

المعجم

في أسرار التوحيد والعبادة

إسلام
الشافعي أبي الحسن محمد بن عبد الجبار
أحمد آباري
المطبعة العلمية: دمجربة

الألفيت

المعني

في أبواب التوحيد والعدل

إملاء

القاضي أبي الحسن عبد الجبار

الأسدي

المتوفى سنة ٤١٥ هجرية

اللطف

حققه

دكتور أبو العلاء عفيفي

راجعته

دكتور إبراهيم مذکور

إشراف

دكتور طه حسين

أبو سلوم المعتزلي

فَهْرِسْتُ

الجزء الثالث عشر من كتاب المغنى

في أبواب التوحيد والعدل

(اللطف)

الصفحة

- ٣ فصل في الكلام في اللطف ومقدمة في هذا الكتاب
- ٤ » » ذكر الخلاف في هذا الباب
- ٩ » » » حقيقة اللطف ومعناه
- ١٢ » » معنى وصف اللطف بأنه توفيق
- ١٥ » » معنى وصف اللطف بأنه عصمة
- ١٩ » » وصف معنى اللطف بأنه إزاحة لعلة المكلف
- » » معنى وصف اللطف بأنه صلاح ، ومصالحة ، واستصلاح ،
وأصلح ، وما يتصل بذلك
- ٢٠ فصل في وصف اللطف في القبيح بأنه مفسدة ، واستفساد ،
وما يتصل بذلك
- ٢٣ فصل في أن اللطف قد يصح في النوافل كصحته في الواجبات ،
وما يتصل بذلك
- ٢٦ فصل في أنواع اللطف ، وما يتفق فيه ، ويختلف ، وما يكون من فعله
- ٢٧ تعالى ، ومفارقه لما يكون من فعل غيره
- ٣٢ فصل فيما يجوز دخول البدل فيه من الألفاظ ، وما لا يجوز ذلك فيه

- فصل في بيان ما يصح أن يدخل تحت التعبد من اللطف والمفسدة ،
 ٤٦ وما لا يصح فيه ذلك ، وما يتصل به
- فصل في أنه يحسن تكليف من لا لطف له ، وما يتصل بذلك ...
 ٦٤ « بيان حال المكلف إذا كان لطفه ما لا يجوز من التقديم تعالى
 أن يفعله
 ٦٧ فصل في أن اللطف لا يكون جهة في حسن التكليف وإن أوجبه
 التكليف
 ٧٠ فصل في أن اللطف لا يجوز أن يكون جهة للطاعة الواقعة من المكلف
 ٧٣ « أن المكلف لو لم يفعل اللطف ، ما الذي كان يستحقه المكلف ؟
 ٧٤ « أن اللطف لا يكون لطفاً في الشيء في حال وجوده
 ٨٠ « القدر الذي يجب أن يتقدم اللطف ، وما لا يجب ، وما يجوز ،
 وما لا يجوز ، وما يتصل بذلك
 ٨٢ فصل في هل يصح فيما لا يدرك أن يساوى المدرك في كونه لطفاً أم لا ،
 وما يتصل بذلك
 ٩٠ فصل في ذكر من يجوز عليه اللطف ومن لا يجوز ذلك عليه
 ٩٣ « ما عدّ لطفاً وليس هو منه ، وما يعدّ خارجاً عنه وهو منه ،
 وما يتصل بذلك
 ٩٥ فصل في ذكر الدلالة على وجوب اللطف وفي قبح المفسدة ،
 وما يتصل بذلك
 ١١٦ فصل
 ١٥٣ « في ذكر الفعل إذا كان لطفاً في الإيمان على وجه دون وجه : هل
 يجب أم لا ؟ وما يتصل بذلك
 ١٧١

- فصل في ذكر الدلالة من جهة السمع على ما نقوله في اللطف ١٩٠
- « « « ما أورده أصحاب اللطف من الشبه، وبيان الجواب عنها ٢٠٠
- الكلام في الآلام، وما يتصل بذلك وذكر جملة من الخلاف في هذا
- الباب ٢٢٦
- فصل في إثبات الآلام ٢٢٩
- « « « أن العباد يقدرون على الآلام ٢٧١
- « « « بيان ما يولد الألم من الأسباب ٢٧٢
- « « « أنها قد تحدث من فعله تعالى متولدا ومبتدئا ٢٧٦
- « « « طريق التفرقة بين ما يفعله تعالى من الآلام وبين ما يفعله العبد ٢٧٧
- « « « أن الألم لا يقبح من حيث كان المأ على ما يحكى عن الشنوية ٢٧٩
- « « « « « لأنه ضرر، وما يتصل بذلك ٢٩٣
- « « « بيان حقيقة الظلم ٢٩٨
- « « « أن من حق الظلم أن يكون قبيحا ٣٠١
- « « « الظلم يقبح لأنه ظلم، لا لغير ذلك من أوصافه ٣٠٨
- « « « الضرر قد يقبح لأنه عبث وإن لم يكن ظلما ٣١٢
- « « « يحسن عند كل وجه يخرج به عن أن يكون ظلما أو عبثا ٣١٦
- « « « « قد يحسن للنفع ٢١٨
- « « « بيان حال النفع الذي يحسن لأجله تحمل المضرّة ٣٣١
- « « « أن الألم قد يحسن لدفع ضرر أعظم منه ٣٣٥
- « « « بيان حال الضرر المدفوع، متى يحسن لأجله تحمل المضرّة ٣٤٢
- « « « أن الضرر قد يحسن لكونه مستحقا، ويخرج بذلك عن كونه ظلما ٣٤٤

الصفحة	
٣٤٨	فصل في بيان حسن الضرر إذا قارنه الظن لنفع أو دفع ضرر
٣٥٨	« أن هذه المضار إنما تحسن لأجل الظن وتكون كالجبهة في حسنها
٣٦٣	« الضرر المستحق ، هل يقوم الظن فيه مقام العلم أم لا ؟
٣٦٦	« أنه تعالى يصح أن يفعل الآلام
٣٦٧	« إثباته سبحانه فاعلا للآلام
٣٦٨	« أن الآلام لا تقع من الله سبحانه على وجه تقيح عليه
	« أنه لا يحسن منه تعالى أن يفعل الألم لدفع ضرر أعظم منه
٣٦٩	أو للظن ، وإنه إنما يفعله للنفع أو الاستحقاق
٣٧٧	فصل في أنه يحسن منه تعالى فعل الآلام للنفع كما يحسن للاستحقاق
	« أن غير المكلف قد تلحقه الآلام كالمكلف ، وما يتصل بذلك
٣٨٢	من الرد على البكرية
	فصل في أنه يصح منه تعالى الألم للنفع ، وما يتصل بذلك من
٣٨٧	إثبات العوض
	فصل في بطلان القول بأن الأمراض والأسقام في دار الدنيا إنما يفعلها
	تعالى للاستحقاق ، وما يتصل بذلك من الكلام على أصحاب
٤٠٥	التناسخ
	فصل في هل يختلف ما يفعله تعالى بالمكلف وبغيره من الأمراض
٤٣١	والآلام ؟
	فصل في بيان ما يحدثه الله جل وعز من المضار وإن لم تكن
٤٣٧	آلاما وأمراضا
	فصل في بيان ما يلزم العوض على الله تعالى من الآلام وإن كانت من
٤٤٨	فعل غيره

- ٤٥٠ فصل فيما لا يلزم به العوض من الآلام التي تحدث من قبل الله سبحانه
- فصل فيما يجب به العوض على الله تعالى من الآلام لأنه وقع بأمره
- ٤٥٢ أو إباحته
- فصل في أنه تعالى بالتمكين من المضرة لم يتضمن الأعواض وأن العوض
- ٤٦٨ في الضرر الواقع من العبد عليه دون من مكنه
- فصل في أن عوض الآلام الواقعة من البهائم ومن لا عقل له لا يجب على
- الله تعالى
- ٤٧٥
- ٤٨٣ فصل في وجوب العوض على فاعل الضرر المخصوص في الشاهد
- ٤٨٩ « بيان الوجه الذي عليه يلزم العبد العوض في فعل المضار
- ٤٩٩ « « « الوجوه التي يلزم العبد عليها العوض وإن لم يكن من فعله
- ٥٠٥ « « « صفة العوض وما يبين به من غيره
- ٥٠٨ « « « الدلالة على أن العوض منقطع
- ٥٢٠ « « « كيفية إيصال العوض إلى من يستحقه على الله تعالى
- ٥٢٤ « « « أن العوض لا يحبط بالعقاب
- ٥٢٦ « « « أنه تعالى ينتصف للظلم في الآخرة وأن ذلك واجب في الحكمة
- ٥٣٠ « « « بيان كيفية الانتصاف الذي يجب للظلم من الظالم
- ٥٣٢ « « « هبة الأعواض والإبراء منها، وما يصح ذلك فيه وما لا يصح
- ٥٣٥ « « « تأخير دفع الأعواض هل تجب به الزيادة في العوض أم لا ؟
- « « « أنه تعالى لا يجب أن يكون مريدا للعوض عند فعل الآلام
- والأمراض
- ٥٣٨
- ٥٤٠ فصل في هل يصح منه تعالى الانتصاف بالتفضل، أو لا يصح إلا بالمستحق

الصفحة

- فصل في أن الانتصاف لا يجوز أن يقع بالثواب وإنما يقع بنقل الأعراس ٥٤٥
- « بيان ما يلزم من العوض بقطع الآجال وإزالة الأملاك ... ٥٤٧
- « فيما يجب من الأعراس بقطع المنافع والمنع منها ... ٥٥٥
- « في ذكر الأملاك التي لا تختص، وما يلزم به العوض، وما لا يلزم ... ٥٦١
- « وجوب الأعراس في إتلاف ما طريقه الاجتهاد ... ٥٦٦
- فهرس المؤلف ... ٥٦٩

بعون الله وجميل توفيقه قد تم طبع " الجزء الثالث عشر من الكتاب المفنى "

بمطبعة دار الكتب في شهر ربيع الآخر سنة ١٣٨٢ هـ (سبتمبر سنة ١٩٦٣ م) ما

إحسان عثمان
رئيس المطبعة

محمد حمدى على جنىدى
مساعد رئيس المطبعة

أبو سلوم المعتزلي

فصل

في ذكر الخلاف في هذا الباب

اعلم أن المحصل من الخلاف في ذلك بين المتكلمين هو أن فيهم من يقول: إنه تعالى متى مكن مما كلف سائر وجوه التمكين حتى صار العبد لورأم الفعل لأمكنه، ولم يعترضه منع ولا ما يجري مجراه، فغير واجب عليه تعالى، وإن علم أنه يختار الإيمان عند فعل منه يفعله به أو بغيره، أن يفعله؛ بل هو متفضل به إن شاء فعله، فيكون إنعامه على العبد أعظم، وإن شاء لم يفعل. ولا يخرج التكليف من أن يكون حسنا، ولا يكون تعالى غير فاعل لواجب.

ويقولون: لا متزلة يبلغها العبد في الألفاظ إلا وهو قادر على أعظم منها في كونها لطفًا في القدر والصفة. فلو وجب عليه أن يفعل الأصلح في باب الدين لم يكن لما يجب من ذلك نهاية.

ويقولون: لا مكلف إلا والله تعالى قادر على أن يلفظ له فيما كلفه؛ فلو وجب عليه تعالى أن يلفظ لم يحصل في المكلفين عاص.

ومنهم من يقول: إنه يفعل ما هو لطف لا محالة، وإن لم يكن واجبا عليه أن يفعله؛ لأن التكليف في أنه يقتضيه عندهم بمنزلة الوعد في أنه يقتضى إيجاد ما وعده. ومنهم من يقول: إنه يجب عليه أن يفعل بالمكلف الألفاظ، وهو الذي يذهب إليه أهل العدل؛ حتى منعوا من أن يكون خلاف هذا القول قولاً لأحد من مشايخهم. فذكروا أن بشر بن المعتز رجوع عن هذه المقالة، حكاة عنه

(١) أى من الله . (٢) أى من حيث اقتضائه : ببنى يقتضى اللطف .

(٣) أبو سهل بشر بن المعتز مؤسس مذهب المعتزلة البناديين : توفى سنة ٢١٠ هـ .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله وحده

فصل

في الكلام في اللطف ومقدمة في هذا الكتاب

اعلم أن هذا الباب وإن كان يدخل في وجوب المعرفة على ما قدمنا ذكره، ويتعلق به الكلام في النبوات من حيث تبني الشرائع عليه وعلى ما نبينه، فالواجب أن نُفرد القول فيه، ونفصل من حيث كان في الوجهين اللذين ذكرناهما يحتاج إلى باب منه مخصوص، وهو ما يكون لطفًا من فعل العبد، أو يكون مقدمة له.

واللطف فقد يدخل تحته هذا الباب، وقد يدخل فيه ما يكون من فعل الله تعالى كالآلام وغيرها. ومتى لم يعلم أن التكليف يقتضى وجوب بعضها، لم يعلم أنه يقتضى وجوب سائرها، فلذلك وجب أن نُفرد القول فيه ونبين من فروعه وذكر الخلاف منه ما يكون توطئة لما بعده؛ ثم نبني عليه الكلام في الآلام، وأنها إنما يفعلها الله تعالى من حيث كانت لطفًا وإن كان يعوض عليها. ونبين من بعد أنه تعالى لا بد من أن يكلف ما يكون لطفًا للعبد، فنذكر الفصل بين ما هو لطف، وبين ما يكون مفسدة، ونبين القول في ذلك — كان من فعله تعالى أو من فعل غيره — ونفصل القول فيه على العادة السالفة في هذا الباب.

(١) هذه الكلمات الثلاث ممحوة في الأصل .

(٢) في الأصل : «الذين» .

(٣) في الأصل : «وبين» .

أبو الحسين الخياط^(١) رحمه الله وغيره . وقد كان جعفر بن حرب^(٢) يقول أيضا في اللطف بمقالة واسطة بين المذهبين ؛ لأنه كان يذهب إلى أن المكلف إذا كان ما يفعله من الإيمان مع عدم اللطف أشق وأعظم ثوبا ، فاللطف غير واجب . ومتى لم تكن الحال هذه فاللطف واجب . وقد حكى عنه الرجوع عن هذا المذهب . وسنبين القول في ذلك من بعد ، عند ذكر الخلاف بين الشيخين رحمهما الله ، فأما من عدا ضرارا وسائر المجبرة في ذكر الخلاف في اللطف فقد أبعده وقلت معرفته بهذا الباب ؛ لأن الخلاف في اللطف إنما يتم بين القائلين بأن العبد يفعل ويوجد ؛ فيختلفون فيما عنده يختار الفعل ، ولولاه كان لا يختاره ؛ وإن صح الفعل منه في الحالين . وذلك لا يستمر مع القول بأن ذلك الفعل واقع منه من قبل الله سبحانه ؛ لأنه عند ذلك لا يتعلق بإيجاده به ، فكيف يلطف له في فعله . ولأنه يوجب أن اللطف في ذلك ، هو لطف الله تعالى في إيجاده فيه . وقد أقر القوم بأنه تعالى لا يصح عليه اللطف ، فكيف يتكلم القوم في اللطف ؟ هل يجب أن يفعل بالعبد والحال ما قلناه ؟

وبعد ، فقد علمنا أن العبد لو كان موجدا أو محدثا ، ثم حصل ممنوعا بفعل عن فعل ، لما صح اللطف فيه . وكذلك فلو حصل ملجأ^(٣) إلى ما يفعله لما صح اللطف فيه . فبأن لا يصح ذلك فيه ، إذا كان ذلك الفعل من قبل غيره ، أولى . يبين ذلك أن العبد فيما يفعله تعالى من الأمور الضرورية ، لا يصح أن يتكلم في أنه يحتاج إلى

(١) أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط صاحب كتاب الانتصار . توفي سنة ٢٩٠ هـ

(٢) أبو الفضل جعفر بن حرب : معزى درس على أبي الهذيل العلاف وروى أقواله ورثة على بعضها .

(٣) ضرار بن عمرو : منسوب إلى المعتزلة ، كان من القائلين بالجبر ، وإليه تسبب فرقة الضرارية .

(٤) يستعمل المؤلف هذا النحو من التعبير كثيرا ؛ فيقول « حصل ما جاء » و « حصل ممنوعا » بدلا

من أن يقول أجلي . أرتفع .

اللطف في ذلك ؛ من حيث كان ذلك الفعل واقعا من قبل غيره . فيجب مثله في سائر تصرفه على مذهبهم . وعلى هذا الوجه يلزمهم إبطال القبول بالنيوات والشرائع ، وسائر ما يتعبد تعالى به من حيث كان لطفًا .

وبعد ، فعندهم أن القدرة موجبة للفعل ؛ فكيف يحتاج العبد مع وجود ما يوجب الفعل فيه إلى أمر يختار عنده الفعل وينصرف عن غيره ؟ ولا فرق بينهم في هذا الباب ، وبين من تكلم في أن المرمى من شائق يحتاج إلى لطف في نزوله مع ارتفاع الموانع .

وبعد ، فإن اللطف الذي قالوا يجب على الله تعالى فعله ، لا يتخلو قولهم فيه من وجهين : إما أن يكون لطفًا فيما وقع من العبد أو فيما لم يقع . وقد علمنا أن ما وقع أو سيقع قد حصل وجوده من قبله تعالى ، ووجود ما يجب وجوده عنده من قبله تعالى ، وهي القدرة وغيرها . وإن كان يحتاج إليه فيما لم يقع ولا يقع ، فعندهم بأنه لم يفعل ذلك الشيء ولا القدرة الموجبة له . فلو فصل به كل أمر يتصور لم يكن له في ذلك الفعل تأثير .

فإن قال ضرار ومن تبعه : إنما لا أتكلم في هذا > < لأني أقول : إن القدرة قدرة على الضدين ؛ فيصح قولي في اللطف هل يجب أم لا يجب ؟ قيل له : قد بينا في باب الاستطاعة أنه لا بد لك ، إذا قلت إنها مع الفعل ، من أن تشير إلى أمر يجب لأجله وجود أحد المقدورين ، وأن ذلك الأمر في أن عنده يجب وجوده ، بمنزلة القدرة لو لم يتعلق إلا بمقدور واحد . فإذا لم يتم لمن قال بهذا المذهب في القدرة أن يتكلم في اللطف ، فكذلك لا يتم لك . وكل ما ذكرناه يبين أن القوم تذكر هذا المذهب عابثين ، وأن الكلام معهم عبث لا فائدة فيه .

فإن قال : إنما أتكلّم فيه ، لأن الفعل مع القدرة لا يتم إلا بأمرٍ آخر من قبله تعالى - وهذا قولى - فصَحّ لذلك أن أخوض فى الكلام فى هذا الباب . قيل له : أفليس ما لم يوجد مما معه يتمّ الفعل بمنزلة القدرة ؟ وكذا لا يصحّ أن تكون القدرة لطفًا ، فكذلك صائر ما لا يتمّ الفعل إلا به . وإنما اللطف كالقصر على ما به يصحّ الفعل . فمتى علمنا العبد بالعصاة التى معها يصحّ الفعل ، صحّ أن نتكلّم فيما يدعوه إلى الفعل أو الترك . وذلك إنما يتمّ على مذاهبننا من حيث ثبت بما قدمناه أن العبد قادر على الضدين ؛ ممكّن من إيجادهما ، وأن الفعل يقع منه بحسب اختياره ودواعيه ؛ وأما على غير هذه الطريقة ، فالكلام فى ذلك محال .

وأما الخلاف بيننا وبين القائلين بوجوب الأصلح فى باب اللطف ، فإنه يعود إلى علة المذهب دون نفس المذهب ؛ لأنهم يجعلون علة وجوب اللطف أنه أصلح ، وكذلك يوجبون نفس التكليف ونفس الخلق . وعندنا علة وجوبه أنه لطف فيما كُلفه العبد ، فلذلك نقصر الإيجاب عليه دون نفس التكليف وما شاكاه . أو يكون الخلاف بيننا وبينهم فى أن ما تقول إنه كالسبب فى وجوب اللطف ، هل هو سبب أم لا ؟ فعندهم ليس بسبب ، وعندنا هو سبب للوجوب كالتكليف وغيره . أو يكون الخلاف بيننا وبينهم فى حصر الوجود . < وستقرّر القول > فى ذلك فى بابيه . وأما شيوخنا رحمهم الله فقد < ذكروا فى > هذا الباب ما لم ينتبه < إليه > من تقدّم ، وذكروا أن التقديم تعالى متى كلف وعلم أن المكلف يختار ما كلف عند أمرٍ يفعله ، فلا بدّ من أن يفعله ثم يُنظر ، فإن كان مصاحبًا لحال التكليف ؛ فإنه غير واجب لأجل وقوعه معه ، وإن تأخر فلا بدّ من كونه واجبًا . ولا تفترق الحال بين أن يكون من فعله تعالى أو فعل غيره . ولكنهم يقولون فى فعله تعالى : إنه سيوجده لا محالة ؛ وفى فعل غيره

إن كان المعلوم أنه سيفعل فسيمكنه ، وإن كان المعلوم أنه إن بقى على اختياره لم يفعله فسيجبر عليه أو يلجأ إليه . وكما يقولون فيما هذا حاله إنه واجب ، فكذلك يقولون فيما يختار عنده الانصراف من فعل ما كلف ، أو اختيار القبيح الذي نهي عنه وكره منه : أنه تعالى لا يفعله . وإن كان من فعل غيره ، فإما أن لا يقع باختياره ، أو يمنعه تعالى من إيقاعه أو يصرفه عنه .

وإنما الخلاف فيما يكون من فعل نفس المكلف . فعند أبي علي^(١) ، رحمه الله ، أنه يجبر عليه لا محالة إذ كان لطفاً له في سائر ما كلف . وعند أبي هاشم^(٢) ، رحمه الله ، لا يجب ذلك ، ويكفي فيه التمكن والتعريف على ما نيينه ، وما عدا ذلك من الخلاف بين شيوخننا ، رحمهم الله ، فهو كلام في وقوع اللطف وشروطه وصفاته ، ومفارقه للتمكن والمفسدة إلى غير ذلك . ولكل ذلك فصل مفرد بين القول فيه ، وإنما فذمنا القول في هذا الباب ، لأن ما نريد أن نذكره من بعد مبنى عليه ، كالكلام في الأصلح ، والكلام في الآلام ، ووجوه الحكمة فيها ، واختلاف الناس في وجدها وأبوها ، والكلام في التنبؤات . وستفصله ، ونذكر فيه ما لا يكاد يوجد مجتمعاً إلا فيه ، لأنه يقل في الكتب ولا يكثر ككثرة غيره .

(١) هو أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي المعتزلي المتوفى سنة ٣٠٣ هـ . كان معتزلاً بالبصرة في زمانه على مذهبه ، ثم انتقلوا بعده إلى مذهب ابنه أبي هاشم .

(٢) هو عبد السلام بن أبي علي الجبائي المتوفى سنة ٣٢١ هـ . يقول عبد القاسم البغدادي المتوفى سنة ٥٢٩ هـ . وأكثر معتزلاً عصرنا على مذهبه (الفرق بين الفرق : ص ١١١) .

فصل

في ذكر حقيقة اللطف ومعناه

اعلم أن المراد بذلك عند شيوخنا، رحمهم الله، ما يدعو إلى فعل الطاعة على وجه يقع اختيارها عنده، أو يكون أولى أن يقع عنده. فعلى هذين الوجهين يوصف الأمر الحادث بأنه لطف. وكلاهما يرجع إلى معنى واحد — وهو ما يدعو إلى الفعل — لكن طريقة الدواعي إليه تختلف على الوجهين اللذين ذكرناهما. وعلى هذا الوجه يستعمل في اللغة والتعارف؛ لأنهم يتصدون بهذه اللفظة إلى ما يدعو إلى الفعل: فيقال في الوالد إنه يلطف لولده في التعلم والتأديب؛ إذا قوى دواعيه بما عنده يتعلم أو يكون أقرب عنده إلى أن يتعلم، على حسب ظنه وتقديره. فاستعمله شيوخنا فيما يدخل في التكليف على هذا الحد.

فإن قال [قائل] أيستعمل ذلك فيما يستعمل عنده القبيح الذي كلف أن يمتنع منه، أو فيما يدعو إلى فعله؟

قيل: قد يمر ذلك في كلام شيوخنا، فيصفون المفسدة بأنها لطف في القبيح؛ لكن الأكثر في التعارف أنه يستعمل فيما تختار عنده الطاعة ويدعو إليها. ومتى استعمل ذلك فيما يختار عنده القبيح قيد بما يزيل الإبهام. فحصل من هذه الجملة أن إطلاقه يفيد ما قلناه أولاً. فأما استعماله فيما لا يدخل له في التكليف من مباح وغيره فممتنع على طريقة اصطلاح المتكلمين، وشائع على طريقة اللغة؛ لأن هذه اللفظة من جهة الاصطلاح قد خضعت ببعض ما كانت تقع عليه دون بعض، وذلك غير ممتنع فيما طريقه الاصطلاح.

فإن قيل : أفوصف ما عنده تختار الطاعة من فعل له آخر بأنه لطف ، كما يوصف بذلك الحادث من فعل غيره ؟ .

قيل له : نعم ، لأنه قد يقال في الصلاة هي لطف في الواجبات العقلية ؛ كما يقال ذلك في الغفر والغنى و < الأمور القبيحة > .

فإن قال : فيجب على هذا أن تكون الأسباب بلطف < ؟ > في فعل الطاعة .

قيل له : قد يقال ذلك < يفيد > من حيث توهم < إطلاقه > أنه يستغنى بنفسه عن الله تعالى في الألفاظ ؛ وبين أن ما يفعله من هذا الباب إنما يصير لطفًا بتعريفه تعالى ومعونته ، فيصير كأنه من قبله تعالى . وعلى هذا الوجه يقول فيه تعالى : إنه لطف للعباد ببعثة الرسل ، وبما أدوه من الشرائع . وإن كان بعض ذلك من قبل الأنبياء صلوات الله عليهم . ومتى كان الغرض معلوماً فالمشاحة في العبارة لا وجه لها .

فإن قيل : أتتبع هذا الرسم على الحسن من ذلك دون القبيح ، أو عليهما جميعاً ؟ .

قيل له : أما من حيث اللفظة فلا فرق بين الأمرين ، وأما من جهة الاصطلاح فمطلقه يتناول الحسن دون القبيح من حيث علم أن القبيح من هذا الباب لا يحدث البتة ، لأنه تعالى لا يفعله ولا يلزم غيره أن يفعله . فإن كان قد وصِفَ ذلك على ضرب من التقييد ؛ فيقال : لو كان المعلوم أن المكلف لا يؤمن إلا بأن يلطف له تعالى بفعل قبيح كإرسال كافر وفاسق < إلينا ؟ > وماشاكله — وذلك وإن استعمل فعلى طريقة من التقييد — لا يمنع من صحة ما ذكرناه من أن مطلقه يتناول الحسن من ذلك . وعلى هذا الوجه يقال : اختلفت العلماء

في اللطف ، هل يجب على القديم تعالى أن يفعله ، أم لا ؟ ومعلوم أنه لا تعميم من ذلك القبيح ، لأن وصفه بالوجوب يتضمن حسنه .

فإن قال : فيجب فيما هو لطف لزيد ومفسدة لعمر وأن لا يوصف في الحقيقة بذلك لقبه ، وقد وصفه شيوخكم بذلك .

قيل له : إنما وصفوه بذلك على طريقة التقييد ، وقد بينا أن ذلك سائغ فيه ، ويجوز على طريقة اللغة ، كما نقوله في مؤمن إن عند التقييد يجري على طريقة اللغة > وإلا كان ؟ < مطلقه ، متقولا عن بابه .

فإن قال قائل : أفليس من قول أبي علي رحمه الله إنه إنما يكون لطفًا إذا تقدم بطاعة وقتا واحدا ، ومن قول أبي هاشم ، رحمه الله ، إنه إنما يكون لطفًا إذا كان مما يدرك - أو يجري مجرى المدرك - فهلا شرطتم ذلك في التسمية ؟ قيل له : إنهما رحمهما الله يقولان فيما نخرج عن هذه الطريقة : إنه لا يكون لطفًا أصلا ، فنقوا عنه المعنى ، وأثبتوه فيما يختص بالصفة التي ذكروها . إلا أنهم أثبتوا المعنى فيه ونقوا الاسم ، فأسأله لا يليق بما نريد بيانه . وسنبين القول فيه من بعد .

فأما تناول اللطف بجنس من الفعل دون جنس ، حتى يختص ببعض ذلك دون بعض فبعيد . بل لا حادث يحصل له مع الطاعة ما ذكرناه من الحكم إلا ويكون لطفًا ، جوهرًا كان أو عرضًا مختصًا بالمحل أو بالحى ، فلا وجه لذكر ذلك في هذا الباب .

فحصل من هذه الجملة أن المفهوم من جهة الاصطلاح من هذه اللفظة هو كل حادث جنس يختار عنده ما تناوله التكليف من واجب أو نهدب ، أو يكون المكلف عنده إلى اختياره أقرب ، والامتناع من القبيح في هذا الباب بمنزلة الواجب ، ولا معتبر بجنسه ولا سائر صفاته ، ولا بحال الفاعل ، بل يوصف بذلك على اختلاف أحواله في جميع ما ذكرناه من أوصافه .

