِثْبَاتًا لِمَا لَا طَرِيقَ إِلَيْهِ.

فَإِنْ قِيلَ: عِنْدَ حُلُولِهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى فِي الْمَحَلِّ، يَحْصِلُ لِلْمَحَلِّ فَائِدَةٌ لَمْ تَكُنْ مِنْ قَبْلُ، وَهِيَ ظُهُورُ الْأَفْعَالِ الْإِلَهِيَّةِ فِي ذَلِكَ الْمَحَلِّ.

قُلْنَا: وَتِلْكَ الْأَفْعَالُ كَانَتْ يُمْكِنُهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَنْ يَفْعَلَهَا فِيهِ قَبْلَ الْحُلُولِ، إِمَّا اخْتِرَاعًا أَوْ عَلَى طَرِيقِ التَّوَلِيدِ، فَلَا يَكُونُ ذَلِكَ مُسْتَفَادًا مِنْ حُلُولِهِ فِيهِ تَعَالَى عَنْهُ عُلُوًّا كَبِيرًا.

فَإِنْ قِيلَ: إِذَا أَحْلَمْتَ عَلَيْهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى الْجَوَارِحُ وَالْأَعْضَاءُ وَمَا يَصْحُحُ عَلَى / [[ص ١٠٦]] الْأَجْسَامِ مِنَ الْكُونِ فِي الْمَحَالِّ وَالْحُرُوكَةِ وَالسُّكُونِ، فَبِمَا ذَا تُؤَوَّلُونَ الْآيَاتِ الْمُتَضَمِّنَةَ لِذِكْرِ الْجَوَارِحِ وَالْمُقْتَضِيَةَ لِكُونِهِ فِي الْمَكَانِ، وَالْمُتَضَمِّنَةَ لِمَجِيئِهِ، مِثْلُ قَوْلِهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: «وَجَاءَ رَبُّكَ» [الفجر: ٢٢]، وَ«هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ» [البقرة: ٢١٠]، وَمِثْلُ قَوْلِهِ: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى (٥)» [طه: ٥]، وَقَوْلِهِ:

«يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ» [القلم: ٤٢]، وَقَوْلِهِ: «تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا» [القمر: ١٤]، «وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا» [هود: ٣٧]، وَقَوْلِهِ: «وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا» [الطور: ٤٨]، وَقَوْلِهِ لِمُوسَى: «وَلِيُضَنَّ عَلَى عَيْنِي (٣٣)» [طه: ٣٩]، وَقَوْلِهِ:

«وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ» [الذاريات: ٤٧] وَقَوْلُهُ تَعَالَى: «مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيَّ» [ص: ٧٥]، وَقَوْلُهُ تَعَالَى:

«وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ» [الرحمن: ٢٧]؟

قُلْنَا: أَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى: «وَجَاءَ رَبُّكَ»، فَتَأْوِيلُهُ: وَجَاءَ أَمْرُ رَبِّكَ. وَقَوْلُهُ: «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ»، أَي: يَأْتِيَهُمْ وَعَدَهُ

وَوَعِيدَهُ، وَيَكْشِفُ لَهُمْ مِنَ الْأُمُورِ مَا كَانَ مُسْتَوْرًا عَنْهُمْ. وَهَذَا مَرْوِيٌّ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ. ثُمَّ هَذَا إِخْبَارٌ عَنْ حَالِهِمْ أَنَّهُمْ يَنْتَظِرُونَ ذَلِكَ، وَلَا حِجَّةَ فِي انْتِظَارِهِمْ أَمْرًا مُحَالًا مِنْ مَجِيئِهِ وَإِتْيَانِهِ تَعَالَى.

أَمَّا قَوْلُهُ: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى (٥)»، مَعْنَى اسْتَوَى عَلَى مَا قَالَ الشَّاعِرُ:

قَدْ اسْتَوَى بَشَرٌ عَلَى الْعِرَاقِ

مِنْ غَيْرِ سَيْفٍ وَدَمٍ مَهْرَاقِ

وَقَالَ آخَرُ: / [[ص ١٠٧]]

فَلَمَّا عَلُونَا وَاسْتَوِينَا عَلَيْهِمْ

تَرَكَنَاهُمْ صَرَعَى لِنَسْرِ وَكَاسِرِ

وَإِنَّمَا خُصَّ الْعَرْشُ بِذَلِكَ لِأَنَّهُ أَعْظَمُ الْمَخْلُوقَاتِ، عَلَى مَا وَرَدَ

بعضه، ولولاها لم يكن قادراً عالمًا حيًّا، تعالى عن ذلك علوًّا كبيراً.

* * *

١٠٣ - التصديق:

نقد المحصّل / نصير الدّين الطوسي (ت ٦٧٢هـ):

[[ص ١١]] قال: القول في التصديقات: وهي ليست بأسرها بديهية وهو بديهي، ولا نظرية وإلا لدار أو تسلسل وهما محالان، بل لا بدّ من الانتهاء إلى ما يكون غنيًّا عن الاكتساب، وما هو إلا الحسيّات كالعلم بأنّ الشمس مضيئة والنار حارة، أو الوجدانيّات كعلم كلّ واحدٍ بجوعه وشبعه، وهي قليلة النفع، لأنّها غير مشتركة، أو البديهيّات كالعلم بأنّ النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان. وفي هذا الموقف صار أهل العالم فرقةً أربعة:

الفرقة الأولى: المعترفون بالحسيّات والبديهيّات، وهم الأكثرون.

الفرقة الثانية: القادحون في الحسيّات فقط. زعم أفلاطون وأرسطو وبطلميوس وجالينوس أنّ اليقينيّات هي المعقولات لا المحسوسات.

أقول: الحسّ إدراك بآلة فقط، والحكم تأليف بين مدرّكات بالحسّ أو بغير الحسّ على وجه يعرض المؤلف لذاته إمّا بالصدق أو الكذب، واليقين حكم ثانٍ على الحكم الأوّل بالصدق على وجه لا يمكن أن يزول. وليس من شأن الحسّ التأليف الحكمي، لأنّه إدراك بآلة فقط، فلا شيء من الأحكام بمحسوس أصلاً. فإذا كلّ ما هو محسوس لا يمكن أن يوصّف، من حيث كونه محسوساً، بكونه يقينياً أو غير يقيني، أو حقّاً أو باطلاً، أو صواباً أو غلطاً، فإنّ جميع هذه الأوصاف من لواحق الأحكام، اللهمّ إلا إذا قارن المحسوس حكم غير مأخوذ من الحسّ، وحينئذٍ يوصّف بهذه الأوصاف من حيث كونه حكماً، ويقال له: حكم حسيّ يقيني أو غير يقيني. وإذا تقرّر هذا ثبت أنّ المحسوسات في قوله: (إنّ اليقينيّات هي / [[ص ١٣]] المعقولات لا المحسوسات) ليست بمحسوسات فقط، فإنّها لا يمكن أن تكون يقينيّة ولا غير يقينيّة بمعنى عدم الملكة، بل إنّها هي ليست يقينيّة بمعنى السلب، كما أنّ الإدراك وحده ليس حكماً.

وإذا كانت المحسوسات في هذا الكلام مقارنة للحكم يقال

فإن قيل: فما تأويل قوله تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾

[فاطر: ١٠]؟

قلنا: لا شكّ في أنّ هذا مجاز، وذلك أنّه أضاف الصعود إلى الكلام، وهو محال، فلا شكّ في كونه مجازاً. فكما أنّ هذا مجاز، كذلك جعله تعالى نفسه غاية الصعود مجاز. وإنّا أضاف جهة الصعود والعلو إلى نفسه على طريق التجوّز من حيث إنّ لجهة العلو الشرف والفضل على سائر الجهات، لكونها قبلة للدعاء، ولكون القمرين والكواكب المنيرة المشرقة فيها. ما هذا إلا كما يُعبّر عن ذاته تعالى بعبارة 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: ﴿أَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ﴾

[الملك: ١٦]؟

قلنا: معناه: أمنتكم من في السماء عذابه وملائكته.

وأيضاً فإنّ السمع قد / [[ص ١٠٩]] ورد مؤكداً لنفي التشبيه عنه تعالى، قال الله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ١٦﴾، ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ٤﴾ [الإخلاص: ٤]، والكفو هو المثل.

* * *

نهج الحقّ / العلامة الحلّي (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ٧٧]] وقول الإمامية في التوحيد يضاھي قولهم في العدل، فإنّهم يقولون: إنّ الله ﷻ واحد لا قديم سواه، ولا إله غيره، ولا يشبه الأشياء، ولا يجوز عليه ما يصحّ عليها من التحرّك والسكون، وإنّه لم يزل ولا يزال حيّاً قادراً عالمًا مدرّكاً، لا يحتاج إلى أشياء يعلم بها، ويُقدّر ويحيي، وإنّه خلق الخلق أمرهم ونهاهم، ولم يكن أمراً وناهيّاً قبل خلقه لهم.

/ [[ص ٧٨]] وقالت المشبهة: إنّّه يشبه خلقه، ووصفوه بالأعضاء والجوارح، وأنّه لم يزل أمراً وناهيّاً ولا يزال قبل خلق خلقه، ولا يستفيد بذلك شيئاً ولا يفيد غيره، ولا يزال أمراً وناهيّاً ما بعد خراب العالم وبعد الحشر والنشر دائماً بدوام ذاته تعالى. وهذه المقالة في الأمر والنهي ودوامها مقالة الأشعرية أيضاً.

وقالت الأشاعرة أيضاً: إنّّه تعالى قادر عالم حيّ إلى غير ذلك

من الصفات بدوات قديمة ليست هي الله تعالى ولا غيره ولا

إلى أن يحصل لهم استعداد أن ينظروا في شيء أو استحقاق أن يباحثوا في شيء.

فإذن الشكوك التي اخترعها هذا الفاضل عن لسان قوم مفروض، يُعبر عنهم بالسوفسطائية، لا تستحق الجواب أصلاً. إنَّما يجاب من يثق أو يعترف بالوثوق على الأوليات والمحسوسات ببيان التفصي عن مضائق مواضع الغلط بذكر أسباب الغلط، وإحالة تصويب الصواب وتخطئة الخطأ بعد ذلك إلى صريح العقل المرتاض، برفض العقائد الباطلة والتقليدات الواهية والعادات المضلَّة. ولنرجع إلى ما كنَّا فيه.

قال: واحتجُّوا عليه بأنَّ حكم الحسِّ إمَّا أن يُعتبر في الجزئيات أو في الكلِّيات. أمَّا في الجزئيات فغير مقبول، لأنَّ حكمه في معرض الغلط. وإذا كان كذلك لم يكن مجرد حكمه مقبولاً.

أقول: قد ظهر ممَّا مرَّ أنَّ الحسَّ لا حكم له، لا في الجزئيات ولا في الكلِّيات، إلَّا أن يكون المراد من حكم الحسِّ حكم العقل على المحسوسات. وإذا كان كذلك كان الصواب والغلط إنَّما يعرضان للعقل في أحكامه. وأيضاً لو كان حكم الحسِّ غير مقبول لكونه في معرض الغلط، لكان حكم العقل أيضاً كذلك.

قال: بيان الأوَّل في خمسة أوجه:

أحدها: أنَّ البصر قد يُدرك الصغير كبيراً، كما يرى النار البعيدة في / [[ص ١٥]] الظلمة عظيمة، وكما يرى العنبة في الماء كالإجاصة، وكما إذا قرَّبنا حلقة الخاتم إلى العين، فإنَّ نراها كالسوار. وقد يُدرك الكبير صغيراً كالأشياء البعيدة.

أقول: قد مرَّ أنَّ الشكوك إذا صدرت عمَّن لا يعترف بالمحسوسات والأوليات فلا تستحق الجواب، ولا يمكن أن يجاب عنها إلَّا إذا صدرت عمَّن يثق بالأحكام العقلية، فينبغي أن يجاب بما يُنبِّهه على أسباب الغلط.

أمَّا أنَّ البصر قد يُدرك الصغير كبيراً فعليه كلام، وهو أنَّ البصر إذا أدرك الشيء صغيراً لم يُدركه معه كبيراً، ولا بالعكس. والحاكم بأنَّ المدرك في الحالين شيء واحد، لا يمكن أن يكون هو البصر، لأنَّ الحاكم لا يحكم إلَّا عند إدراكه في الحالتين معاً، فإذن هو العقل بتوسُّط الخيال.

وهذا الغلط إنَّما توهمه العقل لا البصر، وذلك أنَّ العقل حكم على الشيء المرتسم في الخيال بالصغر، إذ البصر أحسَّ به كذلك، ثمَّ وجد البصر أحسَّ به كبيراً، فتوهم أنَّ البصر غلط في إبطاره

لها: حكم المحسوسات باعتبار كونه مطابقة أو غير مطابقة أو صواباً أو غلطاً. فادَّعاء أنَّ الجماعة المذكورة من الحكماء زعموا أنَّ المحسوسات لا تكون يقينية، ليس بحقِّ، وذلك أنَّ الحكماء ذكروا أنَّ مبادي اليقينيَّات هي الأوليات والمحسوسات والمجربَّات والمتواترات والحدسيَّات، وسُمِّوها بالقضايا الواجب قبولها، وذكروا أنَّ مبادي المجربَّات والمتواترات والحدسيَّات هي الإحساس بالجزئيات، وأنَّ الأوليات يكتسبها الصبيان باستعداد يحصل لعقولهم من الإحساس بالجزئيات. ولذلك حكم كبير الجماعة بأنَّ (من فقد حسًّا فقد علماً)، وأنَّ أصول أكثر العلم الطبيعي، كالعلم بالسما والعالَم، والعلم بالكون والفساد، وبالآثار العلوية، وبأحكام النبات والحيوانات، مأخوذ من الحسِّ؛ وعلم الإرصاء والهيأة المبنية عليها عند بطليموس، وعلم التجارب الطبية عند جالينوس مأخوذ من المحسوسات؛ وعلم المناظر والمرايا وعلم جرِّ الأثقال والحيل الرياضية كلُّها مبنية على الإحساس وأحكام المحسوسات. فإذن جُلُّ أفواهلهم يقتضي الوثوق بالمحسوسات التي هي مبادي جميع العلوم، فكيف ساغ للمصنِّف أن يدَّعى عليهم بأنَّهم قالوا: إنَّ المحسوسات لا تكون يقينية؟ بل إنَّهم بينوا أحكام العقل في المحسوسات أيَّها تكون يقينية وأيَّها تكون غير يقينية.

فإذن الصواب والخطأ إنَّما يعرضان للأحكام العقلية، لا على المحسوسات من حيث هي محسوسات. ولو كانت الأحكام التي تقع في معرض الغلط غير موثوق بها، لكان المعقولات الصرفة أيضاً غير موثوق بها، لكثرة وقوع الغلط للعقلاء فيها، ولما جُعِل لبيان مواضع الغلط في المعقولات ولا في المحسوسات صناعة كصناعتنا / [[ص ١٤]] سوفسطيقاً والمناظر.

وبعد تمهيد هذه المقدمة أقول: النظر والبحث لا يمكن تمهيدهما إلَّا بعد حصول العلم أو الاتِّفاق على مقدِّمات هي المبادي، أو حصول اعتراف بوضع مقدِّمات هي كالمبادي. ولو لم تكن المبادي الأول معلومة أو موضوعة لم يكن نظر في شيء ولا بحث عن شيء، فإنَّ النظر والبحث يقتضيان التأدِّي من أصل حاصل إلى فرع مستحصل. وإذا لم يكن الأصل حاصلًا، امتنع التأدِّي من لا شيء إلى شيء، ولهذا لم يمكن البحث مع منكري المحسوسات والأوليات. ومن يتكلَّم معهم يقصد إرشادهم وتنبههم أو تحصيل اعتراف منهم، بنوع من الحيل،

حولها بمعاونة من نورها وميزها منها فرآها على ما تقتضيها زاوية الإبصار. وإذا كانت بعيدة جداً لم ينفذ الشعاع في الظلمة الكثيفة، فلم يرَ ما حولها من النور المضيء بنورها ورآها وحدها بزاوية أصغر فيراها أصغر، كما في سائر المرئيات. وإذا لم تكن قريبة ولا بعيدة جداً فإنَّ الشعاع البصري المحاذي لما حولها لم ينفذ في الظلمة نفوذاً تاماً، فلم يُمَيِّز النار عن الهواء المضيء بها، بل أدركهما معاً جملةً واحدةً، فيراها البصر بزاوية أوسع من الزاوية التي تحدث من المحاذاة وحدها. وذلك هو العلة لكونها في الرؤية أعظم ممَّا لو رُؤيت في غير الظلمة المذكورة بالمحاذاة وحدها.

/ [[ص ١٧]] وأمَّا السبب في رؤية العنبة في الماء كالإجاصة، فهو أنَّ العين ترى في الماء بالامتداد الشعاعي النافذ في الماء والمنعطف معاً، ولا يتمايز الشعاعان لقربهما من سطح الماء، وأمَّا في الهواء فيراها بالنافذ وحده. هذا إذا كانت العنبة قريبةً من سطح الماء. أمَّا إذا صارت بعيدةً وصار الشعاعان متمايزين، فرأتهما بالنافذة والمنعطفة في موضعين متمايزين في حالة واحدة.

وأمَّا رؤية الخاتم كالسوار عند قرابه من العين فلتوسُّع الزاوية الشعاعية التي تحيط أضلاعها بالخاتم عند العين. وإدراك الأشياء البعيدة صغيرةً يكون لتضيُّق تلك الزاوية، كما مرَّ.

قال: وقد يُدرك الواحد اثنين، كما إذا غمزنا إحدى العينين ونظرنا إلى القمر فإننا نرى قمرين، وكما في حقِّ الأحوال.

أقول: النور البصري ممتدٌّ من الدماغ في عصبين مجوفتين تتلاقيان قبل وصولهما إلى العينين، ثم يتباعدان ويتصل كلُّ واحدٍ منهما بواحدة من العينين. فإذا كانتا مستقيمتين تبصران الشيء معاً شيئاً واحداً. وإذا انحرفتا أو انحرفت إحداهما عن الاستقامة، صارت محاذاة إحداهما منحرفة عن محاذاة الأخرى، وصار المبصر من إحداهما غير المبصر من الأخرى. وإذا أبصرتا شيئاً واحداً، حسبه المبصر شيئين، لوقوع نور بصره عليه من محاذاتين متخالفتين، وحكم العقل بالغلط. وهكذا الحكم إذا تخالفت الوسطى والسبابة من الأصابع في وضعهما وأحسنا معاً شيئاً واحداً، كحمصة مثلاً، توهم أنَّهما أحسنا بحمصتين. والأحوال الفطرية قلماً يرى الشيء شيئين، لاعتياده بالوقوف على الصواب، بل إنَّما يقع ذلك للأحوال الذي يقصد الحول تكلفاً.

قال: وكما إذا نظرنا إلى الماء عند طلوع القمر، فإننا نرى في الماء قمرًا وعلى السماء قمرًا آخر.

ولم يغلط هو، على ما بُيِّنَ هاهنا. وبيان ذلك أنَّ الإبصار يكون إمَّا بانطباع شبح المبصر في البصر، وإمَّا بوقوع شعاع من البصر على المبصر. والأقرب إلى الحقِّ هو الأخير.

وينبغي أن لا يُلْتَمَت إلى من يُبطل القول بالشعاع بأنَّ الشعاع إنَّ كان جسمًا لزم منه تداخل الأجسام، وإنَّ كان عرضاً لزم القول بانتقال العرض من محلِّ إلى محلِّ آخر، لأنَّ شعاع النيران كالشمس والقمر والنار موجود يقيناً. فما يدفع به المحالين هناك يندفع به بعينه ما أورده من الإشكال على الشعاع البصري.

ثمَّ إنَّ الشعاع ممتدٌّ من ذي الشعاع إلى قابل الشعاع من غير تحلُّل خلل خالٍ عن الشعاع أو تراكم باجتماع شعاعين من مأخذ واحد من ذلك الممتدِّ في بعض أجزاء امتداده، بل على هيئة مخروط مستدير مملو جوفه، رأسه عند ذي الشعاع وقاعدته على سطح قابل الشعاع الكثيف، وينعكس منه إذا كان صقيلاً إلى ما يحاذيه على زاوية مساوية للزاوية الحادثة بين الشعاع الممتدِّ والسطح الصقيل، وتُسمِّيهِ / [[ص ١٦]] بزاوية الشعاع، وينفذ في القابل الشفاف ذي السطح الصقيل، وينعكس عن سطحه وينعطف في ثخنه إلى جانب ذي الشعاع كلُّها معاً. والانعكاس والانعطف يكونان بزاويتين مساويتين لزاوية الشعاع. قد بيِّن جميع هذا في موضعه.

والشعاع البصري في أكثر الحيوانات محتاج إلى مدد من جنسه، أعني إلى شعاع شيء من أجسام ذوي الأشعة، ويستعان في تحيُّل كيفية اتِّصاله بالمبصرات بتوهم خطوط تخرج من سطح المخروط الشعاعي، ويكون الإبصار بزاوية تحدث من تلك الخطوط عند رأس المخروط. فكلَّمَا كان المبصر أقرب إلى البصر تكون تلك الزاوية أوسع، فيراها البصر أعظم. وكلَّمَا كان أبعد منه تكون تلك الزاوية أضيق، فيراها البصر أصغر، إلى أن تتقارب الخطوط وتصير عند الحسِّ لتوهم انطباق بعضها على بعض كخطِّ واحدٍ، فيراها البصر كالنقطة، وبعد ذلك ينمحي أثره فلا يراه أصلاً، هذا على رأي القائلين بالشعاع.

وأمَّا القائلون بالانطباع فيقولون: إنَّ الزاوية التي تحدث على سطح الرطوبة الجليدية تصغر وتكبر بحسب بعد المرئي وقربه، والبصر يُدرك المرئي بتلك الزاوية.

ولنعد إلى القول بالشعاع ونقول: إذا تقرَّرت هذه القاعدة، فاعلم أنَّ النار في الظلمة إذا كانت قريبةً من الرائي نفذ الشعاع في الظلمة الرقيقة إلى الهواء المضيء بمجاورة النار، فرأى البصر ما

موضع محاذياً لشيء ما بعد أن أدركه في موضع آخر محاذياً لغير ذلك الشيء حكمت النفس عند مجموع الإدراكين بحركة ذلك الشيء. وإذا كانت المسافة قليلة القدر لا يُميّز البصر بين الإدراكين، فتحسبه النفس ساكناً. أمّا راكب السفينة فلما لم يُدرك لبدنه انتقالاً من موضع إلى موضع حسبه ساكناً، وإذا تبدّلت محاذاته لأجزاء الشطّ مع تحيّل سكونه في نفسه حسب الشطّ متحرّكاً، لكون ذلك التبدّل شبيهاً بالتبدّل الأوّل.

قال: وقد يُرى المتحرّك إلى جهة متحرّكاً إلى ضدّ تلك الجهة، فإنّ المتحرّك إلى جهة يرى الكوكب متحرّكاً إليها إذا شاهد غيماً تحته وإن كان الكوكب متحرّكاً إلى خلاف تلك الجهة. وقد يرى القمر كالسائر إلى الغيم وإن كان سائراً إلى خلاف تلك الجهة إذا كان الغيم سائراً إليه.

أقول: ليكن السائر إلى جهة ينتقل من (أ) إلى (ب)، والقمر بالقياس إليه مثل (ج)، والغيم المتوسّط بينهما الذي لا يحجب القمر لرقته مثل (د هـ). فإذا كان السائر عند (أ) كان شعاعه الممتدّ الذي به يرى القمر كخطّ (أ ز ج)، وإذا انتقل إلى (ب) صار شعاعه كخطّ (ب ح ج)، فيتخيّل أنّ القمر تحرك من (ز) إلى (ح) في جهة حركته، إذ رآه أوّلاً محاذياً لنقطة (ز) من الغيم، ثمّ منتقلاً منها إلى (ح). وأمّا القمر المتحرّك إلى خلاف تلك الجهة، فلا يحسّ بحركته، لما مرّ.

وأيضاً ليكن الناظر ساكناً عند نقطة (أ) ورأى القمر وهو (ج) محاذياً لنقطة (ز) من الغيم، ثمّ تحرك الغيم في جهة (هـ) ووصلت نقطة (ح) إلى حيث / [[ص ٢٠]] كان في الأوّل نقطة (ز) رأى القمر منتقلاً من محاذة نقطة (ز) إلى محاذة نقطة (ح)، فيتخيّل أنّ القمر يتحرّك من (ز) إلى (ح) وهو خلاف جهة حركة الغيم ولا يحسّ بحركة الغيم، لأنّ انتقاله في المحاذة بالقياس إلى السماء لا يتغيّر في حسّه، لتشابه أجزاء السماء وأجزاء الغيم في الحسّ. وإذا كان الغيم مثل (ح هـ) فقط، والناظر عند (أ) رأى القمر بعيداً من طرف الغيم بقدر (ز ح)، ثمّ تحرك الغيم إلى أن وصل مبدأه وهو نقطة (ح) إلى الموضع الذي كان فيه (ز) رأى القمر وهو (ج) محاذياً لنقطة (ح)، فيتخيّل أنّ القمر تحرك من (ز) إلى (ح) فسار إلى جهة الغيم، وهو خلاف جهة حركة الغيم.

قال: وقد يُرى المستقيم منكساً، كالأشجار التي على أطراف الأنهار.

أقول: هذا يكون بنفوذ الشعاع البصري إلى قمر السماء، وبانعكاسه / [[ص ١٨]] من سطح الماء إليه، فإنّه يراه مرّتين: مرّة بالشعاع النافذ، ومرّة بالشعاع المنعكس.

قال: وقد نرى الأشياء الكثيرة واحدة، كالرحى، إذا أخرجنا من مركزها إلى محيطها خطوطاً كثيرة متقاربة بألوان مختلفة، وإذا استدارت سريعاً رأينا لها لوناً واحداً، كأنّه ممتزج من كلّ تلك الألوان.

أقول: كلّ ما أدركه حسّ يتأدّى إلى الحسّ المشترك، ثمّ إلى الخيال، فإذا أدرك البصر لوناً وانتقل بسرعة إلى لون آخر، كان أثر اللون الأوّل في الحسّ المشترك عند إدراك اللون الثاني، فكأنّ الرائي رأهما معاً، ولا يكون بينهما زمان يمكن للنفس أن تُميّز أحدهما فيه من الثاني، فتدركهما ممتزجين، وإن كان الإدراك بالتين. وأيضاً إن زالت الألوان عن محاذة البصر وارتسمت في الحسّ المشترك على توالٍ، لا يُدرك الحسّ تراخي بعضها عن بعض، أدرك النفس من الحسّ المشترك لوناً ممتزجاً من جميعها.

قال: وقد نرى المعدوم موجوداً، كالسراب، أو كالأشياء التي يُريها صاحب خفة اليد والشعبذة، وكما نرى القطرة النازلة كالخطّ المستقيم، والشعلة التي تُدار بسرعة كالدائرة.

أقول: السراب المرئي ليس معدوماً مطلقاً، إنّما هو شيء يتراءى للبصر بسبب ترجح شعاع ينعكس من أرض سبخة كما ينعكس عن المياه فيحسب ماءً، وليس للبصر فيه غلط. والأشياء التي يُريها خفيف اليد والمشعبذ إنّما يكون في التوهّم بخلاف ما يكون في الوجود، بسبب عدم تمييز النفس بين الشيء وبين ما يشبهه، إمّا بسبب سرعة الحركة من الشيء إلى شبيهه، وإمّا بسبب إقامة البدل مقام الشيء المبدل عنه بسرعة، على ما يقف عليه من يعرف تلك الأعمال. ورؤية القطرة النازلة كخطّ مستقيم، والشعلة الجوّالة كدائرة، إنّما يكون لا تُتّصال ما يُدركه البصر في موضع يتحرّك إليه المتحرّك بما قد أدركه الحسّ المشترك من كونه في موضع / [[ص ١٩]] آخر قبله وثبت فيه هنيئاً، فيُدرك النفس جميع ما في الآلتين وتحسبه شيئاً واحداً متصلاً.

قال: ونرى المتحرّك ساكناً كالظلّ، والساكن متحرّكاً كراكب السفينة، فإنّه يشاهد الشطّ الساكن متحرّكاً، والسفينة المتحرّكة ساكنة.

أقول: الحركة ليست بمرئيّة، والبصر إذا أدرك الشيء في

العرض، كقالب أسطوانة مستديرة، إذا نظر إليها بحيث يكون طولها محاذياً لطول الوجه يرى الوجه فيها طويلاً طوله بقدر طول الوجه، قليل العرض لانعكاس الشعاع العرضي ممّا هو أقلّ عرضاً ممّا لو كان مستقيماً. وذلك لأنّ الطول ينعكس من عاكس مستقيم، والعرض ينعكس من عاكس منحني. وإذا نظر إليها بحيث يكون طولها محاذياً لعرض الوجه كان الأمر بالعكس، فيرى الوجه عريضاً عرضه بقدر عرض الوجه، وطوله أقلّ من / [[ص ٢٢]] طوله. وإذا نظر إليها بحيث يكون طولها مورّباً في محاذة الوجه يرى الوجه معوجاً.

وإذا كانت المرآة بحيث ينعكس منها الشعاع من موضعين أو أكثر إلى موضع واحد رأى الناظر فيها لنفسه وجهين أو أكثر، ورأسين أو أكثر. ومن بعضها يرى وجهه متنكساً. وكذلك في الاختلافات المتنوعة التي تشتمل على أكثرها كتب المرايا، ويحتال لها متخذو المرايا على وجه يقصدونه.

فقد ظهر ممّا مرّ أنّ كلّ ذلك غلط بديهية الإدراك النفساني من المحسوسات المتأدّية إليها، لا غلط الحسّ.

قال: وثانيها أنّ الحسّ قد يجزم بالاستمرار على الشيء، مع أنّه لا يكون كذلك، لأنّ الحسّ لا يُفرّق بين الشيء ومثله، ولذلك يحصل الالتباس بين الشيء ومثله، فبتقدير توالي الأمثال يظنّ الحسّ وجوداً واحداً مستمراً. ولذلك فإنّ الألوان غير باقية عند أهل السنّة، بل يُحدثها الله تعالى حالاً فحالاً، مع أنّ البصر يحكم بوجود لون واحد مستمرّ. فإذا احتُمِلَ ذلك احتُمِلَ أيضاً أنّ يقال: الأجسام لا تبقى مستمرة، بل الله تعالى يُحدثها حالاً فحالاً، لكنّها لمّا كانت متماثلة متوالية يظنّها الحسّ شيئاً واحداً. فثبت أنّ حكم الحسّ بالبقاء غير مقبول.

أقول: الحكم بالبقاء هو الحكم بأنّ الموجود في الزمان الثاني هو بعينه الموجود في الزمان الأوّل. وهذا الحكم لا يصحّ من الحسّ، فإنّه لا يقدر على استحضار الزمانين، فكيف يستحضر الموجود فيهما؟ فإذا الحكم بالبقاء لا يكون إلّا من العقل. والعقل إنّما يغلط إذا عقل المشترك بين الشئيين المشاهيين، ولم يعقل ما به يمتاز كلّ واحدٍ منهما عن الآخر. فإحالة هذا الغلط على الحسّ ليس بصواب.

وأما حكم الأشاعرة بأنّ الألوان غير باقية، فشيء لزمهم بحسب أصولهم المتسلّمة عندهم، وهي أنّ الإعدام لا يمكن أن

أقول: إذا انعكس شعاع البصر من سطح الماء إلى الأشجار، ولا محالة يكون زاويتنا الشعاع والانعكاس متساويتين، ينعكس الشعاع إلى رأس الشجر من موضع أقرب إلى الرائي، وإلى أسفله من موضع أبعد منه، إلى أنّ يتصل قاعدة الشجر بقاعدة عكسه. فليكن الرائي (أ)، وسطح الماء (ب د)، والشجر القائم على ذلك السطح (ي د)، ولينعكس الشعاع النافذ من (أ) إلى نقطة (هـ) منها إلى رأس الشجر، وهو نقطة (ي)، بحيث يكون زاويتنا (أ هـ ب) و(ي هـ د) متساويتين. أقول: لا يمكن أن ينعكس من نقطة تلي جهة (ب) من (هـ) شعاع إلى جزء أسفل من رأس الشجر، كنقطة (ح)، وإلّا فينعكس من نقطة (ر) ويكون الشعاع النافذ من (أ) إلى (ر) منعكساً عنه إلى (ح). وحيث إنّ زاوية (أ ر ب) الخارجة عن مثلث (أ ر هـ) أعظم من زاوية (أ هـ ب)، لكن زاوية (أ ر ب) مساوية لزاوية (ح ر د)، وزاوية (أ هـ ب) مساوية لزاوية (ي هـ د). فزاوية (ح ر د) أعظم من زاوية (ي هـ د)، ويكون أعظم كثيراً من زاوية (ح هـ د)، فالداخلة في مثلث (ي ر هـ) أعظم من خارجتها. هذا خلف محال.

/ [[ص ٢١]] ولا يمكن أن ينعكس من (هـ) شعاع إلى جزء أسفل من رأس الشجر، كنقطة (ح)، وإلّا كانت زاوية (أ هـ ب) مساوية لكل واحدٍ من زاويتي (ي هـ د) و(ح هـ د) العظمى والصغرى، هذا خلف. فإذا لا بدّ من أنّ ينعكس إلى كلّ نقطة تميل من الرأس إلى أسفل من نقطة تكون من (هـ) إلى (د) أميل حتّى تتصل القاعدة بالقاعدة.

ولمّا كانت النفس لا تُدرِك الانعكاس، فإنّها متعوّدة لرؤية المرئيات بنفوذ الشعاع على الاستقامة، تحسب الشعاع المنعكس نافذاً في الماء؛ ولا يكون في نفس الأمر نافذاً، فإنّ الماء ربّما لا يكون عميقاً بقدر طول الشجر، أو يكون كدرّاً لا ينفذ فيه الشعاع أصلاً، وحيث إنّ يحسب أنّ رأس الشجر أكثر نزولاً في الماء لكونه أبعد من أصله، وباقي أجزائه على الترتيب، فيراه كأنّه متنكّس تحت سطح الماء. وهذه المسائل وإنّ كانت متعلّقة بالهندسة أوردناها هنا لأنّ الكلام انجرّ إليها.

قال: وإذا نظرنا إلى المرآة رأينا الوجه طويلاً، وعريضاً، ومعوجاً، بحسب اختلاف شكل المرآة. وكلّ ذلك يدلّ على غلط الحسّ.

أقول: المرآة الطويلة المستقيمة في الطول، والمنحنية في

المقدّمات ممّا لا يمكن بيانه إلا / [[ص ٢٤]] بالنظر الدقيق لو أمكن، فلزم أن لا يجوز الجزم بوجود شيء من المحسوسات إلا بعد العلم بتلك الأدلة. وذلك ممّا يدلُّ على أن مجرد حكم الحسّ غير مقبول.

أقول: لم يثبت الإحساس بشيء غير واقع في موضع أصلاً. وأمّا تجويز الغلط فيما يشاهده الأصحاء لتجويزه فيما يدركه النائم والمريض، فممّا يباه العقل الصريح. ونحن لم نُثبت الوثوق بالمحسوسات بدليل، بل نقول: العقل الصريح يقتضيه. وهذه الأجوبة إمّا نوردتها لبيان أسباب الغلط الذهني، بعد أن حكم العقل بكون ذلك غلطاً للذهن، لا لإثبات صحّة ما نُدرّكه بالحواسّ، كما قدّمنا بيانه.

وأما قوله: (انتفاء السبب الواحد لا يوجب انتفاء الحكم)، قلنا: نعم، لو أثبتنا صحّة الحكم بثبوت المحسوسات في الخارج بدليل، لكان الأمر على ما ذكره. لكنّا لم نُثبت ذلك إلا بشهادة العقل من غير رجوعه إلى دليل، فليس علينا أن نجيب عن هذه الإشكالات، فإنّ احتمال عدم الصحّة فيما يشاهده الأصحاء مندفع عند بديهية العقل، من غير تأمّل في الأسباب وحصرها وانتفائها. وبيان امتناع حصول المسبّب عند انتفاء الأسباب وغير ذلك ممّا يثبت بالنظر الدقيق أو الجليل.

قال: وخامسها أنّا نرى الثلج في غاية البياض، ثمّ إذا بالغنا في النظر إليه رأينا مركّباً من أجزاء جمديّة صغار، وكلُّ واحدٍ من تلك الأجزاء شفاف خالٍ عن اللون. فالثلج في نفسه غير ملوّن، مع أنّا نراه ملوّنًا بلون البياض. وليس لأحدٍ أن يقول: إنّ ذلك إمّا كان لانعكاس الشعاع عن بعض سطوح تلك الأجزاء الجمديّة إلى بعض. لأنّنا نقول: هذا لا يقدر في غرضنا، لأنّ الذي ذكرته ليس إلا بيان العلة التي لأجلها نرى الثلج أبيض، مع أنّه في نفسه ليس بأبيض. ونحن ما سعينا إلا لهذا القدر. وأيضاً فالزجاج المدقوق نراه أبيض، مع أنّ كلّ واحدٍ من أجزائه شفاف خالٍ عن اللون، ولم يحدث فيما بينها كيميّة مزاجيّة، لأنّ تلك الأجزاء صلبة يابسة لم يحصل فيما بينها فعل وانفعال. وأيضاً نرى موضع الشقّ من الزجاج الثخين الشفاف أبيض، مع أنّه ليس / [[ص ٢٥]] هناك إلاّ الهواء المحتقن في ذلك الشقّ، والهواء غير ملوّن، والزجاج غير ملوّن، فعلمنا أنّا نرى الشيء ملوّنًا مع أنّه في نفسه غير ملوّن.

يكون فعلاً لفاعل، وأنّ الموجود الباقي حال بقائه مستغنٍ عن المؤثّر، وأنّ لا مؤثّر إلاّ الله تعالى. وإذا شاهدوا أعراضاً لا يدوم وجودها التزموا القول بتجددها حالاً بعد حال. والمعتزلة لمّا جوّزوا طريان الضدّ على محلّ الضدّ الآخر المقتضي لإفنائهم لم يقولوا بذلك. والفلاسفة لمّا جعلوا / [[ص ٢٣]] الباقي حال بقائه محتاجاً إلى المؤثّر لم يحتاجوا إلى ارتكاب ذلك. والنظام من المعتزلة جعل الأجسام غير باقية بمثل ذلك. وهذه أحكام غير متعلّقة بالحسّ.

قال: وثالثها أنّ النائم يرى في النوم شيئاً ويجزم بثبوته، ثمّ يتبيّن له في اليقظة أنّ ذلك الجزم كان باطلاً. فإذا جاز ذلك فلم لا يجوز هنا أن يكون حالة ثالثة يظهر لنا فيها كذب ما رأيناه في اليقظة؟

أقول: النائم يرى في خياله مثل ما يرى المستيقظ، إلاّ أنّ المستيقظ لمّا كان واقفاً على أحكام اليقظة حكم بأنّ أحد مراتبه واقع حقّ، والآخر غير واقع وغير حقّ. والنائم لمّا كان غافلاً عن الإحساس حسب أنّ الواقع هو الذي يراه في خياله. وهذا ليس بغلط حسّي، بل هو غلط للنفس من عدم التمييز بين الشيء وبين مثاله حال الذهول عن الشيء.

قال: ورابعها أنّ صاحب البرسام قد يتصور صوراً لا وجود لها في الخارج، ويشاهدها ويجزم بوجودها، ويصيح خوفاً منها؛ وهذا يدلُّ على أنّه يجوز أن تعرض للإنسان حالة لأجلها يرى ما ليس بموجود في الخارج موجوداً.

أقول: حكم صاحب البرسام حكم النائم، فإنّه لاستغراقه في الخيال وغفلته عن الإحساس تحكم نفسه بمثل ما يحكم به النائم. وفي جميع هذه الأحوال لم تعرض للإنسان حالة لأجلها يرى ما ليس بموجود موجوداً، فإنّه لم ير ذلك، بل أدرك بخياله شيئاً غفل معه عن الإحساس. فظهر أنّ الحسّ لم يدرك ما ليس بموجود في حال من الأحوال أصلاً.

قال: وإذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يكون الأمر كذلك فيما يشاهده الأصحاء؟ فإن قلت: الموجب لتلك الحالة هو المرض، وعند الصحّة لا يوجد. قلت: انتفاء السبب الواحد لا يوجب انتفاء الحكم، بل هذا الاحتمال لا يندفع إلاّ بحصر أسباب ذلك التخيل الكاذب، ثمّ بيان انتفائها، ثمّ بيان أنّ المسبّب لا يجوز حصوله ولا بقاؤه عند انتفاء الأسباب، لكن كلّ واحدة من هذه

في الوجود الخارجي من تلك الماهية فقط، بل كل ما لو وُجد في الخارج لصدق عليه أنه فرد من أفراد تلك الماهية، وذلك مما لا يمكن وقوع الإحساس به. فثبت أن الحس لا معونة له على إعطاء الكليات البتة.

أقول: قد عدّ في الحسيات في صدر الباب العلم بأن الشمس مضيئة، والنار حارة من غير تقيدهما بما يجعل الحكم شخصياً، وحكم هاهنا بأن الحس لا يقوى على إعطاء الكليات البتة، وذلك يقتضي أن لا يكون ما عدّه في الحسيات حسياً، بل مبدؤه يكون حسياً. وقد قال هاهنا: إن الحس لا يشاهد إلا هذا الكل وهذا الجزء. فإذا لم يكن الحس لا يشاهد إلا هذا الكل وكون الكل أعظم من الجزء، متساوياً في كونها عقليين ولهما مباد محسوسة، وهذا خبط ظاهر.

قال: والفرقة الثالثة الذين يعترفون بالحسيات ويقدمون في البدييات، قالوا: إن المعقولات فرع المحسوسات. ولذلك فإن (من فقد حساً فقد علماً) كالأكمه والعين. والأصل أقوى من الفرع.

أقول: إذا كان الإحساس شرطاً في حصول حكم عقلي لم يجب من ذلك أن يكون الإحساس أقوى من التعقل، فإن الاستعداد شرط في حصول الكمال، وليس بأقوى من الكمال.

/ [[ص ٢٧]] قال: ثم الذي يدل على ضعف البدييات خمس حجج:

الحجة الأولى أن أجلى البدييات العلم بأن الشيء إما أن يكون وإما أن لا يكون. ثم إن هذه القضية ليست يقينية. فإذا لم يكن أقوى الأوليات يقينياً فما ظنك بأضعفها؟ بيان الأول: أننا رأينا المعولين على البدييات يذكرون لها أمثلة أربعة: أحدها أن النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان، وثانيها أن الكل أعظم من الجزء، وثالثها أن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية، ورابعها أن الجسم الواحد في الآن الواحد لا يكون في مكانين معاً. ووجدنا هذه الثلاثة الأخيرة متفرعة على الأول.

أقول: لو كانت الثلاثة الأخيرة متفرعة على الأول لكانت نظرية غير بديهية، لكنهم عدوها في البدييات. فعلمنا أن اعتمادهم في الحكم بصحتها على بديهية العقل، لا على مقدمة أخرى.

قال: أما قولنا: (الكل أعظم من الجزء)، فلائنه لو لم يكن

أقول: قد تبين عند المحققين أن البياض إنما يتكوّن بتعكس الضوء بين سطوح أجسام مُشَقَّة، والجمد والزجاج مُشَفَّان، ولاشفافهما كان لهما ضوء، ومتى كانا ذوي سطح واحد لم يكن تعكس ضوء فيها. أمّا إذا انكسرا وحدث لهما سطوح، تعكس الضوء من بعضها إلى بعض، فحدث البياض. فإن لم يكن معها ما يوجب التزاق بعضها ببعض، رُوي كل واحد من أجزائها شفافاً خالياً عن اللون، لعدم السطوح المختلفة في ذلك الواحد التي هي شرط في حدوث البياض. وإذا عرض معها ما يوجب التزاق بعضها ببعض صار جسماً واحداً أبيض، كما في بياض البيض المسلوق، فإنه قبل السلق كان له ضوء ولم يكن فيه قابل ضوء كما في الماء، وبعد السلق تعكس الضوء بين ذي الضوء وبين قابله فحدث البياض. والماء إذا كان مائعاً ذا سطح واحد كان له ضوء ولم يكن فيه قابل ضوء فلم يكن فيه تعكس، أمّا إذا تزدب أو انجمد اجتمع الأمران فيه وحدث البياض. وفي بياض المسلوق ما يوجب فيه مع ذلك الالتزاق والتماسك، فصار جسماً واحداً أبيض، ولم يمكن امتياز بعض أجزائه من البعض، فلا يتبين للمتأمل فيه شفق الجزء الواحد، كما في الثلج والزجاج.

فظهر من ذلك أن ما نراه ملوناً فهو في نفسه ملون، لأن اللون ليس إلا العرض الموصوف بتلك الصفة، ولم يجب من ذلك أن كل ما لا يكون جزؤه ملوناً يمتنع أن يكون أجزاؤه ملوناً.

قال: فثبت بهذه الوجوه أن حكم الحس قد يكون باطلاً وقد يكون حقاً، وإذا كان كذلك لم يجوز الاعتماد على حكمه إذ لا شهادة لمتهم، بل لا بد من حاكم آخر فوّه لتمييز خطاه عن صوابه. وعلى هذا التقدير لا يكون الحس هو الحاكم / [[ص ٢٦]] الأول، وهو المطلوب.

أقول: قد ظهر أن الحس ليس له حكم في شيء من المواضع، فبطل القول بأن حكم الحس قد يكون باطلاً، ولذلك كان غير معتمد عليه.

قال: وأمّا الكليات فالحس لا يعطيها البتة، فإن الحس لا يشاهد إلا هذا الكل وهذا الجزء، فأما وصف الأعظمية فهو غير مدرّك بالحس، وبتقدير أن يكون ذلك الوصف مدرّكاً، لكن المدرّك هو أن هذا الكل أعظم من هذا الجزء، فأما أن كل كل فهو أعظم من جزئه فغير مدرّك بالحس ولو أدرك كل ما في الوجود من الكلات والأجزاء، لأن قولنا: (كل كذا) ليس المراد منه كل ما

الشيء مع غيره أكثر منه وحده إلى أن يُعرف أن لأحد الجزئين أثراً أولاً. والحكم بأن كون الشيء مساوياً لمختلفين مقتضى لمخالفته لنفسه بيان لكون شيئين مساويين لشيء متساويان ليس بأولى من أن يكون هذا الثاني بياناً للأول، فإنَّ الحجَّة ينبغي أن تكون أبين من الدعوى، وليس هاهنا لأحد الحكمين فضيلة في كونه أبين من الآخر. ودعوى أن كل من تصوّر هذه القضايا تصوّر هذه الحجج وإن لم يقدر على تلخيصه في العبارة، غير مسلم.

/ [[ص ٢٩]] قال: فقد لاح أن أجلى البديهيات قولنا: (النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان).

أقول: لا شك في أنه أجلى من غيره، ولذلك سمّاه الحكماء بأول الأوائل يعني في الوضوح، وكونه أوضح يدلُّ على وضوح غيره، ولا يدلُّ على احتياج غيره في الوضوح إليه.

قال: وإننا قلنا: إنه غير يقيني لوجوه:

أحدها: أن هذا التصديق موقوف على تصوّر أصل العدم، والناس قد تحيروا فيه، لأنَّ المتصوّر لا بدَّ وأن يتميّز عن غيره، والتميّز عن غيره متعيّن في نفسه، وكلُّ متعيّن في نفسه فهو ثابت في نفسه. فكلُّ متصوّر ثابت في نفسه، فما ليس بثابت فغير متصوّر، فالمعدوم غير ثابت، فلا يكون متصوّراً. وإذا كان ذلك التصديق متفرّغاً على هذا التصوّر، وكان هذا التصوّر ممتنعاً، كان ذلك التصديق ممتنعاً.

أقول: النفي هو رفع الإثبات، ورفع الإثبات لا يكون عين الإثبات، ورفع الإثبات الخارجي إثبات ذهني منسوب إلى لا إثبات خارجي، وكونه في الذهن متصوّراً وتميّزاً عن غيره ومتعيّناً في نفسه وثابتاً في الذهن، لا ينافي كون ما هو منسوب إليه لا ثابتاً في الخارج. فالحكم بأن ما ليس بثابت في الخارج غير متصوّر مطلقاً باطل، لأنَّه متصوّر من حيث إنه ليس بثابت في الخارج، غير متصوّر لا من حيث هذا الوصف، وذلك التصديق موقوف على هذا التصوّر من هذه الحيثية لا على ما نُسب إليه هذا الوصف، ولذلك لم يكن ممتنعاً.

قال: لا يقال: المعدوم المتصوّر له ثبوت في الذهن، لأنَّ قولنا: (المعدوم غير متصوّر) حكم على المعدوم بأنه غير متصوّر، والحكم على الشيء يستدعي كون المحكوم عليه متصوّراً، فلو لم يكن المعدوم متصوّراً لامتنع الحكم عليه بأنه غير متصوّر.

/ [[ص ٣٠]] لأننا نجيب: عن الأول بأنَّ الثابت في الذهن

كذلك لكان وجود الجزء الآخر وعدمه بمثابة واحدة، فحينئذٍ يجتمع في ذلك الجزء الآخر كونه موجوداً معدوماً معاً.

أقول: هذا البيان مبنيٌّ على كون الكلِّ هو الجزء مع زيادة. ولا يعني بكون الكلِّ أعظم من الجزء إلا هذا، فهو لو كان حجّة على ثبوت هذا الحكم لكان مصادرةً على المطلوب.

قال: وأمّا قولنا: (الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية)، فلائنه لو لم يكن كذلك لكان الألف المحكوم عليه بأنه يساوي السواد سواداً لا محالة، ومن حيث إنه محكوم عليه بأنه يساوي ما ليس بسوادٍ يجب أن لا يكون سواداً، فلو كان مساوياً للأمرين لزم أن يكون سواداً وأن لا يكون سواداً، فيجتمع النفي والإثبات.

أقول: هذا بيان أن الشيء المساوي لمختلفين مخالف لنفسه، وهو غير ما ادّعى بيانه. فإن أراد به البيان بالخلف، فليس قولنا: (المساوي لمختلفين مخالف / [[ص ٢٨]] لنفسه) بأوضح من قولنا: (المساويان لشيء بعينه متساويان) حتّى يتبيّن هذا بذلك.

قال: وأمّا قولنا: (إنَّ الجسم الواحد في الآن الواحد لا يكون في مكانين معاً)، فلائنه لو جاز ذلك لما تميّز الجسم الواحد الحاصل في مكانين متباينين عن الجسمين اللذين حصلا كذلك، وحينئذٍ لا يتميّز وجود الجسم الآخر عن عدمه، فيصدق عليه أنه موجود معدوم معاً.

أقول: عدم الامتياز لا يكون هو الأتمّاد، فإنَّ المثليين من كلّ جهة لا يتمايزان، ومع ذلك لا يكونان واحداً. وكان من الصواب أن يقول: (لو كان جسم في مكانين لكان الواحد اثنين)، وحينئذٍ يكون وجود أحد المثليين وعدمه واحداً، مع أن الحكم المذكور غير محتاج إلى هذا البيان.

قال: لا يقال: كلُّ عاقل يعلم بالبديهة حقيقة هذه القضايا [الثلاثة] وإن لم يخطر بباله تلك الحجّة الدقيقة التي ذكرتموها. لأننا نقول: لا نسلّم أن حكم العقلاء بهذه القضايا غير متوقّف على الحجّة التي ذكرناها، ولذلك يقولون: لو لم يكن الكلُّ أعظم من الجزء لم يكن للجزء الآخر أثر البتّة. ولو كان الشيء الواحد مساوياً لمختلفين لكان مخالفاً لنفسه. وهذا إشارة إلى ما ذكرنا. بلى قد لا يمكنهم التعبير عن تلك الحجّة على الوجه الذي لخصناها، ولكن معناها مقرر في عقولهم، ولا عبرة بالعبارة.

أقول: الكلُّ هو جزءان، والجزء هو أحدهما، ولا يحتاج في أن

الأوّل فمن المعلوم بالضرورة أنّ قولنا: (السواد إمّا أن يكون موجوداً أو معدوماً) لا يمكن التصديق به إلّا بعد تصوّر قولنا: (السواد موجود، السواد معدوم)، لكنّ كلّ واحد منهما باطل، أمّا الأوّل فلأنّنا إذا قلنا: السواد موجود، فإنّما أن يكون كونه سواداً هو نفس كونه موجوداً أو مغايراً له.

أقول: الكائن سواداً هو عين الكائن موجوداً، والسواد مغاير للوجود، وذلك لأنّ هاهنا شيئاً واحداً، يقال له تارة: إنّهُ سواد، وتارة: إنّهُ موجود، فالمقول عليه منهما واحد، والمقولان متغايران، فإذاً القسمة إلى كون أحدهما عين الآخر أو مغايراً له ليست بحاصرة، ويعوزه قسم آخر، وهو أن يكونا متّحدين من جهة ومتغايرين من جهة أخرى.

قال: فإنّ كان الأوّل كان قولنا: (السواد موجود) جارياً مجرى قولنا: (السواد سواد)، وقولنا: (الموجود موجود)؛ ومعلوم أنّهُ ليس كذلك، لأنّ هذا الأخير هذر، والأوّل مفيد. وإنّ كان الثاني فهو باطل من وجهين:

الأوّل أنّه إذا كان الوجود قائماً بالسواد، فالسواد في نفسه ليس بموجود، وإلّا لعاد البحث فيه، وكان الشيء الواحد بالاعتبار الواحد موجوداً مرّتين. وإذا كان كذلك كان الوجود قائماً بما ليس بموجود، لكن الوجود صفة موجودة، وإلّا لثبت المتوسط بين الموجود والمعدوم، وأنتم أنكرتموه، فحينئذٍ تكون الصفة الموجودة حالة في محلّ معدوم، وذلك غير معقول، إذ لو جاز ذلك لجاز أن يكون محلّ هذه الألوان والحركات غير موجودة، وذلك يوجب الشكّ في وجود الأجسام، وهو عين السفسطة.

أقول: لا يلزم من كون المغايرة قيام أحدهما بالآخر، فإنّنا إذا قلنا: / [[ص ٣٢]] (الحيوان جسم) لا يلزم منه قيام الجسم بالحيوان. وأيضاً لا يلزم من كون الوجود قائماً بالسواد كون السواد في نفسه معدوماً. وإذا كان السواد في نفسه لا موجوداً ولا معدوماً لم يعد البحث ولم يكن الشيء الواحد موجوداً مرّتين. وليس الوجود صفة موجودة، فإنّ ذلك يقتضي ثبوت وجود للوجود ويتسلسل. ولا يلزم من سلب صفة الوجود عن الوجود ثبوت عدم له أو ثبوت الواسطة، فإنّ ذلك إنّما يلزم بملاحظة معنى الوجود أو عدمه أو سلبهما مع مفهوم الوجود. وحين نلاحظ نفس الوجود لا مع ملاحظة الغير لم يلزم ذلك. ولا يلزم من ذلك كون الألوان والحركات لمحلّ غير موجود، فإنّ كون

أحد أقسام مطلق الثابت، والكلام وقع في تصوّر مقابل مطلق الثابت، وذلك المقابل يستحيل أن يكون ثابتاً بوجه ما، وإلّا لكان داخلاً تحت مطلق الثابت، وحينئذٍ لا يكون قسيماً له، بل قسماً منه. وعن الثاني أنّ ما ذكرته ليس جواباً عن دليلنا على أنّ المعدوم غير متصوّر، بل هو إقامة دليل ابتداءً على أنّ المعدوم متصوّر، وذلك يقتضي معارضة دليلين قاطعين في مسألة واحدة، وهو أحد الدلائل القادحة في البديهيّات.

أقول: رفع الثبوت الشامل للخارجي والذهني تصوّر لما ليس بثابت ولا متصوّر أصلاً، فيصحّ الحكم عليه من حيث هو ذلك التصوّر، ولا يصحّ من حيث هو ليس بثابت، ولا يكون تناقضاً، لاختلاف الموضوعين، ولا مانع من أن يكون شيء قسيماً لشيء باعتبار، وقسماً منه باعتبار. مثلاً إذا قلنا: الموجود إمّا ثابت في الذهن وإمّا غير ثابت في الذهن، فاللّا موجود قسيم للوجود، ومن حيث له مفهوم قسم من الثابت في الذهن. فإذاً قد انحلّ الشكّ من غير تعارض دليلين.

قال: وثانيها لو سلّمنا إمكان تصوّر العدم، لكن قولنا: (النفي والإثبات لا يجتمعان) يستدعي امتياز العدم عن الوجود، وامتياز العدم عن الوجود يستدعي أن يكون مسمّى العدم هويّة متميّزة عن الوجود، لكن ذلك محال، لأنّ كلّ هويّة يشير العقل إليها، فالعقل يمكنه رفعها. وإلّا لم يكن له مقابل، فيلزم أن لا يكون للعدم مقابل، فيلزم نفي الوجود، وهو باطل، فثبت أن ارتفاع الهويّة المسماة بالعدم معقول، لكن ارتفاع تلك الهويّة ارتفاع خاصّ، فيكون داخلاً تحت العدم المطلق، فيكون قسيم العدم قسماً منه، هذا خلف.

أقول: الحكم بأنّ الامتياز يستدعي أن يكون للممتازين هويّتان، غير مسلم، فإنّ الهويّة واللاهويّة ممتازتان، وليس لللاهويّة هويّة، ولو فرضنا لها هويّة كانت بذلك الاعتبار داخلة في قسم الهويّة، وباعتبار ما فرض له هذا الاعتبار قسيماً للهويّة، وكذلك القول في رفع العدم، ولا يلزم الخلف.

/ [[ص ٣١]] قال: وثالثها لو سلّمنا الامتياز، لكنّ الإثبات والنفي قد يكون المراد منهما ثبوت الشيء في نفسه وعدمه في نفسه، كقولنا: (السواد إمّا أن يكون موجوداً، وإمّا أن لا يكون موجوداً)، وقد يكون المراد منهما ثبوت شيء لشيء آخر أو عدمه عنه، كقولنا: (الجسم إمّا أن يكون أسود، وإمّا أن لا يكون). أمّا

أوجه: أحدها: أنه يلزم قيام الوجود الذي هو صفة موجودة بالماهية المعدومة، وهو محال. وثانيها: أن سلب الوجود عن ماهية السواد مثلاً لا يمكن، ما لم يتميز السواد عن غيره. وكل ما يتميز عن غيره فله تعين في نفسه، وكل ما له تعين في نفسه فله ثبوت في نفسه، فالسواد لا يمكن سلب الثبوت عنه إلا إذا كان ثابتاً في نفسه، فيكون حصول الوجود له شرطاً في سلب الوجود عنه. هذا خلف. فإن قلت: الذي يسلب عنه الوجود موجود في الذهن. قلت: فإذا كان موجوداً في الذهن استحال سلب مطلق الوجود عنه، لأن الموجود في الذهن أخص من مطلق الوجود. فالموجود في الذهن يصدق عليه أنه موجود، فلا يصدق عليه حينئذ أنه ليس بموجود. وكلامنا الآن فيما يقابل مطلق الوجود، لا فيما يقابل وجوداً خاصاً. وثالثها أننا سنقيم الدلالة في مسألة (إن المعدوم ليس بشيء) على امتناع خلو الماهية عن الوجود. وعلى هذا يستحيل الحكم على الماهية بالعدم. فظهر أنه ليس لقولنا: (السواد موجود، السواد معدوم) مفهوم محصل. وإذا كان كذلك لم يكن لقولنا / [[ص ٣٤]] (السواد إما أن يكون موجوداً، وإما أن يكون معدوماً) مفهوم محصل. وإذا كان كذلك امتنع التصديق به، فضلاً عن كون ذلك التصديق بديهياً.

أقول: قد مر أن الماهية من غير اعتبار شيء معها لا تكون موجودة ولا معدومة، فلا يلزم من اتصافها بالوجود قيام الوجود بالماهية المعدومة. فهذا على الوجه الأول. وسلب الوجود عن ماهية السواد لا يقتضي كون الماهية متميزة عن غيرها ومتعينة في نفسها وثابتة في نفسها، فإن التميز صفة غير الماهية. وكذلك التعين والثبوت. والمسلوب عنه هو نفس الماهية لا الماهية مع غيرها. فإذا لا يكون حصول الوجود له شرطاً في سلب الوجود عنه.

والذي يقال: (إن المسلوب عنه الوجود موجود في الذهن)، فلا يُراد به أنه مسلوب عنه الوجود عند كونه موجوداً في الذهن، فإن كونه موجوداً في الذهن صفة مغايرة له. والمسلوب عنه هو الموصوف فقط، لا باعتبار كونه موصوفاً بهذه الصفة أو غيرها وإن كان بحيث يلزمها هذه الصفة أو غيرها. وهذا على الوجه الثاني.

وأما امتناع خلو الماهية عن الوجود، فلا ينافي اعتبار الماهية الموصوفة بهذا الامتناع وحدها. وتلك الماهية إذا أخذت لا مع

الوجود حالاً في محل غير موجود يقتضي كون اللون والحركة حالين في محل غير ملون ولا متحرك. وظاهر أن جميع ما قاله في هذا الموضوع خبط لا يليق بإيراده بأمثاله.

قال: الثاني أنه إذا كان الوجود مغايراً للماهية كان مسمى قولنا: (السواد) غير مسمى قولنا: (موجود)، فإذا قلنا: (السواد موجود) بمعنى أن السواد هو موجود، كان ذلك حكماً بوحدة الاثنين، وهو محال. فإن قلت: ليس المراد من قولنا: (السواد موجود) هو أن مسمى السواد مسمى الوجود، بل المراد منه أن السواد موصوف بالموجودية. قلت: فحينئذ يُنقل الكلام إلى مسمى الموصوفية، فإنه إما أن يكون مسمى السواد هو مسمى الموصوفية بالوجود، وهو محال. فيكون قولنا: السواد موصوف بالوجود جارياً مجرى قولنا: (السواد سواد). وإما أن يكون مغايراً له، فيكون الحكم على السواد بأنه موصوف بالوجود حكماً بوحده الاثنين، إلا أن يقال: المراد من كون السواد موصوفاً بالوجود أنه موصوف بتلك الموصوفية، وحينئذ يعود التقسيم في تلك الموصوفية الثانية، فإما أن يتسلسل، وهو محال، أو يقتضي رفع الموصوفية. وحينئذ بطل قولنا: (السواد موجود)، على تقرير كون الماهية غير الموجودية.

أقول: لو كان السواد والوجود متغايرين مطلقاً للزم الحكم بوحدة الاثنين / [[ص ٣٣]] لكنهما ليسا كذلك. وليس المراد أيضاً أن مسمى السواد مسمى الوجود، ولا أن السواد موصوف بالموجودية، أو موصوف بتلك الموصوفية حتى يعود إما التكرار أو وحدة الاثنين، بل المراد أن الشيء الذي يقال له: إنه سواد هو بعينه الذي يقال له: إنه موجود. وذلك هو القسم الخارج من قسميه اللذين أوردهما.

قال: وأما قولنا: (السواد معدوم)، فإن قلنا: (وجود السواد عين كونه سواداً)، كان قولنا: (السواد ليس بموجود) جارياً مجرى قولنا: (السواد ليس بسواد)، أو (الموجود ليس بموجود). ومعلوم أنه متناقض.

أقول: ليس المراد عند من يقول: ماهية السواد عين وجوده من قولنا: (السواد معدوم) أن السواد ليس بسواد والموجود ليس بموجود، بل المراد عنده من هذا القول نفي السواد، لا إثبات نفيه له، ولا يلزم تناقض.

قال: فإن قلنا: وجوده زائد عليه، توجه الإشكال من ثلاثة

قال: فإن قلت: الموصوفية ثابتة في الذهن دون الخارج. قلت: الذهن إن طابق الخارج عاد الأشكال، وإلا فلا عبرة به. ولأن موصوفية الشيء بالشيء نسبة بينهما، والنسبة بين الشئيين يستحيل أن تكون حاصلة في غيرهما. وإذا كان كذلك كان الحق من هذه المنفصلة هو الجزء السلبي أبداً لا الثبوتي، وهو باطل عندكم.

أقول: مطابقة الذهن للخارج إنما يكون شرطاً في الحكم على الأمور الخارجة / [[ص ٣٦]] بأشياء خارجية. أمّا في المعقولات وفي الأحكام الذهنية على الأمور الذهنية فليس بشرط. والنسب والإضافات أمور لا يكون لها وجود إلا في العقل، واعتبارها في الأمور الخارجية هو كون تلك الأمور صالحة لأن يعقل منها تلك النسب والإضافات، أي تكون بحيث إذا عقلها عاقل حصل في عقله تلك النسبة أو الإضافة.

قال: الاعتراض الرابع على قولنا: (الشيء إمّا أن يكون، وإمّا أن لا يكون)، سلّمنا تصوّر هذه القضية بأجزائها، لكن لا نسلّم عدم الوساطة. وبيانه من وجهين:

أحدهما أن مسمّى الامتناع إمّا أن يكون موجوداً، أو معدوماً، أو لا موجوداً ولا معدوماً. لا جائز أن يكون موجوداً، وإلا لكان الموصوف به موجوداً، لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم. ولو كان الموصوف به موجوداً لم يكن الممتنع ممتنعاً، بل إمّا واجباً وإمّا ممكناً. ولا جائز أن يكون معدوماً، لأنّه نقيض اللامتناع الذي يمكن حمله على المعدوم، فيكون اللامتناع عدمياً، فلا يكون الامتناع عدمياً.

أقول: الامتناع اعتبار عقلي، والكلام فيه كما في غيره من الاعتبارات. واللامتناع إذا حُمل على المعدوم لا يكون ذلك الحمل كلياً، فإنّ بعض المعدومات غير ممتنع وبعضها ممتنع، ولا يلزم من كون اللامتناع عدمياً كون الامتناع وجودياً، فإنّ الإنسان وجودي، وبعض اللاإنسان أيضاً وجودي. واللامتناع بالإمكان العامّ عدمي، وبعض الممكنات عدمي. وهذه قاعدة للمصنّف واهية يستعملها كثيراً في كلامه.

قال: ولأنّ الامتناع ماهية متعيّنة في نفسها متميّزة عن سائر الماهيات، إذ لو لم يكن كذلك لاستحال إشارة العقل إليها. وإذا كان كذلك استحال أن يكون نفيّاً محضاً. فإن قلت: له ثبوت في الذهن. قلت: هذا باطل، لأنّ الممتنع ممتنع في نفسه، سواء كان هناك عقل أو لم يكن. ولأنّ الفرض العقلي إن كان مطابقاً

هذا الامتناع يمكن أن يلحقها العدم عقلاً، إنّها يستحيل الحكم عليها بالعدم إذا أخذت مع لواحقها المقتضية لوجودها. فظهر أنّ لقولنا: (السواد موجود، السواد معدوم) مفهوماً محصلاً، والقسمة إليهما صادقة صحيحة.

قال: أمّا الثاني، وهو قولنا: (الجسم إمّا أن يكون أسود، وإمّا أن لا يكون)، فنقول: من الظاهر أنّه لا يمكن التصديق به إلا بعد تصوّر معنى قولنا: (الجسم أسود، والجسم ليس بأسود)، فنقول: إذا قلنا: (الجسم أسود) فهو محال، من وجهين: أحدهما أنّه حكم بوحدة الاثنين، على ما تقدّم تقريره، وهو باطل. الثاني أن موصوفية الجسم بالسواد إمّا أن يكون وصفاً عدمياً أو ثبوتياً؛ الأوّل محال، لأنّه نقيض اللاموصوفية، وهي وصف سلبي، ونقيض السلب ثبوت، فالموصوفية لا يمكن / [[ص ٣٥]] أن يكون أمراً عدمياً.

أقول: أمّا قوله: (إذا قلنا: الجسم أسود، حكمنا بوحدة الاثنين)، فقد مرّ الكلام فيه. وأمّا قوله: (موصوفية الجسم بالسواد يجب أن تكون وجودية، لأنّ نقيضها وهو اللاموصوفية سلبي، ونقيض السلب إيجاب)، فليس بمستقيم، لأنّا إذا قلنا: اللاموصوفية سلبية يلزم منه أن تكون الإيجابية موصوفية بطريق عكس النقيض، وذلك لأنّ سلب الأعم يكون أخصّ من سلب الأخصّ. والحكم بأنّ الموصوفية إيجابية عكس ما يلزم من تلك القضية. وهذا الغلط من باب إيهام العكس. ثمّ إنّ الحكم بأنّ الموصوفية إيجابية لا يقتضي كونها وجودية، فإنّ العدمي قد يكون إيجابياً كما في المعدولة. وهذا غلط في غلط.

قال: ومحال أيضاً أن يكون أمراً ثبوتياً، لأنّه على هذا التقدير إمّا أن يكون نفس وجود الجسم والسواد، وإمّا أن يكون مغيراً لها. والأوّل محال، لأنّه ليس كلّ من عقل وجود الجسم ووجود السواد عقل كون الجسم موصوفاً بالسواد. والثاني أيضاً محال، لأنّ موصوفية الجسم بالسواد لو كانت صفة زائدة لكانت موصوفية الجسم بتلك الصفة زائدة عليها، وهو محال. فثبت أنّ موصوفية الشيء بغيره غير معقولة.

أقول: إن كانت الموصوفية زائدة على الجسم والسواد، فمن أين وجب أن تكون تلك الزائدة صفة للجسم؟ وإن كانت صفة ويكون الموصوفية بتلك الصفة زائدة عليها لم يلزم التسلسل، لأنّ هذه الأوصاف أمور اعتبارية، تحدث بتصوّر الاعتبار، وتقف عند ترك الاعتبار.

الحدوث على ما فسره معنى 'يدخل فيه ثلاثة أشياء: الوجود، والعدم، ونسبة بينهما. ولا شيء مما يدخل في مفهومه العدم والنسبة إليه بوجوده في الخارج. فالحدوث معنى 'معقول هو صفة تحصل في العقل عند تعقل العدم والوجود المترتب عليه في العقل. والماهية الموصوفة بتلك الصفة لا تكون موصوفة بالوجود وحده، فلا تكون موجودة في الخارج، بل إنما تكون موجودة في العقل، فلا يلزم من ذلك واسطة بين الوجود والعدم، لأن معنى الواسطة أن تكون الماهية في الخارج غير موصوفة بالوجود ولا بالعدم، وذلك محال، لأن كون الماهية في الخارج هو وجودها الخارجي، فكونها في الخارج غير موصوفة تناقض.

لا يقال: الجسم في آن انتقاله من السكون إلى الحركة موجود، وليس بموصوف بالسكون ولا بالحركة، ولا يمكن أن يقال: الجسم في ذلك الآن موجود في العقل فقط، فإذن هو في ذلك الزمان لا ساكن ولا متحرك، فيلزم منه واسطة بين السكون والحركة المتقابلين.

لأننا نقول: وجود الحركة لا يمكن إلا في زمان، وكذلك وجود السكون. وانتفاؤهما عن شيء من شأنه أن يوجد أحدهما فيه يقتضي واسطة بينهما، لكن الجسم في الآن الذي هو الفصل المشترك بين زمان السكون وزمان الحركة لا يكون من شأنه أن يوجد فيه حركة أو سكون. فلا يلزم من وجوده في ذلك الآن ثبوت واسطة بين الحركة والسكون يكون الجسم موصوفاً بها في ذلك الآن. وهذا بخلاف ما نحن فيه، لأن الماهية في الآن الذي لا تكون موصوفة بالوجود المحض لا تكون ثابتة، فإن ثبوتها في حال اتصافها بالوجود فقط.

قال: وله تقرير آخر، وهو أن الماهية إذا انتقلت من العدم إلى الوجود، فحالة الانتقال لا بد وأن تكون لا معدومة ولا موجودة، لأنها لو كانت معدومة فهي بعد لم تأخذ في الانتقال، بل هي باقية كما كانت قبل ذلك. ولو كانت موجودة فقد حصل المنتقل إليه.

/ [[ص ٣٩]] وحين حصول المنتقل إليه بتمامه لم يبق الانتقال، بل ينقطع. وظاهر أن حالة حصول الانتقال لا بد وأن يكون متوسطاً بين المنتقل عنه والمنتقل إليه. فوجب أن يكون خارجاً عن حد العدم الصرف وغير واصل إلى حد الوجود الصرف.

للخارج فهو المطلوب، وإلا لكان كاذباً، وليس كلامنا فيه، بل فيما يطابق الوجود. ولأن الذي في الذهن إن كان موجوداً استحال اتصافه بالامتناع، لأن الموجود لا يكون ممتنع الوجود، وإن لم يكن موجوداً لم يكن الامتناع القائم به موجوداً، / [[ص ٣٧]] لاستحالة قيام الموجود بما ليس بموجود. فثبت أن مسمى الامتناع ليس بموجود ولا بمعدوم، وذلك هو الواسطة.

أقول: الامتناع نسبة مقبولة بين متصور ووجوده الخارجي في التصور، فليس نفيًا محضاً ولا شيئاً ثابتاً في الخارج، وليس في الخارج شيء موصوف بالامتناع لولا عقل، وليس الامتناع فرض شيء في الخارج [حتى يكون جهلاً لو لم يطابق الخارج. والمطابق للوجود عدم ذلك المتصور في الخارج] عدماً ضرورياً لذات ذلك المتصور، فليس الامتناع من حيث هو موجود في العقل بممتنع، إنما هو صفة ثابتة في العقل لمتصور ذهني مقيس إلى وجوده الخارجي. ولا يلزم من ذلك القول بالواسطة.

قال: وثانيهما: أن مسمى الحدوث، وهو الخروج من العدم إلى الوجود غير مسمى العدم ومسمى الوجود، وإلا لكان حيث صدق مسمى العدم أو مسمى الوجود صدق مسمى الخروج من العدم إلى الوجود، وهو محال.

وإذا ثبت ذلك فنقول: الآن الذي يصدق فيه على الماهية مسمى الخروج من العدم إلى الوجود، إما أن تكون الماهية في ذلك الآن موجودة، أو معدومة، أو لا موجودة ولا معدومة. فإن كانت موجودة فقد صدق على الموجود أنه يخرج من العدم إلى الوجود ليكون ذلك كأنه يقال: الموجود يخرج إلى الوجود، فيكون الشيء موجوداً مرتين، وهو محال. وإن كانت معدومة فهو محال من وجهين: الأول [أنه إذا كانت معدومة كانت باقية على العدم الأصلي، ومع البقاء على العدم الأصلي يستحيل أن يتحقق مسمى التغير من العدم إلى الوجود]، ولأن مسمى الحدوث صفة موجودة، وإلا ثبت الواسطة. والصفة الموجودة يستحيل قيامها بالمعدوم. الثاني أنها متى كانت معدومة كان العدم الأصلي باقياً، ومتى كان العدم الأصلي باقياً لم يكن التغير من العدم حاصلاً. فثبت أن الماهية حالة الحدوث لا موجودة ولا معدومة.

أقول: الماهية لا تكون موجودة إلا في زمان الوجود، أما في زمان العدم فلا ماهية إلا في التصور العقلي، كما تقرّر في بيان الامتناع. وكذلك في آن الحدوث، / [[ص ٣٨]] فإن مفهوم

الجلال والإكرام. وذهب النظم إلى أن جميع الأجسام والأعراض غير باقٍ زمانين، بل يحدثها الله حالاً فحالاً.

وذهبت الأشاعرة إلى مثل هذا القول في الأعراض. وقال جميع من لا يُجوز إعادة المعدوم بأن الأجسام لا تفتنى، ولكن تفتنى التاليفات التي بين أجزائها، فيكون لأجل ذلك هالكاً. فإعدام زيد الأوّل ليس بممكن عند أكثر المسلمين، وما لا يمكن لا يكون مقدوراً للفاعل المختار.

وأما على مذهب الفلاسفة فالشكل الغريب لا تكون إلا سبباً فاعلياً، ولا بدّ معه من سبب قابل حتى يحصل الأثر، ومادّة زيد الأوّل ونفسه لا يمكن أن يفتنى، ومادّة زيد الثاني لا يمكن أن تتصل بها صورته إلا بعد حصول اعتدال انسانيّ وتغذية ونشوء، حتى يصير بعد مرور مدّة من الزمان إنساناً كاملاً.

فهذه الدعوى على المسلمين وعلى الفلاسفة غير مطابقة لمذاهبهم، وهب أنهم يقولون بذلك إلا أن العقل لمّا كان جازماً بنفي ذلك المحتمل لا يقع للعقلاء شكّ في البديهيّات بسبب أمثال هذه الخرافات.

فإن قيل: فكيف حال معجزات الأنبياء عليهم السلام؟ قلنا: ليس في معجزاتهم إعدام شيءٍ باقٍ، فإن جعل العصا حيّة ثمّ إعادتها إلى سيرتها الأولى ليس إلاّ تبديل صورة بصورة. وإخراج الناقة من الجبل، وانفجار الماء من الحجر، / [[ص ٤١]] وإحياء الموتى، وغير ذلك، أمور ممكنة في العقل ليس فيها إعدام باقٍ وإيجاد مثل للمنعوم دفعه، مع أن لبعضها تأويلات عقلية لا يمكن إيرادها هاهنا.

قال: وثانيها أنّي إذا شاهدت إنساناً شيخاً أو شاباً علمت بالضرورة أنّه ما خلق الآن دفعةً واحدةً من غير أبٍ وأمٍّ، بل كان قبل ذلك طفلاً ومترعراً وشاباً حتى صار الآن شيخاً. وهذا الجزم غير ثابت، أمّا على مذهب المسلمين للفاعل المختار، وأمّا على مذهب الفلاسفة فالشكل الغريب.

أقول: العقل لا يشكّ فيما جزمه بسبب هذا القول الذي قاله، وإن لم يكن هذا الجزم مثل الجزم بأنّ الكلّ أعظم من الجزء، لكنّ التفاوت بينهما لا يبلغ حدّاً يجعل أحد الجزمين ظناً. واعتبر القضايا التجريبية، فإنّها لا تبلغ في الجزم حدّ الأوّليات، مع أنّها يقينية بعيدة عن الارتياب. وأمّا عند الفلاسفة فمحال أن يتولّد شيخ من غير أسباب ماديّة واستعدادات وتربية، كما مرّ.

أقول: الأخذ في الانتقال وانقطاع الانتقال لا يصحّح إلاّ إذا كان الانتقال واقعاً في شيء موجود بالتدرّج كالحركة. أمّا إذا كان الانتقال من لا شيء فلا يكون هناك أخذ ولا انقطاع، والمتوسّط بين المنتقل عنه والمنتقل إليه لا يُعقل إلاّ إذا كانا موجودين، وهاهنا لمّا لم يكن المنتقل عنه ثابتاً، فلا ثبوت للانتقال أصلاً. والموصوف لا ثبوت لصفة له، إلاّ إذا كان أصل الثبوت له، فإذا لا توسّط بين الوجود والعدم.

قال: فهذه الإشكالات قطرة من بحار الإشكالات الواردة على قولنا: (الشيء إمّا أن يكون، وإمّا أن لا يكون)، وإذا كان حال أقوى البديهيّات كذلك، فما ظنك بالضعف؟

أقول: هذه الإشكالات لا تُشكّك غير الأذهان التي تعودت التقليد ولم تألف النظر في الحقائق، والناظر المميّز لا يشكّ في أنّها أغلاط ومغالطات.

قال: الحجّة الثانية لمنكري البديهيّات: أنا نجد العقل جازماً بأمور كثيرة، كجزمه بالأوّلويات، مع أن الجزم غير جائز فيها. وذلك يوجب تطرّق التهمة إلى حكم العقل. بيان الأوّل من وجوه:

أحدها أنّا إذا رأينا زيداً، ثمّ غمضنا العين لحظة، ثمّ فتحناها في الحال وشاهدنا زيداً مرّة أخرى، جزمنا بأنّ زيداً الذي شاهدناه ثانياً هو الذي شاهدناه أولاً، وهذا الجزم غير جائز، لاحتمال أن الله تعالى أعدم زيد الأوّل في تلك اللحظة التي غمضنا العين فيها وخلق في الحال مثله، هذا على مذهب المسلمين. وأمّا على مذهب الفلاسفة فلعلّه حدث شكل غريب فلكي اقتضى هذا النوع من التصرف في هيوّلي عالم الكون والفساد، وهو وإن كان بعيداً جدّاً لكنّه جائز عندهم. وعلى هذا / [[ص ٤٠]] التقدير يكون زيد الذي شاهدناه ثانياً غير زيد الأوّل.

أقول: العقل جازم بلا تردّد أنّ هذا زيد هو الأوّل، فلو كان حكمه موقوفاً على نفي الاحتمال المذكور لكان ذلك الجزم نظرياً لا بديهيّاً، والمسلمون لم يتفقوا على أنّ إعدام الموجود الباقي ممكن. قالوا: المؤثر هو كلّ موجود يحصل منه موجود هو أثره. ولهذا ذهبت المعتزلة إلى أنّ الإعدام يكون بإيجاد ضدّ الموجود، حتى مشايخهم قالوا: إنّ الله تعالى قبل القيامة يخلق عرضاً هو الفناء لا في محلّ، وهو ضدّ جميع ما سوى الله تعالى، فيفتنى بوجوده ما سوى الله تعالى وهو لا يبقى زمانين فيفتنى، ولا يبقى غير وجهه الله ذي

الوجوه أن البديهة جازمة بهذه الأحكام، مع أن جزمها باطل. ولمّا تطرقت التهمة إليها لم يكن حكمها مقبولاً، إذ لا شهادة لمتهم.

أقول: المحققون من المسلمين وغيرهم من أهل الملل يقولون: كل ما أخبر به نخب صادق، فإن كان ممكن الوقوع حكمنا بصحته وأحلناه إلى القادر المختار؛ وإن كان ممنوع الوقوع، إمّا أن نرجع فيه إلى تأويل مطابق لأصول ديننا أو نتوقف فيه. وإذا تقرّر هذا الأصل لم يبق حيرة في موضع مما ذكره أو لم يذكره. ومن المقرّر أن العلم القطعي لا ينقدح بالظنون الفاسدة والأوهام البعيدة الكاذبة.

/ [[ص ٤٣]] قال: لا يقال: جزم العقل بهذه القضايا استدلالاً لا بديهي. لأننا نقول: لو كان كذلك لوجب أن لا يحصل هذا الجزم إلا لمن عرف ذلك الدليل. ولمّا لم يكن كذلك، بل هو حاصل للصبيان والمجانين، ولمن لم يمارس شيئاً من الدلائل، علمنا أنه بديهي لا نظري. على أننا إذا رجعنا إلى أنفسنا وتأملنا أحوالنا علمنا أن علمي - بأنّ زيدا الذي أشاهده الآن هو الذي شاهدته قبل ذلك بلحظة، وأنه لا يجوز أن يقال: عدّم الأول وحدث مثله - ليس أضعف من علمي بأنّ الشيء إمّا أن يكون موجوداً أو معدوماً.

أقول: هذا الكلام هو الدليل على أن القدر في الضروريات بما أورده من الاحتمالات لا يؤثّر في الجزم العقلي أصلاً.

قال: الحجّة الثالثة مزاولة الصنائع العقلية تدلّ على أنّ الإنسان قد يتعارض عنده دليلان في مسألة عقلية بحيث يعجز عن القدر في كلّ واحد منهما إمّا عجزاً دائماً أو في بعض الأحوال. والعجز لا يتحقّق إلا عند كونه مضطراً إلى اعتقاد صحّة جميع المقدمات التي في الدليلين. ولا شك أنّ واحداً منها خطأ، وإلا لصدق النقيضان. وهذا يدلّ على أنّ البديهة قد تجزم بما لا يجوز الجزم به.

الحجّة الرابعة قد يكون الإنسان جازماً بصحّة جميع مقدمات دليل معين، ثمّ يتبيّن له خطأ في بعض تلك المقدمات. ولأجل ذلك ينتقل الرجل من مذهب إلى مذهب، فجزمه بصحّة تلك المقدمات الباطلة باطل. فظهر أنّ البديهة متّهمة.

أقول: قصور أفهام بعض الناس عن التمييز بين الحقّ والباطل، واعتمادهم على ما يتقلّدونه من آبائهم أو أساتذتهم،

قال: وثالثها أنّي إذا خرجت من داري فإنّي أعلم أنّ ما فيها من الأواني لم تنقلب أناساً فضلاء مدقّقين في علوم المنطق والهندسة، ولم ينقلب ما فيها من الأحجار ذهباً وياقوتاً، وأنّه ليس تحت رجلي ياقوت بمقدار مائة ألف من، وأنّ مياه البحار والأودية لم تنقلب دماً ودهناً. والاحتمال في الكلّ قائم. ولا يندفع ذلك بأنّي لمّا نظرت إليها ثانياً وجدتها كما كانت، لاحتمال أن يقال: إنّها انقلبت إلى هذه الصفات في زمان غيبيتي عنها، ثمّ عند عودي إليها صارت كما كانت، إمّا للفاعل المختار، أو للشكل الغريب.

أقول: أكثر ما ذكر من هذه الاحتمالات محال، فإنّ قلب الحقائق عند المتكلّمين محال غير مقدور عليه، وتبديل هذه الصور بالصور التي ذكرناها عن الفلاسفة ممنوع.

قال: ورابعها أنّي إذا خاطبت إنساناً فتكلّم بكلام منظوم قريب يوافق خطابي علمت بالضرورة أنّه حيّ عاقل فاهم، وهذا الجزم غير ثابت، لأنّ / [[ص ٤٢]] المقتضي لذلك الجزم إمّا أقواله أو أفعاله. إمّا الأقوال فلا توجب، لأنّها أصوات مقطّعة، وحصولها في الذات لا يقتضي كون الذات حيّة عاقلة. وأمّا الأفعال فلا تدلّ أيضاً، لاحتمال أن الفاعل المختار أو الشكل الغريب اقتضى حصول تلك الألفاظ المخصوصة الدالة على ما يوافق غرض المخاطب. فثبت أنّ القول والفعل لا يدلّان على كونه حيّاً عاقلاً فاهماً، مع أنّنا نضطرّ إلى العلم بذلك.

أقول: قال المتكلّمون: صدور الكلام المنظوم من شخص هو إنسان يدلّ بالضرورة على كونه حيّاً عاقلاً، ولا يندفع ذلك بما قاله. إمّا في غير الإنسان فلا يدلّ على كون ذلك الشخص حيّاً عاقلاً، إنّما يدلّ على أنّ الذات التي يصدر عنها ذلك الكلام حيّ عالم قادر. وأمّا الأفعال فلا خلاف في أنّها إذا كانت محكمة متقنة كان فاعلها عالماً قادراً. فهذا الشكّ ليس بقادح فيما أراد قدحه، لا على مذهب المتكلّمين، ولا على مذهب الفلاسفة.

قال: وخامسها أنّكم رويتم في الأخبار: أنّ جبرئيل عليه السلام كان يظهر في صورة (دحية الكلبي)، وإذا لم يمتنع ذلك في بديهة العقل لم يمتنع أن يظهر في صورة سائر الأشخاص. وإذا رأيت ولدي فعله ليس ولدي، بل هو جبرئيل. بل الذبابة التي طارت في الهواء لعلّها ليست بذبابة، بل هي ملك من الملائكة، فثبت أنّ هذا التجويز قائم، مع أنّ العلم الضروري بعدمه حاصل. فثبت بهذه

الطبيعة، ووساوس العادة، ونواميس الأمثلة). ولا شك أن البديهيّات لا تنفدح بها.

/ [[ص ٤٥]] قال: فهذا مجموع أدلّة الطاعنين في البديهيّات، ثم قالوا لخصومهم: إمّا أن تشتغلوا بالجواب عمّا ذكرناه أو لا تشتغلوا به. فإن اشتغلتم بالجواب حصل غرضنا، لأنكم حينئذ تكونون معترفين بأنّ الإقرار بالبديهيّات لا يصفو عن الشوائب إلّا بالجواب عن هذه الإشكالات، ولا شك أن الجواب عنها لا يحصل إلّا بدقيق النظر، والموقوف على النظري أولى أن يكون نظرياً، فكانت البديهيّات مفتقرة إلى النظريّات المفتقرة إلى البديهيّات. هذا خلف. وإن لم تشتغلوا بالجواب بقيت الشبهة المذكورة خالية عن الجواب. ومن المعلوم بالبديهة أن مع بقائها لا يحصل الجزم بالبديهيّات. فقد توجه القدح في البديهيّات على كلا التقديرين.

أقول: عدم الاشتغال بالجواب لا يقتضي بقاء الشبهة القادحة في الأوّليّات، فإنّها مع جزم العقل غير مؤثّرة في العقول السليمة، بل إنّها لا يُشتغل بالجواب لفقدان ما يتفقون عليه من مبادي الأبحاث، ولكون الأوّليّات مستغنية عن الذبّ عنها بالحجج والبيّنات. لا يقال في جوابهم: إنّ شُبّهكم التي أوردتموها ليست قضايا حسّية، فهي إمّا بديهيّات وإمّا نظريّات مستندة إلى بديهيّات، فلو كانت قادحة في البديهيّات لكانت قادحة في أنفسها، لأنهم يقولون: نحن لم نقصد في إيراد هذه الشبهة إبطال البديهيّات باليقين، بل قصدنا إيقاع الشكّ فيها، وكيف ما كان فمقصودنا حاصل.

قال: الفرقة الرابعة السوفسطائيّة الذين قدحوا في البديهيّات والحسّيّات وقالوا: ظهر بالزام الفريقين تطرّق التهمة إلى الحاكم الحسّي والعقل، فلا بدّ فوقهما من حاكم آخر، ولا يجوز أن يكون ذلك الحاكم هو الاستدلال، لأنّه فرعها، فلو صحّحناهما به لزم الدور، ولا نجد حاكماً آخر، فإذن لا طريق إلّا التوقّف.

لا يقال: هذا الكلام الذي ذكرته، إنّ أفادك علماً بفساد الحسّيّات والبديهيّات فقد ناقضت، وإلّا فقد اعترفت بسقوطه.

لأنّنا نقول: هذا / [[ص ٤٦]] الكلام الذي ذكرته أنت يفيد القطع بالثبوت، والذي ذكرته أنا إنّما يفيد التهمة. والشكّ إنّما يتولّد من هذا المأخذ. فأنا شاكّ، وشاكّ في أيّ شاكّ، وهلمّ جرّاً.

واعلم أنّ الاشتغال بالجواب عن هذه الشبهة يُحصّل

بموجب حسن ظنّهم فيهم، ليس بقادح في الأوّليّات. وأيضاً التشكّك في النظريّات بسبب تعارض الدليلين، أو النقل من مذهب إلى مذهب بسبب ترجّح أحد دليلين متعارضين لا يقدر في النظريّات. وصناعة المنطق لاسيّما صناعة سوفسطيكا منه إنّما بيّن لإرشاد العقلاء إلى طريق الحقّ، ومجانبة ما يقتضي الضلال في العقائد والمباحث النظريّة.

/ [[ص ٤٤]] قال: الحجّة الخامسة أنّا نرى لاختلاف الأمزجة والعادات تأثيراً في الاعتقادات، وذلك يقدر في البديهيّات. أمّا الأمزجة فلأنّ ضعيف المزاج يستقبح الإيلام، وغليظ المزاج قاسي القلب قد يستحسنه. فربّ إنسان يستحسن شيئاً وغيره يستقبحه. وأمّا العادات فهو أنّ الإنسان الذي مارس كلمات الفلاسفة وألفها من أوّل عمره إلى آخره، ربّما صار بحيث يقطع بصحّة ما يقولونه، وبفساد كلّ ما يقول مخالفوهم. ومن مارس كلام المتكلّمين كان الأمر بالعكس. وكذا القول في أرباب الملل، فإنّ المسلم المقلّد يستقبح كلام اليهود في أوّل الوهلة، واليهودي بالعكس، وما ذاك إلّا بسبب العادات. وإذا ثبت أنّ لاختلاف الأمزجة والعادات أثرًا في الجزم بما لا يجب الجزم به، فعمل الجزم بهذه البديهيّات لمزاج عامّ أو لآلف عامّ. وعلى هذا التقدير لا يجب الوثوق.

لا يقال: إنّ الإنسان يفرض نفسه خالية عن مقتضيات الأمزجة والعادات، فما يجزم العقل به في تلك الحالة كان حقاً، لأنّ الجازم به في تلك الحالة هو صريح العقل، لا المزاج والعادة.

لأنّنا نقول: هب أنا فرضنا خلوّ النفس عن المزاج والعادة، لكن فرض الخلوّ لا يوجب حصول الخلوّ، فلعلنا إنّ فرضنا خلوّ النفس عنها لكنّها ما خلت عنها، وحينئذ يكون الجزم بسببها، لا بسبب العقل. سلّمنا أنّ فرض الخلوّ يوجب الخلوّ، لكن لعلّ في نفوسنا من الهيئات المزاجيّة والعاديّة ما لا نعرفه على التفصيل، وحينئذ لا يمكننا فرض خلوّ النفس عنها، وذلك سبب التهمة.

أقول: أمّا استحسان الأشياء واستقبحها فيجبيء القول فيهما. وأمّا مقتضيات الطباع والعادات والديانات، فلا شكّ في كونها مؤثّرة في اعتقادات العوامّ، لكنّها لا تعارض متانة الحقّ الذي يعترف به جميع العقلاء حتّى البله والصبيان والمجانين. وقد حدّر العلماء طالبي الحقّ عن متابعة الأهواء والطباع والعادات، بمثل قول القائل: (رؤساء الشياطين ثلاثة: شوائب

غرضهم، على ما قرّره في كلماتهم. فالصواب أن [لا] نتشاغل بالجواب عنها، لأننا نعلم أن علمنا بأنّ (الواحد نصف الاثنين)، وأنّ (النار حارّة)، و(الشمس مضيئة)، لا يزول بما ذكروه، بل الطريق أن يُعَدَّبُوا حتّى يعترفوا بالحسيّات، وإذا اعترفوا بالحسيّات اعترفوا بالبدهيّات، أعني الفرق بين وجود الألم وعدمه. وأمّا الأجوبة المفصّلة عن هذه الأسئلة فسيجيء في الأبواب المستقبلية إن شاء الله تعالى.

أقول: إنّ قوماً من الناس يظنون أنّ السوفسطائيّة قوم لهم نحلة ومذهب ويتشعبون إلى ثلاث طوائف: اللأدرية، وهم الذين قالوا: نحن شاكون، وشاكون في أنّا شاكون، وهلمّ جرّاً. والعنادية، وهم الذين يقولون: ما من قضية بدهيّة أو نظريّة إلّا ولها معارضة ومقاومة مثلها في القوّة والقبول عند الأذهان. والعنديّة، وهم الذين يقولون: مذهب كلّ قوم حقّ بالقياس إليهم، وباطل بالقياس إلى خصومهم، وقد يكون طرفا النقيض حقّاً بالقياس إلى شخصين، وليس في نفس الأمر شيء بحقّ.

وأما أهل التحقيق فقد قالوا: هذه لفظة من لغة اليونانيّين، فإنّ (سופا) بلغتهم اسم للعلم والحكمة، و(اسطا) اسم للمغلطة، فسوفسطا معناه علم الغلط. كما كان (فيلا) اسم للمحبّ، و(فيلسوف) معناه محبّ العلم. ثمّ عرّب هذان اللفظان، واشتقّ منها السفسطة والفلسفة. قالوا: وليس ولا يمكن أن يكون في العالم قوم يتحلون هذا المذهب، بل كلّ غلط سوفسطائي في موضع غلظه. وكثير من الناس متحيّرون، لا مذهب لهم أصلاً، وقد ربّ مثل هذه الأسئلة والإيرادات ذلك المتحيّرون من طلبه العلم وأسندوها إلى السوفسطائيّة، والله أعلم بحقيقة الحال.

/ [[ص ٤٧]] والطريق الذي ذكره صاحب الكتاب، أعني التعذيب، إنّما اختاروه لأخذ الاعتراف منهم ببعض القضايا الواجب قبولها، حتّى يتمكّنوا من إرشادهم أو البحث معهم بناءً على ما اعترفوا به.

فهذا ما عندي في هذه المباحث. والحقّ أنّ تصدير كتاب الأصول الدنيّة بمثل هذا الكلام يقتضي تضليل طلاب الحقّ، والله وليّ التوفيق.

قواعد المرام / ابن ميثم البحراني (ت ٦٩٩ هـ):

[[ص ٢١]] البحث الأوّل: حصول صورة الشيء في العقل إمّا أن يتجرّد عن الحكم ويُسمّى ذلك الحصول معرفةً وتصوراً، وإمّا أن يكون مع الحكم عليه ويُسمّى ذلك الحكم سواء كان بنفي أو إثبات تصديقاً أو علماً. فمن شرائطه إذن تعقل محكوم عليه ومحكوم به ونسبة بينهما.

/ [[ص ٢٢]] البحث الثاني: كلّ واحد من التصوّر والتصديق إمّا أن يكون بدهيّاً مطلقاً وهو باطل، وإلّا لعلم كلّ عاقل كلّ العلوم. أو كسبياً مطلقاً وهو باطل، وإلّا لزم الدور أو التسلسل. أو يكون بعضه بدهيّاً وبعضه كسبياً وهو الحقّ.

وحيث إنّ فالبديهي من التصوّرات هو الذي لا يكون حصوله في العقل موقوفاً على تجسّم كسب، كتصوّر معنى الوجود والوحدة. والكسبي منه ما يقابل ذلك كتصوّر معنى الملك والجنّ.

والبديهي من التصديقات هو الذي يكون تصوّر طرفيه - أعني المحكوم عليه والمحكوم به - كافياً في الجزم بإثبات أحدهما للآخر، كقولنا: (الكلّ أعظم من الجزء)، أو بنفي أحدهما عن الآخر كقولنا: (النفي ليس بإثبات)، والكسبي منها ما لم يكن كذلك، بل نحتاج في إثبات أحدهما للآخر أو نفيه عنه إلى وسط كقولنا: (العالم حادث) و(الإله ليس بحادث).

البحث الثالث: التصديق إمّا أن يكون جازماً أو لا يكون، والجازم إمّا أن يكون مطابقاً أو لا يكون، والمطابق إمّا أن يكون جزم العقل به لسبب أو لا يكون.

فالذي يكون لسبب فسيبه إمّا الحسّ وحده وهي الأحكام الحاصلة عن الحواسّ الخمس، أو العقل وحده، فإمّا بأوليّته وهي البديهيّات، أو بنظره وهي النظريّات، أو العقل والحسّ معاً، فإمّا إلى الحسّ الباطن وهي الوجدانيّات كاللذّة والألم أو الحسّ الظاهر، فإمّا الحسّ الظاهر، فإمّا حسّ السمع وهي / [[ص ٢٣]] المتواترات، أو سائر الحواسّ وهي المجربّات ونحوها.

وأما الجازم المطابق الذي لا لموجب فهو التقليد، وأمّا الجازم الغير المطابق فهو الجهل المركب.

وأما الذي لا يكون جازماً فإمّا أن يتساوى طرف الإثبات والنفي منه عند الذهن وهو الشكّ، أو يرجح أحدهما فالراجح ظنّ والمرجوح وهم.

بالضرورة من تسليم هذين القولين الحكم بأن كل جسم محدث. فهذا قياس، وكل واحد من القولين المركب منها يُسمّى مقدّمة، وأجزاؤها تُسمّى حدوداً.

ولا بدّ من مشترك بين المقدّمتين يذكر فيها، فما اختصّ بالمقدّمة الأولى سُمّي حدّاً أصغر كالجسم في مثالنا، وسُمّيت المقدّمة صغرى لاشتغالها عليه، وما اختصّ بالثانية سُمّي أكبر كالمحدث فيه، وسُمّيت الكبرى لاشتغالها عليه، وما كان مشتركاً بينهما سُمّي أوسط كالمؤلّف.

وهذا القياس يقع على وجه أربعة من التركيب، لأنّ الأوسط إمّا أن يكون محكوماً به على الأصغر محكوماً عليه بالأكثر ويُسمّى الشكل الأوّل، أو بالعكس ويُسمّى الشكل الرابع، أو محكوماً به عليهما ويُسمّى الشكل الثاني، أو بهما عليه ويُسمّى الشكل الثالث. وأجلى الأربعة وأكثرها استعمالاً في تحصيل المطالب / [[ص ٣٤]] هو الأوّل كما في مثالنا المذكور هذا.

وإمّا أن يكون اللازم عنه أو مقابله مذكوراً فيه بالفعل ويُسمّى قياساً استثنائياً وهو مركّب من شرط واستثناء، فإمّا من شرط يقتضي اللزوم ويلزم من استثناء عين اللزوم فيه عين اللازم، كقولنا: (إن كان العالم حادثاً فله صانع لكن العالم حادث) فيلزم أنّ له صانعاً، ومن استثناء نقيض اللازم نقيض اللزوم كقولنا: (إن كان العالم قديماً فهو غنيٌّ عن المؤثّر لكنّه ليس بغنيٍّ عنه) فيلزم أنّه ليس بقديم.

وإمّا أن يكون التركيب من شرطي يقتضي العناد الحقيقي، ويلزم من استثناء عين كل جزء منه نقيض الآخر، كقولنا: (هذا العدد إمّا زوج وإمّا فرد لكنّه زوج فليس بفرد)، أو (لكنّه فرد ليس بزواج)، ومن استثناء نقيض كل جزء منه عين الآخر، كقولنا في المثال: (لكنّه ليس بزواج فهو فرد)، أو (لكنّه ليس بفرد فهو زوج).

القسم الثاني من أقسام الحجّة: ما يُسمّى استقراءً، وهو حكم على كلّ بما وُجِدَ في جزئياته، كقولنا: (كلّ واحدٍ واحدٍ من الحيوانات التي رأيناها يُحرّك فكّه الأسفل عند المضغ)، فوجب أن يكون كلّ حيوان كذلك. وهو غير مفيد لليقين، لاحتمال أن يكون حال من لم نشاهد من الحيوان خلاف ما شاهدناه كما نُقِلَ في التمساح.

القسم الثالث منها: ما يُسمّى تمثيلاً، ويُسمّيه الفقهاء

البحث الرابع: لَمَّا بَيَّنَّا أَنَّ مِنَ التَّصَوُّرَاتِ وَالتَّصَدِيقَاتِ مَا هُوَ مَكْتَسَبٌ فَلَا بَدَّ لَهُ مِنْ طَرِيقٍ، فَوَجِبَ أَنْ نَشِيرَ إِلَى الطَّرِيقِ المَوْصَلَةِ إِلَى كُلِّ مِنْهَا إِشَارَةً مَجْمَلَةً.

وقد جرت العادة بأن تُسمّى الطَّرِيقُ المَوْصَلَةُ إِلَى التَّصَوُّرِ المَكْتَسَبِ قَوْلًا شَارِحًا، فَمِنْهُ مَا يُسَمَّى حَدًّا وَمِنْهُ مَا يُسَمَّى رَسْمًا. وَأَنْ تُسَمَّى الطَّرِيقُ المَوْصَلَةُ إِلَى التَّصَدِيقِ حِجَّةً، فَمِنْهَا مَا يُسَمَّى قِيَاسًا وَمِنْهَا مَا يُسَمَّى اسْتِقْرَاءً وَمِنْهَا مَا يُسَمَّى تَمَثِيلًا، وَيَخْصُهُ الفُقَهَاءُ وَالتَّكَلِّمُونَ بِاسْمِ القِيَاسِ.

وهذه الطَّرِيقُ إِنَّمَا وُضِعَتْ لِیَأْمَنَ السَّالِكُ بِهَا فِي العِلْمِ مِنَ الغَلَطِ فِي فِكرِهِ إِذَا رَاعَى الشَّرَائِطَ الَّتِي یَجِبُ أَنْ یَكُونَ عَلَیْهَا. وَیَجِبُ أَنْ نُقَدِّمَ الكَلَامَ فِي الفِكرِ وَالنَّظَرِ، لِأَنَّهُ كَالآلَةِ فِي وَجُودِهَا.

* * *

[[ص ٣٢]] الركن الرابع: في الطَّرِيقِ المَوْصَلَةِ إِلَى التَّصَدِيقِ:

وفيه أبحاث:

البحث الأوّل: في الخبر:

وأنواعه ثلاثة، لأنّ الخبر إمّا أن يكون تركيبه تركيباً أولاً من محكوم عليه ومحكوم به ويُسمّى تصديقاً وقضيّة حملية، كقولنا: (العالم حادث).

وإمّا تركيباً ثانياً يقع من مركّبات أولى، وحينئذ لا بدّ بين المركّبين من نسبة، فهي إمّا لزوم أحدهما للآخر ويُسمّى ذلك المركّب شرطياً متصلاً، وأدواته / [[ص ٣٣]] حروف الشرط والجزاء كقولنا: (إن كان العالم حادثاً فليس بقديم)، ويُسمّى الجزء الأوّل من هذا المركّب ملزوماً ومقدّماً، والثاني لازماً وتالياً. وإمّا أن تكون عناد أحدهما للآخر ومنافاته ويُسمّى ذلك المركّب شرطياً منفصلاً، وأدواته (إمّا) وما في حكمها، كقولنا: (المعلوم إمّا موجود وإمّا معدوم).

البحث الثاني: في تعريف الحجّة وأقسامها:

الحجّة قول مؤلّف من أقوال يُتصدّد بها تحصيل مطلوب مجهول، وأقسامها ثلاثة:

الأوّل: ما يُسمّى قياساً، وحده أنّه قول مؤلّف من أقوال إذا سلمت لزوم عنها بالذات قول آخر ضرورة، وهو إمّا أن لا يكون اللازم عنه ولا مقابله مذكوراً فيه بالفعل، ويُسمّى قياساً اقترانياً، كقولنا: (كلّ جسم مؤلّف وكلّ مؤلّف محدث)، فإنّه يلزم

ومنعه صحيح على تفسيره، والخلاف لفظي.

البحث الخامس: قال الإمام فخر الدين رحمته: الدليل اللفظي لا يفيد اليقين، واحتج بأن إفادته له يتوقف على تيقن أمور عشرة: عدم خطأ رواية الألفاظ في نقل جواهرها وإعرابها وتصريفها، وعدم الاشتراك والمجاز والتخصيص والنسخ والإضمار والتقديم والتأخير، والمعارض العقلي الذي لو كان لرجح على النقل. وظاهر أن حصول هذه الأمور في الدليل اللفظي مظنون، والموقوف على المظنون أولى أن يكون مظنوناً، فكانت نتيجة ظنيّة. والحقّ أنّه قد يفيد اليقين، والشرط في إفادته اليقين لا كون الأمور المذكورة حاصلة في ذهن المستفيد ومتيقّنة له كما زعم الإمام، بل كونها حاصلة في نفس الأمر، فإنّنا قد نتيقن المراد من اللفظ المنقول وإن لم يسبق إلى ذهننا شيء من هذه الشرائط، كقوله تعالى: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ [الإخلاص: ٣]، فإنّنا نتيقن أن المراد منه نفي كونه والداً أو مولوداً. لكن إذا حصل في ذهننا هذا التيقن استدللنا به على أن تلك الشرائط كانت حاصلة في نفس الأمر، والله أعلم.

/ [[ص ٣٧]] البحث السادس: المطلوب إمّا أن يستقلّ العقل بذكره أو لا يستقلّ، والأوّل إمّا أن يتوقف العلم بصدق النقل على العلم به كالعلم بوجود الصانع، ومثل هذا لا يمكن معرفته بالنقل وإلا لزم الدور، أو لا يتوقف كالعلم بوحديّة الصانع ويمكن معرفته بالعقل والنقل معاً.

وأما الثاني فكلّ ما كان أمراً ممكناً في نفسه محتملاً في أذهاننا ولا يتمكّن العقل من الحكم فيه، وهو إمّا عامٌّ كالعاديّات أو خاصٌّ كالإخبار عن القيامة وأحوال أهل الجنّة والنار. والطريق إلى ذلك ليس إلاّ السمع فقط.

* * *

١٠٤- التصور:

نقد المحصّل / نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ):

[[ص ٦]] إذا أدركنا حقيقةً فإنّنا أن نعتبرها من حيث هي، من غير حكم عليها، لا بالنفي ولا بالإثبات، وهو التصور؛ أو نحكم عليها بنفي أو إثبات، وهو التصديق.

أقول: خالف المصنّف سائر الحكماء في التصديق، فإنّه عنده إدراك مع الحكم، كما أنّ التصور إدراك لا مع الحكم، وعندهم أنّ التصديق هو الحكم وحده، من غير أن يدخل التصور في مفهومه،

والمتكلمون قياساً، وهو إلحاق جزئي بها يشبهه في إثبات مثل حكمه له، ويُسمّى المشبه به أصلاً والمشبه فرعاً وما فيه المشابهة علةً وجامعاً، وهو يفيد ظناً يتفاوت بالشدة والضعف بحسب جودة التمثيل، وأقواه ما اشتمل على علةً وجوديةً. وعلى كلّ حال لا يفيد القطع لجواز اختصاص العلة بالأصل.

/ [[ص ٣٥]] ثم إن صحّ التعليل بها مطلقاً كان ذلك برهاناً لا حاجة به إلى أصل وفرع.

البحث الثالث: القياس إن كانت مقدّماته يقينية يُسمّى برهاناً، ورسمه أنّه قياس من يقينيّات ينتج يقيناً بالذات اضطراراً، وأصول المقدّمات اليقينية البديهيّات كالعلم بأنّ النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان.

ثمّ المحسوسات إمّا بالحسّ الظاهر كالعلم بأنّ الشمس مضيئة، أو الباطن كالعلم بأنّ لنا لذةً والماء، وما عداها كالمجربّات والمتواترات ونحوها ففرع عليها كما علمته.

ثمّ قد يكون أوسطه مع كونه علةً لوجود الأكبر في الأصغر في الذهن علةً لوجوده له في نفس الأمر، كقولنا: (هذه الخشب مسّتها النار، وكلّ خشبة مسّتها النار فهي محترقة، فهذه الخشب محترقة)، ويُسمّى هذا برهان (لم). وقد لا يكون كذلك ويُسمّى برهان (إن)، ويخصّ منه ما كان أوسطه معلولاً لوجود الأكبر في الأصغر في نفس الأمر باسم الدليل كقولنا: (هذه الخشب محترقة، وكلّ محترق مسّتها النار، فهذه الخشب مسّتها النار).

البحث الرابع: الدليل في عرف المتكلمين هو الذي يلزم من العلم به العلم بالمدلول، والأمانة هي التي يلزم من العلم بها ظنّ المدلول، وتركّب عن المقدّمات الظنيّة وعنها مع العلميّة، وإنّما لزمها الظنيّ مطلقاً لأنّ الحكم بثبوت الأكبر للأصغر أو نفيه عنه موقوف على حكم ظنيّ، والموقوف على الحكم الظنيّ لا يمكن الجزم به.

/ [[ص ٣٦]] ثمّ كلّ منها إمّا أن يكون عقلياً محضاً وهو ما يتركّب عن مقدّمات كلّها عقليّة وهو ظاهر، أو سمعيّاً محضاً كقولنا: (شرب الخمر حرام، وكلّ حرام متوعّد بالعقاب على فعله)، أو مركّب منها كقولنا: (الباري سميع بصير، وكلّ سميع بصير حيّ).

ومنع الإمام فخر الدين وجود الدليل السمعي المحض، مفسراً له بأنّه ما لم يستند صدق قائله إلى العقل أصلاً، وحينئذ لا يفيد علماً ولا ظناً، فلا يصدق عليه اسم الدليل ولا الأمانة.

أقول: قوله: (إن مجموع أجزاء الماهية هو نفس الماهية) ليس بصحيح، لأن الجزء متقدّم على الكلّ بالطبع. والأشياء التي كلُّ واحدٍ منها متقدّم على شيء متأخّر عنها يمنع أن تكون نفس المتأخّر، ويجوز أن تصير عند الاجتماع ماهية هي المتأخّرة، فيتحصّل معرفتها بها. كما أن العلم بالجنس والفصل وبالتركيب التقيدي متقدّم على العلم بالجنس المقيد بالفصل، وهي أجزاءه، وبها يحصل العلم به.

/ [[ص ٨]] قال: أو ببعض أجزائها، وهو محال، لأن تعريف الماهية المركبة لا يمكن إلاً بواسطة تعريف أجزائها.

أقول: لو قال: (تعريف الماهية المركبة لا يمكن إلاً بواسطة معرفة أجزائها) لكان أصوب، إذ من الجائز أن تكون الأجزاء غير محتاجة إلى التعريف.

قال: فلو كان جزء من الماهية [معرفاً لها لكان ذلك الجزء] معرفاً لجميع أجزاء الماهية، فيكون ذلك الجزء معرفاً لنفسه، وهو محال.

أقول: هذه دعوى غير صحيحة لم يُقَم عليها حجة، فإن من الجائز أن تكون الأجزاء كلها أو بعضها معرفاً للماهية، ولا يلزم منه أن يكون معرفاً لجميع أجزاء الماهية حتّى لنفسه، فإننا بيننا أن الماهية مغايرة للأجزاء كلها. وإنما وقع هذا الغلط من عدم التمييز بين الماهية وبين أجزائها كلها.

قال: ولسائر الأجزاء، وذلك يقتضي كون الشيء معرفاً لما يكون خارجاً عنه، وذلك هو القسم الثالث. وهو محال، لأن الماهيات المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد. وإذا كان كذلك فالوصف الخارجي لا يفيد تعريف ماهية الموصوف إلاً إذا عُرِفَ أن ذلك الموصوف هذا الموصوف به دون كل ما عداه. لكن العلم بهذا يتوقّف على تصوّر ذلك الموصوف، وعلى تصوّر كل ما عداه، وذلك محال. أمّا الأوّل فلائّه يلزم منه الدور، وأمّا الثاني فلائّه يقتضي تقدّم تصوّر جميع الماهيات التي لا نهاية لها على سبيل التفصيل.

أقول: تعريف الموصوف يتوقّف على كون الوصف المعرف بحيث ينتقل الذهن من تصوّره إلى تصوّر ماهية الموصوف، لا على العلم بكون ذلك الوصف كذلك، حتّى يلزم المحال الذي ذكره. وأمّا كون الموصوف هو الموصوف بذلك الوصف دون كل ما عداه، يقتضي كون الوصف إمّا مساوياً للموصوف، وإمّا

دخول الجزء في الكلّ. والتصوّر هو الإدراك الساذج. فكأنّهم قسّموا المعاني إلى نفس الإدراك وإلى ما يلحقه، وقسّموا ما يلحقه إلى ما يجعله محتملاً للتصديق والتكذيب، وإلى ما لا يجعله كذلك. كاهيئات اللاّحقّة به في الأمر، والنهي، والاستفهام، والتمني، وغير ذلك. وسمّوا القسمين الأوّلين بالعلم. وضمير (هو) في لفظ المصنّف في قوله: (وهو التصديق) يرجع إلى مصدر (أدرکنا) كما هو في لفظه: (وهو التصوّر)، ولا يجوز أن يرجع إلى مصدر (نحكّم) في قوله: (أو نحكم عليها)، لأنّ ذلك يقتضي كون التصديق هو الحكم وحده.

قال: القول في التصورات: وعندي أنّ شيئاً منها غير مكتسب، لوجهين.

أقول: هذه الصيغة توهم جزئية الحكم، ومراده كليته، مثل ما يقتضي دخول حرف السلب على النكرة.

/ [[ص ٧]] قال: الأوّل أنّ المطلوب إن لم يكن مشعوراً به استحال طلبه، لأنّ ما لا شعور به البتّة لا تصير النفس طالبة له؛ وإن كان مشعوراً به استحال طلبه، لأنّ تحصيل الحاصل محال. فإن قلت: هو مشعور به من وجهٍ دون وجهٍ. قلت: فالوجه المشعور به غير ما هو غير مشعور به. والأوّل لا يمكن طلبه لحصوله، والثاني لا يمكن طلبه أيضاً لكونه غير مشعور به مطلقاً. أقول: في هذا الكلام مغالطة صريحة، فإنّ المطلوب ليس هو أحد الوجهين المتغيرين، بل هو الشيء الذي له وجهان. وذلك الشيء ليس بمشعور به مطلقاً، وليس غير مشعور به مطلقاً، بل هو قسم ثالث، وسيُصرّح هو أيضاً بذلك في تقسيم المحلّثات في مسألة (إنّ المعلوم على سبيل الإجمال معلوم من وجهٍ ومجهول من وجهٍ) عند قوله: (الوجهان مجتمعان في شيء ثالث)، ولم يُقَم هاهنا حجة على امتناع طلب ما يكون من هذا القبيل، إنّما بين امتناع القسمين الأوّلين فقط.

قال: الثاني أنّ تعريف الماهية إمّا أن يكون بنفسها، أو بما هو داخل فيها، أو بما هو خارج عنها، أو بما يتركّب من الأخيرين. أمّا تعريفها بنفسها فمحال، لأنّ المعرف معلوم قبل المعرف. فلو عرفنا الشيء بنفسه لزم تقدّم العلم به على العلم به، وهو محال. وأمّا تعريفها بالأمر الداخلة فيها فمحال، لأنّ تعريفها إمّا أن يكون بمجموع تلك الأمور وهو باطل، لأنّه نفس ذلك المجموع. فتعريفها بذلك المجموع تعريف الشيء بنفسه، وهو محال.

يُراد بالتصوُّر المكتسب غير نوع من ذلك. فقولُه هاهنا مناقض لمذهبه في التصوُّرات. ثمَّ إنَّ أكثر الأجناس العالية ممَّا لا يدرك بالحسِّ، ولا بالوجدان، ولا بالبديهة، ولا بالتركيب العقلي، فإنَّها بسائط في العقل. وقد يُتصوَّر بالرسوم وتحليل ما يُتصوَّر من أنواعها إليها.

قال: تفريع: القائلون بأنَّ التصوُّر قد يكون كسبياً اتَّفَقوا على أنَّه ليس كلُّه كذلك، وإلَّا لزم الدور أو التسلسل، وهما محالان، بل لا بدَّ من تصوُّرات غنيَّة عن الاكتساب. ثمَّ الضابط أنَّ كلَّ تصوُّر يتوقَّف عليه تصديق غير مكتسب فهو غير مكتسب. أمَّا الذي يتوقَّف عليه تصديق مكتسب فقد يكون مكتسباً، وقد لا يكون مكتسباً. واتَّفَقوا على أنَّه لا يمكن أن يكون الكاسب نفس المكتسب.

أقول: قوله: (كلُّ تصوُّر يتوقَّف عليه تصديق غير مكتسب فهو غير مكتسب) إنَّها يصحُّ على مذهبه، وهو أنَّ التصديق عبارة عن التصوُّرات مع الحكم. ولا يصحُّ على قول من يقول: إنَّه هو الحكم وحده، فإنَّ كثيراً من التصديقات البديهيَّة، أعني الأحكام المجرَّدة عن التصوُّرات، تتوقَّف على تصوُّرات غير بديهيَّة، كقولنا: (كلُّ عدد إمَّا أوَّل أو مرَّكب).

قال: بل إنَّ كان مجموع أجزائه فهو الحدُّ التامُّ، أو بعض أجزائه المساوية فهو الحدُّ الناقص، أو الأمر الخارج وحده فهو الرسم الناقص، أو ما يتركَّب من الداخل والخارج فهو الرسم التامُّ.

أقول: المشهور عند الحكماء أنَّ الرسم التامُّ هو الذي يُميِّز الشيء عن / [[ص ١١]] جميع ما عداه. والرسم الناقص هو الذي يُميِّزه عن بعض ما عداه. واصطلاحه على هذا بخلاف ذلك.

* * *

قواعد المرام / ابن ميثم البحراني (ت ٦٩٩ هـ):

[[ص ٢١]] البحث الأوَّل: حصول صورة الشيء في العقل إمَّا أن يتجرَّد عن الحكم ويُسمَّى ذلك الحصول معرفةً وتصوراً، وإمَّا أن يكون مع الحكم عليه ويُسمَّى ذلك الحكم سواء كان بنفي أو إثبات تصديقاً أو علماً. فمن شرائطه إذن تعقل محكوم عليه ومحكوم به ونسبة بينهما.

/ [[ص ٢٢]] البحث الثاني: كلُّ واحد من التصوُّر

أخصَّ منه. والأوَّل كالضاحك للإنسان، والثاني كالكاتب له. وعلى التقديرين يكون الوصف ملزوماً والموصوف لازماً. واللزوم إنَّ كان عقلياً انتقل العقل من تصوُّر / [[ص ٩]] الملزوم إلى تصوُّر اللازم، فيحصل التعريف، ولا يكون العلم باللزوم شرطاً في الانتقال، فلا يلزم ذلك المحال. والتعريف في الأوَّل يكون مطَّرداً منعكساً، وفي الثاني مطَّرداً غير منعكس. والذي ذكره من كون الوصف لازماً للماهيات المختلفة على سبيل الاشتراك لا يحصل التعريف به. وإنَّ جعل معرفاً كان التعريف منعكساً غير مطَّرد.

قال: وأمَّا تعريفها بما يتركَّب من الداخل والخارج، فبطلان ما تقدَّم من الأقسام يقتضي بطلانه.

أقول: هذا الكلام يقتضي وجوب كون كلِّ واحدٍ من أجزاء المعرف معرفاً، وامتناع أن يكون للمجموع أثر غير ما يكون لكلِّ واحدٍ من أجزائه، وطلانه ظاهر. فإنَّ قيل: المجموع من حيث هو مجموع غير الأجزاء، وهو خارج عن الماهية. أُجيب بما مرَّ من جواز كون الخارج معرفاً.

قال: لا يقال: نحن نجد النفس طالبةً لتصوُّر ماهية الملك والروح، فما قولك فيه؟ لأنَّنا نقول: ذلك إمَّا طلب تفسير اللفظ، أو طلب البرهان على وجود المتصوَّر، وكلاهما تصديق.

أقول: إنَّنا نعرف تفسير لفظ الروح، ونعلم يقيناً وجوده في كلِّ ذي روح، ونجد العلماء يتخالفون في ماهيته، كما سيذكره هو نفسه. وليس ما يُطلَب منه أحد التصديقين اللذين ذكرهما. وكذلك كثير من الأشياء نعلم تفسير لفظه ونحسُّ بوجوده أو نعلم وجوده قطعاً، ويكون مع ذلك تصوُّر ماهيته متعذراً على كثير من الناس، كالحركة، والزمان، والمكان، وغيرها.

قال: تنبيه: ظهر لك أنَّ الإنسان لا يمكنه أن يتصوَّر إلا ما أدركه بحسِّه أو وجده من فطرة النفس كالألم واللذة، أو من بديهة العقل كتصوُّر الوجود والوحدة والكثرة، أو ما يُركِّبه العقل أو الخيال من هذه الأقسام. وأمَّا ما عداه فلا يتصوَّره / [[ص ١٠]] البتَّة. والاستقراء يُحقِّقه.

أقول: ما يُركِّبه الخيال كتصوُّر جبل من ياقوت أو إنسان يطير، وما يُركِّبه العقل كالحَيوان الناطق أو الموجود الواحد، وما يُركِّبانه معاً كالسواد الواحد والحرارة الكليَّة. والحدود ممَّا يُركِّبه العقل. واعترف هاهنا بتصوُّر المركَّب الذي يُركِّبه العقل، ولا

وهذه الطُّرُقُ إِنَّمَا وُضِعَتْ لِأَمْنِ السَّالِكِ بِهَا فِي الْعُلُومِ مِنَ الْغَلْطِ فِي فِكْرِهِ إِذَا رَاعَى الشَّرَاطِئَ الَّتِي يَجِبُ أَنْ يَكُونَ عَلَيْهَا. وَيَجِبُ أَنْ نُقَدِّمَ الْكَلَامَ فِي الْفِكْرِ وَالنَّظَرِ، لِأَنَّهُ كَالْآلَةِ فِي وُجُودِهَا.

* * *

[[ص ٣٠]] الركن الثالث: في الطُّرُقِ الموصلة إلى التصور:

وهي الأقوال الشارحة، وفيه أبحاث:

البحث الأول: الحقائق منها بسيطة وهي ما لا يلتزم عند العقل من عدّة أمور، ومنها مركّبة / [[ص ٣١]] وهي ما كان كذلك. ثمّ لَمَّا كَانَ الْمَعْرِفُ لِلشَّيْءِ هُوَ الَّذِي يَلْزَمُ مِنْ تَصَوُّرِهِ تَصَوُّرُ ذَلِكَ الشَّيْءِ وَامْتِيَازِهِ عَنْ غَيْرِهِ لَمْ يَجْزُ أَنْ يُعْرَفَ الشَّيْءُ بِنَفْسِهِ، لِعَدَمِ إِفَادَتِهِ تَمَيُّزَ نَفْسِهِ، وَلِأَنَّ الْمَعْرِفَ يَجِبُ كَوْنُهُ مَعْلُومًا قَبْلَ الْمَعْرِفِ، فَلَوْ عَرَفْنَا الشَّيْءَ بِنَفْسِهِ لَزِمَ تَقَدُّمُ الْعِلْمِ بِهِ عَلَى الْعِلْمِ بِهِ، فَلَزِمَ تَقَدُّمَهُ عَلَى نَفْسِهِ. وَلَا بِهَا هُوَ أَعْمَمٌ مِنْهُ، لِأَنَّ تَصَوُّرَ الْعَامِّ لَا يَسْتَلْزِمُ تَصَوُّرَ الْخَاصِّ. وَلَا بِهَا هُوَ أَخْصَصٌ، لِكَوْنِهِ أَخْفَى. بَلْ وَجِبَ أَنْ يَكُونَ التَّعْرِيفُ بِهَا يَسَاوِيهِ فِي الْعُمُومِ وَالْخُصُوصِ. فَذَلِكَ الْمَسَاوِي إِمَّا أَنْ يَكُونَ مَجْمُوعَ أَجْزَاءِ الشَّيْءِ وَيُسَمَّى حَدًّا تَامًّا كَالْحَيَوَانَ النَّاطِقِ لِلْإِنْسَانِ، أَوْ بَعْضَ أَجْزَائِهِ وَيُسَمَّى حَدًّا نَاقِصًا كَالْجِسْمِ النَّاطِقِ لَهُ، أَوْ بَعْضَ أَجْزَائِهِ الْمَشْرُوكَةِ مَعَ أَمْرٍ خَارِجٍ عَنْهُ مَسَاوٍ لَهُ وَيُسَمَّى رَسْمًا تَامًّا كَالْحَيَوَانَ الضَّاحِكِ لَهُ. وَكَذَلِكَ مَجْمُوعُ أُمُورٍ خَارِجَةٌ عَنْ مَاهِيَّتِهِ مَسَاوٍ لَهَا إِذَا مَيَّزَهَا عَنْ كُلِّ مَا عَدَاهَا، أَوْ مَجْمُوعُ أُمُورٍ يُمَيَّزُهَا عَنْ بَعْضِ مَا عَدَاهَا وَيُسَمَّى رَسْمًا نَاقِصًا كَالْحَيَوَانَ الْبَادِي الْبَشَرَةَ لَهُ.

البحث الثاني: ظهر ممّا قَرَرْنَا أَنَّ الْبَسَائِطَ لَا تُعْرَفُ بِحَدِّ، إِذْ لَا أَجْزَاءَ لَهَا، بَلْ تُعْرَفُ بِالْأُمُورِ الْخَارِجَةِ عَنْهَا الْخَاصَّةِ بِهَا الْبَيِّنَةِ لَهَا إِنْ كَانَتْ.

ثمّ إِنْ كَانَتْ أَجْزَاءَ لِغَيْرِهَا أُخِذَتْ فِي حَدِّهِ وَإِلَّا فَلَا يُعْرَفُ بِهَا أَيْضًا تَعْرِيفًا حَدِّيًّا.

وَأَمَّا الْمَرْكَبَاتُ فَتُعْرَفُ بِحُدُودِهَا، إِذْ لَهَا أَجْزَاءٌ لِغَيْرِهَا أُخِذَتْ فِي حَدِّهِ أَوْ عَرْضِيَّةً لَهُ جَازٍ أَنْ تُؤْخَذَ فِي رَسُومِهَا.

/ [[ص ٣٢]] البحث الثالث: الترتيب في الأقوال الشارحة أَنْ يُقَدِّمَ الْأَعْمُ ثُمَّ يُقَيِّدُ بِالْأَخْصَصِ، لِأَنَّ الْأَعْمَ أَعْرَفُ فِي الذَّهْنِ وَأَكْثَرُ وَقُوعًا فِيهِ مِنَ الْأَخْصَصِ، وَتَقْدِيمُ الْأَعْرَفِ هُوَ التَّرْتِيبُ الطَّبِيعِيُّ، فَكَانَ أَوْلَى كَمَا قُرِّرَ ذَلِكَ فِي مَوْضِعِ الْبَيِّنَةِ بِهِ.

والتصديق إمّا أَنْ يَكُونَ بَدِيهِيًّا مُطْلَقًا وَهُوَ بَاطِلٌ، وَإِلَّا لَعَلِمَ كُلُّ عَاقِلٍ كُلَّ الْعُلُومِ. أَوْ كَسْبِيًّا مُطْلَقًا وَهُوَ بَاطِلٌ، وَإِلَّا لَزِمَ الدَّوْرُ أَوْ التَّسْلُسُ. أَوْ يَكُونَ بَعْضُهُ بَدِيهِيًّا وَبَعْضُهُ كَسْبِيًّا وَهُوَ الْحَقُّ.

وحيثنذ فالبديهي من التصورات هو الذي لا يكون حصوله في العقل موقوفاً على تجشّم كسب، كتصوّر معنى الوجود والوحدة. والكسبي منه ما يقابل ذلك كتصوّر معنى الملك والجن.

والبديهي من التصديقات هو الذي يكون تصوّر طرفيه - أعني المحكوم عليه والمحكوم به - كافياً في الجزم بإثبات أحدهما للآخر، كقولنا: (الكلُّ أعظم من الجزء)، أو بنفي أحدهما عن الآخر كقولنا: (النفي ليس بإثبات)، والكسبي منها ما لم يكن كذلك، بل نحتاج في إثبات أحدهما للآخر أو نفيه عنه إلى وسط كقولنا: (العالم حادث) و(الإله ليس بحادث).

البحث الثالث: التصديق إمّا أَنْ يَكُونَ جَازِمًا أَوْ لَا يَكُونَ، وَالْجَازِمُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ مُطَابِقًا أَوْ لَا يَكُونَ، وَالْمُطَابِقُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ جَازِمًا لِلْعَقْلِ بِهِ لِسَبَبٍ أَوْ لَا يَكُونَ.

فالذي يكون لسبب فسيبه إمّا الحسُّ وحده وهي الأحكام الحاصلة عن الحواس الخمس، أو العقل وحده، إمّا بأوليته وهي البديهيات، أو بنظره وهي النظريات، أو العقل والحس معاً، إمّا إلى الحس الباطن وهي الوجدانيات كاللذة والألم أو الحس الظاهر، إمّا الحس الظاهر، إمّا حس السمع وهي / [[ص ٢٣]] المتواترات، أو سائر الحواس وهي المجربات ونحوها.

وَأَمَّا الْجَازِمُ الْمُطَابِقُ الَّذِي لَا لِمُوجِبٍ فَهُوَ التَّقْلِيدُ، وَأَمَّا الْجَازِمُ الْغَيْرُ الْمُطَابِقُ فَهُوَ الْجَهْلُ الْمَرْكَبُ.

وَأَمَّا الَّذِي لَا يَكُونَ جَازِمًا فَإِمَّا أَنْ يَتَسَاوَى طَرَفُ الْإِثْبَاتِ وَالنَّفْيِ مِنْهُ عِنْدَ الذَّهْنِ وَهُوَ الشُّكُّ، أَوْ يَرْجَحُ أَحَدُهُمَا فَالرَّاجِحُ ظَنٌّ وَالْمَرْجُوحُ وَهَمٌّ.

البحث الرابع: لَمَّا بَيَّنَّا أَنَّ مِنَ التَّصَوُّرَاتِ وَالتَّصَدِيقَاتِ مَا هُوَ مَكْتَسَبٌ فَلَا بَدَلَهُ مِنْ طَرِيقٍ، فَوَجِبَ أَنْ نَشِيرَ إِلَى الطُّرُقِ الْمَوْصَلَةِ إِلَى كُلِّ مَعْنَى بِإِشَارَةِ مَجْمُوعَةٍ.

وقد جرت العادة بأن تُسَمَّى الطُّرُقُ الْمَوْصَلَةُ إِلَى التَّصَوُّرِ الْمَكْتَسَبِ قَوْلًا شَارِحًا، فَمِنْهُ مَا يُسَمَّى حَدًّا وَمِنْهُ مَا يُسَمَّى رَسْمًا. وَأَنْ تُسَمَّى الطُّرُقُ الْمَوْصَلَةُ إِلَى التَّصَدِيقِ حِجَّةً، فَمِنْهَا مَا يُسَمَّى قِيَاسًا وَمِنْهَا مَا يُسَمَّى اسْتِقْرَاءً وَمِنْهَا مَا يُسَمَّى تَمَثُّلًا، وَيُخَصُّهُ الْفُقَهَاءُ وَالتَّكَلِّمُونَ بِاسْمِ الْقِيَاسِ.

المحلّ فيتحدان في العوارض، لأن نسبة العوارض إلى كل واحد منهما بالسوية، فلا يمتازان أيضاً.

* * *

١٠٦ - التفويض:

الهداية/ الشيخ الصدوق (ت ٣٨١هـ):

[[ص ١٧]] ويجب أن يُعتَقَدَ أَنَّ الله تبارك وتعالى لم يُفَوِّضَ الأمر إلى العباد، ولم يجبرهم على المعاصي، / [[ص ١٨]] وأنه لم يُكَلِّفْ عباده إلا دون ما يطيقون، كما قال الله ﷻ: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]. وقال الصادق عليه السلام: «لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين».

* * *

التوحيد/ الشيخ الصدوق (ت ٣٨١هـ):

[[ص ٤٠٢]] قال مصنف هذا الكتاب ﷺ: قوله عليه السلام: «إِنَّ الله يَهْدِي وَيُضِلُّ»، معناه أَنَّهُ ﷻ يَهْدِي الْمُؤْمِنِينَ فِي الْقِيَامَةِ إِلَى الْجَنَّةِ، وَيُضِلُّ الظَّالِمِينَ فِي الْقِيَامَةِ عَنِ الْجَنَّةِ، إِنَّمَا قَالَ ﷻ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ ﴿١﴾﴾ [يونس: ٩]، وقال ﷻ: ﴿وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ﴾ [إبراهيم: ٢٧].

* * *

[[ص ٤٠٤]] قال مصنف هذا الكتاب: إِنَّ الله ﷻ إِنَّمَا يريد بعد سوء الذنب يرتكبه فيستوجب به أن يطع على قلبه ويوكل به شيطاناً يضلُّه، ولا يفعل ذلك به إلا باستحقاق، وقد يوكل ﷻ بعبد مَلَكًا يُسَدِّدُهُ بِاسْتِحْقَاقٍ أَوْ تَفْضُلٍ، و﴿يُخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾ [البقرة: ١٠٥]، وقال الله ﷻ: ﴿وَمَنْ يَعِشْ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نُقِيضْ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ ﴿٣٦﴾﴾ [الزخرف: ٣٦].

* * *

الاعتقادات/ الشيخ الصدوق (ت ٣٨١هـ):

[[ص ٦]] [٥] باب الاعتقاد في نفي الجبر والتفويض: قال الشيخ أبو جعفر (رحمة الله عليه): اعتقادنا في ذلك قولُ الصَّادِقِ عليه السلام: «لَا جَبْرَ وَلَا تَفْوِيضَ، بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ». فَقِيلَ لَهُ: وَمَا أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ؟ قَالَ: «ذَلِكَ مَثَلُ رَجُلٍ رَأَيْتَهُ عَلَى مَعْصِيَةٍ فَنَهَيْتَهُ فَلَمْ يَنْتَهَ،

البحث الرابع: الاحتراز عن تعريف الشيء بما يساويه في المعرفة والخفاء، وعن تعريفه بالأخفى منه ربما لا يُعرَفُ إلا به في مرتبة أو مراتب.

* * *

١٠٥ - التضاد:

اللوامع الإلهية/ المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

[[ص ١٠٥]] السابعة: أَنَّ التَّضَادَّ نَوْعَانِ: حَقِيقِي، وَهُوَ كَوْنُ الشَّيْئَيْنِ الوجودِيِّينَ لَا يَجْتَمِعَانِ فِي مَوْضِعٍ وَاحِدٍ بِاعتِبَارِ وَاحِدٍ وَبَيْنَهُمَا غَايَةُ البعدِ كَمَا مَثَلْنَاهُ بِهِ. وَمَشْهُورِي، وَهُوَ كَوْنُ الشَّيْئَيْنِ يَجْتَمِعَانِ فِي مَوْضِعٍ وَاحِدٍ، وَهَذَا أَعْمٌ مِنَ الْأَوَّلِ.

والعدم والملكة أيضاً نوعان: حقيقي، وهو عدم شيء عن شيء. ومشهوري، وهو عدم شيء عن شيء من شأنه أن يكون له بحسب نوعه أو جنسه. والثاني أخص، فعدم البصر عن الحائط عدم ملكة على الأول، وسلب على الثاني، فقد تعاكس هو والتضاد في العموم والخصوص في مشهوريهما وحقيقيهما.

الثامنة: للتضاد أحكام:

الأول: أَنَّ أَحَدَ الضَّدَّيْنِ بَعِينُهُ قَدْ يَكُونُ لَازِمًا لِلْمَوْضُوعِ كَسَوَادِ القَارِّ، وَقَدْ لَا يَكُونُ، فإِذَا كَانَ أَحَدُهُمَا لَا بَعِينَهُ لَازِمًا لِلْمَوْضُوعِ كَالصِّحَّةِ وَالمرضِ لِلبدنِ، أَوْ لَا يَكُونُ، فإِذَا كَانَ يَخْلُو عَنْهَا مَعًا كَالهَوَاءِ الخَالِي عَنِ السَّوَادِ وَالبياضِ، أَوْ يَتَّصِفُ بِالوسطِ كَالقَاتِرِ.

الثاني: أَنَّ الضَّدَّ الحَقِيقِي لَيْسَ لَهُ إِلَّا ضِدٌّ وَاحِدٌ لِيَتَحَقَّقَ شرطه، وهو غاية البعد، / [[ص ١٠٦]] وَأَمَّا المشهورِي فيجوز أن يكون للواحد أضداد.

الثالث: أَنَّ التَّضَادَّ منْفِيٌّ عَنِ الأجناسِ، ومَشْرُوطٌ فِي الأنواعِ بِدخولها تحت جنس واحد أخير، وَعِلْمٌ هَذَا بِالاستقراءِ، فَنَقُصُّ الأوَّلَ بِالخيرِ والشَّرِّ، والثاني بالتَهْوُّرِ والشَّجَاعَةِ.

وللتناقض أحكام: هي بعلم الميزان أنسب، وكذا للمضاف أحكام يأتي.

ثم أعلم كما لا يجتمع المتقابلان فكذا المثالان لا يجتمعان، إذ لو اجتمعا لما امتازا، لأن امتيازهما إما بالذات، أو باللوازم، أو العوارض. وبطلان الأول ظاهر وكذا الثاني، لوجوب اتحادهما في اللوازم، وإلا لم يكونا مثلين. وأمّا الثالث فهو إنَّما يكون بواسطة

انعكاس الفرض. ومرتبة / [[ص ١٤٥]] عقلية كتقدم الجنس على النوع إن جعل المبدأ هو الأعم، وإلا انعكس الحكم أيضاً عند انعكاس الفرض.

والتكلمون أثبتوا قسماً آخر هو تقدم بعض أجزاء الزمان على البعض، فإنه ليس بالذات والعلية لوجوب مقارنة المتقدم فيها للمتأخر، وليس بالزمان وإلا لزم افتقار الزمان إلى زمان آخر. وظاهر نفى بقية الأقسام عنه، فهو قسم آخر. وإذا عرفت أقسام التقدم فاعرف منها أقسام المتأخر والمعينة.

* * *

نهاية المرام (ج ١) / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

/ [[ص ٢٥٣]] الفصل الرابع: في المتقدم والمتأخر والمع: وفيه مباحث:

البحث الأول: في أقسام هذه الأنواع:

ذهب الأوائل إلى أن التقدم يقال على خمسة أنحاء بالتشكيك، وزاد المتكلمون قسماً سادساً.

الأول: التقدم بالعلية:

وهو أن يكون شيئان وجود أحدهما صادر عن الآخر ومستند إليه، ووجود / [[ص ٢٥٤]] الآخر ليس صادراً عن الأول، فما يستحق أحدهما - الذي هو المعلول - الوجود إلا وقد حصل للآخر - الذي هو العلة - الوجود ووصل إليه، وأما الآخر فليس يتوسط أحدهما بينه وبين ذلك الآخر في الوجود، بل يصل إليه الوجود لا عنه، وليس يصل إلى ذلك إلا ماراً على الآخر، كتقدم حركة اليد على حركة الخاتم، فإنه يصح أن يقال: لولا حركة اليد لما تحرك الخاتم، ولا يصح أن يقال: لولا حركة الخاتم لما تحركت اليد، ويصح أن يقال: تحركت يدي فتحررت الخاتم، ولا يصح أن يقال: تحرك الخاتم فتحررت يدي.

فهذا النوع من الترتب معلوم لكل عاقل، وهو المراد بالتقدم. قيل عليه: تقدم العلة على المعلول إما أن يكون لماهيتها، أو لنفس العلية والمعلولية، أو لمجموع الأمرين، أعني: الماهية مع اعتبار العلية والمعلولية، والأقسام الثلاثة باطلة، فالتقدم المذكور باطل.

أما بطلان الأول، فلأننا إذا فرضنا حركة اليد من حيث هي هي، وحركة الخاتم من حيث هي هي، لم يكن لإحدهما تقدم على الأخرى ولا تأخر ولا معية، لأننا قد بيننا أن كل ماهية إذا اعتبرت

فتركته ففعل تلك المعصية، فليس حيث لا يقبل منك فتركته كنت أنت الذي أمرته بالمعصية.

* * *

١٠٧ - التقدم:

معارج الفهم / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

/ [[ص ١٤٣]] أقسام التقدم والتأخر والمعينة:

قال: والسبق بالزمان والذات والعلية والشرف والمرتبة.

أقول: هذه الخمسة أنواع التقدم عند الحكماء:

أحدها: السابق بالزمان.

والثاني: السابق بالذات، وقد مضى تفسيرهما.

الثالث: السابق بالعلية كسبق حركة اليد على حركة الخاتم، فإنك تعقل أنه لولا حركة اليد لما تحرك الخاتم، فتفرض أولاً لليد حركة، فتقول: (حركت يدي فتحررت الخاتم)، ولا تقول: (تحرك الخاتم فتحررت يدي)، من غير أن يكون هناك زمان متقدم على زمان المعلول.

/ [[ص ١٤٤]] لا يقال: إذا كان كل واحد من العلة والمعلول

يرتفع بارتفاع صاحبه فلا تقدم حينئذ.

لأننا نقول: ليس بحق أن كل واحد منهما يرتفع بارتفاع صاحبه، فإن المعلول يرتفع بارتفاع العلة. وليست العلة ترتفع بارتفاع المعلول، بل عند ارتفاع المعلول لا به، والفرق ظاهر.

والفرق بين هذا التقدم والذي قبله مع الاشتراك بينهما في أن المتقدم مستغن عن المتأخر، والمتأخر لا يصل إليه الوجود إلا بعد وصوله إلى العلة، وهو مفتقر فيه إليها، أن التقدم بالعلية يكون المتقدم فيها كافياً في وجود المتأخر بخلاف المتقدم بالذات، فإن الواحد غير كافٍ في وجود الاثنين.

ويقال للمعنى المشترك بينهما: التقدم بالطبع، وقد يقال:

المتقدم بالطبع، للمتقدم بالذات. ويقال للمشترك: المتقدم بالذات، وقد يقال: (المتقدم بالطبع، للمتقدم بالذات. ويقال) للمتقدم [بالعلية] المتقدم بالذات. ولا مشاحة في هذه الاصطلاحات، بل الواجب معرفتها لئلا يقع الخطأ بسبب الغفلة عنها.

الرابع: السابق بالشرف، كتقدم العالم على المتعلم.

الخامس: السابق بالمرتبة، وهي صنفان: مرتبة حسية كتقدم

الإمام على المأموم إن جعل المبدأ القبلة، وإلا انعكس الحكم عند

وفيه نظر، فإنّ المعلوم بالبدية هو الاحتياج والإسناد، أمّا التقدّم فإنّه المتنازع.