فصل

في معنى وصف اللطيف بأنه توفيق

أعلم أنه يفيد فيه موافقة الطاعة له ، بأن دخلت في الحدوث والوقوع .
فتي حصل للطف بهذا الحكم . وصف بأنه توفيق ؛ ومتى لم يحصل له ذلك
لم يوصف بهذه الصفة ، ولذلك لا نوصف اللطيف في حال حدوثه بأنه توفيق
لإفراذه بحدوثه عن حدوث الطاعة ، حتى إذا حدثت الطاعة من بعد يوصف
بذلك ، وكذلك لا نوصف اللطيف الذي لا تحدث الطاعة عنده البتة بأنه توفيق
في حال من الأحوال نحو اللطيف الذي لا يعلم من حاله أنه مستخار الطاعة عنده
لا محالة . لكنه إنما يكون لطفًا بأن يكون مقربًا لفاعله ، ويكون أقرب إلى أن
يختاره عنده . لكن المعلوم أنه يعدل عن اختياره لسوء تديره . وهذه اللفظة^(٢)
في أنها من جهة الاصطلاح أخص منها من جهة اللغة بمنزلة اللطيف فيما قدّمناه ،
لأن أهل اللغة لا ينجحون بذلك ما ذكرناه دون غيره . ولهذا استعمل شيوخنا
رحمهم الله التوفيق فيما يختار عنده الطاعة ، ولم يستعملوه فيما يختار عنده الفبيح
أو المباح ، وإن كان لافرق بين ذلك أجمع من حيث اللغة .

فإن قال : هلا جعلتم التوفيق اسماً للقدرة كما قالت المجبرة ، أو للنواب على
الطاعة كما قال عباد ، أو للحكم بالنواب كما قال بعضهم ؟

قيل له : إنا عرفناك ، بما ذكرناه ، معنى الاصطلاح عندنا في هذه اللفظة ،
وبينا أننا لم نخرج بما ذكرناه عن سنة اللغة ، وإن خصصنا وعمموا ، وقيدنا^(٣)

(١) أي مغرباً له من طاعة .

(٢) أي التوفيق .

(٣) في الأصل : « عمرا » .

وأطلقوا ، وإن كان في المتكلمين من جعله واقعا من جهة الاصطلاح على ما سألت عنه ، وسلم لنا أن الذي ذكرناه واجب في الحكمة على المكلف ، كانت المنازعة بيننا وبينه في الأسم . وإن هو نفي وجوب ما ذكرناه على المكلف ، كلمناه في وجوبه من جهة المعنى بما تم لنا مع خلافه في الأسم ، على حسب ما تم لو وافق فيه . فإذا كان الأمر كذلك فلا وجه لضابطة في هذا الباب .

وبعد ، فإن من جعل هذا الأسم للقدرة واعتقد أنها موجبة ، ثم وصفها بأنها لطف وتوفيق ، فهو خارج عن اللغة والمعقول ، مع ما ارتكبه من الخطأ العظيم . وذلك أن المعقول من اللطف ما يكون المكلف < عنده أقرب > لا ما عنده يجب أن يكون فاعلا لا محالة ، ومحال ألا يكون فاعلا ؛ ولذلك يستعملون هذه اللفظة في الرفق > < والمعونة وغير ذلك مما يأمرون به ، ولا يستعملونها في الآلات التي بها يتمكن من الفعل ، مع اعتقادهم أن الآلة لا توجب ، فكيف بها لو كانت موجبة ؟ وهذا يؤذن ببعده ما قاله القوم من جهة الأسم أيضا . فاما من جهة المعنى فقد بينا القول فيه ، وأنه لا سبيل لهم إلى إثبات اللطف والدواعي ، لأن ، على قولهم بخلق الأفعال وإثبات القدرة الموجبة ، المكلف مصرف في الفعل وفي إرادة الفعل ، كما أن الجماد مصرف فيما يحدث فيه من الحركات والسككات ، وكما أن الحى مصرف فيما يحدث فيه من حركات عروقه ومرضه وشهوته ، فكيف يصح مع هذا الاعتقاد أن يتكلموا في اللطف ؟

فاما استعمال ذلك في الثواب فبعيد لما بيناه من طريقة الشبه باللغة ، وكيفية الاستعمال ، ولأن الثواب متقدم فلا استحقاق . ومن شأن اللطف أن يكون مستقبل

التأثير، فذلك نزع إلى الله تعالى في اللطف والتوفيق، كما يلطف لغيرنا في الأمور المتوقعة، وذلك يبطل هذا القول .

فإن قال : لو لم يكن الأمر كما قلته لم يكن وصف المكثف بأنه موفق مدحا ؛ وقد علمت أنه كذلك، ولذلك قضيت بأنه ثواب .

قيل له : إنما كان يتم ما ذكرته لو صح أنه مدح ، ولو صح لك أنه لا وجه في كونه مدحا إلا أن يكون ثوابا . فأما وكلا الأمرين غير مسلم لك ، فكيف يصح اعتمادك عليه ؟

واعلم أن وصفه بأنه موفق بالإطلاق إنما يفيد المدح من جهة المعنى ، لا أنه موضوع له . >

الألطف ، ومن فعل جميع الطاعات يكون ممدوحا ، وهذا يبين أنه إنما يكون مدحا على هذا الوجه ؛ لا لأنه يفيد الثواب ، فتمد سقط ما سأل عنه .

(١) مطبوس في الأصل .

فصل

في معنى وصف اللطف بأنه عصمة

أعلم أن ذلك يفيد فيه أنه لم يختار المكلف لأجله القبيح أو امتنع منه ؛ لأن اللطف كما قد يدعو إلى اختيار الواجب والندب على ما ذكرنا ، فقد يكون لطفا في الامتناع من القبيح في أن لا يفعله ، وكما إذا وافقت الطاعة اللطف في الحدوث يفعلها العبد لأجله ويختارها لمكانه ^(١) ، يوصف بأنه توفيق ، فكذلك متى امتنع من القبيح لمكانه وُصف بأنه عصمة ؛ ومتى حدث اللطف ولم يحصل منه الامتناع لم يوصف بأنه عصمة . والقول فيه في هذا الوجه كالقول فيما قدمناه في التوفيق ، والكلام في أن هذه اللفظة لا تجرى من جهة الاصطلاح على حد عمومها في اللغة كالقول فيما قدمناه ؛ لأن أهل اللغة يستعملونها في المنع والامتناع ، لا في هذا الوجه المخصوص فقط ، فإذا خصصناها بهذا الوجه ، فهو اصطلاح منا .

فإن قال : فيجب على هذا القول أن يكون كل مكلف معصوما موقفا ؛ لأن من قولاكم إنه تعالى لا بد من أن يزج عاا المكلفين في الألفاف ، وهذا ممنع عند المسلمين وعند المتكلمين خاصة ، لأنهم يصفون الأنبياء صلوات الله عليهم بذلك دون غيرهم ، وعلى هذا الوجه اختلفوا في عصمة الإمام ، فقال بعضهم : الإمام لا يكون إلا معصوما^١ وقال بعضهم لا يجب ذلك >

<^٢ إنه لا يمتنع في المعلوم أن لا يكون لبعض المكلفين من

الألفاف ما يكون لبعض بأن يعلم أنه لا يختار ما كلف على وجه ؛ > فمن هذا

(١) في الأصل : « واختارها » .

(٢) مطبوس في الأصل .

حاله < لا يوصف بأنه معصوم أو موفق إلا على جهة التوسع . ومن المعلوم أن له لطفاً قد يكون ذلك اللطف فيه لبعض العطاءات دون بعض ، فلا يجوز أن يطلق القول فيه بأنه موفق ومعصوم ، لأن هذا الإطلاق لما لم يختص بطاعة دون طاعة وقيح دون قبيح لم يجز أن يفيد الاختصاص ، فلا يستعمل إذن إلا فيمن فعل كل واجب وأمتنع من القبائح . وفي المكلفين من يُلطف له ، لكنه لا يعتصم به بأن تغلب دواعي الفساد عليه ، فلا يستحق هذه التسمية ، فكيف يلزمنا ، على ما ذكرناه في العصمة والتوفيق ، أن نصف بهما كل مكلف .

فأما الأنبياء والمؤمنون فإننا لا نمتنع من وصفهم بذلك ، ومدحهم به على السبيل الذي قدسناه . فأما الاستفادة بذكر العصمة عند مخالفي الإمامية في قولها : إن الإمام معصوم ، فهو أمر مخالف لما ذكرناه ، وإن كان يقاربه . وذلك لأنهم يقولون : إنه لا يجوز أن يختار ما كلف إلا على الحد الذي كلف ، وأن سبيله في ذلك سبيل الأنبياء صلوات الله عليهم ، بل أزيد ، لأنهم يجوزون فيهم ما تجوزه على الأنبياء في بعض الوجوه ، ونقول نحن : إن الذي ذكرتموه لا دليل عليه ، فلا يجوز أن يقطع به ، ويعمل شرطاً في الإمامة واستحقاقها . وقد بينا أن اللطف عندنا ، وإن وجب في الحكمة تعالى ، فلا دليل يقطع به على أن مكلفاً مخصوصاً لا بد من أن يكون له الطاف من جميع الوجوه وفي سائر الأحوال . فمتى قالوا ذلك في الإمام وأوجبوه ، وخالفناهم فيه ، لم يبعد فيه ما ذكرناه من فائدة العصمة . وإنما خالفناهم في وجوبها والقطع عليها في كل حال وفي جميع ما كلف . وفي ذلك زوال الطعن على جمع ما قدمناه بما ذكره السائل .

وأما من قال في العصمة : إنها المنع من الإقدام على القبيح ، فقوله في أنه يبطل^(١) بمنزلة قول المجبرة فيما قدمنا ذكره في القدرة ، لأن المنع إذا أوجب عنده على كل وجه أن لا يقع القبيح ، زال اختيار المكلف فيه ، وخرج من أن يكون ممتنعا لأجل ما قيل إنه عصمة ، بل يجب كونه ممتنعا لأنه لم تفعل فيه القدرة والتمكين ، أو لأجل منع حادث فعل فيه ، فكيف يقال فيه هذا القول ؟

وبعد فإننا نتكلم في هذا الباب بعد صحة التكليف ، وقد بينا أن من شرائط صحته تقدم التمكين ، فلا يعد ذلك في الألطاف ، وإنما الذي يدخل فيها ما يقتضى إثارة بعض ما يمكن منه على بعض . فلذلك قلنا إنها الدواعي على الوجوه التي تقدم ذكرها .

وَأَعْلَمُ أَنَّ الَّذِي تَقُولُهُ فِي هَذَا الْبَابِ مِمَّا يَشْهَدُ بِصِحَّتِهِ الْعَقْلُ ، وَيَقْتَضِيهِ الْقَوْلُ بِالْعَدْلِ ، وَذَلِكَ أَنَّهُ تَعَالَى إِذَا جَعَلَ الْمَكْلُوفَ عَلَى الْأَوْصَافِ الَّتِي مَعَهَا لَا يَبْدُ مِنْ أَنْ يَكْفَاهُ ، وَجَعَلَهُ مِمَّنْ سَبَقَ الْإِقْدَامُ عَلَيْهِ وَالْإِمْتِنَاعُ مِنْهُ ، وَأَرَادَ مِنْهُ مَا كَفَّهَ لِكَيْ يَعْزِضَهُ لِلنَّفْعَةِ ، فَلَا يَبْدُ — إِذَا كَانَ هَذَا قَصْدَهُ — مِنْ أَنْ يَفْعَلَ مَا بِهِ يَتِمُّ الْأَمْرُ الَّذِي قَصْدُهُ . وَقَدْ عَلِمْنَا أَنَّ ذَلِكَ لَا يَتِمُّ إِلَّا بِسَائِرِ وَجُوهِ التَّمَكِينِ ، فَلَا يَبْدُ مِنْ أَنْ تَمَكِينُهُ بِهَا أَجْمَعُ ، وَإِلَّا كَانَ ذَلِكَ نَاقِضًا لِلتَّكْلِيفِ وَمُؤْتَرًا فِي حِكْمَةِ الْمَكْلُوفِ . وَكَذَلِكَ إِذَا عَلِمْنَا أَنَّ التَّمَكِينِ مَعَ الْمَعْرِفَةِ بِالْأَفْعَالِ وَالتَّمَكُّنِ مِنْ إِيجَادِهَا ، فَقَدْ تَقَدَّمَ عَلَى الْوَاجِبِ ، وَقَدْ يَدُلُّ عَلَيْهِ ، وَكُلُّ ذَلِكَ صَحِيحٌ فِيهِ . وَمَتَى خَلَقَ لَهُ ، وَلَهُ اخْتِيَارُ الْإِقْدَامِ دُونَ الْعَدُولِ ، فَقَدْ صَارَ ذَلِكَ يَتَضَمَّنُهُ التَّكْلِيفُ مِنْ جِهَةِ الْحِكْمَةِ ، وَلَكِنْ لَا يَنْتَقِضُ الْغَرَضُ فِيهِ بِمَنْزِلَةِ نَفْسِ التَّمَكِينِ . أَلَا تَرَى أَنَّ أَحَدَنَا إِذَا أَحَبَّ مِنْ وَلَدِهِ التَّعْلِيمَ ، فَكُنْهُ بِوَجُوهِ التَّمَكِينِ مِنْ ذَلِكَ بِإِيجَادِ مُؤَدِّبٍ وَمَعْلَمٍ

(١) أى في قوله : إن هذا القول باطل .

< وغير > ذلك ، أنه متى قوى في ظنه أنه متى رفق به يختار ما أراد منه ، ومتى ترك ذلك مع سهولته عليه لا يختار ذلك ، بل يختار الفساد ، إن تركه الرفق به في أنه ناقض للغرض مؤثر في الحكمة ، بمنزلة تركه أن يمكن . فقد صارت الدواعي الزائدة على التمكين المؤثر في الإيثار والاختيار بمنزلة التمكين . وإنما تكلم من خالفنا في اللطف في هذا الأمر الزائد دون ما يتقدمه ، ولذلك لا يصح منا أن نلطف للعاجز ولا لمن لا رجل له في المشي ، وصح منا اللطف لمن يتمكن من الأمر الذي يلطف فيه ، وهذا بين في أن مكاملة المحبرة في اللطف لا وجه له .

فصل

في وصف معنى اللطف بأنه إزاحة لعللة المكلف

أعلم أن شيوخنا، رحمهم الله، يستعملون ذلك كثيرا في الألفاظ على حد استعمالهم له في التمكن، والوجه في ذلك أن المكلف لما احتاج مع التكليف إلى القيام بما كلف ليفوز بما عرض له، وإلى التحرز من ترك ما كلف ليتخلص ويسلم من العقاب، واشتدت حاجته إلى ذلك، وعلم أن وصوله إلى هذين الغرضين لا يتم مع شدة الحاجة إلا بأنواع التمكن، قيل في المكلف: إنه لا بد من أن يزج عنه فيها لكي يمكنه الوصول إلى هذا الغرض، وكذلك إذا كان لا يختار ما يكلف من الواجب والامتناع من التبيح، ولا تقوى دواعيه إليه إلا عند أمر يفعله تعالى أو بتنبيه له، فالواجب أن يقال: إنه تعالى يزج عنه فيه؛ لأن إزاحة العلة إنما تستعمل في الوجه الأول للحاجة إلى ذلك، والحاجة إلى الألفاظ على ما ينشأ كالحاجة إلى التمكن، فالواجب أن يقال ذلك فيها، وبطل بذلك قول من يقول: إن ذلك مجاز في الألفاظ حقيقة في التمكن، لأنه لما لم يكن بينهما فرق في حالة المكلف إليهما^(١) في الوصول إلى الغرض المقصود بالتكليف، وجب أن لا يكون بينهما فرق إجراء هذا القول عليهما. وعلى هذه الطريقة تستعمل هذه اللفظة في وجوه المعونة، وتستعمل في الهداية والدلالة، سواء اعتقد فيها أن الفعل لا يتم إلا بهما، أو قد يتم دونهما.

(١) في الأصل: «يجب».

فصل

في معنى وصف اللطف بأنه صلاح ، ومصالحة ،
وأستصلاح ، وأصلح ، وما يتصل بذلك

أعلم أن وصفه بأنه صلاح بعيد أن يقع ؛ لأن الصلاح هو النفع ، و [هو]
إما أن يكون لذة وسرورا أو يؤدي إلى ذلك ، لأن الضرر المؤذي إلى ما ذكرناه
لا يعد إلا نفعاً^(١) . فلما كان اللطف ينفع من جهة الدين ، من حيث يختار
عنده ما يستحق به الثواب ، قيل فيه : إنه صلاح . وعلى هذا الوجه يوصف
بأنه مصالحة .

وقد يطلق ويراد به ما قدمناه . وقد يفيد فيقال : هو صلاح ل الدين ومصالحة
فيه ، ويراد به أن الوجه الذي عليه يقع هو في الدين لا في الدنيا ؛ ليتبين اختصاصه
بذلك . ولهذا الجملة لا يقال ذلك فيمن ليس بمكلف ، ولا في الكلف فيما يعود
النفع عليه في الدنيا .

فأما وصفه بأنه أستصلاح ، فإنه يفيد أن غيره قصد بفعله صلاحه ؛ لأن كل
ما هذا حاله يوصف بذلك ، وما خرج عنه لا يوصف به . وعلى هذا الوجه نصف
القديم تعالى بأنه قد أستصلح المكلف بالألطف وغيرها . وإنما جاز إطلاق
ذلك لأنه يفيد فعل الصلاح به ، ولا يفيد أن المكلف قد صلح بذلك . ولهذا
لا نصفه تعالى بأنه يصلح الكافر والفاسق ، ونصفه تعالى بأنه آمنلحهما ؛ لأن
الأقول يفيد ثبوت الصلاح منهما وفيهما ، والثاني لا يفيد ذلك . ولذلك قد

(١) يشير إلى أن الضرر قد يؤدي إلى لذة ، وفي هذه الحالة يعد نفعاً .

نقول في المكلف : إنه مستصلح ، ولا نقول : إنه مصلح ، إلا إذا < اعتبر > فيه اسم الصلاح . وكل ما ذكرناه هو الذي نفيده بإطلاقه . فأما إذا قيد المتكلم ذلك ، فغير بعيد أن يقال : إنه تعالى قد أصلح الكافر بأن لطف له وأعانته ، وإن لم يصلح . فأما على حد الإطلاق فذلك لا يجوز . والعلة في ذلك أن اللطف لا يتم وجه الصلاح فيه بانفراده حتى يقترن به اختيار المكلف الفعل عنده . ولا يتم بذلك أيضا وجه الصلاح إلا بأن يخلص ثواب فعله من العقاب المحيط وغيره . فلما لم يتم الوجه الذي عليه يكون صلاحا به دون أن يحصل من المكلف ما ذكرناه من الأفعال ، وقد يحصل من الله ولا يحصل منه ما ذكرناه أو بعضه ، جاز أن يقال : إنه تعالى أصلحه مقيدا واستصلحه مطلقا ، وإن لم يصلح هو في الحقيقة . وليس كذلك الحال في الصلاح الراجع إلى استقامة ما قيل إنه صلح به ، لأن الفائدة هناك واحدة . فلذلك لا يجوز أن يقال في النجار « أصلح الباب » ، ولم يصلح هو في الحقيقة ، ولا يقال في الطبيب « إنه أصلح العين الرميدة » ، وهي لم تصلح . فعلى هذه الطريقة تختلف الحال بين صلاح الدين والدنيا فيما يستعمل من هذه الأسماء . فأما وصف اللطف بأنه أصلح فلا يستعمل إلا مقيدا ، بأن يقال : إنه أصلح الأشياء للمكلف في باب الدين ، أو الأصلح له فيما كلف ، إلى ما شا كل ذلك . فإن قال : وكيف يجوز أن يستعمل ذلك ، ومن قولكم : إن اللطف لا يجوز أن يقع فيه تزايد وتفاضل ؛ لأنه الذي يختار عنده الواجب — ولا شيء مما يختار عنده ذلك الواجب إلا وهو > < (٢) ، وغير فاضل عليه في هذا الوجه ، فلا يجوز أن تفيدوا بذلك الزيادة على الأصلح في باب الدنيا ؛ لأنكم بالتقييد الذي أوردتموه قد أنجزتم مصالح الدنيا من جملته .

(٣) أي غير زائد .

(٢) معلوم .

(١) في الأصل فإن .

قيل له إنا متى قلنا : إنه يجب عليه تعالى أن يفعل ^(١١) < يعرض بذلك > ^(١٢) < في الوجه الذي يكون صلاحه عليه ، لبطل بذلك قول من يقول : إنه تعالى قد يقتصر بالمكلف على أصلح فوقه ما هو أصلح منه ، أو يجوز أن يفعل ما في المعلوم أصلح منه . فهذا هو الغرض ، ومتى فهم الغرض بالمقالة لم يبق من بعد إلا المنازعة في العبارة ؛ فلما أن يقال فيها : إنها اصطلاحية أو مستعملة على وجه المجاز .

وقد قال أبو هاشم ، رحمه الله ، قد يراد بذلك أنه أصلح للعبد من مصالح الدنيا ومنافعها ؛ نحو أن يعلم من حال المكلف أنه متى أعطى دينارا يؤمن ، ومتى أعطى الصدقة والسلامة يعظم نفعه بهما عاجلا حتى يكونا أثر عنده من الأمور العظيمة ، لكن يؤمن عندهما : فيقال في الدينار إنه أصلح من الصحة والسلامة . ومتى قيل : إنه أصلح في باب الدين فلانما يراد به أنه في باب الدين هو أصلح من سائر ما ذكرناه في باب الدنيا . فيكون ما أوردناه كالمقدر في الكلام وإن كان محذوفا .

وقد يجوز ، متى خصصت الأصح في شيء دون شيء ، أن يكون أحد اللطيفين أصح من لطف آخر إذا كان أحدهما لظفا في الواجبات ، والآخر في النفل ؛ أو أحدهما لظفا فيما تركه كبير ، والآخر لظف فيما تركه صغير ؛ أو يكون أحدهما في طاعات كثيرة ، والآخر في طاعة واحدة ؛ أو أحدهما لظف على وجه تخار عنده لا عمالة الواجبات ، والآخر يقوى الدواعي ، والمعلوم أنه لا يختاره المكلف .

فأما إطلاق ذلك في لطيفين في طاعة واحدة أو طاعات مخصوصة ، فممتنع ؛ لأنه لا مزية لأحدهما على الآخر البتة في الوجوه التي ذكرناها .

(١) مطبوس . (٢) مطبوس . (٣) في الأصل : « إحداهما » .

(٤) الأفضل تخار الواجبات عنه لا عمالة .

فصل

أ في وصف اللطف في القبيح بأنه مفسدة،

واستفساد، وما يتصل بذلك

اعلم أن ما يختار عنده القبيح أو الامتناع من الواجب؛ قد بينا أنه على وجه التقييد بوصف بأنه لطف في القبيح، من حيث يختار عنده ذلك ولأجله، أو يكون المكلف إلى اختيار ذلك أقرب. وما هذا حاله لا يجوز من الله تعالى أن يفعله بالمكلف، لأنه قبيح. وقد دل الدليل على أنه تعالى ميزه عن ذلك. وصنيتين من ^(١) بمد الدلالة على قبحه وعلى وجوب اللطف. وإنما الغرض في هذا الموضع بيان معاني العبارات لتكون توطئة للناظر في الكتاب، فيفهم عندها الأغراض. وما هذا حاله بوصف بأنه مفسدة من حيث كانت مضرة في باب الدين؛ وبوصف بأنه فساد لهذا الوجه. ولا يستعمل ذلك فيه إلا إذا كان قبيحا، لأن هذه اللفظة من حيث اللغة تفيد ذلك؛ فلا يكاد يقال في الضرر إذا حسن إنه فساد ومفسدة، لأنه لو استعمل ذلك فيه على الحقيقة لوجب في فاعله أن بوصف بأنه مفسد ومن المفسدين، ولوجب أن يستعمل فيه تعالى إذا فعل فيه الذم والعقاب، وفيما إذا وضعنا الذم في موضعه، أو تناولنا الوديمة والدين من المستحق عليه ذلك. ويفارق ذلك في بابه لقوله إصلاح ومصالحة؛ لأنهما يستعملان في النفع، كان حسنا أم قبيحا؛ وليس كذلك الحال في الفساد. فأما وصف ذلك لو وقع منه تعالى بأنه استفساد، فبين. والفائدة فيه أنه يختار عنده القبيح المؤدى إلى العقاب

(١) بين ذلك في فصل « في ذكر ما عدلنا ريس هو منه » والفصول التي تليه .

والضرر؛ حتى لا شيء يختار عنده ذلك أبلغ منه . فلو فعل ما هذا حاله لوجب وصفه بأنه آستفساد، كما يوصف ما يفعله أحدنا ولده مما يصرفه ^(١) > < و ليس ذلك أبلغ منه بأنه استفساد، مما يصف ضده بأنه استصلاح . فكذلك يجب وصف ما هذا حاله بأنه استفساد ^(٢) .

فأما الدعاء إلى الفساد فالأمر به والتبرين به ، فقد يسمى استفسادا وقد لا يسمى بذلك . فمضى كان المعلوم منه أنه لا يؤثر في صرف من فعل ذلك به عن طريقة الصلاح ، لا يوصف بأنه استفساد؛ ومتى لم ذلك من حاله ، ووصف بهذه اللفظة ، والحال فيه كالحال فيما قدمناه .

وكل من قال في الاستفساد إنه الدعاء إلى الفساد بالقول فقد أخطأ من الوجه الذي بيناه ؛ لأننا لو سلمنا أنه استفساد لم يمنع ذلك من كون ما ذكرناه أيضا استفسادا ، لمشاركتهما في الوجه الذي بيناه . وعلى هذا الوجه يبعد أن يقال في دعاء ^(٣) إبليس للأنبياء ، والمؤمنين في الفساد بأنه استفساد ، لما لم يكن له تأثير ألبتة ، حتى إن وجوده كعدمه .

ويبعد أن تطلق هذه اللفظة في فقد التمكين من الطاعة أو في المنع منها أو في الإلجاء إلى خلافها ، وإن كان جميع ذلك قد يوصف بأنه فساد ؛ لأن هذه الوجود في هذا الباب بمنزلة وجوه التمكين في باب اللطف .

وقد يجوز أن يقال فيما يختاره الممكن من القيايح الشرعية إنها مقسدة ، وإنه اختار ما هو لطف في فساده ، ولا يوصف تعالى بأنه مستفسد . وذلك لأنه تعالى قد منع منه بأشد منع يمكن ، مع بيان التكليف ، فلا يجوز أن يضاف ذلك

(١) مطبوع . (٢) في الأصل : « صرفه » . (٣) أو دعوته .

إليه على وجه . وتفارق إضافتنا اللطف الذي هو كالصلاة وغيرها إليه ؛ لأنه
جل شأنه من حيث أعان عليها ورغب وسهل جاز أن تضاف إليه ، فيقال إنها منه
وإنه ^١ < فعل الأصلح > التكليف بها .

فإن قال : < أفتقولون في العبد : إنه > استفسد نفسه بأن فعل < الأمور >
التي هي الطاف في غيرها من القبائح العقلية ؟ .

قيل له : إن هذه المسألة لا تصح على طريقة أبي علي ، رحمه الله ، لأنه يمنع
في هذه القبائح أن تكون مفسدة ، ويقول : إنما قبحت لأن تركها مصلحة
على ما نيينه بعد .

وإنما تصح هذه المسألة على طريقة أبي هاشم ، رحمه الله ، لأنه يقول في شرب
الخمر والربا وغيرهما من القبائح الشرعية إنها مفسدة ، فلا يمتنع أن نصف فاعلها
بذلك ، وإن كان يقل استعماله من حيث كان الأغلب في هذه التسمية أنها تفيد
الفساد إذا كان الفاعل قاصدا إليه ، وبعيد من مرتكب هذه الجائر أن يقصد
بفعلها فساد نفسه ، لذلك لا تستعمل هذه اللفظة فيه .

فصل

في ان اللطف قد يصح في النوافل كصحته
في الواجبات ، وما يتصل بذلك

أعلم أن الذي بيناه من معنى اللطف وحقيقته بين صحة دخوله في الأمرين ؛
وذلك لأنه كما لا يمتنع أن يعلم من حال المكلف ، عند أمر حادث ، أن يختار الواجب
من رد الوديعة وقضاء الدين ، ولولاه كان لا يختارهما ، فكذلك لا يمتنع أن يعلم من
حاله عند بعض الحوادث^(١) أنه يختار الإحسان إلى الناس والتفضل عليهم بالإنعام
على وجه لولاه كان لا يختار . فلا فرق بين من منع من دخول ذلك في النوافل ،
أو منع من صحته في الواجبات . ولا فرق بين من قال ذلك وبين من قال : إن سائر
الدوامي أو بعضها^(٢) إنما يصح في الواجب دون النافلة . فإذا بطل ذلك بما نجده
من أحوالنا ، ^١ < ظهر > لك < القول > فيما ذكرناه . ولا فرق أيضا بين من
قال ذلك وبين من يقول : إن اللطف إنما يقع في < بعض > الواجبات دون بعض .
وهذه مما يبين أن الحال في ذلك موقوف على الدليل . فثبت بالدليل ذلك فيه
قِطْع به ، وما عداه يتوقف فيه . وإنما يكشف عن ذلك في التفصيل السمع ،
لأن العقل إنما يدل على الجملة فيسه دون التفصيل . وسنبين من بعد أن هذا
اللطف في باب الوجوب على الله تعالى بمنزلة الألطاف في الواجبات ، ونبين الفرق
بين ما يكون من فعله تعالى ومفارقته لما يكون من فعلنا في ذلك .

(١) هذه الحوادث هي الألطاف .

(٢) في الأصل : « بعضه » .

فصل

في أنواع اللطف وما يتفق فيه^(١) ويختلف، وما يكون من فعله تعالى ،
ومفارقته لما يكون من فعل غيره

أعلم أن اللطف ينقسم إلى وجوه ثلاثة : أحدها ما يكون من فعله تعالى ،
والثاني ما يكون من فعل المكلف الذي اللطف له . والثالث ما يكون من غير فعل
الله تعالى وغير فعل المكلف . فأما الذي يكون من فعله سبحانه : فإن كان مفعولا
مع تكليف الفعل الذي هو لطف فيه ، فإنه لا يكون واجبا ولا يوصف بذلك .
وما يفعله تعالى بعد حال تكليف الفعل الذي هو لطف فيه ، فإنه واجب فعله عليه
تعالى . وكذلك القول في التمكين ووجوبه ، فاعتبرهما اعتبارا واحدا .

وما يضام^(٢) التكليف إذا كان مما يصح أن يتأخر، فلو تأخر لدخل في أن يكون
واجبا ، وما يتأخر لو فعل مع التكليف ، فخرج عن أن يكون واجبا . ومن حقه أن
يكون معلوما لمن هو لطف له قبل إيجاده الفعل الذي هو لطف له ، أو أن يكون
ممكنا أن يعلمه ، وإنما يوثق في أن لا يعلمه من سوء اختياره . وقد حكى
أبو هاشم عن أبي علي رحمهما الله^(٣) أنه كان لا يمنع من أن اللطف >

< ما هذا حاله ، ويستدل على ذلك المنع الوارد بأن الله تعالى هو الذي
يلطف لعباده دون غيره ، وبأن الرغبة في اللطف إليه سبحانه تقع دون غيره ،
فأبطل ذلك رحمه الله بأن العبد إذا جاز أن ينفع غيره في باب الدنيا وفي باب الدين
من جهة الأمر ، فهلا جاز أن يفعل ما يكون لطفًا لغيره ؟

(١) في الأصل : « هـ » . (٢) أي مجتمع به . (٣) مطبوس .

ومما يبين ذلك أن العبد قد يجوز أن يمكن غيره من فعل ما كلف بالآلات^(١)،
ويحصل ذلك محل التحكين الواقع من فعله . فكذلك القول في الألفاظ . وكما
لا تبطل الرغبة إلى الله تعالى في التماس التحكين والمعونة، فكذلك القول في اللطف .
ويبين ذلك أنهما قد جاوزا في فعل العبد أن يكون مفسدة لغيره ، فما الذي يمنع
أن يكون مصلحة لغيره ؟ فإذا جاز في العبد أن يبعث غيره بالقول على فعل ما كلف ،
فما الذي يمنع أن يبعثه على ذلك بالفعل فيكون لطفًا ؟ لكنا قد بينا من قبل أنه
لا يطابق القول في العبد أنه يلفظ للكف ، وأن إطلاق ذلك . توجه إلى القديم
تعالى . وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله معتذرا في هذه المقالة التي حكاها
عن أبي علي رحمه الله : إنا ذكر ذلك على طريق < البور > لا على سهيل
الاعتقاد لما رأى فساده واضحا .

فأما أن يكون لطفًا من جهة الظن فيجب أن يكون اللطف فيه نفس الظن
لا الشيء بعينه . ولذلك يجوز أن يكون المظنون على خلاف ما ظنه ولا يؤثر في ذلك
كونه لطفًا . وهذا الباب مما لا مدخل له فيما يفعله تعالى . ومن حقه أن يكون
بينه وبين الفعل الذي هو لطف فيه تعلق ومناسبة ، حتى يكون إن يكون لطفًا فيه
أولى منه أن يكون لطفًا في غيره ؛ لأنه لولا التعلق الذي بينهما لم يكن يصح هذا
< ^(٢) فكما لا يجب في > ^(٣) < >
أن يكون كذلك إلى فعل > ^(٤) من دون غير الأدلة ، بعينه من الحكم
ما ليس له بغيره فكذلك القول فيما ذكرناه يبين ذلك أن تعلقه به يؤثر فيه حتى يصير
جهة في وجوده ، وربما يصير جهة في حسنه . فلولا أن بينهما اختصاصًا لم يكن

(١) المراد أن يمكن غيره بالآلات . (٢) في الأصل البور ومن معاني البور الاختبار .

(٣) مطروس في المواضع الثلاثة . (٤) في الأصل اختصاص .

ليصح ذلك فيه . ولهذا الجملة قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : يجب فيه أن يكون مدركا أو في حكم المدرك ؛ لأنه رأى أن الواجبات على المكلف من حقها عند الحدوث أن تكون مدركة تميزها بالإدراك من غيرها ، أو تكون بهذه المنزلة في أن الإنسان يجد ما ناله بفعلها من المشقة^(١) ، فيميزها لذلك وبغيره من الوجوه من غيرها . فحكم أن اللطف يجب أن يكون هذا حاله لتصح بينهما المناسبة على هذا الحد . ولهذا الجملة قال في النوافل الشرعية إنها أطفاف في أمثالها من الواجبات ، ومنع من إثبات نفل لا نظيره في الواجبات في جملة أو في تفاصيله . ومن حق هذا اللطف أن لا يكون إلا حسنا على ما تقدم القول فيه ؛ لأنه إذا كان لا بد من أن يفعله تعالى فيجب أن تنفى عنه صفة القبح التي لا تثبت في أفعاله تعالى . ومن حقه أن يكون واجبا ، إذا تأخر عن حال التكليف من حيث إن التكليف السابق يجري مجرى وجوبه على ما بينه من بعد . فأما قيام غيره مقامه ، أو دخول البديل فيه ، فستذكره من بعد . ومن حقه أن يقدم حال الفعل بوقت واحد ، يتضح كونه داعيا إليه . فأما تقدمه بأوقات كثيرة ، فقد آخلف فيه الشيخان رحمهما الله ؛ وستذكره في فصل مفرد . ومن حقه أن يكون متميزا من وجوه التمكن ، فلا يكون له مدخل في التمكن به مما هو لطف فيه ، وإنما يكون له حظ الدواعي إلى إثارة على غيره . ولذلك منع أبو هاشم ، رحمه الله ، في زيادة الشهوة وتغليظ المحبة بها أن تكون مفسدة ، لأن لها عنده حظا في وجه^١ من وجوه التمكن ؛ ولم يكن لها

> ذلك عند أبي علي ، فكان عذره ، ومنع منها . <

ومن حقه أن لا يكون مضمنا أو مستقبلا لحال الفعل ؛ بل يجب أن يكون حاصلا أو في حكم الحاصل قبل حال وجوده . ولذلك منع أبو هاشم رحمه الله تعالى

(١) أى يحصل منها على شيء بعد أن تعب في أدائها .

التكليف المستقبل ممن يعلم أنه يؤمن أن يكون لطفاً في التكليف الحاضر ؛ كما منع أن يكون التكليف الماضي لطفاً للمستقبل ، وجعل كل ذلك داخلاً في التمكن والتكليف يبدأ دون الألفاظ ، وإن كان أبو علي ، رحمه الله ، قد خالف في بعض ذلك على ما يراه في تكليف من يعلم أنه يكفر .

وأما ما يكون لطفاً من فعل غيره سبحانه وغير المكلف ، فمن حقه أن يكون المعلوم من ماله أنه يقع ويحدث على الوجه الذي هو لطف ، وفي الوقت الذي هو لطف ، فيحسن لأجل ذلك أن يكلف تعالى الفعل الذي هو لطف فيه . ومتى لم يكن هذا حاله صح التكليف . هذا إذا لم يكن له بدل من فعله تعالى يستد مسدّه ، فلا يمتنع أن يكلف تعالى ويلطف بفعله ، وتكون الشروط فيه ما قدمناه . ونحن نذكره ، من بعد ، الكلام فيما يجوز البديل فيه وفيما لا يجوز .

فأما ما يكون من ذلك لطفاً من فعل نفس المكلف ؛ فمن حقه إذا كان لطفاً في واجب أن يكون ، تزلته في الوجوب ؛ وإن كان لطفاً في النفل فهو بمنزلة . ولا خلاف بين الشيخين ، رحمهما الله ، في ذلك . وإنما يختلفان فيما يكون من فعل العبد مفسدته ، على ما بينته من بعد في فصل مفرد .

وأعلم أن اللطف يجب أن يكون مؤثراً مرة في جملة الفعل المتعبد به ، ومرة في كل جزء منه ، ومرة في الأمرين . فإذا كانت العبادة مما الشرط في كونها واقعة على الوجه الذي يجب ويحسن عليه أن تكون > ^(١) < ولا يؤثر إلا فيها ؛ لأن كل جزء منها وجوده كعدمه في أنه لا مدخل له في التعبد ، فيصير في هذا الوجه > ^(١) < متناولة العبادة في أنه لا مدخل للطف فيه / > ^(١) < ولا مدخل له في جملة ، وأن يكون بمنزلة > ^(١) < وسائر العبادات الواقعة >

(١) ما بين الأقواس المعقونة مطبوس .

﴿^(١) وقد يجوز أن يدخل في جملتها وفي آحادها، إما على الجمع أو على
البدل ؛ لأن كل جزء من الصلاة > ^(١) يكون بأدائه فاعلا
للواجب، فهو في هذا الوجه بمنزلة العبادات المتميزة . وإنما يعتبر >
﴿^(١) جزءا وغيره . وذلك يرجع إلى أمر سوى استحقاق الثواب به .
وأعلم أن اللطف إذا كان من فعل > ^(١) العباد أيضا ،
فربما كانت الجملة لطفًا دون كل جزء منه ، وربما كان كل جزء منه لطفًا ،
وربما اجتمع الأمران فيه . وكذلك إذا كان من فعله تعالى . ولا يمتنع في كثير
من الأفعال أن يكون وجه كونه لطفًا يتعلق بتمامه ، فلا يكون لأوله في ذلك حظ ،
ويكون وجه التعبد به الوصول به إلى آخره ، فيفارق ما حل هذا المحل لما جمته
يكون لطفًا على وجه لا يتميز آخره من أوله .

(١) ما بين الأقواس المعقوفة مطبوس .

فصل

فما يجوز دخوله البدل فيه من الألفاظ، وما لا يجوز ذلك فيه

أعلم أن الأمر في ذلك موقوف على الدليل ، لأنه كما لا ينكر في الواجب أن يكون له لطف وأن لا يكون له لطف ؛ فكذلك لا يمتنع في لطفه أن يكون مما يختص فلا يقوم غيره مقامه ، أو مما يقوم غيره مقامه . فمتى فقد هذا الدليل وجب التجوز ، ومتى حصل الدليل فيه على أحد الوجهين قطع به . ولا دليل يدل في أفعاله تعالى على أحد الأمرين ، فيجب أن يجوز فيه أحدهما . ولذلك قلنا : إن ما يفعله تعالى من الأغراض غير ممتنع قيام غيرها مقامها . وعلى هذا الوجه يجوز في بعثة نبي مخصوص أنه كان يقوم غيره مقامه لو بعثه سبحانه >

<^(١) المكلف على ضربين : أحدهما يكون في باب

العبادات ، والآخر خارج عنها . فما خرج عنها فالبدل يجوز فيه على ما قدمناه ؛ وما كان عبادة ، فإن البدل لا يجوز فيه على ما نذكره ؛ وما يكون من فعل نفس المكلف من العبادات ، فإن البدل لا يجوز فيه من فعله تعالى . والدليل على ذلك : أنه لو كان في أفعالنا ما يقوم مقام الصلاة في كونه لطفًا لوجب أن يدل عليه تعالى ، ولما صح أن يلزمنا اعتقاد أنه ليس بواجب كالصلاة . فلما لزمنا أن نعتقد في سائر الأفعال التي لم نتعبد بها أنها على أصل الإباحة ، فذلك يدل على أنه ليس فيها ما يقوم مقام الصلاة في هذا الوجه . وكذلك فلو كان في الكفارات الثلاث رابع يقوم مقامها لوجب فيه من البيان مثل ما يجب في نفس الكفارات ، ولو يجب أن يكون اعتقاد

نفي وجوب الرابع مما يجوز كونه جهلا ، وهذا ظاهر الفساد . وكذلك القول في النوافل ، إنا لا نجوز أن يكون للطفها من النوافل بدل يقوم مقامها ولا يدل عليه ليفصل بينه وبين المباح .

فإن قال : أفنجزون فيما يعبد به تعالى من الألفاظ أن يكون له بدل من فعله^(١) تعالى؟ فإن جازتم ذلك ، فهل تجوزون في الكل أو البعض؟

قيل له : إنا لا نجوز ذلك ، من قبل أنه لو صح إثبات بدل لها من فعله تعالى ، لكان وجوب الصلاة علينا يكون مع تكامل شرائطه على وجه دون وجه . وقد وجب بالدليل اعتقاد وجوبها على كل وجه ، حدث من قبله تعالى ما قيل إنه بدلها أو لم يحدث . فلذلك لم يجز دخول البدل فيها . يبين ذلك أن فروض الكفارات لما قام فعل البعض في الوجه الذي يكون عليه لطفًا ، دل تعالى عليه وبين الفارق بينها وبين واجبات الألفاظ . ولو كان مرض^(٢) خالد يقوم مقام صلاة قريد في كونه لطفًا ، لوجب > < من كونها واجبة عند حدوث هذا المرض ، ولو جب أن يدل عليه لثلا يعتقد في وجوب > < أن يعتقد عليه .

فإن قيل : أفليس قد يؤدي المكلف الصلاة على وجه يقبح منه ويسقط ؟ > وإذن < فقد قام القبيح في اللطف مقام الواجب ، وكذلك القول في سائر العبادات ، كالطهارة ؟

قيل له : إنه غير ممتنع في اللطف أن يكون مشروطا في كونه لطفًا بوقت مخصوص ، فمتى كان نخرج عن كونه لطفًا . وكما لا يمتنع ذلك في مثل ما علمناه من العبادات المعافاة بالأوقات ، فكذلك غير ممتنع أن يكون مشروطا بمكان ،

(١) له أي لما يعبد به تعالى . (٢) غير واضحة في الأصل ، ولكن سياق الكلام فيما بعد يدل على أنها مرض . (٣) مطبوس .

وغير ممتنع أن يكون الوجه في كونه لطفاً أن لا يكون للفعل ^(١١) ، فمتى فعله نخرج من كونه لطفاً . وهذه المعاصي متى فعلها المكلف ، نخرج مثلها من أن يكون لطفاً على الوجه الواجب ، نحو أن يتطهر بماء مغسوب ^(١٢) ، فيخرج التوضي ^(١٣) على الوجه الصحيح في تلك الحال من أن يكون لطفاً . وكذلك القول في سائر العبادات . فأما الصلاة فعلى طريقة من لا يجوزها ، يجب أن نجيب فيها بما ذكرناه في سائر العبادات .

فإن قال : إذا كان سقوط الطهارة بالوضوء بالماء المغسوب كسقوطها بالماء المباح ، فلم قلت : بأن هذا لطف وذلك ليس بلطف مع أن كل واحد منهما كصاحبه في أن صاحبه يسقط به كما يسقط هربصاحبه ، وفي أن الصلاة تجري مع كل واحد منهما على حد واحد ؟

فيل له : لأننا لو لم نقل ما قدمناه لأنفسنا إلى أن يكون مخيراً بين واجب وقبيح ، وذلك مما تناهيه الحكمة ، فإذاً يجب أن يقال في الواجب منهما إنه اللطف ، وفي القبيح منهما إنه مخرج لكون اللطف من أن يكون لطفاً ^(١٤) ؛ فيكون فيه كالشرط في أنه لطف ، ووجوده كالشروط في خروجه عن هذه الصفة .

فإن قيل : قد جوزتم في سائر الألفاظ التي تكون من فعلكم أن لها أبدالاً على هذا الحد من فعله تعالى ، وتكون كالشرط فيها ؛ فكيف جاز لكم القطع على أنه لا بدل لها من فعله تعالى ؟ فإذا جاز في القبيح أن يجري مجرى الشرط فيما وصفتم ، فهلا جاز في الحسن من فعله تعالى مثل هذه الطريقة ؟

- (١) هنا فراغ في الأصل يكفى لكلمة واحدة .
- (٢) في الأصل بما ومن عادة النسخ إسقاط المنزلات لنهاية . (٣) يقصد التوضؤ .
- (٤) في الأصل التوضي ويقال توضأت لا توضيت فالمنذر التوضؤ لا التوضي .
- (٥) الأفضل مخرج اللطف من أن يكون لطفاً .

قيل له : إن الذي أثبتناه شرطا في الألفاظ من فعلنا لم نقطع بذلك فيه إلا بدلالة ؛ لأن الذي يسقط به الفرض متى وجد من المكلف - ولولاه لكان الفرض ثابتا - لا بد من أن يكون معلوما له ، ليصح أن يعرف عند فقده وجوب الفرض عليه ، وعند وجوده سقوطه عنه . فلو كان بعض الفعل له تعالى يقوم مقام الواجب علينا لوجب أن يدل عليه ، وكنا نعلم سقوط الواجب عند وجوده ، وثبوت وجوبه عند عدمه ؛ وقد ثبت أن الحال بخلافه .

فإن قال : جوزوا في مقدوره تعالى ما يقوم هذا المقام وإن لم يكن عليه دليل ، وقواوا ؛ إن الواجب على المكلف أن يتوقف فيما هذا حاله ، ولا يقدم على اعتقاد ويكون بمنزلة من ورد عليه الخطاب من الرسول ، فيعتقد فيما يتناوله من الأحكام على الجملة ولا يعتقد دوامها ؛ بل يقف في ذلك .

قيل له : إنما يجب التوقف عند فقد الدليل ، فأما عند ثبوته فلا وجه للتوقف . وقد بينا أن الواجب علينا أن نعتقد في العبادات المضيقه^(١) أنها لازمة لنا مع سلامة الأحوال ، وإن وجد كل شيء أو عدم ، فكيف يصح مع وجوب هذا الاعتقاد أن نجوز ما سألت عنه ؟

فإن قال : هلا فتم إن في العبادات المضيقه ما يقوم في كونه لظفا مقامه ، وإن لم يجب أن يدل عليه ؟

قيل له : لو جاز فيما يقوم مقامه أن لا يدل المكلف عليه ، لحاز في العبادة نفسها أن لا يدل عليها لأن صفتها في الوجه الذي يجب لأجله تعريف المكلف واحدة^(٢) ؛ فكيف يجب أن يبين تعالى للمكلف أحدهما دون الآخر ؟

(١) يظهر أنه يريد بها العبادات الصعبة التي تحدث الضيق كالصوم مثلا .

(٢) خبر لأن .

فإن بل : وما تلك الصفة التي لأجلها بيان اللطف ؟

قيل : إذا علم تعالى أن المكلف عند هذا الفعل يؤدي الواجبات العقلية ولولاها لم يؤدّها ، وجب أن يعرف ذلك من حاله من حيث يجب وجوبه . فلو كان في الإنزال ما يقوم مقامه في كونه لطفًا ، لكان إنما يقوم مقامه بأن يعلم من حاله أنه إنزال بدلا من هذا الفعل المخصوص ، دما المكلف إلى أن يؤدي الواجبات العقلية على الوجه الذي يدعو فعله لهذا . وإذا كان إنما يقوم مقامه على هذا الوجه ، فقد ثبت أن حاله في الوجه الذي يجب لأجله عليه ، وفي الوجه الذي يجب عليه يجب على المكلف تعريفه ، كحال الآخر . فلا يجوز أن ينخص بذلك أحدهما عن الآخر . وعلى هذه الطريقة خير تعالى بين الأفعال في كبر العبادات كما تساوت في الوجه الذي ذكرناه . فلو كان غيرها يجري هذا المجرى ، لوجب أن يقع التفرقة فيها على الحد الذي وقع في هذه العبادات ، فوجب بعضها على وجه التضييق .

فإن قال : فيجب على هذا الموضوع القول بأن كل لطف من العبد لا يكون إلا واجبا ، وليس هذا من قولكم ؛ لأن في الألفاظ ما يكون تفرقا ، كالتواضع الشرعية .

قيل : إن الطاعة إذا علم من حالها أنها^(١) يختار عندها المكلف بعض الواجبات العقلية أو الشرعية - ولولاها كان لا يختار - فلا بد من القول بوجودها ، نالما إذا كانت لا تؤثر هذا التأثير - لكنها تسهل فعل الفرض وتزيد في دواعيه من غير أن يعلم ذلك من حاله ، وجب أن تكون نافذة ؛ فيجب موقعها في كونها لفظا يختلف التعبد بها .

(١) في أمثلة ، والمراد بالطاعة فعل الطاعة ، أي العمل الذي يطبع العبد فيه .

فإن قال : فيجب أن تقطعوا فيما يكون لطفاً من فعل العبد، أنه لا يكون إلا واجبا أو ندبا .

قيل له : كذلك نقول ، لأنه لا يجوز أن يعلم^(١) أن بعض أفعاله لطف في بعض ، إلا على أحد الوجهين الذين ذكرناهما < ليكون > إما واجبا وإما ندبا .
فإن قال : أفتبين من قولكم إن ذبح البهائم من المباح ؟ وتقولون إنه لطف ، وأنه لولا كونه لطفاً لما حسن منه تعالى إباحته ، وتعملون وجه حسن إباحته كونه لطفاً ، كما تعملون وجه وجوب الصلاة كونها لطفاً .

قيل له : كذلك نقول ، ولا ينقض ذلك ما قدمناه ؛ لأن الذي عقدنا الباب عليه أن كل فعل يقع من المكلف ويكون لطفاً في أفعاله ، فلا بد من أن يكون واجبا وإما ندبا .

فأما إذا كان ما يفعله لطفاً في فعل غيره ، فغير ممنوع أن يكون مباحاً ؛ لأنه لا يجب على زيد أن يفعل ما هو مصلحة لعمرو ، وإن وجب عليه أن يفعل ما هو مصلحة له . لأن الذي يكون لطفاً له من فعله إذا كان عنده يختار الواجب ، فقد صار متضمناً لأمرين : أحدهما اجتناب منفعة ، والآخر دفع مضرة من يسلم عنده من العقوبة ، فيلزمه الإقدام على ذلك الفعل ، كما يلزمه دفع المضار عن نفسه . وكذلك ما يكون لطفاً على الوجه الآخر . وإنما يكون ندباً لأنه يلتمس به مصالح نفسه . ويحسن من الإنسان أن يجتلب المنافع بفعل يفعله ، ويحصل له لأجل هذه الصفة حكم زائد على حسنه . ولبس كذلك ما يكون من فعله لطفاً لغيره ؛ لأنه لا يجب عليه دفع المضار عن غيره ، ولا يتدب إلى اجتناب المنافع لغيره ما لم يحصل له بها

(١) في الأصل : « لطفاً » .

سرور ، كما يحصل للوالد بالنفع الواصل إلى ولده . فذلك لم يمتنع في اللطف
الواقع منه أن يكون مباحا متى كان لطفًا لغيره .

فإن قال : أفليس إذا كان مباحا فله أن لا يفعله فلا يقع اللطف الذي يجب
حصوله ؟

قيل له : إذا كان تعالى يعلم أنه لا يختاره ، لم يكنه مثل ذلك الفعل لعدله ؛
وإنما يكلفه ، متى علم أنه يختار ذلك . وقد يجوز ، إن لم يختار ، أن يفعل تعالى
ما يقوم مقامه في كونه لطفًا ؛ لأنه لا دليل فيما حل هذا المحل على أنه لا يدل له
في كونه لطفًا ، كما دلت الدلالة على ذلك في العبادات .

فإن قيل : أليس اللطف إذا كان من فعله تعالى وجب كوجوبه إذا كان من
فعل المكلف ؟ وهل وجب أيضا متى كان من فعل غير الله وغير المكلف ؟

قيل له : إن المكلف يلزمه للتكليف السابق أن يلطف للمكلف ، كما يلزمه أن
يقدره ويمكنه . وكذلك المكلف يلزمه أن يجتنب منافع نفسه ، إذا اقترن بها دفع
المضرة على ما قدمناه . فلذلك وجب اللطف على المكلف والمكلف . فأما غير الله
سبحانه فلا وجه يوجب عليه أن يلطف لغيره . بخلاف بعض أفعاله أن يكون
أطفًا ، وإن كانت مباحا . ألا ترى أن الواحد منا إذا أمر ولده بالتعلم يلزمه أن
يرفق به إذا قدّر في ذلك أنه يتعلم عنده . ويلزم الوالد — إذا كان عاقلا —
التوصل إلى ذلك إذا كان له فيه نفع ودفع مضرة ؟ وغير الوالد لا يلزمه أن يفعل
بهذا الولد ما يقدر أنه أصاح له في باب التعلم ، وهذا ظاهر من باب الشاهد .

فإن قيل : إذا جاز في فعل الغير أن يكون لطفًا ، وإن كان مباحا ، بخوضوا
في فعله أن يكون لطفًا ، وإن كان قبيحا لمثل ما ذكرتموه من العلة .

قيل له : إن كون الفعل داعيا إلى فعل سواه لا يقتضى فيه أنه حسن . ولذلك نعلم أن الفعل قد يدعو إلى القبيح فيكون مفسدة ، كما يدعو إلى الواجب فيكون لطفًا فيه . وهذا معلوم عند الاختيار . ولا فرق بين أن يقال فيما يدعو إلى غيره إنه يجب أن يكون حسنا ، وبين ما يدعو غيره إليه . فإذا جاز فيما يدعو غيره إليه أن ينقسم إلى قبيح وحسن ، فكذلك فيما يدعو إلى غيره . فإذا صححت هذه الجملة ، وكان الوجه الذى من أجله نفينا < ما يفعله تعالى > من الألفاظ أن يكون قبيحا ، والوجه الذى لأجله أوجبنا فى اللطف إذا كان من فعل غير المكلف أن يكون واجبا أو ندبا غير ثابت فى فعل الغير ، فالذى يمنع أن يكون فى أفعاله ما يصح و يعلم من حال غيره أنه يختار عنده الواجب ، فيكون ذلك فى الصحة بمنزلة (١) أن يكون مباحا ، لكلا نطلق على ما هذا حاله أنه لطف لما فيه من الإيهام وتقييد القول فيه تقييدا .

فإن قال : فيجب فى فعل الغير أن لا يكون لطفًا للمكلف وهو واجب ، لأنكم بينتم بما تقدم من الكلام مفارقة فعله لفعل المكلف والمكلف .

قيل له : إنما حكمنا بأنه مفارق للمكلف والمكلف فى أنه لا يجب فيما هو لطف من فعله أن يكون واجبا ، فيجب أن يكون مباحا ، ولا يمنع ذلك من أن يكون فيه ما يكون واجبا وندبا ، فكان فعل الغير على تصاريه أحواله قد يجوز أن يكون لطفًا ، فلا دليل يوجب أنه لا يكون لطفًا إلا إذا وقع على وجه مخصوص . وليس كذلك من فعل المكلف ، لأنه لا يكون لطفًا إلا على وجهين : أحدهما بأن يكون واجبا ، والآخر بأن يكون ندبا ، فأما فعل المكلف فلا يكون لطفًا إلا على وجه واحد ، وهو أن يكون واجبا ، فاعتبره الجميع على هذا الوجه .

(١) فى الأصل : « أن يخاره » .

هذا إذ كان ذلك اللطف يفعله وقد تقدم التكليف . فأما إذا كان معه فقد قدمنا القول فيه .

فإن قال : فيجب أن يجوز في فعل العبد ، ولما كلف ، أن يكون لطفاً في تكليف مستقبل ، ويكون ذلك الفعل مباحاً أو قبيحاً ، ويجرى في بابه مجرى فعل الغير . قيل له : إنما يتم هذا السؤال على مذهب من يقول في اللطف : إنه يتقدم حال الطاعة بأوقات كثيرة . والجواب أنه لا دليل يوجب فيما هذا حاله أن يكون على صفة ^(١) > صفة ، فيجب أن يجري مجرى فعل الغير فيما قدمناه من الوجوه .

فإن قال : فهو بين في بعض ما يفعله تعالى مثل التكليف من الألفاظ أن يكون في حكم المباح .

قيل له : لا يصح ذلك ؛ لأنه إذا فعله تعالى لنفع المكلف ، فقد حصل له صفة زائدة على المباح ؛ فلا بد من أن يكون تفضيلاً له حكم الندب ؟ أو يكون واجباً من فعله إذا تأخر عن حال التكليف .

فإن قال : خبرونا عما يفعله سبحانه من اللطف إذا كان من باب الآلام . أنجوزون في بدله أن يكون من باب الملاذ ، أم لا تجوزون ذلك ؟ فإن جؤزتموه ، فكيف يحسن أن يؤلم مع جواز الغناء عنه في التكليف ؟ وإن منعم منه فقد حكتم في فعلين ، حالهما في أنهما يدعوان المكلف إلى الواجب على سواء ، أن أحدهما لطف دون الآخر ويحسن دونه .

قيل له : إن الصحيح عندنا أنه يجوز أن يفعل تعالى الملاذ بدلاً من الآلام إذا كانت الحال ما سألت عنه للعلة التي ذكرتها في سياق كلامك ، لأن الغرض من

المكثف أن يلطف للكثف ، فإذا علم أنه إن رزقه مالا فعل الواجب على الحد
الذى يفعله إذا أمرضه ، فلا فرق في الوجه الذى يجب هذا اللطف عليه ويحسن
بين الأمرين ^(١) .

فإن قال : إنه تعالى متى فعل الآلام صار كالعابث بفعلها ، من حيث يقع الغنى
عنها بالملاذ .

قيل له : إن الغرض الذى له يفعل تعالى الملاذ حاصل في الآلام ، فلا فرق
بين أن يقال فيها إنها تكون عبثا لوقوع الغنى بالملاذ عنها ، وبين أن يقال في الملاذ
إنها تكون عبثا لوقوع الغنى بالآلام عنها .

فإن قال : إن الآلام تجرى مجرى الظلم إذا كانت الحال هذه .

قيل له : إنه تعالى بما يتضمنه عند فعلها من الأغراض ، تصير كأنها ليست
بالم وكأنها لذة ، فكيف تكون ظلماً ؟

فإن قال : إن العوض المستحق بالآلام نجعله كأن لم يقع ، ويحصل للذة مزية
للتضع الذى فيها ، فيجب أن تكون بأن تفعل أولى ، وأن يقبح منه تعالى والحال
هذه أن يفعل الآلام .

قيل له : إن الذى ذكرته إنما يكون بحيث لو كان قدر العوض القدر الذى
يقابل على حد الانتصاف ، فيكون الجزء من اللذة يعادل الجزء من الآلام .
فأما إذا كان العوض أعظم فيصير بحيث يختار العقلاء على اختلاف أحوالهم تحمل
الألم لأجله ، فقد عادت الحال فيها إلى أنها بمنزلة اللذة لهذا الوجه ، فيحسن منه
تعالى أن يفعلها بدلا من اللذات كما يحسن منه أن يفعل اللذات بدلا منها .