الثاني: التقدّم بالذات:

كتقدّم الواحد على الاثنين، فإنّا نعلم بالضرورة أنّه لا يصحّ للاثنين وجود إلا إذا كان الواحد موجوداً، وقد يوجد الواحد وإن لم يوجد الاثنان. وكذا الجزء والكُلّ، والموصوف مع صفته، والشرط مع مشروطه، وجزء العلة مع المعلول. والمتقدّم هنا محتاج إليه والمتأخّر محتاج.

ويصحّ وجود المتقدّم والمتأخّر في هذين القسمين معاً في الزمان، بل يجب في الأوّل المقارنة الزمانيّة بينهما، ويمكن في الثاني. ويشتركان أيضاً في أنّ المتأخّر محتاج إلى المتقدّم في تحقّقه، ولا يكون الآخر محتاجاً إلى المتأخّر. لكنّ الفرق بينهما أنّ المحتاج إليه في الأوّل هو الذي بانفراده يفيد وجود المحتاج، ويلزم من وجود المتقدّم وجود المتأخّر. ويقترنان في الارتفاع زماناً كما اقترنا في الوجود. وكُلّ واحد منهما يرتفع مع ارتفاع صاحبه، إلا أنّ ارتفاع المعلول يكون تابعاً ومعلولاً، / [[ص ٢٥٧]] لارتفاع العلة من غير عكس، كما كانا في طرف الوجود على هذه النسبة، فإنّهما يوجدان معاً بالزمان، ويكون وجود كلّ من العلة والمعلول مع وجود صاحبه، لكنّ وجود المعلول يكون تابعاً ومعلولاً لوجود العلة.

وأما في الثاني، فإنّ وجود المتقدّم لا ينفرد بإيجاد المتأخّر، بل يحتاج إلى غيره ينضمّ إليه، حتّى يتحصّل للمتأخّر وجود، فالمتأخّر بالذات يستلزم المتقدّم في الوجود من غير انعكاس، فإنّ المتقدّم يمكن أن يوجد لا مع المتأخّر، أمّا المتأخّر فلا يمكن أن يوجد إلا مع المتقدّم.

وقد يقال لهذا المشترك: تأخّر وتقدّم بالطبع. وقد يقال: المشترك تأخّر بالذات، فيكون مشتركاً لفظاً بينه وبين المتأخّر بالذات. ويقال للمتقدّم بالعليّة: إنّهُ متقدّم بالطبع أيضاً، فالتقدّم بالعليّة مختصّ بالأوّل لا غير، ولا شركة لفظيّة فيه، وأمّا التقدّم بالطبع وبالذات فيقالان بالاشتراك على الأوّل والثاني والمشارك، وهذا التقدّم المشترك هو التقدّم الحقيقي الذي لا ينقلب إلى صاحبه، فإنّ العلة وجزئها لا يمكن تأخّرها عن المعلول بخلاف المتقدّم بالزمان وغيره من أقسام التقدّم الذي يجوز أن ينقلب المتقدّم فيه فيصير متأخّراً، وهو هو في الحالين.

من حيث هي هي فهي لا متقدّمة ولا متأخّرة ولا مقارنة، ولا واحدة ولا كثيرة، لأنّ كلّ ذلك لواحق تلحق الماهيّة خارجة عنها. وأمّا بطلان الثاني، فلأنّ العليّة والمعلوليّة وصفان إضافيان، فيكونان معاً في الوجود، فيستحيل أن يكون لأحدهما تقدّم على الآخر، وإذا كانت الماهيّة من حيث هي غير متقدّمة، ولا من حيث هي علة متقدّمة أيضاً، امتنع أن يكون / [[ص ٢٥٥]] المجموع متقدّماً، لتأخّر المركّب عن مفرداته. وأجيب: بأنّا لا نعني بهذا التقدّم والتأخّر إلا احتياج أحدهما إلى الآخر في الوجود وتوقّفه عليه.

إلا أنّ هذا كالمخالف للمشهور، لأنّهم يُعلّلون هذا التقدّم بهذه الحاجة، فيقولون: لمّا احتاجت حركة الخاتم إلى حركة الإصبع وجب أن يكون لحركة الإصبع تقدّم على حركة الخاتم، وهذا مُشعر بكون التقدّم والتأخّر معلولين للحاجة.

وفي السؤال نظر، فإنّ الماهيّة من حيث هي هي وإن لم تكن متقدّمة ولا متأخّرة ولا مصاحبة، لكن قد يلحقها اقتضاء ذلك كزوجية الاثنين، فإنّها صادرة عن الاثنين من حيث هي هي لا باعتبار لحوق آخر بها.

وقولهم: (الماهية إذا أخذت من حيث هي هي لا تكون متقدّمة ولا متأخّرة)، لا يعنون بذلك أنّها لا تتصف بشيء من ذلك، فإنّه محال خلو الماهيّة عن ذلك، بل يعنون به: أن أخذها من حيث هي هي مغاير لأخذها من حيث هي مقتضية لأحدهما أو متصفة به.

سَلّمنا، لكن لِمَ لا يجوز أن يكون الاقتضاء من حيث إنّ الماهيّة علة قوله: العليّة والمعلوليّة إضافتان توجدان معاً. قلنا: توجدان معاً في العقل، لكن يثبت لأحدهما صفة المبدئيّة وللآخر صفة المعلوليّة، كما في أضافتي التقدّم والتأخّر. والأصل فيه أنّ الإضافة مغايرة لمبدأ الإضافة، والعلة هي الماهيّة من حيث هي مبدأ إضافة العليّة، وهذا الاعتبار متقدّم على إضافة العليّة.

/ [[ص ٢٥٦]] وقيل أيضاً: إنّ كان المراد من تقدّم العلة على معلولها كونها مؤثّرة فيه، كان معنى قولنا: العلة متقدّمة على المعلول هو أنّ المؤثّر في الشيء مؤثّر فيه، وهذا تكرار خالٍ عن الفائدة، وإن كان المراد شيئاً آخر فلا بدّ من إفادة تصوّره.

وأجاب أفضل المحقّقين: (بأنّ تقدّم الشيء الذي منه الوجود على الشيء الذي له الوجود في الوجود معلوم ببدية العقل).

الثالث: التقدم بالزمان:

وهو أن يكون شيئان في زمانين ابتداء وجود أحدهما في زمان والآخر في زمان آخر، ومن المعلوم بالضرورة تقدّم أحد الزمانين على الآخر، فما قارن وجوده / [[ص ٢٥٨]] الزمان المتقدّم يقال له: إنّه متقدّم على ما قارن وجوده الزمان المتأخّر، وذلك كتقدّم الأب على الابن.

والزمان إمّا ماضٍ أو مستقبل أو حاضر، فالتقدّم في الماضي هو ما كان أبعد من الآن، والمتأخّر هو ما كان أقرب منه. والتقدّم في المستقبل هو ما كان أقرب من الآن، والمتأخّر هو ما كان أبعد منه. وأمّا الآن نفسه فإنّه متقدّم بالنسبة إلى المستقبل، ومتأخّر بالنسبة إلى الماضي. وهذا المتأخّر لا يمكن أن يُجامع المتقدّم في الزمان الذي به تقدّم. فانقسم المتقدّم في الأنواع الثلاثة إلى أقسام ثلاثة: منها ما يجب أن يجامع المتقدّم المتأخّر في زمان المتقدّم، ومنها ما يمتنع، ومنها ما يمكن.

الرابع: التقدم بالرتبة:

وهو ما كان أقرب من مبدء معين، ثمّ المراتب: منها طبيعيّة كترتّب الأنواع التي بعضها تحت بعض، والأجناس التي بعضها فوق بعض. ومنها وضعيّة كترتّب الصفوف في المسجد بالنسبة إلى المحراب، أو إلى الباب. وكذلك التقدّم في المرتبة قد يكون طبيعيّاً، كتقدّم الجنس المتوسط على الأخير إذا ابتدأت من العالي، وبالعكس إذا ابتدأت من النوع. وقد يكون وضعيّاً، كتقدّم الصفّ القريب من الإمام إن جُعِل الإمام مبدأً، وبالعكس إن جُعِل الباب مبدأً.

الخامس: التقدم بالشرف:

كتقدّم الفاضل على المفضول.

فهذه الأقسام الخمسة اقتصر الأوائل عليها.

/ [[ص ٢٥٩]] البحث الثاني: في الحصر:

ذهب الأوائل إلى حصر أقسام التقدّم في هذه الأنواع الخمسة، ولا برهان لهم على ذلك سوى الاستقراء، وهو لا يفيد اليقين، خصوصاً وقد أبدى المتكلمون قسماً سادساً للتقدّم، وهو تقدّم بعض أجزاء الزمان على البعض، كتقدّم الأمس على اليوم، فإنّه ليس بالعلية وهو ظاهر، لاستحالة اجتماعهما في الوجود، وإلّا لم يكن الزمان متقضيّاً، فلا يكون الزمان زماناً، ووجوب اجتماع العلة والمعلول فيه. ولأنّ أجزاءه متساوية فيستحيل اختصاص

أحدهما بالعلية والآخر بالمعلولية. ولأنّه لو كان المتقدّم علّة والمتأخّر معلولاً لوجب اختلاف حقيقتهما، فيكون الزمان مركّباً من أجزاء لا تتجزأ غير متناهية بالفعل، وهو محال عندهم.

ولا بالذات لهذه الوجوه أيضاً.

ولا بالشرف، إذ لا يُعقل شرف أحد أجزاء الزمان وخسّة الآخر. ولأنّ المتقدّم بالشرف قد يجامع المتأخّر. ولأنّه يستلزم وجود أجزاء الزمان بالفعل.

ولا بالرتبة الحسيّة، إذ الزمان ليس من ذوات الأوضاع، وهو ظاهر.

ولا هو بمحسوس، وإلّا لم يُشكّ في وجوده، مع أنّ أكثر الناس نفاه، واختلف مثبته في حقيقته.

ولا بالرتبة العقلية أيضاً، فإنّ هذا النوع من التقدّم يمكن أن يجتمع / [[ص ٢٦٠]] المتقدّم به مع المتأخّر في الزمان، بخلاف أجزاء الزمان.

ولا بالزمان، وإلّا لزم أن يكون للزمان زمان آخر، بحيث يوجد الأمس في زمان متقدّم، واليوم في زمان متأخّر، ويتسلسل.

لا يقال: تقدّم بعض أجزاء الزمان على البعض راجع إلى التقدّم بالزمان، وذلك غير محجج له إلى زمان آخر، لأنّ ما عدا الزمان إنّما يتقدّم بالزمان، أمّا الزمان نفسه فلا.

لأنّا نقول: قد بينّا امتناع ذلك باقتضائه انقسام الزمان بالفعل إلى ما لا يتناهى، واختلاف أجزاء الزمان بالنوع، وهو محال عندكم.

وللمتكلمين نوع آخر من التقدّم يُثبتونه في حقّ الله تعالى بالنسبة إلى العالم، وهو التقدّم بزمان تقديري، على معنى: أنا لو فرضنا أزمنة لا نهاية لها لكان الله تعالى متقدّمًا بها.

البحث الثالث: في أنّ مقولية التقدّم على أنواعه بأيّ معنى هو؟

قد وقعت المشاجرة بين الأوائل في وقوع التقدّم على أنواعه الخمسة، فقال طائفة منهم: إنّه واقع عليها بالتشكيك، وذلك لأنّها اشتركت في معنى واحد هو الموضوع له التقدّم، واختلفت فيه بالأولية وعدمها، وذلك المعنى المشترك، هو أنّ المتقدّم بما هو متقدّم له شيء ليس للمتأخّر، ولا شيء للمتأخّر إلّا وهو موجود للمتقدّم. ثمّ هذا التقدّم يوجد للمتقدّم بالعلية قبل المتقدّم بالطبع، وللمتقدّم / [[ص ٢٦١]] بالطبع قبل سائر [أنحاء] التقدّم.

/ [[ص ٢٦٣]] واعلم أننا إذا جعلنا التقدم واقعاً على أصنافه بمعنى واحد، فلا شك في أنه ليس بجنس لها، لتفاوتها فيه، بل هو أمر لازم لها وإضافته مجهولة يُعرف بها اللازم الذي هو التقدم. والتقدم إنما يكون بالوجود، أو بمعنى ثالث كالزمان والمكان، فأما المعنى فلا يتقدم في نفسه على آخر ولا يتأخر.

تنبيه: قد عرفت أقسام التقدم، وبه تعرف أقسام التأخر. وأما المعية، فيقال: معاً بالزمان، ومعاً بالطبع إذا كانا متكافئين الوجود كالأخ والأخ، أو لا مع تكافؤ الوجود كجزئي العلم، والمعية في الرتبة كنوعي الجنس المتأخرين معاً عن طبيعته، والمعية في الشرف ظاهر.

وليس كل شيئين ليس بينهما تقدم وتأخر زمني تثبت المعية الزمانية بينهما، فإن واجب الوجود لا يتقدم على الحادث بالزمان، ولا يتأخر عنه، ولا يصاحبه بالزمان. ويصح أن يكون شيئين معاً في الزمان من جميع الوجوه دون المكان. وفي المعية بالعلية إشكال.

* * *

١٠٨ - التقليد:

الحدود والحقائق / السيد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

[[ص ٧٤٠]] ١٠٧ - والتقليد الحقيقي هو قبول بغير حجة عامة بالخاصة مجملة ولا مفصلة.

* * *

الرسائل (ج ٢) / (جوابات المسائل الرسية الأولى) / السيد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

[[ص ٣١٦]] المسألة الأولى: [حكم معتقد الحق تقليداً]:

ما القول في معتقد الحق تقليداً؟ أكافر أم مؤمن أم فاسق؟ فإن كان كافراً وندم عن تقليده وقصد إلى النظر، أترك التكليف الشرعي إلى أن تستقر له المعرفة؟ إذ كانت صحتها موقوفة على حصول المعرفة، أو يعمل بها مع علمنا بأنها غير عبادة.

فإن كان العمل بها واجباً، ففيه خلاف الأصول. وإن كان غير واجب، ففيه خلاف ما أجمع المسلمون عليه، من وجوب التكليف الشرعي على كل بالغ كامل العقل.

وكذلك القول في زمان مهلة النظر لكل مكلف وما زاد عليها من الأزمان التي فرط فيها في النظر في طريق المعرفة، هل يجب

وفيه نظر، فإن المتقدم في الزمان إذا بطل ووُجد المتأخر بعد بطلانه، فقد حصل للمتأخر زمان لم يحصل للمتقدم، كما حصل للمتقدم زمان لم يحصل للمتأخر. نعم يجب تقييد قولهم: (ولا شيء للمتأخر إلا وهو موجود للمتقدم) بقولنا: بما فيه التقدم.

قيل: المتقدم بالزمان ليس شيء منه أولى منه بالتأخر مما يقع باعتباره التقدم فإن نسبتها إلى الوجود الزمني واحد.

وفيه نظر، فإن المتقدم بالزمان وإن لم يكن فيه تفاوت لكن لا يخرج مطلق التقدم باعتباره عن التفاوت، ونحن لا نشترط التفاوت في كل جزئيات المقول بالتشكيك، فإن البياض يوجد متفاوتاً بين مراتب، كل مرتبة تشتمل على أشخاص متساوية، ولا يخرج البياض بهذا التساوي عن التفاوت وكونه مقولاً بالتشكيك على أفراد.

وقالت طائفة أخرى: إنه واقع عليها بالاشتراك اللفظي بين الجميع وهو خطأ، فإن التقدم بالذات والعلية قد اشتركا في معنى التقدم، فإن لكل واحد منهما تقدم ذات شيء على ذات آخر. [فإن العلة] سواء كانت تامة أو غير تامة يجب أن تتقدم ذاتها ووجودها على المعلول.

/ [[ص ٢٦٢]] وذهبت طائفة أخرى إلى أن التقدم يقال على البعض بمعنى واحد، وعلى الباقي بالاشتراك أو التجوز. أما الذي يقع عليه بمعنى واحد ففي التقدم بالذات. وأما الذي يقع عليه بالمجاز فكالتقدم الزمني، فإن الشيين إنما يتقدم أحدهما على الآخر بالزمان لأجل تقدم زمان أحدهما على الآخر لا بحسب ذاتيهما، - وذهب قوم إلى أن التقدم بين أجزاء الزمان بعضها على البعض تقدم طبيعي، إذ المتقدم علة للمتأخر فيرجع تقدم الشيين بالزمان إلى التقدم بالطبع -، ويقال (التقدم) لهما بالمجاز. وكذلك التقدم بالرتبة، فإن بغداد متقدمة على البصرة لا باعتبار ذاتيهما ولا حيزيهما ومكانيهما، بل باعتبار القاصد من خراسان إلى البصرة فإنه يقصد بغداد أولاً. ومعنى قصده أولاً أن زمان وصوله إليها قبل زمان وصوله إلى تلك، فيرجع هذا التقدم إلى التقدم الزمني. وأما التقدم بالشرف، فإنه لا يخلو عن تجوز أو اشتراك، فإن معنى تقدم صاحب الفضيلة وجوب تقدمه في المناصب، فالفضيلة سبب لتقدمه في المجالس، وأطلق عليها لفظ التقدم إطلاق اسم المسبب على السبب، فيكون مجازاً من هذه الجهة، ويرجع إلى التقدم المكاني الذي يرجع إلى الزمني. وإن لم يعتبر هذا المعنى في التقدم الشرقي كان إطلاقه عليه وعلى الذات بالاشتراك.

فإن قيل: كيف تقولون فيمن أهمل النظر في معرفة الله تعالى وضيعها وتقصي زمان مهلة النظر وأضعافه؟ أهو مكلف وحاله هذه لأن يفعل العبادات؟

فإن قلتم: إنه مكلف، فهو مكلف لما لا يطاق، لأنه لا يعلم في هذه الحال وجوبها عليه، ولا يتمكن أيضاً من العلم بذلك، لحاجة هذا العلم إلى علوم كثيرة يتقدم عليه تضييق هذا الزمان عنها. وإن قلتم: إنه غير مكلف تركتم مذهبكم في أن الكفار كلهم مخاطبون بالشرعيات.

قلنا: إن كان ذلك الزمان الذي سئلنا عن تكليفه الشرعيات فيه زماناً يتمكن قبل حوله من العلم بوجود هذه الشرعيات عليه، فهو مخاطب بفعلها وإن كان يضيق عن ذلك، لتفريطه وإهماله إلى أن انتهى إليه.

فإننا نقول: كان مخاطباً بفعل هذه الشرعيات في هذا الزمان، فأضاع ما كلفه، فهو مذموم معاقب على إخلاله بهذه الشرعيات، لأنها كانت واجبة عليه قبل هذا الزمان، وهو الآن مخاطب منها بما يتمكن من العلم بوجوبه. فإن علم وفعل فقد قام بالواجب، وإن فرط أيضاً كان القول فيه ما تقدم ذكره...

وأما وجوب القضاء عليه متى عرف الله تعالى ووجوب الشرعيات، فإنه غير واجب عليه القضاء ولا سقوط بسقوطه، لانفصال كل واحدة من هاتين العبادتين عن الأخرى، لأن في العبادات ما لا يجب أدائه ويجب قضاؤه، كصوم الحائض.

وهذه المسألة قد أحكمناها واستقصيناها في مسائل أصول الفقه، حيث دللنا على أن الكفار مخاطبون بالشرعيات.

/ [[ص ٣١٩]] وبيننا أنهم متمكنون في حال كفرهم من أداء هذه العبادات، بأن يؤمنوا ويسلموا، فيعلموا وجوبها، ويتمكنون حينئذ من فعله.

وبيننا أن من دفع وجوب ذلك عليهم من حيث لا يتمكنون منه في الثاني والأبعد أحوال كثيرة، يلزمه أن لا يكون المحدث مخاطباً بالصلاة، لأنه لا يتمكن مع الحدوث من إيقاعها، لكنه لما تمكن من إزالته الحدوث قبل الإيقاع كان مخاطباً بالإيقاع، وبلغنا في استيفاء ذلك إلى الغاية القصوى...

وعندنا أن المرتد يقضي ما فاته من الصلاة وغيرها من العبادات، وإن كان الكافر الأصلي لا يلزم قضاء ذلك إذا أسلم، وهو مذهب الشافعي.

عليه فيها العبادات؟ وما يفعله إذا حصلت له المعرفة بدليلها؟ أيقضي ما تركه أو ما فعله أم لا؟

الجواب: اعلم أن معتقد الحق على سبيل التقليد غير عارف بالله تعالى، ولا بما أوجب عليه من المعرفة به. فهو كافر لإضاعته المعرفة الواجبة.

ولا فرق في إضاعته الواجب عليه من المعرفة، بين أن يكون جاهلاً معتقد الحق، وبين أن يكون شاكاً غير معتقد لشيء، أو بين أن يكون مقلداً. لأن خروجه من المعرفة على الوجوه كلها حاصل في إطاعته لها ثابتة، وهو كافر. لأن الإخلال / [[ص ٣١٧]] بمعرفة الله ومعرفة من يجب العلم به لا يكون إلا كفراً.

وقد بيننا في كتابنا الموسوم بـ (الذخيرة) كيف الطريق إلى كفر من ضيع المعارف كلها، وسلكتها فيها غير الطرق التي سلكتها المعتزلة. فإذا ثبت كفر من ضيع المعارف، فلا شبهة في أنه فاسق، لأن كل كفر فسق وإن لم يكن كل فسق كفراً.

فأما العمل بالعبادات الشرعية، فليس يجوز أن يكلفها إلا من يصح منه أن يأتي بها على الوجه الذي وجب عليه.

وقد علمنا أن من قلد فاعتقد الحق تقليداً من غير نظر يفضي به إلى المعرفة، قد فرط فيما وجب عليه من المعرفة، وعري من العلم لتفريطه فيه، فهو ملزم معاقب على تضييعه وتفريطه، وهو مخاطب بهذه العبادات في ابتداء الوقت الذي لو نظر وعرف ما يلزمه من المعارف، كان فيه عالماً بوجوب هذه العبادات عليه وصح منه أدائها على الوجه الذي وجبت.

فأما مثل هذا الوقت الذي... فإنه لا يجوز أن يلزمه فيه عبادة شرعية، لأنها لا يصح منه قبل المعرفة بوجوبها إلا لمعرفته.

والقول في مهلة النظر مثل هذا بعينه، لأن الزمان الذي لا يجوز أن يقع المعارف إلا بعد تقضيه، ولا يمكن أن يتقدم عليه هو المسمى مهلة النظر، وهذا زمان لا يمكن قبل انقضائه أن يعرف وجوب شيء من العبادات، فكيف يلزمه أن يفعل ما لا يصح أن يعلم وجوبه عليه.

فأما من أهمل النظر وفرط فيه حتى انقضى الزمان المضروب لمهلة النظر، فإن العبادات تلزمه، لأنه لو شاء أن ينظر في الزمان المضروب لمهلة النظر لنظر / [[ص ٣١٨]] وعرف ما يجب عليه معرفته، وعلم وجوب هذه العبادات عليه وأمكنه أن يفعلها على الوجه الذي وجبت عليه. فإذا ضيع ذلك كان ملوماً معاقباً...

سَوَّغْنَا له العمل بالفتيا / [[ص ٣٢١]] متمكِّناً من العلم بصحَّة الشرعيَّة وصدق الرسول ﷺ . وكذلك لا بدَّ من أن يكون عالماً بما يبتني على صحَّة الرواية من التوحيد والعدل.

لكن هذه العلوم قد يكفيه منها المجمل دون التفصيل والشرح الطويل والتدقيق والتعميق.

وقد طعن قوم في صحَّة الاستفتاء، فقالوا: العامِّي المستفتي لا يخلو من أن يكون عامِّياً في أصول الدِّين أيضاً أو عالماً بها. ولا يجوز أن يكون في الأصول مقلِّداً، لأنَّ التقليد في الفروع إنَّما جاز من حيث أمن هذا المقلِّد من كون ذلك قبيحاً، وإنَّما يأمن منه لمعرفة بالأصول، وأتمَّها سوَّغت له الاستفتاء فقطع على صحَّة ذلك، لتقدُّم علمه بالأصول الدالَّة عليه.

والأصول لا يمكن التقليد فيها على وجه يقطع على صحَّته، ويؤمِّن من القبيح فيه، لأنَّه ليس وراءها ما يستدلُّ إلى ذلك، كما قلناه في الفروع. فلا بدَّ من أن يكون عالماً بصحَّة الأصول، إنَّما على جملة، أو على تفصيل.

قالوا: ومن علم أصول الدِّين وميَّز الحقَّ فيها من الباطل، كيف لا يصحُّ أن يعلم الفروع، وهو أهون من الأصول. وإن كان هذا العامِّي ممَّن لا يتمكِّن من إصابة الحقَّ في أصول ولا فروع، فهو خارج من التكليف وجار مجرى البهائم، ولا حاجة إلى الفتيا، فليس شيء بمحرَّم عليه ولا واجب.

وهذا الذي حكيناه غلط فاحش، لأنَّ العامِّي في الفروع الذي يُسوَّغ له الاستفتاء والعمل به، لا بدَّ أن يكون عالماً على سبيل الجملة بالأصول، حتَّى يكون ممَّن يقوم عليه الحجَّة بجواز الاستفتاء.

/ [[ص ٣٢٢]] وليس يجب أن يكون هذا العلم المجمل في موضع مبسوطاً مشروحاً مفرَّعاً مشعَّباً، حسب ما يفعله مدقِّقو المتكلِّمين.

وليس يجب فيمن يحصل له علم الجملة في الأصول أن يتمكِّن من معرفة الفروع على التفصيل، بل لا بدَّ في معرفة حكم كلِّ حادثة من فروع الشريعة من علوم ربِّها لم يقدر عليها صاحب الجملة في الأصول، إلى الاستفتاء في فروع الشريعة، لما ذكرناه.

وقد استقصينا هذا الكلام وبسطناه وفرَّعناه في جواب المسائل الحليَّات، وانتهينا فيه إلى أبعاد غاياته.

وليس يجب إذا كان العامِّي الذي من فرضه الاستفتاء، ولا

والفرق بينها أن المرتدَّ كفر بعد الالتزام لهذه الشرعيَّات، فيجوز أن يلزمه من القضاء ما لا يلزم الكافر الأصلي، لأنَّ الكافر الأصلي لم يلتزم من ذلك شيئاً، وأنَّ له [ظ: وإن كان له] لازماً.

فأمَّا ما مضى في أثناء الكلام من إجماع المسلمين على أنَّ التكليف الشرعي لازم لكلِّ بالغ كامل العقل، فهو خطأ بلا شبهة، لأنَّ الخلاف كلُّه في ذلك...

أمَّا المتكلِّمون فيذهبون إلى أنَّ من هو في مهلة النظر لا يجب عليه العبادات الشرعيَّات، فإنَّه لا يتمكِّن من العلم بوجودها عليه، وإن كان بالغاً عاقلاً.

وأكثر الفقهاء يذهبون إلى أنَّ الكفَّار كلَّهم من اليهود والنصارى وغيرهم، غير مخاطَّبين بالعبادات الشرعيَّة وإن كانوا عقلاء بالغين، فكيف ينبغي الإجماع فيما فيه خلاف كلِّ محقِّ ومبطل؟ فالصحيح إذن ما بيَّناه ورَتَبناه.

/ [[ص ٣٢٠]] المسألة الثانية: [كيفية رجوع العامِّي إلى العالم]:

إذا كنتم تقولون: إنَّ العقلاء بأسرهم متساوون في كمال العقل، فما الوجه في فتياكم بأنَّ العامِّي المسوَّغ له تقليد العلماء في الفروع، وعلم جلَّ الأصول، هو الذي لا يتمكِّن من التدقيق في الأصول، ولا يقدر على التغلغل في غوامض المعارف، ولا يستطيع حمل [ظ: حلَّ] الشبهة، ولا سبيل له إلى معرفة الفروع، لافتقار العلم بها إلى أمور لا يستطيعها العامِّي بحال مع كونها [ظ: كونه] عاقلاً مكلفاً، وهل هذا إلَّا يقتضي اختلاف العقلاء في كمال العقل، من حيث اختلف تكليفهم، أو أنفع على أنَّ العامِّي غير عاقل، فيكون غير مكلف لشيء.

الجواب: اعلم أنَّ العامِّي لا يجوز أن يُسوَّغ له العمل بفتيا العلماء، إلَّا بعد أن يكون ممَّن قامت عليه الحجَّة بصحَّة الاستفتاء والعلم بجوازه.

ولن يكون كذلك إلَّا وهو ممَّن يصحُّ أن يعلم الأحوال التي نشأ عليها صحَّة الاستفتاء إنَّما على جملة أو تفصيل، لأنَّه إن لم يكن بذلك عالماً كان مقدِّماً من العمل بالفتيا على ما لا يأمن كونه قبيحاً، وإنَّما يأمن أن يكون كذلك بأن يعلم الحجَّة في جواز الاستفتاء وصحَّته.

وقد علمنا أنَّ الاستفتاء مشروع، ومن جملة ما علمناه بالسمع من جهة الرسول ﷺ، فلا بدَّ من أن يكون هذا العامِّي الذي

ولو لم يدل على فساد التقليد إلا أنه يجري مجرى التبخيت الذي لا يؤمن معه الإصابة والخطأ معاً، فكما يقبح بلا خلاف التبخيت - لتساوي الحقِّ والباطل فيه - فكذلك التقليد. ولولا فساد التقليد لكان إظهار المعجزات على أيدي الأنبياء عليهم السلام في حكم العبث.

* * *

الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد/ الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):

[[ص ٢٦]] فإن قيل: أين أنتم عن تقليد الآباء والمتقدمين؟ قلنا: التقليد إن أُريد به قبول (قول) الغير من غير حجة / [[ص ٢٧]] وهو حقيقة التقليد، فذلك قبيح في العقول، لأنَّ فيه إقداماً على ما لا يأمن كون ما يعتقد (عند التقليد) جهلاً لتفرّده من الدليل، والإقدام على ذلك قبيح في العقول، ولأنَّه ليس في العقول تقليد الموحد أولى من تقليد الملحد إذا رفعنا النظر والبحث عن أوهامنا، ولا يجوز أن يتساوى الحقُّ والباطل. فإن قيل: تقليد المحقِّ دون المبطل.

قلنا: العلم بكونه محقّاً لا يمكن حصوله إلا بالنظر، لأنَّنا إن علمناه بتقليد آخر أدّى إلى التسلسل، وإن علمناه بدليل فالدليل الدالُّ على وجوب القبول منه يُخرجه من باب التقليد، ولذلك (لا يكون) أحدنا مقلداً للنبيِّ أو المعصوم فيما يقبله منه، لقيام الدليل على صحّة ما يقوله.

وليس يمكن أن يقال: يُقلد الأكثر ويرجع إليهم، وذلك لأنَّ الأكثر قد يكونون على ضلال، بل ذلك هو المعتاد المعروف، ألا ترى أنَّ الفرق المبطلّة بالإضافة إلى الفرق المحقّقة جزء من كلِّ وقيل من كثير؟ ولا يمكن أن يُعتبر أيضاً بالزهد والورع، لأنَّ في مثل ذلك يتفق في المبطلين، فلذلك ترى رهبان النصارى على غاية العبادة / [[ص ٢٨]] ورفض الدنيا مع أنّهم على باطل، فعلم بذلك أجمع فساد التقليد.

* * *

التبيان في تفسير القرآن (ج ١) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):

[[ص ٤٧٠]] «هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ» [البقرة: ١١١] أي حجّتكم. وفي الآية دلالة على فساد التقليد، لأنَّه لو جاز التقليد لما أزم القوم أن يأتوا فيما قالوه ببرهان.

* * *

التبيان في تفسير القرآن (ج ٢) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):

[[ص ٧٨]] وفيها [أي في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا

يتمكّن من العلم بأحكام الحوادث على التفصيل، أن يكون غير عاقل، أو غير كامل العقل. لأنَّ العقل اسم لعلوم مخصوصة يصحُّ من المكلف بما كلفه والقيام به.

وهذا العامّي ما كلف النظر في أحكام الحوادث على التفصيل والعلم بها، فلا يكون ناقص العقل، لأنَّ معه من العلوم التي يُسمّى عقلاً ما يكفيه في معرفة ما كلفه والعمل به، وما فاته من علوم زائدة على ذلك إذا لم تكن مخلّة بشيء من تكليفه، فإنَّها لا تُسمّى عقلاً على هذا الذي قرّناه.

ولأنَّ العقلاء وإن اختلفوا في حصول العلم الضرورية لهم وزادت في بعضهم ونقصت في بعض آخر، لا يجب أن يكونوا مختلفين في كمال العقل، ولا في العلوم المسماة بهذا الاسم. لأنَّنا إذا جعلنا هذا الاسم واقعاً على ما يحتاج العاقل إليه في معرفة ما كلفه دون غيره، لم يكن ما فات بعضهم في هذه العلوم مسمّى بكمال العقل، لأنَّه غير مخلّ بما كلفه.

/ [[ص ٣٢٣]] فالقول بجواز التفاوت في العلوم صحيح. وليس بصحيح القول في كمال العقل لما بيّناه.

* * *

الذخيرة في علم الكلام/ السيّد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

[[ص ١٦٤]] فصل: في إبطال التقليد:

اعلم أنَّ الأقوال المختلفة عند المقلد متساوية، فليس مقوِّراً بأن يعتقد إثبات الصانع بأولى من أن يعتقد نفيه، فإنَّما أن يعتقد الجميع - وهو محال - أو يتوقّف عن الكلِّ للتساوي.

وليس لأحد أن يُرَّجَّح بالكثرة أو بإظهار الصلاح والعبادة، لأنَّ ذلك قد / [[ص ١٦٥]] يتفق بالحقِّ والباطل، وليس بأمانة على أحدهما. وربّما وقع التساوي مع الأقوال المتضادة فيما ذكرناه، فيرجع الأمر إلى أنَّه ليس بتقليد جهة الأولى من الأخرى.

ويدلُّ أيضاً على فساد التقليد أنَّ المقلد لا يخلو من أن يكون عالماً بأنَّ المقلد محقٌّ أو لا يعلم ذلك، فإن كان لا يعلم جوِّز كونه مخطئاً وقبح تقليده، لأنَّه لا يأمن الجهل والخطأ، وإن كان عالماً بأنَّ من قلده محقٌّ لم يخلو من أن يعلم ذلك ضرورة أو بدليل، وعلم الضرورة معلوم ارتفاعه. وإن علمه بدليل لا يخلو من أن يكون ذلك الدليل غير التقليد وهو القسم الصحيح، أو يكون بالتقليد، وهذا يوجب أنَّ المقلد أيضاً ما علم صحّة ما ذهب إليه إلا بالتقليد، ويؤدّي إلى إثبات المقلدين لا نهاية لهم.

والمجوسي، وكل فريق يعتقد أن الآخر على خطأ وضلال. وهذا باطل بلا خلاف، فإذا لا بد من الرجوع إلى حجة عقل أو كتاب منزل من قبل الله.

* * *

روضة الواعظين (ج ١) / محمد بن الفتال (ت ٥٠٨هـ):

[[ص ٢٠]] باب الكلام في فساد التقليد:

اعلم أن حدّ التقليد هو قبول قول الغير بلا دليل وحجة، فإذا ثبت حدّه فهو باطل، لأنه لو لم يكن باطلاً لم يكن تقليد المحقّ أولى من تقليد المبطل، لأنه قبل النظر لا يعلم المحقّ من المبطل، والقديم تعالى نصر قولنا في سورة البقرة فقال: ﴿وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ / [[ص ٢١]] بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وِجْيٍ وَلَا نَصِيرٍ ﴿١٣٠﴾ [البقرة: ١٢٠]، إنك إذا لمن الظالمين. وقال في سورة آل عمران: ﴿فَلِمَ تَحْجُونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٦٦﴾ [آل عمران: ٦٦].

وفي سورة الأنعام: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا﴾ [الأنعام: ١٠٤].

وقال تعالى في سورة يونس: ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ [يونس: ٣٦].

وقال تعالى في سورة بني إسرائيل: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا ﴿٣٦﴾ [الإسراء: ٣٦].

وفي سورة الحج: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الحج: ٣].

وفي سورة الحج: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُنِيرٍ ﴿٨﴾ [الحج: ٨].

وقال الله تعالى في حم الزخرف: ﴿وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ مَا لَهُمْ بِدَلِكٍ مِنْ عِلْمٍ إِنَّ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ ﴿٣٠﴾ أَمْ آتَيْنَاهُمْ كِتَابًا مِنْ قَبْلِهِ فَهُمْ بِهِ مُسْتَمْسِكُونَ ﴿٣١﴾ بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِمْ مُهْتَدُونَ ﴿٣٢﴾ وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ ﴿٣٣﴾ قَالَ أَوْلَوْ جِئْتُمْ بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ ﴿٣٤﴾ فَانْتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَنْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكذِبِينَ ﴿٣٥﴾ [الزخرف: ٢٠ - ٢٥].

مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿٣٧﴾ [البقرة: ١٧٠]] دلالة على فساد التقليد، لأن الله تعالى ذمهم على تقليد آبائهم، ووبّخهم على ذلك، ولو جاز التقليد لم يتوجّه إليهم توبيخ ولا لوم والأمر بخلافه.

* * *

[[ص ٣١٨]] وفيها [أي قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أَحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالسَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿٥١﴾ [البقرة: ٢٥٨]] دلالة على فساد التقليد وحسن المحاجة والجدال، لأنه لو كان ذلك غير جائز لما فعل إبراهيم عليه السلام ذلك.

* * *

التيان في تفسير القرآن (ج ٤) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):

[[ص ٣٩]] وفي الآية [أي قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿١٠٤﴾ [المائدة: ١٠٤]] دلالة على فساد التقليد، لأن الله تعالى أنكر عليهم تقليد الآباء، فدلّ / [[ص ٤٠]] ذلك على أنه لا يجوز لأحد أن يعمل على شيء من أمر الدين إلا بحجة.

* * *

[[ص ٣١٣]] وفي الآية [أي قوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْمْ شُهَدَاءَكُمُ الَّذِينَ يَشْهَدُونَ أَنَّ اللَّهَ حَرَّمَ هَذَا فَإِنْ شَهِدُوا فَلَا تَشْهَدُ مَعَهُمْ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ كَذَبُوا بآيَاتِنَا وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَهُمْ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ ﴿١٥٠﴾ [الأنعام: ١٥٠]] دلالة على فساد التقليد، لأنه لو كان التقليد جائزاً لما طالب الله الكفار بالحجة على صحة مذهبهم، ولما كان عجزهم عن الإتيان بها دلالة على بطلان ما ذهبوا إليه.

* * *

التيان في تفسير القرآن (ج ٩) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):

[[ص ١٩٢]] والتقليد قبيح بموجب العقل، لأنه لو كان جائزاً لزم فيه أن يكون الحق في الشيء ونقيضه، فيكون عابد الوثن يُقلد أسلافه، وكذلك يُقلد أسلافه اليهودي والنصراني

[البقرة: ٧٨] دلالة على أن التقليد في معاني الكتاب وفيما طريقه العلم غير جائز، وأن الاقتصار على الظن في أبواب الديانات لا يجوز، وأن الحجّة بالكتاب قائمة على جميع الخلق وإن لم يكونوا عالمين إذا تمكّنوا من العلم به. وأن من الواجب أن يكون التعويل على معرفة معاني الكتاب لا على مجرد تلاوته.

* * *

[ص ٣٥٠] وفي الآية [أي قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾] [البقرة: ١١١] دلالة على فساد التقليد، ألا ترى أنه لو جاز التقليد لما أمروا بأن يتوافقوا فيما قالوه ببرهان؟ وفيها أيضاً دلالة على جواز المحاجّة في الدين.

* * *

مجمع البيان (ج ٣) / الفضل الطبرسي (ق ٦هـ):

[ص ١٤٢] وهذه الآية [أي قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْقَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾] [النساء: ٨٢] تضمّنت الدلالة على معاني كثيرة، منها: بطلان التقليد، وصحّة الاستدلال في أصول الدين، لأنّه دعا إلى التفكير والتدبّر وحثّ على ذلك.

* * *

[ص ٤٣٤] وفي هذه الآية [أي في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أُولَئِكَ هُمُ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾] [المائدة: ١٠٤] دلالة على فساد التقليد، وأنه لا يجوز العمل في شيء من أمور الدين إلا بحجّة.

* * *

مجمع البيان (ج ٤) / الفضل الطبرسي (ق ٦هـ):

[ص ١٨٩] وفي الآية [أي في قوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ مَسَّ شُهَدَاءَكُمْ الَّذِينَ يَشْهَدُونَ أَنَّ اللَّهَ حَرَّمَ هَذَا فَإِنْ شَهِدُوا فَلَا تَشْهَدُ مَعَهُمْ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ كَذَبُوا بِآيَاتِنَا وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَهُمْ يَرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾] [الأنعام: ١٥٠] دلالة على فساد التقليد، لأنّه سبحانه طالب الكفّار على صحّة مذهبهم، وجعل عجزهم عن الإتيان بها دلالة على بطلان قولهم. وأيضاً فإنّه سبحانه أوجب اتّباع الدليل دون اتّباع الهوى.

* * *

وقال تعالى في سورة الأنبياء: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا بِهِ عَالِمِينَ﴾ [٥١] إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا هَذِهِ التَّمَاثِيلُ الَّتِي أَنْتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ ﴿٥٢﴾ قَالُوا وَجَدْنَا آبَاءَنَا لَهَا عَابِدِينَ ﴿٥٣﴾ قَالَ لَقَدْ كُنْتُمْ أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ ﴿٥٤﴾ [الأنبياء: ٥١ - ٥٤].

وقال في سورة التوبة: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَابَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ [التوبة: ٣١].

والمروي عنه عليه السلام: «ما اتّخذوهم أرباباً في الحقيقة لكنهم دخلوا تحت طاعتهم فصاروا بمنزلة من اتّخذوهم أرباباً».

ومثل ذلك روي عن الصادق عليه السلام أنّه قال: «والله ما صلّوا لهم ولا صاموا ولكن أحلّوا لهم حراماً وحرّموا عليهم حلالاً، فعبدوهم وهم لا يشعرون».

[ص ٢٢] وقال أمير المؤمنين عليه السلام: «من أخذ دينه من أفواه الرجال أزالته الرجال، ومن أخذ دينه من الكتاب والسنة زالت الجبال ولم يزل»، وهذا الخبر مروي عن الصادق عن أمير المؤمنين عليه السلام.

وروي أنّ أبا شاهر الديصاني دخل على أبي عبد الله الصادق عليه السلام، قال له: إنّك أحد النجوم الزواهر، وكان أباًوك بدوراً بواهر، وأمّهاتك عقيلات عباهر، وعنصرك من أكرم العناصر، إذا ذكّر العلماء فبك تثنى الخناصر، فخبّري أيها البحر الخضم الزاخر: ما الدليل على حدوث العالم؟

فقال الصادق عليه السلام: «يُستدلُّ عليه بأقرب الأشياء»، قال: وما هو؟ قال: فدعا الصادق عليه السلام ببيضة ووضعها على راحته ثم قال: «هذا حصن ملموم، داخله غرقى دقيق لطيف به فضة سائلة وذهبة مائعة ثم تنفلق عن مثل الطاوس، أدخلها شيء؟»، قال: لا، قال: «فهذا الدليل على حدوث العالم»، قال: أخبرت فأوجزت، وقلت فأحسنت، فقد علمت أنّا لا نقبل إلا ما أدركنا بأبصارنا، أو سمعنا بأذاننا، أو لمسنا بأكفنا، وشممنا بمنآخرنا، وذقناه بأفواهنا، أو تصوّر في القلوب بيانا، واستنبطته الروايات إيقاناً.

فقال الصادق عليه السلام: «ذكرت الحواس الخمس، وهي لا تنفع شيئاً بغير دليل، كما لا تقطع الظلمة بغير مصباح».

* * *

مجمع البيان (ج ١) / الفضل الطبرسي (ق ٦هـ):

[ص ٢٧٧] وفي هذه الآية [أي قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِي وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾] [٧٨]

المنقذ من التقليد (ج ١) / سديد الدين الحمصي (ق ٧هـ):

[[ص ٢٦٣]] فإن قيل: لِمَ لا يجوز أن يُعرف تعالى بالتقليد على ما ذهب إليه طائفة من الحشوية وأهل الحيرة؟ قلنا: التقليد ليس طريقاً إلى تحصيل المعرفة، لأنه قبول قول الغير واعتقاد مضمونه من دون حجة وبيّنة، وما هذا حاله لا يتميز فيه الحق من الباطل.

ولو صرنا 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: وبها ذا نُميز 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 لا غنية له عن النظر والاستدلال.

* * *

الرسالة السعدية / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ٩]] المقدمة الثانية: في تحريم التقليد:

طلب الله تعالى من المكلف اعتقاداً جازماً يقينياً مأخوذاً من الحجج والأدلة، وذلك في المسائل الأصولية، واعتقاداً مستفاداً إما من الحجة أو من التقليد في المسائل الفروعية.

[[ص ١٠]] أ - ويدل على الأول: العقل والنقل.

أمّا النقل:

١ - فقوله تعالى: ﴿قُلْ انظُرُوا﴾ [يونس: ١٠١].

[[ص ١١]] ٢ - ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا﴾ [الأعراف: ١٨٤].

٣ - ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهْتَدُونَ﴾ [الزخرف: ٢٢].

٤ - ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ﴾ [الأنعام: ١١٦].

٥ - ﴿وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾ [النجم: ٢٨].

٦ - ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُم تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا﴾ [المائدة: ١٠٤].

٧ - وقالوا: ﴿رَبَّنَا أَرِنَا الَّذِينَ أَضَلَّانَا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ

نَجْعَلُهُم تَحْتَ أَقْدَامِنَا لِيَكُونُوا مِنَ الْأَسْفَلِينَ﴾ [فصلت: ٢٩].

٨ - ﴿يَتَّبِعُونَ لِمَ أَخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ حَقّاً وَقَدْ أُفِيضَ إِلَيْهِمْ مَا يَشَاءُونَ﴾ [البقرة: ١٧٦].

بَعْدَ إِذْ جَاءَنِي﴾ [الفرقان: ٢٨ و ٢٩].

٩ - ﴿وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ

فَاسْتَجِبْتُمْ لِي فَلَا تَلُمُونِي وَلُومُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ [إبراهيم: ٢٢].

[[ص ١٢]] ١٠ - ﴿إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا

وَرَأَوْا الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ﴾ [البقرة: ١٦٦].

وَأَمَّا العقل:

فإنَّ الضرورة قاضية بقبح تقليد من كان من الناس، لأنَّ الخطأ واقع منهم، فلا يأمن المقلد من ارتكاب الخطأ، بل لا بدَّ وأن يُقلد من يعتقد صدقه، واعتقاد الصدق ليس ضرورياً بل كسبياً من النظر، فيجب النظر على كلِّ مكلف في المسائل الأصولية. وإليه أشار مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: «من أخذ علمه من أفواه أزالته الرجال، ومن أخذ علمه من الكتاب والسنة زالت الجبال ولم يزل».

[[ص ١٣]] فلينظر العاقل من نفسه، هل يجوز لأحد أن

يجعل بينه وبين الله تعالى واسطة في اعتقاده لم يعلم الحق باليقين ولا يجزم به؟

فإن أكثر المسلمين لما ذهبوا إلى أن الله تعالى هو المتصرف المالك لخلقهِ يُعذَّب من يشاء ويرحم من يشاء، وأن الطاعة والمعصية لا أثر لهما في استحقاق الثواب والعقاب امتنع منهم الجزم بالخلاص، ومن قلَّد من لا يجزم خلاص نفسه كيف يحصل له الجزم بسلامته؟ وهل يقبل الله تعالى عذر المكلف غداً لو اعتذر وقال: إنِّي قلَّدت فلاناً من غير أن أعلم صدقه، ولا يعلم فلان صدق نفسه أيضاً؟ ويكون جوابه ما قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ نَعْمَرْكُمْ مَا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَنْ تَذَكَّرَ وَجَاءَكُمْ التَّذِيرُ﴾ [فاطر: ٣٧]. وهل يُعذر المكلف بعد سماع هذه الآية على رؤوس الأشهاد باتِّباع من لا يعلم بالقطع واليقين صدقه من الأنبياء والمعصومين؟ ثم كيف يجوز التقليد والنفق لم يزل ولا ارتفع؟ فينطق الإنسان اعتقاداً في نفسه ويظهر غيره، حتَّى إنَّ الله تعالى حكى ذلك عن جماعة كانوا في زمن النبي صلى الله عليه وآله وهم من جملة أتباعه، / [[ص ١٤]] فقال تعالى: ﴿وَلَوْ نَشَاءُ لَأَرَيْنَاكُمْ فَلَعَرَفْتَهُمْ بِسِيمَاهُمْ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ...﴾ [محمد: ٣٠]، وقال تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ...﴾ [التوبة: ٥٨]، إلى غير ذلك من الآيات.

روى الحميدي في (الجمع بين الصحيحين) عن سهل بن

وقوله: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالتَّهَارِ لآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [آل عمران: ١٩٠].

وقوله: ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ﴾ [آل عمران: ٢٠ و ٢١].

وقوله: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ [الغاشية: ١٧].

ونحن نعلم أنه ما أراد بذلك إلا نظر الاعتبار. فلو كان عَلَيْهِ السَّلَامُ إنما دعا الناس إلى التقليد، ولم يرد (منهم الاستدلال)، لم يكن معنى لنزول هذه الآيات.

ولو كان أراد أن يُصدِّقوه ويقبلوا قوله تقليداً بغير تأمل واعتبار، لم يحتج إلى أن يكون على يده ما ظهر من الآيات والمعجزات.

فأمَّا قبول قوله ﷺ بعد قيام الدلالة على صدقه، فهو تسليم وليس بتقليد.

وكذلك قبولنا لما أتت به أئمتنا عليهم السلام، ورجوعنا إلى فتاويهم في [شريعة] الإسلام.

فإن قال قائل: فأبى لنا ما التقليد في الحقيقة، وما التسليم؟ ليقع الفرق. فقل: التقليد: قبول [قول] من لم يثبت صدقه، ومأخوذ من القلادة. والتسليم: هو قبول من ثبت صدقه، وهذا لا يكون إلا ببيّنة وحجّة، والحمد لله.

* * *

النافع يوم الحشر / المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

[ص ١٣] ولا يجوز معرفة الله تعالى بالتقليد. والتقليد هو قبول قول الغير من غير دليل. وإنما قلنا ذلك لوجهين:

الوجه الأول: أنه إذا تساوى الناس في العلم، واختلفوا في المعتقدات، فإمّا أن يعتقد المكلف جميع ما يعتقدونه، فيلزم اجتماع المتنافيات، أو البعض دون بعض، فإمّا أن يكون لمرجّح، أو لا. فإن كان الأول، فالمرجّح هو الدليل. وإن كان الثاني، فيلزم الترجيح بلا مرجّح، وهو محال.

الوجه الثاني: أنه تعالى ذمّ التقليد بقوله: ﴿بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ﴾ [الزخرف: ٢٣]، وحثّ على النظر والاستدلال بقوله تعالى: ﴿اتَّبُونِي بِكِتَابٍ مِنْ قَبْلِ هَذَا أَوْ أَثَارَةٍ مِنْ عِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [الأحقاف: ٤].

* * *

سعد، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «أنا فرطكم على الحوض من ورد شرب ومن شرب لم يظمأ أبداً، وليردني عليّ الحوض أقوام أعرفهم ويعرفونني، ثم يُحال بيني وبينهم، فأقول: إنهم من أمّتي، فيقال: إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك، فأقول: سحقاً سحقاً لمن بدّل بعدي».

/ [ص ١٥] وفي (الجمع بين الصحيحين) من مسند عبد الله بن عباس، قال: إن النبي ﷺ قال: «ألا إنه سيّء أرباب من أمّتي، فيؤخذ بهم ذات الشمال، فأقول: يا رب أصحابي أصحابي، فيقال: إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك. فأقول كما قال العبد الصالح: ﴿وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيداً مَا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [١١٧]، إن تُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عَبْدُكَ وَإِنْ تَعْفُرَ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» [المائدة: ١١٧ و ١١٨]، فيقال لي: إنهم لم يزالوا مرتدين على أعقابهم منذ فارقتهم».

/ [ص ١٦] وفي (الجمع بين الصحيحين) من مسند أنس بن مالك، قال: قال النبي ﷺ: «ليردني عليّ الحوض رجال ممن صاحبي، حتّى إذا رأيتهم ورفعوا إليّ رؤوسهم اختلجوا، فأقول: أي رب، أصحابي أصحابي، فليقال لي: إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك». وإذا كان [هذا] حال الصحابة مع أمّهم صدر الأوّل في الإسلام ولهم السابقة فيه فكيف حال غيرهم؟!

ب - وأمّا المسائل الفروعية، فقد خفف الله تعالى عن عباده فيها بقبول التقليد للحقّ، فقال (عزّ من قائل): ﴿فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢].

* * *

أعلام الدّين / الحسن الديلمي (ق ٨هـ):

[ص ٣٨] فإن قال: كيف يكون التقليد قبيحاً من العقلاء المميّزين، وقد قلّد الناس رسول الله ﷺ فيما أخبر به عن ربّ العالمين، ورضي بذلك عنهم، ولم يُكلّفهم ما تدعون؟

/ [ص ٣٩] فقل: معاذ الله أن نقول ذلك أو نذهب إليه، ورسول الله ﷺ لم يرض من الناس التقليد دون الاعتبار، وما دعاهم إلا إلى الله بالاستدلال، ونبّههم عليه بآيات القرآن من قوله سبحانه: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأعراف: ١٨٥].

١٠٩ - التقيّة:

معاني الأخبار/ الشيخ الصدوق (ت ٣٨١هـ):

[[ص ٢٥٩]] قال محمد بن عليّ مؤلّف هذا الكتاب: إنّ أهل البيت عليهم السلام لا يختلفون ولكن يفتون الشيعة بمرّ الحقّ، وربّما أفتوهم بالتقيّة، فما يختلف من قولهم فهو للتقيّة، والتقيّة رحمة للشيعة.

* * *

الهداية/ الشيخ الصدوق (ت ٣٨١هـ):

[[ص ٥١]] باب التقيّة:

التقيّة فريضة واجبة علينا في دولة الظالمين، فمن تركها فقد خالف دين الإماميّة وفارقه.

وقال الصادق عليه السلام: «لو قلت: إنّ تارك التقيّة كتارك الصلاة،

لكنت صادقاً».

/ [[ص ٥٢]] والتقيّة في كلّ شيء حتّى يبلغ الدم، فإذا بلغ

الدم فلا تقيّة، وقد أطلق الله (جلّ اسمه) إظهار موالاته الكافرين

في حال التقيّة فقال (جلّ من قائل): «لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ

الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ

اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً» [آل عمران: ٢٨].

وروي عن الصادق عليه السلام أنّه سُئِلَ عن قول الله تعالى: «إِنَّ

أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَثْقَاكُمْ» [الحجرات: ١٣]، قال: «أعملكم

بالتقيّة».

وقال عليه السلام: «خالطوا الناس بالبرانيّة، وخالفوهم بالجوانيّة،

ما دامت الإمرة صبيانيّة».

/ [[ص ٥٣]] وقال عليه السلام: «رحم الله امرأً حبّنا إلى الناس،

ولم يُبغضنا إليهم».

وقال عليه السلام: «عودوا مرضاهم، واشهدوا جنازتهم، وصلّوا

في مساجدهم».

وقال عليه السلام: «من صلّى معهم في الصفّ الأوّل فكأنّنا صلّى مع

رسول الله صلى الله عليه وآله في الصفّ الأوّل».

وقال عليه السلام: «الرياء مع المنافق في داره عبادة، ومع المؤمن

شرك».

والتقيّة واجبة لا يجوز تركها إلى أن يخرج القائم عليه السلام، فمن

تركها فقد دخل في نهي الله تعالى ونهي رسوله والأئمّة (صلوات الله

عليهم).

* * *

الاعتقادات/ الشيخ الصدوق (ت ٣٨١هـ):

[[ص ٣٨]] [[٣٩]] باب الاعتقاد في التقيّة:

قال الشيخ أبو جعفر عليه السلام: اعتقادنا في التقيّة أنّها واجبة، من

تركها كان بمنزلة تارك الصلاة.

وَقِيلَ لِلصَّادِقِ عليه السلام: يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ، إِنَّا نَرَى فِي الْمَسْجِدِ

رَجُلًا يُعَلِّنُ بِسَبِّ أَعْدَائِكُمْ وَيُسَمِّيهِمْ. فَقَالَ عليه السلام: «مَا لَهُ لَعَنَهُ اللَّهُ

يَعْرِضُ بِنَا».

وقال الله تعالى: «وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا

اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ» [الأنعام: ١٠٨].

وَقَالَ الصَّادِقُ عليه السلام فِي تَفْسِيرِ هَذِهِ الْآيَةِ: «لَا تَسُبُّوهُمْ فَإِنَّهُمْ

يَسُبُّوا عَلَيْكُمْ».

وَقَالَ عليه السلام: «مَنْ سَبَّ وَبَيَّ اللَّهُ فَقَدْ سَبَّ اللَّهَ».

وَقَالَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وآله لِعَلِيِّ عليه السلام: «مَنْ سَبَّكَ يَا عَلِيُّ فَقَدْ سَبَّنِي،

وَمَنْ سَبَّنِي فَقَدْ سَبَّ اللَّهَ».

والتقيّة واجبة لا يجوز رفعها إلى أن يخرج القائم عليه السلام، فمن

تركها قبل خروجه فقد خرج عن دين الله ودين الإماميّة، وخالف

الله ورسوله والأئمّة عليهم السلام.

وَسُئِلَ الصَّادِقُ عليه السلام عَنْ قَوْلِ اللَّهِ تعالى: «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ

اللَّهِ أَثْقَاكُمْ» [الحجرات: ١٣]، قَالَ: «أَعْمَلَكُمْ بِالتَّقِيَّةِ».

وقد أطلق الله تبارك وتعالى إظهار موالاته الكافرين في حال

التقيّة، وقال (جلّ من قائل): «لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ

أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي

شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً» [آل عمران: ٢٨].

وقال عليه السلام: «لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ

وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ

الْمُقْسِطِينَ ﴿٨﴾ إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ

وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوهُمْ وَمَنْ

يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿٩﴾» [المتحنة: ٨ و ٩].

وَقَالَ الصَّادِقُ عليه السلام: «إِنِّي لَأَسْمَعُ الرَّجُلَ فِي الْمَسْجِدِ وَهُوَ

يَشْتَمِنِي، فَاسْتَرْتَرُ مِنْهُ بِالسَّارِيَةِ كَيْ لَا يَرَانِي».

وَقَالَ عليه السلام: «خَالَطُوا النَّاسَ بِالْبَرَانِيَّةِ، وَخَالَفُوهُمْ بِالْجَوَانِيَّةِ،

مَا دَامَتِ الْإِمْرَةُ صَبِيَانِيَّةً».

وَقَالَ عليه السلام: «الرِّيَاءُ مَعَ الْمُؤْمِنِ شِرْكٌ، وَمَعَ الْمُنَافِقِ فِي دَارِهِ

عِبَادَةٌ».

لَا يَخْلُقُونَ شَيْئاً وَهُمْ يُخْلَقُونَ» [الفرقان: ٣]، أي: انقطعوا إليها، وأقاموا على عبادتها، فإذا كان الأمر على ما قرّرنا، بان أن نهي الله تعالى عن إظهار موالاته الكافرين إنّما هو على هذا الوجه: من توطين النفس بالعزم على ذلك والقصد إليه والإظهار له، فكأنّه تعالى قال: لا يُظهِرَنَّ أحد من المؤمنين موالاته أحد من الكُفَّار قاصداً متعمداً، وعادلاً بموالاته عن المؤمنين الذين هم أحقُّ بذلك من غيرهم! لأنّ هذه الأفعال إنّما تكون موالاتاً بالمقاصد لا بصورة الفعل، ولولا ذلك لم تحسن مع التقيّة أيضاً، وقوله تعالى: ﴿مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ يدلُّ على ما ذكرنا، وعلى هذا قول القائل: أعطيت فلاناً دوني، أي: أعطيته ومنعتني، ولهذا قال سبحانه: ﴿وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ﴾، / [ص ١٩٤] أي: فليس من الله في ولاية ولا محبة، وقيل أيضاً: إنّ معنى ذلك: فقد برئ الله منه وبرئ من دين الله.

ثم استثنى تعالى حال التقيّة فقال: ﴿إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً﴾، وقُرِي: (تقيّة)، وكلاهما يرجعان إلى معنى واحد، فكأنّه سبحانه أباح في هذه الحال عند الخوف منهم إظهار موالاتهم وممايلتهم قولاً باللسان، لا عقداً بالجنان.

٢ - وقال بعضهم: معنى ذلك: أن يكون المؤمن بين الكُفَّار وحيداً، وفي حكم الوحيد إذا كان قليل الناصر، غائب المظاهر، والكُفَّار لهم الغلبة والكثرة والدار والحوزة، فمباح له أن يخالفهم بأحسن خلقه، حتّى يجعل الله له منهم مخرجاً، ويتيح له فرجاً، ولا تكون التقيّة بأن يدخل معهم في انتهاك محرّم، واستحلال محرّم، بل التقيّة بالقول والكلام، والقلب عاقد على خلاف ما يظهره اللسان. وروي عن أبي العالية: أنّه قال: (التقيّة باللسان لا بالعمل).

٣ - وروي عن الحسن البصري: أنّه قال: ﴿إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً﴾ في أرحامكم التي بينكم وبينهم، فتتقونهم بالصلة لها، والرعي لحقوقها، فأما المحبة لهم في الدّين وعلى الدّين فلا تجوز بحال.

٤ - وروي عن ابن عبّاس: أنّ الآية نزلت في قوم من الأنصار، كان اليهود يفتنونهم في دينهم، ويستميلون قلوبهم بالمهازجة لهم، والاختلاط بهم. كعبد الله بن أبي سلول، والجد بن قيس، وغيرهما، فنهى الله / [ص ١٩٥] سبحانه عن ملاطفة الكُفَّار ومداخلهم، واتّخاذهم شعاراً من دون المؤمنين، وبطانة

/ [ص ٣٩] وَقَالَ ﷺ: «مَنْ صَلَّى مَعَهُمْ فِي الصَّفِّ الْأَوَّلِ، فَكَأَنَّمَا صَلَّى مَعَ رَسُولِ اللَّهِ فِي الصَّفِّ الْأَوَّلِ». وَقَالَ ﷺ: «عُودُوا مَرَضَاهُمْ، وَاشْهَدُوا جَنَائِزَهُمْ، وَصَلُّوا فِي مَسَاجِدِهِمْ».

وَقَالَ ﷺ: «كُونُوا لَنَا زِيناً، وَلَا تَكُونُوا عَلَيْنَا شِيناً». وَقَالَ ﷺ: «رَحِمَ اللَّهُ عَبْدًا حَبَبْنَا إِلَى النَّاسِ، وَلَمْ يُبَغِّضْنَا إِلَيْهِمْ». وَذُكِرَ الْقَصَاصُونَ عِنْدَ الصَّادِقِ ﷺ، فَقَالَ: «لَعَنَهُمُ اللَّهُ يُشَنَّعُونَ عَلَيْنَا».

وَسُئِلَ ﷺ عَنِ الْقَصَاصِ: أَيْحُلُ الْإِسْتِغَاةُ لَهُمْ؟ فَقَالَ: «لَا». وَقَالَ ﷺ: «مَنْ أَصْعَى إِلَى نَاطِقٍ فَقَدْ عَبَدَهُ، فَإِنْ كَانَ النَّاطِقُ عَنِ اللَّهِ فَقَدْ عَبَدَ اللَّهَ، وَإِنْ كَانَ النَّاطِقُ عَنِ إِبْلِيسَ فَقَدْ عَبَدَ إِبْلِيسَ».

وَسُئِلَ الصَّادِقُ ﷺ عَن قَوْلِ اللَّهِ ﷻ: ﴿الشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ﴾ [الشعراء: ٢٢٤]، قَالَ: «هُمُ الْقَصَاصُ». وَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «مَنْ أَتَى ذَا بِدْعَةٍ فَوَقَرَهُ فَقَدْ سَعَى فِي هَدْمِ الْإِسْلَامِ».

* * *

حقائق التأويل / الشريف الرضي (ت ٤٠٦ هـ):

[ص ١٩٢] مسألة ٧: موالاته الكافرين عند التقيّة:

ومن سأل عن معنى قوله تعالى: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً...﴾ الآية [آل عمران: ٢٨]، فقال: ظاهر هذا الكلام يقتضي إباحة موالاته الكافرين عند الخوف، وليس ذلك قول أحد من المسلمين!

/ [ص ١٩٣] فالجواب: أنّ في ذلك أقوالاً:

١ - منها أنّ الاتّخاذ في الأصل هو: القصد إلى أخذ الشيء والعزم عليه والتمسك به والملازمة له، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ حَلِيلًا﴾ [النساء: ١٢٥]، أي: قصد إلى تمييزه بهذه الحال والإظهار لها والمداومة عليها، وإذا تأملت كلّ ما نطق به القرآن من ذكر الاتّخاذ، وجدته يتضمّن هذا المعنى، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَىٰ أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِمْ مَسْجِدًا﴾ [الكهف: ٢١]، أي: لنجعل هناك موضعاً يدوم لبثه، وتكثر الملازمة له. ومنه قوله تعالى: ﴿وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً

يتخذ المؤمنون) برفع الذال، ولم يكن (يجزمها)، وكسرهما لالتقاء الساكنين، فكونها مكسورة يدلُّ على أنها نهي لا خبر، على أنَّ الأمر لو كان كما قاله لكان المعنى مقارباً لمعنى النهي، لأنَّه لا يجوز أن تكون هذه الصفة صفة المؤمن إلا وهو مأمور بموالة المؤمنين، منهيٌّ عن موالة الكافرين.

فإن قال قائل: ما أنكرتموه من أنَّه تعالى نهى عن اتِّخاذ الكافرين / [[ص ١٩٧]] أولياء، بمعنى: أن (يفردوا) بالموالة دون المؤمنين، فأما إذا تولَّيناهم وتولَّينا المؤمنين معهم، فليس ذلك بمنهيٍّ عنه. قيل له: إنَّ المراد بالنهي المنع من اتِّخاذهم أولياء جملةً، ونبه تعالى بقوله: ﴿مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ على أنَّ هذه الولاية يجب أن تكون مقصورة على المؤمنين، ولا تكون مشتركة بينهم وبين الكافرين، فهذا يدلُّ على أنَّ المراد موالة المؤمنين خصوصاً، وترك موالة الكافرين على كلِّ حالٍ عموماً، ثمَّ بيَّن تعالى أنَّ إظهار موالة الكافرين محرَّم على المؤمنين إلا عند التقيّة، وهي: أن يخافوا على نفوسهم إن تركوا إظهار موالاتهم.

وقد علمنا أنَّ التقيّة لا تدخل إلا في الظاهر، دون ما في الضمير الباطن، لأنَّ من خوّف غيره ليفعل أمراً من الأمور إذا كان من أفعال القلوب، لا يتمكّن من معرفة حقيقة ما في قلبه، وإنَّما يستدلُّ بإظهار لسانه على إبطان جنانه، فالذي يحسن عند التقيّة إظهار موالة الكفّار قولاً بالخلاط والمقاربة، وحسن العشرة والمخالفة، ويكون القلب على ما كان من قبل في إضمار عداوتهم، واعتقاد البراءة منهم، وينوي الإنسان بما يظهره من ذلك معارض الكلام، واحتمالات الخطاب.

* * *

أوائل المقالات / الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ):

[[ص ١١٨]] ١٢٤ - القول في التقيّة:

وأقول: إنَّ التقيّة جائزة في الدِّين عند الخوف على النفس، وقد تجوز في حال دون حال للخوف على المال ولضروب من الاستصلاح.

وأقول: إنَّها قد تجب أحياناً وتكون فرضاً، وتجاوز أحياناً من غير وجوب، وتكون في وقت أفضل من تركها ويكون تركها أفضل وإن كان فاعلها معذوراً ومعفوّاً عنه متفضلاً عليه بترك اللوم عليها.

فصل: وأقول: إنَّها جائزة في الأقوال كلّها عند الضرورة وربَّما

دون أهل الدِّين، ولهذه الآية في التنزيل نظائر: منها قوله تعالى في هذه السورة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ لَا يَأْتُونَكُمْ خَبَالًا وَدُّوا مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَقْوَاهِهِمْ...﴾ الآية [آل عمران: ١١٨]، ومنها قوله تعالى: ﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ...﴾ الآية [المجادلة: ٢٢]، ومنها قوله تعالى: ﴿وَإِذَا يُنصِبُ الشَّيْطَانُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرِى مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ [الأنعام: ٦٨]، ومنها قوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ...﴾ [المائدة: ٥١]، فكلُّ ذلك يوجب أن يُعاملوا بالمغالطة والمخاشنة، دون الملاحظة والملاينة، إلا ما كان شاذاً، وخرج نادراً، لعارض من الأمر، وواضح من العذر.

٥ - وقال بعضهم: ﴿إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً﴾. معناه: إلا أن يخاف الخائف منهم تلف النفس، أو بعض أعضاء الجسم، فيتقيهم بإظهار الموالة، من غير اعتقاد لها ولا صدق فيها.

وقد ذهب المحققون من العلماء إلى: أن من أكره على الكفر فلم يفعل حتّى قُتِل، إنَّه أفضل ممَّن أظهر الكفر بلسانه، وإن أضر الإيثار بقلبه، وقالوا: قد أسر المشركون بمكّة حبيب بن عدي، وطالبوه / [[ص ١٩٦]] بإظهار كلمة الكفر أو العرض على القتل، فلزم الحنفيّة، ولم يُعط التقيّة، حتّى قُتِل على ذلك، وكان عند المسلمين أفضل من عمّار بن ياسر، حين أعطى التقيّة، وأظهر كلمة الكفر عند الإلحاح عليه بالعذاب: من جرّه على الرمضاء وتحريقه بالنار، وإن كان قلبه مطمئناً بالإيمان، ويستدلُّون بذلك على أنَّ إعطاء التقيّة رخصة، وأنَّ الأفضل ترك إظهارها، وكذلك قالوا في كلِّ أمر كان فيه إغزاز الدِّين، فإقامة المرء عليه حتّى يُقتل أفضل من الأخذ بالرخصة في العدول عنه حتّى يسلم. وفي هذه الآية (وأخواتها) دلالة على أنَّه لا ولاية للكافر على المسلم في شيء من الأشياء، فإنَّه إذا كان له ابن صغير مسلم بإسلام أمّه، فلا ولاية له عليه في حال من الأحوال.

وقال بعضهم: (إنَّ قوله تعالى: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ ليس بنهي، وإنَّما هو خبر، فكأنَّه تعالى قال: إنَّ هذه صفة المؤمنين ألا يتَّخذوا الكافرين أولياء). وهذا خطأ من قائله، وذلك أنَّ الأمر لو كان على ما ظنَّه لكان يكون (لا

العصمة ما تدعون جازت على الرسول ﷺ، فالفرق بين الأمرين واضح، لأنّ الرسول ﷺ مبتدئ بالشرع، ومفتتح لتعريف الأحكام التي لا تُعرَف إلا من جهته وبيانه، فلو جازت عليه التقيّة لأخلّ ذلك بإزاحة علة المكلفين، ولفقدوا الطريق إلى معرفة مصالحهم الشرعيّة التي قد بيّنا أنّها لا تُعرَف إلا من جهته، والإمام بخلاف هذا الحكم، لأنّه منفذ للشرائع التي قد علّمت من غير جهته، وليس يقف العلم بها والحقّ فيها على قوله دون غيره، فمن اتقى في بعض الأحكام لسبب يوجب ذلك لم يخلّ تقيّته بمعرفة الحقّ وإمكان الوصول إليه، والإمام والرسول وإن استويا في العصمة فليس يجب أن يستويا في جواز التقيّة للفرق الذي ذكرناه، لأنّ الإمام لم تجز التقيّة عليه لأجل العصمة، وليس للعصمة تأثير في جواز التقيّة ولا نفي جوازها.

فإن قيل: أليس من قولكم: إنّ الإمام حجّة في الشرائع؟ وقد يجوز عندكم أن ينتهي الأمر إلى أن يكون الحقّ لا يُعرَف إلا من جهته وبقوله، بأنّ يعرض الناقلون عن النقل فلا يرد إلا من جهة من لا تقوم الحجّة بقوله، وهذا يوجب مساواة الإمام للرسول فيها فرّقتم بينهما فيه.

قلنا: إذا كانت الحال في الإمام على ما صورتموه، وتعيّنت الحجّة في قوله، فإنّ التقيّة لا تجوز عليه كما لا تجوز على النبيّ.

فإن قيل: فلو قدرنا أنّ النبيّ ﷺ قد بيّن جميع / [[ص ١٠٦]] الشرائع والأحكام التي يلزمه بيانها حتّى لم يبق شبهة في ذلك ولا ريب، لكان يجوز والحال هذه عليه التقيّة في بعض الأحكام.

قلنا: ليس يمتنع عند قوّة أسباب الخوف الموجبة للتقيّة أن يتقي إذا لم تكن التقيّة مخلّة بالوصول إلى الحقّ ولا منقّرة عنه.

ثمّ يقال لصاحب الكتاب: أليست التقيّة عندك جائزة على جميع المؤمنين عند حصول أسبابها وعلى الإمام والأمير؟

فإن قال: هي جائزة على المؤمنين، وليست جائزة على الإمام والأمير.

قلنا: وأيّ فرق بين ذلك والإمام والأمير عندك ليسا بحجّة في شيء كما أنّ النبيّ ﷺ حجّة، فتمنع من ذلك لمكان الحجّة بقولها؟

فإن اعترف بجوازها عليهما قيل له: فألاّ جاز على النبيّ ﷺ قياساً على الأمير والإمام؟

وجبت فيها لضرب من اللطف والاستصلاح، وليس يجوز من الأفعال في قتل المؤمنين ولا فيما يعلم أو يغلب أنّه استفساد في الدين. وهذا مذهب يخرج عن أصول / [[ص ١١٩]] أهل العدل وأهل الإمامة خاصّة دون المعتزلة والزيدية والخوارج والعامّة التسميّة بأصحاب الحديث.

* * *

تصحيح اعتقادات الإماميّة / الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ):

/ [[ص ١٣٧]] فصل: في التقيّة:

قال أبو جعفر: باب التقيّة... إلى آخره.

قال الشيخ المفيد: التقيّة: كتمان الحقّ وستر الاعتقاد فيه ومكاتمة المخالفين وترك مظاهرتهم بما يعقب ضرراً في الدين أو الدنيا، وفرض ذلك إذا علم بالضرورة أو قوي في الظنّ، فمتى لم يعلم ضرراً بإظهار الحقّ ولا قوي في الظنّ ذلك لم يجب فرض التقيّة. وقد أمر الصادقون عليه السلام جماعة من أشياعهم بالكفّ والإمساك عن إظهار الحقّ، والمباطنة والستر له عن أعداء الدين، والمظاهرة لهم بما يزيل الريب عنهم في خلافهم. وكان ذلك هو الأصلح لهم، وأمروا طائفة أخرى من شيعتهم بمكاملة الخصوم ومظاهرتهم ودعائهم إلى الحقّ، لعدمهم بأنّه لا ضرر عليهم في ذلك، فالتقيّة تجب بحسب ما ذكرناه، ويسقط فرضها في مواضع أخرى - على ما قدّمناه -.

وأبو جعفر أجمل القول في هذا ولم يُفصّله - على ما بيّناه - وقضى بما أطلقه فيه من غير تقيّة على نفسه لتضييع الغرض في التقيّة، / [[ص ١٣٨]] وحكم بترك الواجب في معناها، إذ قد كشف نفسه فيما اعتقده من الحقّ بمجالسه المشهورة، ومقاماته التي كانت معروفة، وتصنيفاته التي سارت في الآفاق، ولم يشعر بمناقضته بين أقواله وأفعاله، ولو وضع القول في التقيّة موضعه، وقيد من لفظه فيه ما أطلقه لسلم من المناقضة، وتبيّن للمسترشدين حقيقة الأمر فيها، ولم يرتج عليهم بابها، ويشكل بما ورد فيها معناها، لكنّه على مذهب أصحاب الحديث في العمل على ظواهر الألفاظ، والعدول عن طريق الاعتبار. وهذا رأي يضرّ صاحبه في دينه، ويمنعه المقام عليه عن الاستبصار.

* * *

الشافعي في الإمامة (ج ٤) / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

/ [[ص ١٠٥]] فأما قوله: (إذا جازت التقيّة للأئمّة وحالهم في

فإن قال: لأن قول النبي ﷺ حجّة، وليس الأمير والإمام كذلك.

قيل له: وأي تأثير للحجّة في ذلك إذا لم تكن التقيّة مانعة من إصابة الحقّ ولا مخلة بالطريق إليه؟ وخبرنا عن الجماعة التي نقلها في باب الأخبار حجّة لو ظفر بهم جبار ظالم متفرّقين أو مجتمعين فسألهم عن مذاهبهم وهم يعلمون أو يغلب في ظنونهم أنّهم متى ذكروها على وجهها قتلهم، وأباح حريمهم، أليست التقيّة جائزة على هؤلاء، مع أنّ الحجّة في أقوالهم؟ فإن منع من جواز التقيّة على ما ذكرناه دفع ما هو معلوم، قيل له: وأي فرق بين هذه الجماعة وبين من نقص عن عدتها في جواز / [[ص ١٠٧]] التقيّة؟ فلا يجد فرقاً.

فإن قال: إنّنا جوّزنا التقيّة على من ذكرتم لظهور الإكراه والأسباب الملجئة إلى التقيّة، ومنعناكم من مثل ذلك لأنكم تدعون تقيّة لم تظهر أسبابها ولا الأمور الحاملة عليها من إكراه وغيره.

قيل له: هذا اعتراف بما أردنا من جواز التقيّة عند وجود أسبابها، وصار الكلام الآن في تفصيل هذه الجملة، ولسنا نذهب في موضع من المواضع إلى أنّ الإمام اتقى بغير سبب موجب لتقيّته، وحامل على فعله، والكلام في التفصيل غير الكلام في الجملة، وليس كل الأسباب التي توجب التقيّة تظهر لكل أحد ويعلمها جميع الخلق، بل ربّما اختلفت الحال فيها، وعلى كلّ حال فلا بدّ من أن تكون معلومة لمن أوجب تقيّة ومعلومة أو مجوّزة لغيره، ولهذا قد نجد بعض الملوك يسأل رعيّته عن أمر فيصدّقه بعضهم عن ذلك، ولا يصدّقه آخرون ويستعملون ضرباً من التورية، وليس ذلك إلا لأنّ من صدق لم يخف على نفسه ومن جرى مجرى نفسه، ومن ورى فلائته خاف على نفسه، وغلب في ظنّه وقوع الضرر به متى صدق عمّا سُئل فيه، وليس يجب أن يستوي حال الجميع، وأن يظهر لكل أحد السبب في تقيّة من اتقى ممّن ذكرناه بعينه حتّى تقع الإشارة إليه على سبيل التفصيل، وحتّى يجري مجرى العرض على السيف في الملاء من الناس، بل ربّما كان ظاهراً كذلك، وربّما كان خاصّاً.

فإن قيل: مع تجويز التقيّة على الإمام كيف السبيل إلى العلم بمذاهبه واعتقاده؟ وكيف يخلص لنا ما يفتي به على سبيل التقيّة من غيره؟

قلنا: أوّل ما نقوله في ذلك: إنّ الإمام لا يجوز أن يتقي فيما لا يُعلم إلا من جهته، ولا طريق إليه إلا من ناحية قوله، وإنّما يجوز التقيّة عليه فيما قد بان بالحجج والبيّنات، ونُصبت عليه الدلالات، حتّى لا يكون فتياه / [[ص ١٠٨]] فيه مزيلة للطريق إصابة الحقّ وموقعة للشبهة، ثم لا يتقي في شيء إلا ويدلّ على خروجه منه مخرج التقيّة، إمّا لما يصاحب كلامه أو يتقدّمه أو يتأخّر عنه، ومن اعتبر جميع ما روي عن أئمّتنا عليهم السلام على سبيل التقيّة وجده لا يعري ما ذكرناه، ثم إنّ التقيّة إنّما تكون من العدو دون الوليّ، ومن المتهم دون الموثوق به، فما يصدر عنهم إلى أوليائهم وشيعتهم ونصحائهم في غير مجالس الخوف يرتفع الشكّ في أنّه على غير جهة التقيّة، وما يفتون به العدو أو يمتحنون به في مجالس الخوف يجوز أن يكون على سبيل التقيّة، كما يجوز أن يكون على غيرها.

ثم نُقلب هذا السؤال على المخالف، فيقال له: إذا أجزت على جميع الناس التقيّة عند الخوف الشديد وما يجري مجراه، فمن أين تعرف مذاهبهم واعتقاداتهم؟ وكيف يفصل بين ما يفتي به المفتي منهم على سبيل التقيّة وبين ما يفتي به وهو مذهب له يعتقد صحّته؟ فلا بدّ ضرورة من الرجوع إلى ما ذكرناه.

فإن قال: أعرف مذهب غيري وإن أجزت عليه التقيّة بأن يضطرني إلى اعتقاده، وعند التقيّة لا يكون ذلك.

قلنا: وما المانع لنا من أن نقول هذا بعينه فيما سألت عنه؟ فأما ما تلا صاحب الكتاب كلامه الذي حكينا عنه به من الكلام في التقيّة، وقوله: (إنّ ذلك يوجب أن لا يوثق بنصّه على أمير المؤمنين عليه السلام)، فإنّما بناه على أنّ النبي ﷺ يجوز عليه التقيّة على كلّ حال، وقد بيّنا ما في ذلك واستقصينا.

/ [[ص ١٠٩]] وقوله: (ألا جاز أن يكون أمير المؤمنين عليه السلام نبياً وعدل عن ادّعاء ذلك تقيّة؟)، فيبطله ما ذكرناه من أنّ التقيّة لا تجوز على النبي والإمام فيما لا يسلم إلا من جهته، ويبطله زائداً على ذلك ما نعلمه نحن وكلّ عاقل ضرورةً من أنّ نفي النبوة بعده على كلّ حال من دين الرسول ﷺ.

وقوله: (إن عولوا على علم الاضطرار فعندهم أنّ الضرورة في النصّ على الإمام قائمة)، فمعاذ الله أن ندّعي الضرورة في العلم بالنصّ على من غاب عنه فلم يسمعه، والذي نذهب إليه أنّ كلّ من لم يشهده لا يعلمه إلا باستدلال، وليس كذلك نفي

ولنا أن نقول لكم: من أين أوجبتم ذلك؟ وما المانع من أن ينقل أسباب التقيّة قوم، ويعرض عن نقلها آخرون، لأغراض لهم وصوارف تصرفهم / [[ص ٨١]] عن النقل والإخفاء بما في هذه الدعوى وأمثالها؟

على أن الأمر في ظهور أسباب التقيّة أوضح من أن يحتاج فيه إلى رواية خبر ونقل لفظ مخصوص، لأنكم تعلمون أن أمير المؤمنين عليه السلام تأخّر عن البيعة تأخراً عَلمَ وارتفع الخلاف فيه، ثم بايع بعد زمان متراخ وإن اختلف في مدته، ولم تكن بيعته وإمساكه عن النكير الذي كان وقع منه إلا بعد أن استقرّ الأمر لمن عقد له وبايعه الأنصار والمهاجرون، وأجمع عليه في الظاهر المسلمون، وشاع بينهم أن بيعته انعقدت بالإجماع والاتفاق، وأن من خالف عليه كان شاقاً لعصا المسلمين، مبتدعاً في الدين، راداً على الله وعلى رسوله، وبهذا بعينه احتجوا على من قعد عن البيعة وتأخّر عنها، فأبى سبب للخوف أظهر مما ذكرناه؟ وكيف يراد سبب له ولا شيء يُذكر في هذا الباب إلا وهو أضعف مما أشرنا إليه؟ وكيف يمكن أمير المؤمنين عليه السلام المقام على خلاف من بايعه جميع المسلمين وأظهروا الرضا به والسكون إليه وأن مخالفه مبدع خارج عن الملة؟

وإنما يصح أن يقال: إن الخوف لا بدّ له من أمانة وأسباب تظهر، وإن نفيه واجب عند ارتفاع أسبابه لو كان أمير المؤمنين عليه السلام بايع في الابتداء من الأمر مبتدأً بالبيعة، طالباً لها، راغباً فيها، من غير تقاعد ومن غير أن تأخذه الألسن باللوم والعدل، فيقول واحد: حسدت الرجل، ويقول آخر: أردت الفرقة ووقوع الاختلاف بين المسلمين، ويقول آخرون: متى أقمت على هذا لم يقاتل أحد أهل الردّة، ويطمع المرتدّون في المسلمين ومن غير أن يتلوم ويتربّص، حتّى يجتمع المتفرّقون، ويدخل الخارجون، ولا يبقى إلا راضٍ أو متظاهر بالرضا. فأما والأمر جرى على خلاف ذلك، والظاهر الذي لا إشكال فيه: أنه عليه السلام بايع مستدفعاً للشّر، وفاراً من الفتنة، وبعد أن لم يبق عنده بقيّة ولا عذر في المحاجزة والمدافعة.

/ [[ص ٨٢]] هذا إذا عولنا في إمساكه عن النكير على الخوف المقتضي للتقيّة. وقد يجوز أن يكون سبب إمساكه عن النكير غير الخوف إمّا منفرداً أو مضموماً إليه، وذلك أنه لا خلاف بيننا وبين من خالفنا في هذه المسألة أن المنكر إنّه يجب إنكاره بشرائط، منها

النبوة، لأنّه معلوم من دينه عليه السلام ضرورة، ولو لم يشهد بالفرق بين الأمرين إلا اختلاف العقلاء في النصّ مع تصديقهم بالرسول عليه السلام ولم يختلفوا في نفي النبوة، ولا اعتبار بقول صاحب الكتاب: (إنّ في ذلك خلافاً قد ذكّر كما ذكّر في أنّه عليه السلام إله)، لأنّ هذا الخلاف لا يُعتدّ به، والمخالف فيه خارج عن الإسلام، فلا يُعتبر في إجماع المسلمين بقول من خالف في أنّه إله، على أن من خالف وادّعى نبوته لا يكون مصدّقاً للرسول عليه السلام ولا عالماً بنبوته، ولا ندعي علم الاضطرار في أنّه لا نبي بعده وإنّا نعلم ضرورةً من دينه عليه السلام نفي النبوة بعده.

فأمّا قوله: (إنّ الإجماع لا يوثق به عندهم)، فمعاذ الله أن نطعن في الإجماع وكونه حجّة، فإن أراد أن الإجماع الذي لا يكون فيه قول إمام ليس بحجّة، فذلك ليس بإجماع عندنا وعندهم، وما ليس بإجماع فلا حجّة فيه، وقد تقدّم عند كلامنا في الإجماع من هذا الكتاب ما فيه كفاية.

/ [[ص ١١٠]] وقوله: (لتجوزن أن يقع الإجماع على طريق التقيّة، لأنّه لا يكون أوكد من قول الرسول أو قول الإمام عندهم) باطل، لأنّنا قد بيّنا أنّ التقيّة لا تجوز على الرسول والإمام على كلّ حال، وإنّا تجوز على حال دون حال أخرى، على أن القول بأنّ الأئمة بأسرها تجمع على طريق التقيّة طريق، لأنّ التقيّة سببها الخوف من الضرر العظيم، وإنّا يتّقي بعض الأئمة من بعض لغلبته عليه وقهره له، وجميع الأئمة لا تقيّة عليها من أحد.

فإن قيل: يتّقى من مخالفيها في الشرائع. قلنا: الأمر بالصدّ من ذلك، لأنّ من خالطهم وصاحبهم من مخالفيهم في الملل أقلّ عدداً وأضعف بطشاً منهم، فالتقيّة لمخالفيهم منهم أولى، وهذا أظهر من أن يحتاج إلى الإطالة فيه والاستقصاء.

* * *

تلخيص الشافي (ج ٣) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ):

[[ص ٨٠]] فإن قيل: التقيّة لا تكون إلا عن خوف شديد، ولا بدّ له من أسباب وأمارات تظهر ممّا ذكرناه، فمتى لم تظهر أسبابه لم يسع تجويزه، وإذا كان غير جائز فلا تقيّة.

قلنا: وأي أسباب وأمارات هي أظهر ممّا ذكرناه ورويناها؟ هذا إن أردتم بالظهور والنقل والرواية على الجملة. وإن أردتم بالظهور أن ينقله جميع الأئمة ويعلموه ولا يرتابوا به، فذاك اقتراح منكم لا ترجعون فيه إلى حجّة.

حجّة، فيمنع من تقيّتها، لكونها حجّة في قولها؟ فإن قالوا بجوازها عليهما، قيل لهم: فألا جازت على النبيّ قياساً على الأمير والإمام؟ فإن قالوا: لأنّ قول النبيّ حجّة، وليس كذلك قول الأمير والإمام، قيل لهم: وأيُّ تأثير للحجّة في ذلك إذا لم تكن التقيّة مانعة من إصابة الحقّ مخلّة بالطريق إليه؟ وخبرونا عن الجماعة التي نقلها حجّة في باب الأخبار، ولو ظفر بهم جبار ظالم متفرّقين أم مجتمعين، فسألهم عن مذاهبهم وهم يعلمون أو يغلب في ظنّهم أنّهم متى ذكروها على وجهها قتلهم، وأباح حريمهم، أليست التقيّة جائزة على هؤلاء، مع أنّ الحجّة في أقوالهم؟ فإن منعوا من جواز التقيّة على ما ذكرناه، دفعوا ما هو معلوم. وقيل لهم: وأيُّ فرق بين هذه الجماعة وبين من نقص عن عددها في جواز التقيّة؟ فلا نجد في ذلك فرقاً، فإن قالوا: إنّما جوّزنا التقيّة على من ذكرتم لظهور الإكراه والأسباب الموجبة للتقيّة ومنعناكم من مثل ذلك لأنكم تدعون تقيّة لم تظهر أسبابها. قيل لهم: هذا اعتراف بما أردناه من جواز التقيّة عند وجود أسبابها، وصار الكلام في تفصيل هذه الجملة. ولسنا نذهب في موضع من المواضع إلى أنّ الإمام اتقى لغير سبب موجب لتقيّته، وحامل على فعله، والكلام في التفصيل غير الكلام في الجملة، وليس كلّ الأسباب التي توجب التقيّة تظهر لكلّ أحد ويعلمها كلّ الخلق، بل ربّما اختلفت الحال فيها.

وعلى كلّ حال، فلا بدّ من أنّ تكون معلومة أو مجوّزة لغيره، ولهذا قد نجد بعض الملوك يسأل رعيّته عن أمور، فيصدقه بعضهم عنها ولا يصدقه آخرون، ويستعملون ضرباً من التورية. وليس ذلك إلاّ لأنّ من صدق لم يخف على نفسه، ومن جرى مجرى نفسه، ومن ورى فلائته خاف وغلب في ظنّه / [[ص ٨٩]] وقوع الضرر به متى صدق عمّا سئل عنه. وليس يجب أن يستوي حال الجميع، وأن يظهر لكلّ أحد السبب في تقيّة من اتقى ممّن ذكرنا بعينه حتّى تقع الإشارة إليه على سبيل التفصيل، وحتّى يجري مجرى العرض على السيف في الملاء من الناس، بل ربّما كان ظاهراً كذلك، وربّما كان خافياً.

فإن قيل: مع تجوّز التقيّة على الإمام كيف السبيل إلى العلم بمذاهبه واعتقاداته؟ وكيف يتخلّص لنا ما يُفتي به على سبيل التقيّة من غيره؟

قلنا: أوّل ما نقوله: إنّ الإمام لا يجوز أن يتقي فيما لا يعلم إلاّ

أن لا يغلب في الظنّ أنّه يؤدّي إلى منكر هو أعظم منه، وأنّه متى غلب في الظنّ ما ذكرناه لم يجز إنكاره. ولعلّ هذه كانت حال أمير المؤمنين في ترك النكير، والشيعه لا تقتصر في هذا الباب على التجويز، بل تروي روايات كثيرة أنّ النبيّ ﷺ عهد إلى أمير المؤمنين ﷺ بذلك وأنذره بأنّ القوم يدفعونه عن الأمر ويغلبونه عليه، وأنّه متى نازعهم فيه أدّى إلى الردة ورجوع الحرب جذعة، وأمره بالإغضاء والإمساك إلى أن يتمكّن من القيام بالأمر، والتجويز في هذا الباب لما ذكرناه كافٍ.

* * *

[[ص ٨٧]] فإن قيل: لو جاز مع فقد أسباب التقيّة لم يأمن في أكثر ما ظهر من النبيّ ﷺ من أن يكون على سبيل التقيّة.

قيل: هذا باطل، لأنّنا قد بينّا أنّ أسباب التقيّة كانت ظاهرة لم تكن مفقودة. فأما الرسول فإنّما لم تحز التقيّة عليه، لأنّ الشريعة لا تُعرف إلاّ من جهته ولا يوصل إليها إلاّ بقوله، فمتى جازت التقيّة عليه لم يكن لنا إلى العلم بما كلفناه طريق. وليس العلم بأنّ الإمام منصوص عليه موقوفاً على قول الإمام، ولا يُعلم إلاّ من جهته حتّى يكون تقيّة دافعة لطريق العلم، فبان الفرق بين الأمرين.

فإن قيل: أليس من قولكم: إنّ قول الإمام حجّة في الشرائع، وقد يجوز عندكم أن ينتهي الأمر إلى أن يكون الحقّ لا يُعرف إلاّ من جهته وبقوله بأنّ يعرض الناقلون عن النقل فلا يرد إلاّ من جهة من لا تقوم الحجّة بقوله؟ وهذا يوجب مساواة الإمام للرسول ﷺ فيما فرّقت بينهما فيه.

قلنا: إذا كانت الحال في الإمام على ما صورتموه، وتعيّنت الحجّة في قوله، فإنّ التقيّة لا تجوز عليه، كما لا تجوز على النبيّ ﷺ.

فإن قيل: فلو جوّزنا أنّ النبيّ ﷺ قد بيّن جميع الشرائع والأحكام التي يلزمه بيانها، حتّى لم تبق شبهة في ذلك ولا ارتياب، أكان يجوز والحال هذه عليه التقيّة في بعض الأحكام؟

قلنا: ليس يمتنع عند قوّة أسباب الخوف الموجبة للتقيّة أن يتقي إذا لم تكن تقيّته مخلّة بالوصول إلى الحقّ، ولا منفردة عنه.

ثمّ يقال للمعتزلة: أليست التقيّة عندكم جائزة على جميع الأئمة عند حصول أسبابها، وعلى الأمير والإمام؟ فإن قالوا: جائزة على المؤمنين، دون / [[ص ٨٨]] الأمير والإمام. قلنا: وأيُّ فرق بينهم والأمير والإمام عندكم ليسا بحجّة في شيء كما أنّ النبيّ

فقال لأحدهما: أتشهد أنّ محمداً رسول الله؟ قال: نعم. قال: أفتشهد أنّي رسول الله؟ قال: نعم. ثم دعا بالآخر فقال: أتشهد أنّ محمداً رسول الله؟ قال: نعم. فقال له: أفتشهد أنّي رسول الله؟ قال: إني أصم - قالها ثلاثاً كلّ ذلك تقيّة - . فتقول ذلك / [[ص ٤٢٩]] فضرب عنقه، فبلغ ذلك [يعني رسول الله ﷺ] فقال: «أمّا هذا المقتول فمضى على صدقه وتقيته وأخذ بفضله فهيناً له. وأمّا الآخر فقبل رخصة الله، فلا تبعة عليه». فعلى هذا التقيّة رخصة والإفصاح بالحقّ فضيلة. وظاهر أخبارنا يدلّ على أنّها واجبة وخلافها خطأ.

* * *

التبيان في تفسير القرآن (ج ٤) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):
[[ص ١٦٥]] واستدلّ الجبائي بهذه الآية [أي قوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ وَإِمَّا يُنسِينَكَ الشَّيْطَانُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرَىٰ مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ﴿٦٨﴾]] [الأنعام: ٦٨] على أنّه لا يجوز على الأئمة المعصومين على مذهبنا التقيّة. (وقال: لأنهم إذا كانوا الحجّة كانوا مثل النبي، وكما لا يجوز عليه التقيّة فكذا الإمام - على مذهبكم -)!

وهذا ليس بصحيح، لأنّ لا نُجوز على الإمام التقيّة فيما لا يُعرف إلا من جهته كالنبي، وإنّما تجوز التقيّة عليه فيما يكون عليه دلالة قاطعة موصلة إلى العلم، لأنّ المكلف علته مزاحة في تكليفه، وكذلك يجوز في النبي ﷺ أن لا يُبين في الحال لأُمَّته ما يقوم منه بيان منه أو من الله أو عليه دلالة عقلية، ولذلك قال النبي ﷺ لعمر حين سأله عن الكلالة فقال: «يكفيك آية الصيف»، وأحال آخر في تعرّف الوضوء على الآية، فأما ما لا يُعرف إلا من جهته، فهو والإمام فيه سواء لا يجوز فيهما التقيّة في شيء من الأحكام.

* * *

التبيان في تفسير القرآن (ج ٦) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):
[[ص ٤٢٨]] قوله تعالى: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ عَذَابٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿١٣٦﴾﴾ [النحل: ١٠٦]، آية بلا خلاف.

نزلت هذه الآية في عمّار بن ياسر رضي الله عنه، أكرهه المشركون بمكّة

من جهته، ولا طريق إليه إلا من جهة قوله، وإنّما تجوز التقيّة عليه فيما قد بان بالحجج والبيّنات ونصبت عليه الدلالات حتّى لا تكون فتياه فيه مزيلة لطريق إصابة الحقّ وموقفه للشبهة، ثم لا تبقى في شيء إلا ويدلّ على خروجه منه مخرج التقيّة، إمّا بما يصاحب كلامه أو يتقدّمه أو يتأخّر عنه. ومن اعتبر جميع ما روي عن أئمّتنا عليهم السلام على سبيل التقيّة وجده لا يعرّى ممّا ذكرناه.

ثم إنّ التقيّة إنّما تكون من العدوّ دون الولي، ومن المتهمّ دون الموثوق به، فما يصدر عنهم إلى أوليائهم وشيعتهم وأصحابهم في غير مجلس الخوف يرتفع الشكّ في أنّه على وجه التقيّة، وما يفتون به العدو، أو يُمتحنون به في مجالس الخوف، يجوز أن يكون على سبيل التقيّة كما يجوز أن يكون على غيرها.

ثمّ يُقلّب له هذا السؤال على المخالف، فيقال له: إذا أجزت على جميع الناس التقيّة عند الخوف الشديد وما يجري مجراه، فمن أين تعرف مذاهبهم واعتقاداتهم؟ وكيف يفصل بين ما يفتي به المفتي منهم على سبيل التقيّة وبين ما يفتي وهو مذهب له يعتقد صحّته؟ فلا بدّ له ضرورةً من الرجوع إلى ما ذكرناه.

فإن قالوا: نعرف مذهب غيرنا وإنّ أجزنا عليه التقيّة / [[ص ٩٠]] بأنّ يضطرّ إلى اعتقاده، وعند التقيّة لا يكون كذلك. قيل لهم مثل ذلك بعينه فيما سألوا عنه.

فإن قالوا: هذا يؤدّي إلى أن لا يثق بنصّه على أمير المؤمنين عليه السلام، وألا نأمن من أن يكون أمير المؤمنين نبياً، وإنّما لم يُظهر للتقيّة.

قيل لهم: هذا يبطل بما قدّمناه من أنّ التقيّة لا تجوز على النبيّ والإمام فيما لا يُعلم إلا من جهته. ويُبطله زائداً ما نعلمه ضرورةً وكلّ عاقل يعلم ضرورةً من أنّه لا نبيّ بعد نبينا ﷺ. ومن خالف في ذلك لا يُلْتَفَت إليه، ولا يُحْفَل بقوله، لأنّه دافع للضرورات، لأنّ هذا العلم يُشرك فيه المقرّ بالنبوة والمنكر لها، فإنّ مخالف الملة يعلمون كما نعلم أنّ من دين نبينا أنّه لا نبيّ بعد نبوتّه. وهذا واضح لا إشكال فيه.

* * *

التبيان في تفسير القرآن (ج ٢) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):
[[ص ٤٢٨]] والتقيّة عندنا واجبة عند الخوف على النفس، وقد روي رخصة في جواز الإفصاح بالحقّ عندها. روى الحسن أنّ مسيلمة الكذاب أخذ رجلين من أصحاب رسول الله ﷺ

الصرّاط المستقيم (ج ٣) / البياضي (ت ٨٧٧هـ):

[[ص ٧١]] تذييب: بحث في التقيّة:

قال الله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً﴾ [آل عمران: ٢٨]،
﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣]، ﴿وَقَالَ
رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ﴾ [غافر: ٢٨].

وقال الصادق عليه السلام: «التقيّة ديني ودين آبائي، ولا دين لمن لا
تقيّة له، التقيّة ترس الله في الأرض، ليس منّا من لم يلزم التقيّة،
ويصوننا عن سفلة الرعيّة، خالطوا الناس بالبرائيّة، وخالفوهم
بالجوانيّة، ما دامت الإمرة صيبانيّة».

ولمّا هاجر النبي صلى الله عليه وآله أسر أبو جهل عمّاراً، وألزمه بسبّ
النبيّ، وضربه عليه، فسبّه وهرّب إلى النبيّ صلى الله عليه وآله باكياً، فقال قوم:
كفر عمّار، فقال النبيّ صلى الله عليه وآله: «كَلَّا إِنَّهُ مَلِيٌّ إِيمَانًا»، فقال عمّار:
أيفلح من سبّ النبيّ؟ فقال عليه السلام: «إِنْ عَادَ ذَلِكَ فَعَدَ لَهُمْ بِمَا
قَلتَ، ﴿إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ [النحل: ١٠٦]».

/ [[ص ٧٢]] ابن مسعود في قوله تعالى: ﴿تَبَدَّدَ قَرِيبٌ مِّنَ
الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ [البقرة: ١٠١]، قال: حرّفوا التوراة،
وأعرضوها على ذي القرن أفضل أحبارهم، وقالوا: إن لم يقبل
قتلناه، فعلم، فجاء بها في عنقه تحت ثوبه، فلمّا عرضوا عليه
المحرّف وضع يده على صدره وقال: هذا كتاب الله، فلمّا مات
أفشى سرّه خلساؤه، فاختلفت بنو إسرائيل فرقا، وكانت الناجية
أصحابه.

وسعي برجل إلى فرعون أنّه يقول بوحدانية الله، فجيء به،
فقال: أشهد أنّ ربّهم ربّي، وخالقهم خالقي، لا ربّ لي ولا خالق
سوى خالقهم وربّهم، فعذب السعاة، وذلك قوله تعالى: ﴿قَوْقَاهُ
اللَّهُ سَيِّئَاتٍ مَا مَكْرُوا وَحَاقَ بِآلِ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذَابِ ﴿٥٥﴾﴾
[غافر: ٤٥].

تذييب: في التورية:

ذكر الدينوري في (محاسن الجوابات)، وابن عبد ربّه في
(العقد)، أنّ معاوية أعطى عقيلاً جملة دراهم ليصعد المنبر ويلعن
عليّاً، فصعد وقال: إنّ معاوية أمرني أن ألعن عليّاً فالعنوه، فقال:
أخذت مالي ولعننتي؟ قال: فاستر لئلاّ ينكشف للناس.

وفي (العقد) أنّ معاوية أمر الأحنف يشتم عليّاً فأبى، فقال:
اصعد وأنصف، فقال: إنّ عليّاً ومعاوية كلّ منهما ادّعى بغى
الآخر عليه، اللهمّ العن الفئة الباغية.

بأنواع العذاب، وقيل: إنّهم غطّوه في بئر ماء على أن يلفظ بالكفر،
وكان قلبه مطمئناً بالإيمان، فجاز من ذلك، وجاء إلى النبيّ صلى الله عليه وآله
جزعاً، فقال له النبيّ صلى الله عليه وآله: «كيف كان قلبك؟»، قال: كان
مطمئناً بالإيمان، فأنزل الله فيه الآية. وأخبر أنّ الذين يكفرون بالله
بعد أن كانوا مصدّقين به بأن يرتدّوا عن الإسلام ﴿فَعَلَيْهِمْ
غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ﴾، ثم استثنى من ذلك من كفر بلسانه وكان
مطمئناً القلب بالإيمان في باطنه، فإنّه بخلافه.

و﴿مَنْ كَفَرَ﴾ رُفِعَ بِهَا دَلٌّ عَلَيْهِ خَبَرُ الثَّانِي الَّذِي هُوَ قَوْلُهُ:
﴿وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا﴾، كأنّه قيل: فعليه غضب
من الله، كما تقول: من يأتنا فمن يحسن نكرمه، فجواب الأوّل
محذوف كفى فيه الثاني، وقال الزجاج: ﴿وَمَنْ كَفَرَ﴾ رُفِعَ بِأَنَّهُ
بدل من قوله: ﴿أُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾. وقال أبو عليّ: هذه
معاريض يحسن من الله مثلها، ولا يحسن من الخلق إلّا عند التقيّة،
قال: إلّا أنّ على أهل العقول أن يعلموا أنّ الله لم يفعل ذلك إلّا
على ما يصحّ ويجوز، وليس / [[ص ٤٢٩]] ذلك للإنسان إلّا في
حال التقيّة، لأنّه لا دليل يؤمّن من الخطأ عليه، فعلى هذا يلزمه في
النبيّ أن يحسن منه من غير تقيّة، لكونه معصوماً لا يكذب في
إخباره، ولا خلاف بين أهل العدل أنّه لا يجوز إظهار كلمة الكفر
إلّا مع التعريض بأن ينوي بقلبه ما يُخرجه عن كونه كاذباً، فأما
على وجه الإخبار فلا يجوز أصلاً، لأنّه قادر على التعريض الذي
يُخرجه به عن كونه كاذباً.

* * *

نقد المحصّل / نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ):

[[ص ٤٢٢]] وأمّا التقيّة فإنّهم لا يُجوزونها إلّا لمن يخاف على
نفسه أو على أصحابه، فيُظهر ما لا يرجع بفساد في أمر عظيم
دينيّ، أمّا إذا كان بغير هذا الشرط فلا يُجوزونها.

* * *

الصرّاط المستقيم (ج ٢) / البياضي (ت ٨٧٧هـ):

[[ص ٢٧٠]] وأمّا التقيّة فلم ينفك أحد منها، ولا يمكن
عاقلة إنكارها، لدفع الضرر بها، لمجيئها في آيات القرآن: ﴿إِلَّا مَنْ
أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ [النحل: ١٠٦]، ﴿إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا
مِنْهُمْ تُقَاةً﴾ [آل عمران: ٢٨]، ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى
التَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥].

* * *

هو أن الله تعالى لم يكلف عباده إلا دون ما يطيقون، كما قال الله ﷻ: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، والوسع دون الطاقة.

وَقَالَ الصَّادِقُ ع: «وَاللَّهِ مَا كَلَّفَ اللَّهُ الْعِبَادَ إِلَّا دُونَ مَا يُطِيقُونَ، لِأَنَّهُ كَلَّفَهُمْ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ خَمْسَ صَلَوَاتٍ، وَكَلَّفَهُمْ فِي السَّنَةِ صِيَامَ ثَلَاثِينَ يَوْمًا، وَكَلَّفَهُمْ فِي كُلِّ مِائَتِي دَرَاهِمٍ خَمْسَةَ دَرَاهِمٍ، وَكَلَّفَهُمْ حَجَّةً وَاحِدَةً، وَهُمْ يُطِيقُونَ أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ».

* * *

حقائق التأويل / الشريف الرضي (ت ٤٠٦ هـ):

/ [[ص ٣٢٠]] مسألة ٢١: «اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ»:

ومن سأل عن معنى قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ﴿١٣٢﴾» [آل عمران: ١٠٢]، فقال: كيف أمرهم تعالى بأن يتقوه حق تقاته، وذلك داخل فيها لا يُستطاع، وأنتم تقولون: إنه تعالى لا يكلف عباده ما يخرج عن الوسع ويفصل عن الطوق؟ فما مخرج الكلام عندكم؟

فالجواب: أن في ذلك أقوالاً كلها تخرجه تعالى عن أن يكون مكلفاً فوق الطاقة، وأمرأ بغير الاستطاعة:

١ - فمنها، قول بعضهم: إن معنى ذلك: اتَّقُوا اللَّهَ فِي الْقِيَامِ بِأداء ما فرض عليكم، واستعملت به أبدانكم وجوارحكم.

٢ - وقال بعضهم: «اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ» على مقدار طاقتكم وغاية ما تصلون إليه باجتهادكم.

/ [[ص ٣٢١]] ٣ - وقال بعضهم: (معنى ذلك: أن يُطاع

فلا يُعصى، ويُذكر فلا يُنسى)، ومعنى ذلك أن يُذكر عند أوامره فتُفعل، وعند نواهيه فتُترك، (لا أن) العبد مأخوذ بذكره تعالى أبداً، فإن ذلك غير مستطاع، لأن الغفلات تخلله، والشهوات تتوسّطه، والنوم والإغناء وما في معنى ذلك من الأمراض تحول دونه.

٤ - وقال بعضهم: المراد بذلك: التوكيد، كقوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُ لِحَقِّ الْبَاقِينَ ﴿٥١﴾﴾ [الحاقة: ٥١]، وكقول القائل: (هو الرجل حقاً)، إلى غير ذلك.

٥ - وقال بعضهم: هذا القول على سبيل التغليظ وطريق التشديد، ليهابوا بلوغ أدنى حدود المعصية، ويقفوا عند أول مراتب السيئة، كما روي عن بعض الصالحين أنه قال: (اجعل

وذكر الكشي أن معاوية أمر صعصعة بن صوحان أن يلعن علياً، فصعد المنبر وقال: إن معاوية أمرني أن ألعن علياً فالعنوه، فقال: والله ما عنيت غيري، ارجع حتى تذكره باسمه واسم أبيه، فرجع وقال: العنوا من لعنه الله ولعن علي بن أبي طالب، فقال معاوية: والله ما عنى غيري، أخرجوه عني لا يساكنني.

/ [[ص ٧٣]] ولقي الطائي خارجي، فقال: لا أفارقك أو تتبرأ من علي، فقال: أنا من علي، ومن عثمان بريء، فسلم منه.

وسلم إلياس المعدل على قوم فلم يردوا، فقال: لعنكم تظنون في ما قيل من الرفض؟ إن أبا بكر وعمر وعثمان وعلياً من أبغض واحداً منهم فهو كافر، فسروا بذلك ودعوا له.

وكان بعضهم يلعن السلف، فسعي به إلى الوالي، فقال: قد خسرت في السلف كثيراً، يريد السلم.

ودخل الصادق ع على أبي العباس في يوم شك وهو يتغذى، فقال: ليس هذا من أيامك، فقال الصادق ع: «ما صومي إلا صومك، ولا فطري إلا فطرك، فقال: أذن، فدنوت وأكلت، وأنا والله أعلم أنه من رمضان».

وقيل للصادق ع: ما تقول في العمرين؟ فقال: «إمامان عادلان قاسطان، كانا على الحق، فرحمة الله عليهما»، فلما خف المجلس سُئل عن التأويل، فقال: «وَجَعَلْنَاَهُمْ أُمَّةً يُدْعُونَ إِلَى النَّارِ» [القصص: ٤١]، «وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا ﴿١٥﴾» [الجن: ١٥]، وعدلا عن الحق وهو علي، فالرحمة وهو النبي ﷺ عليها، «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴿٣٧﴾» [الأنبياء: ١٠٧].

وفي تفسير العسكري: قال رجل لشيعة بحضرة الصادق ع: ما تقول في العشرة؟ فقال: «أقول فيهم الخير الجميل الذي تحطُّ به سيئاتي، وتُرفع به درجاتي»، فقال: كنت أظنك رافضياً تبغضهم، فقال: «من أبغض واحداً منهم أو بعضهم فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين»، فقبل الرجل رأسه، وقال: اجعلني في حل، فقال: «أنت في حل»، أي غير حرم.

* * *

١١٠ - التكليف:

الاعتقادات / الشيخ الصدوق (ت ٣٨١ هـ):

/ [[ص ٥]] [٣] باب الاعتقاد في التكليف:

قال الشيخ أبو جعفر (رحمة الله عليه): اعتقادنا في التكليف

قوله تعالى في الآية الأخرى: ﴿مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾، أي: اتَّقوه فيما لا تخافون فيه على أنفسكم: من المشاقِّ العظيمة والآلام المتلفة، لأنَّه قد يُطَلَّق نفي الاستطاعة فيما يشقُّ على الإنسان فعله، كقوله تعالى: ﴿وَكَاُنُوا لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا﴾ [الكهف: ١٠١]، وإنَّما المراد بذلك المبالغة في ذكر المشقَّة، كما يقول القائل: (ما أستطيع أن أرى فلاناً)، عبارة عن بلوغ الغاية في البغضاء له والإزورار عنه). وقد كررنا هذا المعنى في عدَّة مواضع، من كتابنا هذا.

/ [ص ٣٢٤] وقال قاضي القضاة أبو الحسن (حرسه الله): قد جَوَّز بعضهم دخول النسخ في ذلك، بأن يكون الاتِّقاء اللازم مغلظاً، فيُخَفَّف عنهم، ويكون المراد بحقِّ تقاته التشديد والتغليظ عليهم، والمراد بقوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]، أي: بقدر ما تطيقونه ولا يحجب بكم، ويكون ذلك مطابقاً لقوله تعالى: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ...﴾ [الأعراف: ١٥٧]، كناية عن تسهيل التكليف وتحميل العبء الخفيف، وعلى ذلك قوله ﷺ: «بُعِثْتُ بِالْحَنِيفِيَّةِ السَّمْحَةِ». قال: وهذا القول بعيد، لأنَّ الذي يجب أن يتَّقي - إذا كانت حاله ثابتة كحاله أولاً - لم يجز أن يختلف التكليف فيه بالثقل مرَّةً وبالتخفيف تارةً، وليس ذلك كالنسخ، لأنَّ النسخ يُسْقِط وجوب أشياء كانت واجبة من قبل، فالنسخ إذن يكون داخلياً في هذه الواجبات، لا في الاتِّقاء، كما لو نقص من الصلاة والواجبة بعضها، (و) لم يكن النسخ داخلياً في الإيثار، وإنَّما يدخل في هذا الفرض خاصَّة.

وبعد، فإنَّ الذي قاله زيادة على الظاهر، لأنَّ قوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ و﴿حَقَّ تَقَاتِيهِ﴾ لا يُفْهَم منها بحكم العقل إلاَّ مراد واحد، فلا يجوز إذن دخول النسخ فيما هذه حاله، ولا وجه لحمل ذلك على التوكيد، وله مساغ في زيادة فائدة.

/ [ص ٣٢٥] فإن قيل: فما تلك الزيادة التي وقع الإيثار إليها، قيل: إنَّ الاتِّقاء في التحقيق هو اتِّقاء العقاب بفعل الطاعات واجتناب الموبقات وقد عُلِمَ أنَّ الزيادة والنقصان في ذلك ممكنان، لأنَّ المتَّقي قد يتَّقي الأقل، وقد يتَّقي الأكثر، وقد يتَّقي الكلَّ من غير استظهار، وقد يتَّقي الكلَّ على طريق الاستظهار، فإذا صحَّ ذلك صحَّ التزايد فيه، وما يصحُّ فيه التزايد يجب أن يُحْمَل على أنَّ المراد به بلوغ النهاية، فيما يمكن من الاتِّقاء والأخذ فيه بوثيقة الاستظهار.

بينك وبين الحرام حاجزاً من الحلال، فإنَّك متى استوفيت جميع الحلال تاقت نفسك إلى فعل الحرام، وإذا كثرت الزواجر كانت على المعاصي أردع، وإلى فعل الطاعات أحوش وأجذب).

٦ - وقال بعضهم: لَمَّا قال تعالى: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِيهِ﴾ كان في الآية دليل على أنَّه لم يأمرهم إلاَّ بما لهم السبيل إليه، وفيهم القوَّة / [ص ٣٢٢] عليه، غير ممنوعين من فعله، ولا محمولين على خلافه، وأنَّه لو أمرهم بما لا سبيل لهم إلى فعله، لجاز أن يأمرهم بنزح مياه البحار، ونقل صخور الجبال، والعروج إلى السماء، والطيران في الهواء، ويُكَلِّف الأعمى الإبصار، والأصمَّ الاستماع، والمُتَعَدِّ القيام، والمنقوص التمام، وهذه صفة لا تليق بالله سبحانه، لأنَّه لا يُكَلِّف نفساً إلاَّ وسعها وإلاَّ دون الطاقة منها.

٧ - وقال بعضهم: (إنَّ هذه الآية منسوخة بقوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ...﴾ [التغابن: ١٦]، وبقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا...﴾ [البقرة: ٢٨٦] و﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ مَا آتَاهَا...﴾ [الطلاق: ٧]، وأنكر أبو عليَّ الجُبَّائِي وأبو القاسم البلخي ذلك، وعظماً خطأ قائله، وقال أبو عليَّ خاصَّةً: (لا يجوز أن يكون ذلك منسوخاً، لأنَّ نسخ مثل هذا لا يكون إلاَّ بأن يبيح تعالى للناس أن يفعلوا بعض المعاصي، وهذا ممَّا لا يجوز عليه تعالى، والذي حمل القائل بهذا على قوله ظنَّه أنَّ الناس غير قادرين على أن يتَّقوا الله حقَّ تقاته، وهذا جهل عظيم ممَّن ظنَّه، لأنَّ من جانب جميع ما نهاه الله عنه فقد اتَّقَى الله حقَّ تقاته، ولا يجوز أن يكون أحد لا يقدر / [ص ٣٢٣] على أن يتَّقي جميع ما نُهي عنه من المعاصي، ومعنى الآيتين معنى واحد، لأنَّ من اتَّقَى الله ما استطاع فقد اتَّقاه حقَّ تقاته، لأنَّه تعالى لا ينهي أحداً عمَّا لا يقدر على فعله وعلى تركه، ومتى لم يشترط الاستطاعة نطقاً فهي مشروطة عقلاً).

وأما أبو القاسم فإنَّه أنكر أن يكون في السلف من قال بذلك، واحتجَّ بها روي عن معاذ بن جبل: أنَّ النبي ﷺ قال له: «هل تدري ما حقُّ الله على العباد؟ هو أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً»، قال: وليس ذلك ممَّا يجوز أن يُنسخ، فكذلك الآية.

وقال بعضهم: (جائز أن يكون ذلك منسوخاً، بأن يكون المراد بقوله تعالى: ﴿حَقَّ تَقَاتِيهِ﴾ القيام بحقوق الله تعالى في حال الخوف والأمن، وترك التقيَّة فيها على كلِّ وجه، ثمَّ نُسخ ذلك في حال التقيَّة والإكراه، وبقي في حال الأمن والاختيار، ويكون معنى

الحدود والحقائق / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

[[ص ٧٣٢]] ٥٨ - حدّ التكليف هو إرادة المرید من غيره ما فيه كلفة ومشقّة.

* * *

الذخيرة في علم الكلام / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

[[ص ١٠٠]] فصل: في إبطال تكليف ما لا يطاق:

اعلم أنّ المراد بهذه اللفظة ما يتعدّر وجوده، سواء كان ذلك لارتفاع قدرة، أو وجود عجز، أو زمانة أو فقد آلة وجارحة، أو علم فيما يحتاج إلى علم. لأنّ الكلّ سواء في قبح تكليفه والأمر [به] وإن اختلفت جهات التعدّر.

والذي يدلّ على ذلك، أنّا قد علمنا أنّه يقبح من أحدنا أن يأمر بالفعل الجهاد أو العاجز أو الميت أو الزمن، فكذلك يقبح أن يأمر الأعمى بنقط المصاحف والأُمّي بالكتابة. وإنّما قبح ذلك لأنّه [ت] تكليف لما لا يطاق / [[ص ١٠١]] ويتعدّر وجوده، بدلالة أنّه مع الثاني لا يقبح وعند التعدّر يقبح يُعلم أنّه جهة القبح أو لا يجوز أن يكون قبحة لتعريفه من نفع أو دفع ضرر، لأنّ ذلك يقتضي أنّ حال تكليف ما لا يطاق وحال تكليف ما يطاق سواء في صحّة اختيار العقلاء لكلّ واحدٍ منهما مع التساوي في المنافع والمضارّ، وقد علّم خلاف ذلك. وبسطنا الكلام في صدر الكلام في باب العدل من هذا الكتاب.

ولا يجوز أن يقبح ذلك منّا ولا يصحّ منه تعالى، لأنّ جهة القبح إذا كانت حاصلة في فعله تعالى فلا بدّ من القبح. وهذا أيضاً ممّا بيّناه متقدّماً.

وبيّنا أيضاً أنّه لا يجوز أن يكون علّة قبحة منّا النهي والحظر، ولا كوننا محدّثين مربوبين، ولا غير ذلك من الوجوه التي تعرّض بها في قبح الظلم والكذب منّا، فلا معنى لإعادة ما مضى مستقصى.

وربّما تعلّل القوم في دفع كلامنا بأن يقول الكافر: إنّما أوتي في تعدّر الإيثار عليه من قبل نفسه لتشاغله بالكفر. وهذا باطل، لأنّه شغل بالكفر وخلق فيه هو وقدرته الموجبة له فيما أوتي على قولهم إلّا من خالفه.

على أنّه تعليل لارتفاع الطاقة عنه وتسليم لكونه غير مطيق. وهو وجه القبح، وإن اختلفت جهات التعدّر.

وبعد، فهذا يوجب في من قتل نفسه أن يصحّ تكليفه السعي، لأنّها إنّما أتيا من قبل نفوسهما.

وربّما فرّقوا بين العاجز والكافر: بأنّ الكافر تارك الإيثار والعاجز ليس كذلك. والأمر بخلاف ما ظنّوه، لأنّ حال الكافر عندهم أسوأ من حال العاجز، لأنّ الكافر فيه من الموانع عن الإيثار أشياء: أوّلها الكفر، وثانيها قدرة / [[ص ١٠٢]] الكفر، وثالثها إرادة الكفر، ورابعها قدرة إرادة الكفر. والعاجز ما فيه ممّا يضادّ الإيثار ويمنع من وجوده إلّا العجز وحده.

على أنّ لا نسلّم أنّ الكافر تارك الإيثار، لأنّ الترك إنّما يُطلق فيمن يقدر عليه وعلى الأخذ معاً، فيختار أحدهما بدلاً من الآخر. وإنّ جاز أن يقال: إنّ الكافر - وهو لا يقدر على الإيثار - تارك له. قيل في العاجز أيضاً: إنّ تارك.

وربّما قالوا: إنّ الإيثار هو موهوم من الكافر وإن كان لا يقدر عليه، أو جائز منه وهو مطلق غير ممنوع، وليس كذلك العاجز.

وهذا كلّ غير نافع: أمّا الوهم أو الظنّ فإذا كان الكافر عندهم لا يقدر على الإيثار وفيه موانع وأضداد تمنع منه، فقد اعتقدوا أنّه لا يقع منه الإيثار، فكيف يتوهّمون خلاف ما يعتقدون؟ فأما نحن فنقطع على أنّ الكافر في حال كفره لا يصحّ منه الإيثار في هذه التي هو مأمور عندهم فيها بالإيثار، فكيف يتوهّم أو يُظنّ منه الإيثار؟

أمّا الجواز فالصحيح المستقرّ من هذه اللفظة إذا أُطلقت فيما طريقه العقليّات الشكّ، وإذا علمنا أنّ الإيثار لا يجوز أن يقع منه في حال كفره كيف يشكّ في ذلك حتّى إنّ لا يقول: إنّ جائز؟ وإنّ عنوان هذه اللفظة نفي الاستحالة، فالاستحالة ثابتة مع وجود الكفر وقدرته، وقد مضى.

فأمّا الإطلاق والتخلية وارتفاع المنع. فغير مسلّم لهم، لأنّ الإطلاق والتخلية إنّما يُستعملان في القادر إذا ارتفعت عنه الموانع، ومن ليس بقادر حمله لا يُوصف بذلك. وأمّا المنع فقد بيّنا أنّه يلزمهم أنّ موانع الكافر عن / [[ص ١٠٣]] الإيثار أكثر من موانع العاجز.

وكلّ هذه الفروق لو صحّت لا يمنع من كون الكافر غير مطيق للإيثار، وذلك وجه قبح تكليفه.

* * *

/ [[ص ١٠٥]] باب: الكلام في التكليف:

فصل: في جملة هذا الباب:

لما كان قولنا: (تكليف) له تعلّق بالملكّف ومكلف وأفعال

وهذا يدلُّ على أنَّ التكليف غير التعريف، وأنَّ التعريف وما يتبعه شرط [في] وجوبه، والتعريف يجري مجرى الإقدار والتمكين التي تنزاح به العلة، فكما لا يكون التكليف [التمكين] والإقدار فكذلك لا يكون الإعلام.

/ [[ص ١٠٧]] فإن قيل: الحدُّ الذي اخترتموه وجب أنَّ من أراد منَّا من غيره أن يُصليَّ أو يصوم يكون مكلفاً له.

قلنا: يبعد فيها سبق فيه تكليف بغير أن يضاف إلى غيره، ولو أضيف لم يكن منكر وإن قلَّ استعماله.

على أنَّ هذا يلزم من حدِّ التكليف بالإعلام فيمن نبه منَّا غيره على وجوب عبادة عليه، فإن امتنع من إضافة التكليف إلينا واعتذر بشيء فهو عذرنا، وإن أطلقه أطلقنا مثله.

فصل: في صفات المكلف تعالى:

يجب أن يكون تعالى حكيماً مأموناً منه فعل القبيح أو الإخلال بالواجب، ليُعلم انتفاء القبيح من هذا التكليف. وقد مضى الكلام على ذلك، والدلالة عليه في باب العدل من كتابنا هذا. ويجب أن يكون قادراً على الثواب الذي غرض التكليف له وعالماً بمبلغه. وقد مضى ما يدلُّ على هذا، حيث دللنا على أنَّه قادر وعالم لنفسه.

ويجب أيضاً أن يكون له غرض في التكليف وابتداء الخلق، ليحسن التكليف والابتداء بمثله. وسندلُّ على ذلك في فصل نُفِردَه.

ويجب أيضاً أن يكون منعماً بما يجب له من العبادة، لأنَّ في التكليف ما يقع على جهة العبادة، والعبادة تتبع النعم المخصوصة المتميِّزة بصفات، منها: أن تكون مستقلة بنفسها لا تحتاج إلى غيرها.

/ [[ص ١٠٨]] ومنها: أن تكون أصولاً للنعم كلها، فلا تدخل نعمة غيره تعالى في كونها نعمة إلا مستندة إليها، ومفتقرة إلى تقدُّمها.

ومنها: أن تبلغ الغاية العظمى في المنزلة والكثرة التي تقتضيها المصلحة.

ولا يلزم على هذه الجملة أن يستحقَّ بنعم بعضها على بعض جزء من العبادة، وذلك أنَّ العبادة غاية في الشكر ونهاية، وإنما يستحقُّ بنعم مخصوصة موصوفة، فلا يجوز فيه الانقسام والتبعيض، كما لا يجوز ذلك [في الشكر].

متساوٍ لها التكليف، وجب أن يُبيِّن ما هو التكليف، وما صفات المكلف التي معها يحسن أن يكلف، وما الغرض من هذا التكليف، والوجه المجري به إليه، وما الأفعال التي يتناولها، وما المكلف الذي كُلفَ هذه الأفعال، وبأي شيء مختص من الصفات حتَّى يحسن أو يجب تكليفه.

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

فصل: في حقيقة التكليف:

وهو إرادة المرید من غيره ما فيه كلفة ومشقَّة.

وإذا قيل: إنَّ الأمر بما فيه كلفة ومشقَّة تكليف، فالمرجع به إلى الإرادة، لأنَّ الأمر إنَّما يكون أمراً بإرادة الأمر الفعل المأمور به، ولهذا لو عرفنا صيغة الأمر من بعضنا ولم [نعرف] أنَّه مرید للفعل لم نصفه بأنَّه مكلف ولا أمر.

/ [[ص ١٠٦]] والأقوى أن تكون الرتبة معتبرة فيه، كالأمر. وقال قوم: إنَّ التكليف هو إعلام المكلف وجوب الفعل أو الصفة الزائدة على حسنه، أو إعلام قبحه. وربما ذكروا الإرادة وجعلوها شرطاً في حسن التكليف لا في حدِّه، وفسروا هذا الإعلام بخلق العلم في المكلف، أو نصب الدلالة على أحوال الفعل.

والصحيح ما بدأنا بذكره، لأنَّه متى أراد أحدنا من غيره فعلاً تلحقه المشقَّة فيه وُصِفَ بأنَّه مكلف، وإن لم يكن معلماً له بشيء، ولا دالاً على شيء، ولهذا صحَّ أن يقول القائل: كلفتنى القبيح، وكلفتنى ما لا يلزمني. ونقول كلُّنا: إنَّ تكليف ما لا يطاق قبيح، فتجري لفظة (تكليف) و(مكلف) مع القبح والحسن، والواجب وغير الواجب، ولو كان الحدُّ ما ذكروه من الإعلام بوجوب الفعل لم يصحَّ هذا.

هذا كلُّه على أنَّه لو كان بنفس الإعلام مكلفاً لوجب أن يجري عليه هذا الوصف مع فقد الإرادة بل مع الكراهة، وقد علمنا ضرورةً خلاف ذلك.

وبصحة ما ذكرناه ما يمضي في كلام الشيوخ كثيراً: أنَّ التكليف لا يحسن إلا بعد إكمال العقل ونصب الأدلة، وأنَّه تعالى أكمل العقول وحصل سائر الشروط، فلا بدَّ من أن يُكلف. وقالوا: إنَّه لو لم يُكلف والحال هذه كان التعريف وخلق الشهوة قبيحاً أو الشهوة وحدها.

فأمّا وجه اشتراط العلم بالوصول إلى ما عرّض له أو الظنّ في من لا يتمكّن من العلم، فهو لو لم يكن ذلك شرطاً ومعتبراً، لجاز أن يكون من عرّض منّا غيره الأمر من الأمور يتوصّل إليه بعض الأفعال عالمًا بأنّه وإن فعل بتلك الوصلة لا يتّصل إلى ذلك الأمر ولا يناله، ويكون مع هذا معرّضاً [للإنفاق]، وقد علّم خلاف ذلك.

ولا يجب أن يكون تعالى من حيث عرّض للثواب مريداً له في حال / [[ص ١١٠]] التعريض والتكليف، بل يكفي في كونه معرّضاً له إرادته للفعل الذي يستحقّ به الثواب، ولذلك يوصّف أحدنا بأنّه عرّض ولده للفضل والمدح المستحقّ على العلوم والآداب، إذا مكّنه من ذلك وأزاح علله وأراد منه الوصلة إليه، وإن لم يرد في حال التعريض مدحه على تلك الفضائل، بل يكفي في تعريضه له أن يكون مريداً للأفعال التي توصل إليه.

وإنما قلنا في التكليف: إنّه تعريض للثواب، أنّه لو لم يكن كذلك لما كان حسناً، لأنّه إن خلا من غرض كان عبثاً، وإن كان لغرض فيه المضرة كان قبيحاً، فلا بدّ من أن يكون تعريضاً للنفع. ولا يجوز أن يريد به نفعاً لا يستحقّ به ولا يوصل به إليه، فيجب أن يكون الغرض وصوله إلى الثواب المستحقّ بهذه الأفعال.

وإنما قلنا: منزلة الثواب لا تنال إلا بالأفعال التي تناوها التكليف، لأنّ الابتداء بالثواب والاستحقاق قبيح لمقارنة التعظيم له، وقبح التعظيم المبتدأ معلوم، وليس يستحقّ الثواب إلا بهذه الأفعال التي تعلق به التكليف، فثبت ما قصدناه.

ويؤيّن على الجملة التي بيّناها ما يمضي في الكتّاب كثيراً، من أنّ التكليف متى صحّ وحسن وجب، فلا واسطة له بين حالتي الوجوب والقبح، لأنّ المكلف إذا تكاملت شروطه في جميع وجوه التمكين وجعل الفعل الواجب شاقاً عليه وكان متردداً للدواعي وانتفى عنه الإلجاء، وجب تكليفه، ويقبح التكليف مع انتفاء بعض هذه الشروط أو جميعها.

وإنما قلنا وجوب التكليف مع تكامل الشروط، لأنّه متى انتفى وجب كونه تعالى إمّا عبثاً أو مغرياً بالقبيح. وبيان ذلك: أنّه تعالى إذا كان قادراً على أن يغنيه بالحسن عن القبيح فلم يفعل وأحوجه إليه بالشهوات المخلوقة فيه والتخلية بينه وبينه، فإنّما أن لا يكون له غرض فالعبث حاصل، ولا غرض / [[ص ١١١]] بعد ذلك إلا التكليف، وأن يكون ملزماً تجنّب المشتبه، وإن شقّ

ومتّما يجب كون المكلف أيضاً عليه أن يكون عالمًا بشرائط التكليف في المكلف، من إقدار وغيره من سائر ضروب التمكين وإزاحة العلل.

فصل: في بيان الغرض بالتكليف ووجه الحكمة فيه وفي ابتداء الخلق:

الوجه في حسن التكليف أنّه تعريض لمنزلة عالية لا تنال إلا به، والتعريض للشيء في حكمه، ومعنى ذلك أن أحدنا إذا حسن منه التوصل إلى بعض الأمور حسن من غيره أن يعرضه له، فهذا فإنّما أن التعريض للمنافع منفعة، والتعريض للمضارّ مضرة. ولا بدّ من بيان التعريض، ففيه عقدنا الكلام.

إنّ التعريض هو تصيير المعرّض، بحيث يتمكّن من الوصول إلى ما عرّض له، ولا بدّ من إرادة المعرّض الفعل الذي عرّض له، وعرّض للمستحقّ عليه، أو التوصل به إليه.

ويجب أن يشترط أيضاً أن يكون عالمًا أو ظاناً وصول المعرّض إلى ما عرّض له، متى فعل ما هو وصلة إليه. أمّا تكامل الصفات التي معها يتمكّن / [[ص ١٠٩]] من الفعل له فلا بدّ منه، لأنّ أحدنا لا يكون معرّضاً لغيره لمنافع وفضائل إلا مع تمكّن المعرّض من الوصول إليها.

وإنما اعتبرنا الإرادة في التعريض، لأنّ التمكين يستوي فيه ما عرّض له وما لم يعرّض من الأفعال، فلا بدّ من أمرٍ مخصّص. ولأنّ أحدنا لو مكّن غيره بالمال من المنافع والمضارّ معاً، لم يكن معرّضاً له للمنافع دون المضارّ إلا بالإرادة.

والقديم تعالى إذا أقدر المكلف ومكّنه وخلق فيه بالشهوة وأمكن أن ينال بها المشتبه كما أمكن أن يتجنّب على وجه يشقّ فيستحقّ عليه الثواب، فليس بتخصيص أحد الوجهين دون الآخر إلا بالإرادة.

وليس لأحد أن يقول: يكفي في تخصيصه ومزيّته إعلامه وجوب الواجب وقبح القبيح، وأحد الأمرين داعٍ والآخر صارف.

لأنّ هذا يوجب أن لو كره منه الفعل مع هذا الإعلام أن يكون معرّضاً له، وأن يكون أحدنا لو مكّن غيره من المال وأعلمه ونبّه على حسن الحسن وقبح القبح، أن يكون معرّضاً للإنفاق في الوجوه الحسنة دون القبيحة بالإعلام، وإن كره منه الإنفاق في الحسن.

والوجه في ذلك: أن وجه حسن التكليف إذا كان هو التعريض للثواب على ما قدّمنا لم يجز تناوله إلا لما يستحقُّ به الثواب، ولمّا كان يستحقُّ به الثواب ينقسم إلى ما يستحقُّ به العقاب بالإخلال به - وهو الواجب - وإلى ما لا يستحقُّ ذلك على الإخلال به وهو الندب، جعلنا التكليف لا يخرج عن الواجب والندب، ونفينا التكليف بالمباح، لأنّه ممّا لا يستحقُّ مدحاً ولا ثواباً.

فصل: الكلام فيما يتعلّق بالمكلف وما يجب أن يكون عليه:

اعلم أن الكلام في صفات الذات فرع على معرفة الذات وتمييزها، / [[ص ١١٣]] والحَيُّ وإن كان نفسه ضرورةً ولا يُشكُّ فيها فذلك علم جملة، والاختلاف واقع في من هو الحَيُّ المدرك القادر العالم على جهة التفصيل، ولهذا ضعف الاستدلال على أن الحَيِّ ممّا هو هذه الجملة بما مضى في الكُتُب: بأننا لا نعلم أحوالاً لنا كثيرة ضرورةً كعلم الإنسان بكونه قاصداً ومعتقداً، والعلم بالصفة فرع على العلم بالموصوف، فكيف يكون العلم بالحَيِّ طريقة الاستدلال؟ فثبت أنّه هذه الجملة المشاهدة المعلومة ضرورةً.

وإنما ضعفت هذه الطريقة لأنّ لقائل [أن يقول]: إنّ أحدنا يعلم نفسه ضرورةً لكن على الجملة، فصحّ أن يعلم صفاته أيضاً بالضرورة.

وغير ممتنع أن يعرف الأصل على طريق الجملة من يعرف الفرع على جهة التفصيل. ألا ترى من استدلّ على أن للأجسام محدثاً يعلم محدثها على طريق الجملة دون التفصيل، ويجوز أن يستدلّ على كونه قادراً عالماً حياً، فيعلم صفاته على التفصيل؟ وعلى أن قال: إنّ الحَيِّ هو هذه الجملة لا يعلم على التفصيل بنسبة الحَيِّ التي متى انقضت خرج من كونه حياً ويميّزها من سائر الجملة ضرورةً، وإنّما يرجع فيه إلى الاستدلال، وتعيينه وتمييزه لا دليل عليه. فقد صار الأصل معلوماً جملةً والفرع معلوماً تفصيلاً. ولا بدّ من الكلام في الإنسان، وما هو، ثمّ الكلام في صفاته.

فصل: في ماهية الإنسان:

لمّا أحوجنا الكلام في التكليف إلى بيان ما هو المكلف لتعلّقه به وجب / [[ص ١١٤]] بيانه. والمكلف هو الحَيُّ، ويُسمّى الحَيِّ ممّا إنساناً، وإنّ يُسمّى الحَيِّ من الملائكة والجنّ بأسماء أُخر، وكذلك الحَيِّ من البهائم يُسمّى بأسماء أُخر [موضوعه لذلك الجنس، والفلاسفة يُسمّون الحَيِّ الفَعَّال بأنّه نفس.

ذلك للمنفعة العظيمة بالثواب، فإنّ لم يكن ذلك فالإغراء بتقوية الدواعي إلى نيّله.

ولا يلزم أن تكون البهائم مغرأة بالقبيح لأجل الشهوة، وذلك لأنّ معنى الإغراء لا يصحُّ في البهائم، وإنّما يصحُّ فيمن يتصوّر في العواقب، ويأمن المضرة فيها، وهذا ممّا يختصُّ به العقلاء.

فإن قيل: فما وجه الحكمة في ابتداء الخلق؟

قلنا: وجه ذلك لا يخرج عن ثلاثة أقسام: إمّا نفع المخلوق، أو أن ينفع غيره، أو أن يكون إرادة لما ذكرناه مع تعرّي ذلك من وجوه القبح. وإذا حسن الخلق لنفع المخلوق، حسن ذلك لنفعه، وليستفيع به. لأنّه إذا حسن لأحد وجهين كان أولى بالحسن مع اجتماعهما، وإذا حسن منه تعالى أن يخلق لينفع بالتفضّل، فأولى أن يحسن خلق من خلقه لينفعه من هذا الوجه ومن غيره.

ولهذا قلنا: إنّ المكلف مخلوق لينتفع بالتفضّل وليستفيع بالثواب، وإن كان في المعلوم أن إيلامه مصلحة له أو لغيره، فقد خُلِقَ أيضاً لينتفع بالعوض، فيتكامل فيه الوجوه الثلاثة.

فأمّا غير المكلف فإنّما خُلِقَ لينتفع بالتفضّل والعوض إن كان في إيلامه مصلحة لمكلف.

فإن قيل: فما أقلّ ممّا يحسن منه تعالى أن يخلق ابتداءً.

قلنا: خلق حيّ وخلق شهوة فيه لمدرّك موجود يدركه فيلتدّ به، وليس يجب أن يكون ذلك المدرّك غير هذا الحَيِّ نفسه، لأنّه جائز أن يشتهي الحَيِّ إن أدراك بعضه أو ممّا يجلُّ في بعضه من المدرّكات، ولا بدّ أيضاً من فعل / [[ص ١١٢]] إرادة لخلق ذلك الحَيِّ وحياته وشهوته، لأنّ العالم إذا فعل شيئاً وليس بممنوع من الإرادة فلا بدّ من أن يريد، لأنّ الداعي إلى المراد داع إلى إرادته. ولهذا الجملة قيل في الكُتُب: إنّ تقدّم الجهاد على الحيوان قبيح من حيث [كان عبثاً].

فصل: في بيان صفات الأفعال التي يتناولها التكليف:

لا بدّ في كلّ فعل تناوله التكليف من صحّة إيجاده من المكلف على الوجه الذي كُلفه، لأنّ ذلك تمكين فلا يحسن التكليف إلاّ معه، ومن شروطه تقوية القديم تعالى دواعي المكلف إلى فعله باللطف وما جرى مجراه ممّا لا ينافي التكليف. وذلك أيضاً يجري مجرى التمكين في الوجوب، ومن شرطه أن يكون الفعل ممّا يستحقُّ به المدح والثواب.

علمنا خلافه، لأن ذلك يقتضي الجذب من القلب والرفع، وقد علمنا أن اليد تتحرك من غير أن يسري إليها من القلب حركة.

ومما يبطل هذين المذهبين معاً - يعني مذهب معمر ومن قال: إنه معنى في القلب -: أن المريض المدنف قد ينتهي به المرض إلى تعريض تعذر تحريك يده عليه مع احتمالها للحركة، فلو كان الإنسان مخترعاً لجاز أن يخترع بقدره / [[ص ١١٦]] التي هي قائمة به على كل حال في الأعضاء الفعل مع المرض [ومحال أن يكون المرض أخرج العضو عن احتمال الحركة، لأن غير المريض يُحرّكها، فإذا كان المرض] ما نفى قدر اليد على ما يقوله، فما الموجب لتعذر ذلك؟ والقادر الفاعل عندهم ما خرج عن كونه قادراً.

وهذا الوجه أيضاً يلزم من قال: إن الإنسان جزء في القلب يُحرّك الأطراف لا على جهة الاختراع.

ومما يبطل مذهب معمر ومن وافقه: أن الإنسان يجد كونه مريداً من ناحية قلبه، وإذا أدمن الفكر والنظر وجد التعب والألم في جهة قلبه، فلولا أن القلب محلّ لذلك لم تكن هذه الأحكام، فلا وجه لها إلا ما نذهب إليه.

ويبطل ذلك زائداً على ما ذكرناه: أن الفاعل لو كان غير مجاور لهذه الجملة ولا حالاً فيها وإنما يخترع اختراعاً، لم يكن بعض الحمل بذلك أولى من بعض، فأى وجه للاختصاص؟

فإن قيل: ليس بمنكر أن يختص بصحة الفعل في بعض هذه الأشخاص دون بعض لضرب من التعلق وإن لم يعلم على سبيل التفصيل، كما يقولون: إن الحال من الأعراض في المحال يختص ببعض الجواهر دون بعض، فلا يصح وجوده في غيره، وكذلك ما كان به الحيّ زائداً بعينه من الأجزاء لا يجوز أن يضم إلى حيّ آخر. قلنا: بين الأمرين فرق واضح، لأننا جعلنا العرض مختصاً بمحلّه لم يجز أن يوجد في غيره على وجه من الوجوه، وكذلك الجواهر التي يختص زائداً لا يجوز أن يختص بغيره على وجه، وأنتم تقولون: إن الفاعل في الجسد لو زيدت فيه الأجزاء الكثيرة وانضمت إليه، لكان ذلك الفاعل يفعل فيه على حد ما كان / [[ص ١١٧]] فاعلاً فيها قبلها، ويقولون: إنه تعالى قادر من الأجزاء التي إذا انضمت إلى هذه الجملة كان الفعل واقعاً في الجميع على ما لا يتناهى، فما المنكر من أن يبني الله تعالى هذه [الأجزاء] التي إذا زادها في جسم زيد فعل فيها شخصاً آخر،

والحيّ على المذهب الصحيح هو هذه الجملة التي نشاهدها دون أعضائها، وبه تعلقت الأحكام من أمر ونهي ومدح وذم. وقد خالف في ذلك قوم، وقالوا: إن الحيّ الفعّال هو الذات من الذوات ليست بجوهر متحيّز ولا حال ولا عرض في هذه الجملة، وإن كان يفعل فيها ويُدبّرُها ويصرفها. وهذا المذهب محكي عن معمر وإليه كان يذهب ابنا نوبخت.