(١) في الكلام تقديم وتأخير ، وتقديره : فلا فرق بين الأمرين في الوجه الذى يجب هذا اللطف

عليه ويحسن . (٢) . يعنى أن العبرة بالعاقبة لا بالوسيلة .

فإن قيل : إن للذة مزية ، وهي : أنها لو انفردت لكانت فضلا وإحسانا ، ولو انفرد الألم لكان ظلما ، فإذا تساويا في كونهما لطفاء ، ففعل اللذة من الحكيم أولى .

قيل له : إن الأمر وإن كان كما قلته فإن يخرج الألم من أن يكون كاللذة بما يقابله من العوض العظيم ، وبصير بمنزلة معاوضة أحدنا على ثوب يملكه وهو يساوي ديناراً بدينارين . إنه لا فرق عنده بين أن يعاوض عليه بدينارين وبين أن يتمنضل عليه بدينار .

فإن قيل : إنكم بنيتم المسألة على أنها صحيحة وما أنكرتم من أسماء لها ، لأنه يبعد في العقل أن يصلح العبد بالملاذ على الحد الذي يصلح بالآلام ، سيما وقد قلتم في اللطف : إنه يناسب ما هو لطف فيه ضرباً من المناسبة ، ويبعد مساواة اللذة للألم في هذا الوجه .

قيل له : ليس الذي ذكرته بعيداً^(١) . لأن الدواعي إلى الأفعال قد تختلف ، ولذلك نجد العاقل قد يدعو إلى الفعل الواحد الرغبة والرغبة ، ويميل أحدهما عنده في هذا الوجه على الآخر . فما الذي يمنع من أن يعلم من حال العبد أنه أقرب إلى التوبة والإنابة ، متى وردت عليه الآلام ففلق منها وبزرع عندها وخاف على نفسه عقيبها ، وأن يكون هذا حاله إذا كثرت عليه نعمه تعالى ، وأغناه ذلك عن الحاجة إلى القبائح ، ويكون كل واحد من الأمرين يقوم عنده مقام الآخر . وإذا لم يتمنع ذلك فالمسألة صحيحة ، وما أجبنا به هو المطلوب وإن < خائف بعضهم > في هذا الباب ، وظن أن اللذة مزية من حيث كونها لطفاً لظاهر أمرها^(٢) .

(١) في الأصل : « بعيد » . (٢) السطر كله غير واضح .

فإن قال سائلا في الكلام الأول : أليس إقامة الحد من الإمام تكون لطفًا — إماله أو لغيره — وقد ضاعت هذه الألفاظ ، وبطلت لفقد الإمام في هذا الزمان . وقد يجوز أيضا في الإمام عندكم أن يعصى فلا يقيم الحد ، لأن من قولكم إنه لا يجب أن يكون معصوما ، وتجوزون عليه الخطأ على وجه يظهر وعلى وجه لا يظهر . وهذا يبطل قولكم : بأنه لا بد في اللطف من بدل ؟ .

قيل له : إنه تعالى يعلم أحوال المكلفين إلى آخر الأبد . فإذا صح ذلك ، وعلم في بعض الأزمان أنه لا إمام يحصل فيه ، فغير ممتنع أن يقال إنه ليس في المكلفين في ذلك الزمن من المعلوم من حاله في إقامة الحد أنه لطف له ، ومضى كان في بعض الأزمان وأخطأ في إسقاط الحد فكشلت ، وإذا لم يمتنع ذلك فقد سقط ما سألت عنه .

فإن قال : أليس كان الواجب عليه أن لا يخطئ فيقيم الحد ، ولو لم يكن لطفًا لوجب أن يخرج من أن يكون واجبا عليه ؟

قيل له : إذا كان إنما يكون لطفًا لغيره ، لم يمتنع أن يتغير حال كونه لطفًا بحسب الشرائط . فإذا كان المعلوم أنه على بعض الشرائط يكون فعله لطفًا لا محالة ، وإذا تغير الحال لم يكن لطفًا .

واعلم أن شيخينا ، رحمهما الله ، قد اختلفا في ذلك . فمن قول أبي علي رحمه الله : إن إقامة الحد لطف في باب الدين ، ويقول في الجواب عما ذكرناه بأنه تعالى يفعل ما يقوم مقام إقامة الحد من الإمام ؛ لأن ذلك الحد من فعل غيره فيه . فإذا كان كذلك ، لم يمتنع أن يقوم مقامه ذلك القدر من الآلام أو الغموم إذا أنزلها تعالى به أو أحدها .

وأما أبو هاشم، رحمه الله، فإنه يقول فيه : إنه من مصالح الدنيا لا من مصالح الدين؛ وذلك لأن عنده أن إقامة الحد إنما تردع عن الإقدام على مثل ذلك الفعل خوفاً من مثل هذا الحد . ومتى تجنبت المعصية على هذا الوجه لم يستحق الشراب ؛ لأنه يلزمه أن ترك القبيح لقبحة لا لخافة الحد^(١) فإذا كان كذلك لم يثبت أنه مصلحة في الدين . فلا يلزم متى لم يقع لفقد الإمام أو لمعصيته أن يفعل ما يقوم مقامه ، لأن مصالح الدنيا ليست واجبة عليه تعالى ، وإن ثبت أنها ما يكون صلاحاً في الدين . فالجواب ما قاله أبو علي رحمه الله . وهذا الخلاف مر في كونه لطفاً للمحدود، فأما في كونه لطفاً لنفس الإمام أو من يقوم مقامه ، فلا خلاف بينهما في أنه من مصالح الدين فيجوز مجرى العبادات في سائر الأحكام التي نذكره فيها .

فإن قيل : أتقولون إن اللطف في القبيح مما يدخل فيه البدل أو يمتنع ، بمنزلة ما ذكرتموه من اللطف في الواجب ؟

قيل له : قد بينا أن هذا الباب لا يقع في فعله تعالى لأنه متره عن فعل القبيح ، وبيننا أن كل تكليف لا يتم إلا بفعل قبيح فإنه تعالى لا يضعه ، فلا يكلف من لا يصاح إلا عند قبيح من فعله ، فلا مسألة علينا في أفعاله تعالى .

فإن قيل : فلا قلتم إنه تعالى يفعل ما يكون مفسدة لزيد ، ويختار الكفر عنده إذا آمن عنده خلق عظيم ، ويكون وجه كونه صلاحاً مؤثراً في كونه فساداً ؟ .

قيل له : إن من يذهب هذا المذهب ويحوزه على الله عز وجل يقول فيه : إنه يحسن ، ولا يجعل كونه فساداً لزيد مؤثراً في قبحة ، بل يعتبر أعم الأمرين في الفعل ؛

(١) أي الله (٢) أي لا يكلف الشخص الذي لا يأتي الفعل الصالح إلا إذا أتى فعلاً قبيحاً .

(٣) أي يختار زيد .

فإذا كان هو الصلاح لم يمتد بالوجه الآخر ويحكم بحسنه . وإذا قال : إنه تعالى يفعله على هذا الوجه لم يحصل مخالفا لنا فيما قدمناه ؛ لأنه إنما جوز أن يفعل تعالى ما يحسن دون ما يقبح ؛ فينبغي أن نكلمه لا في هذا الأصل ، لكن فيما هذا حاله من الفعل : هل يحسن أو يقبح ؟ .

ونحن نبين أن وجه القبح قد حصل فيه ؛ فلو كان صلاحا لكل مكلف لم يتغير حاله فيما له يقبح .

فأما المفسدة إذا كانت من فعل نفس المكلف ، فقد بينا أن شيخنا أبا علي ، رحمه الله ، ياباه ، ويقول : لو كان في فعله ما يكون مفسدة ^(١) > < وأن شيخنا أبا هاشم ، رحمه الله ، يجوز ذلك ويقول : إنه تعالى إن عرفه في ذلك الفعل أنه مفسدة وأنه ضرر عليه ، فالواجب عليه أن يتحرز منه ويلتزم دفع المضرة بتوقيه ، كما يلزمه التماس مصالحه بالإقدام على العبادات . فيكون المكلف قد أبقى من قبل نفسه في ذلك لا من قبله تعالى . وسنذكر القول في ذلك في فصل مفرد .

فأما إذا كان من فعل غير المكلف فإنه تعالى يستميج منه لا محالة ، أو لا يكلف من ذلك الفعل مفسدة في تكليفه ، ويكون القول فيه كالتقول في المنع مما كلف ، إنه تعالى إذا كلف ، فلا بد من أن يزيل منع المانع لهذا المكلف عما كلفه . ومتى كان المعلوم أنه لا يمنع من ذلك فإنه لا يكلف أصلا ، فعلى هذه الطريقة ينبغي أن يجري الكلام في الألفاظ وأبدالها .

(١) معلوم .

فصل

في بيان ما يصح أن يدخل تحت التعبد من اللطف
والمفسدة ، وما لا يصح فيه ذلك ، وما يتصل به

أعلم أنه لا يجوز أن يتعبد سبحانه زيدا بفعل لكونه لطفًا لغيره فقط ، لأنه يؤدي
إلى أن لا يكون له وجه وجوب ، من حيث علم أنه لا يجب على زيد التماس مصالح
غيره ودفع المضار عنه ، وإنما يجب ذلك عليه في نفسه . وما يتعبد به تعالى من
هذا القبيل ، وإنما يحسن أن يتعبد به لهذا الوجه . فإذا لم يثبت له هذا الوجه ،
لم يصح التعبد به .

فإن قال : فأنتم تقولون إنه تعالى قد تعبد الأنبياء بأداء الرسالة لما للأمة فيه
من المصلحة ، وتعبد الأئمة بإقامة الحدود وتنفيذ الأحكام مثل هذه البغية ، وذلك
ينقض ما قدمتم .

قيل له : إن أداء الرسالة وإن كان فيه صلاح الغير ففيه صلاح للوادي ، فهو
لطف له . ولولا أنه كذلك ، لم يحسن أن يكف . وإنما يزيد بقولنا إنه لطف
أن فيه مصلحة لها ، وأنه يحصل فيه هذا المعنى أيضا مع أنه لطف له . وكذلك
القول فيما يقول به الإمام من العبادات المتعلقة بالغير^(٢) .

فإن قال : هلا جوزتم أن يتعبد تعالى بالفعل لأجل الثواب إذا كان فيه
لطف لغيره كما حسن منه تعالى أن يمرض المكلف على طريقة التعريض إذا
[كان] فيه لطف لغيره ؟

(٢) السطر كله غير واضح .

(١) أي الغاية .

قيل له : قد بينا من قبل أنه لا يحسن التعبد بالفعل لأجل^(١) الثواب ، لأنه إنما يستحق الثواب عليه لكونه على صفة تقتضى وجوبه أو كونه ندبا ، فما لم يحصل هذا الحكم للفعل ، لم يستحق الثواب عليه . فلو وجب لأجل الثواب — والثواب لا يستحق إلا لتقدم وجوبه — لأدى ذلك إلى تعلق كل واحد منهما بالآخر ، وذلك فاسد ، وقد نقضنا القول فيه من قبل . وذلك يقتضى صحة ما قدمناه من أن التعبد به لا يحسن إلا لوجه غير إيجابه لأجله . وكونه لطفًا للغير لا يقتضى ذلك فيه ، لأن ما له يحسن منه تعالى أن يوجهه إذا كان لطفًا لغيره أنه يدفع به المضرة في الدين ، ويختلب به المصلحة . وهذا المعنى ليس بحاصل فيه إذا كان لطفًا لغيره . وقد ثبت أنه لا يجب على المرء فعل ما يدفع به الضرر عن غيره ، أو يختاب^(٢) به منفعة له ، فكيف يصح أن يقال : إنه تعالى يتعبد بالفعل لهذا الوجه . فأما الآلام فهي واقعة من فعله تعالى فيه ، فحتى تضمن العوض له صار نافعًا له بها ، فلا يجب أن يكون لطفًا ، بل قد يجوز أن يكون لطفًا لغيره ، فيصير حالها إذا كانت لطفًا للغير كحالها إذا كانت لطفًا له ، لأن الذي لأجله يجب كونها لطفًا أن تخرج بذلك من كونها عبثًا ، ولا فرق بين الوجهين في حصول هذا المعنى لها .

فإن قال : فقد قلتم فيما تقدم إن فعل الغير قد يكون لطفًا للغير

<^(٣)

>

<^(٣) نقول >

> قيل له : إنا منعنا >

<^(٣) لأنه لطف للغير فقط ، ولم تمنع متى صح كونه لطفًا له أن

(١) في الأصل « مكان » : شعلت ولم يوضع بدلًا مني . (٢) في الأصل : عتبه .

(٣) مطبوع في المواضع الثلاثة .

يكون مع ذلك لطفًا للغير . وقد جَوَزنا من قبل في المباح وغيره أنه لا يتمتع كونه لطفًا للغير، فكيف نمنع من ذلك في الواجب ؟ وهذا ينشئ زوال التناقض عن كلامنا . والكلام في أن الفعل لا يصح من جهة التعبد من زيد، لأنه مفسدة للغير فقط ، كالكلام فيما قدمناه ؛ لأن التقيح يجب أن لا يفعله المكلف وأن يتحرز من وجوده . ولا يجوز أن يجب ذلك عليه لدفع الضرر عن الغير ؛ ولا يجوز أيضا أن يجب لمكان الثواب فقط على ما بينا . وذلك بين أنه كاللطف فيما قدمناه .

فأما تعبده تعالى المكلف بالفعل لأنه مصلحة ولطف في الواجبات فغير ممتنع ، بل هو الواجب في الشرعيات كلها ؛ لأننا قد بينا من قبل أن المكلف لا يجوز أن يوجب الفعل إلا وله وجه وجوب . وقد بينا أن الواجبات على ضربين : أحدهما يحدث لصفة تخصه ، وينقسم إلى قسمين : أحدهما : الصفة المقتضية لوجوبه ؛ ترجع إليه نحو رد الوديعة والإنصاف وشكر النعمة ؛ والآخر يرجع إلى ما ينبغي به ، وهو ما يجب لأنه تركه أفتيح معين . وذلك فيه محل صفة تخصه . والواجبات العقلية على هذا النحو يجري أكثرها . والثاني : يجب لكونه لطفًا ؛ فهو وإن وجب لصفة تخصه ، فلا بد من اعتبار صفته بغيره وهو الأمر الذي هو لطف فيه . فمتى كان هذا حاله وجب . وهذا على ضربين : أحدهما نعلمه عقلا كالنظر والمعرفة ، والآخر لا نعلمه إلا بالسمع كالصلاة وغيرها . وقد بينا من قبل أنه لا يتمتع وجوب الفعل ، لأن اللطف به يتم فيكون كالشرط فيه أو المقدمة له ، فيكون وجوبه لهذا الوجه ، لكن هذا الوجه لما لم ينفصل من كونه لطفًا ؛ لم يعد قسما باثنا . ولا خلاف بين شيخنا أبي علي وأبي هاشم رحمهما الله في هذه الجملة . التي لخصناها في الشبهات >

^(١١) < هذا الحد أو بعضها . فالذى يقوله أبو على رحمه الله
انه لا يمتنع أن يجوز أن يتعبد تعالى في الشرعيات بواجب ، إلا لأنه مصلحة .
والذى يدل عليه كلام أبي هاشم ، رحمه الله ، أنه لا يمتنع أن يوجب لهذا الوجه ،
ولأنه ترك لمفسدة . وهذا الخلاف بينهما كالتابع لخلاف آخر ، وهو أنه رحمه الله
يقول : لا يجوز في القبائح الشرعية أن تكون قبيحة لأنها مفسدة . وعند أبي هاشم
رحمه الله لا يمتنع ذلك فيها . وكما يصح عنده أنه قد يقبح لكونه مفسدة ، جاز أن
يحكم بوجوب تركه لأنه منع من المفسدة . ولما لم يجز ذلك عند أبي على رحمه الله ،
منع من هذا الوجه . واعتل رحمه الله في المنع من ذلك بأنه لو كان شرب الخمر
وغيرها من القبائح مفسدة لوجب فيمن علم تعالى من حاله أنه يقدم عليه أن يمنعه
منه : لأن الواجب على المكلف تعالى إزاحة صلة المكلف بفعل اللطف وبإزالة
المفسدة . فلما صح أنه تعالى لم يمنع من ذلك علم أنه لم يقبح ^(١٢) لهذه العلة . يبين هذا
أنه لو كان مفسدة في تكليف الغير ، لوجب عليه تعالى أن يمنع منه لئلا يقع ما هو
مفسدة في تكليفه . وما هو فساد في تكليف غيره وفساد في تكليفه سواء في هذه
القضية . فكيف يجب أن يمنع تعالى من أحدهما دون الآخر ؟ وعلى هذا الوجه
قال رحمه الله : لو كان دعاء إبليس مفسدة لواحد من المكلفين ؛ لوجب عليه تعالى
أن يمنع منه لكي يكون مزيحاً لعلة ذلك المكلف . فقطع لهذا الوجه على أن كل من
يفسد عند دعائه قد كان يفسد لو لم يكن الدعاء منه . ويبين ذلك أن المنع من
المفسدة مجرى رفع الموانع عن المكلف في وجوبه على المكلفين ، كما أن
اللطف والمصلحة مجريان مجرى التخليص والتمكين ^(١٣) في وجوبهما ^(١٤) على المكلف .

(١) مطهر . (٢) أى شرب الخمر . (٣) في الأصل : « مجرى » .

(٤) في الأصل : « وجوبه » .

فكما يجب عليه تعالى أن يمنع الغير من منع هذا المكلف مما كلف ، فكذلك يجب عليه أن يمنعه مما هو مفسدة له .

وفصل رحمه الله بين المفسدة والمصلحة بأن قال : إنه لا يمتنع أن لا يكون الفعل صلاحا ، إلا إذا وقع من فعل المكلف على وجه مخصوص . فلا يصح أن يقال لو كان مصلحة ، والمعلوم أن المكلف لا يختار ، لوجب أن يلجئه تعالى إليه ؛ لأن الوجه الذي عليه يكون مصلحة هو أن يقع باختياره والإلحاء يؤثر فيه ، فيصير كأنه لم يقع فنفوت المصلحة ، وليس كذلك ما هو مفسدة ؛ لأن الفساد يتعلق بوقوعه . فإذا منع تعالى منه لم يقع ؛ كما إذا امتنع هو منه لم يقع ، فيزول الفساد في الوجهين على حد واحد . وزاد أبو هاشم رحمه الله في العبادات^(١) على هذه الجملة بأن قال : جوزوا أن تكون الصلاة مصلحة ، وتركها مفسدة ؛ فيجتمع كلا الأمرين فيها ، فلذلك لا يمتنع تعالى^(٢) من تركها . وأجاب عن ذلك بأنه تعالى كان يجب فيمن يعلم أنه لا يصلح أن يمنعه من ترك الصلاة ، لكي لا يقع من الفاسدين أحدهما ، وهو ما الصلاة لطف فيه ؛ لأنه إذا صح أن يفسد من وجهين أحدهما يؤدي إليه إن لم يصل له أجر يؤدي إليه تركه الصلاة ، ويصح من المكلف إزالة أحد الوجهين ، فيجب أن يفعله . وذكر أيضا بأن هذه الطريقة فاسدة ، لأن فيها ضم ما ليس بعلة إلى ما هو علة ؛ لأن كونها واجبة لا يكونها مصلحة ، إذا ثبت ، ثبت لأجله قبح تركها . فالقول بأنه يقبح لأمر آخر يوجب ما ذكرناه من الفساد ، والذي ذكره رحمه الله في التعبدات^(٣) : أنه لا يمتنع أن يقبح الفعل من جهة الشرع لأنه مفسدة . وأوجب في قبح شرب الخمر والربا ذلك . وبين رحمه الله أنه لا يجب

(١) غير راضحة . (٢) أى لا يجوز دون تركها وليس المراد لا ينهى من الترك .

(٣) في الأصل : « التعبدات » .

على القديم تعالى فيمن يعلم أنه سيقدم عليه ^(١) أن يمنعه منه ؛ لأنه تعالى إذا بين للمكلف أن ذلك مفسدة ، وأن له في التحرز منه ثوابا ، وجب عليه ^(٢) الامتناع . فمَنْ لم يمتنع وإنما أتى [ذلك] من قبل نفسه لا من قبل المكلف . وإنما يجب عليه تعالى فيمن حل هذا المحل أن يزيح عنته فيه ليتمكنه . فأما أن يلزمه أن يمنعه منه فحال . وشبهه بمصالحه التي لو كانت من فعله تعالى لوجب عليه أن يفعلها . فإذا كانت من فعل نفس المكلف خاصة ، وجب عليه أن يتمكن منها ويعترف إياها ؛ لكي يلتبس هو بمصالح نفسه بفعلها ، ومتى أدخل بها من قبل نفسه ولو لم يفعل تعالى به ما يكون مصلحة من فعله تعالى ، لكان قد أتى من قبل المكلف . وكذلك القول في المفسدة .

وأجاب رحمه الله عما ذكرناه من قبل ، بأن ما يكون مفسدة من فعل غيره إنما يجب عليه تعالى أن يمنعه منه ؛ لأن الله تعالى هو الذي يقدر على إزالته . والعباد أيضا يقدر على إزالته . ولو وجب عليه تعالى أن يزيله لكان إنما يجب ذلك عليه لحظ العبد . وإذا كان العبد ممكنا من ذلك ، جاز من الله أن يتعبده به ، ويصير ذلك في بابه بمنزلة ما يصح من العبد أن يمكن نفسه فيه من الأفعال . فلا يجب على الله تعالى أن يتمكنه نحو الآلات التي تمكنه أن يحصلها لنفسه . فعلى هذه الطريقة يجب إجراء القول في هذا الباب .

فأما فرقه ^(٦) ، رحمه الله ، فيما ذهب إليه بين المفسدة والمصلحة ، فإن كان في الوضوح لما ذكرناه ، فقد يمكن أن يقال له : ما أنكرت أن تركه إنما يكون مفسدة متى

(١) أى على الفصح . (٢) فى الأصل : « ثواب » . (٣) فى الأصل : « نيا » .
(٤) فى الأصل : « ويعترفها إياه » . (٥) أى مثل ما تمكنه الآلات .
(٦) المراد فرقه .

فعله على طريقة الاختيار ، لأن عنده أن المفسدة تتعلق بالترك الذي هو فعل
مخصوص ، كما أن المصلحة للصلاة تتعلق بالفعل المخصوص . وقد ثبت أن القبيح
قد يصح إذا وقع على وجه ، كما يجب الواجب لوقوعه على وجه ؛ وأن لاختيار
الفاعل تأثيرا زكون الفعل واجبا ، وكذلك فله تأثير في كونه قبيحا . فيجب على هذه
القضية أن يلزمه الإلحاء إلى الصلاة ؛ فمن المعلوم أنه لا يفعلها ، أو يبطل ما قاله
في وجوب من تركها لو كانت مفسدة .^١ فدار بحثنا على أنه يحسن منه تعالى
أن يكلف > < من يعلم أنه لا يفعلها أصلا
> < يجب أن يحصل في هذا الباب
أن الشرعيات على ضرب ثلاثة : منها ما يجب لكونه مصلحة ، ومتى قبح تركه
فلأنه ترك للواجب . ومنه ما يقبح لأنه مفسدة ، ومتى وجب تركه فلأنه ترك
لقبيح . ومنها ما يرغب فيه لأنه مصلحة ، ولا يدخل من المرغب إلا هذا الوجه
الواحد ؛ لأنه لا يؤثر من حيث كان ندبا ، في تركه ، بل تركه في أحكام على ما يجب
أن يكون عيبا لو لم يكن هو ندبا . ولا يصح في القبيح أن يكون تأثيره في تركه
أن يكون ندبا ؛ بل متى كان له تأثير في تركه ، فإنما يؤثر من جهة واحدة ،
وهو أن يكون واجبا . وإلا ثبتت فيه هذه الأحكام التي ثبتت فيه ، وإن لم يقبح
تركه . ولم يدخل في الشرعيات أن فيها ما يكون من فعله لطفًا وتركه مفسدة ؛
فيجتمع الأمران فيه ، لأنه لم يثبت ذلك بالدليل ، لآلته محال لو قامت الدلالة عليه .
فإن قال : اليس لو ترك الصلاة بالزنا ، لكان قد حصل فيه هذا الوجه ؟
قيل له : إنما حصل في الترك كونه مفسدة من حيث كان زنا ، لا من حيث
كان تركا للصلاة ، والذي منعنا من ثبوته في الشرع أن يكون ترك المصلحة مفسدة

من حيث كان تركا لها، لا لصفة أخرى تخصه متى حصل عليها فبح، سواء ترك به واجب أو لم يترك .

فإن قال : ميزوا أحد الوجهين اللذين قد تمتهما من الآخر بما ينفصل به للناظر في الكتاب أحدهما من الآخر .

قيل له : متى كان الفعل الشرعي الواجب هو المعين المخصوص بشرائط فيجب أن يكون مصلحة ، وتروكه لا تكون مفسدة . وإنما يجب متى وجبت > < ، ومتى كان الفعل القبيح هو المعين المخصوص بالشرائط ،

فيجب أن يكون إنما يقبح لأنه مفسدة، وتركه متى وجب واجب لأنه منع منه . ولا تخرج الشرعيات ما يجب ويصح منها عن هذين الوجهين متى اعتبرته .^(١٣) فعلى هذه الجملة يجب في الصلاة أن تكون مصلحة لأنها المعينة المخصوصة بالشرائط المشار بالوجوب إليها ، ويكون تركها الحكم الذي قدمناه . وكل ما حل محل الصلاة في هذا الوجه فهذا حكمه . فأما الوجه الثاني كمثل شرب الخمر وتناول الميتة، فإن الإشارة بالتحريم تقع إليهما، ويكون لتركهما ذلك الحكم الذي قدمناه .

فإن قال : إن الذي ذكرتموه مما يحتاج إلى دليل ، وفي جميعه خلاف ، فيجب أن تدلوا عليه .

قيل له : لو كانت الصلاة إنما تجب لأن تركها مفسدة، لا لأنها مصلحة؛ لوجب أن يراعى الترك دونها، فكان يجب أن لا تفترق الحال بين أن لا يفعل ذلك الترك بفعل الصلاة أو بغيرها ، لأن في الوجهين جميعا قد زال الفساد ؛ وكان يجب متى فعل الصلاة في طهارة وانتفى بها ذلك الترك أن يكون حال

(١) جمع ترك . (٢) مطبوس .

(٣) أى متى اعتبرت ما يجب ويصح من الشرعيات .

المصلحة كحاله إذا فعلها بطهارة وبسائر الشرائط ؛ لأن في الوجهين جميعا لم يقع ذلك الترك الذي إنما وجبت الصلاة لكي يزول بها ، وكان يجب لو لم يفعل الصلاة ولم يفعل الترك أن يكون حاله كحاله إذا فعل الصلاة ولم يفعل ذلك الترك ، لأن في الوجهين جميعا قد زال الفساد المتعلق بالترك . وكان يجب ما قاله أبو هاشم ، رحمه الله ، من أن يدل تعالى على الترك ويخصه بصفة يبين بها من غيره دون فعل الصلاة ؛ لأنه على هذا الوجه لا معتبر للصلاة إلا من حيث كانت نافعة لذلك الترك ، فكان ^(١١) يجب لو وجب بقبح تركها أن يتقدمها أولا العلم >

فلما ثبت أن العلم المتقدم في هذا الباب هو وجوبها ، لم يتبع ذلك ما يعلم من حال تركها . ففي ذلك دلالة واضحة على ما ذكرناه من حالها .

فإن قال : على الوجه الأول إنما كان يجب أن يدل تعالى على الترك ، لو كانت التروك التي هي تروك الصلاة مفترقة في هذه القضية ؛ فأما إذا كانت كلها متساوية في أنها فساد لم يجب أن يدل تعالى على أمر معين فيها ، وصار إقامته الدلالة على وجوب الصلاة كإقامته الدلالة على أنها ^(٢) أجمع متساوية في كونها مفسدة .

قيل له : إن تروك الصلاة لا تكاد تحصر بصفة ؛ وما هذا حاله لا يجوز أن يتعين بمفسدة ، فلذلك أوجبنا لو كانت إنما تجب لأنها مزيلة للمفسدة أن يعين تعالى تلك المفسدة بدليل مخصوص .

فإن قيل : هلا قلتم في ترك الصلاة إنه يقبح لأنه مفسدة ، وإن كانت تجب لأنها مصلحة ، ولم اقتصرتم في قبح تركها من حيث كان منعا مما هو مصلحة ؟

قيل له : لأن الذي به عرفناه قبيحا كونه تركا للصلاة ، وكل ما قبح لأنه ترك لغيره فوجه قبحه أنه ترك للواجب ؛ لأن في خروج متروكه من أن يكون واجبا

خروجه من أن يكون قبيحا ، وفي ثبوت وجوبه ثبوت كون هذا قبيحا ، فإذا صح ذلك ، فيجب أن يكون الذى دل الدليل عليه أن تركها يقبح لهذا الوجه ، والذى سألت عنه لا دليل عليه ، فلذلك لم يقل فيه .

فإن قيل : بفوزوه وشكوا فيه إذا كان الذى < تفزعون^(١) > إليه هو فقد الدلالة .

قيل له : إذا عدت الدلالة فيه على ما ذكرته - ولا يعلم ذلك إلا من قبل الشرع - فيجب نفيه كما إذا لم تعلم الواجبات الشرعية إلا من قبل الشرع . فما عدنا دليل وجوبه فيه نفينا وجوبه .

فإن قال : إنما كان يتم ذلك لو كان لا يعرف قبحه إلا من هذا الوجه ، فاما إذا قبح من وجه آخر ، و < علمتم > قبحه من < ذلك > الوجه ، فقبح من وجهين ، لم يجب على المكلف أن يدل على الوجهين جميعا ، لأن أحدهما كالغنى عن الآخر ، بفوزوا كونه قبيحا لأنه مفسدة .

قيل له : لو كان الأمر كما ذكرته لم يمنع في بعض المكلفين أن يقبح منه ترك الصلاة ، وإن لم تكن الصلاة واجبة عليه كالحائض . وبطلان ذلك بين أنه لا وجه في قبح تركه إلا ما ذكرناه . فلذلك يجب القطع على زوال قبحه لولا وجوب الصلاة . ولو كان الأمر كما ذكرته لكان اعتقاد المعتقد بأنه لا يقبح تركه لولا وجوب الصلاة اعتقادا فاسدا . وقد ثبت بالشرع أنه اعتقاد صحيح واجب .

وبعد ، فلو كان تركه يقبح لأنه مفسدة ، لكان لا يمتنع في بعض المكلفين أن تلزمه الصلاة لأنها ترك المفسدة ، وإن لم تكن لطفًا ، وقد بينا من قبل فساد ذلك .

(١) غير واضحة في الأصل ولعلها تفزعون إليه أى تلجئون .

وبعد ، فلا فرق بين من قال في تركها إنه لا بد من أن يقبح لأنه مفسدة ؛
و بين من قال فيها إنه لا بد من أن تجب لأنه ترك لما هو مفسدة . وهذا يؤدي
إلى أن وجوبها من وجهين كما أن قبح تركها من وجهين . ولو كان الأمر كذلك
لوجب ، كما دل تعالى على وجوبها وشراؤها ليعلم به حال تركها ، أن يدل تعالى
على تركها وقبحه ليعلم حال وجوبها ، وكان يؤدي ذلك إلى أن يعلم كل واحد
منهما بما يعرف هو به ، وهذا بين البطلان .

فإن قال : فدلوا على الوجه الثاني ، و بينوا أن شرب الخمر يقبح لأنه مفسدة ،
لأن زكاه مصلحة ، وقد خالفكم فيه الشيخ أبو علي رحمه الله وقال قبيح :
إنه يقبح لأنه ترك لما هو صلاح للكلف ، فأجراه مجرى ترك الصلاة
> < ذكر شيخنا أبو هاشم رحمه الله ^(٢١)
أن شرب الخمر لو لم يكن مفسدة لوجب أن يكون الغرض فعل الترك الذي هو
الصلاح ، فكان يجب - متى عدل عن ذلك الترك بأن شرب الخمر ، أو أن ترك
بترك آخر - أن تكون الحال واحدة فيما يستحقه من الثواب ، بل كان يجب
متى لم يدل ذلك الترك أن يستحق العقاب ، شرب الخمر أو لم يشربه ؛ وكان يجب
على مذابها متى لم يشرب الخمر ولم يفعل الترك أصلا أن يكون عقابه كعقاب من
شربه ؛ لأن في الحالتين جميعا لم يقع ذلك الترك الذي هو الصلاح . على أنه كان
يجب أن بين تعالى ذلك الترك الواجب على الحد الذي بين الصلاة ، ليعرفه ويميزه من
غيره ، وبني بفعله المصالح . فلما فقد ذلك ، وثبت أنه تعالى بينه وميزه من غيره ،
علم أن وجه قبحه أنه بنفسه مفسدة ، وأن تركه متى وجب فإنه ترك القبيح .

(١) أو الوجوب .

(٢) معلوم .

(٣) المرض من التحريم .

(٤) هكذا في الأصل ولعلها العقاب .

وبعد ، فإن السمع قد نبه على ما ذكرناه لأنه أبان في الصلاة أنها تجب لأنها
تمهى عن الفحشاء والمنكر ، فبين وجه اللطف فيها ، وأبان في شرب الخمر أنه يقبح
لما فيه من الصد عن ذكر الله ، فبين وجه كونه لطفاً في القبيح . فإذا كان وجه
وجوب أحدهما وقبح الآخر قد نبه السمع عليه — وطريق ذلك السمع — فلا وجه
لمخالفة من خالف فيه . وسائر ما ذكرناه في وجوب الصلاة لأنها مصلحة يدل على
ما ذكرناه في شرب الخمر ، وأن وجه قبحه أنه مفسدة . وما دللنا به على أن ترك
الصلاة لا يقبح إلا لكونه تركاً للواجب فقط ، يدل على أن ترك شرب الخمر
لا يجب — لو وجب — إلا لأنه قبيح .

فإن قال : فما قولكم في هذين التركيين ، أتقولون إن أحدهما يجب والآخر
يقبح ، أم لا ؟^١

قيل له : كل فعل > ^(١) < مفارقة شرب الخمر
إلا بفعل يفعله ، فهو واجب عليه . فإذا أمكنه ذلك من دون فعل فلا دليل يدل
على وجوب فعل عليه . ومن قال إنه واجب والحال هذه ، فهو مثبت لوجوب
فعل من غير دليل . وكذلك القول في الصلاة ؛ لأنه إذا لم يمكنه الإقدام عليها
إلا بمفارقة فعل ، أو لم يفعلها لفعله ، فكذلك الفعل القبيح لا محالة . فأما على
خلاف هذا الوجه فلا دليل عليه .

فإن قال : قولوا إن الدليل على ذلك إجماعهم على أن ترك الصلاة لا يكون
إلا قبيحاً ، فإنه يجب على المكلف ترك شرب الخمر ، ولا دليل في السمع أقوى
من الإجماع .

قيل له : إن الأمر كما ذكرته في كون الإجماع دلالة ، لكنه إنما يثبت ما قلته متى صح فيه معرفة غرض المجمعين ، ولم يكن الاعتماد فيه على إطلاق عبارة محتملة^(١) . وعندنا أن غرضهم بقولهم إن ترك الصلاة قبيح في كل أوقاتها في أولها وآخرها ولا بد من الواجب وأن لا يفعله^(٢) . وهذا صحيح متى كان هو المراد . فعلى هذه الطريقة يجب أن يعتبر هذا الباب . والكلام في ترك شرب الخمر وتأول ما أطلقوه في وجوبه كالفول فيما قدمناه . واعلم أن التبعيد من جهة الشرع لا يجوز أن يراد إلا على هذه الوجوه التي بينها ، فلذلك قلنا إن وجوب الشيء سماعاً ينبئ عن وجه وجوبه ، فإنه مصلحة من حيث يقرب بطريقة العقل على ما ذكرناه أنه لا يجوز في الحكمة الإيجابية إلا على هذا الحد . وكذلك ثبوت قبح الشيء من جهة السمع يقتضى العلم بوجه قبحه على ما بيناه . ولهذا الجملة يصح ما نقوله من أن السمع نفسه لا يوجب ولا يكون وجهاً لوجوبه ، وإنما يكشف عن حال ما ورد فيه فيعلم من وصفه ما قدمناه في هذه الطريقة^(٣) > ، إذا توهمت أن السمع مغير للعقل^(٤) ، لأننا لما ذكرناه قد بينا أنه وارد بتفصيل هذه الجملة القائمة في العقل غير مخالف له^(٥) .

فإن قيل : كيف يجوز أن تقطعوا في الشرعيات ، قبيحها وواجبها ، أنها لا تكون إلا على هذين الوجهين ، وقد علمتم أن المعرفة بوجوب الصلاة واجبة من جهة الشرع لا بما ذكرتموه .

- (١) غير واضحة : محتملة أو محتملة .
 (٢) أي هو أن ترك الصلاة قبيح ... الخ .
 (٣) في الأصل : « يفعله » .
 (٤) مطروس .
 (٥) هكذا في الأصل ولعله يريد مفاير .
 (٦) في الأصل : « مخالفة » .

قيل له : قد بينا من قبل أن ما لا يتم اللطف إلا به وجب كوجوبه .
فإذا لم يصح من المكلف أن يؤدى الصلاة إلا بأن يعرفها بشروطها وأوصانها ،
وجب أن يفعل المعرفة ليم من جهته ما هو لطف .

فإن قال : يجب على هذا أن لا يقولوا فى الطهارة إنها واجبة من حيث كانت
لطفاً ولا فى الأمور التى هى شروط فى غيرها من الواجبات . قيل له : إنها إذا
وجبت لكى يصح أداء الصلاة على الوجه الذى تكون عليه لطفاً ، فيجب أن تكون
بمنزلة المعرفة فيما قدمناه ، ولا يوجب ذلك أن لا تكون واجبة أصلاً .

فإن قال : لو كانت واجبة ، لوجب إذا حصل مظهرها بفعل الغير أن يكون
مغلاً بواجب .

قيل له : إن هذا أحد ما يدل على أن وجوبها تبع لوجوب الصلاة . فالغرض
أن يكون مؤدياً للصلاة وهو متطهر ؛ فإن حصل كذلك بفعل غيره سقط وجوبها
عنه وإلا لزمته . وكذلك القول فى سائر شروط الصلاة .

فإن قال : لو كان كما ذكرتم ، لوجب مثله فى نية الصلاة وغيرها .

قيل له : إنما تقول فى الشروط إنها بمنزلة الطهارة ، إذا صح أن يتوب فعل الغير
متاب فعله . فأما إن استحال ذلك ، فلا وجه لهذا الكلام . ولا يجوز أن يصير
ناوياً للصلاة على الوجه الذى يجب بفعله غيره ؛ لأن ذلك الغير إن كان العباد
> ^(١٢) رجع فعل النية فى غيرهم . وإن كان من فعله تعالى حصل
مضطراً > لتواليه < . وقد شرط فى الصلاة أن تكون واقعة على وجه يكون

(١) فى الأصل يأتي بمد كنه « لطفاً » « فيجب أن تكون » ولكنها مشطوبة .

(٢) أى أحد الأشياء التى تدل . (٣) مطروس .

مؤثراً في الصلاة ؛ ولا يكون ذلك إلا بأن تقع على حسب دواعيه ، وعلى وجه كان يصح^(١) أن لا يحصل . فكل جزء من الصلاة ، فلا بد أن يكون من فعل العبد . وكل ما يتصل به مما لا يحل^(٢) محل النية فلا بد من فعله . وما جرى مجرى الطهارة ، الحال فيه ما قدمناه .

فإن قل : لو وجبت الطهارة لأنها لطف ؛ لكن على طريق التبع للصلاة ، لوجب فبن لا صلاة عليه في المعلوم أن لا تجب عليه الطهارة .

قيل له : إن المعتبر في كونها تبعا للصلاة أو ما يقوم مقامها من طواف وغيره في الوجوب بحال المكلف في المعرفة ؛ فإن عرف وجوبها عليه وجبت الطهارة ، وإن ظن وجوبها عليه وجبت الطهارة ، لأن ما حل هذا المحل فالدلالة قد دلت فيه على أن الفن يقوم مقام العلم لأنه من باب اجتلاب المنافع ودفع المضار . فلا يمتنع على هذا الوجه أن يجب إذا ظن وجوب الصلاة ؛ وإن لم يجب باحترام أو ما شاكله مما قد يحدث فيكشف عن أن الصلاة لم تكن واجبة .

فإن قل : أليس قد يجب على العالم معرفة ما لا يلزمه من العبادات ، فكيف يصح أن يقولوا إن وجه وجوب المعارف ما ذكرتم من أن مصالحه لا تتم إلا بها ؟
قيل له : إن الذي قلناه في المعرفة بالعبادات اللازمة له ، فأما ما سألت عنه الآن ، إنه يجب لا لهذا الوجه لكن لأن نفس المعرفة لطف له ، وهذا غير ممتنع في المعارف ، كما لا يمتنع في الأفعال ؛ يبين ذلك أنها قد تجب مع سقوط الفعل المعلوم عنه ، فلا بد في وجه وجوبها مما ذكرناه .

(١) الأصل مؤثرة والمراد بهذا الوجه هو وجود النية وصحتها .

(٢) الأصل : « يصح » . (٣) الأول أن يقال : يحل بدران لا .

فإن قال : أليس قد يجب على المكلف أن يعرف الفعل الشرعى ووجوبه عليه ، والعلم بوجوبه عليه يحصل من الطريق الذى منه يحصل العلم بوجوبه <على غيره> فما قولكم فى هذه المعرفة ؟ أتقولون فيها إنها تجب من الوجهين ؟
قيل له : إن هذه المعرفة لا تكاد تكون فاسدة ؛ بل علمه بوجوب الصلاة عليه غير علمه بوجوبها على غيره ، إذا كان الكلام فى علوم مفصلة . وإذا صح ذلك لم يثبت أن المعرفة واحدة ، فكيف يتم ما سألت عنه ؟ فلو كانت واحدة لكان لا يمتنع ما ذكرته ، لأن الدلالة كما دلت على وجوبها عليه ، فقد دلت على أنه يلزمه على بعض الوجوه أن يعلم وجوبها على غيره ليتبين ذلك له . فيصح لهذه الدلالة وجوبها من الوجهين . يبين ذلك أن الحال إذا كانت كذلك ، فسقوط وجوب العبادة عليه ، لا يخرجها من أن تلزمه المعرفة لبيان الغير وتعليمه . وسقوط وجوبها لبيان الغير ، لا يخرجها من أن تجب ليصح أن تؤدى العبادة . ولذلك نقول فيمن لا يجوز أن يفتى ويبين يلزمه أن يعرف العبادة لأمر يخصه ، ونقول فى العالم إذا كانت العبادة ساقطة عنه : إنه قد تلزمه المعرفة لبيان الغير . ولذلك نقول فيما يجب لأمر يخصه : إنه من فروض الأعيان ، وفيما يجب لبيان الغير : إنه يكون من فروض الكفايات ، فنفرق بين طريقى وجوبه . وكل ذلك يبين صحة ما قدمناه .

ولا يجب متى ثبت ما قلناه فى المعارف بالدليل أن تكون العبادات المتعلقة بالحوارج بمنزلتها مع قيد الدلالة ، بل يجب أن يقر كل واحد منهما على ما اقتضاه الدليل .

فإن قيل : أليس قد يجب من جهة الشرع الفعل لأنه مستحق ، لا لأنه لطف ولا لأنه ترك للفسدة ؟ وكيف أغفلم مثل هذا القسم ، وذلك مثل إقامة الحدود على المضر ؟ وإجراء الذم والمدح على من يستحقهما إلى ما شاكل ذلك ؟ .

قيل له : إن إقامة الحدود لطف لمن يقيمها ^(١) وإن كان المضر لها ^(٢) مستحقا ، لأن هذا الفاعل لا يستحق ذلك وإنما يفعله من جهة التعبد ، فيفارق حاله فيما يفعله حال القديم / تعالى من فعل العقاب . ولذلك يجوز > < ذلك ، وتقول فيه : إنه في حكم التفضل . ولا يجوز في مقيم الحد أن لا يفعله في الوقت الذي ثبت وجوب فعله ، لأن ذلك تعبد ، فهو داخل فيما قدمناه .

فأما المدح والذم فيما يفعله المكلف من جهة السمع ، حتى لولا دليل السمع كان لا يحسن منه أن يفعله ، فلا بد من أن يكون لطفيا ، ولذلك قلنا : إن ذم الكافر بكونه كافرا ، والفاسق بكونه فاسقا لم يعلم إلا بالشرع ، وجب كونه لطفيا لمن يفعله . فأما كل ذم ومدح يحسن من جهة العقل فلا مسألة علينا فيه ، وإن كان لا يمتنع أن يقال في العقليات منه : إن وجه تقزير وجوبه في العقل هو ما فيه من الصلاح .

فإن قيل : أليس فيما ورد التعبد به ما يكون من فروض الكفايات ، فكيف يكون لطفيا وفعل غيره يسقط عنه ؟

(١) في الأصل : « يقيه » .

(٢) في الأصل : « له » والمراد إن كان المضر مستحقا له .

- قيل له : قد قدمنا من قبل أن فعل الغير وقيامه به يجرى مجرى المزيل لشرط وجوبه عليه ؛ ولا يمتنع في الألفاظ أن تجب بشرائط على ما قدمنا القول فيه . فاعتبر ما يجوز ورود الشرع به بالجملة التي قدمناها .
- وهذا الباب وإن كانت الأمثلة المذكورة فيه شرعية ، فهو باب تجب أحكامه قبل ورود الشرع ، فلا يقعن لأحد أن قدمنا على النوات ما يجب أن يتأخر . وهذه جملة كافية في هذا الباب .

فصل

في أنه يحسن تكليف من لا لطف له ،

وما يتصل بذلك

المخالف في ذلك إما أن يقول : لا مكلف إلا وله لطف فينكر بذلك ما نقوله ،
أو يقول : إذا لم يكن له لطف يوجب تكليفه . وقد علمنا أنه لا يمتنع أن يكون
في المعلوم أن زيدا يطيع على كل حال فيما كلف أو يعصى على كل حال فيه ، فيكون
من لا لطف له . والقطع على خلاف ذلك لا يصح إلا بالسمع . فإذا فقد الدليل
السمعي فيه لم يقع القطع عليه .

فإن قال : الدليل على ذلك أنه قد وجبت الرغبة من كل مكلف إلى
المكلف أن يلطف له ، ولا يصح ذلك إلا واللطف مقدور صحيح كونه لكل
مكلف .

قيل له : إن الرغبة إليه تعالى في طلب الشيء لا تقتضي أن ذلك المطلوب
صحيح ، ولذلك قد يلتمس أحدنا منه الأرزاق ، وقد يقبح كونها إذا كانت مفسدة .
فلا بد — إذا كان المكلف عالماً — أن يشترط فيه شرائط ، وذلك يبطل القطع
على أنه في المقدور .

و بعد ، فلم صار المستدل بما قاله أولى منا إذا دللنا على أن في المكلفين
من لا لطف له ، لعلمنا أن فيهم من يكفر ويعصى . فلو كان له لطف لفعله تعالى
لا محالة . ولو فعله ^(١) لمَّا كفر ، ولأمن .

(١) في الأصل كذا ، والأغلب أنها « لما » .

وبعد ، فإذا جاز في بعض أفعال المكلف ما لا يكون له لطف ، جاز في كل أفعاله . وإذا صح في المشاهد أن يظن من حال الولد أنه لا لطف له يكون أقرب عنده إلى التعلم ، فما الذي يمنع من كون ذلك معلوما في الحقيقة ؟ وإذا صح كونه معلوما في الشاهد ، وصح في القادر أن لا يختار مصلحة لأنه لا لطف له ، فما الذي يمنع من مثله في التكليف ؟

وبعد ، فإن السمع قد نطق بما قلناه ؛ لأنه تعالى قد بين أن كثيرا من أفعال المكلف في المعلوم ما لو وقع لكان مفسدة فيه بقوله « **وَأَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبِغُوا فِي الْأَرْضِ** »^(١) . فإذا صح أنها منقسمة ، ففيها ما فيه مفسدة ، وفيها ما لا مفسدة فيه .

فكذلك القول في اللطف ؛ فأما من يقول : إذا لم يكن للمكلف لطف فتكليفه يقبح ، فإنا < **تؤاخذُهُ** >^(٢) أن في جملة المكلفين من قد كفر وعصى ، ولا يجوز أن يقع منه ذلك وقد حصل اللطف المقتضى لوقوع ضده ، فكان يجب قبح تكليفه . وقد دللنا على حسن ذلك في باب تكليف من يعلم الله أنه يكفر .

فإن قال : إذا أجزتم اللطف مجرى التمكين ، لأن المنع فيه كالمنع من التمكين ، لم يحسن منه تعالى أن يكلف أحدا ولا تمكين ؟ فكذلك لا يحسن منه أن يكلف ولا لطف ؟

قيل له : إنما نحكم بأن اللطف كالتمكين إذا كان هناك لطف نتكلم عليه . فأما إذا لم يكن له لطف أصلا ، فسيبيله سبيل الفعل الذي لا يحتاج إلى تمكين زائد على ما يحتاج إليه كثير من الأفعال في أنه قد يحسن التكليف وإن لم يحتاج إلى تمكين محدد . يبين ما قلناه أن التكليف يتضمن وجوب الإلطاف . ولذلك يحكم بأنه بمنزلة

(١) قرآن ، سورة الشورى آية ٢٧ .

(٢) في الأصل : « **تؤاخذُهُ** » .

التمكين، ولا يصح أن يتضمن ما ليس في المعلوم : لأنه إن قيل < إنه يتضمن >
ما عنده يختار الإيمان، والمعلوم أنه لا شيء يختار عنده الإيمان، فهو محال .

وإن قيل : إنه يتضمن وجوب ما ليس هذا حاله ، فقد تضمن وجوب
ما ليس بلطف ؛ وإن تضمن وجوب < الحسن^(١) > وإن لم يقع الإيمان عنده
فهو خطأ ؛ لأن ما لا تعلق له بالإيمان وجوده كعدمه ، فكيف يصح أن يتضمنه
تكليف الإيمان ؟

(١) في الأصل : الحسن بدون قط .

فصل

في بيان حال المكلف إذا كان لطفه ما لا يجوز

من القديم تعالى أن يفعله

أعلم أن شيخنا أبا هاشم، رحمه الله، نص على أنه متى كان المعلوم من حال زيد أنه لا يؤمن إلا بأن يقع منه تعالى ظلم أو كذب أو تكليف ما لا يطاق، أنه يحسن تكليفه، ويكون بمنزلة من لا لطف له. وقال في المكلف: إذا كان في المعلوم أنه يؤمن إذا خلق له ولد، لكن غيره يكفر، أنه مع تكليف ذلك الغير لا يحسن أن يكلف هذا العبد، من حيث لا يصح أن يفعل به ما يكون لطفًا له. ففرق بين الأمرين في هذا الباب. فأما شيخنا أبو عبد الله، رحمه الله، فقد كان يقول في كل ذلك: إنه لا يكلف لأن له لطفًا لا يحسن أن يفعل، ولا يخرج به مجرى من لا لطف له. ويجعل القبيح كالمفسدة في هذا الباب، حتى قال فيمن المعلوم من حاله أنه لا يؤمن إلا بأن يفعل تعالى ما لا نهاية له من نعم \langle الأجناس \rangle إنه لا يحسن أن يكلف ولا \langle ^(١) أن اللطف متى وصف بأنه قبيح فقد تناقض القول فيه، فمحال كونه لطفًا قبيحًا. وإذا بطل ذلك لم يكن للسألة معنى. وقد ذكر الشيخ أبو عبد الله، رحمه الله، ما يقارب ذلك في كتاب الأصاح لأنه قال: إذا كان لطف زيد مفسدة لعمرو ولم يحز وجوبه على الله تعالى لأن كونه مفسدة يخرج من كونه لطفًا، حيث لا يشق المكلف بأن معبوده مع فعله القبيح يثيب ^(٢) على الطاعة، ومتى لم يشق بذلك بطل القول باللطف.

(٢) في الأصل: «ثبت».

(١) مطرس.

واعلم أن الأصل في هذا الباب أنه قد صح في المكلف ، إذا كان لطفه فسادا لغيره ، أنه لا يحسن أن يكلف ولا يكون بمنزلة من لا لطف له . وصح أيضا ، فيمن المعلوم أنه لا لطف له ، أنه يحسن أن يكلف . فيجب أن يحل كل واحد من هذين الأصلين ما تقتضيه الدلالة . وقد علمنا أن المكلف إذا علم من حاله أنه يؤمن عند أمر يصح دخوله تحت الوجود والحدوث — ولولاه كان لا يؤمن — فتي لم يحدث ذلك من قبل المكلف يكون قد أتى من قبله لا من قبل نفسه . فكل ما هذا حاله في ألقافه فيجب أن لا يحسن أن يكلف .

وقد علمنا أن اللطف إذا كان مفسدة فهذا حاله ، وكذلك من كان لطفه في ظلم أو تكليف لما لا يطاق فهذا حاله ؛ لأنه تعالى قادر على إحداث ذلك وإنما لا يحدثه لقبه ، لا لأنه يصح دخوله تحت الحدوث . فيجب أن يكون بمنزلة المفسدة في هذا الوجه ؛ فيصير التكليف مع فقد هذا اللطف قبيحا من حيث يؤدي إلى أن المكلف لم ترح عنه فيما كلفه مع إمكان إزاحة عنه .

فأما إذا كان لطفه وجود ما لا نهاية له ، فهو بمنزلة من لا لطف له ؛ لأن ذلك مما لا يصح أن يدخل تحت الحدوث في حال يشار إليه فيؤمن المكلف عنده . ومتى كان كذلك لم يحسن أن يكلف ، وأن يعتبر بمنزلة من لا لطف له ، لأنه لا شيء < مما > يصح أن يدخل تحت الحدوث فيختار الإيمان عنده . وذلك يفارق الوجه الأول ، لأنه إنما يصح التكليف عنده لأن هناك ما يشار إليه ويصح أن يدخل تحت الحدوث في حال مخصوصة فيؤمن العبد عنده .

فإن قال : إن ما لا نهاية له مقدور أيضا ، وإن لم يفعل فيجب عنده أن يكون بمنزلة الأول ، أو الأول بمنزلة ، ويفارقان جميعا من لا لطف له .

قيل له : إن المقذور لا يكون لطفًا من حيث كان مقدورا ، وإنما يدخل في كونه لطفًا بدخوله تحت الحدوث . فإذا لم يصح ، ما لا نهاية له أن يدخل تحت الحدوث ، ففي الوجه الذي عليه يكون لطفًا كأنه ليس بمقدور . يبين ذلك أنه لو كان لطف العبد في أن يكون حيا ميتا في حالة واحدة لكان بمنزلة من لا لطف له ، وإن كان ذلك مقدورا لكنه مقدور على البذل . فلا يصح على الوجه الذي يكون لطفًا عليه أن يتناوله الحدوث . فكذلك القول فيما لا نهاية له . وليس كذلك متى كان لطفه في ظلم وكذب وتكليف بما لا يطاق ؛ لأن كل ذلك لا يصح بتناول الحدوث له على وجه يختار المكلف الإيمان عنده . وإنما لا يدخل تحت الحدوث لاختيار المكلف ، لأنه لا يصح تناول الحدوث له . ومتى لم يختره وجب أن لا يختار التكليف الذي يتضمنه وبقضيه .

فإن قال : إن المفسدة تخالف الظلم ، على ما ذكره أبو هاشم ، رحمه الله . وذلك لأن الظلم يقبح لأمر يرجع لاختيار المكلف ، وليس كذلك المفسدة ؛ لأنه متى لم يكلف تعالى من المعلوم أن ذلك الفعل مفسدة له ، حسن أن يفعله ، بل وجب أن يفعله من حيث كان لطفًا لهذا المكلف ، ولذلك فرق بين الأمرين .

قيل له : إن اللطف قد يتفرد بكونه لطفًا ^(٢١) < > كونها ^(٢٢) < > الكلام فيهما متى حصل فيها ^(٢٢) < > كونها قبيحتين . وصار المكلف لا يختارهما لقبحتهما ؛ فيجب أن لا تفرق الحال فيهما للعلة التي قدمناها . وهذه الجملة قد كشفت عن أصل هذا الباب ، وسرى تعريفه فيما بعد إن شاء الله .

(١) أي حسن عدم التكليف . (٢) بطوس .

فصل

في أن اللطف لا يكون جهة في حسن التكليف
وإن أوجبته التكليف

اعلم أن شيخنا أبا علي ، رحمه الله ، يقول فيه : إنه جهة لحسن التكليف . ويقول :
لو لم يفعله تعالى لدل على أنه لم يرد من المكلف فعل ما كلف ، فإذا كان لو لم يرد
ذلك منه لم يكن مكلفا ، ولا حسن منه أن يجعله على صفات المكلف ، فكذلك
إذا لم يلطف ، ويجعل اللطف بمنزلة التمكين وبمنزلة الإبانة ؛ فكما لو كلف مع العلم
بأنه لا يستقبح التكليف ، فكذلك القول في اللطف .

فأما شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، فإنه يقول في اللطف وفي التمكين جميعا :
إن التكليف متى صح ووقع على شروط حسنة يقتضى وجوبهما ؛ إلا أن التكليف
بهما أو بأحدهما يحسن ، وكذلك يقول في نفس الإبانة .

ويقول : متى كلفه فيجب أن يكون عالما بأنه سينيب المكلف
إذا أطلع ، وسميكته ويلطف له ، ويجعل ما يجري مجرى الجهة لحسنه أن يكون
عالما بهذه الأمور دون حدودها وكونها ، وهذا بين ، لأن من حق اللطف
أن يجوز تأخره عن حال التكليف . وما يحدث بعد التكليف لا يجوز أن يكون
جهة لحسن التكليف ؛ لأن ما له يحسن الشيء يجب أن يضامه^(١) ، أو يكون
في حكم المقترن به . ولهذا نقول في الإرادة : إنها لا تؤثر إلا إذا ضامت الفعل
أو حلت محل المضام من حيث تؤثر في جهة الحسن أو القبح على بعض

(١) أي يكون مضموما إليه .

الوجوه . ولذلك قلنا إن الكذب يقبح / لأنه يتناول الشيء على غير ما هو عليه ،
فلم يجب على المكلف > ^(١) < قبحه لأن ذلك يتأخر عنه .

فإن قال : إذا ثبت أن من شرط حسن التكليف أن يعلم المكلف أنه
سيألف [به] فقد اقتضى ذلك أن اللطف نفسه من شرطه .

قيل له : ليس الأمر كما ظننته ؛ لأن ما عليه المكلف من أوصافه ، إذا جعلناه
كالشرط في حسن فعله ، لم يجب أن نكون قد جعلنا الحوادث شرطا في ذلك .
فلو أنه تعالى قد كلف على الوجه الذي يحسن عليه ثم لم يلطف ؛ كان لا يتغير
حال التكليف عن الحسن . وإنما كان يكون القديم تعالى غير فاعل للواجب ؛
تعالى الله عن ذلك .

(١) مطبوس .