وقيل: إنه جزء في القلب، على ما حكى عن ابن الراوندي والقوطي.

وقال الأسواري: هو ما في القلب من الروح. وقال النظام: إنه الروح، وهو الحياة الداخلة لهذه الجملة. وحكي عن بعض المتأخرين: أنه جسم رقيق ينساب في جميع هذه الجملة.

والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه: أن الأحكام الراجعة إلى الحيّ كلّها نجدتها تظهر في هذه الجملة ومنها، لأن الإدراك يقع بأعضائها، والتألم والتلذذ تابع للإدراك، والفعل المبتدأ يظهر في أطرافها، فلا بد من إسناد ذلك / [[ص ١١٥]] إليها وإلى ما له تعلق معقول بها، وإذا أفسدنا جميع [ما ادّعي] من وجوه التعلق لم يبق إلا ما ذكرناه.

ولا يجوز أن يكون الفاعل في هذه الجملة خارجاً عنها وليس فيها، كما يحكى عن معمر ومن وافقه، لأن هذا المذهب يقتضي أن يخترع الأفعال في هذه الجملة ويتبدئها، لأن القدرة على مذهبهم الفاسد قائمة به لا بهذه الجملة. وهذا يبطل بما نعلمه ضرورة من أن أحدنا قد يتعذر عليه حمل بعض الأجسام بإحدى يديه أو يثقل، فإذا استعان باليدين تأتي المتعذر أو خفّ المستقل، لأنه لا وجه لهذا الحكم المعلوم باضطراب مع القول بالاختراع، وأن هذه الأعضاء ليست بمحالّ للقدر، ولا يصح إلا على مذهب من أثبت في اليد اليمنى من القدر ما لا يصح أن يفعل به إلا باستعمالها ومباشرتها، وأن القادر وإن كان قادراً بما في اليمين واليسار لا يصح أن يفعل بقدر الجميع مع استعمال إحدى اليدين.

وبهذه الطريقة أيضاً يعلم أنه ليس بمعنى في القلب، ويبطل هذا المذهب ليستا بمحالّ للقدر، وإنما تحل القدر المعنى الذي في القلب، لما صحّ ظهور الحركات في الأطراف، لأنها إن كانت على جهة الاختراع فقد أبطلناه، وإن كانت على سبيل التوليد فقد

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

وقد بطل مذهب النظام ببعض ما ذكرناه، ويُبيّن أيضاً: أن أجدنا قد يُحرّك يديه في جهتين مختلفتين في الحالة الواحدة، فلو كان الحي شيئاً في هذا الجسم لم يصح ابتداء الحركات مع اختلافها في الأطراف.

وأيضاً فإن اليد إذا شُلت لم يمكن من قبضها وبسطها ما كان يمكن وهي صحيحة، فلولا أن هذه الأعضاء من جملة الحي لما وجب ذلك، ولو / [[ص ١١٨]] كان الحي منفصلاً عنها لم يؤثر بغير صفاتها في فعلها فيها.

وليس يمكن القول بأنها خرجت بالشلل من احتمال الحركة، لأن الله تعالى يُحرّكها. وغير هذه الجملة التي اليد الشلاء متصلة بها أيضاً يُحرّكها، ولو لا احتمالها للحركة لم يجوز ذلك.

وبعد، فإن أشار بالروح إلى الحياة التي يقول: إنها عرض بالحياة، لا يصح فيها أن تكون حيّة عالمة قادرة. وإن أراد به الهواء المتردد في مخارق هذا الجسم، فذلك أيضاً ممّا لا يصح أن تحلّه الحياة، ولا يدرك الأمل واللذة به وهو على صفته، وإن لم يرد ذلك فهو غير معقول.

على أن الإدراك يقع بظاهر الجسد، فيجب أن تكون الحياة في الظاهر موجودة والفعل يقع ابتداءً في الأطراف، فلو كان المحرك لها شيئاً مداخلًا لهذا الجسم لكانت الحركة على سبيل الجذب والدفع، وقد علمنا ضرورةً خلاف ذلك.

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

فيفعل فيه زيد كما يفعل في الشخص الأول، لأن هذه الأجزاء ممّا يصح أن يفعل فيها زيد وممّا يختص بالتعلق بها وليس لغيره بها تعلق.

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

وهذا [ممّا] لا يُعقل من قولهم، ولا يصح تصوّره، لأننا إذا أوجبنا خروج الحي من كونه حيّاً ينقض بنية الحياة، فقد أحلنا إلى أمر مفهوم. وإذا قلنا: إن عدم المحل يوجب عدم الحال، فقد أشرنا إلى معقول. وكذلك سائر ما تعلق بعضه ببعض من وجه معقول.

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

وممّا يدل ابتداءً على أن الحي هو هذه الجملة المشاهدة: أننا نجد أحكاماً وصفات تظهر من هذه الجملة يمكن أن تكون متعلقة بها ومستندة إليها، فيجب أن لا يتجاوزها، لأن القول بتعلقها بغيرها وهو غير معلوم، والعدول بها عن الجملة المعقولة مع إمكان التعلق يُوَدِّي إلى الجهات وإلى تجويز أن تكون الصفات التي تستحق عن المعاني المعقولة متعلقة بغيرها من طبع أو / [[ص ١١٨]] غيره، وأن يكون السواد لم ينف البياض الطارئ على محلّه بل نفاه غيره. وكذلك القول في استحقاق المدح على الأفعال أو الذم في تجويز تعلقه بغير المعقول الذي ظهر حكمه.

ويدل أيضاً على ذلك: أن الإدراك على ما بيّناه يقع بكل أعضاء هذه الجملة، فلو لم يكن في الأعضاء حياة لكانت كالشعر والظفر لا يدرك بها، وإذا كان لا بد من حياة تحل الأعضاء - ومحال أن توجب الحكم لكل ما حلته، لأن ذلك يقتضي كون هذه الجملة أحياء كثيرين - فكانت لا تتصرف بإرادة واحدة، ولا يكون كالشيء الواحد، ولا يسع بين هؤلاء الأحياء الاختلاف والتمايز، ولجرت هذه الجملة مجرى أحياء كثيرين ضم بعضهم إلى بعض، ومعلوم ضرورةً خلاف ذلك.

جسماً فيصير جسماً، والمحلُّ ليس بمتحرِّكٍ قبل وجود الحركة، فإذا وُجِدَت الحركة فيه وهو أيضاً غير متحرِّك صار متحرِّكاً.

فصل: في الصفات والشرائط التي يكون عليها المكلف:

لا بدَّ من كونه قادراً حتَّى يصحَّ منه ما كُلف من الأفعال، وفقد كونه بهذه الصفة يقتضي تكليف ما لا يطاق، وقد بيَّنا قبَّحه. ويجب أن يكون عالماً بما كُلف، أو متمكِّناً من العلم بذلك، لأنَّ فيما كُلف ما له صفة المحكم من الفعل، وذلك لا يقع إلَّا من عالم. ولأنَّه لا يستحقُّ الثواب بالواجب إلَّا إذا فعله لهذا الوجه، فيجب أن يكون عالماً بصفات الأفعال. وكذلك القبيح إنَّما يستحقُّ على الامتناع منه الثواب إذا امتنع بقبحه، ولأنَّه لا بدَّ أيضاً أن يعلم أنَّه قد أدَّى ما كُلف، وإلَّا فهو غير آمن مع بذل المجهود من أن يكون مفرطاً.

ولمَّا كانت هذه العلوم تحتاج إلى كمال العقل وجب أن يكون المكلف كامل العقل. والعقل هو مجموع علوم تحصل للمكلف، وهذه العلوم وإن لم تكن محصورة العدة فهي محصورة الصفة، لأنَّ الغرض في العقل لا يرجع إليه وإنَّما يُراد وصلة إلى اكتساب العلوم التي كُلفتها ووقوع الأفعال على الوجود / [[ص ١٢٢]] التي تناوها التكليف، فوجب أن يحصل للمكلف من العلوم ما يتمكَّن معه من هذين الوجهين.

ولمَّا كان للعلوم من تعلُّق البعض بالبعض ما ليس لغيرها، وجب حصول كلِّ ما لا تسلم هذه العلوم إلَّا معه ولا يثبت إلَّا بثبوته. وتفصيل ذلك يطول.

وقد قُسمت العلوم المسماة عقلاً إلى ثلاثة أقسام: أوَّلها العلوم بأصول الأدلَّة، وثانيها ما لا يتمُّ العلم بهذه الأصول إلَّا معه، وثالثها ما لا يتمُّ الغرض المطلوب إلَّا به.

مثال الأوَّل: العلم بأحوال الأجسام التي يتغيَّر عليها من حركة وسكون وقرب وبعد، والعلم باستحالة خلق الذات من النفي والإثبات المتقابلين، والعلم بالفاعلين، وتعلُّق الأفعال بهذه الأحوال، وليس يصحُّ العلم بذلك إلَّا ممَّن هو عالم بالمدرِّكات أو ممَّن يعلمها متى أدركها، وممَّن إذا مارس الصنائع علمها.

والعلم بالعادات من أصول الأدلَّة الشرعية فلا بدَّ منه. وهذا هو مثال القسم الثاني، وقد ألحق قوم بذلك العلم بمخبر الأخبار على خلاف فيه.

فأمَّا مثال القسم الثالث فهو العلم بجهات المدح والذمِّ

وهذا تعلُّق بالباطل، وإذا جاز التقلُّص باليد جاز في الرأس والوسط، وإذا جوَّزناه لم نأمن في من قُطِعَ رأسه ووسطه أن يبقى حياً.

وقد أُلزم قائل هذا المذهب أن يكون الإدراك بظاهر الجسد متناقضاً / [[ص ١٢٠]] لمجاورة الأجزاء التي فيها الحياة لما لا حياة فيه، كإدراك العضو الخدر. وهذا غير لازم، لأنَّ التناقض إنَّما يكون بالإضافة إلى إدراك متكامل كما يقوله في العضو الخدر والتسليم، فإذا كان مذهب القوم في جميع الأعضاء أن فيها أجزاء لا حياة فيها وأجزاء فيها الحياة، فالتناقض إلى ماذا هي؟

وممَّا يجب علمه أن الذي قوَّى الشبهة في الإنسان حتَّى ذهب القوم في الخطأ إلى كلِّ مذهب، أتمَّ استبعدوا أن ترجع الصفة الواحدة إلى جملة من الأجزاء، وإن انضمَّ ما ليس بحيٍّ إلى ما ليس بحيٍّ فيصير حياً، والأمور التي لا تدخل تحت الضرورة وإنَّما المفزع فيها إلى الدليل ويجب اتِّباع ما يدلُّ الدليل عليه فيها، ولا معنى للتعجُّب بما يقود إليه الأدلَّة، وإنَّما العجب من قول لا دليل عليه كائنًا ما كان.

ورجوع الصفة الواحدة إلى جملة أجزاء من الجائر، فإذا دلَّ عليه الدليل وجب إثباته، وذلك [في الجواز] كرجوع الصفات الكثيرة إلى الذات الواحدة. وقد علمنا أن الحيَّ هو الجملة دون أعضائها، لأنَّ الأحكام كلَّها ترجع إلى الجملة دون أجزائها من مدح وذمِّ، ومعلوم للإنسان ضرورة أنَّه مدرك واحد مرید واحد، وإذا اعتبرنا ذلك فوجدنا الحيَّ ممَّا يفتقر إلى معنى يكون به حياً، وعلمنا أن الحياة لا توجب له هذا الحكم إلَّا مع غاية الاختصاص، واستحال حلول الحياة الواحدة في جميع الأجزاء، واستحال أيضاً أن يكون المحلُّ بها حياً، فلم يبق في تعلُّق الحياة بالجملة وإيجابها الحال لها، ولما وجدنا الحيَّ يخرج من كونه حياً عند نقض بنية هذا الجسم. علمنا أن الحيَّ يفتقر إلى بنية وإن لم يوقف على تفصيل ذلك وتحديده.

وليس يمتنع أن ينضمَّ ما ليس بذي صفة إلى ما ليس له تلك الصفة، / [[ص ١٢١]] فتحصل الصفة التي ما كانت لكلِّ واحدٍ منها. ألا ترى أنه قد ينضمُّ إلى ما ليس بمعجز ولا خارق للعادة إلى ما هو كذلك فيصير معجزاً وخارقاً للعادة، وما ليس بمحكم من الأفعال ولا دالٌّ على كون فاعله عالماً إلى ما هو كذلك، فيصيران بالاجتماع دالَّة على العلم، وما ليس بجسم إلى ما ليس

ومن الشرائط المراعاة في المكلف كونه مخلياً وارتفاع ضروب المنع، لأن مع المنع - سواء كان منه تعالى أو من غيره - يتعدّر الفعل ويقبح تكليفه مع التعدّر لأيّ جهة كان التعدّر، فإنّ القبح لا يختلف.

فإن قيل: جوزوا أن يكلفه تعالى بشرط زوال المنع.

قلنا: لا يحسن الاشتراط في التكليف ممن يعلم العواقب، وإنما يحسن ذلك من أحدنا لفقد علمه بالعاقبة، فيشترط ما يخرج تكليفه من القبح إلى الحسن.

ولو جاز ذلك جاز تكليفه تعالى من يعلم أنّه يعجز بشرط ارتفاع العجز، أو من يعلم أنّه يموت بهذا الشرط، وما يجب اشتراطه وأنّ الإلجاء عن المكلف والعلّة في ذلك: أنّ الغرض بالتكليف إذا كان التعريض للثواب، فما أخرج المكلف من استحقاق المدح بالفعل أجدر أن لا يستحقّ به الثواب، والإلجاء يُسقط استحقاق المدح في أن يفعل أو لا يفعل معاً.

ألا ترى أنّه لا يستحقّ مدحاً من لم يقتل نفسه والحميم من ولده إذا زالت الشبهة، وكذلك لا يستحقّ مدحاً على الهرب من السبع والنار. ولأنّ الفعل إنّما يستحقّ به المدح متى فعل هذا حسنه ووجوبه، والملجئ يفعل الفعل خوفاً من المضرة ودفعاً لها.

والإلجاء على قسمين: أحدهما: يجري مجرى المنع، وهو أن يُعلم الله تعالى العبد أنّه إن رام بعض الأفعال منعه منه، فيكون ملجئاً إلى أن لا يفعله. ومثاله في الشاهد من غلب في ظنه بقوة الأمارات أنّه إن رام قتل بعض الملوك يمنع منه، فهذا / [[ص ١٢٥]] ملجئ إلى أن لا يقتله. وبهذا الوجه كان أهل الآخرة ملجئين إلى الامتناع من القبيح، لأنّ الله تعالى أعلمهم أنّهم متى راموا القبيح منعوا منه.

والقسم الآخر من الإلجاء: ما يكون بالمنافع الخالصة الكثيرة والمضارة الشديدة، كمن أشرف على الجنّة وعلم ما فيها من المنافع فهو ملجئ إلى دخولها، ومن خاف القتل إن أقام في بعض الأماكن فهو ملجئ إلى مفارقتها.

والإلجاء ينقسم: فمنه ما لا يخرج من كونه إلجاءً ولا يتغيّر حاله، وهو الإلجاء من حيث الإعلام بالمنع. وأمّا الإلجاء الراجع إلى المضارّ والمنافع، فهذا يجوز تغيّره وخروج ما هو إلجاء منه عن صفتة. ألا ترى أنّ الملجئ من الهرب من الأسد، وعند التغوُّث

والخوف وطُرق المضارّ حتّى يصحّ خوفه من إهمال النظر، فيجب عليه النظر والتوصّل به إلى العلم.

والذي يدلّ على ما بيّناه هو العقل دون ما قاله صنوف المبطلين: أنّ عند حصول هذه العلوم وتكاملها يكون الإنسان عاقلاً، ومتى لم يتكامل لم يكن عاقلاً، وإنّ وجد على كلّ شيء سواها، فدلّ ذلك على أنّها العقل دون غيرها.

/ [[ص ١٢٣]] وإنا سُميت هذه العلوم عقلاً لأمرين: من حيث تمنع وتعقل ممّا تدعو النفس إليه، من القبائح التي تتعلّق به الشهوات، تشبيهاً بعقل الناقة. والأمر الآخر أنّ مع ثبوت هذه العلوم تثبت العلوم التي تتعلّق بالنظر والاستدلال، فكأنّها عاقلة. ولهذه الجملة لم نصفه تعالى بأنّه عاقل وإن كان عالماً بجميع المعلومات.

ومما يجب كون المكلف عليه أن يكون متمكناً من الآلات التي يحتاج إليها في الأفعال التي يتعلّق بها تكليفه، لأنّ فقد الآلة يجري مجرى فقد القدرة في قبح التكليف، ولأنّ تعدّر الفعل مع فقدانها لتعدّره مع فقد القدرة، إلّا أنّ الآلات على ضربين: منها ما لا يقدر تحصيله إلّا الله تعالى، كاليد والرجل، فيجب مع التكليف أن يُحصّله تعالى للمكلف في وقت الحاجة إليه. والضرب الآخر يتمكّن العبد من تحصيله من نفسه، كالقلم في الكتابة، والقوس في الرمي، فلا يجب عليه تعالى تحصيله بل التمكين من تحصيله، والإيجاب لذلك كافٍ.

ولمّا كانت الأفعال على ضربين: ضرب لا يحتاج في الوجه الذي يقع عليه الإرادة كردّ الوديعه، وضرب آخر يحتاج إلى الإرادة كفضاء الدّين والصلاة الواجبة. جاز أن يُكلف من منعه من الإرادة ما لا يحتاج إليها، ولم يجز تكليفه ما يحتاج إلى الإرادة مع المنع من الإرادة.

ومما يجب أن يكون المكلف عليه صحّة كونه مشتتياً ونافراً وآماً وملتدّاً. وإنا قلنا ذلك لأنّ الغرض بالتكليف إذا كان هو التعريض للثواب، ولن يصحّ استحقاق الثواب إلّا بما على المكلف في فعله لو تركه مشقّة، وإنا يشقّ عليه الفعل بأن يكون نافر الطبع عنه ومشتتياً لما كُفّف العدول عنه.

/ [[ص ١٢٤]] وهذه الجملة قيل: إنّه لا بدّ من مشقّة على المكلف في الفعل نفسه، أو سببه، أو فيما يتصل به. وفي تفصيل هذه الجملة طول.

يجب تكليفه ويمنع أن يُراد منه الطاعة، ومنهم من يجيز ذلك إمكاناً ويخالف في حسن هذا التكليف ويدّعي قبحه، وإن اختلفوا فيما يذكرونه من وجه القبح.

وينبغي أن نبدأ بالكلام على من أحال ذلك ثم نتبعه بالكلام على ما خالف في حسنه.

/ [[ص ١٢٧]] فصل: في صحّة إرادة ما علم المرید أنّه لا يقع:

قد مضى في هذا الكتاب أن الإرادة تتعلّق بمرادها على جهة الحدوث، وإن يعلم [أو يعتقد صحّة أنّه جاز أن يريده ولمّا كان ما المعلوم أنّه لا يقع لا يخرج عن صحّة الحدوث وإن يعلم ذلك من حاله صحّ أن يُراد.

وأيضاً فلو كان العلم بأنّه لا يقع يحيل إرادته لوجب مثل ذلك في الظنّ، وقد علمنا باضطرار أن أحدنا يريد من كثير من المخالفين في الدين الإيمان وإن غلب في ظنّه أنّهم لا يفعلون بأمارات تظهر له، ويريد من الجائع وقد قدّم له الطعام أن يأكل وأنّ في ظنّه لا يعهده من لجاجة أنّه لا يأكل. فلو أحال العلم بأنّه لا يقع إرادته لأحال ذلك الظنّ.

وإنما جمعنا بين الأمرين، لأنّ المصحّح لكون الشيء مراداً يساوي فيه العلم بصحّة حدوثه الاعتقاد والظنّ، وكذلك المحيل لكونه مراداً يساوي فيه هذه الأمور، لأنّ العلم باستحالة حدوث الذات كالاعتقاد لذلك والظنّ في إحالة تعلّق الإرادة، فلو كان العلم بأنّه لا يقع محيلاً لإرادته لساواه في ذلك الظنّ.

وأيضاً فقد يريد أحدنا من غيره الفعل ثمّ ينكشف له أنّه ما وقع، ولا يُفرّق هذا المرید بين حالة هذه وبين حالة لو أراد ما وقع، كما لم يُفرّق بين حالتي كونه معتقداً لما يقع ولما يتعلّق لا يقع. وليس الإرادة في هذا الباب كالعلم، لأنّ العلم بالشيء على ما هو به، فلا يصحّ أن يتعلّق بحدوث ما لا يحدث. والإرادة وإن تناولت حدوث الأمر / [[ص ١٢٨]] فليست متعلّقة به على ما هو به، فهي جارية مجرى الاعتقاد الذي تعلّق بمتعلّقه على ما هو به وعلى ما ليس به، ويجري أيضاً مجرى القدرة في أنّه غير ممنوع أن تعلّق بما المعلوم أنّه لا يحدث إذا كان ممّا يصحّ حدوثه.

وقد استدلّ على ذلك أيضاً بأنّ النبي ﷺ كان يريد من أبي لهب الإيمان وإن علم بخبر الله تعالى أنّه لا يؤمن، وأنا نريد من جماعات الكفّار الإيمان في الحالة الواحدة وإن علمنا أنّ ذلك لا يكون.

عند الضرب الشديد فقد يجوز أن يرغب في الثواب العظيم، فلا يهرب منه ولا يتعوّث.

وقد ثبت مع الإلجاء الاختيار للأفعال التي لم يتناولها الإلجاء، لأنّ الحيّ لخوف من الأسد إلى الهرب هو مخيّر في الجهات التي يأخذ فيها، فأما الملجئ إلى الكفّ عن قتل بعض الملوك لعلمه أنّه يُمنع منه متى رامه فلا شبهة في أنّه مخيّر في أفعاله، وإن كان ملجئاً من الكفّ عن القتل.

وليس من شروط الكفّ أن يعلم أنّه مكلف، لأنّه إن أُريد بذلك أن مكلفاً كلفه فهذا ممّا لا اعتبار به، لأنّ المكلف قد يعلم وجوب الفعل عليه، ويتمكّن من أدائه على الوجه الذي وجب، وإن لم يعلم أنّ له مكلفاً فلا حاجة به إلى هذا العلم.

وإن أُريد بأنّه مكلف العلم بوجوب الفعل عليه أو التمكين بهذا العلم، وإن لم يكن ذلك مضافاً إلى موجبٍ ومكلف، فذلك شرط لا محالة قد بيّناه.

وليس من الشروط أيضاً أن يعلم المكلف قبل الفعل أنّه مكلف للفعل لا محالة، وإنما أوجب عليه قطعاً، لأنّ ذلك لو كان شرطاً لكان المكلف يقطع على أنّه سيقى إلى وقت الفعل، وهذا يوجب الإغراء بالقبيح. ولأنّ كلّ / [[ص ١٢٦]] مكلف يُجوز الاخترام في كلّ زمان مستقبل، وهذا في القطع على البقاء.

ولا يلزم على هذا ما يُذهب إليه في الأنبياء ﷺ ومن يجري مجراهم في العصمة من الأئمة على جمعهم السلام، أنّهم ربّما علموا البقاء قطعاً، وأنّ النبي ﷺ لا بدّ أن يعلم أنّه سيقى إلى حين أداء ما حمله من الشرع، وذلك أنّ معنى الإغراء في المعصوم الموثوق بأنّه يفارق قبيحاً زائلاً.

فإن قيل: إذا كان المكلف عندكم لا يعلم أنّه مخاطب بالصلاة ومكلف لفعلها إلا بعد أن يفعلها وقبل ذلك يُجوز الاخترام، ويُجوز أن لا تكون عليه واجبة، فكيف يلزمه فعل الصلاة مع تضيق الوقت وإيقاعها على وجه الوجوب؟

قلنا: هذا المكلف وإن جوّز على نفسه الاخترام فهو يعلم على الجملة أنّه لا يبقى وهو على صفة المكلف إلا وتلزمه الصلاة، فيلزمه التحرّز والتحريّ من الإخلال بالواجب لئلا يستحقّ الذمّ، وإنما يتحرّز بإيقاع الصلاة.

فصل: الكلام في تكليف الله تعالى من يعلم أنّه يكفر:

من خالف في هذا الباب، ربّما ظنّ أنّ العلم بالتكليف لا يطيع

ولا فرق بين ادّعاءهم ذلك مع فساده، وبين من ادّعى العلم الضروري بحسن التعريض للثواب، وإن علم المعرّض أنّ المعرّض لا يختار.

/[[ص ١٣٠]] وإن كان العلم بذلك مكتسباً، فلا بدّ له من أصل في الشاهد يردّ إليه، كما وجب في نظائره من ردّ الكذب الذي نفع أو دفع ضرر إلى التكليف بالكذب الخالي من ذلك في القبح. وهذا متعدّد في التكليف، لأنّه لا طريق في الشاهد إلى العلم بأنّ الأمور أو المكلف يعصي أو يطيع.

وأيضاً قد علمنا أنّ ما طريق حسنه المنافع وطريق قبحه المضارّ، يقوم الظنّ فيه مقام العلم، كالتجارات وطلب العلوم وضرور التصرّف. ونحن عالمون بحسن إرشاد الضالّ عن الحقّ إليه مع الظنّ بأنّه لا يقبل ذلك، وكذلك بحسن تقديم الطعام إلى الجائع مع الظنّ بأنّه لا يأكل، وإدلاء الحبل إلى الغريق لينجو به مع الظنّ بأنّه لا يتمسكّ به فيخرج. فلو علمنا ذلك بدلاً من الظنّ، لما اختلف الحسن كما يختلف حسن ما ذكرناه من طلب الأرباح والعلوم، وساوى العلم فيه الظنّ.

وإذا كان التكليف ممّا يحسن للمنافع متى كان حسناً، ويقبح لأجل المضارّ متى كان قبيحاً، وجب أن يقوم العلم فيه مقام الظنّ، وقد بيّنّا حسنه في الشاهد مع الظنّ أنّ الأمور لا يقبل، وكذلك يجب أن يكون مع العلم.

فإن فرّقوا بين التكليف وبين ما ذكرناه من إرشاد الضالّ عن الدّين وتقديم الطعام وإدلاء الحبل، بأنّ جميع هؤلاء في مضرة حاصله وإنّما عرّضناهم لزوالها، فإذا لم يقبلوا كانوا على ما هم عليه ولم يزدادوا ضرراً، والتكليف عنده ضرر ما كان عنده حاصلًا ولولاه لم يحصل.

قلنا: من عرّضناه لنفي من ضالّ عن طريق، ومحتاج إلى طعام، وحاصل في لجّة، فلم يقبل فإنّه لا بدّ من أن يستحقّ ضرراً زائداً على ما كان فيه، لأنّه إذا فوّت نفسه الخلاص من المضرة بامتناعه يستحقّ الذمّ من العقلاء والعقاب من الله تعالى، وما كان يستحقّ شيئاً من ذلك لو لم يُعرّض، فيمتنع. فبان أنّه لا فرق بين الأمرين.

/[[ص ١٣١]] فإن قيل: ما ذكرتموه صحيحاً فيجوزوا أن يُعرّض الوالد ولده بدفع بضاعة إليه للربح والنفع وإن علم أو ظنّ أنّه يُعرق في طريقه ويُقتل ويُؤخذ المال منه.

قلنا: منافع الولد ومضارّه عائدة إلى والده، وإذا عرّضه

فصل: في حسن تكليف الله تعالى من يعلم أنّه يكفر:

قد كنّا ذكرنا أنّ التعريض للشيء في حكمه، وأنّ كلّ من حسن منه التوصل إلى أمرين كأمر يحسن من غيره تعريضه له إذا انتفت وجوه القبح، وبالعكس ذلك القبح، لأنّ من قبح من التوصل إلى شيء قبح من غيره تعريضه له.

وقد علمنا أنّ أحدنا يحسن منه التوصل إلى الثواب بالأفعال التي يستحقّها، فيجب أن يحسن منه تعالى أن يُعرّضه للثواب ويُكلّفه فعل ما يوصله إليه.

وإذا حسن ممّا أن نُعرّض نفوسنا أو نُعرّض غيرنا للمنافع المنقطعة، كان أولى بالحسن تعريضاً للمنافع العظيمة الدائمة. وإنّما استصرّ الكافر من جهة نفسه لا من جهة مكلفه، لأنّه أقدم على فعل ما يستحقّ به العقاب بسوء اختياره بعد أن ناهى الله تعالى عن ذلك وحذّره بوعده عليه ورغبه في خلافه، فهو الذي ضرّ نفسه على الحقيقة دون مكلفه، بل قد نفعه مكلفه غاية النفع بتعريضه لمنزلة الثواب التي لا ينال إلا بالتكليف وحثّه عليها، وفعل كلّ ما /[[ص ١٢٩]] يدعوه ويبعثه عليها.

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

فإن قيل: بيّنوا بأنّ وجوه القبح منتفية عن هذا التكليف ليصحّ لكم الاستدلال على حسنه.

قلنا: وجوه القبح في العقول معقولة، وهي أجمع منتفية عن هذا التكليف من علم أنّه يكفر. ومتى ادّعى في وجه [قبح] هذا التكليف كونه عالماً بأنّه لا يؤمن، أو فقد علم بأنّه يؤمن، أو كونه عبثاً لا بحصول له، أو أنّه إضرار به من حيث أدّى إلى مضرتّه. أو قيل: إنّ مفيد لحصول الفساد عنده ولولاه لما حصل، أو أنّه سوء نظر لأنّ العبد لو خيّر وأحسن الاختيار لنفسه لم يجز أن يختاره.

فجوابنا عن ذلك: إنّ من ادّعى أنّ علمه بأنّه يكفر وجه قبح، لا يخلو من أن يكون علم ذلك على الجملة [بالضرورة أو من طريق الاكتساب. والأوّل فاسد، لأنّ العلم بالقبح والحسن على جهة الجملة] من كمال العقل، كالعلم بقبح الظلم على الجملة، وحسن الإحسان، ولا يقع في هذه العلوم اختصاص بين العقلاء، ونحن كلّنا لا نعلم ما ادّعوا علمه ضرورة.

أن يحسن تكليف الخلق بأسرهم وإن علم أنهم يكفرون، إذا كان كذلك لطفاً في إيمان واحد بل في طاعة واحدة تقع من بعضهم، لأنَّ بالقدر اليسير من الأغراض يخرج الفعل من كونه عبثاً، وهم يأبون ذلك ويمتنعون منه.

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

وأما إبطال كونه إضراراً من حيث أدى إلى المضرة. قلنا: لا نُسلم كونه إضراراً، بل غاية النفع والإحسان على ما أوضحناه، وليس التكليف / [[ص ١٣٣]] هو المؤدّي إلى المضرة، بل الكفر هو الذي أدى إلى استحقاق العقاب والاستضرار، والكفر من فعل المكلف باختياره، وقد زجر عنه تعالى غاية الزجر رغبة فيما يستحقُّ به الثواب مخالف. وكيف يكون التكليف المتقدم لاستحقاق العقاب قبيحاً لأجل الضرر بالعقاب.

ووجه قبح الأفعال لا بدّ من مقارنته لها، ولا يجوز تأخيره عنها، ولو كان ما يستحقُّه من الضرر بمعصيته وجهاً لقبح التكليف لوجب إذا جوّز ذلك المكلف والأمر أن لم يعلمه، ولا ظنّه أن يكون أمره قبيحاً لتجوز ثبوت وجه القبح، كثبوته في قبح الإقدام عليه. وكان أن يقبح منّا عرض الطعام على الجائع، وإرشاد الضالّ عن الدّين إليه، لتجوزنا أن يعصينا ويستضرّ أو هو وجه القبح. بل كان يجب أن يكون من فعل ذلك مضراً بهما، لأنّه على ما قالوه يؤدّي إلى المضرة. ومعلوم خلافه.

وليس تكليف من المعلوم أنه يكفر مفسدة على ما ادّعي، لأنّ المفسدة ما وقع عندها الفساد، ولو لاها لم يقع، مع تقدّم التمكين. وربّما قيل من غير أن يكون لها حظّ في التمكين، لأنّ المفسدة في حكم الداعي إلى الفعل والباعث عليه، والداعي إلى الفعل لا يكون تمكيناً فيه بل التمكين متقدّم عليه.

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

ولا يشبه ذلك تكليف من المعلوم أنه يكفر، لأنّ هذا التكليف تمكين من الصلاح والفساد والطاعة والمعصية، وإذا ارتفع

للمنافع فلائّه ينتفع بذلك ويسرُّ به، فإذا علم أو ظنَّ أنه يغرق ويتلف ماله الذي أعطاه إياه، لم يحسن أن يختار ذلك، لأنّه ضرر محض يوصله إلى نفسه وغمّ يتعجّله. والتكليف بخلاف ذلك، لأنّه خالص لنفع المكلف، ولا انتفاع له تعالى ولا استضرار بشيء من أحوال المكلف، فلا يجب حمل أحد الأمرين على الآخر.

وأكثر ما يلزمنا أن نجيز متى قدرنا في الشاهد من يُعرض غيره لنفع يخصُّ المعرض، ولا يعود منه شيء إلى معرضه، ولا يلحقه بمضرتّه ضرر ولا غمّ ولا نفور طباع، وإن كان ذلك متعذراً لا يوجد أن يحسن تعريضه. وهذه حالة كما نعلم أو نظنُّ أنه لا يصل إليه، ويستضرُّ بسوء اختياره بعاقبته. ونحن نجيز ذلك على هذا الترتيب والتقدير.

فأما [الدليل] على أن فقد علمه بأنه يطبع ليس بوجه قبح، فهو أن ذلك يقتضي قبح كلّ أمر في الشاهد، لأنّ الأمر منّا غيره بالفعل المؤدّي إلى نفعه إذا امثل لا يعلم أنه يطبع أو يعصي، ولا طريق لنا إلى العلم بذلك، وكان يجب قبح كلّ أمر في الشاهد، وقد علمنا خلافه.

فأما دعوى كونه عبثاً فباطلة، لأنّ العبث ما لا غرض فيه وليس فيه غرض مثله، وفي التكليف غرض جليل وهو تعريض [المكلف] لمنزلة الانتفاع بالثواب الذي لا يجوز أن يستحقّ ولا يحسن إلا بهذا التكليف، فكيف يكون عبثاً؟!]

/ [[ص ١٣٢]] فإن قيل: أليس من زرع سبخة مع ظنّه القويّ بأنها لا تُجدي يوصف بأنه عابث، ولا ينفعه أن يقول: إن غرضي التعرّض للانتفاع بالزرع، وإلا كان مثله تكليف من يكفر.

قلنا: زارع السبخة مع ظنّه أنّها لا تُجدي شيئاً فعلة قبيح، لا من حيث كان عبثاً بل من حيث كان مضيعاً ماله، ومضراً لنفسه، ومتعجّل الغمّ بذلك. ألا ترى أنه لو جعل له بإزاء ما يتلف من بذره المنافع السنيّة لحسن منه ذلك، وإن علم أو ظنَّ في الأرض أنّها لا تنبت؟ أن وجه القبح هو المضارّ الواصلة إليه دونه ظنّه أنّها لا تنبت، ولو قبح ذلك للعبث لخرج بأدنى غرض عن العبث، فكان حسن منه أن يزرع السبخة إذا سرّ بذلك بعض أصدقائه أو ضحك من فعله.

فيلزم من سلك هذه الطريقة من بغدادية المعتزلة، فإنهم يُقبّحون تكليف من المعلوم أنه يكفر إذا لم يكن لطفاً في إيمان غيره

الواضحة أنه تعالى ممن لا يفعل القبيح، فيجب القطع على حسن تكليف من علم أنه يكفر، وانتفاء جميع وجوه القبح عنه.

وهذه الطريقة تغني عن إشارة إلى وجه على التفصيل، أو بيان انتفاء كل وجوه القبح عنه على التفصيل. وسلوك هذه الطريقة في هذا التكليف أوجب منها في كل موضع، لأن تكليفه تعالى من يعلم أنه يكفر لا نظير له على الحقيقة في الشاهد، والأمثال يشبه من كل وجوهه، فجرى مجرى شهوة القبح في أنه لما لم يكن لها أصل في الشاهد اعتمدنا في حسنها على فعل الله تعالى، وكذلك نعلم في أن الحسن قد يفعل لحسنه. على أنه تعالى قد فعل ذلك مع استحالة المنافع عليه، فعلم أنه إنما فعله لمجرد حسنه.

وليس لأحد أن ينازع في موت من يكفر على كفره، ويدعي أن كل [من] أظهر الكفر لا بد أن يتوب قبل موته، لولا هذا ما حسن تكليفه. وذلك أن هذه مكابرة، لأننا نعلم الاعتقادات من غيرنا ضرورة، ونضطر إلى / [[ص ١٣٦]] استمرار كثير من الكفار على كفره إلى حال موته، ولو لم يكن في ذلك إلا ما هو معلوم من دين الرسول ﷺ ضرورة، ومن اجماع الأمة على أن في الكفار من يموت على كفره ويُعاقب في القيامة عليه، لكفى. على أن الشاك في قبح تكليف من يعلم أنه يكفر ويعصي ويجعل ذلك وجه القبح، ولا يُفرق بين عاصٍ مستمر على عصيانه وبين من يتوب بعد ذلك، لأن استحقاق الذم والضرر قد حصل بالكفر الأول، فأى فرق بين أن يتخلص منه بتكليف آخر أو لا يتخلص؟

فإن قيل: إن كان العلم بأن المكلف يعصي لا يقتضي قبح تكليفها فأجيز وبعثة نبي يعلم من حاله أنه لا يؤدي الرسالة. قلنا: بعثة من لا يؤدي إلى العباد مصالحهم محل بإزاحة علتهم في تكليفهم، ويقتضي مع اللطف في التكليف والتمكين، فلذلك لم يجوز، لا لأنه تكليف من في المعلوم أنه يعصي. وليس بمنكر أن يعرض في تكليف من علم الله تعالى أنه يعصي وجه يقتضي قبحه، وهو غير ما ظن مخالفتنا.

فصل: في تمييز وجوه حسن تكليف من المعلوم أنه يعصي من الوجوه التي يقع عليها التعريض للنفع يجري مجرى الابتداء به: وهذا التكليف إنما يقبح على أحد وجهين: إما أن يكون مفسدة لهذا المكلف نفسه في فعل آخر أو لمكلف غيره. والوجه الآخر أن يعلم الله تعالى في طاعة أخرى في غير التي يعلم أنه

التمكين من ذلك كله ارتفع التمكين من ذلك كله. وليس خلق الولد وما أشبهه تمكيناً بل هو محض / [[ص ١٣٤]] الاستفادة، بل التمكين سابق له، وإذا ارتفع فالتمكين من الصلاح والفساد ثابت. ويجب على من ادعى من المفسدة في التكليف من المعلوم أنه يكفر أن يكون بإرشاد الضال عن الدين إذا لم يقبل مفسدة كذلك، وإدلاء الحبل إلى الغريق الذي لا يتشبث، ونظائر ذلك من الأمثلة معلوم خلاف ذلك.

فإن قيل: ما تقولون في مدلي الحبل إلى من يعلم أو يظن [أنه] يخنق به نفسه؟ هل هو في حيز المفسدة أو التمكين؟

قلنا: في حيز المفسدة، لأنه قادر على قتل نفسه بأعضائه، فإدلاء الحبل لا يتمكّن من قتل كان قبله غير متمكّن منه، فخلص كونه مفسدة. وليس كذلك إدلاء الحبل إلى من يعلم أو يظن أنه لا يتمكّن به فيخرج، وإن كان هذا أو ذاك معاً قد حصل في ضرر وفساد، لأن إدلاء الحبل تمكين له من الخروج على وجه ما كان حاصلًا من قبل، فاختره لفساد عنه لا يلحقها بالمفسدة، وبه يُمكن بالمصلحة والمفسدة، ولو ارتفع الإدلاء لارتفع التمكين. وليس كذلك قاتل نفسه بالحبل، لأنه ممّا لا حظ له في التمكين سابق له، فتجرد كونه مفسدة.

فأمّا القول بأن هذا التكليف سوء نظر من حيث لو خيّر منه المكلف أو أحسن الاختيار لم يخيره، فباطل، لأن المكلف إذا علم أن عاقبة الاستمرار واستحقاق العقاب وإذا كان ذلك بجنايته لم يجوز أن يختاره، فيكون مدخلاً نفسه في ضرر محض يتعجل الغم به والخوف منه.

وهذا الوجه غير ثابت في مكلفه. ألا ترى أنه لو خيّر فأحسن الاختيار لنفسه لما اختار العقاب في الآخرة ولا الحدود في الدنيا، ولا اختار الذمّ قبالة اللوم على القبائح، ولم يوجب أنه لا يختار كونه قبيحاً من فاعله؟ وما / [[ص ١٣٥]] يختاره الحكيم لغيره من الأفعال لا يجب حمله في قبح أو حسن على ما اختاره الإنسان لنفسه، ولهذا حسن منّا تقديم الطعام إلى الجائع مع ظننا أنه لا يأكل، واستدعاء المخالف إلى الحق وإن ظننا أنه لا يقبل، ولا يحسن ممن دعوانه أن يختار ذلك لنفسه، ولا أن يدخل نفسه فيما يغلب على ظننا أنه يجلب عليه ضرراً.

طريقة أخرى: ومما يدل على حسن تكليف الله من يعلم أنه يكفر: أنه تعالى قد كلف من هذا حاله، وقد ثبت بالأدلة القاهرة

غرض فيه، وهذا التكليف فيه غرض، وهو التعريض للثواب والنعمة. ويجب أن يكون إحساناً وإنعاماً، لأنَّ التعريض للشيء في حكم إيصاله إليه. وبهذا أجبنا كلُّنا من طعن في تكليف الله تعالى من يعلم أنه يكفر بأنه عبث.

وإن قيل: إنَّه عبث لا من حيث علم أنه لا يقبل، بل من حيث كان بإزائه ما يطيع فيه ويبلغ به الغرض.

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

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

قلنا: لكنَّه في معناه ومن جنسه، لأنَّ الغرض في الإحسان إلى زيد هو حسن الإحسان وانتفاع المحسن إليه، فإذا فاق هذا في شخص وكان الغرض تاماً في شخص آخر، كان تعريض من لا يقبل والعروض عن تعريض من يفعل في حكم العبث. والشاهد الذي فزعوا إليه في هذا الباب قاضٍ عليهم، فإنَّهم كما لا يستقبحون تقديم طعام مخصوص لا يأكله وترك تقديم غيره ومعلوم أنه يأكله، ويستقبحون ممن له غرض في حاجة مخصوصة يعلم أو يظنُّ أنه إن أنفذ فيها أحد علمانه قضاها وإن أنفذ الآخر لم يقضها، أن يُنفذ المخفق دون المنجح ويُعدُّونه عبثاً، سواء تلك الحاجة تخصُّ نفع المرسل والمرسل به.

/ [[ص ١٣٩]] وأما تقديم الطعام الذي جعل عمدة في هذه المسألة فنحن نعلم أن أحدنا إذا كان غرضه أن يُشبع بعض الجياع، وعلم أو ظنَّ أنه إن قدم إليه طعاماً مخصوصاً لم يتناول منه شيئاً وإن كان لو تناول لشبع به، وفرضنا أن هناك طعاماً آخر لا يُشبع لكنَّه يُمسك الرمق ويثبت معه الحياة، وعلم أنه إن قدمه إليه بدلاً من الأوَّل تناول منه وأمسك رmqه، فإنَّه لا يحسن منه أن يُقدِّم الطعام المشبع وهو يعلم أنه لا يتناوله ولا يتمُّ فيه غرضه، ويعدل عن الثاني الذي يعلم أنه يتناوله ويمسك رmqه. ولا يقبل منه الاعتذار بأنَّ غرضي الشبع. وهذا لا يتمُّ في الطعام الذي لا يتناول دون الذي يتناول، لأنَّ العقلاء لا يقبلون هذا العذر ويقولون له: الطعام الثاني وإن لم يكن فيه كلُّ غرضك ففيه شطره إذا كثر، وإذا عدلت إلى تقديم طعام من جنسه للشبع وأنت تعلم أنه لا يتناول كنت عابثاً مقبِّحاً وناقضاً للغرض.

يعصي فيها، أنه إن كلفه إياها أطاع فيها والثواب على الطاعتين متساوٍ، فإنَّه لا يجوز في هذا الوجه أن يُكلفه ما يعصي فيه بل يُكلفه ما يعلم أنه يطيع فيه.

ولا شبهة في قبح التكليف على الوجه الأوَّل، لأنَّ كون الفعل مفسدة / [[ص ١٣٧]] متى حصل كان الفعل قبيحاً. وأما الوجه في القسم الثاني فهو: أنه متى كان غرضه في تكليفه [أن يُعرِّضه لمبلغ من الثواب وعلم أنه يطيع إذا كلفه بعض الأفعال ويستحقُّ ذلك الثواب الذي عُرض له وأنه يعصي إذا كلفه غيره متى انفعل لم يحسن تكليفه ما يعصي فيه، سواء كان الوقت واحداً أو مختلفاً، لأنَّ تكليفه] ما يعصي فيه والحال هذه دون ما يطيع عبث، وربَّما قيل: إنَّه نقض الغرض.

وقد استدلَّ على قبح هذا التكليف وأنه جارٍ مجرى العبث، بأنَّ من كان غرضه مناً سدَّ جوعة غيره، وعلم أنه متى قدَّم إليه طعاماً مخصوصاً امتنع من الأكل وإن قدَّم غيره أكل، فإنَّه لا يجوز أن يُقدِّم ما يعلم أنه لا يأكل ولو فعل لكان عابثاً. وليس يجري ذلك مجرى أن يكون في الطاعة الأخرى مزيد ثواب على التي يطيع فيها وأراد تعريضه لذلك القدر من النفع، لأنَّه يحسن على هذا الوجه أن يُكلفه ما يعصي فيه دون ما يطيع، لأنَّ غرضه في نفعه ما لا يصل إليه إلا تكليف ما علم أنه يعصي فيه.

وعلى هذه الطريقة يجب أن يقال في من كفر وعلم تعالى أنه إن بقاه آمن أو تاب: إنَّه لا يخلو من أن يكون القدر الذي عُرض له من الثواب يتساوى فيه التكليف الذي عصي فيه، والتكليف الذي لو بقي فيه لأطاع أو لا يتساوى، فإنَّ تساويهما لم يحسن أن يُكلف الأوَّل بل يُكلف الثاني الذي يطيع فيه على ما تقدَّم ذكره، فإنَّ كان التكليف الأوَّل الذي يعصي فيه هو الزائد الثواب لم يجب التبقية وجاز الاخترام، وكذلك إن كان التكليف الثاني هو الزائد الثواب لم يجب التبقية، لأنَّ الغرض من التعريض القدر المخصوص من الثواب في الأوَّل دون الثاني.

/ [[ص ١٣٨]] هذا الذي قرَّر وحرَّره صاحب كتاب المغني، وذكر أن أصول أبي هاشم يقتضيه.

والذي يقوى الآن في نفسي خلاف هذا، والأشبه الأليق بمذهب أبي هاشم إجازة أن يُكلف فيه من الطاعين دون ما يطيع فيه، وإن كان الغرض قدراً من الثواب متساويان فيه، ولا يجب أن يكون تكليف ما يعصي فيه عبثاً على ما ذكر، لأنَّ العبث ما لا

وأما تبقية التكليف على مؤمن علم من حاله أنه إن بقي عليه التكليف / [[ص ١٤١]] كفر، فمما لا خلاف فيه بين أبي علي وأبي هاشم، والوجه في حسن تكليف من المعلوم أنه يكفر ابتداءً وجه في حسن ذلك التعريض لنفع لا يُنال إلا بالتكليف.

ومن فرق بين الأمرين بأن المؤمن قد استحقَّ الثواب فلا يجوز أن يُكَلَّفَ مع العلم بأنه يحبطه، وليس كذلك من علم أنه يكفر في الأصل. فلم يأت بشبهة، لأنَّ إحباطه للثواب إذا كان من قبلة بسوء اختياره وجنابته على نفسه، جرى مجرى اختياره مسيئاً إلى نفسه ما يستحقُّ به في أصل العقاب، فإن قبح لأحد أمرين قبح للآخر.

فصل: في وجوب انقطاع التكليف:

إذا كان الغرض في التكليف للثواب فلا بدَّ من انقطاعه ليصل المكلف إلى الثواب الذي هو الغرض بالتكليف وليس بوقت انقطاعه بزمان بعينه، بل يوجهه على الجملة، لأنَّ الواجب قد يجب على سبيل الجملة، وكذلك القبيح أيضاً قد يقبح على هذا الوجه، كما نقوله في قبح إحدى الجنائتين في المحلِّ الواحد على الجملة دون التعيين. وإنما يجب عليه تعالى قطع التكليف إذا لم يحصل ذلك القطع من غيره تعالى.

وأما انقطاع تكليف جميع المكلفين على وجه الاجتماع، فإنَّ العقل لا يوجهه، فإنَّ علمَ فبالسمع، والعقل يُجوز أن يكون بعض الخلق مثاباً في وقت غيره فيه بعينه مكلف.

وإجماع الأمة على أنَّ الآخرة دار ثواب لا يمنع أن يكون الملائكة هناك.

وإن قلنا: إنَّها دار ثواب لكلِّ مكلف حملنا ما تتولاه الملائكة من الثواب والعقاب في دار الآخرة على أن لهم فيه شهوات ومسارِّ ولذات.

/ [[ص ١٤٢]] فصل: في أنَّ الثواب لا يقترن بالتكليف ولا يتعقبه من غير تراخ:

إذا كان من الثواب أن يكون خالصاً من الشوب والتكدير حتى يحسن إلزام المشاقِّ العظيمة له، لم يجز امتزاجه بالتكليف، لأنَّ التكليف لا يعرئ من المشاقِّ والمضارِّ والغموم.

وأيضاً فإنَّ اقتران الثواب بالتكليف يقتضي الإلجاء في الفعل الذي ضمن عليه.

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

إن قيل في الموضوع المختلف فيه: إنَّه نقض للغرض وقد أجزتم كلُّكم معشر أصحاب أبي هاشم بلا خلاف منه ولا منكم، أنَّ تكليف الله تعالى الطاعة التي يعلم أنَّ المكلف يعصي فيها ويعدل عن تكليفه، للطاعة التي يعلم أنه يطيع فيها إذا علم أن ثواب ما يعصي فيه أوفر، وكان غرضه التعريض لذلك القدر الوافر من الثواب. وهذا نظير من إشكال في قبحه، من المثل بتقديم الطعام المشيع والعدول عن الذي يمسك الرمق.

فإن قيل: أخذنا له نفع وسرور في بلوغ غرضه ويلحقه غمٌّ وضرر بفوت غرضه، فلهذا استقبح ما ذكرناه.

قلنا: وعليكم مثل هذا في الاستشهاد بتقديم الطعام الذي لا يتناول والعدول عمَّا يتناول، فلا تجعلوا ذلك أصلاً لتكليف الله تعالى الذي لا يلحقه / [[ص ١٤٠]] في تمامه نفع ولا في فوته ضرر، ولهذا قال الشيوخ في مسألة من يعلم الله تعالى أنه يكفر: إذا هُوَّ عليهم بإيراد تلك الأمثلة الرائعة مثل دفع السيف إلى من يقتل به نفسه وأولاده دون من يستعمله في مصالحه، أنَّ تكليف أحدنا لا يكاد يخلص من انتفاع يمسُّ المكلف ويتعدى إليه. والأمثال لتكليف الله تعالى توجد في الشاهد على حقيقته، وعلى هذا يجوز أن يُكَلَّفَ الله تعالى مكلفاً اليوم الذي [يعلم] أنه يعصي فيه ولا يُكَلَّفَ اليوم الذي يعلم أنه يطيع فيه وإن توالى ذلك، كما يجوز عند الكلِّ من هذه الطائفة أن يُكَلَّفَ كلَّ من علم أنه يكفر ولا يُكَلَّفَ أحداً ممن علم أنه يؤمن.

والصحيح على هذه الطريقة: أنه يجوز إماتة الكافر وإن علم الله تعالى أنه لو بقاه مكلفاً لآمن، بخلاف قول أبي علي. والوجه في ذلك: أنَّ التكليف في الأصل تفضُّل وغير واجب تكليف من علم أنه يؤمن في الأصل وكذلك في الفرع، وأيُّ فرقي في سقوط الوجوب بين ابتداء تكليف من علم أنه [يؤمن]، وبين استمرار التكليف على من علم أنه يؤمن؟ وقد بيَّن في مواضع أنَّ التكليف الثاني لا يكون لطفاً في الأوَّل، فيجب لمكانه، لأنَّ اللطف لا يكون إلا في منتظر، ولا يصحُّ أن يكون لطفاً في نفسه، لأنَّه تمكين والتمكين منفصل من اللطف. فلم يبقَ إلا أن يقال: يجب التكليف الثاني، لأنَّه تمكين من إزالة المضرة بالعقاب. وهذا غير واجب، لأنَّ المضرة إنَّما أتت في استحقاقها من قبل نفسه وقد كان متمكناً من أن لا يستحقَّها. ولا فرق بين من أوجب التمكين في إزالة العقاب، وبين من أوجب التمكين من استحقاق الثواب.

والغرض في المسألة أن نُلزِمَ المجبِّرة على اعتقادها في أن الكافر ليس بقادر على الإيمان، أن يقبح تكليفه الإيمان في حال كفره، وأن لا يكون مأموراً به، وفي ارتكاب ذلك خروج عن دين المسلمين.

/ [[ص ١٠٠]] [حسن التكليف من الله تعالى]:

مسألة: قال السيّد المرتضى رحمته الله: وقد كلف الله تعالى كل من تكاملت شروط التكليف فيه من العقلاء، ووجه حسن التكليف أنه تعريض لنفع عظيم لا يوصل إليه إلا به.

شرح ذلك: كل من أكمل الله تعالى عقله وجعل فيه شرائط التكليف من الشهوة والنفار والآلة والقدرة ونصب الأدلة فيما يحتاج إليها ولم يغنه بالحسن عن القبيح، فإنه لا بد من أن يكون مكلفاً له، لأنه لو لم يكن كذلك لكان جعله على هذه الأوصاف عبثاً قبيحاً، تعالى الله عن ذلك.

ووجه حسن التكليف أنه تعريض للثواب الذي لا يحسن الابتداء بمثله، لأن ما يحسن الابتداء بمثله من المنافع الخالية من تعظيم وتبخيل لا يحسن التكليف لأجلها وكان يكون قبيحاً، وإنما يحسن لمنافع الثواب بمقارنة التعظيم والتبجيل لها. وسنبيّن ذلك في موضعه إن شاء الله.

[في أن الثواب لا يحسن الابتداء به]:

مسألة: قال السيّد المرتضى رحمته الله: والتعريض للشيء في / [[ص ١٠١]] حكم إيصاله، والنفع الذي أشرنا إليه هو الثواب، لأنه لا يحسن الابتداء به، وإنما يحسن مستحقاً، ولا يُستحق إلا بالطاعات.

شرح ذلك: قد بيّنا أن وجه حسن التكليف أنه تعريض لمنافع عظيمة لا تُنال إلا به ولا يحسن الابتداء بها والتعريض للشيء في حكم إيصاله.

يدل على ذلك: أنه لا فرق بين من قدّم إلى غيره أنواعاً من الملائد وبين من أعطاه أموالاً يتمكّن بها من تحصيل تلك الملائد، أنه في الحالين يكون محسناً إليه ومتفضلاً عليه. وهذا معلوم ضرورة.

والمنافع التي عرّض المكلف لها هي منافع التي يقارنها تعظيم وتبجيل، ولا يحسن الابتداء بها هذه صورته، وإنما يحسن الابتداء بمنافع خالية من التعظيم والتبجيل على وجه التفضّل. فأما ما هو بصفة الثواب فلا يحسن فعله إلا مستحقاً.

/ [[ص ١٠٢]] والذي يكشف عن ذلك: أنه لا يحسن من

بعض حكمائنا أن يتدبّر من لا يعرف ولا صدر منه ما يستوجب

قلنا: ليس يمتنع أن يعرض في الحقوق المستحقّة أمر يقتضي تأخيرها ولا يخرج بذلك الاستحقاق. ألا ترى أن وليّ اليتيم لو علم أو غلب في ظنّه أن بعض حقوق اليتيم لو تعجلها أو قبضها ممن هو عليه تلف وهلك لوجب عليه تأخيرها طلباً لمصلحة اليتيم، والعدول عن تعجيله خوفاً من مضرّته؟ وإذا كان الإثابة في حال التكليف عائدة على نقض استحقاق الثواب، وجب تأخيرها وتوفير ما يستحقّه في هذه الأوقات التي أخرّ فيها في الآخرة عند اتّصال الثواب إليه.

وإنما منعنا من أن يتعقّب الثواب التكليف بلا فصل ومن غير تراخ، لأن ذلك يقتضي الإلجاء إلى الطاعات، لأنه لا فرق في ذلك بين المصاحب للتكليف وبين المتعقّب له بغير تراخ، لأنّ الجميع في حكم الحاضر الحاصل. والنفع إذا كان حاضراً، اقتضى أن تكون الطاعات مفعولة، لا لحسن الطاعات، وذلك مخلّ باستحقاق الثواب.

/ [[ص ١٤٣]] والمدة التي يجب أن تكون من التكليف وفعل الثواب، لا يعلم تحقيقها إلا الله تعالى، فليس تمييز ذلك من فروضنا. ويكفي العلم على سبيل [الجملة] أنه لا بد من مهلة وتراخ.

وإذا وجب قطع التكليف فهو تعالى مخير في قطعه في آخر المكلفين بالموت أو بالإفناء أو بغير ذلك ممّا به يقطع التكليف.

وقد قيل: إنه تعالى لا يجوز أن يجمع في آخر المكلفين بين الموت والفناء، لأنه يقتضي كون أحدهما عبثاً.

* * *

شرح جمل العلم والعمل / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

/ [[ص ٩٨]] مسألة: قال السيّد المرتضى رحمته الله: وتكليف من

ليس بقادر في القبح كتكليف العاجز.

/ [[ص ٩٩]] شرح ذلك: قد علمنا ضرورة قبح تكليف العاجز. ألا ترى أن من كلف غلامه وهو لا يقدر على حمل عشرة أرطال، حمل مائتي رطل، أو كلف وهو أعمى أو أمّي قراءة الكُتُب وتنقيط المصاحف، أو كلفه وهو مقعد أو مقيد العدو، كان مستحقاً للذم عند العقلاء ملوماً عندهم موبخاً على فعله ظالماً لعبده بتهديد إيّاه على مخالفته، والحال ما فرضناه.

ونحن نعلم أن تكليف من ليس بقادر أصلاً مثل تكليف العاجز، لأنّ العاجز أيضاً إنما قبح تكليفه لأنه ليس بقادر على فعل ما كلف، وإذا كان مثله وجب أن يتساويا في باب القبيح.

وليس كذلك الإخبار عن الشيء في أنه لا يحسن إلا مع العلم ويقبح مع الظن، لأن الإخبار ليس طريق حسنه وقبحه المنافع والمضار. وهذه جملة كافية في هذا الباب.

[وجوب انقطاع التكليف]:

مسألة: قال السيّد المرتضى رحمته الله: ولا بدّ من انقطاع / [[ص ١٠٤]] التكليف، وإلا انتقض الغرض فيه من التعريض للثواب.

شرح ذلك: التكليف لا بدّ من أن يكون منقطعاً، لأننا قد بينّا أن وجه حسنه التعريض للمنافع التي لا يحسن الابتداء بمثلها، فلو دام التكليف لما أمكن وصوله إلى تلك المنافع، لأن من شأنها وصفاتها أن تكون صافية من الشوائب ولا يقترن بها شيء من المشاق، والتكليف فيه مشقة فلا يجوز أن يقترن بالثواب.

فأمّا كَيْفِيَّةَ زواله فلا مجال للعقل فيه، لأنّ العقل يُجوز أن يزول التكليف بكلّ ما يزيل العقل من موت أو جنون أو اغماء أو نوم، ولا ترجيح في ذلك لبعضه على بعض. غير أن المسلمين قد أجمعوا أن الله يفني الخلق ثم يعيدهم للثواب.

فلهذا الإجماع قطعنا على أن التكليف لا يزول إلا بالموت.

[في أن متعلّق التكليف ما هو؟]:

مسألة: قال السيّد المرتضى رحمته الله: والحيّ المكلف هو هذه الجملة المشاهدة، لأن الإدراك يقع بكلّ عضو من جملتها ويتبدى الفعل في أطرافها، ويخفّ عليها إذا حُمِلت باليدين ما يثقل أو يتعدّر إذا حُمِلت باليد الواحدة.

شرح ذلك: الذي يدلّ على أن الفاعل هو هذه الجملة المشاهدة دون ما / [[ص ١٠٥]] خالف فيه قوم من أنه غيرها مثل معمر ومن تابعه، أو أنه جزء فيها على ما ذهب إليه النظام، أو أنه جسم منسب في هذه الجملة على ما حكى عن ابن الأخشاذ أشياء:

منها: أن الإدراك يقع بكلّ جزء من أجزاء هذه الجملة، ويتألّم الحيّ بما يحلّها من الآلام، والألم لا يصحّ وجوده إلا في محلّ فيه حياة. وكذلك الإدراك لا يصحّ إلا بمحلّ فيه حياة، بدلالة أن ما لا حياة فيه من / [[ص ١٠٦]] الظفر والشعر وغيرهم لا يدرك به ولا يتألّم منه، فلمّا صحّ الإدراك بهذه الأجزاء دلّ على أنّها هي الحيّة الفعّالة.

ومنها: أنه يصحّ من الحيّ الفاعل أن يتبدى الفعل في أطراف

التعظيم والتبجيل ولا عرف ذلك منه فيُعظّمه ويُبجّلّه. وإن كان حسن منه أن يتبدى بمنافع خالية من تعظيم وتبجيل ولا وجه يُستحقّ به الثواب إلا ما كان طاعة من واجب أو ندب، لأنّ المباح من الفعل وإن كان حسناً لا يُستحقّ به مدح ولا ثواب، والقبیح يُستحقّ به الذمّ، وما خلا من حسن أو قبح لا يُستحقّ به شيء من ذلك. فعلم بذلك صحّة ما قلناه.

[حسن تكليف الكافر]:

مسألة: قال السيّد المرتضى رحمته الله: ويحسن تكليف من علم الله أنه يكفر، لأنّ وجه الحسن ثابت فيه، وهو التعريض للثواب. وعلمه بأنه يكفر ليس بوجه قبح، لأننا نستحسن أن ندعو إلى الدين في الحالة الواحدة لجميع الكفّار لو جمعوا لنا، مع العلم بأنّ جميعهم لا يؤمنون، ولأننا نعرض الطعام على من يغلب في ظنوننا أنه لا يأكله، ونرشد إلى الدين من نظنّ أنه لا يقبل، ويحسن ذلك منّا مع غلبة الظنّ. وكلّ ما طريق حسنه أو قبحه المنافع أو المضارّ قام الظنّ فيه مقام العلم.

شرح ذلك: تكليف من علم الله أنه يكفر حسن. ووجه الحسن فيه ما قدّمناه: من أنه تعريض لمنافع لا يحسن الابتداء بمثلها، وبمثل ذلك حسن / [[ص ١٠٣]] تكليف من علم أنه يؤمن فقد استويا في باب التعريض، فيجب أن يستويا في باب الحسن.

وعلم الله تعالى بأنه لا يقبل ويعصي فيما كلفه، لا يجوز أن يكون وجهاً لقبح هذا التكليف، لأنّه لو كان لوجب أن يكون وجه قبح تكليف بعضنا لغيره إذا علم أو ظنّ أن ذلك الغير لا يقبل. ونحن نعلم ضرورةً أنه يحسن منّا أن ندعو جميع الكفّار في حال واحدة إلى الإيمان، مع علمنا ضرورةً بأنّ جميعهم لا يؤمنون. فلو كان العلم بأنه يكفر وجهاً لقبح التكليف لقبح ما قدّمناه وقد علمنا خلاف ذلك.

وأيضاً فإنه يحسن من الواحد منّا أن يُقدّم طعاماً إلى غيره ويُعرضه ليتناوله مع غلبة ظنه بأنه لا يتناوله لعادة سيّئة ويكون ذلك حسناً منه.

وإذا حسن مع الظنّ حسن مع العلم أيضاً، لأنّ كلّ ما طريق حسن أو قبحه المنافع أو المضارّ من التجارات والأسفار والريح والخسران، قام الظنّ فيه مقام العلم والتكليف من الأمر الذي وجه حسنه أنه تعريض للمنافع فيجب أن يحسن أيضاً مع العلم والظنّ.

مسألة: [في التكليف]:

التكليف حسن لكونه تعريضاً لما لا يصل إليه إلا به، ويشتمل على خمس مسائل:

أولها: ما التكليف؟

وثانيها: [ما يجب كون المكلف عليه من الصفات.

وثالثها: [ما يجب كون المكلف تعالى عليه من الصفات.

ورابعها: [بيان الغرض في التكليف.

/ [[ص ١١٣]] وخامسها: بيان المكلف وصفاته التي يحسن معها التكليف.

فأما حقيقة التكليف، فهي: إرادة الأعلى من الأدنى ما فيه مشقة على جهة الابتداء، الدليل على صحة ذلك: أنه متى تكاملت هذه الشروط وصف المرید بأنه مكلف، والإرادة بأنها تكليف، والمراد منه بأنه مكلف، ومتى اختل شرط لم يثبت شيء من هذا الوصف.

وأما ما يجب كون المكلف عليه من الصفات فيجب أن يكون المكلف بالحسن منعماً بنعم يوجب طاعته على المكلف، معلوماً أو مظنوناً من حاله أنه لا يريد قبيحاً.

وأما ما يجب كونه تعالى عليه من الصفات في حق كونه مكلفاً ما يشقُّ فعلاً وتركاً تعريضاً للشواب ويلزم المكلف عبادته كذلك، فينقسم إلى صفات هو سبحانه تعالى عليها، وصفات يتعلّق بأفعاله.

فأما ما يختصّه تعالى، فكونه تعالى قادراً على كل ما يصحُّ كونه مقدوراً، عالماً بكل معلوم، لا يجوز خروجه عن الصفتين، ليقطع المكلف على وصوله إلى ما لا يحسن التكليف من دونه.

ومريداً [لأن] اختصاص التكليف بوجه يفتقر إلى كون المكلف سبحانه مريداً له دون غيره.

وعلى الصفات التي لا تتم هذه الصفات من دونه، أو هي مقتضاة عنها، كموجود وحى وقديم.

/ [[ص ١١٤]] وينفي عنه تعالى ما يقدر في ثبوتها من التشبيه، والإدراك بالحواس، والحاجة، والثاني.

وأما ما يتعلّق بأفعاله، فأن يكون حكيماً لا يفعل قبيحاً، ولا يريد، ولا يخلُّ بواجب، من حيث كان تجويز خلاف ذلك يرفع الثقة بما لا يحسن التكليف إلا معه، ويعلم ما يقتضي ذلك من المسائل وفساد ما يقدر فيه.

هذه الجملة من اليد والرجل، من غير أن يتحرّك ما يليها ويتصل بها. فلو كان الفعل غيرها لاستحال ذلك كما يستحيل أن يبتدئ الفعل في غيرها من الجمل.

ولو كان جزء في القلب لاستحال أيضاً ذلك بمثل ما قلناه، أو كان يجب أن يتحرّك ما بين الطرف والقلب إن فعل فعلاً فيه على وجه التوليد لذلك، كما أنه إذا حرّك جسماً من الأجسام تحرّك ما بينه وبين ذلك الجسم لاعتماده عليه، وقد علمنا خلاف ذلك.

ومنها: أنه لو كان غير هذه الجملة لكان إذا حمل أحدنا شيئاً بإحدى يديه فثقل عليه أو تعذّر، لما خفّ أو تآتت إذا حُمِلَ باليدين معاً، لأن على مذهب الخصم القدر في الحي لا في اليد.

وكان يجب أن يتآتت باليد الواحدة ما يتآتت باليدين ولا يتعذّر، وقد علمنا خلاف ذلك.

وإنها خفّت باليدين ما ثقل باليد الواحدة لأن القدر حالة في اليدين معاً، فإذا استعملتا تضاعف القدر فتآتت الفعل، فإذا فُعل باليد الواحدة كانت القدر فيها أقل، فلاجل ذلك تعذّر الفعل.

* * *

البرهان على ثبوت الإيمان/ أبو الصلاح الحلبي (ت ٤٧ هـ):
[[ص ٥٠]] وحسن التكليف لكونه تعريضاً لما لا يوصل إليه إلا به من الشواب.

وكون التعريض للشيء في حكم إيصاله من حسن وقبح، لأنه لا حسبة له بحسن التكليف غيره، وعلمه سبحانه بكفر المكلف أو فسقه لا يقتضي قبح تكليفه، لكونه تعالى مزيجاً لعلته ومحسناً إليه كإحسانه إلى من علم من حاله أنه يؤمن، أتى من قبل نفسه فالتبعة عليه دون مكلفه سبحانه.

* * *

تقريب المعارف/ أبو الصلاح الحلبي (ت ٤٧ هـ):

[[ص ١١٢]] مسألة: [في قبح تكليف ما لا يطاق]:

ويقبح تكليف ما لا يطاق، وحقيقته: ما يتعذّر وقوعه من المكلف لفقد قدرة عليه، أو حصول عجز لو كان معنى، أو فقد آلة أو بنية أو علم فيما يحتاج إليها، أو حصول منع، أو تعليق بزمان لا تصحُّ في مثله.

الدليل على ذلك: ذمُّ كافة العقلاء من كلف غيره ما يتعذّر وقوعه من جهته لأحد الأسباب التي ذكرناها، ووصفه بأنه تكليف لما لا يطاق.

لدفع الضرر عنه لكونه قادراً على ذلك من دون التكليف فيصير عبثاً، علمنا أن الغرض هو التعريض للنفع.

وقلنا: إن التعريض للنفع حسن، لعلمنا - وكل عاقل - بحسن تكلف المشاق في أنفسنا، وتعريض غيرنا لها تعريضاً للنفع، واستحقاق المدح من عرض غيره لنفع، كاستحقاقه على إيصاله إليه.

[ص ١١٦] / وقلنا: إن هذا النفع ثواب، لأن ما عدها من ضروب المنافع يحسن منه تعالى الابتداء بها، فلا يجوز أن يكلف المشاق لما يحسن الابتداء به، لأن ذلك عبث لا يجوز عليه سبحانه. وقلنا: إن الثواب مما يقبح الابتداء به، لكونه نفعاً واقعاً على جهة الإعظام مقترناً بالمدح والتبجيل، ومعلوم ضرورة قبح الابتداء بالمدح والتعظيم، وإنما يحسن مستحقاً على الأمور الشاقة الواقعة عن إثارة، ولذلك اختصت منافع من ليس بعاقل من الأحياء بالتفضل والعوض دونها، لتعذر استحقاقهم له.

ووجود الجماد لنفع الحيّ ظاهر في أكثره، وما لا يعلم ذلك من حاله تفصيلاً فمعلوم على الجملة، من حيث كان خلاف ذلك يقتضي كون موجد سبحانه عبثاً، وذلك فاسد.

ولا يقدح في حسن تكليف العاقل للوجه الذي بيّناه تكليف من علم من حاله أنه يكفر أو يعصي، لأن الوجه الذي حسن تكليف من علم من حاله أنه يؤمن قائم فيه، وهو التعريض للثواب، وكونه سبحانه عالماً من حاله أنه لا ينتفع بما عرض له لا ينقض الغرض المجري بالتكليف إليه، لأن المعرض للنفع الممكن من الوصول إليه محسن إلى المعرض وإن علم أو ظن أنه لا ينتفع، بل يستضرّ بسوء اختياره.

يُوضّح ذلك: حسن عرض الطعام على الجائع، وإدلاء الحبل إلى الغريق لينجو وإن ظن أنّها لا يفعلان.

والقديم سبحانه وإن علم في من عرضه بتكليفه لنفع عظيم أنه لا يقبل ما يصل به إليه، بل بسوء النظر لنفسه، فيختار هلاكه على بصيرة من أمره / [ص ١١٧] وتمكّن من صلاحه، لا يُخرجه سبحانه عن كونه محسناً إليه بالتعريض للنفع العظيم، ولا يقتضي قبح فعل المكلف وسوء نظره لنفسه قبح فعله تعالى من التعريض. فما اختاره العبد المسيء وعلمه سبحانه بأنه لا يؤمن ليس بوجه قبح، كما أن علمنا بأن جميع الكفار لو جمعوا لنا ودعوناهم لم يؤمنوا ليس بمقتضى لقبح دعوتنا لهم إلى الإيمان.

وأن تكون له نعم يستحقّ بها العبادة، بأن تكون مستقلة بأنفسها لا تفتقر إلى غيره.

وأن تكون أصولاً للنعم، فلا تُقدّر نعمة منفصلة عنها، ولا يحصل من دونها.

وأن يبلغ في الغاية في العظم إلى حد لا يساويها نعمة. وإتّما قلنا ذلك، لأن العبادة المستحقّة له تعالى غاية في الشكر، فلا بدّ من اختصاصها بغاية من العظم، وافتقار كلّ نعمة إليها من حيث اختصّ شكرها بالغاية التي لا يبلغها شكر، وهو كونه عبادة.

وقد علمنا ما هو عليه تعالى من الصفات، وكونه حكيماً بما تقدّم، وعلمنا ثبوت الشروط التي اعتبرناها في نعمة من الإيجاد والحياة والأقدار وفعل الشهوة والمشتهى، وكون ذلك أصلاً لكلّ نعمة، وافتقار كلّ نعمة إليها، وتعذر انفصالها منها، وبلوغها الغاية في العظم، وانغمار جميع نعم المحلّتين في جنب بعضها. فيجب كونه تعالى مستحقاً للعبادة دون كلّ منعم.

[في الغرض من التكليف]:

ويجب أن يكون له تعالى غرض في التكليف يحسن لمثله، لأنّ خلوه من غرض أو ثبوت غرض لا يحسن لمثله لا يجوز عليه سبحانه.

[ص ١١٥] / ويجب كونه تعالى مزيماً لعلّة المكلف بالتمكين والاستصلاح والبيان، لأنّ تكليفه من دون ذلك قبّح على ما بيّنته.

وأما الوجه في ابتداء الخلق وتكليف العقلاء منهم، فالخلق جنسان: حيوان وجماد.

فالغرض في إيجاد الحيّ منه لينفع المكلف بالتفضل والثواب، ويجوز العوض، ويجوز أن يكون في خلقه لطف غيره.

وغير المكلف بالتفضل والعوض، ويجوز أن يكون في خلقه لطف للمكلف.

وغير الحيّ الغرض في خلقه نفع الحيّ.

وقلنا: إن الغرض في تكليف العاقل التعريض للثواب، لأنّه سبحانه لما خلقه وأكمل عقله وجعله ذا طباع يقبل إلى القبيح وينفر عن الواجب، ولم يغنه بالحسن عن القبح، ولم يجز أن يكون ذلك لغير غرض لكونه عبثاً، ولا لغرض هو الانتفاع به أو دفع الضرر لاستحالتها عليه تعالى، ولا للإضرار به لكونه ظلماً، ولا

حسب ما دللناه عليه، والمكلف قادر على ما كلفه، معلوم من حاله وصوله إلى ما عرّض له من الثواب بامثاله ما كلفه حسب ما دللنا عليه وذلك يقتضي حسن التكليف وإذا ثبت حسن التكليف.

/ [[ص ١١٩]] وإذا ثبت حسن التكليف وجب، لأنه لا واسطة بين وجوبه وقبحه، من حيث كان القديم سبحانه قادراً على أن يغني العاقل بالحسن عن القبيح، فإذا لم يفعل وأحوجه إليه بالشهوات المخلوقة فيه وخلى بينه وبينه، فلا بد أن يكلفه، لأنه إن لم يكلفه الامتناع منه وإن شقّ تعريضاً لعظيم النفع بالثواب كان مغرياً له بالقبح، وذلك لا يجوز [عليه] تعالى.

وأما بيان الأفعال التي تعلق بها التكليف وصفاتها، فمن حق ما تعلق التكليف بفعله أو تركه عقلاً أو سمعاً صحّة إيجاده، لأنّ تكليف ما لا يصحّ إيجاده قبيح، كالجواهر والحياة، ولا يحسن تعلّقه بما لا يستحقّ بفعله أو بأن لا يفعل الثواب، لأنّ الغرض الذي له حسن كونه تعريضاً للثواب، فلا يحسن تكليف ما لا يوصل بفعله أو تركه إليه.

وهو ينقسم إلى ما يستحقّ بفعله الثواب، وإلى ما يستحقّ بأن لا يفعل العقاب وهو الواجب، وإلى ما لا حكم لتركه وهو الندب والإحسان، وإلى ما يستحقّ بأن لا يفعل الثواب وهو القبيح، ولا مدخل للمباح في التكليف، حيث كان لا حظّ لفعله ولا تركه في استحقات الثواب، وما لا يوصل إلى الثواب لا يحسن تكليفه، ولا بدّ لِمَا كلف الله تعالى فعله أو تركه من وجه اقتضى ذلك فيه، لأنه لو لا وجه اقتضاه لم يكن ما وجب أولى بذلك من الندب أو القبيح من الوجوب والندب.

والتكليف على ضربين: ضروري، ومكتسب. والضروري على ضربين: واجب، وندب. والواجبات على ضربين: أفعال، وتروك.

/ [[ص ١٢٠]] والأفعال: العدل، والصدق، وشكر النعمة، وأمثال ذلك.

والتروك: الظلم، والكذب، والخطر، وتكليف ما لا يطاق، وأمثال ذلك.

وجهة وجوب الأفعال وقبح التروك كونها عدلاً وصدقاً وظلماً وكذباً، لأنّ كلّ من علمها كذلك علم وجوب ذلك وقبح هذه.

وأكد ما اعتمد عليه في هذا الباب: أنّه سبحانه قد كلف من علم أنّه يكفر أو يعصي، مع علمنا بحكمته سبحانه، وأنّه لا يفعل قبيحاً ولا يريد، وقد كلف من علم أنّه يكفر أو يعصي، فيجب القطع على حسنه، لكونه من فعله، وهذا يغني عن تكلف كلام لإفساد كون هذا التكليف لشيء من وجوه القبح، كالظلم والاستفساد وغيرهما.

وإذا كان الوجه في حسن التكليف كونه تعريضاً، فينبغي أن نبيّن ما التعريض المقتضي لحسن التكليف، وهو مفتقر إلى شروط ثلاثة: أوّلها أن يكون المعرّض متمكناً ممّا عرّض له، وثانيها أن يكون المعرّض مريداً لما عرّض بفعله للثواب، وثالثها أن يكون المعرّض عالماً أو ظانّاً وصول المعرّض إلى ما عرّض له متى فعل ما هو وصله إليه.

والدلالة على الشرط الأوّل قبح تعريض الأعمى لما لا يتمّ إلا بالرؤية، والرّم من لا يصل إليه إلا بالسعي، بأوائل العقول.

والدلالة على الشرط الثاني أن من مكّن غيره بإعطائه المال من المنافع والمضارّ لا يكون معرّضاً له لأحدهما إلا بالإرادة.

/ [[ص ١١٨]] وكون المكلف مريداً لما عرّض لفعله النفع كافٍ عن كونه مريداً للنفع في حال التعريض، لأنّ من عرّض ولده للتعليم ليستحقّ المدح والتعظيم يكفي في حسن تعريضه كونه مريداً للتعليم ما أجري به إليه من المدح والتعظيم، بل لا يحسن إرادتهما في حال التعريض، لكونهما غير مستحقّين في تلك الحال، ولهذا قلنا: إنّه سبحانه مريد للتكليف في حال الأمر به أو إيجابه عقلاً، دون ما هو وصله إليه من الثواب، لقبح إرادة ثواب التكليف في تلك الحال، ولأنّ الثواب متأخر عن التكليف، وكونه تعالى مريداً للشيء قبل حدوثه لا يصحّ، لكون الإرادة الواقعة على هذا الوجه عزماً يستحيل عليه تعالى.

وليس لأحد أن يقول: إنّ إعلام المكلف وجوب الواجب وقبح القبيح يغني عن كونه مريداً، لأنّ ذلك يقتضي كونه معرّضاً لما أعلم وجوبه وإنّ كره فعله، وذلك فاسد، ولأنّ أحدنا قد يعلم غيره وجوب واجبات وقبح أشياء ولا يكون معرّضاً لأحدهما إلا بكونه مريداً.

والدلالة على الشرط الثالث أنّ التعريض بسلوك طريق إلى مصر لا يوصل إليه منه على حال ليصل إليه قبيح.

وهذه الشروط أجمع ثابتة في تكليفه تعالى، لأنه مريد لما كلفه

والمندوبات على ضربين: أفعال، وتروك.

والأفعال: الإحسان، والحلم، والجود، وقبول الاعتذار، والعفو، وأشباه ذلك.

والتروك خلاف ذلك.

وجهة كون هذه مندوباً إليها كونها كذلك، لأنَّ كلَّ من علمها علمها مندوباً إليها.

والمكتسب على ضربين: عقلي، وسمعي.

والعقلي: العلم بحدوث العالم وإثبات محدثه، وما يجب كونه تعالى عليه من الصفات وأحكام أفعاله وما يتعلَّق بها، والحكم لجميعها بالحسن، ولا تعلُّق لشيء منه بأفعال الجوارح ولا ترك فيه، وجهة وجوب هذا التكليف كونه شرطاً في العلم بالثواب والعقاب الذي هو اللطف في التكليف الضروري، ولكونه شرطاً في شكر النعمة، وقد سلف برهان ذلك.

والسمعي على ضربين: أفعال، وتروك.

والأفعال: مفروض، ومسنون.

وجهة وجوب الفرائض: كونها لطفاً في فعل الواجب العقلي

وترك القبيح، وقَبِح تركها لأنَّه ترك لواجب.

وجهة الترغيب في المسنون: كونه لطفاً في المندوب العقلي، ولم

يقبح تركه / [[ص ١٢١]] كما لم يقبح ترك ما هو لطف فيه.

والتروك: الزنا والربا وشرب الخمر وسائر القبائح الشرعيَّة،

وجهة قبحها: كون فعلها مفسدة في القبح العقلي، ووجب تركها لأنَّه ترك القبح.

والواجب في هذا التكليف العلم دون الظنِّ، وطريقه الكتاب

والإجماع والسنة المأثورة عن الصادقين عليهم السلام، والعمل به لوجهه

المخصوصة، وقد دللنا على صحَّة هذه الفتيا وفصلنا ما أجملناه

هاهنا في مقدِّمتي كتابي (العمدة) و(التلخيص) في الفروع.

ومن شرط الحسن في تكليف هذه الأفعال والتروك تقوية

دواعي مكلفها إلى ما يختار عنده أفعالها، وصوارفه عن تروكها،

أو يكون إلى ذلك أقرب، دون ما يقتضي الإلجاء المنافي للتكليف،

لأنَّ ذلك جار مجرى التمكين.

فمتى علم سبحانه في شيء كونه لطفاً في التكليف على أحد

الوجهين وكان مختصاً بمقدوره سبحانه فلا بدَّ أن يفعله، وإن كان

من مقدورات المكلف، فلا بدَّ من بيانه له وإيجابه عليه، وإن كان

اللطف لا يتمُّ إلا بفعله تعالى وفعل المكلف وجب عليه سبحانه

فعل ما يختصُّ به وبيان ما يختصُّ المكلف وإيجابه، وإن كان من

فعل غير المكلف فعلم سبحانه أنَّ ذلك الغير يفعل هذا اللطف

حسن تكليف هذا، وإن علم أنَّه لا يختاره وفي أفعاله تعالى أو

أفعال المكلف بدل منه فعل ما يختصُّه ويبيِّن ما يختصُّ المكلف، وإن

لم يكن له بدل أسقط تكليف ما ذلك اللطف لطف فيه، لأنَّ

تكليفه والحال هذه قبيح على ما بيَّنته، وتكليف غيره ما لا

مصلحة له فيه قبيح أيضاً، وإن كان لطفه يتعلَّق بفعل قبيح أو بما

لا يصحُّ إيجاده، فلا بدَّ من إسقاط تكليفه، لتعلُّقه بما لا يصحُّ

إيجاده أو يقبح فعله.

/ [[ص ١٢٢]] وقلنا بوجوب ما ذكرناه، لأنَّه لا فرق في قبح

المنع بينه وبين قبح المنع من التمكين.

يُوضَّح ذلك: أنَّ من صنع طعاماً لقوم يريد حضورهم نفعاً

لهم وعادته جارية في استدعائهم برسول، فلم يفعل الإرسال مع

كونه مريداً لحضورهم يستحقُّ الذمَّ، كما لو أغلق الباب دونهم،

ولا شبهة في وجوب ما يستحقُّ الذمَّ بتركه.

وإذا صحَّ هذا وكان القديم سبحانه مريداً لتكليفه، فلا بدَّ أن

يفعل له ما يعلم أنَّه يختار التكليف عنده أو يكون أقرب إليه، أو

يُبيِّن له إن كان من فعله، وسقط تكليفه إن كان معلقاً بما لا يصحُّ

إيجاده أو يقبح أو مختصاً بفعل غيره مع العلم بأنَّه لا يفعله ولا

بدل له، لكونه تعالى عادلاً لا يخلُّ بواجب في حكمته سبحانه.

وما هو من فعله تعالى لا بدَّ أن يكون معلوماً للملطوف له به

أو مظلوناً أو معتقداً لكونه داعياً، وما لا يُعلِّم ولا يُظنُّ ولا يُعتقد

لا يكون داعياً، وسواء كان ما هو من فعله تعالى لطفاً في واجب

أو مندوب إليه أو ترك قبيح، فإنَّه يجب في حكمته سبحانه فعله،

لكونه مريداً للجميع، وبيان ما هو لطف من فعل المكلف في

التكاليف الثلاثة.

فأمَّا ما يختصُّ المكلف فالواجب عليه فعل ما هو لطف في

واجب وترك قبيح، وترك ما هو مفسدة فيها، وهو في لطف

المندوب بالخيار، ولا فرق في إعلامه ما هو لطف له في تكليفه

وإزاحة علته بين أن ينصَّ له على كونه كذلك، وبين أن يوجب

عليه فعلاً بدليل عقلي أو سمعي، فيُعلِّم بذلك كونه لطفاً في

واجب، أو / [[ص ١٢٣]] يوجب عليه تركه فيُعلِّم بذلك كون

فعله مفسدة، أو يرغِّبه في فعل أو ترك فيُعلِّم كونه لطفاً في

مندوب، ويجسن تكليفه ما هذا اللطف لطف فيه وإن جهله

يمنع واجباً، وليست هذه حال من لطفه في القبيح أو فيما لا نهاية له، لأنَّ هذا اللطف لم يفعل له، فقبح تكليفه.

وأما الصلاح الدنيوي العريُّ من وجوه القبح فغير واجب، لأنَّه لا تعلُّق له بالتكليف ولا له في نفسه صفة وجوب كالصدق والإنصاف، لأنَّ وجوب ما هذه حاله معلوم ضرورةً على جهة الجملة ومكتسباً على جهة التفصيل، ولأنَّه لو كان له وجه يقتضي وجوبه لكان ذلك لكونه نفعاً، وذلك يوجب كلَّ نفع لا ضرر فيه على الفاعل والمفعول له، والمعلوم ضرورةً خلاف ذلك، لوجودنا سائر الأغنياء من العقلاء يمنعون غيرهم ما له هذه الصفة ولا يستحقُّون [به] الذمَّ من أحد.

وتعلُّق القائلين بالأصلح في إثبات وجه لوجوبه: بزم مانع الاستظلال / [[ص ١٢٥]] بظُلِّ حائطه، والتقاط المتناثر من حَبِّ زرعه، وتناول الماء من نهره، ليس بصحيح، لأنَّه لو كان الوجه فيه كونه نفعاً خالصاً لوجب كلُّ نفع خالص، لأنَّ صفة الوجوب لا تختصُّ بمثل دون مثل، وقد علمنا ضرورةً خلاف ذلك، وإنَّما قبح المنع بحيث ذكره لكونه عبثاً لا غرض فيه، ولهذا متى حصل فيه أدنى غرض حسن، ولو كان الوجه في قبح منعه كونه نفعاً خالصاً لم يحسن، لوجود غرض فيه كالظلم، على أنَّ مثالهم بخلاف الأصلح، لقولهم بوجوب فعل ما فيه نفع خالص، وقد علمنا أنَّه لا يجب بناء الحائط للاستظلال به، ولا حفر النهر لتناول الماء منه، ولا نشر الحَبِّ للالتقاط، وإذا لم يجب فلا شاهد لهم.

ولا لهم أن يتعلَّقوا في إيجابه: بأنَّ فاعله جواد ومانعه بخيل، وصفة الجود مدح وهو جدير بها سبحانه، وصفة البخل ذمُّ لا يجوز عليه تعالى، لأنَّ ذلك تعلُّق بعبارة يجوز غلط مطلقاً وصوابه، ولا يجوز إثبات وجه الوجوب والقبح للموصوف ضرورةً أو استدلالاً، ولا يجوز عند أحد من العلماء إثبات صفات الذوات بها، على أنَّ المعلوم اختصاص إطلاق الجود والبخل بغير من ذكره، لأنَّه لا أحد يصف من لم يمنع من الاستظلال والالتقاط الذي هو شاهد لهم بأنَّه جواد، وإنَّما يصفون بذلك من أكثر الإحسان كحاتم وإن كان عليه فيه ضرر، بل لا يصفون بالجود من له إحسان ما، ولو كان الجود اسماً لمن ذكره لوجب اختصاصه به، أو إطلاقه، والمعلوم خلاف ذلك.

وأما بخيل فليس بوصف لمن ليس بجواد، لعلمنا بوجود أكثر

كذلك إذا كان متمكناً من العلم به، لكون علته مزاحة بالتمكين وإن فرط فيما يجب عليه.

ومن شرط اللطف أن يتأخَّر عن التكليف ولو بزمان واحد لكونه داعياً، ولا يتقدَّر الدواعي إلى غير ثابت، فإن علم سبحانه في فعل من الأفعال أنَّه إن صاحب التكليف دعا إلى اختياره فليس ذلك بلطف، لكونه وجهاً وسبباً لحصول التكليف.

فوصف هذا الجنس من الأفعال بأنَّه لطف اشتقاقاً من التلطف للغير في إيصال المنافع إليه، ويُسمَّى صلاحاً لتأثيره وقوع الصلاح أو تقريب المكلف إليه، ويُسمَّى استصلاحاً على هذا الوجه، ويُسمَّى منه توفيقاً ما وافق وقوع الملطوف به فيه عنده.

ويُسمَّى منه عصمة ما اختار عنده المكلف ترك القبيح على كلِّ حال تشبيهاً بالمنع من الفعل، وإن كان الفعل القبيح إنَّما ارتفع مع اللطف باختيار المكلف ومع المنع لأجله، فساوى الحال في ارتفاع القبيح على كلِّ وجه وإن اختلف جهتا الارتفاع، فلذلك سُمِّي الملطوف له بهذا الضرب من اللطف معصوماً، ويجوز أن يكون الوجه في التسمية بمعصوم من حيث كان مفعولاً له ما امتنع معه من القبيح تشبيهاً بالمنوع على الوجه الذي بيَّناه.

ولا يلزم على هذا عصمة سائر المكلفين، لأنَّ ما له هذه الصفة من الألفاظ موقوف على ما يعلمه سبحانه من كونه مؤثراً في اختيار المكلف ما كُلف فعله أو تركه، وما هذه حاله يجوز أن يختصَّ ببعض المكلفين، ولا يكون في المعلوم / [[ص ١٢٤]] شيء يُعلم من حال الباقي كونهم مختارين لما كلفوه عنده فيختصُّ فعله إذ ذاك بمن عليم من حاله كونه غير مختار عنده لشيء من القبائح، دون من علم أنَّه لا يترك القبيح عند شيء من الأفعال، كما خبر عنهم سبحانه بقوله: ﴿وَلَوْ أَنَّا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ وَالْمَلَأْنَا بِالسَّمَاءِ مِنْ دُونِهَا الْقُرْآنَ لَلَّذِينَ كَفَرُوا لَبِغْتُمْ أَلْيَوْمَ يَسْفَهُونَ إِنَّهُمْ لَمُتَّعُونَ بَعْدَ ذَلِكَ نَعْمَ إِنَّهُمْ عِنْدَ رَبِّكَ لَعِيبُونَ﴾ [الأنعام: ١١١]، يريد: أن يشاء إلقاءهم، وكقوله سبحانه: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا الْبَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ بِكُلِّ آيَةٍ مَا تَبِعُوا قِبْلَتَكَ﴾ [البقرة: ١٤٥]، وأمثال ذلك من الآيات الدالة على وجود مكلفين لا يختارون شيئاً من الطاعات، ولا يتركون شيئاً من القبائح، وإن فعل لهم كل آية.

ويحسن تكليف من يعلم أنَّه لا لطف له وأنَّه يطيع أو يعصي على كلِّ حال، لأنَّه متمكَّن بجميع ضروب التمكين ممَّا كُلف ولم

وأما المكلف، فهو الجملة الحيّة المشاهدة، بدليل حصول العلم بوقوع الأفعال الدالّة على كون من تعلّقت به قادراً، أو المحكمة المترتبة الدالّة على كون من تعلّقت به عالماً مريداً منها، والقادر العالم المريد هو الحيّ المكلف.

وإذا كان المعلوم استناد ما دلّ على كونه كذلك إلى الجملة، وجب وصفها به دون ما لا يُعلم ولا يُظنُّ تعلق التأثيرات به، إذ كان نفيها عن الجملة المعلوم ضرورة تعلقها بها وإضافتها إلى من لا يمكن إضافتها إليه إلا على هذا الوجه تجاهل، ولا نعلم حصول الإدراك بأبعاضها، والمدرّك هو الحيّ، فيجب أن يكون كلُّ عضو حصل به الإدراك من جملتها، ولأنّ الأفعال تقع بأطرافها، وابتداءً بها التأثيرات المحكمة، ويخفُّ باليدين ما يثقل باليد الواحدة، ولا وجه لذلك إلا كون هذه الأعضاء محلاً للقدر، ومحلُّ القدر هو القادر، والقادر هو الحيّ.

وليس لأحد أن يقول: ما المانع من كون الحيّ غيرها، وتقع أفعاله فيها مخترعة، لأنّ الاختراع يتعدّر بجنس القدر، ولأنّ لو صحّ منه أن يخترع فيها لصحّ / [[ص ١٢٨]] في غيرها، وذلك محال، ولأنّ لو صحّ منه الاختراع لجاز أن يخترع في الإصبع الواحدة من حمل الثقل ما يُثقل باليدين، والمعلوم خلاف ذلك، ولأنّنا نعلم انتفاء الحياة بانتقاض هذه البنية، ولو كان الحيّ غيرها لكان لا فرق بين قطع الرأس والشعر، والمعلوم خلاف ذلك.

وببعض ما قدّمناه يُبطل كون الحيّ بعض الجملة، لصحّة الإدراك بجميع أبعاضها، وبوقوع الأفعال في حالة واحدة بكثير من أعضائها، مع تعدّر الاختراع على ما بيّناه.

وأما صفات المكلف، فيجب أن يكون قادراً ليصحّ منه إيجاد ما كُلف، والقدرة مختصّة بمقدوراته سبحانه، فيجب عليه فعلها.

وإن كان التكليف يفتقر إلى آلة وجب في حكمته سبحانه فعل ما يختصّه كاليد والرجل، وتمكينه من تحصيل ما يختصّه كالقلم والقوس، لتعدّر الفعل المفتقر إلى آلة من دونها، لتعدّره من دون القدرة.

وإن كان التكليف ممّا يفتقر العلم به والعمل إلى زمان وجب توقيته الزمان الذي يصحّان في مثله، لأنّ اختراجه من دونه قبيح.

ويجب أن يكون عالماً بتكليفه ووجهه أو متمكناً من ذلك، لأنّ الغرض المقصود من الثواب لا يثبت مع الجهل بوجود الأفعال، لاختصاص استحقاقه بإيقاع ما وجب أو ندب إليه واجتناب ما

العقلاء غير موصوفين بالجود ولا البخل، ولو كان اسماً لمن منع نفعاً خالصاً لوجب وصف كافّة العقلاء به، حتّى الأنبياء والأوصياء والفضلاء، لأنّه لا أحد منهم إلا وهو مانع ما له هذه الصفة، وإنّما هو مختصّ بمانع الواجب عليه لغيره، لكونه اسماً للذمّ / [[ص ١٢٦]] حسب ما نطق به القرآن، وإطلاق العرب له [على] مانع القرى لاعتقادهم وجوبه عليهم، ولهذا لا يصفون به من أخلّ بواجب يختصّه، ولا مانع التفضّل على كلِّ حال، ويجوز أن يكون ذلك مجازاً، والمجاز لا يقاس عليه ولا يجعل أصلاً يرجع إليه، فسقط ما تعلّقوا به معنّى وعبارةً، والمثّة لله.

وأيضاً فإنّ المفعول منه في الوقت الواحد لا بدّ من انحصاره، لوجوب انحصاره، ما يخرج إلى الوجود وما زاد عليه، ممّا حكمه حكمه في النفع لا يخلو أن يكون مقدوراً له تعالى أو غير مقدور، ولا يصحّ كونه غير مقدور، لكونه تعالى قادراً لنفسه، ولكونه مقدوراً لا يخلو أن يكون واجباً أو غير واجب، وكونه واجباً يقتضي كونه تعالى غير منفكّ في حال من الإخلال بالواجب، فلم يبق إلا أنّه غير واجب.

وليس لأحد أن يقول: فأنتم تميزون فعل الأصلح، فيلزمكم في الجواز ما ألزمتموه في الوجوب، لأنّ الإخلال بالواجب لا يجوز عليه تعالى، والإخلال بالجائز جائز منه، فافتراقا بغير شبهة.

وليس له أيضاً أن يقول: القدر الزائد إن كان صلاحاً فلا بدّ أن يفعله، وإن لم يكن كذلك فلا مسألة علينا، لأنّنا فرضنا مساواة القدر الزائد المعدوم لما وجدّ منه في الصلاح، فافتضى سقوط وجوب الأصلح، أو كونه تعالى غير منفكّ من الإخلال بالواجب، فسؤالهم إذن خارج عن تقديرنا.

ولنا في هذا الدليل نظر لا يحتمله كتابنا هذا.

/ [[ص ١٢٧]] وأيضا فلو لم يكن في أفعاله تعالى ما له صفة الإحسان لم يجب شكره، لاختصاص الشكر به دون سائر الأفعال، فإذا لم يتعيّن شكره لم يستحقّ العبادة، لكونها كفيّة في الشكر، وذلك ضلال.

وأيضاً فإنّنا نعلم ضرورة أن من جملة الأفعال الواقعة ممّا ما يستحقّ به الشكر والمدح، ولا يستحقّ به الذمّ، كما نعلم أن من جملتها واجب ومباح، فيجب أن يكون تعالى قادراً لنفسه على ما هذه حاله، وذلك يتتقضى قوله: إنّه ليس في الشاهد ولا الغائب ما يخرج عن واجب في العدل أو واجب في الجود.

ومما يجب كونه عليه التخلية بينه وبين مقدوره، فإن علم سبحانه حصول منع من فعله تعالى أو فعل المكلف أو غيره قبح تكليفه لتعذر وقوعه، وإن اختلفت أسباب التعذر.

ولا يحسن منه تعالى تكليفه بشرط زوال المنع، لأنه عالم بالعواقب، والاشتراط فيه لا يتقدر، وإنما يحسن فيمن لا يعلم العواقب، ولذلك متى علمنا أو ظننا حصول منع من فعل لم يحسن منّا تكليفه.

ومما يجب كونه عليه: صحّة الفعل وتركه، لأنّ إجماعه ينقض الغرض المجري بالتكليف إليه من الثواب الموقوف على إثبات المشاق.

والإجماع يكون بشيئين:

أحدهما: أن يعلم العاقل أو يظنّ في فعلٍ أنّه متى رآه مُنِعَ منه لا محالة، كعلم الضعيف أنّه متى رام قتل الملك مُنِعَ منه هو الملجأ إلى الترك، وهذا الضرب من الإجماع لا يتغير.

والثاني: يكون بتقوية الدواعي إلى المنافع الكثيرة الخالصة أو الصوارف بالمضارّ الخالصة، وهذا يجوز تغييره بأن يقابل الدواعي صوارف يزيد عليها، والصوارف دواعٍ يزيد عليها، ولهذا استحالة الإجماع على القديم سبحانه، / [[ص ١٣١]] لاستحالة ما يستند إليه من المنع ورجاء النفع وخوف الضرر.

ومن صفاته: أن يكون مائلاً إلى القبيح، نافرماً من الواجب محتاجاً، لاستحالة تقدير التكليف من دون ذلك، من حيث كانت المشقّة شرطاً فيه، ولا مشقّة من دون الميل والنفور، لأنّ ما يلتذّ به الحيّ أو لا يلتذّ به ولا تألم لا يشقُّ عليه، فعلاً كان أو تركاً، ولأنّ الوجه في حسنه التعريض للنفع الملتذّ به، ومتى لم يكن الحيّ على صفة من يلتذّ ببعض المدركات ويألم ببعض لم يدعه داعٍ إلى تكلف مشقّة لاجتلاب نفع أو دفع مضرة، وكونه كذلك يقتضي كونه محتاجاً إلى نيل النفع ودفع الضرر، فإن فرضنا غناه بالحسن عن القبيح ارتفعت المشقّة التي لا يتقدر تكليف من دونها.

وليس من شرط التكليف أن يعلم المكلف أنّ له مكلفاً، لأنّ التكليف الضروريّ ثابت من دون العلم بمكلفه سبحانه، ولأنّ المعرفة بالمكلف سبحانه لا وجه لوجوبها إلّا تعلّقها بالضروريّ، فلو وقف حسن التكليف على العلم بالمكلف لتعذر ثبوت شيء من التكاليف.

وليس من شرطه أن يعلم المكلف أنّه مكلف، لأنّنا قد بيّنا قبح

قبح للوجه الذي له حسناً وقبح هذا، ولأنّ المكلف لا يأمن براءة ذمّته ممّا وجب عليه فعلاً وتركاً من دون العلم بهما.

فما اقتضت الحكمة كونها من فعله تعالى، فلا بدّ من فعله للمكلف، كالعلم بالمشاهدات بأوائل العقول وسائر الضروريّات، وما اقتضت المصلحة كونه من فعل المكلف، وجب إقداره عليه بإكمال عقله ونصب الأدلّة وتخويفه من ترك النظر فيها، ويكفي ذلك في حسن تكليف ما يجب علمه استدلالاً، وإن لم يكن / [[ص ١٢٩]] معلوماً في الحال، ولا ممّا لا يُعلم في الثاني، لأنّ التكليف كافٍ، والتقصير مختصّ بالمكلف والحال التي يصحّ معها تكليف العلم بالمعلوم، هي كون الحيّ عاقلاً مخوفاً من ترك النظر في الأدلّة.

والعقل: مجموع علوم من فعله تعالى، وهي على ضروب، منها: العلم بالمدركات مع ارتفاع اللبس.

ومنها العلم بأنّ المعلوم لا بدّ أن يكون ثابتاً أو متنفياً، والثابت لا يخلو أن يكون لوجوده أوّل أو لا أوّل لوجوده.

ومنها: العلم بوجوب شكر المنعم وردّ الوديعة والصدق والإنصاف وقبح الظلم والكذب والخطر، واستحقاق فاعل تلك ومجتنب هذه المدح والذمّ على فعل هذه واجتناب تلك إذا وقع ذلك عن قصد.

ومنها: العلم بتعلّق التأثيرات بالعبد، وفرق ما بين من تعلّقت به وتعذّرت عليه.

ومنها: العلم بجهاث الخوف والمضارّ، وما يستندان إليه من العادات.

وقلنا: إنّ العقل مجموع هذه العلوم، لأنّها متى تكاملت لحيّ ووصف بأنه عاقل، ومتى اختلّ شيء منها لم يكن كذلك، ولو كان العقل معنى سواها لجاز تكاملها بحيّ ولا يكون عاقلاً، بأن لا يفعل فيه ذلك المعنى، أو يفعل في حيّ من دونها، فيكون عاقلاً، والمعلوم خلاف ذلك.

وقلنا: إنّها من فعله تعالى لحصولها على وجه الاضطرار في الحيّ، لأنّها / [[ص ١٣٠]] لو كانت من فعل الحيّ منّا لكانت تابعة لمقصوده.

وقلنا: إنّ كونه عاقلاً شرط في تكليفه الضروريّ هو من جعلتها، والمكتسب لا يتمّ من دونها، لافتقاره إلى النظر الذي يجب أن يتقدّمه العلم بمجموعها، ولأنّ لا حكم للنظر من دونه.

به حياته وتكمل به مسرته، لأننا نعلم أنه متى أراد أحد من ذكرناه ممن تلزمه طاعته شيئاً سُميت إرادته تكليفاً، ولا يصح ذلك في من لا طاعة له، كالأغنياء والفقراء، وإنما أوجبت هذه القضية لوجوب امتثال مراد من ذكرناه وسقوط فرض الامتثال في من عداه.

واشترطنا المشقة، من حيث كانت إرادة ما فيه لذة، كالأكل والشرب، أو ما لا لذة فيه ولا مشقة، لا تكون تكليفاً بغير شبهة. واشترطنا الابتداء، لأنه لو أراد من تجب طاعته ما فيه مشقة قد تقدمت إرادة غيره له كالصدق والإنصاف واجتناب الظلم والكذب وفعل الصلاة والزكاة و/ [[ص ٣٤]] اجتناب الزنا والربا لم يكن مكلفاً ولا إرادته تكليفاً من حيث كانت إرادة القديم سبحانه سابقة لإرادته.

والدليل على صحة هذا الحد، أنه متى تكاملت الشروط التي بيناها سُمي المرید مكلفاً، وإرادته تكليفاً، والمراد منه مكلفاً. وقد تجوز العلماء وأتباعهم فوصفوا المراد بأنه تكليف، فقالوا: التكليف العقلي كذا والتكليف السمعي كذا، يريدون بذلك ما تعلقت إرادة المكلف سبحانه [به] دونها، وهذا مجاز وليس بحقيقة، لتعلق [إرادته] سبحانه [به] دونها.

وكون هذه ... في تكليف من لا يجوز منه إثارة القبيح، كالقديم سبحانه، ومن علمت عصمته من الخلق، ولذلك وجب على كل من أراد منه [و] من يجوز منه القبيح النظر في مراده، فإن كان حسناً، لزمه الامتثال، وإن كان قبيحاً، قبح [منه] الامتثال وإن كان المرید منعماً بما تجب له طاعته، لأنه لا طاعة لمخلوق في معصيته سبحانه، لعظم إنعامه على الحي، وانغمار كل نعمة لمنعم سواه في جنبه، وكون ذلك فرعاً له وغير منفصل.

وما أراده القديم سبحانه من الخلق على ضربين: أحدهما: طريق العلم به العقول. الثاني: طريق العلم به السمع. والعقلي على ضربين: أحدهما العلم به من فعله تعالى في العاقل ابتداءً، فهو لذلك مضطراً إلى العلم به ...

[ثانيهما]: طريق العلم به نظر المكلف في الأدلة المنصوبة عليه ... وطريق به إخبار من ثبت صدقه بالبرهان أو بخطابه المعلوم إضافته إليه سبحانه.

/ [[ص ٣٥]] وطريق العلم بكلامه سبحانه أحد أمرين لا ثالث لهما:

الاشتراط في تكليفه سبحانه، وقبحه يوجب القطع على تبقية المكلف الزمان الذي يصح منه فعل ما كُلف على وجه، فلو كان من شرطه أن يكون عالماً بأنه مكلف لوجب أن يكون قاطعاً على البقاء إلى أن يؤدي ما كُلف أو يخرج وقته، وذلك يقتضي كونه مغرئاً بالقبح أو عصمته، والإغراء لا يجوز عليه، وعصمة كل مكلف معلوم ضرورةً خلافه.

ولأننا نعلم من أنفسنا وغيرنا من المكلفين أنه لا أحد منّا يقطع على بقاءه وقتاً واحداً، بل يجوز احترامه بعد دخول وقت التكليف وقبل تأديته العبادة وبعد / [[ص ١٣٢]] ما دخل فيها ولم يحملها، وإنما نعلم أنه مكلف ما يحتاج إلى زمان إذا فعله أو خرج وقته إن كان موقتاً.

وليس لأحد أن يقول: فعلى هذا لا يلزم أحداً أن يفعل شيئاً من الواجبات، وإن فعلها فلغير وجه الوجوب، لأنه لا يتعين له على ما ذكرتم إلا بعد الأداء أو خروج الوقت، لأنه وإن لم يعلم كونه مكلفاً ما حوَّط به إلا بعد فعله أو خروج وقته، فإنه يعلم وجوب الابتداء به، وإذا علم ذلك وجب عليه الدخول فيه والعزم على فعله لوجهه، ولأنه يجوز البقاء، ويعلم أنه [إن] خرج وقته ولم يؤدّه استحق الضرر، فيجب عليه التحرز من الضرر المخوف ويفعله لوجهه، فكل ما مضى منه جزء علم كونه مكلفاً له حتى يمضي جملته أو وقته، وإن اخترم على بعضه في وقته فتكليفه مختص بما فعله دون ما لم يفعله.

إن قيل: فيلزم على هذا أن يفرد كل حكم واجب من جملة تكليف بقصد مخصوص.

قيل: إذا كان الحكم من جملة تكليف وجب عليه الابتداء به كفاه أن يتديه به بعزم على جملته وتفصيله لوجهه، لاختصاص تكليفه بذلك، وإن كان أفراد كل حكم من جملة تكليف بنية تخصه أفضل، ونية الجملة كافية، إذ لا فرق في تعلُّقها بالحكم بين مصاحبتة أو تقدمها عليه في حال الابتداء بالعبادة التي هو من جملتها.

* * *

الكافي في الفقه / أبو الصلاح الحلبي (ت ٤٤٧ هـ):

[[ص ٣٣]] ... واشترطنا فرض الطاعة في المرید كالقديم سبحانه تعالى ومن خلق، والنبي والأئمة، والإمام والرعية، والسيد وعبد، والوالد وولده، والمنعم على غيره بجميع ما تقوم

وأما التروك فواجب على كل عاقل اجتنابها في كل حال ذكّر للوجه الذي له قبحت، فلا يصحّ خلوه عاقل من وجوب اجتنابها. والمندوب إلى فعله: الإحسان، والحلم، والوقار، والجود، والعفة، وحسن السمات، وحسن الصحبة، والجوار، ولين الكلمة والجانب، والأمر بالحسن، والنهي عن القبيح، وأمثال ذلك. والتروك المكروهة في مقابلة هذه الأفعال المندوبة إليها بالعكس، ووجه حسن فعل هذه الأفعال واجتناب هذه التروك كونه إحساناً وحلماً، لأن كل من علم ذلك علم حسنه والترغيب فيه.

* * *

[[ص ٥١]] وبرهان حسن التكليف كونه تعريضاً لنفع لا يحسن الابتداء به، والتعريض للنفع في حكم إيصاله، فما له حسن أحدهما يجب أن يحسن له الآخر. ألا ترى أنه كما يحسن متناً ابتداء الغير بالنفع فكذلك تعريضه له، وكما يحسن متناً نفع أنفسنا فكذلك التعريض له بضروب المشاق؟ وقلنا: ذلك لا يجوز لأنه سبحانه لا يجوز أن يكلف لاجتلاب نفع ولا دفع ضرر لاستحالتها عليه سبحانه، ولا لغير غرض ولا لإغراء بالقبيح لقبحها. ولا ليدفع بالتكليف ضرراً عن المكلف، لأن دفع الضرر بالضرر لا يحسن إلا بحيث لا يندفع إلا به، وهو سبحانه قادر على دفع كل ضرر من غير إضرار، فلا يحسن تكليف المشاق له، ولا يحسن الاستحقاق لأمر:

منها: أن ذلك يقتضي تقدّم تكليف قبل تكليف إلى ما لا يتناهى، وذلك محال. ولأن الضرر المستحقّ مقترن بالاستخفاف، وأمثال مشاقّ التكليف يقتضي المدح والتعظيم، ولم يبق لحسنه إلا كونه ضرراً مبتدأً أو تعريضاً لنفع، والضرر المبتدأ ظلم لا يجوز عليه سبحانه، فثبت كونه تعريضاً لنفع لا يجوز أن يكون ممّا يحسن الابتداء به، لأنه سبحانه قادر على ضروب ما يحسن الابتداء به من المنافع، فلا يجوز أن / [[ص ٥٢]] يكلف المشاقّ لها من حيث كان ذلك عبثاً لا يجوز عليه سبحانه، لكونه جارياً مجرى من أراد أن ينفع غيره فلم يفعل حتى كلفه نقل الرمل من جهة إلى أخرى لا لغرض إلا ذلك النفع في كونه عابثاً. والنفع الذي لا يحسن الابتداء به هو الواقع على جهة الإعظام والإجلال، لعلمنا بقبح التفصّل بالتعظيم وأنه لا يحسن إلا مستحقاً.

وعلمه سبحانه بأن كثيراً من المكلفين يعصي فيما كلفه

أحدهما: أن يقترن الكلام المسموع بمعجز، كمخاطبة موسى من الشجرة، واقتران ذلك بانقلاب العصا ثعباناً، واليد بيضاء. الثاني: أن يُخبر من ثبت صدقه في كلام مخصوص أنه كلامه كإخبار... وإخبار عيسى...

وخطاب حجّة، من تأمّل ذلك وجدّه صحيحاً، وما لا يوجب العلم لا يكون طريقاً إلى خطاب التكليف المتعلّق بالمصالح التي لا يعلمها إلا علام الغيوب.

[فصل]: في بيان التكليف الضروري، هذا التكليف على ضربين: واجب ومندوب.

والواجب على ضربين: أفعال وتروك، والمندوب إليه كذلك. فالأفعال الواجبة: الصدق، والإنصاف، وشكر المنعم، وردّ الوديعة، وقضاء الدين، والتحرّز من المضارّ.

والتروك الواجبة: الكذب، والظلم، والخطر، والاستفساد، والإغراء، وتكليف ما لا يُطاق، وإرادة القبيح.

وقلنا: إن العلم بوجود تلك الأفعال وقبح هذه التروك ضروري من فعله تعالى لحصوله ابتداءً لكل عاقل على وجه لا يمكنه دفعه ولا إدخال شبهة عليه، ولو كان مكتسباً من فعل العالم بمعلومه، لجاز خلو بعض زمان التكليف بل كله منه، واختصاصه ببعض العقلاء، وصحّة الخروج عنه مع كمال العقل، كسائر العلوم المكتسبة، والمعلوم خلاف ذلك.

وجهة وجوب الأفعال كونها صدقاً وإنصافاً وشكر النعمة، ووجهة قبح التروك كونها ظلماً وكذباً، لأن كل من علم إنصافاً وصدقاً وشكر النعمة وردّ الوديعة، علم / [[ص ٣٦]] بوجودها وكل من علم ظلماً وكذباً وخطراً واستقباحاً، علم قبحها ولو كان لوجوب الأفعال وقبح التروك...، ولا يجوز تعلّق وجوب أفعاله وقبح تروكه بغير ما هي عليه، لأن ذلك يقتضي تقدّم التكليف عليه، وقد علمنا أنه لا تكليف قبله، فثبت أن الوجه في وجوب اجتناب تروكه لما هو عليه في نفسه.

فأمّا الأفعال واجب... تعيّن فرضها، فالمكلف مندوب إلى العزم عليها متى تعيّن.

وجميعها يصحّ خلوه العاقل من تكليفها عند كمال عقله وفي ما يليه من الأزمنة إلا التحرّز من الضرر بفعل النظر الموصل إلى المعرفة الواجبة على كل عاقل اجتنابها في كل حال على ما نبينّه إن شاء الله.

مع علمنا بأن أكثرهم لا يقبل، ونريد من أهل الذمّة وغيرهم من ضروب الكُفّار الإيمان مع الظنّ بأنّ جميعهم لا يؤمنون، ومن العصاة المصّرّين التوبة مع العلم في أكثرهم والظنّ في الباقين بأنهم لا يختارونها، ولا يقتضي هذا العلم أو الظنّ قبح هذه الإرادات عند أحد من العقلاء، بل حسنها معلوم ضرورةً، وكونه إحساناً إلى من عرّض بها للنفع العظيم الذي هو إحسان.

* * *

كنز الفوائد (ج ١) / أبو الفتح الكراچي (ت ٤٤٩ هـ):

[[ص ١٠٨]] قبح التكليف بما لا يُطاق:

فصل: من القول في أنّ الله تعالى لا يُكَلِّف عباده ما لا يطيقون: الذي يدلُّ على أنّ الله تعالى لا يفعل ذلك، أنّنا وجدنا قد قبّحه في عقولنا لا لعلّة من نهي أو غيره، بل جعل العقول شاهدة بأنّه قبيح لنفسه، وما كان قبيحاً لنفسه لا للنهي عنه، فلن يجوز أن يفعله فاعل إلاّ وقد خرج من كونه حكيماً، ولو جاز أن يُكَلِّفنا سبحانه وتعالى ما لا نطيع، لجاز أن يُكَلِّف الأعمى النظر، والأخرس النطق، والزّمن العَدْو، ولجاز أن يُكَلِّف السيّد منّا عبده ذلك، ويعاقبه على ما لا يقدر عليه. وهذا واضح البطلان، فعلم أنّهُ لا يُكَلِّف أحداً من عباده إلاّ ما يطيقه ويستطيعه.

فإنّ قالوا: إنّ تكليف ما لا يطاق قبيح، وهو حسن من خالقنا، لأنّ الخلق خلقه والأمر أمره، ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٣].

قيل لهم: فأجيزوا عليه الإخبار بالكذب، وقولنا: إنّ ذلك قبيح بيننا حسن من خالقنا، لأنّ الخلق خلقه والأمر أمره ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٣].

/ [[ص ١٠٩]] فإنّ اعتقدوا ذلك وجب أن لا يتقوا بشيء ممّا تضمّنه القرآن من الأخبار، وإنّ امتنعوا طولبوا بعلّة الامتناع.

فمهما قالوه في قبح الإخبار بالكذب من قول، قيل لهم: قد قبح تكليف ما لا يطاق مثله.

فأمّا ما يشهد من القرآن بأنّ الله تعالى لا يُكَلِّف ما لا يُطاق فقولُه سبحانه: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وقوله ﷻ: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾ [الطلاق: ٧].

* * *

[[ص ٢٤١]] وأنّه خلق الخلق لمصلحتهم، وكلفهم لأجل

فيستحقّ العقاب دون الثواب لا يقتضي قبح تكليفه، لأنّه محسن بالتكليف إليه من حيث كان تعريضاً لنفع عظيم لا يوصل إليه إلاّ به، وإنّما فات المكلف هذا النفع بسوء اختياره وقبح نظره لنفسه. ولأنّه سبحانه قد فعل به ما فعله بمن علم أنّه يؤمن [من] الإقدار والتمكين والاستصلاح، فما له حسن تكليف الطائع يجب أن يحسن له تكليف العاصي.

وأيضاً فإنّ حقيقة التكليف إرادة المكلف على ما تقدّم بيانه، والإرادة إنّما تكون قبيحة إذا كان مرادها قبيحاً، كما أنّها إنّما تكون حسنة إذا كان مرادها حسناً، لا وجه له بحسن أو قبح إلاّ ذلك، وإذا كان هذا متقرراً برهانه، وكانت إرادته سبحانه من المكلف أن يفعل الحسن ويجتنب القبيح ليصل إلى نفع عظيم لا يصل إليه إلاّ به، ثبت حسنها لتعلّقها بما علم حسنه، وكان ذلك إحساناً إلى المكلف في الحقيقة، إذ لا فرق في ثبوت الإحسان بين أن يكون فعلاً مقصوداً به الإنعام على الغير وبين تعريضه له، بل التعريض أشرف.

وإذا ثبت حسن هذه الإرادة لم يُؤثّر في حسنها عصيان المكلف في الثاني، لأنّها قد وُجِدَتْ على وجه يحسن، وانتفت عن الوجود وهي على هذه الصفة فصارت معدومة، وُجِدَ عصيان المكلف وهي معدومة، والعصيان الموجود لا يقتضي قبح / [[ص ٥٣]] الإرادة المعدومة، لعدم التعلّق بينهما، فكيف يتوهم عاقل قبحها به لولا الجهل بهذا العلم.

وليس لأحد أن يقول: إنّ علمه سبحانه بأنّه سيعصي مقتضى لقبح إرادة الطاعة، لأنّ كلّ متعلّق من الإرادات والكرهات إنّما يحس أو يقبح لحسن متعلّقه أو قبحه دون شيء غير ذلك، من حيث كان الحسن والقبح وجهين لحدوث الحادث دون ما عداهما، وهذا واضح برهانه، ووضوحه يقتضي حسن إرادته من المكلف فعل الحسن واجتناب القبيح، ويحيل قبحها لما يعلمه سبحانه في عصيان المكلف، لانفصال حدوث إرادته سبحانه على الوجه المخصوص عن كونه عالماً، وعدم تأثير علمه في قبحها أو حسنها. ويوضح ذلك أنّ علمنا أو ظننا بأنّ الغير لا يختار الحسن واجتناب القبيح لا يقتضي قبح إرادتنا منه أن يفعل الحسن ويجتنب القبيح، ولذلك يحسن ممّا أن نُعرِض الطعام على الجائع مع ظننا بأنّه لا يأكل، ونُدلي الحبل إلى الغريق مع الظنّ بأنّه لا يعترض به، وندعو إلى فعل الحسن واجتناب القبيح جميع العقلاء

وقبل ذلك نُبيِّن أولاً ما وجه الحسن في ابتداء الخلق، وبيان ذلك أن نقول: لا يخلو أن يكون في ابتداء الخلق غرض أو لا غرض فيه. فإن كان لا غرض فيه فهو عبث، وذلك قبيح لا يجوز عليه تعالى، وإن كان فيه غرض لا يخلو أن يكون فيه غرض قبيح أو حسن، والقبيح هو أن يقصد بخلق الخلق الإضرار بهم، وذلك قبيح، لا يجوز على الحكيم. والغرض الحسن لا يكون إلاً بحصول النفع فيه، وذلك النفع لا يخلو أن يكون راجعاً إليه تعالى أو إلى غيره. فما يرجع إليه تعالى مستحيل، لاستحالة النفع عليه، وما يرجع إلى الغير هو وجه الحسن في ابتداء الخلق، سواء كان ذلك النفع راجعاً إلى نفس المخلوق أو إلى غيره أو إليهما. فإن جميع ذلك وجه الحسن إذا تعرّى من وجوه القبح.

فإذا ثبت ذلك فالمكلف منفع بالتفضيل، ومنفع بالثواب، / [[ص ١٠٨]] وإن كان المعلوم أنه يولم لمصلحته أو مصلحة غيره فهو منفع أيضاً بالعوض فتجتمع فيه الوجوه الثلاثة، وغير ذلك المكلف منفع بالتفضيل قطعاً، وبالعوض إن كان في إيلا مة مصلحة لغيره من المكلفين.

وإذا كان وجه حسن الخلق ما فيه من النفع، فينبغي أن يكون أول ما يخلقه الله تعالى حياً، لأن النفع لا يصح إلاً على الحي، ولا بد أن يخلق فيه شهوة لمدرك يدرکه فيلتذ به سواء كان هو أو غيره. ويجوز أن يبتدئ الله تعالى بخلق الجهاد، إذا علم أنه يخلق فيها بعد حياً مكلفاً يكون من لطفه اختياره خلق الجهاد قبله، فإن لم يكن ذلك معلوماً لم يحسن الابتداء بخلق الجهاد. ونحن نعود إلى ما وعدنا به من اعتبار شرائط حسن التكليف.

أما صفات المكلف: فيجب أن يكون حكيماً، مأموناً منه فعل القبيح، والإخلال بالواجب، ليعلم انتفاء وجه القبح عن هذا التكليف، وقد مضى بيان ذلك في باب العدل.

ويجب أن يكون قادراً على الثواب الذي عرض بالتكليف له، وعالماً بمبلغه، وقد بيننا أنه قادر لنفسه وعالم لنفسه. ولا بد أن يكون / [[ص ١٠٩]] له فيه غرض في التكليف، ويُستدل على ذلك فيما بعد.

ويجب أن يكون منعماً بها يجب له به العبادة، ولا تُستحق إلاً بأصول النعم، من خلق الحياة والشهوة والنفار والقدرة، وكمال العقل، وخلق المشتهي، وغير ذلك ممّا لا يدخل نعمة كل منعم في كونها نعمة إلاً بعد تقدّمها، ولذلك لا يستحق بعضنا على بعض

منازل منفعتهم، وأزاح في التكليف عللهم، وفعل أصلح الأشياء بهم.

وأنه أقدروهم قبل التكليف، وأوجد لهم العقل والتمييز. / [[ص ٢٤١]] وأن القدرة تصلح أن يفعل بها، وضده بدلاً منه.

وأن الحق الذي تجب معرفته تُدرک بشيئين، وهما: العقل والسمع.

وأن التكليف العقلي لا ينفك عن التكليف السمعي.

* * *

الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ):

/ [[ص ١٠٦]] فصل (٣): في الكلام في التكليف ومجمل من

أحكامه:

التكليف عبارة عن إرادة المرید من غيره ما فيه كلفة ومشقة، ويقال في الأمر بما فيه كلفة ومشقة: إنّه تكليف من حيث كان الأمر لا يكون أمراً إلاً بإرادة المأمور به.

والرتبة معتبرة في التكليف كاعتبارها في الأمر.

يدل على ذلك أن من أراد من الغير ما يلحقه فيه مشقة سُمي مكلفاً له، ومتى أراد من الغير ما لا يلحقه فيه مشقة لم يُسم بذلك، ولذلك لم يكن الواحد ممّا إذا أراد من الله تعالى الفعل مكلفاً له.

وإذا أراد الله تعالى ممّا الفعل (الذي فيه مشقة كان مكلفاً سواء كان) ذلك الفعل واجباً أو ندباً. وإعلام المكلف بوجوب الفعل أو حسنه، أو دلالة عليه، شرط في حسن التكليف من الله، لأنّه من جملة إزاحة العلة فيما كلفه، وليس نفس الإعلام هو التكليف، ولهذا كان مكلفاً له (وإن لم يكن معلماً له وإنما لم يُسم الواحد ممّا إذا أراد من الغير الصوم أو الصلاة مكلفاً له)، لأنّه سبق في ذلك تكليف الله وإرادته فلذلك لم يُسموه بذلك.

/ [[ص ١٠٧]] فإذا ثبت حقيقة التكليف فيحتاج العلم

بحسنه إلى معرفة أشياء:

(أ) صفات المكلف.

(ب) صفات المكلف.

(ج) صفات الفعل الذي يتناوله التكليف.

(د) ما الغرض في التكليف.

ونحن نُبيِّن جميع ذلك على أخصر الوجوه.

الغرض مضرته لأن ذلك قبيح، فلم يبق إلا أن يكون غرضه نفعه.

وينبغي أن يكون ذلك النفع مما يستحق بالتكليف، ولا يمكن الوصول إليه إلا بالأفعال التي يتناولها التكليف، لأن الابتداء بالثواب لا يحسن، لأنه يقارنه تعظيم وتبجيل، والمعلوم ضرورة قبح ذلك لمن لا يستحقه. ولا يمكن استحقاق الثواب إلا بما تناوله التكليف من واجب أو نذب. فعلى هذا متى حسن التكليف وجب، لأن المكلف متى تكاملت شروط تكليفه في وجوه جميع التمكين، وجعل الفعل شاقاً عليه، وكان متردداً للدواعي وزال عنه الإلجاء، وجب تكليفه، ومتى نقص بعض هذه الشروط قبح تكليفه، لأنه لو لم يكلفه لكان إمّا مغرباً بالقبيح أو عابثاً، وكلاهما لا يجوز عليه.

بيان ذلك: أنه إذا كان تعالى قادراً على إغناؤه بالحسن عن القبيح فلم يفعل، وأحوجه بالشهوات المخلوقة فيه، والتخلية بينه وبينه، فإن لم يكن له غرض كان عابثاً، وإن كان فيه غرض فلا / [[ص ١١٢]] غرض فيه إلا التكليف وأن يكون ملزماً له بحسب المشتبه، وإن شق عليه ذلك، للمنفعة العظيمة بالثواب، وإن لم يكن ذلك فالإغراء بتقوية الدواعي إلى نيله حاصل.

ولا يلزم أن تكون البهائم مغرأة بالقبيح، لأن ذلك يُعتبر فيمن يتصور العواقب، وذلك منتفٍ في البهائم.

فأمّا الفعل الذي يتناوله التكليف: فلا بد أن يصح إيجاده من المكلف على الوجه الذي كلفه، لأن ذلك ممكن لا يحسن التكليف من دونه. ومن شروطه تقوية دواعيه بفعل اللطف، ممّا لا ينافي التكليف.

ولا بد أن يكون ما تناوله التكليف ممّا يستحق به (المدح والثواب، لأن وجه حسن التكليف إذا كان هو التعريض للثواب لم يجز أن يتناول إلا ما يستحق به) الثواب، وما يستحق به الثواب هو إمّا واجب أو نذب، فلا يخرج التكليف عنها. والمباح لا مدخل له في ذلك، لأنه لا يستحق به مدح ولا ثواب. وإنما حسن تكليف النذب / [[ص ١١٣]] من حيث كان النذب مسهلاً للواجب ومقرباً له، فلا يصح أن يقتصر بالمكلف على تكليفه، لأنه تابع لا يستقل بنفسه.

وأما صفات المكلف: فالكلام فيها فرع على العلم بالمكلف، لأن الكلام في صفات الذات فرع على العلم بالذات، فإذا ثبت

العبادة، وإن استحق عليه الشكر، لأنه لا يقدر على ما هو أصول النعم، ويختص الله تعالى بالقدرة على ذلك، فلذلك اختص تعالى بالعبادة.

ويجب أيضاً أن يكون عالماً بتكامل شرائط التكليف في المكلف، من إقداره، وسائر ضروب التمكين.

حسن التكليف: فإذا ثبت ذلك، فالوجه في حسن التكليف أنه تعريض لمنزلة عظيمة لا يمكن الوصول إليها إلا بالتكليف، والتعريض للشيء في حكم إيصاله، فعلى هذا إذا كان التكليف تعريضاً للنفع، يجب أن يكون نفعاً، لأن من حسن منه التوصل إلى نفع حسن من الغير أن يعرضه له.

ومعنى التعريض تصيير المعروض بحيث يتمكن من الوصول إلى ما عرض له مع إرادة المعروض للفعل الذي عرضه له، وعرض للمستحق / [[ص ١١٠]] عليه أو التوصل به إليه.

ألا ترى أن الإنسان إنَّما يكون معرضاً لولده للعلم إذا أمكنه من التعلم، وأزاح علته فيه، وأراد منه التعلم، ومتى لم يرد منه ذلك أو لم يزح علته لا يكون معرضاً له؟

ومن شرط المعرض أن يكون عالماً أو ظاناً بوصول المعرض إلى ما عرضه له متى فعل ما هو وصلة إليه. ألا ترى أن الواحد ممّا لو عرض ولده للتجارة، وأمره بالسفر، وغلب على ظنه أنه متى فعل جميع ما رسمه لا يحصل شيء من الربح، لا يكون الوالد معرضاً له؟ فعلى هذا القديم تعالى عالم بأن المكلف متى فعل ما كلفه أنه يشبهه ويوصله إلى مستحقه واعتبرنا الإرادة لأن بها يختص بها عرض له، دون ما لم يعرض له، والتمكين والإقذار يصلح للأمرين.

ألا ترى أن من أعطى سيفاً لغيره ليجاهد به، إنَّما يكون معرضاً له بأن يقتل به كافراً دون مؤمن، إذا أراد قتل الكافر دون المؤمن، وإلا فالسيف يصلح للأمرين. فعلى هذا إذا أقدّر القديم تعالى المكلف، وكلفه وخلق فيه الشهوة، ويمكنه أن ينال بها المشتبه، كما يمكنه أن يجتنبه على وجه يشق عليه، فإنما يُخصص بأحد الوجهين دون الآخر بالإرادة.

/ [[ص ١١١]] وإنَّما قلنا في التكليف أنه تعريض للثواب، لأنه لا يخلو أن يكون فيه غرض أو لا غرض فيه. فإن لم يكن فيه غرض كان عبثاً، وذلك لا يجوز عليه تعالى. وإن كان فيه غرض لم يخل أن يكون الغرض نفعه أو مضرته، ولا يجوز أن يكون

ومَّا يدلُّ أيضاً على أنَّ الفعَّالَ هذه الجملة أنَّ الإدراك يقع بكلِّ عضو منها، فلو لم يكن في الأعضاء حياة لما أدرك بها، كما لا يدرك بالشعر والظفر.

فأمَّا من قال: الإنسان هو الروح، فليس يخلو أن يريد بالروح الحياة التي هي عرض، أو يريد الهواء المتردد. والأوَّل باطل من حيث إنَّ الحياة يستحيل أن تكون حيَّة قادرة. / [[ص ١١٦]] وإنَّ أراد الثاني فذلك أيضاً باطل، لأنَّه لا يصحُّ أن تحلَّ الحياة الهواء، ولا يدرك الألم واللذَّة وهو على صفته. وإنَّ أراد غيرهما فذلك غير معقول.

فأمَّا مذهب ابن الأخشيد، فإنَّه أيضاً يبطل بمثل ما أبطلنا به مذهب النظار، وذلك يجب أن لا تبطل الجملة بقطع وسطها، وبقطع رأسها، وإذا قال بالتقلُّص في قطع اليد أو الرجل، فلم لا يتقلص في قطع الرأس والوسط ولم يتقلص بقطع اليد تارةً فيبقى حيًّا، وتارةً لا يتقلص فيموت؟ وما الموجب لذلك الفرق؟

فإذن ثبت أن ذلك الحيَّ هذه الجملة.

والصفات التي يجب أن يكون عليها المكلف أشياء:

أولها: أن يكون قادراً ليتمكَّن من فعل ما كُلفه، ولا يكون مكلفاً لما لا يطيق، وقد بيَّنا فسادَه.

وثانيها: أن يكون عالماً، أو متمكِّناً من العلم به، فيما يحتاج إلى العلم به، من جملة ما كُلفه من أحكام الأفعال، وإيقاعه على وجه مخصوص، ليستحقَّ به الثواب. ولا بدَّ من العلم به. وكذلك يستحقُّ الثواب على ترك القبيح إذا تركه لقبحه، وذلك لا يتمُّ إلاَّ مع العلم بقبحه أو التمكُّن من العلم به بنصب الأدلَّة عليه يقوم مقام خلق / [[ص ١١٧]] العلم الضروري في قلبه. وكذلك إذا قلنا: إنَّ الكُفَّار مكلفون بالشرائع لتمكينهم من العلم بها بالنظر في معجزات الأنبياء.

ولمَّا كانت علومه لا يصحُّ حصولها إلاَّ مع كمال عقله، وجب أن يخلق فيه العقل.

والعقل هو مجموع علوم إذا اجتمعت كان الحيَّ عاقلاً، وإذا حصل بعضها، أو لم يحصل شيء أصلاً لم يكن عاقلاً. والعلوم التي تُسمَّى عقلاً تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

أولها: العلم بأصول الأدلَّة.

وثانيها: ما لا يتمُّ العلم بهذه الأصول إلاَّ معه.

وثالثها: ما لا يتمُّ الغرض المطلوب إلاَّ معه.

ذلك فالمكلف هو الحيُّ، لأنَّ من ليس بحيٍّ لا يحسن تكليفه، ويُسمَّى الحيُّ إنساناً، وفي الملائكة والجنُّ أسماءُ أُخر.

والفلاسفة تُسمِّيهِ نفساً، والحيُّ هو هذه الجملة (المتناسبة) المشاهدة دون أعضائها، وبها يتعلَّق جميع الأحكام، من الأمر والنهي، والمدح والذمُّ. وقال معمر، وأبناء نوبخت، وشيخنا أبو / [[ص ١١٤]] عبد الله: الحيُّ هو غير هذه الجملة، وهو ذات ليس بجوهر ولا عرض ولا حال في هذه الجملة. وقال ابن الراوندي، وهشام الفوطي: هو جوهر في القلب. وقال الأسواري: هو ما في القلب من الروح. وقال النظار: هو الروح، وهو الحياة المتداخلة بهذه الجملة. وقال ابن الأخشيد: هو جسم رقيق منسب في هذه الجملة.

والذي يدلُّ على صحَّة ما ذكرناه أوَّلاً: أنَّ الأحكام الراجعة إلى الحيِّ تظهر في هذه الجملة، من المدح والذمُّ، والأمر والنهي، وغير ذلك.

وأيضاً فإنَّ الإدراك يقع بأعضائها، والتألم والتلذُّذ تابع للإدراك، ولو أمَّا هي الحيَّة لما وقع الإدراك بأعضائها.

وأيضاً فالفعل المبتدأ يظهر في أطرافها، كحركة أيدينا وأرجلنا وغير ذلك، فلا بدَّ من إسناد ذلك إليها، وإلى ما له به تعلُّق معقول. فإذا أفسدنا جميع ما ادَّعي من وجوه التعلُّق لم يبقَ إلاَّ ما ذكرناه.

ولا يجوز أن يكون الفاعل في هذه الجملة غيرها، لأنَّه لو كان كذلك لاقتضى أن يخترع الأفعال في هذه الجملة، فإنَّ القدرة / [[ص ١١٥]] قائمة بذلك الغير على هذا القول. وهذا باطل بما يُعلم ضرورةً من أحدنا إذا تعدَّر عليه حمل شيء بإحدى يديه، إذا استعان باليد الأخرى بأي ذلك أو سهل، ولا وجه لهذا الحكم المعلوم مع القول بالاختراع وإنَّما يصحُّ ذلك على قول من يقول القدر في اليد اليمنى مقدار لا يتأتَّى بها حمل الثقل، فإذا انضاف إليها القدر الذي في الشمال تأتَّى ذلك أو سهل. وإنَّ الفعل لا يصحُّ إلاَّ باستعمال القدرة.

وبمثل ذلك يبطل قول من قال: إنَّه جزء في القلب، لأنَّ اليدين على هذا القول ليستا بمحلَّين للقدرة أصلاً، لأنَّها تحلُّ الجزء الذي في القلب. وأيضاً لو كان الفعل يفعل في هذه الجملة اختراعاً لم يكن بعض الجملة بذلك أولى من بعض، وكان يجب أن يصحَّ أن يفعل فيها كلَّها، لفقد الاختصاص المعقول.

التعريض للثواب، ولا يصحُّ استحقاق الثواب إلا على ما تلحق فيه المشقة، فلا يصحُّ ذلك إلا بأن يكون نافرأً بالطبع ممَّا كُلف فعله، ومشتهياً لما كُلف الامتناع منه. ولهذا نقول: لا بدَّ أن تكون على المكلف مشقة في نفس الفعل أو شبهه أو أمر يتصل به، وأمثلة ذلك معروفة لا نُطوِّل بذكرها.

ويجب أن تكون الموانع مرتفعة، لأنَّ مع المنع يتعذرُّ الفعل، كتعذُّره مع فقد القدرة، ولا فرق بين أن يكون المنع من جهته تعالى، أو من جهة غيره في قبح تكليفه، إذا لم يكن المكلف قادراً على إزالة المنع عن نفسه، ولا يحسن أن يُكلف تعالى بشرط ارتفاع الموانع، لأنَّ ذلك يحسن فيمن لا يعرف العواقب.

/ [[ص ١٢٠]] ويجب أيضاً أن لا يكون ملجأً فيما كُلف، لأنَّ الغرض بالتكليف استحقاق المدح والثواب، والإلجاء لا يثبت معه استحقاق مدح. ألا ترى أن الإنسان لا يمدح على أن لا يقتل نفسه وأولاده، ولا يحرق ماله وداره؟ فإنه ملجأ إلى أن لا يفعله مع زوال الشبهة واللبس، لأنَّ مع دخول الشبهة يجوز أن يفعل ذلك كما يفعل الهند من قتل نفوسهم، وإحراقها لمن اعتقد ذلك أنه قرينة إلى الله تعالى. والإلجاء يكون بشيئين:

(أ) ما يخلق الله فيه العلم الضروري بأنَّه متى دام فعلاً منع منه.
 (ب) أنه متى فعل تخلَّص من ضرر عظيم، أو ينال منافعاً عظيمة، كمن يعدو من السبع والنار وغير ذلك.
 وليس من شرط التكليف أن يعلم المكلف أن مكلفاً كلفه إذا علم وجوب الواجب عليه، وقبح القبيح منه. ويتمكَّن من أداءه على الوجه الذي وجب عليه، وإن لم يعلم مكلفه. وكذلك اشتراك العقلاء في العلم بوجوب ردِّ الوديعة، والامتناع من الظلم، وإن اختلفوا في المكلف.

وليس من شرط المكلف أن يعلم قبل الفعل أنه مكلف لا محالة، وأنه أوجب عليه قطعاً، لأنَّه لو كان كذلك لقطع على / [[ص ١٢١]] بقاءه إلى وقت الفعل، وفي ذلك إغراؤه بالقبيح في ذلك الوقت.

وأيضاً فلا مكلف إلا وهو يجوز احترامه في الثاني، فكيف يكون مع ذلك قاطعاً على بقاءه؟
 ولا يلزم أن يكون الأنبياء والمعصومون مغرین بالقبائح إذا قطعوا على بقائهم زماناً طويلاً، لأنَّ الإغراء لا يصحُّ في المعصوم الموثق بأنَّه لا يفعل قبيحاً، ولا يخلُّ بواجب.

فالأول: كالعلم بأحوال الأجسام التي تتغيَّر من حركة وسكون، والعلم باستحالة خلق الذات من النفي والإثبات المتقابلين، والعلم بأحوال الفاعلين، وغير ذلك. وليس يصحُّ العلم إلا ممَّن يجب أن يكون عالماً بالمدركات إذا أدركها، وارتفع اللبس عنها، وممَّن إذا مارس الصنائع يعلمها.

والعلم بالعادات من أصول الأدلة الشرعيَّة، فلا بدَّ منه، وهو نظير القسم الثاني.

وأما الثالث: فهو العلم بجبهات المدح والذمِّ، والخوف وطُرق المضارِّ، حتَّى يصحَّ خوفه من إهمال النظر، فيجب عليه النظر / [[ص ١١٨]] والتوصُّل به إلى العلم.

والذي يدلُّ على أن ذلك هو العقل لا غير أنه متى تكاملت هذه العلوم كان عاقلاً، ولا يكون عاقلاً إلا وهذه العلوم حاصلة. ولو كان العقل معنى آخر لجاز حصول هذه العلوم (ولا يحصل ذلك المعنى وإن لم يكن له هذه العلوم)، والمعلوم خلاف ذلك، وسُميت عقلاً لأنَّ لمكانها يمتنع من كثير من المقبَّحات، فشُبِّهت بعقال الناقة التي يمنعها من السير. ولأنَّ العلوم المكتسبة مرتبطة بها، ولا يصحُّ حصولها من دونها، فسُميت عقلاً تشبيهاً أيضاً بعقال الناقة، ولذلك لا يجوز وصف الله تعالى بأنَّه عاقل، وإن كان عالماً بجميع المعلومات.

ويجب أن يكون المكلف متمكناً من الآلات التي يحتاج إليها في الأفعال التي تتعلَّق بتكليفه، لأنَّ فقد الآلة كفقد القدرة في قبح التكليف.

والآلات على ضربين:

(أ) لا يقدر على تحصيلها إلا الله تعالى، كاليد والرجل، فيجب أن يخلقه له في وقت الحاجة إليها.

(ب) يتمكَّن المكلف من تحصيلها، كالقلم في الكتابة، والقوس في الرمي، وغير ذلك، فالتمكين من تحصيلها له، / [[ص ١١٩]] وإيجاب تحصيلها عليه يقوم مقام خلقها.

ولا بدَّ من تمكينه من الإرادة في كلِّ فعل يقع على وجه الإرادة إذا كُلف إيقاعه على ذلك الوجه نحو صيغة الأمر والنهي والخبر وارتفاع الفعل على وجه العبادة وغير ذلك. وما يقع على وجه لا تُؤثِّر فيه الإرادة جاز أن يُكلف ذلك وإن لم يكن متمكناً من الإرادة، وذلك نحو ردِّ الوديعة وردِّ عين المغصوب.