فصل

في أن اللطف لا يجوز أن يكون جهة للطاعة

الواقعة من المكلف

اعلم أنا قد بينا أن المكلف يختار الطاعة عند اللطف الواقع إما منه أو من غيره . فالوجه الذي له تحسن الطاعة أو تجنب ، لا يجوز أن يكون هو اللطف أو اللطف فيه مدخل . يبين ذلك أن اللطف من حقه أن يكون متقدما - كما لا يصح في الإرادة المؤثرة أن تتقدم الفعل .

فإن قال : فيجب على هذا لو فعل العبد الطاعة ولا لطف له أن تكون حاله فيها وفيما يستحق عليها كماله إذا فعلها واللطف واقع .
قيل له : كذلك نقول .

فإن قال : فيجب أن يستغنى عنه .

قيل له : ليس يجب أن لا يحتاج المكلف في فعل الطاعات إلا إلى الأمر الذي له يحسن أو يجب أو يستحق بها الثواب ، بل قد يحتاج إلى غير ذلك ، واللطف منه . ونحن ندل على أن العبد يحتاج إلى اللطف ، وإن لم يؤثر في الفعل ما سألت عنه من التأثير^(١) .

فإن قال : أستمّ تقولون : إن المعرفة بالله تعالى وسائر ما يختص به من التوحيد والمعدل تؤثر في أفعال المكلف ، حتى أو اضطره^(٢) تعالى إليها في < إبانته >

(١) أي وإن لم يؤثر في الفعل التأثير الذي سألت عنه .

(٢) الأصل مطعوس إلا من بعض الحروف التي تشير إلى كفة إبانته أو آبانته .

لم يحسن أن يكلف . ولو خلا عن هذه المعارف لم يحسن أن يكلف ؟ فهلا دل ذلك على أن للطف تأثيراً^(١) في الطاعة ؟

قيل له : إننا لا ننكر أن يؤثر بعض التكليف في بعض في أنه لا يحسن من المكلف أن يكلفهما إلا على الجمع ، ولا يحسن أن يكلف أحدهما إلا والآخر من فعل المكلف على ما دللنا عليه في وجوب النظر . وإنما أنكرنا الآن أن يكون اللطف جهة للطاعة التي هي لطف^(٢) فيها .

فإن قيل : أفلم تقولون في الطهارة إنها تؤثر في حسن الصلاة ، وهي مع ذلك لطف ؟

قيل له : لم يثبت أنها لطف في نفس الصلاة ؛ بل يجوز أن تكون لطفاً في غيرها . وقد بينا من قبل أنها إنما تجب لأمر يرجع إلى الصلاة ، وأنه يتم بوقوعها على الوجه الذي عليه يكون لطفاً بها .

(١) في الأصل : تأثير . (٢) الأفضل : « مر » .

فصل

في أن المكلف لو لم يفعل اللطف

ما الذي كان يستحقه المكلف ؟

اعلم أن شيخنا أبا هاشم ، رحمه الله ، يقول : لو لم يلطف تعالى لبعض المكلفين كان لا يحسن منه أن يعاقبه ؛ وإن حل من غيره أن يلومه ويذمه على ما فعله من المعصية والعدول عن الواجب . وكذلك لو استفسده في فعل ما كلفه . وكذلك لو أمره بالقيح ورغبه فيه وبعثه إليه . وقد كان شيخنا أبو عبد الله ، رحمه الله ، يذكر عنه : أنه [قال] لا يحسن من القديم تعالى أن يذمه وأن الذم عنده كالعقاب ؛ ويعترض ذلك بأن يقول : إن الذم على طريقة الشيع⁽¹⁾ لا على وجه الاختصاص ، فلا يجوز أن يستحقه من العباد ولا يستحقه من الله تعالى . وربما كان يمر في كلامه أن العقاب كذلك . وإذا لم يسقط الذم بهذا الوجه ، فكذلك العقاب . ويروى إلى أنه سبحانه يكون غير فاعل للواجب ، ولا يخرج العبد متى واقع المعصية من أن تكون حاله ولم يلطف له ، كحالته وقد لطف له . وكان يذكر ذلك على طريقة التوقف لا على طريقة اعتقاد¹ خلافه .

واعلم أن الأصل في هذا الباب أن الحقوق المستحقة في الأفعال على ضربين : أحدهما يستحق عليه بفعل الغير كالشكر و < العبادة > وكالعرض الذي يستحقه هو بفعل غيره فيه . والآخر يستحق عليه بفعله ، وذلك بمنزلة العقاب ؛ لأنه يستحق على العبد بفعله على جهة الاختصاص ؛ لأنه لا يستحقه إلا المكلف فقط . فإذا صححت هذه الجملة ، وعلمنا أن استيفاء المكلف هذا الحق من المكلف يتعلق

(1) له بقصد الشروع .

باختباره ، فلو أراد أن يسقطه لسقط ، ولو أراد أن يستوفيه لحسن ، فغير ممنوع أن يتعلق أيضا بثبوت واستحقاقه بما يفعله من قبله . فمتى رغبه في قتل المعصية أو استفسده فيها أو منعه اللطف ، يصير كأنه قد أسقط حتى نفسه من العقاب بعد ثبوته . فيقبح منه ذلك . ومتى سلم التكليف من هذه الأمور يكون العقاب ثابتا ، وتكون العلة في ذلك : أنه أتى ما^(٢) استحقه من قبل المكلف ، فلا يحسن منه أن يؤاخذ ، وإنما يحسن منه ذلك إذا أتى في المعصية من قبل نفسه ، ويكون هذا في بابه بمنزلة الحمل^(٣) على الشيء في أنه يخرج المحمول من أن يستحق الذم واللوم من حيث صار بالحمل ، كأن الفعل لغيره لا له . فكذلك بالاستفساد يصير ذلك الفعل كأنه معذور فلا يحسن منه تعالى أن يعاقبه .

فإن قال : أفنقولون إنه يحسن منه أن يذمه ؟ قيل له : نعم ، كما يحسن من غيره أن يذمه ، لأن الوجه الذي عليه يستحق الذم لا يتعلق بالمكلف ، حتى إنه لو لم يكلف وفعل القبيح لاستحق الذم . وإذا استحقه من قبل غيره تعالى ، فما الذي يمنع أن يحسن منه أيضا ، ويفارق العقوبة من الوجه الذي بيناه ؟ .

فإن قال : فيجب في المساء إليه لو أباح للشيء الإساءة ألا يحسن منه أن يذمه على هذا القول .

قيل له : لا يلزم على ما ذكرناه ، لأنه ليس للإساءة إليه أن يسقط حقه بعد ثبوته . فكذلك لا يبعد أن لا يكون له إسقاطه بأمر تقدمه . وليس كذلك حال العقاب .

< عليه لأنه قبيح ،^(٤)

وبعد ، فلو فعل به >
فغاله فيه كحال غيره لم يبعد .

(١) في الأصل : عن .
(٢) في الأصل : نيا .
(٣) أي اللذم عليه .
(٤) مطبوس .

فإن قيل : فيجب على المنعم ، إذا أتاح للنعم عليه كفران النعمة ، أن لا يحسن منه أن يذمه إذا فعل ذلك .

قيل له : لا يجب ما ذكرته لأن إباحته لا يؤثر في هذا الباب ؛ لأنه يصح منه كفر النعمة ، لا الأمر يرجع إلى المنعم ؛ بل هو من حقه ، حتى لو أسقطه المنعم ، لما سقط . وقد بينا أن هذا الحسن إنما يؤثر فيما يصح الإسقاط فيه على نحو ما ذكرناه في العقاب .

فإن قال : اليس في الإساءة لا يحسن^(١) أيضا ، وإن أباحها المساء إليه ؟

قيل : هي وإن كانت كذلك فقد تتغير بقوله ؛ لأن ما هو إساءة إليه قد يحسن بالإباحة ، ولأن ما يستحق على الإساءة يختص هو به . فلذلك سَوِّنا بين الذم المستحق وبين العقاب .

فإن قيل : اليس لو رغب تعالى المكلف في المعصية ، بحيث لا يعلمه المكلف ، لم تسقط العقوبة ؟

قيل له : لا يمنع أن يقال فيما هذا حاله إنه لا يعتد به وإن قبح ؛ لأنه العبد إذا لم يعرفه صار وجوده فيما يرجع إليه كعدمه . فأما إذا علم الترغيب أو الأمر فالحال فيه ما قدمناه .

فإن قال : فيجب إذا لم يعرف المكلف أنه استفسد أو منع من اللطف أن يكون بمنزلة أن لا يعرف الأمر والترغيب ولا يمكنه أن يعرفهما .

قيل له : ليس الأمر كما ظننته ؛ لأن تأثير اللطف هو بحدوثه لا لعلم المكلف بحدوثه . وكذلك تأثير المفسدة . وليس كذلك حال الأمر والترغيب ؛ لأن تأثيرهما هو بأن يعلم المكلف حالهما ؛ فلهذا فصلنا بين الأمرين .

(١) أى لا يحسن الذم .

فإن قيل : البس من قولكم إن الذم يتبع العقاب ؛ فيثبت^(١) بثبوته ويسقط بسقوطه ؟ وجعلتم ذلك من باب > <^(١١) ، واضمدم فيه على أن التوبة والإحباط > إحداهما إزالة للآخر . < فكيف يصح الآن أن تقولوا : إنه تعالى لو أتر بالقبيح أو استفسد فيه أو منع اللطف يقبح العقاب والذم ثابت ؟

قيل له : إن الذي نعتمده في هذا الباب لا يقدر فيه ما قلناه ؛ لأننا نقول فيها : متى ثبت استحقاقهما بأن وقع الفعل على الوجه الموجب لاستحقاقهما إن مال لأحدهما أزال الآخر ، وما اقتضى بيانه على الوجه الذي استحق عليه اقتضى بيان الآخر ؛ لا أنا نقول : في الأصل ثبت أحدهما من حيث ثبت الآخر . كيف نقول ذلك وقد صح أن في جملة من يصح أن يفعل القبيح ويستحق الذم من يستحيل أن يستحق العقاب ، والواضح ذلك . وكذا في هذا الموضع قلنا : إن العقاب لا يستحق أصلا وإن استحق الذم . فمأ^(٢) توهمته من المناقضة زائل^(٣) عنا .
فإن قيل : فلو أنه تعالى وعد المكلف عقبران العقوبة ، أكان يحسن منه أن يعاقبه ؟

قيل له : إذا علم المكلف ذلك في جملة ما يفعله فأغراه بفعل المعاصي ، فإنه لا يحسن منه أن يعاقبه لما قدمناه . فأما إن وعد ولم يعلم المكلف ذلك ، ولا مكنته من معرفته ، فإنه لا يؤثر في حسن عقابه لو فعله تعالى ؛ لكنا نعلم أنه تعالى لا يجوز أن يعد بأمر ويخبر عن أنه لا يفعله إلا ومخبر خبره على ما نتناوله .

(١) مطروس . (٢) في الأصل : « فبا » . (٣) في الأصل : « زائلة » .

(٤) أي لو فعل العقاب . (٥) غير واضحة في الأصل ، والمراد إلا ويخبر تعالى

بأنه لا يفعله .

فإن قيل : ألستم قد قلتم إن الوعد والخبر لا يغيران حال المستحق ، فكيف جاز أن تقولوا : إنه تعالى لو أعلمه ذلك ليقبح العقاب ؟

قيل له : لم نقل إن العقاب كان يقبح لأجل الوعد فتلزمت المناقضة ، وإنما قلنا : كان يقبح لأنه قد أغراه بفعل القبيح ؛ فيصير في حكم من بعثه عليه وأمر به في هذا الباب .

فإن قال : فيجب لو أعلم المكلف أنه لا يعاقبه العقاب الذي يستحقه على ما تقدم من معاصيه ^(١) > < فقط ، ولم يحصل في حكم الإغراء والعقاب ، لا يخرج ما فعله تعالى من أن يكون حسنا ، والإغراء إنما يكون في المستقبل لا في الماضي ، فتنى ^(٢) تعيين الوعد بعقاب الماضي ، أو ورد الوعد بعد زوال التكليف فهو غير مؤثر في هذا الباب ، ثم ينظر في حسن ذلك أو قبحه بما تقتضيه الدلالة .

فإن قال : أليس لو دعا المتنبئ غيره إلى تصديقه للحيل التي أظهرها فصدقه بعض المكلفين كان يقبح منه أن يذمه ، فلم قلتم : إن الذم يخالف العقوبة في هذا الوجه ؟

قيل له : إن للمتنبئ أن يذم هذا المكلف كما يجب على الواعظ إذا أضل غيره فضل أن يذمه ، وكما يجب على إبليس أن يذم من أطاعه ، فليس الذي أوردته بمسلم . وإنما كان كذلك لأن هذا العاصي لم يوث فيما فعله من قبح من دعاه وإنما أتى من قبل نفسه ؛ فقد كان الواجب عليه أن لا يقبل .

(١) السطر كده مطبوس .

(٢) في الأصل : « فن » .

فإن قال : فكذلك يجب فيه تعالى لو أمر بالقيح لأنه قد دل بالعقل على قبح القبيح ؛ فإذا أمر به ورغب ، فالمكلف من قبل نفسه أتى ؛ فيجب أن يستحق العقاب .

قيل له : إنه تعالى لو أمر كان لا يوثق بالأدلة ، فيكون المكلف من هذا الوجه قد أتى من قبل المكلف كما يجب مثل ذلك في الاستفساد، وهذه جملة كافية في هذا الباب .

فصل

في أن اللطف لا يكون لطفاً في الشيء في حال وجوده

اعلم أن شيوخنا لا يختلفون في ذلك ، لأن الموجود متى وجد فكما يستغنى عن القدرة وسائر ما يتمكن به منه ، فكذلك يستغنى عن الألفاظ ، ولأن اللطف هو الداعي إلى اختيار الفعل ، فمتى وجد استغنى عما يدعو إلى اختياره .

فإن قال : أنتجوزون أن يكون لطفاً فيما لم يوجد في الحال التي يوجد فيها ؟

قيل له : لا ، لأن الفعل إذا كان >

وقته ولم يوجد ، فوجوده محال ، ولا يصح أن يكون اللطف لطفاً في إيجاد ما يستحيل وجوده .

فإن قال : ليس اللطف يجري مجرى الداعي إلى الفعل ، ولا يتمتع عندكم

أن تدعو الدواعي إلى الفعل في حاله ، وهلا جؤزتم مثله في اللطف ؟

قيل له : إنا وإن لم نسكر إثبات الداعي في حال الفعل ، فإننا نسكر أن يكون الفعل

واقفاً لأجله في حاله ، بل لا بد من تقدمه . وإن جاز أن يدوم ، فكذلك نقول

في اللطف ، والعلة في الجميع واحدة ، وهي : أن ماله يختار الفعل إنما يحتاج إليه

ولما اختاره لكي يختاره ، فأما إذا اختار ذلك ودخل في الوقوع فقد استغنى عنه

لا محالة .

فإن قيل : فيجب على هذا القول أن لا يحسن منه تعالى أن يخترم المصلي

عقيب فراغه من صلاته ، لأنها لا بد أن تكون لطفاً في غيرها وأن تستقدم .

قيل له : كذلك نقول ، ولا بد من أن يبقى مكلفا وقتنا يمكن أن يطيع فيه
ويعصى . وذلك مما لا يحصر قدره . ولهذا الجملة قلنا : إنه تعالى إذا كلف النظر
والمعرفة ؛ فلا بد من أن يبقى المكلف وقتنا زائدا على القدر الذي يمكنه استيفاء
ما كلفه فيه ؛ لكي يمكن بعد ذلك من الأخذ والترك .

فإن قال : فأنتم تشاهدون كثيرا ممن يطيع بالشرائع ، ويزول عنه التكليف
عقبها .

قيل له : لا يمكن ادعاء ضبط ذلك على وجه يخالف ما قلناه . فلو شاهدنا
ذلك لم يمكن القطع على أن المكلف الفاعل فعل تلك الطاعة على شروطها ، بل كما
نحوز أن يكون مؤديا لها على خلاف الوجه الذي يكون فيه لطفًا ، وهذا بين .

(١) أي لا بد أن يبقى الله حيا وقتنا ما بعد الصلاة .

فصل

في القدر الذي يجب أن يتقدم اللطف ، وما لا يجب ،
وما يجوز وما لا يجوز ، وما يتصل بذلك

لا يختلف شيوخنا ، رحمهم الله ، في أنه لا بد من تقدمه وقتا واحدا ، وهذا
لا بد فيه من شرائط - :

منها : أن يكون آخر جزء من اللطف يتقدم أول جزء مما هو لطف فيه وقتا
واحدا . فاما إذا كان الكلام على جملة فذلك لا يستقيم .

ومنها : أن يكون المعلوم من حال المكلف أنه لا يحتاج في معرفة اللطف على
الوجه الذي عليه يكون لطفنا إلى زمان ؛ فاما إن احتاج إلى ذلك ، فلا بد من
أن يتقدم القدر الذي يمكنه أن يعرف حاله فيه وإن زاد على وقت واحد .

ومنها : أن يزيد بذلك الوقت الواحد ما يحل محله من الأوقات اليسيرة التي تجرى
عند المكلف مجرى الوقت الواحد ، لأنه لا معتبر في ذلك بما لا يضبطه المكلف ،
وهذا القدر لا يجوز أن يكون بين الشيخين رحمهما الله فيه خلاف ؛ وإنما اختلفا
في تقدمه أكثر من ذلك ؛ فعند أبي علي رحمه الله لا يجوز فيه ذلك ، وعند أبي هاشم
يجوز ما لم يبلغ تقدمه القدر الذي هو عنده معتد به ، أو يصير في حكم المسهو
عنه ، واستدل على ذلك بوجوه منها :

أنه قال : إن اللطف في الدين يجب أن يكون محمولا على اللطف المعقول
في الشاهد . وقد علمنا أن الوالد قد يلطف لولده بالرفق الذي يختار عنده التعليم ،
وقد يقدم ذلك على وقت التعليم بأوقات ، وقد يقدمه بوقت واحد ، ولا تستنكر

العقول ذلك فيه ، بل ربما أدى الاجتهاد إلى أن المتقدم منه بأن يكون لطفًا أقرب ، كما قد تعلم أن القليل بأن يكون لطفًا أقرب .

فإن قال : إن العباد يخالف حالهم حال القديم تعالى ؛ لأن أحدهم قد يخشى الفوت إذا أحر اللطف ، ولأنه يفعل اللطف على جهتين : اللطف > <^(١) وليس ذلك حاله تعالى .

قيل له : لو كان المتقدم بأوقات لا يكون لطفًا ، لكان خشية الفوت لا تغير حاله ، ولا الظن يغير حكمه ؛ لأنه لا يجوز استعمال الظن على وجه يعلم خلافه . فلما صح ما ذكرنا ، علم أن من حق اللطف أن يجوز تقدمه بأوقات .

فإن قال : إن العبد إذا ظنّ فيما يفعل أنه أقرب إلى العلم فعل بحسب ظنه ، ولا يقطع فيما يفعله بأنه لطف ألبتة ، وليس كذلك تعالى .

قيل له : إنه لو كان مع العلم بأنه لطف لا يحسن تقدمه بأوقات ؛ لكان مع علة الظن لا يحسن ذلك فيه ، لأن الظن يقوم مقام العلم عند تعذره في الأمور المتعلقة بالمنافع والمضار . يبين ذلك أن اللطف متى تقدم قدرًا عظيمًا لا يعتد به في الطاعة ، [و] لما لم يجوز ذلك فيه مع العالم لم يجوز في الشاهد مع علة الظن .

فإن قال : إنه تعالى قادر في اللطف أن يوقعه قبل الطاعة بوقت واحد ، كما يقدر أن يوقعه قبلها بأوقات ، ولا غرض في فعله إلا كونه لطفًا . وليس يخشى تعالى الفوت ؛ فيجب أن لا يحسن منه أن يقدمه إلا بوقت واحد — وهذا كما قلتم في الأمر بالعمل : إنه تعالى لا يقدم أكثر من الوقت الواحد إلا لغرض آخر ، فأما إذا لم يحصل هناك غرض لم يحسن تقدمه ، وكما قلتم : إنه تعالى لا يجوز

أن يتقدم خلق الجراد قبل الحيوان لأنه قادر على خلقه معا إلى غير ذلك ، ويفارق العبد في هذا الوجه .

قيل له : يجب على ما ذكرته لو تقدم بأكثر من وقت أنه يكون حاله في أنه لطف في الفعل كحالها إذا تقدمت بوقت ، وإنما يمنع منه ، لا لأن كونه لطفاً في الحالتين يختلف ، لكن لما ذكرته . فليس هذا / مذهب من يقول : إن من حق اللطف أنه لا يكون لطفاً إلا إذا تقدم وقتاً واحداً .

وبعد ، فيجب أن يجوز تقدمه بأوقات إذا حصل فيه غرض آخر بأن يكون نفعاً لبعض العباد في الدنيا ، وأن لا يجوز ذلك إلا إذا كانت الحال واحدة ، وهذا هو الذي ينكره من يخالف في هذا الباب .

وبعد ، فيجب أن يجوز أن يكون المتقدم بأوقات ، يختص بأن يكون لطفاً دون المتقدم بوقت واحد ، فتحصل له مزية توجب تقدمه ، لأن ذلك غير ممنوع في الألطاف .

فإن قال : إن ذلك يمتنع في الحقيقة ؛ لأن حال ما قارنه إذا كان كحال ما تقدمه بأوقات كثيرة في الوجه الذي عليه يكون لطفاً ، لم يجوز أن يحصل للتقدم مزية . قيل له : إنا نجد في هذا الباب مزية لا ننكرها ، وذلك أنه يجوز في المتقدم أن لا يكون مفسدة لمكلف ، وفيما تقدم بوقت واحد أن يكون مفسدة ، فلا يحسن فعل المتأخر ويحسن فعل المتقدم . وما هذا حاله فتقدمه واجب لحصول وجه من وجوه القبح في المتأخر . وهذا يبين أنه لا يمكنه دفع ما ذكرناه .

وبعد ، فقد يجوز أن يحصل للتقدم مزية بأن يتكرر من المكلف السرور به حالاً بعد حال ، أو المشاهدة له حالاً بعد حال ، أو توطين النفس لأجله على

الفعل حالا بعد حال ، ولا يحصل ذلك لما تقدم بوقت واحد ، فيجب أن يجوز ما ذكرناه فيه .

وبعد ، فإذا جاز منه تعالى أن يقدم التمكين أو فانا كما يقدمه وقتا واحدا ، فيجب أن يجوز في اللطف مثله ، وإن كان اللطف يفارق التمكين في أن المتقدم العهد يفارق حاله حال المتقارب العهد . وليس كذلك التمكين من حيث يجب في اللطف أن يكون عالما به وبأحواله ، ويكون حكم الحاضر له .

فإن قال : فما الجواب عن اللطف إذا لم يحصل لتقدمه بأوقات < مزية > أقولون إن ذلك يحسن ويكون تعالى مجبرا بين أن يفعل المتقدم بأوقات والمتقدم بوقت واحد ، أو لا يحسن إلا المتقدم بوقت واحد ؟

قيل له : متى كان الحال هذه لم يحسن منه تعالى إلا المتقدم بوقت واحد ، لأن كل حادث من فعله تعالى يحصل به الغرض إذا أحدثه في حال ، ومتى أحدثه في حال أخرى تأخر الغرض [و] لم يحسن منه تعالى أن يحدثه . ولذلك نقول في كل ما حل هذا المحل : إنه لا بد من معنى زائد فيه ، إذا تقدم كالتكليف والأدلة وبمئة الأنبياء إلى ما شاكله .

وقد استدل رحمه الله أيضا على ذلك بأن المعلوم من حال كثير ممن يلحقهم المرض أنه يتقدم ذلك فيه على ما يقع منه من الطاعات ؛ لأنه قد ينام بعد تقضى المرض فيزول عنه التكليف ، ولا يخرج المرض من أن يكون لطفًا فيما يقع بعد ذلك . وقوى هذه الطريقة بقول الله تعالى : « أَوَلَا يَرَوْنَ أَنَّهُمْ يُفْتَنُونَ فِي كُلِّ عَامٍ مَرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ لَا يَتُوبُونَ وَلَا هُمْ يَذَّكَّرُونَ ^(١) » . فنيه بذلك على أن

(١) في الأصل : « يلحقه » .

(٢) في الأصل : « أنه » .

(٣) سورة التوبة : آية ١٢٦

تلك الأمراض والمصائب اللطاف في جميع ما يكون منهم في العام كله ، وهذه الطريقة مبنية على أن المرض الواقع يزيد لا بد من كونه لطفًا له ، وإلا فلنقتل أن يقول : إنما جاز ما ذكرتم لأنه يكون لطفًا لغيره ، ولا يحصل متقدمًا للفعل الواقع من ذلك الغير إلا بوقت واحد ، فلا يمكن بيان خلاف ما يدعيه .

وقد استدل رحمه الله على ذلك أيضا بأن الصلاة قد ثبت أنها لطف عن الفحشاء والمنكر ، وصح أن جميعها بهذه الصفة دون آخر جزء منها ، والمعلوم أنها تتقدم الحال التي تنهى فيها عن الفحشاء والمنكر . وقد صح أيضا أن في الفحشاء والمنكر ما لا يكون كذلك إلا بأن يكون جملة من الفعل كالأحوال وكثير من الأفعال والصلاة . فهي لطف في آخر ذلك ، كما أنها لطف < في أوله > وإن تقدمت بأوقات .

فإن قال : إنما يمنع مما ذكرته في اللطف إذا كان من فعله تعالى لا إذا كان من فعل العباد .

قيل له : قد بينا أن الحال واحدة في هذا الباب ، لأن الوجه الذي عليه يكون الفعل لطفًا لا يختلف باختلاف الفاعلين ، لأنه يرجع إلى حاله وتعلقه بما هو لطف فيه ، لا إلى حال الفاعل .

فإن قال : متى قائم في اللطف إنه يتقدم بأوقات ، فيجب بعد وجوده أن لا يحسن من العبد الرغبة إلى الله تعالى في الألطاف ، وأن لا يحصل محتاجا إليه تعالى في المعونة ، وذلك بخلاف السمع .

قيل له : إن العبد لا يحصل غير محتاج إلى الله في شيء من أوقاته على ما بيناه في باب الاستطاعة ، ولا يجب أن لا تحسن الرغبة على ما قلناه في اللطف ؛ لأن

(١) في الأصل : « يانه » . (٢) أى العبد .

(٣) في الكلام تقديم وتأخير ، وتقليده : ألا تحسن الرغبة في اللطف على ما قلناه .

الرغبة واجبة لما فيها من الانقطاع إليه تعالى ، ولما في نفس الرغبة من اللطف والفائدة . وإنما يرغب العبد إلى الله تعالى في اللطف والتوفيق بشرط أن يكون ذلك في المعلوم . فكما لا يجب انقطاع الرغبة فيمن لا لطف له ، فكذلك فيمن تقدم وجود لطفه .

فإن قال : لو جاز تقدمه بأوقات لم يكن بعضها أولى من بعض فكان يجوز أن يتقدم الكبير فيها ؛ وبطلان ذلك يوجب صحة ما قلته . قيل له : إن الذي أوردته إنما كان يجب لو لم يكن بين جميع ما ذكرته فصل .

فأما إذا قام الدليل عليه بطريقة تقتضي الفرق بين ما يجوز أن يتقدم وبين ما لا يجوز ذلك فيه ، لم يلزم ما سألت عنه .

فإن قال : فما تلك الطريقة ؟

قيل له : متى كان المتقدم في حكم الحاصل قبله بوقت واحد في العلم به وبأحواله على الوجه الذي يكون لطفًا ، فيجب جواز ذلك فيه . ومتى خرج عن هذا القدر ، فتقدمه لا يجوز أن يكون وجوده كعدمه ؛ فلا يحصل به الغرض المقصود .
فإن قال : فيجب على ما قلتم إنه يجوز تقدمه قبل حال التكليف أيضًا ، لمثل ما ذكرتموه من العلة .

قيل له : إذا كان المعلوم من حال المراهق الذي قد قارب حاله حال التكليف أنه متى شاهد ذلك ثم كلف من بعد بأوقات يسيرة أن ذلك في باب الدعاء إلى الفعل بمنزلة ما يوجد بعد التكليف ، فلا مانع يمنع من ذلك .

فأما إذا كان هذا المتقدم هو الذي يجوز أن يعزى من وجوه القبح دون

ما تقدم بوقت واحد ، فتقدمه واجب على ما قدمناه .

فإن قال : فيجب جواز تقدمه هذه الأوقات ، وإن كان المكلف غير عاقل ،
أو كان < بقدر ما > لا يصح أن يعرفه ، كما ذكرتموه في التمكين والقدرة
والتكليف والأمر .

قيل له : متى كان الغرض بفعله كونه لطفًا لهذا المكلف لم يحسن ما ذكرته ،
لأن هذا الغرض لا يتم إلا مع علمه به ومشاهدته له ، فأما إن كان فيه غرض
آخر ومنفعة لغيره من الأحياء ، وكان المعلوم أنه يدوم على الحلة الذي يصح في العلم
به والمشاهدة له أن يكون لطفًا لهذا المكلف ، فذلك غير ممنوع .

فإن قال : لو كان المتقدم بأوقات يصح أن يكون لطفًا لم يكن لتكليف الله
تعالى الصلوات حالًا بعد حال معنى ؛ لأن صلاة الظهر المفعولة بالأمس كان يجب
أن تسد مسدًا ما يفعل اليوم فيما يكون لطفًا بعدها ، وحصول البعيد بذلك يبطل
ما قلتم .

قيل له : إنما كان يجب ما ذكرته أو صحح أن صلاة الظهر بالأمس هي لطف
فيما يقع بعد صلاة الظهر في هذا اليوم من أخذ وترك ، فأما إذا جاز أن تكون لطفًا
فيما يقع بينها وبين هذه الأوقات ، فالذي أوردته ساقط .