ويجب أن يكون المكلف مشتهياً ونافرأً، لأنَّ الغرض إذا كان

ويدلُّ على حسن ذلك أيضاً أنه قد ثبت حسن تكليف من علم الله أنه يؤمن، وقد فعل الله تعالى بالكافر جميع ما فعله بالمؤمن، من إقداره، وخلق الشهوة فيه والنفار، ونصب الأدلة، وخلق العلم والتمكين، وغير ذلك من الشرائط التي تقدّم ذكرها، فينبغي أن يكون تكليفها جميعاً حسناً أو قبيحاً، فإذا حكمنا بحسن تكليف من علم الله أنه يؤمن وجب مثل ذلك في تكليف من علم أنه يكفر.

فأمّا من منع حسن التكليف أصلاً فلا يُكَلِّم في هذه المسألة، بل يُكَلِّم فيما تقدّم من الكلام في حسن التكليف، والفرق بين التكليفين لا يرجع إلى اختيار الله، بل إلى اختيار المؤمن الإيمان فيحصل نفعه، واختيار الكافر الكفر فاستضرّ به، فأُتي في ذلك من قبل نفسه.

ويدلُّ أيضاً على حسن تكليف من علم الله أنه يكفر ويموت على كفره أنه لو لم يحسن ذلك لوجب أن يكون للمكلف طريق إلى العلم بقبح ذلك، ولو علم قبحه لوجب أن يكون قاطعاً على أنه لا يخرج / [[ص ١٢٤]] من دار الدنيا إلا وهو يستحقُّ الثواب، ولا يتمُّ ذلك إلا بأمرين:

أحدهما أنه يعلم أنه متى رام القبيح مُنِعَ منه، وذلك إلجائنا في التكليف، أو يعلم أنه سيتوب في المستقبل، وذلك يُؤدِّي إلى الإغراء، وكلاهما فاسدان. فإذا يجب أن يكون ممن يجوز الخروج من الدنيا وهو مستحقُّ العقاب، وهو ما أردناه. ومتى ادعى في ذلك وجه قبح فالكلام قد استوفيناها في (شرح الجمل)، يرجع إليه إن شاء الله.

ويدلُّ أيضاً على حسن تكليف من علم الله أنه يكفر أنه قد ثبت أنه تعالى كلّف من هذه صورته، لأننا نعلم أن كثيراً من العقلاء المكلفين يموتون على كفرهم، ولو لم يكن إلا ما علمناه من حال فرعون وهامان وأبي لهب وأبي جهل وغيرهم لكفى. ولو كان ذلك قبيحاً لما فعله الله تعالى، لأننا قد دللنا أنه تعالى لا يفعل القبيح على حال.

ولا يلزم ذلك بعثة نبي يعلم أنه لا يُؤدِّي ما حمّله، لأن بعثة نبي لا يُؤدِّي إلينا ما لنا فيه مصلحة يمنع من إزاحة علتنا، ويوجب / [[ص ١٢٥]] منع اللطف والتمكين، فلهذا لم يجز، لأنّه تكليف من علم الله أنه يكفر.

ولسنا نُنكر أيضاً أن يعرض في تكليف من علم الله أنه يكفر

فعلی هذا لا يُقَطَّع على أن المكلف مكلف بالصلاة إلا بعد أن يفعل الصلاة، وقبل ذلك بتجوز الاخترام يجوز أن يكون غير مكلف بها. وإنّا نقول له: يجب عليك التشاغل بالصلاة مع ضيق الوقت، لأنك لا تأمن أن تبقى على ما أنت عليه، فإذا خرج الوقت تبين أنها كانت واجبة عليك، وإنّا يحصل التحرُّز بفعل الصلاة، فلذلك يجب عليه فعلها.

حسن تكليف الكافر: وتكليف من علم الله أنه يكفر ممكن حسن صحيح. ومن قال: إن ذلك غير ممكن، لأن التكليف هو الإرادة على بعض الوجوه، وما علم أنه لا يكون لا يصحُّ أن يراد، فقولُه باطل، لأن الإرادة تتعلّق بما يصحُّ حدوثه في نفسه، سواء علم أنه يحدث أو لا.

/ [[ص ١٢٢]] ألا ترى أن الواحد منّا يصحُّ أن يريد من جميع الكفار الإيمان، وإن علم أن جميعهم لا يؤمن، وأيضاً فإن النبي ﷺ كان يريد من أبي لهب الإيمان، وإن كان الله تعالى أعلمه أنه لا يؤمن، وأيضاً فقد يريد الواحد منّا من الغير تناول طعامه وإن غلب في ظنه أنه لا يتناوله. وما يستحيل مع العلم يستحيل مع الظن على حدّ واحد. والمعلوم أن ذلك لا يستحيل مع الظن فيجب أن لا يستحيل مع العلم.

فأمّا من قال: إن ذلك ممكن، غير أنه لا يحسن، فالذي يدلُّ على بطلان قوله ما قدّمناه من أن التكليف تعريض لنفع لا ينال إلا به، والتعريض للشيء في حكم إيصاله، وأن كل من حسن منه التوصل إلى أمر من الأمور حسن من غيره تعريضه له إذا انتفت عنه وجوه القبح، وعكسه كل شيء يقبح لنا التوصل له يقبح من غيرنا تعريضنا له أيضاً، ونحن نعلم أنه يحسن من الواحد منّا التعرُّض للثواب والتوصل إليه بفعل ما يستحقُّ به ذلك، فيجب أن يحسن منه تعالى تعريضه له، فإذا حسن منّا التعرُّض لمنافع منقطعة من أرباح التجارات بتكليف المشاق والأسفار وحسن من غيرنا أن يعرضنا لها، فيجب أن يحسن التعرُّض للمنافع الدائمة والتعريض لها.

والكافر إنّا استضرّ في ذلك بفعل نفسه، وسوء اختياره، / [[ص ١٢٣]] لأنه أقدم على ما يستحقُّ به العقاب، وقد نهاه الله تعالى وحذّره وتوعّده عليه ورغبه في خلافه. فهو الذي ضرّ نصيبه دون الذي كلّفه، بل مكلفه نفعه بغاية النفع من حيث عرّضه لمنافع لا تنال إلا بفعل ما كلّفه وحثّه على ذلك.

وما يسأل على ذلك من الشُّبُهَات فقد بيَّنَّا الجواب عنه في (شرح الجُمَّل).

والطريق الذي يُعَلِّم به فناء الجواهر السمع، وقد أجمعوا على أن الله تعالى يفني الأجسام والجواهر، ويعيدها فلا يُعْتَدُّ بخلاف من خالف فيه.

ويدلُّ عليه أيضاً قوله: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾ [الحديد: ٣]، فكما أنه كان أولاً ولا شيء معه موجود فكذلك يجب أن يكون آخراً ولا شيء معه موجود. وقد استُدِلَّ بغير ذلك من الآيات، وعليها اعتراضات، والمعتمد ما ذكرناه.

/ [[ص ١٢٨]] فإذا ثبت أن الجواهر تُفْنَى فالله يعيدها إجماعاً. وأيضاً فلو لم يعدها لما أمكن إيصال المستحقِّ لها من الثواب، وقد علمنا وجوب ذلك، فلا بدَّ من إعادتها إذن.

وكلُّ من مات وله حقٌّ لم يستوفه في دار الدنيا فإنه يجب إعادته على كلِّ حالٍ، لأنَّ الثواب دائم لا يمكن توفيره في دار الدنيا. وأمَّا من يستحقُّ العوض فإنه يجوز أن يُوفَّرَ عليه في الدنيا، ولا تجب إعادته، (لأنَّ الغرض منقطع).

وأمَّا من يستحقُّ العقاب فلا يجب إعادته، لأنَّ العقاب يحسن إسقاطه عقلاً، فإذا سقط لم يحسن استيفاؤه فيما بعد، فلم يجب إعادته، فإذا علمنا أنه يعاقب الكافر لا محالة، علمنا أنه يعيد المستحقَّ للعقاب. ومن كان عقابه منقطعاً فلا يكون كذلك إلا وهو مستحقُّ الثواب الدائم بطاعته، فإذا أُعيد ربَّما استوفي عقابه ثم نُقِلَ إلى الثواب، وربَّما عفي عن عقابه، وفُجِّلَ به الثواب. وإعادته واجبة / [[ص ١٢٩]] عقلاً لما يرجع إلى استحقاق الثواب دون العقاب، وقد اجتمعت الأمة على أن الله يعيد أطفال المكلفين والمجانين وإن كان ذلك غير واجب عقلاً.

والقدر الذي تجب إعادته هو بنية الحياة التي متى انتقضت خرج الحيُّ من كونه حياً، ولا معتبر بالأطراف وأجزاء السم، لأنَّ الحيَّ لا يخرج بمفارقته من كونه حياً. ألا ترى أن أحدنا قد يستحقُّ المدح والذمَّ، ثم يسمن فلا تتغيَّر حاله فيما يستحقُّه، وكذلك يهزل واستحقاقه للمدح والذمَّ كما كان؟ فعلم بذلك أنه لا اعتبار بهذه الأجزاء.

ومن قال: تجب إعادة الحياة دون الجواهر فقله باطل، لأنَّ المستحقَّ للثواب والعقاب هي الجملة التي تركبت من الجواهر،

وجه قبح يُبَحِّح تكليفه، بل لا نُنكِر ذلك في تكليف من علم الله أنه (يؤمن، لأنه) لو عرض فيه وجه المفسدة لقبح تكليفه وإن آمن.

فإذا ثبت حسن التكليف لمن علم أنه يؤمن، ومن علم أنه يكفر، يجب أن يكون منقطعاً، لأنَّ الغرض بالتكليف إذا كان هو الثواب (فلو لم يكن التكليف) منقطعاً لانتقض الغرض بالتكليف، لأنَّ الثواب بالتكليف لا يمكن أن يكون مقترناً، لأنَّ من شأنه أن يكون خالصاً صافياً من الشوب والتكدير حتى يحسن إلزام المشاقِّ وذلك لا يصحُّ مع التكليف، لأنَّ التكليف لا يعرَى من مشقَّة، وذلك يُؤدِّي إلى حصول الثواب على خلاف الوجه المستحقِّ، / [[ص ١٢٦]] ويصرف به المهموم والمضار.

وأيضاً لو اقترن الثواب بالتكليف لأدَّى إلى أن يكون المكلف ملجأً، لأنَّ المنافع العظيمة تلجئ إلى فعل ما ضمننت عليه، ولذلك قلنا: لا بدَّ أن يكون بين زمان التكليف وبين حال الثواب زمان مترخٍ يخرج المكلف من حدِّ الإلجاء، وإنَّما كانت المنافع العظيمة العاجلة ملجئة، لأنه يقتضي أن يفعل الطاعة لأجلها دون الوجوه التي يستحقُّ عليها الثواب، وذلك يخرجها من أن يستحقَّ بها الثواب أصلاً، وذلك ينقض الغرض.

وأمَّا القدر الذي يكون بين زمان التكليف وبين الثواب فليس بمحصور عقلاً، بل بحسب ما يعلمه الله، وإنَّما يعلم على طريق الجملة أنه لا بدَّ من تراخٍ ومهلة، فإذا ثبت وجوب انقطاع التكليف فليس الوقت وقت انقطاعه بزمان بعينه، بل نوجه على سبيل الجملة. ولا يمتنع أن يحسن الشيء أو يقبح على طريق الجملة.

ولا يُعَلِّم عقلاً انقطاع التكليف عن جميع المكلفين، بل إنَّما نعلم ذلك سمعاً، والإجماع حاصل على ذلك. وكان يجوز عقلاً انقطاع التكليف عن بعضهم وبقاؤه على بعض، لكن الإجماع مانع منه.

/ [[ص ١٢٧]] ومتى حصل انقطاع التكليف بفعل غير الله فقد حصل الغرض، ومتى لم يحصل فإنه تعالى يزيه، ويجوز انقطاع التكليف بإزالة العقل والموت أو الفناء.

وأمَّا فناء الجواهر فليس في العقل ما يدلُّ على جوازه، ولا على إحالته، والمرجع في ذلك إلى السمع، فإذا عَلِمَ بالسمع أنه تُفْنَى الجواهر، ثم علمنا أن الباقي لا ينتفي إلا بضدِّ يطرأ عليه، علمنا أن في الفناء معنى نفس الجواهر.

وكيف يجوز التبديل بها فيؤدِّي إلى إيصال الثواب والعقاب إلى غير المستحق.

والصحيح ما قلناه أولاً.

التبيان في تفسير القرآن (ج ١) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):

[ص ٣١٦] فإن قيل: هل يجوز أن يردَّ الله أحداً إلى التكليف بعد أن مات وعين ما يضطرُّه إلى معرفته بالله؟ قيل: في ذلك خلاف، قال أبو علي: لا يجوز ذلك إلا على من لم يضطرَّه الله إلى معرفته، وقال بعضهم: يجوز التكليف في الحكمة وإن اضطرَّ إلى المعرفة. وقول أبي علي أقوى. وأعلَّ الرماني قول أبي علي.

فإن قيل: لِمَا كانت المعرفة لأجل الطاعات التي كُلفها العبد كانت هي الغرض الذي يتبعه سائر الطاعات، فلو ارتفع الغرض ارتفع التابع له، كما أنَّ الغرض في الشرائع الاستصلاح في الأصول التي تجب بالعقل، فلو ارتفع ذلك الغرض ارتفع وجوب العمل بالشرع. وكما أنَّه لا يجوز تكليف الطاعة مع رفع التمكُّن مع المعرفة من غير ضرورة إليها. قال: ووجه القول الثاني أنَّه لِمَا كان الشكر على النعمة يجب في المشاهد مع الضرورة إلى معرفة النعم، كان الشكر للنعمة التي هي أجلُّ من نعمة كلِّ منعم في الشاهد أولى أن تجب مع الاضطرار إلى المعرفة. ولأبي علي أن يقول: لا يمنع من الوجوب، لكن لا يجوز التكليف، لأنَّ الغرض المعرفة. أي هي أصل ما وقع التكليف به للعباد.

والذي أقوله: إنَّ الذي يجبى بعد الإماتة، إنَّ كان لم يخلق له المعرفة الضرورية لم يضطرَّ إليها، فإنَّه يمتنع تكليفه، لأنَّ العلم بأنَّ الإحياء بعد الإماتة لا يقدر عليه غير الله طريقه الدليل وغوامض الاستدلال، فليس إحياءه بعد الإماتة ما يوجب أن يكون مضطراً إلى معرفته، فلذلك يصحُّ تكليفه، وليس الإحياء بعد الإماتة إلا كالانتباه من النوم والإفاقة بعد الغشية، فإنَّ ذلك لا / [ص ٣١٧] يوجب علم الاضطرار. وإنَّ فرضنا أنَّه خلق فيه المعارضة ضرورة، فلا يحسن تكليفه، لأنَّ حسن التكليف موقوف على إزاحة علة المكلف من فعل اللطف والإقذار وغير ذلك. ومن جملة الألفاظ تكليفه للمعرفة. والضرورة لا تقوم مقامها على ما بيَّناه في الأصول. وإذا لا يحسن تكليفه، لأنَّه يصير مكلفاً ولم يُفعل به ما هو لطف له، وذلك لا يجوز.

التبيان في تفسير القرآن (ج ٢) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):

[ص ٣٨١] قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ كُنَّا مِنَّا خَاطِئِينَ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاعْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ ﴿٣٨١﴾ [البقرة: ٢٨٦]، آية.

المعنى: في هذه الآية دلالة واضحة على بطلان مذهب المجبِّرة في تجويزهم تكليف الله العبد ما لا يطيقه، لأنَّه صريح بأنَّه لا يُكَلِّفهم إلا ما يطيقونه، لأنَّ الوسع هو ما يتَّسع به قدرة الإنسان، وهو فوق المجهود واستفراغ القدرة. ويقول القائل: ليس هذا في وسعي. أي لا أقدر عليه، وإنَّ قدرتي لا تتَّسع لذلك. ومن قال: معناه لا يُكَلِّف الله نفساً إلا ما يحلُّ لها، من قوههم: لا يسعك هذا، أي لا يحلُّ لك أن تفعله، كان ذلك خطأً، لأنَّ رجلاً لو قال لعبده: أنا لا أمرك إلا بما أطلقت لك أن تفعله، كان ذلك خطأً وعمياً، لأنَّ نفس أمره إطلاق. وكأنَّه قال: أنا لا أطلق لك إلا ما أطلق، ولا أمرك إلا بما أمرك.

التبيان في تفسير القرآن (ج ٣) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):

[ص ١٧٠] فإن قيل: هل يجوز التثقيل في التكليف مع خلق الإنسان ضعيفاً عن القيام به بدلاً من التخفيف؟ قيل: نعم إذا أمكنه القيام به وإنَّ كان فيه مشقَّة، كما ثقل التكليف على بني إسرائيل في قتل أنفسهم، غير أنَّ الله لطف بنا فكلفنا ما يقع به صلاحنا بدلاً من فسادنا. وفي الآية [أي قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا ﴿٣٨﴾﴾ [النساء: ٢٨]] دلالة على فساد قول المجبِّرة: إنَّ الله يُكَلِّف عباده ما لا يطيقون. لأنَّ ذلك منافٍ لإرادة التخفيف عنهم في التكليف، من حيث إنَّه غاية التثقيل. وقوله: ﴿وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا ﴿٣٨﴾﴾ أي يستميله هواه.

التبيان في تفسير القرآن (ج ٤) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):

[ص ١٢٩] واستدل قوم من التناسخية بهذه الآية [أي قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمٌّ أَمْثَالِكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ

وقد قررنا أنه لا يفعل القبيح، فلا يجوز منه أن يُكَلَّف عباده ما لا يُطيقونه، كما لا يجوز منه أن يُكَلَّف عباده ما لا يُطيقونه، كما لا يجوز مخاطبة الجهاد، والعلم لا يُؤثِّر في المعلوم، بل يتعلَّق به على ما هو عليه، وكلُّ فرض نفرض يقتضي فرضاً في الأزل يوافقه، إذ لو لم يكن كذلك لكان لا يجوز إلَّا تكليف ما لا يُطاق ولم يقل به أحد من العقلاء.

* * *

تجريد الاعتقاد/ نصير الدِّين الطوسي (ت ٦٧٢هـ):

[[ص ٢٠٢]] والتكليف: حسن، لاشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه، بخلاف الجرح ثمَّ التداوي، والمعاوضات والشكر باطل، / [[ص ٢٠٣]] ولأنَّ النوع محتاج إلى التعاضد المستلزم للسنة النافع استعمالها في الرياضة، وإدامة النظر في الأمور العالية، وتذكُّر الإنذارات المستلزمة لإقامة العدل، مع زيادة الأجر. وواجب لزرجه عن القبائح.

وشرائط حسنه: انتفاء المفسدة، وتقدُّمه، وإمكان متعلِّقه، وثبوت صفة زائدة على حسنه، وعلم المكلف بصفات الفعل وقدر المستحقَّ وقدرته عليه، وامتناع القبيح عليه، وقدره المكلف على الفعل، وعلمه به أو إمكانه، وإمكان الآلة.

/ [[ص ٢٠٤]] ومتعلِّقه: إمَّا علم - عقلي أو سمعي -، وإمَّا ظنَّ، وإمَّا عمل. وهو منقطع، للإجماع، ولإيصال الثواب.

وعلة حسنه عامَّة، وضرر الكافر من اختياره، وهو مفسدة لا من حيث التكليف بخلاف ما شرطناه، والفائدة ثابتة.

* * *

نقد المحصِّل (قواعد العقائد)/ نصير الدِّين الطوسي (ت ٦٧٢هـ):

[[ص ٤٥٣]] واتَّفَقوا على أنَّ التكليف منه حسن، إذ فيه تعريض العباد لاستحقاق التعظيم والإجلال الذي لا يحصل لهم بدونه.

* * *

الرسائل التسع/ المحقِّق الحليَّ (ت ٦٧٦هـ):

[[ص ١٨٤]] المسألة الثانية: ما المطلوب بالتكليف أهو مجرد الفعل أو وجهه أو هما؟ فإن كان الأوَّل فالتكليف مختلف، والفعل من حيث هو لا يختلف، وإن كان الثاني فالوجه ليس من أثر القدرة، وإن كان الثالث فما قيل في القسمين وارد عليه.

الجواب: المطلوب بالتكليف هو الفعل الواقع على الوجه

يُحْشَرُونَ ﴿٣٨﴾ [الأنعام: ٣٨] على أن البهائم والطيور مكلفة، لأنه قال: ﴿أُمَّمَّ أُمَّمَّالِكُمْ﴾. وهذا باطل، لأنَّا قد بيَّنا من أيِّ وجه قال: إنَّها ﴿أُمَّمَّ أُمَّمَّالِكُمْ﴾، ولو وجب حملها على العموم لوجب أن تكون أمثالنا في كونها ناساً وفي مثل صورنا وأخلاقنا، فمتى قالوا: لم يقل أمثالنا في كلِّ شيء، قلنا: وكذلك الامتحان والتكليف. على أنَّهم مقرُّون بأنَّ الأطفال غير مكلفين ولا محتجين، فما يحملون به امتحان الصبيان بعينه نحمل بمثله امتحان البهائم. وكيف يصحُّ / [[ص ١٣٠]] تكليف البهائم والطيور وهي غير عاقلة. والتكليف لا يصحُّ إلَّا لعاقل. على أن الصبيان أعقل من البهائم ومع هذا فليسوا مكلفين، فكيف يصحُّ تكليف البهائم؟! وأمَّا قوله: ﴿وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا حَلَّا فِيهَا نَذِيرٌ ﴿٣٩﴾ [فاطر: ٢٤] فإنَّه مخصوص بالمكلفين العقلاء من البشر والجنِّ والملائكة، بدلالة أن الأطفال أُمَّم وليس فيها نذيره. واستدلَّ أبو القاسم البلخي بهذه الآية على أنَّ العوض دائم بأنَّ قال: بيَّن الله تعالى أنَّه يحشر الحيوان كلَّها ويُعوِّضها، فلو كان العوض منقطعاً لكان إذا أماتها استحقَّت أعواضاً آخر على الموت وذلك يتسلسل، فدلَّ على أنَّه دائم. وهذا ليس بشيء، لأنَّه يجوز أن يميت الله الحيوان على وجه لا يدخل عليهم الألم، فلا يستحقُّون عوضاً ثانياً، فالأولى أن يقول: إنَّ دام دام تفضُّلاً منه تعالى.

* * *

الباقوت في علم الكلام/ إبراهيم بن نوبخت (ق ٥ أو ٦):

/ [[ص ٥٤]] القول في التكليف:

من جملة شرائط التكليف العقل والقدرة والعلم بما كُلف به أو التمكن من العلم به.

وما يشير إليه الإنسان بقوله: إنَّا هذه البنية والجملة، لأنَّ الأحكام ترجع إليها والإدراك يقع بها والأفعال المبتدأة تظهر في أطرافها وليست شيئاً في القلب وإلَّا لم يصحَّ تحريك يد المريض [منه].

وأفعال الصانع لا بدَّ فيها من الأغراض وإلَّا كانت عبثاً، والغرض في التكليف التعريض لنفع عظيم لا يوصل إليه إلَّا به، إذ يقبح الابتداء بالثواب، وتكليف المعلوم / [[ص ٥٥]] كفره حسن لأجل التعريض، وكفره من قبل نفسه لا من قبل القديم تعالى، ولهذا يحسن منَّا أن ندعو إلى الطعام من نعلم امتناعه، وإلى الدِّين من نعلم إباطه.

لما لا يحسن الابتداء به، ولا يوصل إليه إلا بالتكليف، وذلك هو الثواب، والثواب هو النفع المستحق الدائم المقارن للتعظيم والتبجيل. وإنما قلنا: إن ذلك لا يحسن الابتداء به، لأننا نعلم قبح تعظيم من لا يُعلم منه فعل ما يوجب التعظيم، ونستقبح تعظيم من أسلم ولم يفعل من أركان الإسلام شيئاً كما نُعظمُ / [[ص ٩٤]] الصالحاء والعلماء الذين قطعوا أوقاتهم المتطاولة في العبادات، ولو جاز الابتداء بمثل ذلك لجاز التسوية بينهما.

لا يقال: هذا مستمرٌّ في من علم الله أنه يؤمن، ولا يستمرُّ في من علم الله أنه يكفر. لأننا نقول: الحلال واحدة، لأنهما متساويان في التعريض للنفع، والتفاوت لا يحصل إلا من سوء نظر الكافر لنفسه، لأننا نعلم حسن التعريض للمنافع والإلزام بالمصالح لمن نعلم إجابته وامتناعه.

لا يقال: لو فعل الإيذان مع علم الله أنه لا يؤمن لانقلب علمه تعالى جهلاً. لأننا نقول: العلم تابع للمعلوم، فمن علم الله منه الإيذان تعلق علمه باختياره، وكذلك إذا علم الله أنه يختار الكفر. فقوهم: كان ينقلب، فرض مستحيل على هذا التقرير، لأن أي فعل وقع من المكلف كان هو الذي تعلق العلم به، فلا يعرض في العلم الانقلاب، فكأنهم غلطوا فظنوا أن الله يعلم قيام زيد، ثم فرضوا أنه لا يقوم، وهو من أفحش الغلط، فإنه بتقدير أن لا يقوم يكون هو المعلوم لا القيام.

ثم نقول لهم: قد أخبر الله تعالى الملائكة أنه خالق بشرٍ من طين، فهذا الإخبار أخرج الباري من كونه قادراً بحيث يستحيل أن لا يفعله، أو يكون الاقتدار باقياً، ويلزم من الأوّل كون الباري موجباً، لأن جميع أفعاله معلومة قبل وقوعها، ومن الثاني نقض ما أوردوه، فتعين أن علم الله تعالى بأنَّ / [[ص ٩٥]] الكافر لا يؤمن تابع لاختياره، لا مؤثّر في وقوع الفعل منه، فصحَّ مع ذلك أن يجامع التكليف.

احتجُّوا بأنَّ تكليف من علم الله أنه يكفر مستلزم للضرر، فيكون قبيحاً.

والجواب: إمّا أن يكون الضرر ناشئاً من التكليف أو من مخالفة ما كلف به، والأوّل باطل، لأنَّ بعث الكافر والمؤمن على الإيذان واحد، فلو قبح أحدهما لقبح الآخر، وإن كان ناشئاً من المخالفة لم يؤثّر ذلك في القبح، ضرورة أنّها حصلت من سوء اختياره لنفسه.

المؤثّر في وجوبه أو ندبه أو قبحه، واشتماله على الوجه قد يكون من أثر القادر وقد يكون لما هو عليه ذاته، مثال الأوّل لطمة اليتيم وقبح الكذب، فإنَّ لطمة اليتيم إنّما تقبح وتحسن بحسب القصد، وكذلك الكذب إنّما يقبح لإرادة المخبر بالإخبار به على خلاف المخبر عنه، ومثال الثاني وجوب قضاء الدين وقبح الجهل، ففي الحقيقة المطلوب بالتكليف هو الفعل، واختصاصه بالتكليف إنّما هو لوقوعه على ذلك الوجه، والله الموفق للصواب.

المسلك في أصول الدين / المحقق الحلي (ت ٦٧٦هـ):

[[ص ٩٢]] المطلب الأوّل: في التكليف:

النعمة هي المنفعة الحسنة التي يقصد فاعلها الإحسان إلى المنعم عليه. واشتراط المنفعة احترازاً عن المضرة المحضّة، واشتراط الحسنة إنّما كان لأنَّ المنفعة موجبة للشكر، والشكر لا يُستحقُّ بفعل القبيح، واشتراط القصد للإحسان احترازاً ممّن يفعل ذلك رياءً للاضطرار.

وإذا تبين ذلك ظهر أن خلق العالم نعمة، لوجود معنى النعمة فيه، فيكون حسناً. أمّا كونه منفعة، فلأنَّ المنفعة هي اللذة أو ما أدّى إليها، وخلق الإنسان حياً قادراً مشتهياً من أتمّ المنافع. فأما كونها حسنة، فلأنَّ لا نعقل فيها وجهاً من وجوه القبح، ولأنَّها فعل الله تعالى، وقد بينّا أنه لا يفعل القبيح. وأمّا أنه قصد بها الإحسان، فلأنَّه لا يخلو من أن يكون له في خلق العالم غرض وإمّا أن لا يكون، والثاني محال، والغرض لا يجوز أن يرجع إليه تعالى، فتعين أن يكون عائداً إلى غيره، ولا يجوز أن يكون ذلك ضرراً، لأنَّ الإضرار الذي يُستحقُّ قبيح، فتعين أنه فعل العالم قصداً للإحسان، فيكون حسناً.

/ [[ص ٩٣]] لا يقال: الحيوان بعد خلقه تناله ضروب الألم، ولولا وجوده حياً مدركاً لسلم من ذلك، لأننا نقول: يحصل في ضمن ذلك من الأعواض ما ينغمر تلك الآلام، فيعود حاصلها إلى النفع.

وأمّا التكليف: فهو البعث على ما يشقُّ من فعل وترك، وينحصر البحث في ثلاث مقامات:

المقام الأوّل: في حسنه:

والدليل على ذلك أنه فعل الله، وفعل الله سبحانه حسن، فالتكليف حسن. وأمّا وجه حسنه، فقد قال المعتزلة: إنه تعريض

عليه. والخوف الذي نشير إليه هو ما يحصل عند العاقل حين يسمع اختلاف العقلاء في إثبات الصانع والثواب والعقاب، أو أن يتنبه من قبل نفسه على جهة الخوف، أو أن يُخَطِر الله بباله ذلك. وأمّا أن كل ما يُؤمَل به زوال الخوف واجب، فمعلوم ضرورة.

/ [[ص ٩٨]] الوجه الثاني: أن معرفة الله واجبة، ولا يمكن تحصيلها إلا بالنظر، وكل ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. أمّا أن معرفة الله واجبة، فلا تُدافع للضرر من خوف الوعيد، أو لأنها لطف في أداء الواجبات. وأمّا أنه لا يمكن تحصيلها إلا بالنظر، فلأن المعارف إمّا ضرورية، وهو ما لا يمكن العاقل دفعه عن نفسه، ويكون من فعل الله في المكلف، وإمّا كسبية، وهو ما لا يحصل إلا بالنظر، والمعارف الإلهية ليست من قبيل الأوّل، لأننا نراجع أنفسنا فلا نرى العلم يحصل بها على ذلك الوجه، فتعيّن أن يكون كسبية. وأمّا أن كل ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، فضروري، ولأنه لو لم يجب لكان إمّا أن يسقط الواجب المتوقّف عليه، وإمّا أن لا يسقط، ويلزم من الأوّل أن لا يكون ما فرضناه واجباً واجباً، ومن الثاني تكليف ما لا يطاق.

وإذا مرّ في كلامنا ذكر الخاطر، فلا بدّ من الإيلاء إلى شيء من تحقيقه، فنقول: الخاطر هو التنبيه على جهة الخوف. / [[ص ٩٩]] وقال أبو علي: إنه اعتقاد أو ظن. وقال أبو هاشم: إنه كلام خفيّ يسمعه المكلف، إمّا من فعل الله أو من فعل الملك. وقال القاضي: يتضمّن ذلك الكلام أربعة أشياء: التنبيه على المعرفة والنظر، والتنبيه على جهة الخوف، وعلى أمانة الخوف، وعلى ترتيب الأدلّة.

ولم أتحقق شيئاً من هذه المجازفات، بل أقول: إن كل عاقل عند نشئه يتنبه أن له صناعات، فإذا تصوّر ذلك استلزم ذلك التصوّر للأمر التي أشاروا إليها، ولم ينفك مكلف من ذلك.

وأما الشروط، فإنّها تنقسم، فما يرجع منها إلى التكليف اثنان، وهما: أن لا يكون مفسدة، وأن يكون مقدّماً على فعل ما يتناوله التكليف، بقدر ما يمكن المكلف العلم بأنّه متعبّد به.

وما يرجع إلى متعلّق التكليف اثنان: / [[ص ١٠٠]] أحدهما أن لا يكون مستحيلاً، إمّا بالنظر إلى نفسه كالجمع بين الضدّين، وإمّا بالنسبة إلى وقته بأن يكون الوقت ضيقاً عن إيقاعه، وأن يكون له صفة زائدة على حسنه.

على أن الذي أراه أن التكليف إنّما هو دلالة على مصالح المكلف لاشتماله على ما يقتضي وجوبه أو قبحه، ويجب في الحكمة إعلام المكلف بذلك، ثم الحكمة تقتضي إلزام الإنسان بمصالحه أطاع أم عصى، فإذا وجه القبح منتف على هذا التقدير، والمضرة المشار إليها غير مرتبة عليه.

المقام الثاني: في ما يتناوله التكليف:

قد عرفت أن التكليف هو البعث على ما يشقّ، فهو إذاً من فعل المكلف، فإن كان بعث على فعل لازم فهو إيجاب، أو بما هو الأوّل فهو ندب، وإن كان منعاً عن فعل فهو إمّا حظر أو كراهة في عرف الفقهاء.

وأما ما يتناوله التكليف، فهو إمّا من فعل الجوارح، أو من فعل / [[ص ٩٦]] القلوب، وكيف كان فإمّا أن يكون عقلياً أو سمعياً، ولا بدّ في كل واحد من العلم بثلاثة أشياء: العلم بالمكلف ليتمكن إيقاعه إعظاماً له وتذللاً، والعلم بصفة الفعل من وجوب أو ندب ليتمكن أن ينوي على صفته، والعلم بكيفيته وترتيبه ليتمكن إيقاعه على الوجه المبرئ للذمّة.

إذا عرفت هذا فاعلم أن التكاليف الشرعية متأخّرة في العلم عن التكاليف العقلية لترتب الشرع على العقل، ثمّ العقلية ضرورة كالعلم بوجوب ردّ الوديعة وقضاء الدين، وكسبية كالعلم بقبح الكذب النافع، وحسن الصدق الضارّ، وكانظر في المعارف الإلهية، وكل واحد من هذه التكاليف قد يخلو المكلف منها، ولا يخلو مع ذلك من وجوب النظر في المعارف الإلهية، فإذا يجب تقديم الكلام في المعارف.

وقبل ذلك لا بدّ من بيان حقيقة العلم والنظر، فنقول: العلم هو تبين الشيء على ما هو به تبيناً ينتفي معه الاحتمال، وهذا ليس بتحديد، إذ العلم لظهوره غني عن الإبانة لكنّه تنبيه.

وأما النظر فهو ترتيب علوم أو ظنون ترتيباً صحيحاً ليتوصّل به إلى علم أو ظن. والدليل هو ما النظر الصحيح فيه يفضي إلى العلم.

إذا عرفت هذا فنقول: الدليل على أن النظر واجب وجهان:

/ [[ص ٩٧]] الأوّل: أن النظر يُؤمَل به زوال الخوف، وكل ما يُؤمَل به زوال الخوف فهو واجب. أمّا أنه يُؤمَل به زوال الخوف، فلأننا نعلم أن العقلاء يُعولون على أنظارهم عند تجدد الحوادث المشكّلة، فلو لم يكن طريقاً من طرق الكشف لما عولوا

لم يُقرّر في عقله وجوب الواجب ليمثله وحرمة الحرام ليجتنبه
لكان بخلقه فيه الشهوة للقيح مغرياً له به.

وأما بطلان اللازم: فلأن الإغراء بالقيح قبيح بالضرورة،
ولذلك كان العقلاء كما يذمّون فاعل القبيح يذمّون المغري به،
فلو فعله الله تعالى لكان فاعلاً للقيح، لكن القبيح منه محال
فالإغراء منه محال.

/ [[ص ١١٦]] فإن قلت: الملازمة ممنوعة. بيانه: أن العاقل
وإن وجد الشهوة للقيح والنفرة عن الحسن إلا أنه يعلم
بالضرورة أن العقلاء يمدحونه على فعل الحسن ويذمّونه على
فعل القبيح، وكفى بالمدح والذمّ داعياً إلى فعل الحسن وصارفاً
عن القبيح، وحينئذ لا يتحقّق الإغراء.

قلت: المدح والذمّ إنّما يكون من العقلاء فيما يستقلّ عقولهم
بحسنه وقبحه دون ما ليس كذلك وهو أكثر التكليف، فلا يكفي
المدح والذمّ في الدعاء إلى كلّ واجب والانصراف عن كلّ قبيح،
وحينئذ يتحقّق الإغراء. سلّمناه، ولكن كثيراً من الخلق لا يعبأ
بها وترجّح شهواتهم وميوههم الطبيعية على احتفالهم بالمدح
والذمّ، فلا يفارقانها، وحينئذ يتحقّق الإغراء. وبالله التوفيق.

البحث الرابع: في شرائطه:

وهو إمّا أن يرجع إلى المكلف أو المكلف به. أمّا الأوّل فثلاثة:
الأوّل: كونه تعالى عالماً بصفات الأفعال وإلا لجاز التكليف بما لا
يستحقّ عليه ثواب وهو قبيح، وبمقدار الثواب المستحقّ وإلا
لجاز إيصال بعض الاستحقاق فيكون ظليماً، وهو محال عليه تعالى.

الثاني: كونه قادراً على ما يستحقّ من الثواب للعلّة المذكورة.
الثالث: أن يكون منزهاً عن فعل القبيح وإلا لجاز الإخلال
ببعض المستحقّ فيقبح التكليف.

وأما الراجع إلى المكلف فثلاثة: أحدها: قدرته على ما كُلف
به.

الثاني: التمييز بينه وبين غيره.

/ [[ص ١١٧]] الثالث: تمكّنه من الشرائط الخارجة من ذاته
كالآلات، إذ التكليف بدون كلّ من هذه الأمور تكليف بالمحال.
أمّا ما يرجع إلى المكلف به فأمران: أحدهما كونه ممكناً، والثاني
كونه حسناً.

البحث الخامس: في أقسامه:

وهي اعتقاد وعمل. أمّا الاعتقاد فقد يكون علماً وقد يكون

وما يرجع إلى المكلف اثنان: أحدهما أن يكون متردّد
الدواعي، وأن يكون مزاح العلة.

وما يرجع إلى المكلف شروط: أن يعلم ذلك من حال
التكليف والمكلف ومتعلّق التكليف، وأن يكون غرضه حصول
الطاعة وإثابة المطيع، وأن يعلم أنه يشبهه على طاعته.

* * *

قواعد المرام / ابن ميثم البحراني (ت ٦٩٩ هـ):

[[ص ١١٤]] الركن الثاني: في التكليف:

وفيه أبحاث:

البحث الأوّل: في حقيقته:

أسد ما قيل في تعريفه: إنّه بعث من يجب طاعته ابتداءً على ما
فيه مشقّة ما من فعل أو ترك بشرط إرادة الباعث وإعلام المبعوث
بها ومن يجب طاعته كخالق والنيّ والوالد لولده والمالك.

وقلنا: (ابتداءً) لأنّ بعث الوالد لولده على الصلاة مثلاً لا
يُسَمّى تكليفاً لسبق بعث الله له وإنّ سُمّي به مجازاً.

وشرطنا المشقّة لأنّ ما لا شقّة فيه كالأكل بالطبع لا يُسَمّى
تكليفاً.

/ [[ص ١١٥]] وشرطنا الإرادة والإعلام بها لأنّ ما لا يعلم
المكلف أن مكلفه أراد منه لا يكون تكليفاً.

البحث الثاني: في حسنه ووجه حسنه:

أمّا الأوّل: فلائته من فعل الله، وقد مرّ أنّه تعالى لا يفعل
القبيح.

وأما الثاني: فهو أنّه تعالى لَمّا خلق العباد وهيأهم للثواب
والعقاب لم يكن إيصالها إليهم من غير تقديم التكليف بالطاعة،
لكون الثواب مشتملاً على التعظيم والإجلال والعقاب مشتملاً
على الإهانة والاحتقار، وذلك في حقّ غير المستحقّ بامثال
التكليف، وعدم امتثاله محال لعدم الشرط وهو الاستحقاق
وقبيح عقلاً من الحكيم.

البحث الثالث: التكليف واجب من الحكيم تعالى خلافاً
للأشعرية.

لنا: لو لم يُكلف من أكمل شرائط التكليف فيه لكان مغرياً له
بالقيح، واللازم باطل فالملزوم مثله.

بيان الملازمة: أنّه إذا أكمل شخص وخلق فيه الشهوة للقيح
والنفرة عن الحسن مع أنّ عقله لا يستقلّ بمعرفة كثير منها، فلو

يطيقه، باعتبار أن هؤلاء لو تمكّنوا ممّا كُلفوه لما قبح تكليفهم هذه الأشياء إذا حصل فيها غرض المثل. وهذه العلة قائمة في تكليف العبد الإيثار والطاعة مع فقد قدرته عليهما، فإنّ التزموا جواز ما ذكرناه في تكليف العاجز والزّمن والأعمى ظهر عنادهم. وقد التزم الأشعري جميع ذلك، ومنهم من لا يلتزمه ويُفرّق بين التكليفين بفروق باطلة على ما ذكره.

وقد ذكر بعض الأشاعرة في كتاب صنفه في أصول الفقه في باب أنّ الأمر بالشيء هل هو أمر بما لا يتمُّ إلّا به؟ قال: (اتّفق أهل الحقّ على أنّه يجوز أن يُكلف الله ﷻ من لا يقدر على ما كُلفه).

قال: (واختلفوا في أنّه هل يجوز أن يُكلف العاجز والزّمن السعي، والضرير نقط المصحف والألبان وخلق الأجسام وخلق مثل القديم وجعل المحدث قديماً والقديم محدثاً، فمنع قوم من أهل الحقّ من ذلك، وأجازه آخرون وهم المصيبون المحقّقون).

قال: (واتّفقوا على أنّه لا يجوز أن يُكلف الله ﷻ الجهاد). وقد اشتمل هذا الكلام على عجائب، على ما ذكره الشيخ أبو الحسين في غرره.

منها: أنّ أهل الباطل هم القائلون بأنّ الله تعالى كُلف عباده ما يطيقونه، [و] أهل الحقّ هم القائلون بأنّه كُلفهم ما لا يطيقونه. / [[ص ٢٠٤]] ومنها: أنّ أهل الحقّ والصواب من هؤلاء، هم الذين جوزوا أن يُكلفنا الله تعالى المحال، وأهل الباطل هم الذين لم يُجوزوا [وا] ذلك.

ومنها: إجازته تكليف جعل القديم محدثاً والمحدث قديماً. وهو أمر محال لا يُتصوّر ولا يتمكّن منه قادر من القادرين، لا القديم ولا المحدث. ومنعه من تكليف الجهاد، مع أنّ الجهاد يُتصوّر أن يفعل ما كُلف بتقدير أن يبني البنية المخصوصة وتوجد فيه الحياة والقدرة على ما كُلف. أمّا جعل القديم محدثاً والمحدث قديماً، فمستحيل على سائر الوجوه.

وقد فرّق بعضهم بين تكليف الكافر الإيثار والعاصي الطاعة، وبين تكليف العاجز والزّمن العَدُوّ بوجوه:

منها: أنّ قالوا: إنّ العاصي وإنّ لم توجد فيه قدرة الطاعة، فإنّه قد وُجد فيه القدرة على ضدّ الطاعة وهي المعصية، والعاجز والزّمن لا قدرة فيهما، لا على العَدُوّ ولا على ضده.

وهذا من عجيب ما يُفرّق به بين الموضعين، وذلك لأنّ فقد القدرة على ما كُلفه قد شملها، وزاد العاصي على العاجز والزّمن

ظناً، وكلاهما إمّا أن يستفادا من العقل أو السمع أو منهما، وقد مرّت الإشارة إلى ذلك.

وأما العمل فعقلي وسمعي، فالعقلي كردّ الوديعه وشكر المنعم والصدق والإنصاف وترك الظلم والكذب من الواجبات، والفضل وحسن السيرة ونحوهما من المندوبات. فأما السمعي فكالعبادات الخمس ونحوها ممّا لا يستقلّ العقل بدرك وجوبه ولا ندييته من الأعمال الشرعية.

* * *

المنقذ من التقليد (ج ١) / سديد الدّين الحمصي (ق ٧هـ):

/ [[ص ٢٠٢]] القول في تكليف ما لا يطاق:

ذهبت المجبّرة إلى جواز تكليف الله تعالى العبد ما لا يطيقه، بل إلى أنّه قد كُلف الكافر والعاصي ما لا يطيقانه، بل إلى أنّه قد كُلف كلّ من كُلفه ما لا يطيقونه عند التحقيق والتنقيح.

أمّا أنّ العاصي والكافر غير مطيقين للإيثار والطاعة فظاهر، وذلك لأنّ عندهم القدرة مع الفعل، فليس في الكافر قدرة الإيثار، 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 قدرة على إحداث الفعل عندهم.

ومن قال منهم: إنّ العبد مكتسب، وفسرّ 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 فسرّ الكسب منهم بأنّه صفة للفعل يحصل بقدرة العبد، فقد أحال على ما لا يُعقل على ما بيّن في مواضع من الكُتب، وقد أشرنا إليه فيها سبق.

/ [[ص ٢٠٣]] فصحّ ما قلنا من أنّ المؤمن والمطيع أيضاً غير

قادرين على ما كُلفاه عندهم.

وعندنا أنّ الله سبحانه وتعالى لا يُكلف العبد ما لا يطيقه وما لا يقدر عليه. والذي يدلّ على ذلك ما قد علمنا ضرورةً من قبح تكليف العاجز الفعل، والزّمن العَدُوّ، والأعمى نقط المصحف على وجه الصواب. وإنّما قبح هذا التكليف، لأنّه تكليف لما لا

عليهم عجزهم وقصورهم علمهم بالأسماء، وأنه تعالى هو العالم بكل شيء دونهم، وتحذُّ لهم بذلك، ولهذا قال تعالى: ﴿إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٣١﴾﴾، ولذلك لم يوصف الملائكة لَمَّا لم يُخبروه تعالى بالأسماء بأنهم عصاة.

* * *

/ [[ص ٢٤٠]] الكلام في التكليف وحسنه ووجه حسنه:
 أمَّا التكليف فقد حُدَّ بأنه إرادة المريد من غيره ما فيه كلفة ومشقَّة إذا كان المريد أعلى رتبةً ممَّن يريد منه ذلك، وإنَّما حُدَّ التكليف بذلك ليدخل فيه التكاليف العقلية والشرعية.
 ولكنَّه يرد على هذا الحدِّ نقضٌ، وهو خروج التكليف المتعلِّق بأن لا يفعل عنه، لأنَّ الإرادة لا تتعلَّق بأن لا يفعل. هذا إذا عني بالإرادة معنى زائد على الداعي على ما يقوله أصحابنا.
 وقد حُدَّ بأنه إعلام الغير أنَّ له في أن يفعل وأن لا يفعل نفعاً أو ضرراً مع مشقَّة تلحقه فيه، إذا لم يبلغ الحال فيه حدَّ الإلجاء، وهذا الحدُّ يدخل فيه سائر أنواع التكليف من العقلي والشرعي والفعل وأن لا يفعل.

وقد طُعن في هذا الحدِّ بأن قيل: الإعلام إنَّما يكون بفعل العلم في الغير أو نصب الدليل له، فلو كان التكليف إعلاماً لوجب أن لا يكون أحدنا مكلفاً في الشاهد، إذ لا يتأتَّى من أحدنا فعل العلم في الغير، ولا نصب الدليل له.

ويمكن الجواب عن ذلك بأن يقال: الإرشاد من جهتنا والتنبيه بالأمر أو الخبر يُسمَّى إعلاماً، فهذا الطعن ساقط.
 وقد حدَّه أبو الحسين بأنه البعث على ما يشقُّ على الغير من فعل أو ترك، ويبيِّن ذلك بأن قال: المفهوم من قول الغير: (كلفني فلان كذا)، أي بعثني عليه، ولا بدَّ من اعتبار المشقَّة فيه، لأنَّه مأخوذ من الكلفة وهي المشقَّة. وإذا كان / [[ص ٢٤١]] كذلك فما حدَّدنا به التكليف جمع المعنيين، ويدخل فيه التكليف العقلي والشرعي. وهذا التحديد عند التحقيق يرجع إلى ما قاله من حدَّه بالإعلام الذي وصفناه، وإلَّا فما معنى البعث؟ ولكنَّه لم يورد فيه التقييد الذي اعتبره ذلك الحدُّ في قوله: (إذا لم يبلغ الحال به حدَّ الإلجاء) اعتقاداً منه بأنَّ الملجأ أيضاً يكون مكلفاً بما ألجأه إليه. وهذا قريب، لأنَّها أيضاً مبعوث على ذلك بالإلجاء، فإذا شقَّ عليه الفعل أو الترك كان مكلفاً، ولكنَّه لا يستحقُّ بما يفعل أو يترك ثوباً أو عقاباً ولا مدحاً ولا ذمّاً.

بأنَّ فيه قدرة موجبة لصدِّ ما كُلف، وذلك مانع من وجود ما كُلفه، فتضاعف في حقِّه ما يحيل وجود ما كُلفه منه. والعاجز والزَّمن ما حصل فيها إلَّا مانع واحد، وهو فقد القدرة على ما كُلفه، فلئن يكون تكليف العاصي للطاعة أدخل في القبح أولى. وهل هذا إلَّا كقول من يقول: لا يجوز أن يأمر السيّد عبده بأنَّ يُسخن الماء في تنور لا نار فيه تُسخن ولا ثلج فيه يُبرِّد، ولكن يجوز أن يُكلفه تسخين الماء في تنور لا يكون فيه نار ويكون فيه ثلج يُبرِّده؟ ولا يخفى على ما قيل أنَّ المنع من جواز هذا التكليف الثاني أولى وأكد من المنع من جواز التكليف الأوَّل.

ومنها: أن قالوا: العاصي يتوقَّع منه الطاعة ويُتوهم، وكذا الكافر يتوقَّع ويُتوهم منه الإيمان، والعاجز والزَّمن لا يتوقَّع منهما السعي والعدو.

فيقال لهم: يتوقَّع / [[ص ٢٠٥]] من العاصي الطاعة مع فقد قدرته عليه؟

وإن قالوا: إنَّما يتوقَّع من العاصي الطاعة بتقدير أن يكون فيه القدرة عليها.

قلنا: فكذلك يتوقَّع من العاجز والزَّمن العدو بتقدير وجود القدرة عليه فيها.

ومنها: أن قالوا: العاصي تارك للطاعة، والعاجز والزَّمن ليسا تاركين للعدو.

قلنا: ما معنى قولكم: الكافر تارك للإيمان؟ أتعنون به أنه كان في وسعه وقدرته أن يؤمن فتركه؟ فهذا بخلاف مذهبكم. أو تعنون أنه لم يكن في وسعه الإيمان، لكنَّه مع ذلك تركه؟ فنقول: إن جاز ذلك فليجز أن يكون العاجز والزَّمن تاركين للسعي والعدو.

وقد ورد السمع مؤكداً لما ذكرنا في قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، و﴿اتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]، والشرع ما أوجب القيام في الصلاة على الزَّمن والممنوع منه، ولا أوجب الزكاة إلَّا على مالك النصاب، والحجَّ إلَّا على المستطيع.

احتجُّوا في أن الله تعالى كلف عباده ما لا يطيقونه بقوله تعالى: ﴿أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٣١﴾﴾ [البقرة: ٣١]، فكلفهم أن يُخبروه بأسماء ما كانوا عالمين بها ولا طريق لهم إلى علمها، وذلك تكليف ما لا يطاق.

والجواب عن ذلك: أن ذلك ليس تكليفاً، وإنَّما هو تقرير

قلنا: إنَّها يُراعى التراضي فيما يختلف أحوال العقلاء فيه، كالأجرة على العمل الشاق، فإنَّه قد يُؤثر عاقل عملاً شاقاً بمقدار معيَّن 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 وخاصَّة لاقتنائها بالتعظيم والتبجيل حتَّى تسفه من لا يختار تحمُّل المشاق للوصول إلى مثل تلك المنافع، فإنَّه يصحُّ أن يختاره تعالى لعبده من دون رضاه.

فإن قيل: إذا بنيتم أن في التكليف وجه حسن، وهو كونه تعريضاً للثواب، فبيَّنوا أنَّه ليس فيه وجه من وجوه القبح، لأنَّ الفعل لا يحسن عندكم وإن ثبت فيه وجه حسن، أو عدَّه من وجوه الحسن حتَّى يتنفي عنه وجوه القبح.

قلنا: لو كان فيه وجه من وجوه القبح لكان قبيحاً، ولو قبح لما فعله الله تعالى.

/ [[ص ٢٤٢]] فإن قيل: ما ذكرتموه بيِّن في تكليف من المعلوم من حاله أنَّه يؤمن ويطيع. ولكنَّه غير ظاهر في تكليف من المعلوم من حاله أنَّه يكفر، فلم قلتم: إنَّ تكليفه حسن؟ وما وجه حسنه؟

قلنا: دلالة حسن التكليفين واحدة، ووجه حسنها واحد، وذلك لأنَّ دلالة حسن تكليف المؤمن على ما ذكرناه هي أن الله تعالى قد كلَّفه، وهو تعالى لا يفعل إلَّا الحسن، فهذه الدلالة بعينها قائمة في تكليف الكافر، لأنَّه تعالى كلَّفه أيضاً بالإجماع معرفته ومعرفة توحيدهِ وعدله، وإنَّما النزاع في أنَّه هل هو مكلف بالشرعيَّات أم لا؟ فلو كان تكليفه قبيحاً لما كلَّفه، وفعله تعالى لا يخلو من الحسن والقبح، فيجب أن يكون حسناً.

ووجه الحسن أيضاً واحد في التكليفين وهو التعريض للثواب الذي لا طريق للوصول إليه إلَّا التكليف، وقد فعل تعالى بالكافر كلَّ ما فعله بالمؤمن ممَّا يرجع إلى إزاحة العلة في التكليف من الإقدار والتمكين وإعطاء الآلة والعقل ونصب الأدلَّة، ولا فرق بينهما إلَّا من حيث يعلم تعالى أن المؤمن يحسن الاختيار لنفسه، فيصل إلى ما عرَّض له، ولا يعلم هذا من الكافر، بل يعلم وهو أنَّه يسيء الاختيار لنفسه، فلا يصل إلى ما هو معرَّض له بجنايته وسوء اختياره. وإلَّا فمتى أعرضنا عمَّا ذكرناه فإنَّنا لا نجد بين التكليفين فرقا. وسنبيِّن أنَّ شيئاً ممَّا ذكرناه لا يُؤثر في حسن تكليف الكافر ولا ما يُستخرج ويُستنبط منه، فيجب أن يحسن تكليفه.

ويمكن تصحيح الحدِّ الأوَّل بأن يقال: التكليف إنَّما هو إرادة المرید من غيره ما يشقُّ عليه، أو كراهته منه ما يشقُّ عليه الامتناع منه، بشرط أن يكون أعلى رتبة، فيستقيم الحدُّ ولا ينتقض وإن أُريد بالإرادة والكراهة معنيان زائدان على الداعي والصارف، هذا هو الكلام في حدِّ التكليف.

فأما حسن تكليف الله تعالى إيَّانا فظاهر، وذلك لأنَّه تعالى قد كلَّفنا، فلو كان التكليف قبيحاً لما فعله تعالى، وإذا لم يكن قبيحاً وجب أن يكون حسناً، لأنَّ فعله لا يخلو من الحسن والقبح، على ما سبق.

أما وجه حسنه، فهو أنَّه تعريض للثواب الذي لا يحسن إيصاله إلى الغير إلَّا بالاستحقاق بوسيلة التكليف، وقد ثبت أن تعريض الشيء في حكم إيصاله، ألا ترى أنَّه كما يحسن ممَّا التوصل إلى المنافع بتحمُّل المشاق في طلبها يحسن من غيرنا أن يُعرَّضنا لها.

وإنَّما قلنا: إنَّه تعريض للثواب من حيث إنَّه تبارك وتعالى بعثنا على تحمُّل المشاق فيما كلَّفناه، فيجب أن يقابل ذلك بمنافع يضمونها، وإلَّا يحسن منه إلزامنا تحمُّل المشاق فينا، وقد علمنا أن ما كلَّفناه من الإتيان بالواجبات والمندوبات والامتناع من المقبَّحات ممَّا يستحقُّ به المدح والتعظيم، فيحصل للمكلف بتحمُّل المشقة في أداء ما كلَّف باستحقاق المنفعة والتعظيم جميعاً، فتحقَّق أن التكليف / [[ص ٢٤٢]] تعريض للثواب الذي وصفناه.

وإنَّما قلنا: (لا يحسن إيصال الثواب إلَّا بوسيلة التكليف) من حيث علمنا أنَّه يقبح من أحدنا أن يُعظَّم صبيّاً يأخذه من قارعة الطريق على حدِّ ما يُعظَّم إماماً من أئمَّة المسلمين. وإنَّما يقبح ذلك لأنَّه لا يستحقُّ ذلك التعظيم. ولا يجوز أن تكون المنفعة التي يضمونها تبارك وتعالى في مقابلة التكليف بصفة العوض أو التفضُّل، لأنَّه لو كان كذلك لكان يحسن الابتداء به من غير تكليف، فيقبح التكليف له. كمن يستأجر أجيراً لينقل التراب من مزبلة إلى مزبلة، أو الماء من أوَّل الساقية إلى آخرها، أو من آخرها إلى أوَّلها، ولا غرض له في ذلك إلَّا إيصال الأجرة إليه.

فإن قيل: إذا كان الثواب الذي عرَّض المكلف له في مقابلة المشقة التي تلحقه بامتنال التكليف كان جارياً مجرى الأجرة عليها، وحسن الاستيجار موقوف على التراضي، فكيف يحسن منه تعالى التكليف من دون رضا المكلف؟

/ [[ص ٢٤٥]] قلنا: أليس الله تعالى علم أنه لا يُحرّك ورق الشجر في الوقت الذي لا يُحرّكه، 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 ما قالوه أن لو قلنا: إنه لو وقع من الكافر الإيذان لكان تعالى غير عالم بأنه لا يؤمن، وأن علمه تعالى بأنه يكفر صار علماً بأنه يؤمن، ونحن لا نقول ذلك، بل نقول: خطأ أن يقال: إنه يكون علماً بأنه يكفر، لأنه يقتضي تعلّقه بالشيء لا على 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 الإيذان 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 قدّر وقوع الإيذان من الكافر مع إثباته كونه تعالى عالماً بأنه لا يؤمن. وهذا تقدير محال، لأن العلم من حيث إنه يتعلّق بالمعلوم على ما هو به تبع للمعلوم في التعلّق، فصار العلم والمعلوم من هذا الوجه من الأمور المتضايقة التي لا يمكن تقدير الإضافة في أحد المتضامين مع نفي ما يقابله في الآخر. كالأبوة والبنوة، فإنه يستحيل أن تُقدّر في شخص أنه ابن شخص آخر مع تقديره أن الآخر ليس أباً له، بل مهما فرضت في أحدهما أنه ولده فإنه يتضمّن هذا الفرض فرض الآخر بأنه أبوه، لا يتصور إلا كذلك. كذلك في مسألتنا، إذا فرضت المعلوم على وجه فلا بدّ من أن تفرض في مقابله تعلّق العلم به على ذلك الوجه، ولا يمكن خلافه. ألا ترى أن القائل إذا قال في بسرة صفراء: كيف يعلمها الله سبحانه، فجوابه أن نقول: يعلمها صفراء، لأنّها كذلك في نفسها.

/ [[ص ٢٤٦]] فإن قيل: فلو كانت حمراء كيف كان الحال في كون تعالى عالماً؟ لكان الجواب عنه أن نقول: لو كانت حمراء لعلمها الله تعالى حمراء. كذلك في مسألتنا، والأصل في الباب والتحقيق فيه:

أنّ العلم يتبع المعلوم في الرتبة وإن كان قد يسبقه في الثبوت، ونسبة العلم إلى المعلوم كنسبة المرأة إلى الصورة التي تُرى فيها. فإذا أرتنا المرأة صورة حسناء كانت تلك الصورة حسناء كما

وبيان أن فقد العلم بأنه يؤمن لا يقتضي قبح تكليف الكافر: أنه لو اقتضاه لوجب قبح سائر التكليف في الشاهد، لثبوت هذا الوجه فيه، وهو فقد العلم، لأن من كلّفناه يطبع. وبيان أن علمه تعالى بأنه يكفر ولا يؤمن لا يقتضي قبح هذا التكليف، هو أنه لو اقتضاه لوجب أن يقبح منّا تقديم الطعام إلى الجائع الذي يغلب في ظننا أنه لا يتناوله، لأن ما طريق حسنه وقبحه المنافع والمضار، فإن / [[ص ٢٤٣]] 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، فإننا نعلم حسن استدعاء جميع الكُفّار إلى الدّين في حالة واحدة لو جمعوا في مجمع واحد، مع ما قد علمنا ضرورة من طريق العادة أنّهم بأجمعهم لا يدخلون في الدّين في تلك الحالة.

فبطل أن يكون علمه تعالى بأنه يكفر ولا يؤمن يقتضي قبح تكليف الكافر، وتحقّق ما ذكرناه من حسن تكليفه، لأنّ وجه الحسن ثابت فيه، ووجوه القبح منتفية عنه، لأنّ وجوه القبح معقولة مضبوطة مثل كونه كذباً وعبثاً ومفسدةً وظلماً وتكليفاً لما لا يطاق. وكلّ هذه الوجوه منتفية عن تكليف من المعلوم من حاله أنه يكفر.

على أنه لا يلزمنا بيان وجه الحسن على التفصيل في تكليف الكافر، ولا في تكليف المؤمن، ولا بيان انتفاء وجوه القبح عن التكليفين مفصلاً، لأننا قد علمنا على الجملة أنّ في كلّ واحدٍ منهما وجه حسن، وأنّه ليس فيهما ولا في أحدهما وجه من وجوه القبح، بما قد علمنا من حسنهما على ما بيّناه، فلولا ثبوت وجه الحسن فيهما وانتفاء وجوه القبح عنهما لما حسّنا. وهذا القدر يكفيننا، ولا نحتاج إلى بيان التفصيل في ذلك، غير أنّنا نتكلّم في التفصيل استظهاراً في الحجّة.

فإن قيل: فيه وجه من الوجوه التي عدّتموها، وهو كونه تكليفاً لما لا يطيقه المكلف. وبيان ذلك أنه تعالى علم من حاله أنه يكفر ويعصي ولا يؤمن ولا يطيع، فإذا كلّفه الإيذان والطاعة فقد كلّفه ما لا يطيقه ولا يقدر عليه، إذ لو قدر على الإيذان والطاعة التي علم تعالى أنه لا يفعلها لكان قد قدر على أن يجعل علم الله تعالى غير علم، لأنه لو آمن وأطاع لكان علم الله تعالى بأنه يعصي غير علم، وذلك يقتضي كونه علماً وغير علم، وهذا محال.

قلنا: هذا كلام من يظنُّ أنَّ الله تعالى قد اختار أن يعلم أنَّ الكافر قد يكفر فعلم، وأنَّ علمه ساق الكافر إلى الكفر. وليس الأمر على ما ظنَّه السائل، لأنَّ الكافر ما عصى لعلم الله تعالى بأنَّه يعصي، بل إنَّها علم تعالى أنَّه يعصي لأنَّه يعصي، لما بيَّناه من أنَّ العلم يتعلَّق بالمعلوم على ما هو به، ولا يجعله على ما هو به حتَّى لو فرضنا أن لا يعلم تعالى وقوع المعصية منه. ووقوع الطاعة من المطيع لكان الذي يطيع يطيع والذي يعصي يعصي. وعلى هذا فإذا علمنا أنَّه تعالى سيقم القيامة ويثيب المطيعين ويعاقب الكفَّار لم يكن علمنا هذا سبب إقامة القيامة وإثابة المطيعين وعقوبة الكفَّار.

فإن قالوا: هذا التكليف قبيح لأنَّه عبث من حيث إنَّه أجرى به إلى غرض لا يتحصَّل، وهو وصوله إلى الثواب.
قلنا: هذا التكليف من فعل حكيم، فلا بدَّ من أن يكون فيه وجه حكمة وغرض صحيح، فلا يكون عبثاً، وهذا القدر يكفيها على طُرُق الجملة.

/ [[ص ٢٤٨]] ثم نقول استظهاراً في الحجَّة ما قاله بعض الأصحاب وهو: أنَّ 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، وبيَّنا أنَّ تكليفه ليس بإضرار، وإنَّما نتكلم الآن في أنَّ تكليفه ليس بعبث، فإذا حصل فيه الغرض الذي ذكرناه يخرج به من كونه عبثاً، ألا ترى أنَّه يقبح منَّا 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، وإنَّ رجوع النفع إلى غيرنا.

وقد أُجيب عن هذا السؤال بأن قيل: ليس الغرض في التكليف إيصال الثواب، وإنَّما الغرض فيه التعريض للثواب، وجعل المكلف بحيث يمكنه الوصول إليه. وهذا الغرض متحقِّق في تكليف الكافر، لأنَّه تعالى عرَّضه بتكليفه للثواب وجعله متمكِّناً من أن يؤمن ويطيع، فيستحقُّ الثواب، فبطل بذلك قولهم (أجرى بتكليفه إلى غرض لم يتحصَّل).

فإن قيل: أليس زارع السبخة مع علمه بأنَّها لا تنبت يُسفه ويُعدُّ عبثاً ولا يُقبَل منه الاعتذار بأنَّي إنَّما أزرعها تعرُّضاً لمنفعة

أرتناها. ولكن لم تكن الصورة كذلك، لأنَّ المرأة أرتناها كذلك، بل إنَّما أرتنا المرأة الصورة حسناء، لأنَّها كانت كذلك في نفسها. وقد يورد المخالف هذا السؤال بعبارة أخرى، وهي أن يقول: لو صحَّ من الكافر الإيمان وقدر عليه وفرضنا وقوعه منه، لكان يقتضي انقلاب كونه عالماً، وذلك لأنَّه إمَّا أن يبقى عالماً بأنَّه لا يؤمن فيكون ذلك جهلاً، لأنَّ تعلُّقه على هذا التقدير ليس على ما هو المعلوم عليه، وإمَّا أن يصير عالماً بأنَّه يؤمن وفيه انقلاب كونه تعالى عالماً.

والجواب عنه أن نقول: أتعني بقولك: (انقلب علمه تعالى لو أطاع الكافر) أنَّه لو أطاع الكافر لكان عالماً بأنَّه يؤمن لم يزل ولا يزال، فكذلك نقول، وليس فيه انقلاب كونه تعالى عالماً، وإنَّها هو إثبات علم بدل علم، أو نعني به أنَّه تعالى كان يكون عالماً لم يزل بأنَّه يؤمن ثم يصير عالماً بأنَّه يؤمن، فهذا ممَّا لا نقوله ولا يصحُّ تقديره، إذ فيه أن علمه الأزلي تعلَّق بالمعلوم، لا على ما هو به.
فإن قالوا: في هذا التكليف وجه آخر من وجوه القبح، وهو أنَّه إضرار بالكافر.

قلنا: أتقولون: إنَّ نفس التكليف والأمر والبعث إضرار؟ فهذا قائم في حقِّ المؤمن، فيجب أن يكون إضراراً به أيضاً. على أنَّ الأمر والتكليف كيف يُتصوَّر أن يكون مضرَّة؟ ولئن تُصوِّر أن تكون مضرَّة كيف يستضرُّ به المكلف وهو مبين له غير حالِّ فيه؟
/ [[ص ٢٤٧]] فإن قالوا: إنَّما استضرَّ بالفعل الشاقُّ الذي ألزمه المكلف.

قلنا: فهذا الوجه قائم في تكليف المؤمن، وقد خرج من أن يكون إضراراً به بالثواب الذي ضُمِّن في مقابلته.

فإن قالوا: إنَّما استضرَّ بالعقاب النازل به.
قلنا: العقاب ليس تكليفاً، وإنَّما استضرَّ الكافر بالعقاب ونزوله به لإسائه الاختيارية لنفسه في فعل المعصية وترك الطاعة. ولو أحسن الاختيار لنفسه بأن فعل الطاعة وترك المعصية لانتفع المؤمن.

فإن قالوا: إنَّما كان تكليفه مضرَّة من حيث علمه تعالى أنَّه يكفر فيعاقبه.

قلنا: لو انفرد علمه تعالى عن معصية الكافر لما استضرَّ.
فإن قالوا: إذا علم تعالى أنَّه يكفر ويعصي فلا بدَّ من وقوع الكفر والمعصية منه، فإذا كلَّفه مع هذا العلم فقد أضرَّ به لأجل التكليف مع هذا العلم.

وقد سألوا عن مؤمن وطفل وكافر يردون القيامة، فيقول المؤمن لربِّه تعالى: / [[ص ٢٥٠]] لمَ كَلَّفْتَنِي تَحْمُلَ المشاقَّ في أداء الطاعات وتجنُّب الملاذِّ التي كانت في ارتكاب المَبَحَّات؟ فيقول تعالى: لأني عَوَّضْتُكَ بذلك الدرجة الرفيعة والمنزلة العظيمة المقرونة بالتعظيم والتبجيل التي أنت فيها، ولولا التكليف لما وصلت إليها. فيقول الطفل: يا ربِّ، فلمَ لم تُكَلِّفْنِي ذلك حتَّى أصل إلى هذه الدرجة؟ فيقول الله تعالى: لأني قلت: إنِّي لو كَلَّفْتُكَ لكفرت واستحققت العقاب، فكنت معاقباً الآن ولم يصل إليك النفع الذي هو حاصل لك الآن. فيقول الكافر عند ذلك: يا ربِّ، إنَّكَ علمت أني أكفر وأستحقُّ العقاب وأعاقب، فلمَ كَلَّفْتَنِي؟ فعند ذلك يلزم الله تعالى الحجة على مذهبكم.

والجواب عن هذا أن نقول: نحن لا نرضي الأجوبة التي حكيموها، بل لأصحابنا في ذلك جوابان على اختلاف مذهبهم في الأصلح:

أما من ذهب إلى أن الأصلح في الدنيا غير واجب، فإنه يقول: إنَّ الله تعالى يجيب المؤمن: بأنِّي إنَّما كَلَّفْتُكَ لأني عَرَّضْتُكَ للثواب الذي هو حاصل لك، وهذا كان غرضي أيضاً في تكليف الكافر. غير أنَّك أحسنت الاختيار لنفسك فأطعت واستحققت الثواب ووصلت إليه، والكافر أساء الاختيار فاستحقَّ العقاب ولم يصل إلى ما عَرَّضْتَهُ له. ويقول للطفل: إنَّ تكليفي لمن أكلَّه تفضُّل منِّي عليه، وللمتفضِّل أن يتفضِّل على من يريد ولا يتفضِّل على غيره. ولا يلزم على هذا الجواب أن يقول الكافر: لمَ كَلَّفْتَنِي؟ وهلَّا احترمتني؟ لأنَّ في هذا الجواب لم نوجب احترام الطفل بسبب علمه تعالى بأنَّه يكفر، وإنَّما قلنا بأنَّ الله تعالى لم يتفضِّل عليه بالتكليف، فلا يتأتَّى عليه سؤال الكافر.

وأما من قال بوجوب الأصلح في الدنيا فإنه يقول: إنَّ الله تعالى إنَّما كَلَّفَ المؤمن لأنَّه عَرَّضَهُ بتكليفه الثواب ولم يكن تكليفه مفسدة لغيره، وإنَّما لم يُكَلِّفَ الطفل من حيث علم أنه لو كَلَّفَهُ لكان تكليفه مفسدة لغيره، والكافر إنَّما كَلَّفَهُ لأنَّه عَرَّضَهُ للثواب، ولم يكن تكليفه أيضاً مفسدة للغير، فاستقام الجواب / [[ص ٢٥١]] على المذهبين ولم يلزم تناقض.

ثم نقول لهم: وأما الجواب عن هذا السؤال على مذهبكم، فمن قولهم: إنَّه تعالى لا يُسأل عمَّا يفعل على ما قاله ﷺ، فليس لأحد منهم أن يعترضه ويسأله عن شيء ممَّا فعله، إذ لا يقبح منه شيء.

الزرع، من حيث إنَّه لا تحصل تلك المنفعة؟ فهكذا الحال في تكليف الكافر، لأنَّه تعالى علم أنَّه لا يصل إلى الثواب الذي عَرَّضَهُ له.

قلنا: زارع السبخة فاعل للقيح ومستحقُّ للذمِّ من حيث إنَّه يتلف ماله الذي هو البذر ويُتعب نفسه في طلب نفع يعلم أنَّه لا يصل إليه، فيتمحَّض فعله إضراراً بنفسه، فكذلك يقبح فعله. وهذا محال فيه تعالى، ولهذا قيل: إنَّ تكليف الله تعالى عبده لا نظير له في الشاهد.

فإن قيل: تكليف الكافر مفسدة من حيث إنَّه يقع عنده الفساد الذي هو / [[ص ٢٤٩]] الكفر، ولولاه ما كان يقبح قبيح من هذا الوجه.

قلنا: المفسدة ليست هي مجرَّد ما ذكره السائل، بل هي التي يقع عندها الفساد، ولولاها ما كان يقع ولا يكون تمكيناً ولا له حظُّ في التمكين، والتكليف تمكين من أن يجعل المكلف نفسه مستحقاً للثواب أو العقاب، فلا تكون مفسدة. ألا ترى أن 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 أنَّه يكفر ولا يؤمن ولا يصل إليه الثواب الذي عرضه له. وزائداً على ذلك، ليستحقَّ العقاب ويُعاقب. كإدلاء الواحد منَّا الحبل إلى الغريق الذي يعلم أو يغلب في ظنِّه أنَّه لا يُجَلِّص نفسه من الغرق، بل يخنق نفسه. وإعطاء السكِّين إلى الغير ليذبح به غنمه مع العلم أو غلبة الظنِّ بأنَّه لا يذبح الغنم وإنَّما يقتل به نفسه أو غيره من المسلمين.

قلنا: ما ذكره السائل ليس وجهاً يُبَّحُّ التكليف، وبيانه: أنَّه يحسن من الواحد منَّا تقديم الطعام إلى الجائع الذي يكاد يموت من الجوع مع غلبة ظنِّه أو علمه بأنَّه لا يتناوله للججاج أو سوء خلق، فيستحقُّ عند ذلك ذمًّا من العقلاء وعقاباً من الله تعالى ما كان يستحقُّه لولا تقديم الطعام.

فأمَّا ما ذكره السائل من إدلاء الحبل إلى الغريق، فإنَّما يقبح لأنَّه مفسدة من حيث كان الغريق متمكِّناً من إتلاف نفسه بغير الحبل المدلَّى عليه، فصار إدلاء الحبل إليه مفسدة. وكذا القول في إعطاء السكِّين، لأنَّ الغير كان متمكِّناً من ذلك الفساد من دون السكِّين، فصار إعطاء السكِّين مفسدة. وقد بيَّنا أنَّ تكليف الله تعالى تمكين فلا يكون مفسدة.

الشهوة والنفار يتعلّقان بالأجناس، وضروب الأجناس، وليسا مقصورين في تعلّقهما على الأجناس، فعلى هذا التقدير يكون قد حصل فيه شروط تكليفه فعل الواجب والامتناع من القبيح، وقد بيّنّا أنّه لا بدّ من أن يُكَلَّفَ من أكمل فيه شروط التكليف.

وأما بيان أنّ الحكمة تقتضي إلى أن لا يقتصر في تكليفه على المندوب، فهو أنّه إذا اقتصر في تكليفه على المندوب كان للمكلف أن يفعل المندوب، فلا يكون تعريضه بليغاً كاملاً، بخلاف ما إذا كلفه فعل الواجب والامتناع من القبيح، لأنّه لا يكون في تكليفها خيرة فيتأكد تعريضه لدرجة الثواب.

واعلم أنّ التكليف إمّا 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 يُبيّن له بأنّ الأولى فعله فيكون ذلك ترغيباً في الفعل وندباً إليه. وإمّا 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، وإمّا أن يكون للمكلف رخصة في فعله، بأن يُبيّن له أنّ الأولى أن لا يفعله كتقاضي الغريم، فيكون ذلك تنزيهاً لا تحريماً.

/ [[ص ٢٥٤]] وجملة الأمر وعقد الباب أن جميع ما كلفناه، فعلاً كان أو أن لا يفعل، إقداماً أو إحجاماً، 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 رغبنا فيه وندبنا إليه. فعلى هذا يخرج المباح وفعل الطفل والمجنون والساهي والنائم والملجأ 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 تنحصر أجناسه في الاعتمادات والأصوات والأكوان والآلام والتأليفات، وما يتعلّق بالقلوب ينحصر في الأنظار والاعتقادات والظنون والإرادات والكرهات.

وجميع ذلك ينقسم إلى عقلي وشرعي، فالشرعي ممّا يرجع إلى ما يتعلّق بالقلوب العلوم بأصول الشريعة من أدلّتها المجتمعة والمفصّلة وفروعها، والإنظار في أدلّة الشرع، والظنون المتعلقة بالشرعيّات كالتجريّ في جهة القبلة والظنون في أروش الجنائيات

فنقول لهم: فلعلّه - تبارك وتعالى عن ذلك علواً كبيراً - كذب فيما قال، وأظهر المعجزات على يد الكذّابين، ولعلّه يُدخل الأنبياء النار والكُفّار الجنّة، فيلزمكم التناقض دوننا.

/ [[ص ٢٥٢]] القول في أنّ الله تعالى كلف كلّ من أكمل شروط التكليف فيه:

من أكمل الله تعالى شروط التكليف فيه بأنّ أحياء وأفدره وأعطاه الآلة والعقل ونصب له الدليل ومكّنه بسائر ضروب التمكين وخلق فيه الشهوة المتعلقة بالقبائح والنفار عن المحسنات من الواجبات والمندوبات ولم يُعِنه بالحسن عن القبيح، لا بدّ من أن يُكَلَّفَ. وذلك لأنّه لا يخلو من أن يكون له تعالى في إكمال هذه الأمور 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 كلف كلّ من أكمل شروط التكليف فيه.

فإن قيل: إذا كلف 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 يُكَلَّفَ فعل الواجب والامتناع من القبيح اللذين إذا عصي فيهما يستحقّ العقاب ويُعاقب عليه.

/ [[ص ٢٥٣]] قلنا: الاقتصار على تكليف المندوب لا يصحّ ولا يليق بالحكمة أيضاً.

أما بيان أنّه لا يصحّ: فهو أنّه إذا كلفه المندوب إليه وجب أن يُكَمِّلَ عقله ويُقَدِّره ويُخَلِّقَ له النفرة المتعلقة به ليشقّ عليه، فيستحقّ في مقابلته الثواب، وقد خلق فيه الشهوة المتعلقة به بالمباحات ليتنفع، وكمال العقل للعلم بوجوب الواجبات وقبح المقبّحات، فيكون عالماً بهما. وقدرته على المندوب يكون قدرة على الواجب وعلى القبيح لما بيّنناه من أنّ 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 متعلّقة بالقبيح، وذلك لأنّ

منها يرجع إلى التكليف نفسه، وقسم يرجع إلى ما تناوله 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 التكليف مفسدة، لأن المفسدة قبيح.

فإن قيل: أليس التكليف تمكيناً للمكلف من استحقاق الثواب والعقاب بامتنال ما كُلف إقداماً وإحجاماً؟ والمفسدة لا تكون تمكيناً، ولهذا يُراعى في حدّها أن لا يكون تمكيناً بأن يقال: المفسدة ما يقع عنده الفساد، ولولاه ما كان يقع، ولا يكون تمكيناً ولا له حظٌّ في التمكين، فكيف يُتصور أن يكون التكليف مفسدة حتى تشتطوا في حسنه أن لا تكون مفسدة؟ أولستم أجبتم عن قول من قال: تكليف من علم الله من حاله أنه يكفر قبيح من حيث إنّه مفسدة، بما ذكرناه، وهو أن تكليفه تمكين له من أن يجعل نفسه مستحقاً للثواب والعقاب؟ والتمكين لا يكون مفسدة.

قلنا: بلى، التكليف تمكّن من استحقاق الثواب والعقاب، ولكن بامتنال ما كُلف، فهو تمكين بالنسبة إليه، فلا تكون مفسدة فيه، ولكنه ليس / [[ص ٢٨٨]] تمكيناً لمكلف آخر، ولا لهذا المكلف في فعل أو ترك آخر، فيُتصور أن يكون مفسدة فيما ليس هو تمكيناً منه، فصحَّ إشراف أن لا يكون مفسدة في حسنه. والشرط الآخر يقدمه على وقت ما كُلف بزمان يمكن معه أن يعلم المكلف أنه مكلف بما كُلفه قبل حضور وقت ما كُلف.

وأما القسم الثاني وهو الراجع إلى ما تناوله التكليف، فشرطان اثنان أيضاً: أحدهما أن يكون ما كُلف ممكناً في نفسه غير مستحيل، كالجمع بين الضدين وإيجاد الموجود، وثانيهما أن يختص ما كُلف بوصف زائد على حسنه، بأن يكون واجباً أو مندوباً إليه، وهما الأولى فعله إن كان ما كُلف فعلاً. وإن كان ما كُلف امتناعاً وتركاً، فإن يكون ما كُلف 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 المكلف، فشرطان اثنان أيضاً: أحدهما أن لا يكون مُلجأً، بأن يكون متردّد الدواعي. وثانيهما أن يكون مزاح العلة.

وقيم المتلفات، وتقدير النفقات، والإرادات المتعلقة بالأعمال الشرعية من النيات والعزوم عليها، والكراهات المتعلقة بالمحظورات الشرعية. وما يرجع إلى أعمال الجوارح في الشرعيّات فأمثلتها كثيرة، كالصلاة والزكاة والحجّ وغير ذلك. والعقلي ممّا يرجع إلى ما يتعلّق بالقلب فالنظر في طريق معرفة الله تعالى، والعزوم والنيّات المتعلقة بأداء الواجبات العقلية ومندوباتها العقلية كردّ الوديعه وقضاء الدين والإحسان إلى الغير، والكراهات المتعلقة بالقباح العقلية من الظلم والكذب وغيرهما، وما يتعلّق بأفعال الجوارح من العقلية كردّ الوديعه وقضاء الدين وإظهار شكر النعمة باللسان.

ثمّ لهذه التكاليف ترتيب، فالتكاليف الشرعية بجملتها مترتبة على / [[ص ٢٥٥]] التكليف العقلي من معارف التوحيد والعدل، والعبادات الشرعية مترتبة على العلم بصورتها وكيفيةها، وعلى العلم بوجوبها، وعلى العلم بالمعبود الذي يعيد بها، وإن كان العلم بالمعبود لا يدخل في التكاليف الشرعية، فإنه من التكاليف العقلية.

ثمّ وللشرعيّات أسباب وشروط، وهي منقسمة إلى ما لا يتعلّق بالمكلف فلا يدخل في غرضنا هذا، وإلى ما يتعلّق به. وهو ينقسم أيضاً إلى ما لا يتعلّق به تكليف كتحصيل النصاب في الزكاة والاستطاعة في وجوب الحجّ، وهذا أيضاً ساقط هاهنا. وإلى ما يتعلّق به تكليف كالطهارة في الصلاة والطواف، فتكليف المشروط في هذا القسم مرتّب على تكليف الشرط فيه، أعني أنه مكلف بتقديم الطهارة، ثم ترتيب الصلاة عليها، وإن كان الشرط في الغرض تابعاً للمشروط، إذ لولا وجوب الصلاة لما وجبت عليه الطهارة.

وأما العقلية فالنظر في طريق معرفة الله تعالى مقدّم في الوجوب، وكونه مكلفاً به على سائرهما، وباقي العقلية لا ترتيب فيها.

فحصل من هذه الجملة أن النظر في طريق معرفة الله تعالى أول فعل يجب على المكلف.

* * *

/ [[ص ٢٨٧]] القول في الشروط التي باعتبارها يحسن التكليف:

اعلم أن شروط حسن التكليف تنقسم إلى أربعة أقسام: فقسم

ومنها: أن يكون عالماً بأنه تعالى سيثيبه إن أطاع، لأنه إنَّها يحسن التكليف لتعريض الثواب، ولا يكون التكليف تعريضاً له إلا إذا علم المكلف أنه سيثيبه إن أطاع، وهو لا بدَّ أن يثيبه إن أطاع، لئلا يكون قد ظلمه، فلا بدَّ أن يعلم ذلك لما سبق من أنه يعلم جميع ما يصحُّ أن يُعلم.

وإذا قد ذكرنا في شروط حسن التكليف اللطف والخاصر وجب أن أتكلّم / [[ص ٢٩٠]] في كل واحد منها، وقد تكلّمنا في الخاصر وحقيقته وما يتضمّنه، فبقي علينا الكلام في اللطف، وقبل الكلام فيه نُبيّن من المكلف الذي توجّه التكليف نحوه واللطف لطف له والمكلف تعالى عرضه بالتكليف لدرجة الثواب، فجميع ذلك يدور حوله ويتعلّق به.

/ [[ص ٢٩١]] القول في أن المكلف من هو؟

اختلف العقلاء في هذه المسألة، فذهب النظم إلى أن الحيّ المكلف إنَّما هو روح منساب في البدن، وأثبتته معمر جزءاً في القلب، وابن الأخشيد يثبته جسماً منساباً في البدن متدرّجاً متقمّصاً به، ويقول: إنَّه إذا قُطِع بعض أطراف البدن كاليد أو الرجل أو غيرهما، فإنَّه يتقلّص في الغالب فلا يتلف وربّما لم يتقلّص فيتلف، وإذا وُسِّط البدن أو جُرّت رقبته لا يتقلّص فيتلف، وكأنَّه يقول: لا يمكنه التقلّص عند التوسيط ولا عند جزّ الرقبة.

وعند الفلاسفة المثبتين للنفس أن الحيّ العاقل الذي يحسن ويوافق الحكمة أن يُحاطَب ويوجّه نحوه التكليف هو النفس، وهي عندهم ليست منطبعة في البدن ولا حالّة في جزء منه، بل وليست هي حالّة في جسم ما أصلاً ولا موجودة في جهة. ويقولون: إنَّها تستعمل البدن بواسطة قوَى في البدن يذكرون تفصيلها، فهي الفاعلة وهي العاقلة. ويقولون: إنَّها لا تموت ولكنَّها تفارق البدن عند موت البدن، بمعنى أنَّها بعد موته تفرغ من استعماله.

وذهب أكثر المحقّقين من المتأخّرين المتكلّمين إلى أن الحيّ الفعّال المكلف من الناس إنَّما هو هذه الجملة المبنية ببنية بني آدم، وهو الصحيح.

والذي يدلُّ على صحّته ما قد علمنا من أن عند صحّة هذا البدن واعتدال مزاجه يصحُّ أن يُدرك الإنسان ويقدر ويعلم، وعند فساد اعتدال مزاجه / [[ص ٢٩٢]] بالكلية يبطل جميع

ومعنى قولنا: متردّد الدواعي أن يكون له إلى الطاعة داع قويّ، كعلمه بوجودها، أو كونها مندوباً إليها، وكونها ممّا يستحقُّ عليها الثواب، وأن يفعل به ما يكون لطفاً له فيها، ويكون له صارف قويّ عنها بأن يشقّ عليه فعل ما كُلف فعله والامتناع ما كُلف الامتناع منه، لأنَّه إن لم يكن كذلك وكان مُلجأً لم يستحقّ مدحاً ولا ذمّاً ولا ثواباً ولا عقاباً، فيبطل ما هو الغرض بالتكليف من التعريض للثواب.

وأما كونه مزاح العلة فبأن يكون متمكناً ممّا كُلف بالإقذار وبجميع ما يحتاج الفعل إليه، فإن كان يحتاج في الفعل إلى آلة وجب أن تكون حاضرة عنده أو يتمكّن هو من إحضارها، وإن كُلف فعلاً محكماً وجب أن يكون عالماً به أو متمكناً من العلم به، وإن كُلف علماً وجب أن يكون متمكناً من دلالة / [[ص ٢٨٩]] يصل بالنظر فيها إلى ذلك العلم، وإن كُلف ظناً وجب أن يكون متمكناً من أمانة يصل عندها إلى ذلك الظنّ.

ويجب أن يتقدّم الدلالة والأمانة بزمان يمكن أن يحصل فيه النظر في الدلالة والأمانة، فيؤدّي إلى العلم وإلى الظنّ في الوقت الذي يجب وجودهما فيه.

ويجب أن يكون كامل العقل، ليتمكّن من النظر في الدلالة والأمانة.

ويجب أن يُنبّه على ما كُلف بالخواطر عند ذهوله وسهوه عنه، لأنَّه لا يمكنه امتثال ما كُلف من دون ما ذكرناه، وتكليف ما لا يمكنه قبيح.

وقد يُعدُّ في إزاحة علته حصول ما هو لطف له فيما كُلفه، 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 يتناولها التكليف فعلاً وامتناعاً، لأنَّ ما ذكرناه من أحوال هذه الأشياء هو شروط حسن التكليف، فلا بدَّ من أن يعلمها تعالى ليحسن منه التكليف، ولا شك في أنه يعلم جميع ذلك، لكونه عالماً بجميع ما يصحُّ أن يُعلم من حيث إنَّه عالم لذاته من دون اعتبار مخصّص.

ومنها: أن يكون غرضه أن يطيع المكلف فيثيبه إن أطاع، لأنَّه إن لم يكن غرضه الطاعة لم يكن قد كلفه الطاعة.

مادّة. وفي الجملة شفقة الأمّ على الولد من فعل الله تعالى القادر المختار الذي يفعل ما يعلمه مصلحة للعباد ويراه إحساناً إليهم، وهذا ممّا لا تقولونه.

وإنّ أضفتم تعلّقها ببدن دون بدن إلى موجب آخر، يلزمكم في ذلك الموجب ما ألزمنكم في النفس، وقلنا: ولمّ أوجب ذلك الموجب تعلّقها بذلك البدن دون بدن آخر؟ إذ لا اختصاص لذلك الموجب بإيجاب تعلّق دون تعلّق، ثمّ ولمّ لم يوجب ذلك التعلّق لنفس أخرى؟ لأنّه لا اختصاص له بنفس دون نفس.

أمّا قولهم: (إنّها حدثت مع حدوث ذلك البدن وتكوّنه)، فليس ذلك شيئاً يوجب الاختصاص والتعلّق، سيّما إذا لم يكن بينهما مجاورة ولا إحساس أحدهما بصاحبه. ألا ترى أنّ شخصين من الأشخاص الإنسانيّة قد يولدان في لحظة واحدة، ومع ذلك فإنّ أحدهما لا يُحِبُّ الآخر، بل ربّما أبغضه؟

ثمّ وقد يتفق تكوّن 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، وملزوم هذا أن لا تختلف أفعال تلك الأبدان، وأن يقع تصرّفهم بحسب قصدٍ وداعٍ واحدٍ، وخلافه معلوم.

فإنّ قالوا: تلك الأجنّة وإنّ تكوّنت في وقتٍ واحدٍ، فإنّها تختلف في / [[ص ٢٩٤]] أمزجتها، وبسبب اختلاف أمزجتها يختلف استعدادها لقبول أثر النفوس، فكلُّ جنينين إنّما يستعدُّ لقبول أثر نفس مخصوصة دون غيرها، فيستعمله تلك النفس لا غير.

قلنا: وقد يتفق تساوي أجنّة كثيرة في المزاج والاستعداد المشار إليهما فيلزم ما ذكرناه.

وقد أوردت على بعضهم هذا الإلزام فالتجأ إلى الاختلاف في المزاج والاستعداد.

فلمّا قلت له في الجواب: قد يتفق تساوي أجنّة كثيرة في المزاج والاستعداد وتكوّنها في لحظة واحدة، إذ ليس ذلك بمحال.

قال: هذا تقدير محال.

قلت: ولمّ قلت: إنّ هذا محال؟

قال: لأنّ وجود مثلين متشابهين في سائر الوجوه بحيث لا يكون بينهما تباين وتمايز محال، إذ ذلك رفع الاثنيّة والتغاير

ذلك على طريقة واحدة، ولا مقتضي لما زاد على اعتدال مزاجه وصحّته ولا دلالة عليه فوجب نفيه، إذ بمثل هذا الطريقة نعم المؤثر في الشيء بأن يتبعه التأثير نفيّاً وإثباتاً، ولا يكون هناك مقتضى للزائد عليه. ولولا صحّة هذه الطريقة لما علم إضافة مسبب إلى سبب، ولا مضادّة شيءٍ لشيءٍ ما.

وقد نصرنا هذه الطريقة وبسطنا القول فيها.

إذا تقرّر هذا فاعتدال مزاج هذا البدن وصحّته هو صفة البدن، فإذن الموصوف بهذه الصفة هو الحيّ القادر المطيع والعاصي.

ونقول للفلاسفة الذين يقولون: (إنّ النفس ليست منطبعة في هذا البدن)، إن كانت النفس تستعمل هذا البدن، والبدن آلة لها، لزم أن يضاف أفعال البدن إلى النفس دون البدن، لأنّ الفعل يضاف إلى الفاعل بالآلة لا إلى الآلة، والعقلاء يعلمون علماً ضرورياً أنّ الفاعل والمدرك والعالم هو هذا البدن، لأنّهم يستحسنون ذمّه على القبيح من أفعاله ومدحه على الحسن منها. ولو كان الفاعل غيره وهو آلة له لكان بمنزلة الحجر الذي يرمي به الإنسان غيره فيولمه به، فإنّهم لا يستحسنون ذمّ الحجر وإن كان آلة للرامي. فلمّا استحسنوا ذمّ البدن ومدحه وأمره ونهيه، علمنا أنّهم مضطرون إلى العلم بأنّه الفاعل.

وكلّ ما يلزم المجبّرة الذين يضيفون أفعال البدن إلى الله تعالى، يلزم هؤلاء الفلاسفة، فإنّهم أيضاً مجبّرة وقدرية، لا فرق بينهم وبين أولئك المجبّرة في إضافة أفعال البدن إلى غيره.

ونقول لهم: إذا كانت النفس غير منطبعة في البدن، فلمّ كانت بأن تستعمل بدنأ أولى من أن تستعمل غيره؟ مع أنّ نسبة ذاتها إلى سائر الأبدان نسبة واحدة، إذ ليست حالة ولا منطبعة في شيء منها ولا مجاورة من حيث إنّ / [[ص ٢٩٣]] المجاورة مستحيلة عليها، وإنّما يلزمهم ما ذكرناه لأنّ النفس موجبة عندهم لاستعمال البدن غير مختارة، بخلاف القادر عندنا.

وقد زعموا أنّ لها تعلّقاً ببدن دون بدن، وشغفاً به دون غيره، كالأمّ ترؤف ولدها دون ولد غيرها، قالوا: وذلك التعلّق والشغف سببها أنّها حدثت مع حدوث ذلك البدن وتكوّنه.

فنقول لهم: إنّ سبب رافة الأمّ بولدها وشفقتها عليه أنّه مخلوق منها وفيها، وهو بعضها، وتره وتربّيه، وتعتقد أنّه ينفعها، وشيء من هذا لا يثبت للنفس مع البدن، فإنّما عندكم ليست في

الفاعل الواحد من انضمام ما ليس بحَيٍّ ولا قادر ولا فاعل إلى ما ليس بحَيٍّ ولا قادر ولا فاعل؟ ولو جاز ذلك لجاز أن يجتمع ما ليس بأسود إلى ما ليس بأسود، فيكون المجموع أسود.

/ [[ص ٢٩٦]] والجواب عن هذه الشبهة أن يقال: العقل لا يمنع ولا يحيل أن يجتمع أجزاءه وترتّب تركباً مخصوصاً، فيثبت لمجموعها حكم وأثر ولا يثبت لأفرادها. ألا ترى أن اليد بمجموعها آلة في القبض والبسط والدفع والجذب، وكل جزء منها ليس آلة فيه؟ وكذا القول في سائر الآلات. وليس كذلك أنصاف المجموع بأنه أسود، لأن كون المجموع أسود معناه أن كل جزء منه أسود، إذ لا يترتّب من الأجزاء جملة يثبت لها حكم بكونها أسود 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 النظم أو ابن الأخشيد، فإنه يقال له: إن هذه الشبهة ترد على النظم وعلى ابن الأخشيد أيضاً، لأن كل واحدٍ منهما يجعل الحيّ الفعّال شيئاً منسباً في البدن ذا أجزاء، أو لا يجعل كل جزء منه حياً فاعلاً. فإن قال: كل جزء منه حيٌّ قادر فاعل.

قلنا: فيجب أن يضاف الفعل الصادر من الإنسان إلى جماعة قادرين، ولو كان كذلك لصحّ اختلافهم في الدواعي ووقوع التنازع بينهم في أفعال البدن، فصحّ بهذه الجملة التي ذكرناها إضافة الأفعال الإنسانية إلى جملة البدن دون أجزائها، ولا مقتضى لإضافتها إلى غيرها، وإذا صحّ ذلك ثبت أنها الحية القادرة الفاعلة المكلفة المطيعة العاصية، وبطل قول كل مخالف في ذلك.

* * *

نهج الحقّ / العلامة الحليّ (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ٧٥]] وقالت الإمامية: إن الله سبحانه لم يكلف أحداً فوق طاقته.

وقالت الأشاعرة: لم يكلف الله أحداً إلا فوق طاقته، وما لا يتمكّن من تركه وفعله، ولا مهم على ترك ما لم يعطهم القدرة على فعله. وجوزوا أن يكلف الله مقطوع اليد الكتابة، ومن لا مال له الزكاة، ومن لا يقدر على المشي للزمانة الطيران إلى السماء، وأن يكلف العاطل الزمن المفلوج خلق الأجسام، وأن يجعل القديم محدثاً والمحدث قديماً. وجوزوا أن يرسل رسولاً إلى عباده

بينها، وإذا ارتفع التغيرات بطلت المماثلة، لأنّها إنّما تثبت بين شيئين غيرين.

قلت: فمقتضى هذا الذي ذكرته أن يثبت بينهما تباين وتمايز، وأنا أقول به فأقول: إنّهما يتباينان بالمكان، وهذا كافٍ في التمييز، ويشتهيان ويتفقان في المزاج والاستعداد، فلا يكون محالاً.

قال: إذا أقررت بمباينتهما في المكان فكيف يلزم أن لا يكون للنفس الحادثة معهما من الاختصاص بأحدهما ما ليس لها بالآخر وأن يستعملها؟

قلت: ومباينتهما في المكان إنّما كانت نافعة في دفع الإلزام، إذ لو كانت النفس مكانيةً فحينئذٍ كنت تقول بأن النفس تستعمل البدن الذي في أقرب الأماكن إلى مكانها، والذي يكون في مكانه أولى من أن تستعمل غيره من الأبدان. فأمّا إذا لم تكن النفس في مكان، لا مستقلاً ولا تبعاً، فإن مباينة الأبدان في المكان لا تنفع في دفع الإلزام.

/ [[ص ٢٩٥]] وبما أوردناه من الدلالة يبطل قول كل من خالف في هذه المسألة من النظم ومعمّر وابن الأخشيد، لأن هذه الأفعال تابعة لصحة هذا البدن الظاهر، والإدراك يحصل بأبعاضه وظاهر بشرته. فلو جاز إضافته إلى شيء فيه للزم أيضاً تجويز شيء ثالث في هذا البدن أو في ذلك الجسم المنسب فيه أو في الجزء الذي في القلب، فلا يثبت إضافتها إلى معين، ولزم أيضاً أن يحصل تعلّق لهذه الأفعال بذلك الشيء كتعلّقها بهذا البدن وأن يضاف إليه، وفي ذلك حصول الاستغناء عن الإضافة إلى هذا البدن.

ويخصّ النظم بأن يقال له: إن أردت بالروح النفس المتردّد في تجاويف البدن ومخارفه الذي هو الهواء، فمعلوم أن ما يكون بهذه الصفة يستحيل أن يكون حياً عالماً فاعلاً قادراً.

ويقال لابن الأخشيد: هب أن الجسم لا يمكنه التقلّص عند التوسيط وجزّ الرقبة، ولكنّه يمكن 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 قد رأينا أيضاً من هلك عند قطع اليد أو الرجل.

شبهة من قال: إن الحيّ القادر الفاعل المكلف هو غير البدن: إن البدن الظاهر مؤلّف من أبعاض ليس كل بعض منها حياً قادراً فاعلاً. وإذا كان كذلك فكيف يحصل الحيّ الواحد والقادر

الثاني: يلزم أن لا يكون أحد عاصياً بالتَّ، لأنَّ العصيان مخالفة الأمر، فإذا لم يكن الأمر ثابتاً إلاَّ حالة الفعل، وحال العصيان هو حال عدم الفعل، فلا يكون مكلفاً حينئذٍ، وإلاَّ لزم تقدُّم التكليف على الفعل، وهو خلاف مذهبهم، لكن العصيان ثابت بالإجماع ونصَّ القرآن، قال الله تعالى: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾ [طه: ٩٣]، ﴿وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا﴾ [الكهف: ٦٩]، ﴿الآنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ﴾ [يونس: ٩١].

ويلزم انتفاء الفسق الذي هو الخروج من الطاعة أيضاً. فليُنظر العاقل لنفسه هل يجوز لأحد تقليد هؤلاء الذين طعنوا في الضروريات؟ فإنَّ كلَّ عاقل يعلم بالضرورة من دين محمد (صلى الله عليه / [ص ١٣٤]) وآله أن الكافر عاصٍ وكذا الفاسق، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا﴾ [الأحزاب: ٧٠ و ٧١]، فأبى سداد في هذا القول المخالف لنصوص القرآن؟

الثالث: لو كان التكليف حالة الفعل خاصَّة لا قبله لزم إمَّا تحصيل الحاصل أو مخالفة التقدير، والتالي باطل بقسميه بالضرورة، فالمتقدِّم مثله. بيان الشرطيَّة: أن التكليف إمَّا أن يكون بالفعل الثابت حالة التكليف أو غيره، والأوَّل يستلزم تحصيل الحاصل، والثاني يستلزم تقدُّم التكليف على الفعل، وهو خلاف الفرض. وأيضاً هو المطلوب. وأيضاً يستلزم التكرار.

شرائط التكليف:

المطلب الثامن عشر: في شرائط التكليف:

ذهبت الإمامية إلى أن شرائط التكليف ستَّة:

الأوَّل: وجود المكلف، لامتناع تكليف المعدوم، فإنَّ الضرورة قاضية بقبح أمر الجهاد، وهو إلى الإنسان أقرب من المعدوم، وقبح أمر الرجل عبداً يريد أن يشتريهم، وهو في منزله وحده، ويقول: يا سالم قم ويا غانم كل، يعدُّه كلُّ عاقل سفيهاً، وهو إلى الإنسان الموجود أقرب.

وخالفت الأشاعرة في ذلك، فجوزوا تكليف المعدوم ومخاطبته / [ص ١٣٥] والإخبار عنه، فيقول الله تعالى في الأزل: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ﴾ [البقرة: ٢١] ولا شخص هناك، ويقول: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا﴾ [نوح: ١] ولا نوح هناك. وهذه مكابرة في الضرورة.

بالمعجزات ليأمرهم بأن يجعلوا الجسم الأسود أبيض دفعَةً واحدة، ويأمرهم بالكتابة الحسنة ولا يخلق لهم الأيدي والآلات، وأن يكتبوا في الهواء بغير دواة ولا مداد ولا قلم ولا يد ما يقرؤه كلُّ أحد.

وقالت الإمامية: ربُّنا أعدل وأحكم من ذلك.

[ص ٩٩] امتناع تكليف ما لا يُطاق:

المطلب الثامن: في امتناع تكليف ما لا يُطاق:

قالت الإمامية: إنَّ الله تعالى يستحيل عليه من حيث الحكمة أن يُكَلِّف العبد ما لا قدرة له عليه ولا طاقة له به، وأن يطلب منه فعل ما يعجز عنه ويمتنع منه، فلا يجوز له أن يُكَلِّف الزَّمن الطيران إلى السماء، ولا الجمع بين الضدَّين، ولا كونه في المشرق حال كونه في المغرب، ولا إحياء الموتى، ولا إعادة آدم ونوحاً عليهما، ولا إعادة أمس الماضي، ولا إدخال جبل قاف في خرم الإبرة، ولا شرب ماء دجلة في جرعة واحدة، ولا إنزال الشمس والقمر إلى الأرض، إلى غير ذلك من المحالات الممتنعة لذاتها.

وذهبت الأشاعرة إلى أنَّ الله تعالى لم يُكَلِّف العبد إلاَّ ما لا يُطاق ولا يُتمكَّن من فعله. فخالقوا المعقول الدالَّ على قبح ذلك، والمنقول، وهو المتواتر من الكتاب العزيز، قال الله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، / [ص ١٠٠] ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ [الزمر: ٤٦]، و﴿لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ﴾ [غافر: ١٧]، و﴿لَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٤٩]. والظلم هو إضرار غير المستحق، وأيُّ إضرار أعظم من هذا مع أنَّه غير مستحق؟ تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

[ص ١٣٣] التكليف سابق على الفعل:

المطلب السابع عشر: في التكليف:

لا خلاف بين المسلمين في أنَّ الله تعالى كلَّف عباده فعل الطاعات واجتناب المعاصي، وأنَّ التكليف سابق على الفعل.

وقالت الأشاعرة هاهنا مذهباً غريباً عجيباً، وهو أنَّ التكليف بالفعل حالة الفعل لا قبله، وهذا يلزم منه محالات:

الأوَّل: أن يكون التكليف بغير المقدور، لأنَّ الفعل حال وقوعه يكون واجباً، والواجب غير مقدور.

يُطاق. وأيضاً / [[ص ١٣٧]] يكون مراداً ومكروهاً في وقتٍ واحدٍ من جهة واحدة، وهذا مستحيل عقلاً. وخالفت الأشاعرة في ذلك، فجوّزوا أن يكون الشيء الواحد مأموراً به ومنهياً عنه، لإمكان تكليف ما لا يُطاق عندهم. ومن أعجب العجائب أنهم حرّموا الصلاة في الدار المغصوبة ومع ذلك لم يوجبوا القضاء، وقالوا: إنّها صحيحة، مع أن الصحيح ما هو المعتبر عند الشارع، وإنّما يُطلَق على المطلوب شرعاً، والحرام غير معتبر في نظر الشارع، مطلوب الترك شرعاً، وهل هذا إلا محض التناقض؟

* * *

[[ص ٣٧٧]] وخالفوا أيضاً المعقول، وهو قبح التكليف المشتمل على المشقّة من غير عوض، لأنّ الله تعالى غنيّ عن ذلك، ولولا العقاب لزم الإغراء بالقبيح، لأنّ لنا ميلاً إليه، فلولا الزجر بالعقاب لزم الإغراء به، والإغراء بالقبيح قبيح. ولأنّهُ لطف، إذ مع العلم يرتدع المكلف من فعل المعصية، وقد ثبت وجوب اللطف.

* * *

أنوار المللكوت / العلامة الحليّ (ت ٧٢٦هـ):

/ [[ص ١٧٥]] المقصد العاشر: في التكليف:

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: في شروطه:

قال: القول في التكليف:

من جملة شرائط التكليف العقل والقدرة والعلم بما كُلف به أو التمكن من العلم به.

أقول: التكليف بعث من تجب طاعته على ما فيه مشقّة على جهة الابتداء بشرط الإعلام. وله شروط: منها ما هو راجع إلى المكلف، وهو كونه عالماً بصفات الأفعال، لئلا يُكَلَّف بالقبيح. وكونه عالماً بمقدار المستحقّ من الثواب، وإلا لجاز أن يُتَقَصَّه فيكون ظليماً. وأن يكون قادراً على إيصال الثواب، وأن يكون حكيماً لا يفعل القبيح، ولا يخلُّ بواجب، وقد مضى بيان ذلك كلّ، فلهذا أهمل المصنّف ذكرها وقال: (من جملة شرائط التكليف) تنبيهاً على وجود شرائط أخرى. وقد ذكر المصنّف الشرائط الراجعة إلى المكلف، وهو كونه عاقلاً، وقد مرّ تفسير العقل الذي هو مناط التكليف، لأنّ تكليف من ليس بعقل قبيح. وأن يكون قادراً على ما كُلف به، وإلا لزم تكليف ما لا

الثاني: كون المكلف عاقلاً، فلا يصحّ تكليف الرضيع ولا المجنون المطلق. وخالفت الأشاعرة في ذلك وجوّزوا تكليف هؤلاء. فليُنظر العاقل هل يحكم عقله بأن يؤخذ المولود حال ولادته بالصلاة وتركها وترك الصوم والحجّ والزكاة؟ وهل يصحّ مؤاخذه المجنون المطبق على ذلك؟

الثالث: فهم المكلف، فلا يصحّ تكليف من لا يفهم الخطاب قبل فهمه. وخالفت الأشاعرة في ذلك، فلزمهم التكليف بالمهمّل، والزام المكلف معرفته ومعرفة المراد منه، مع أنّه لم يوضع لشيء البتّة، ولا يُراد منه شيء أصلاً، فهل يجوز للعاقل أن يرضى لنفسه المصير إلى هذه الأقاويل؟

الرابع: إمكان الفعل إلى المكلف، فلا يصحّ التكليف بالمحال. وخالفت الأشاعرة فيه، فجوّزوا تكليف الرّمن الطيران إلى السماء، / [[ص ١٣٦]] وتكليف العاجز خلق مثل الله تعالى وضدّه وشريكه وولده له وأن يعاقبه على ذلك، وتكليفه الصعود إلى السطح العالي بأن يضع رجلاً في الأرض ورجلاً على السطح. وكفى من ذهب إلى هذا نقصاً في عقله وقلة في دينه وجرماً عند الله تعالى حيث نسبه إلى إيجاد ذلك، بل مذهبه أنّه تعالى لم يُكَلَّف أحداً إلا بما لا يُطاق، أو ترى ما يكون جواب هذا القائل إذا وقف بين يدي الله تعالى وسأله: كيف ذهبت إلى هذا القول وكذّبت القرآن العزيز وإنّ فيه: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاّ وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]؟

الخامس: أن يكون الفعل ما يستحقّ به الثواب، وإلا لزم العبث والظلم على الله تعالى. وخالفت الأشاعرة فيه، فلم يجعلوا الثواب مستحقاً على شيء من الأفعال، بل جوّزوا التكليف بما يستحقّ عليه العقاب، وأن يُرسل رسولاً يُكَلِّف الخلق فعل جميع القبائح وترك جميع الطاعات. فلزمهم من هذا أن يكون المطيع المبالغ في الطاعة من أسفه الناس وأجهل الجهلاء من حيث يتعب بهاله وبدنه في فعله دون أن ينال شيئاً وربّما يكون هلاكه فيه، وأن يكون المبالغ في المعصية والنسوق أعقل العقلاء حيث يتعجّل اللذّة وربّما يكون تركها سبب الهلاك وفعلها سبب النجاة، فكان وضع المدارس والربط والمساجد من نقص التدبيرات البشريّة حيث تخسير الأموال فيما لا نفع فيه ولا فائدة عاجلة ولا آجلة.

السادس: أن لا يكون حراماً، لا متناع كون الشيء الواحد من الجهة الواحدة مأموراً به ومنهياً عنه، لاستحالة التكليف بما لا

على أن يخترع في يده التحريك من ذلك الجزء الذي لا يتجزأ،
والتالي باطل، فالمقدم مثله. وأظن أن الثانية أصح.

واحتج الأوائل بأن العلم بما لا ينقسم غير منقسم، وكل
جسم أو جسماني فهو منقسم، فالمحل ليس أحدهما.

/ [[ص ١٧٨]] ومعارضون بالنقطة والوحدة، والاعتذار
بأنهما غير ساريين يتأتى في العلم، فإنني لم أقف لهم على دليل بأن
العلم من الأعراض السارية.

المسألة الثالثة: في بيان حسن التكليف:

قال: وأفعال الصانع لا بد فيها من الأغراض، وإلا كانت
عبثاً، والغرض في التكليف التعريض لنفع عظيم لا يوصل إليه
إلا به، إذ يقبح الابتداء بالثواب، وتكليف المعلوم كفره حسن
لأجل التعريض، وكفره من نفسه لا من قبل القديم تعالى. ولهذا
يحسن من أن ندعو إلى طعام من نعلم امتناعه، وإلى الدين من نعلم
إبائه.

أقول: في هذه المسألة ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: في أن أفعاله تعالى معللة بالأغراض:

ولما كان هذا البحث مقدّمة في بيان حسن التكليف قدّمه
المصنّف، وهذا حكم متفق عليه بين المعتزلة خلافاً للمجبرة،
فإنهم نفوا الغرض في أفعاله تعالى وجعلوها موجودة على سبيل
العيب والاتفاق.

والمعتزلة قالوا: كل فعل لا يقارنه غرض وغاية فهو عبث
وسفه، والله تعالى منزّه عن ذلك.

واحتجّت الأشاعرة بأن كل فعل لغرض فإنه يدل على نقص
فاعله واستكمال ذلك الغرض.

وهو ضعيف جداً، لأن الكمال والنقصان خطاي لا يجوز
الاستدلال به في المقامات العلميّة. وعلى تقديره فالغرض عندنا
هو علمه تعالى باشتغال الفعل على / [[ص ١٧٩]] المصلحة
العائدة إلى عبده لا إليه تعالى.

المبحث الثاني: في إثبات الغرض في التكليف:

لأنه فعل من أفعال الله تعالى، فالغرض لازم فيه على ما تقدّم،
فنقول: ذلك الغرض لا يجوز أن يكون هو الإضرار، لأنه تعالى
غني، فلا بد وأن يكون هو التعريض للنفع، فلا يجوز عوده إليه
تعالى، لأنه كامل مطلق، فبقي أن يكون عائداً إلى العبيد. ولا يجوز
عوده في الدنيا، لأن العاجل ليس إلا الأمل، فبقي أن يكون في

يطاق، وهو قبيح. وأن يكون عالماً بما يكلف به، أو متمكناً من
العلم، وإلا لزم تكليف ما لا يطاق.

/ [[ص ١٧٦]] وإنما لم يقتصر على العلم لأن الجاهل بالله
تعالى متمكّن من العلم به، وهو مكلف به.

وهاهنا شروط أخرى ذكرناها في كتاب (المناهج) داخلة تحت
هذه المسألة.

المسألة الثانية: في ماهية الإنسان:

قال: وما يشير إليه الإنسان بقوله: (أنا) هذه البنية والجملة،
لأن الأحكام ترجع إليها، والإدراك يقع بها، والأفعال المبتدأة
تظهر في أطرافها، وليست شيئاً في القلب، وإلا لم يصح تحريك يد
المريض منه.

أقول: لَمَّا ذكر الشيخ التكليف أشار إلى ماهية المكلف ما هي،
وقد اختلف الناس في ذلك، فالذي اختاره المصنّف عليه السلام أنه هذه
البنية المخصوصة والجملة المشار إليها، وهو الذي يُعبر عنه بقوله:
(أنا فعلت). وهو اختيار السيّد المرتضى عليه السلام، وأكثر المعتزلة.

وذهب الشيخ أبو سهل بن نوبخت من أصحابنا والمفيد محمّد بن
محمّد بن نعمان عليه السلام إلى أنه شيء مجرد غير مشار إليه بالحس متعلّق
بهذه البنية تعلق العاشق بمعشوقه لا تعلق الحال بمحل. وهو
مذهب محققي الأوائل، واختاره معمر من / [[ص ١٧٧]]
المعتزلة. وذهب ابن الراوندي إلى أنه جزء لا يتجزأ في القلب.
وقال جماعة من المتكلمين: إن المكلف هو الأجزاء الأصليّة في هذا
البدن لا يتطرق إليها الزيادة والنقصان باقية أول العمر إلى آخره.

احتجّ الشيخ أبو إسحاق عليه السلام بأن الأحكام كاللذّة والألم
والإدراك ترجع إلى هذه الجملة، ولهذا إذا لمسنا حرارة أدركناها
بمحلّ اللمس، وإذا فعلنا فعلاً مباشراً ظهر في الأطراف، وهذه
الأثار آثار الماهية، فدل على أن ماهية الإنسان هي هذه الجملة.

ثم إن الشيخ أبطل قول ابن الراوندي بأن ما عدا ذلك الجزء
يكون ميتاً، إذ ماهية الإنسان هي الدرّك الحيّ، وذلك إشارة إلى
الجزء الذي لا يتجزأ، فيكون ما عداه ميتاً، فلا يصحّ من المريض
تحريك اليد.

وفي بعض النسخ: (وإلا لصحّ تحريك يد المريض منه)،
ووجهه أن الإنسان لو كان عبارة عن الجزء الذي لا يتجزأ في
القلب لكان فعله في أطرافه بمجرد الاختراع، فكان المريض
المدنف الذي انتهت حاله إلى تعدّد تحريك اليد قادراً إليه قادراً

يُكَلِّفُ أحداً إلا بما لا يُطاق، لأنَّ كلَّ واقع أو معدوم معلوم،
والعلم يخرج من المقدورية. وذلك لم يقل به أحد.

* * *

كشف المراد/ العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ٤٣٧]] المسألة الحادية عشرة: في حسن التكليف وبيان

ماهيته ووجه حسنه وجملة من أحكامه:

قال: والتكليف حسن لاشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه.
أقول: التكليف مأخوذ من الكلفة، وهي المشقة. وحده: إرادة
من تجب طاعته / [[ص ٤٣٨]] على جهة الابتداء ما فيه مشقة
بشرط الإعلام.

ويدخل تحت واجب الطاعة الواجب تعالى والنبي ﷺ
والإمام والسيد والوالد والمنعم، ويخرج البواقي.

وشرطنا الابتداء لأنَّ إرادة هؤلاء إنما تكون تكليفاً إذا لم يسبقه
غيره إلى إرادة ما أراده، ولهذا لا يُسمَّى الوالد مكلفاً بأمر الصلاة
ولده، لسبق إرادة الله تعالى لها منه.

والمشقة لا بدَّ من اعتبارها ليتحقَّق المحدود، إذ التكليف
مأخوذ من الكلفة.

وشرطنا الإعلام لأنَّ المكلف إذا لم يعلم إرادة المكلف بالفعل
لم يكن مكلفاً.

إذا عرفت هذا فنقول: التكليف حسن، لأنَّ الله تعالى فعله،
والله تعالى لا يفعل القبيح، ووجه حسنه اشتماله على مصلحة لا
تحصل بدونه، وهي التعريض لمنافع عظيمة لا تحصل بدون
التكليف، لأنَّ التكليف إن لم يكن لغرض كان عبثاً، وهو محال،
وإن كان لغرض، فإن كان عائداً إليه تعالى لزم المحال، وإن كان
إلى غيره، فإن كان إلى غير المكلف كان قبيحاً، وإن كان إلى المكلف
فإن كان حصوله ممكناً بدون التكليف لزم العبث، وإن لم يمكن،
فإن كان لرفع انتقص بتكليف من علم الله كفره، وإن كان
للتعريض، فهو المطلوب.

إذا عرفت هذا فنقول: الغرض من التكليف هو التعريض
لمنفعة عظيمة، لأنَّه تعريض للثواب، وللثواب منافع عظيمة
خالصة دائمة واصلة مع التعظيم والمدح، ولا شك أنَّ التعظيم
إنما يحسن للمستحقَّ له، ولهذا يقبح منَّا تعظيم الأطفال والأرذال
كتعظيم العلماء، وإنما يستحقُّ التعظيم بواسطة الأفعال الحسنة،
وهي الطاعات. ومعنى قولنا: إنَّ التكليف تعريض للثواب، أنَّ

الآخرة. ولا يجوز أن يكون ذلك النفع ممَّا يصحُّ الابتداء به، وإلا
كان توسُّط التكليف عبثاً، فهو نفع لا يصحُّ الابتداء به، وذلك
النفع هو الثواب المقارن للتعظيم والإجلال الذي لا يصحُّ فعله
ابتداءً من دون الاستحقاق، وذلك يقتضي حسن التكليف.

المبحث الثالث: في حسن تكليف الكافر:

هذا مذهب الإمامية كافة وباقي المعتزلة، خلافاً للجبرية.
والدليل عليه: أنَّ التعريض للنفع العظيم موجود في حقِّه،
لأنَّ الله تعالى كما عرَّض المؤمن للنفع فكذا عرَّض الكافر له
بالتكليف، فكان حسناً. وعلمه بعدم إيمانه لا يُؤثِّر في هذا ولا
كفره، فإنَّه يحسن منَّا أن ندعو إلى طعام من نعم امتناعه منه،
وندعو إلى الإيمان من نعم أنَّه لا يفعله.

/ [[ص ١٨٠]] احتجُّوا بأنَّه تعالى علم أنَّه لا يؤمن، فكان
تكليفه قبيحاً.

والجواب: قلنا: إنَّ العلم غير مؤثِّر.

المسألة الرابعة: في استحالة تكليف ما لا يُطاق:

قال: وقد قرَّرنا أنَّه تعالى لا يفعل القبيح، فلا يجوز منه أن
يُكَلِّف عباده بما لا يطيقونه، كما لا يجوز مخاطبة الجهاد. والعلم لا
يؤثِّر في المعلوم، بل يتعلَّق به على ما هو عليه، فكلُّ فرض يُفرض
يقتضي فرضاً في الأزل يوافق، إذ لو لم يكن كذلك لكان لا يجوز
إلا تكليف ما لا يُطاق، ولم يقل به أحد من العقلاء.

أقول: اتفق الإمامية والمعتزلة كافة على استحالة أن يُكَلِّف الله
تعالى بما لا يُطاق، وخالف فيه المجبرية، فإنَّهم جوزوه.

لنا: أنَّ تكليف ما لا يُطاق قبيح، فإنَّه يقبح منَّا أن نُكَلِّف
الأعمى نقط المصاحف، والمقعد الطيران في الهواء. والعلم بذلك
ضروريٌّ. و[الله تعالى] قد بينا أنَّه حكيم لا يفعل القبيح، فلا يجوز
منه أن يُكَلِّف بما لا يُطاق، كما لا يجوز مخاطبة الجهاد.

احتجُّوا بأنَّه تعالى علم من الكافر أنَّه لا يؤمن، فلو آمن لزم
انقلاب علمه تعالى جهلاً، وهو محال، إذ المستلزم للمحال محال.

أجاب الشيخ عنه: بأنَّ العلم تابع، فلا يُؤثِّر في المتبوع، وإلا
لزم أن لا يكون الله تعالى قادراً. وأيضاً ما ذكرتموه مغالطة، لأنَّ
الله تعالى علم في الأزل أن الكافر يكفر، وأنَّ إيمانه ممكن، فلو آمن
لم ينقلب العلم جهلاً، بل دلَّ إيمانه على أنَّ الله تعالى قد كان علم
في الأزل أنَّه يؤمن. وأيُّ فرض فرضته اقتضى في الأزل فرضاً
مطابقاً له، إذ / [[ص ١٨١]] لولا ذلك لزم أن يكون الله تعالى لا

أَنْ نقول: إِنَّ الله خلق الإنسان مدنيّاً بالطبع لا / [[ص ٤٤٠]] كغيره من الحيوانات، لا يمكن أَنْ تبقى أشخا صه ولا تحصل لهم كما لا تهم إلا بالتعا ضد والتعاون، لأن الأ غذية والملبوسات أمور صناعية يحتاج كلُّ منهم إلى صاحبه في عمل يستعيضه عن عمله له حتّى يتمّ كمال ما يحتاج إليه، واجتماعهم مع تباين شهواتهم وتغاير أمزجتهم واختلاف قواهم المقتضية للأفعال الصادرة عنهم مظنة التنازع والفساد ووقوع الفتن، فوجب وضع قانون وسنة عادلة يتعادلون بها فيما بينهم، ثم تلك السنة لو استند وضعها إليهم لزم المحذور، فوجب استنادها إلى شخص متميِّز عنهم بكمال قواه واستحقاقه للانقياد إليه والطاعة له، وذلك إنّما يكون بمعجزات تدلُّ على أنّها من عند الله تعالى، ثم من المعلوم تفاوت أشخاص الناس في قبول الخير والشرّ والرذائل والنقصان والفضائل بحسب اختلاف أمزجتهم وهيئات نفوسهم، فوجب أن يكون هذا الشارع مؤيداً لا يعجز عن أحكام شريعته في جمهور الناس، بعضهم بالبرهان وبعضهم بالوعظ وبعضهم بتأليف القلب وبعضهم بالزجر والقتال، ولما كان النبي لا يتفق في كلِّ زمان وجب أن تبقى السنن المشروعة إلى وقت اضمحلالها واقتضاء الحكمة الإلهية تجديد غيرها، ففرضت عليهم العبادات المذكورة لصاحب الشرع، وكثرت عليهم حتّى يستحكم التذكير بالتكرير، فيحصل لهم من تلقى الأوامر والنواهي الإلهية منافع ثلاث:

إحداها: رياضة النفس باعتبار الإمساك عن الشهوات، ومنعها / [[ص ٤٤١]] عن القوة الغضبية المكدرّة لصفاء القوة العقلية.

الثانية: تعويد النفس النظر في الأمور الإلهية، والمطالب العالية، وأحوال المعاد، والتفكر في ملكوت الله تعالى، وكيفية صفاته وأسائه، وتحقق فيضان الموجودات عنه تعالى متسلسلة في الترتيب الذي اقتضته الحكمة الإلهية بالبراهين القطعية الخالية عن المغالطة.

والثالثة: تذكّرهم ما وعدهم الشارع من الخير والشرّ الأخرويين بحيث ينحفظ النظام المقتضي للتعا د والترافد، ثم زاد الله تعالى لمستعملي الشرائع الأجر والثواب في الآخرة.

فهذه مصالح التكليف عند الأوائل.

قال: وواجب لزجره عن القبائح.

المكلف جعل المكلف على الصفات التي تمكّنه الوصول إلى الثواب، وبعثه على ما به يصل إليه، وعلم أنّه سيوصله إليه إذا فعل ما كلفه.

قال: بخلاف الجرح ثمّ التداوي، والمعاضدات والشكر باطل.

أقول: هذه إيرادات على ما اختاره المصنّف:

الأول: أن التكليف للنفع يتنزّل / [[ص ٤٣٩]] منزلة من جرح غيره ثمّ داراه طلباً للدواء، وكما أن ذلك قبيح فكذا التكليف.

الثاني: أن التكليف طلباً للنفع يتنزّل منزلة المعاضدات كالبيع والإجازات وغيرها، ولا شك أن المعاضدات تفتقر إلى رضا المتعاضدين حتّى إنّ من عاوض بغير إذن صاحبه فعل قبيحاً، والتكليف عندكم لا يشترط فيه رضا المكلف.

الثالث: لم لا يجوز أن يكون التكليف شكراً للنعم السابقة؟ والجواب عن الأوّل بالفرق من وجهين:

أحدهما: أن الجرح مضرّة، والتكليف نفسه ليس بمضرّة، وإنّما المشقة في الأفعال التي يتناولها التكليف.

الثاني: أن الجرح والتداوي إنزال مضرّة لا غرض فيه إلاّ التخلص من تلك المضرّة، بخلاف التكليف.

وعن الثاني: أن المراضاة تُعتبر في المعاضدات لاختلاف أغراض الناس في التعامل جنساً ووصفاً، أمّا إذا لم يكن هناك معاوضة وبلغ النفع حدّاً يكون غاية ما يطلبه العقلاء لم يختلف العقلاء في اختيار المشقة بسببه، حتّى إنّ العقلاء يُسفّهون الممتنع منه.

وعن الثالث: أن الشكر لا يشترط فيه المشقة، والله تعالى قادر على إزالة صفة المشقة عن هذه الأفعال، فلو كان التكليف شكراً لزم العبث في صفة المشقة. ولأنّ طلب الفعل الشاقّ شكراً يُخرج النعمة عن كونها نعمة.

قال: ولأنّ النوع محتاج إلى التعا ضد المستلزم للسنة النافع استعمالها في الرياضة وإدامة النظر في الأمور العالية، وتذكّر الإنذارات المستلزمة لإقامة العدل مع زيادة الأجر والثواب.

أقول: لمّا ذكر المصنّف ﷺ حسن التكليف على رأي المتكلمين شرع في طريق الإسلاميين من الفلاسفة، فبدأ بذكر الحاجة إلى التكليف، ثمّ ذكر منافعه الدنيوية والأخروية. وتحقيقه

يكون عالماً به، أو متمكناً من العلم به، وإمكان الآلة أو حصولها إن كان الفعل ذا آلة.

قال: ومتعلّقه إمّا علمٌ إمّا عقلي أو سمعي، وإمّا ظنٌّ، وإمّا عملٌ.

أقول: متعلّق التكليف قد يكون علماً، وقد يكون عملاً، أمّا العلم فقد يكون عقلياً محضاً نحو العلم بوجود الله تعالى وكونه قادراً عالماً إلى غير ذلك من المسائل التي يتوقّف السمع عليها، وقد يكون سمعياً نحو التكاليف السمعية. وأمّا الظنُّ فنحو كثير من الأمور الشرعية كظنّ القبلة وغيرها. وأمّا العمل فقد يكون عقلياً كردّ الوديعة وشكر المنعم وبرّ الوالدين وقبح الظلم والكذب وحسن التفضّل والعفو، وقد يكون سمعياً كالصلاة وغيرها. وهذه الأفعال تنقسم إلى الواجب والمندوب والحرام والمكروه.

قال: وهو منقطع للإجماع، ولإيصال الثواب.

أقول: يريد أن التكليف منقطع، ويدلّ عليه الإجماع والمعقول. أمّا الإجماع فظاهر، إذ الاتّفاق بين المسلمين وغيرهم واقع على أن التكليف منقطع. وأمّا / [[ص ٤٤٣]] المعقول فنقول: لو كان التكليف دائماً لم يمكن إيصال الثواب إلى المطيع، والتالي باطل قطعاً، فالمتقدّم مثله. بيان الشرطيّة: أن التكليف مشروط بالمشقّة، والثواب مشروط بخلوصه عن الأكدار والمشاقّ، والجمع بينهما محال، ولا بدّ من تراخٍ بين التكليف والثواب، وإلّا لزم الإلجاء.

قال: وعلة حسنه عامّة.

أقول: لمّا بين أوّلاً حسن التكليف مطلقاً شرع في بيان حسنه في حقّ الكافر، والدليل عليه أن العلة في حسن التكليف وهي التعريض للثواب عامّة في حقّ المؤمن والكافر، فكان التكليف حسناً فيها، وهو ظاهر.

قال: وضرر الكافر من اختياره.

أقول: هذا جواب عن سؤال مقدّر، وتقريره: أن تكليف الكافر ضرر محض لا مصلحة فيه، فلا يكون حسناً. بيان المقدّمة الأولى: أن التكليف نوع مشقّة في العاجل، وحصل العقاب بتركه، وهو ضرر عظيم، فانفتت المصلحة فيه، إذ لا ثواب له، فكان قبيحاً قطعاً.

والجواب: أن التكليف نفسه ليس بضرر، ولا يستلزم من حيث هو تكليف ضرراً، وإلّا لكان تكليف المؤمن كذلك، بل الضرر إنّما نشأ من سوء اختيار الكافر لنفسه.

أقول: هذا مذهب المعتزلة، وأنكرت الأشاعرة ذلك، والدليل على وجوب التكليف أنّه لو لم يكلف الله تعالى من كملت شرائط التكليف فيه لكان مغريباً بالقبيح، والتالي باطل لقبحه، فالمتقدّم مثله. بيان الشرطيّة: أن الله تعالى إذا أكمل عقل الإنسان وجعل فيه ميلاً إلى القبيح وشهوة له ونفوراً عن الحسن، فلو لم يُقرّر في عقله وجوب الواجب وقبح القبيح والمؤاخذه على الإخلال بالواجب وفعل القبيح لكان وقوع القبيح من المكلف دائماً. وإلى هذا أشار بقوله: (لزجره عن القبائح)، أي لزجر التكليف عن القبائح.

قال: وشرائط حسنه انتفاء المفسدة، وتقدّمه، وإمكان متعلّقه، وثبوت صفة زائدة على حسنه، وعلم المكلف بصفات الفعل، وقدر المستحقّ، وقدرته عليه، وامتناع القبيح عليه، وقدرة المكلف على الفعل، وعلمه به، أو إمكانه وإمكان الآلة.

أقول: لمّا ذكر أن التكليف حسن شرع في بيان ما يشترط في حسن التكليف، وقد ذكر أموراً لا يحسن التكليف بدونها، منها ما يرجع إلى نفس التكليف، ومنها ما يرجع إلى متعلّق التكليف، أعني الفعل والمكلف والمكلف.

أمّا ما يرجع إلى التكليف فأمران:

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

/ [[ص ٤٤٢]] والثاني: أن يكون متقدماً على الفعل قدرّاً يتمكّن المكلف فيه من الاستدلال به، فيفعل الفعل في الوقت الذي يجب إيقاعه فيه.

وأمّا ما يرجع إلى الفعل فأمران:

أحدهما: إمكان وجوده.

والثاني: كون الفعل قد اشتمل على صفة زائدة على حسنه، بأن يكون واجباً أو مندوباً. وإن كان التكليف ترك فعل، فإنّما أن يكون الفعل قبيحاً، أو يكون الإخلال به أولى من فعله.

وأمّا ما يرجع إلى المكلف، فإنّ يكون عالماً بصفات الفعل، لئلا يكلف إيجاد القبيح وترك الواجب. وأن يكون عالماً بقدر ما يستحقّ على الفعل من الثواب، لئلا يخلّ ببعضه. وأن يكون القبيح ممتنعاً عليه، لئلا يخلّ بالواجب، فلا يوصل الثواب إلى مستحقّه.

وأمّا ما يرجع إلى المكلف فإنّ يكون قادراً على الفعل، وأن

في حسن التكليف:

قال: وهو حسن، لأن الله فعله.

أقول: أتفقت المعتزلة على حسنه، خلافاً للبراهمة.

حجة المعتزلة: أن الله تعالى قد فعله، والله تعالى لا يفعل القبيح.

وقد احتجَّت البراهمة على قولهم بوجوه:

الأوَّل: أن الجبر حقٌّ، فالتكليف باطل. أمَّا الصغرى، فلما مرَّ. وأمَّا الكبرى، فلأنه قبيح، والله تعالى لا يفعل القبيح.

الثاني: أن التكليف إن وقع حال وقوع الفعل / [[ص ٣٥٨]] كان تكليفاً بتحصيل الحاصل، وإن كان قبله لزم التكليف بالفعل حالة عدمه، وهو جمع بين النقيضين.

الثالث: التكليف إن وقع حالة استواء الداعي لزم الترجيح حالة الاستواء، وإن وقع حالة الرجحان لزم التكليف بالواجب.

الرابع: أن التكليف ليس فيه غرض بما يأتي، فيكون قبيحاً.

والجواب عن الأوَّل: بالطعن في الصغرى على ما مرَّ.

وعن الثاني: أن التكليف وقع حال عدم الفعل لا بأن يوجد

الفعل في حالة العدم، بل بإيجاد الفعل في ثاني الحال.

وعن الثالث: أن التكليف وقع حالة الاستواء بأن يوقعه حالة

الرجحان.

وعن الرابع: أن الغرض منه ما نذكره بعد.

تكليف الله تعالى لا يكون إلا لغرض:

قال: وجهة الحسن التعريض للنفع، ولا يصحُّ من دونه، وإلا فعبث.

أقول: تكليف الله تعالى إما أن يكون لغرض، أو لا لغرض.

والثاني عبث يستحيل صدوره عن الله تعالى. والأوَّل إما أن يكون

عائداً إليه، أو إلى غيره. والأوَّل محال، لأن الغرض العائد إليه إما

جلب نفع أو دفع ضرر، وكلاهما مستحيل في حقِّ واجب

الوجود. والثاني إما أن يكون عائداً إلى المكلف، أو إلى غيره.

والثاني محال، لأن تعذيب الشخص لنفع الغير قبيح. والأوَّل إما

أن يكون (جلب نفع، أو دفع ضرر، أو التعريض للنفع. والأوَّل

باطل بتكليف الكافر، فيتعيَّن / [[ص ٣٥٩]] الثاني، فإما أن

يكون) الابتداء به ممكناً في الحكمة، أو لا. والأوَّل محال، وإلا

لكان توسُّط التكليف قبيحاً. والثاني هو المطلوب.

وهذا النفع هو الثواب، وهو عبارة عن النفع المستحقَّ المقارن

قال: وهو مفسدة لا من حيث التكليف بخلاف ما شرطناه.

أقول: الذي يخطر لنا في تحليل هذا الكلام أنه جواب عن

سؤال مقدَّر أيضاً، وهو أن يقال: إنكم شرطتم في التكليف أن لا

يكون مفسدة للمكلف ولا لغيره، وهذا التكليف يستلزم الضرر

بالمكلف فيكون قبيحاً، كما أن تكليف زيد لو استلزم مفسدة

راجعة إلى عمرو كان قبيحاً.

والجواب: أن الضرر هنا مفسدة لا من حيث التكليف، بل

من حيث اختيار المكلف على ما تقدَّم، بخلاف ما شرطناه، أعني

انتفاء المفسدة اللازمة للتكليف.

/ [[ص ٤٤٤]] قال: والفائدة ثابتة.

أقول: هذا جواب عن سؤال مقدَّر، وتقريره: أن تكليف

الكافر لا فائدة فيه، لأنَّ الفائدة من التكليف هي الثواب، ولا

ثواب له، فلا فائدة في تكليفه، فكان عبثاً.

والجواب: لا نُسَلِّم أنَّ الفائدة هي الثواب، بل التعريض له،

وهو حاصل في حقِّه كالمؤمن.

* * *

معارج الفهم / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ٣٥٦]] في التكليف:

قال: مسألة: التكليف إرادة من تجب طاعته على جهة الابتداء

ما فيه مشقَّة بشرط الإعلام.

أقول: هذا حدُّ التكليف عند المعتزلة. فالإرادة كالجنس،

وذكر الإرادة ولم يذكر الأمر والنهي ليدخل فيه التكليف العقليَّة،

والتقييد بصدورها عنَّ تجب / [[ص ٣٥٧]] طاعته فصل له

يُجرِّجه عن إرادة من لا يجب طاعته، فإنَّه لا يُسمَّى تكليفاً.

ويدخل في ذلك طاعة العبد لله تعالى، وطاعة الناس للرسول ﷺ

والإمام، وطاعة الولد للوالد، والعبد للسيد، والمنعم عليه

للمنعم. وقولنا: (على جهة الابتداء) فصل آخر، فإنَّ إرادة أحد

هؤلاء لشيء قد سبق عليه لا يكون تكليفاً، فإنَّ إرادة الوالد من

الولد الصلاة لا يُسمَّى تكليفاً، لَمَّا كانت إرادة الله تعالى سابقة

عليه. وقولنا: (ما فيه مشقَّة) احتراز من الأفعال التي لا مشقَّة

فيها، فإنَّ التكليف مأخوذ من الكلفة وهي المشقَّة. وقولنا:

(بشرط الإعلام) فصل آخر، فإنَّ المكلف إذا لم يعلم بإرادة

المكلف لا يكون مكلفاً. ويُطلَق التكليف على الأفعال الصادرة

عن المكلف على سبيل المجاز.

للتعظيم والإجلال. ويدعون العلم الضروري بأن الابتداء بمثل هذا قبيح.

معنى الغرض في أفعال الله تعالى:

قال: (سؤال: الغرض إن كان قديماً لزم القدم، وإن كان حادثاً تسلسل. جواب: الأغراض تنقطع). سؤال: الغرض بالنسبة إليه سواء، وإلا افتقر. جواب: نفع الغير يُعلم قطعاً صلوحه للغرضية. أقول: هذان سؤالان للأشاعرة، وتقريرهما أن نقول: الغرض إما أن يكون قديماً، أو محدثاً. والأول باطل، وإلا لزم أن تكون أفعال الله تعالى قديمة، وهو محال. والثاني باطل، لأن كل محدث لا بد فيه من غرض، وإلا كان عبثاً، ويتسلسل.

والجواب عن هذا أن نقول: التسلسل ممنوع، فإن الغرض هو عبارة عن الأمر الذي لأجله فعل الفعل، وجاز أن يكون بعض الأشياء تُفعل لذواتها.

الثاني: قالوا: الغرض بالنسبة إليه على السوية، وإلا لكان الله تعالى ناقصاً مستكماً بذلك الغرض، وإذا كان فعله وتركه بالسوية لم يكن غرضاً.

والجواب أن نقول: لا نُسلم أنه لما استوى وجوده وعدمه بالنسبة إليه لم يكن غرضاً، فإن نفع الغير صالح لأن يكون غرضاً للحكيم وإن لم ينتفع به.

/ [[ص ٣٦٠]] التكليف واجب خلافاً للأشاعرة:

قال: وهو واجب، وإلا لكان مغريباً بالقبيح للطلب الطبيعي له، فلا بد له من زاجر.

أقول: ذهب المعتزلة إلى أن التكليف واجب على الله تعالى، خلافاً للأشاعرة. واستدلوا على ذلك بأنه لو لم يُكَلَّف من كملت شرائط التكليف فيه لزم الإغراء بالقبيح، والتالي باطل، فالمقدم مثله. بيان الشرطية: أنه إذا خلق شخصاً وأكمل عقله وركب فيه الشهوة الطبيعية وعرف أنه غير مكلف أقدم على فعل القبائح وترك الحسن، فلو لم يُقرَّر في عقله وجوب الواجب وقبح القبيح وإلا لكان مغريباً له بالقبيح. وأمّا بطلان التالي، فلأن الإغراء بالقبيح قبيح.

لا يقال: إن العاقل يعلم بمقتضى عقله حسن الحسن (ومدح العقلاء على فعله)، وقبح القبيح وذم العقلاء على فعله، والمدح داعٍ إلى الفعل، والذم صارف عنه، فلا يلزم من عدم التكليف الإغراء بالقبيح.

لأننا نقول: العلم بالمدح والذم غير كافٍ في الفعل وتركه، فإن العقلاء يستسهلون الذم وترك المدح في قضاء أوطارهم وتحصيل مآربهم من اللذات القبيحة، فلا بد من مرجح آخر هو التكليف. حجة الأشاعرة أن الحاكم هو الشرع، ولا حكم على الشرع. والجواب: أن الحكم هاهنا ليس هو الوجوب الشرعي، بل يكون فاعله بحيث يستحق المدح / [[ص ٣٦١]] والذم.

في انقطاع التكليف:

قال: وهو منقطع، وإلا لزم الإلجاء.

أقول: الدليل على أن التكليف منقطع أنه إما أن يصل كل مستحق إلى ما يستحقه من الثواب، أو لا. والثاني ظلم، وهو قبيح على الله تعالى. والأول يلزم منه الإلجاء، وهو قبيح.

* * *

[[ص ٣٩٢]] حسن التكليف ودفع الشبهة فيه:

قال: والتكليف قد مرَّ وجوبه، وكذا الغرض والحسن والقبح وإن كانا معروفين لكن الفائدة التأكيد وغيره. وأمّا العبث فممنوع، لجواز مصلحة مجهولة. وأمّا شرع موسى عليه السلام، فجاز أن يكون قد بين انقطاعه ولم يُنقل، لفقد تواترهم. قوله: (يفضي إلى البداء) ممنوع، لجواز حدوث مصلحة في وقت آخر، وبالأول خرج الجواب عن التواتر.

أقول: المعارضة الأولى والثانية لنفاة التكليف قد سبق الجواب

عنها في باب حسن التكليف. وعن الثالثة من وجهين:

الأول: أن نقول: الحسن والقبح وإن كانا معلومين لكنَّ فائدة النبوة التأكيد، فإن في تطابق الأدلة العقلية والسمعية يحصل من القوة ما لا يحصل من أحدهما. وأيضاً فهنا فوائد أخر غير التأكيد، وهو من وجوه:

/ [[ص ٣٩٣]] أحدها: انقطاع عذر المكلف في ترك الطاعة،

كما قال تعالى: ﴿لَيْلًا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥]. قالوا: وتلك الحجة أن يقول العبد: إن الله تعالى لو خلقني لعبادته لأرسل إلي من يُعرفني كيفية العبادة. أو أن العبد يقول: إن الله خلق في الشهوة والميل الطبيعي والشهوة والغفلة، فهلاً أرسل رسولاً يُذكرني حين الغفلة ويتوعدني حال الفعل للقبيح؟ أو أن يقول: علمت أن الإيمان حسن والكفر قبيح، ولم أعلم استحقات الثواب الدائم على الأول، والعقاب الدائم على الآخر.

المباح، وبقدر المستحقّ عليه من الثواب ليؤمن انتفاء الظلم. والقدرة على الإيصال. وكونه منزهاً عن فعل القبيح والإخلال بالواجب. وأن يكون ما كلف به ممكناً، لقبح التكليف بالمحال. وكونه ممّا يستحقُّ به الثواب، كالواجب والندب وترك القبيح. وقدرة المكلف عليه، مميّزاً بينه وبين ما لم يُكلفه، متمكناً من الآلة والعلم بما يحتاج إليه. والعلة في حسن تكليف المؤمن آتية في الكافر، فإن العلم غير مؤثّر، والتعريض للنفع ثابت فيه. واختيار الكفر لا يُخرج الحسن عن حسنه.

* * *

مناهج اليقين / العلامة الحليّ (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ٣٣٠]] البحث الرابع: في التكليف:

وهو عبارة عن بعث من يجب طاعته على ما فيه مشقّة على جهة الابتداء بشرط الإعلام، فإن إرادة الوالد الواجب الطاعة الصلاة من الولد ليس تكليفاً، لسبق إرادة الله تعالى، وهو حسن لأنّه فعله تعالى، ووجه حسنه التعريض للثواب الذي لا يمكن الابتداء به، وإنّما لم يمكن الابتداء بالثواب لأنّه يتضمّن التعظيم، وهو لا يحسن الابتداء به.

فإن قيل: لا نُسلم أنّ التفضّل بالتعظيم قبيح ممّن يستحيل عليه النفع والضرر.

سلمنا لكن استحقاق التعظيم لا يتوقّف على الأفعال الشاقّة، فإن التلّفظ بالشهادة أسهل من الجهاد مع أنّ النفع المستحقّ به أعظم.

ولأنّ التكليف دائر بين كونه مؤدياً إلى النفع وإلى الضرر، وجلب النفع ليس بضروري ودفع الضرر ضروري، فدفع الضرر أكد من جلب النفع، لكن بحصول التكليف يحصل النفع والضرر، وبعدم التكليف يندفع الضرر ويفوت النفع، وكلّما كان كذلك كان قبيحاً.

ولأنّ الكلّ بخلقه وإرادته، فلا تكليف.

ولأنّ معلوم الوجود واجب ومعلوم العدم ممتنع، فلا تكليف.

ولأنّ الداعيين إن استويا فلا ترجيح فلا إمكان فلا تكليف، وإنّ وجب أحد الطرفين فلا تكليف.

ولأنّ التكليف حال وقوع الفعل تحصيل الحاصل وقبله لا قدرة، لأنّه لا معنى لكونه فاعلاً إلا حصول المقدور عن القدرة،

وثانيها: أنّ الإنسان لا يمكن أن يعيش إلا مع مشاركة من بني نوعه واجتماع، وهو مظنة التنازع والفساد، فلا بدّ من زاجر. والعلم بالقبيح غير كافٍ، لاستسهال أكثر الناس صدور القبيح عنهم، فلا بدّ من الرسول المنذر بوقوع (العقاب الزاجر عن وقوع) الفساد.

وثالثها: الصناعات خفيّة لا يمكن الاطلاع عليها، وهي أمور ضروريّة في بقاء النوع، فوجب بعثة الأنبياء لتعليمها.

ورابعها: تعليم الأخلاق الفاضلة النافعة في المعاش، والعقائد الحقّة النافعة في المعاد.

وخامسها: زوال الخوف عن المكلف، فإنّه حين استكمال عقله إن اشتغل بالعبادة حصل له الخوف من حيث إنّه تصرّف في ملك غيره. وأيضاً فلا / [[ص ٣٩٤]] يعلم كيفية ما يتعبّد به، وإن لم يشتغل خاف من التفريط.

الثاني: أن نقول: إنّ من الحسن ما هو معلوم، فنفع الأنبياء فيه التأكيد. ومنه ما هو مجهول، فنفعهم فيه التعريف. وكذلك القبيح.

* * *

تسليك النفس / العلامة الحليّ (ت ٧٢٦هـ):

/ [[ص ١٧٢]] المطلب الخامس: في التكليف:

وهو إرادة من يجب طاعته على جهة الابتداء ما فيه مشقّة بشرط الإعلام. وهو حسن، لأنّه من فعله تعالى، والله لا يفعل القبيح. ولا بدّ من غرض، لقبح العبث. وليس عائداً إليه تعالى لاستغنائه، ولا إلى غير المكلف لقبح إلزام المشقّة لنفع الغير. ولا ضرر المكلف لقبحه ابتداءً، ولا نفعه لاتقاضه بتكليف من علم كفره، ولا تعريضه للضرر لقبحه، ولا لنفع يصحّ الابتداء به، لأنّه يصير عبثاً. فهو التعريض لنفع لا يمكن الابتداء به.

والأشاعرة نفوا الغرض في أفعاله، وإلا لكان ناقصاً في ذاته مستكملاً بذلك الغرض، إذ بحصوله يحصل له ما هو الأولى له. وليس بجيّد، وإلا لزم العبث وإبطال غايات المصنوعات الظاهرة حكمها. والاستفادة باطلة، كما في الخالقية.

وهو واجب عند المعتزلة خلافاً للأشاعرة، وإلا لكان مغريباً بالقبيح، / [[ص ١٧٣]] لأنّ للعاقل ميلاً إلى القبيح ونفوراً عن الحسن، فلولا التكليف الزاجر عن القبيح لزم ارتكابه.

وشرطه كون المكلف عالماً بصفة الفعل لئلا يُكلف بالقبيح أو

الفعل موجوداً أو معدوماً، والفائدة ترفع المكلف ويستحيل وجودها من دون التكليف، والفرق بين التكليف وإلقاء في البحر ظاهر، لأن الإلقاء ضرر عظيم يضطرُّ معه إلى الخروج وما يضطرُّ إليه الغير، ففعله لا تأثير له في استحقاق التعظيم والثواب.

أما التكليف فإنه طلب لمكارم الأخلاق التي يستحقُّ بها المدح والتعظيم وليس إلقاء إلى الفعل، وفارق الثواب الأجرة لأنها يسيرة مستحقة بالنسبة إلى الثواب المقارن للتعظيم والإجلال، فتوقفت الأجرة على المرضاة بخلافه.

[٨/٢٠٢] مسألة: التكليف واجب وإلا لزم إغراء الله بالقبیح، والتالي باطل لقبحه، فالمقدم مثله. بيان الشرطيّة: أن الله تعالى خلق المكلف وجعل له ميلاً إلى القبیح ونفوراً عن الحسن، فلو لم يكلفه بأن يُقرّر في عقله وجوب الواجب وقبح القبیح وإلا لزم الإغراء.

وخالف الأشعرية في ذلك، ولهم اعتراضات ومعارضات. منها: أن هذا مبنيٌّ على الحسن والقبیح، وقد سلف. ومنها: أن الإغراء غير لازم، لأن العاقل يعلم أن العقلاء يمدحون على فعل الحسن ويذمّون على فعل القبیح، فكان هذان العلمان باعثين للمكلف على فعل الواجب وترك القبیح وإن لم يحصل التكليف.

ومنها: أن التكليف إن توقّف على العلم بالقبیح والوجوب مع أنه لا يحصل إلا بالتكليف لزم الدور، وإن لم يتوقّف مع أن العلم بهما من جملة كمال العقل لزم تكليف من ليس بعاقل.

ومنها: أن التكليف لا بدّ فيه من معرفة المكلف وإلا فكيف يعرف أنه مكلف؟ ومعرفة المكلف لا بدّ لها من زمان، من جملة زمان كمال العقل، ففي ذلك الزمان لا يكون مكلفاً مع أنه مائل إلى القبیح ونافر عن الواجب، فكما جاز في وقت جاز في كلّ وقت.

/ [[ص ٣٣٣]] والجواب عن الأوّل: أنه قد مضى البحث في إثبات الحسن والقبیح.

وعن الثاني: أن أكثر العقلاء يستسهلون الدّم ويستحقرون المدح في قضاء أوطارهم، فلا بدّ من باعث آخر هو التكليف.

وعن الثالث: المنع من أن العلم بالقبیح والوجوب لا يحصل إلا بالتكليف.

وعن الرابع: أن المراد من التكليف هو البعث على ما يشقُّ،

ويستحيل أن يكون فاعلاً في الحال لفعل لا يوجد في الحال، فلم يكن في الحال مأموراً بشيء بل يكون ذلك إعلماً بصيرورته مأموراً في / [[ص ٣٣١]] المستقبل.

ولأن الفائدة يستحيل عودها إليه تعالى أو إلى المكلف، لأنها إن كانت ضرراً فهو قبیح، وإن كانت نفعاً فليس في الحال، لأنه في الحال يتأذى ولا في ثانيه، لأنه ممكن من غير التكليف، فهو عبث. ولأن التكليف على ما ذكرتم تجري مجرى إلقاء الغير في البحر، ثم تكليفه بالخروج ليثيبه عليه.

ولأن فائدة التكليف وهو الثواب يجري مجرى الأجرة، فكيف يحسن منه تعالى فعلها من غير رضاه؟

والجواب أن التعظيم والإجلال من غير مسبوقية الاستحقاق قبیح عقلاً سواء صدر ممن ينتفع ويتضرر أو ممن يستحيل عليه ذلك. وما ذكره من المثال فغير صحيح، لأن الثواب لا يستحقُّ بسبب الجهاد من غير الشهادة، فإذن الموجب للاستحقاق إنما هو المجموع، ولا شك في أن الثواب الحاصل من المجموع أزيد من ثواب الأجزاء، والضرر الحاصل من التكليف قليل جداً بالنسبة إلى تركه، والنفع الحاصل به أعظم من تعب التكليف بكثير، فوجه القبح منتفٍ بالإطلاق.

وليست الأفعال بأسرها من خلق الله تعالى وإرادته على ما بيننا فيما سلف، فحسن التكليف. وقد بيننا فيما سلف أن العلم بالوقوع تبع للوقوع الذي هو تبع للقدرة والاختيار، فلا يؤثر في منعها، نعم إنه بحسب المعلوم وجوباً لاحقاً.

وأجاب بعضهم بأنه تعالى يعلم الوقوع ويعلم القدرة للمكلف عليه، فليس إخراجها عن القدرة بسبب تعلق العلم بالوقوع بأولى من ثبوت القدرة له لتعلق العلم بها.

لا يقال: فيكون العبد متمكناً من أن يجعل علم الله تعالى غير علم على تقدير وقوع مخالف العلم منه.

لأننا نقول: ينتقض ما ذكرتموه في حقّه تعالى، فإنه عالم بأحد طرفي الفعل مع قدرته على الآخر.

وطريق الجواب فيهما: أن فرض عدم طرف المعلوم مع وصف العلم ملزوم للمحال، / [[ص ٣٣٢]] لأنه يتنزّل منزلة وضع عدم الطرف مع الحكم بإمكان وجوده.

والترجيح لا يُخرج المكلف عن القدرة كما أسلفناه، والتكليف جاز أن يقع حالة وقوع الفعل أو قبله لا على تقدير أن يوجد

يصحّ عليه فعل القبيح والإخلال بالواجب، وإلا لجاز منه إيصال بعض من الثواب.

ويُشترط في الفعل المكلف به أن يكون ممكناً، وأن يكون ممّا يستحقُّ به الثواب كالواجب والمندوب وترك القبيح.

ويُشترط في المكلف أن يكون قادراً على ما كُلف به، مميّزاً بينه وبين ما لم يُكلفه، متمكناً من الآلة المحتاج إليها وتمكناً من العلم بما يحتاج إليه.

ويُشترط في التكليف أن لا يكون مفسدة لأحد من المكلفين، وأن يكون مقدماً على الفعل بزمان يمكن المكلف أن ينظر فيعلم ما تعبد به على الوجه الذي تعبد به، وهذا يدخل تحت ما سلف.

قاعدة: إذا علم الحكيم من أحد الفعلين المتضادين أنه إذا كلف به أطاع المكلف، وإن كلفه بالآخر عصي، وقدر الاستحقاق فيهما واحد، جمهور المعتزلة على أنه لا يحسن منه التكليف بما علم فيه العصيان، لأنَّ غرضه بالتكليف هو التعريض بذلك القدر من الثواب، وهو يعلم أنه لا يحصل فيه بل في غيره، فلو كلفه ما لا يحصل به ذلك القدر كان نقضاً للغرض. ويشكل على هذا تكليف الكافر.

/ [[ص ٣٣٥]] قال قاضي القضاة: وينبني على هذه القاعدة مسائل [فرعية] اختلف فيها الشيخان.

الفرع الأول: إذا علم الله تعالى أنه إذا زاد شهوة المكلف فإنه يعصي وإن لم يزد لها لم يعص. قال أبو علي: لا يحسن زيادته، وخالفه أبو هاشم.

واحتجَّ أبو علي بأنَّ الزيادة تكون مفسدة، لأنَّ المعصية توجد عندها.

حجّة أبي هاشم أن في ذلك زيادة مشقة، وفيها تعريض للثواب الزائد.

[الفرع الثاني: تبقى إبليس وتمكينه من الوسوسة إن علم الله تعالى من العبد المعصية، وإن لم يحصل الوسوسة لم يقبح التمكّن من الوسوسة، وإن علم أن بها يحصل المعصية وإذا انتفت الوسوسة انتفت المعصية قبح منه تعالى ذلك.

وخالف في ذلك أبو هاشم، والدليل من الجانبين ما تقدّم.

الفرع الثالث: تبقى الكافر المعلوم منه الإيمان واستحقاق الثواب، أوجبها أبو علي، خلافاً لأبي هاشم.

احتجَّ أبو علي بأنَّ تبقىته لطف فتجب.

والعالم يقبح القبيح ووجوب الواجب قبل علمه بالمكلف ووجد له باعث، وهو نفس العلم، وقد قيل هاهنا: إنه غير مكلف.

[٢٠٣،٩] مسألة: لا يختصُّ وجوب التكليف بالمؤمن دون الكافر، من حيث إنه بعث له على تحصيل الثواب، وعدم اختياره للنفع لا يوجب قبحه. ولأنَّ الغرض بالتكليف هو أن يتمكّن به المكلف من الوصول إلى استحقاق الثواب، وهذا قد حصل في الحال فإنه متمكّن، ووصول الثواب غرض آخر لكنته مشروط باكتسابه وليس بغرض كلي في الحال.

والبغداديون قالوا: تكليف الكافر فيه مصلحة المؤمن.

لا يقال: كيف يحسن نفع الغير بضرر آخر؟

لأننا نقول: ليس تكليف الكافر ضرراً له بل الضرر حصل من قبله، فإذا لا عبث في تكليفه.

قال بعض الأشعرية إلزاماً على المعتزلة: لو مات الصبي قبل بلوغه وقال: يا الله لم لا كلفتنني فأصل إلى ثواب المؤمن؟ لكان الجواب: لأنني لو كلفتك لكفرت، فلما علمت هذا أمتك قبل التكليف. فيقول الكافر: يا الله لم لا أمتني كالطفل؟ فتقطع حجّة الله.

وهذا غير صحيح، بل جواب الطفل أن يقال: تكليفك كان فيه مفسدة لبعض المكلفين، وذلك وجه قبيح، وتكليف الكافر ليس كذلك، أو يقول: التكليف تفضّل ولا يجب على المتفضّل التفضّل.

/ [[ص ٣٣٤]] [[١٠/٢٠٤] مسألة: متعلّق التكليف علم وظنّ وعمل، والعلم منه عقلي محض كالتكليف بكل ما يتوقّف عليه السمع كإثبات الصانع، وسمعي محض كالعلم بوجوب الواجبات السمعية، وقبح القبائح السمعية، وندبية المندوبات السمعية، وكراهية المكروهات السمعية، وإباحة المباحات السمعية.

ومنه عقلي وسمعي كالعلم بالوحدانية، والظنّ سمعي محض كالظنّ بجهة القبلة عند الاشتباه، والعمل عقلي كردّ الوديعة، وسمعي كالصلاة.

[١١/٢٠٥] مسألة: يُشترط في المكلف كونه عالماً بصفات الأفعال، لئلا يُكلف ما لا يستحقُّ به الثواب. وكونه عالماً بمقدار المستحقّ من الثواب، وإلا لأوصل البعض ومعها يقبح التكليف. وأن يكون قادراً على الإيصال، لذلك أيضاً. وأن لا

وقوله: (على جهة الابتداء) احتراز من البعث التابع لغيره كما يأمر أحدنا ولده أو عبده / [[ص ٣٨٠]] بالصلاة، فإن ذلك لا يكون تكليفاً له بها، لأن ذلك البعث ليس على جهة الابتداء، بل تابع لبعث الله تعالى.

وينبغي أن يكون المراد في قوله: (على جهة الابتداء) أن لا يكون ذلك البعث تابعاً لغيره كما ذكرناه في صورة أمرنا الولد والعبد بالصلاة، لا أن لا يكون مسبوقاً ببعث غيره مطلقاً، فإن من أراد من عبده فعلاً وأمره به بعد أن أمره به غيره ممن تجب طاعته من غير شعور السيد يكون تكليفاً للعبد بذلك الفعل، مع أنه ليس على جهة الابتداء على ما فسروه به، فقد انتقض الحد في عكسه.

وعلى ما فسرناه لا يرد هذا، لأن إرادة السيد وأمره هنا على جهة الابتداء، إذ ليس ذلك تابعاً لإرادة ذلك الشخص المفروض. وقوله: (بشرط الإعلام)، لأن ما لا يعلم للمكلف أن من تجب طاعته بعثه عليه لا يكون تكليفاً.

قوله: (وله) أي وللتكليف (شروط، منها ما يرجع إلى المكلف، ككونه عالماً بصفات الأفعال لئلا يكلف بالقبيح، وكونه عالماً بمقدار المستحق) على المكلف به (من الثواب، وإلا لجاز أن يُنقصه فيكون ظلماً، وأن يكون قادراً على إيصال الثواب) لئلا يعرى التكليف من الثواب على تقدير عجز المكلف عن إيصاله، (وأن يكون حكيماً لا يفعل قبيحاً ولا يخل بواجب)، وإلا لجاز تكليفه بالقبائح وإخلاله بالثواب الواجب على فعل ما كلف به إن كان فعلاً، وتركه إن كان تركاً.

(وقد مضى بيان ذلك كله، فلهذا أهمل المصنف ذكره).

وفي هذا نظر، فإنهم في شرح ماهية التكليف صرحوا بأنه قد يكون من الله تعالى، وقد / [[ص ٣٨١]] يكون من الواحد مناً لولده وعبده، ومن المعلوم أنه لا يشترط في تكليف الواحد مناً لولده بفعل أن يعلم قدر ما يستحق على ذلك الفعل من الجزاء، ولا يشترط ذلك في حسنه، ولا يشترط أيضاً أن يكون المكلف معصوماً بحيث لا يفعل قبيحاً، ولا يخل بواجب، ولا يكون قادراً على الجزاء.

ولو سلّم كون هذه شروطاً لكانت شروطاً في حسن التكليف، لا في نفس التكليف، فإنه ينقسم إلى حسن وقبيح. قوله (دام ظلّه): (وقد مضى بيان ذلك، فلهذا أهمل المصنف

حجة أبي هاشم أن التبقية تمكين وليس بلطف، فحسن أن لا يفعل.

قال قاضي القضاة: واتّفقا معاً على أن تبقية المؤمن المعلوم منه الكفر حسنة، لأن تكليفه في المستقبل تعريض للثواب الزائد، فتكون كالتكليف المبتدأ المعلوم منه الكفر.

وللفارق أن يقول: التكليف المبتدأ لم يحصل منه الغرض الذي هو التعريض، فكان حسناً بخلاف هذا.

الفرع الرابع: المؤمن الفاسق المستحق للعقاب إذا علم الله تعالى أنه لا يتوب هل يحسن تبقيته وتكليفه وإن علم منه الكفر؟ قال قوم: نعم، وهو عندي ضعيف لما بيناه، لأنه لا يخرج نفسه عن استحقاق الثواب على ما يأتي.

الفرع الخامس: المؤمن إذا علم الله تعالى أنه يفسق ويتوب بعد فسقه حسنت تبقيته / [[ص ٣٣٦]] إجماعاً، أمّا إذا علم منه أنه يموت على فسقه قال محمود: يجب احترامه، وهو عندي باطل، وهذا مبني على الوعيد، وسيأتي البحث فيه.

* * *

إشراق اللاهوت / عميد الدين العبيدلي (ت ٧٥٤هـ):

/ [[ص ٣٧٩]] [المقصد العاشر: في التكليف:

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: في شروطه:]

قال المصنّف: (القول في التكليف، من جملة شرائط التكليف العقل والقدرة والعلم بما كلف به، أو التمكن من العلم به).

قال الشارح (دام ظلّه): (التكليف بعث من تجب طاعته على ما فيه مشقّة على جهة الابتداء بشرط الإعلام).

وإنّما قال: (بعث) ليندرج فيه الإرادة والأمر والإلزام والنهي والإعلام، فإنّها بأجمعها تشترك في كونها باعثة، وهي أولى من ذكر واحد من هذه الأمور كالأمر مثلاً، فإنّه يخرج منه التكليف بالمنهيّات فلا يكون حينئذٍ التعريف جامعاً، وبإضافة (البعث) [إلى] (من تجب طاعته) ليخرج بعث غير واجب الطاعة، فإنّه لا يُسمّى تكليفاً، وهذه الإضافة إضافة المصدر الذي هو البعث إلى الفاعل، وهو من تجب طاعته.

وقولنا: (على ما فيه مشقّة) يشمل الأفعال والتروك كالحجّ والصوم. واعتبر (المشقّة) لأنّ التكليف مأخوذ من الكلفة - وهي المشقّة - فلا بدّ من اعتبارها.

والأجود أن يقال: إنَّما ذكر ذلك - أعني التمكُّن من العلم به - ليندرج فيه التكليف بكثير من السمعيَّات المفتقرة إلى البيان كالصلاة والحجِّ والصوم، فإنَّ الجاهل بهذه الأمور قد يكون مكلفاً بها مع كونها مجهولة عنده لا يُميِّزها عن غيرها، وإنَّما جاز تكليفه بها لكونه متمكِّناً من العلم بها من بياناتها المخصوصة أو من المفتي.

قوله: (وهنا شروط أُخرى ذكرناها في كتاب المناهج داخلية تحت هذه الشروط).

وذكر في الكتاب المذكور شروط المكلف: كونه عالماً بصفات الأفعال، وكونه عالماً / [[ص ٣٨٣]] بالمقدار المستحقَّ عليها من الثواب، وقادراً على إيصاله، وأن لا يصحَّ عليه فعل القبيح، والإخلال بالواجب.

وشروط المكلف: كونه قادراً على ما كُلف به، مميّزاً بينه وبين [غيره] ممَّا لم يُكلف به، متمكِّناً من الآلة المحتاج إليها، ومتمكِّناً من العلم بما يحتاج إليه.

وشروط الفعل المكلف به: أن يكون ممكناً، وأن يكون ممَّا يستحقُّ به الثواب، وفي التكليف أن لا يكون مفسدة لأحد من المكلفين، وأن يكون متقدِّماً على الفعل بزمان يمكن للمكلف أن ينظر فيما يعتدُّ به على الوجه الذي يعتدُّ به.

[المسألة الثانية: في ماهية الإنسان]:

قال المصنِّف: (وما يشير إليه الإنسان بقوله: أنا هذه البنية والجملة، لأنَّ الأحكام ترجع إليها، والإدراك يقع بها، والأفعال المبتدأة تظهر في أطرافها، وليست شيئاً في القلب، وإلا لم يصحَّ تحريك يد المريض منه).

قال الشارح (دام ظلُّه): (لَمَّا ذكر الشيخ أشار إلى بيان ماهية المكلف، وقد اختلف [الناس] في ذلك، فالذي اختاره المصنِّف أبو إسحاق رحمته الله (أنَّه) أي المكلف (هذه البنية المخصوصة، والجملة المشار إليها، وهو الذي يُعبَّر عنه) المتكلم (بقوله: أنا فعلتُ) وأنت فعلتَ، (وهو) أي هذا المذهب (اختيار السيد المرتضى رحمه الله تعالى، وأكثر المعتزلة).

وذهب الشيخ أبو سهل ابن نوبخت من أصحابنا، والشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان رحمته الله، إلى أنَّه شيء مجرد غير مشار إليه بالحسِّ يتعلَّق بهذه البنية تتعلَّق العاشق بمعشوقه لا تتعلَّق الحالُّ بالمحلِّ، (وهو) أي هذا المذهب (مذهب محقِّقي الأوائل) يعني الحكماء، (واختاره معمر بن غياث السلمي من المعتزلة).

[ذكره] إن كان مراده بذلك ما تقدَّم [من] كونه تعالى حكيماً لا يفعل قبيحاً ولا يخلُّ بواجب فهو مسلمٌ، وإن أراد به جميع ما ذكره من الشرائط المتعلقة بالمكلف ففيه نظر، فإنَّه لم يمضِ أنَّ المكلف لا يكون إلا موصوفاً بما ذكره مع أنَّ العرف يأباه.

قوله: (وقال) يعني المصنِّف: ((من جملة شرائط التكليف)، تنبيهاً على وجود شرائط أُخرى، وقد ذكر المصنِّف الشرائط الراجعة إلى المكلف، وهو كونه عاقلاً، وقد مرَّ تفسير العقل الذي هو مناط التكليف).

وفي هذا نظر، فإنَّه ليس فيما تقدَّم من الكتاب ولا فيما بقي منه ذكر تفسير العقل الذي هو مناط التكليف. وقد قيل في تفسيره: إنَّه غريزة يلزمها العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات عند ارتفاع الموانع.

والقيد الأخير ليندرج فيه الساهي والنائم، لأنَّه يصدق عليه أنَّه عاقل مع أنَّه غافل عن العلم بالأمور المذكورة.

قوله: (لأنَّ تكليف من ليس بعاقل قبيح، وأن يكون) أي المكلف (قادراً على ما كُلف به، وإلا لزم تكليف ما لا يطاق. وكونه عالماً بما كُلف به، أو متمكِّناً من العلم به، وإلا لزم / [[ص ٣٨٢]] تكليف ما لا يطاق).

قوله: (وإنَّما لم يقتصر على العلم)، أي يكتفي بقوله: (وأن يكون عالماً بما كُلف به) ولا يضمُّ إليه قوله: (أو متمكِّناً من العلم [به])، لأنَّ الجاهل بالله تعالى متمكِّن من العلم به، وهو مكلف به) أي بذلك العلم، ومعناه أنَّ التكليف بمعرفة الله تعالى متحقِّق على الجاهل به تعالى، فلو اقتصرنا على كون الشرط العلم بما كُلف به لزم وجود المشروط - وهو التكليف [هنا] - بدون شرطه - وهو العلم -، وإنَّه محال، لكن ذلك الجاهل متمكِّن من العلم، فهذا جعل الشرط أحد الأمرين، وهما العلم أو التمكُّن منه.

والحقُّ أنَّه لا يلزم وجود المشروط بدون شرطه على ذلك التقدير، وذلك لأنَّ الشرط علم المكلف بما كُلف به، وواجب الوجود تعالى ليس هو متعلِّق التكليف - أعني نفس المكلف به -، بل المكلف به معرفته تعالى، بمعنى التصديق بوجوده وصفاته، وذلك معلوم للجاهل من حيث التصوُّر.

والمراد من كون متعلِّق التكليف معلوماً أو كان العلم به مقدوراً العلم بمعنى التصوُّر بحيث يكون ما كُلف به متميِّزاً عند المكلف عن غيره بحيث يصحُّ أن يتوجَّه قصده إلى إيجاده.

قوله: (وأظنُّ الثانية أصحَّ) إنَّها جعل ظنَّه صحَّةَ الثانية دون الأولى باعتبار كون الثانية موافقة لما ذكره أكثر المتكلِّمين، كالمرتضى (رحمه الله تعالى) وغيره، ولكون التقييد بالمرض مستغنياً عنه على تقدير النسخة الأولى، بل كان التقييد بالصحة والخلو من العوارض أولى.

قوله: (واحتجَّ الأوائل) على أن كون الإنسان عبارة عن الجوهر المجرد بأن [العلم] بها لا ينقسم) متحقق، لأننا نعلم واجب الوجود والنقطة والوحدة والأمور الكليَّة، وهي أمور غير منقسمة، (وهو) أعني ذلك العلم (غير منقسم)، وإلا لكان جزؤه إمَّا علماً بذلك المعلوم، فيساوي الكلَّ جزءه، وهو محال، أو علماً ببعضه، فينقسم المعلوم مع فرض عدم انقسامه، أو غير علم، فعند اجتماع أجزاء ذلك العلم - إن لم يحصل زائد عليها - لم يكن العلم علماً، هذا خلف. وإن حصل وكان منقسماً عاد التقسيم فيه، وإلا ثبت المطلوب، وهو كونه غير منقسم، وهو - أي ذلك العلم - غير قائم بنفسه لعرضيته، بل له محلُّ يقوم به، فمحلُّه أيضاً غير منقسم، إذ لو انقسم لانقسم العلم الحالُّ فيه، هذا خلف.

(وكلُّ جسم وجسمانيٌّ فهو منقسم)، فإذن محلُّ العلم ليس جسماً ولا جسمانيّاً، وهو المطلوب.

/ [[ص ٣٨٦]] قوله: (ويعارضون بالنقطة والوحدة)، فإنَّ النقطة عندهم موجودة، وهي غير منقسمة مع كون محلِّها - وهو الخطُّ - منقسماً، والوحدة القائمة بالمحالِّ المنقسمة كالجسم، فإنَّها غير منقسمة مع انقسام محلِّها، وقد ثبت بذلك أن محلَّ ما ليس بمنقسم [قد يكون] منقسماً، وهو مناقض لما ذكره من لزوم انقسام الحالِّ بانقسام المحلِّ.

قوله: (والاعتذار) أي عن هذا النقض (بأنَّها) أي النقطة والوحدة (غير ساريين)، فلا يجب من انقسام محلِّها انقسامها (يتأتى في العلم) أيضاً، لجواز كون العلم غير سار، (فإنَّي لم أقف لهم) أي للأوائل (على دليل على أن العلم من الأعراض السارية).

[المسألة الثالثة: في بيان حسن التكليف]:

قال المصنَّف: (وأفعال الصانع لا بدَّ فيها من الأغراض، وإلا كانت عبثاً، والغرض في التكليف التعريض لنفع عظيم لا يوصل إليه إلاَّ به، إذ يقبح الابتداء بالثواب، وتكليف المعلوم كفره حسن لأجل التعريض، وكفره من قبيل نفسه لا من قبيل القديم تعالى، ولهذا يحسن ممَّا أن ندعو إلى الطعام من نعلم امتناعه وإلى الدِّين من نعلم إباته).

/ [[ص ٣٨٤]] وذهب ابن الراوندي إلى أنه جزء لا يتجزأ في القلب، وقال جماعة من المتكلِّمين: إنَّ المكلف هو أجزاء أصليَّة في هذا البدن لا يتطرَّق إليها الزيادة والنقصان)، بل هي باقية (من أوَّل العمر إلى آخره).

احتجَّ أبو إسحاق المصنَّف بأنَّ الأحكام من اللذة والألم والإدراك ترجع إلى هذه الجملة، ولهذا إذا لمسنا حرارة أدركنها بمحلِّ اللمس، وإذا فعلنا فعلاً مباشراً) كالاتحاد (ظهر في الأطراف، وهذه الآثار هي آثار الماهية، فدلَّ على أن ماهية الإنسان هي هذه الجملة)، إذ المراد من الإنسان إنَّما هو الحيُّ الدرَّك، وقد ثبت بما ذكرنا أن الجملة هي الحية الدرَّكة. (ثم إنَّ الشيخ) يعني المصنَّف رحمته الله (أبطل قول ابن الراوندي) يعني أن الإنسان عبارة عن جزء لا يتجزأ في القلب، (بأنَّ ما عدا ذلك الجزء) الحالُّ في القلب (يكون ميتاً) حينئذٍ، لأنَّه لو كان حياً مدرِّكاً لم يكن خارجاً عن الإنسان، لأنَّ الإنسان هو الحيُّ الدرَّك، وإذا كان ما عدا ذلك الجزء ميتاً لم يصحَّ من المريض تحريك يده.

(وفي بعض نسخ الياقوت): وليست جزءاً لا يتجزأ في القلب، (وإلاَّ لصحَّ تحريك يد المريض منه، ووجهه) أي ووجه لزوم صحَّة تحريك يد المريض لكون الإنسان جزءاً لا يتجزأ في القلب (أنَّ الإنسان لو كان عبارة عن ذلك الجزء لكان فعله في أطرافه) كيده ورجله (بمجرد الاختراع، فكان المريض المدنف الذي انتهت حالته إلى تعذُّر تحريكه يده قادراً على أن يخترع في يده التحريك من ذلك الجزء، والتالي) وهو صحَّة تحريك المريض يده منه (باطل، فالقدَّم) وهو كون الإنسان عبارة عن الجزء المذكور (مثله)، أي في البطلان.

واعلم أنَّ في الملازمين المذكورين باعتبار النسختين نظر، أمَّا الأولى فلا نسلم أنَّه يلزم من كون الإنسان هو الحيُّ الدرَّك أن يكون ما عداه ميتاً.

/ [[ص ٣٨٥]] سلَّمنا، لكن لا نسلم أنَّه يلزم من كون تلك الأعضاء المغايرة للجزء المذكور [ميتة] أن لا يصحَّ تحريكها على المريض، لجواز أن يكون تحريكها على سبيل الاختراع، إن جَوَّزناه على القادر بقدرة أو على سبيل التوليد بأن ينبعث من القلب في العروق الباطنة ميل إلى اليد يقتضي التحريك.

وأما الثانية على تقدير النسخة الثانية، فلأنَّنا نمنع من لزوم كونه قادراً على الاختراع في حال المرض، لكونه قادراً عليه في حال الصحَّة، لجواز كون المرض مانعاً منه.

قال الشارح (دام ظلّه): (في هذه المسألة ثلاثة مباحث:

[المبحث الأول: في أن أفعاله تعالى معللة بالأغراض:

ولمّا كان هذا البحث مقدّمة في بيان حسن التكليف قدّمه المصنّف) أي على بيان حسن التكليف، (وهذا) أي كون أفعاله تعالى معللة بالأغراض (متفق عليه بين المعتزلة خلافاً للمجبرة، فإنهم نفوا الغرض في أفعاله تعالى، وجعلوها واقعة منه على سبيل العبث والاتفاق.

/ [[ص ٣٨٧]] والمعتزلة قالوا) في إبطال كلام المجبرة: (كلّ فعل لا يقارنه غرض وغاية فهو عبث وسفه، والله تعالى منزّه عن ذلك). وأيضاً فإنه تعالى كذب المجبرة في مقالته هذه في كثير من الآيات، كقوله تعالى: ﴿مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، وقوله تعالى: ﴿رَزَوْنَا كَمَا لِيَكُنِيَ لَا يَكُونُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجٍ أَدْعِيَاءَهُمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا﴾ [الأحزاب: ٣٧]، [وقوله تعالى]: ﴿لَتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ﴾ [يونس: ٥]، وقوله تعالى: ﴿لَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ [البقرة: ١٤٣]، وغير ذلك، وهذا تصريح منه تعالى بكون أفعاله المذكورة لهذه الأغراض المعينة.

قوله: (واحتجّت الأشاعرة بأنّ كلّ فعل لغرض، فإنه يدلّ على نقص فاعله واستكمال ذلك الغرض)، فلو كان الله تعالى فاعلاً لغرض لكان ناقصاً بذاته مستكملاً بغيره، وإنّه محال.

(وهو) أي دليل الأشاعرة (ضعيف جداً، لأنّ الكمال والنقصان خطايي لا يجوز الاستدلال به [في] المقامات العلميّة، [وعلى تقديره] أي وعلى تقدير جواز الاستدلال به في المقامات العلميّة، [فالغرض عندنا هو علمه باشتغال الفعل على المصلحة العائدة إلى عبده، لا إليه تعالى].

وفي هذا نظر، فإنّ غاية الشيء والغرض منه لا بدّ وأن يكون متأخرين عنه في الوجود، وعلمه تعالى باشتغال الفعل على المصلحة متقدّم عليه في الوجود، فلا يكون غرضاً وغاية له، بل الغرض من أفعاله تعالى تحصيل المصالح العائدة إلى عباده.

/ [[ص ٣٨٨]] (المبحث الثاني: في إثبات الغرض في

التكليف:

لأنّه) أي التكليف (فعل من أفعال الله تعالى، فالغرض لازم فيه على ما تقدّم) من كون كلّ فعل الله تعالى فلا بدّ وأن يكون لغرض، (فنقول) أي في بيان تعيين (ذلك الغرض): إنّه (لا يجوز

أن يكون الإضرار) أي بالمتكلمين، (لأنّه تعالى غنيّ) فلا يحتاج إلى الإضرار بهم، حكيم فلا يصدر منه الإضرار مع استغنائه عنه لكونه قبيحاً، (فلا بدّ وأن يكون هو التعريض للنفع، فلا يجوز عوده) أي عود ذلك النفع (إليه تعالى، لأنّه كامل مطلق) أي في ذاته وصفاته وبالقياس إلى كلّ شيء، (فبقي أن يكون) ذلك النفع (عائداً إلى العبد، ولا يجوز أن يكون عوده) إلى العبد (في الدنيا، لأنّ العاجل) بالتكليف (ليس إلّا الأمل) لما يتضمّنه من المشقّة، (فبقي أن يكون في الآخرة، ولا يجوز أن يكون ذلك النفع ممّا يصحّ الابتداء به وإلّا لكان توسّط التكليف عبثاً، فهو إذن نفع لا يصحّ الابتداء به، وذلك النفع هو الثواب المقارن للتعظيم والإجلال الذي لا يصحّ فعله ابتداءً من دون الاستحقاق، وذلك) أي كون الغرض من التكليف التعريض للنفع الذي لا يصحّ الابتداء به (يقضي كونه حسناً.

المبحث الثالث: في حسن تكليف الكافر:

هذا مذهب الإماميّة كافّة وباقي المعتزلة خلافاً للمجبرة، والدليل على أنّ التعريض للنفع العظيم) يعني الثواب وهو المقارن للتعظيم والإجلال (موجود في حقّ الكافر، لأنّ الله تعالى كما عرّض المؤمن للنفع) المذكور (فكذا عرّض الكافر بالتكليف، والتعريض للنفع المذكور علّة حسن [التكليف]، (فكان) تكليف الكافر (حسناً).

قوله: (وعلمه) أي علم الله تعالى (بعدم إيمان ذلك الكافر لا يؤثّر في هذا) أي في حسن التعريض (ولا كفره) أي ولا كفر الكافر يؤثّر في حسن التعريض، (فإنّه يحسن ممّا / [[ص ٣٨٩]] أن ندعو إلى الطعام من نعلم امتناعه منه وندعو إلى الإيثار من نعلم أنّه لا يفعله.

احتجّوا) أي المجبرة (بأنّه تعالى علم أنّه لا يؤمن فكان تكليفه قبيحاً)، لأنّه حيثنّ يكون تكليفاً بخلاف المعلوم وهو غير مقدور يقبح التكليف [به].

(والجواب: أنّ العلم غير مؤثّر) في المعلوم، لأنّه تابع له وحكاية عنه، فخلاف المعلوم ممكن مقدور من حيث هو، فيصحّ التكليف به.

[المسألة الرابعة: في استحالة تكليف ما لا يطاق]:

قال المصنّف: (وقد قرّرنا أنّه تعالى لا يفعل القبيح، فلا يجوز منه أن يكلف عباده بما لا يطيقونه، كما لا يجوز مخاطبة الجهاد،

المقالة التكليفية / الشهيد الأول (ت ٧٨٦هـ):

[[ص ٣٥]] الحمد لله الذي لم يخلق الخلق عبثاً، ولم يدعهم هملاً، بل كلفهم بالمشاقق علماً وعملاً، لينزجروا عن قبائح الأفعال، وينبعثوا على محاسن الخلال، ويفوزوا بشكر ذي العزة والجلال. والصلاة على من أيد الله ببعثهم العقل الصريح، وخصوصاً نبينا محمداً البليغ الفصيح، وعلى أهل بيته وأرومته المسامح، والطيبين من عترته وذريته المراجيح.

وبعد، فهذه المقالة التكليفية مرتبة على خمسة فصول سنية:

الفصل الأول: في ماهيته وتوابعها.

الفصل الثاني: في متعلقه.

الفصل الثالث: في غايته.

الفصل الرابع: في الترغيب.

الفصل الخامس: في الترهيب.

ومدار هذه الفصول على خمس كلمات مفردة، وهي: (ما)، و(هل)، و(من)، و(كيف)، و(لم).

/ [[ص ٣٦]] الفصل الأول: يُبحث فيه عن الثلاثة الأول،

وهي:

ما التكليف؟ - ويبحث فيه عن مفهومه بحسب الاصطلاح -،

وهل يجب في حكمة الله أم لا؟ ومن المكلف والمكلف؟

الفصل الثاني: يُبحث فيه عن مدلول كيف التكليف؟ أي على

أي صفة يكون؟

الفصل الثالث: يُبحث فيه عن مدلول لم يجب التكليف

مثلاً؟ وهو السؤال عن غايته.

والفصلان الأخيران من مكمّلات هذا الفصل.

/ [[ص ٣٧]] الفصل الأول: في ماهية التكليف وتوابعها:

أما الأول، فالتكليف تفعيل من الكلفة أعني المشقة. وعرفاً:

إرادة واجب الطاعة شاقاً ابتداءً معلماً.

وفيه نظر، لأن الإرادة سبب التكليف لا عينه، ولهذا يقال:

أراد الله تعالى الطاعة فكلف بها. ولانتقاضه في عكسه بالتكليف

باجتناب المنهيات فإنه كراهة لا إرادة. ولأنه يخرج منه التكليف

بالمشتهي طبعاً، كأكل لحم الهدى، ونكاح الحليمة، وما لا مشقة فيه

أصلاً كتسيحة وتحميدة.

وأيضاً الإعلام إنَّما هو شرط في تكليف واقع لا في مطلق

التكليف.

والعلم لا يُؤثر في المعلوم، بل يتعلّق به على ما هو عليه، وكلُّ فرض يُفرض يقتضي فرضاً في الأزل يوافق، إذ لو لم يكن كذلك لكان لا يجوز إلا تكليف ما لا يطاق، ولم يقل به أحد من العقلاء).

قال الشارح (دام ظلّه): (اتفقت الإمامية والمعتزلة كافة على استحالة أن يكلف الله تعالى بها لا يطاق، وخالف فيه المجبرة، فإنهم جوزوه.

لنا: أن تكليف ما لا يطاق قبيح، فإنه يقبح منّا تكليف الأعمى نقط المصاحف والمقعد الطيران في الهواء، والعلم بقبح ذلك ضروري) وعلّة قبح ذلك ليس إلا كونه تكليفاً بما لا يطاق بالضرورة، فإذا نكّل تكليف بما لا يطاق قبيح.

(وقد بينّا أنه تعالى حكيم لا يفعل القبيح، فلا يجوز منه أن يكلف بما لا يطاق، كما لا يجوز مخاطبة الجهاد).

ووجه مشابهة تكليف ما لا يطاق بمخاطبة الجهاد أنّها متشاركان في امتناع حصول / [[ص ٣٩٠]] الغاية، لأن غاية التكليف فعل المكلف ما كلف به، وهو ممتنع إذا كان لا يطاق، وغاية مخاطبة الجهاد إفهام ذلك الخطاب، وهو ممتنع أيضاً.

قوله: (احتجوا) أي المجبرة على وقوع تكليف ما لا يطاق:

(بأنّ تعالى علم من الكافر) الذي لم يؤمن (أنّه لا يؤمن، فلو آمن

لزم انقلاب علمه تعالى جهلاً، وذلك محال، [و] المستلزم للمحال

محال)، فإذا إبانه محال، فلا يكون مقدوراً له، مع أنّه مكلف به

إجمالاً، فقد تحقّق تكليف ما لا يطاق.

(أجاب الشيخ) يعني المصنّف (بأنّ العلم تابع) أي للمعلوم

(فلا يُؤثر) أي العلم التابع (في المتبوع) أعني المعلوم، وإلّا لزم

أن يكون الله تعالى غير قادر، لأنّه تعالى عالم بكلّ معلوم، فلو كان

علمه مؤثراً في معلومه لوجب به، فلا يبقى له عليه قدرة، لأنّ

القدرة إنّما تتعلّق بالممكن لا بالواجب.

قوله: (وأيضاً ما ذكرتموه مغالطة، لأنّ الله تعالى علم في الأزل

أنّ الكافر يكفر وأنّ إبانه ممكن، فلو آمن لم ينقلب العلم جهلاً،

بل دلّ إبانه على أنّ الله تعالى قد علم في الأزل أنّه يؤمن، وأيّ

فرض فرضته) من إيمان أو كفر أو وجود أو عدم (اقتضى في

الأزل فرضاً مطابقاً له) لوجوب مطابقة العلم للمعلوم، فإذا

فرضت استمرار زيد على الكفر اقتضى ذلك فرضك: علم الله

تعالى في الأزل أن زيداً مستمرّاً على الكفر.

ويفعل بمقتضى الشهوة والغضب، فيتحقق الإغراء بالقبيح حينئذٍ.

وأما المكلف، فهو الباعث، إمّا بخلق العقل الدالّ، أو بنصب النبيّ المخير.

وأما المكلف، فهو الكامل العقل. وتسمية الصبيّ بالمكلف مجاز.

وحسنه مشروط بأربعة:

الأول: ما يتعلّق به، وهو أمور ثلاثة:

أ - الإعلام به، أو التمكين منه.

ب - تقدّمه على الفعل زماناً يمكن المكلف فيه الاطلاع عليه.

ج - انتفاء المفسدة فيه.

ومنه يُعلم اشتراط نصب اللطف في كلّ فعل أو ترك لا يقع امتثاله إلّا به، إذ لولاه لزمّت المفسدة المنفيّة.

الثاني: الراجع إلى المتعلّق، وهو ثلاثة أيضاً:

أ - إمكانه، لاستحالة التكليف بالمحال عند العديّة.

ب - حسنه، لاستحالة التكليف بالقبيح.

ج - رجحانه بحيث يستحقّ به الثواب كفعل الواجب والندب، وترك الحرام والمكروه.

الثالث: العائد إلى المكلف تعالى، وهو أربعة:

أ - العلم بصفة الفعل، لئلاّ يُكلف بغير المتعلّق.

ب - العلم بقدر المستحقّ عليه من الثواب، حذراً من النقص.

ج - قدرته على إيصاله، ليثقّ المكلف بوصوله إليه.

د - امتناع القبيح عليه، لئلاّ يُخلّ بالواجب.

الرابع: ما يعود إلى المكلف، وهو أمران:

أ - أن يكون قادراً على الفعل، لامتناع التكليف بالمحال.

/ [[ص ٤٠]] ب - علمه به أو تمكّنه من العلم كما ذكّر.

ولا يُشترط إسلامه، لعموم علّة الحسن. والفساد من سوء اختيار الكافر.

ووجوبه مشروط بكمال العقل، وبعلم ما نصبه الشارع من الأمارات.

ولا يلزم توقّف العقلي على السمع، لأنّه لا يلزم من علمه بالأمارات السميّة انحصار علمه، لجواز حصوله بسبب آخر، ولعلّه إدراكه الأوّليات والضروريّات، والاقتدار على التصرف فيها، لاقتناص النظرّيّات.

فالأولى أن يقال: التكليف هو بعث عقلي أو سمعي على فعل، أو كفّ ابتداءً للتعريض للثواب.

والكلام إمّا في حسنه، وهو ظاهر من حدّه. ولأنّ الإنسان مدنيّ بطبعه لا يستقلّ بأمر معاشه، فلا بدّ من التعاضد بالاجتماع المفضي إلى التنازع، فلا بدّ من نبيّ مبعوث بقانون كلّ يحد على طاعته بالثواب، ويوعده على معصيته بالعقاب، ليحمل النوع على تحيُّم المشاق، ولزوم الميثاق، وذلك ممتنع بدون معرفة الصانع، وما يثبت له ويُنفى عنه، وتعظيمه وإجلاله مؤكّد لذلك.

/ [[ص ٣٨]] والطريق إليه التكرار الموجب للتذكّار، بنصب عبادات معهودة في أوقات مخصوصة يُذكر فيها الخالق بصفات جلاله وكماله، والانقياد لسنته، فيحصل من ذلك غايات ثلاث:

الأولى: رياضة القوى النفسانيّة، بمنعها عن مقتضى الشهوة والغضب، وعن الأسباب المثيرة لهما من التخيل والتوهّم والإحساس، والفعل المانع عن توجّه النفس الناطقة إلى جناب القدس ومحلّ الأنس.

الثانية: دوام النظر في الأمور العالية المطهّرة عن العوارض الماديّة والكدورات الحسيّة، المؤدّية إلى ملاحظة الملكوت، ومعاينة الجبروت.

الثالثة: دوام تذكّر إنذار الشارع، ووعده للمطيع، ووعيده للعاصي، المستلزم لإقامة العدل، ونظام النوع مع زيادة الأجر الجزيل والثواب العظيم.

وإمّا في وجوبه، فهو واجب على الله تعالى، بناءً على قاعدة الحسن والقبح العقليّين، وعلى أنّه تعالى لا يفعل القبيح، ولا يخلّ بالواجب، لعلمه بقبحه، وغناؤه عنه، لثبوت علمه بجميع المعلومات، لاستواء نسبة ذاته، وتساوي الجميع في صحّة المعلومات، واستفادة علمه على الجملة من أحكام الأفعال، وغناؤه من وجوب وجوده مطلقاً قطعاً، للدور والتسلسل لو كان ممكناً.

إذا تمهّد ذلك، فلو لم يجب التكليف على الله تعالى لزم عدم وجوب الزجر عن القبائح، بل كان مغرياً بها. والتالي باطل، لاستحالة فعل القبيح، والإخلال بالواجب عليه تعالى، فكذا المقدم.

ولا تتمتع الملازمة بعلم المدح والذمّ، لأنّها مخصوصان بما يستقلّ العقل بدركه، لا بباقي السميّات.

/ [[ص ٣٩]] ومع ذلك فكثير من العقلاء لا يعبأ بهما،

وبالمكروه - وهو مقابل الندب - كالبخل، وسوء الخلق،
والهذر. وعملية فعله.

والمباح من الفعل والترك، ما لا رجحان فيه البتة.
الثاني: العقلي النظري، كالعلم بحدوث العالم، ووجود
الصانع، وإثبات صفات كماله وعدله، ونبوة الأنبياء، وإمامة
الأوصياء. وعملية فعل مقتضى النظري.

الثالث: العلم السمعي الضروري، كالعلم بضروريات الدين،
كوجوب الطهارة والصلاة، وندب إتيان المساجد، وحرمة الزنى
والسكر، وكراهة استقبال القمرين عند الحاجة، وإباحة تزويج الأربع.
الرابع: النظري منه، كالعلم بوجوب قراءة الحمد في الصلاة،
وتسييح الركوع، وندب القنوت، وحرمة الأرنب وذو الناب،
وكراهة الحُمُر الأهلية. والعملية مباشرة ذلك.

الخامس: الظني، كظن القبلة، وطهارة الثوب، وعدد
الركعات. والعملية فعل مقتضاه.

/ [[ص ٤٣]] تنبيه:

كل هذه الأمور يجب اعتقادها على ما هي عليه إجمالاً، وعلى
من كُلف بها تفصيلاً. ويمكن خلو المكلف من أكثرها إلا دفع
الخوف الحاصل من ترك معرفة المكلف سبحانه، وما يتعلق
باعتماد التروك، وتركها.

واعلم أن العلماء شرطوا في استحقاق المدح والثواب بها
إيقاعها لوجوبها مثلاً، أو وجه وجوبها، وهما متلازمان. وتركها
لحرمتها مثلاً أو وجه حرمتها، وهما أيضاً متلازمان. فلنذكر
الوجه في ذلك.

/ [[ص ٤٥]] الفصل الثالث: في غايته الحاصلة بالامتثال،
وهي المسؤول عنها بـ (لم):

وهي أربع:

الأولى: التقرب إلى الله سبحانه والزلفَى لديه، - ومعناه
موافقة إرادة الله تعالى، وفعل ما يرضيه تعالى عن المكلف - قرب
الشرف، لا الزمان والمكان.

الثانية: المدح من العقلاء، والثواب من الله تعالى، والخلاص
من العقاب. وهاتان غايتا حسنه.

الثالثة: القرب من الطاعة والبعد من المعصية العقلية، وهو
المعبر عنه باللطف. وهذه الغاية حاصلة في امتثال السمعيات لا
العقليات.

/ [[ص ٤١]] الفصل الثاني: في متعلقه، وهو المسؤول عنه بـ
(كيف) باعتبار (ما):

فهو إما أن يستقل العقل بدركه، أو لا.
والأول: العقلي، فإما أن يكون بلا وسط وهو الضروري، أو
بوسط وهو النظري.
والثاني: هو السمعي.

ثم إما أن يكون التكليف بمجرد الاعتقاد علماً أو ظناً، أو به
وبالعمل. وكل واحد منهما إما فعل يستحق بتركه الذم وهو
الواجب، أو لا يستحق. فإما أن يستحق بفعله المدح وهو الندب،
أو لا وهو المباح.

أو ترك يستحق بفعله الذم، وهو الحرام، أو لا يستحق، فإن
استحق بتركه المدح فهو المكروه، أو لا وهو المباح.
ولنذكر هنا أقسامها الأولية:

فالأول: العلم العقلي الضروري بكل من الأحكام الخمسة.
فبالواجب: كالصدق، والإنصاف، وشكر النعمة، والعلم
بوجوب ردّ الوديعة، وقضاء الدين، ودفع الخوف، والعزم على
الواجب. والعملية منه فعل مقتضى ذلك كله.

وبالندب: كالعلم بابتداء الإحسان، وحسن الخلق،
والصمت، والاستماع، / [[ص ٤٢]] واللين، والأناة، والحلم،
والرفق، والعفة، والنصيحة، وحسن الجوار، والصحة، والمبالغة
في صلة الرحم، وصدق الود، والصبر، والرضى، واليأس عن
الناس، وتعليم الجاهل، وتنبيه الغافل، والإغاثة، والإرشاد حيث
يمكن بدونه، وإجابة الشفاعة وقبول المعذرة، والمنافسة في
الفضائل، ومصاحبة الأفاضل، ومجانبة السفهاء، والإعراض عن
الجهال، والتواضع للأخيار، والتكبر على الأشرار إذا كان طريقاً
إلى الحسبة، والفكر في العاقبة، وتجنب المريب، والمكافأة على
المعروف، والعفو عن المظلمة، وشرف النفس، وعلو الهمة،
واحتيال الأذى، ومداراة الناس، والأمر بالحسن والترغيب فيه،
والنهى عن المكروه، والفحص عن الأمور، وغير ذلك.

والعملية فعل مقتضاه.

وبالحرام: كالعلم بقبح الكذب والظلم، والتصرف في ملك
الغير بغير إذنه، والإغراء بالقبيح، والإخلال بالواجب، وتكليف
المحال، وإرادة القبيح والعبث.

والعملية مباشرة مقتضاه.

المجازة عليها. ومعرفة علمه كذلك، حذراً من النقص، أو الإيفاء لغير الفاعل. ومعرفة حياته، ليصحَّ عليه الوصفان. ومعرفة قَدَمه ووجوب وجوده، ليمتنع عدمه وعدم صفاته، وتمتنع الحاجة عليه، حذراً من أخذ المستحق، ويمتنع شبهه للحوادث. ومعرفة وحدته، لامتناع اجتماع واجبين. ومعرفة عدله، ليؤمِّن إخلاله بالواجب، ويُحکم بحسن أفعاله. وتعليلها بالأغراض، وبعث الأنبياء، ونصب الأوصياء، لتوقُّف التكليف بالسمعي عليه.

وهناك يُعَلِّمُ كيفية الجزاء، وما يمكن إسقاطه منه كعقاب الفاسق وثواب المرتدِّ. والجزاء موقوف على المعاد. وهذا القدر وما يتعلَّق به هو المبحوث عنه في المعارف العقلية. وأمَّا الكبرى، فلائِه لولاه لزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجباً، أو التكليف بالمحال.

الثاني: أنَّ كلاً من شكر المنعم ودفع الخوف واجب، ولا يتمُّ إلاَّ بالمعرفة على الوجه المذكور، وما لا يتمُّ الواجب إلاَّ به فهو واجب.

أمَّا وجوب الشكر والدفع فضروريٌّ. وأمَّا توقُّفه على المعرفة، فلائِه تلك الآثار الحاصلة من الحياة والقدرة وتوابعها من المنافع، إمَّا أن تكون نعمةً فيجب الشكر، أو نعمةً فيجب الدفع، وذلك محال معرفته بدون المعارف المذكورة. وأمَّا الثالث فظاهر.

الثالث: أنَّ المعرفة دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف وغيره، ودفع الخوف واجب بالبديهية. تنبيه:

عُلِّمَ من ذلك وجوب النظر، لأنَّ المعرفة واجبة، والنظر طريق إليها ليس إلاَّ، وما / [[ص ٤٨]] لا يتمُّ الواجب إلاَّ به فهو واجب.

أمَّا الأوَّل، فقد تقدَّم. وأمَّا الثاني، فلائِه النظر مولد للعلم، لحصوله عقبيه وبحسبه وكميَّته، وتخلُّف العلم النظري عن تاركه، ولولا ذلك لجاز تخلُّفه عن فاعله، وحصوله لتاركه، وهو باطل ضرورةً، فثبت أنَّه طريق إليها. وأمَّا انتفاء غيره من الطرق، فلائِه المعرفة ليست شيئاً من أقسام الضروري، وما ليس بضروري نظري قطعاً.

الرابعة: الفوز بتعظيم المكلف سبحانه، والثناء عليه، والاعتراف بنعمه، وهو المعبرُّ عنه بالشكر. وهاتان الغايتان تصلحان لما عدا المباح.

ثمَّ لما كان بعض المعارف العقلية سبباً لدفع الخوف الواجب أمكن أيضاً جعله غاية لها.

ولمَّا كان السمعي إمَّا يُعَلِّمُ بالأمر والنهي على لسان النبي ﷺ، وكان ترك الواجب مستلزماً للمفسدة غالباً، وترك القبيح مستلزماً للمصلحة كذلك، ظُنَّ أنَّهما وجهان أيضاً.

/ [[ص ٤٦]] وتحقيق القول في ذلك يتوقَّف على مقدمتين: الأولى: أنَّ العقل يحكم بحسن أشياء وقبح أشياء كما مرَّ، والعلم بذلك ضروري. والمنازع إن لم يكن مكابراً فقد خفي عليه التصوُّر، ولأنَّهما لو انتفيا عقلاً لانتفيا سمعاً، لانسداد باب إثبات النبوة.

الثانية: هل حسن الأشياء وقبحها للذات، أو للوجه اللاحق للذات؟ البصريُّون من العدلية على الأوَّل، والبغدادِيُّون على الثاني، لتعليل كلِّ منهما بعلة عارضة، ومن ثمَّ أمكن كون الشيء الواحد بالشخص حسناً وقبيحاً باعتبارين، كضرب اليتيم، وعلى هذا يترتَّب النسخ.

إذا لحظ ذلك فنقول: لولا الوجه المخصوص لكان ترجيح الواجب بخصوصه على الحرام ليس أولى من عكسه، وبطلان التالي ظاهر، فحيثُ نشع في بيان الوجه مفصلاً في ثلاثة مباحث: [المبحث الأوَّل]:

وجه الضروري هو اشتماله على المنافع والمضارِّ التي لا يمكن مفارقتها إيَّاه، كالصدق، والانصاف. ومن جعلها لذاته علَّها بنفس كونها صدقاً وإنصافاً إلى آخره، لدوران العلم بأحكام تلك الأفعال والتروك مع العلم بها وجوداً وعدمًا. فلو كان هناك وجه آخر امتنع ذلك بالنسبة إلى الجاهل بذلك الوجه، ولأنَّه لو كان غير ذاتي لأمكن الانقلاب في الأحكام، وإنَّه محال.

المبحث الثاني: في النظري:

ولوجوبه وجوه ثلاثة:

الأوَّل: أنَّه شرط في العلم بالثواب والعقاب على الضروري، وشرط الواجب المطلق واجب.

أمَّا الصغرى، فلائِه العلم بالجزاء موقوف على معرفة المجازي، ومعرفة قدرته / [[ص ٤٧]] الذاتية العامة، لتوقُّف

وأما الثالث، فقد مرَّ.

ومن زعم حصول المعرفة بغير نظر فهو كمن رام بناء من غير آلات، وكتابةً من دون أدوات.

المبحث الثالث: في وجه السمعى:

لا ريب أن بعض السمعيات قد يكون وجوبه وجهاً لوجوب بعض آخر، كالصلاة الموجبة للطهارة، فجاز أن يُطلق على ذلك أنه وجهه. فالكلام في مطلق الواجبات والسُنن والقبائح والمكروهات السمعية.

والمراد بالوجه هنا، الغاية التي لأجلها كان ذلك الحكم. وقد اختلف العلماء فيه على أربعة أقوال - مأخذها ما سلف -:

[المذهب] الأول - مذهب جمهور العدلية من الإمامية والمعتزلة - أنه اللطف في التكليف العقلي مطلقاً انبعثاً أو انزجاراً.

والغاية في الواجب السمعى اللطف في الواجب العقلي، وفي الندب السمعى الندب العقلي، أو زيادة اللطف في الواجب العقلي، فإن الزيادة تُوصف بالندب، وفي ترك القبيح السمعى ترك القبيح العقلي، وفي ترك المكروه السمعى ترك المكروه العقلي، أو زيادة اللطف في ترك القبيح.

/ [[ص ٤٩]] بمعنى أن الممثل للسمعى أقرب من العقلي، وغيره أبعد، ولا نعني بذلك أن اللطف في العقلي منحصر في السمعيات، فإن النبوة والإمامة ووجود العلماء والوعد والوعيد، بل جميع الآلام يصلح للألطف في العقلية أيضاً، وإنما هو نوع من الألفاظ الواجبة يكاد أن يكون ملاكها، فإن النبي ﷺ والإمام والعالم إنما يدعون إليه، والوعد والوعيد إنما يتوجهان عليه.

فإن قلت: فإذا يقوم غيره من الألفاظ مقامه، فلا يجب.

قلت: ظهر مما بيناه أن جميع الألفاظ متعلقة به ومردّها إليه، فيمتنع قيام غيره مقامه. ومن هنا يُعلم السرُّ في الواجب والمستحبَّ المخيرين، فإنه لما كان المقصود اللطف، وهو حاصل في كلٍّ من الخصال بلا مزية لإحدهما على الأخرى، لم يكن لإيجاب الجميع معنى، ولا لترك إيجاب شيء سبيل، فتعين التكليف على طريق التخيير.

[المذهب] الثاني: مذهب أبي القاسم الكعبي، وهو أنه الشكر لنعم الله سبحانه. ولا نعني به انحصار طريق الشكر فيه، بل على

معنى أنه نوع من الشكر، بل أشرف أنواعه، فإن الشكر يُطلق على الاعتقاد المتعلق بأن جميع النعم من الله سبحانه كلياًتها وجزئياتها. ويلزمه أمور ثلاثة:

[اللازم] الأول: شغل النفس بالفكر في عظمتها، والتصوُّر لجلال نعمته، والعزم والانبعث الدائم إلى طاعته، وابتغاء مرضاته، وصيانة السرِّ عن الاشتغال بتصوُّر غيره فضلاً عن التصديق به إلا من جهة أنه منسوب إليه وفائض عنه.

وهناك يستوعب جلال الله سبحانه الفكر بحيث يصير مقصوراً عليه ليس إلا، ويصير همُّ العاقل شيئاً واحداً، وغايته ذلك الشيء، فينظر فيه، وبه، ومنه، وإليه، وعليه، ويجذف غيره من درجات الاعتبار حتى الجنة والنار.

ومن هنا قال العالم الرباني القدسي عليُّ أمير المؤمنين وارث النبي (عليهما أفضل / [[ص ٥٠]] الصلاة والسلام): «ما عبدتك طمعاً في ثوابك، ولا خوفاً من عقابك، بل وجدتك أهلاً للعبادة فعبدتك».

قال الله تعالى: ﴿رِجَالٌ لَا تُلْهِهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ﴾ [النور: ٣٧]، وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ﴾ [المنافقون: ٩].

وروى هارون بن خارجه، عن أبي عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام أنه قال: «العباد ثلاثة: قوم عبدوا الله تبارك وتعالى خوفاً فتلك عبادة العبيد، وقوم عبدوا الله ﷻ طلباً للثواب فتلك عبادة الأجراء، وقوم عبدوا الله ﷻ حباً له فتلك عبادة الأحرار، وهي أفضل العبادة».

اللازم الثاني: وهو مسبب عن اللازم الأول، وهو شغل اللسان بتنزيه الله تعالى عمّا وصفه الظالمون، وتحميده بما حمده الحامدون بحيث لا يفتر عن ذكر الله باللسان كما لم يفتر عن ذكره بالحنان.

قال سبحانه: ﴿يَسْبَحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْترُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٠]، وصف الملائكة بهذا الوصف الشريف، لئنبه البشر على اقتفائه، ويتشرفوا باصطفائه، فهناك تصير ألسنتهم مخزونةً إلا عن ذكره، وألفاظهم موزونةً إلا فيما يتعلّق به، وهو السرُّ في الأمر بالصمت إلا عن ذكر الله تعالى.

اللازم الثالث: استخدام القوى والأركان فيما أمر به من عبادته بحيث لا يكون لها انقطاع ولا اضمحلال.

القول بالشكر / [[ص ٥٢]] فاستحقر جميع العبادات بالنظر إلى عظمة الله سبحانه وتعالى، وأنها لا توازي ذرّةً من جبال نعمه، ولا قطرةً من بحار كرمه.

ونظر إلى القول باللطف فوجده غير مطّرد في حقّ من ثبتت عصمته، أو ظنّ قيام غيره من الألفاظ مقامه، وسمع قوله تعالى: ﴿لَا يُسْتَلُّ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْتَلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٣]. أو تكافأ عنده الوجهان المذكوران، فرجع بصره خاسئاً وفكره حسيراً، فاقتصر على مجرد الأمر والنهي اللذين لا يعلم غايتهم.

ويمكن أيضاً أن يشير بهما إلى قصر العبادة على التوجّه إلى المعبود، فإنّ اللطف والشكر وإن كانا للقرب إليه إلا أنّ إسقاط الوسائط من البين أقرب.

المذهب الرابع: لبعض المعتزلة، أنّ الوجه هو ما تضمنّ ترك الفعل من المفسدة، وترك القبيح من المصلحة، وذلك لأنّ ترك العبادات مقرّب إلى المعاصي ومبعد من الطاعات العقلية، ولا نعني بالمفسدة إلا ذلك. وترك القبيح بالعكس، وهو معنى المصلحة.

ولمّا كان الترك مستلزماً للمفسدة، وترك المفسدة واجب، ولا يتمّ إلا بزوال الترك الحاصل بالفعل أو عند الفعل، وجب الفعل.

وكذلك نقول: ترك القبيح لطف، وكلّ لطف واجب، فيكون الترك واجباً، فيلزمه تحريم الفعل، لأنّه لا يحصل الترك الواجب عنده، لتنافيها، وهو في الحقيقة ضغث من المذهب الأوّل، إلا أنّه لم يجعل نفس فعل الواجب لطفاً، بل به يحصل اللطف، وفعل القبيح ليس لطفاً في القبائح العقلية، بل تركه لطف في الواجبات العقلية.

ولعلّه نظر إلى مذهب الشكر بعين من قبله، وإلى مذهب الأمر والنهي بعين الهدم، ورأى غلبة القوى الشهوية والغضبية على نوع الإنسان بحيث لو خُلّي وطبعه لجمح به في المهالك باتباع مقتضى الشهوة والغضب المعبرّ عنهما بالحرام والمكروه.

/ [[ص ٥٣]] وترك الأفعال الحسنة معدّ لذلك، ومسلّط عليه، فجعل تلك الأفعال قيوداً له، لئلا يرتطم في الهلكات ويقتحم في التبعات، فكان الغرض الذاتي عنده ترك مقتضى الطبع، وترك العبادات ينافية، فكان الترك منافياً للغرض، فوجب أو ندب الاشتغال بالفعل المحصّل للترك المذكور.

فيشغل العين بالنظر في عجائب مصنوعاته، والبكاء من خشيته، لما يراه من التقصير في طاعته.

والأذن بسماع كلامه العزيز لتلقّي أوامره ونواهيته، والتفهّم لمقاصده ومعانيه.

/ [[ص ٥١]] واليد بالبطش فيما خلقها له من أمر بمعروف، أو نهى عن منكر، أو جهاد في سبيله، أو إعانة ضعيف، أو إغاثة ملهوف، أو وضع في محالّها من هيئات المصلّي.

والرجل بالسعي في بقاعه التي أمر بالسعي إليها، ورُغّب بالعكوف عليها. وأشرفها بيته الحرام وكعبته المقدّسة، وحرم نبيّه (عليه أفضل الصلاة والسلام)، ومشاهد الأنبياء والأئمّة عليهم السلام، والجوامع والمساجد، ومجالس العلم، وزيارة الإخوان في الله تعالى.

وإن لم يكن هناك ما يحتاج إلى البطش والتنقل، شغلها بالسكينة والوقار مستشعراً في جميع ذلك عظمة بارئته وكمال منشئه، معتقداً أنّ جميع ذلك من أعظم نعمه وأكبر منته، فحينئذ يحتاج أن يشكره على حسن توفيقه لشكره، وهلمّ جرّاً. ولمّا خطر هذا لداود (على نبينا وعليه السلام) وناجى به ربه أجابه: «إذا علمت أنّ ذلك منّي فقد شكرتني».

وحينئذ نقول: هذه العبادات وخصوصاً الصلاة فإنّها مشتملة على اللوازم الثلاثة المنبثّة عن الاعتقاد القلبي، ولا معنى للشكر عند الخاصّة إلا ذلك، أو نقول: إنّ الشكر يكون بفعل هذه الأمور أقرب إلى الوقوع وأبعد من الارتفاع، وهو معنى اللطف في الشكر. ولعلّ القائل عنى ذلك، وهو في الحقيقة شعبة من المذهب الأوّل، فإنّ الأوّل زعم أنّها لطف في التكليف العقلي مطلقاً، وهذا يقول بأنّها لطف في نوع منه، وهو الشكر، وإن لم يكن الشكر بعينه على المصطلح العامّي.

وبهذا التوجيه يُعرّف حال بقية الأحكام من حيث إنّ الندب كالتكملة للفرض، واجتناب الحرام والمكروه يوجب صيانة اللوازم عن تطرّق النقص. وهو مذهب حسن.

المذهب الثالث: لجمهور الأشعرية، وهو أنّ الأحكام إنّما شرّعت لمجرد الأمر والنهي، لا لغاية أخرى، بناءً على هدم قاعدة الحسن والقبح العقليين، وأنّ أفعال البارئ جلّ ذكره معلّلة بالأغراض، بل على عدم الحاجة إلى العبادة أصلاً.

ولعلّ الباعث على هذا القول ليس هو هذا البناء، وإنّما نظر إلى

وعرفاً الاعتراف بالنعمة مع ضرب من التعظيم، لدوران الشكر معه وجوداً وعدمًا.

وظاهره مغايرة العبادة للمعنيين.

ولأنَّ مجرد الاعتراف القلبي كافٍ في معرفة الله سبحانه شكر العبد، وإنَّما احتيج إلى اللسان لإشعار المشكور، فلا معنى لوجوب الزائد على الاعتراف.

ولأنَّ الشكر يمتنع الخلو من وجوبه بخلاف العبادة، فإنَّها قد يقبح واجبها كصلاة الحائض، ويجب قبيحها كأكل الميتة، ومن ثمَّ تطرَّق النسخ إلى السمعيَّات. ولقبح الإلزام بشكر النعمة شاهداً فكذا غائباً.

وفي الجميع نظر.

أما الأوَّل، فلائنه وارد في كلِّ عبادة، عقليَّة كانت أو نقلية فإنَّ فعلها مقرب من عبادة أخرى، وتركها مبعَّد، مع أنَّ وجوبها لا يكون معللاً بها، فلو صحَّ هذا لزم تعليل كلِّ عبادة بالأخرى، وهم لا يقولون به.

وأما الآيات الكريمة، فإنَّها تدلُّ على حصول هذه الغايات عندها.

وأما أنَّ تلك الغايات هي العلة الموجبة لأصلها فلا. والنزاع إنَّها هو فيه.

/ [[ص ٥٥]] وأما الثاني، فلجواز إرادة القائل بالأمر والنهي ما فسَّرناه، فلا يرد عليه ما ذكره.

وأما الترك فلا يلزم من المخاطبة بالأفعال أنَّ لا يكون الوجوب لأجل ما يتضمَّن الترك من المفسدة. ووجوب سبق البيان ممنوع، والساهي غير مكلف. ومنع شمول التفسيرين لما يصدق عليه اسم الشكر. ونحن قد بيَّنا أنَّ الشكر الخاصَّ شامل للعبادات. سلَّمنا، لكنَّ العبادة مشتملة عليها. قوله: بخلاف العبادة فإنَّها قد تقبح.

قلنا: المعتبر هو كيفية خاصَّة للعبادة التي هي شكر، وأصلها قائم، ولم لا يكون البارئ (جلَّ اسمه) جعل للشكر وظائف مختلفة بحسب الأشخاص والأزمنة والأحوال والأمكنة؟ مع أنَّ الشكر في الشاهد يختلف بحسب المقام، وحينئذٍ يتطرَّق إليه النسخ والتخصيص وغيرهما، ولا قبح في الإلزام بالشكر، ولهذا يحسن ذمُّ كافر النعمة.

سلَّمنا قبحه شاهداً، لكن لعدم استتباع عوض، وفي الغائب

ولعلَّ صاحب هذا الرأي مَن يرى أنَّ المطلوب في النهي إنَّما هو إيجاد الضدِّ، بناءً على أنَّ الترك غير مقدور، وهذا القدر يصلح أن يكون متمسكاً أصحاب هذين المذهبين الأخيرين.

فلنذكر حجةً من قبيلها. فقد احتجَّ الأولون بوجهين:

الأوَّل: أنَّ معنى اللطف حاصل فيها، فيكون لطفاً.

أما الصغرى، فللعلم الضروري بقرب المتَّصف بها من الطاعة وبعده من المعصية.

والكبرى ظاهرة. وعليه نبه البارئ (جلَّ وعزَّ) في قوله تعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلْفًا مِنْ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُدْهَبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾ [هود: ١١٤]، و﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ [العنكبوت: ٤٥]، و﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٨٣]، و﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾ [التوبة: ١٠٣]، و﴿وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [المائدة: ٦]، و﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى ﴿٥﴾ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى ﴿٦﴾ ...﴾ إلى قوله: ﴿لِلْعُسْرَى ﴿٣٠﴾﴾ [الليل: ٥ - ١٠]، و﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ﴾ [المائدة: ٩١]، و﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ٢٠٠].

/ [[ص ٥٤]] الثاني: إبطال كلِّ من الأقوال الأخيرة.

أما مذهب الأمر والنهي، فلائنه بناءً على ما سلف، وعلى فقد وجه الفعل.

ونحن نقول: إنَّها فرع الوجه، فلا يكونان مؤثرين فيه، وإلَّا لجاز الأمر بالقبيح فينقلب حسناً، والنهي عن الحسن فينقلب قبيحاً، وإنَّه باطل.

وأما الترك، فلتوجه الخطاب بالأفعال، ولا شعور بالترك البتة، ولأنَّه لو اعتبر لوجب بيانه قبل بيان الواجب والقبيح، ضرورة تقدُّم العلة الغائية في التصوُّر، وكان لا يُفرَّق بين الساهي والمصلي، وبين الساهي عن الشرب والشارب إذا لم يفعلوا تركاً.

وأما الشكر، فلائنه لغةً طمأنينة النفس على تعظيم المنعم كما نقله بعض المتكلمين، أو الثناء على المحسن بما أولاه من المعروف كما ذكره اللغوي.

الألطف ذلك، أو اشتمل الشكر على اللطف ولم يكن في مجرد الاعتراف ذلك، أمكن استناد الوجوب إليهما.

ولو قُدِّرَ أنَّ أحداً من المكلفين اعتقد واحداً من الأمور الأربعة لموجب، لم يكن مخطئاً، ولو قُدِّرَ أنَّه فعل الواجب لوجوبه مثلاً، وترك الحرام لقبحه معرضاً عن النظر في الوجه لم يكن مؤاخذاً إن شاء الله تعالى، فإنَّها مسألة دقيقة يعسر على العوامِّ تحقيق الحال فيها، فتكليفهم بها نوع عسر منفي، لقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، والله الموفق.

* * *

أعلام الدين / الحسن الديلمي (ق ٨هـ):

[[ص ٥٠]] وحسن التكليف، لكونه تعريضاً لما لا يوصل إليه إلا به من الثواب.

وكون التعريض للشيء في حكم إيصاله من حسن وقبح، لأنَّه لا حسبة له بحسن التكليف غيره، وعلمه سبحانه بكفر المكلف أو فسقه لا يقتضي قبح تكليفه، لكونه تعالى مزيجاً لعلته ومحسناً إليه كإحسانه إلى من علم من حاله أنَّه يؤمن، أتي من قبل نفسه، فالتبعية عليه دون مكلفه سبحانه.

* * *

اللوامع الإلهية / المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

[[ص ٢٢١]] المقصد الرابع: فيما تقتضي الحكمة وجوبه عليه سبحانه:

وهو أنواع:

الأول: التكليف:

وفيه مباحث:

/ [[ص ٢٢٢]] الأول: في حقيقته وأقسامه، وهو بعث من يجب طاعته ابتداءً على ما فيه مشقة إما من فعل أو ترك، فبقيد الابتداء خرج النبي والإمام وغيرهما ممن تجب طاعته، وبقيد المشقة خرج ما لا مشقة فيه كالنكاح المستلذ، واشتراط الإعلام لا أرى دخوله في حقيقته، بل في شرائطه كما يجيء.

وينقسم إلى اعتقاد، وعمل.

الأول: ينقسم إلى علم عقلاً كالعرفة بالله، وشرعاً كالعبادات. وإلى ظن كالقبلة. والثاني: إمّا عقلي كردّ الوديعة، وشكر المنعم، والإنصاف، وترك الظلم من الواجبات، والفضل

يُستتبع الثواب الجزيل فلا قبح، لأنَّه تعالى أمر بشكر نعمه بقوله: ﴿وَأَشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ﴾ [البقرة: ١٥٢]، و﴿أَنْ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ﴾ [لقمان: ١٤].

واحتج أصحاب الشكر بثلاثة أوجه:

الأول: أنَّ نعم الله تعالى لا تُحصى، كما قال تعالى: ﴿وَإِنْ تَعَدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا﴾ [إبراهيم: ٣٤]، فيجب أبلغ أقسام الشكر، والعبادة صالحة لذلك، فصرفها إليه أولى.

الثاني: أنَّ العبادة - فعالة - من التعبُّد الذي هو الخضوع، وهو معنى الشكر.

الثالث: ما اشتهر من قول كثير من المتكلمين: إنَّ العبادة كيفية في الشكر.

وأجيب بتسليم مقدمات الأولى، ولا يلزم صرف العبادة إليه، ولأنَّه لو وجب الأبلغ لم يقف على حدِّ العبادة، لإمكان ما هو أبلغ منها.

ونمنع كون الخضوع شكراً وإن اشتمل عليه اشتغال العامِّ على الخاصِّ، فلا يكون / [[ص ٥٦]] مسمّى العبادة شكراً وإن كان الشكر واقعاً فيها.

وفي التحقيق: الخضوع للمعبود شرط صحّة العبادة، والشرط قبل المشروط في الوجود، والعلة الغائية قبله في التصوُّر وبعده في الوجود، فلا يكون أحدهما عين الآخر.

والشهرة ممنوعة، ولو سلّمت فليست حجّة، ولو سلّمت حجّيتها، فإطلاق اسم العبادة على الشكر لاشتغالها عليه كما مرّ، والمجاز يُصار إليه للقرينة. وإنَّما يُطلق عليه اسم العبادة عند بلوغه الغاية، لأجل بلوغ النعمة الغاية، ومن ثمَّ لم يُطلق على شكر بعض نعمه بعض اسم العبادة، لعدم بلوغ الإنعام الغاية.

واعلم أنَّ تجويز كلِّ من الوجوه قائم، ولا قاطع هنا على التعيين وإن كان مذهب اللطف قريباً، وكذا مذهب اللطف في الشكر. ولا يمتنع أن يكون اللطف والشكر علة تامّة في الوجوب.

إمّا باعتبار كون كلِّ واحدٍ منهما جزءاً، أو باعتبار كون أحدهما شرطاً للآخر، لأنَّ مجرد اللطف إذا علِمَ أمكن أن يقال: يجوز قيام غيره مقامه. ومجرد الشكر إذا لم يشتمل على لطف يمكن إجزاء بعض أفرادها عن بعض.

أمّا إذا اشتمل اللطف على الشكر ولم يكن في غيره من

وحسن المعاشرة من المندوبات. وإمّا سمعي كفعل العبادات الخمس وغيرها ممّا لا يستقلُّ العقل بدركه.

الثاني: في شرائطه، وهي إمّا راجعة إلى الربِّ، وهي كونه عالماً بصفات الأفعال، وإلّا لجاز عليه الأمر بالقبيح والنهي عن الحسن. وبمقدار الثواب، وإلّا لأوصل بعض الحقِّ، فيكون ظلماً. وكونه قادراً على إيصال المستحقِّ، لما قلناه. وكونه لا يخلُّ بالواجب، وإلّا لجاز الإخلال ببعض المستحقِّ أو بكُلِّه.

وإمّا راجعة إلى العبد، وهي كونه قادراً على ما كُلف به. وكونه عالماً به، أو إمكان / [[ص ٢٢٣]] علمه وتمكُّنه من الشرائط والآلات، لعدم إمكان الفعل بدون هذه، فيكون التكليف حينئذٍ بالمحال.

وإمّا راجعة إلى التكليف نفسه، وهي انتفاء المفسدة، أي لا تكون مفسدة للمكلف في فعل آخر، أو لغيره من المكلفين. وتقدُّمه على زمان الفعل قدراً يتمكَّن فيه من الاستدلال. وكون متعلِّقه ممكناً، لما تقدّم. واشتماله على صفة تزيد على حسنه.

الثالث: في حسنه، ووجوبه، ووجهها. فنقول: أمّا الأوّل، فلائنه فعله تعالى، وقد تقدّم انتفاء القبيح عنه، ووجه حسنه التعريض للثواب، لآئنه لمّا خلق العبد وهيّاه لاستحقاق الثواب على التعظيم والعقاب، ولم يكن إيصالها إليه إلّا مع الطاعة أو المعصية، لاشتغال الثواب على التعظيم والعقاب على الإهانة، ولا يمكن إيصالها إلّا مع الاستحقاق، لأنَّ تعظيم من لا يستحقُّ التعظيم وإهانته قبيحان عقلاً وشرعاً، فلم يكونا لاثقين بالحكمة.

وأمّا الثاني، فإنَّه لولاه لكان مغرياً بالقبيح، واللازم كالملزوم في البطلان، والملازمة ظاهرة، فإنَّه لمّا خلق الإنسان وكمل عقله، وخلق فيه شهوة للقبيح ونفرة عن الحسن مع عدم استقلال عقله بمعرفة كثير من الحسن والقبح، لو لم يُقرَّر عنده وجوب / [[ص ٢٢٤]] الواجب ليمثله وحرمة الحرام ليجنبه، لكان بفعل ذلك مغرياً.

وأمّا بطلان اللازم، فإنَّ الإغراء بالقبيح قبيح ضرورة، فإنَّ العقلاء كما يذمُّون فاعل القبيح فكذا المغرّى به. والعلم بحسن الحسن وقبح القبيح واستحقاق المدح والذمَّ عليهما غير كافٍ، فإنَّ كثيراً من العقلاء يعلمون ذلك ويقضون أوطارهم من اللذات القبيحة مستسهلين للذمِّ غير مختلفين بالمدح، وقد بان في أثناء ذلك وجه وجوبه.

الرابع: في أحكامه:

الأوّل: أنه عامٌّ في حقِّ المؤمن والكافر، لأنَّ علته حسنه، وهي التعريض لذلك، وكون الكافر لا ينتفع به لا يقتضي قبحه، لأنَّ ذلك من سوء اختياره، لوجود التمكين في حقه كما في حقِّ المؤمن. الثاني: اتَّفَقَ الجبائيات على أنَّ المؤمن إذا علم كفره لا يجب إماتته، لأنَّ تكليفه في المستقبل تعريض للثواب، فحسن، كالمبتدئ المعلوم منه الكفر.

وقال الخوارزمي: بل يجب إماتته، فإنَّ بقاء مفسدة لا تحسن من الله، وفرق بينه وبين التكليف المبتدئ بأنَّ المبتدئ لم يحصل منه الغرض، وهو التعريض للثواب، وهذا قد حصل الغرض منه، فلو أبقاه لتقض غرضه، قيل: وفيه قوّة.

واختلفاً في وجوب إبقاء الكافر المعلوم إيمانه، فأوجه أبو عليٍّ لما فيه من اللطفية. ومنعه أبو هاشم، لأنَّه ممكن، وليس بلطف، فلا يكون واجباً، وهذا أقوى.

ويتفرّع على هذا البحث جواب سؤال بعض الأشاعرة إلزاماً: بفرض إخوة ثلاثة وردوا يوم القيامة: صبي ومؤمن وكافر، فيقول الصبي: لِمَ لا كلّفنتي لأصل إلى ثواب أخي المؤمن؟ فيقول الله: إنِّي علمت أنّك لو بلغت لكفرت فلهذا أمتك. فيقول الكافر: يا ربِّ، لِمَ لا أمتني قبل البلوغ كالطفل؟ فتقطع الحجّة باعتبار المصلحة.

فيقال في الجواب: إماتة من يعلم منه الكفر ليست واجبة، فجاز تخصيص بعض / [[ص ٢٢٥]] الناس بها دون بعض. أو يقال: الإبقاء مطلقاً تفضُّل، والتفضُّل ليس بواجب. أو إنَّ تكليف الصبي لو حصل ترتّب عليه مفسدة لبعض المكلفين، وهو وجه قبح، وتكليف الكافر ليس كذلك.

الثالث: أنَّ التكليف منقطع لوجوه:

الأوّل: الإجماع عليه.

الثاني: إنَّه لولاه لما أمكن إيصال الثواب، والتالي كالمقدّم في البطلان.

وبيان الشرطيّة: أنَّ التكليف مشقّة، والثواب مشروط بخلوّصه عن المشاقِّ، فالجمع بينهما محال.

الثالث: لولا انقطاعه لزم الإلجام، وهو باطل.

بيان الملازمة: أنَّ إيصال الثواب واجب، فإذا علم المكلف حصول جزاء الطاعة إذا فعلها في تلك الحال، وكذا جزاء المعصية

الثاني: تقدّمه على وقت الفعل.

الثالث: إمكان وقوعه، لأنّه يقبح التكليف بالمستحيل.

الرابع: ثبوت صفة زائدة على حسنه، إذ لا تكليف بالمباح.

الشرط الثاني عائد إلى المكلف، وهو فاعل التكليف، وهو أربعة:

الأول: علمه بصفات الفعل من كونه حسناً أو قبيحاً.

الثاني: علمه بقدر ما يستحقّه كلّ واحد من المكلفين من ثواب وعقاب.

الثالث: قدرته على إيصال المستحقّ حقّه.

الرابع: كونه غير فاعل للقبیح.

الشرط الثالث عائد إلى المكلف، وهو محلّ التكليف، وهي ثلاثة:

الأول: قدرته على الفعل، لاستحالة تكليف ما لا يُطاق،

كتكليف الأعمى بنقط المصحف والزمن بالطيران.

الثاني: علمه بما كُلف به أو إمكان علمه به، فالجاهل المتمكّن من العلم غير معذور.

الثالث: إمكان آلة الفعل.

ثمّ متعلّق التكليف إمّا علم، أو ظنّ، أو عمل. أمّا العلم، فإمّا عقلي كالعلم بالله وصفاته وعدله والنبوة والإمامة، أو سمعي كالشروعات. وأمّا الظنّ، فكما في جهة القبلة. وأمّا العمل، فكالعبادات.

/ [[ص ٨٤]] في وجوب التكليف في الحكمة:

قال [أي العلامة الحلّي]: وإلّا لكان مغرياً بالقبيح حيث خلق الشهوات والميل إلى القبيح والنفور عن الحسن، فلا بدّ من زاجر، وهو التكليف.

أقول: هذا إشارة إلى وجوب التكليف في الحكمة، وهو مذهب المعتزلة، وهو الحقّ، خلافاً للأشعرية، فإنّهم لم يوجبوا على الله تعالى شيئاً لا تكليفاً ولا غيره. والدليل على ما قلناه أنّه لولا ذلك لكان الله فاعلاً للقبيح. وبيان ذلك: أنّه خلق في العبد الشهوة والميل إلى القبائح والنفرة والتأبّي عن الحسن، فلو لم يُقرّر عبده عقله ولم يُكلّفه بوجود الواجب وقبح القبيح، وبعده ويتوعّده، لكان الله تعالى مغرياً له بالقبيح، والإغراء بالقبيح قبيح.

/ [[ص ٨٥]] في أنّ العلم بحسن الأشياء وقبحها غير كافٍ:

إذا تركها، يكون مجبراً على ذلك، وهو باطل، لاشتراط الاستحقاق بصدور الفعل اختياراً، وإلّا لا فرق بين صدوره وعدمه.

إن قلت: هذا ينتقض بالحدود، وبأنّه عَلَيْهِ السَّلَام كان يُخَيَّر الأعرابي بين الإسلام والقتل، وهو إجماع.

قلت: جواب الأوّل بالمنع من كونها ملجئة لتجويز العاصي عدم الشعور به، بخلاف يوم القيامة فإنّ التجويز غير حاصل لما ثبت من علمه بالجزئيات.

وجواب الثاني: أنّ هذه الصورة حسنة في ابتداء التكليف لا مطلقاً، وحسنها لاشتغالها على مصلحة، وهو الاطلاع على أدلّة الحقّ، فيدعوه إلى الدخول في الإيمان اختياراً، فيستحقّ الثواب، بخلاف ما لو بقي على كفره، فإنّه حينئذ لا يطّلع عليها، وإسلامه الأوّل لا يستحقّ به ثواباً.

* * *

النافع يوم الحشر / المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

/ [[ص ٨٢]] في بيان شرائط حسن التكليف:

قال [أي العلامة الحلّي]: فلا بدّ من التكليف، وهو بعث من تجب طاعته على ما فيه مشقّة على جهة الابتداء بشرط الإعلام. أقول: لمّا ثبت الغرض من فعله تعالى نفع العبد، ولا نفع حقيقي إلاّ الثواب، لأنّ ما عداه إمّا دفع ضرر أو جلب نفع غير مستمرّ، فلا يحسن أن يكون ذلك غرضاً لخلق العبد. ثمّ الثواب يقبح الابتداء به كما يأتي، فاقضت الحكمة توسّط التكليف، والتكليف لغة مأخوذ من الكلفة وهي المشقّة، واصطلاحاً على ما ذكره المصنّف.

فالبعث على الشيء هو الحمل عليه، ومن تجب طاعته هو الله تعالى، فلذلك قال: (على جهة الابتداء)، لأنّ وجوب طاعة غير الله كالنبيّ ﷺ والإمام عليه السلام والوالد والسيد والمنعم تابع ومتفرّع على طاعة الله. وقوله: (على ما فيه مشقّة) احتراز عمّا لا مشقّة فيه، كالبعث على النكاح المستلذذ، وأكل المستلذذات من الأطعمة والأشربة. وقوله: (بشرط الإعلام) أي بشرط إعلام المكلف بما كُلف به، / [[ص ٨٣]] وهو من شرائط حسن التكليف. وشرائط حسنه ثلاثة:

الشرط الأوّل عائد إلى التكليف نفسه، وهو أربعة:

الأوّل: انتفاء المفسدة فيه، لأنّه قبيح.

أقول: من فروع العدل التكليف، وهو لغة مشتق من كلفة أعني المشقة، واصطلاحاً يُطلق على معنيين: مجازي، وهو الأفعال الصادرة عن المكلف. وحققي، وهو إرادة من تجب طاعته ما فيه مشقة ابتداءً بشرط الإعلام.

فالإرادة شاملة للأحكام الخمسة، عقلية كانت أو نقلية.

وقوله: (من تجب طاعته) يُخرج من لم يجب طاعته، ويدخل فيمن تجب طاعته الله تعالى والنبى والإمام والوالد والسيد والمنعم.

وبقيد كونه (ابتداءً) خرج الجميع إلا الله تعالى، لأن إرادتهم للواجبات وغيرها ليس تكليفاً، لسبق إرادة الله تعالى على إرادتهم.

وبقيد (المشقة) خرج إرادته تعالى منّا ما لا مشقة فيه، كالمأكول والمشروب والمنكوح.

(وبشرط الإعلام) لأنّ المكلف إذا لم يعلم بما طُلب منه لا يكون مكلفاً. والإعلام إمّا بتكميل عقله فيستدلّ به، أو إرسال الرُّسل. والعقل غريزة في القلب يلزمها العلم بالضروريات مع سلامة الآلات.

وهنا نظر من وجوه:

الأوّل: الإرادة سبب التكليف لا نفسه، لأنّه يقال: أراد الله الطاعة فكلف بها، فجعلها نفسه منظور فيه.

/ [[ص ٢٧٢]] الثاني: أنّه يُنقَض عكساً بالمنهيات، فإنّها مكروهة لا مرادة، واستعمال الإرادة في الترك خلاف الاصطلاح. الثالث: أنّ نكاح الحليلة وأكل لحم الهدي والأضحية مشتهى طبعاً وليس فيه مشقة فيخرج، وكذلك ما لا مشقة فيه أصلاً كتسيحة واحدة.

الرابع: أنّ الإعلام شرط لحسن التكليف لا قيد في ماهيته، فلا وجه لذكره وإهمال باقي شرائطه.

فالأولى أن يقال: هو بعث واجب الطاعة ابتداءً على من شأنه المشقة جنساً من حيث هو مشقة كذلك. فاعتبرنا المشقة في جنسه ليدخل التسيحة الواحدة، واعتبرنا الحيثية ليدخل الهدي ونكاح الحليلة.

[كون التكليف حسن]:

قال [أي العلامة الحلي]: وهو حسن، لأنّه من فعله تعالى. ووجه حسنه ليس نفعاً عائداً إليه تعالى ولا إلى غيره، لقبح تكليف

قال [أي العلامة الحلي]: والعلم غير كافٍ، لاستسهال الذم في قضاء الوطر.

أقول: هذا جواب عن سؤال مقدّر، تقدير السؤال: أنّه لِم لا يكون العلم باستحقاق الذم على القبيح زاجراً عنه، والعلم باستحقاق المدح على الحسن داعياً إليه؟ وحينئذ لا حاجة إلى التكليف لحصول الغرض بدونه.

أجاب المصنّف بأنّ العلم غير كافٍ، لأنّه كثيراً ما يستسهل الذم على القبيح مع قضاء الوطر منه خاصّة مع حصول الدواعي الحسيّة التي هي في الأكثر تكون قاهرة للدواعي العقلية.

/ [[ص ٨٦]] في بيان جهة حسن التكليف:

قال [أي العلامة الحلي]: وجهة حسنه التعريض للثواب، أعني النفع المستحقّ المقارن للتعظيم والإجلال الذي يستحيل الابتداء به.

أقول: هذا أيضاً جواب عن سؤال مقدّر، تقدير السؤال: أنّ جهة حسن التكليف إمّا حصول العقاب، وهو باطل قطعاً، أو حصول الثواب، وهو أيضاً باطل لوجهين:

الوجه الأوّل: أنّ الكافر الذي يموت على كفره مكلف مع عدم حصول الثواب له.

الوجه الثاني: أنّ الثواب مقدور لله تعالى ابتداءً، فلا فائدة في توسُّط التكليف.

أجاب عنه بأنّ جهة حسنه هو التعريض للثواب لا حصول الثواب، والتعريض عامٌّ بالنسبة إلى المؤمن والكافر، وكون الثواب مقدوراً لله تعالى ابتداءً مسلّم، لكن يستحيل الابتداء به من غير توسُّط التكليف، لأنّه مشتمل على التعظيم، وتعظيم من لا يستحقُّ التعظيم قبيح عقلاً.

وقول المصنّف في تعريف الثواب: إنّه النفع المستحقّ المقارن للتعظيم، فالنفع يشتمل الثواب والتفضُّل والعوض، فبقيد المستحقّ خرج التفضُّل، وبقيد المقارن للتعظيم خرج العوض.

* * *

إرشاد الطالبين / المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

/ [[ص ٢٧١]] [تعريف التكليف]:

قال [أي العلامة الحلي]: الفصل التاسع: في فروع العدل: وفيه مباحث: الأوّل: التكليف إرادة من تجب طاعته ما فيه مشقة ابتداءً بشرط الإعلام.

أقول: ذهبت الأشعرية إلى أن التكليف تفضّل منه تعالى، إن شاء فعله وإن / [[ص ٢٧٤]] شاء لم يفعله. وذهبت المعتزلة والإمامية إلى أنه واجب عليه، بمعنى أن الحكمة تقتضي ذلك، لا أن غيره أوجبه عليه، وكذا الكلام في باقي الواجبات من اللطف وغيره.

واحتجّ المصنّف على الوجوب: بأنه لو لم يكن التكليف واجباً لزم الإغراء بالقبيح، واللازم باطل، فالملزوم مثله.

أمّا بطلان اللازم، فلإنّ الإغراء بالقبيح قبيح، وقد تقدّم كونه تعالى لا يفعل القبيح.

وأما بيان الملازمة، فهو أنّه لمّا خلق الإنسان وكَمَّل عقله وركّب فيه شهوة وميلاً إلى القبائح ونفرة عن الطاعات، فلو لم يُقرّر عنده وجوب الواجب وتكليفه بفعله، وحرمة الحرام وتكليفه بتركه، ويعده ويتوعّده وإلا لكان مغرياً له بالقبيح.

والعلم بحسن الحسن وقبح القبيح غير كافٍ، لأنّ كثيراً من العقلاء يعرفون ذلك، ويعلمون حصول المدح على الحسن والذمّ على القبيح، ويقضون أوطارهم من اللذات القبيحة استسهالاً للذمّ وعدم الاحتفال بالمدح، فلا بدّ من مرجّح آخر، وهو التكليف.

[شرائط التكليف]:

قال [أي العلامة الحلي]: وشرط التكليف علم المكلف بصفة الفعل، ويقدر المستحقّ به من الثواب، وقدرته على إيصاله، واستحالة فعل القبيح عليه، وإمكان الفعل، وكونه ممّا يستحقّ به الثواب كالواجب والمندوب، وترك القبيح، وقدرة المكلف على الفعل.

أقول: شرائط التكليف تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

الأوّل: العائدة إلى المكلف، وهي أمور:

الأوّل: أن يكون عالماً بصفات الفعل الذي يقع التكليف به، لئلاّ يأمر بترك الواجب وفعل القبيح.

/ [[ص ٢٧٥]] الثاني: أن يكون عالماً بقدر ما يُستحقّ على الفعل من الثواب، وإلاّ لم يؤمن أن يوصل إليه بعضه، فلا يحسن التكليف.

الثالث: أن يكون قادراً على الإيصال، إذ لولاه لما وصل إلى المكلف عوضه، فيكون تكليفه قبيحاً.

الرابع: أن يكون القبيح ممنوعاً عليه، إذ لو جاز عليه القبيح لما أمن منه خلف الوعد.

شخص لنفع غيره، ولا دفع ضرر عن المكلف، ولا جلب نفع إليه، لتحققه في حقّ الكافر مع انتفاء الغرض. فتعيّن أن يكون للتعريض، لحصول النفع الذي لا يمكن الابتداء به.

أقول: لمّا بحث عن ماهية التكليف شرع في أحكامه، فقال: إنّه حسن، لأنّه فعل الله تعالى، وكلّ أفعاله حسنة. أمّا الصغرى، فلائنه الفرض. والكبرى تقدّمت، وهو مذهب المعتزلة خلافاً للبراهمة.

وأما وجه حسنه، فنقول: التكليف فعل الله تعالى، وكلّ أفعاله لا بدّ لها من غرض، فالتكليف لا بدّ له من غرض. والصغرى ظاهرة. وأمّا الكبرى، فلائنه لو لم يكن فعله تعالى لغرض لكان عبثاً، والعبث قبيح.

/ [[ص ٢٧٣]] وحيثنذ نقول: الغرض من التكليف إمّا أن يكون عائداً إليه تعالى أو إلى غيره، والأوّل محال، لأنّه إمّا جلب نفع أو دفع ضرر، وكلاهما مستحيل في حقّه تعالى. والثاني إمّا أن يعود إلى المكلف، أو غيره. والثاني محال، لأنّ تعذيب شخص لنفع غيره قبيح. والأوّل إمّا أن يكون جلب نفع، أو دفع ضرر، أو أمر آخر هو التعريض. والأوّل والثاني باطلان، فإنّ الكافر الذي يموت على كفره مكلف، مع أنّ تكليفه لا يجلب نفعاً ولا يدفع ضرراً، فتعيّن الثالث، وهو التعريض للنفع.

ثمّ ذلك النفع إمّا أن يصحّ الابتداء به، أو لا. والأوّل محال، وإلاّ لكان توسّط التكليف عبثاً، فتعيّن الثاني، وذلك النفع هو الثواب، أعني النفع المستحقّ المقارن للتعظيم والتبجيل. وإنّما قلنا: إنّه لا يصحّ الابتداء به، لاشتتاله على التعظيم الذي لا يحسن إلاّ لمستحقّه، ولهذا يقبح ممّا تعظيم الأطفال والأردال كتعظيم العلماء. وإنّما يستحقّ التعظيم بواسطة الأفعال الحسنة وهي الطاعات واجتناب المعاصي، ومعنى التعريض هو جعل المكلف على الصفات التي يمكنه الوصول إلى الثواب [معها] وبعثه على ما به يصل إليه وعلم أنّه سيوصله إذا ما كلّفه به.

[كون التكليف واجباً على البارئ تعالى]:

قال [أي العلامة الحلي]: وهو واجب، خلافاً للأشعرية، وإلاّ لكان الله تعالى مغرياً بالقبيح، والتالي باطل، لأنّ الإغراء بالقبيح قبيح، والله لا يفعل القبيح.

وبيان الشريطة: أنّ المكلف فيه ميل إلى فعل القبيح ونفور عن فعل الحسن، فلو لم يُقرّر في عقله وجوب الواجب وتكليفه به وقبح القبيح وتكليفه بتركه لزم الإغراء بالقبيح.

الثاني: العائدة إلى الفعل المكلف به، وهو أمران:

الأول: أن يكون ممكناً، لاستحالة التكليف بالمحال.

الثاني: أن يكون ممماً يستحق به الثواب كالواجب والندب وترك القبيح.

الثالث: العائدة إلى المكلف، وهي أمور:

الأول: كونه قادراً على ما كُلف به.

الثاني: كونه مميزاً بينه وبين غيره ممماً لم يُكلف به.

الثالث: كونه متمكناً من آلة الفعل.

الرابع: كونه متمكناً من العلم بما يحتاج إليه.

فهذه شرائط حسن التكليف، وبدونها لا يحسن.

[انقسام المكلف به إلى العلم والظن والعمل]:

قال [أي العلامة الحلي]: [وهو] ينقسم إلى علم، وظن،

وعمل.

أقول: المكلف به إمّا علم، وإمّا ظن، وإمّا عمل.

أمّا العلم، فهو إمّا عقلي كعرفة الله تعالى وصفاته وعدله ونبوة الأنبياء وإمامة الأئمة، أو سمعي كالشروعات من الفقه والحديث والتفسير.

وأمّا الظن، فنحو كثير من الشرعيات كالقبلة وغيرها.

وأمّا العمل، فهو عقلي كردّ الوديعة وشكر المنعم والصدق والإنصاف / [[ص ٢٧٦]] وترك الظلم والكذب، وغيرها من فعل الواجبات، والتفصّل والإحسان وحسن السيرة وغيرها من المندوبات. وأمّا سمعي كإيقاع الصلاة والزكاة والصوم والحجّ والجهاد وغيرها من الأعمال الشرعية الواجبة والمندوبة.

* * *

الرسالة اليونانية / البياضي (ت ٨٧٧هـ):

[[ص ٨٩]] الحمد لله الذي تفضّل بوجود خليقته لمعرفة عبادته، وتطوّل بوجود شريعته لإنفاذ إرادته على أيدي سفرته، وجعل الغاية إلى ذلك لطف تذكّره وشكر نعمته والتعريض لجنته، وصلواته على من استدارت رحى العالمين على رؤوسهم، واستنارت دجى العالمين بتكميل نفوسهم، وخصوصاً سيّد النبيّين وخاتمهم وآله المنيّين وقائمهم صلاةً تقوم بقرضهم، ومدحةً تدوم بقرضهم.

وبعد: فلما وضع الشيخ السعيد أبو عبد الله الشهيد - زاد الله في درجته، وأسكنه بحبوحة جنّته - المقالة الموسومة بـ (التكليفية)

دائرة على خمسة فصول سنّية، فيها مباحث جليّة، ومن الإسهاب خليّة، وإشارات وتلويحات خفيّة، وترغيبات وترهيبات خفيّة. أشار إليّ من ظنّ طاقتي بحلّها وبهزتي لقلّها، ولم يدرِ فاقتي على أقلّها، وبهزتي بقلّها؛ فشرعت فيه ملتمساً من الرحمن الغفران والإحسان، ومن نوع الإنسان ستر النقصان والنسيان، وبالله [نستمدُّ] الطول.

قال: (بسم الله الرحمن الرحيم).

أقول: في [البداء] بالبسملة وجوه مشهورة، قد أوردنا منها طرفاً في شرح الأسماء. وأشهرها ما روي عن النبيّ ﷺ، قال: «كلُّ أمرٍ ذي بالٍ لم يبدأ فيه بـ (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ) فهو أبتَر».

/ [[ص ٩٠]] واعلم أنّ هذا [الحكم] مخصوص بمنفصل عقلي؛ فإنّ البسملة كلام ولا يفتقر إلى بسملة؛ لامتناع التسلسل [بأنّ يبتدئ] غيرها بها، فهو فيها بنفسها.

ووجدنا بخطّ المصنّف (قدّس الله سرّه): قال بعض العلماء: البسملة قول من ربّنا أنزله عند رأس كلّ سورة يُقسّم لعباده أنّ [هذا الذي] وضعت لكم - يا عبادي - حقٌّ بأني أوفي بجميع ما ضمّنته في هذه السورة من وعدي ولطفي وبرّي.

وعن عليّ (كرم الله وجهه): «هي شفاء من كلّ داء، وعون على كلّ دواء، وهي أمان».

وعن الزهري: أنّها كلمة التقوى التي كانوا أحقّ بها.

وعن ابن عبّاس ومجاهد وقتادة: أنّ كلمة التقوى كلمة الوحدة.

وفي كتاب الدرّ النظيم في مناقب الغرّ اللهايم ما رواه الإمام الصادق عليه السلام عن رسول الله ﷺ: «أنّ الله (جلّ وعزّ) قال له ليلة الإسراء: إنّ كلمة التقوى عليّ بن أبي طالب».

قال: (الحمد لله الذي لم يخلق الخلق عبثاً، ولم يدعهم هملاً، بل كلّهم بالمشاقّ علماً وعملاً).

أقول: الحمد: هو وصف المنسوب إليه بالقبول على جميل كماله وجزيل نواله.

ونفي العبث، يدلُّ [عليه] بفائدتين:

أحدهما: الاقتباس بالآية الكريمة: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾ [المؤمنون: ١١٥]، وفيه توبيخ لمن نفى الغرض عن أفعاله تعالى، وقد عرّف من ذلك معنى العبث.

والخَلَّة - بالضم - الخصلة، وتقال على المودَّة والحلو من المرعى. تقول العرب: الخَلَّة خبز الإبل والحمض فاكهتها، وجمعها خلال بالكسر، والخَلَّة - بالفتح -: الحاجة، والخليل: الفقير، قال زهير:

وإن أتاه خليل يوم مسغبة

يقول: لا غائب مالي ولا حرم

وبالفقر إلى الله ومودَّته فسرت خَلَّة إبراهيم عليه السلام.

وفي تفسير الإمام العسكري عليه السلام عن رسول الله ﷺ، قال:

«سمَّاه خليله؛ لأنَّه تخلَّل معانيه، ووقف على أسرارِهِ».

هذا وقد جمع المصنِّف (أحلَّه الله المحلَّ الرفيع) في الخلال والجلال نوعين من البديع:

التصحيح: وهو الاختلاف بالنقط، ومنه قوله تعالى: ﴿وَهُمْ

يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾ [الكهف: ١٠٤].

/ [[ص ٩٣]] والتحريف: وهو الاختلاف بالحركات.

وهو هنا كسر الخاء وفتح الجيم.

ومنه قول رسولنا ﷺ: «اللَّهِمَّ كَمَا حَسَّنْتَ خَلْقِي فَحَسِّنْ

خُلُقِي».

وإنَّما قدَّم (ينزجروا) على (ينبعثوا)؛ لأنَّ الأوَّل دفع والثاني

نفع، وسلب الضراء أقدم من جلب السراء.

فعلِّي هذا كان الأوَّل تقديم الترهيب الآتي ذكره أخيراً على

مقابله، ويمكن أن يقال: إنَّما قدَّم الترغيب لتعلُّقه بمفهومات

وجودية ومفهومات مقابله عدمية.

أو أنَّ إرادة الضدِّ وملازمته تستلزم كراهة الآخر ومجانبته، أو

أنَّ المصنِّف لفَّ ونشر لا على الترتيب، وهو جائز عندهم، ومنه:

﴿فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ﴾ [آل عمران: ١٠٦].

وبالجملة لا [...] من] بعد بيان أن الواو لا تفيد الترتيب.

ثمَّ نرجع ونقول: الفوز: قطع المخيف، والمفازة: المهلكة على

معنى أن من قطعها فاز، وسُميت مفازة تطيُّراً.

ولمَّا كان الشكر سبباً للخلوص من المخافة والعقاب

والحصول على السلامة والثواب، كان فوزاً على ما عرفت.

والشكر لله الكريم المنعم بالجسيم اعتقاد أن النعم منه مع

ضرب من التعظيم والعزة والمنعة والجلال والرفعة.

وتندرج في هذا اللفظ القليل صفات الثبوت والسلب على

الجمع والتفصيل.

/ [[ص ٩١]] وثانيهما: افتتاح الكتاب بما يدلُّ على المأتيَّ به في الكتاب، ويسمَّى ذلك في فنِّ البديع براعة الاستهلال؛ لقول عمرو بن مسعدة حين كتب إلى الخليفة يُعلمه أنَّ بقرةً ولدت عجلاً بوجه إنسان: الحمد لله الذي خلق الأنام في بطون الأنعام.

ونفي الهمل: نوع تأكيد وتكميل، وفيه ردُّ على من نفى التكليف.

والهامل: الذي لم يؤمِّر ولم ينه ولم ينظر له في جلب سدى ولا [...]

وأصله البهيمية الهاملة إذا أرسلت للرعي أنَّى شاءت.

(بل كلفهم): (بل) حرف عطف. و(كلفهم) حملهم.

و(المشاقق) جمع واحده مشق أو مشقَّة، وتقييده بالمشاقق [حمل على]

الأغلب، إذ لا يدلُّ الشاقق على نفي غيره إلا بمفهوم الخطاب،

وليس حجَّة على ما علِّم في الأصول، ولهذا لم يأت المصنِّف في

تحديده للتكليف بقيد المشقَّة.

والعلم: المراد به هنا [غير الضروري]؛ لامتناع التكليف

بالضروري، والقصد بالعلم الراجح منع من نقيضه، [إذ لا علم

يتعيَّن] بالظن.

واعلم أن قومنا منعوا من كون المعارف مقدورة لنا، واستدلوا

[بروايات] كان منها:

«ومننت على عبادك بمعرفتك»، ولا يحسن المنُّ بغير المفعول؛

[لأنَّ] المنَّ وقع بخلق الآلات كالحياة والعقل والمستدلَّ به. وأخر

(العمل) وذلك لتأخُّره طبعاً، وليكن ذلك سجعاً.

قال: (لينزجروا عن قبائح الأفعال، وينبعثوا على محاسن

الخلال، ويفوزوا بشكر ذي العزة والجلال).

أقول: (اللام) في (لينزجروا) مقدَّرة على الفقرتين الأخيرتين

وهي لام الغرض / [[ص ٩٢]] الذي هو غاية التكليف وهي

الوجه.

وفي (ينزجروا) و(ينبعثوا) ضمير اللطف، وفي (يفوزوا) إلى

آخره ضمير الشكر؛ أعني أن الشكر هو الوجه.

وفي المفاتيح الثلاثة إلمام بأن أفعال العبيد منهم.

والانزجار والانبعث متقابلان، وكذا القبائح والمحاسن،

وهذا نوع من البديع يُسمَّى (المطابقة)، كأنَّه طابق الضدَّ لضدِّه،

ومنه قوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَى﴾ [٤٣] وَأَنَّهُ هُوَ أَمَاتَ

وَأَحْيَا﴾ [النجم: ٤٣ و ٤٤].

أمَّا الأفعال والخلال فيبينها عموم، إذ كلُّ فعل خَلَّة، أي

خصلة وصفة، وقد لا تكون الخَلَّة فعلاً.

قال: (والصلاة على من آيد الله ببعثهم العقل الصريح، وخصوصاً نبينا محمداً البليغ الفصيح، وعلى أهل بيته وأرومته المساميح، والطيبين من عترته وذريته المراجيح).

أقول: الصلاة هنا الرحمة. والتأييد: التقوية، ومنه: «داؤد ذا الأيد» [ص: ١٧]، يعني ذا / [[ص ٩٤]] القوة، إمّا على العبادة كقول ابن عباس، أو على الأعداء كقول غيره، فإنّه رمى رجلاً بحجر من مقلعه في صدره فأنفذه من ظهره.

وفيها ذكر إشارة إلى الإقرار بنبوة الرُّسل السالفين إلى الأمم الماضين، وأنهم جاءوا بتفصيل ما حكم به العقل إجمالاً، وبه يبطل قول برهام، حيث جعل بعث الأنبياء محالاً.

والعقل: غريزة في قلب الإنسان. وهل هو العلم؟ قيل به؛ للملازمة، وهي ممنوعة، ومع تسليمها لا يلزم منها الاتحاد كما في المتضايقين.

ثم خصّ بالصلاة نبينا محمداً ﷺ مع دخوله في جملتهم أولاً. ولأجل فضيلته عليهم أفرده بالمقال كالملائكة وجبرئيل وميكايل.

هذا، ولمّا وُلد قال رجال قريش لعبد المطلب: ما سميت ابنك؟ قال: محمّد، قالوا: هذا ما هو من أسماء آبائك، قال: أردت أن يُحمّد في السماء وفي الأرض. حكى ذلك شارح المفصل عن ابن دريد. ويمكن أن يكون ذلك بإخبار أمة إياه، فإن ابن طاوس ذكر في مُهجه مسنداً إليها: أنّه أتاهما آتٍ في منامها حملت بسيد البرية فسمّيه محمداً، اسمه في التوراة أحمد.

وقد سُميت رجال في الجاهلية بمحمّد منهم: ابن بلال بن أحيحة، ومحمّد بن حمران الجعفي، ومحمّد بن هلال بن دارم، ومحمّد بن خولي الهمداني، ومحمّد بن مسلمة الأنصاري.

والبلاغة: وصول المتكلم في تأدية المعاني إلى حدّ له اختصاص بتوفية خواصّ التراكيب حقّها، وإيراد أنواع الكناية والمجاز والتشبيه على وجهها.

/ [[ص ٩٥]] والفصاحة: خلوص الكلام عن التعقيد بألفاظ عربيّة أصليّة دائرة على ألسنة الموثوق بعربيّتهم، جارية على قانون لغتهم. وأصلها الإظهار والإبانة: من أفصح اللبّ إذا أخذت رغوته، وفصح الأعجمي إذا خلصت من لكنته لغته.

والذين نقلت عنهم اللغة العربيّة، وبهم اقتدي: قيس وتميم وأسد، ثمّ هذيل، وبعض كنانة وبعض الطائيين، ولم تؤخذ عن غيرهم من سائر قبائلهم ممّن سكن أطراف بلادهم.

وقيل: البلاغة والفصاحة مترادفان.

وقال السكاكي في تلخيص المفتاح: الفصاحة يوصف بها المفرد والكلام والمتكلم، فيقال: كلمة فصيحة، وقصيدة فصيحة، وشاعر فصيح. والبلاغة يوصف بها الأخيران فقط.

إذا عرفت هذا، فوصف النبي ﷺ بها ظاهر في كتابه وسُنّته لمن تدبّرهما.

أمّا الكتاب: فباعتبار آدابه وتلاوته.

وأما السُنّة: فباعتبار تلويحاته وهداياته، مثل: «لا يغلق الرهن»، و«المنحة مردودة».

وقد تمدّح النبي ﷺ بذلك في قوله: «أوتيت جوامع الكلم»، «واختصر لي [الكلام] اختصاراً».

ثمّ عطف بالصلاة على أهل بيته، وهم آله وأرومته، وهم أصله وشجرته.

(والطيبين من عترته وذريته)، إشارة منه إلى المعصومين، ووصفهم بالمساميح؛ لما ذاع من كرمهم، وبالمراجيح؛ لما شاع من فضلهم.

/ [[ص ٩٦]] فائدة إيمانية:

إنّما عنى بالطيبين عليّاً وأولاده الأحد عشر، وقد تدخل فيهم فاطمة عليها السلام لطهارتها، لا لإمامتها؛ لأنّهم يدخلون الألفاظ الثلاثة على اختلاف تفاسيرها، فصار مقطوعاً بأنّهم آله دون غيرهم.

فقد قيل: آل الرجل من دان بدينه؛ لقوله تعالى: ﴿إِلَّا آلَ لُوطٍ﴾ [القمر: ٣٤]. قال المفسرون: هم من تبعه في دينه. وقيل: من حرمت عليهم الصدقات؛ لإبعادهم عن الأوساخ؛ لما خرّجه الإمامان: مسلم بن الحجاج القشيري وأبو داود النسائي، يسدانه في صحيحهما إلى عبد المطلب بن ربيعة بن الحارث، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «هذه الزكاة أوساخ لا لمحمّد ولا لآل محمّد».

وأما العترة: فقيل: هم العشيرة وهم الأهل الأدنون.

وقيل: هم الذريّة. والمذكورون كذلك، فدخلوا في ذريته بفاطمة عليها السلام، كما دخل عيسى بأمّه في ذرية النبيّين على ما نطق به الكتاب المبين.

وبهذا كان جواب الشعبي، لمّا بلغ الحجاج أنّه يميل إليهم فأحضر له علماء المصريين، وقال: بلغني أنّك تقول: أبناء عليّ أبناء

فهذه (الفاء) للتعقيب على حسب ما يمكن، و(الهاء) للتنبيه، وبقيةتها للإشارة.

والمقالة: جمع فيه مبالغة واحدة.

قوله: (التكليفية) نسبة لها إلى التكليف، نسبة الموصوف إلى الصفة، فيتبعه في إعرابه.

(مرتبة)، الترتيب: جعل كل شيء في مرتبته كالبناء بوضع أكبر آياته في قاعدته، وأصغرهما في ذروتها، وحشو ما لا وجه له منها في وسطه فلو عكس ذلك لم يكن ترتيباً بل تأليفاً.

والفصول: جمع واحده فصل. والفصل لغة: القطع، ﴿فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِالْجُنُودِ﴾ [البقرة: ٢٤٩]، أي قطعهم وسار بهم، وفصل الصبي: قطعه عن الرضاعة. ويقال في عرف المنطقيين على المميز الذاتي. واصطلاحاً: الجامع لمسائل متحدة صنفها مختلفاً شخصياً.

والسنية: إمّا من السناء الممدود وهو الرفعة، أو المقصور وهو الضوء، ﴿يَكَادُ سَنَا بَرْقِهِ يَذْهَبُ بِالْأَبْصَارِ﴾ [النور: ٤٣]، والجمع بينها صالح.

قال: (الفصل الأول في ماهيته وتوابعها. الفصل الثاني في متعلّقه. / [[ص ٩٩]] الفصل الثالث في غايته. الفصل الرابع في الترغيب. الفصل الخامس في الترهيب).

أقول: ماهية الشيء هي ما به ذلك الشيء هو هو.

وهل هي الحقيقة؟ قيل: نعم. وقيل: الحقيقة ما دخلت في الوجود الخارجي.

والفرق بينها وبين الهوية، أنّ ماهية كلبية، والهوية شخصية، يقال: ماهية الإنسان وهويته زيد.

والتوابع: جمع تابع، وهو ما كان مقصوداً بالقصد الثاني، ويتأخر حصوله في نفسه عن متبوعه. واحترزنا بهذا القيد عن المقدم، فإنّه وإن كان مقصوداً بالقصد الثاني، إلاّ أنّه متقدّم الحصول في نفسه.

والتابع هنا هو المبحوث عنه في مطلبي (هل) و(من).

والمراد بالمتعلّق: العلم أو الظنّ أو العمل؛ فإنّ التكليف له تعلّق بموجبه، وتعلّق بمن سقط الوجوب عليه.

والأوّل: تعلّق المعلول بعلمته. والثاني: تعلّق الحال بمحلّه، وليس مرادين هنا؛ لما صرّح به في موضعه.

وغاية الشيء: هي ما يُفعل لأجلها، وهي إحدى علله، فإنّها علّة لغاية الفاعل.

الرسول وذريته، والنسب لا يكون إلاّ بالأباء، فسكت الشعبي عنه حتّى زاد في تعنيفه. ثمّ قال: هذا كلام من يجهل كلام الله ورسوله، هؤلاء حملة الكتاب من أهل المصرين، ما منهم إلاّ من يعلم / [[ص ٩٧]] ما أقول، ثمّ قرأ: ﴿وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ...﴾ إلى أنّ قال: ﴿وَعَيْسَى﴾ [الأنعام: ٨٤، ٨٥]، وقال النبي ﷺ: «ابني هذا سيّد»، فخجل الحجاج من الحاضرين، وتلطف بالشعبي.

وأما وجه الحصر في العدد المذكور، فالاعتقاد فيه على الأحاديث القدسيّة والسُنن النبويّة المشتملة على عددهم وأسمائهم وصفاتهم، وقد دوّنها العلماء (رضوان الله عليهم) في كتبهم، كعيون الرضا، وكتاب الأوصياء ونهج الإيمان وغيرهم، بالغة إلى حدّ لم يترك لذي فطنة فتنة، ولا لذي إحنة طعنة.

قال: (وبعد، فهذه المقالة التكليفية مرتبة على خمسة فصول سنّية). أقول: هذه كلمة وُضعت لفصل الخطاب. وقيل: هي أداة له. وفصل الخطاب بالتنبيه [واليمين]، وهي لفظة بُنيت؛ لقطعها عن الإضافة، فلو قلت: [قمتُ من] بعدك، كسرت دالها.

واختلّف في أوّل من أوتيتها، فقيل: داود النبي ﷺ للآية الكريمة، وهو منقول عن ابن عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُ. وقيل: كعب بن لؤيّ. قال أكثر أهل التفسير: إنّ فصل الخطاب الشهود والأيمان؛ لأنّ الخصوم لا تنفصل إلاّ بذينك.

وعن ابن مسعود وقتادة ومقاتل والحسن: إنّ فصل الخطاب هو العلم بالقضاء.

وعلى القولين لا دلالة في الآية على موضع الخلاف.

وقيل: أوّل ناطق بها حكيم العرب قُسس بن ساعدة (رحمة الله عليه)، وقد روي ذلك في حديث عن النبي ﷺ.

ووجدنا بيتاً يُنسب إليه، فيه دعوى ذلك.

/ [[ص ٩٨]]

لقد علم الحيّ البياني أنّي

إذا قيل: أمّا بعد أنّي خطيبها

يعني الخاطب بها أولاً، وإلاّ ذهب التمدّح.

وقال الإمام فخر الدّين في كتابه جامع الفوائد: إنّ أوّل من تكلم بها أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب رَضِيَ اللهُ عَنْهُ.

ويجوز الجمع بين هذه الأقوال بكون كلّ منهما نطق بها جاهلاً بغيره؛ ولا يضرّ جهل الإمام بذلك؛ إذ ليس مسألة دينيّة، وهذا من توافق الخاطرين المذكورين في البديع.

نظر؛ لأنَّ الإرادة سبب التكليف لا عينه، ولهذا يقال: أراد الله تعالى الطاعة فكَلَّفَ بها؛ ولانتقاضه في عكسه بالتكليف باجتناب المنهيات فإنَّه كراهة لا إرادة؛ ولأنَّه يخرج منه التكليف بالمشتهى طبعاً كأكل لحم الهدي، ونكاح الحليلة، وما لا مشقَّة فيه أصلاً، كتسيحة وتحميدة، وأيضاً الإعلام إنَّها هو شرط في تكليف واقع لا مطلق (التكليف).

أقول: ما ذكر من وجوه حلٍّ لأحد طرفي النظر، والطرف الآخر يظهر بها نضعه من الاعتذارات.

قوله: (ولانتقاضه في عكسه) إلى آخره.

قلت: إذا أرادوا تطريد حدِّ تركوه على ترتبه، وأدخلوا عليه حرف (كلِّ)، أو غيره من صيغ العموم، ونظروا فإنَّ وجدوا شيئاً خرج من الكلِّية، حكموا بانتقاضه في / [[ص ١٠٢]] طرده، كما لو عرَّف الحيوان بالإنسان، فإنَّ الكلِّية كاذبة، وإنَّ أرادوا تعكسه قدِّموا مؤخِّره وأدخلوا عليه الحرف - كما عرفت - فإنَّ سلِّم انعكس وإلا فلا، كما لو عرَّف الإنسان بالحيوان وحده.

وقد ذكر المنطقيُّون انعكاس الموجبة الكلِّية إلى الموجبة الجزئية، وليس هو المراد هنا، ومع ذلك فيجوز انعكاسها كنفسها بدليل خارجي، وأشار إليه في منتهى الوصول.

والدليل هنا - وهو وجوب إدخال ما من المحدود فيه وإخراج ما ليس منه عنه - قائم، فُسِّخَتْ كلِّية العكس في الحدود أجمع. وما ذكره في نقض عكسه - بأنَّه كراهة - فيه توقُّف، فإنَّ الإرادة كافية عنها، إذ لا طريق إلى إثباتها سوى الافتقار إلى الترجيح، والإرادة صالحة له، فإنَّ رجَّحت الفعل كانت إرادة الفعل، وإنَّ رجَّحت التَّرك كانت إرادة التَّرك، فلا أمر معقول سواها، نعم يُسمَّى ذلك كراهة اصطلاحاً، وهو غير ضائر هنا.

وما ذكر من المشتهى طبعاً ونحوه فذلك صحيح، غير أنَّه يعتذر لهم بأنَّهم أجروا النادر مجرى المعدوم.

أو أنَّ المراد بالمشقِّ ما كان في جنسه مشقَّة ولو في بعض الأحيان أو على بعض الأعيان، فإنَّنا نعلم أنَّ من التكاليف الشاقَّة ما ترتفع المشقَّة عنه لذلك، ولا يخرج من كونه تكليفاً شاقاً؛ لوجود ذلك في جنسه.

نعم ما ذكر من شرط الإعلام لا محيص عنه إلاَّ بأنَّ الإعلام لا يجب ذكره في تعريف الماهية؛ لخروجه عنها بكونه شرطاً لها، فتركه

والترغيب: كلُّ قول أو فعل بعثا على قول أو فعل أوجبا محبوباً.

والترهيب: كلُّ قول [أو فعل] حثاً على ترك قول، أو فعل نفى مكروهاً.

قال: (ومدار هذه الفصول على خمس كلمات مفردة، وهي: (ما) و(هل) و(مَنْ) و(كيف) و(لِمَ). الفصل الأوَّل: يبحث فيه عن الثلاثة الأوَّل، وهي: ما التكليف؟ وبيحث فيه عن مفهومه بحسب الاصطلاح، وهل يجب في حكمة الله أم لا؟ ومن المكلف والمكلف؟ والفصل الثاني: يبحث فيه عن مدلول كيف التكليف؟ أي على أيِّ صفة يكون؟ / [[ص ١٠٠]] والفصل الثالث: يبحث فيه عن مدلول لِمَ يجب التكليف مثلاً؟ وهو السؤال عن غايته. والفصلان الأخيران من مكملات هذا الفصل).

أقول: قد جرت عادة أهل البحث بوضع تلك الكلمات الخمس، وكأَنَّهم نظروا فوجدوا كلَّ واحدةٍ منها كالتقطب لرحاه، فجعلوها كالموضع الذي هو مرجع لمسائله.

وهذه - أعني لفظة (ما) - يُستكشف بها عن الحقيقة - كما قرَّر في اللغة -، فلهذا قال عن مفهومه: يعني عارياً عمَّا يلحقه من الاعتبارات.

والاصطلاح: عبارة عن اجتماع قوم في معنى عن اتِّفاق. و(القوم) هنا يُحتمل كونهم أهل العرف، أو أهل هذه الصنعة.

وهذا الفصل قد اشتمل من الكلمات على مطلب (ما) و(هل) و(مَنْ).

وقوله: (يُبيحث فيه عن مدلول (كيف) ومدلول (لِمَ)).

اعلم أنَّ (كيف) و(لِمَ) ليستا دليلين على ثبوت ما ذكره وإنَّما قصد بقوله: مدلول، المعنى الموضوع له اللفظ؛ لأنَّ اللفظ يدلُّ عليه، وإلاَّ لكان مهماً.

وفي جعله الترغيب والترهيب مكملين لهذا الفصل ميل إلى مذهب اللطف.

/ [[ص ١٠١]] [الفصل الأوَّل: في ماهية التكليف وتوابعها]:

قال: (أمَّا الأوَّل: فالتكليف تفعيل من الكلفة أعني المشقَّة).

أقول: يعني بالأوَّل القسم الأوَّل من الفصل الأوَّل وهو مدلول (ما).

قال: (وعرفاً: إرادة واجب الطاعة شاقاً ابتداءً معلماً. وفيه

حدّه؛ ولأنّ الإنسان مدني بطبعه لا يستقلُّ بأمر معاشه، فلا بدّ من التعاضد والاجتماع المفضي إلى النزاع، فلا بدّ من نبيٍّ مبعوث بقانون كلّ يَعدُّ على طاعته بالثواب، ويوعده على معصيته بالعقاب؛ ليحمل النوع على تجشُّم المشاقِّ، ولزوم الميثاق، وذلك ممتنع بدون معرفة الصانع وما يثبت له ويُنفى عنه، وتعظيمه وإجلاله مؤكِّد لذلك، والطريق إليه التكرار الموجب للتذكُّر، بنصب عبادات معهودة في أوقات مخصوصة يذكر فيها الخالق بصفات جلاله وكماله، والانقياد لسنَّته).

أقول: أمّا قوله: (ظاهر من حدّه). في تسمية ما ذكره حدًّا نظر؛ فإنَّ الحدَّ بالذاتيات كما قرَّر في المنطق، والفعل والكفُّ والتعريض عوارض على ما عرفت، فيكون رسماً، إلاَّ أن يكون ذلك تجوُّزاً؛ لاشتراكهما في الحدِّ اللغوي الذي هو مطلق المنع. قوله: (ولأنَّ الإنسان) إلى آخره. شروع في بيان علّة ثانية لحسنه، وهي ما ذكر الأوائل من طريق وجوب بعث الأنبياء.

(أنَّ الإنسان مدنيُّ بطبعه)، أي خلق لا كغيره من الحيوان لا ضرورة له تلجئه إلى الاجتماع، وهذا ظاهر في الطير والوحش، فإنَّ إلف النوع بالنوع منها طبيعيٌّ لا ضروريٌّ؛ لعدم احتياجه في تحصيل رزقه وإصلاحه إلى ظهور كما في الإنسان، فإنَّ رزقه وكسوته أمور صناعيّة لو صرف عمره في تحصيل آلات صناعتها نفذ قبله، ولضعف في زمان ذلك لعدم الرزق الموجب لضعف القوى الموجب لعدم التحصيل، وذلك دور لتوقُّف بقاء القوى على الرزق الموقوف عليها، أمّا مع الاجتماع فالتوقُّف يسير لا يخلُّ بما ذكرناه.

فإذا عرفت ضرورة الاجتماع - ولا شكَّ أنّه مجبول على الشهوة والغضب - فكلُّ من أشخاصه يرى ما له حقاً وما لغيره باطلاً، ويحبُّ الغبن ويكره الانغبان، فأفضى / [[ص ١٠٥]] الاجتماع إلى النزاع، فوقع الهرج الذي هو الفتنة، والمرج الذي هو الاختلاط في الشرِّ.

وروي أنّ النبيَّ ﷺ قال: «سيكثر الهرج»، قيل: يا رسول الله، وما الهرج؟ قال: «القتل».

إذا عرفت هذا فتركهم من قانون يرجعون إليه عند وقوعه مفسدة لا تصدر من الحكيم، فيجب القانون وهو الشريعة، وهو أمر كلّ ينطبق على جزئيات تُعرف منه أحكامها، ويُسمّى دستوراً أيضاً.

غير مخلِّ بشيء منها، ولو وجب الشروط في التعاريف نقص هذا التعريف؛ لعدم اشتماله على باقي شروط التكليف.

وما ذكر من اشتراط الواقع من التكليف دون غيره بالإعلام. فلقائل أن يمنع من تسميته قبل الوقوع تكليفاً إلاَّ على سبيل المجاز؛ تسمية للشيء بما يؤول إليه مثل: / [[ص ١٠٣]] ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ﴾ [الزمر: ٣٠]، لصحّة السلب قبل الوقوع، وتخصيص الإعلام من بين الشروط بالذكر، لأنّه جزء من مفهوم حقيقة التكليف، ولا يبعد ذكره في الشروط وإن كان جزءاً، فإنَّ كلاً من أجزاء الماهية مشروط بالآخر اشتراط معيّة.

قال: (فالأولى أن يقال: التكليف هو بعث عقلي أو سمعي على فعل أو كفُّ ابتداءً للتعريض بالثواب).

أقول: البعث: جنس يشمل القول والفعل، ويشمل الإلزام كما في الواجب والحرام، وعدمه كبقية الأقسام. وفي ذكره للعقلي والسمعي تنبيه على تقسّمه إليهما.

وعلى أنَّ العقلي بعث منه سبحانه ولو بواسطة. وفي قوله: (على فعل أو كفُّ) التفات إلى جانب الكراهة المتعلِّق بالترك. والابتداء يُخرج بعث النهي ونحوه، فإنّه لا يُسمّى تكليفاً.

وفي البعث إشارة إلى مادّة التكليف، وفي العقلي والسمعي إلى صورته، والباعث دخل التزاماً. وقد يُراد بالباعث العقل والسمع، فيكون الفاعل منطوقاً لا مفهوماً، وعلى هذا تكون الصورة في الفعل والكفُّ المذكورين، وفي التعريض بالثواب إلى غايته.

هذا ما اختاره (رحمة الله عليه). وأرى فيه نظراً من وجهين: الأوّل: أنّ الفعل والكفُّ قسماً به لا قسماً من التكليف؛ بل هما ما تعلّق به التكليف؛ فإنَّ التكليف إنّما هو مجرد الأمر الوارد من الحكيم تعالى. وتسميته للأفعال تكليفاً مجاز من باب تسمية المسبّب باسم السبب، كما سُمّيت أوامر، على ما حُقِّق في الأصول، فذكرها في التعريف لا موجب له.

الثاني: أنّ قوله: (للتعريض بالثواب)، عليه نقض في عكسه بالمعرفة.

والنظر الأوّل المعرّف لوجوب النظر؛ فإنّه لا يقع التقرب الذي هو مناط الثواب بهذين؛ لامتناع التقرب قبلهما.

/ [[ص ١٠٤]] قال: (والكلام إمّا في حسنه، وهو ظاهر من

الغير مع القصد إليه، وهو هنا اعتقاد أو قول ونحوهما. إنَّ الله لا تحيط العقول بكنه ذاته ولا بحقيقة صفاته.

والإجلال مرادف له، فإنَّ الجليل المرتفع عن مشابهة الممكنات؛ ومن ثمَّ قبح التعظيم أو التبجيل لغير المستحقِّ لعدم المطابقة، وفي معنى هذين مزيد كلام ذكرناه في شرح الأسماء.

قال: (فيحصل من ذلك غايات ثلاث: الأولى: رياضة القوى النفسانية بمنعها عن مقتضى الشهوة والغضب، وعن الأسباب المثيرة لها من التخيل والوهم والإحساس، والفعل المانع عن توجه النفس الناطقة إلى جناب القدس ومحلِّ الأُنس).

أقول: الرياضة لغةً: تمرين البهيمة على الحركات المناسبة وإذا كانت النفس في / [[ص ١٠٧]] ميدانها غير مسخرة للقوة العاقلة كانت كالبهيمة قبل روضها، تقودها الشهوة تارة، والغضب تارة لأجل إثارة الوهم والتخيل لها إلى ملائمتها، فيختلف تحركها لأجل اختلاف دواعيها، فتكون أمارة بالسوء.

وأما بعد روضها بغلبة القوة العاقلة العملية حتى صارت النفس مؤتمرة بأوامرها منتهية من زواجرها انتظمت حركاتها، فتكون مطمئنة.

وإنَّ خرجت القوة الحيوانية عن طاعة القوة العاقلة في بعض الأحيان، ثمَّ فاءت ولامت نفسها على ذلك، كانت لؤامة، وقد أشار في الذكر الحكيم إلى الثلاثة في مواضع.

فرياضة النفس نهيها عن هواها وأمرها بطاعة مولاهها، ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ ۗ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ﴾ [النازعات: ٤٠ و ٤١].

(و جناب القدس ومحلِّ الأُنس) إشارة إلى الالتفات إلى الحقِّ تعالى، فإنَّ من قاد نفسه في تلك الطرائق وصرفها عن تلك العوائق، طهرت عن الكدورات، وأنست بمحبوبها في الخلوات. بقي أن نعرف معنى الخيال والوهم والإحساس والعقل.

فالخيال قوة مركوزة في التجويف الأوَّل من الدماغ، وفعالها حفظ الصورة المحسوسة بعد غيبتها عن الحسِّ، ويمكن أن يريد به المتخيَّلة، وهي قوة مركوزة في التجويف الأوسط في الدماغ، وفعالها التصرف في ما في الوهم والحافظة، وقد يستعين العقل بها في المعقولات؛ لأنَّها آلة الوهم الذي هو آلة العقل.

والوهم: قوة مركوزة في آخر التجويف الأوسط من الدماغ، وفعالها إدراك المعاني / [[ص ١٠٨]] الجزئية غير المحسوسة،

ولو فُرِضَ نصبه إلى مجموعهم لزم الفساد؛ لعدم اجتماع قلوبهم، وإلى بعضهم لزم الترجيح بلا مرجح، فلا بدَّ من كونه من الجانب القدسي.

ولمَّا كانت الإشارة الحسيَّة محالاً عليه تعالى، اقتضت حكمته خلق شخص ذي وجهين: إلهي يتلقَّى به الوحي من ربِّ العاملين، وإنسانيَّ يخاطب به المكلفين، وهو النبي ﷺ ولا بدَّ من تمييزه عن بني نوعه بما يوجب قبول قوله، وهو خرق العادة بمعجز على يده، مطابق لدعوته، يمتنع تعلق قدرة البشر بمثله.

قوله: (ليحمل النوع على تجشُّم المشاقِّ) أي تكلفها، يقال: تجشَّمت الأمر إذا تكلفته.

ولزوم الميثاق: المداومة عليه، والميثاق: العهد، وهو الوصاة بحفظ المأمور وترك المزجور. ونعني به اللزوم الظاهر، وهو اللساني؛ فإنَّ الاعتقادات القلبية لا يمكن الحمل عليها؛ لظهور النفاق في كثير.

هذا إن فُسر (الحمل) بالجبر، كما في الاستسلام حالة الحرب. وإن فُسر بالحثِّ والترغيب - ليقع المحمول عليه بالاختيار - عمَّ الحمل القلب.

والحامل هو النبي ﷺ الموعد بالثواب على الطاعات والعقاب على الخطيئات.

فإنَّ لم يعتقد المكلف صانعاً دائماً الثبوت موصوفاً بصفات الكمال منفياً عنه / [[ص ١٠٦]] متعلقات صفات الجلال لم يحصل تكلف المشاقِّ والدوام على الميثاق.

ثمَّ إنَّ تعظيم الربِّ وإجلاله مؤكِّد لذلك اللزوم، والطريق إلى التعظيم والإجلال هو التذكُّر المسبَّب عن التكرار الذي هو بنصب عبادات، فنصب العبادات موجب للتكرار الموجب للتذكُّر الموجب للزوم الميثاق المشروط بمعرفة الصانع، وما يثبت له ويُنفى عنه.

وقوله: (يذكر فيها الخالق بصفات جلاله وكماله) إشارة إلى الأذكار اللسانية والقلبية في العبادات الواجبة والندبية.

قوله: (والانقياد لسُنَّته) عطف على قوله: (ليحمل النوع) إلى آخره. والمعنى: ليحمل النوع على تجشُّم المشاقِّ ولزوم الميثاق والانقياد لسُنَّته، وفي ذلك ميل إلى مذهب اللطف أيضاً.

تذنيب:

التعظيم: كلُّ قول أو فعل أو تركها يُوضَّح عن ارتفاع حال

وقوله: (مع زيادة الأجر العظيم والثواب الجزيل)، متعلق بـ (يحصل)، أي يحصل من التكرار الموجب للتذكُّر بالعبادات تلك الغايات، ويحصل معها الأجر العظيم والثواب الجزيل، وهما مترادفان.

واعلم أنَّ حصول ما دُكِرَ معلوم في كلِّ مَنْ لازم الشرعيَّات واجتنب المنهيات، وأنَّ أجلَّ العبادات ما كان مشفوعاً بالتذكُّر المناسب؛ لأنَّ فائدتها تذكُّر المعبود الحقِّ والمجرَّد من الملائكة، وذلك لا يتهيأ إلا بالفكر، فوجب كونها مشفوعة به، وقد يكون لها معينات خارجيَّة كالوعظ من التقيِّ المعتقد فيه، والألحان البريئة عن مخالطة الأندال وملاقة الأردال، وكلُّ ذلك ممَّا يؤيِّد القول باللُّطف.

قال: (وإمَّا في وجوبه، فهو واجب على الله تعالى، بناءً على قاعدة الحسن والقبح العقليين، وعلى أنَّه تعالى لا يفعل القبيح، ولا يخلُّ بالواجب؛ لعلمه بقبحه، وغناؤه عنه؛ لثبوت علمه بجميع المعلومات، لاستواء نسبة ذاته، وتساوي الجميع في صحَّة المعلومات، واستفادة علمه / [[ص ١١٠]] على الجملة من أحكام الأفعال وغناؤه من وجوب وجوده مطلقاً قطعاً؛ للدور والتسلسل لو كان ممكناً).

أقول: أمَّا وجوبه على الله تعالى؛ فلأنَّه لولاه لزم الإغراء بالقبيح، حيث خلق العبيد والإماء وجمع بينهم في البسيطة وجعلهم ذوي شهوات، فلو لم يرسل إليهم ما يمنعه عن فعل مقتضياتها بل أهملهم كان مغرياً لهم بالقبيح، وهو قبيح لازم عن ترك التكليف، فيجب فعله في حكمته، لا أنَّ فوقه أمر أوجبه عليه، كما غلط به من لا تحصيل له. وذلك مبنيٌّ على تحسين العقل وتقيحه، إذ لولاه لجاز الإخلال بالتكليف، فإذا قيل: هو قبيح، قال الشارع الذي قبح الأشياء: إنِّي لم أجعل ذلك قبيحاً.

أمَّا في بيان بطلان شرعيَّتهما بعد العلم الضروري بذلك، فله وجوه: أمتنها لزوم الدور المضمَّر؛ لتوقُّف صدق الرسول على المعجز الموقوف على قبح إظهاره على كذاب، الموقوف ذلك القبح على صدقه، فيلزم الدور وهو خلف فيثبت نقيضه، وهو حكم العقل بهما، وهو المطلوب، وسيأتي في ذلك مزيد كلام إن شاء الله. وأمَّا أنَّه تعالى منزَّه عن الفعل والترك للقبيح والواجب فلعلمه بقبحه؛ لعموم علمه لاستواء نسبة ذاته ونسبة ما عدها في صحَّة معلوميَّته المستفاد مطلقه من أحكام فعله.

كإدراك الحيوان معنى في المفترس يوجب الهرب، وهي بمنزلة عقل الإنسان.