وبعد : فغير ممنوع في هذه الصلاة أن لا تكون بانفرادها لطفًا إلا إذا تقدمتها
تلك ، فتكونان لمجموعهما لطفًا فيما يقع بعد ذلك ، وهذا أيضا يسقط ما قلتم .

فإن قال : فما قولكم فيما لو كان اللطمان^(١) في فعل واحد يقع بعد المتأخر متبعا ؟

قيل له : إن كانا كذلك على وجه البديل لا على وجه الجمع ، فالبعيد منهما جميعا
لا يحسن ، وإنما يتعبد تعالى بأحدهما ، إما المتقدم ، وإما المتأخر^(٢) .

(١) في الأصل : « اللطمين » . (٢) في الأصل : « كاتا » .

(٣) في الأصل : « بأحدهما ، إما المتقدم ، وإما المتأخر » .

فإن قال : إن اللطف المقارن للطاعة يشاهده المكلف ، فنكون مشاهدته وعلمه بحاله جميعا يدعوانه إلى الفعل ، والمتقدم بأوقات لا يجوز أن يدعو منه^(١) إلى الفعل قبل وجوده إلا العلم دون المشاهدة ؛ وقد علمتم أن^(٢) للمشاهدة تأثيراً في هذا الباب ، لأن العلم يقوى بها ؛ فلا بد من أن يكون تأثير العلم الواقع عندها أزيد ؛ فيجب لذلك أن لا يحسن تقديم اللطف .

قيل له : إن الذي ذكرته غير معلوم ، بل لا يمتنع أن يكون المعتبر في ذلك هو بالعلم فقط إذا وقع عن المشاهدة ، كان المشاهد حاضراً أو متقدماً .

وإذا جاز في معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله أن يكون لاكتساب منها منزلة على الضرورى على ما قدمناه في باب المعارف ، فما الذى يمنع في المعرفة بعد حال المشاهدة أن يكون حالها كما لها إذا كانت في حال المشاهدة ؟

(١) في الأصل : « يدعوا » .

(٢) في الأصل : « تأثير » .

(٣) أى سواء كان الخ .

فصل

في هل يصح فيما لا يدرك أن يساوي المدرك

في كونه لطفًا أم لا ، وما يتصل بذلك

اعلم أن الذي نص عليه أبو هاشم ، رحمه الله ، أن ما لا يدخل تحت الحسن لا يكون لطفًا . قاله في المعرفة حيث سأل نفسه : أيحوز أن تقبح^(١) إذا كانت مفسدة ؟ فأجاب بأنها إذا لم تحسن لم يصح كونها لطفًا في القبيح . وقال بعد ذلك : ولو صح كونها مفسدة لكانت تقبح لا محالة . وذكر مثل ذلك في الإرادة وغيرها . وقال في موضع : إنما تكون لطفًا إذا كان من^١ المشاهدات أو ما حل محلها ، فلا يمتنع أن يدخل في ذلك ما هذا شأن أحكامه من نفسه نحو كونه معتقدًا أو مريدًا وما عند المشاهدة يتبينه^(٢) ، وإن لم يكن الوجه الذي عليه علمه يتناوله الإدراك .

وقد قال رحمه الله في الغنى^(٣) : لو تقدم خلقه تعالى له لخلق الجواهر ، كان لا يجوز أن يكون لطفًا ، لأنه إنما كان يعتبر المكلف بالخبر عنه والعلم به دون وجوده ، وربما مرّ في كلامه ما يدل على أن غير المشاهدات تكون لطفًا ، والأقرب فيما قدّمناه أن نقوله في أعماله تعالى دون أفعال العباد ؛ لأنه قد نص في المعارف أنها إنما تجب ، وكذلك النظر ، لكونها أطفًا ، وعلى هذا الوجه نعتد في وجوب النظر والمعارف على ما بيناه .

(١) أي المرفة . (٢) غير منقوطة في الأصل .

(٣) في الأصل : الغنا .

واعلم أن اللطف في كونه لطفًا في الأفعال يجري مجرى الدواعي ، لأنه يختار عنده ما لولاه كان لا يختاره . وقد بينا في باب التعديل والتجويز أن الاعتبار في الدواعي ما عليه القادر من المعرفة والظن والاعتقاد ، ولا يعتبر بالأشياء التي هي المعلومات ؛ لأنه إذا كان مشتبهًا وظن أنه لا يشتهي لم يدعه ذلك إلى الفعل ، وإذا علم ذلك دعاه إلى الفعل . ولو ظنه - والمظنون على خلافه - لكان قد يدعوه إلى الفعل . فإذا صح ذلك فما الذي يمنع فيما لا يدرك إذا علمه المكلف على الوجه الذي يدعو إلى الفعل أن يكون لطفًا ، كما يصح مثله مما يدرك ؟ وإن كان عنده - رحمه الله - المتقدم من اللطف يدعوه إلى الفعل وإن تفضي وعدم في حال ما يختار الفعل ويؤثره ، فهلا جاز فيما لا يدرك أصلاً أن يحمل هذا المحل ؟

فإن قال : فيجب على هذا القول أن تجوزوا في الاعتقاد والإرادة هذه > ^(١) ، وقد بينا في غير موضع أن المعرفة لو حصل فيها استفساد قبحت ، وأن هذا هو الصحيح .

فإن قيل : فيجب فيما لا يعلم إلا بدليل أن تجوزوا كونه لطفًا ؛ ومتى جوزتم ذلك فلا فرق بين أن يوجد ويعرف المستدل حاله ، وبين أن يعلم بالدليل ما هو عليه ، وهذا يوجب في كثير من الألفاظ أن وجودها كعدمها ^(٢) .

قبل له : ينبغي أن يعتبر الوجه الذي له يكون لطفًا ، وإن كان لا يصح من المكلف أن يعرفه إلا بالمشاهدة ؛ فالواجب أن يوجد ويشاهد . وإن كان لا يتم

(١) مطبوس في الأصل .

(٢) في الأصل : « وجوده كعدمه » ولا بأس به .

إلا بحدوثه ووجوده ؛ فالواجب دخوله تحت الوجود . وإن كان المراعى معرفة ما هو عليه فى ذاته ، فالمعتبر بالعلم وهو اللطف دونه . وعلى هذا الوجه يجب أن يعتبر فيما هو لطف من فعله تعالى أن يكون مشاهدا ، أو بتنبيه المكلف من نفسه أو من غيره باضطرار ، فأما إذا كان على خلاف هذا الوجه وكان ماله يكون لظما بعلم حدث أو لم يحدث ، فيجب أن يكون المعتبر بالعلم به دونه . فعلى هذا الوجه يجب أن يجرى هذا الباب .

فصل

في ذكر من يجوز عليه اللطف ومن لا يجوز ذلك عليه

اعلم أن اللطف عبارة عن حادث مخصوص يقتضي في المكلف اختيار إحداث أمر آخر مخصوص ، من غير أن يكون الأول تمكينا من الثاني أو وجها لحسنه أو الوجه^(١) الذي يوجد عليه . وقد علمنا أن الواجب فيه أيضا أن يكون كالطريق إلى استجلاب المنفعة ودفع المضرة . فإذا ثبتت هذه الجملة فالواجب جوازه على كل من تجوز عليه المنافع والمضار وتختلف دواعيه . فأما القديم سبحانه فذلك يستحيل فيه ؛ لأن ما يختاره من الأفعال يختاره لما هو عليه لا لحدوث حركة ، وكذلك فيما لا يختاره من القبائح إنما لا يختاره لما هو عليه لا لحدوث حادث . فقد صارت الحوادث غير مؤثرة فيما يفعله تعالى أو لا يفعله ، فيجب أن لا يجوز عليه اللطف تعالى عن ذلك .

فإن قال : أفليس المعلوم من حاله أنه يختار الفعل إذا كان فيه منفعة لحي ، ولولا ذلك كان لا يختاره ، فيجب أن يكون خلقه لذلك الحي لطفًا فيما ذكرناه ؟ قيل له : إن خلق الحي معه يحسن^(٢) ما يختاره ؛ لأنه يختار لأجله . وما هذا حاله لا يكون لطفًا ؛ فلذلك لا تفترق الحال بين أن يفعله في حال خلق الحي أو بعده في الوجه الذي بيناه .

فإن قال : أفليس إنما يختار التمكن ليقدم التكليف ، ولولاه كان لا يختاره ؟ وكذلك الألفاظ ؟ فهلا دل ذلك على جواز اللطف عليه ؟

(١) في الأصل : الوجه . (٢) في الأصل : « فذلك » .

(٣) الأفضل « يحسن معه » .

قيل له : إن التكليف متى تقدّم كان وجها لوجوبه^(١) ، ولعلمه بوجوبه يختار^(٢) ذلك لأجل ذلك الحادث .

فإن قال : أفليس لا يختار الإثابة والمعاقبة إلا متى حدث من المكلف الطاعة والمعصية ؟

قيل له : نعم ، لكنه تعالى يفعل الثواب لوجوبه ، وإن كان لا يجب إلا بعد تقدّم ما ذكرته ، والعقاب بفعله لأنه يستحق وإن كان لا يستحق إلا بعد المعصية . فلا يحصل لشيء من الحوادث تأثير في اختياره للفعل على وجه لولاه كان لا يختاره وإن كان فيه ما يؤثر في حكم الفعل الذي يختاره ؛ فينتقل من فبح إلى حسن ، أو من حسن إلى وجوب إلى ما شا كل ذلك .

فإن قال : فيجب أن لا تصح عليه الدواعي جملة ، كما قلتم إنه لا يصح عليه اللطف .

قيل له : إن أردت بالدواعي ما يدعو إلى المنافع والمضار ، فذلك لا يعجز عليه تعالى . وإن أردت بها ماله يفعل الفاعل منا الفعل مما هو عليه من المعرفة ، فذلك غير ممتمنع فيه تعالى . لأن أحدنا قد يدعو^(٣) > < إلى معرفته بأن الفعل إحسان ومنفعة . وكذلك حاله جل وعز . وقد يفعل أحدنا الواجب لوجوبه في عقله ، وقد لا يفعل القبيح لقبه إذا كان عالما بذلك من حاله وبأنه غني عنه ، فكذلك هو تعالى . فالمعتبر هو بالمعاني لا بالعبارات ؛ لأن قولنا فيما ذكرناه إنه دواع كالنجاز وإن غلب التعارف فيه ؛ لأن الأصل فيه أن يدعو أحدنا غيره إلى الفعل بالقول الذي هو الدعاء ، ونجوز ذلك فيما ذكرناه ، وطلب عرف الاستعمال فيه .

(١) في الأصل : « لوجوبها » .
(٢) في الأصل : « بوجوبها » .
(٣) مطبوس في الأصل .

فصل

في ذكر ما عدّ لطفًا وليس هو منه ، وما يعدّ خارجًا عنه

وهو منه ، وما يتصل بذلك

اعلم أنا قد بينا من قبل أن تكليف من يُعلم من حاله أنه يكفر لا يجوز أن يحسن من حيث كان لطفًا ، حتى يقبح لو لم يكن لطفًا لقوم يؤمنون عنده .
وبينا أن ذلك لا يحسن ، لأنه إنعام عليه وتعرض له لنفع عظيم لا يجوز أن يناله إلا بهذا الطريق مع انتفاء وجوه القبح عنه . وبيننا أنه لا يمكن أن يقال إنه لا تعرض فيه لولا كونه لطفًا ، وأنه لا يصح أن يجعل ذلك طريقًا إلى أن وجه حسنه أنه لطف ، فلا طائل في إعادته . فأما تكليف الكافر الذي يعلم من حاله أنه إن أديم التكليف عليه آمن ، فقد بينا أن شيخنا أبا علي ، رحمه الله ، يقول : إن إدامة تكليفه واجب . وربما مر في كلامه ما يدل على أن ذلك لطف في تخليصه من العقاب الذي استحقه على ما سلف من كفره . وربما مر في كلامه ما يدل على أن ذلك يجب ، لأنه تعالى لو لم يفعله لكان التكليف الأول قبيحًا من حيث المنصر في تكليفه على الوقت الذي يعلم أنه يكفر دون الوقت الذي يعلم أنه يؤمن .
وقد بينا من قبل أن ذلك لا يعد في الألفاظ ؛ لأن الأصل الذي بيننا عليه القول في اللطف : أنه الأمر الذي يختار عنده / من الطاعة ما ^(١) < بل يختار خلافه . والتكليف الزائد . متأخر عن التكليف المزيد عليه ، فلا يصح كونه لطفًا فيه ، ولا يصح أن يكون لطفًا في نفسه لأنه تمكين منه ، ولا يجوز في التمكين

أن يكون لطفًا ؛ لأنه به يصحح أن يصلح ويفسد ، واللطف هو الذى صححه كلاً^(١)
الأميرين لتقدمه ، ثم يختار عنده الصلاح دون الفساد .

وقد حكينا عن شيخنا أبى هاشم ، رحمه الله ، أنه يقول : إن كان تعالى قد كلفه
أولا ذلك فلا بد من أن يديم التكليف عليه ، وإن كان إنما كلفه القدر الذى يكفر
عنده ، فما عداه هو تكليف زائد يجرى مجرى أصول التكليف فى أنه لا يصحح أن
يكون واجبا من حيث لم يتقدمه ما يجب لأجله ؛ لأن كل الواجبات على القديم
تعالى إنما تجب على هذا الوجه بأن يتقدمه ما يلزم به تعالى ذلك الأمر فيصير واجبا
لأجله ، وذلك بمنزلة التمكن إذا سبق التكليف والألطف وماشا كلها .

وقد بينا أن الذى يختاره^(٢) فى هذا الباب ، أنه متى كان الغرض فى تكليف
زيد تعريضه لقدر من الثواب مخصوص ، وصح أن يصل إليه تكليف ما يؤمن
عنده ، لم يجوز أن يكلفه ما يكفر عنده ؛ لأنه يصير هذا التكليف فى حكم العبث ،
و يصير بمنزلة أحدنا إذا علم أو ظن أنه متى قدم طعاما إلى جائع يتناوله ، ومتى قدم
طعاما آخر إليه لا يتناوله ، والغرض واحد ؛ فغير حسن أن يقدم إليه ما يتناوله .
وبينا أنه لا فرق بين أن يكون الوقت واحدا ، ويصح أن يكلف فعلين على
هذا الحد ، وبين أن تفترق الأوقات .

وبينا أن شيخنا أبى هاشم ، رحمه الله ، فرق بين هذين الأمرين ، وأنه لا فرق
بينهما على التعليل الذى ذكرناه .

وبينا أنه إذا كان الغرض قدرا من الثواب عظيما ، فغير ممتنع أن يكلفه تعالى
الأميرين ، وأن الوصول إلى الغرض بأحدهما به لا يصح ، وبسطنا القول فيه^(٣) .

(١) فى الأصل : « كل » . (٢) أى أبى هاشم .

(٣) السطر كله غير واضح .

فأما تكليف المؤمن في وقت الزيادة التي يكفر عندها ، فقد بينا أن الشيخين لا يختلفان في جواز ذلك ، وأن في الناس من يقول : إن هذه الزيادة إنما تحسن إذا كانت لطفًا كما نقوله في تكليف من يعلم أنه يكفر ، والكلام قد تقدم في ذلك . وفيهم من يقول : إنه لا يحسن أن يكلف هذه الزيادة لأنها مفسدة في حرمان الثواب الذي حصله بالإيمان السابق . وهذا بعيد ، لما قدمناه من أنه لا يجوز في المستقبل أن يكون مفسدة في الماضي . ولا يجوز كونه مفسدة فيما يقع عنده لأنه تمكين منه ، وذلك يبطل قول من عدّه في هذا الباب .

وقد بينا أن بعثة الأنبياء وإن كانت لطفًا فلا يجوز أن تحسن لهذا الوجه فقط ، فليس لأحد أن يعدّها في هذا الباب على هذا الثاني وإن جاز أن تعدّ فيه على الوجه الأول . فأما بعثة النبي إلى من المعلوم أنه يكفر به ويكذبه ويحاربه ، فقد اختلفت الألفاظ في كتب شيوخنا فيه . والذي يجب أن يحصل أنه إذا كان المعلوم من حاله أنه لو صدّقه وقام بما آذاه إليه من الشريعة ، أو بهضه ، كان ذلك صلاحًا له ولطفًا ، فبعثه الله تحسن . وإن لم يكن هذا هو المعلوم من حاله لم تحسن البعثة ، لأن في الوجه الأول تكون البعثة لطفًا ومصالحة . وما يأتيه من تكذيبه وإن وقع عند البعثة فلائها تمكين منه ، فلا يعد في باب المفسدة ، وأما الوجه الثاني فبعثته إليه تكون عبثًا . فإن علم من حال المبعوث إليه أنه يكذبه ويحاربه على وجه لو لم يبعث إليه كان يمكن من ذلك ومن خلافه فإنه لا يحسن دخوله في أنه مفسدة > < بعثة نبي > < من >

(١) في الأصل : «الرفق» .

(٢) في الأصل : «كان» .

(٤) مطبوس .

(٣) في الأصل : «يدء» .

يصلح لذلك فلا يتبع أن يختص بكونه لطفًا وإن جاز أن يكون الحال فيه كالحال في غيره لو بعث .

وأما دعاء إبليس إلى الضلال ، فقد منع شيخنا أبو علي ، رحمه الله ، من كونه لطفًا في القبيح ، وجوز أبو هاشم ، رحمه الله ، لأنه أخرجه من باب المفسدة وجعله جارياً مجرى التمكين ، من حيث يحصل المكلف عند هذا الدعاء في باب الامتناع من القبيح على وجه يشق عليه بأزيد مما كان سبق من قبل ، فصير للدعاء تأثيراً في هذا الباب ، وأجراه مجرى زيادة الشهرة التي تقتضى زيادة المشيئة^(١) في الامتناع عن المشتهى . ووجدان ماله تأثير في المشقة يجب أن يكون بمنزلة التمكين ؛ لأنه من شرائط التكليف ، كما أن ماله تأثير في المعرفة بما كلف يجرى مجرى التمكين .

وأما أبو علي ، رحمه الله ، فإنه عدّه لطفًا خالصاً وأخرجه عن أن يكون له خطر في التمكين ، وقال : لو علم تعالى أن المدعو يقبل عند دعائه على وجه لولاه كان لا يقبل ولا يفسد ، لمنعه من ذلك ؛ لأنه تعالى كما لا يجوز أن يكلف ويستفسد ، فكذلك لا يجوز أن يكلف ويمكن الغير من الاستفساد ، بل يجب أن يمنع من ذلك أشد منع .

والذي يجب أن يحصل في ذلك أنه إن خلص للامتناع من القبيح الذي دعا إليه إبليس وجه يستحق عليه من الثواب أكثر مما يستحق عليه إذا وقع على وجه آخر ، وتميز الوجهان ، وعلم أن دعاء إبليس لو امتنع من القبيح لآمنع على الوجه الذي للثواب فيه مزية ، فذلك غير ممتنع ، لأنه تكليف سوى الأحسن ، فيصير بمنزلة من لا لطف له على وجه من الوجوه ، وما يقع عنده يحل محل التمكين

(١) غير واضح .

الذى لا يبد منه ، حتى لو عدم لما صح من المكلف أن يؤدي ما كلف . فأما إذا كان الحال بخلاف ذلك ، ولم يكن إلا الأمر الواقع > بعد ما أشرنا إليه من الأحوال < من غير أن يتميز في الامتناع ما ذكرناه من الوجهين ، فالصحيح ما قاله أبو علي ، رحمه الله ، فيها .

وأما زيادة الشهوة فقد اختلفا فيها^(١) على هذا النحو ، والأمر قيبا بين : وذلك لأن الامتناع من المشتى إذا قربت الشهوة يكون واقعا على خلاف الوجه الذى يقع عليه إذا كانت الشهوة خفيفة ، ولذلك صار الأمر في التكليف موقوفا عليها ، فمتى زالت الشهوة أصلا زال التكليف إذا لم يحصل ما يقوم مقامها . ولذلك تكون المحبة على الشيخ - إذا خفت شهوته - أخف^(٢) منها على الشاب القوى الشهوة في الامتناع من المشتى ، وفي التوبة . فإذا صححت هذه الجملة لم يمتنع أن يكون ترك المشتى يخلف الوجه الذى عليه بمقارنة ما ذكرناه من الأمرين المختلفين ، فيحسن منه أن يكلف على أحد الوجهين دون الآخر . فإن كان المعلوم أنه يقضى عنده وتكون زيادة الشهوة كالتكليف^(٣) . فأما إذا لم يحصل هذا الوجه فإنه يقبح لا محالة لأنه يدخل في باب المفسدة .

فأما إذا كان المعلوم من حال المكلف أنه مع ارتفاع اللطف يكفر ومع وجوده يؤمن ، لكن الثواب الذى يستحقه أقل مما كان يستحقه لو أمر مع عدم اللطف ، فنستقول فيه ، من بعد ، ما يقنع .

فأما تكليف زيد ما يكفر عنده عمرو فإنه لا خلاف أنه يقبح - إذا كان تكليف عمرو قد تقدم - من حيث يكون مفسدة فيه لأن عنده يكفر ، ولولاه

(١) في الأصل فيه . (٢) أى أهون وأيسر عليه في الامتناع عن المشتى .

(٣) الجملة نافعة ولا تزدى معنى .

مُكان يؤمن - ولا فرق بين أن يكفر عنده عمرو ولا يؤمن عند تكليفه أحد، وبين أن يؤمن عند تكليفه جماعة، وكذلك لا فرق بين أن يؤمن هو عنده ويكفر عنده عمرو، وبين أن يكفر أيضا، ولا فرق بين أن يقع^١ عنده من الكفر أقل مما يقع عنده من إيمانه أو إيمان غيره، وبين أن يكون أكثر؛ لأن الوجه الذي لأجله يقع ذلك كونه مفسدة في بعض القبائح، فلا معتبر بالقليلة والكثرة في هذا الباب، ولا في اختلاف الأحوال التي قدمناها.

فإن قال: أفنقولون إن هذا التكليف يقبح، وإذا كان المعلوم أن فعلا قبيحا يقع عنده لا من المكلف؟

قيل له: لا نقول ذلك، لأن من ليس بمكلف لا يستحق على ما يواقعه من القبيح العقاب، ولم يتقدم فيه ما يوجب أن اللطف له، فأما إذا كان المعلوم أنه يقع عنده بعض القبائح من بعض المكلفين فالحال على ما قدمناه.

فإن قال: هلا قلتم إنه بتبر هذا التكليف؟ فإذا كان من يؤمن عنده أكثر، والإيمان الذي يقع عنده أكثر مما يقع عنده من الكفر، فإنه يحسن لأنه أعم في الصلاح، ولأنه حينئذ أصح؛ ولأنه ليس بأن يقال إنه يقبح - وإن اقتضى حرمان الثواب لمن يؤمن عنده، من حيث يقع عنده كفر من يكفر - بأولى من أن يقال إنه يحسن وإن كفر من يكفر عنده، من حيث يحصل لمن يؤمن عنده الثواب العظيم. فإذا تقابل الأمران وجب أن يعتبر الأغلب؛ فإن كان الأغلب منه الصلاح، فبأن يفعله الحكيم أولى. ولم < صرتم >^(٢) إنما قلتم أولى من هذا القول الذي يعتمد عليه أكثر من يقول بالأصلح؟

(١) في الأصل: «أنه». (٢) غير واضحة.

قيل له : إن الذي سلك هذه الطريقة بناها^(١) على قوله بوجوب التكليف في الأصل ووجوب الأصلح ، ورأى أن هذا المكلف متى لم يكف لوقوع الكفر عند تكليفه أنه قد فعل به أو بغيره ما هو أصلح له وأدوم^(٢) على ما حكيناه . ومتى ثبت أن الأصلح في الدين ليس بواجب ، وأن أصل التكليف لا يجب ، فلا بد من بناء ما قدمناه على الأصول التي ذكرناها ، وهي : أن ما كان مفسدة فيجب أن يقبح ، وما حصل فيه وجه من وجوه القبيح أن يعتبر حال وجود الحسن وكثرة المنافع فيه . فوقع إيمانه وإيمان غيره عنده لا يخرج من أن يكون مفسدة لهذا المكلف المخصوص ؛ فيجب أن يكون قبيحا . وقد بينا من قبل أن النفع والضرر إنما يتكافآن ويعتبر الأغلب منهما متى وصلا إلى واحد ، فأما إذا تغيرا فغير جائز هذا الاعتبار فيهما . ولذلك لا يجوز أن نظلم زيدا ظلما يسيرا إذا كان لنا فيه أو لغيرنا النفع العظيم .

وليس لأحد أن يقول : إذا كثر النفع في تكليفه له ولسائر المكلفين لم يعتبر ما يلحق هذا المكلف المخصوص من الضرر بأن يختار الكفر عنده ، كما ليس لأحد أن يقول بمثله في ظلم هذا المكلف لو آمن الخلق عنده وما يتصل بهذا الباب .

ويلزم القوم على قولهم بالأصلح : ارتكاب^(٤) القول بأن اللطف غير واجب ، وأن المفسدة هي الواجب في كثير من المواضع : وسنبينه^(٥) < بعد^(٦) > .

فأما تكليف زيد بعض الأفعال ، إذا كان مفسدة في فعل آخر قد كلف به ، فإنه يقبح ؛ فالمعتبر فيه ما قدمناه من أن يعلم من حاله أنه لولا التكليف الثاني كان يصلح في الأول وعنده يختار الفساد فيصح ذلك .

(١) في الأصل : « بناء » . (٢) في الأصل : « أقدم » .

(٣) في الأصل الأصلح في غير باب الدين و « غير باب » مشطرتان .

(٤) في الأصل : « من ارتكاب » . (٥) في الأصل : « فسديته » .

(٦) في الأصل : « من » ، والأول : « بعد » .

ولهذه الجملة قال شيوخنا : إذا علم من حاله أنه لو كلف الصلاة بعد تكليف الصوم عصى فيه ، ولو لم يكلف لأطاع في الصوم ، إنه لا يحسن ، وقد سبق تكليف الصوم ، أن يكلف بالصلاة . فأما إن كان المعلوم أنه كان يعصى في الصوم على كل حال أو يطيع فيه على كل حال ، فنكليف الصلاة يحسن سواء عصى فيها أو أطاع ؛ لأنه إذا عصى فيها فلا^(٢) لأنه تمكين من المفسدة ، لا أنه استفساد فيها . ولهذه الجملة قال شيوخنا : لو علم من حاله أنه متى كلف نحمة من الطاعات أطاع فيها ، وإن كلف نحمة سواها عصى في الأولى ، إنه يقبح تكليف الثانية . وإن علم أنه يعصى في الثانية دون الأولى لا يقبح ذلك . فإن علم من حال كل واحدة من الخمسين أنه كان يطيع فيه بانفراده ، ومتى جمع بينهما عصى في الأمرين ؛ لم يحسن منه تعالى الجمع بين التكليفين ، وحسن منه أن يفرد كل فريق منهما . فأما قول من جوز في تكليف الشرعيات أن يحسن من حيث كانت عقوبة أو للثواب فقط ، لا من حيث كانت لطفًا ، فسينينه في باب التبرّات .

وكلا لا يجوز في الكل^(١) أن يكون عقوبة ، فكذلك لا يجوز في بعضه ، لأن العلة في الجميع واحدة ، وهي ما قدمناه من أنه تعالى إنما يلزم الشاق للثبته ، فلا بد من أن يكون له وجه وجوب . فلا يجوز أن يجب على زيد عقاب نفسه ، ولا يجوز أيضا أن يستحق على ذلك ثوابا ، لو صح أن يجب عليه أو يحسن منه . وكل ذلك يوجب أن يتأول ما يتعلقون به نحو قوله تعالى : « فَيُظْلَمُونَ مِنْ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمًا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٌ »^(٦) إلى ما شاكله . على أن المراد أن عنده حسن التكليف لوجه من الوجوه .

(١) في الأصل : « في الصوم » . (٢) أي التكليف . (٣) في الأصل : « والأوله » .
(٤) أي كل تكاليف الشرعيات . (٥) أي الأمر أو التكليف الشاق .
(٦) قرآن ١٥٨/٤

فأما ما يقوله الفقهاء في بعض الكفارات إنها عقوبات ، وإن كان داخلا
في التكليف ، فليس المراد بذلك أنه كلف من حيث كان عقوبة ؛ لكنهم أجروه
بجري ما يستحق عليه من العقوبات في أنه لا يتعلق إلا بالأفعال التي يصح فيها .
فأما الطبع الذي قد بينه الله تعالى في كتابه — وهو العلامة التي به لم بها حال
المطبوع على قلبه فيما يستحقه من ذم ومدح وعقاب وثواب — فقد اختلف فيه .
وربما مر في كلام أبي علي رحمه الله أنه عقوبة ، وعند أبي هاشم رحمه الله
لا يكون إلا اظفا . فأما أن يكون لظفا للكاتب الذي يعرفه ، أوله وللطبوع على
قلبه جميعا ، والذي يقطع به أنه لطف لمن يطبع على قلبه ، فيبين له ذلك بعلامة ؛
لأن عند معرفته بذلك قد تعبد بذمه والبراءة منه ، فيكون عند ذلك أقرب إلى
ترك الواقعة^(١) مثله . وإخبار الله تعالى بذلك في كتابه ، لا يمنع أن يكون لظفا لنا
في هذا الباب .

فأما الطبع نفسه فبعيد أن يكون لظفا للطبوع على قلبه وهو غير عارف به ،
وأما كونه عقوبة فبعيد لأنه ليس بالذم ولا يؤدي إليه ، ولا يقتضى النعم على الوجه
الذي يقتضيه الذم ، فلا يمكن أن يعد في العقوبات ولا فيما يجرى مجراها .

وأما الوعيد فربما مر في كلام شيخنا أبي علي ، رحمه الله ، أنه جار مجرى
العقوبة ، ويجعله في حكم الذم . والأولى فيه ما ذكرناه في الطبع لأنه مصالحة ؛ لأن
حاله مع العاصي كحاله مع المطيع ، وما هذا حاله لا يجوز أن يخص بأنه عقوبة .
فأما الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فلا بد من كونها صلاحا لمن كلف
القيام بهما ، ولا يمتنع مع ذلك أن يكونا صلاحا لمن يضيع للمعروف أو يقدم على

(١) في الأصل : « وهو لما » . (٢) في الأصل : « يكون » .

المنكرو إن لم يقطع بذلك . ولذلك لم يوجهما من جهة العقل ، ومفتاح وجوبهما على السمع .

وأما إقامة الحد على السارق وغيره ؛ فقد بينا من قبل أنها لطف للقيم^(٢) به . فأما المحدود ؛ فقد ذكرنا الخلاف فيه بين الشيخين ، رحمهما الله . وبجملة هذا الباب أن كل تكليف يحمل هذا المحل فيجب - للدليل الذي قدمناه - أن يقطع بأنه لطف لمن كلف . فأما لغيره فمن هو له به تعلق ، فيجب أن يكون موقوفا على الدلالة .

فأما الأمراض النازلة بمن لا يستحق العقوبة من المكلفين أو بغير المكلفين من الأطفال وغيرهم ، فقد اختلف شيخانا ، رحمهما الله ، في ذلك . فعند أبي علي ، رحمه الله ، لا دليل يقطع به على أنه لطف . ويقول بحسن العوض . وعند شيخنا أبي هاشم ، رحمه الله ، أنه لا يحسن إلا من حيث كان لطفًا ولا بد فيه من عوض . وقد حكى عن أبي علي ، رحمه الله ، الرجوع إلى هذا القول . والمحكى عن عبادة^(٣) أنه يحسن للعوض . ولعله يقول : إنه يحسن من حيث كان لطفًا فقط . وقد بينا أنه لكونه لطفًا يجب ، وله وللعوض يحسن . فصار للطف تأثير في حسنه ووجوبه ، وللعوض تأثير في حسنه فقط ؛ لأنه لو زال عنه العوض لكان قبيحا من حيث كان ظلمًا . ولو زال كونه لطفًا لكان قبيحا من حيث يكون عبثًا . ولو حصل فيه العوض فقط ، وزالت جهة العبث^(٤) ، لم يدخل في الوجوب . ولو حصل لطفًا وزالت جهة الظلم لدخل في الوجوب . يبين ذلك أن التكليف

(١) في الأصل : « أنه » . (٢) هكذا في الأصل وللهما القام (أى الحد) به .

(٣) لعله عبادة بن سليمان الضمري المتهزل المتوفى سنة ٢٥٠ هـ الذي كان صاحب هشام بن عمرو القوملي . ذكر ابن المرتضى في كتاب المنية والأمل ص ٤٤ أن أبا هاشم قد كتبا لعباد هذا اسمه : الأبواب . اتهم بالزندقة والكفر ، ولكن صاحب كتاب الانتصار يدافع عنه . (٤) في الأصل : « زال » .

المتقدم قد اقتضى وجوبه من حيث كان لطفاً ؛ ولا شيء اقتضى وجوبه من حيث يحصل فيه العوض ، فيجب في كونه لطفاً أن يؤثر في الوجهين ، وفي ثبوت العوض فيه أن يؤثر في أحد الوجهين . ويستقصى القول في ذلك في باب ذكر الآلام^(١) ، وإبطال قول سائر المخالفين فيه ، فإن ذلك الموضع أخص به .

وأما الألم النازل بمن يستحق العقوبة ، فالمحكى عن شيخنا أبي علي ، رحمه الله ، أنه عقوبة ، وربما قال يجوز أن يكون عقوبة . وعند شيخنا أبي هاشم ، رحمه الله ، أنه لطف ، وذلك لأن كونه مستحقاً للعقوبة لا يوجب أن الألم النازل به من هذا القبيل دون أن يعلم أن له صفة العقوبة بأن يكون واقفاً على وجه الاستحقاق والإهانة وأن يكون مستحقاً . فإذا صدقنا الدليل على ذلك ؛ فمن أين [يعرف] أنه عقوبة ؟ يبين ذلك أنه كما يحصل مستحقاً للعقاب وهو مكلف ، كذلك يجوز أن يحتاج إلى لطف في تكليفه بما ينزل به ؛ كما يحتمل أن يكون من باب العقاب ، فقد يحتمل أن يكون من باب اللطف ؛ فمن أين — والحالة هذه — القطع على أنه عقوبة ؟ يبين ذلك أن فاعل الألم إذا لم يعرف قصده فكيف يقطع على أنه عقوبة ؟ وليس يجب من حيث جاز تعجل بعض العقوبات مع التكليف أن يكون هذا الألم منه^(٢) ، لأنه كما يجوز ذلك ، فقد يجوز أن يفعل به بعض الألم من حيث كان لطفاً > ^(٣) ، وهذه الجملة تبطل القطع على أنه عقوبة .^(٤)

وأما تجوز ذلك ، فالذي يدل على فساده أن السمع قد ورد بأن المؤلم يلزمه الصبر على ما ينزل به من الآلام التي هي الأمراض والمصائب ، ويقبح منه الجزع ،

(١) منه كورق الجزء الثاني من المجلد . (٢) أي من هذا البعض . (٣) مطبوس .

(٤) في الأصل : « أنها » . (٥) اسم مفعول : أي الذي وقع عليه الألم .

ويلزمه الرضا بذلك والشكر فيه . ولا يجوز أن يكون ذلك من علامات العقوبة ، لأن ما يكون عقاباً فللمعاقب أن يجزع منه ويهرب ، ويمتنع إن قدر عليه ، ولا يلزمه الرضا به ولا الشكر عليه . وهذا هو الذي حمل عليه شيوخنا ما روى من الرضا بالقضاء والتقدير حلوهما ومرحهما .

فأما ما ينزل بالمكلف من أسباب الغموم والمصائب ، فيجب أن ينظر في ذلك . فكل ما كان من فعله تعالى فالقول فيه كالقول في الأمراض . وما كان من قبل غيره تعالى فإن فعله بأمره تعالى أو إباحته — ولم يكن واقعاً على وجه العقوبة — فهو لطف . وما وقع لا على هذا الوجه ، فإن دخلته معاوضة وتراض حسن لهما ، وإلا فيجب أن يكون من باب الظلم ، ولا مدخل له في هذا الباب .

فعلى هذا القول في موت المحيم والقريب ، وفي الآفات الواردة من جهته تعالى على الأموال ، أن كل ذلك بمنزلة الأمراض في أنها اللطاف ومصالح يجب الصبر عليها وأن تمتد في النعم . ولذلك قلنا : إن ما يفعله الإمام في الحدود بالتائب^(١) ومن يجرى مجراه لما فعله بإذنه تعالى وإيجابه حل محل ما يفعله تعالى في أنه محنة ، وهو من باب اللطاف ، على ما قدمناه . وكذلك ما يفعل بمن لا يعلم إصراره . فأما ما يفعل بالمصر من العقوبة ، فهو خارج عن هذا الباب . وأما ما يفعله المرء^(٢) بنفسه ، فإن كان فعله لحسنه في عقله أو لوجوبه ، فلما أن يدخل تحت التكليف أو تحت اللطاف إذا لم يكن فيه الأعراض المعجلة أو دفع المضار^(٣) الحاصلة > هذا يشول أمره <^(٤) ، فإن كان وجه حسنة

للفعل من حيث كان بالدنيا وسعيها في مصالحه ، فذلك يحسن لهذا الوجه ، وهو أنه

(١) غير واضحة في الأصل ، ولكن يفسرها ما بعدها . (٢) في الأصل : «إن» باللام .

(٣) في الأصل : المر بدون همزة . (٤) مطموس . (٥) أى من أعمال الدنيا .

تعرض له المنافع بقدرها أو بعلمها . وإن كان ذلك يحسن من جهة الشرع ، فلما أن يكون لهذا الوجه أو لأنه لطف . ولذلك قلنا : إنه تعالى لما أمر بأخذ الصبيان بفعل الصلاة وضرهم عليها أن ذلك يجري مجرى الألفاظ لنا ولهم ، لما فيه من رياضتهم على فعل ذلك عند البلوغ ، ولأننا عند أخذهم بذلك أقرب إلى فعل أمثاله .

وأما ما يفعله أحدنا بالبهائم ومن لا نظن فيه أنه يحصل مكلفا ولا يقع إلا على وجه واحد - وهو لمنافعه التي يقدرها - أولأنه بإباحته تعالى يستحق العوض في الآخرة - وهذا كما نقوله في ذبح البهائم - فعلى هذه الجملة يجب إجزاء القول في هذا الباب .

وأما إعتاب النفس في المكاسب وطرقها ، فإنه يحسن ابتغاء المنافع . وما يفعله تعالى عند الكد والسعي منا فيجب أن ننظر فيه ، فإن كان في حكم الموجب عنه لم يعد لطفًا ، وإن كان واقعا بالعادة فيجب أن يحسن منه تعالى من جهة أنه يلفظ . ولذلك نقول : إنه تعالى إنما ينبت الزرع وينميه عند أفعالنا على الحد الذي جرت العادة به من جهة أنه لطف ، لأنه لو كان الغرض وصولنا إلى الانتفاع به لم يكن لهذه الأمور معنى . لو كان يجب أن يخلق على الحد الذي آل إليه أمره آخرا ، لكنه تعالى علم أن تحمل الكد حالا بعد حال لأجله يقتضى في العقلاء أن يتحملوا تكلف الطاعات طلبا للثواب وتحترزا من العقاب ، ولذلك لا يحسن منه تعالى هذه الطريقة في الجنة ، لما زال التكليف .

فأما ما يستحقه الإنسان على فعله من غيره فهو في حكم الموجب ، لأنه إن لم يفعله يكون ظلما ، فيدخل ذلك في باب الأعواض لا في باب الألفاظ .

(١) المقصود بهذه الفقرة أن الكد والسعي مطلوبان في الدنيا لأنها دار تكليف . وليس الأمر كذلك في الآخرة : فإنه تعالى ينبت الزرع وينميه عند أفعالنا ، ولا يخلق خلقا كاملا بدون كد ونعب .

وإن جماعة ممن أوجبوا > < الرجل به^(١١)

في عقله يكون مستحقا للثواب ، لكن فعله لا يعد في الألفاظ ، بل يدخل في باب الإنصاف الذي هو بذل الحقوق لمن يستحقها^(٢١) .

وأما ما يفعله من الذم بالغير فإنه لطف لنا ، ويجوز أن يكون لطفاً لذلك الغير ، وإن كان جارياً مجرى العقوبة من حيث لا يحسن أن يفعل إلا بالمستحق . ولا يمتنع في نفس العقوبات أن تُتقدم وبصير تقديمها لطفاً ، فما يجري مجرى العقوبة بأن يصح ذلك فيه أولى ، والقول في المدح كالقول في الذم ، وكذلك القول فيما يجري مجراهما من التعظيم وغيره .

فأما الدعاء للمؤمن وعلى الفاسق والكافر ، فلا بد أن يكون لطفاً للداعي . فأما المدعوه له فقد يختلف حاله في ذلك . فكما أن ذم الفاسق الميت لا يجوز أن يكون لطفاً له ولا عقاباً ، فكذلك الدعاء عليه . واللعن باب من أبواب الدعاء على الفاسق ، فيجب أن يكون الحكم فيه ، على ما قدمناه .

وأما النعم الواصلة من الله سبحانه إلى العبد ، فما علم بالدليل أنه لطف قضى به ، وإلا يجوز أن يكون تفضيلاً ، لأنه مما يحسن للوجهين جميعاً^(٢٢) ، فلا يصح القطع على أحدهما مع فقد الدلالة . وتفارق الآلام في هذا الباب ، لأن تلك لا تحسن لولا كونها لطفاً .

فإن قال : فالتقدير المفعول بالمحتاج : لم لا تقطعون فيه على أنه ليس بلطف ، وأنه تعالى فعله لأنه لما أحوج به إليه بأمر من قبله لزمه أن يفعله ؟

قيل له : لأنه كان قد كان يجوز أن يحوجه ويكون ذلك غير واجب ، بأن يكون الصلاح أن يبقى على تلك الصفة ، ويجوز أن لا يكون ذلك صلاحاً ، ويجوز

(١) مطبوس . (٢) في الأصل : « يستحقه » . (٣) أي اللطف والتفضل .

أن يكون أحد الأمرين يقوم مقام الآخر . فإذا صح ذلك ، فالأولى في هذه المسألة أن يقال : ^(١) إنه مفعول على وجه الوجوب ، إما لإزالة إلحاده أو لأنه لطف ، ويقوم مقام تبقيته على ما هو عليه . وما عدا ذلك فالحال فيه ما قدمناه .

فأما خلق الحيوان المؤذى ^(٢) فلا بد من دخوله تحت الإلطاف من حيث تعبه تعالى ، وأوجب التحرز منها ومنعها مما تقدم عليه ، وتكون لطفاً في الامتناع من القبيح . فإن كان فيها ما يحصل العبد عند معرفته بحاله يتحرز من مضار الدنيا — ولولاه كان لا يتحرز — فغير ممتنع أن يقال إنه تعالى يفعله لهذا الوجه .

فأما المضار التي قد يصح من العبد أن يتحرز منها ويصح أن يقع فيها — وإن كانت ^(٣) من فعل الله — فلا يجب القطع على أنها ^(٤) لطف على كل حال ، بل يختلف حالها في المكلفين . لكنه يجب أن يقال : إنه لولا التكليف كان لا يحسن ؛ فلا بد من كونه لطفاً على بعض الوجوه . وذلك بمنزلة الصيف والشتاء وما يلحق العبد فيهما من الحر الذي يمكنه التحرز منه . وأما القدر الذي لا يمكنه التحرز [منه] فهو بمنزلة الأمراض .

وأما الأمور التي تحصل بعد الموت أو في الآخرة مما يوجد منها ، والحال حال تكليف ، لم يمتنع أن تكون لطفاً نحو عذاب القبر ؛ لأنه وإن كان مستحقاً فغير ممتنع أن يكون لطفاً لللائكة وغيرهم ممن يقف على ذلك ويعرفه ، ويصير حاله في هذا الوجه بمنزلة حال العقوبات المعجلة في دار الدنيا .

وكذلك القول فيما يفعله تعالى بالمؤمنين بعد الموت من الإحياء ، وإظهار المنازل التي يستحقونها في أن ذلك وإن كان بمنزلة الثواب ، فغير ممتنع أن يكون لطفاً لمن يقف على ذلك .

(١) غير واضحة لأنها غير منقوطة . (٢) في الأصل : « كان » .

(٣) في الأصل : « أنه » . (٤) في الأصل : « حاله » .

وأما الخبر الوارد في هذا الباب فغير ممتنع أن يكون لطفاً لنا ؛ لأن من علم بالخبر أنه تعالى يعذب الميت بعذاب معجل قبل الحشر ، كان أقرب إلى مفارقة المعاصي .

وأما ما يحصل / في « الموقف »^(١) من >

<^(٢) ونصب الموازين - إلى ما شا كله - فبعيد أن يكون الواقع من ذلك لطفاً ، لأن الحال حال زوال التكليف . فلا يصح الواقع في ذلك الحال أن يكون هذا حاله . وأما الخبر عنه والدلالة عليه فلا يمتنع أن يكون لطفاً للكافرين أو لبعضهم ؛ لأن المعلوم^(٣) من حال من يتصور هذه الأمور في « الموقف » أنه يكون أقرب إلى الامتناع من المعاصي ، لأنه إذا علم أن الدق والجُل من مساعيه يكتب في الصحف ، أو تنطق بها الجارحة التي صرفها فيه - أو يظهر في الموازين المنصوبة - وطم ما يحصل عند ذلك « الموقف » المتضمن لاجتماع كل الخلائق من الفضيحة ومن الاستحقاق العظيم ، والنعم الشديد ، يكون أقرب إلى الامتناع من المعاصي . وكذلك فتى علم في الحسنات أنها تظهر على هذا الحد ، وأنه يقع ضده ما ذكرناه من المساوي^(٤) وغيرها ، كان ذلك لطفاً في فعلها والاستنكار منها .

فإن قال : فكيف يحسن منه تعالى أن يفعل هذه الأمور ، من حيث كان الخبر عنها لطفاً ، وعندكم أن حسن الخبر وثبوت وجه الصلاح فيه لا يقتضي حسن الخبر ؟

-
- (١) المقصود « الموقف » في الحشر يوم القيامة . (٢) مطبوس في الأصل .
(٣) في الأصل : « الثعالم » . (٤) يقصد الدقيق والجليل .
(٥) في الأصل : المسار .

قيل له : إن الذي قلناه في الخبر والدلالة قد صح . فأما هذه الأمور ففيها معانٍ تحسن لأجلها ، وهي ما يحصل للمؤمنين من السرور بما يظهر من أحوالهم فيجربى ذلك مجرى الثواب لهم ؛ وما يحصل للفساق عند ظهور أحوالهم من الاعتناء وللمؤمنين عنده من السرور من حيث كانوا أعداءهم في الدين فيسرون بالمضار النازلة بهم ، وإذا حصل بها هذه المعاني حسنت كما يحسن الخبر عنها والدلالة عليها ، لما ذكرناه .

فإن قال : أفقولون في العلم بهذه الأمور إنها اللطاف^(١) ؟ قيل له إن هذا غير ممتنع ، وإن كان على ما حكيناه عن شيخنا أبي هاشم ، رحمه الله ، يبعد فيه أن يكون مقسدة ، فيجمل اللطف في ذلك هو الخبر والدلالة دون نفس العلم ويجعل العلم في هذا كالتابع في هذا الباب .

وأما الكلام في النصر والخذلان ، وما يجوز أن يكون لطفاً متهماً وما لا يجوز ، فقد اختلف قول أبي علي ، رحمه الله ، في ذلك . فيقول في موضع : إن النصر كلها ثواب ، والخذلان كله عقاب . ويقول في موضع آخر : إن النصر فيها ثواب وفيها غيره ، ويومئ إلى أنه لطف^(٢) . وقد نصره أبو هاشم ، رحمه الله ، وذلك أن ما يفعله تعالى من إيقاع الرعب في قلوب الكافرين لكي يظهر عليهم المؤمنين لا يمنع أن يكون لطفاً ، وكذلك فيما يفعله تعالى بالمؤمنين عند المجاهدة من تثبيت قلوبهم وأقدامهم لا يمنع أن يكون لطفاً في وقوع الظفر منهم ، وما يفعله تعالى من تأييد المجاهدين بالملائكة على ما ورد به الخبر لا يمنع أن يكون لطفاً . فما حل هذا المحل لا يمنع أن يكون لطفاً ، بل يجب في بعضه أن يكون لطفاً ، لأنه لا وجه يحسن لأجله سواه .

(١) يريد أنه لطف . (٢) أي ذلك الغير .

وأما النصر بالهزيمة والأدلة وشرح الصدر عند ورود الأدلة المؤكدة أو ما يجري مجراها من الشواهد ، وبالمسح والتعظيم ، وبأمره جل وعز بمدح المؤمنين وتأيدهم ومعوتهم فيما يعرض في باب الدين - إلى ما شاكله - فهو جار مجرى الثواب أو يحل محل التمكين ، فلا يعتبر في الباب الأول ، وإن لم يمتنع في بعضه أن يكون لطفًا .

وأما نفس اللطف الذي يفعلُه سبحانه ، فقد بين أبو هاشم ، رحمه الله ، أنه لا يمتنع أن يوصف بأنه نصره من حيث يتطرق به إلى استكشاف الثواب الذي يفوز به المؤمن وينجو^(١) عنده من العذاب الذي يحل بعدوه ؛ فيكون بمنزلة النصر في الحرب على جهة التشبيه ، لا على وجه الحقيقة .

وأما الخذلان فالأقرب في جميعه أن يجري مجرى العقاب ، لأنه لا يكون إلا مضار واقعة بمن فسق وعصى - من ذم واستخفاف ، أو أمر بذلك - أو ترك للمعونة فيما يكون في باب الدين ، أو ظفر عليه في باب الجهاد ، إلى غير ذلك . فإن قال : هلا قلم إنه تعالى إذا أتى الرعب في قلوب الكفار أن ذلك لطف لهم من حيث يمتنعون عنده^(٢) عن الإقدام على قتل المؤمنين ؟

قيل له : إن كان فيما يفعله تعالى ما هذا حاله ، فذلك لا يسمى خذلانا لأنه ضرر في الوقت يؤدى إلى نفع عظيم . فكما أنه تعالى - من حيث كلفهم وقواهم ولطف لهم - لا يكون خاذلا لهم ، وكذلك فيما سألت عنه . ولهذا الوجه قلنا إن ما يفعله تعالى من الأمور التي عندها يغلب الكفار المؤمنين ، لا يوصف بأنه نصره لهم ؛ لأنه تعالى فعله ليرتدعوا^(٣) عن المقاتلة التي تضرهم ، فإذا أقدموا عليها

(١) في الأصل : يجتروا .
(٢) في الأصل : مضارا .
(٣) أى عند إلقاء الرعب .
(٤) أى ليرتدع المؤمنون عن القتال .

وأذا هم ذلك إلى العقاب الدائم ، كانت الضرر الذي فيه يوفى على قدر النفع به في الحال ، فلا يكون نصرة^(١) ؛ بل بأن يكون نصرة للمؤمنين - وإن غلبوا - أولى ؛ لأنه تعالى شدد المحنة عليهم عند ذلك ، وضمن لهم الثواب العظيم على تكلف المجاهدة وشدة المصابرة . فهم وإن لحقهم ضرر وغم ، فذلك في المعنى يقع من حيث يؤدي إلى الثواب ، كما تقوله في نفس الطاعة الشاقة^(٢) .

وأما الأمور التي يحصل المكلف عندها ملجأ إلى أن لا يفعل المعصية^(٣) ، أو يفعل ما يجري مجرى الطاعة فلا تعد في اللطف ؛ لأن اللطف عبارة عما يختار المكلف عنده فعل ما كلف فعله ، أو الإتياء مما كلف الإتياء عنده ؛ والإجلاء يمنع من ذلك . فلهذا لا يصح أن يقال : إن معرفة الإنسان بما عليه في قتل نفسه^(٤) ، والإسقاط بالخرذل^(٥) ، والوقوف عند النار المحرقة إلى غير ذلك يكون لطفاً ؛ لأن هذه الأمور تحصل عندها على وجه الوجوب لثبوت الإجلاء ، وعلى وجه تباين صفتها عندها صفة المكلف .

فإن قال : أفلمستم تقولون إن من اعتقد في قتل نفسه أنه ينفعه كأهل الهند ، لا بد من أن يكلفوا ترك هذا القتل ؟

قيل له : متى كانت الحال هذه زال الإجلاء ، ولا يمنع في بعض الأمور أن يكون لطفاً في تركهم قتل أنفسهم .

فإن قال : أو ليس المرتد الذي للإمام أن يقتله عند الاشتباه يعرض عليه الرجوع إلى الإيمان ، ويعرف أنه إن لم يفعل ذلك يقتل . أفليس يحصل ملجأ

(١) أي فلا يكون نصرة للكفار . (٢) لأن الطاعة الشاقة فيها ألم وفيها ثواب .

(٣) يريد وأما الأمور التي يلجأ فيها المكلف إلى ترك المعصية .

(٤) هكذا في الأصل ، ولعل المراد معرفة بالأمور التي تؤدي إلى قتله نفسه .

(٥) سمع الدواء أدخله في أنفه ، والسموط دهن الخردل .

إلى التمسك بالإيمان لدفع القتل عن نفسه ، ومع ذلك فقد كلف ذلك ، وصار عرض القتل عليه لطفًا ، وذلك يبطل ما ذكرتم . وكذلك المسألة عليكم في أكثر الحدود التي هذا حالها ، وكذلك القول في عرض الشهادة على الكافر ؟

قيل له : إن الذي بيناه أن مع الإلجاء زوال التكليف ، وقد دل عليه العقل ، وقد بينا القول فيه في أبواب التكليف من قبل ، فلا يجوز أن يمترضه فساد . وإنما يجب فيما يحل محل ما سألت عنه أن ينظر فيه ؛ وإن دخل في بعضه الإلجاء حكم بأن التكليف لا يتناولُه ، ويخلص عما يتناولُه التكليف . وإن صح في جميعه أنه لا مدخل للإلجاء فيه ، تبين زوال الاعتراض به .

وقد علمنا أن التمسك بالديات يعتقد أن تمسكه بها يؤديه إلى نعيم الأبد ، فلا يمتنع أن لا يحصل بخوف القتل ما جأ إلى مفارقتها . وهذا بين من حال المؤمن المستبصر الذي يقع في يد الكفار ، ومتى عرضوا عليه الكفر أو القتل أنه يرى التمسك بدينه أنفع له . فلا يكون عرضهم ما عرضوا عليه مغرباً له عن حد الاختيار ، ولا > ^(٢٢) الإلجاء والاستفساد وإن كان

فاسداً . فقد يحل عند المعتقد محل العلم عند العالم في هذا الوجه ، فلا يصح القطع به ، والمرتب الذي عرض للقتل إذا هو دام على ارتداده على أنه ملجأ إلى مفارقة الارتداد ؛ بل متى فارقه لم يمتنع أن يستحق به الثواب . وكذلك القول في سائر ما سألت عنه . وبمثل هذا يبطل قول من يدعى المناقضة في ذلك ، وفي قوله تعالى : « لا إكراه في الدين » ، وقال كيف يجوز في الإكراه فيه مع أنكم توجبون القتل عليه إن لم يتمسك بذلك ؟ .

(١) يريد فيجوز ألا يلجأ الإنسان إلى مفارقة دينه خوفاً من القتل .

(٢) مطوس .

على أنه لا يبعد فيما يحصل زيد عنده ^(١) ملجأ إلى بعض الأفعال أنه يكون لطفاً
لغيره من المكلفين، وإنما الذي يمتنع فيه أن يكون لطفاً لذلك الفاعل فيما أُلجئ
إلى فعله أو تركه .

ولا يمتنع أيضاً أن يكون لطفاً له في بعض الأفعال المستقبلية التي يكلفها، على
ما قدمناه في تجويز تقديم اللطف أوقافاً كثيرة .

فإن قال : فلو أن هذا المرتد رجع إلى الإسلام لخوف القتل ، أكان ينتفع
بهذا الرجوع أم لا ؟

قيل له : ينتفع به في زوال القتل عنه ، ولا ينتفع به في باب الثواب ؛ لأنه
إنما كلف أن يؤمن ويتحمل المشقة لوجوب ذلك في عقله ، وللوجه الذي له
حسن ، لا لدفع الضرر في الوقت . ولذلك نقول : إن الممتنع عن شرب الخمر للضرر
المعجل لا يستحق الثواب . ومتى تركه لفجعه ، ولأجل التقرب إلى الله تعالى ،
يستحق الثواب . وعلى هذه الطريقة نقول في إظهار الشهادتين : إنهما يعصيان
من القتل على أى وجه وقعا من المكلف إذا كان مقصوداً إليهما ، وإن كان على
بعض الوجوه يحسن منه فعلهما ويستحق بهما الثواب دون بعض . فعلى هذه
الطريقة يجب أن يعتبر جميع ما ذكرناه .

(١) يريد فيما يلجأ زيد عند وقوعه أو حدوثه .

فصل

في ذكر الدلالة على وجوب اللطف / وفي قبج

المفسدة ، وما يتصل بذلك

أعلم أن المكلف متى كان المعلوم أنه يمضي على سنن الطاعة ويختارها - إن لم يفعل تعالى أمرا مخصوصا ، ومتى فعل ذلك عدل^(١) عن الطاعة واختار المعصية - فهذا الفعل لا يكون إلا استفسادا ، أو جاريا مجرى الضد عن الطاعة والحمل على المعصية مع ثبات التكليف ؛ لأنه مع قيام التكليف لا يصح أن يضار بالمنع ، ولا أن يحمل على الطاعة بالقهر أو الإلحاء ، وإنما يصح مع ثبات التكليف ما ذكرناه . فلو لم نقل فيما حل هذا المحل إنه استفساد لما عقل للاستفساد صفة يتميز بها من غيره . وقد بينت أنه لا بد له من صفة يتميز بها ، فيجب أن تكون الصفة ما ذكرناه .

والمخالف في هذه الجملة إما أن يقول : إن الذي ذكرتموه ليس باستفساد ، ويدخل هذا المدخل في الطعن . أو يقول : هو استفساد لكنه لا يقبح فعليه من الحكيم ؛ ويسلك هذه الطريقة . أو يقول : إنه يقبح ويسأل عن وجه قبحه ، أو عن الدلالة على أنه يدل من حال فاعله أنه يريد الفساد . أو يقول : هل يصح أن يوصف بأنه مستفسد ، وهو غير مريد من المكلف فعل المعصية التي يختارها عنده ، أم لا يصح أن يوصف بذلك إلا إذا أرادها ؟ ونحن نبين الكلام في كل وجه من ذلك . وقد بينا أن ما هذا حاله ، إن لم يكن استفسادا ، لم تعقل له صفة يتميز بها من غيره .^(٢)

(١) أي المكلف . (٢) أي الفعل الذي فعله الله . (٣) في الأصل : « به » .

فإن قال : إن الاستفساد هو الدعاء إلى الفساد ، والأمر به دون ما ذكرتم .
قيل له : إن الدعاء إليه والأمر به إنما يقبحان لمثل ما ذكرناه ، وهو أنه
أقرب إلى وقوع الفساد منه عندهما . فلو لم يكن الأمر الذي يختار عنده ولأجله
الفساد لا محالة استفسادا ، لم يكن ما ذكرته أيضا استفسادا . يبين ما ذكرناه
أن المكلف لو لم يقف على هذا الأمر والدعاء ، ولم يعلم بمكانهما ، لم يوصف
فاصلهما بأنه مستفسد به ، ولا كانا بهذه الصفة ^(١) ، ويقبحان لأمر آخر > ،
فإذا شرط في كونه استفسادا علم المكلف بحالهما ، فقد دل ذلك على