والإحساس: يمكن أن يريد به مطلقه من المدرك بالحسِّ الظاهر كالألات الخمس، والباطن كالقوى الخمس، وأنَّ يريد به الحسَّ المشترك خاصَّة، وهو قوَّة مركوزة في الجزء الأوَّل من التجويف الأوَّل من الدماغ، وفعلها إدراك المحسوسات التي تُدرِكها الحواسُّ الظاهرة.

أمَّا الفعل: فهو مبدأ التغيير في آخر، أو إخراج الشيء من الإمكان إلى الوجود، أو إيجاد الشيء بعد أن كان مقدوراً - هكذا قيل - وفي الأوساط انقلاب الحقائق، وفي الأخير التعريف بالمضائق؛ لتعريفهم القادر بمن صحَّ منه الفعل. وفعله منع القوى العقليَّة، فإنَّ النفس إذا فعلت المشتبه مرَّة بعد أخرى توطنت عليه ويعسر انجذابها إلى مقابله.

[فاصرف هواها وحاذر أن تولَّيه]

إنَّ الهوى ما تولَّى يُصم أو يصم قال: (الثانية: دوام النظر في الأمور العالية المطهِّرة عن العوارض الماديَّة والكدورات الحسيَّة، المؤدِّيَّة إلى ملاحظة الملكوت، ومعاينة الجبروت).

أقول: المراد بـ (الأمر العالي) البارئ سبحانه وصفات كماله وجلاله، وتُسَمَّى صفات كماله صفات جماله، وفي الدعاء: «أسألك بجمالك وجلالك»، وهذه موجبة ملاحظة الملكوت. والملكوت: هو الملك، بُني كذلك للمبالغة. والجبروت: الجبر والكبر. والتاء في الموضوعين زائدة.

قال: (الثالثة: دوام تذكُّر إنذار الشارع، ووعده للمطيع، ووعيده / [[ص ١٠٩]] للعاصي، المستلزم لإقامة العدل ونظام النوع مع زيادة الأجر الجزيل والثواب العظيم).

أقول: الإنذار: هو التخويف، واستعمال الوعد هنا مجاز؛ لوقوعه في صحَّة الوعيد، وهو فنٌّ من البديع، ومنه: «وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ [الشورى: ٤٠]»، «فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ» [البقرة: ١٩٤].

هذا إن جعلنا الوعد متعلقاً بالإنذار، وإن جعلناه كلاماً معترضاً جرى على حقيقته فالإنذار هو بالوعد والوعيد المذكورين، إلا أنَّ ذلك تفصيل الإجمال، وتذكُّر ذلك يوجب الاستقامة على الطريق الموجبة لبقاء النوع المطلوب للخالق سبحانه.

واعلم أن في هذين الجوابين نظر؛ من حيث استلزامها خروج بعض الأشخاص من علة التكليف السمعي، وهم المكتفون بالعلم بالمدح والذم عن الأمر والنهي، وكذا يخرج ما يستقلُّ العقل بدركه على ما عرفت، فلا يكون التكليف السمعي عامًّا إلا أن يقال: ما يستقلُّ العقل بدركه، والمكتفون بالمدح والذم جاء السمع مؤكِّداً له، مع / [[ص ١١٢]] اشتغاله على الإعلام بالثواب والعقاب وتفصيلها ودوامها، وذلك لا يستقلُّ العقل بدركه على رأي بعضهم في بعضهم.

قال: (وأما المكلف فهو الباعث، إمَّا بخلق العقل الدالِّ، أو بنصب النبيِّ المخبر. وأما المكلف، فهو الكامل العقل. وتسمية الصبيِّ بالمكلف مجاز).

أقول: هذان القسمان المختلفان من الأقسام الثلاثة الداخلة في الفصل الأوَّل، وهي البحث عن ماهية التكليف، ومن الفاعل والقابل. فقوله: (والبعث إمَّا بخلق العقل الدالِّ)، أي الدالُّ على القسم العقلي من التكليف، (أو بنصب النبيِّ المخبر)، إشارة إلى القسم السمعي الموقوف على النبيِّ.

وقوله: (وتسمية الصبيِّ بالمكلف مجاز)، جواب سؤال، هو أن ما ذكرت منقوض في طرده بالصبيِّ؛ فإنَّه مكلف بالعقلية على وجه الوجوب، وكثير من السمعيَّات على وجه الندب مع عدم كمال عقله.

وأجاب بأن إطلاق التكليف عليه مجاز؛ بدليل صحَّة السلب. وصدق التكليف أعمُّ من كونه حقيقة أو مجازاً.

ونحن نقول: نمنع من كون الصبيِّ غير كامل العقل بالنسبة إلى ما كُلف به، فإنَّ العقل مناط التكليف لا يصحُّ بدونه، فتسميته بالنسبة إلى ما كُلف به حقيقة؛ بدليل امتناع السلب بالنسبة إلى ذلك القدر.

قال: (وحسنه مشروط بأربعة: الأوَّل: ما يتعلَّق به، وهو أمور ثلاثة: أ: الإعلام به، أو التمكين منه. ب: تقدُّمه على الفعل زماناً يمكن المكلف فيه الاطلاع عليه. ج: انتفاء المفسدة فيه. ومنه يُعلم اشتراط نصب اللطف في كلِّ فعل أو ترك لا يقع امتثاله إلا به؛ إذ لولاه لزمَت المفسدة المنفيَّة).

أقول: هذه الأمور تتعلَّق بالتكليف، فالإعلام به شرط لثلاً يلزم تكليف الغافل، وهو محال عندنا.

وقوله: (والتمكن منه) يعني التمكين من العلم به، فالضمير

قوله: (وغناه)، أي منزَّه عن القبيح لعلمه بقبحه، ولغناه المستفاد من وجوبه؛ للزوم الدور والتسلسل من إمكانه.

وقوله: (مطلقاً) يمكن عوده إلى (وجوبه)، أي وجوبه مطلقاً لا يتَّصف بزوال في وقت أو في حال، ويمكن عوده إلى (غناؤه) يعني في ذاته وصفاته، والحمل عليها صالح في الاستخدام. وقد استخدم المصنِّف - والله أعلم - في قوله أوَّلاً: (غناؤه) فإنَّها تُعطَف على (علمه)، أي لعلمه ولغناؤه كما ذكرناه، وتُعطَف على (قبحه) أي لعلمه بقبحه، وتكون دلالة اللفظ على الغنى التزامية.

والموجب لما قلناه أن نفي القبيح موقوف على ثلاثة أشياء: العلم بقبحه، والغنى / [[ص ١١١]] عنه، والعلم بالغنى عنه؛ فإنَّ الجاهل بغناؤه عن القبيح قد يفعله لاعتقاده حاجته.

قال: (إذا تمَّهَّد ذلك، فلو لم يجب التكليف على الله تعالى، لزم عدم وجوب الزجر عن القبائح بل كان مغرياً بها. والتالي باطل؛ لاستحالة فعل القبيح، والإخلال بالواجب عليه تعالى، فكذلك المقدم).

أقول: قد سلف ممَّا يُغني عن إيضاح ذلك، فليُراجع. ثمَّ قال: (ولا تُمنع الملازمة بعلم المدح والذم؛ لأنَّهما مخصوصان بما يستقلُّ العقل بدركه، لا بباقي السمعيَّات، ومع ذلك فكثير من العقلاء لا يعبأ بهما، ويفعل بمقتضى الشهوة والغضب فيتحقَّق الإغراء حينئذ).

أقول: قوله: (ولا تُمنع الملازمة بعلم المدح والذم)، جواب سؤال مقدَّر، تقريره: أنَّ العلم بالمدح على الحسن، والذمُّ على القبيح كافٍ في الإقدام على الأوَّل، والإحجام عن الثاني، فيحصل الزجر بذلك العلم، فتوسُّط الأمر والنهي عار عن الفائدة. والجواب من طريقتين:

[الطريق] الأوَّل: أنَّ ما ذكرت من العلم الباعث والزاجر لا يطرد، بل هو فيما يستقلُّ العقل بدركه خاصَّة، فيبقى القسم الآخر خالياً عن ذلك، فليكن الأمر والنهي له؛ لثلاً يلزم الإغراء فيه.

الطريق الثاني: أنَّ كثيراً من العقلاء لا يلتفت إليهما، ويفعل مقتضى شهوته من غير نظر فيهما، وإنَّ نظر قدَّم قضاء وطره عليهما، فلولا التكليف السمعيُّ وما يترتَّب عليه من المثوبات والعقوبات لعدم الانزجار الموجب للبأس عن كثير من الناس، فصدقت الملازمة حينئذ.

الآخران؛ لعدم الطاعة والعصيان، على أن ذكر الرجحان كافٍ عن ذكر الحسن؛ لامتناع رجحان ما ليس بحسن.

وقوله: (بحيث يستحقُّ به الثواب)، ولم يذكر العقاب؛ لأنَّ التكليف من الحرام والمكروه بالهجران وهو مناط الثواب كفعل مقابلهما.

تنبيه:

ترك الحرام والمكروه إنَّما يتعلَّق به الثواب مع النيَّة، فلو جهل المكلف تحريم شيء أو كراهته أو علمهما وغفل عن نيَّة تركه لم يتعلَّق به ثواب؛ لعموم ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ [النجم: ٣٩]، «وإنَّما لكلَّ امرئ ما نوى».

إذا عرفت هذا فهنا أقسام أربعة:

أ - فعل محض الواجب والمندوب، ويقف على النيَّة إجزاؤهما وثوابهما.

ب - ترك محض الحرام والمكروه، ويقف عليها ثوابها لا إجزاؤهما.

ج - ترك يشبه الفعل، كالصيام والإحرام، فيلحق بالفعل في توفُّقه على النيَّة فيهما؛ لإلحاقهم الشيء بشبهه، إمَّا للنصِّ عليه، أو للاتِّحاد طريق المسألتين فيه.

د - فعل يشبه [الترك]، كإزالة النجاسة والطيب في موضعهما، ولا يحتاج هذا إلى / [[ص ١١٥]] نيَّة لما تلوناه من العلة.

والضابط أن كلَّ فعل أو ترك ليس بذی وجهين فالمعتبر في إجزائه مجرد وقوعه. أمَّا ذو الاعتبارين فلا بدَّ في إجزائه من تخصيص وقوعه بالوجه المأمور به، وذلك إنَّما هو بالقصد إليه والتعويل عليه، وهو النيَّة المائزة بين الوجه المطلوب للشارع وغيره فلزمت، وبالله التوفيق.

قال: (الثالث: العائد إلى المكلف تعالى وهو أربعة).

أقول: هذا الثالث من الأربعة المشروط بها حسنه، وفيه أمور أربعة:

قال: (أ: العلم بصفة الفعل؛ لثلاً يُكَلَّف بغير المتعلِّق. ب: العلم بقدر المستحقُّ عليه من الثواب؛ حذراً من النقص. ج: قدرته على إيصاله؛ ليقبض المكلف بوصوله إليه. د: امتناع القبيح عليه؛ لثلاً يخلُّ بالواجب).

أقول: ما مرَّ من ذكر رجحانه في القسم الثالث من الشرط

في (منه) يعود إلى / [[ص ١١٣]] العلم، وإن لم يجز له ذكر - مثل ﴿حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ﴾ [ص: ٣٢] يعني الشمس عند جماعة من المفسِّرين - لا إلى الإعلام؛ فإنَّ الإعلام من صفات فعله تعالى، ولا قدرة للعبد عليه حتَّى يعود التمكين إليه.

وقوله في الثاني: (تقدُّمه على الفعل زماناً يمكن المكلف فيه الاطلاع عليه). الضمير المستكن في (تقدُّمه) هو التكليف، ويحتمل أن يريد به تقدُّم العلم به؛ لقريظة (الاطلاع)، وحينئذٍ تذكر أحد الأمرين مغنٍ عن الآخر، ومع ذلك فاشتراط حسنه بالإعلام إنَّما هو في تكليف واقع كما ذكر الإمام الأفضل في الأبحاث المفيدة، وكما ذكر هو فيما سلف، فيكون التكليف غير الواقع، أو الواقع قبل وصوله إلى المكلف، كما في زمان السفارة خالياً عن الحُسن، وكذا الكلام في انتفاء المفسدة إذا علم الحكيم حصولها زمان السفارة وانتفاءها زمان الوقوع.

ومن اشتراط انتفاء المفسدة يُعلم وجوب اللطف في كلِّ فعل أو ترك لا يمثِّل إلاَّ به؛ لأنَّ اللطف إذا كان مصلحة فعدمه مفسدة، وقد اشترط في التكليف نفي المفسدة عن المكلف وغيره، لأنَّ المفسدة تقتضي المنع منها، ومصلحة التكليف تقتضي الأمر به فيجتمع المتقابلان؛ لكون الفعل الواحد حينئذٍ مأموراً به من حيث المصلحة ممنوعاً منه من حيث المفسدة.

قال: (الثاني: الراجع إلى المتعلِّق، وهو ثلاثة أيضاً: أ: إمكانه؛ لاستحالة التكليف بالمحال عند العديَّة. ب: حسنه؛ لاستحالة التكليف بالقبيح. ج: رجحانه بحيث يستحقُّ به الثواب كفعل الواجب والندب وترك الحرام والمكروه).

أقول: هذا الثاني من الأمور الأربعة المشروط بها حسن التكليف، وهو راجع إلى المتعلِّق - بنصب اللام - وهو التكليف نفسه؛ لأنَّ الأمور المتقدِّمة في البحث الأوَّل / [[ص ١١٤]] تعلَّقت بالتكليف، فالتكليف متعلِّق به.

ويحتمل أن يكون بكسر اللام لتعلُّق التكليف بالمكلفين، لكنَّ الأوَّل أوجه.

وقوله: (حسنة)، ينبى على أن للأفعال وجوهاً تقع عليها، لا يجوز الأمر منها بما ليس له وجه الحسن، كما لا يجوز النهي عملاً له وجهه وبالعكس، وربَّما رجع ذلك إلى تحسين العقل وتقييحه.

قوله في الثالث: (رجحانه)، ليخرج به المباح، فإنَّه حسن لكن لا رجحان في فعله وتركه، فلا ثواب ولا عقاب، ولا المعلولان

قال: (ولا يُشترط إسلامه؛ لعموم علة الحسن. والفساد من سوء اختيار الكافر).

أقول: يتلخص الكلام هنا في بحث ذي ثلاث شعب: [الشعبة] الأولى: لا يُشترط إسلام المكلف؛ لعموم علة الحسن، وهي التعريض للثواب الذي لا يحسن الابتداء به على ما قرره الأصحاب؛ ولعموم ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ﴾ [البقرة: ٢١]، ونحوها مما يطول به الكتاب. ومنع من تكليف الكفار بالفروع النعمان، وهو محجوج بالمعقول والقرآن.

/ [[ص ١١٧]] الشعبة الثانية: لا يُشترط إسلامه - يعني المكلف - مطلقاً بالمعقولات أو المنقولات، فإن اشتراط إسلامه يستلزم الدور في أحد القسمين، فإنه لا يصح على ذلك تكليفه مطلقاً إلا إذا كان مسلماً لكن إسلامه من جملة تكليفه، ولا يصح إسلامه إلا إذا كان مسلماً.

الشعبة الثالثة: جواب سؤال ورد، وهو أن التكليف مشروط بعدم المفسدة، وتكليف الكافر مفسدة؛ لاستلزامه للعذاب الأليم بالخلود في طبقات الجحيم، فينتظم هنا قياس من الشكل الأول، هو: تكليف الكافر مفسدة، ولا شيء من المفسدة يصدر من الحكيم تعالى، فلا شيء من تكليف الكافر يصدر من الحكيم تعالى.

والجواب: أن المفسدة قسمان:

مفسدة تنشأ من نفس التكليف، وهذه هي المشروط نفيها. ومفسدة تنشأ من سوء اختيار المكلف، وهو عدم قبوله، وهذه ليست لازمة للتكليف، وإلا لما قبل التكليف أحد، فاشترك التكليفان في القائدة، وهي التعريض للثواب، على ما عرفت. فظهر من ذلك عقم القياس المذكور؛ لعدم اتحاد أوسطه؛ فإن المفسدة المحمولة في الأولى غير الموضوعية في الثانية فاعلم ذلك.

قال: (ووجوبه مشروط بكمال العقل، وبعلم ما نصبه الشارع من الأمارات).

أقول: الضمير في (وجوبه) عائد إلى التكليف بنوعيه، واشتراطه ب (كمال العقل) ظاهر الصواب؛ لقبح تكليف ما لا يفهم الخطاب، وهذا يلتفت إلى تحسين العقل وتبحيحه وإلى قدرة العبد على قبيح الفعل ومليحه.

قوله: (وبعلم ما نصبه الشارع من الأمارات).

اعلم أن الأمارات الشرعية من جملة النوع السمعي، فإن لم

الثاني يدخل فيه العلم بصفة الفعل التزاماً، فإن تحقق وقوعه لرجحانه يستلزم العلم بصفته الموجبة لرجحان وقوعه. ولكن المصنف ردف المضمّر بالمظهر بياناً وإيضاحاً. والمتعلق - مفتوح اللام - على الأوجه، وقد سبق، ويعني ب (العلم بصفة الفعل) و (بقدر المستحق) علم المكلف تعالى.

واعلم أن القدرة على الإيصال شرط في نفس الأمر، ولكن لا يحصل وثوق المكلف بالوصول المذكور بذلك ما لم ينضم إلى حصولها في نفسها علم العبد به؛ إذ الوثوق موقوف عليه لا على الحصول في نفس الأمر فيصير التقدير علم العبد بقدرة التكليف على إيصاله، وذلك من إيجاز الحذف المشهور. وجوازه في البديع المذكور. وامتناع القبيح مبني هنا أيضاً على تبحيح العقل وقد سلف.

قال: (الرابع: ما يعود إلى المكلف، وهو أمران: أ: أن يكون قادراً على الفعل؛ لامتناع التكليف بالمحال. ب: علمه به، أو تمكنه من العلم كما ذكر).

/ [[ص ١١٦]] أقول: لا بد من كون الفعل مقدوراً لمن خوطب به؛ لما ذكر من العلة، ولم يكتفِ بذكر إمكانه السالف عن هذا؛ لأنه لا يلزم من كون الشيء ممكناً، كونه للعبد مقدوراً بخلاف العكس، فإن المقدورية ملزومة لإمكانه، بخلاف العكس، فوجود الملزوم يستلزم وجود اللازم بخلاف العكس. فظهر من ذلك أن ذكر مقدوريته مغن عن ذكر إمكانه، بخلاف العكس.

والصواب أن ذكر أيهما كان مغن عن الآخر؛ لأن الإمكان المذكور إنما هو بالنسبة إلى العبد، ولهذا علل باستحالة التكليف بالمحال؛ لكونه ليس مقدوراً، فظهر تلازمهما، فلا فائدة في تكرارهما سوى الإيضاح كما ترى.

وقوله: (علمه به، أو تمكنه من العلم؛ لما ذكر) يعني به لامتناع التكليف بالمحال. وليس المراد من قوله: (لما ذكر)، ما ذكره في أول الشروط الأربعة من قوله: (الإعلام به، أو التمكين منه)؛ فإنه ليس في ذلك دليل على صحة هذا حتى يعلمه به، بل ذلك مجرد دعوى، وهو أمر مضاف إلى المكلف تعالى وهذا مضاف إلى العبد، ولهذا أتى بالباء الزائدة الدالة على التعدية هناك، وحذفها هنا، وإنما لم يقتصر على العلم؛ لأن الجاهل بالله متمكن من العلم به، مع أنه مكلف به.

أنفأً صالحةً لذلك أيضاً، ولكن ما ذكر أكثرُ فعلاً وأعمُّ نفعاً؛ وذلك أن العلوم النظرية بأسرها تنتهي إلى مقدمات ضرورية.

وأراد بالأوليات ما لا يتوقف حصوله للعاقل على اعتقاده بحسن باطن أو ظاهر.

وأراد بالضروريات ما يتوقف على ذلك، وهو الخمسة الأخر. والاعتدال على التصرف فيها، يعني الضروريات والأوليات والتصرف باستعمال القوة المفكرة والمتخيلة ونحوهما؛ ليصطاد بذلك العلوم النظرية لاحتياجها إليها وانتهائها بها على ما عرفت.

/ [[ص ١٢١]] [الفصل الثاني: في متعلق التكليف]:

قال: (الفصل الثاني في متعلقه، وهو المسؤول عنه ب (كيف)

باعتبار (ما)).

أقول: (اللام) في (متعلقه) مكسورة، أي ما يتعلّق بالتكليف، وهو المسؤول عنه بلفظة (كيف) أي كيف التكليف؟

واعلم أن الكيفية لغة: هي الصفة والحال التي عليها الشيء. واصطلاحاً: هيئة قارة في محل لا يوجب اعتبارها نسبة إلى أمر خارج عنه. وأنواع الكيف أربعة مذكورة في المطولات.

والمراد بكيفية التكليف التي هي صفته، التي يقع عليها من الوجوب والتحريم ومقابلها.

وفي كون الإباحة تكليفاً خلاف ينشأ من أن المباح هو المأمور بفعله وتركه على سبيل التخيير، أو الذي خلا عنه الأمر والنهي، فعلى الأول هو من الأحكام الشرعية، وعلى الثاني لا. وتتفرّع أفعال البهائم، فتوصّف بالإباحة على الثاني دون الأول.

واعلم أن المصنّف لم يبحث عن المفهومات الخمسة أنفسها مجردة عن اعتبار معروضاتها، بل جعل البحث في الصفة التي هي أحد الخمسة باعتبار الموصوف الذي / [[ص ١٢٢]] هو نفس التكليف. وهذا هو معنى قوله: (المسؤول عنه ب (كيف) باعتبار (ما))، ولهذا لمّا قسّم ذكر الواجب والحرام والمندوب والمكروه والمباح.

وعنى بالندب المندوب، وهو مصدر أقيم مقام الفعل مثل: ﴿هَذَا خَلْقُ اللَّهِ﴾ [لقمان: ١١]، أي مخلوقه. ولم يُفرد بالذكر الصفة التي هي الوجوب والتحريم وغيرهما، فذكر المفروضات مقصوداً بالقصد الثاني، ولهذا قال في متعلقه: (باعتبار (ما)) ولم يقل: فيما التكليف، باعتبار متعلقه، فافهم ذلك.

قال: (فهو إما أن يستقل العقل بدركه، أو لا. والأول العقلي،

يُشترط علم وجوبها بأمارات أخرى لم تكن القضية كليتة، لخروج بعض السمعي من اشتراطه بأمارات سمعية، وهو الأمارات أنفسها، وإن اشترطت بأمارات أخر دار أو تسلسل، وإن / [[ص ١١٩]] اشترطت بعلم صدق الرسول المستند إلى كمال المرسل فهو عقلي. فظهر من ذلك عدم توقّف الشرعي عليها، إلا أن يقال: لم يعن المصنّف بالأمارات المنسوبة من الشارع أنّها أوامر شرعية، بل عنى أنه نصب أموراً في عقل المكلف دلّت على ذلك، إمّا نوع إلهام، أو خطور خاطر، أو كلام ملك، أو نحو ذلك. فالعلوم جامعة، والقدرة واسعة.

قلت: هذا مقبول، غير أنه عائد إلى كمال العقل فذكره كافٍ.

قال: (ولا يلزم توقّف العقلي على السمع؛ لأنه لا يلزم من علمه بالأمارات السمعية انحصار علمه؛ لجواز حصوله بسبب آخر).

أقول: لمّا شرط المصنّف نوعي التكليف بكمال العقل ونصب الأمارات استشعر لزوم الدور بأن العقلي لو شرط بالأمارات الشرعية - ولا شك أنّها مشروطة بالعقلي لأجل مجيء الرسول الثابت من العقل صدقه بها - لزم اشتراط كل واحد بالآخر، وذلك دور ظاهر.

وعلم من هنا أنه قصد بالأمارات أنّها أوامر شرعية، ولو قصد بها الإلهام وأخويه لم يتوجّه الدور المذكور. فأجاب عن الدور: أنه لا يلزم من علمه - أي علم النوع العقلي بالأمارات السمعية - انحصار علمه؛ لجواز حصوله بسبب آخر أي حصول العلم بالعقلي بشيء آخر غير السمعي. أمّا لو لم يكن إلى العلم بالعقلي سبيل سوى السمعي لزم الدور.

ونحن نقول: لا يلزم من وجود سبيل غيره نفي الدور؛ لأنّ السمع إن أفاد شيئاً في العقل لزم الدور فيه. وإن لم يند سقطت شرطيته، إلا أن يقال: العقل دلّ عليه عقل آخر، وجاء السمع مؤكّداً له.

فنقول: هذا مسلّم، لكنّ المؤكّد ليس بشرط؛ لحصول المشروط قبله بالسبب العقلي.

قال: (ولعله إدراكه الأوليات والضروريات، والاعتدال على التصرف فيها لاقتناص النظریات).

/ [[ص ١١٩]] أقول: هذا إشارة إلى السبب الآخر. وإنما عنونه ب (لعل) المشعرة بعدم الجزم؛ لأنّ الأسباب التي ذكرناها

والعلم بالإنصاف إن تعلق بضروري كشكر النعمة ودفع الخوف وشبههما ضروري، وإن تعلق بنظري فنظري. والعلم بوجود العزم على الواجب إنما يجب العلم بوقوع وجوبه وحضور وقته وتضييقه.

أما قبل ذلك فلا يجب العزم فيه على الأقوى خلافاً للسيّد المرتضى رحمته في الموسع، وقد حُقق في الأصول.

/ [[ص ١٢٤]] [قوله:] (والعملي منه فعل مقتضى ذلك كله)، يعني به العملي من العقلي الضروري، فالمقتضى - بالفتح - وهو فعل الصدق وفعل الإنصاف وفعل الشكر، وأحواتها؛ لأن العلم بوجوبها اقتضى فعلها.

تنبيه:

الاقتضاء: صفة مفعولة لازمة لما أُضيفت إليه لا فاعل لها، كصفات القديم الذاتية، فإن ذاته المقدسة ليست مؤثرة فيها ولا غيرها، وكذا إمكان الممكن، وزوجية الاثنين إلى غير ذلك، مما يجري هذا المجرى. وهنا العلم بوجوب تلك المعدودات لزمه الإتيان.

قال: (وبالندب، كالعلم بابتداء الإحسان، وحسن الخلق، والصمت، والاستماع، واللين، والأناة، والحلم، والرفق، والعفة، والنصيحة، وحسن الجوار، والصحبة، والمبالغة في صلة الرحم، وصدق الود، والصبر، والرضى، والياس عن الناس، وتعليم الجاهل، وتنبيه الغافل، والإغاثة، والإرشاد حيث يمكن بدونه، وإجابة الشفاعة، وقبول المعذرة، والمنافسة في الفضائل، ومصاحبة الأفاضل، ومجانبة السفهاء، والإعراض عن الجهال، والتواضع للأخيار، والتكبر على الأشرار إذا كان طريقاً إلى الحسنة، والفكر في العاقبة، وتجنب المريب، والمكافأة على المعروف، والعفو عن المظلمة، وشرف النفس، وعلو الهمة، واحتمال الأذى، ومداواة الناس، والأمر بالحسن والترغيب فيه، والنهي عن المكروه، والفحص عن الأمور، وغير ذلك. والعملي فعل مقتضاها).

أقول: هذا هو الحكم الثاني من الأحكام المدرجة في القسم الأول من الأقسام الخمسة، وهو العلم العقلي الضروري، فالعلم بالابتداء بالإحسان ندب قضت به / [[ص ١٢٥]] ضرورة العقل، وكذا سائر ما دُكر. بقي أن نُشير إلى معاني هذه الكلمات بما بلغ فهمنا إليه - وإن كانت أو بعضها في غنى عن ذلك - زيادة في الإيضاح. ولتقيّد فيها ما لا يمكن إجراؤه على عمومها منها.

فإنما أن يكون بلا وسط وهو الضروري، أو بوسط وهو النظري. والثاني هو السمعى. ثم إما أن يكون التكليف بمجرد الاعتقاد علماً أو ظناً، أو به وبالعمل. وكل واحد منها إما فعل يستحق بتركه الذم، وهو الواجب، أو لا يستحق، فإنما أن يستحق بفعله المدح وهو الندب، أو لا، وهو المباح. أو ترك يستحق بفعله الذم، وهو الحرام، أو لا يستحق، فإن استحق بتركه المدح فهو المكروه، أو لا، وهو المباح).

أقول: هذا حصر متعلق التكليف في الأقسام المذكورة.

واعلم أن أقسام الاعتقاد المجرد عن العمل خمسة، وهي الأوليّة الآتي ذكرها على الظاهر.

وأما أقسام الاعتقاد المنضم إلى العمل فخمسة وعشرون حاصلة من ضرب أقسام الفعل الخمسة في الاعتقادات الخمسة، فإن الواجب مثلاً تارة يكون سببه علماً عقلياً ضرورياً، وتارة عقلياً نظرياً، وتارة سمعياً ضرورياً، وتارة سمعياً نظرياً، وتارة ظناً، وكذا سائرهما، وستلونها عليك مفصلة إن شاء الله.

/ [[ص ١٢٣]] إذا عرفت هذا ففي دخول القسم الأول - وهو مجرد الاعتقاد العقلي الضروري في التكليف - منع؛ فإن العلوم الضرورية من فعل الله فينا على وجه لا يمكننا دفعه عنّا بشك ولا شبهة، وما هذا شأنه يمتنع التكليف به، والباقي من الكلام ليس فيه سوى رسوم تلك الأحكام.

قال: (فلنذكر هنا أقسامها الأوليّة: فالأول: العلم العقلي الضروري بكل من الأحكام الخمسة. فبالواجب: كالصدق والإنصاف، وشكر النعمة، والعلم بوجوب ردّ الوديعة، وقضاء الدين، ودفع الخوف، والعزم على الواجب. والعملي منه فعل مقتضى ذلك كله).

أقول: يمكن أن يُراد بأقسامها الأوليّة الخمسة المذكورة التي أشرنا إليها أولاً، وستسمع ذلك واضحاً قريباً إن شاء الله. ويمكن أن يُراد بالأقسام الأوليّة كل فرد مما أدرجه في الخمسة المذكورة، من الوجوب والحرمة والندب والكراهة والإباحة.

وقوله: (فالأول العلم العقلي الضروري بكل من الأحكام الخمسة)، يعضد الاحتمال الأول.

وقوله: (فبالواجب، كالصدق)، يريد بالصدق هنا الصدق النافع، فإنه ضروري الوجوب، بخلاف الصدق الضار.

والبأس عن الناس: بترك الطمع فإن رقه أذل من رقه العبودية.

وتعليم الجاهل وتنبيه الغافل: وهما أيضاً مما تكمل النفس به علماً وعملاً فيما دون الواجب.

والإغاثة: إغاثة الملهوف بدفع المخوف.

والإرشاد: يدخل في تعليم الجاهل.

وإجابة الشفاعة: موافقة مطلوب الشافع، ويقرب منه قبول المعذرة. ويمكن الفرق بين الشفاعة والمعذرة بأن في الشفاعة نوع التزام بالذنب، وفي المعذرة نوع حيلة لدفع الذنب.

والمنافسة في الفاضل: وهي طلب النفيس منها بالترقي في مراتبها.

ومصاحبة الأفاضل: تثمر حصول الفضائل.

ومجانبة السفهاء والإعراض عن الجهال: متلازمان أو متقاربان.

والسفه: الخفة، من قولهم: خطام سفيه.

والتواضع للأخيار: وهو استعظام ذوي الفضائل ومن دونه في الجاه والمال اعتقاداً وقولاً وفعلاً.

/ [[ص ١٢٧]] والتكبر على الأشرار إذا كان طريقاً إلى الحسبة. فالتكبر: مقابل التواضع، وهو استحقار الصغار والكبار من الأشرار، والحسبة هنا، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وسُميت حسبة؛ لأنّها تُفعل احتساباً لله وتقرباً إليه.

والتواضع والتكبر هنا متعلقان بالمندوب والمكروه؛ إذ لو تعلّق بالواجب والحرام لزم عدّهما في الواجب؛ لأنّ وسيلة الشيء تكتسي صفته.

والنظر في العاقبة: وهي ما يعقب الشيء ويلزمه من حسن أو قبيح، وهو يوجب التحرز.

وتجنّب المريب: فإنّ ملاقةً بسرقة مثلاً، أو زنى أو غيبةً توجب الريبة.

لا تصحب النطف المريب فقربه إحدى الرب لا تعلم بأنّ ذنوبه تُعدي كما يُعدي الجرب

والمكافأة على المعروف: معروف.

والعفو عن المظلمة: يدخل في قبول الشفاعة والمعذرة، إلاّ أنّه هنا قد يكون ابتداءً بغير توسّط ذنوبك.

وشرف النفس: ارتفاعها عن الرذائل.

فابتداء الإحسان: كلُّ أمر نفع أو دفع سوء رجا عليه عوضاً من المُسدّي إليه، كالقرض، أو كالهبة المجردة عنه.

وحسن الخلق: ملازمة ما يكمله نفساً، كالتحلية بالضمائر القدسيّة، وبدناً، كاستعمال المندوب من الشرائع الصحيحة، والآداب العقليّة المتعلقة بالبدن، فإنّ الخلق ملكة نفسانيّة، تصدر الأفعال عنها بسهولة من غير رويّة.

والصمت: الكفُّ عن الكلام في مواضع كراهته، كهذره وخوف عثرته إذا لم يبلغ به ضرراً.

قال أمير المؤمنين عليه السلام: «من كثر كلامه كثر خطؤه».

والاستماع: يُراد به هنا الإصغاء، وهو الميل القلبي الواصل إليه سببه بالإدراك الأدنى، وذلك في الأمور المندوب إلى فعلها ندباً لا يبلغ إلى وجوبها.

واللين: ضدُّ الصعوبة، وهو لبعض الأشخاص، وفي بعض الأحوال، ويكون في الأفعال والأقوال.

والأنانة: الصبر في الأمور التي لأحمد العجلة فيها.

والحلم: عدم إعمال الغضب في النفس مع القدرة على الانتقام، وإلاّ فهو نوع ذلّ واهتضام.

والرفق: قريب من اللين، وهو حسن الانقياد لما يُؤدّي الجميل. والعفة: الانزجار عمّا يوافق اللذة من المحرّمات والمكروهات، والانجذاب إلى ما يوافقها أيضاً من الواجبات والمندوبات، ويقابل الطرف الأوّل اللذة، والثاني الجمود، وهما مذمومان.

/ [[ص ١٢٦]] وللعفة شُعب: منها: الصبر، والحياء، والورع، والسخاء، والدعة، والوقار، والنزاهة، وحسن السمات، والانتظام، والقناعة.

وأما حسن الجوار والصحة: فهما بكفّ الأذى واحتمال الأذى، والذكر الجميل، والبرّ ولو بالقليل، والمبالغة في صلة الأرحام ولو بإرسال السلام وبالنفس والإهداء والثناء الجميل والدعاء، كلُّ ذلك فيما زاد على القدر الواجب.

وصدق الودّ: بموافقة القلب واللسان.

والصبر: أمّا في باب الشجاعة فقوّته على الآلام والأهوال.

وفي باب العفة حبس النفس عن متابعة الهوى.

والرضى: طيب النفس فيما يصيبه ويفوته مع عدم التغيّر، وهما

هنا فيما لا يلزم فعله.

وعلوّ الهمة: التوطين على عدم الرضى لنفسه بدون الغاية.
واحتمال الأذى: الصبر عليه مع القدرة على زواله، إذا لم يؤدّ

ذلك إلى الهوان.

ومداراة الناس: التلطف بهم قولاً وفعلاً، ومنه انقيادهم له،
وكفّ أذاهم عنه، ﴿وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ
حَوْلِكَ﴾ [آل عمران: ١٥٩].

والأمر بالحسن والترغيب فيه، والنهي عن المكروه، وهذا
فيما لم يبلغ الواجب كما عرفت.

والفحص عن الأمور: هو التفطيش، وفائدته معرفة ما يتم به
معاشه ومعاده، وهو قريب من الفكر في العاقبة.

والعمليّ فعل مقتضاها: يعني إدخال تلك الأمور في الوجود

الخارجي.

/ [ص ١٢٨] تنبيه:

العلم بجميع ما دُكر عقليّ ضروريّ على ما وضع.

واعلم أنّ في بعضها خلافاً، فإنّ العفو عن المظلمة، قيل:

جائز، وقيل: ممنوع.

والأمر والنهي، قيل: طريقهما العقل، وقيل: السمع. وعلى

كلّ تقدير فالعلم بذلك نظري عقلي أو سمعي لا ضروري.

قال: (وبالحرام: كالعلم بقبح الكذب والظلم، والتصرّف في

ملك الغير بغير إذنه، والإغراء بالقبيح، والإخلال بالواجب،

وتكليف المحال، وإرادة القبيح والعبث. والعمليّ مباشرة

مقتضاها).

أقول: هذا هو الحكم الثالث من الأحكام الخمسة المندرجة في

القسم الأوّل من الأقسام، وهو العلم العقليّ الضروري.

فقيح الكذب: إشارة إلى الكذب الضارّ، كما سلف في حسن

الصدق.

وقبح الظلم: ظاهر.

والتصرّف في ملك الغير بغير إذنه: يعني بالملك هنا ما عدا

الواجب. أمّا الربّ تعالى، فيجوز التصرّف في ملكه ما لم ينه عنه؛

لأنّه قد تقرّر في الأصول بإباحته قبل ورود الشرع على الأقوى.

والإغراء بالقبيح: هو جذب الغير إليه وترغيبه فيه.

والإخلال بالواجب، وتكليف المحال: وهذا عند العدليّة.

وإرادة القبيح: وهي صرف العزم الجازم إلى فعله منه أو من

غيره.

والعبث: فعل لا غرض فيه.

فالعلم بتحريم هذه الأشياء ضروري عقلي.

إن قلت: فإرادة القبيح غير مؤاخذ بها، فلا تكون حراماً، فلا

يكون العلم بتحريمها / [ص ١٢٩] علماً؛ لعدم المطابقة فضلاً
عن كونه ضرورياً.

قلت: غير المؤاخذ به منها، إنّما هو ما يخطر بال نفس من

الوساوس والهواجس المتعلقة بالمعاصي، أمّا إذا صمّم العزم على

القبيح، وعقد القلب عليه، مع إمكان التحفّظ منه، فلا نسلم أنّه

غير مؤاخذ به، بل عليه جزاء لصيرورته حينئذٍ من أفعال

القلوب، كما اختاره صاحب مجمع البيان فيه عند تفسير ﴿إِنْ

تُبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفَوُهُ يُحَاسِبِكُمْ بِهِ اللَّهُ...﴾ الآية

[البقرة: ٢٨٤].

وأقول: يعضد ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ

كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً﴾ [الإسراء: ٣٦]، أي يسئل عمّا

يفعل بهذه الجوارح من الاستماع والإبصار لما لا يحلّ، والإرادة لما

يقبح.

هكذا ذكره الشيخ رحمه الله في تبيانه، على أنّ عدم المؤاخذة لا يدلّ

على عدم التحريم؛ لجواز العفو عندنا، كما هو ظاهر الحديث: «إنّ

الله تجاوز لهذه الأمة عن نسيانها وما حدّثت به أنفسها».

قال: (وبالمكروه - وهو ما قابل الندب - كالبخل، وسوء

الخلق، والهذر. وعمليّه فعله. والمباح من الفعل والترك ما لا

رجحان فيه البتّة).

أقول: هذان تمام الأحكام الخمسة المندرجة في القسم الأوّل

الذي هو الضروري العقلي، وليس فيه موضع بحث على ما ترى.

قال: (الثاني: العقليّ النظري).

أقول: هذا هو القسم الثاني من الأقسام الخمسة الأوّل، فقال

فيه:

(كالعلم بحدوث العالم، ووجود الصانع، وإثبات صفات

كماله / [ص ١٣٠] وعدله، ونبوّة الأنبياء، وإمامة الأوصياء.

وعمليّه فعل مقتضى النظري).

فنقول: دليل حدوث العالم تغيّره، ووجود الصانع حدوثه،

وإثبات صفات كماله: وجوبه، وعدله: غناؤه، ونصب الأنبياء

والأوصياء: عدله. ونعني بحدوث العالم الذي هو نظري ما لم

نشاهد حدوثه وتجدّده؛ لأنّ في أجزاء العالم ما علّم حدوثه ضرورةً.

لَا أَجِدُ فِي مَا أُوجِي إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ... الآية [الأنعام: ١٤٥]. ولم يذكر المصنّف ﷺ الإباحة في هذا الباب، وأظنه لظهوره، أو من سهو الكتّاب، وهو كثير، كالعلم بإباحة المعاملات، وأكل الحيوانات، وغير ذلك من المباحات.

قال: (الخامس: الظني، كظن القبلة، وطهارة الثوب، وعدد الركعات. والعملي فعل مقتضاه).

/ [[ص ١٣٢]] أقول: إن اعتقاد جهة القبلة يكفي فيه الظن، فيكون الظن نفس اعتقاد الاكتفاء في العمل بالظن، وكذا طهارة الثوب وعدد الركعات؛ للزوم تكليفه ما لا يُطاق في من لا يتمكن من مشاهدة الكعبة، أو ما يقوم مقامها. والبناء على الأصل في الثاني، والخرج في الثالث. واعلم أن جميع المسائل المستنبطة من الأدلة داخل في هذا القسم.

وقد أطلق العلماء على اعتقادها العلم، وإن كان طريقه الظن؛ لعدم المناقاة بين ظنية الطريق وعلمية الحكم كما قرّر في الأصول.

والحكم هنا هو اعتقاد الاكتفاء في هذه الأشياء بالظن، وقد عرفت أن الاعتقاد المذكور علم مجزوم به، والظن الواقع في طريقه لا يُخرجه إلى الظن، فكيف يُطلق المصنّف عليه الظن؟! نعم يجوز حمل كلامه على المجاز تسميةً للمسبب باسم سببه. هذا مع أن الطريق إلى الاكتفاء بظن القبلة علمي، وهو امتناع تكليف ما لا يُطاق، فكيف يكون اعتقاد الاكتفاء بالظن في العمل ظنيًا؟!

وليس لأحد أن يقول: المراد بالظن العمل به؛ لأن ذلك مذكور في قوله: (والعملي فعل مقتضاه)، فاعرف ذلك، فإنه موضع اشتباه.

ولم يذكر المصنّف في هذا سوى ظن الوجوب. واعلم أن ظن الندب كما في عدد ركعات النافلة، وظن الحرمة كما في ظن الضرر بنوع من المأكول، وظن الكراهة كظن كراهة المالك حق المارة، وظن الإباحة كما في الصحاري ونحوها لشاهد حالها بإباحة مالكها. فهذه الخمسة والعشرون الموعود بذكرها، والله النعمة وبه العصمة.

قال: (تنبيه: كل هذه الأمور يجب اعتقادها على ما هي عليه إجمالاً، وعلى من كُلف بها تفصيلاً. ويمكن خلو المكلف من أكثرها إلا دفع الخوف الحاصل من ترك معرفة المكلف سبحانه، وما يتعلّق باعتقاد التروك وتركها).

أقول: هذه الأمور أعني أقسام الاعتقادات الخمسة، وأقسام

(وعملية فعل مقتضى النظري): يعني أن النظر اقتضى كون هذه المذكورات بهذه الحال، فإذا اعتقدها كذلك فقد عمل بمقتضى النظر. والعمل هنا قلبي لا غير.

إذا عرفت هذا، فالمصنّف ذكر في هذا القسم من الأحكام الخمسة الواجب، ولم يذكر قسيميه من الندب والحرام والكراهة والإباحة، كما استوفى تقاسيم الأحكام في الماضي والغابر من الأقسام.

فبالمندوب: كالعلم بالآداب العقلية المؤدية إلى تثقيف النفس. وبالحرّام: كالعلم بتعليم السحر والميسر. وبالمكروه: ما يقابل المندوب، كالتخلّق بالأخلاق المذمومة ذمًا لا ينتهي إلى التحريم، كالحق والردالة والحسد والبطالة. والعملي فعل مقتضى ذلك.

وبالمباح: كالكون في أحد المكانين المتساويين، والصلاة فيه، ونحو ذلك. وعملية فعله.

قال: (الثالث: العلم السمعي الضروري، كالعلم بضروريّات الدين، كوجوب الطهارة والصلاة، وندب إتيان المساجد، وحرمة الزنى والسكر، وكراهية استقبال القمرين عند الحاجة، وإباحة تزويج الأربع).

أقول: هذا هو القسم الثالث من الأقسام الخمسة السالفة إلا أن في ضرورة كراهة استقبال القمرين نظراً.

ولم يذكر المصنّف عمليّ هذا القسم. والظاهر أنه أدرجه في تاليه، وهو النظري من السمعي؛ لكونها فرعي أرومة واحدة.

/ [[ص ١٣١]] قال: (الرابع: النظري منه، كالعلم بوجوب قراءة الحمد في الصلاة، وتسبيح الركوع، وندب القنوت، وحرمة الأرنب وذو الناب، وكراهية الحمر الأهلية. والعملية مباشرة ذلك).

أقول: هذا هو القسم الرابع من الأقسام الخمسة وهو النظري من السمعي، فدلّل العمل بوجوب القراءة قوله ﷺ: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»، وتسبيح الركوع «ضعوها في ركوعكم». وندب القنوت: «وقوموا لله قانتين» [البقرة: ٢٣٨] على ما قيل، أو فعله ﷺ. وحرمة الأرنب وذو الناب وكراهية الحمر، الروايات.

وقد وردت روايات في فحواها تحريم الخيل والبغال والحمير، عورضت بأصرح منها وأشهر، مع أصل الإباحة، وعموم: «قُلْ

وقوله: (لوجوبها) أي لنفس الوجوب يوقعها من غير اعتبار ما وجبت له، أو وجه وجوبها يوقعها للعلّة الغائيّة فيها، وهي الوجه، وسيأتي ذكره مفصّلاً.

واعلم أنّ إتيان المصنّف هنا بـ (أو) تحتل الترديد؛ للشكّ فيه منه، وتحتل التخيير؛ لأجل التلازم الذي ذكر، فقصده أيّهما كان يلزمه الآخر. ووجه التلازم أنّ الوجه علّة في الوجوب، فإنّ أوقعها للوجوب لزمته علته التي هي الوجه، وإنّ أوقعها للوجه لزمه معلوله الذي هو الوجوب؛ لما عرف من التلازم بين المعلول وعلته.

لكن يبقى الكلام في أيّهما يقصد بالقصد الأوّل، لجواز الجهل بالتلازم الذهني المسبّب عن التلازم الخارجي، أو الغفلة عنه حال الفعل، فعلى هذا يتعيّن عليه قصد ما يستحضره منها حال الغفلة عن التلازم المذكور، ولكن الأشيع في الناس معرفة الوجه، فقصده كافٍ على الأقوى. [و] في عجز الفصل الثالث من المصنّف ما يعضد ذلك.

ويمكن عدم الوجوب العيني على أحدهما؛ لأنّه نوع حرج وعسر، ولأنّ اللازم تابع، فهو في نفس الأمر واقع.

ويحتل الجمع بينهما على تقدير أنّ يكون (أو) بمعنى الواو العاطفة مثل: ﴿وَلَا تُطْعَمُ مِنْهُمْ آثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾ [الإنسان: ٢٤]، ولا شكّ أنّه أكمل، فيضمّ إلى الوجوب أحد الوجوه الأربعة / [ص ١٣٥] الآتي ذكرها، إمّا تخييراً؛ لتعارض الأدلّة، أو تعييناً؛ لاجتهاد أو تقليد. وأولى منه ضمّ المجموع إلى الوجوب؛ ليدخل في الجملة المطلوب.

نعم لو انفرد بقصد وجه منها عارياً عن الوجوب أمكن عدم الأجزاء؛ لجواز كون ذلك الوجه ليس بغاية في نفس الأمر، فلا يلزمه الوجوب؛ لعدم العلّة بينهما، فيكون قد خرج عنها، ولا يتوجّه هذا المحذور في الانفراد بقصد الوجوب للملازمة المذكورة، وهذا يؤيّد الاكتفاء به كما سلف منّا اختياره، بل نذكر ما هو أبلغ من ذلك فنقول: ربّما كان ضمّ الوجه إلى الوجوب مخلاً بالأجزاء؛ لكونه مخلاً بالإخلاص الذي هو شرط الأجزاء. وبيان ذلك: أنّ الوجه هو الغاية التي لأجلها كان ذلك الحكم كما ذكره ﷻ فيما يأتي.

وذكر في الفصل التالي لهذا - بلا فصل - الغايات الأربع. ومنها: المدح والثواب والإخلاص من العقاب على ما ذكر. وقد

الأحكام الخمسة / [ص ١٣٣] المندرجة في كلّ واحدٍ منها، يجب ربط القلب بها على وجوهها المذكورة إجمالاً، وكلّ من كلف بشيء منها يجب عليه معرفته تفصيلاً، بحيث يميّزه عن مشاركته في جنس أو نوع؛ لامتناع إيقاعه منه بدون ذلك.

وعلّة وجوب اعتقادها؛ كونها حقّاً، وكلّ حقّ يجب اعتقاده. والمراد بإمكان الخلوّ الجواز العقلي أو السمعي لا الإمكان المتساوي الطرفين؛ لأنّ باعتباره يمكن الخلوّ من الجميع. إذا جاوزت هذا، فاعلم أنّ في جواز الخلوّ من الأكثر المذكور دليلاً على عدمه من الأقلّ، فالمذكور في الاستثناء إنّ كان من الأكثر لزم المناقضة، وإنّ كان من الأقلّ لزم التكرار.

نعم يجوز أنّ يكون المصنّف عدل عن المفهوم إلى المنطوق، ويكون أفراد المذكورات بالذكر من باب ترجيح الخاصّ على العام مثل: ﴿فَاكْهَتْ وَنَخَلُ وَمَأْنُ﴾ [الرحمن: ٦٨].

واعلم أيضاً أنّ اعتقاد التروك يجوز الخلوّ منه، ولم يكن بذلك آثماً، نعم لا يستحقّ مع الخلوّ منه على تركها ثواباً، أمّا تركها الذي هو من باب العمل المجازي لا يصحّ الخلوّ منه.

قال: (واعلم أنّ العلماء شرطوا في استحقاق المدح والثواب بها إيقاعها لوجوبها مثلاً، أو وجه وجوبها، وهما متلازمان، وتركها لحرمتها مثلاً أو وجه حرمتها، وهما أيضاً متلازمان، فلنذكر الوجه في ذلك).

أقول: وجه الاشتراط الموضوع المعقول والمسموع. أمّا الأوّل: فلأنّ من قال لغيره: افعل لي كذا لأجزيك به، فإنّه يعلم ضرورة أنّه إذا فعله لغيره لم يجب الجزاء عليه منه، فالآتي بالمأمور به مع الغفلة عن الوجوب أو وجهه، أو مع إرادة الضدّ كالرياء والسمعة لا يستحقّ من الله ثواباً، ولا من المخلوقين مدحاً، وكذا لو شاب التقرب بغيره من المنافيات؛ لعدم تحقّق معنى الإخلاص؛ ولقوله / [ص ١٣٤] تعالى: ﴿وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾ [الكهف: ١١٠]، ولما جاء في الحديث القدسي: «أنا خير شريك ما خولطت في شيء إلّا تركته لشريكي».

وأما الثاني: فلما ذكرناه، ولقوله: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ [البينة: ٥]. ومن السنّة: «إنّما لكلّ امرئ ما نوى».

والمثل المذكور في الموضوعين يشير به إلى المندوب والمكروه.

أقول: يعني بهاتين: التقرب والمدح إلى آخره.
أمّا حصول التقرب في الأولى، ونيل الثواب والمدح في الثانية،
فكونها غاية حسنه أمر ظاهر.

وأما الخلاص من العقاب، ففي كونه غاية حسنه منع؛ إذ
بتقدير عدم التكليف لا يتوجّه على الإنسان عقاب حتى يتوجّه
خلوصه منه بالتكليف، فيكون ذلك غاية حسن التكليف، وإلّا
لعوقب الطفل والمجنون والبهائم وغيرها.

نعم على تقدير عدمه لا يتوجّه تقرب ولا مدح ولا ثواب،
فإنّه لولا التكليف لعدمت عنه تلك الغايات.

ولا يقال: لولا التكليف لعدم عنه الخلاص من العقاب؛
للزوم الظلم حينئذٍ، مع أنّ المباح من التكليف على القول بأنّه
تكليف ليس القرب ولا المدح غاية حسنه، فإنّه لا يعقل التقرب
والمدح بها لا رجحان فيه. وسيأتي فيه مزيد كلام إن شاء الله تعالى.
قال: (الثالثة: القرب من الطاعة والبعد من المعصية العقلية،
وهو المعبر عنه باللطف. وهذه الغاية حاصلة بامثال السمعيات
لا العقلية).

/ [[ص ١٣٩]] أقول: القرب من الطاعة العقلية والبعد من
المعصية هما القرب إلى الله سبحانه، فتدرج هذه في الغايات
الأولى، لكن اعتبرت في القرب إلى الله واسطة هي القرب من طاعته،
وأسقطها هناك، وهذا القرب هو المعبر عنه باللطف؛ لأنهم
أطلقوه على كلّ ما قرب من طاعة أو بعد من معصية.

قوله: (وهذه الغاية): يعني القرب من العقلية. (حاصلة
بامثال السمعيات): يعني بفعل السمعيات.

وقوله: (لا العقلية): يعني أنّ الواجبات العقلية ليست غاية
في نفسها؛ لأنّ الشيء موقوف على غايته التي هي الغرض في
الأمر به، فلو كان شيئاً غايةً لنفسه لتوقف على نفسه، وهو محال.

وأقول: يمكن أن يكون العقلي غاية في عقلي آخر؛ فإنّ العقل
قد يقتضي بشيء يقرب إلى عقلي آخر، كما أنّ السمعية كذلك، فإنّه
يقضي بالقدرة والعلم لله سبحانه، ولزمها الوجود والحياة، فقد
قربا إلى ذلك واستلزماه، وهذا النوع كثير.

قال: (الرابعة: الفوز بتعظيم المكلف سبحانه، والثناء عليه،
والاعتراف بنعمه، وهو المعبر عنه بالشكر. وهاتان الغايتان
تصلحان لما عدا المباح).

أقول: معنى (الفوز) قد عرفته في صدر الكتاب.

قطع العلماء بكون العبادة فاسدة بقصدتها، نعم قد قال الله في
ذكره: (وقد ظنّ قوم أنّ قصد الثواب يخرج عنه - يعني
الإخلاص - وليس بذلك. ولا نُسلم أنّ قصد الثواب يخرج عن
ابتغاء الله بالعمل؛ لأنّ الثواب لِمَا كان من عند الله فمبتغيه مبتغ
وجه الله).

ولقائل أن يقول: الانفراد بقصد الوجوب يخرج عن
الاختلاف والنزاع إلى الائتلاف والإجماع، وذلك كافٍ في
الترجيح.

/ [[ص ١٣٧]] [الفصل الثالث: في غاية التكليف]:

قال: (الفصل الثالث: في غايته الحاصلة بالامتثال، وهي
المسؤول عنها بـ (لِمَ) وهي أربع).

أقول: غاية الشيء هي أحد علله الجاذبة إلى فعله، فهي علّة
لعلية الفاعل، فإذا فعل حصلت له الغاية المقصودة أولاً، ومن ثمّ
قال الحكماء: أوّل الفكر آخر العمل.

وهي التي يُستل عنها بلفظة (لِمَ) المكسورة اللّام، فإنّ هذه
اللفظة تُطلب بها العلّة.

قال: (وهي أربع) يعني الغايات.

[قال]: (الأولى: التقرب إلى الله سبحانه والزلفى لديه -
ومعناه موافقة إرادة الله تعالى، وفعل ما يرضيه تعالى عن المكلف -
قرب الشرف، لا الزمان والمكان).

أقول: التقرب والزلفى من المترادف، يقال: أزلفه إذا قرّبه،
ومنه: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلْفَا مِنْ اللَّيْلِ﴾ [هود: ١١٤]،
أي ساعات متقاربة من الليل، ومعناه التقرب إلى / [[ص ١٣٨]]
رضاه قرب الشرف لا قرب الشرف؛ لامتناع المكان والزمان عليه
تعالى؛ لاستلزامها حدوث المصاحب لهما.

وقوله: (وفعل ما يرضيه عن المكلف) فيه نظر؛ فإنّ الكلام في
وجه الفعل - الذي هو أحد الغايات المذكورة - لا في نفس
الفعل، فكان الأتمّ أن يقال: التقرب إليه بفعل ما يرضيه؛ ليكون
معناه أنّه يوقع الفعل على الوجه المأمور به.

نعم يمكن الاعتذار له، بأنّه لم يقصد بالفعل الواقع بمباشرة
الجوارح، بل جمع همته والتوجّه إلى رضاه، فيكون الفعل المذكور
من أفعال القلوب، إلّا أنّ الفعل لا يُطلق عليها حقيقةً.

قال: (الثانية: المدح من العقلاء، والثواب من الله تعالى،
والخلاص من العقاب، وهاتان غايتا حسنه).

قال: (وتحقيق القول في ذلك يتوقف على مقدمتين: الأولى: أن العقل يحكم بحسن أشياء وقبح أشياء كما مر، والعلم بذلك ضروري. والمنازع إن لم يكن مكابراً فقد خفي عليه التصور؛ ولأنها لو انتفيا عقلاً لانتفيا سمعاً؛ / [ص ١٤١] لانسداد باب إثبات النبوة).

أقول: وجه توقف معرفة الوجه على حكم العقل بالحسن والقبح، وعلى كون الحسن والقبح لذات الفعل، أو لوجه يلحقها ظاهراً، فإنه لولا ذلك لجاز إيجاب الفعل لا لغاية.

فإذا قيل: يكون عبثاً قبيحاً.

قلنا: جاز كون الشارع لا يُقبح ذلك، والعقل لا يحكم له فيه، فلا يطلب الوجه حينئذٍ. وكذا إذا قلنا: إن حسن الفعل وقبحه لذات الفعل لم تطلب الوجه. وإن قلنا: له وجه يقع عليه فيحسن لأجله أو يقبح، احتجنا إلى معرفة الوجه، فظهر أن البحث في الوجه يتوقف على هاتين.

إذا عرفت ذلك فنقول: حكم العقل بحسن بعض الأشياء كالصدق النافع ضروري، ويقبح بعضها كالكذب الضار ضروري، وبعضهما كالصدق الضار، والكذب النافع نظري؛ ومن ثم نكر المصنّف أشياء لعدم عموم النكرة في الإثبات.

قوله: (والمنازع إن لم يكن مكابراً) إلى آخره.

جواب سؤال مقدّر، هو أن العلم بذلك لو كان ضرورياً لما وقع النزاع فيه لكنه وقع، لزم من استثناء نقيض التالي نقيض المقدم، وهو أنه ليس ضرورياً.

فأجاب الله بأن النزاع ليس بعدم ضرورية حسن شيء أو قبحه، بل لأحد أمرين: إما لمكابرة ومجادة لساناً، مع اعتقاد صحة ما قلناه إيقاناً، أو لعدم تصور الأكبر المحكوم به، والأصغر المحكوم عليه، فإن تصور الطرفين قد يكون خفياً عن الذهن فيقف عن الحكم لذلك، فإن من استفهم عن نصف ربع عشر العشرين يقف عن الجواب، ولو استفهم عن نصف نصف الدرهم لسارع إليه.

قوله: (ولأنها لو انتفيا عقلاً لانتفيا سمعاً، لانسداد باب إثبات النبوة)، لكنها لم ينتفيا سمعاً اتفاقاً لم ينتفيا عقلاً التزاماً.

بيان الملازمة: أن الطريق إلى صحة السمع صحة النبوة، والطريق إليها المعجز الحاكم بها، والطريق إلى خلقه لتصديقه عدل الله وحكمته المستفاد من غنائه المستفاد / [ص ١٤٢] من

والتعظيم هنا إشارة إلى كبر الباري سبحانه في نفس عبده، والخضوع له في تصرفاته وأحواله، والثناء عليه بجميل أفعاله، والاعتراف له بجزيل نواله.

وهذه الأمور تحصل بملازمة التكليف، وقد أشار في ذلك إلى محالّ الثلاثة، إلى خضوع الأركان بالتعظيم، وإلى اللسان بالذكر الجسيم، وإلى القلب بالاعتراف بالنعيم، وهذه الغاية عبّروا عنها بالشكر. وفيها أيضاً نوع رجوع إلى اللطف؛ فإن الامتثال لِمَا استلزمها كان لطفاً لها.

وقوله: (وهاتان الغايتان تصلحان لما عدا المباح) يعني بهما غايتي القرب والفوز، وهما الثالثة والرابعة، والمباح لِمَا خلا عن الرجحان والمرجوحية لم يصلح شيء منهما غاية له.

/ [ص ١٤٠] واعلم أنه لِمَا حصرها بالنفي من كونها غاية المباح دلّ بمفهومه على صلاحية الغاية من السالفين له. والذي أراه أنه لا يصلح شيء من الأربع غاية له.

فإنه لا يُعقل كون المباح سبيلاً إلى التقرب ولا إلى المدح والثواب؛ إذ لا رضی للبارئ تعالى في فعله وتركه، ولا سخط ولا مدح ولا ثواب في فعله وتركه ولا ما يقابلها. وما هذا حاله كيف يكون ما ذكر غاية له؟!

قال: (ثم لِمَا كان بعض المعارف العقلية سبباً لدفع الخوف الواجب أمكن أيضاً جعله غاية لها. ولمّا كان السمعي إنمّا يُعلم بالأمر والنهي على لسان النبي ﷺ، وكان ترك الواجب مستلزماً للمفسدة غالباً، وترك القبيح مستلزماً للمصلحة كذلك، ظنّ أنّها وجهان أيضاً).

أقول: يمكن أن يكون دفع الخوف غاية لبعض المعارف العقلية، وذلك البعض هو ما يتوقف عليه الموجب لدخول الجنان. و(ترك الواجب المستلزم للمفسدة، والقبيح المستلزم للمصلحة)، هو المذهب الرابع لبعض المعتزلة. وسيأتي.

وقيد بـ (الغالب) ليخرج النادر، فإن ترك الواجب قد لا تلزمه مفسدة، كمن ترك شدة في قراءته أو طمأنينة في ركوعه ونحو ذلك. وترك القبيح ربّما استلزم مفسدة كالإقرار بالدين المستخفي.

وفي قوله: (ظنّ أنّها وجهان) دلالة على عدم حكمه بصواب ذلك؛ ليكون الظنّ مطابقاً فيكون علماً، وعدم حكمه بخطئه ليكون مخالفاً فيكون جهلاً.

قال: (إذا لحظ ذلك فنقول: لولا الوجه المخصوص لكان ترجيح الواجب بخصوصه على الحرام ليس أولى من عكسه، وبطلان التالي ظاهر، فحينئذٍ نشرع في بيان الوجه مفصلاً في ثلاثة مباحث).

أقول: يريد باللحظ هنا مجازة، وهو الفهم القلبي؛ لأنه حقيقة في نظر العين، واللحظ - بفتح الفاء - مؤخر العين مما يلي الصدغ، و- بكسرهما - من لاحظته إذا رعيته.

والضمير في ذلك يعود إلى أن للأفعال وجوهاً؛ إذ لولاها لكان تخصيص الواجب بالوجوب دون التحريم، والحرام بالتحريم دون الوجوب ترجيحاً من غير مرجح؛ لعدم الأولوية. أمّا مع الوجوه فالأولوية حاصلة.

وعنى بالتفصيل المذكور في الأبحاث الثلاثة وجه العملي العقلي الضروري، والعملي العقلي النظري، والعملي السمعي. وكان ينبغي أن يكون لها رابع؛ لأن السمع ينقسم إلى ضروري ونظري كما سلف منه عليه السلام، ولكن لما كان الوجه فيهما واحداً لم يُقسّمه إليهما.

قال: ([المبحث] الأول: وجه الضروري، هو اشتاله على المنافع والمضارّ التي لا يمكن مفارقتها إياه كالصدق والإنصاف. ومن جعلها لذاته عللها بنفس كونها صدقاً وإنصافاً إلى آخره؛ لدوران العلم بأحكام تلك الأفعال والتروك مع العلم بها وجوداً وهدماً. فلو كان هناك وجه آخر امتنع ذلك بالنسبة إلى الجاهل بذلك الوجه؛ ولأنه لو كان غير ذاتي لأمكن الانقلاب في الأحكام، وإنه محال).

أقول: هذا ظاهر، وقد أسلفنا فيه كلاماً عند ذكر حجة البصريين، وأسلفنا أن / [[ص ١٤٤]] البغداديين لا يحكمون بمحالية الانقلاب المذكور، كما في ضرب اليتيم.

نعم في قوله: (لا يمكن مفارقتها إياه)، إمام بمذهب البصريين لكنّه ليس على الإطلاق، بل كلامه في الضروري العقلي دون النظري منه، فحينئذٍ ينشعب من ذلك مذهب ثالث هو أن الضروري حسنه وقبحه ذاتي؛ لامتناع المفارقة، والنظري غيري.

قال: (المبحث الثاني في النظري. ولوجوبه وجوه ثلاثة: الأول: أنه شرط في العلم بالثواب والعقاب على الضروري، وشرط الواجب المطلق واجب.

أمّا الصغرى: فلأن العلم بالجزاء موقوف على معرفة المجازي، ومعرفة قدرته الذاتية العامة؛ لتوقف المجازاة عليها. ومعرفة علمه

وجوبه. فلو كان التحسين والتقييح إنّما هما من الشارع حتّى صدّق بخلق المعجز من ليس بنبيّ، فإذا قيل: تصديق الكاذب قبيح؛ لأنه كذب، قال: إنّ تقييح الأشياء بوضعي، وأنا لم أضع القبيح على كذبي.

فإذا جوز العاقل ذلك لم يبق له طريق إلى إثبات النبوة، فيبطل السمع المتوقّف عليها.

قال: (الثانية: هل حسن الأشياء وقبحها للذات، أو للوجه اللاحق للذات؟ البصريون من العدلية على الأول، والبغداديون على الثاني؛ لتعليل كلّ منهما بعلة عارضة؛ ومن ثمّ أمكن كون الشيء الواحد بالشخص حسناً وقبيحاً باعتبارين، كضرب اليتيم؛ وعلى هذا يترتب النسخ).

أقول: حجة الأولين لم يذكرها المصنّف لكنّه أدرجها فيما يأتي. وملخصها أنّا متى علمنا كون الشيء صدقاً وإنصافاً علمنا حسنه، ومتى لا فلا، فدلّ الدوران على أنّه لو كان له وجهة غير كونه صدقاً لتخلف العلم بحسنه عمّن جهل ذلك الوجه، ولأمكن الانقلاب في الأحكام فيصير الحسن قبيحاً وبالعكس.

والقبيل الآخر يلتزمون بهذا ولم يجعلوه محالاً، وسيأتي ذلك في حجّتهم.

حجة الآخرين: أنّ الحسن والقبح يُعلّان بعلة عارضة، فيُعلّل حسن الخبر وقبحه بمطابقته وعدمها، وهما عارضان. ولو كانا ذاتيين امتنع تعليلهما بالعارض، نتج من الشكل الثاني كونها ليسا ذاتيين، ولأجل تعليلهما بالعوارض أمكن كون الشيء الواحد حسناً باعتبار قبيحاً باعتبار، فإنّ ضرب يتيماً واحداً في زمان واحد من ضارب واحد مع قصد التأديب مريح، ومع قصد الإهانة قبيح. وإنّما قيّد الوحدة بالشخص كما ذكرناه؛ لتخرج الوحدة بالجنس والنوع، فإنّ جنس الفعل ينقسم إلى حسن وقبيح. وكذا نوعه كالخبر ينقسم إلى مطابق فيحسن، وإلى غيره فيقبح.

قوله: (وعلى هذا يترتب النسخ). شروع منه في حجة أخرى للبغداديين، وهي أنّ النسخ هو تغيير الأحكام بتغيير المصالح، فيكون الفعل حسناً في زمان دون آخر، / [[ص ١٤٣]] ولكلف دون آخر، فيجب على الحكيم تعالى تغيير الأحكام لذلك، ولو كان الحسن والقبح ذاتيين لم يتوجّه النسخ؛ لامتناع زوال الذاتي عمّا هو ذاتي.

فإن قلت: لو شابه الحوادث جاز عدمه، وعدم قدرته، وعدم علمه قبل الجزاء، فلا يثقب بالجزاء.

قلت: قد ذُكرَ مفصلاً فلا حاجة إلى الإجمال بعده.

(وكذا معرفة وحدته)، لا [أن] لها مدخلاً في الشرطية؛ لأنه إذا كان كلاً من الإلهين موصوفاً بما ذكر من الكمالات جزم المكلف بوقوع الجزاء، ولا يضره التعدد هنا، نعم / [[ص ١٤٦]] يمكن عدم الجزاء إذا أوجب الفعل أحدهما، وأوقعه المكلف للآخر. أمّا المفعول له؛ فلائنه غير أمر به، وأمّا الأمر؛ فلائنه غير مفعول له.

(ومعرفة عدله؛ ليؤمن إخلاله بالواجب؛ وليحكم بحسن أفعاله)، ويلزم من حسنها كونها لغرض؛ لقبح العبث، وليحكم بنصب السفراء؛ لأنّ التكليف بالسمعي موقوف على أي على العدل؛ لأنّ موقوف على نصب السفراء الموقوف على العدل، والموقوف على الموقوف على شيء، موقوف على ذلك الشيء، فالجزاء على السمعي موقوف عليه، أي على السمعي الموقوف على السفراء الموقوف على العدل.

وبهذا يتضح لك أنّ حسن أفعاله ونصب سفرائه موقوف عليه، أي السمعي لا على العقلي الضروري كما طرد الكلام فيه. فإذا عرف العدل حكم بحسن التكليف السمعي، وعلة حسنه التعريض لثوابه، وحسن نصب السفراء لتعريف كفيته. فهنالك تُعلم كفيته الجزاء، أي إذا علم العدل أنّ الجزاء كان ضرراً لا يجب فعله، بل يجوز إسقاطه إلا عقاب الكافر؛ للإجماع، و[لقوله تعالى]: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ﴾ [النساء: ٤٨].

وإن كان نفعاً: فإمّا عوض، فلا يجب دوامه، ولا إشعار مستحقّه به، ولا زيادته إلا إذا كان على الربّ تعالى. وإمّا ثواب، فيجب دوامه وإشعار مستحقّه به؛ لوجوب مقارنته للتعظيم، ولا يجوز نقل ثواب الواجب عن مستحقّه بعوض وغيره - وفي المندوب خلاف - ولا إسقاطه.

نعم ثواب المرتد يسقط به؛ لاشتراط الموافاة فيه. ولما لم يكن الجزاء واقعاً في دار التكليف، كان لا بدّ من دار أخرى، وهي المعاد. وكلّ هذه المعارف عقلية نظرية.

فهنا تقرير الصغرى، وهي كون العملي النظري شرطاً في العلم بالجزاء على الضروري.

وأمّا الكبرى، وهي أنّ شرط الواجب المطلق واجب، فظاهر بما ذكره (طاب ثراه).

كذلك؛ حذراً من النقص، أو الإيفاء لغير الفاعل. ومعرفة حياته؛ ليصحّ عليه الوصفان. ومعرفة قدّمه ووجوب وجوده؛ ليمتنع عدمه وعدم صفاته، وتمتنع الحاجة عليه؛ حذراً من أخذ المستحقّ، ويمتنع شبهه للحوادث. ومعرفة وحدته؛ لامتناع اجتماع واجبين ومعرفة عدله؛ ليؤمن إخلاله بالواجب، ويحكم بحسن أفعاله. وتعليلها بالأغراض، وبعث الأنبياء، ونصب الأوصياء؛ لتوقّف التكليف بالسمعي عليه.

وهنالك يُعلم كفيته الجزاء، وما يمكن إسقاطه منه كعقاب الفاسق وثواب المرتدّ. والجزاء موقوف على المعاد. وهذا القدر وما يتعلّق به هو المبحوث عنه في المعارف العقلية.

وأمّا الكبرى: فلائنه لولاه لزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجباً، أو التكليف بالمحال).

أقول: هذا هو المبحث الثاني من الثلاثة الموضوعة لتفصيل الوجه. وقد ذكر / [[ص ١٤٥]] لوجوب العملي من العقلي النظري ثلاثة أوجه:

[الوجه] الأوّل: أنّ وجه العلم العقلي النظري هو كونه شرطاً في العلم بالجزاء على الضروري، يعني على الفعل الذي حسنه أو قبحه ضروري لا على مجرد العلم الضروري؛ فإنّ لا جزاء للعبد عليه؛ لكونه ليس من كسبه، فالعلم بالجزاء موقوف على (معرفة المجازي)، يعني بمعرفته وجوده؛ لامتناع وقوع فعل بدون فاعل. (ومعرفة قدرته)؛ ليصحّ منه فعل الجزاء. وعمومها؛ لئلا يخرج بعض أفرادها عن الوقوع؛ لعدم مقدوريته.

(ومعرفة علمه). وعمومه؛ لئلا يقع النقص أو الإيفاء لغير المستحقّ بسبب الجهل الكلي أو الجزئي.

هذا ولو اقتصر المصنّف على ذكر العمومين كفى عن ذكر أصل الصفتين؛ إذ يلزم من وجود الملزوم وجود اللازم.

وظهر من هذا، الاكتفاء بذكرهما عن ذكر الحياة. (ومعرفة قدّمه ووجوب وجوده)؛ ليمتنع عدمه، إذ لو جُوز

عدمه جُوز عدم الجزاء، وكذا عدم صفاته.

(وامتناع الحاجة عليه حذراً من أخذ المستحقّ)، لكن ينبغي أنّ يُقيّد امتناع الحاجة عليه إلى نوع المستحقّ لجوازها إلى غيره فلا يأخذه، فهذا هو الشرط لامتناع مطلق الحاجة.

(وامتناع شبهه للحوادث)، لا أنّ له مدخلاً في الشرطية؛ للعلم بصحة وقوع الجزاء من الحوادث.

إذا عرفت هذا. فيرد على قولهم: (نقمة فيجب الدفع) شكٌ هو أن دفع هذه الآثار إذا اعتقدها نقمة لا يمكن إلا بضرر أكثر منها، وذلك أنه لا يقع إلا بقبل نفسه وإعلام حواسه، فكيف يدفع الضرر المؤجل بضرر معجل؟!

وحله أن ما ورد يلزم من وقوع الدفع لا من اعتقاد وجوبه، فإذا نظر الإنسان بعين بصيرته، فعرف كمال بارئه حق معرفته، انتهى به النظر إلى وجوب الشكر ووقوعه، لا إلى وقوع الدفع حتى يلزم المحال المذكور.

وصاحب الوسوس المؤدية حساسة عقله وغلبة جهله إلى ذلك لا التفات إليه، بل يترك، شأنه إن كان غير مركب جهله لا يلتوي، وبإيضاح الطريق له لا يرعوي.

قال: (الثالث: أن المعرفة دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف وغيره، ودفع الخوف واجب بالبدية).

أقول: هذا هو الوجه الثالث من الوجوه الثلاثة المذكورة لوجوب العملي العقلي النظري، وهو ظاهر، فإن الإنسان إذا نشأ في الناس ورأى اختلافهم في الأديان عرض له لذلك الخوف، فيجب دفعه. أمّا من نشأ في برية وشبهها، أو لم ينظر الاختلاف لغفلة أو اشتغال بمعيشة، فلا بد أن يحظر الله سبحانه بياله الخوف الموجب للمعرفة. والخطر إما بإلهام يخلقه الله فيه، أو بكلام بعض الملائكة يبعثه إليه.

قال: (تنبيه: علم من ذلك وجوب النظر؛ لأن المعرفة واجبة، والنظر طريق إليها ليس إلا، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. أمّا الأوّل فقد تقدّم. وأمّا الثاني فلأن النظر مولد للعلم؛ لحصوله عقبيه وبحسبه وكميته، / [[ص ١٤٩]] وتخلّف العلم النظري عن تاركه، ولولا ذلك لجاز تخلّفه عن فاعله، وحصوله لتاركه، وهو باطل ضرورة، فثبت أنه طريق إليها).

أقول: ما ذكره ظاهر الصحة.

وقوله: (ليس إلا)، معناه: لا غير، وذلك فن من صناعة البديع يُسمّى الاكتفاء، وهو أن تكون في العقل دلالة على بقاء الكلام، فيكتفي المتكلم بالدلالة العقلية عن ذكره.

وقد جاء منه في الكتاب العزيز الساموي: ﴿وَلَوْ أَنَّ قُرْآنًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كُتِبَ بِهِ الْمَوْتُ﴾ [الرعد: ٣١].

وفي الشعر:

/ [[ص ١٤٧]] إذا عرفت هذا فاعلم أن الواجب في الصغرى هو نفس الجزاء على الضروري.

أمّا العلم الذي جعل الشرط معلقاً به ففي وجوبه توقّف، من أنه لا يلزم من وجوب الجزاء وجوب العلم به، ومن أن العلم بالجزاء شرط في وقوع الفعل ذي الجزاء، ووقوع الفعل واجب، وشرط الواجب واجب، فالعلم بالجزاء واجب. ولا يلزم من إيقاع الفعل مشروطاً بعلم الجزاء كون الإيقاع للجزاء حتى يخرج به عن الإخلاص، بل يكون العلم باعثاً على الفعل كما في المرغبات السمعية، وعند فعله يقصد القربة التي هي موافقة الإرادة لا غيرها.

قال: (الثاني: أن كلاً من شكر المنعم ودفع الخوف واجب، ولا يتم إلا بالمعرفة على الوجه المذكور، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب).

أمّا وجوب الشكر والدفع فضروري، وأمّا توقّفه على المعرفة؛ فلأن تلك الآثار الحاصلة من الحياة والقدرة وتوابعها من المنافع، إمّا أن تكون نعمة فيجب الشكر، أو نقمة فيجب الدفع، وذلك محال معرفته بدون المعارف المذكورة. وأمّا الثالث فظاهر).

أقول: هذا هو الوجه الثاني من الوجوه الثلاثة المذكورة لوجوب العملي العقلي النظري.

أمّا وجوب الشكر والدفع فضروري كما ذكر.

أمّا توقّفه على المعرفة المقدم ذكرها؛ فلأن ما قصده الفاعل بتلك الآثار من كونها نعماً أو نقماً لا يعلم إلا بها. فإذا عرف الباري تعالى وصفاته كماله وتنزيهه عن القبيح وغير ذلك عرف أنها نعم، فيجب الشكر ضرورة. وإن عرض له وسوس شيطانية جذبتة إلى اعتقاده تعالى على خلاف ذلك حتى جوز أنه قصد بالآثار الإضرار، وجب الدفع ضرورة، فتجب المعرفة، وهي نتيجة ما ذكر.

ولم يُصرّح بها لظهورها لوجوب ما لا يتم الواجب المطلق إلا به، وهو الثالث المذكور.

/ [[ص ١٤٨]] وعدّ المصنّف من الآثار الحياة والقدرة وتوابعها، وعنى بالتوابع ما يتوقّف حصوله عليها، فإن من توابع الحياة الإدراكات الباطنة والظاهرة والانتفاعات الخارجة؛ إذ لولاها لانتفى ذلك كله. ومن توابع القدرة منافع المعاش والمعاد، مع أن القدرة من توابع الحياة.

لا أنتهي لا أنثي لا أرعوي

ما دمت في قيد الحياة ولا إذا
قوله: (النظر مولد)، هذا مذهب جماعة. وقال آخرون: يحصل
العلم عقبيه التزاماً، وآخرون: بالعادة، ويجوز عدمه. وقال فخر
الدين: لا يجوز عدمه.

واستدلَّ المصنّف على التوليد بوجوه:

الأول: حصول العلم عقبيه، وهذا كما يدلُّ على التوليد يدلُّ
على الالتزام.

الثاني: حصول العلم بحسبه، أي بحسب النظر وعلى وفقه،
وذلك أن من نظر في حدوث العالم حصل له دون علم الطبيعة
وغيره، وهذا أيضاً يدلُّ على الالتزام. واعلم أن لفظة (حسبه) -
مفتوحة السين - ومعناها ما ذكرناه، والتي بسكون السين معناها
/ [[ص ١٥٠]] الاكتفاء، ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ﴾
[الأنفال: ٦٤]، أي كافيك.

الثالث: كميته، ونعني بها أن العلم يكثر بكثره النظر ويقلُّ
بقلته، كالألم يكثر بكثره الضرب ويقلُّ بقلته، فعلم بالاستقراء
تولده له، وهو أيضاً دالٌّ على الالتزام.

الرابع: أن العلم النظري لا يحصل لمن ترك النظر، ويحصل لمن
نظر.

وفيه دلالة على سببته، ولو انتفت السببية لجاز العكس،
والبدية تأباه، وهذه الأدلة علمت صحتها بالاستقراء التام، وهو
حجة.

فإن قيل: يجوز حصول العلم برياضة وشبهها، فلا يكون
الاستقراء تاماً فلا يكون حجةً.

قيل في الجواب: إنَّ الحاصل بها ذكرت ليس علماً نظرياً،
والكلام فيه ليس إلا، وسيأتي نفي غيره من الطُّرق.

قال: (وأما انتفاء غيره من الطُّرق؛ فلأنَّ المعرفة ليست شيئاً
من أقسام الضروري، وما ليس بضروري نظري قطعاً. وأما
الثالث فقد مرَّ.

ومن زعم حصول المعرفة بغير نظر فهو كمن رام بناءً من غير
آلات، وكتابةً من دون أدوات).

أقول: المعارف منحصرة في الضروري والنظري؛ لأنَّها إن
افتقرت إلى طلب فنظري، وإلا فضروري. فكلُّ علم أخرج من أحد
القسمين دخل في الآخر؛ للحصر المذكور؛ فلهذا قال: (قطعاً).

والثالث: الذي مرَّ، هو وجوب ما لا يتم الواجب بدونه. ثمَّ
استظهر المصنّف على نفي غيره من الطُّرق بأن قال: (من زعم
حصول معرفة بغير نظر فهو كمن رام بناءً من غير آلات، وكتابةً
من دون أدوات)، فكما أنه يستحيل بناء بغير أحجار وأخشاب،
وكتاب من غير كواغد وأقلام، ونحو ذلك من الصنائع، فكذا
يستحيل / [[ص ١٥١]] حصول علم بغير نظر؛ لأنَّه من الأمور
الصناعية المتفكرة إليه، ولا أرى يعاجم في ذلك إلا من غالبه هواه
وجانبه هداه.

قال: (المبحث الثالث في وجه السمعى. ولا ريب أن بعض
السمعيات قد يكون وجوبه وجهاً لوجوب بعض آخر، كالصلاة
الموجبة للطهارة، فجاز أن يُطلق على ذلك أنه وجهه. فالكلام في
مطلق الواجبات والسُنن والقبايح والمكروهات السمعية.
والمراد بالوجه هنا، الغاية التي لأجلها كان ذلك الحكم. وقد
اختلف العلماء فيه على أربعة أقوال مأخذها ما سلف).

أقول: هذا هو المبحث الثالث الموضوع لتفصيل الوجه.
واعلم أن كلَّ شيء وجب لغيره جاز إطلاق اسم الوجه على
ذلك الغير كالطهارة الواجبة للصلاة، وتصفية المغشوش للزكاة،
إلى غير ذلك.

والكلام هنا في الأحكام الأربعة السمعية.
وقيد بلفظة (هنا) أي في وجه السمعى؛ ليُخرج وجه العقلي
الضروري والنظري، وقد عرفته ثمة.

والأقوال الأربعة: اللطف، والشكر، والأمر، واللطف في
المصلحة والمفسدة، وسيأتي إيضاح ذلك في بابه.

وقوله: (مأخذها ما سلف)، يريد بما سلف ما تقدّم في الفصل
الثالث في غايته. فالقرب والبعد من الطاعة والمعصية العقليتين
مأخذ اللطف، والفوز بالاعتراف بالنعمة مأخذ الشكر، وموافقة
إرادة الله تعالى مأخذ الأمر.

ومأخذ الرابع قوله: (ولمّا كان السمعى) إلى آخره، فليُراجع
من هناك.

قال: ((المذهب الأول - مذهب جمهور العدلية من الإمامية
والمعتزلة - : / [[ص ١٥٢]] أنه اللطف في التكليف العقلي مطلقاً
انبعاثاً وانزجاراً. فالغاية في الواجب السمعى اللطف في الواجب
العقلي، وفي الندب السمعى الندب العقلي، أو زيادة اللطف في
الواجب العقلي؛ فإنَّ الزيادة تُوصف بالندب، وفي ترك القبيح

نعم لا يكون هذان علّة في إيجابه، فإنّ المتوسّل إليه إذا عرّاه عن الوجوب عريت وسيلته عنه بل يكون الوجه في إيجاب السمعى فعل الواجب أو ترك الحرام العقليّين وإن كان لطفاً في المندوب والمكروه إلاّ أنّه بالتبعيّة فلا مدخل لهما في عليّة وجوبه. وكذا الكلام في ترك الحرام يكون لطفاً في ترك حرام عقلي، أو فعل واجب عقلي، وإن تبعه الآخرا.

ووجه الندب جاز أيضاً كونه لطفاً في فعل ندب عقلي، أو ترك مكروه عقلي، وكذا ترك المكروه.

ويجوز أيضاً كون فعل المندوب وترك المكروه لطفين لفعل واجب وترك حرام.

نعم لا يجوز أن يكون الوجه في شرعيّتها هو هذه اللطفيّة، وإلاّ لكانا واجبين؛ لأنّ اللطف الواجب واجب فيرتفع المندوب والمكروه السمعيان.

إذا عرفت هذا فقال هؤلاء: إنّنا وجدنا من لازم السمعيات المذكورة قرّبه ذلك إلى العقليّات الموضوعيّة، ومن لا فلا، بل الواقع له البعد عنها. ولمّا كان اللطف مقرّباً كانت السمعيات منه، لما عرفت.

/ [[ص ١٥٤]] قال: (ولا نعني بذلك أنّ اللطف في العقلي منحصر في السمعيات؛ فإنّ النبوة والإمامة ووجود العلماء والوعد والوعيد بل جميع الآلام يصلح للألطف في العقليّات أيضاً، وإنّما هو نوع من الألفاظ الواجبة يكاد أن يكون ملاكها؛ فإنّ النبيّ والإمام والعالم إنّما يدعون إليه، والوعد والوعد إنّما يتوجّهان عليه).

أقول: ليس في كون السمعيات لطفاً نفيّاً لغيرها؛ فإنّ تلك الأمور مقرّبة إليها ومحثّة عليها فتكون ألقافاً فيها.

وملاك الشيء ما يندرج الشيء فيه ويرتبط به ويأتي عليه، وهو كذروة الشيء وسنانه، ولهذا فإنّ النبيّ ﷺ فيما رواه الترمذيّ لمّا عدّ لمعاذ خصال الخير قال: «ألا أخبرك بملاك ذلك؟»، قلت: بلّ يا رسول الله، فأخذ بلسانه، وقال: «كفّ عليك هذا».

والتكليف السمعى نوع من تلك الألفاظ المذكورة يقارب أن يكون ملاكها أي شدّها ورباطها، وبه يتمّ وصولها، ويؤكّد حصولها؛ فإنّ الأئمّة إنّما يدعون إليه، فتكون لطيفيّتهم متفرّعة عليه.

والوعد والوعد إنّما يتوجّهان على ترك امتثاله، ويعني به في طرف الوعد ترك امتثال ما مئع من نقيضه.

السمعى ترك القبيح العقلي، وفي ترك المكروه السمعى ترك المكروه العقلي، أو زيادة اللطف في ترك القبيح، بمعنى أنّ الممثل للسمعى أقرب من العقلي، وغيره أبعد).

أقول: المذهب: موضع الذهاب كالمسلك والمربط، وقد اشتهر في السير القلبي. ويُراد فيه الوجه، فيقال: أيّ الوجوه انتجعت أيّ أيّ المذاهب اعتقدت.

والجمهور - بضمّ الجيم - : هم الأكثرون ممّن أضيفوا إليه. والعدليّة: كلّ من حكم بعدل الله وحكمته وتنزيهه عمّا لا يليق برحمته.

و(من) هنا للتبيين، مثل: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ﴾ [الحجّ: ٣٠].

والإماميّة: فرقة عظيمة من الشيعة، وهم القائلون بإمامة عليّ ابن أبي طالب ؑ.

والمعتزلة: ينسبون إلى واصل بن عطاء الغزال، اعتزل مجلس الحسن البصري عند مخالفته إيّاه في القول بالمنزلة بين المنزلتين.

واللطف: ما قرّب من شيء وحثّ عليه ولم يكن ملجئاً إليه. إذا جاوزت هذا فذهب المذكورون إلى أنّ الوجه - أي الغاية -

في التكليف السمعى هو التكليف العقلي مطلقاً، يعني الضروري منه والنظري، وقد سلف تفصيلها، وليس المراد كون السمعى لطفاً في وجوب الضروري حتّى يلزم الدور، بل في العمل به؛ فإنّ ملازمة السمعى مقرّبة إلى فعل الصدق والإنصاف وغيرها. وكذا الكلام في العقلي النظري.

وأشار بالانبعاث إلى الواجب منه والندب، وبالانزجار إلى الحرام والمكروه، / [[ص ١٥٣]] فجعلوا لكلّ واحدٍ من

الأحكام الأربعة السمعية لطفاً في مآثله من الأربعة.

نعم يمكن أن يكون الندب السمعى شُرّع لزيادة التقرب من الواجب العقلي، ولمّا كانت تلك الزيادة غير واجبة على الحكيم تعالى، بل هي تفضّل منه، لم يُوصف المقرّب إليها بالوجوب، فكان مندوباً، وكذا الكلام في شرعيّة ترك المكروه السمعى.

أقول: إنّ كلّ واحدٍ من الأقسام السمعية المذكورة يجوز كونه لطفاً لمآثله من الأقسام العقليّة ومخالفه، فإنّ فعل الواجب جاز كونه لطفاً لترك الحرام، اعتبر قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ [العنكبوت: ٤٥]، ونحوه.

وكذا يجوز كونه لطفاً لفعل مندوب أو ترك مكروه.

المبدل، كخصال بعض الكفارات لَمَّا قام بعضها مقام بعض لم يجب الجميع، ولم يسقط الجميع؛ إذ لو وجب الجميع لزم العبث في الزائد، ولو سقط الجميع خرج الواجب عن وجوبه.

إن قلت: فعلى هذا ينتفي الترتيب من بعض الكفارات، فإنَّ كفارة رمضان خصاها خصال كفارة الظهر، مع تخيير الأول وترتيب الثانية، فإن دلت الرضائية على تساوي الخصال الموجب للتخيير، دلت الظهارية على عدمه الموجب للترتيب، فيكون الشيء الواحد مساوياً لغيره ومخالفاً له، وهو جمع بين المتناهين.

قلت: التساوي والاختلاف هنا ليسا ذاتيين حتى يكون جمعها جمعاً للمتناقضين، بل من أحكام عارضة مستندة إلى اختيار الموجب، فجاز أن يختار في أحد الموضوعين الترتيب، لعلمه بأنه أثقل فيه فيكون أرفع عنه، مع أنه يجوز أن يكون شيء مساوياً لشيء من وجه ومخالفاً له من آخر، كجزء العلم المتعلق بما تعلق به العلم على ما قيل في موضعه؛ فإن جزء العلم خالف جملة في الذات وساواها في التعلق، وهنا جاز أن يعلم للحكم أن الخصلة المتأخرة في المرتبة لا تقوم في المصلحة مقام المتقدمة إلا مع العجز عنها، ويعلم في المخيرة قيامها في المصلحة مقامها، وإن كانت الأخرى مقدورة، وليس للحصر اعتراض على التمام كما جرى لموسى عليه السلام مع الخضر عليه السلام حيث قبح في معرفته ما حسن للآخر في حكمته.

قال: ([المذهب] الثاني: مذهب أبي القاسم الكعبي، وهو أنه الشكر لنعم الله سبحانه. ولا نعني به انحصار طريق الشكر فيه، بل على معنى أنه نوع من الشكر، بل أشرف أنواعه؛ فإن الشكر يُطلق على الاعتقاد المتعلق بأن جميع النعم من الله سبحانه كلياًتها وجزئياتها).

أقول: هذا هو المذهب الثاني من الأربعة، وهو أن الوجه في التكليف السمعي هو الشكر لنعم الله، ومحال الشكر ثلاثة: الاعتراف الجناني، والنطق اللساني، والعمل / ([ص ١٥٧]) الأركاني، فلهذا لم ينحصر الشكر في السمعي.

وقوله: (بل أشرف أنواعه) فيه شك؛ فإن الاعتراف بالنعم يلزمه اعتقاد وجود المنعم وحصوله على صفات الكمال ونعوت الجلال، ومنها العدل المستلزم لنصب الرؤساء ووضع التكليف المؤدّي إلى أحسن الجزاء، وذلك هو الإيذان الموجب لسكنى الجنان، وعمل الجوارح موجب لارتفاع الدرجات.

وقوله: (إننا يدعون إليه، وإننا يتوجّهان عليه) من الحصر المشار إليه بلفظة (إننا) نظر؛ فإن الآداب العقلية النظرية من مكارم الأخلاق، وغيرها يدعون أيضاً إليها، وأكثر التوعّادات معلق عليها، فعلى المعارف العقلية الخلود في جنات النعيم، وعلى أضدادها الخلود في طبقات الجحيم.

إن قلت على الأول: إنهم لما دعوا إلى ما ذكرت صار بدعائهم في القسم السمعي، وكذا الكلام في المعارف وأضدادها.

/ ([ص ١٥٥]) قلت: على الأول يلزم الدور حيثئذ؛ لأنه إذا لم يصير سمعياً إلا بدعائهم، وهم لا يدعون إلا إلى سمعي لزم ذلك.

وعلى الثاني يلزم نفي تعذيب من غفل ومات قبل السمع؛ لكون العذاب معلقاً بالسمع لا به.

ولقد حُقق في أن وجوب النظر عقلي، وهذا واضح لا غبار عليه، ولا إشكال يُعتري إليه.

قال: (فإن قلت: فإذا يقوم غيره من الألفاظ مقامه، فلا يجب. قلت: ظهر ممّا بيّننا أن جميع الألفاظ متعلقة به، ومردّها إليه، فيمتنع قيام غيره مقامه).

أقول: هذا ظاهر على ما بيّن، وأنت قد عرفت أن وجود المرشدين والتوعّادات للفاعلين قد تعلقاً بغير السمعي فلا يستقيم بناؤه عليه؛ لعدم الأساس فيه.

والأسد أن يقال: لو قام غيره مقامه لما تعيّن، لكنّه تعيّن بالإجماع، ولا دور.

ينتج أن لا يقوم غيره مقامه، وذلك أن تعيينه إن كان له علة فلا يُعقل سوى عدم قيام غيره مقامه، وإن كان لا لعلّة كان عبثاً لا يصدر من الحكيم تعالى.

قال: (ومن هنا يُعلم السرُّ في الواجب والمستحبّ المخيرين؛ فإنه لَمَّا كان المقصود اللطف، وهو حاصل في كلٍّ من الخصال بلا مزية لإحدهما على الأخرى، لم يكن لإيجاب الجميع معنى، ولا لترك إيجاب شيء سبيل، فتعيّن التكليف على طريق التخيير).

أقول: ظهر من عدم قيام غير السمعي مقامه تعيينه، ولسنا نبني عدم قيام غيره أيضاً مقامه على تعيينه ليلزم الدور، بل قد عرفت مبناه؛ لأنه لو كان له بدل لكان وجوبه تخييراً لا تعييناً لكنّه ليس تخييراً فلا يكون له بدل، فإنّ البدل الاختياري يقوم / ([ص ١٥٦]) مقام المبدل بلا ضرورة، فلا سبيل إلى تعيين

وليكن النظر في عظمته وجلاله سبباً إلى التصديق بزيادة كماله.

وينظر بالجلال، على معنى أنه يجعله آله في تحصيله إليه من حيث الإجمال والتحصيل، لا من حيث التفصيل.

وينظر منه، أي يجعل مبدأ نظره من الجلال على معنى الانتقال من المطالب إلى المبادئ معتقداً أنها يظفر به صائر منه وفائض عنه.

وينظر إلى الجلال، بمعنى ترجيع النظر كرتين بعد تحصيل المنظور فيه؛ ليرسخ في القوة العاقلة.

وينظر عليه، بمعنى معتمداً في نظره في الجلال عليه متبرئاً من الحول والقوة إلا إليه.

(ويحذف غيره من درجات اعتباره حتى رجاء جنته وخوف ناره)، اللذين هما سبيل العبد والأجير، بل لا يوجه ذلك إلا إلى

العليّ الكبير سبحانه وتعالى عما يشركون.

/ [[ص ١٥٩]] قال: (ومن هنا قال العالم الرباني القدسي عليّ وارث النبيّ (عليهما أفضل الصلاة والسلام): «ما عبدتك طمعاً في ثوابك، ولا خوفاً من عقابك، بل وجدتك أهلاً للعبادة فعبدتك»).

أقول: إنّما سمّي أمير المؤمنين عليه السلام العالم الرباني؛ لأنّ أُنهار الفضائل في الدنيا من بحور فضائله، ورياض التوحيد والعدل من بساتين خطبه ورسائله، وقد جمع ما تفرّق فيها وتشعب منها في كلمتين وجيزتين فقال: «التوحيد ألاّ تتوهمه، والعدل ألاّ تتهمه». ومن تتبّع كلامه في نهج البلاغة عشر منه على أصول الدراية الدينيّة، وعبر عن الأقوال في الغواية الجاهليّة.

وقد اشتهر تمدّح الإمام عليّ بميراثه لعلوم النبيّ صلى الله عليه وآله بقوله: «علّمني رسول الله صلى الله عليه وآله ألف باب من العلم انفتح لي من كلّ باب ألف باب». وقد صرّح في كلامه بأنّ عبادته خالصة لوجهه لا يشوبها الطلب لثواب، ولا الهرب من عقاب.

قال: (قال الله تعالى: ﴿رِجَالٌ لَا تُلْهِهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ﴾ [النور: ٣٧]، وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ﴾ [المنافقون: ٩]، وروى هارون بن خارجة عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام أنّه قال: «العباد ثلاثة: قوم عبدوا الله تعالى خوفاً فتلك عبادة العبيد، وقوم عبدوا الله تعالى لطلب الثواب فتلك عبادة الأجراء، وقوم عبدوا الله تعالى حباً له فتلك عبادة الأحرار، وهي أفضل العبادة»).

ولمّا كان دخول الجنة أصل النعم كان الموصل إليه - وهو الاعتراف - أحقّ بالشرف الجسيم؛ فإنّ الأشرفيّة هنا ليست لذاتها، بل لما هو مسبّب عنها فكلمة الموصل إليه أجلّ وأعلىّ كان الموصل بالشرف أحجى وأولىّ.

(وكليّات النعم): أنواعها وأجناسها، و(جزئياتها): أصنافها وأشخاصها، ﴿وَأِنْ تَعَدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا﴾ [إبراهيم: ٣٤]، فلا تقنطوا من رحمة الله ولا تقصوها.

قال: (ويلزمه أمور ثلاثة: [اللازم] الأوّل: شغل النفس بالفكر في عظمته، والتصور لجلال نعمته، والعزم والانبعث الدائم إلى طاعته، وابتغاء مرضاته، وصيانة السرّ عن الاشتغال بتصور غيره فضلاً عن التصديق به، إلا من جهة أنّه منسوب إليه وفائض عنه).

أقول: يلزم الشكر - وهو الاعتقاد القلبيّ لنعم الله - ثلاثة أشياء: هي شغل النفس بالفكر في عظمته، وشغل اللسان بتتزييه عمّا لا يليق به، واستخدام القوى فيها أمر به؛ فإنّه من لازم الاعتقاد المذكور، ونظر في جمال ذاته المطلق، وغنائه المطلق، وعظم نعمه التي لا يقدر العادون قدرها، وعزم على طاعته متى حضرت، وانبعث على فعلها إذ حصلت، وابتغى بذلك رضاه، وصان نفسه عن اشتغالها بتصور ما سواه فضلاً عن التصديق بما سواه، أي للحكم ببعض ما سواه على بعض. نعم، يستثنى من ذلك أنّ ما سواه منسوب إليه بالعبوديّة، وفائض عنه بالمخلوقيّة، فإنّه يعلم أنّه إذا نظر إلى غيره / [[ص ١٥٨]] من هذين الوجهين لم يكن منصرفاً عن النظر إليه تعالى، بل ذلك من جملة العلم بربوبيّته وكمال إلهيّته.

ولهذا قال: (وهنالک يستوعب جلال الله سبحانه الفكر بحيث يصير مقصوراً عليه ليس إلا، ويصير همّ العاقل شيئاً واحداً، وغايته ذلك الشيء، فينظر فيه، وبه، ومنه، وإليه، وعليه، ويحذف غيره من درجة الاعتبار حتى الجنة والنار).

أقول: (وهنالک) يعني عند شغل النفس بالأمور المذكورة. (يستوعب جلال الله سبحانه الفكر، بحيث يصير الفكر مقصوراً على الجلال. ويصير همّ العاقل شيئاً واحداً)، على معنى أنّه يرجع عن تفصيل تصوراتها إلى الجلال الموجب لها، حتى يكون الجلال هو الغاية المستحضرة والنهائية المعتمدة، ولم يبق له همّ ولا همّة سواه، ولم يوجه فكره إلا إلى ذكراه، (فينظر فيه) ليقف على مراتبه؛ ليصل بذلك إلى أعلى مطالبه.

ذكره، وألفاظهم موزونة إلا فيما يتعلّق به، وهو السرُّ في الأمر بالصمت إلا عن ذكر الله).

أقول: هذا اللازم الثاني وهو مسبّب عن شغل النفس بالفكر في عظمتها، فإنّ من لازمه لزمه شغل لسانه في تنزيهه وتحميده. ووجه الملازمة إنّما يحدث من اللسان وغيره من أفعال الجند الذين هم الجوارح، مسبّب عن أمر السلطان الذي هو القلب المعنيّ به العقل.

نعم ربّما يتوقّف للجوارح عمل بدونها نادراً كالمذر والعبث الصادرين عن السهو والغفلة، ويجب رفع (الراء) من (يفتر)؛ لأنّه خبر لا نهي، وشاهده (كما لم يفتر)، ولو كان نهيّاً كان (كما لا يفتر).

وقوله: (فهناك تصير ألسنتهم مخزونة) إلى آخره نتيجته دوام شغل اللسان فيما ذكر، وهي لازمه لزوماً بيّناً.

قال: (اللازم الثالث: استخدام القوى والأركان فيما أمر به من عبادته، بحيث لا يكون لها انقطاع ولا اضمحلال، فيشغل العين بالنظر في عجائب مصنوعاته، والبكاء من خشيته؛ لما يراه من التقصير في طاعته. والأذن بسماح كلامه العزيز لتلقّي أوامره ونواهي، والتفهّم لمقاصده ومعانيه. واليد / [ص ١٦٢] بالبطش فيما خلقها له من أمر بمعروف، أو نهي عن منكر، أو جهاد في سبيله، أو إعانة ضعيف، أو إغاثة ملهوف، أو وضع في محالّها من هيئات المصليّ. والرجل بالسعي في بقاعه التي أمر بالسعي إليها، ورغب في العكوف عليها. وأشرفها بيته وكعبته المقدّسة، وحرّم نبيّه (عليه أفضل الصلاة والسلام)، ومشاهد الأنبياء والأئمّة عليهم السلام، والجوامع والمساجد، ومجالس العلم، وزيارة الإخوان في الله تعالى. وإن لم يكن هناك ما يحتاج إلى البطش والتنقل، شغلها بالسكينة والوقار، مستشعراً في جميع ذلك عظمة بارئته وكمال منشئه، معتقداً أنّ جميع ذلك من أعظم نعمه وأكبر مننه فحينئذٍ يحتاج إلى أن يشكره على حسن توفيقه لشكره، وهلمّ جرّاً. ولما خطر هذا لداود (علي نبينا وعليه السلام) وناجى به ربّه، أجابه: «إذا علمت أن ذلك منّي فقد شكرتني».

أقول: هذا هو اللازم الثالث للشكر، وهو أيضاً مسبّب عن اللازم الأوّل؛ لما علمت في اللازم الثاني من ترتّب أفعال الجوارح الخارجة على البواعث الباطنة.

(الأركان) هنا هي الجوارح لا العناصر. و(القوى) هنا

/ [ص ١٦٠] أقول: الآيتان فيها حتّ على الذكر، وترغيب عن المال والأهل.

واعلم أنّ الذكر يُستعمل في معانٍ: منها: الذكر القلبي، وهو استحضار جلال الله وعظمتها في قلب عبده، وهو المراد هنا.

ومنها: إذا عرض له طاعة ذكر الله ففعلها له، وإذا عرض له معصية ذكر الله فتركها له.

ومنها: الذكر اللساني، وهو ترطيبه بالتحميد والثناء والتمجيد والدعاء.

ومنها: القرآن: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ﴾ [الأنبياء: ٢]. ومنها: الرسول: ﴿قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا ﴿٥٠﴾ رَسُولًا﴾ [الطلاق: ١٠ و ١١].

ومنها: أمير المؤمنين عليه السلام: ﴿لَقَدْ أَضَلَّنِي عَنِ الذِّكْرِ بَعْدَ إِذْ جَاءَنِي﴾ [الفرقان: ٢٩].

ومعنى الحديث ظاهر، غير أنّ القسم الثاني وهو عبادة الأجير يُفهم منه ثبوت واسطة ليس عبداً ولا حراً، والحقّ نفيها، بل الأجير كالعبد من وجهين:

الأوّل: أنّ رفق الطمع أدلّ من رفق العبوديّة لكنّه مجاز.

الثاني: أنّ الأجير مملوكة منافع كالعبد.

إن قلت: فعلى هذا يكون ذكر العبد كافياً عنه.

قلت: لفظ العبد إنّما ينصرف عند الإطلاق إلى المملوك نفسه، فهو حقيقة فيه، وعبوديّة الأجير مجاز كما عرفت.

أو نقول: هو محذوف المضاف وتقديره: [عبادة] العبيد كعبادة الأجراء، وهذا هو الأظهر.

ولا شك أنّ عبادة الأحرار أفضل العبادة؛ لعدم سائيّة الإخلاص، فهي من مراتب الخواصّ، وقد سلف مزيد كلام في هذا الفصل أمام الفصل الثالث بغير فصل.

/ [ص ١٦١] قال: (اللازم الثاني: وهو مسبّب عن اللازم الأوّل، وهو شغل اللسان بتنزيه الله تعالى عمّا وصفه

الظالمون، وتحميد بما حمده الحامدون؛ بحيث لا يفتر عن ذكر الله تعالى باللسان كما لم يفتر عن ذكره بالجنان. قال الله سبحانه:

﴿يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفُتُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٠]

وصف الملائكة بهذا الوصف الشريف؛ لئيبه البشر على اقتفائه، ويتشرّفوا باصطفائه، فهناك تصير ألسنتهم مخزونة إلا عن

وعرصةً من عرصاتها، وإنَّ الله جعل قلوب أسخياء من خلقه وصفوة من عباده تحنُّ إليكم، وتحتمل المذلة والأذى فيكم، فيعمرون قبوركم، ويكثرون زيارتها تقرُّباً منهم إلى الله ومودَّةً لرسول الله أولئك يا عليُّ المخصوصون بشفاعتي، الواردون حوضي، وهم غداً زوّاري في الجنة.

يا عليُّ، من عمّر قبوركم وتعاهدها فكأنَّها أعان سليمان على بناء بيت المقدس، ومن زار قبوركم عدل ثواب سبعين حجةً بعد حجة الإسلام، وخرج من ذنوبه حين يرجع من زيارتكم كيوم ولدته أمه.

فأبشر وبشر أولياءك ومحبيك من النعيم وقرّة العين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر. ولكن حثالة من الناس يُعيرون زوّار قبوركم كما تُعيّر الزانية بزناها، أولئك شرار أمتي، لا تنالهم شفاعتي، ولا يردون حوضي».

ومن تكليف الرجل زيارة الإخوان؛ لقوله ﷺ: «لا تهاجروا، ولا تناجشوا، ولا تقاطعوا، ولا تباغضوا، ولا تدابروا، وكونوا عباد الله إخواناً».

وكلف الوجه بالسجود في قوله: «اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم وافعلوا الخير» [الحج: ٧٧].

وسياتي في الفصلين الأخيرين جانب من ذلك. فهذه مراتب الإيمان ومكملاته، فمن لقي الله موفياً كلّ جارحة بما فرض عليه فهو كامل الإيمان.

قال المصنّف: (وإن لم يكن هناك ما يحتاج إلى البطش والتنقل) يعني باليد والرجل (شغلها بالسكينة والوقار).

/ [ص ١٦٥] اعلم أنّ السكينة هيئة جسمانيّة تقتضي إفاضة الدعة على موطنها.

والوقار هيئة نفسانيّة، فلا تعطف هنا عليها إلا على القول بالترادف.

وقوله: (مستشعراً في جميع ذلك عظمة بارئه وكمال منشئه)، أي مستدركاً ذلك؛ فإن الاستشعار هو طلب الإدراك الذي هو العلم، فإذا اعتقد أن جميع ما حصل له في نفسه وجوارحه من أكبر نعمه احتاج إلى شكر جديد على هذا التوفيق بهذا الشكر، فإذا شكره على هذه النعمة الثانية كان الشكر عليها نعمة ثالثة؛ لتوفيقه وهكذا.

ويكفي في هذه المراتب اعتقاد أن النعم منه كما تضمّن الحديث السالف.

المنافع المركوزة فيها بحيث لا يُوصف الاستخدام بالارتفاع، فتوصف العبادة بالانقطاع.

وقد قسم الله سبحانه شعباً من مكتملات الإيمان على الجوارح. فكلف العين بالزجر عن الحرام، ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَعْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ﴾ [النور: ٣٠]، وبالنظر في آثار الأنام، ﴿أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ [الروم: ٩].

وكلف الأذن بالمنع من سماع كلام العاصين، ﴿وَأَمَّا يُنْسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ / [ص ١٦٣] الذِّكْرِ مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ [الأنعام: ٦٨]، ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾ [الزمر: ١٧ و ١٨]، ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ﴾ [الذين هم في صلاتهم خاشعون] وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ﴾ [المؤمنون: ١ - ٣].

وكلف اليد بالبطش فيما خلقها له من التطهير للصلاة في قوله: «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ» [المائدة: ٦].

وبالأمر والنهي في قوله: «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» [آل عمران: ١٠٤].

وبالجهاد [في قوله]: «فَإِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ...» الآية [محمد: ٤].

وبالإعانة والإغاثة في قوله: «وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ» [المائدة: ٢]، ونحوه.

وبالوضع من هيئات المصلي كمحاذاة الأذنين في التكبير والسجود، والركبتين في التشهد والركوع.

وكلف الرجل بالمشي في الطاعات دون المعصيات فقال: «وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا» [الإسراء: ٣٧]، «وَأَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَأَغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ» [لقمان: ١٩]، «وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ» [الحج: ٢٩]، «فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ» [الجمعة: ٩].

وأما حرم النبي ﷺ؛ فلقوله: «من حجَّ ولم يزرني فقد جفاني، ومن جفاني جفوته يوم القيامة»، ونحوه.

/ [ص ١٦٤] (ومشاهد الأنبياء والأئمة عليهم السلام)؛ فلما فيه من ذكر الله بذكر وسائطه، ولقول النبي ﷺ لعليٍّ عليه السلام: «يا أبا الحسن، إنَّ الله جعل قبرك وقبر ولدك بقاعاً من بقاع الجنة

وأقول: في الحكم بكونها لطفاً في الشكر نظراً؛ للزومه الدور، فإنه لا ماهية معقولة هنا، سوى الاعتقاد القلبي - الذي هو الاعتراف بالنعمة - ولوازمه الثلاثة، فتكون اللوازم لطفاً منه تستدعي سبقها عليه، وكونها لوازم تستدعي تأخرها عنه، وهو دور ظاهر.

إن قلت: لا نُسَلِّمُ أن تأخر اللازم على الإطلاق للزوم الجزء للكُلِّ مع تقدُّمه عليه.

قلت: هذا مسلَّم في اللازم الداخل، أمَّا الخارج فلا، واللوازم الثلاثة خارجة، فاستمرَّ الدور.

قال: (المذهب الثالث لجمهور الأشعرية، وهو أن الأحكام إنما شرَّعت لمجرد الأمر والنهي لا لغاية أخرى، بناءً على هدم قاعدة الحسن والقبح العقليين، وأن أفعال البارئ (جل ذكره) معللة بالأغراض، بل على عدم الحاجة إلى العبادة أصلاً).

أقول: هذا المذهب يمكن بناؤه على أصول أربعة:

/ [[ص ١٦٧]] الأول: أنه لما اعتقد الأشعري أن حكم العقل لا حكم له في التحسين والتقييح، وأن البارئ يفعل لا لغرض، وأن العباد لا حاجة بهم إلى العبادة، بل جوزوا مثوبة الجاحد وعقوبة العابد؛ لم يمكنهم عند ذلك أن يجعلوا للعبادة وجهاً سوى الأمر والنهي؛ لأنهم أسقطوا العلة العقلية، ولم يجعلوا الأوامر معللة بشيء منها.

قال: (ولعلَّ الباعث على هذا القول ليس هو هذا البناء، وإنما نظر إلى القول بالشكر فاستحقر جميع العبادات بالنظر إلى عظمة الله سبحانه وتعالى، وأنها لا توازي ذرة من جبال نعمه، ولا قطرة من بحار كرمه. ونظر إلى القول باللطف فوجده غير مطرد في حق من ثبتت عصمته، أو ظنَّ قيام غيره من الألفاظ مقامه، وسمع قوله تعالى: ﴿لَا يُسْتَلُّ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْتَلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٣]).

أقول: هذا [هو] الأصل الثاني الذي عليه مذهب الأشعري، وهو أنه نظر إلى المذهبيين السالفين فلم يرتضِ بهما، بل وجَّه الطعن إلى كلِّ واحدٍ منهما.

أمَّا الشكر: فإنه لا يوازي أقلَّ نعمة، ولا أصغر منه.

وأمَّا اللُّطف: فمن ثبتت عصمته، أو ظنَّ قيام غيره مقامه لا حاجة به إليه.

وسمع هذا القائل الآية الكريمة: ﴿لَا يُسْتَلُّ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْتَلُونَ﴾، فلو طلبنا لفعله وجهاً وغايةً لكان ذلك في معنى

قال: (وحيثُ نقول: هذه العبادات وخصوصاً الصلاة فإنَّها مشتملة على اللوازم الثلاثة المنبعثة عن الاعتقاد القلبي، ولا معنى للشكر عند الخاصَّة إلا ذلك. أو نقول: إنَّ الشكر يكون بفعل هذه الأمور أقرب إلى الوقوع وأبعد من الارتفاع، وهو معنى اللطف في الشكر. ولعلَّ القائل عنى ذلك، وهو في الحقيقة شعبة من المذهب الأوَّل؛ فإنَّ الأوَّل يزعم أنَّها لطف في التكليف العقلي مطلقاً، وهذا يقول بأنَّها لطف في نوع منه، وهو الشكر وإن لم يكن الشكر بعينه على المصطلح العامي. وبهذا التوجيه يُعرف حال بقيَّة الأحكام من حيث إنَّ الندب كالتكملة للفرض، واجتناب الحرام والمكروه يوجب صيانة اللوازم عن تطرُّق النقص. وهو مذهب (حسن).

أقول: قد عرفت أن اللوازم الثلاثة: شغل النفس بالفكر، واللسان بالذكر، والجوارح بالفعل. وظاهر أن العبادات مشتملة على اللوازم الثلاثة.

(ولا معنى للشكر عند الخاصَّة إلا ذلك)، يعني سوى اللوازم الثلاثة.

واعلم أن غاية الشيء من علله الخارجة عنه، فكيف يكون بين هذه اللوازم شكراً؟

والخاصَّة: هنا العلماء الشيعة وحدها، فإنَّ هذا المذهب مشهور عن الكعبي، وهو معتزلي المذهب.

/ [[ص ١٦٦]] أو نقول: فعلى هذه اللوازم يقرب من وقوع الشكر ويبعد من عدمه فيكون لطفاً فيه، ولعلَّ القائل - يعني الكعبي - عنى ذلك. وهذا شعبة من مذهب اللطف؛ لأنَّ صاحب اللطف جعل الوجه اللطف في العقلي مطلقاً سواء كان شكر نعم أم لا، وهذا جعله لطفاً فيما هو شكر خاصَّة.

والشكر في الاصطلاح العام: هو الاعتراف بالنعمة، ولما كان فعل التكليف السمعي لازماً له أطلق الكعبي عليه الشكر مجازاً واتساعاً.

فإذا توجه لك أن القيام بالواجب لطف في الشكر عرفت اللطف في الثلاثة الأخرى؛ فإنَّ الندب كالتكملة للفرض فيكون لطفاً مندوباً، إذا حملنا التكملة على ما لا يجب كما سلف.

(واجتناب الحرام والمكروه يوجب صيانة اللوازم) الثلاثة القلبي واللساني والجوارحي عن تطرُّق النقص، وهذا المذهب استحسنته المصنَّف رحمه الله.

لو قال الأشعري: وحيث لا لوجه البتة، أمر ولا غيره أمكن على أصله المتقدم ذلك.

/ [[ص ١٦٩]] تذييب: وقوله: (يشير بهما إلى قصر)، يريد أنه يشير إليهما، أي إلى إبطاهما، فكلامه ﷺ يشتمل على إيجاز الحذف كـ ﴿وَسئَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]، وعلى القلب كقول بعضهم: وإذا انبذت به الحصة رأيتَه

ينزو لوقعتها، طمور الأخیل

قال: (المذهب الرابع لبعض المعتزلة، أن الوجه هو ما يتضمّن ترك الفعل من المفسدة، وترك القبيح من المصلحة؛ وذلك لأن ترك العبادات مقرب إلى المعاصي، ومبعد من الطاعات العقلية، ولا نعني بالمفسدة إلا ذلك. وترك القبيح بالعكس، وهو معنى المصلحة. ولمّا كان الترك مستلزماً للمفسدة، وترك المفسدة واجب، ولا يتم إلا بزوال التارك الحاصل بالفعل أو عند الفعل، وجب الفعل. وكذلك نقول: ترك القبيح لطف، وكلّ لطف واجب، فيكون الترك واجباً، فيلزمه تحريم الفعل؛ لأنّه لا يحصل الترك الواجب عنده، لتنافيها).

أقول: هذا كلام مبيّن مستغن أكثره عن مبيّن. وإنّا قال: (ولا يتم إلا بزوال التارك الحاصل بالفعل، أو عند الفعل)؛ لأن حصول زوال التارك قد يكون مسبباً عن الفعل كفعل العلة الذي يلزمه المعلول، وقد يحصل عنده ولم يكن سببه - كأحد المعلولين الحاصل عند الآخر - وليس سبباً له، وهنا زوال التارك حاصل بالفعل، أو عند الفعل. والمعنى أن ترك المفسدة لا يقع إلا بزوال ترك الفعل، وزوال التارك لا يقع إلا بالفعل فيجب. وكذا الكلام في ترك القبيح، فإنّه لمّا كان واجباً لكونه لطفاً حرم نقيضه وهو الفعل.

قال: (وهو في الحقيقة ضغث من المذهب الأول، إلا أنه لم يجعل نفس / [[ص ١٧٠]] فعل الواجب لطفاً، بل به يحصل اللطف، وفعل القبيح ليس لطفاً في القبائح العقلية، بل تركه لطف في الواجبات العقلية).

أقول: (الضغث) ملء الكفّ من حشيش أو شماريخ ونحوها، ونعني به هنا بعضاً من جملة.

وهذا القول نوع من اللطف، لكنّ القائل باللطف جعل نفس فعل الواجب والندب وترك الحرام والمكروه لطفاً في العقل. وهذا جعل الفعل سبباً في اللطف الذي هو زوال التارك، فإذا زال

السؤال، ونحن نقول: لا يلزم من عدم موازاة الشكر للنعم عدم كونه وجهاً؛ ويكون بحسب المقدور والميسور، وما خرج عن ذلك خصّ المقدور عنه بمنفصل عقلي، والعصمة لمّا كانت لطفاً يفعلها الله بالملكفّ جاز كون العبادة سبباً في ذلك اللطف، أو قسمياً من السبب، ومن ظنّ غناه عنه بغيره لا تنفعه الآية؛ [ولمّا لم يوصله إلى المطلوب فيه، لم يعتقد الغنى عنه. وقد تقدّم حصر اللطف فيه.

و﴿لَا يُسئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ ليس نهياً؛ لعدم الجزم فيكون خبراً، فإن تعلّق بدار الدنيا / [[ص ١٦٧]] لزم الكذب في خبره تعالى؛ لأنّ من جعل الأوامر وجهاً فقد سُئِلَ عندهم، وإن تعلّق بدار الآخرة لم يدلّ على نفي السؤال، فلا تنفعه الآية في إسقاط اعتبار. قال: (أو تكافأ عنده الوجهان المذكوران، فرجع بصره خاسئاً وفكره حسيراً، فاقتصر على مجرّد الأمر والنهي اللذين لا يعلم غايتهم).

أقول: هذا هو الأصل الثالث الذي يمكن بناء مذهب الأشعري عليه، وهو أنّه لمّا لم يحكم ببطلان شيء من المذهبين السالفين، بل قام كلّ منهما عنده في حيّز الرجحان اقتصر كذلك على مجرّد الأمر والنهي؛ لعدم علمه لغايتهم، لا لأنّه لا غاية في نفس الأمر لهما، بل قصرت عنها بصيرته، وحسرت لدهيما فكرته، فعظمت فيها حيرته. والفرق بين هذا الأصل وما قبله أنّ هذا مبنيٌّ على قيام كلّ من المذهبين، والأوّل على القدرح فيهما من الجانبيين.

قال: (ويمكن أيضاً أن يشير بهما إلى قصر العبادة على التوجّه إلى المعبود؛ فإنّ اللطف والشكر وإن كانا بالقرب إليه إلا أنّ إسقاط الوسائط من البين أقرب).

أقول: هذا هو الأصل الرابع الذي يحتمل بناء مذهب الأشعري عليه؛ فإنّه لمّا كانت العبادة تُقرب إلى اللطف على المذهب الأوّل، وإلى الشكر على المذهب الثاني، وهما يُقربان إلى الله سبحانه وتعالى كان إسقاطهما من صرحه الاعتبار أولى؛ لأنّه أقرب إليه تعالى، ولهذا كانت عبادة الأوثان كفراً، وإن تقربوا بها إليه كما حكاها الكتاب العزيز في قوله: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ [الزمر: ٣].

ونحن نقول: على هذا إذا حكمنا بأنّ وجوب السمعيات لمجرّد الأمر واعتبرنا مجرّد الأمر وجهاً فقد أدخلنا الوسطة. نعم،

و(الاقترام): الدخول على الشدة. ونعني بـ(التبعات) ذوات التبعات، وهو من إيجاز الحذف، وهو ما يتبع الإنسان عليه ليستوفي منه.

فالغرض الذاتي عند هذا القائل ترك أعمال الشهوة والغضب. وترك العبادات ينافي ذلك الترك، والمنافي لا يجتمع مع منافيه، وبفعل العبادات يحصل ذلك الترك، فوجب الفعل أو ندب.

ونحن نقول هنا: إن مقتضى الطبع مرسل في المهالك، وفعل العبادات موجب لدفع ذلك فيجب؛ إذ آلة الواجب واجبة، وسقط وجه الندب على ما قرّر صاحب هذا المذهب، فإن المهلكات والتبعات لا تتصور عند ترك الندب حتى تدفع بفعله. نعم يثبت وجهه على المذهب الأول أنه لطف في فعل الندب العقلي.

قال: (ولعل صاحب هذا الرأي ممن يرى أن المطلوب في النهي إنما هو إيجاد الضد؛ بناءً على أن الترك غير مقدور، وهذا القدر يصلح أن يكون / [[ص ١٧٢]] متمسك أصحاب هذين المذهبين الأخيرين. فلنذكر حجة من قبلهما).

أقول: لما كان المقصود بالذات ترك المقتضيات، والترك لا يكون أثراً، فكان الأثر فعل العبادات. والمنع من تعلّق القدرة بالأعدام المعتزلة إلا أبا الهذيل منهم فإنه يقول بجوازه، وقد حُقق في الأصول.

واختلف البهشميان في جواز خلو القادر من الأخذ والترك، فجوّزه أبو هاشم، ومنعه أبوه، فعلى جواز الخلو الأخذ والترك ضدان - كما ذكر المصنّف - وعلى عدمه نقيضان.

قال: (وقد احتجّ الأولون بوجهين: الأول: أن معنى اللطف حاصل فيها فيكون لطفاً. أمّا الصغرى؛ فللعلم الضروري بقرب المتصّف بها من الطاعة وبعده من المعصية. والكبرى ظاهرة).

أقول: احتجّ القائلون باللطف بوجهين: أحدهما المي، والآخر حُلُفي.

فالأول قال: (معنى اللطف حاصل فيها)، وهذه صغرى دليل حُدِّت كبراه لظهورها، وهي: وكل ما حصل فيه معنى اللطف فهو لطف.

ينتج من الشكل الأول أن العبادات لطف، وبين الصغرى بأن الضرورة قضت بقرب من اتّصف بها من الطاعة وبعده من الطاعة وبعده من المعصية. والكبرى غنيّة عن البيان.

الترك حصل منه زوال المفسدة التي هي القرب من المعصية والبعث من الطاعة.

ولم يجعل هذا ترك القبيح السمعي لطفاً في ترك القبيح العقلي، بل جعله لطفاً في الواجب العقلي؛ لأنه قال: ترك القبيح لطف في حصول القرب من الطاعة والبعث من المعصية العقليين اللذين هما المصلحة المذكورة.

وقوله: (وفعل القبيح ليس لطفاً في القباح العقليّة)، الذي أظنّه فيه أنه وقع من غلط الكتّاب، فإن أصحاب اللطف لم يجعلوا فعل القبيح لطفاً، بل تركه لطفاً في ترك الحرام كما قرّر المصنّف ذلك عنهم.

قال: (ولعلّه نظر إلى مذهب الشكر بعين من قبله، وإلى مذهب الأمر والنهي بعين الهدم، ورأى غلبة القوى الشهويّة والغضبّيّة على نوع الإنسان بحيث لو خُلّي وطبعه لجمح به في المهالك باتباع مقتضى الشهوة والغضب المعبر عنها بالحرام والمكروه. وترك الأفعال الحسنة معدّ لذلك، ومسّط عليه، فجعل تلك الأفعال قيوداً له، لئلا يرتطم في المهلكات ويقتحم في التبعات، فكان الغرض الذاتي عنده ترك مقتضى الطبع، وترك العبادات ينافيه، فكان الترك منافياً للغرض، فوجب أو ندب الاشتغال بالفعل المحصّل للترك المذكور).

/ [[ص ١٧١]] أقول: كأنه نظر إلى مذهب الشكر بعين أهل اللطف، وقد سلف كون هذا المذهب ضغناً من اللطف، فلم يرتضِ الشكر.

ونظر إلى مذهب الأشعريّة فرآه مشتتلاً على هدم تحسين العقل وتقييحه، وهدم تعليل أفعال الباري بالأغراض، وهدم كون الأفعال حسنة وقبحة لوجوه تقع عليها، فلم يرتضه لفساد مبناه عنده.

وقوله: (ورأى) إلى آخره، إشارة من المصنّف إلى أن هذا لم يرتضِ اللطف على الوجه المرتضى للأولين كما عرفت، بل قال: (القوة الشهويّة) المؤدّية إلى مناسبة الحيوان الأعجم.

و(الغضبّيّة) المؤدّية إلى مناسبة السباع لو خُلّي طبعه بها أوقعه في الحرام والمكروه اللذين هما مقتضاهما.

ورأى (ترك الأفعال الحسنة معداً لذلك) الاتّباع ومقوّياً عليه، فجعل الربّ الحكيم (تلك الأفعال قيوداً) لذي الطبع.

(لئلا يرتطم في المهلكات)، أي يرتبك عليه أمره، فلا يقدر على الخروج منه.

العلم به عدمه. ويجوز الجمع؛ لعدم المنافاة بينها؛ إذ يجوز اشتغال كل عبادة على كل واحد منها، والنقيضان لا يجتمعان، ولا يرتفعان.

وقد أبطلوا مذهب الأمر والنهي بأمرين اثنين:

[الأمر] الأوّل: قولهم: (مذهب الأمر والنهي بناءً على ما سلف)، يعنون به هدم تحسين العقل وتقييحه، وهدم تعليل أفعاله تعالى بالأغراض، وأنه لا وجه للفعل يوجب حسنه أو قبحه. قالوا: (ونحن نقول: إنهما فرع الوجه، فلا يكونان مؤثرين فيه)، يعنون الأمر والنهي فرع الوجه، فإنه لولا اشتغال الواجب على الرجحان في نفسه والحرام على المرجوحية، لمكان تعلق الأمر بالأوّل والنهي بالثاني ترجيحاً من غير مرجح، فظهر بذلك فرعيتهما على الوجه فلو أثر في إسقاطه لسقطا؛ إذ كل فرع عاد على أصله بالإبطال عاد على نفسه به.

وأقول: للأشعري منع امتناع الترجيح بلا مرجح من المختار، فيسقط المبني، فيسقط الوجه، فيسقط الفرع. الأمر الثاني: لولا الوجه لجاز الانقلاب المذكور أيضاً، وهو محال عندهم.

/ [ص ١٧٥] ونحن نزيدهما ثالثاً، فنقول: لو كان الوجه مجرد الأمر لوجب المندوب، والتالي باطل ومثله المقدم. بيان الملازمة: وجود العلة فيه.

وليس لأحد أن يقول: الأمر حقيقة في الوجوب، مجاز في الندب؛ لأننا نقول: إننا اعتبرنا مجرد الأمر لا سواه.

قال: (وأما الترك؛ فلتوجه الخطاب بالأفعال، ولا شعور بالترك البتة؛ لأنه لو اعتبر لوجب بيانه قبل بيان الواجب والقيح، ضرورة تقدم العلة الغائية في التصور، ولكن لا يفرق بين الساهي والمصلي وبين الساهي عن الشرب والشارب إذا لم يفعلوا تركاً).

أقول: هذا إبطالهم للمذهب الرابع، وهو اللطف في الترك، وقد ذكروا لإبطاله أموراً ثلاثة:

الأوّل: الخطاب بالفعل ورد على المكلف من غير علم الترك. الثاني: (لو اعتبر الترك لوجب بيانه قبل بيان الواجب والقيح؛ ضرورة تقدم العلة الغائية في التصور).

وهذان الوجهان متحدان أو متقاربان، ومع ذلك فيها نظر، فإن كثيراً من غايات التكليف غير مشعور به للمكلف، كعدة

[قال]: (وعليه نبه البارئ (جلّ ذكره) بقوله: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلْفًا مِنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُدْهِنُ السَّيِّئَاتِ﴾ [هود: ١١٤]، / [ص ١٧٣] و﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ [العنكبوت: ٤٥]، و﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٨٣]، و﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾ [التوبة: ١٠٣]، و﴿وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُظْهِرَكُمْ لَئِيْمًا نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [المائدة: ٦]، و﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى ﴿٥﴾ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى ﴿٦﴾﴾... إلى قوله: ﴿لِلْعُسْرَى﴾ [الليل: ٥ - ١٠]، و﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ﴾ [المائدة: ٩١]، و﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ٢٠٠].

قوله: (وعليه نبه)، الضمير المستكن في (عليه) يعود إلى اللطف، أي نبه على اشتغال الصغرى على اللطف بالآيات المذكورة، وإنما أتى بلفظ (نبه) لأن الضروري قد يكون تصوّر أطرافه خفياً فيحتاج إلى كشف، فإذا كشف جزم الذهن بثبوت محموله لموضوعه من غير احتياج إلى وسط، واشتغال الآيات على اللطفية ظاهر بأدنى تأمل.

قال: (الثاني إبطال كل من الأقوال الأخيرة. أما مذهب الأمر والنهي؛ فلأنه بناءً على ما سلف، وعلى فقد وجه الفعل. ونحن نقول: إنهما فرع الوجه فلا يكونان مؤثرين فيه، وإلا لجاز الأمر بالقبيح فينقلب حسناً، والنهي عن الحسن فينقلب قبيحاً، وأنه باطل).

أقول: هذا شروع في إبطال كل من المذاهب الثلاثة، فإذا بطلت ثبت المذهب / [ص ١٧٤] الأوّل، وهذا هو قياس الخلف الذي عرفه المنطقيون بأنه: إثبات المطلوب بإبطال نقيضه. والخلف هو المحال. يقال: (سكت ألفاً ونطق خلفاً).

وتقريره هنا: لو صح شيء من المذاهب الأخيرة لزم المحالات الآتية ذكرها، وما استلزم المحال فهو محال، فالمذاهب الأخيرة محال، فإذا بطلت ثبت نقيضها وهو المطلوب.

وأنا أقول: إنه لا تناقض بين المذاهب الأربعة؛ لجواز الخلو منها أجمع، ويكون الوجه شيئاً آخر لا نعلمه، ولا يلزم من عدم

آخر يلزم منه سلب الآخر عنه، ثم تُبيّن الكبرى ممّا هو أبلغ من الدعوى؛ فإنّ الخلوّ من الشيء لا يلزم الإتيان بضدّه، وقد أتى بالضدّ في صلاة الحائض المنتقلة من الوجوب إلى التحريم، وأكل الميتة المنقلب من التحريم إلى الوجوب.

/ [[ص ١٧٧]] (ومن ثمّ تطرّق النسخ إلى السمعيات)،
يعنون لأجل انتقال الوجه ينتقل الحكم.

الرابع: يقبح في الشاهد إلزام فاعل النعمة شكر قابلها، فالبارئ سبحانه أولى، وهذا راجع إلى تحسين العقل وتبسيحه.

قال المصنّف: (وفي الجميع نظر. أمّا الأوّل؛ فلأنّه وارد في كلّ عبادة عقلية كانت أو نقلية؛ فإنّ فعلها مقرب من عبادة أخرى، وتركها مبعّد، مع أنّ وجوبها لا يكون معللاً بها، فلو صحّ هذا لزم تعليل كلّ عبادة بالأخرى، وهم لا يقولون به).

أقول: قد أورد المصنّف عليه السلام على حجة صاحب اللطف وعلى طعنه في باقي المذاهب إیرادات:

الإيراد الأوّل على الوجه الأوّل من وجهي اللطف: أنّ ما ذكرته من التقرير والتعبيد وارد في كلّ من أفراد العبادات العقلية والنقلية، فإنّ كلّ واحد منها مقرب من عبادة أخرى، وتركه مبعّد كذلك، مع أنّ وجوب كلّ فرد ليس معللاً بالآخر، فلو جعلّ التقریب والتعبيد علّة لزم تعليل كلّ فردٍ بآخر، قال: (وهم لا يقولون به).

واعلم أنّ هذا إلزام من المصنّف لأصحاب هذا المذهب وإلّا فليس من البعيد تعليل كلّ عبادة بأخرى، ومن تتبّع ذلك علمه.

قيل: لو كان السمعي لطفاً في العقلي لزم تقدّمه عليه؛ لوجوب تقدّم اللطف على الملطوف فيه، والتالي باطل فالمقدّم مثله، والملازمة ظاهرة.

وهذا الوجه رأيته في المنام بعد أن تجاوزت هذا المحلّ بأيّام، وبعد ذلك وجدته وعليه جواب أعتقده صواباً، هو أنّ السمعي لطف في وقوع العقلي من المكلف، لا في وقوعه عليه، والمتقدّم على السمعي هو التالي لا الأوّل، وقد سلف ذلك ممّا أيضاً عند ذكر اللطف.

قال: (وأما الآيات الكريمة؛ فإنّها تدلّ على حصول هذه الغايات عندها. وأمّا أنّ تلك الغايات هي العلّة الموجبة لأجلها فلا. والنزاع إنّما هو فيه).

/ [[ص ١٧٨]] أقول: حصول الشيء مع غيره قد يكون عنه؛

الصغيرة والياثسة، ويكون الانقياد إلى الموجب سجيّة في ذلك أبلغ.

وقوله: (ضرورة تقدّم العلّة الغائية في التصوّر)، إنّما هو في الربّ الملزم بالإقدام والإحجام، لا فيمن سقطت عليه الأحكام، وسيأتي المصنّف بالكلام في هذا المقام.

الثالث: لو اعتبرَ الترك لما وقع الفرق بين الساهي والمصليّ؛ لأنّها معاً غير تاركين، وفي رفع الفرق رفع وجوب الصلاة. ولما وقع الفرق أيضاً بين الساهي عن شرب الخمر وشاربه؛ لأنّها لم يفعلتا تركاً، وفي رفع الفرق رفع تحريم الشرب، وهما باطلان، فيبطل ملزومهما.

/ [[ص ١٧٦]] قال: (وأما الشكر؛ فلأنّه لغةً طمأنينة النفس على تعظيم المنعم، كما نقله بعض المتكلمين، أو الثناء على المحسن بها أولاه من المعروف كما ذكره اللغوي. وعرفاً الاعتراف بالنعمة مع ضرب من التعظيم؛ لدوران الشكر معه وجوداً وعدمًا. وظاهر مغايرة العبادة للمعنيين؛ ولأنّ مجرد الاعتراف القلبي كافٍ في معرفته سبحانه شكر العبد، وإنّما احتيج إلى اللسان لإشعار المشكور، فلا معنى لوجوب الزائد على الاعتراف؛ ولأنّ الشكر يمتنع الخلوّ من وجوبه بخلاف العبادة، فإنّها قد يقبح واجبها كصلاة الحائض، ويجب قبيحها كأكل الميتة؛ ومن ثمّ تطرّق النسخ إلى السمعيات، ولقبح الإلزام بشكر النعمة شاهداً فكذا غائباً).

أقول: هذا إبطاهم للمذهب الثاني وهو الشكر، وقد ذكروا لإبطاله أموراً أربعة:

الأوّل: العبادة لا تدخل في تعريف الشكر؛ لما عرفت من تعريفه لغةً وعرفاً، وما لا يدخل في تعريف الشكر فليس بشكر، فالعبادة ليست شكراً. وهذا شكل من سالتين - كما تراه - وقد قرّر في الميزان أنّه لا يتركّب منهما قياس.

نعم قد يقال: إنّهما موجبتان؛ لأنّ الاعتبار بإيجابها أنواع النسبة فيها، وبسلبها نزعها عنهما لا بصورتها.

الثاني: أنّ مجرد الاعتراف القلبي كافٍ في أن يعلم الله من العبد شكره لعلمه بما في الصدور. ولما كان اللسان لإشعار المشكور خلا عن الفائدة في هذا الموضوع.

الثالث: أنّ الشكر يمتنع الخلوّ من وجوبه، والعبادة لا يمتنع الخلوّ من وجوبها. ينتج من الشكل الثاني: الشكر ليس عبادةً، فإذا انعكست حصل منها: العبادة ليست شكراً؛ لأنّ سلب الشيء عن

ونحن قد بينّا أنّ الشكر الخاصّ شامل للعبادات. سلّمنا، لكنّ العبادة مشتملة عليها.

قوله: بخلاف العبادة فإنّها قد تقبح.

قلنا: المعتبر هو كَيْفِيَّةٌ خاصّةٌ للعبادة التي هي شكر، وأصلها قائم، ولم لا يكون الباري (جلّ اسمه) جعل للشكر وظائف مختلفة بحسب الأشخاص والأزمنة والأحوال والأمكنة؟ مع أنّ الشكر في الشاهد يختلف بحسب المقام، وحينئذٍ يتطرّق إليه النسخ والتخصيص وغيرهما).

أقول: هذا الإيراد الرابع من المصنّف على الوجه الثاني الذي أبطل به صاحب اللطف مذهب الشكر، وذلك أنّه لمّا قال: إنّ العبادة لا تدخل في تفسيرين، منع المصنّف شمولها لما يصدق عليه الشكر، بل جعل التفسيرين أخصّ من الشكر، والأخصّ غير شامل كما عرّف في الحدود.

ثمّ قال: (ونحن قد بينّا أنّ الشكر الخاصّ شامل لها)، ويعني بالشكر الخاصّ الاعتقاد القلبي بأنّ جميع النعم من الله سبحانه، ويلزمه شغل اللسان والجنان والأركان كما سلف، فعمل الأركان أحد أقسام الشكر الخاصّ. وليس المراد بالخاصّ أنّه نوع تحت جنس كالإنسان تحت الحيوان؛ فإنّ الاعتقاد مع اللوازم الثلاثة ليس كذلك، بل المراد أنّه أنفع أنواع الشكر؛ لوجوده مع كلّ واحدٍ منها، وهو بهذا الاعتبار كالجنس.

ثمّ سلّم المصنّف شمول التفسيرين لما يصدق عليه الشكر، وادّعى أنّ العبادة مشتملة على الشكر بالتفسيرين اللذين ذكرهما صاحب اللطف.

/ [[ص ١٨٠]] قال: (فإنّ العبادة مشتملة على طمأنينة النفس) الذي هو التفسير اللغوي، وعلى الاعتراف بالنعمة الذي هو التفسير العرفي، وزادت العبادة عليها بعمل اللسان والأركان. والذي أرى أنّ التسليم من المصنّف عارٍ عن الفائدة فإنّه هو [الذي] منع شمول التفسيرين المذكورين [أولاً، فإنّه متى لم يشملها التفسيران كانا مشمولين لها. قوله: (بخلاف العبادة فإنّها قد تقبح).

قال المصنّف: (أصل حسن العبادة قائم)، والقبح العارض هو الحيض والمخمصة في المثال المذكور، فلا يزول الحسن به.

ثم استظهر المصنّف وقال: (يجوز أن يكون الله سبحانه جعل الشكر وظائف) إلى آخر ما ذكر، فيكون ترك صلاة الخائض في

لحصول المعلول مع العلة، ومنه ﴿كُلُّ أَمْرٍ إِيمًا كَسَبَ رَهِيْنٌ﴾ [الطور: ٢١]، وقد يكون عنده ولا أثر له فيه كحصول المعلولين مع الآخر، والفوز عند النذير.

إذا عرفت هذا فحصول تلك الغايات عند العبادات بمقتضى الآيات المذكورات محتمل لكلّ من الأمرين، فهو أعمّ منهما، ولا دلالة للعامّ على الخاصّ المعين. قال: (وأما الثاني؛ فلجواز إرادة القائل بالأمر والنهي ما فسّرناه، فلا يرد عليه ما ذكره).

أقول: هذا الإيراد الثاني من المصنّف على الوجه الثاني المصحح لمذهب اللطف بزعم أهله، وهو إبطال ما عداه من الأقوال ليصحّ هو، وقد أبطل صاحب اللطف مذهب الأمر والنهي بضعف مبناه، وهو هدم قاعدة الحسن والقبح، وهدم الغرض من فعله تعالى.

فقال المصنّف في الإيراد: جاز أن يكون الأشعري بنى ذلك على غير ما ذكرت، بل على ما ذكرناه آنفاً، وهو إسقاط الوسائط والعجز عن إدراك الوجه وعدم صلاح اللطف والشكر له، كما عرفت ذلك عند إيراد مذهب الأشعري، فلا يرد عليه ضعف المبني.

قال: (وأما الترك فلا يلزم من المخاطبة بالأفعال أن لا يكون الوجوب لأجل ما يتضمّن الترك من المفسدة. ووجوب سبق البيان ممنوع، والساهي غير مكلف).

أقول: هذا الإيراد الثالث على الوجه الثاني الذي أبطل به صاحب اللطف المذهب الرابع، وهو اللطف في الترك، فقال في إبطاله: كان يجب إعلام المكلف بالترك أولاً.

وقال المصنّف: ذلك غير لازم، فإنّه لا يلزم من وجوب الشيء وجوب الإعلام بغايته، بل عدم الإعلام أولى؛ لكون الانقياد حينئذٍ أدلّ على التسليم، وأخلص من / [[ص ١٧٩]] الاعتراض على أفعال الحكيم. وقد سلف ذلك غير بعيد، فليُراجع إذا أُريد. وقال صاحب اللطف أيضاً على هذا المذهب: لو كان الوجه ما ذكرتم لما وقع الفرق بين الساهي والمصليّ والساهي والشارب إذ لم يفعلوا تركاً.

فقال المصنّف في ذلك: (الساهي غير مكلف)، فلا يشمل الكلام؛ لعدم تعلّقه بالأحكام.

قال: (ونمنع شمول التفسيرين لما يصدق عليه اسم الشكر.

وتقرير هذا الوجه: أن العبادة هي الخضوع، والخضوع هو الشكر، فالعبادة هي الشكر.

قال: (الثالث: ما اشتهر من قول كثير من المتكلمين: إنَّ العبادة كَيْفِيَّةٌ في الشكر).

/ [[ص ١٨٢]] أقول: يعنون أن كَيْفِيَّةَ الشيء تفصيله، والحال التي يقع عليها، فهي جزء منه، فهي شكر أو جزء شكر. قال المصنّف: (وأجيب بتسليم مقدمات الأولى، ولا يلزم صرف العبادة إليه؛ ولأنّه لو وجب الأبلغ لم يقف على حدّ العبادة، لإمكان ما هو أبلغ منها).

أقول: هذا جواب أورده المصنّف على الوجه الأوّل من وجوه الشكر، فقال: إنَّ ما ذكرتم من النعمة وكثرتها ووجوب الشكر عليها صحيح، لكنّ صرف العبادة إليه غير لازم. غايته أنّه أولى على ما ذكرت، والأولوية قد لا تبلغ اللزوم؛ ولأنّه لو وجب الأبلغ من الشكر لوجب الزيادة على العبادة الواقعة الآن، فإنّه يمكن زيادة الفرائض وأيام الصوم إلى غير ذلك، ويلزم أيضاً رفع الرُّخص من التكليف.

قال: (ونمنع كون الخضوع شكراً وإن اشتمل عليه اشتمال العامّ على الخاصّ، فلا يكون مسمّى العبادة شكراً وإن كان الشكر واقعاً فيها. وفي التحقيق: الخضوع للمعبود شرط صحّة العبادة، والشرط قبل المشروط في الوجود، والعلة الغائية قبله في التصوّر وبعده في الوجود، فلا يكون أحدهما عين الآخر).

أقول: هذا جواب أورده المصنّف على الوجه الثاني من وجوه الشكر؛ لأنّه لما قال صاحب الشكر: (العبادة هي الخضوع الذي هو الشكر)، منع ذلك المصنّف بأنّ لا يُسلّم كون الخضوع والشكر متّحدين لا متساويين حتّى لا يلزم من وجود أيّهما كان وجود الآخر ومن عدمه عدمه، بل نقول: العبادة أعمّ من الشكر، فلا يلزم من وجودها وجوده؛ لعدم استلزام العامّ الخاصّ.

وأنا أقول: كون العبادة أعمّ من الشكر نظر، بل الأمر بالعكس، فإنّ من محالّ الشكر الاعتقاد القلبي، وهو غير داخل في مسمّى العبادة، ومن استقرأ أفراد العبادة / [[ص ١٨٣]] وجدّها غير منعكسة عنه. نعم، إلزام الدور متّجه، وهو ما ذكره من قوله: (والتحقيق) إلى آخره.

بيانه: أنّ الخضوع متقدّم على العبادة، لكونه شرطاً لها، وهي متقدّمة على الشكر الذي هو الوجه، فإنّ الوجه هو الغاية، وهي

الحال شكراً، وكذا الكلام في أكل الميتة ونحوه. وعلى اختلاف المصالح تختلف الأحكام، فيقع النسخ.

قال: (ولا قبح في الإلزام بالشكر، ولهذا يحسن ذمّ كافر النعمة. سلّمنا قبحه شاهداً، لكن لعدم استتباع عوض، وفي الغائب يستتبع الثواب الجزيل فلا قبح؛ لأنّه تعالى أمر بشكر نعمه بقوله: ﴿وَأَشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونَ﴾ [البقرة: ١٥٢]، و﴿أَنْ أَشْكُرَ لِي وَلَوْلَا إِلَهُكَ﴾ [لقمان: ١٤].

أقول: هذا الإيراد الخامس من المصنّف على الوجه الثاني الذي أبطل به صاحب اللطف مذهب الشكر، وذلك أنّه لما قال: (يقبح في الشاهد الإلزام بشكر النعمة فكذا في الغائب) منع المصنّف هذا القبح. قال: (ولهذا يحسن ذمّ كافر النعمة).

وأورد بعضهم شعراً يدلّ بفحواه على ذلك، وهو: كلُّ من عودته الخيرة فلم يعرف مكانه فاقطع العادة منه عاجلاً واطلب هوانه / [[ص ١٨١]] ثمّ سلّم المصنّف قبحه شاهداً تسليم جدل، ومنعه غائباً ليبيّن القياس بإظهار الفرق، وهو الثواب الجزيل الذي هو أنفع من العوض، فلا يقبح. ثمّ أكّد المصنّف عدم قبحه بأنّ الله أمر به في كتابه، والأمر حقيقة في الوجوب، والقيح لا يأمر به حكمته، ينتج في الشكل الثاني: الأمر بالشكر ليس بقبيح، وهو المطلوب.

قال: (واحتج أصحاب الشكر بثلاثة أوجه: الأوّل: أنّ نعم الله سبحانه لا تُحصى، كما قال تعالى: ﴿وَإِنْ تَعَدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا﴾ [إبراهيم: ٣٥]، فيجب أبلغ أقسام الشكر، والعبادة صالحة لذلك، فصرّفها إليه أولى).

أقول: لما فرغ المصنّف ﷻ من تقرير حُجّة أصحاب اللطف واعتراضهم على المذاهب الباقية وإيراداته على ذلك ما قد عرفته، شرع في الحُجّة لمذهب الشكر، وقد أوردها عنهم من ثلاثة أوجه: الأوّل: الله منعمٌ بأجلّ النعم، وهو ظاهر فيجب شكره بأبلغ الشكر، وهو ضروريّ، والعبادة صالحة لذلك فتصرّف إليه.

قال: (الثاني: أنّ العبادة - فعالة - من التعبّد الذي هو الخضوع، وهو معنى الشكر).

أقول: العبادة هي الذلّة والخضوع، ومنه طريق معبّد إذا كان مثلاً بكثرة الوطاء، وبغير معبّد إذا كان مطلباً بالقطران.

[لم يمكن] فلا. والمانع ما ذُكِرَ من الأدلة، وهي القرينة الموجبة للحمل على المجاز.

ونحن نقول: ما ذكره المتكلمون معارض بأشهر منه، وهو أن الشكر هو الاعتراف القلبي، فإن كان في الشهرة حُجَّةٌ فهي لنا، وإلا سقط كلامهم.

فإن قالوا: كون الاعتراف شكراً لا يمنع من كون العبادة شكراً.

قلنا: فالشكر إمَّا حقيقته فيها ويلزم الاشتراك، أو في أحدهما ويلزم المجاز.

نعم يتمشئ إذا جُعِلَ للقدر المشترك، وهو مطلق الرجحان، فلا اشتراك ولا مجاز.

وقوله: (إنَّما يُطَلَّقُ اسم العبادة عند بلوغه الغاية) إلى آخره. يريد بهذا الكلام: أن الشكر لا يُسمَّى عبادةً إلا إذا بلغ الغاية لأجل بلوغ النعمة إليها.

واستدلَّ على أن الشكر لا يُسمَّى عبادةً قبل البلوغ المذكور، بأنَّ شكر بعض النعم لم يُطَلَّقْ عليه بعض اسم، كالشكر على كلِّ نعمة تصل إليه على يد غيره ونحو ذلك.

وغاية ذلك أن إطلاقهم اسم العبادة إنَّما هو على بعض أجزاء الشكر، فيكون أعمَّ منها، إذا نظرنا إلى التسمية التي احتجُّوا بها.

قال: (واعلم أنَّ تجويز كلِّ من الوجوه قائم، ولا قاطع هنا على التعيين وإن كان مذهب اللطف قريباً. وكذا مذهب اللطف في الشكر).

أقول: هذا ظاهر من الأدلة السالفة، يُعلَم من تدبرها. / [[ص ١٨٥]] قال: (ولا يمتنع أن يكون اللطف والشكر علة تامَّة في الوجوب، إمَّا باعتبار كون كلِّ واحدٍ منهما جزءاً، أو باعتبار كون أحدهما شرطاً للآخر).

أقول: كونها علة تقتضي أن يكون كلُّ منهما جزءاً. أمَّا إذا كان أحدهما شرطاً فلا يُطَلَّقْ عليه اسم العلة عرفاً. نعم، إذا فسّرنا العلة بكلِّ ما يتوقَّف المعلول عليه دخل الشرط فيها.

إن قلت: لِمَ لا يمكن أن يكون كلُّ واحدٍ من اللطف والشكر علة تامَّة؟ فإذا قيل: يلزم اجتماع علتين تامتين على معلول شخصي، وهو محال كما تبين في الأصول. قلت: ذلك في العلل

لا تحصل في الوجود إلا بعد المغيِّ، فتتوقَّف الصلاة على الشرط، فلو جعلناه في الوجود الغاية لتوقَّف عليها، وذلك دور ظاهر.

إن قلت: نمنع شرطية الخضوع، ولهذا لو دخل الإنسان في الصلاة ثم عذب قلبه عنها فأتمَّها كذلك صحَّت، ولو كان شرطاً بطلت.

سلمنا شرطية لكن نمنع تقدُّمه، بل هو مقارن، واشتراط صحَّة العبادة اشتراط معية كاشتراط صحَّة بعض أجزاء الصلاة ببعض.

قلت: أمَّا شرطية فلا شكَّ فيها، ويكفي حضوره في بعض العبادة وأقلُّه النية، ولنلتزم هنا بالبطان لو لم يُحْطَرِ الشرط، وأمَّا جعله من شروط المعية فلا يضُرُّ؛ لأنَّ الخضوع إذا كان مصاحباً للعبادة المتقدِّمة على الغاية كان متقدِّماً؛ لوجوب تقدُّم المصاحب للمتقدِّم، فإن كانت الغاية - التي هي الشكر - هي الخضوع لزم تقدُّم الشيء على نفسه.

قال: (والشهرة ممنوعة، ولو سلِّمت فليست حُجَّة، ولو سلِّمت حُجَّتِها فإطلاق اسم العبادة على الشكر لاشتغالها عليه كما مرَّ، والمجاز يُصار إليه للقرينة. وإنَّما يُطَلَّقْ عليه اسم العبادة عند بلوغه الغاية؛ لأجل بلوغ النعمة الغاية، ومن ثمَّ لم يُطَلَّقْ على شكر بعض نعمة بعض اسم العبادة؛ لعدم بلوغ الإنعام الغاية).

أقول: منع المصنَّف الشهرة بين المتكلمين من أن العبادة كيفية في الشكر، وحقَّ له ذلك، ثمَّ سلَّمها جديلاً، وقال: (إنَّها ليست حُجَّة)، ولم يأت على ذلك هنا بدليل.

ونحن نقول: إنَّ أشياء كثيرة تشتهر في العالم مع عدم مطابقتها لنفس الأمر / [[ص ١٨٤]] كمذاهب الخلاف، مع أن القياس المركَّب من مشهورات لا تفيد يقيناً، بل جديلاً.

ثمَّ سلَّم المصنَّف كون الشهرة حُجَّة، وقال: (إنَّما أطلق المتكلمون اسم العبادة على الشكر؛ لأنَّها مشتملة عليه). وقد مرَّ ذلك منه في جوابه عن الوجه الثاني في قوله: (وإن كان الشكر واقعاً فيها).

قوله: (والمجاز يُصار إليه للقرينة)، جواب سؤال مقدَّر، تقديره: أن ما ذكرت من إطلاق اسم العبادة على الشكر لأجل اشتغالها عليه مجاز من باب تسمية الكلِّ باسم الجزء كتسمية الزنجي أسود، والمجاز خلاف الأصل فلا يُصار إليه.

فأجاب بأنه لا يُصار إليه إذا أمكن الحمل على الحقيقة، أمَّا إذا

السالف فيه اعتبار التلازم، وهذا فيه الإعراض عن كل ما سوى الوجوب والتحريم. وقد قدمنا أمام الفصل الثالث بلا فصل كلاماً فيه تحقيق ذلك لا نرى عليه فريداً، فليراجع من ثمة؛ فإنه يعثر الناظر فيه على محض الحق ويرويه، ويعبر الخاطر إلى عين الصدق ويرويه.

واعلم أن ذكر المشيئة لله تارة يكون للتبرك، ومنه: ﴿لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ﴾ [الفتح: ٢٧]. وتارة يكون للشرط والتوقف، ومنه: لأدخلنَّ إلا أن يشاء الله، وعلى هذين يتفرع جواز قول المسلم: أنا مسلم / [ص ١٨٧] إن شاء الله. والأخير مقصود المصنّف؛ لأنه لا معنى للتبرك في عدم المؤاخذه على رأيه. ويدلُّ على التوقف قوله فيما مضى: (تجوز كل من الوجوه قائم ولا قاطع هنا على التعيين).

وأقول: قد عرفت من تعارض الأدلة عسر تحقيق الحال على العلماء العاقلين فضلاً عن الجهلاء الغافلين. والعسر منفي بالآية والرواية، فينتفي ملزومه، وبالله العصمة من الغواية، وله الحمد على الهداية.

وهذا آخر ما اغتنينا بجمعه واعتنينا في وضعه متنكبين من الإكثار سنّته، ومتنكبين من الاختصار سنّته.

* * *

١١١ - التناسخ:

الذخيرة في علم الكلام / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

/ [ص ٢٣٤] فصل: في الردّ على أصحاب التناسخ:

اعلم أن بطلان هذا المذهب قد استفيد بما قدّمناه أيضاً، لأن أصحاب التناسخ يذهبون إلى أن الآلام لا لاستحقاق ولم يقدموا على دفع إبلام الله تعالى الأطفال والبهائم، فإنها ادّعوا أنّها استحقت هذه العقوبات لمعاصي تقدّمت وتكليف سبق. وإذا كنّا قد دللنا على أن الألم لغير الاستحقاق فقد يبطل أسُّ هذا المذهب. ومما يدلُّ على بطلان قولهم: أن من شأن الألم إذا فعل على سبيل / [ص ٢٣٥] العقوبة والاستحقاق، وأن يقارنه الاستخفاف والإهانة والبراءة والذم، وقد علمنا قبح فعل ذلك أجمع في الأطفال والبهائم. فعلمنا أن الآلام الواقعة غير مستحقة. فإن قيل: إنّنا لم تستحسنوا ذمّ الأطفال ولعنهم لأنكم لا تعتقدون أن إنزال الآلام بهم عقوبة، ونحن نستحسن بها ذمهم ولعنهم لاعتقادنا أن فعل بهم من الآلام على سبيل الاستحقاق.

المؤثرات محال، أمّا المعرفّات فلا؛ لجواز اجتماع معرّفين وأكثر على واحد، وعلل الشريعة معرّفات.

قلت: هذا الاحتمال ساقط؛ لأنّ الدليل الذي يأتي ذكره لجواز الجمع يقتضي عدم الاجتزاء بأحدهما، والمعرّفات يُجتزأ بأحدهما، فالنتاج من الشكل الثاني عدم كون اللطف والشكر معرّفين، فلا يكون كلُّ منهما علّة تامّة، ولو جاز ذلك لكان رجوعاً إلى التخيير لا إلى الجمع.

قال: (لأنّ مجرد اللطف إذا علم أمكن أن يقال: يجوز قيام غيره مقامه، ومجرد الشكر إذا لم يشتمل على لطف يمكن إجزاء بعض أفراده عن بعض. أمّا إذا اشتمل اللطف على الشكر ولم يكن في غيره من الألفاظ ذلك، أو اشتمل الشكر على اللطف ولم يكن في مجرد الاعتراف ذلك، أمكن استناد الوجوب إليهما).

أقول: هذا شروع منه في الاستدلال على جواز جمع المذهبيين؛ لأنّ اللطف وحده يمكن أن يقال بقيام غيره مقامه، والشكر وحده يمكن أن يقال بإجزاء بعض أفراده عن بعض.

وأما إذا اشتمل اللطف على الشكر ولم يكن في غيره من الألفاظ شكر تعيّن للطفية فلم يقيم غيره مقامه، وإذا اشتمل الشكر على اللطف ولم يكن في غيره من أفراد / [ص ١٨٦] الشكر لطف تعيّن لكونه شكراً، ولم يقيم بعض أفراده مقام بعض. قال: (ولو قدر أن أحداً من المكلفين اعتقد واحداً من الأمور الأربعة لموجب لم يكن مخطئاً).

أقول: الموجب هنا إمّا الدليل للمجتهد أو التقليد لأهله.

وفي قوله: (لم يكن مخطئاً) التزام بشيئين أو أحدهما، إمّا يكون كلُّ مجتهد مصيباً، أو يكون الجميع حقاً؛ لما تقدّم في الماضي من جواز الجمع بينهما، ولكن لم يقل به أحد، ولعلّه قصد بنفي الخطأ نفي المؤاخذه، وإلا فهو أجل من أن يخفى عليه ما يظهر لنا، فهو أعلم بما قال منّا.

قال: (ولو قدر أنّه فعل الواجب لوجوبه مثلاً، وترك الحرام لقبحه معرضاً عن النظر في الوجه لم يكن مؤاخذاً إن شاء الله تعالى؛ فإنّها مسألة دقيقة يعسر على العوامّ تحقيق الحال فيها، فتكليفهم بها نوع عسر منفي؛ لقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] والله الموقّق).

أقول: قد سلف عنه ذكر التلازم بين الوجه وذو الوجه.

وما ذكر هنا فيه نوع التفات إليه، بل هو أبلغ منه؛ لأنّ

/ [[ص ٢٣٧]] واعتراضهم بطول المدّة ليس بشيء أيضاً، لأنّ طول المدّة كقصّرها في هذا الباب بدلالة ما ذكرناه من المثال، ولهذا نقول: إنّ أهل الجنّة لا بدّ أن يذكروا أحوالهم في دار الدنيا أو أكثرها.

واعذارهم بما تخلّل بين الحالين من زوال وفقد الكمال غير صحيح، لأنّ أحدنا قد يذكر في يومه ما فعله بأمره، وإنّ تخلّل بين الحالين يوم، يجري في إزالة العقل مجرى الثوب، وقد يذكر أيضاً من الأمور ما تخلّل دونه جنون أو سكر أو إغماء.

وليس لهم أن يقولوا: جوزوا أن تكون المدّة التي كلّفوا فيها مثل حال الطفوليّة فعصوا كانت يسيرة جداً فلهذا نسيّت. وذلك أنّ النسيان إنّما يتوجّه في الأمور اليسيرة والحقيرة إذا كانت معتادة، فأما إذا كانت غير معتادة فلا يجوز أن ينسى وإن قلّ زمانها، ولو أنّ رجلاً لم يرَ فيلاً قطّ ثمّ سافر إلى بلد الفيلة فرآها في أقصر زمان لم يجر أن ينسى ذلك حتّى لا يذكر مع التذكّر لأجل قصر زمانه. وقد بيّنا أنّ هذا لو اتّفق في واحد وجماعة لم يجر أن يتّفق في جميع العقلاء، وإن اتّفق في وقت واحد لم يجر أن يتّفق في كلّ وقت.

دليل آخر: ويدلّ على ما ذكرناه أنّ من حقّ الأمل المفعول على وجه العقوبة والاستحقاق: أن لا يجب الرضا به والصبر عليه، ويحسن ممّن يفعل به أن يهرب منه ويخدع. وذلك كلّه بخلاف حكم الأمراض التي يفعلها الله تعالى، لأنّنا متعبّدون بالصبر عليها والرضاء بها، وأن لا نجزع منها ولا نشكوها، لأنّها نعم في الحقيقة، فعلمنا بما ذكرناه بأنّ الأمراض ليست بعقوبات.

/ [[ص ٢٣٨]] دليل آخر: وممّا يدلّ أيضاً على بطلان قولهم: أنّه قد يحسن من أحدنا أن يؤلم نفسه ويتعبّها في طلب العلوم والأدب والتجارة، فلو كان الأمل لا يحسن إلاّ عقوبةً ومستحقاً لما حسن ممّن ذلك، لأنّه لا يحسن من أحدنا أن يعاقب نفسه.

دليل آخر: وممّا يستدلّ أيضاً على ذلك: حسن الابتداء بالتكليف، وهو شاقّ مؤلم.

ولا يمكن أن يقال: إنّ وجه حسنه الاستحقاق، لأنّنا قد فرضنا أنّه ابتداء التكليف، فلا ذنب قبله يستحقّ به عقوبة. وهذه جملة كافية في الردّ عليهم.

قلنا: قبح ذمّ البهائم والأطفال والاستخفاف واللعنة لها والبراءة منها معلوم ضرورةً من كلّ عاقل وعلى كلّ وجهٍ وسببٍ، والخصوص في هذا الباب كالعموم.

دليل آخر: وممّا يدلّ على ما ذكرنا: أنّ الآلام الشاقّة والأمراض الشديدة والمصائب المؤلمة تنزل بالأنبياء (صلوات الله عليهم)، ومن علمنا طهارتهم من الصالحين والزّهاد ممّن يجب علينا مدحه وتعظيمه، فدلّ ذلك [على] بطلان مذهب من يرى أنّ الآلام لا تحسن إلاّ للعقوبات.

وليس لهم أن يدّعوا في الأنبياء عليهم السلام أنّهم واقعوا المعاصي قبل النبوة، فعوقبوا بها في حال النبوة. وذلك لأنّ الأدلّة الصحيحة قد دلّت على أنّه لا يجوز وقوع شيء من المعاصي من الأنبياء عليهم السلام في حال النبوة ولا قبلها، وسنّشع ذلك في الكلام في النبوات من هذا الكتاب بإذن الله تعالى ومشيئته.

/ [[ص ٢٣٦]] على أنّهم لو كانوا واقعوا ذلك قبل النبوة لم تخلّ حالهم بعد النبوة من أمرين: إمّا أن يكونوا من تلك المعاصي تائبين، أو عليها مصرّين. فإنّ كانوا منها [تائبين] فلا يحسن إيلاهم، لاسيّما عند [من] يذهب إلى أنّ الأمل لا يحسن إلاّ مستحقاً، وإن كانوا مصرّين على المعاصي وجب أن يستحقّوا منّا الاستخفاف والإهانة والذمّ واللعن في حال النبوة، ويحسن فعل ذلك بهم، وما يبلغ إلى هذا الموضع محصّل.

دليل آخر: وممّا يدلّ على بطلان قول التناسخ: أنّ الآلام المفعولة في الأطفال كانت على ذنوب سالفة فعلوها وهم كاملو العقل وجب على كمال عقولهم في أحوال هذه أن يذكروا - لاسيّما مع التذكّر الشديد - تلك الأحوال التي عصوا فيها، وحبوا ما استحقّوا به العقاب الذي نزل بهم وهم أطفال، لأنّ العاقل لا يجوز أن ينسى مثل ذلك مع قوّة التذكّر، وإن نسي بعضه فلا يجوز أن ينسى جميعه، وإنّ جاز أن ينساه بعض العقلاء لم يجر أن ينساه جميع العقلاء. وتجوز ذلك في بعده عن العقول كتجويز أن ينسى أحدنا أنّه كان أميراً في بعض البلدان عظيم المملكة كثير الرعيّة ورزق الأموال والأولاد، ثمّ ينسى جميع ذلك حتّى لا يذكر منها شيئاً.

واعترضهم هذا الدليل: بأنّه قد ينسى ما أصاب في حال الطفولية ليس بشيء، لأنّنا إنّما أوجبنا أنّ بدء الأحوال التي كان فيها كامل العقل مكلفاً مأموراً منها، وحال الطفوليّة بخلاف ذلك.

نقد المحصل / نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ):

[[ص ٣٨٤]] قال: مسألة: فساد التناسخ متفق عليه عند

القائلين بحدوث النفس:

القائلون بحدوث النفس أتفقوا على فساد التناسخ، لوجوه

ثلاثة:

أحدها: أننا قد دللنا على حدوث النفس، فيكون حدوثها عن مبدئها القديم موقوفاً على حدوث شرط، وإلا لم يكن حدوثها الآن أولى من حدوثها قبل ذلك. وذلك الشرط ليس إلا حدوث البدن. فإذا حدث الاستعداد البدني علّة لفيضان / [[ص ٣٨٥]] النفس عن مبدئها القديم. فالبدن الحادث الذي يتعلّق به نفس على سبيل التناسخ لا بدّ وأن يستعدّ لقبول نفس أخرى ابتداءً، فيجتمع النفسان على بدن واحد. وهو محال، لأنّ كلّ واحد يجد ذاته شيئاً لا شيئين.

الاعتراض: هذه الحجّة مبنية على حدوث النفس، ودليلكم في حدوث النفس مبني على فساد التناسخ على ما لاح الحال فيه، فيكون دوراً. سلّمنا أنّه لا دور، لكن لم يجوز أن يقال: النفوس مختلفة بالماهية، فالبدن المستعدّ لواحدة منها لا يكون مستعداً لغيرها. سلّمنا التساوي، لكن لا بدّ من التباين في الهوية، وما به التباين غير مشترك فيه. فلم يلزم من كون البدن المخصوص مستعداً للنفس الموصوفة بهذه الخاصية كونه مستعداً للأخرى. سلّمنا حصول المساواة، فلم لا يجوز تعلّق النفسين بالبدن؟

قوله: (لأنّ كلّ أحد يجد نفسه شيئاً واحداً)، قلنا: الذي يدرك نفسي هو نفسي، وكلّ نفس تجد نفسها نفساً واحدة لا غير، فلم يلزم محذور.

أقول: الدور غير لازم على ما تبين، واختلاف النفوس بالماهية باطل، لما مرّ. والتباين في الهوية إنّما يحصل من جهة البدن. وإذا كان البدن مستعداً للنفس المستنسخ وللنفس الحادث تعلقاً معاً به، وإن لم يكن مستعداً لهما بطل التناسخ. وتعلّق نفسين ببدن يوجب اختلاف أحواله بأن يحصل فيه المتقابلان معاً، كالنوم واليقظة، والحركة والسكون، وذلك محال بالبدية.

قال: وثانيها: لو كانت هويتنا موجودة قبل بدننا في بدن آخر لتذكرنا تلك الحالة.

الاعتراض: لم يجوز أن يكون تذكر أحوال كلّ بدن موقوفاً على التعلّق بذلك البدن.

وثالثها: أنّه لو صحّ التناسخ لكان إمّا أن يكون واجباً، فيلزم أن يكون عدد الهالكين مثل عدد المحدثين. أو جائزاً، وهو محال، لأنّه يلزم بقاء النفس معطّلة فيما بين التعلّقين. وضعف هذه الحجّة لا يخفى.

/ [[ص ٣٨٦]] أقول: الدليل الثاني ليس بصحيح، لأنّ التذكّر إنّما يكون بألّة، وإذا اختلفت الآلات لم يكن بقاء التذكّر بحاله. والدليل الثالث الذي يقتضي تساوي عدد الهالكين والمحدثين على تقدير وجوب التناسخ وجواز التعطيل على تقدير جوازه جدليّ، لأنّ القائلين بالتناسخ يقولون بالتساوي وإن كان مستبعداً في الأوساط. وأمّا في الأخيار والأشرار الذين يبلغون الدرجة القصوى فيجوزون التعطيل.

* * *

معارج الفهم / العلامة الحليّ (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ٤٨٤]] في التناسخ:

قال: ويلزمني صحّة التناسخ، وأفسدوه بأنّه يلزم اجتماع نفسين، وأمنع الملازمة.

أقول: هذا الإلزام على التفسير الثاني، وهو حمل الإعادة على إعادة النفس إلى بدن آخر. واختلف الناس في صحّة التناسخ، فأثبتته قوم ونفاه آخرون.

واحتجّ النفاة بأنّه لو صحّ التناسخ لزم اجتماع نفسين على بدن واحد، وهذه الملازمة إنّما تظهر بعد مقدّمات: إحداها: أنّ النفس حادثة.

الثانية: أنّ أصل العلّة في حدوثها مجرد قديم.

الثالثة: أنّ ذلك الأصل يوجب تمام الفيض.

الرابعة: أنّ المحدث لا بدّ له من استعداد، وحامل ذلك الاستعداد هو المادة.

وهذه المقدّمات قد مضى بيانها.

الخامسة: أنّ مادّة النفس البدن، وذلك إنّما هو بيان أنّ النفس بسيطة.

السادسة: أنّ عند حصول العلّة التامة يجب حصول المعلول.

وقد مضى أيضاً / [[ص ٤٨٥]] بيان هذه المقدّمة.

إذا عرفت هذا فنقول: لو صحّ انتقال النفس من بدن إلى بدن حادث لزم اجتماع نفسين على ذلك البدن الحادث، لأنّ النفس حادثة، فعلّة حدوثها إنّ كانت بتماها قديمة لزم قديمها، فلا بدّ

النفس إن أثبتناها. وأمّا [عند] أكثر الأوائل، فلأنّ الحادث ينتهي إلى مبدأ قديم عامّ الفيض، والحادث إنّما هو بواسطة استعداد القابل، وقابل النفس البدن، فحدوثه يوجب فيضان نفس متعلّقة به، فلو انتقلت إليه نفس أخرى اجتمع نفسان على بدن واحد، وهو محال.

* * *

١١٢ - التنجيم:

جوابات المسائل السلاريّة / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[ص ٣١٤] المسألة الخامسة: ما القول فيما يُخبر به المنجمون من وقوع حوادث ويضيفون ذلك إلى تأثيرات النجوم؟ وما المانع من أن تُؤثر الكواكب على حدّ تأثير الشمس الأدمة فينا بالشعاع؟ وإن كان تأثير الكواكب مستحيلاً فما المانع من أن تكون التأثيرات من فعل الله تعالى بمجرى العادة عند طلوع هذه الكواكب أو انتقالها؟ فليُنعَم بيان ذلك، فإنّ الأنفس إليه مشوقة. وكيف نقول: إنّ المنجمين حادسون مع أنّهم لا يفسد من أقوالهم إلّا القليل، حتّى إنّهم يُخبرون بالكسوف ووقته ومقداره، فلا يكون إلّا على ما أخبروا منه، فأبى فرق بين إخبارهم بحصول هذا التأثير في هذا الجسم وبين حصول تأثيرها في أجسامنا؟

الجواب - وبالله التوفيق -: اعلم أنّ المنجمين يذهبون إلى أنّ الكواكب تفعل في الأرض ومن عليها أفعالاً يسندونها إلى طباعها، وما فيهم أحد يذهب إلى أنّ الله تعالى أجرى العادة بأن يفعل عند قرب بعضها من بعض أو بعده أفعالاً، من غير أن يكون للكواكب أنفسها تأثير في ذلك. ومن ادّعى هذا المذهب الآن منهم فهو قائل بخلاف ما ذهب القدماء في ذلك، ومتجمل بهذا المذهب عند أهل الإسلام، ومتقرّب إليهم بإظهاره. وليس هذا بقول لأحدٍ ممّن تقدّم، فكأنّ الذي كان يجوز أن يكون صحيحاً - وإنّ دَلّ الدليل على فساده - لا يذهبون إليه، وإنّما يذهبون إلى المحال الذي لا يمكن صحّته. وقد فرغ المتكلّمون [من الكلام] في أنّ الكواكب لا يجوز أن تكون فينا فاعلة. وتكلّمنا نحن أيضاً في مواضع على ذلك، وبيننا بطلان الطباع الذي يهدون بذكرها وإضافة الأفعال إليها.

وبيننا أنّ الفاعل لا بدّ من أن يكون حياً قادراً، وقد علمنا أنّ الكواكب ليست بهذه الصفة، فكيف تفعل؟ وما يُصحّح الأفعال مفقود فيها؟

وأن تكون حادثة، والأصل قديم. والحادث هو القابل أعني المادّة، ومادّة النفس البدن، فعلة حدوث النفس هو العقل الفعّال مع حدوث البدن، فالبدن الحادث المفروض إذا أُحدث لا بدّ وأن يحدث له نفس لعموم فيض العلة وإيجابها، فإذا انتقلت إليه نفس بدن آخر لزم المحذور.

والجواب عن هذا إنّما هو بالمنع من هذه المقدمات، وقد مضى الكلام فيه، ومع التسليم نقول: إنّ البدن قبل تمام تكوّنه تتعلّق به النفس المستسخة، ويكون ذلك التعلّق مانعاً للبدن من استعداده لحصول النفس الأخرى وتعلّقها به.

بحث في شيئة المعدوم وجوابه:

قال: والمثبتون راموا بأن يتخلّصوا عن هذه بشيئة المعدوم، ولم يتخلّصوا، فإنّ عندهم الوجود غير حاصل في العدم، مع أنّهم يحكمون بإعادته بعينه، وإلّا يحصل وجود آخر متّصف الذات بهما في وقتين، ويستدعي اتّصافها بهما في وقت فيتزايد الوجود، وهو محال.

أقول: معتزلة البصرة أرادوا أن يتخلّصوا عن الدليل الدالّ على استحالة إعادة المعدوم، وهو أنّه لا يتميّز عن آخر مثله، فالتجأوا إلى القول بأنّ المعدوم شيء ثابت في الأعيان، فإذا أعدم الله بعض الجواهر تميّز عن البعض الآخر / [ص ٤٨٦] لثبوته في الأعيان، فإذا أراد إعادته أعاده بعينه، وتميّز عن المخلوق ابتداءً، لثبوتها معاً. وهذا التخلّص عندهم باطل، فإنّ مذهبهم أنّ الوجود ليس بثابت في العدم، فإذا ارتفع ذلك الوجود عند الإعدام انتفى الوجود نفيّاً محضاً، فإذا أعاد الله تعالى المعدوم أعاده بذلك الوجود الذي كان أولاً. فقد اعترفوا هاهنا أنّ المعدوم المعاد لا يكون ثابتاً.

قالوا: والدليل على أنّ المعاد هو الوجود الأوّل لا وجود آخر: أنّه يستحيل اتّصاف الماهية بوجودين في وقتين، لأنّه لو صحّ ذلك لأمكن اتّصافها بهما في وقت واحد، لأنّ الذات إذا قبلت الاتّصاف (بالوجود الثاني) في وقت كانت قابلة له في كلّ وقت، ضرورة (كون القبول من لوازم الماهية، لكن يستحيل اتّصاف الماهية بالوجودين في وقت واحد، لاستحالة التزايد في الوجود.

* * *

تسليك النفس / العلامة الحليّ (ت ٧٢٦ هـ):

[ص ١٢٥] (هـ) التناسخ باطل. أمّا عندنا فظاهر، لحادث

معقول. فأَيُّ تأثير للكواكب فينا يجري هذا المجرى في تمييزه والعلم بصحَّته؟ فليشر إليه فإنَّ ذلك ممَّا لا يقدر عليه.

وممَّا يمكن أن يُعتمد في إبطال أن تكون الكواكب فاعلةً ومصرِّفةً لنا، أن ذلك يقتضي سقوط الأمر / [[ص ٣١٦]] والنهي والذمُّ عنَّا، ونكون معذورين في كلِّ إساءة تقع ممَّا ونجنيتها بأيدينا، وغير مشكورين على شيء من الإحسان والإفضال، وكلُّ شيء نُفسد به قول المجرِّة فهو مفسد لهذا المذهب.

فأمَّا الوجه الآخر: وهو أن يكون الله تعالى أجرى العادة بأن يفعل أفعالاً مخصوصةً عند طلوع الكواكب أو غروبه واتصاله أو مفارقتها، فقد بيَّنَّا أن ذلك ليس بمذهب للمنجمين البتَّة، وإنمَّا يتجمَّلون الآن بالتظاهر به، وأنَّه قد كان جائزاً أن يجري الله تعالى العادة بذلك، لكن لا طريق إلى العلم بأن ذلك قد وقع وثبت. ومن أين لنا بأن الله تعالى أجرى العادة بأن يكون زحل أو المريخ إذا كان في درجة الطالع كان نحساً، وأنَّ المشتري إذا كان كذلك كان سعداً؟ وأيُّ سمع مقطوع به جاء بذلك؟ وأيُّ نبيٍّ خبر به واستفيد من جهته؟

فإنَّ عوَّلوا في ذلك على التجربة، وأنَّا جرَّبنا ذلك ومن كان قبلنا، فوجدناه على هذه الصفة، وإذا لم يكن موجِباً فيجب أن يكون معتاداً.

قلنا: ومن سلَّم لكم صحَّة هذه التجربة وانتظامها واطرادها؟ وقد رأينا خطأكم فيها أكثر من صوابكم، وصدقكم أقلَّ من كذبكم، فألا نسبتم الصحَّة إذا اتَّفقت منكم إلى الاتِّفاق الذي يقع من المخمَّن والمرجَّم؟ فقد رأينا من يصيب من هؤلاء أكثر ممَّن يخطئ، وهو على غير أصل معتمد ولا قاعدة صحيحة.

فإذا قلتُم: سبب خطأ المنجم زلل دخل عليه في أخذ الطالع أو تسيير الكواكب.

قلنا: ولمَ لا كانت إصابته سببها الاتِّفاق والتخمين؟ وإنمَّا كان يصحُّ لكم هذا التأويل والتخريج لو كان على صحَّة أحكام النجوم دليل قاطع هو غير إصابة المنجم. فأمَّا إذا كان دليل صحَّة الأحكام الإصابة، فألا كان دليل فسادهما الخطأ؟ فما أحدهما في المقابلة إلا كصاحبه.

وممَّا أفحج به القائلون بصحَّة الأحكام ولم يتحصَّل عنه منهم جواب، إن قيل لهم في شيء بعينه: خذوا الطالع واحكموا هل

وقد سطر المتكلِّمون طُرُقاً كثيرةً في أنَّها ليست بحيَّة ولا قادرة [أكثرها معترض].

وأشف / [[ص ٣١٥]] ما قيل في ذلك: إنَّ الحياة معلوم أنَّ الحرارة الشديدة كحرارة النار تنفيها ولا تثبت معها، ومعلوم أنَّ حرارة الشمس أشدَّ وأقوى من حرارة النار بكثير، لأنَّ الذي يصل إلينا على بعد المسافة من حرارة الشمس بشعاعها يماثل أو يزيد على حرارة النار، وما كان بهذه الصفة من الحرارة مستحيل كونه حيًّا.

وأقوى من ذلك كلُّه في نفي كون الفلك وما فيه من شمس وقمر وكوكب أحياء، السمع والإجماع، فإنَّه لا خلاف بين المسلمين في ارتفاع الحياة عن الفلك وما يشتمل عليه من الكواكب، وأنَّها مسخَّرة مدبَّرة مصرِّفة، وذلك معلوم من دين رسول الله ﷺ ضرورة. وإذا قطعنا على نفي الحياة والقدرة عن الكواكب فكيف تكون فاعلة؟

على أننا قد سلَّمنا إليهم استظهاراً في الحجَّة أنَّها قادرة، وقلنا: إنَّ الجسم وإن كان قادراً فإنَّه لا يجوز أن يفعل في غيره ابتداءً وإنمَّا يفعل في غيره على سبيل التوليد، ولا بدَّ من وصلة بين الفاعل والمفعول فيه. والكواكب غير مماسة لنا ولا وصلة بينها وبيننا، فكيف تكون فاعلة فينا؟

فإنَّ ادَّعى أن الوصلة بيننا هي الهواء، فالهواء أوَّلاً لا يجوز أن يكون آلة في الحركات الشديدة وحمل الأثقال، ثم لو كان الهواء آلة تُحرِّكنا بها الكواكب لوجب أن نحسَّ بذلك ونعلم أنَّ الهواء يُحرِّكنا ويصرِّفنا، كما نعلم في غيرنا من الأجسام إذا حرَّكنا بالآلة موضع تحريكه لنا بها.

على أنَّ في الحوادث الحادثة فينا ما لا يجوز أن يُفعل بالآلة ولا يتولَّد عن سبب كالإرادات والاعتقادات وأشياء كثيرة. فكيف فعلت الكواكب ذلك فينا وهي لا تصحُّ أن تكون مخترعة للأفعال؟ لأنَّ الجسم لا يجوز أن يكون قادراً إلاَّ بقدرة، والقدرة لا يجوز لأمر يرجع إلى نوعها أن يُخترع بها الأفعال.

فأمَّا الأدمة فليست تُؤثرها الشمس على الحقيقة في وجوهنا وأبداننا، وإنمَّا الله تعالى هو المؤثر لها وفاعلها بتوسُّط حرارة الشمس، كما أنَّه تعالى هو المحرق على الحقيقة بحرارة النار، والهاشم لما تُهشمه الحجر بثقله، وحرارة الشمس مسودة للأجسام من جهة مفهومة معقولة، كما أنَّ النار تُحرِّق الأجسام على وجه

البصراء مقارياً لعطب العميان؟ أو سلامة العميان مقاربةً لسلامة البصراء؟ فقال: هذا ممَّا لا يجوز، بل الواجب أن تكون سلامة البصراء أكثر من سلامة العميان، ولا يجوز في مثل هذا التقارب. فقلت له: إذا كان هذا محالاً فأحيلوا نظيره وما لا فرق بينه وبينه، وأنتم تُجيزون / [[ص ٣١٨]] شبيه ما ذكرناه وعديله، لأنَّ البصراء هم الذين يعرفون أحكام النجوم، ويُميِّزون سعداها من نحسها، ويتوقَّون هذه المعرفة مضارَّ الزمان ويتخطَّونها، ويعتمدون منافعه ويقصدونها. ومثال العميان كلُّ من لا يحسن بعلم النجوم، ولا يلتفت إليه من العلماء والفقهاء وأهل الديانات والعبادات ثمَّ سائر العوامِّ والأعراب والأكراد، وهم أضعاف أضعاف من يراعي عدد النجوم. ومثال الطريق الذي فيه الآبار الزمان الذي يمضي على الخلق أجمعين. ومثال آباره مصائبه ونوائبه ومحنة. وقد كان يجب لو صحَّ العلم بالنجوم وأحكامها أن تكون سلامة المنجمين أكثر ومصائبهم أقل، لأنَّهم يتوقَّون المحن لعلمهم بها قبل كونها، وتكون محن كلِّ من ذكرناه من الطبقات الكثيرة أوفر وأظهر، حتَّى تكون السلامة هي الطريقة الغربية. وقد علمنا خلاف ذلك، وأنَّ السلامة أو المحن في الجميع متقاربة غير متفاوتة. فقال: ربَّما اتَّفَق مثل ذلك. فقلت له: فيجب أن نُصدِّق من خبَّرنا في ذلك الطريق المسلوك الذي فرضناه بأنَّ سلامة العميان فيه كسلامة البصراء، ونقول: لعلَّ ذلك اتَّفَق. وبعد فإنَّ الاتِّفاق لا يستمرُّ [بل ينقطع]، وهذا الحكم الذي ذكرناه مستمرُّ غير منقطع. فلم يكن عنده عذر صحيح.

وممَّا يُفسد مذهب المنجمين، ويدلُّ على أنَّ ما لعلَّه يتَّفَق لهم من الإصابة على غير أصل، أنا قد شاهدنا جماعة من الزرَّاقين الذين لا يعرفون شيئاً من علم النجوم ولا نظروا قطُّ في شيء منه، يصيبون فيما يحكمون به إصابات مستطرفة. وقد كان المعروف بالشعراني الذي شاهدناه، وهو لا يحسن أن يأخذ الأسطرلاب للطالع، ولا نظر قطُّ في زيج بل ولا تقويم، غير أنَّه ذكي حاضر الجواب، فطن بالزرق معروف بكثرة الإصابة وبلوغ الغاية فيما يُخرجه من الأسرار.

ولقد اجتمع يوماً بين يدي جماعة كانوا عندي، وكنا كلُّنا اعترزنا جهة نقصدها لبعض الأغراض، فسأله أحدنا عمَّا نحن بصدد، فابتدأ من غير أخذ طالع ولا نظر في تقويم، فأخبرنا بالجهة التي أردنا قصدها، ثمَّ عدل إلى كلِّ واحدٍ من الجماعة،

يؤخِّد أو يُترك، فإنَّ حكموا إمَّا بالأخذ أو الترك خولفوا وفُعل خلاف ما خبَّروا به، وقد أعضلتهم هذه المسألة واعتذروا فيها بأعذار ملفَّقة لا يخفى على عاقل سمعها بعدها من الصواب.

وقالوا في هذه المسألة: يجب أن يكتب هذا المبتلى بها ما يريد أن يفعله أو يُخبر به غيره، فإنَّ نُخرِج ما قد عزم عليه من أحد الأمرين. وهذا تعلُّل منهم بالباطل، / [[ص ٣١٧]] لأنَّه إذا كان النظر في النجوم يدلُّ على جميع الكائنات التي من جملتها ما يختاره أحدنا من أخذ هذا الشيء المعروض أو تركه، فأبى فرق بين أن يطوي ذلك فلا يُخبر به ولا يكتبه حتَّى يقول المنجم ما عنده، وبين أن يُخبر به أو يكتبه قبل ذلك؟ وإنَّما فزعوا إلى الكتابة وما يجري مجراها، حتَّى لا يخالف المنجم فيما يذكره ويحكم به من أخذ أو ترك. ولو كانت الأحكام صحيحة وفيها دلالة على الكائنات لوجب أن يعرف المنجم ما اختاره من أحد الأمرين على كلِّ حال. ولو نزلنا تحت حكمهم وكتبنا ما نريد أن نفعله، لما وجدنا إصابتهم في ذلك إلاَّ أقل من خطأهم، ولم يزيدوا فيه على ما يفعله المخمَّن المرجم من غير نظر في طالع ولا غارب ولا رجوع إلى أصل، وإلاَّ فالبلوى بيننا وبينهم.

وكان بعض الرؤساء بل الوزراء ممَّن كان فاضلاً في الأدب والكتابة ومشغوفاً بالنجوم عاملاً عليها، قال لي يوماً وقد جرى حديث يتعلَّق بأحكام النجوم ورأى من مخائلي التعجُّب ممَّن يتشاغل بذلك ويفني زمانه به: أريد أن أسألك عن شيء في نفسي. فقلت: سلِّ عمَّا بدا لك. فقال: أريد أن تُعرِّفني هل بلغ بك التكذيب بأحكام النجوم إلى أن لا تختار يوماً لسفر ولبس ثوب جديد وتوجَّه في حاجة؟ فقلت: قد بلغت إلى ذلك والحمد لله وزيادة عليه، وما في داري تقويم ولا أنظر فيه، وما رأيت مع ذلك إلاَّ خيراً. ثمَّ أقبلت عليه فقلت: ندع ما يدلُّ على بطلان أحكام النجوم ممَّا يحتاج إلى فكر دقيق ورؤية طويلة، وهاهنا شيء قريب لا يخفى على أحد ممَّن علت طبقتة في الفهم أو انخفضت، خبَّرني لو فرضنا جادَّةً مسلوكةً وطريقاً يمشي فيه الناس ليلاً ونهاراً، وفي محجَّته آبار متقاربة، وبين بعضها وبعض طريق يحتاج سالكه إلى تأمُّل وتوقُّف حتَّى يتخلَّص من السقوط في بعض تلك الآبار، هل يجوز أن تكون سلامة من يمشي في هذا الطريق من العميان كسلامة من يمشي فيها من البصراء؟ وقد فرضنا أنَّه لا يخلو طرفة عين من مشاةٍ فيه بصراء وعميان. وهل يجوز أن يكون عطب

فلا تغترب بقول من يقول منهم: إننا ننظر في ذلك لشرف نفوسنا بعلم الهيئة، ولطيف ما فيها من الأعاجيب، فإن ذلك تجمّل منهم وتقرّب إلى أهل الإسلام، ولولا أن غرضهم معرفة الأحكام لما تعبوا بشيء من هذا كلّ، ولا كانت فيه فائدة ولا منه عائدة.

ومن أدل الأدلة على بطلان أحكام النجوم، أنّا قد علمنا أنّ جملة معجزات الأنبياء ﷺ / [[ص ٣٢٠]] الإخبار عن الغيوب، وعدّ ذلك خارقاً للعادات، كإحياء الميت وإبراء الأكمه والأبرص، ولو كان العلم بما يحدث طريق نجومى لم يكن ما ذكرناه معجزاً ولا خارقاً للعادة.

وكيف يشبهه على مسلم بطلان أحكام النجوم وقد أجمع المسلمون قديماً وحديثاً على تكذيب المنجّمين والشهادة بفساد مذاهبهم وبطلان أحكامهم؟ ومعلوم من دين الرسول ﷺ ضرورة التّكذيب بما يدّعيه المنجّمون والازراء عليهم والتهجين لهم. وفي الروايات عنه ﷺ من ذلك ما لا يحصى كثرة. وكذلك عن علماء أهل بيته ﷺ وخيار أصحابه ﷺ، فلا زالوا يتبرّون من مذاهب المنجّمين، ويُعدّونها ضلالاً ومحالاً. وما اشتهر هذه الشهرة في دين الإسلام كيف يغترب بخلافه منتسب إلى الملة ومصلّ إلى القبلة؟

فأمّا إصابتهم في الإخبار عن الكسوفات وما مضى في أثناء المسألة من طلب الفرق بين ذلك وبين سائر ما يُخبرون به من تأثير الكواكب في أجسامنا، فالفرق بين الأمرين أنّ الكسوفات واقتانات الكواكب وانفصالها طريقه الحساب وتسيير الكواكب، وله أصول صحيحة وقواعد سديدة. وليس كذلك ما يدّعونه من تأثيرات الكواكب في الخير والشرّ والنفع والضّر.

ولو لم يكن في الفرق بين الأمرين إلا الإصابة الدائمة المتصلة في الكسوفات وما يجري مجراها، ولا يكاد يتفق فيها خطأ البتّة، وأنّ الخطأ المعهود الدائم إنّما هو في الأحكام الباقية، حتّى إنّ الصواب هو العزير فيها، وما يتفق لعلّه فيها من الإصابة قد يتفق من المخمّن أكثر منه، فحمل أحد الأمرين على الآخر بهت وقلة دين وحياء.

* * *

أنوار الملكوت / العلامة الحليّ (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ٢٣٠]] المسألة السادسة عشر: في الردّ على المنجّمين

والطبيعيّين:

قال: وقول المنجّمين يُبطله قدّم الصانع واشترط اختياره،

فأخبره عن كثير من تفصيل أموره وأغراضه. حتّى قال لأحدهم: وأنت من بين الجماعة قد وعدك واعد بشيء يوصله إليك، وقلبك به متعلّق، وفي كمّك شيء ممّا يدلّ على هذا، وضرب بيده إلى كمّه فاستخرج ما فيه، فاستحى ذلك الرجل ووجم ومنع من الوقوف على ما في كمّه بجهد، فلم ينفعه ذلك، وأعان الحاضرون / [[ص ٣١٩]] على إخراج ما في كمّه لَمّا أحسّوا بالإصابة من الزّراق، فأخرج من كمّه رقاغ كثيرة وفي جملتها صك على دار الضرب بصلة من خليفة الوزراء في ذلك الوقت. فعجبنا ممّا اتّفق من أصابته مع بعده من صناعة النجوم.

وكان لنا صديق يقول أبداً: من أدل دليل على بطلان أحكام النجوم إصابة الشعراني.

وجرى يوماً مع من يتعاطى علم النجوم هذا الحديث، فقال: عند المنجّمين أنّ السبب في إصابة من لا يعلم شيئاً من علم النجوم، أنّ مولده وما يتولّاه ويقتضيه كواكبه اقتضى له ذلك. فقلت له: لعلّ بطليموس وكلّ عالم من عامّة المنجّمين ومصيب في أحكامه عليها إنّما سبب إصابته مولده وما تقتضيه كواكبه من غير علم ولا فهم، فلا يجب أن يستدلّ بالإصابة على العلم إذا كانت تقع من جاهل ويكون سببها المولد. وإذا كانت الإصابة بالمواليد، فالنظر في علم النجوم عبث وتعب لا يُحتاج إليه، لأنّ المولد إنّ اقتضى الإصابة أو الخطأ فالتعلّم لا ينفع وتركه لا يضرّ.

وهذه علّة تسري إلى كلّ صنعة حتّى يلزم أن يكون كلّ شاعر مفلق وصانع حاذق وناسج للدبياج مدفق، لا علم له بتلك الصناعة، وإنّما اتّفقت الصنعة بغير علم لما تقتضيه كواكب مولده، وما يلزم على هذا من الجهالات لا يُحصى.

واعلم أنّ التعب بعلم مراكز الكواكب وأبعادها وأشكالها وتسييراتها متى لم تكن ثمرته العلم بالأحكام والاطّلاع على الحوادث قبل كونها لا معنى له ولا غرض فيه، لأنّه لا منفعة في أن يُعلم ذلك كلّ ويخصّ نفس العلم به وما يجري الاطّلاع على ذلك إذا لم تتعدّ المعرفة إلى العلم بالأحكام إلاّ مجرى العلم بعدد الحصى وكيل الثرى ومعرفة أطوال الجبال وأوزانها، فكما أنّ العناء في تعرّف ذلك عبث لا يجدي نفعاً، فكذلك العلم بشكل الفلك وتسييرات كواكبها وأبعادها، والمعرفة بزمان قطع كلّ كوكب للفلك وتفاصيلها فيه، وما شقى القوم بهذا الشأن وأفنوا فيه أعمارهم إلاّ لتقديرهم أنّه يُفزي إلى معرفة الأحكام.

عن الجسم، (فلا بدّ من القول بالصانع)، أي الفاعل للأجسام الذي ليس بجسم.

(وأما الثاني) وهو بطلان كونها فاعلة بالإيجاب، (فلأنّ الكواكب المعينة كالمريخ مثلاً، إذا كان مقتضياً للحرب لزم دوام وقوع المهرج والمرج في العالم، وأن لا تستقرّ أفعالهم على حال من الأحوال، ولمّا كان ذلك باطلاً كان ما ذكره) من اقتضاء الكواكب المعينة الأثر المعين (باطل).

وفي هذا الكلام نظر، أمّا الأوّل فلأنّه لا يلزم من كونها أجساماً أن لا تكون فاعلة بالاختيار، وإلا لما صدر من الحيوان فعل، وهو باطل بالضرورة عند المصنّف والشارح، ولا يلزم من عدم كونها آلهة أن لا تكون فاعلة مطلقاً، والنزاع إنّما هو في هذا، ولا يلزم أيضاً من [عدم] فعلها للأجسام عدم فعلها لشيء ما، وكذا لا يلزم من [من] افتقارها إلى محدث عدم فعلها في الجملة.

وأما الثاني فلأنّه إنّما يلزم دوام [الحرب و] المهرج والمرج وعدم استقرار أحوال العالم / [[ص ٤٦٢]] اللازمة من دوام الحرب إن لو كان المريخ مقتضياً لذلك مطلقاً، أمّا إذا كان اقتضاه بشرائط [و] أمور زائدة على [ذاته] وموجودة خارجه [عنه] فلا.

والحق أن يقال: إن أراد المنجّمون كون هذه الكواكب فاعلة للأجسام العنصريّة فهو باطل بما تقدّم من استحالة كون الجسم صادراً عن جسم آخر، وإن أرادوا أنّها فاعلة لغيرها من الآثار المحسوسة كالإشراق والحرارة الصادرتين عن الشمس والإضاءة المحسوسة عن القمر والكواكب في الجملة فهو معلوم بالحدس، وإن أرادوا أنّ لها أفعالاً وآثاراً صادرة عنها على سبيل الاختيار فهو غير معلوم.

قوله: (وأما القائلون بالطبائع الذين يسندون الفعل إلى مجرد الطبيعة، فيبطل قولهم بمثل ذلك)، أي بمثل ما بطل به قول المنجّمين، (فإنّ الطبيعة قوّة جسمانيّة) أي قائمة بالجسم، (وكلّ جسم محدث، وكلّ قوّة حالة فيه فهي محدثة تفتقر إلى محدث غير طبيعة، وإلا لزم التسلسل) باعتبار افتقار كلّ طبيعة إلى أخرى سابقة عليها، وذلك محال، (فلا بدّ من القول بالصانع تعالى) الذي هو مبدأ جميع الموجودات.

وهذا أيضاً فيه نظر، لأنّه إنّما يقتضي إبطال كون الطبيعة مبدأ لما عداها، ولا يقتضي ذلك إبطال كونها مبدأ لشيء ما.

ويلزم عليهم أن لا يستقرّ الفعل على حالٍ من الأحوال، وقول أهل الطبيعة يبطل بمثل ذلك.

أقول: اختلف قول المنجّمين على قسمين:

أحدهما: قول من قال: إنّ الكواكب السبعة حيّة مختارة.

والثاني: قول من قال: إنّها موجبة.

والقولان باطلان، أمّا الأوّل فلأنّها أجسام محدثة، فلا تكون آلهة. ولأنّها محتاجة إلى محدث غير / [[ص ٢٣١]] جسم، فلا بدّ من القول بالصانع.

وأما الثاني، فلأنّ الكواكب المعينة كالمريخ مثلاً إذا كان مقتضياً للحرب لزم دوام وقوع المهرج والمرج في العالم، وأن لا تستقرّ أفعالهم على حال من الأحوال، ولمّا كان ذلك باطلاً كان ما ذكره باطلاً.

وأما القائلون بالطبائع الذين يستندون الأفعال إلى مجرد الطبيعة، فيبطل قولهم بمثل ذلك أيضاً، فإنّ الطبيعة قوّة جسمانيّة، وكلّ جسم محدث، وكلّ قوّة حالة فيه فهي محدثة تفتقر إلى محدث غير طبيعة، وإلا لزم التسلسل، فلا بدّ من القول بالصانع سبحانه وتعالى.

إشراق اللاهوت / عميد الدين العبيدي (ت ٧٥٤هـ):

/ [[ص ٤٦١]] [المسألة السادسة عشر: في الردّ على

المنجّمين]:

قال المصنّف: (وقول المنجّمين يُبطله قدّم الصانع، واشترط اختياره، ويلزم عليه أن لا يستقرّ الفعل على حال من الأحوال، وقول أهل الطبيعة يبطل بمثل ذلك).

قال الشارح (دام ظلّه): (اختلف قول المنجّمين على قسمين:

أحدهما: قول من قال: إنّ الكواكب السبعة) يعني المتحيّرة،

وهي: زحل والمشتري والمريخ والشمس والقمر (مختارة)، أي فاعلة بالاختيار.

(والثاني: قول من قال: إنّها موجبة) أي فاعلة بالإيجاب

(والقولان) يعني كونها فاعلة بالاختيار وكونها فاعلة بالإيجاب

(باطلان).

أمّا الأوّل) وهو بطلان كونها فاعلة بالاختيار، (فلأنّها أجسام

محدثة) لما تقدّم من حدوث كلّ جسم، (فلا تكون آلهة. [ولأنّها]

محتاجة إلى محدث غير جسم) لما تقدّم من استحالة صدور الجسم

اللوامع الإلهية/ المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

[[ص ٣١٥]] السادس: الردُّ على المنجِّمين وأهل الطبيعة:

اعلم أنَّ جماعة يسندون الحوادث الكائنة فيما تحت فلك القمر إلى العقل الفعَّال بواسطة الحركات الفلكية، بناءً على القول بأنَّ الواحد لا يصدر عنه إلاَّ واحد، وهم / [[ص ٣١٦]] جمهور الحكماء. وهؤلاء قد تقدَّم القول في مبنى مقالتهم. وجماعة يسندون تلك الحوادث إلى الكواكب، وهم المعبر عنهم بالمنجِّمين إمَّا بناءً على ما تقدَّم، أو بناءً على وقوع التجربة بوجود أشياء عند حلول كواكب معينة في بروجها، فظنُّوا استنادها إلى ذلك، فجعلوا الكواكب نفسه فاعلاً بشرط الحلول، وبعضهم جعلها فاعلة بالإيجاب، وبعضهم بالاختيار.

وأنكر ذلك المسلمون ومحققو الحكماء، ونحن نذكر ما استدللَّ الفريقان به على بطلان قولهم، وهو وجوه:

الأوَّل: دليل الحكماء، وتقديره: أنَّ المؤثِّر في عالم الكون والفساد إمَّا ذات الكواكب، أو ذات البروج. وهما يستلزمان حدوث الحادث قبل أن يحدث، وهو باطل. أو حلول الكواكب في البروج، وهو أيضاً باطل، لأنَّ الكواكب والبروج إمَّا أن تكون متساوية بالماهية، أو مختلفة. والأوَّل يستلزم أيضاً حدوث الحادث قبل أن يحدث. والثاني باطل لما قرَّره من أنَّ الأفلاك بسيطة، وإذا لم يكن المؤثِّر هذه الثلاثة يكون المؤثِّر شيئاً آخر، وهو المطلوب.

إن قيل: لِمَ لا يختلف تأثيراتها عند حلولها في البروج لا لاختلاف البروج في ذواتها، بل لاختلاف ما فيها من الكواكب الثابتة؟

قلت: لو كان الأمر كما قلت لوجب أن تختلف الأحكام، لأنَّ البروج على طول الزمان تنتقل من كواكب إلى أخرى. (فإن قلت: العقرب اليوم في أوَّل القوس أو ثانيه)، لكن البروج عندهم لا تتغيَّر عن طبائعها وتأثيراتها وإن طال الزمان.

الثاني: أنَّه لا سبيل لهم إلى العلم بأحكام النجوم إلاَّ التجربة، ولم تصحَّ التجربة / [[ص ٣١٧]] فيما يدَّعون، لأنَّ أبا معشر يزعم أنَّ الأدوار والألوف هي الأصل في هذا العالم، وهي لا تتكرَّر بالنسبة إلى شخص واحد حتَّى يحكم بالتجربة.

الثالث: دليل المتكلمين: لو كانت مؤثِّرة لكان إمَّا بالإيجاب، وهو باطل، وإلاَّ لزم سقوط الأمر والنهي والمدح والذم. وإمَّا بالاختيار، وهو باطل أيضاً، لوجوه: الأوَّل: لزوم ما تقدَّم. الثاني:

يلزم أن لا تستقرَّ أفعالها على حالة واحدة، بل تنتقل من الشيء إلى ضدِّه كما هو شأن الفاعل بالاختيار، واللازم باطل، لأنَّ الفعل المنسوب إلى كوكب لا يجوز نسبه إلى غيره عندهم، كالقتل والفتك إلى المريخ، والديانات والخير إلى المشتري، والعلوم الدقيقة إلى عطارد.

الثالث: يلزم أن تكون لها حياة، وهو باطل، لوجوه: الأوَّل: إجماع المسلمين، وهو كافٍ هنا. الثاني: أنَّ من شرط الحياة الرطوبة، وهي مفقودة في الكواكب باتفاقهم. الثالث: أنَّ من شرط الحياة كون الحرارة على قسط مخصوص، وأنَّ النار على صرافتها يستحيل أن تكون حيَّة، والشمس أشدُّ حرارةً من النار، فإنَّها على بعدها تُؤثِّر ما تُؤثِّر النار على قربها، فلأنَّ لا تكون حيَّة أولى. وعلى تقدير كون الكواكب أحياء قادرين فإنَّها قادرة بقدرة لكونها أجساماً، والقادر بقدرة لا يصحُّ أن يفعل بالاختراع، بل إمَّا بالتوليد أو بالمباشرة، لكنَّهم يسندون إليها التأثير الاختراعي.

الرابع: لهم أيضاً، تقديره: لو كانت مؤثِّرة في هذه الحوادث الكائنة عندنا لزم كونها آلهة، لأنَّ لا نريد بالإله إلاَّ المؤثِّر فينا وفي الحوادث الكائنة عندنا، لكن كونها آلهة باطل، لجسميتها، والإله ليس بجسم، فلا تكون مؤثِّرة، وهو المطلوب.

/ [[ص ٣١٨]] إن قلت: لِمَ لا يجوز أن تكون وسائط بيننا وبين الله تعالى في التأثير؟ فلا يلزم إلهيتها.

قلت: الوساطة منفيَّة بالإجماع، وتواتر النقل. واعلم أنَّ المنجِّم إن قصد أنَّ الكواكب فاعلة حقيقة، يرد عليه ما تقدَّم. وإن قصد كونها أمانة على الحوادث والفاعل فيه غيره، فليس ببعيد من الصواب. ويُعلم كونه أمانة بالتجربة، إمَّا في أزمنة متقاربة فظاهر، وأمَّا في المتباعدة فلا تُناقول بتوقُّفه على تكرار المشاهدة، بل على العلم بالتكرار إمَّا مشاهدةً أو إخباراً عنها بنقل متواتر فيفيد علماً، أو غير متواتر فيفيد ظناً.

وأما الطبيعة فهي قوَّة حائلة في الجسم، وعلماء الطبيعة يسندون الآثار الظاهرة في الأجسام من الصور والأشكال والنموِّ والكيفيات الفاعلة والمنفَعلة إليها، وهو باطل بما تقدَّم من بطلان تأثير الكواكب، وهنا أولى، بل الآثار العلوية والسفلية واقعة بتقدير العزيز العليم.

١١٣ - التواتر:

أوائل المقالات / الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ):

[[ص ٨٩]] ٧٤ - القول في حدّ التواتر من الأخبار:

وأقول: إنَّ التواتر المقطوع بصحّته في الأخبار هو نقل الجماعة التي يستحيل في العادة أن تتواطأ على افتعال خبر فينطوي ذلك ولا يظهر على البيان، وهذا أمر يرجع إلى أحوال الناس واختلاف دواعيهم وأسبابهم، والعلم بذلك راجع إلى المشاهدة والوجود، وليس يتصوّر للغائب عن ذلك بالعبرة والكلام. وهذا مذهب أصحاب التواتر من البغداديين ويخالف فيه البصريون ويحدّونه بما أوجب علماً على الاضطرار.

* * *

الحدود والحقائق / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

[[ص ٧٣٥]] ٧٤ - حقيقة التواتر هو عبارة عن جماعة كثيرة

لا يجوز عليها الاتّفاق على الكذب والتواطؤ عليه، ولا أن يجتمعوا على الكذب اتّفاقاً بغير توافق.

فأمّا النصّ فهو ينقسم قسمين: عقلي وسمعي. فالعقلي: جليّ وخفيّ. فالجليّ كقول النبيّ في أمير المؤمنين (عليه السلام): «هو خليفتي من بعدي، وإمامكم من بعدي»، و«سَلِّمُوا عليه بإمرة المؤمنين». وأمّا الخفيّ فما جرى في يوم الغدير، وكقوله فيه: «أنت منّي بمنزلة هارون من موسى». والسمعي هو كلُّ خطاب أمكن معرفة المراد به.

* * *

الرسائل (ج ١) / (جوابات المسائل التباينيات) / السيّد

المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

[[ص ١١]] وأمّا الطريق إلى معرفة خطاب الرسول ﷺ

والإمام عليه السلام فقد يكون بالمشافهة لمن يشهدهما، ويعلم ضرورة إضافة الخطاب إليهما.

ومن نأى عنها فطريقه إلى هذه المعرفة الخبر المتواتر الذي يفضي إلى العلم.

* * *

الرسائل (ج ٢) / (جوابات المسائل الرسيّة الأولى) / السيّد

المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

[[ص ٣٣٦]] المسألة السابعة: [حول الخبر المتواتر]:

وإذا كنتم تقولون: إنَّ من شرط الخبر المعلوم مخبره باكتساب

أن يبلغ ناقلوه حدّاً يمتنع معه الكذب باتّفاق ولا توافق وما يقوم مقامه، ولا يكون كذلك إلّا ببلوغهم حدّاً من الكثرة، ويكون هؤلاء الكثرة متباعدي الديار مختلفي الآراء.

فإن كانوا ينقلون بواسطة وجب أن يكون حكمهم في الطريق الذي يعلم الناظر بلوغ الطبقة التي تليه هذا الحدّ، بلقاء كلِّ ناقل بعينه أم بالخبر عنه، ولا واسطة بين الأمرين يليه من ناقل النصّ وغيره من أهل زمانه في جميع البلاد، أو من يقوم بمثلهم الحجّة وذلك كالمعتدّر، وفيه إذا صحّ اتّفاق استدلال مستدلّ منّا على النصّ ومعجزات النبيّ ﷺ أن تبقي من ذكرناه.

وإن كان بالخبر عنهم فلا يخلو حصول ذلك من وجوه: إمّا بخبر كذا واحداً وواحداً عن جميعهم، أو خبر جماعة لا يصحّ معها الكذب عن جماعة مثلها، أو عن آحاد. والقسمان الأوّلان والرابع ليس بطريق للعلم، فلا اعتداد به.

والقسم الثالث يوجب اختصاص الاستدلال بالتواتر عن بقي [ظ: عمّن بقي] من الناقلين عن غيرهم ممّن له صفة التواتر، دون من لم يكن كذلك. وهذا لاحق بالقسم / [[ص ٣٣٧]] المتقدّم، وقد بيّنا ما فيه. وإذا أنصف كلُّ مستدلّ بتواتر من نفسه علم تعدّد هذا عليه وارتفاعه عن صفة من سمع منهم ما يقول بتواتره، وإن صحّ حصوله فالأعيان يكاد لا يعرفون.

الجواب: اعلم أنّ القائلين بالتواتر على ضربين:

منهم من يذهب إلى أنّ الخبر المتواتر فعل الله تعالى عنده للسامعين العلم الضروري بمخبره.

والضرب الآخر يذهبون إلى أنّ العلم بمخبره مكتسب.

فمن ذهب إلى الأوّل يقول على وقوع العلم الضروري له، فإذا وجد نفسه عليه علم أنّ صفة المخبرين له صفة المتواترين، فعندهم أنّ حصول العلم بصفة المخبرين.

ومن قال بالمذهب الثاني يقول: الطريق إلى العلم بصفة المخبرين هو العادة، لأنّ العادة قد فرّقت بين الجماعة التي يجوز عليها أن يتفق منها الكذب من غير توافق وما يقوم مقامه، وبين من لا يجوز ذلك عليه. وفرّقت أيضاً [بين من لا يجوز عليه، و] بين من إذا وقع منه التواطي جاز أن ينكتم، وبين من لا يجوز انكتم تواطي.

فإنّ كلّ عاقل خالط أهل العادات، يعلم ضرورة أنّ أهل مدينة السلام، أنّه يتفق منهم الكذب الواحد من غير توافق عليه

يُقبَل خبر الجماعة إذا كان عمًّا لا يجوز أن يجتمعوا على الإخبار به إلا بالتواطئ، وقد علمنا فساد، أو لكونه صادقاً.

ولهذا نقول: إنَّ الجماعات الكثيرة لو نقلت أن النبي ﷺ تخلف أمير المؤمنين ع، أو نصَّ عليه بالإمامة من غير تعيين على خبر بعينه وألفاظ لها صورة مخصوصة.

وقد بيَّنَّا في (الشافي) برّد وغيره أن الطريق إلى العلم باتِّفاق الطبقات في هذه الصفة أن الأمر لو لم يكن على ذلك، أو كان هذا الخبر ممَّا حدث وانتشر بعد فقد، أو قوي بعد ضعف، وكثير رواية بعد قلة يوجب [ظ: لوجب] أن يعلم المخالطون لرواية ذلك من حالهم ويخبرون ويتعيَّن لهم زمان حدوثه بعينه، ويُقرِّقوا بينه وبين ما تقدّمه من الأزمنة، لأنَّ العادات تقضي بوجود العلم بما ذكرناه.

ألا ترى أن كلَّ مذهب حدث بعد فقد يُعلم ضرورةً من حاله، ويُقرِّق بين زمان حدوثه وبين ما تقدّمه؟ فإذا فقدنا في أهل التواتر العلم بما ذكرناه، علمنا / [[ص ٣٤٠]] أنَّ صفة الطبقات في نقل هذا الخبر واحدة، وفرّعنا هذه الجملة تفرّيعاً يزيل الشبهة بها.

وفي هذا القدر الذي ذكرناه هاهنا كفاية.

* * *

الشافي في الإمامة (ج ١) / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

[[ص ٧٧]] فأما قوله: (ولذلك ارتكب بعضهم عند هذا الإلزام القول بإبطال التواتر...)، فهو سهو منه عجيب، لأنَّ لا بُدَّ - بحمد الله - التواتر، وهو عندنا الحجّة في ثبوت السمعيّات، وكيف بُدَّله وبه نحتجُّ في النصِّ على أعيان الأئمّة، ومعجزات الأنبياء؟ فإنَّ كان يظنُّ إذا جَوَّزنا على التواترين الإعراض عن النقل بشبهة أو تعمّد فقد أبطنا التواتر، فقد وقع بعيداً، لأنَّ الناقلين إمَّا يكونون متواترين إذا نقلوا أو أخبروا على وجه مخصوص، وعندنا أمّهم إذا نقلوا الخبر على وجه التواتر كان نقلهم حجّة، وتجويز الإعراض عن النقل عليهم لا يقدر في صحّة التواتر، ولا يكون تجوُّزه عليهم مبطلاً له.

* * *

[[ص ٢٨٣]] فأما القدر في التواتر فمعاذ الله أن نراه أو نذهب إليه، فإنَّ كان يظنُّ أنّا إذا منعنا من أن يُحفظ الشرع به فقد قدحنا فيه، فقد أبعده، لأنَّ القدر فيه إمَّا يكون بالظن في كونه

ولا أن يتواطؤا ويقوم / [[ص ٣٣٨]] لهم جامع على الخبر مقام التواطئ، فينكتم ذلك فيستزِيل، لا يجوز على من حضر بعض.

فإذا علم أن وجود كون الخبر كذباً لا يصحُّ على هذه الجماعات، فليس بعد ارتفاع كونه كذباً إلا أنه صدق، وأيُّ عجب واستبعاد لأن يكون أحدنا يلقي بنفسه ويسمع الخبر ممَّن هو على صفة التواترين.

أوليس كلُّ واحد ممَّا يسمع الأخبار ممَّن يخبره عن عمان وسجستان والبلدان التي ما شاهدها؟ فيعلم صدقهم إذا علم أنَّ العادة لم تجئ في مثل من خبره عن ذلك بالكذب، لعدم جواز اتِّفاق الكذب والتواطئ، وهل العلم بالوقائع والحوادث الكبار في عصرنا مستفاد إلا ممَّن يخبرنا مشافهةً عن هذه الأمور؟

وكذلك العلم بالنصِّ الذي ينفرد به الإمامية، لا يزال أحدنا يسمع كلَّ إمامي عاصره ولقاه يرويه له، مع كثرتهم وامتناع الكذب في العادات على مثلهم، وليس يجب أن لا يعلم هذا النصُّ إلا بعد أن يلقي كلَّ إمامي يرويه في كلِّ بلد، لأنَّه إذا لقي من جملتهم من خبره بالنصِّ، وقد بلغوا من الكثرة إلى حدِّ يقضي العادات بأنَّ الكذب لا يجوز معه عليهم صدقهم، وإن لم يخبره كلُّ إمامي في الأرض.

وليس من شرط الخبر المتواتر أن يكون رواه متباعدي الديار مختلفي الآراء والأوطان ولا يحصيهم عدداً، على ما مضى في المسألة، على ما يظنُّه من لا خبرة له، لأنَّ التواطئ قد يحصل بأهل بلد واحد، بل بأهل محلّة واحدة، ومع اتِّفاق الآراء والأوطان واختلافها، فلا معنى لاعتباره ولا تأثير في الحكم المطلوب له.

ولم يبق إلا أن نبيِّن أن الناقلين إذا كانوا لم ينقلوا عمًّا شاهده بنفسهم، بل / [[ص ٣٣٩]] عن طبقات كثيرة إلى أن يتصل بالمنقول عنه، كيف السبيل إلى العلم بأنَّ الطبقات كلّها في الكثرة وامتناع الكذب عليها كالطبقة الأولى التي شاهدناها.

وقد كان أصحابنا يستدلُّون على ذلك بطريقة قد بيَّنَّا في كتاب الشافي وغيره أمّها غير مرضية وطعننا فيها، وهي أن يقولوا: إذا أخبرنا من يلينا من الطبقات بأنهم نقلوا الخبر عمَّن هو على مثل صفتهم في الكثرة، علمنا أن الصفات متَّفقة.

وهذا ليس بصحيح، لأنَّه يجوز أن يخبرنا من يلينا بذلك إن لم يكونوا صادقين، لأنَّ الكذب في مثل ذلك يجوز على الجماعات، لأنَّه قد يجوز أن يدعوهم إليه داعٍ واحد من غير أن يتواطؤا، وإنما

ووجودها محصّل لطريق العلم، ثم بيّنوا كيف السبيل إلى العلم بحصولها، وما الطريق إليه.

قيل له: أمّا تأثير الشروط المذكورة فبيّن، لأنّ الجماعة إذا لم تبلغ الحدّ الذي يستحيل عليها عند بلوغه الكذب عن المخبر المخصوص اتّفاقاً لم نأمن من وقوع الكذب منها على هذا الوجه، كما أنّ الواحد والاثنتين إذا أخبرا عن أمر لم نأمن في خبرهما أنّ يكون كذباً، من حيث كان ما ذكرناه من اتّفاق الكذب غير مأمون منهما، وكذلك متى لم نعلم أنّها لم تتواطأ أو حصل فيها ما يقوم مقام التواطؤ جوّزنا أنّ يكون الكذب وقع منها على سبيل التواطؤ، لأنّنا نعلم أنّ بالتواطؤ يجوز على الجماعة ما يستحيل لولاه، والشبهة ووقوع اللبس أيضاً ممّا يجمع على الكذب، ألا ترى إلى جواز الكذب على الخلق العظيم من المبطلين في الإخبار عن دياناتهم ومذاهبهم التي اعتقدوها بالشبهات، أو بما يجري مجراها من التقليد، وإنّما جاز أنّ يُخبروا مع كثرتهم بالكذب على سبيل الشبهة وإن لم يكن هناك تواطؤ، لأنّ الشبهة تُحيل لهم كون الخبر صادقاً والمذهب حقاً، فكما أنّهم إذا علموه صدقاً جاز أنّ يُخبروا عنه مع الكثرة من غير تواطؤ / [[ص ٧٠]] وكان علمهم بأنّه صدق يدعوهم إلى الخبر ويقوم مقام السبب الجامع، فكذلك إذا اعتقدوا فيما ليس بهذه الصفة أنّه عليها، لأنّ المعتبر فيما يجري هذا المجرى هو بالاعتقاد لا بما عليه الشيء في نفسه، ولهذا يجوز أنّ يختار الكذب على الصدق في بعض المواضع مع تساويهما في المنافع ودفع المضارّ متى اعتقد في الكذب أنّه صدق، ولا فرق فيما شرطناه من ارتفاع اللبس والشبهة بين أنّ يكون المخبر عنه مشاهداً أو غير مشاهد، لأنّ الشبهة كما يصحّ دخولها فيما ليس بمشاهد كالديانات وما أشبهها فقد يصحّ دخولها في المشاهد على بعض الوجوه، ولهذا نُبطل نقل اليهود والنصارى صلب المسيح ﷺ ونقول: إنّ نقلهم لو اتّصل بالمخبر عنه مع استيفاء جميع أسلافهم للشروط الحاصلة في هؤلاء الأخلاف من الكثرة وغيرها لأمكن أنّ يكون خبرهم باطلاً من جهة الشبهة ووقوع الالتباس، لأنّ المصلوب لا بدّ أنّ يتغيّر حليته، وتكرر صورته، فلا يعرفه كثير ممّن كان يعرفه، وبعده عن الناظرين معيّناً أيضاً على دخول الشبهة.

ولأنّ اليهود الذين ادّعوا قتله لم يكن لهم به معرفة مستحكمة، لأنّهم لم يكن مخالطاً لهم ولا مكاسراً، ومن هذه صورته لا يمتنع أنّ

حجّة وطريقاً إلى العلم عند وروده على شرائطه، فأما لما ذكرناه فلا.

/ [[ص ٢٨٥]] يقال له: أمّا التواتر فقد بيّننا أنّنا لا نطعن عليه ولا نقدح فيه، بل هو عندنا من حجج الله تعالى على عباده، وأحد الطُّرق إلى العلم، فمن ظنّ علينا خلاف هذا، أو رمانا بإبطاله، فهو مبطل سرف، والذي نذهب إليه من جواز الكتّان والعدول عن النقل عن الناقلين لا يقتضي إبطال التواتر، وترك العمل عليه إذا ورد على شرائطه، لأنّه إنّما يكون حجّة إذا قام الرواة بأدائه ونقله، فأما إذا لم يفعلوا ذلك فقد سقطت الحجّة به، وجميع ما ذكره وجعل التواتر طريقاً إليه من العلم بكون النبيّ والقرآن ووقوع التحديّ صحيح، وليس بحجّة علينا، بل على من طعن على التواتر، وذهب إلى أنّه ليس بطريق إلى العلم.

الشافعي في الإمامة (ج ٢) / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

/ [[ص ٦٨]] والطريق إلى تصحيح النصّ الذي ذكرناه أنّ نبيّن صفة الجماعة التي إذا أخبرت كانت صادقة، والشروط التي معها يكون خبرها دلالة وموصلاً إلى العلم بالمخبر، ثمّ بيّن أنّ تلك الصفات والشروط حاصلة في نقل الشيعة للنصّ على أمير المؤمنين ﷺ.

أمّا شروط الجماعة التي إذا أخبرت أمكن أنّ يُعلم صحّة خبرها فثلاثة:

أحدها: أنّ ينتهي في الكثرة إلى حدّ لا يصحّ معه أن يتفق الكذب على المخبر الواحد منها، والشرط الآخر أنّ يُعلم أنّه لم يجمعها على الكذب جامع من تواطؤ وما يقوم مقامه، والآخر أنّ يكون اللبس والشبهة زائلين عمّا خبرت عنه.

/ [[ص ٦٩]] هذا إذا كان الكلام في الجماعة المخبرة عن المخبر بلا واسطة، فإنّ كانت مخبرة عن غيرها وجب اعتبار هذه الشروط فيمن خبرت عنه حتّى يُعلم أنّ الجماعات التي خبرت عنها هذه الجماعة صفتها فيما ذكرناه صفة هذه الجماعة، وبه نقطع على أنّه لم يتوسّط بينها وبين المخبر عنه جماعة لم تكمل لها هذه الشروط.

فإنّ قال قائل: بيّنوا تأثير الشروط التي ذكرتموها في العلم بصحّة الخبر، وأنّ فقدتها أو فقد بعضها مخلّ بالعلم بصحّته

خبرهم بالاتفاق صدقاً من غير علم تقدّم، وبما يعلمه أيضاً من استحالة وقوع الكتابة المنتظمة أو الصنعة المحكمة من الجماعة وهي جاهلة بما وقع منها على سبيل الاتفاق، وإن كان كل واحد منها يجوز أن يقع منه كتابة الحرف والحرفين، وكل الذي ذكره صحيح، وليس منزلة العلم باستحالة وقوع الكذب اتفاقاً من الجماعة الكثيرة من غير تواطؤ بأدون رتبة وأخفى عند العقلاء من جميع ما ذكر، بل منزلة هذه العلوم أجمع عند من خبر العادات واحدة، وإنما يحتمل بعضها على بعض على سبيل الكشف والإيضاح، وإلا فالكل على حد واحد، وليس يخرج العلم الذي ذكرناه من حيز الضرورة ووقوعه عند ضرب من الاختبار للعادة، لأنه غير ممتنع في العلوم الضرورية أن تقع عند تقدّم اختبار أو غيره كالعلم بالصنائع ووقوعه عند مزاولتها والحفظ الواقع عند الدرس.

وليس لأحد أن يقول: إذا جاز أن يُخبر الجماعة الكثيرة بالصدق ومن غير تواطؤ، فألا جاز أن يُخبر الجماعة الكثيرة بالكذب على هذا الوجه؟ وأي فرق بين الأمرين؟ لأن مفارقة الصدق للكذب في هذا الباب معلومة، من جهة أن الصدق يجري في العادة مجرى ما حصل فيه سبب جامع، وعلم الجماعة بكونه صدقاً داع إليه وجامع عليه، وليس كذلك الكذب، لأن الكذب لا بد في فعله من أمر زائد وسبب جامع، ولصحة ما ذكرناه ما استحال في العادة أن يُخبر أهل بلد كبير بوقوع حادثة عظيمة وهم كاذبون مع تواطؤ وما يقوم مقامه، وجاز أن يُخبر بذلك وهم صادقون مع ارتفاع التواطؤ.

/ [[ص ٧٣]] فأما ما به يُعلم ارتفاع التواطؤ عن الجماعة فهو أن التواطؤ إما أن يكون واقعاً بالملاقاة والمشافهة أو بالكتابة والمراسلة، وربما تكررت هذه الأمور فيه بمجرى العادة، بل الغالب تكرره، لأن الجماعات الكثيرة العدد لا يستقر بينها ما يُعمل عليه ويُجمَع على الإخبار به من أول وهلة، وبأيسر سبب، وما هذه حاله لا بد أن يظهر ظهوراً يشترك كل من كان له اختلاط بالقوم في المعرفة به، حتى يُؤدّي عند عدم ظهوره إلى وجوب القطع على انتفائه وظهور ما يقع من تواطؤ الجماعة واجب في الجماعة القليلة العدد أيضاً، حتى إن من خالطها على قلة عددها لا بد أن يقف على ذلك إن وقع منها، وإذا وجب ظهور ما ذكرناه فيمن قلّ عدده من الجماعات فهو في العدد الكثير

يشتهه الحال فيه بغيره، وقد قيل: إن الله سبحانه ألقى شبه المسيح على غيره، وإن ذلك مما يجوز على عهد الأنبياء، وإن كان غير جائز في أحوال آخر، وكل هذه الوجوه ترجع إلى الشبهة واللبس، فلذلك ذكرناها، وإن كانت كالخارجة عن مقصدنا، فلا بد من اشتراط ارتفاع الشبهة في المخبر عنه مشاهداً كان أو غير مشاهد.

وإنما شرطنا في الجماعات المتوسطة بين المخبر عنه مثل ما شرطناه في الجماعة التي تليها، لأننا متى لم نعلم ذلك جوزنا كون الجماعة المخبرة لنا / [[ص ٧١]] صادقة عمّن خبرت عنه، وإن كان الخبر في الأصل باطلاً، فليس يصح أن يُعلم كون الخبر في الأصل صدقاً والمخبر عنه على الحد الذي تناوله الخبر إلا بأن تحصل الشروط المذكورة في طبقات المخبرين، ومن هاهنا لم نلتفت إلى أخبار اليهود عن تأييد الشرع وإخبارهم وإخبار النصارى عن صلب المسيح ﷺ من حيث كان نقلهم ينتهي إلى عدد قليل لا يصح أن يؤمن فيه التواطؤ وغيره.

وإنما قلنا: إن تكامل الشروط التي وصفنا مقتضى كون الخبر صدقاً من حيث خبر الجماعة الموصوفة لما لم يخل من أن يكون صدقاً أو كذباً، وكان وقوعه كذباً لا بد أن يكون إما اتفاقاً أو لتواطؤ أو لشبهة، وقد علمنا ارتفاع كل ذلك فوجب أن يكون صدقاً، لأنه لا يمكن أن يقال: إن كونه كذباً يقتضي الاجتماع عليه، ولا يحتاج إلى أحد الأقسام التي ذكرتموها كما تقولون في الصدق، لأننا سنبين عن بطلان تساوي الصدق والكذب في هذا الوجه.

وأما الطريق إلى العلم بحصول هذه الشروط في الجماعة فواضح، لأنه متعلق بالعادات، ولا شيء أجلى مما استند إليها.

أما اتفاق الكذب عن المخبر الواحد فكل من عرف العادات يعلم ضرورة أنه لا يقع من الجماعة، وأن حال الجماعة فيه مخالفة لحال الواحد والاثنين. ولهذا يجوز أن يُخبر أحد من حضر الجامع يوم الجمعة بأن الإمام سها فتنكس على رأسه من المنبر وهو كاذب، ولا يجوز أن يُخبر جميع من حضر الجامع بذلك إلا لتواطؤ أو ما يقوم مقامه، وقد مثل المتكلمون امتناع وقوع الكذب منهم إذا لم يكن تواطؤ بامتناع وقوع تصرف / [[ص ٧٢]] مخصوص، ولباس معين، وأكل شيء واحد، ونظم قصيدة بعينها منهم من غير أن يكون لهم سبب جامع، ومثله أيضاً بما هو معلوم من استحالة أن يُخبر الواحد أو الجماعة عن الأمور الكثيرة فيقع

حدوث أقوالهم والزمان الذي كانت فيه أقوالهم مفقودة، وبين الأحوال التي تظاهرت فيه مذاهبهم وانتشرت في الجماعات والأحوال التي كانت فيها مقصورة على العدد القليل، وهذا في بابه يجري في وجوب الظهور مجرى ما نوجه من ظهور التواطؤ متى وقع من الجماعات.

وقد قيل: إنَّ أحد ما يُعَلِّم به استيفاء الجماعة المتوسّطة في النقل للشروط أن ينقل إلينا الجماعة التي تليها أنّها أخذت الخبر المخصوص عن جماعة لها مثل صفتها، وأنَّ تلك الجماعة أخبرتهم بأنَّها أخذت أيضاً الخبر عن جماعة هذه صفتها، حتّى يتّصل النقل بالمخبر عنه، وهذا وجه، لأنَّ العلم بحال الجماعة لها مثل صفتها، وأنَّ تلك الجماعة في امتناع التواطؤ والاتّفاق على الكذب فيها ضروري، يحصل لكل من خالطهم واختبر العادة في أمثالهم، وإذا كان العلم بحالهم ضرورياً وخبرّت الجماعة التي تليها عن تلك الحال وقد عرفنا ثبوت الشروط فيهم وجب أن تكون صادقة، وجرى خبرها عن حال الجماعة التي نقلت عنها في أنّه لا يكون إلاّ صدقاً مجرى نفس الخبر الذي تلقّته عن الجماعة، فكما لا يجوز أن تكون كاذبة في أنّها تلقّت ذلك عن غيرها، وسمعته منه فكذلك لا يجوز أن تكون كاذبة فيما خبرت به من صفتها، لأنَّ الأمرين جميعاً يرجعان إلى الضرورة، وليس ممّا يصحُّ أن تعترض فيه الشبهة.

وهذا يبطل قول من اعترض هذا الوجه، بأن قال: لعلمهم غاطون / [[ص ٧٦]] فيما خبروا به من صفة الجماعة، ومتوهّمون ما لا أصل له، ويبطل أيضاً قوله: (كيف السبيل إلى العلم بتساوي الجماعات في العدد وهو أمر غير منضبط ولا منحصر؟ ومن أيّ وجه يعلم الجماعة التي تليها مساواة من نقلت عنها لها في الكثرة والعدد؟)، لأنّنا لم نعتمد على ما ظنّه من تساوي العدد والكثرة، وإنّما اعتبرنا أن نُخبر الجماعة بأنّ لمن نقلت عنه مثل صفتها في استحالة التواطؤ والاتّفاق على الكذب، وهذا معلوم ضرورةً على ما تقدّم، ولا اعتبار معه بزيادة العدد ولا بنقصانه.

* * *

الشافعي في الإمامة (ج ٣) / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

[[ص ٩٧]] فأما قوله: (إنَّ الخبر لا يصير داخلاً في التواتر بأن يقولوا: إنَّ الشيعة طبقت البلاد عصاراً بعد عصر، فروايتها يجب أن تبلغ حدّ التواتر دون أن يُبيّن حصول النقل على شروط

أوجب، على أن الجماعة ربّما بلغت في الكثرة مبلغاً يستحيل معه عليها التواطؤ جملةً، ونقطع على تعدّره، لأنّنا نعلم أن أهل بغداد بأسرهم لا يجوز أن يواطئوا جميع أهل خراسان، لا باجتماع ومشافهة، ولا بمكاتبة ومراسلة.

وأما الأسباب الجامعة على الأفعال القائمة مقام التواطؤ كتخويف السلطان وإرهابه فلا بدّ أيضاً من ظهورها ووقوف الناس عليها، لأنّه ليس يجمع الجماعة على الأمر الواحد من خوف السلطان إلاّ ما ظهر لهم ظهوراً شديداً، وما بلغ من الظهور هذا المبلغ لا بدّ أن يكون معروفاً، فمتى لم تكن المعرفة به حاصلة وجب القطع على ارتفاعه.

فأما ما يُعَلِّم به ارتفاع الشبهة واللبس عمّا خبرت عنه الجماعة، فهو أن الشبهة إنّما تدخل فيما يرجع إلى المذاهب والاعتقادات، ويخرج عن باب ما يُعَلِّم ضرورةً على الوجه الذي ذكرناه فيما تقدّم، فإذا كان خبر / [[ص ٧٤]] الجماعة عن أمر معلوم بالمشاهدة ضرورةً خرج عن هذا الباب.

وقد تدخل الشبهة ويقع الالتباس أيضاً في الأشياء المدركة على بعض الوجوه، لأنّ المشاهد للشيء من بعد ربّما اشتبه عليه أمره حتّى يعتقد فيه خلاف الحقّ، كما يصيب من شاهد السراب واعتقد أنّه ماء، وكذلك قد يُسمع الكلام من بُعد فيشتبه على السامع، إلاّ أنّا نُفرّق بين أحوال المدركات ونُميّز بين ما يصحُّ اعتراض الشبهة فيه وما لا يصحُّ أن يعترضه شبهة، فمتى كان الخبر متناولاً لحال لا تدخل الشبهة في مثلها، وتكاملت شروطها الباقية قطعنا على صحّته.

فأما حصول الشرائط المذكورة في جميع الطبقات فيعلم بما يرجع إلى العادة أيضاً، لأنّها جارية بأنّ الأقوال التي تظهر وتُنشر بعد أن لم تكن كذلك لا بدّ أن يُعرف ذلك من حالها حتّى يُعلم الزمان الذي ابتدأت فيه بعينه، والرجال الذين ابتدعوها، وتولّوا إظهارها، وحكم الأخبار التي يقوى فروعها ويرجع نقلها إلى آحاد أو جماعة قليلة العدد هذا الحكم، ولا بدّ فيمن كانت له خلطة بأهل الأخبار من أن يكون عارفاً بحالتي ضعفها وقوتها، بهذا جرت العادات في المذاهب والأقوال الحادثة بعد أن كانت مفقودة، والقويّة بعد الضعف، كما علمناه من حال الخوارج والجهميّة والنجارية ومن جرى مجراهم ممّن أحدث مقالة لم تتقدّم، حتّى فرّق / [[ص ٧٥]] أهل الأخبار بأسرهم بين زمان

صَحَّتْه، لاستناده إلى قول صادق لا يجوز كذبه أو تواتر، وهو على ضربين:

أحدهما: بسبق العلم بمخبره لحال النظر في صفات ناقله، كوجود بغداد والبصرة ووجود بدر وحنين وصفين والجمل، وما هذه حاله يجري مجرى العلم / [[ص ٦٨]] الحاصل بالمدرَك في البعد عن الشبهة، وإن اختلف الطريقتان.

والضرب الثاني من التواتر: هو ما يقف العلم به على العلم بصدق ناقليه، وإنما يُعلم صدقهم لتعدُّر الكذب عليهم، وإنما يُعلم ذلك من واحد وجهين:

أحدهما: بشاهد الحال، كالجماعة التي تنقل ركوب الأمير أو قتل الوزير على صفة لا يصلح معها اتفاق ولا تواطؤ، وهذا الضرب من التواتر لا يفتقر إلى بلوغ الناقلين حدًّا متفاوتاً من الكثرة وتنائي الديار، بل كلُّ من تأمَّله علم صحَّة المخبر عنه وإن لم يبلغوا عشرة.

الثاني: أن يبلغوا حدًّا من الكثرة واختلاف الدواعي وتنائي الديار، ينقلون لفظاً واحداً عن معروف غير ملتبس، كنقل الناقلين من المسلمين معجزات نبينا ﷺ، ومن الشيعة النصَّ الجليِّ، من حيث علمنا أن مثل هذين الفريقين مع ما نجد كلَّ فريق منها عليه من الكثرة وتنائي الديار وتباين الأغراض لا يصحُّ فيهم افتعال لفظ واحد على جهة الاتفاق، كما لا يصحُّ لكلِّ شاعر من إقليم واحد أن ينتظم بيتاً من الشعر فيتفق ذلك لكلِّ شاعر فيه.

والتواطؤ بالاجتماع في مكان واحد فرع لثبوت التعارف بينهم، وقد علِّم ارتفاعه ممَّن ذكرناه من ناقلي الفريقين، ولو وقع لارتفاع الريب فيه، لأنَّ أهل البلاد المتباعدة وذوي الأغراض المتباينة إذا رحلوا من أماكنهم إلى مكان واحد ليبرموا أمراً لم يخف ذلك من حالهم على أحدٍ عنى بالإخبار.

وكثرة هؤلاء الناقلين بعد قلة يجوز منهم لها الافتعال يمنع منه سببان:

/ [[ص ٦٩]] أحدهما: أنَّ النقل الذي بيَّننا صدق ناقله يتضمَّن أمرين: أحدهما لفظ الخبر، والثاني صفة المنقول عنه، فما له أمناً الكذب في أحد الأمرين يجب أن تأمنه في الآخر.

والثاني: عدم العلم بأعيان مفتعلة وزمانه كالعلم بابتداء الخوارج، والقول بالمنزلة بين المنزلتين، ونحلة النجار والأشعري وابن كرام.

التواتر)، فليت شعرنا بأيِّ شيء يُعلم التواتر؟ أهو أكثر من أن نجد كثرة لا يجوز عليهم التواطؤ والتعارف ينقلون ويدعون أنَّهم نقلوا خبراً ما عمَّن هو بمثل صفتهم، ونعلم أنَّ أوَّلهم في الصفة كآخرهم إلى سائر الشروط التي تقدَّم ذكرها ودلالتنا على ثبوتها في نقل الشيعة؟ ومتى شكَّ شاكُّ فيما ذكرنا فليتعاط الإشارة إلى خبر متواتر حتَّى نُعلمه أنَّ خبر الشيعة يوازنه إن لم يزد عليه، ولولا أنَّنا حكمنا هذا فيما تقدَّم وبسطناه وفرغنا منه لما اقتصرنا فيه على هذه الجملة، وقد بيَّننا أيضاً أنَّه ليس من شرط صحَّة التواتر حصول العلم الضروري، فليس له أن يجعل الدلالة على أنَّ هذه الأخبار غير متواترة فقد العلم الضروري بمخبرها، وكلُّ هذا قد تقدَّم.

* * *

تقريب المعارف / أبو الصلاح الحلبي (ت ٤٤٧هـ):

[[ص ١٩٥]] وطريق العلم بهذه الأشعار كسائر أشعار

الشعراء، وهي دالة على ثبوت النصِّ الجليِّ من وجهين:

/ [[ص ١٩٦]] أحدهما: أنَّه لا داعي لقائلها مع ظهور

الكلمة لجحد النصِّ وتوَّلي الأمر من دون المنصوص عليه وإخافة الدائن به إلا الصدق.

الثاني: أنَّه لم يُحفظ عن أحد من الأمة تكذيب لقائلها مع ارتفاع الأعدار كلِّها في ترك النكير.

والثاني المختصُّ بتواتر الشيعة الإمامية، هو ما عدا خبر الدار

والتسليم ممَّا ذكرناه وممَّا لم نذكره.

وطريق العلم بتواترهم: أنَّنا نعلم وكلُّ مخالط وجود فرقة

عظيمة من الطائفة الإمامية معروفة بنقل الحديث في كلِّ زمان إلى

زمن النبي ﷺ بنقل خلف عن سلف حتَّى يتصلوا بمن شؤفه،

بقوله ﷺ لعليِّ عليه السلام في مقامات: «أنت الخليفة من بعدي»،

و«أنت سيِّد المسلمين وإمام المتقين»، إلى غير ذلك من النصِّ

الصريح بالإمامة، وبلوغ كلِّ طبقة منهم الحدَّ الذي يتعدَّر معه

الكذب بتواطؤ أو اتفاق على ما بيَّنناه في النبوات، فليراع ذلك،

فكلُّ شيء قدِّح به في نقل الشيعة عائد على نقل المسلمين، وكلُّ

شيء صحَّح ذلك صحَّح هذا.

* * *

الكافي في الفقه / أبو الصلاح الحلبي (ت ٤٤٧هـ):

[[ص ٦٧]] وطريق العلم بالمعجزة المشاهدة، والخبر المعلوم

الاعتراض على الدليل مع الجواب عنه، فاستفسر أولاً عن معنى التواتر، وقال: إن عنيتم بالتواتر الخبر المفيد للعلم لزم الدور، لأنكم الآن في مقام الاستدلال بثبوت الخبر المتواتر على ثبوت العلم بالنبوة، فلو كان الخبر المتواتر هو الموجب للعلم لزم إثبات العلم / [[ص ٣٧٦]] الشيء بنفسه. وإن عنيتم به معنى آخر، فلا بد من بيانه.

كيفية حصول العلم بالتواتر:

قال: سلمنا، لكن لا يفيد العلم، لأن كل واحد يجوز كذبه، فكذلك الكل كالحوادث. ولأن حصول العلم بكل واحد محال، لجواز كذبه، فعند الاجتماع إن حصل زائد تسلسل، وإلا لم يُفد العلم.

أقول: لما استفسر عن معنى التواتر واعتراض عليه سلم ذلك الاعتراض، وشرع في بيان أن التواتر لا يفيد العلم، وهذا مذهب لقوم. واستدل عليه بوجهين:

الأول: أن كل واحد من المتواترين يجوز كذبه، فالمجموع كذلك، كما أن كل واحد من الحوادث حادث والمجموع حادث. الثاني: أن حصول العلم إما أن يكون معللاً بقول كل واحد واحد، أو بقول المجموع، والقسمان باطلان. أمّا الأول، فلأن كل واحد يجوز كذبه. ولأننا نعلم بالضرورة أن خبر الواحد لا يفيد العلم. ولأنه يلزم اجتماع العلة الكثيرة على معلول واحد. والثاني باطل، لأن كل واحد لما لم يكن علة في حصول العلم فعند الاجتماع إن لم يحصل أمر زائد لم يكن المجموع مفيداً للعلم، وإن حصل فحصول ذلك الأمر الزائد إما أن يكون معللاً بكل واحد، أو بالمجموع. والأول باطل، وإلا لكان كل واحد علة لعلة العلم، وهو باطل لما مضى. والثاني يلزم منه التسلسل.

/ [[ص ٣٧٧]] في أن تحصيل العلم بالتواتر غير معلوم، وجوابه:

قال: سلمنا، لكن يتوقف على الإحساس ولا يفيد العلم، لجواز خلق شخص مماثل، لقوله: ﴿وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ﴾ [النساء: ١٥٧].

أقول: بعد تسليم عدم ورود الوجهين الدالين على أن خبر التواتر لا يفيد العلم شرع في بيان أنه وإن كان يمكن أن يفيد العلم لكنه غير معلوم. وبيانه: أن خبر التواتر شرطه الانتهاء إلى المحسوس، فإن أهل الأرض لو أخبروا بكون الله تعالى موجوداً أو قادراً أو عالماً لما أفاد إخبارهم العلم. وإذا كان كذلك فنقول:

فمتى عرى النقل من الأوصاف المذكورة التي يصح معها الكذب والصدق ثبت صدق الناقلين، وإن كان الأمر بخلاف ذلك تعذر العلم بصدق الناقلين ووجب الحكم على خبرهم بكونه واحداً يصح دخول الصدق والكذب فيه.

وإن كثر الناقلون، فإن كانوا ينقلون عن طبقة [إلى طبقة] أخرى وجب أن يثبت لها ما ثبت لهذه من الصفة التي يتعذر معها الكذب، ثم هكذا حال كل طبقة تنقل عن أخرى قلوا أم كثروا، وذلك فرع العلم بأعيان الأزمنة المتصلة بالمنقول كما [هو] حاله [في] كل زمان فيه / [[ص ٧٠]] ناقلون لا يجوز عليهم الكذب. وقلنا ذلك لأن الجهل بالزمان يقتضي الجهل بمن فيه، والعلم بالزمان مع الجهل بمن فيه ومن أعيان الناقلين يمنع من القطع باتصال الطبقات في النقل وتجويز انقطاعه يرفع الثقة بصحته.

مجمع البيان (ج ٣) / الفضل الطبرسي (ق ٦هـ):

[[ص ٢٣٤]] ومما يسئل عن هذه الآية [أي قوله تعالى: ﴿بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾] [النساء: ١٥٨] أن يقال: قد تواترت اليهود والنصارى مع كثرتهم، وأجمعت على أن المسيح قد قُتِلَ وصُلِبَ، فكيف يجوز عليهم أن يُخبروا عن الشيء بخلاف ما هو به؟ ولو جاز ذلك، فكيف يُوثق بشيء من الأخبار؟

والجواب: / [[ص ٢٣٥]] أن هؤلاء دخلت عليهم الشبهة، كما أخبر الله سبحانه عنهم بذلك، فلم يكن اليهود يعرفون عيسى بعينه، وإنما أخبروا أنهم قتلوا رجلاً قيل لهم: إنه عيسى، فهم في خبرهم صادقون وإن لم يكن المقتول عيسى. وإنما اشتبه الأمر على النصارى لأن شبه عيسى أُلقي على غيره، فأرأوا من هو على صورته مقتولاً مصلوباً، فلم يُخبر أحد من الفريقين إلا عما رآه، وظن أن الأمر على ما أخبر به، فلا يُؤدِّي ذلك إلى بطلان الأخبار بحال.

معارض الفهم / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ٣٧٥]] في معنى التواتر:

قال: فإن قيل: فإن عنيتم بالتواتر ما حصل به العلم - وأنتم تستدلون بالتواتر على حصول العلم - دار.

أقول: لما فرغ من الاستدلال على ثبوت النبوة شرع في

«لا يزال العبد خفيفاً معنقاً بذنبه ما لم يصب دماً، فإذا أصاب دماً بلّح»، وهذا مجاز لأنّه (عليه الصلاة والسلام) شبه المذنب غير القاتل بحامل الحمل، إلا أنّ فيه بعض الخفّة، فهو يُعنى به، أي يُسرّع من تحته، فإذا أصاب / [[ص ٩١]] دماً ثقل ذلك العبء حتّى يبلح منه، والتبليح: الإعياء، مأخوذ من بلوح الشيء، وهو انقطاعه، فكأنّ مُتته قد نفذت، وقوّته قد انقطعت.

وإنّما قال (عليه الصلاة والسلام) ذلك تغليظاً لأمر الدم، ليقلّ الإقدام على سفكه، ويكثر التراجع عن التعرّض له، ومع ذلك فالتوبة تُسقط العقاب المستحقّ عليه كما تُسقط العقاب المستحقّ على غيره من المعاصي، خلافاً لما ظنّه بعض الناس من أنّ القاتل لا توبة له، لأنّ الأمر لو كان على ما قاله لم يكن للقاتل سبيل إلى الانتفاع بطاعته في المستقبل لأنّها تقع محبّطة، ولا يجوز ألاّ يكون للمعاصي طريق إلى الانفكاك من عقاب المعاصي، لأنّ في ذلك إغراء له بها، وحملاً له عليها.

وفي بعض الأحاديث: أنّ أعرابياً قتل تسعة وتسعين إنساناً، ثمّ أتى راهباً بالشام يستفتيه في توبته، فقال له: ما أرى لك توبة، فقال: لا جرم والله لأُكملنهم بك مائة، فقتل الراهب!

وما حكوه عن عبد الله بن عباس رضي الله عنه من اختلاف فتواه في هذا المعنى، لأنّه أفتى مستفتياً سأله عن توبة القاتل بأنّه لا توبة له، وأفتى آخر بأنّ له توبة، فله عندنا وجه صحيح قد نُقل عن ثقات الناقلين، وذلك أنّه سُئل عن اختلاف قوليه في هذا الباب، فقال: أتاني مستفتٍ فأفتيته بأنّ للقاتل توبة، لأنّي رأيت عليه أمارات من قتل وهو نادم على قتله، خائف من جرائم فعله، واستفتاني آخر فأفتيته بأنّه لا توبة للقاتل لأنّي رأيت عليه أمارات من قد عزم على / [[ص ٩٢]] القتل في المستقبل، وأراد أن يلجأ إلى التوبة بعد الإقدام على سفك الدم المحرّم، فأفتيته بذلك ليقف عن عزمه، ويخاف عواقب إثمه.

* * *

حقائق التأويل / الشريف الرضي (ت ٤٠٦ هـ):

[[ص ٢٧٧]] مسألة ١٧: عدم قبول توبة المرتدّ:

ومن سأل عن معنى قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ ازدَادُوا كُفْرًا لَنْ نُقْبَلَ تَوْبَتَهُمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الصَّالُونَ﴾ [آل عمران: ٩٠] فقال: فحوى هذه الآية مخالفة لقولكم في وجوب التوبة، لأنّ من مذهبكم أنّه سبحانه لا بدّ أن

الحسّ قد يكذب، فإنّه لا يُميّز بين الشيء ومثله، ولهذا إذا توالى الأمثال على الحسّ حسبها شيئاً واحداً، فنقول: لِمَ لا يجوز أن يكون المرئي ليس هو النبيّ، بل شخص آخر خلقه الله تعالى في الحال مماثل له؟ فإنّه ممكن. والذي يدلّ على تجويز هذا الاحتمال قوله تعالى: ﴿وَلَكِنَّ شُبّهَ لَهُمْ﴾ [النساء: ١٥٧]. وإذا جاز ذلك في عيسى عليه السلام فلم لا يجوز في سائر الأنبياء؟

* * *

[[ص ٣٨٦]] جواب شبهة منكري الإعجاز والتواتر:

قال: والجواب: أنّا نستدلّ بالتواتر على ضرورة العلم. وأمّا الكلام على التواتر، فكلام على الضرورة مردود. وقوله: كلّ واحد يجوز كذبه. قلنا: ليس إذا ثبت حكم لكلّ فرد ثبت لكلّ، اعتبر العشرة، والمثال لا يفيد الكلّيّة. قوله: إن لم يحصل زائد لم يُفد العلم، ممنوع.

أقول: أجاب عن السؤال الأوّل بدفع الدور، وتقريره: أنّ التواتر استدللنا به على كون العلم ضرورياً لا على حصول العلم، فلا نقول: العلم قد حصل، لأنّ خبر التواتر قد حصل، حتّى يلزم الدور.

وعن الاعتراض بالوجهين على الدور من حيث الإجمال، ومن حيث / [[ص ٣٨٧]] التفصيل. أمّا من حيث الإجمال، فلا تارة كلام على الضروري، فلا يُسمع. وأمّا من حيث التفصيل، فنقول: قوله في الوجه الأوّل: (كلّ واحد يجوز كذبه، فالمجموع كذلك) متّصلة غير واضحة للزوم، فإنّه ليس إذا ثبت الحكم لكلّ فرد يلزم ثبوته للمجموع، بل الحقّ أنّها كاذبة، فإنّ كلّ واحد من العشرة فرد واحد، والمجموع ليس كذلك. وما ذكره من المثال في الحوادث وإن كان مذهباً لبعض المتكلمين، فليس بصحيح عندنا، والتمثيل به لا يفيد اليقين على تقدير الصحّة. والفرق أنّ كلّ واحد إذا سبقه العدم فالمجموع سبقه العدم، لوجوب تأخر المجموع عن أجزائه المتأخّرة عن العدم.

قوله في الوجه الثاني: (إن لم يحصل زائد لم يُفد العلم، ممنوع)، فأين البرهان؟ ثمّ إنّنا نقول: هذا يقتضي أن لا تحصل ماهيّة مركّبة، وهو باطل بالضرورة.

* * *

١١٤ - التوبة:

المجازات النبويّة / الشريف الرضي (ت ٤٠٦ هـ):

[[ص ٩٠]] ٧٧ - ومن ذلك قوله (عليه الصلاة والسلام):

لقبحه بل لأمر آخر لم تكن تلك التوبة مقبولة؟! وكذلك المعايين عند حضور أجله، وانقطاع أمله وزوال لوازم التكليف عنه، وحصوله مضطراً إلى المعرفة ملجأ إلى التحرُّز من ضرر العقوبة، لا تقبل توبته، ويُصحَّح ذلك قوله سبحانه: ﴿وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّىٰ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ...﴾ [النساء: ١٨]، وكذلك توبة أهل النار، لأنهم ملجئون إلى ألا يفعلوا القبيح، ولذلك لا يلزم من أساء إليه غيره أن يقبل اعتذاره، وهو عاجز عن الإساءة في المستقبل.

فإذا صحَّ ذلك فمن أين للخصوم أنه سبحانه لا يقبل توبة هؤلاء الذين / [ص ٢٨٠] تابوا وقد وقعت توبتهم على الوجه الذي يوجب قبولها منهم؟! فظاهر هذا الكلام على ما قدمناه لا يدلُّ على ذلك، لأنه تعالى أضاف التوبة إليهم وهي لا تقع منهم على كلِّ وجه يُصحَّح وقوعها، فادِّعاء العموم في جهاتها لا يصحُّ. وقد يجوز أيضاً أن يكون المراد بذلك أن التوبة المتقدمة التي كانت قبل الكفر وقبل الازدياد منه لا تقبل منهم، وقد ازدادوا الآن كفراً، لأنه تعالى قد أخبر أنهم كانوا قبل ذلك مؤمنين بقوله: ﴿كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ﴾ فبيَّن سبحانه بهذا أن توبتهم وقعت محبطة بالكفر الذي ردها ووقع في عقبها، وإنما تكون التوبة نافعة إذا استمرَّ التائب على طريقة الصلاح، وبعد من قبائح الأفعال، وخرج عن الأسباب والإصرار، إلى الإشفاق والحدار، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ﴾ [غافر: ٧] فلم يجتز بقوله: ﴿تَابُوا﴾ حتى قال: ﴿وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ﴾ أي: لازموا الطريقة الصالحة، وفارقوا الأعمال الموبقة.

ويحتمل ذلك أيضاً أن يكون هؤلاء القوم أظهروا التوبة ولم يعتقدها بل عزموا في المستقبل على إثبات أمثال ما تابوا منه، ولم يندموا على ما فعلوه لقبحه، وهذان الأمران - أعني: الندم على فعل القبيح لأنه قبيح، والعزم على ترك معاودة مثله في المستقبل - طنباً للتوبة / [ص ٢٨١] وعمودها اللذان بهما تقوم وعليهما تستقيم، فإذا أخلَّ بهما أو بواحد منهما كانت التوبة معتلة غير سليمة، ومعوجة غير قويمة.

وقد روي: أن هذه الآية نزلت في قوم ارتدوا مع الحارث بن سويد بن الصامت الأنصاري ولحقوا بمكة، ثم راجع الحارث الإسلام ووفد إلى المدينة، فتقبل النبي ﷺ توبته، فقال من بقي من أصحابه على الردة: (نقيم بمكة ما أردنا، فإذا صرنا إلى أهلنا

يقبل توبة التائب مع بقاء التكليف، وقد / [ص ٢٧٨] قال سبحانه: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ...﴾ [الشورى: ٢٥]، وظاهر هذا الكلام يدلُّ على أن قبول التوبة غير واجب، وأنه سبحانه متفضِّل بذلك وله ألا يفعله كسائر ما يتفضِّل به!

فالجواب: أن إطلاق اسم التوبة هاهنا من غير صفة تدلُّ على صحَّتها أو بطلانها لا تعلق فيه لخصومنا، لأن التوبة عندنا لها شرائط، متى لم تكن مطابقة لها وواقعة عليها كانت غير مقبولة، ويجري ذلك مجرى قولهم: (حجَّة)، في أنها قد تكون صحيحة لازمة، وقد تكون باطلة داحضة، فإذا كانت على الوجوه التي يجب أن تكون عليها، وُصِفَت بالصحة والثبات، وإن كانت على ضد ذلك وُصِفَت بالبطلان والاندحاض، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿حُجَّتْهُمْ دَاحِضَةٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ...﴾ [الشورى: ١٦]، فسماها: حجَّة، ووصفها مع ذلك بأنها داحضة لا تنصر قائلها ولا تنفع المدلي بها.

فلهذا قد تُسمَّى التوبة: توبة، مع ذلك غير مقبولة، لأنها لم تقع مطابقة لشرائطها، وعلى ذلك قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحاً...﴾ [التحريم: ٨]، وقرأ أبو بكر بن عيَّاش منفرداً عن سائر القراء (عن) عاصم نُصوحاً بضمَّ النون، ومعناه: توبة تنصحون فيها نصوحاً، وهو مصدر نصح، ومن قرأ نُصوحاً بفتح النون، فإنما أراد به صفة التوبة، ومعناه: توبة مبالغة في النصح / [ص ٢٧٩] لأنفسكم، وفَعول: من أساء الفاعلين يُستعمل للمبالغة في الوصف، يقال: رجل شكور وصبور، وسيف قطوع، وجمل حمول، فإذا كان (نصوحاً) صفة للتوبة - والمراد به المبالغة على ما قلنا - علمنا أن هناك توبة قد تقع على غير هذه الصفة، ويشملها جميعاً اسم التوبة، حتى يصحَّ أن يُوصف إحداها بالمبالغة، وإلا لم يكن لزيادة هذه الصفة معنى، فبان أن التوبة قد تقع على وجوه فتكون مقبولة، وقد تقع على خلاف تلك الوجوه فتكون غير مقبولة، وهذا يُوضِّح الغرض الذي رمينا إليه.

وبعد، فإنه سبحانه أخبر في هذه الآية التي كلامنا فيها: إنه لا يقبل توبة القوم الذي وصفهم بما وصفهم به، ولم يخبر سبحانه على أيِّ وجه وقعت توبتهم، وقد ثبت أنه لا يجب قبول كلِّ ما يقع عليه اسم التوبة، ألا ترى أن التائب لو تاب من القبيح لا

أحكام المسلمين عليهم، وإن كانوا كُفَّاراً بنفاقهم، فكان العمل على صلاح الظواهر مع العلم بفساد البواطن.

/ [[ص ٢٨٣]] فصل: ﴿ثُمَّ اِزْدَادُوا كُفْرًا﴾:

فأما معنى قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اِزْدَادُوا كُفْرًا﴾ فقد ذُكِرَتْ فيه وجوه:

١ - أحدها: أن هذه الآية نزلت في اليهود، لأنهم كانوا يُبشرون بنبوة نبينا محمد ﷺ بالخلل والأوصاف، والسمات والأخلاق، والورود بعد الفترة، والجهاد والهجرة، فلما ظهر ﷺ مصدقاً لتلك البشائر، ومحققاً لتلك الشواهد، كذبه أعداء الله حسداً له ونفاسة على العرب بمثله، فأنزل الله تعالى فيهم: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ﴾ أي: بمحمد ﷺ ﴿ثُمَّ اِزْدَادُوا كُفْرًا﴾ أي: بما أنزل عليه من القرآن فكفروا كفراً مجدداً ﴿لَنْ نُقْبَلَ تَوْبَتَهُمْ﴾ أي: عند موتهم.

وأراد سبحانه هاهنا بذكر إيمانهم تصديقهم بالنبى ﷺ، لأن أصل الإيـان في اللغة هو التصديق، إلا أنه من الأسماء المنقولة عن الأصل، لأنه في الشرع اسم من أسماء المدح، وهذا يفيد استحقاق الثواب مع ضرب من التعظيم، ومما يكشف ما ذكرنا من كونه في الأصل اسماً للتصديق قوله سبحانه - حاكياً عن بني يعقوب ؑ -: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ﴾ [يوسف: ١٧] أي: بمصدق لنا ولو صدقنا، لشدة تهمتك لنا.

/ [[ص ٢٨٤]] ٢ - وقيل في ذلك: إنهم اليهود كفروا بعيسى ؑ وما أنزل عليه ثم ازدادوا كفراً بمحمد ﷺ، فلن تقبل توبتهم عند موتهم، وذلك مروى عن قتادة. وقيل: لن تقبل توبة هؤلاء من كفرهم بالمسيح ؑ مع إقامتهم على الكفر بمحمد ﷺ.

٣ - وقيل أيضاً: إنهم اليهود والنصارى من أهل الكتاب كفروا بعد إيمانهم بالنبى ﷺ عند إعطاء صفاته وذكر علاماته، ثم ازدادوا كفراً بذنوب واقعوها، فلا تنفع توبتهم منها، وهم مقيمون على كفرهم الأصلي الذي كان قبلها.

٤ - وقيل أيضاً: ﴿ثُمَّ اِزْدَادُوا كُفْرًا﴾ أي: أقاموا على كفرهم إلى وقت حضور آجالهم، ثم تابوا حين لا تنفع التوبة، ولا ثمات الحوبة. وفي ما ذكرناه من ذلك كافٍ بحمد الله تعالى.

* * *

أوائل المقالات / الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ):

[[ص ٤٨]] ١٥ - القول في التوبة وقبولها:

وأنفقت الإمامية على أن قبول التوبة تفضل من الله ﷻ وليس

رجعنا إلى المدينة وأظهرنا التوبة، فقبلت منّا كما قبلت من الحارث قبلنا)، فهذا الخبر يدل على أنهم عزموا على إظهار التوبة بألسنتهم عياداً، وليسوا بعاقدين عليها إحصاءً فلذلك قال سبحانه: ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ﴾، لأنهم لو حققوا التوبة وأخلصوا فيها، لكانت مقبولة منهم ومحسوبة لهم.

يبين ذلك قوله تعالى أمام هذه الآية: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [آل عمران: ٨٩]، ومعنى الإصلاح هاهنا: الإخلاص في التوبة، حتى يكون الباطن كالظاهر والخافي كالعالم، فأخبر سبحانه أنه لا يقبل من التوبة إلا ما عُقدت عليه القلوب والضائر، وصدقته الأفعال والظواهر.

وقال بعضهم: إنما قال سبحانه: ﴿لَنْ نُقْبَلَ تَوْبَتَهُمْ﴾، لأنهم تابوا من الكفر الزائد، وثبتوا على الأصل الثابت، فلذلك كانت توبتهم غير مقبولة. وقيل: بل تابوا من الكفر الأول ولم يتوبوا من الكفر / [[ص ٢٨٢]] الثاني، فكان كفرهم واقعاً بعد التوبة، فلذلك لم يقبل منهم.

وقد يجوز عندي - والله أعلم - أن يكون المراد بذلك: ﴿لَنْ نُقْبَلَ تَوْبَتَهُمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ﴾ أي: لا تقبل توبتهم وهم على هذه الصفة من كونهم ضالين، فيكون قوله تعالى: ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ﴾ حالاً، ولا يكون ابتداءً وخبراً، فنفي تعالى قبول التوبة منهم وهم في حال الضلال، لأن التوبة - كما بيننا أولاً - لا يجب قبولها إلا مع الإخلاص والتحقيق، وبقاء العقد والضمير، ألا ترى إلى قوله تعالى في الآية التي فيها يذكر النساء: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَاعْتَصَمُوا بِاللَّهِ وَأَخْلَصُوا دِينَهُمْ لِلَّهِ فَأُولَئِكَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ...﴾ الآية [النساء: ١٤٦]، فذكر تعالى بعد ذكر التوبة، الإصلاح والإخلاص، لأن التوبة إن لم يتبعها ذلك لم تسم توبة ولم تسقط عقوبة.

وقد دخلت على بعض العلماء شبهة، فزعم أنه لا يجوز أن يكون أراد بقوله تعالى: ﴿لَنْ نُقْبَلَ تَوْبَتَهُمْ﴾ عند حضور الموت، وجعل علته في ذلك أن الكافر إذا أسلم قبل موته ولو بطرفة عين، فحكمه حكم من أسلم قبل ذلك بالأيام الكثيرة والمدة الطويلة في الصلاة عليه والدفن له، وفي الموارثة، وسائر الأحكام الجارية في الشريعة، وذهب عليه أنه قد يجوز تعبدنا بذلك كله فيه مع كونه ملجأ إلى إظهار الإيـان، كما تعبدنا في المنافقين بإجراء

الخروج إلى المظلومين من حقوقهم بأدائها إليهم أو باستحلالهم منها على طيبة النفس بذلك والاختيار له، فمن عدم منهم صاحب المظلمة وفقده خرج إلى أوليائه من ظلامته أو استحلالهم منها على ما ذكرناه، ومن عدم الأولياء حقق العزم على الخروج إليهم متى وجدهم واستفرغ الوسع في ذلك بالطلب في حياته والوصية له بعد وفاته، ومن جهل أعيان المظلومين أو مواضعهم حقق العزم والنية في الخروج من الظلمة إليهم متى عرفهم وجهد وأجهد نفسه في التماسهم، فإذا خاف فوت ذلك بحضور أجله وصي به على ما قدمناه، ومن لم يجد طولاً لردِّ / [[ص ٨٧]] المظالم سأل الناس الصلة له والمعونة على ما يمكنه من ردها أو آجر نفسه إن نفعه ذلك وكان طريقاً إلى استفادة ما يخرج به من المظالم إلى أهلها.

والجملة في هذا الباب أنه يجب على الظالمين استفرغ الجهد مع التوبة في الخروج من مظالم العباد، فإنه إذا علم الله ذلك منهم قبل توبتهم وعوض المظلومين عنهم إذا عجز التائبون عن ردِّ ظلاماتهم، وإن قصر التائبون من الظلم فيما ذكرناه كان أمرهم إلى الله ﷻ فإن شاء عاقبهم وإن شاء تفضل عليهم بالعتق والغفران، وعلى هذا إجماع أهل الصلاة من المتكلمين والفقهاء.

٧١ - القول في التوبة من قتل المؤمنين:

أقول: من قتل مؤمناً على وجه التحريم لدمه دون الاستحلال ثم أراد التوبة مما فعله فعليه أن يسلم نفسه إلى أولياء المقتول، فإن شاؤوا استقالوا منه وإن شاؤوا ألزموه الدية وإن شاؤوا عفا عنه، وإن لم يفعل ذلك لم تقبل توبته وإن فعله كانت توبته مقبولة وسقط عنه بها عقاب ما جناه. وبهذا نطق القرآن وعليه انعقد الإجماع، وإننا خالف فيه شذاذ من الحشوية والعوام. فأما القول فيمن استحل دماء المؤمنين وقتل منهم مؤمناً على الاستحلال فإن العقل لا يمنع من توبته وقبول التوبة منه، لكن السمع ورد عن الصادقين من أئمة الهدى ﷺ أنه من فعل ذلك لم يوفق للتوبة أبداً ولم يتب على الوجه الذي يسقط عنه العقاب به مختاراً لذلك غير مجبر ولا مضطر كما ورد الخبر عنهم ﷺ: «إن ولد / [[ص ٨٨]] الزنا لا ينجب ولا يختار عند بلوغه الإيثار على الحقيقة وإن أظهره على كل حال، وإنما يظهره على الشك فيه أو النفاق دون الاعتقاد له على الايقان»، وكما ورد الخبر عن الله ﷻ في جماعة من خلقه أن مآلهم إلى النار وأنهم لا يؤمنون به أبداً ولا

بواجب في العقول إسقاطها لما سلف من استحقاق العقاب، ولولا أن السمع ورد / [[ص ٤٩]] بإسقاطها لجاز في العقول فعله في التائبين على شرط الاستحقاق، ووافقهم على ذلك أصحاب الحديث. وأجمعت المعتزلة على خلافهم، وزعموا أن التوبة مسقطه لما سلف من العقاب على الوجوب.

* * *

[[ص ٨٥]] ٦٧ - القول في التوبة:

وأقول: في التوبة بما قدمت ذكره عن جماعة الإمامية، ومن بعد ذلك إنَّها مقبولة من كلِّ عاصٍ ما لم ييأس من الحياة، قال الله ﷻ: ﴿وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّىٰ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْآنَ وَلَا الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ﴾ [النساء: ١٨]، وقوله سبحانه: ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ﴾ [١٩] لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ [المؤمنون: ٩٩ و ١٠٠]، ولست أعلم بين أهل العلم كافة في هذا الباب اختلافاً.

٦٨ - القول في حقيقة التوبة:

أقول: إن حقيقة التوبة هو الندم على ما فات على وجه التوبة إلى الله ﷻ، وشرطها هو العزم على ترك المعادة إلى مثل ذلك الذنب في جميع حياته، فمن لم يجمع في توبته من ذنبه ما ذكرناه فليس بتائب، وإن ترك فعل أمثال ما سلف منه من معاصي الله ﷻ، وهذا مذهب جمهور أهل العدل ولست أعرف فيه لمتكلمي الإمامية شيئاً أحكيه، وعبد السلام الجبائي ومن أتبعه يخالفون فيه.

/ [[ص ٨٦]] ٦٩ - القول في التوبة من القبيح مع الإقامة

على مثله في القبيح:

أقول: إن التوبة من ذلك تصح وإن اعتقد التائب قبح ما يقيم عليه إذا اختلفت الدواعي في المتروك والمعزوم عليه، فأما إذا اختلفت الدواعي فيه فلا تصح التوبة منه، وهذا مذهب جميع أهل التوحيد سوى أبي هاشم الجبائي فإنه زعم أن التوبة لا تصح من قبيح مع الإقامة على ما يعتقد قبحه وإن كان حسناً فضلاً عن أن يكون قبيحاً.

٧٠ - القول في التوبة من مظالم العباد:

أقول: إن من شرط التوبة إلى الله سبحانه من مظالم العباد

فأمّا قول من خالف في ذلك وقال: إنّها تُسقط العقاب من حيث كان بدلاً للمجهود، وحملوا ذلك على الاعتذار الحاصل من المسيء على المساء اليه في الشاهد، وأنّ ذلك يوجب إسقاط ذمّه على الإساءة المتقدّمة. فمحض الدعوى، لأنّنا لا نُسلم لهم ذلك، وجميع المرجئة يدفعونه، فلا يمكن ادّعاء علم ضروري فيه. فإذا بطل ما قالوا ثبت ما أردناه.

* * *

كنز الفوائد (ج ١) / أبو الفتح الكراچي (ت ٤٤٩هـ):
[[ص ٢٤٨]] ويعتقد أنّ باب التوبة مفتوح لمن طلبها، وهي الندم على ما مضى من المعصية، والعزم على ترك المعاودة إلى مثلها.

وأنّ التوبة ماحية لما قبلها من المعصية التي تاب العبد منها. وتجاوز التوبة من زلّة، إذا كان التائب مقيماً على زلّة غيرها لا تشبهها، ويكون له الأجر على التوبة، وعليه وزر ما هو مقيم عليه من الزلّة.

وأنّ الله يقبل التوبة بفضله وكرمه، وليس ذلك لوجوب قبولها في العقل قبل الوعد، وإنّا علّم بالسمع دون غيره.

* * *

التبيان في تفسير القرآن (ج ١) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):
[[ص ٢٣٤]] وكلّ معصية لله تعالى فإنّه يجب التوبة منها، والتوبة يجب قبولها، لأنّها طاعة. فأمّا إسقاط العقاب عنده فتفضّل منه تعالى. وقالت المعتزلة ومن وافقها: وذلك واجب. وقد بيّننا الصحيح من ذلك في (شرح الجمل). والتوبة إذا كانت من ترك نذب عندنا تصحّ، وتكون على وجه الرجوع إلى فعله. وعلى هذا تحمّل توبة الأنبياء كلّهم في جميع ما نطق به القرآن، لأنّه قد بيّننا أنّه لا يجوز عليهم فعل القبيح. والمطبوع على قلبه له توبة، وبه قال أهل العدل. وقالت البكريّة: لا توبة له. وهو خطأ، من قبل أنّه لا يصحّ تكليفه إلّا وهو متمكّن من أن يتخلّص من ضرر عقابه. وذلك لا يتمّ إلّا بأن يكون له طريق إلى إسقاط عقابه. وقد وعد الله بذلك - وإن كان تفضلاً - إذا حصلت التوبة.

واختلفوا في التوبة من الغضب، هل تصحّ مع الإقامة على منع المغضوب؟ فقال قوم: لا تصحّ، وقال آخرون: تصحّ - وهو الأقوى -، إلّا أن يكون / [[ص ٢٣٥]] فاسقاً بالمنع، فيعاقب عقاب المانع، وإن سقط عنه عقاب الغضب.

يتركون الكفر به والطغيان، وعلى هذا القول إجماع الفقهاء من أهل الإمامة ورواة الحديث منهم والآثار ولم أجد لمتكلّمهم فيه مقالاً أحكيه في جملة الأقوال.

* * *

أوائل المقالات / الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ):

[[ص ١٢٧]] ١٤٠ - القول في التوبة من المتولّد قبل وجوده أو بعده:

وأقول: إنّ لا يصلح التوبة من شيء من الأفعال قبل وجودها سواء كانت مباشرة أو متولّدة وإنّ من فعل سبباً أو جب به مسبباً ثمّ ندم على فعل السبب قبل وجود المسبّب فقد سقط عنه عقابه وعقاب المسبّب وإن لم يكن نادماً في الحقيقة على المسبّب ليس لأنّه مصرّ عليه أو متهاون به لكن لأنّه لا يصحّ له الندم ممّا لم يخرج إلى الوجود والتوبة ممّا لم يفعله بعد، غير أنّه متى خرج إلى الوجود ولم يمنعه مانع من ذلك فإنّ التوبة منه واجبة إذا كان فاعله متمكّناً، وهذا مذهب جمهور أصحاب التولّد وقد خالفهم فيه نفر من أهله، وزعموا أنّ التوبة من السبب توبة من المسبّب. وقال بعضهم: إنّ بفعله المسبّب يكون كالفاعل للمسبّب، ولذلك يجب عليه التوبة منه، والقولان جميعاً باطلان لأنّ التوبة من الشيء لا يكون توبة من غيره، وقد ثبت أنّ السبب غير المسبّب ولأنّ السبب قد يوجد ولا يخرج المسبّب إلى الوجود بمانع يمنعه منه.

* * *

شرح جمل العلم والعمل / السيّد المرتضى (ت ٤٣٦هـ):

[[ص ١٤٨]] مسألة: قال السيّد المرتضى رحمته الله: وقبول التوبة وإسقاط العقاب عندنا تفضّل من الله تعالى، للوجه الذي ذكرناه مع فقد التنافي.

شرح ذلك: التوبة طاعة واجبة، لأنّها امتناع من قبيح، وبها يخرج الإنسان من أن يكون مصرّاً عليه، ويستحقّ بفعلها الثواب. غير أنّه لا يجب سقوط العقاب عندها عقلاً وإنّها يسقط عندها تفضلاً من الله تعالى كما يسقط عند العفو. وقد أجمع المسلمون على أنّ التائب يسقط عقابه وإن اختلفوا في علّة إسقاطه.

/ [[ص ١٤٩]] والذي يدلّ على أنّها لا تُسقط العقاب عقلاً، ما بيّنناه قبل هذا من أنّه لا تضادّ بين الطاعة والمعصية، ولا بين المستحقّ عليهما من الثواب والعقاب، فإذا ثبت ذلك ثبت ما أردناه.

واختلفوا في التوبة عند ظهور أشرار الساعة، هل تصح أم لا؟ فقال الحسن: يجب عنها عند الآيات الست. ورواه عن النبي ﷺ أنه قال: «بادروا الأعمال قبل ست: طلوع الشمس من مغربها، والدجال، والدخان، ودابة الأرض، وخويصة أحدكم يعني الموت، وأمر العامة يعني القيامة». وقال قوم: لا شك أن بعض الآيات يجب، وباقيها محجوز. وهو الأقوى.

[ص ٥٢٢] (والتواب) القابل للتوبة هاهنا، وإذا وُصِفَ به العبد فمعناه أنه فاعل التوبة دفعة بعد أخرى، فيفيد المبالغة. فعلى مذهبنا إذا قلنا: قبل الله توبته، أي تاب عليه، معناه أنه يستحق الثواب. وإذا قلنا: تاب العبد من كبيرة مع الإقامة على كبيرة أخرى، معناه عند من أجاز ذلك أنه رفع العقاب بها على تلك الكبيرة التي تاب منها. وعندنا أنه يستحق بها الثواب أيضاً.

التبيان في تفسير القرآن (ج ٢) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ):
[ص ٥٠] ومعنى قوله تعالى: «أَتُوبُ عَلَيْهِمْ» [البقرة: ١٦٠] أقبل توبتهم. والأصل في أتوب أفعل التوبة إلا أنه لَمَّا وُصِلَ بحرف الإضافة دلَّ على أن معناه أقبل التوبة، وإنما كان لفظه مشتركاً بين فاعل التوبة والقابل لها للترغيب في صفة التوبة، إذ وُصِفَ بها القابل لها وهو الله، وذلك من إنعام الله على عباده، لئلا يُتوهَّم بها فيها من الدلالة على مقارفة الذنب أن الوصف بها عيب، فلذلك جُعِلت في أعلا صفات المدح، والتوبة هي الندم الذي يقع موقع التنصُّل من الشيء، وذلك بالتحسُّر على موافقته، والعزم على ترك معاودته إن أمكنت المعاودة. واعتبر قوم المعاودة إلى مثله في القبح. وهو الأقوى، لإجماع الأمة على سقوط العقاب عندها، وما عداها فمختلف فيه.

فإن قيل: ما الفائدة في هذا الإخبار وقد علمنا أن العبد متى تاب لا بد أن يتوب الله عليه؟

قلنا: أمَّا على مذهبنا فله فائدة واضحة، وهو أن إسقاط العقاب عندها ليس بواجب عقلاً، فإذا أخبر بذلك أفادنا ما لم نكن عالمين به. ومن خالف في ذلك قال: وجه ذلك أنه لَمَّا كانت توبة مقبولة وتوبة غير مقبولة صحَّت الفائدة بالدلالة على أن هذه التوبة مقبولة. ومعنى قبول التوبة حصول الثواب عليها وإسقاط العقاب عندها.

والصحيح أن القاتل عمداً تصحُّ توبته. وقال قوم: لا تصحُّ. والتوبة من القتل الذي يوجب القود، قال قوم: لا تصحُّ إلا بالاستسلام لوليِّ المقتول، وحصول الندم، والعزم على أن لا يعود. وقال قوم آخرون: تصحُّ التوبة من نفس القتل، ويكون فاسقاً بترك الاستسلام. وهذا هو الأقوى، واختاره الرَّمَّاني.

فأمَّا التوبة من قبيح بفعل آخر، فلا تصحُّ على أصلنا، كالتائب من الإلحاد بعبادة المسيح. وقال قوم: تصحُّ. وأجراه مجرى معصيتين يترك بإحدهما الأخرى، فإنه لا يُؤاخذ بالمتروكة. وقال قوم: التوبة من اعتقاد جهالة إذا كان صاحبها لا يعلم أنها معصية بأنه يعتقد أنه لا محجوج إلا عارف، فإنه يتخلَّص من ضرر تلك المعصية إذا رجع عنها إلى المعرفة، وإن لم يوقع معها توبة. وقال آخرون: لا يتخلَّص إلا بالتوبة، لأنه محجوج فيه، مأخوذ بالنزوع عن الإقامة عليه، وهو الأقوى.

فأمَّا ما نسي من الذنوب، فإنه يجري مجرى التوبة منه على وجه الجملة. وقال قوم: لا يجري. وهو خطأ، لأنه ليس عليه في تلك الحال أكثر ممَّا عمل، فأمَّا ما نسي من الذنوب ممَّا لو ذكر لم يكن عنده معصية. وهل يدخل في الجملة إذا أوقع التوبة من كلِّ خطيئة؟ قال قوم: يدخل فيها. وقال آخرون: لا يدخل فيها، لكنه يتخلَّص من ضرر المعصية، لأنه ليس عليه أكثر ممَّا علم في تلك الساعة. والأول أقوى، لأنَّ العبد إذا لم يذكر صرف توبته إلى كلِّ معصية هي في معلوم الله معصية.

فأمَّا المشرك إذا كان يُعرَف قبل توبته بفسق، إذا تاب من الشرك هل يدخل فيه التوبة من الفسق في الحكم وإن لم يُظهِر التوبة منه؟ قال قوم: لا يزول عنه حكم الفسق، وهو قول أكثر المعتزلة. وقال قوم: يزول عنه حكم الفسق. وقال الأخشيدي: القول في هذا باجتهاد. والذي يقوى في نفسي أنه يزول، لأنَّ الإسلام الأصل فيه العدالة إلى أن يتجدد منه بعد الإسلام ما يوجب تفسيقه.

فأمَّا التوبة من قبيح مع الإقامة على قبيح آخر، يُعلم ويُعتقد قبحه، فعند أكثر من تقدَّم صحيحة. وقال أبو هاشم وأصحابه: لا تصحُّ. وقد قلنا ما عندنا في ذلك في (شرح الجمل). واعتمد الأولون على أن قالوا: كما يجوز أن يمتنع من قبيح لقبحه، ويفعل قبيحاً آخرًا، وإن علم قبحه كذلك جاز أن يندم من القبيح، مع المقام على قبيح / [ص ٢٣٦] آخر يعلم قبحه. وهذا إلزام صحيح معتمد.

فإن قيل: لِمَ لم تُقبَلِ التوبة من هذه الفرقة؟
 قيل: لِأَنَّهَا كَفَرَتْ بَعْدَ إِيمَانِهَا ثُمَّ زَادَتْ كُفْرًا إِلَى انْقِضَاءِ
 أَجْلِهَا، فَحَصَلَتْ عَلَى ضَلَالَتِهَا، فَلَمْ تُقْبَلِ مِنْهَا التَّوْبَةُ الْأُولَى فِي
 حَالِ كُفْرِهَا بَعْدَ إِيمَانِهَا، وَلَا التَّوْبَةُ الثَّانِيَةَ فِي حَالِ إِجْبَاطِهَا.
 وقيل: إِنَّمَا لَمْ تُقْبَلِ تَوْبَتُهُمْ لِأَنَّهُمْ لَمْ يَكُونُوا فِيهَا مُخْلِصِينَ، بِدَلَالَةِ
 قَوْلِهِ: ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ﴾.

وقال الطبري: إِنَّهُ لَا يَجُوزُ تَأْوِيلُ مَنْ قَالَ: لَنْ تُقْبَلِ تَوْبَتُهُمْ عِنْدَ
 حُضُورِ مَوْتِهِمْ. قَالَ: لِأَنَّهُ لَا خِلَافَ بَيْنَ الْأُمَّةِ أَنَّ الْكَافِرَ إِذَا أَسْلَمَ
 قَبْلَ مَوْتِهِ بِطَرَفَةِ عَيْنٍ فِي أَنَّ حُكْمَهُ حُكْمُ الْمُسْلِمِينَ فِي وَجُوبِ
 الصَّلَاةِ عَلَيْهِ وَمَوَارِيثِهِ وَدَفْنِهِ فِي مَقَابِرِ الْمُسْلِمِينَ وَإِجْرَاءِ جَمِيعِ
 أَحْكَامِ الْإِسْلَامِ عَلَيْهِ، وَلَوْ كَانَ إِسْلَامُهُ غَيْرَ صَحِيحٍ لَمَا جَازَ ذَلِكَ.
 وَهَذَا الَّذِي قَالَهُ لَيْسَ بِصَحِيحٍ، لِأَنَّهُ لَا يَمْتَنِعُ أَنْ تُتَعَبَّدَ بِإِجْرَاءِ
 أَحْكَامِ الْإِسْلَامِ عَلَيْهِ وَإِنْ كَانَ إِسْلَامُهُ عَلَى وَجْهِ مِنَ الْإِلْجَاءِ لَا
 يَثْبُتُ مَعَهُ اسْتِحْقَاقُ الثَّوَابِ عَلَيْهِ، كَمَا أَنَّا تُعَبَّدْنَا بِإِجْرَاءِ أَحْكَامِ
 الْإِسْلَامِ عَلَى الْمُنَافِقِينَ وَإِنْ كَانُوا كُفْرًا. وَإِنَّمَا لَمْ يَجُزْ قَبُولُ التَّوْبَةِ فِي
 حَالِ الْإِلْجَاءِ إِلَيْهِ لِأَنَّ فِعْلَ الْمَلْجَأِ كَفِعْلِ الْمَكْرَهِ فِي سَقُوطِ
 / [[ص ٥١٧]] الْحَمْدِ وَالذَّمِّ، وَقَدْ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿وَلَيْسَتْ
 التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ
 قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْآنَ﴾ [النساء: ١٨]، وَقَالَ: ﴿فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا قَالُوا
 آمَنَّا بِاللَّهِ وَحَدَّةً وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ﴾ [٨٤] فَلَمْ يَكُنْ يَنْفَعُهُمْ
 إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا﴾ [غافر: ٨٤ و ٨٥].

فَأَمَّا إِذَا عَادَ فِي الذَّنْبِ، فَلَا يَعُودُ إِلَيْهِ الْعِقَابُ الَّذِي سَقَطَ
 بِالتَّوْبَةِ، لِأَنَّهُ إِذَا تَابَ مِنْهُ صَارَ بِمَنْزِلَةِ مَنْ لَمْ يَعْمَلْهُ، فَلَا يَجُوزُ عِقَابُهُ
 عَلَيْهِ كَمَا لَا يَجُوزُ عِقَابُهُ عَلَى مَنْ لَمْ يَعْمَلْهُ، سِوَا قَلْنَا: إِنَّ سَقُوطَ
 الْعِقَابِ عِنْدَ التَّوْبَةِ كَانَ تَفْضُّلاً أَوْ وَاجِباً.
 وَقَدْ دَلَّ السَّمْعُ عَلَى وَجُوبِ قَبُولِ التَّوْبَةِ، وَعَلَيْهِ إِجْمَاعُ الْأُمَّةِ.
 وَقَالَ تَعَالَى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُو عَنِ
 السَّيِّئَاتِ﴾ [الشورى: ٢٥]، وَقَالَ: ﴿غَافِرِ الذَّنْبِ وَقَابِلِ التَّوْبِ﴾
 [غافر: ٣]، وَغَيْرَ ذَلِكَ مِنَ الْآيَةِ.

التبيان في تفسير القرآن (ج ٣) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ):
 / [[ص ١٤٠]] قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ
 يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ فَأُولَئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ
 عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [النساء: ١٧]، آيَةٌ وَاحِدَةٌ.

وَالْتَّوَابُ فِيهِ مَبَالِغَةٌ إِمَّا لِكَثْرَةِ مَا يَقْبَلُ التَّوْبَةَ، وَإِمَّا لِأَنَّهُ لَا يَرُدُّ
 تَائِبًا مَنِيئاً أَصْلاً. وَقَبُولُ التَّوْبَةِ بِمَعْنَى إِسْقَاطِ الْعِقَابِ عِنْدَهَا غَيْرُ
 وَاجِبٍ عِنْدَنَا عَقْلاً، وَإِنَّمَا عَلِمَ ذَلِكَ سَمْعًا وَتَفْضُّلاً مِنَ اللَّهِ تَعَالَى عَلَى مَا
 وَعَدَ بِهِ بِالْإِجْمَاعِ عَلَى ذَلِكَ. وَقَدْ بَيَّنَّا فِي شَرْحِ الْجُمْلِ فِي الْأَصُولِ أَنَّهُ لَا
 دَلَالََةَ عَقْلِيَّةً عَلَيْهِ، وَوَصَفَهُ نَفْسَهُ بِالرَّحِيمِ عَقِيبَ قَوْلِهِ: ﴿التَّوَابُ﴾
 دَلَالََةَ عَلَى أَنَّ إِسْقَاطَ الْعِقَابِ عِنْدَ التَّوْبَةِ تَفْضُّلٌ مِنْهُ وَرَحْمَةٌ مِنْ جِهَتِهِ.

[[ص ٥١٥]] وَقَبُولُ التَّوْبَةِ وَاجِبٌ، لِأَنَّهَا طَاعَةٌ، وَاسْتِحْقَاقُ
 الثَّوَابِ بِهَا ثَابِتٌ عَقْلاً. فَأَمَّا سَقُوطُ الْعِقَابِ عِنْدَهَا، فَإِنَّمَا هُوَ
 تَفْضُّلٌ مِنَ اللَّهِ، وَلَوْلَا أَنَّ السَّمْعَ وَرَدَ بِذَلِكَ وَإِلَّا فَلَا دَلَالََةَ فِي
 الْعَقْلِ عَلَى ذَلِكَ.

وقوله: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [آل عمران: ٨٩] دخلت
 الفاء لشبهه بالجزء، إِذَا كَانَ الْكَلَامُ قَدْ تَضَمَّنَ مَعْنَى إِنْ تَابُوا
 ﴿فَإِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ أَي يَغْفِرُ لَهُمْ. وَلَيْسَتْ فِي مَوْضِعِ خَبَرِ
 ﴿الَّذِينَ﴾، لِأَنَّ ﴿الَّذِينَ﴾ فِي مَوْضِعِ نَصْبٍ بِالِاسْتِثْنَاءِ مِنَ الْجُمْلَةِ
 الْأُولَى الَّتِي هِيَ قَوْلُهُ: ﴿أُولَئِكَ جَزَأُوهُمْ أَنَّ عَلَيْهِمْ لَعْنَةَ اللَّهِ...﴾
 الْآيَةِ [آل عمران: ٨٧]. وَذَكَرَ الْمَغْفِرَةَ فِي الْآيَةِ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ إِسْقَاطَ
 الْعِقَابِ / [[ص ٥١٦]] بِالتَّوْبَةِ تَفْضُّلٌ، لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ وَاجِباً لَمَا
 اسْتَحَقَّ بِذَلِكَ الْإِثْمِ بَأَنَّهُ غَفُورٌ، لِأَنَّهُ لَا يُقَالُ: هُوَ غَفُورٌ إِلَّا فِيْمَا لَهُ
 الْمَوَازِينُ، فَأَمَّا مَا لَا يَجُوزُ الْمَوَازِينُ بِهِ فَلَا يَجُوزُ تَعْلِيْقُهُ بِالْمَغْفِرَةِ.
 قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ أَزْدَادُوا
 كُفْرًا لَنْ تُقْبَلِ تَوْبَتُهُمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ﴾
 [آل عمران: ٩٠]، آيَةٌ بِلَا خِلَافٍ.

المعنى: قيل في المعنى بهذه الآية أربعة أقوال:
 أحدها: قال ابن عباس: هي فرقة ارتدت ثم عزمت على
 إظهار التوبة على جهة التورية، فأطلع الله نبيه على ذلك بإنزال
 هذه الآية.

وقال أبو العالية: لم تقبل توبتهم من ذنوب أصابوها مع
 الإقامة على كفرهم.

وقال قتادة: هم اليهود آمنوا بموسى وكفروا بعبسى ثم
 ازدادوا كفراً بمحمد ﷺ ف ﴿لَنْ تُقْبَلِ تَوْبَتُهُمْ﴾ عند
 حضور موتهم.

وقال الحسن: هم اليهود والنصارى كفروا بالنبي ﷺ ف
 ﴿لَنْ تُقْبَلِ تَوْبَتُهُمْ﴾ التي كانت في حال إيمانهم.

وقال الزجَّاج: معناه: ثم يتوبون قبل الموت، لأن ما بين الإنسان وبين الموت قريب، والتوبة مقبولة قبل اليقين بالموت. وقال الحسن والضحاك وابن عمر: القريب ما لم يعاين الموت.

وقال عليٌّ عليه السلام وقد قيل له: فإن عاد؟ قال: «يغفر الله له ويتوب مراراً»، قيل: إلى متى؟ قال: «حتى يكون الشيطان هو المحسور».

وقال السُّدي وابن عباس: في حال الصِّحة قبل الموت. وقوله: «وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿٧﴾» معناه هاهنا: وكان الله عليماً بتوبتهم إن تابوا، وإصرارهم إن أصروا، حكيماً في مؤاخذتهم إن لم يتوبوا.

وروي عن النبي ﷺ أنه قال: «لَمَّا هَبَطَ إبليس قال: وعزتك وعظمتك، لا أفارق ابن آدم حتى تفارق روحه جسده، فقال الله: وعزتي وعظمتي لا أحجب التوبة عن عبدي حتى يغفر».

قوله تعالى: «وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّىٰ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْآنَ وَلَا الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ أُولَٰئِكَ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ﴿١٨﴾» [النساء: ١٨]، آية واحدة.

المعنى: أخبر الله تعالى في هذه الآية أنه لا يقبل التوبة من الذي يعمل المعاصي حتى / [ص ١٤٢] إذا حضره الموت قال: «إِنِّي تُبْتُ الْآنَ». وأجمع أهل التأويل على أن الآية تناولت عصاة أهل الصلاة، إلا ما حكي عن الربيع أنه قال: إنها في المنافقين. وهذا غلط، لأن المنافقين كفَّار، وقد بين الله الكفَّار بقوله: «وَالَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ». وقال الربيع أيضاً: إن الآية منسوخة بقوله: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ» [النساء: ٤٨]. وهذا خطأ، لأن النسخ لا يدخل في الخبر الذي يجري هذا المجرى، ومن جوز العفو بلا توبة يمكنه أن يقول: إن التوبة التي وعد الله بإسقاط العقاب عندها قطعاً متى حصلت في هذا الوقت لا يسقط العقاب، ولا يمنع ذلك من أن يتفضل الله بإسقاط العقاب ابتداءً بلا توبة، كما لو خرج من دار الدنيا من غير توبة أصلاً، لم يمنع ذلك من جواز العفو عنه، فليس في الآية ما ينافي القول بجواز العفو من غير توبة.

وقال جميع المفسرين كابن عباس وابن عمر وإبراهيم وابن زيد وغيرهم: إن الذين يحتضرون لا تقبل لهم توبة، غير أن الذين يحضرون الميت لا يعرفون تلك الحال معرفة يمكن بها الإشارة إليها.

المعنى: التوبة هي الندم على القبيح مع العزم على ألا يعود إلى مثله في القبح. وفي الناس من قال: يكفي الندم على ما مضى من القبيح، والعزم على ألا يعود إلى مثله. والأول أقوى، لإجماع الأمة على أنها إذا حصلت على ذلك الوجه أسقطت العقاب، وإذا حصلت على الوجه الثاني ففي سقوط العقاب عنها خلاف.

وقد ذكر الله تعالى في هذه الآية أن التوبة إنما يقبلها من يعمل السوء بجهالة، وقيل في معنى «بِجَهَالَةٍ» أربعة أقوال:

أحدها: قال مجاهد وقتادة وابن عباس وعطاء وابن زيد: هو أن يفعلوها على جهة المعصية لله تعالى، لأن كل معصية لها جهالة، لأنه يدعو إليها الجهل ويؤينها للعبد وإن كانت عمداً.

الثاني: «بِجَهَالَةٍ»، أي بحال كحال الجهالة، التي لا يعلم صاحبها ما عليه في مثلها من المصرة.

الثالث: قال الفراء: معنى «بِجَهَالَةٍ» أي لا يعلمون كنه ما فيه من العقوبة، كما يعلم الشيء ضرورة.

الرابع: «بِجَهَالَةٍ» أي وهم يجهلون أنها ذنوب ومعاصي، اختاره الجبائي، قال: يفعلونها بجهالة إما بتأويل يخطئون فيه، أو بأن يفرطوا في الاستدلال على قبحها. قال الرُّماني: هذا ضعيف، لأنه تأويل بخلاف ما أجمع عليه المفسرون، قال أبو العالية: إن أصحاب رسول الله ﷺ كانوا يقولون: كل ذنب أصابه عبد فبجهالة، وقال قتادة: أجمع أصحاب رسول الله ﷺ على ذلك. وأيضاً فإنه يوجب أن من علم أنها ذنوب أن لا يكون له توبة، لأن قوله: «إِنَّمَا التَّوْبَةُ» يفيد أنه هؤلاء دون غيرهم.

وظاهر الآية يدل على أن الله يقبل التوبة من جميع المعاصي كفرةً كان أو قتلاً أو غيرهما من المعاصي، ويقرِّبه أيضاً قوله: «وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ / [ص ١٤١] اللَّهُ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ...» إلى قوله: «إِلَّا مَنْ تَابَ» [الفرقان: ٦٨ - ٧٠]، فاستثنى من القتل كما استثنى من الزنا والشرك. وحكي عن الحسن أنه قال: لا يقبل الله توبة القاتل. وروي أنه إنما قال ذلك لرجل كان عزم على قتل رجل على أن يتوب فيما بعد، فأراد صدّه عن ذلك.

وقوله: «فَأُولَٰئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ» بعد قوله: «ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ» معناه: أن الله يقبل توبتهم إذا تابوا وأنبأوا، وقوله: «مِنْ قَرِيبٍ» حث على أن التوبة يجب أن تكون عقيب المعصية، خوفاً من الاخترام، وليس المراد بذلك أنها لو تأخرت لما قبِلت.

فإن قيل: فلم لم تُقبل التوبة في الآخرة؟

قيل: لرفع التكليف، وحصول الإلجاء إلى فعل الحسن دون القبيح، والملمجأ لا يستحق بفعله ثواباً ولا عقاباً، لأنه يجري مجرى الاضطرار. وحكي الرُّماني عن قوم أمَّهم قالوا بتكليف أهل الآخرة، وأنَّ التوبة إنَّما لم يجب قبولها لأنَّ صاحبها هناك في مثل حال المتعوِّذ بها، لا المخلص فيها. وهذا خطأ، لأنَّ الله تعالى يعلم أسرارهم كما يعلم إعلانهم.

[ص ٥١٩] قوله تعالى: ﴿فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٩]، آية بلا خلاف.

أخبر الله تعالى أنَّ من تاب وأقلع وندم على ما كان منه من فعل الظلم بالسرقة وغيرهما، وفعل الفعل الجميل الصالح، ﴿فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ﴾. ومعناه: يقبل توبته بإسقاط العقاب بها عن المعصية التي تاب منها.

ووصف الله تعالى بأنه يتوب على التائب فيه فائدة عظيمة، لأنَّ في ذلك ترغيباً للعاصي في فعل التوبة، ولذلك قال تعالى واصفاً نفسه بأنه تَوَّابٌ رحيم. ووصف العبد بأنه تَوَّابٌ معناه: أُوَّابٌ، وهي صفة مدح من أجل المدح على التوبة التي يسقط العقاب عندها. ولا خلاف في سقوطه عندها وهي الندم على ما مضى من القبيح أو الإخلال بالواجب والعزم على ترك الرجوع إلى مثله في القبح.

وفي الناس من قال: يكفي الندم مع العزم على ترك المعاودة. والذي ذكرناه أولى، لأنَّ سقوط العذاب عنده مجمع عليه وإنَّ اختلفوا هل هو واجب أو تفضُّل؟ وما قالوه فيه خلاف. ويمكن التوبة من الحسن إلا أنَّ حسنه لا يدعو إلى التوبة منه كما يدعو قبح القبيح إلى التوبة منه، لكن قد يتوب الإنسان منه لقبحه فيما يتوهمه أو لمصرَّة تلحقه به. ولا يجوز التوبة من الحسن كيف تصرَّفت الحال، لأنه تحريم لما ليس بحرام، وتقبيح لما ليس بقبيح. ويمكن أن تكون التوبة من القبيح معصية لله كالذي يتوب من الإلحاد ويدخل في النصرانية.

وقال مجاهد: إنَّ الحدَّ كفارة. وهذا غير صحيح، لأنَّ الله تعالى دَلَّ / [ص ٥٢٠] على معنى الأمر بالتوبة، وإنَّما يتوب المذنب من ذنبه، والحدُّ من فعل غيره.

وأيضاً فتمتُّ كان مُصراً كان إقامة الحدِّ عليه عقوبة، والعقوبة لا تُكفِّر الخطيئة، كما لا يستحقُّ بها الثواب. وقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ يدلُّ على ما نذهب إليه من أنَّ قبول التوبة وإسقاط العقاب عندنا تفضُّل من الله، فلذلك صحَّ وصفه بأنه غفور رحيم. ولو كان الغفران واجباً عند التوبة لم يلتق به غفور رحيم.

التبيان في تفسير القرآن (ج ٤) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):

[ص ١٥٠] فإن قيل: قوله: ﴿وَأَصْلَحَ﴾ [الأنعام: ٥٤] هل فعل الصلاح شرط في قبول التوبة أو لا؟ فإن لم يكن شرطاً فلم علق الغفران بمجموعهما؟

قيل: لا خلاف أنَّ التوبة متى حصلت على شرائطها التي قدَّمنا ذكرها في غير موضع، فإنه يقبل التوبة ويُسقط العقاب، وإن لم يعمل بعدها عملاً صالحاً، غير أنه إذا تاب وبقي بعد التوبة، فإن لم يعمل الصالح عاد إلى الإصرار، لأنه لا يخلو في كلِّ حالٍ من واجب عليه أو ندب من تجديده معرفة الله ومعرفة نبيه، وغير ذلك من المعارف وكثير من أفعال الجوارح، فأما إنَّ قدرنا احترامه عقيب التوبة من غير فعل صلاح، فإنَّ الرحمة بإسقاط العقاب تلحقه بلا خلاف.

[ص ٥٥٢] وقد بيَّنا فيما مضى أنَّ التوبة التي أجمعوا على سقوط العقاب عندها هي الندم على القبيح، والعزم على أن لا يعود إلى مثله في القبح، وفي غيرها خلاف، يقال: تاب يتوب توبةً، و(تاب الله عليه) بمعنى: وفَّقه للتوبة على الدعاء له، و(تاب عليه) أيضاً بمعنى: قبل توبته، والتوبة طاعة يستحقُّ بها الثواب بلا خلاف ويسقط العقاب عندها بلا خلاف، إلا أنَّ عندنا يسقط ذلك تفضُّلاً من الله تعالى بورود السمع بذلك، وعند المعتزلة العقل يوجب ذلك.

فإن قيل: كيف قال: ﴿تَابُوا مِنْ بَعْدِهَا وَأَمَّنُوا﴾ [الأعراف: ١٥٣]، والتوبة هي إيمان؟

قلنا: عنه ثلاثة أجوبة:

أحدها: تابوا من بعد المعصية وآمنوا بتلك التوبة.

الثاني: استأنفوا عمل الإيمان.

الثالث: آمنوا بأنَّ الله قابل التوبة.

العقاب عند التوبة واجباً، لما جاز تعليق ذلك بالمشيئة على وجه التخيير، لأنهم إن تابوا وجب قبول توبتهم عند الخصم وإسقاط العقاب عنهم، وإن أصرُّوا ولم يتوبوا فلا يُعْفَى عنهم، فلا معنى للتخيير - على قولهم -، وإنما يصحُّ ذلك على ما نقوله: من أن مع حصول التوبة تحسن المؤاخذة فإن عفا بفضله وإن عاقب فعدله.

* * *

الياقوت في علم الكلام / إبراهيم بن نويخت (ق ٥ أو ٦):
[[ص ٦٤]] والتوبة لا يجب قبولها على الله تعالى، لأنَّ المسيء في العرف يحسن قبول توبته ويحسن الإعراض عنه، والإجماع على الدعاء يمنع وجوبها أيضاً.
والتوبة على العبد واجبة، لقضاء العقل والشرع بوجوبها، وليس من شرطها الندم على جميع الذنوب وإلا لزم لو أذنبت ذنباً إلى شخص وكسرت منه قلمه ألا تُقبَل / [[ص ٦٥]] توبتي لو لم أذكر القلم وأعتذر من كسره، وذلك باطل.

* * *

مجمع البيان (ج ١) / الفضل الطبرسي (ق ٦هـ):
[[ص ١٧٦]] فصل مختصر: في التوبة وشروطها والاختلاف فيها:
اعلم أنَّ من شروط التوبة الندم على ما مضى من القبيح، والعزم على أن لا يعود إلى مثله في القبح، فإنَّ هذه التوبة أجمع المسلمون على سقوط العقاب عندها، واختلفوا فيما عداها. وكلُّ معصية لله تعالى فإنَّه يجب التوبة منها، والطاعة لا يصحُّ التوبة منها. وعندنا يصحُّ التوبة إذا كانت من ترك الندب، ويكون ذلك على وجه الرجوع إلى فعله. وعلى هذا يحمل توبة الأنبياء عليهم السلام في جميع ما نطق به القرآن. وقبول التوبة وإسقاط العقاب عندها تفضُّل من الله تعالى، غير واجب عليه عندنا، وعند جميع المعتزلة واجب. وقد وعد الله تعالى بذلك وإن كان تفضُّلاً، وعلمنا أنه لا يخلف الميعاد.

وأما التوبة من قبيح مع الإقامة على قبيح آخر يعلم أو يعتقد قبحه، فعند أكثر المتكلمين هي صحيحة، وعند أبي هاشم وأصحابه لا يصحُّ. واعتمد الأولون على أن قالوا: كما يجوز أن يمتنع عن قبيح لقبحه مع أنه يفعل قبيحاً آخر وإن علم قبحه، كذلك يجوز أن يندم من قبيح مع الإقامة على قبيح آخر يعلم قبحه.

وقيل: إنَّ الآية نزلت فيمن تاب من الذين كانوا عبدوا العجل، فإنَّهم تابوا وندموا، وأكثرهم تعبدهم الله بأن يقتلوا أنفسهم فقتل بعضهم بعضاً، واستسلموا لذلك، فقُتِلَ في يوم واحد سبعون ألفاً، ثم رفع عنهم ذلك وقبل توبتهم.

* * *

البيان في تفسير القرآن (ج ٥) / الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ):
[[ص ٢٩٣]] قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ [التوبة: ١٠٤] آية.
الألف في قوله: ﴿أَلَمْ يَعْلَمُوا﴾ ألف استفهام، والمراد بها التنبيه على ما يجب أن يعلم المخاطب إذا رجع إلى نفسه وفكَّر فيما بُدِّ عليه علم وجوباً.
وإنَّه وجب أن يعلم أن الله يقبل التوبة، لأنَّه إذا علم ذلك كان ذلك داعياً له إلى فعل التوبة والتمسُّك بها والمصارعة إليها، وما هذه صورته وجب عليه أن يعلمه ليتخلَّص به من العقاب ويحصل له الثواب.

وسبب ذلك أنَّهم لما سألوا النبي ﷺ أن يأخذ من مالهم ما يكون كفارة لذنوبهم، فامتنع النبي من ذلك وقال: حتَّى يُؤذَنَ لي فيه، فبيَّن الله تعالى أنه ليس إلى النبي قبول توبتكم، وأنَّ ذلك إلى الله تعالى دونه، فإنَّه / [[ص ٢٩٤]] الذي يقبل التوبة ويقبل الصدقات.

وفعل التوبة يُستَحَقُّ به الثواب، لأنَّها طاعة، فأما إسقاط عقاب المعاصي المتقدمة عندها فالعقل لا يوجب ذلك، وإنَّما عَلِمَ ذلك سمعاً، لأنَّ السمع قطع العذر بأنَّ الله يُسْقِطُ العقاب عند التوبة الصحيحة. وقد بيَّنَّا في غير موضع فيما تقدَّم أنَّ التوبة التي يسقط العقاب عندها قطعاً هي الندم على القبيح والعزم على أن لا يعود إلى مثله في القبح، لأنَّ الأمة مجمعة على سقوط العقاب عند هذه التوبة، وفيها خالف هذه التوبة خلاف.

* * *

[[ص ٢٩٦]] والآية [أي قوله تعالى: ﴿وَأَخْرَوْنَ مُرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾] [التوبة: ١٠٦] تدلُّ على صحَّة قولنا في جواز العفو عن العصاة، لأنَّه تعالى بيَّن أن قوماً من هؤلاء العصاة أمرهم مرجأ إلى الله إن شاء عدَّهم وإن شاء قبل توبتهم فعفا عنهم. فلو كان سقوط

إشكال، وكذا المعلول مع العلة، / [[ص ٣٠٨]] ووجوب سقوط العقاب بها.

[باقي أحكام التوبة]:

[والعقاب يسقط بها]، لا بكثرة ثوابها لأنها قد تقع محبطة، ولولاه لما انتفى الفرق بين التقدّم والتأخّر والاختصاص، ولا تُقبل في الآخرة لانتفاء الشرط.

* * *

المسلك في أصول الدين / المحقق الحلّي (ت ٦٧٦هـ):

[[ص ١٢٣]] وأمّا التوبة، فهي الندم على المعصية، بشرط أن لا يعزم على المعاودة، لا بشرط أن يعزم على ترك المعاودة، والفرق بينهما ظاهر. وربّما قيل: إنّ العزم على ترك المعاودة جزء من التوبة، وربّما جعل شرط فيها، وكلا الأمرين خالٍ عن دلالة. / [[ص ١٢٤]] وهل يكفي في التوبة الندم على القبيح لكونه قبيحاً أم يفتقر الندم عليه لقبحه إلى وجه قبحه أم للزواجر والدواعي؟ في ذلك خلاف. والذي يظهر الاجتزاء بالندم للقبح. وهل يصحّ أن يتوب عن معصية دون معصية؟ فيه تردّد، والأظهر جوازه.

لا يقال: إذا ترك القبيح لكونه قبيحاً وجب أن يترك كلّ قبيح لاستوائهما في ما يقتضي تعلّق الصارف. لأنّنا نقول: لا نُسلم وجوب التساوي على تقدير تساويهما في القبح، وهذا لأنّه قد يحصل في أحدهما من المزيّة ما لا يحصل في الآخر، فيكون ذلك القدر من المزيّة مقتضياً لتعلّق الداعي به دون الآخر، فيجري هذا مجرى من ترك مأكولاً لحموضته مثلاً، فإنّه لا يجب أن يترك الحامض الآخر إذا كان مشتملاً على زيادة من عدوبة طعم أو نفع في اغتذاء، فالفرض الذي فرضه من التساوي في القبح لا يوجب التساوي في الدواعي والصوارف.

وهل يسقط العقاب بالتوبة عقلاً؟ فيه أقوال. قيل: يجب في العقل بمعنى أن التوبة تُسقط العقاب فيعود إنزاله بالملكف ظلماً. وقال آخرون: يجب في الجود. والحقّ أنّه لا يجب عقلاً، وإنّما الشرع دلّ عليه، وسقوط العقاب عندها بالتفضّل.

احتجّ الموجبون بوجهين: أحدهما: أن من خالفنا في الإسلام، مرتكباً لبعض المذاهب، إذا تاب وأقنع عن مذهبه، وبالغ في إنكاره، يسقط لومه، ويجب / [[ص ١٢٥]] موالاته، لا باعتبار الشرع، بل مع فرض رفعه، ولا وجه لذلك إلا التوبة، فيجب أن

واختلفوا في التوبة عند ظهور أشرطة الساعة، هل تصحّ أم لا؟ فقال الحسن: يُحجّب عنها عند الآيات الست، وروي عن النبي ﷺ أنّه قال: «بادرُوا بالأعمال ستّاً: طلوع الشمس من مغربها، والدجال، والدخان، ودابة الأرض، وخويصة أحدكم - / [[ص ١٧٧]] يعني الموت -، وأمر العامة - يعني القيامة -»، وقيل: لا شكّ أنّ التوبة عند بعض هذه الآيات تُحجّب، وعند بعضها يجوز أن لا تُحجّب، والله أعلم.

* * *

مجمع البيان (ج ٣) / الفضل الطبرسي (ق ٦هـ):

[[ص ٣٢٦]] وفي هذه الآية [أي قوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾] [المائدة: ٣٤] حجّة على من قال: لا تصحّ التوبة من معصية مع الإقامة على معصية أخرى يعلم صاحبها أنّها معصية، لأنّه تعالى علّق بالتوبة حكماً لا تخلُّ به الإقامة على معصية، هي السكر أو غيره.

* * *

تجريد الاعتقاد / نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ):

[[ص ٣٠٥]] والتوبة واجبة، لدفعها الضرر، / [[ص ٣٠٦]] ولوجوب الندم على كلّ قبيح أو إخلال بالواجب، ويندم على القبيح لقبحه وإلا انتفت، وخوف النار إن كان الغاية فكذلك، وكذا الإخلال بالواجب، فلا يصحّ من البعض، ولا يتمّ القياس على الواجب، ولو اعتقد فيه الحسن صحّت، وكذا المستخفّ به. (والتحقيق: أن ترجيح الداعي إلى الندم عن البعض يبعث عليه وإن اشترك الداعي في الندم على القبيح، كما في الدواعي إلى الفعل، ولو اشترك الترجيح اشترك وقوع الندم، وبه يتأوّل كلام أمير المؤمنين وأولاده عليهم السلام / [[ص ٣٠٧]] وإلا لزم الحكم ببقاء الكفر على التائب منه المقيم على صغيرة).

[أقسام التوبة]:

والذنب إن كان في حقّه تعالى من فعل قبيح كفى فيه الندم والعزم، وفي الإخلال بالواجب اختلف حكم بقائه وقضائه وعدمها. وإن كان في حقّ آدمي استتبع إيصاله إن كان ظلماً أو العزم عليه - مع التعذّر - أو الإرشاد إن كان إضلالاً، وليس ذلك أجزاء، ويجب الاعتذار إلى المغتاب مع بلوغه، وفي إيجاب التفصيل مع الذكر إشكال، وفي وجوب التجديد - أيضاً -

لو لم يسقط عقاب العاصي لم يبق له طريق إلى الخروج من العقاب المستحق دائماً، فلم يكن له طريق / [[ص ١٦٩]] إلى حصول الثواب، لاستحالة اجتماع استحقاقها على ما سبق. وأمّا بطلان اللازم فالضرورة من دين محمد ﷺ.

الجواب: منع الملازمة، فإننا بيننا أن له طريقاً آخر وهو العفو. وأمّا الفلاسفة فقالوا: المعصية إنمّا تستلزم العذاب من حيث إن حبّ الدنيا وقنيتها إنمّا بقي في جوهر النفس بعد المفارقة للبدن ولم يتمكن من الوصول إلى محبوبها، فحينئذٍ يعظم بلاؤها. فإذا اطّعت في بدنها على قبح هذه الأمور الفانية وحصل لها الاعتقاد الجازم بذلك زالت تلك المحبّة، فبعد المفارقة لا يكون هناك عذاب بسببها.

البحث الحادي عشر: أكثر الأمة على أن التوبة تصحّ عن بعض المعاصي دون البعض، خلافاً لأبي هاشم.

حجّتهم: أن اليهودي إذا غصب حبة ثم تاب عن اليهوديّة مع إصراره على غصب تلك الحبة يُقبل توبته، والعلم به ضروري من الدّين.

حجّة أبي هاشم: أن التوبة عن القبيح إن كانت لا من حيث هو قبيح فليس بتوبة، لأننا بيننا أن سبب التوبة عن القبيح هو العلم بقبحه، وما لم يتحقّق السبب لا يتحقّق المسبّب. وإن كانت عن القبيح لما هو قبيح فالتوبة عن قبيح دون قبيح يكشف عن كون التائب تائباً عن القبيح لا لكونه قبيحاً، وقد قلنا: إن ذلك يمنع من كونها توبة.

والجواب: أن القبيح مقبول بحسب الأشدّ والأضعف، فلم لا يجوز أن يتوب الإنسان عن فعل القبيح لكونه ذلك القبيح، ولا يلزم من ذلك وجوب توبته عن كلّ قبيح؟ وبالله التوفيق.

المنتقد من التقليد (ج ٢) / سيد الدّين الحمصي (ق ٧هـ):

[[ص ٨٢]] القول في التوبة:

يجب أن نبيّن أولاً حقيقة التوبة وما يتعلّق بها، ثمّ نذكر وجوبها على / [[ص ٨٣]] العصاة، وطريق معرفة وجوبها، وأنّه السمع دون العقل، ثمّ نذكر سقوط العقاب عندها، وأنّه تفضّل منه تعالى لا وجوب فيه ولا تحمّ، وأنّ طريق ذلك أيضاً السمع.

أمّا حقيقة التوبة: فهي الندم على القبيح لقبحه، والعزم على أن لا يعود إلى مثله. وعزم العاصي على أن لا يعود إلى مثله إنمّا هو كراهته لفعل مثله. هذا هو التوبة عن القبيح.

يكون ذلك وجهاً مسقطاً للعقاب، ضرورة سقوط الدّم حيث ذكرنا.

الوجه الثاني: لو لم يسقط العقاب بالتوبة لكان التكليف بعد وقوع الذنب الواحد محالاً، لأنّه إمّا أن يُكلّف تعريضاً للثواب، أو لا للتعريض، ويلزم من الأوّل بطلان التكليف، لاستحالة وصوله إليه، ومن الثاني خلوه عن الغرض، فيكون عبثاً.

والجواب عن الأوّل: لا نسلم وجوب سقوط الدّم في المثال الذي ذكره، ولا في غيره من الأمثلة التي يمثّلونها، لأننا لا نجد العلم بذلك ضرورة، ولم يقيموا عليه برهاناً، والاقتصار على محض الدعوى غير مجد.

والجواب عن الثاني: إن ذلك بناءً على أن العقاب ودوامه يُعلّمان عقلاً، ونحن نمنع من ذلك، ولا نُثبت إلاّ شرعاً، فكما أثبتنا العقاب ودوامه شرعاً، فقد ثبت قبول التوبة شرعاً.

لا يقال: قد صرتم إلى إيجاب قبول التوبة، وخالفتم في الطريق المفضي إلى الوجوب.

لأننا نقول: إن المخالفة في الأصل لم يقع إلاّ في ذلك، فإننا بيننا على قبول التوبة شرعاً لا عقلاً، والخصم منع من ذلك، وأوجهه عقلاً فلم يكن ما ذكرناه ثانياً منافياً لما ذكرناه أولاً.

قواعد المرام / ابن ميثم البحراني (ت ٦٩٩هـ):

[[ص ١٦٨]] البحث التاسع: في حقيقة التوبة:

التوبة مركّبة من ثلاثة أمور: أحدها الندم على الماضي من قول أو فعل، والثاني الترك في الحال، والثالث العزم على الترك في الاستقبال.

والباعث عليها هو اعتقاد كون فعل المعصية مستلزماً للضرر العظيم في الآخرة ثمّ تحصل عن ذلك الاعتقاد نفرة عنها تستلزم تلك الأمور الثلاثة.

البحث العاشر: التوبة واجبة على العبد لقوله تعالى: ﴿تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا﴾ [التحریم: ٨]، وهي مقبولة قطعاً لقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ﴾ [الشورى: ٢٥].

ويسقط العقاب بها عندنا تفضلاً من الله تعالى، وأوجب المعتزلة والفلاسفة قبولها وسقوط العقاب بها عقلاً.

أمّا المعتزلة فقالوا: لو لم يجب سقوط العقاب بها لما حسن تكليف العاصي، واللازم باطل فالملزوم كذلك. بيان الملازمة: أنّها

المستقبل لا بدَّ أن يكون عازماً على ترك المعاودة، ومتى لم يكن عازماً لم يكن تائباً، فيقال له: إنَّها لا ينفكُّ من هذا العزم، لأنَّ الدواعي إلى الندم عليها يدعوه إلى هذا العزم، ومتى لم يعزم كشف ذلك على أنَّه غير نادم، فلذلك لا يكون تائباً. غير أنَّ هذا لا يدلُّ على أنَّ الندم لو وُجد وحده من دون كونه عازماً لم يكن توبةً.

قال: وما ينبغي أن يقال والحال هذه: إنَّ هذا العزم شرط للندم، لأنَّ الشرط للشيء هو الذي يقف عليه ذلك الشيء، وإذا كان الداعي واحداً إلى فعلين، ولزم أن يكون فاعلاً لهما، لم يصحَّ أن يقال: إنَّ أحدهما شرط للآخر، لأنَّ / [[ص ٨٥]] للعكس أن يعكس ذلك.

قال: ويمكن أن يحتجَّ للقول بأنَّ العزم جزء من التوبة، فيقال: إنَّ التائب متى كان عازماً على المعاودة إلى مثل المعصية لم يكن تائباً. فلو لم يكن العزم على أن لا يعاود إلى مثلها جزءاً من التوبة لكان العزم على المعاودة فعلاً آخر قرنه بالتوبة، فصار كالعزم على فعل مباح لو قرنه بالندم على قبيح ماضٍ.

والجواب: أنَّ العزم على المعاودة يكشف عن أنَّه غير نادم وعن القبيح لقبحه، بيد أنَّ هذا العزم قبيح، ومن كان مقيماً على قبيح لم يصحَّ أن يكون نادماً على قبيح لقبحه.

قال: والسمع موافق لما اخترناه، قال الله تعالى: ﴿وَأَخْرَوْا عَتْرُقُوا بِذُنُوبِهِمْ...﴾ إلى قوله: ﴿عَسَى اللَّهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ﴾ [التوبة: ١٠٢]، فجعل اعترافهم توبةً، والاعتراف بالذنب لا يخلو من ندم عليه، ولم يشترط فيه أمراً آخر. وفي الحديث عنه عليه السلام: «الندم توبة»، فصحَّ ما اخترناه.

هذه الجملة أوردتها صاحب الفائق وهو قريب في المعنى. وأمَّا القول في وجوب التوبة: فهو أنَّها واجبة بالإجماع على العصاة، بلا خلاف بين الأمة في ذلك، وإنَّما الخلاف في طريق العلم به، وفي وجهه.

فعدنا أن طريق العلم بوجوب التوبة على العصاة إنَّما هو السمع والإجماع. أمَّا الإجماع فظاهر. وأمَّا السمع فأيات القرآن، مثل قوله تعالى: ﴿وَأَنِيبُوا إِلَىٰ رَبِّكُمْ﴾ [الزمر: ٥٤]، وقوله تعالى: ﴿تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا﴾ [التحريم: ٨]، وقوله: ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ [آل عمران: ١٣٣].

/ [[ص ٨٦]] / ووجه وجوبها كونها لطفاً ومصلحةً للتائب في

وأما التوبة عن الإخلال بالواجب: فهي الندم على الإخلال بالواجب لكونه إخلالاً بالواجب، والعزم على أن لا يخلَّ بالواجب في المستقبل. وهذا العزم إنَّما هو عزم على أداء الواجبات في المستقبل.

وإنَّما قلنا: إنَّ ما ذكرناه حقيقة التوبة، لأنَّ التوبة هي الإنابة والرجوع، ولا يُتصوَّر رجوع الإنسان عمَّا فعله أو أخلَّ به إلا بالندم عليه والعزم على ترك معاودته.

وإنَّما اعتبرنا في التوبة عن القبيح أن يكون ندمه عليه لقبحه، وفي التوبة عن الإخلال بالواجب أن يكون ندمه عليه لكونه إخلالاً بالواجب، من حيث إنَّه لو ندم على القبيح لاستضراره به عاجلاً - كمن يندم على شرب الخمر لتأذيته بالخمار أو خوفاً من السلطان - لم يكن تائباً. وكذا لو ندم على الإخلال بالواجب خوفاً من مضرَّة عاجلة لعقوبة سلطان أو فوات نفع عاجل لم يكن أيضاً تائباً.

وقد اختلف الشيوخ في العزم الذي وصفناه، فقال بعضهم: هو أحد جزئي التوبة، وهذا هو قول أبي هاشم. وقال بعضهم: هو شرط فيها حتَّى أنَّه لو منع من العزم وندم لكان تائباً. وقال بعضهم: إنَّ الندم وحده هو التوبة. قال صاحب الفائق: وهذا القول عندنا هو الأولى، فإنَّ عزم على أنه يعاود مثلها كشف ذلك على أنَّه غير نادم عليها، وإنَّ عزم على أن لا يعاود إلى مثلها أو غيرها من المعاصي كشف عن تأكُّد ندمه عليها، وإنَّ لم يعزم على المعاودة ولا / [[ص ٨٤]] على أن لا يعاود بأن كان ساهياً عن المعاصي في المستقبل كان تائباً.

قال: واحتجَّ قاضي القضاة للقول بأنَّ العزم جزء من التوبة، فقال: إنَّ التوبة بذل الوسع في تلافي ما سبق من المعصية، فإذا لم يعزم على ترك المعاودة لم يكن باذلاً للوسع فلا يكون تائباً.

قال: والجواب: أنَّنا لا نُسلم أنَّ من كان ذاهلاً عن المعصية في المستقبل وندم على الماضي منها أنَّه لا يكون باذلاً للوسع في التلافي، فأما إذا كان ذاكرًا لمثل المعصية في المستقبل فإنَّ دواعيه إلى الندم عليها وهي صوارفه عن ذلك القبيح تصرفه عن مثلها في القبح، فلذلك لا ينفكُّ عن العزم على ترك المعاودة إلى مثلها، لا لأنَّ الندم لا يكون بذلاً للوسع في تلافيها لو انفكَّ من هذا العزم. قال: ولعلَّ من ذهب إلى أنَّ العزم شرط للندم في كونه توبةً ذهب إلى هذا، وهو أنَّه متى لم يكن ذاهلاً عن مثل المعصية في

أثما صغيرة لا تستحق عقاباً إذا صار عقابها مكفراً، لأنه إن لم يتب منها كان مصراً، من حيث إن العاصي لا يخلو من الإصرار والتوبة، والإصرار على المعصية قبيح. وبالعقل يُعلم وجوب الامتناع والانفكاك من القبيح، ولا يمكنه الانفكاك من القبيح الذي هو الإصرار إلا بالتوبة، فيجب التوبة.

وقال أبو هاشم: إن التوبة منها لا يجب في العقل، وإنما يجب بالشرع، لأن فيها مصلحة يعلمها الله تعالى. قال: لأن وجه وجوب التوبة في العقل هو كونها مزيلة للضرر لا غير. ومن علم أن معصيته صغيرة فقد أمن من ضررها، فلم يكن التوبة منها وجه وجوب في العقل.

قال: وغير مسلم أن الذي عصي لا يخلو من التوبة والإصرار، بل الصحيح أنه يجوز خلوه منها، لأن الإصرار على القبيح هو معاودة مثله أو العزم على معاودة مثله. والتوبة منه هي أن يكره معاودة مثله مع الندم على ما فعله من القبيح، ويجوز خلوه الإنسان من العزم على الشيء ومن كراهته.

وقال الشيخ أبو الحسين: الصحيح أنه يجب الندم على القبيح، لأنه ندم على / [[ص ٨٨]] القبيح، سواء كان فيه مضرّة أو لم تكن فيه مضرّة. كما أنه يجب تجنّب القبيح لأنه قبيح، كان فيه مضرّة أو لم يكن فيه مضرّة.

فوافق أبا عليّ في الحكم الذي هو وجوب هذه التوبة عقلاً، وخالفه في علته ووجهه. إذ عنده أنه يجب الندم على القبيح لكونه ندماً على القبيح، وعند أبي عليّ أنه إنما يجب لأنه لو لم يندم لكان مصراً.

والصحيح الذي نذهب نحن إليه ما ذكرناه من أن وجوب التوبة إنما يُعلم بالسمع والإجماع، وأن وجه وجوب كونها مصلحةً ولطفاً لنا، فهي من الواجبات الشرعية. بلى حسنها يُعلم عقلاً، فأما وجوبها فلا يُعلم بالعقل.

والذي يدلُّ على صحّة ما ذهبنا إليه أنّها لو وجبت عقلاً لكان لا بدّ من أن يكون لها وجه وجوب يُعرف بالعقل، كما في سائر الواجبات العقلية من ردّ الوديعة وقضاء الدين وشكر النعمة، فإنّ وجوه وجوب هذه الواجبات تُعلم ضرورةً، وإن لم يُعلم أنّها وجوه الوجوب، ولكنّها في الجملة معلومة للعقل.

ومن المعلوم أنّ لو أعرضنا عن الشرع والقرآن وما هو معلوم من دين الرسول والإجماع، لما علمنا بعقولنا وجهاً في التوبة يقتضي وجوبها.

الامتناع من المقبّحات وأداء الواجبات، كما في سائر الواجبات الشرعية.

ثم إذا علمنا سقوط العقاب عندها بالسمع على الصحيح من المذهب، صارت دافعة لمضرّة العقاب. وإن كان سقوط العقاب عندها تفضلاً ازداد فيها وجه وجوب آخر، وهو كونها دافعة للمضرّة، فيجب من ذلك الوجه أيضاً.

فإن قيل: إذا كان التحقيق فيما يجب علينا كونه مصلحةً ولطفاً لنا، أن وجه وجوبه علينا إنّما هو كونه جارياً مجرى دفع الضرر عنّا، من حيث إنّ عنده تمتع ما نستحقُّ به العقاب من الإخلال بالواجب واقتراف القبيح، فكيف يصحُّ قولكم: إنّ كونها دافعة لمضرّة العقاب يصير وجهاً زائداً في وجوبها؟

قلنا: التحقيق في وجه وجوب ما يجب علينا فعله لكونه لطفاً لنا، وإن كان ما ذُكر في السؤال وذهبنا إلى أنّ التوبة تجب علينا لكونها لطفاً لنا. فما ذكرناه - من أنّه إذا علم سقوط العقاب عندها صار ذلك صحيحاً آخر في وجوبها زائداً على كونها لطفاً - صحيح، وهو في موضعه. وذلك لأنّ كونها دافعةً للمضرّة باعتبار كونها لطفاً إنّما هو بواسطة أداء الواجبات واجتناب المقبّحات، وكونها دافعةً لمضرّة العقاب بالوجه الثاني ليس فيه واسطة.

ومن وجه آخر يظهر التباين بين الوجهين: وهو أنّ في الوجه الأوّل إنّما يدفع العقاب الذي كان يستحقّه في المستقبل لو أُخلّ بالواجب أو ارتكب القبيح. وفي الوجه الثاني إنّما يدفع عقاباً مستحقاً استحقّه بما سبق منه ومضى، فافترق الوجهان.

وعند مخالفتنا في الوعيد أنّ وجوب التوبة من المعصية التي ارتكبتها المكلف وعلم أو جوّز كونها كبيرة معلوم عقلاً، لكونها دافعة لضرر معلوم أو مظنون، إذ دفع الضرر عن النفس واجب عقلاً، معلوماً كان الضرر أو مظنوناً.

/ [[ص ٨٧]] وهذا هو وجه وجوب هذه التوبة عندهم لا غير.

وأما التوبة عن المعصية التي علم العاصي كونها صغيرة، وذلك كمعاصي الأنبياء عندهم، وكغير النبيّ إذا عصي وأخبره نبيٌّ بأنّ معصيته التي فعلها صغيرة، إذ لا يجوز فيها يفعله في المستقبل أن يقطع على كونه صغيرة لما فيه من الإغراء على المعصية، فإنّهم اختلفوا في طريق العلم بوجوبها.

فقال أبو عليّ: إنّ وجوبها معلوم بالعقل، وإن علم العاصي

فإن قيل: أليس من أساء إلى غيره في الشاهد فإنه يجب عليه أن يعتذر إليه؟ فكذلك من عصى الله تعالى يجب عليه أن يعتذر إليه من معصيته بالتوبة.

قلنا: لا نُسَلِّمُ أَنَّهُ يجب على المسيء الاعتذار إلى المساء إليه عقلاً، بل هو نفس المتنازع فيه. ثم ولو سلّمنا ذلك لم يصح حمل العاصي في وجوب توبته من معصيته على وجوب اعتذار المسيء من إساءته. وذلك لأن المسيء أضرّ بالمساء إليه وآله وغمته، فيتوقّع من جهته ضرر الانتقام بنفسه أو بالاستعانة بغيره وبالبدعاء عليه والحدود عليه وازدياد فوات نفعه، لأنّه كلّما تذكّر إساءته إليه تجدد تألم قلبه وباطنه بذلك، فيستحقّ في مقابلة ذلك عوضاً آخر عليه. فإذا اعتذر إليه تشفّى باعتذاره المساء إليه بعض التشفّي، وحصلت له بذلك سلوة، فبأمن بذلك من ضرر انتقامه والازدياد في فوات نفعه.

وجملة الأمر وعقد الباب أنّه إنّما يعتذر إليه دفعاً للمضارّ المظنونة المتوقّعة من جهته التي أشرنا إليها. وهذه الوجوه غير قائمة في العاصي ومعصيته لله تعالى، لأنّه تعالى متعال عن جواز المنافع والمضارّ عليه، فافترقا.

فأمّا كون التوبة لطفاً ومصلحةً لنا، فلا شكّ في أنّه وجه في وجوب التوبة، ولكن كونها لطفاً ومصلحةً لا يُعلّم عقلاً وإنّما يُعلّم شرعاً على ما ذكرناه.

فإن قيل: إذا كانت التوبة عن القبيح هي الندم عليه والعزم على أن لا يعود إلى مثله في القبح، فمعلوم بالعقل أنّ الندم على الفعل والعزم على أن لا يعود إلى مثله صارف عنه داعٍ إلى تركه، فكيف يقولون: إنّّه لا يُعلّم كون التوبة لطفاً بالعقل؟

قلنا: الذي يُعلّم بالعقل هو أنّ الندم على القبيح العازم على أن لا يعود إلى / [[ص ٩١]] مثله في القبح يكون منصرفاً عن القبيح في حال ندمه وعرفه، إذ بانصرافه عنه يتحقّق ندمه عليه وعزمه على ترك المعاودة إلى مثله، فأمّا أنّ ذلك يصرف عن القبيح في المستقبل، وهو معنى كون التوبة لطفاً، فغير معلوم عقلاً.

وأما القول في قبول التوبة وسقوط العقاب عندها، فهو أنّ قبول التوبة قد يكون بمعنى ضمان الثواب عليها، كما علمنا في قبول غيرها من الطاعات، إذ هي طاعة أيضاً من الطاعات، وقد يكون بمعنى سقوط العقاب عندها. وهذا المعنى الثاني هو المبتدر إلى الأفهام من قبول التوبة.

فأمّا ما يدعوه من كونها مزية للعقاب فغير معلوم عقلاً، على ما سنبينه إن شاء الله. ولو كان معلوماً بالعقل لكان وجوب التوبة معلوماً عقلاً، ولكنّه غير معلوم.

وأما ما ذكره أبو عليّ في التوبة من الصغيرة، من أنّ وجه وجوبها هو أنّ بها يخرج صاحب الصغيرة من كونه مصرّاً، والتجنّب من الإصرار واجب. فإذا لم يمكن الانفكاك من الإصرار والتجنّب منه إلا بالتوبة كانت التوبة واجبة. / [[ص ٨٩]] فقد بطل بها سبق من [أنّ] الانفصال من التوبة والإصرار ممكن.

فأمّا وجوبها من حيث إنّها ندم على القبيح على ما ذكره أبو الحسين، فغير صحيح ولا مسلم، لأنّ الواجب على المكلف أن لا يفعل القبيح ولا يعزم على فعله، سواء فعله من قبل أو لم يفعله قطّ.

وأما الندم على ما سبق منه من القبيح، فالعقل غير قاضٍ بوجوبه بمعنى استحقاق الذمّ بالإخلال به. بل هو واجب من جهة الداعي، أي عمله بقبح القبيح واستحقاق الذمّ والعقاب، إن كان قد علم استحقاق العقاب عليه، يدعوه إلى أن يندم عليه فيحصل لا محالة، فيكون واجباً بهذا المعنى، لا بمعنى استحقاق الذمّ على الإخلال به، وهو محلّ النزاع.

على أنّه إن كان المرجع بالندم إلى الغمّ والأسف، وبالغمّ والأسف إلى اعتقاد وصول ضرر إلى المعتقد أو فوات نفع عنه لما سبق منه من فعل أو ترك أو ظنّ ذلك، فعلمه بقبح القبيح واستحقاقه الذمّ والعقاب على ما اقترفه من القبيح عين ندمه، وليس هو شيئاً سواه حتّى يقال: يجب عليه تحصيله.

وإن كان المرجع بالندم إلى أمر آخر زائد على ما ذكرناه، فلا شكّ في أنّه يلازمه ولا ينفك منه، إذ لا يتصوّر فيمن ارتكب القبيح وعلم استحقاقه الذمّ والعقاب عليه أن لا يكون نادماً عليه، وإنّما يتصوّر كونه غير نادم عليه بأن يكون ذاهلاً عن قبحه واستحقاق الذمّ والعقاب عليه.

فأمّا مع ذكره لما ذكرناه وعلمه به حقيقةً وأنّه لا ينفك من الندم عليه ولا يجد من نفسه تحييراً في ذلك حتّى إن شاء يندم عليه وإن شاء لم يندم، فكيف يصحّ أن يقال: يجب عليه أن يندم؟

يبين ما ذكرناه: أنّ من عامل معاملة من بيع أو شراء خسر فيه خسراناً / [[ص ٩٠]] مبيناً يظهر له لا بدّ من أن يندم عليها، ولا يجد من نفسه خيرةً في الندامة، حتّى إن شاء ندم وإن شاء لم يندم.

قلنا: لا نجيز ذلك، ونثق بأنه تعالى لا يعاقبه، لا من حيث إن عقابه قبيح، أو إن إنجاز الوعد واجب، بل من حيث إنه لو عاقبه لكشف ذلك عن أن وعده السابق كان كذباً، وهو تعالى منزّه عن الكذب وعن جميع القبائح. وقد نبهنا على هذه الجملة فيما سلف من هذا الكتاب، حيث تكلمنا في اقتداره تعالى على القبيح.

فإن قيل: كيف قولكم في أحدنا إذا أخلف وعده ولم ينجزه، أتقولون فيه مثل قولكم فيه تعالى، وأن خلف وعده يكشف عن كذبه في وعده، أم تُفرّقون بين الشاهد والغائب في ذلك؟

قلنا: تُفرّق بينهما، وذلك لأن أحدنا إذا وعد غيره بشيء لم يخل من أحد أمرين: إمّا أن يُخبره عن وقوع ما وعده به جزماً، أو يُخبره عن عزمه على ذلك. / [[ص ٩٣]] إن أخبره عن وقوع ذلك الشيء جزماً كان فاعلاً لقبيح، وإن فرضنا إنجازه لوعده، لأنّه لا يكون مقدماً على خبر لا نأمن كونه كذباً، وذلك قبيح نعلم قبحه ناجزاً، ولا يتوقّف العلم بقبحه على حين خلف الوعد، بل نعلم قبحه وإن أنجز وعده كما سبق. وإن أخبره عن عزمه على ذلك، وكان عازماً عليه، فقد وقع خبره صدقاً حسناً، فبأن يخلّف ويتغيّر عزمه لا يصير خبره ذلك كذباً ولا قبيحاً. وليس كذلك القديم تعالى، لأنّه إنّما يُخبر عن وقوع ذلك الذي يعدّ به، وإنّما يُخبر عن وقوع ما يعلم وقوعه، فإذا لم ينجز وعده كشف ذلك على أن وعده السابق وقع كذباً قبيحاً.

والذي يدلّ على أن التوبة لا تُسقط العقاب وجوباً، هو أنّها لو أسقطته وجوباً لكان لا يخلو من أن تُسقطه بطريق التحابط، أو من حيث سبق وعده بإسقاط العقاب عندها، أو من حيث إنّها بذل المجهود وإفراغ الوسع في تلافي السالف من المعصية والرجوع عنها على ما تقولونه.

وقد أبطلنا التحابط، وبيّنا أن سبق وعده تعالى بذلك لا يوجب، وأشرنا أيضاً فيما سبق إلى كونها بدلاً للمجهود في الرجوع عن القبيح لا يوجب سقوط المستحقّ على القبيح من الذمّ والعقاب، بأن أوردنا صورة واضحة لا يخفى الأمر فيها على منصف، وهي أن من أساء إلى كبير من كبير البلد ذي جاه كالرئيس أو القاضي، بأن واجهه بسفاهة والشتيمة والوقعة في الأهل والولد وبأن ضربه وجّره برجله، كل ذلك بين يدي العامة، وأذهب هذه الأنواع ماء وجهه بحضرة الملام من الناس، ثمّ ندم على ذلك ومشى إليه واعتذر وبالغ في الاعتذار والتضرّع

أمّا قبولها بالمعنى الأوّل فمعلوم عقلاً بدليل العقل، ودليله ما هو دليل على قبول الطاعات الأخر، من أنّه تعالى إذا جعل الطاعة شاقّة علينا وكلفنا فعلها وتحمل المشقّة فيها، كان كأنه الذي أدخل المشقّة علينا، فيجب أن يضمن في مقابلته نفعاً ليخرج به من كونه ظليماً. ويجب أن يكون ذلك النفع مقروناً بالتعظيم والتبجيل، لأنّ ما يكون طاعته تختصّ بوصف زائد على حسنه، فيستحقّ عليه المدح، والمدح يكون بطريق التعظيم، فيحصل في طاعته تعالى جهة استحقاق النفع وجهة استحقاق التعظيم، فيستحقّ عليه النفع مع التعظيم، وهو الثواب.

أمّا قبولها بالمعنى الثاني، وهو سقوط العقاب المستحقّ على المعصية السالفة عندها، فهو تفضّل منه تعالى، لا وجه لوجوبه، فلا يُعلم سقوط العقاب عندها عقلاً. وقد وعد تعالى بأنّه يعفو عن التائب ويُسقط عقابه، وأجمعت الأمة على ذلك، فإنّها يُعلم سقوط العقاب عندها بالسمع والإجماع.

فإن قيل: كيف تقولون: إن العفو وإسقاط العقاب عند التوبة تفضّل منه تعالى مع سبق وعده به؟ أليس لو لم يعف عن التائب ولم يُسقط عقابه، لكان قد أخلف وعده؟ وخلف الوعد قبيح، ولا يمكن الانفكاك منه إلاّ بإنجاز الوعد، / [[ص ٩٢]] فيجب الإنجاز تحزّراً من القبيح الذي هو خلف الوعد. فمع تقرّر ما ذكرنا لا يمكنكم الامتناع من القول بوجوب سقوط العقاب عند التوبة وادّعاء أنّه تفضّل منه تعالى. بل يمكنكم أن تقولوا: لولا وعده السابق لما كان واجباً، فأما إنكار وجوبه مع سبق وعده به فمما لا يمكن.

قلنا: الوعد بما يكون تفضلاً في نفسه لا يجعله واجباً، ولا يصير وجهاً في وجوبه. وبيانه: أنّه لو كان الوعد بالتفضّل وجهاً موجباً للتفضّل لوجب أن يكون كذلك في وعدنا، من حيث إن وجه الوجوب إذا حصل في الفعل اقتضى وجوبه، ولا يختلف باختلاف الفاعلين. فكان يجب في أحدنا إذا وعد غيره بأن يعطيه غداً عشرة دنانير مثلاً، أن يلزمه ويجب عليه إعطاؤه العشرة الدنانير التي وعده بها في الغد، ومعلوم خلاف ذلك، وأنّه لا يلزمه الوفاء بما وعده به وجوباً.

فإن قيل: إذا لم يجب إنجاز الوعد، فأجيزوا أن يعاقب تعالى التائب من المعاصي بالشروط المعتبرة في التوبة، إذ عقابه بعد التوبة ليس قبيحاً على ما ذكرتم وإن سبق وعده بالعفو عنه.

ألا ترى أن من تناهى في عداوتنا، ثم ندم على ذلك وعزم على ترك عداوتنا، وانتقل إلى التناهي في مودتنا، فإنه لا يحسن أن نذمه ونلعنه الذم الذي كنا نذمه قبل اعتذاره، ونعلم أن حاله مفارق لحال من أساء مثل إساءته ولم يعتذر؟

والجواب عن ذلك: أن قبح ذم المسيء بعد اعتذاره عن الإساءة غير مسلم، بل هو ممنوع. ومن المعلوم خلافه على ما ذكرناه في المسيء إلى الرئيس أو القاضي بالإساءات التي وصفناها، فإن ذمه عليها لا يسقط ولا يقبح، وإن اعتذر من تلك كرات، وذكرنا الوجه في افتراق حالتيه قبل الاعتذار وبعده، وأنه ليس ما ظنوه من ثبوت استحقاق الذم قبل الاعتذار وسقوطه وزواله بعده. وإنما هو راجع إلى خلوص استحقاقه الذم قبل الاعتذار ونفي خلوصه بعده، لأنه بعد الاعتذار يستحق المدح على اعتذاره من العقلاء عموماً والشكر من المعتذر إليه خصوصاً.

وفي وجه آخر يفترق حالته، وهو أنه قبل الاعتذار يستحق ذمًا على الإساءة وذمًا آخر على إصراره عليها، وبعد الاعتذار لا يكون مصرًا فيسقط عنه الذم المقابل للإصرار، وذكرنا أيضاً أنه لو ندم على اعتذاره، فإنه يحسن ذمه على / [[ص ٩٦]] الإساءة المتقدمة، وأنه لو كان ذمه ساقطاً بالاعتذار لما كان يعود مستحقاً عند ندمه على الاعتذار، لأن الساقط لا يعود استحقاقه.

كل هذا مما قد تكرر فيما مضى، وهو مبطل لما تعلقوا به. وتعلق أيضاً بأن قال: معلوم أن من دخلت عليه شبهة في الإسلام، ولم ينعم النظر إليها، ففارق الإسلام وخرج منه، ثم عاود النظر وأنعمه فحلَّ شبهته وعاود إلى الدين وأقبل [على] نصرة الإسلام والذب عنه وتاب من فعله، فإن العقلاء يمتنعون من لعنه وذمه.

والجواب عن ذلك أن نقول: هذا تقدير الارتداد، وقد بيننا أن الارتداد عن الدين لا يقع، فبطل قاعدة شبهتهم هذه. ثم ولو سلمنا لهم تسليم جدل جواز الارتداد، لكننا نقول: إنما علم سقوط العقاب عنده عند عوده إلى الدين بالسمع والإجماع.

وبمثل هذا نجيبهم لو قالوا: معلوم أن الكافر إذا تاب وآمن، فإن عقاب كفره يسقط، فدل ذلك على أن التوبة مسقطه للعقاب، وذلك لأن سقوط عقابه عند الإيابة والتوبة عن الكفر إنما يعلم سمعاً. ولولا السمع والإجماع ما كنا نعلم سقوط عقابه.

بين يديه، فإن ما استحقه من الذم على إساءته تلك لا يسقط بها ذكرناه من ندمه واعتذاره، بل يحسن من ذلك الكبير المساء إليه أو من غيره / [[ص ٩٤]] أن يذمه على إساءته بعد اعتذاره. وهذا ظاهر لا خفاء به.

وذكرنا أيضاً وجهاً آخرًا ظاهراً، وهو أن المسيء المعتذر من إساءته لو ندم على اعتذاره وأظهر ذلك الندم وقال: ما كان ينبغي أن أعتذر إليك مما فعلته، لكان يحسن بلا شك من المساء إليه ذمه على إساءته إليه السابقة، ولو كان ذلك الذم ساقطاً بالاعتذار لوجب أن لا يحسن من المساء إليه ذمه بعد الاعتذار، وإن ندم على الاعتذار، لأن ما سقط استحقاقه لا يعود مستحقاً.

فإن قيل: معلوم ضرورة أن حال المسيء بعد اعتذاره من إساءته بخلاف حاله قبل الاعتذار فيما يستحقه من الذم، فكيف تقولون: إنه يستحق من الذم بعد الاعتذار ما كان يستحقه قبله؟

قلنا: لا شك في مخالفة حالتيه، ولكن تلك المخالفة ليست بسبب سقوط استحقاق الذم في إحداها دون الأخرى، وإنما هي بسبب أن اعتذاره إلى المساء فيه سروره وتشفى صدره، فيكون نعمة منه عليه، فيستحق منها في مقابلتها شكراً، كما يستحق في مقابلة إساءته ذمًا. وفرق بين من يستحق الذم الخالص على الإساءة، وبين من يستحق الشكر على نعمته كما يستحق الذم على إساءته.

ومن وجه آخر تفترق الحالتان، وهو أنه قبل الاعتذار كان في حكم المصر على الإساءة، وكان يستحق الذم على الإساءة، ويستحق ذمًا زائداً بسبب إصراره عليها. وإذا اعتذر خرج عن كونه مصرًا، فيسقط عنه ذم الإصرار. فلهذا تفترق وتختلف حالته، لا لما قالوه.

فثبت أنه لا وجه لوجوب سقوط العقاب عند التوبة، وبطل ما ادَّعوه.

/ [[ص ٩٥]] وقد تعلق المخالف في هذه المسألة بأن قالوا: التوبة من المعاصي تجري مجرى ندم الواحد منّا على إساءته واعتذاره إلى من أساء إليه.

ومعلوم أن الواحد منّا لو أساء إلى غيره بأن كلمه كلاماً موحشاً واستحق عليه الذم، فإنه إذا ندم على ذلك، وودَّ أنه لم يفعله، وعزم على أن لا يعود إلى مثله، وبالغ في الاعتذار إلى من أساء إليه، واجتهد في التقبل، وغلب على الظن صدقه، فإنه يقبح في العقول ذمه.

قل: هذا يقتضي أن يسقط عنه بعض العقاب والذم، وهما المقابلان لزيادة القبح وعظمه، لأنه لو انفرد في القبح ما دون هذه الزيادة لم يتب منه، فالندم لم يتوجه إليه.

وأيضاً فإن من قتل لغيره ولدين أحدهما أبرّ بأبيه من الآخر، فندم على قتل أبرهما بأبيه، لأنه أعظم في الإساءة لا لمجرد الإساءة، حتى إنه لو لم يكن أبرّ بأبيه لما ندم عليه، فإنه لا يسقط ذمّه على قتله بالكليّة، وإنما يسقط ما يقابل ذلك العظم وتلك الزيادة.

قال أبو هاشم: إذا ثبت أنه يجب على المكلف أن يندم على القبيح لمجرد قبحه، فإنه إذا ندم عليه لهذا الغرض لا محالة يندم على كل قبيح فعله وهو عالم بقبحه في حال ندمه، فإن لم يعلم في تلك [الحال] قبح بعض ما سبق منه وفعله، فإنه لا يندم عليه. ولهذا لا يلزم من جهة الدواعي في الخارجي، مثلاً إذا ندم على الزنا لقبحه أن يندم على الخارجيّة، لأنه لا يعلمها قبيحة.

قال: ومتى لم يندم على بعض القبائح التي يعلمها قبائح تنكشف لنا أنه لم يندم على القبيح لقبحه، فلم يكن توبته مقبولة. واستدلّ على أن من ندم على القبيح لقبحه، فإنه يندم على كل قبيح يعلمه قبيحاً بأن التوبة في معنى الترك والإقلاع، ومن ترك فعلاً لغرض من الأغراض فإنه يترك كل ما ساواه في ذلك الغرض. ويخالف الترك الفعل، لأن من فعل فعلاً لغرض من الأغراض، فإنه لا يجب أن يفعل كل ما ساواه في ذلك الغرض. ألا ترى أن من لم يأكل رمانة لمجرد حموضتها، فإنه لا يجوز أن يأكل غيرها من الرمانات الحامضة؟ ومتى أكل غيرها في ذلك الوقت كذب / [[ص ٩٩]] العقلاء في قوله: إنّي ما أكلتها لكونها حامضة. فلو أكل إنسان رمانة لأنها حامضة لم يجب أن يأكل رمانة أخرى حامضة.

قال: فصحّ بذلك أن من زنى وسرق فإنه لا يصحّ توبته من الزنا دون السرقة، ولا من السرقة دون الزنا.

قال صاحب الفائق - في الفرق الذي تذكره الشيوخ من أصحاب أبي هاشم بين الفعل والترك -: إنه لا يتبيّن، بل ينبغي أن يجري الأمر فيها على سواء فيقال: ومن فعل فعلاً لعلّة فإنه يجب أن يفعل ما ساواه في تلك العلة. وما ذكره أن كل من أكل رمانة لأنها حامضة فإنه لا يجب أن يأكل كل رمانة حامضة، فإن ذلك إنما يكون كذلك من حيث إنه لا يكون عند الثانية على

وأما صفات التوبة وشروطها، فنحن نذكر ما قاله مخالفونا في الوعيد من المعتزلة واختلافهم فيها، ثم نرد فيه بما نختاره ونذهب إليه.

قالوا: صفات التوبة وشروطها ضربان: أحدهما يعمّ كل توبة، والآخر يختلف بحسب اختلاف ما يثاب عنه. فالأول: هو الندم على ما يثاب منه، والعزم على ترك المعاودة إلى مثله. والضرب الآخر: هو أن ما يتوب المكلف بينه إمّا أن يكون فعلاً قبيحاً، / [[ص ٩٧]] أو إخلالاً بواجب.

فإن كان فعلاً قبيحاً وجب عند أبي هاشم أن يندم عليه، لأنه قبيح ويكره معاودة مثله، لأنه قبيح أيضاً. وإن كان إخلالاً بواجب وجب أن يندم عليه، لأنه إخلال بواجب. وأن يعزم على فعل مثل ما أحلّ به، لأنه واجب. أمّا إن ندم خوفاً من النار فقط، أو شوقاً إلى الجنة فقط، أو لأن القبيح الذي فعله يضرّ بدنه، لم تكن توبته صحيحة. وإن ندم على القبيح لقبحه وخوف النار، وكان لو انفرد قبحه لندم عليه، فإن توبته صحيحة، وإن كان لو انفرد قبحه عن خوف النار أو شوق الجنة لما ندم عليه، فإن توبته لا تكون صحيحة.

واستدلّ على صحّة مذهبه بأن التوبة تجري مجرى اعتذار الواحد من الإساءة، ولو أساء الواحد منّا إلى غيره ثم ندم على إساءته واعتذر إليه خوفاً من عقوبة السلطان حتى لو أمنها لما اعتذر إليه، بل كان يواصل الإساءة إليه، فإنه لا يسقط ذمّه. فكذلك التوبة من خوف النار لا يقبّح الفعل.

قال: ولأنه إنما يجب أن يتوب من القبيح ليسقط المضرة عن نفسه، فيجب أن يتوب منه لأجل الوجه الذي جلب المضرة وهو القبح. فإن جاز أن يتوب من القبيح لوجه قبحه، نحو أن يتوب من الظلم لأنه ظلم، ويتوب من الكذب لأنه كذب، قيل: المعتبر بالقبح لا بوجهه، لأنه لو كان الفعل قبيحاً من دون أن يختصّ بوجه القبح لوجب التوبة منه، ولو اختصّ بوجه القبح ولم يكن قبيحاً لم تجب التوبة. فإذا كان الاعتبار بالقبح في وجوب التوبة لا بغيره وجب [أن] يوقع التوبة لأجله.

/ [[ص ٩٨]] فإن قيل: هلاً جاز أن يندم على القبيح لعظمه؟ نحو أن يندم على فعل القبيح في زمان شريف أو مكان شريف، كالزنا في شهر رمضان أو في المسجد لعظم ذلك القبح، لا لمجرد القبح.

قال: لأنَّ ما دلَّلت به على ثبوت الأصول التي ذكرتها يقتضي عقابه، وإجماع الأمة على أنه لا يُسمَّى كافراً يدلُّ على أنه ينبغي أن يشرط في تسميته بأنه كافر ما ذكرته.

ويتَّجه على قول أبي هاشم إشكال آخر: وهو أن العارف بالتوحيد والعدل والنبوة إذا فسد عنده اعتقاد النبوة بشبهة دخلت عليه، فاعتقد أن اعتقاده الأوَّل في النبوة كان جهلاً قبيحاً، ثم تاب من ظلمه على غيره أو كذب ما قاله وندم عليه لقبحه، فإنَّه ينبغي على مذهب أبي هاشم أن يندم على اعتقاده النبوة وأن يتوب منه.

ويمكنه أن يحلَّ هذا الإشكال بأن يقول: إنِّي ما أوجبت على التائب أن / [[ص ١٠١]] يندم على أعيان القبائح وأعيان ما يعتقده قبيحاً، وإنَّما أوجبت عليه أن يندم على القبيح الذي يعلمه قبيحاً لقبحه، ثم قلت: إذا ندم عليه لقبحه، فالذي دعاه إلى الندم عليه إنَّما هو قبحه، أي علمه بقبحه، وذلك يقتضي ندمه على كلِّ ما يعلمه أو يعتقده قبيحاً، فإنَّما يلزم أن يندم على كلِّ ما يعلمه أو يعتقده قبيحاً من جهة الداعي، أي الداعي الذي أشرنا إليه يدعوه إلى الندم على الكلِّ، لا إنِّي أوجبت عليه من جهة التكليف الندم على كلِّ ما يعتقده قبيحاً.

فعلى هذا من فرض الكلام فيه إذا ندم على القبيح الذي اقترفه لقبحه، فإنَّ داعيه إلى الندم عليه يدعوه إلى الندم على اعتقاده النبوة، لأنَّ ذلك الندم واجب عليه من جهة التكليف.

ومن وجه آخر: وهو أنه إنَّما تاب ممَّا اقترفه من القبيح لعلمه بقبحه، وهذا إنَّما يقتضي أن يندم على كلِّ ما يعلمه قبيحاً ويسكن نفسه إلى قبحه، لا ما لا يسكن نفسه إلى قبحه.

قالوا: وللتوبة شروط أخر تختلف بحسب اختلاف المعاصي، لأنَّ ما يتوب منه المذنب إمَّا أن يكون لإنسان فيه حقٌّ، أو لا يكون لإنسان فيه حقٌّ، كترك الصلاة أو الصوم ممَّا لا يكون لإنسان فيه حقٌّ، فإنَّه لا يجب فيه إلاَّ الندم والعزم على ما مضى.

وما لإنسان فيه حقٌّ على ضربين: أحدهما بأن يكون جنى عليه في نفسه أو عضو من أعضائه أو ماله أو دينه، وثانيها ما لا يكون كذلك.

فالأوَّل - وهو ما يكون جناية عليه في نفسه أو عضو له أو ماله -، فالواجب عليه فيه الندم والعزم، وأن يُسلم نفسه أو عضوه إلى القصاص إن استحقَّ عليه / [[ص ١٠٢]] ذلك، وأن

الدواعي التي يكون عليها عند الأوَّل، بل تتناقض شهوته، أو يعرض له ما يمنع من أكل الثانية، من عدم وجدان الثانية أو أعيان أو ضرر الأسنان، إلى غير ذلك من الصوارف. حتَّى لو قدرناه على الدواعي إلى أكل الثانية على ما كان عليها عند أكل الأوَّل لزم أن يأكل الثانية.

قال: وعلى هذا يكون كلام أبي هاشم أظهر.

ثم قال: غير أن الذي ذكره إنَّما يتبيَّن إذا لم يكن للتائب صارف عن القبيح إلاَّ قبحه فقط، فإنَّه لا بدَّ من أن يندم على كلِّ قبيح. فأما إذا انضاف إلى الصارف عن بعض القبائح من العلم بقبحه صوارف أخر غير قبحه، نحو عظم القبيح أو كثرة الزواجر واستبشاع العقلاء، إلى ما أشبه ذلك، فإنَّه يجوز أن ينصرف عنه لقبحه ولتلك الصوارف التي تختصُّ بها دون غيره، فيندم عليه دون غيره.

قال: بيِّن هذا أننا ذكرنا أنه ينبغي أن لا يفارق الفعل في ذلك الترك. فإذا جاز أن يفعل قبيحاً دون غيره من القبائح، إذا اختصَّ بزيادة شهوة ولذة دون غيره، وإن كان يشتهي غيره، كذلك يجب في الصوارف.

/ [[ص ١٠٠]] قال: فعلى هذا يصحُّ التوبة من ذنب دون ذنب، وإن أوجبنا أن يندم على القبيح لقبحه. وهذا هو الذي يذهب إليه أبو عليٍّ وغيره من شيوخنا، واستدلُّوا بالإجماع على ذلك.

وقد حكى القاضي أن المذهب الذي حكينا عن أبي هاشم محكيٌّ عن أمير المؤمنين عليه السلام، وعن الحسن البصري، وعن عليٍّ ابن موسى الرضا عليه السلام، والقاسم بن إبراهيم الزيني.

وألزم أصحاب أبي عليٍّ أبا هاشم القول بأن اليهودي إذا تاب من اليهودية ولم يتب من غضب درهم يذكره أن يدلَّ ذلك على أنه لم يندم على اليهودية لقبحها، فلم تصحَّ توبته، وأن يبقى عقابه على اليهودية، وأن يُسمَّى كافراً، لأنَّ قولنا: (كافر) ينبئ عن استحقاق عقاب عظيم.

وهذا المعنى ثابت بعد إسلامه على قول أبي هاشم، فيجب أن يُسمَّى كافراً.

وقد التزم أبو هاشم أن عقاب اليهودية لم يسقط، ولم يلتزم تسميته بأنه كافر، لأنَّ اسم الكافر يفيد من استحقَّ عقاباً عظيماً إذا لم يُظهِر ندماً على كفره ولم يُظهِر اعتقاداً خلاف اعتقاده الأوَّل.

فأما غير هذه الصورة فلا إجماع فيه ولا ما يقوم مقامه، فلذلك لا يُحكم بسقوط العقاب عندها. بل تلك التوبة تقع مقبولة بمعنى ضمان الثواب عليها، ككون غيرها من الطاعات مقبولة بهذا المعنى، فلا يظهر أن لا فائدة لها.

ومن وجه آخر يثبت لها فائدة، وهي أنه عندها تمنع من ذلك النوع من القبيح، فلا يستحق العقاب الذي كان يستحقه لو ارتكبه، فلها هاتان الفائدتان الجليلتان. فأما سقوط العقاب المستحق على ما سبق عندها فغير معلوم. فعلى هذا يوافق مذهبنا المروي عن أمير المؤمنين وابنه الرضا عليهما السلام.

فإن قيل: إذا اخترتم هذا المذهب، فما جوابكم عن الإشكال الذي أوردتموه على أبي هاشم، وهو العارف بالتوحيد والعدل بجميع أبوابها ومسائلها إذا دخلت عليه شبهة في النبوة مثلاً فاعتقد أن اعتقاده فيها كان / [[ص ١٠٤]] جهلاً قبيحاً وأراد في تلك الحالة أن يتوب من ظلم ظلمه على غيره، أليس يلزم أن يندم على اعتقاده الذي اعتقده في النبوة؟

قلنا: هذا الذي فرض لا يتفق عندنا في العارف المستكمل للمعرفة بجميع أبواب التوحيد والعدل، لأنه يكون مؤمناً وبرجوعه عن اعتقاد النبوة يكفر، والمؤمن عندنا لا يكفر بعد إيمانه، لما بيناه من بطلان الارتداد. فإن فرض ما ذكر في السؤال في غير المؤمن المستكمل لجميع معارف التوحيد والعدل لوجوبها كان الجواب ما ذكرناه عنهم من قبل، لا يحتاج إلى جواب آخر.

* * *

أنوار المللكوت/ العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ٢٠٣]] المسألة الخامسة: في عدم وجوب قبول التوبة: قال: والتوبة لا يجب قبولها على الله تعالى، لأن المسيء في العرف يحسن قبول توبته، ويحسن الإعراض عنه، والإجماع على الدعاء يمنع وجوبها أيضاً.

أقول: اختلف المتكلمون هنا، فقال البصريون: إنه يجب على الله تعالى قبول التوبة، ويقبح منه العقاب، لأنه يسقط بها. / [[ص ٢٠٤]] وقال البغداديون: إنه يجب قبولها في الجود، فلا يحسن بعدها العقاب، ويكون إسقاطه تفضلاً.

وذهب قوم من أصحابنا الإمامية إلى أنه يحسن من المكلف عقاب التائب، وإسقاط عقابه تفضلاً، وهو اختيار الشيخ أبي إسحاق رحمته الله. واستدل عليه بوجهين:

يُسلم مثل ما أتلفه من ماله إليه. فإن لم يتمكن من ذلك لفقر أو لغيره عزم على ذلك مهما تمكن منه. فإن مات قبل التمكن لم يقدح ذلك في صحة توبته ولم يكن من أهل العقاب.

وإن جنى عليه في دينه بأن يكون قد أضلّه بشبهة أضلّه بها [عن] عقيدته، فالواجب عليه مع الندم والعزم أن يجتهد ويبدل الوسع في حلّ شبهته، فإن لم يتمكن من الالتقاء به عزم على ذلك إذا تمكن منه، فإن مات قبل التمكن أو تمكن واجتهد في حلّ الشبهة فلم تحل في نفس الضالّ فلا عقاب عليه، لأنه استفرغ وسعه.

وإن كانت معصيته في حقّ إنسان شيئاً لا يستضر ولا يتألم به ذلك الإنسان، كأن يغتابه ولم يسمع غيبته، فإنه يلزمه الندم والعزم، ولا يلزمه أن يستحلّه، ولا أن يعتذر إليه، من حيث إنّه لم يلزمه أرش لمن اغتابه فيستحلّه ليسقط عنه الأرش، ولا غمّه حتى يزيل غمّه بالاعتذار. وفي ذكر الغيبة له ليستحلّه إدخال غمّ عليه، فلم يجز ذلك. وإن كان قد أسمع المغتاب غيبته فذلك جناية عليه، لأنه قد أوصل إليه مضرّة الغمّ، فيلزمه إزالته بالاعتذار.

هذا هو جملة على ما يقولونه في صفات التوبة وشروطها.

فأما ما نقوله نحن ونختاره في صفات التوبة وشروطها: فهو أن يتوب المكلف من القبيح الذي فعله لقبحه، بأن يندم عليه لقبحه، ويعزم على أن لا يعود إلى مثله في القبح. ويتوب من الإخلال بالواجب لكونه إخلالاً بالواجب. وإذا كان ما يتوب منه متعلقاً بحقّ إنسان فقولنا في شروط توبته مثل ما قالوه، لا نخالفهم فيها.

واعلم أن ما ذكرناه شرط في صحة التوبة وقبولها بمعنى سقوط عقاب / [[ص ١٠٣]] المعصية عندها. وإنما قلنا ذلك واخترناه لما بيننا من أن التوبة لا تسقط العقاب وجوباً ومن جهة العقل، وإنما السمع والإجماع هو الذي يدل على ذلك.

والإجماع إنما حصل على سقوط العقاب عند التوبة التي وصفناها. فأما التوبة من بعض القبائح دون بعض لعظم موقعها في الإثم، فإنه لا إجماع في سقوط العقاب عندها، ولا ما يقوم مقام الإجماع في الدلالة على ذلك، إلا في الكافر إذا آمن وندم على كفره دون غيره من المعاصي التي اقترفها وعزم أن لا يعود إلى ما كان عليه من الكفر، كاليهودي الذي يتوب من اليهودية دون ما اغتصبه من الدرهم على ما فرضوه، فإن الأمة مجمعة على أن عقاب كفره يسقط عند توبته الذي وصفناها عنه.

وحجّة أبي هاشم أنّ التوبة عن القبيح إنّها تصحّ لكونه قبيحاً، وهو يقتضي الندم عن كلّ قبيح. وجوابه ما تقدّم في مثال اليهودي.

* * *

كشف المراد/ العلامة الحليّ (ت ٧٢٦هـ):

[[ص ٥٦٦]] المسألة الحادية عشرة: في وجوب التوبة:

قال: والتوبة واجبة، لدفعها الضرر، ولوجوب الندم على كلّ قبيح أو إخلال بواجب.

أقول: التوبة هي الندم على المعصية لكونها معصية، والعزم على ترك المعادة في المستقبل، لأنّ ترك العزم يكشف عن نفي الندم. وهي واجبة بالإجماع. لكن اختلفوا، فذهب جماعة من المعتزلة إلى أنّها تجب من الكبائر المعلوم كونها كبائر أو المظنون فيها ذلك، ولا يجب من الصغائر المعلوم منها أنّها صغائر. وقال آخرون: إنّها لا تجب من ذنوب تاب عنها من قبل. وقال آخرون: إنّها تجب من كلّ صغير وكبير من المعاصي أو الإخلال بالواجب سواء تاب عنها قبل أو لم يتب.

وقد استدللّ المصنّف على وجوبها بأمرين:

الأوّل: أنّها دافعة للضرر الذي هو العقاب أو الخوف منه، ودفع الضرر واجب.

الثاني: أنّنا نعلم قطعاً وجوب الندم على / [[ص ٥٦٧]] فعل القبيح أو الإخلال بالواجب.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّها تجب عن كلّ ذنب، لأنّها تجب من المعصية لكونها معصية، ومن الإخلال بواجب لكونه كذلك، وهذا عامٌّ في كلّ ذنب وإخلال بواجب.

قال: ويندم على القبيح لقبحه وإلّا انتفتت، وخوف النار إنّ كان الغاية فكذلك، وكذا الإخلال.

أقول: يجب على التائب أن يندم على القبيح لقبحه، وأن يعزم على ترك المعادة إليه، إذ لولا ذلك انتفتت التوبة، كمن يتوب عن المعصية حفظاً لسلامة بدنه أو لعرضه بحيث لا ينتلم عند الناس، فإنّ مثل هذا لا يُعدّ توبةً، لانتفاء الندم فيه. وأمّا التائب خوفاً من النار، فإنّ كان الخوف من النار هو الغاية في توبته بمعنى أنّه لولا خوف النار لم يتب، فكذلك، أي لا يصحّ منه التوبة، لأنّها ليست توبة عن القبيح لقبحه، فجرى مجرى طالب سلامة البدن. وإن لم يكن هو الغاية بأن يندم عليه لأنّه قبيح وفيه عقاب النار، ولولا

الأوّل: أنّا في الشاهد نحكم بحسن قبول التوبة من المسيء المذنب، وبحسن الإعراض عنه تارةً أخرى، فإنّ من أساء إلى غيره بأنواع الإساءات، ثمّ أقبل يعتذر إليه، فإنّه لا يجب قبوله.

الثاني: أنّ الأئمة مجتمعة على الدعاء إلى الله تعالى في قبول توبتهم، والتضرّع إليه فيه، ولو كان ذلك واجباً لما حسن فعل ذلك.

المسألة السادسة: في أنّ التوبة واجبة:

قال: والتوبة على العبد واجبة لقضاء العقل والشرع بوجوبها. أقول: اتفق أصحابنا على وجوب التوبة عن الكبائر، وهو مذهب المعتزلة. وأمّا الصغائر فقد ذهب أبو عليّ أنّها واجبة عنها أيضاً، وخالف فيه أبو هاشم.

أمّا ما يدلّ على وجوب التوبة فالعقل والسمع. أمّا العقل، فلأنّها دافعة للضرر معلوم أو مظنون، ودفع الضرر واجب، فإذا لم يتمّ إلّا بها كانت واجبة. وأمّا السمع، فقولته تعالى: ﴿تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا﴾ [التحریم: ٨]. وأمّا ما يدلّ على وجوبها عن الصغيرة، فعموم الآية. ولأنّ ترك التوبة إصرار على المعصية، والإصرار قبيح لا يمكن التخلّص عنه إلّا بالتوبة، فتكون واجبة. ولأنّ التوبة عن القبيح إنّما تجب لكونه قبيحاً، وهو عامٌّ.

وحجّة أبي هاشم - وهي أنّ التوبة إنّما تجب دفعاً للضرر، وهو غير حاصل في / [[ص ٢٠٥]] الصغيرة - باطلة، لأنّنا بينّا أنّ وجه الوجوب هو اشتغال الصغيرة على القبيح، سواء اشتغل على ضرر أو لا.

المسألة السابعة: في أنّ التوبة تصحّ من قبيح دون قبيح:

قال: وليس من شرطها الندم على جميع الذنوب، وإلّا لزم لو أذنبت ذنباً إلى شخص وكسرت قلماً أن لا تُقبل توبتي لو لم أذكر القلم واعتذر من كسره، وذلك باطل.

أقول: ذهب جماعة من أصحابنا الإمامية إلى أنّ التوبة تصحّ من قبيح دون قبيح. وقال أبو هاشم: لا تصحّ.

وحجّة أصحابنا أنّ الشخص منّا لو أساء إلى غيره بأنواع الإساءات، ثمّ فعل به أدّى يسيراً كما لو كسر قلمه، ثمّ اعتذر إليه من تلك الإساءات وترك الاعتذار من كسر القلم، فإنّه يصحّ اعتذاره ويُقبل، فلو لم تصحّ التوبة من قبيح دون آخر لكان الاعتذار وعدمه سواء، وهو باطل قطعاً. ولأنّ اليهودي لو سرق درهماً ثمّ تاب عن اليهودية دون السرقة، فإنّه يكون مسلماً بالإجماع.

قبيحاً، لأنه لا يعتقد كذا، فيصدق في حقه أنه تاب عن القبيح لقبحه.

قال: وكذا المستحقر.

أقول: إذا كان هناك فعلاً: أحدهما عظيم القبح والآخر صغيره، وهو مستحقر بالنسبة إليه حتى لا يكون معتدلاً به، ويكون وجوده بالنسبة إلى العظيم كعدمه حتى تاب فاعل القبيح من العظيم فإنه يُقبل توبته، مثال ذلك: أن الإنسان إذا قتل ولد غيره وكسر له قلماً، ثم تاب وأظهر الندم على قتل الولد دون كسر القلم، فإنه يُقبل / [[ص ٥٦٩]] توبته ولا يُعتدُّ العقلاء بكسر القلم وإن كان لا بد من أن يندم على جميع إساءته، وكما أن كسر القلم حال قتل الولد لا يُعدُّ إساءة فكذا الندم.

قال: والتحقيق أن ترجيح الداعي إلى الندم عن البعض يبعث عليه وإن اشترك الداعي في الندم على القبيح كما في الدواعي إلى الفعل، ولو اشترك الترجيح اشترك وقوع الندم، وبه يتأول كلام أمير المؤمنين وأولاده عليهم السلام، وإلا لزم الحكم ببقاء الكفر على التائب منه المقيم على صغيرة.

أقول: لِمَا شرع في تقرير كلام أبي هاشم ذكر التحقيق في هذا المقام، وتقديره أن نقول: الحقُّ أنه تجوز التوبة عن قبيح دون قبيح، لأنَّ الأفعال تقع بحسب الدواعي وتتفي بحسب الصوارف، فإذا ترجَّح الداعي وقع الفعل.

إذا عرفت هذا فنقول: يجوز أن يُرجَّح فاعل القبائح دواعيه إلى الندم على بعض القبائح دون بعض، وإن كانت القبائح مشتركة في أنَّ الداعي يدعو إلى الندم عليها، وذلك بأن تقترن ببعض القبائح قرائن زائدة كعظم الذنب أو كثرة الزواجر عنه أو الشناع عند العقلاء عند فعله، ولا تقترن هذه القرائن ببعض القبائح فلا يندم عليها، وهذا في دواعي الفعل، فإنَّ الأفعال الكثيرة قد تشترك في الدواعي ثم يؤثر صاحب الدواعي بعض تلك الأفعال على بعض بأن يترجَّح دواعيه إلى ذلك الفعل بما يقترن به من زيادة الدواعي، فلا استبعاد في كون قبح الفعل داعياً إلى الندم، ثم تقترن ببعض القبائح زيادة الدواعي إلى الندم عليه، فيترجَّح لأجلها الداعي إلى الندم على ذلك البعض، ولو اشتركت القبائح في قوَّة الدواعي اشتركت في وقوع الندم ولم يصحَّ الندم على البعض دون الآخر.

وعلى هذا ينبغي أن يُحمَّل كلام أمير المؤمنين علي بن أبي

القبح لما ندم عليه وإن كان فيه خوف النار صحَّت توبته. وكذا الإخلال بالواجب إن ندم عليه لأنه إخلال بواجب، وعزم على فعل الواجب في المستقبل لأجل كونه إخلالاً بواجب، فهي توبة صحيحة. وإن كان خوفاً من النار أو من فوات الجنة، فإن كان هو الغاية لم تصحَّ توبته، وإلا كانت صحيحة. ولهذا أن النبي لو اعتذر إلى المظلوم لا لأجل إساءته بل لخوفه من عقوبة السلطان لم يقبل العقلاء عذره.

قال: فلا تصحُّ من البعض، ولا يتمُّ القياس على الواجب.

أقول: اختلف شيوخ المعتزلة، فذهب أبو هاشم إلى أن التوبة لا تصحُّ من قبيح دون قبيح، وذهب أبو علي إلى جواز ذلك. والمصنَّف عليه السلام استدلل على مذهب أبي هاشم بأننا قد بينا أنه يجب أن يندم على القبيح لقبحه، ولولا ذلك لم تكن مقبولة على ما تقدَّم، والقبح حاصل في الجميع، فلو تاب من قبيح دون قبيح كشف ذلك عن كونه تائباً عنه لا لقبحه.

/ [[ص ٥٦٨]] واحتجَّ أبو عليَّ بأنه لو لم تصحَّ التوبة عن قبيح دون قبيح لم يصحَّ الإتيان بواجب دون واجب، والتالي باطل، فالقَدَم مثله. بيان الشرطيَّة: أنه كما يجب عليه ترك القبيح لقبحه، كذا يجب عليه فعل الواجب لوجوبه، فلو لزم من اشترك القبائح في القبح عدم صحَّة التوبة من بعض القبائح دون بعض لزم من اشترك الواجبات في الوجوب عدم صحَّة الإتيان بواجب دون آخر. وأمَّا بطلان التالي فبالإجماع، إذ لا خلاف في صحَّة صلاة من أخلَّ بالصوم.

وأجاب أبو هاشم بالفرق بين ترك القبيح لقبحه وفعل الواجب لوجوبه بالتعميم في الأوَّل دون الثاني، فإنَّ من قال: لا أكل الرُّمَّانة لحموضتها، فإنه لا يقدم على أكل كلِّ حامض، لأحد الجهة في المنع. ولو أكل الرُّمَّانة لحموضتها لم يلزم أن يتناول كلَّ رُمَّانة حامضة فافترقا. وإليه أشار المصنَّف عليه السلام بقوله: (ولا يتمُّ القياس على الواجب)، أي لا يتمُّ قياس ترك القبيح لقبحه على فعل الواجب لوجوبه.

قال: ولو اعتقد فيه الحسن صحَّت.

أقول: قد تصحُّ التوبة من قبيح دون قبيح إذا اعتقد التائب في بعض القبائح أنَّها حسنة وتاب عما يعتقد قبيحاً، فإنه يُقبل توبته لحصول الشرط فيه وهو ندمه على القبيح لقبحه، ولهذا إذا تاب الخارجي عن الزنا فإنه يُقبل توبته وإن كان اعتقاده

من جهة المعنى، لأن ترك التبعات لا يمنع من سقوط العقاب بالتوبة عمّا تاب منه، بل يسقط العقاب ويكون ترك القيام بالتبعات بمنزلة ذنوب مستأنفة تلزمه التوبة منها، نعم التائب إذا فعل التبعات بعد إظهار توبته كان ذلك دلالة على صدق الندم، وإن لم يقم بها أمكن جعله دلالة على عدم صحّة الندم.

قال: ويجب الاعتذار إلى المغتاب مع بلوغه.

أقول: المغتاب إمّا أن يكون قد بلغه اغتيابه، أو لا. ويلزم على الفاعل للغيبة في الأوّل الاعتذار منه إليه، لأنّه أوصل إليه ضرر الغمّ، فوجب عليه الاعتذار منه / [[ص ٥٧٢]] والندم عليه. وفي الثاني لا يلزمه الاعتذار ولا الاستحلال منه، لأنّه لم يفعل به ألماً. وفي كلا القسمين يجب الندم لله تعالى لمخالفته النهي، والعزم على ترك المعاودة.

قال: وفي إيجاب التفصيل مع الذكر إشكال.

أقول: ذهب قاضي القضاة إلى أنّ التائب إن كان عالماً بذنوبه على التفصيل وجب عليه التوبة عن كلّ واحدٍ منها مفصلاً، وإن كان يعلمها على الإجمال وجب عليه التوبة كذلك مجملاً، وإن كان يعلم بعضها على التفصيل وبعضها على الإجمال وجب عليه التوبة عن المفصّل بالتفصيل وعن المجمل بالإجمال. واستشكل المصنّف رحمه الله إيجاب التفصيل مع الذكر، لإمكان الإجزاء بالندم على كلّ قبيح وقع منه وإن لم يذكره مفصلاً.

قال: وفي وجوب التجديد إشكال.

أقول: إذا تاب المكلف عن معصية ثمّ ذكرها، هل يجب عليه تجديد التوبة؟ قال أبو عليّ: نعم بناءً على أنّ المكلف القادر بقدره لا ينفك عن الضدّين إمّا الفعل أو الترك، فعند ذكر المعصية إمّا أن يكون نادماً عليها أو مصراً عليها، والثاني قبيح، فيجب الأوّل. وقال أبو هاشم: لا يجب، لجواز خلو القادر بقدره عنها.

قال: وكذا المعلول مع العلة.

أقول: إذا فعل المكلف العلة قبل وجود المعلول، هل يجب عليه الندم على المعلول أو على العلة أو عليها؟ مثاله الرامي إذا رمى قبل الإصابة. قال الشيوخ: / [[ص ٥٧٣]] يجب الندم على الإصابة، لأنّها هي القبيح، وقد صارت في حكم الموجود، لوجوب حصوله عند حصول السبب. وقال القاضي: يجب عليه ندمان: أحدهما على الرمي لأنّه قبيح، والثاني على كونه مولدّاً للقبيح، ولا يجوز أن يندم على المعلول، لأنّ الندم على القبيح إنّما هو لقبحه، وقبل وجوده لا قبح.

طالب رحمه الله وكلام أولاده كالرضا وغيره رحمه الله، حيث نُقِلَ عنهم نفي تصحيح التوبة عن بعض القبائح / [[ص ٥٧٠]] دون بعض، لأنّه لولا ذلك لزم خرق الإجماع، والتالي باطل، فالمقدّم مثله. بيان الملازمة: أنّ الكافر إذا تاب عن كفره وأسلم وهو مقيم على الكذب إمّا أن يُحكّم بإسلامه وتُقبَل توبته عن الكفر، أو لا. والثاني خرق الإجماع، لأنّفاق المسلمين على إجراء أحكام المسلمين عليه. والأوّل هو المطلوب. وقد التزم أبو هاشم استحقيقه عقاب الكفر وعدم قبول توبته وإسلامه، لكن يمنع إطلاق الاسم عليه.

المسألة الثانية عشرة: في أقسام التوبة:

قال: والذنب إن كان في حقّه تعالى من فعل قبيح كفى فيه الندم والعزم، وفي الإخلال بالواجب اختلف حكمه من بقائه وقضائه وعدمهما. وإن كان في حقّ آدمي استتبع إيصاله إن كان ظلماً، أو العزم عليه مع التعذّر، أو الإرشاد إن كان إضلالاً، وليس ذلك أجزاءً.

أقول: التوبة إمّا أن تكون من ذنب يتعلّق به تعالى خاصّة، أو يتعلّق به حقّ / [[ص ٥٧١]] الآدمي. والأوّل إمّا أن تكون عن فعل قبيح كشرب الخمر والزنا، أو إخلال بواجب كترك الصلاة والزكاة. فالأوّل يكفي في التوبة منه الندم عليه والعزم على ترك العود إليه. وأمّا الثاني فتختلف أحكامه بحسب القوانين الشرعية، فمنه ما لا بدّ مع التوبة منه من فعله أداء كالزكاة، ومنه ما يجب معه القضاء كالصلاة اليومية، ومنه ما يسقطان عنه كالعيدين. وهذا الأخير يكفي فيه الندم والعزم على ترك المعاودة كما في فعل القبيح. وأمّا ما يتعلّق به حقّ الآدمي، فيجب فيه الخروج إليهم منه، فإن كان أخذ مال وجب ردّه على مالكه أو على ورثته إن مات، ولو لم يتمكّن من ذلك وجب العزم عليه، وكذا إن كان حدّ قذف، وإن كان قصاصاً وجب الخروج إليهم منه بأنّ يُسلّم نفسه إلى أولياء المقتول، فإنّما أن يقتلوه أو يعفوا عنه بالدية أو بدونها، وإن كان في بعض الأعضاء وجب تسليم نفسه ليقصّ منه في ذلك العضو إلى المستحقّ من المجنيّ عليه أو الورثة، وإن كان إضلالاً وجب إرشاد من أضله ورجوعه عمّا اعتقده بسببه من الباطل إن أمكن ذلك.

واعلم أنّ هذه التوابع ليست أجزاءً من التوبة، فإنّ العقاب يسقط بالتوبة، ثمّ إن قام المكلف بالتبعات كان ذلك إتماماً للتوبة

قال: ووجوب سقوط العقاب بها.

أقول: المصنّف رحمه الله استشكل وجوب سقوط العقاب بها. واعلم أنّ الناس اتَّفَقوا على سقوط العقاب بالتوبة. واختلفوا، فقالت المعتزلة: إنّه يجب سقوط العقاب بها، وقالت المرجئة: إنّ الله تعالى يتفضّل عليه بإسقاط العقاب لا على جهة الوجوب.

احتجّت المعتزلة بوجهين:

الأوّل: أنّه لو لم يجب إسقاط العقاب لم يحسن تكليف العاصي، والتالي باطل إجماعاً، فالمقدّم مثله. بيان الشرطيّة: أنّ التكليف إنّما يحسن للتعريض للنفع، وبوجود العقاب قطعاً لا يحصل الثواب، وبغير التوبة لا يسقط العقاب، فلا يبقى للعاصي طريق إلى إسقاط العقاب عنه، ويستحيل اجتماع الثواب والعقاب، فيكون التكليف قبيحاً.

الثاني: أنّ من أساء إلى غيره، واعتذر إليه بأنواع الاعتذارات، وعرف منه الإقلاع عن تلك الإساءة بالكليّة، فإنّ العقلاء يذمّون المظلوم إذا ذمّه بعد ذلك.

والجواب عن الأوّل: لا نسلم انحصار سقوط العقاب في التوبة، لجواز سقوطه بالعمو أو بزيادة الثواب. سلّمنا، لكن نمنع عدم اجتماع الاستحقاقين، لأنّ عقاب الفاسق عندنا منقطع. وعن الثاني: بالمنع من قبح الذمّ. سلّمنا، لكن نمنع المساواة بين الشاهد والغائب. وأمّا المرجئة، فقد احتجّوا بأنّه لو وجب سقوط العقاب لكان إنّما لو وجب قبولها أو لكثرة ثوابها، والقسمان باطلان. أمّا الأوّل، فلأنّ من أساء إلى غيره بأنواع الإساءات وأعظمها قتل الأولاد ونهب الأموال ثمّ اعتذر إليه، فإنّه لا يجب قبول عذره. وأمّا الثاني، فلما بينّا من إبطال التحابط.

/ [[ص ٥٧٤]] المسألة الثالثة عشرة: في باقي المباحث المتعلقة

بالتوبة:

قال: والعقاب يسقط بها لا بكثرة ثوابها، لأنّها قد تقع محبّطاً، ولولاه لا يبقى الفرق بين التقدّم والتأخّر، ولا اختصاص، ولا تُقبّل في الآخرة، لانتفاء الشرط.

أقول: اختلف الناس هنا، فقال قوم: إنّ التوبة تُسقط العقاب بذاتها، لا على معنى أنّها لذاتها تُؤثّر في إسقاط العقاب، بل على معنى أنّها إذا وقعت على شروطها والصفة التي بها تُؤثّر في إسقاط العقاب أسقطت العقاب من غير اعتبار أمر زائد. وقال آخرون: إنّها تُسقط العقاب لكثرة ثوابها.

واستدلّ المصنّف رحمه الله على الأوّل بوجوه:

الأوّل: أنّ التوبة قد تقع محبّطاً بغير ثواب، كتوبة الخارجي من الزنا، فإنّه يسقط بها عقابه من الزنا ولا ثواب لها.

الثاني: أنّه لو أسقطت العقاب بكثرة ثوابها لم يبق فرق بين تقدّم التوبة على المعصية وتأخّرها عنها كغيرها من الطاعات التي تُسقط العقاب بكثرة ثوابها، ولو صحّ ذلك لكان التائب عن المعاصي إذا كفر أو فسق أسقط عنه العقاب.

الثالث: لو أسقطت العقاب لعظم ثوابها لما اختصّ بها بعض الذنوب عن بعض، فلم يكن إسقاطها لما هي توبة عنه بأولى من غيره، لأنّ الثواب لا اختصاص له ببعض العقاب دون بعض.

ثمّ إنّ المصنّف رحمه الله أجاب عن حجّة المخالف، وتقريرها: أنّ التوبة لو أسقطت العقاب لذاتها لأسقطته في حال المعاينة في الدار الآخرة.

والجواب: أنّها إنّما تُؤثّر في الإسقاط إذا وقعت على وجهها، وهي أنّ تقع ندماً على القبيح لقبحه، وفي الآخرة يقع الإلجاء، فلا يكون الندم للقبح.

* * *

معارج الفهم / العلامة الحليّ (ت ٧٢٦هـ):

/ [[ص ٤٩٨]] مسألة: في التوبة:

قال: مسألة: في التوبة. قال أبو هاشم: إنّها الندم على المعصية والعزم على ترك المعادة. ومحمود لم يشترط الثاني. وهل يصحّ من قبيح دون قبيح؟ قال أبو عليّ: نعم، ومنعه أبو هاشم. والأوّل الحقّ، لجواز الرغبة في العصيان بنوع دون آخر. ولأنّ الإتيان بواجب دون واجب ممكن، فكذا التوبة.

أقول: ذهب أبو هاشم إلى أنّ التوبة عبارة عن الندم على فعل المعصية والعزم على ترك المعادة. وذهب محمود الخوارزمي إلى أنّ ترك المعادة غير شرط في التوبة (ولا عزمها) ولا جزء منها، فإنّ الندم على ما فات يقتضي العزم على ترك المعادة، لأنّه لو لم يعزم على ذلك لكشف عن كونه غير نادم.

وفيه نظر، فإنّه لا يلزم من اقتضاء ذلك هذا أن لا يكون داخلياً في الحدّ، فإنّ الحدّ للإنسان بـ (الناطق) وحده آتٍ بالحدّ الناقص وإن اقتضى ذلك وجود الحيوان.

واختلف الشيخان في أنّ التوبة هل تصحّ من قبيح دون قبيح أم لا؟ فذهب أبو هاشم إلى أنّها لا تصحّ، وذهب أبو عليّ إلى أنّها

المعصية فيجب بها على مذهب من يقول بالإحباط. أو نقول: إنَّه يُعذَّب منقطعاً على ما هو الحقُّ، فيوصل إليه الثواب بعد ذلك.

في وجوب التوبة، وهل هو عقليٌّ أم سمعيٌّ؟

قال: قال أبو هاشم: إنَّها واجبة لكونها دافعة للضرر، هذا في الكبيرة، وأمَّا / [[ص ٥٠١]] في الصغيرة فأوجبها بالسمع. وأبو عليٍّ أوجبها بالعقل كالكبيرة. وهو حسن، لبرهان أبي هاشم.

فهذا ما أردنا أن نثبت في هذه المقدِّمة.

أقول: ذهب أبو هاشم إلى أن التوبة واجبة بالعقل إن كانت عن فعل المعصية الكبيرة، لأنَّها دافعة للضرر الذي هو العقاب، ودفع الضرر واجب، فالتوبة واجبة. وأمَّا المعصية الصغيرة، فأوجب التوبة عنها بالسمع. وأبو عليٍّ أوجبها أيضاً بالعقل، لأنَّها دافعة للضرر أيضاً، وهذا حسن.

فهذا آخر ما أوردناه في هذه المقدِّمة.

* * *

تسليك النفس / العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ):

/ [[ص ٢٢٣]] المطلب السابع: في التوبة:

قالت البهشميَّة: إنَّها الندم على المعصية والعزم على ترك المعادة. ولم يجعل الخوارزمي الأخير شرطاً ولا جزءاً. وهي واجبة، لأنَّها دافعة للضرر العقاب.

فإن كانت من فعل قبيح تتضمَّن إيصال ضرر إلى الغير كالظلم والقذف، لم تصحَّ إلا بعد الخروج إلى المظلوم أو ورثته من حقِّه إن أمكن، والعزم على الأداء إن لم يكن. وإن كان إضلالاً لم يصحَّ إلا بعد أن يُبيِّن للضالِّ بطلان قوله ورجوعه منه إن أمكن. وإن لم تتضمَّن إيصال ضرر إلى الغير كالزنا وشرب الخمر، كفى الندم والعزم على ترك المعادة.

وإن كانت من إخلال بواجب يمكن فعله في كلِّ وقت كالزكاة، لم يصحَّ إلا بعد أدائه إن أمكن. وإن اختصَّ بوقت كالصلاة، افتقر إلى الاشتغال في القضاء إن أمكن.

/ [[ص ٢٢٤]] تنبيه:

ذهبت المعتزلة إلى وجوب سقوط العقاب عندها، وإلا لقبح تكليف العاصي بعد عصيانه، إذ لم يبق له طريق إلى الخروج من العقاب، فلم يبق له طريق إلى الثواب، وهو مبنيٌّ على دوام العقاب. وذهبت المرجئة إلى أنَّه تفضُّل، وإلا لوجب قبول عذر من أساء إلينا بأعظم الإساءة.

تصحُّ. وهو الأولى، لأنَّ الرغبة تختلف بحسب اختلاف المعاصي، فجاز الاستغفار عن ذنب دون آخر. وأيضاً / [[ص ٤٩٩]] فالإتيان بواجب دون واجب ممكن، فكذلك التوبة من قبيح دون قبيح، لأنَّ الواجب إنَّما يجب فعله لوجوبه، وكذلك التوبة إنَّما تجب عن القبيح لقبحه، ولمَّا كان وجه الواجب عامًّا ولم يجب عموم الفعل، فكذلك في التوبة.

حجَّة أبي هاشم أن التوبة إنَّما تجب عن القبيح لقبحه، فلو تاب عن قبيح دون آخر لما كان تائباً عن ذلك لقبحه.

هل سقوط العقاب عند التوبة واجب أم تفضُّل؟

قال: واختلفوا في سقوط العقاب عندها هل هو واجب؟ أطبق المعتزلة عليه، وقالت المرجئة: تفضُّل، لأنَّ السقوط إن كان لأنَّ قبولها واجب فهو محال، لأنَّه من أساء إلى غيره بأعظم الإساءة ثمَّ اعتذر إليه وجب قبوله، مع أنَّه ليس كذلك. [وإن كان] لأنَّ ثوابها أعظم فهو باطل، لما مرَّ من إبطال التحابط.

حجَّة المعتزلة: أن العاصي يجب أن لا يُكلَّف، لأنَّ إيصال الثواب إليه بعد استحقاق العقاب محال. وهو ضعيف، لأنَّ سقوط العقاب قد يحصل بالعفو فصحَّ تكليفه، أو نفعل أكثر من المعصية فيُحيطه عند من يقول به، أو يُعذَّب منقطعاً ويوصل إليه الثواب.

/ [[ص ٥٠٠]] أقول: ذهبت المعتزلة إلى أن سقوط العقاب عند التوبة واجب، وقالت المرجئة: إنَّه تفضُّل، قالوا: لأنَّ السقوط إن كان لأنَّ قبولها واجب فهو محال، لأنَّه يلزم أن من أساء إلى غيره بأعظم الإساءة ثمَّ اعتذر إليه وجب عليه قبول ذلك الاعتذار، ولمَّا لم يكن كذلك لم يكن القبول واجباً. وإن كان لأنَّ ثوابها أعظم فهو باطل، لما مرَّ من إبطال التحابط.

وحجَّة المعتزلة بأنَّه لو لم يجب سقوط العقاب عند التوبة لما حسن تكليف العاصي بعد عصيانه، والتالي باطل، فالقدَّم مثله. بيان الشرطيَّة: أنَّه لو كلَّفه بعد عصيانه فإنَّه يستحقُّ الثواب على فعل ما كلَّفه، أو لا. والثاني باطل، لأنَّه قبيح. والأوَّل باطل أيضاً، لأنَّه يستحيل اجتماع الثواب والعقاب لشخص واحد، فلو لم يجب سقوط العقاب عند التوبة لما كان للعاصي طريق إلى استحقاق الثواب بعد المعصية ممَّا كان يحسن تكليفه.

وهذا ضعيف، أمَّا أولاً فلا لأنَّ سقوط العقاب قد يحصل بالعفو، فيصحُّ منه تكليفه. أو يسقط العقاب بسبب فعل أكثر من

تذنيب:

ومن الناس من قال: يجب أن يندم على القبيح لقبحه ولوجه قبحه، [ويتفرّع على هذا الخلاف].

[١٠/٢٤٥] مسألة: هي أن التوبة هل تصحّ من / [ص ٤٤٤] قبيح دون قبيح أم لا؟

ذهب أبو عليّ إلى جوازه وادّعى الإجماع عليه، وذهب أبو هاشم إلى المنع منه، وحكى قاضي القضاة قول أبي هاشم عن أمير المؤمنين عليه السلام وعن أولاده كعليّ بن موسى الرضا عليه السلام.

حجّة أبي هاشم أن القبيح إنّما تركّ لقبحه، فيجب ترك ما ساواه في العلة، كمن يقول: لا أكل الرّمانة لحموضتها، فإنّه يجب أن لا يأكل كلّ رُمّانة حامضة.

واحتجّ أبو عليّ بأنّ الإتيان بواجب دون واجب صحيح إجماعاً، فإنّ من صام ولم يُصلِّ صحيح صومه. [وكذا التوبة عن قبيح دون قبيح مثله]. وبيان الشرطيّة: أنّه كما تجب التوبة من القبيح لقبحه، كذلك إنّما يجب فعل الواجب لوجوبه، فإنّ لزم من اشتراك القبائح في العلة أن لا تصحّ التوبة من البعض، لزم من اشتراك الواجبات في العلة ألا يصحّ البعض.

قال أبو هاشم: الفرق واقع بين الفعل والترك، فإنّ تارك الرّمّانة لحموضتها ترك الجميع، وليس الأكل لها للحموضة أكلاً للجميع، وهذا المثال باطل، لأنّ المانع من الأكل في صورة الترك هو الحموضة، فلذلك وجب العموم، وأمّا في صورة الفعل فليس مقتضى للأكل هو الحموضة لا غير، بل مع دواع، فلا يجب العموم.

واعلم أنّ ما قال أبو هاشم لازم ولا خلاص عنه إلاّ بالقول بأنّ التوبة إنّما تجب عن القبيح لقبحه ولوجه قبحه، ولا شكّ في أنّ القبائح لا تتشابه في وجوه القبح وإنّ تشابهت في القبح، وألزموا أبا هاشم خرق الإجماع في صورة اليهودي إذا سرق حبة وتاب عن اليهوديّة / [ص ٤٤٥] ولم يتب عن السرقة، فإنّ توبته مقبولة إجماعاً.

[١١/٢٤٦] مسألة: التوبة واجبة، أمّا عن الكبائر فلائها دافعة للضرر الذي هو العقاب فتكون واجبة، وأمّا مطلقاً فبالسمع كقوله تعالى: «تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحاً» [التحريم: ٨]، وما علّم من دين الأنبياء عليهم السلام من وجوب التوبة. واختلفوا في المعصية إذا تاب عنها ثمّ ذكرها من بعد هل يجب التوبة عنها؟

ذهب أبو هاشم إلى أنّها لا تصحّ من قبيح دون آخر، لأنّ التوبة من القبيح يجب أن تكون لقبحه، وإلاّ لم تكن توبة مقبولة أو لم تكن مقبولة، والقبيح حاصل في الجميع، فلو تاب من بعضه لكشف غيره أن توبته لا للقبح.

وقال أبو عليّ: تصحّ، وإلاّ لما صحّ الإتيان بواجب دون واجب، لأنّ التوبة كما يجب من القبيح لقبحه كذا فعل الواجب إنّما يجب لوجوبه، فإنّ اقتضى الاشتراك في الأوّل المنع من التخصيص فكذا في الثاني. والفرق ظاهر بين الفعل والترك.

* * *

مناهج اليقين / العلامة الحليّ (ت ٧٢٦هـ):

[ص ٤٤٣] [[المقصد الثاني: في التوبة:

وقد حدّ أبو هاشم التوبة بأنّها الندم على المعصية والعزم على ترك المعادة، لأنّ التوبة بذل الوسع، ولا يكون الشخص باذلاً بوسعه إلاّ إذا عزم على ترك المعادة مع ندمه على السالف.

وجماعه جعلوا العزم على ترك المعادة شرطاً فيها لا جزءاً، ومحمود لم يجعله شرطاً ولا جزءاً.

[٩/٢٤٤] مسألة: التوبة إنّ كانت من فعل القبيح المتضمّن لإيصال الضرر إلى الغير، فإنّ كان ظلماً وما أشبهه من القذف وغيره، فإنّه لا تصحّ قبل الخروج إلى المظلومين من حقوقهم أو إلى ورثتهم أو الاستيتاب من المظلومين، وإنّ لم يتمكّن في الحال من ذلك عزم على أدائه متى أمكن، وإنّ كان إضلالاً فلا تصحّ التوبة إلاّ بعد أن يبيّن لمن أضلّه بطلان قوله.

وإنّ لم يتضمّن القبيح إيصال الضرر إلى الغير كفى في التوبة الندم والعزم.

وإنّ كانت من إخلال بواجب وكان يصحّ أدائه في كلّ وقت كالزكاة لم تصحّ إلاّ بعد أدائه مع المكنة، وإنّ اختصّ بوقت وكان ممّا يصحّ قضاؤه كالصلاة لم تصحّ إلاّ بعد الاشتغال في القضاء مع المكنة، وإنّ لم يكن ممّا يصحّ قضاؤه كالعيد كفى الندم والعزم.

واعلم أنّ التوبة إنّما تصحّ عن القبيح إذا وقعت ندماً عليه لأجل قبحه، وهذا ظاهر، فإنّ جهة القبح جهة صرف. ولأنّ من تاب عن الخمر لأجل ضرره به لا يعدّ تائباً، وكذلك من ترك القبيح للخوف من النار، ولولا خوفه منها لفعله، فإنّ توبته غير صحيحة، وكذا القول في ترك الواجب.

والأوائل قالوا: إنَّ التعلُّقَ بالِحسانِيَّاتِ ممَّا يوجب التعذُّبَ، لاشتغال النفس بها عن المعقولات الملائمة لها، فالتوبة ندم على ذلك التعلُّق وإقلاع عنه، فهو مسقط للعقاب، لأنَّه يدلُّ على التفات النفس إلى المعقولات.

[١٣/٢٤٨] مسألة: ذهب الشيوخ إلى أنَّ التوبة مسقطه للعقاب لذاتها، وذهب قوم إلى أنَّها مسقطه له بكثرة ثوابها. احتجَّ المشايخ بأنَّ من أساء وبالغ في الاعتذار قبح ذمُّه لا لكثرة استحقاق المدح بالاعتذار، لأنَّه لو كان كذلك لكان ذلك بالإحسان إليه بعد الإساءة، فكان يجب أن لا يسقط الذمُّ إلا بالإحسان، فلمَّا سقط مطلقاً علمنا أنَّها مسقطه بنفسها.

واحتجَّ المخالف بأنَّها لو أسقطت العقاب بنفسها لأسقطه في الدار الآخرة.

/ [[ص ٤٤٧]] والجواب: المعارضة، فإنَّها لو أسقطته بكثرة الثواب لأسقطته في الدار الآخرة.

لا يقال: لا استحقاق بها في الدار الآخرة، لأنَّها ملجأ إليها. لأنَّنا نقول: فلا يستحقُّ سقوط العقاب بها، لأنَّه ملجأ إليها، لأنَّه نادم على المعصية لا لقبحها.

* * *

إشراق اللاهوت / عميد الدِّين العبيدي (ت ٧٥٤هـ):
[[ص ٤٢٥]] [المسألة الخامسة: في عدم وجوب قبول التوبة]:

قال المصنِّف: (والتوبة لا يجب قبولها على الله تعالى، لأنَّ المسيء في العرف يحسن قبول توبته ويحسن الإعراض عنه، والإجماع على الدعاء يمنع وجوبها أيضاً).

قال الشارح (دام ظلُّه): (اختلف المتكلِّمون هاهنا)، أي في وجوب قبولها على الله تعالى، (فقال البصريُّون من المعتزلة: إنَّه يجب على الله تعالى قبول التوبة، ويقبح منه العقاب) على الذنب الذي تاب عنه مرتكبها، (لأنَّه يسقط بها. وقال البغدادِيُّون: إنَّه يجب قبولها في الجود) أي حيث كونه تعالى جواداً، (ولا يحسن العقاب بعدها، ويكون إسقاطه تفضُّلاً).

وهذا القول باطل، لأنَّ العقاب على الذنب بعد التوبة إذا لم يكن حسناً كان قبيحاً، وترك القبيح واجب، فكيف يجعل إسقاطه تفضُّلاً؟

(وذهب قوم من أصحابنا إلى أنَّه يحسن من المكلف عقاب

قال أبو هاشم: لا يجب، وأوجه آخرون. حجَّة أبي هاشم أنَّ الواجب قد فُعِلَ فيسقط التعبُّد به. واحتجَّ الآخرون بأنَّه إذا ذكرها، فإنَّ وجد من نفسه الاستمرار عليها وذلك لا يكون إلا بتجديد التوبة، فيكون تجديدها واجباً، وإنَّ لم يجد وجب تجديدها، لأنَّ الآتي بالتوبة لا يعلم سقوط العقاب بها فيجب تجديدها. وفي هذا ضعف.

[١٢/٢٤٧] مسألة: ذهبت المعتزلة إلى أنَّ سقوط العقاب عند التوبة واجب، وقالت المرجئة: إنَّه تفضُّل.

احتجَّت المعتزلة بوجهين:

الأوَّل: أنَّ القول بعدم سقوط العقاب يقتضي قبح التكليف في حقِّ العاصي، لأنَّه إنَّما يحسن توصُّلاً إلى الثواب، والثواب لا يجامع استحقاق العقاب، فلو لم يكن له طريق إلى التخلُّص من العقاب لقبح تكليفه.

الثاني: أنَّه يجب سقوط الذمِّ عقيب التوبة، فيجب سقوط العقاب الذي هو المعلول الآخر.

أمَّا الأوَّل، فلأنَّ من أساء إلى غيره واعتذر إليه وعرف صدق اعتذاره وجب عليه أن يسقط ذمُّه على تلك الإساءة، ومتى ذمُّه ذمُّه العقلاء.

/ [[ص ٤٤٦]] وأمَّا الثاني، فلأنَّ مقتضى لها معاً المعصية، فلمَّا سقط الذمُّ علمنا أنَّها خرجت عن التأثير في استحقاق العقاب.

اعتزَّض عليهم في الأوَّل بأنَّ له طريقاً غير التوبة، وهي العفو أو استكثاره من الطاعات على رأيهم بحيث يزيد ثوابه على عقابه فيسقط عقابه، ومع تسليم عدم الطريق يمنع عدم استحقاق الثواب والعقاب، فإنَّ العقاب عندنا منقطع.

وفي الثاني بالمنع من وجوب قبول الاعتذار، ولو سلِّم فالقياس على الشاهد غير متين، مع أنَّه منقوض، فإنَّ القبح يقتضي الذمَّ ولا يقتضي العقاب كما في حقِّه تعالى، فلم لا يخرج القبيح عن مؤثريته في استحقاق الذمِّ شاهداً ولا يخرج عن مؤثريته في استحقاق العقاب؟

احتجَّ الآخرون بأنَّ وجوب السقوط إنَّ كان لوجوب القبول وجب أن يكون من أساء إلى غيره بأعظم الإساءات ثمَّ اعتذر إليه ولم يقبل اعتذاره يذمُّه العقلاء، وليس كذلك، وإنَّ كان لأنَّ الثواب المستحقُّ بها أكثر من العقاب بها فهو باطل، لما مرَّ من إبطال التحابط.

(وحجّة أبي هاشم - وهي أنّ التوبة إنّما تجب دفعاً للضرر، وهو غير حاصل في الصغيرة)، لأنّها تقع مكفّرة - (باطلة، لأنّها قد بيّنا أنّ وجه الوجوب هو اشتغال الصغيرة على القبيح، سواء اشتمل على ضرر أو لا).

/ [[ص ٤٢٧]] [المسألة السابعة: في أنّ التوبة تصحّ من قبيح دون قبيح]:

قال المصنّف: (وليس من شروطها الندم على جميع الذنوب، وإلّا لزم لو أذنبت ذنباً إلى شخص وكسرت له قلماً أن لا تُقبل توبتي لو لم أذكر القلم وأعتذر من كسره، وذلك باطل).

قال الشارح (دام ظلّه): (ذهب جماعة من أصحابنا الإمامية إلى أنّ التوبة تصحّ من قبيح دون قبيح) كأنّ يتوب عن الزنى دون شرب الخمر، أو بالعكس.

(وقال أبو هاشم: لا تصحّ.

وحجّة أصحابنا) على صحّة التوبة عن أحد القبيحين دون الآخر (أنّ الشخص ممّا لو أساء إلى غيره بأنواع الإساءات، ثمّ فعل به أذى يسيراً، كما لو كسر قلمه، ثمّ اعتذر إليه من تلك الإساءات وترك الاعتذار من كسر القلم، فإنّه يصحّ اعتذاره ويُقبل، فلو لم تصحّ التوبة من قبيح دون قبيح لكان ذلك الاعتذار وعدمه سواء)، بمعنى أنّه لا يكون مقبولاً، (وهو باطل قطعاً. ولأنّ اليهودي لو سرق درهماً ثمّ تاب عن اليهوديّة دون السرقة، فإنّه يكون مسلماً بالإجماع.

وحجّة أبي هاشم أنّ التوبة عن القبيح إنّما تصحّ لكونه قبيحاً، وهو يقتضي الندم على كلّ قبيح، لأنّ الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في الحكم.

(وجوابه ما تقدّم في مثال اليهودي)، فإنّ الإجماع دالٌّ على إسلامه، وهو إنّما يتحقّق بالتوبة عن اليهوديّة، فقد تمتّ التوبة عن اليهوديّة القبيحة دون السرقة القبيحة.

والتحقيق في الجواب أن يقال: إنّ التوبة إنّما تصحّ عن قبيح لقبحه المعين، وذلك لقبح المعين غير حاصل في الذنب الآخر، غاية ما في الباب أنّه يشاركه في مطلق القبح، لكن العلة في الترك ليست مطلق القبح، بل القبح المخصوص، فلا يتحقّق الاشتراك في علة الندم، فلا يلزم من الندم على أحد القبيحين لقبحه المعين المختصّ به الندم على القبيح الآخر المخالف له بتعيّنه وإن وافقه في مطلق القبح.

* * *

التائب وإسقاط عقابه تفضّلاً، وهو اختيار الشيخ أبي إسحاق عليه السلام، واستدلّ عليه بوجهين:

الأوّل: أنّا في الشاهد نحكم بحسن قبول التوبة من المسيء المذنب، وبحسن الإعراض عنه تارةً أُخرى، فإنّ من أساء إلى غيره بأعظم الإساءات، ثمّ أقبل يعتذر إليه، فإنّه لا يجب قبوله.

الثاني: أنّ الأمة مجمعة على الدعاء إلى الله تعالى في قبول توبتهم والتضرّع إليه فيه، ولو كان ذلك واجباً لما حسن فعل ذلك، لأنّه يكون تحصيل الحاصل.

[المسألة السادسة: في أنّ التوبة واجبة]:

قال المصنّف: (والتوبة على العبد واجبة، لقضاء العقل والشرع بوجوبها).

/ [[ص ٤٢٦]] قال الشارح (دام ظلّه): (اتفق أصحابنا) يعني الإمامية (على وجوب التوبة عن الكبائر) من الذنوب، (وهو مذهب المعتزلة، وأمّا الصغائر فقد ذهب أبو عليّ إلى وجوبها) أي وجوب التوبة عنها أيضاً، وخالف فيه أبو هاشم.

(أمّا ما يدلّ على وجوب التوبة) في الجملة (فالعقل والسمع. أمّا العقل، فلا تمّ دافعة لضرر معلوم أو مظنون)، وهو العقاب المستحقّ بسبب الذنب الذي تقع التوبة عنه، فإنّه معلوم الحصول عند الوعيدية مظنون عند مجوزي الغفران والعفو تفضّلاً أو بشفاعة النبي صلى الله عليه وآله فيه، وبالتوبة يندفع ذلك الضرر قطعاً.

(ودفع الضرر واجب، وإذا لم يتمّ دفع الضرر إلّا بها) أي بالتوبة (كانت واجبة) لما تقدّم من وجوب كلّ ما لا يتمّ الواجب المطلق إلّا به، وهذا الدليل إنّما يتمّ على تقدير وجوب قبول التوبة، أمّا على تقدير عدم وجوب قبولها - كما هو مذهب المصنّف - فلا، لأنّها حينئذٍ لا يُعلم كونها دافعة للضرر المعلوم أو المظنون.

(أمّا السمع، فقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نُّصُوحًا﴾ [التحريم: ٨]).

وهذا لا يتناول الفاسق عند الوعيدية، لأنّهم ليسوا بمؤمنين عندهم.

(وأمّا ما يدلّ على وجوبها عن الصغيرة فعموم الآية) المذكورة. (ولأنّ ترك التوبة إصرار على المعصية، والإصرار [قبيح] لا يمكن التخلص منه إلّا بالتوبة، فتكون التوبة واجبة. ولأنّ التوبة عن القبيح إنّما تجب لكونه قبيحاً، وهو) يعني القبيح (عامّاً) في القبائح كلّها، سواء كانت صغيرة أو كبيرة.

مشارك في الجميع، فلو تاب عن قبيح دون غيره كشف ذلك عن كونه تائباً عن القبيح لا لقبحه.

أمَّا الواجب، فلائنه يجب أن يوقعه لوجوبه، ولا يجب عموم كل واجب في الفعل، فإن من قال: (لا آكل هذه الرُّمَّانة لحموضتها) يجب أن يمتنع عن كل رُمَّانة حامضة، بخلاف من قال: (أنا آكل هذه الرُّمَّانة لحموضتها).

وهل سقوط العقاب بالتوبة واجب، أو تفضُّل؟ المعتزلة على الأوَّل، والمرجئة وجماعة على الثاني، وهو الأقرب.

لنا: أنه لو وجب السقوط لكان إمَّا لوجوب قبولها، أو لزيادة ثوابها. والقسمان باطلان، أمَّا الأوَّل، فلائنه يلزم أن من أساء إلى غيره بأعظم الإساءات ثمَّ اعتذر إليه وجب قبول عذره، والتالي باطل بالإجماع، فكذا المقدم. وأمَّا الثاني، فلما مرَّ من باطلان التحابط.

احتجُّوا: بأنَّه لو لم يجب السقوط لقبح تكليف العاصي بعد عصيانه، والتالي باطل بالإجماع، فالمقدم مثله. بيان الملازمة: أنه لو كلف بعد العصيان لكانت الفائدة إمَّا الثواب، أو غيره. والثاني باطل إجماعاً. والأوَّل محال هنا، للتنافي بين استحقاق الثواب والعقاب، ولا مخلص للعاصي من استحقاق العقاب حينئذٍ، وكان يقبح تكليفه.

والجواب: المنع من دوام عقاب الفاسق وقد سبق، والمنع من عدم المخلص، لجواز العفو، أو كثرة الطاعات وزيادتها على العقاب.

/ [[ص ٤٣٢]] أقول: في هذا البحث مسائل: الأولى: في بيان حقيقة التوبة، إذ التصديق مسبوق بالتصوُّر، فيتوقَّف البحث فيها على تصوُّر حقيقتها، فنقول: ذهب أبو هاشم إلى أن التوبة عبارة عن الندم على فعل المعصية الماضية، والعزم على تركها مستقبلاً، فحقيقتها مركبة من ندم خاصٍّ وعزم خاصٍّ.

وقال قوم: إنَّ حقيقتها هو الندم الخاصُّ، أي على فعل المعصية الماضية، وأمَّا العزم فغير داخل في حقيقتها. ثمَّ اختلفوا في العزم حيث إنَّه غير داخل هل هو شرط أم لا؟ فقال بعضهم: إنَّه شرط. وقال محمود الخوارزمي: إنَّه غير شرط، ويمكن أن يكون لازماً. فتحصَّل من هذا الكلام أن الندم غير العازم ليس بتائب اتفاقاً، وإنَّما الخلاف في أنَّ عدم توبته لزوال جزء التوبة، أو لزوال

النافع يوم الحشر / المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

/ [[ص ١٤١]] في وجوب التوبة:

قال [أي العلامة الحلِّي]: ووجوب التوبة.

أقول: التوبة هي الندم على القبيح في الماضي، والترك له في الحال، والعزم على عدم المعادة إليه في الاستقبال.

وهي واجبة، لوجوب الندم إجماعاً على كل قبيح أو إخلال بواجب. ولدلالة السمع على وجوبها. ولكونها دافعة للضرر، ودفع الضرر وإن كان مظنوناً واجب، فيندم على القبيح لكونه قبيحاً، لا لخوف النار ولا لدفع الضرر عن نفسه، وإلا لم تكن توبة.

ثمَّ اعلم أنَّ الذنب إمَّا في حقِّ تعالى أو في حقِّ آدمي. فإن كان في حقِّ تعالى، فإمَّا من فعل قبيح فيكفي فيه الندم والعزم على عدم المعادة، أو من إخلال بواجب، فإمَّا أن يكون وقته باقياً فيأتي به، وذلك هو التوبة منه، أو خرج وقته، فإمَّا أن يسقط بخروج وقته كصلاة العيد، فيكفي الندم والعزم على عدم المعادة، أو لا يسقط، فيجب قضاؤه. وإن كان في حقِّ آدمي، فإمَّا أن يكون إضراراً في دين بفتوى خاطئة، فالتوبة إرشاده وإعلامه بالخطأ، أو ظلماً لحقٍّ من الحقوق، فالتوبة منه إيصاله إليه أو إلى وارثه أو الاتِّهاب، وإن تعدَّر عليه ذلك، فيجب العزم عليه.

* * *

إرشاد الطالبين / المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ):

/ [[ص ٤٣٠]] قال [أي العلامة الحلِّي]: البحث التاسع: في

التوبة: وهي الندم على المعصية والعزم على ترك المعادة، إذ لولاه لكشف عن كونه غير نادم.

وهي واجبة، لأنَّها دافعة للضرر، فإن كانت عن ظلم لم تتحقَّق إلا بالخروج إلى المظلوم، أو إلى ورثته عن حقِّه، أو الاستيهاب، فإن عجز عزم عليه. وإن كانت عن إضرار لم تتحقَّق إلا بعد إرشاد الضالِّ. وإن كانت عن فعل مخصَّص به / [[ص ٤٣١]] - كشرب الخمر - كفى الندم والعزم المتقدمان. وإن كانت عن ترك واجب كالزكاة لم تتحقَّق إلا بفعله. ولو لم يجب القضاء كفى الندم والعزم كالعيدين.

ويصحُّ من قبيح دون قبيح عند أبي عليٍّ، لأنَّ الإتيان بواجب دون واجب ممكن، فكذا التوبة الواجبة عن كلِّ ذنب. ومنع أبو هاشم، لأنَّ التوبة إنَّما تُقبَل إذا كانت من القبيح لقبحه، والقبح

والحجّ. أو خرج وقته، فإمّا أن يجب قضاؤه كالصلاة اليوميّة، فالتوبة الاشتغال بالقضاء. أو لا يجب كصلاة العيدين، فالتوبة الندم المتقدّم.

الرابعة: هل يصح التوبة من قبيح دون قبيح، أم لا؟ ذهب أبو عليّ الجبائي / [ص ٤٣٤] إلى الأوّل، وذهب ابنه أبو هاشم إلى الثاني. ونقل هذا القول قاضي القضاة عن أمير المؤمنين عليه السلام وأولاده كعليّ بن موسى الرضا عليه السلام.

احتجّ أبو عليّ: بأنّه لو لم يصحّ التوبة من قبيح دون قبيح لم يصحّ الإتيان بواجب دون واجب، واللازم باطل بالإجماع، فإنّ من صام ولم يُصلّ يصحّ [صومه] بلا خلاف. بيان الملازمة: أنّ القبيح كما يُترك لقبحه كذا الواجب يُفعل لوجوبه، وإذا لزم من اشتراك القبائح في العلة أنّ لا يصحّ التوبة من بعضها دون بعض لزم من استعمال الواجبات ذلك أيضاً.

احتجّ أبو هاشم: بأنّه يجب التوبة عن القبيح لقبحه، وكلّمّا كان كذلك لم تصحّ من البعض. أمّا الصغرى، فلأنّ جهة القبح هي جهة المنع منه، والصرف عن فعله، فيكون ذلك هو المقصود بالندم والترك. ولأنّ من ترك شرب الخمر لإضراره به لا يُعدّ تائباً، وكذلك من تاب عن القبيح خوفاً من النار، ولولا خوفه لم يتب لم يُعدّ تائباً. وأمّا الكبرى، فلأنّ القبيح مشترك في الجميع، وإذا كانت العلة مشتركة، فلو تاب عن البعض خاصّة، لكشف ذلك عن كونه تائباً للقبيح لا لقبحه، وهو باطل، لما تقدّم.

وأجاب عن حجّة أبيه: بأنّ الفرق حاصل بين الفعل والترك، وذلك لأنّ من أكل الرّمانة لحموضتها لا يجب أن يأكل كلّ رّمانة، بخلاف من قال: لا أكل الرّمانة لحموضتها، فإنّه يجب عليه ترك جميع الرّمانات الحامضة، وإلاّ لكشف عن أنّه لم يترك الرّمانة لحموضتها.

واعلم أنّ التحقيق هنا أن نقول: إنّ القبائح مقولة بالشدّة والضعف، فهي مختلفة لجهات قبحها وإن كانت مشتركة في مطلق القبح، وحينئذٍ نقول: إذا تاب العبد عن قبيح له مشاركة في جهة قبحه وجب توبته عن ذلك القبيح / [ص ٤٣٥] الآخر، ولا يلزم توبته عن غيره من القبائح التي ليست مشاركة له في تلك الجهة، لاختلاف الدواعي والأغراض، ولهذا لو أسلم يهودي مصرّاً على صغيرة وندم على كفره خاصّة، فإنّ توبته مقبولة إجماعاً. وهذا يتأوّل كلام أمير المؤمنين وأولاده عليهم السلام.

شرطها، أو لزوال لازمها. وقد عرفت الأقوال كما حكيتها، ولذلك وقع الإجماع على أنّ العازم غير نادم ليس بتائب، وحينئذٍ الخلاف لا يجدي نفعاً طائلاً.

وتحقيق الحال أنّه لا بدّ في التوبة من ندم في الحال، وترك في الحال، وعزم على عدم العود في الاستقبال، وحينئذٍ يجوز أن يُجعل العزم جزءاً أو شرطاً أو لازماً. ولا يضرّ ذلك من حيث المعنى. ويظهر من كلام المصنّف اختيار قول أبي هاشم. ولكلّ قوم حجّة على مدّعاهم هي بالمطوّلات أشبهه.

الثانية: هل التوبة واجبة من جميع الذنوب كبائر أو صغائر، أو عن الكبائر لا غير؟ ذهب أصحابنا وأبو عليّ الجبائي إلى الأوّل، وذهب أبو هاشم إلى الثاني.

/ [ص ٤٣٣] احتجّ أصحابنا: بأنّ التوبة دافعة لضرر معلوم أو مظنون، وكلّمّا كان كذلك فهو واجب. ولأنّها إمّا عن فعل محرّم أو ترك واجب، وهما قبيحان، وكلّ قبيح يجب تركه. ولعموم قوله تعالى: ﴿تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا﴾ [التحريم: ٨]، والأمر للوجوب، وهو المطلوب.

حجّة أبي هاشم: أنّ التوبة إنّما تجب لدفع الضرر، وهو غير حاصل في الصغائر.

والجواب: المنع من عدم حصول الضرر بها.

الثالثة: في أقسام التوبة، اعلم أنّ التوبة إمّا عن ذنب في حقّ الله تعالى، أو عن حقّ آدمي. فإنّ كان الثاني، فإمّا أن يكون ذلك الذنب ظلماً، أو إضراراً. فإنّ كان الأوّل، فإمّا أن يكون حقّاً مالياً، أو دماً، أو عرضاً.

فإنّ كان الأوّلين لم يتحقّق التوبة إلاّ بالخروج إلى المستحقّ، أو ورثته من ذلك المال، أو تسليم نفسه للقصاص، أو الاستيهاب. والعفو والعزم على ذلك مع تعذّره.

وإنّ كان الثالث، فإنّ كان قد بلغ المغتاب أنّه ثلب عرضه، أو لا. فإنّ كان الأوّل، فلا بدّ من العذر إليه والاتّهاب منه. وإنّ كان الثاني كفى الندم على ذلك. وروي أنّه يستغفر له كلّما ذكره.

وإنّ كان الثاني، وهو أن يكون إضراراً، فلا تصحّ التوبة إلاّ بعد أن يُبيّن له أن قوله ذلك باطل.

وإنّ كان في حقّ الله تعالى، فإمّا أن يكون عن فعل القبيح كشرب الخمر مثلاً، فيكفي فيه الندم والعزم المتقدّمان. أو ترك واجب، فإمّا أن يكون وقته باقياً، فالتوبة منه فعله، كالزكاة

الأول: حصول العفو عن عقابه، لما دَلَّلنا عليه.
الثاني: أن يفعل العاصي طاعات كثيرة تزيد معاصيه بحيث تُكفِّرُها على قول الخصم، وحيثُ يُحسن تكليفه، وهو المطلوب.

* * *

الخامسة: لا خلاف في أن التوبة مقبولة، لقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ﴾، ولا خلاف أن العقاب يسقط مع قبولها، لقوله تعالى: ﴿وَيَعْفُوا عَنِ السَّيِّئَاتِ﴾ [الشورى: ٢٥]. واختلَفَ في أن سقوط العقاب عندها هل هو واجب أو تفضُّل من الله تعالى؟ قالت المعتزلة بالأول، والمرجئة وأصحابنا الإمامية بالثاني، وقال الأوائل: إنَّ التعلُّق بالجسمانيات ممَّا يوجب التعذيب، لاشتغال النفس بها عن المعقولات الملائمة لها، فالتوبة ندم على ذلك التعلُّق وإقلاع عنه، فهو مسقط للعقاب، لأنَّه لا يدلُّ على التفات النفس إلى المعقولات.

احتجَّ المصنِّف على مذهب الأصحاب: بأنَّه لو وجب سقوط العقاب [بها] لكان إمَّا لوجوب قبولها أو لكثرة ثوابها، والثاني باطل، فالمقدِّم مثله. أمَّا الشرطيَّة، فظاهرة.

وأمَّا بطلان الأول من قسمي التالي، فلائِه لو وجب قبولها لكان أساء إلى غيره بأنواع الإساءات، مثل أن قتل ولده وأذهب أمواله، ثمَّ اعتذر إليه من تلك الإساءات العظيمة، وجب قبول عذره، ولو لم يقبل عذره كان مذمومًا عند العقلاء، وهو باطل، بل يحسن قبول عذره ويحسن الإعراض عنه، فلا يكون قبولها واجبًا.

وأمَّا الثاني، فلائِه لو كان كثرة ثوابها مسقطًا لعقاها لزم الإحباط، وهو باطل، / [[ص ٤٣٦]] لما تقدَّم.

احتجَّت المعتزلة: بأنَّه لو لم يجب سقوط العقاب لم يحسن تكليف العاصي بعد عصيانه، واللازم باطل بالإجماع، فكذا الملزوم. بيان الملازمة: أنَّه لو كلَّف لكان تكليفه إمَّا لفائدة، أو لا لفائدة. والثاني باطل إجماعًا، لما تقدَّم من كونه تعالى يفعل لغرض. والأوَّل إمَّا أن يكون تلك الفائدة حصول الثواب، أو غيره. والثاني باطل إجماعًا أيضًا. ولما تقدَّم من كون الغرض من التكليف التعرُّض للثواب. والأوَّل باطل، وإلَّا لزم اجتماع المتنافيين، وذلك لأنَّه على تقدير عدم وجوب سقوط العقاب يكون ممكن الحصول، فلنفرضه واقعًا وهو دائم، فلو وصل إليه الثواب الدائم أيضًا لزم اجتماع المتنافيين، وهو محال.

والجواب: أنَّنا نختار أنَّ التكليف لفائدة، وتلك الفائدة هي الثواب، واجتماع المتنافيين لازم على تقدير دوام عذاب الفاسق، وقد أبطلناه.

ثمَّ إنَّه يمكن التخلُّص على تقدير ثبوت العقاب بأمرين:

الفهرس

٢٢٥	٩٨ - التجسيم
٢٤٨	٩٩ - التَّرك
٢٤٩	١٠٠ - تحريف القرآن
٢٤٩	١٠١ - التسلسل
٢٤٩	١٠٢ - التشبيه
٢٧٢	١٠٣ - التصديق
٢٨٩	١٠٤ - التصوُّر
٢٩٣	١٠٥ - التضادُّ
٢٩٣	١٠٦ - التفويض
٢٩٤	١٠٧ - التقدُّم
٢٩٧	١٠٨ - التقليد
٣٠٥	١٠٩ - التقيَّة
٣١٤	١١٠ - التكليف
٤٢٧	١١١ - التناسخ
٤٣٠	١١٢ - التنجيم
٤٣٦	١١٣ - التواتر
٤٤٣	١١٤ - التوبة
٤٧٥	الفهرس

* * *

حرف الألف

٣	٧٥ - الإماميَّة
٧	٧٦ - الامتناع
٧	٧٧ - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
٣٠	٧٨ - الأمر بين الأمرين
٣٠	٧٩ - الإمكان
٥٨	٨٠ - أنس بن مالك
٥٩	٨١ - الإنسان
٦٨	٨٢ - أهل السنَّة
٦٨	رواياتهم
٧١	فقههم
١١٢	علمائهم
١١٧	مباحث عامَّة
١٣٦	٨٣ - الإيمان
١٦٨	٨٤ - أيوب <small>عليه السلام</small>

حرف الباء

١٧١	٨٥ - البتريَّة
١٧١	٨٦ - البداء
١٨١	٨٧ - البدعة
١٨٢	٨٨ - البدل
١٨٢	٨٩ - البراهمة
١٨٢	٩٠ - برهان الحدوث
١٨٢	٩١ - برهان النظم
١٨٣	٩٢ - البشريَّة
١٨٣	٩٣ - البغاة
٢١٩	٩٤ - البقاء والفناء
٢١٩	٩٥ - البكريَّة
٢١٩	٩٦ - البيانيَّة

حرف التاء

٢٢١	٩٧ - التثليث
-----	--------------



موسوعة التراث الإمامي

في علم الكلام وردّ الشبهات والمسائل الخلافية

تسعى هذه الموسوعة لتحقيق الأهداف التالية:

- 1- ترتيب وتصنيف التراث الكلامي الإمامي المطبوع بحسب الموضوع وحروف الهجاء.
- 2- تسهيل الوصول إلى المفردات الكلامية.
- 3- الاطلاع على جميع ما كتبه علماءنا حول المفردات الكلامية في مكان واحد.
- 4- رعاية التسلسل الزمني في سرد الكتب عند نقل كل مفردة الأقدم فالأقدم.
- 5- الوقوف على تطوّر الكلام الإمامي عبر القرون.
- 6- الوقوف على مناهج علمائنا الكلامية.
- 7- الوقوف على الشبهات المطروحة مع ردّها.

المكتبة العباسية المقدسية

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية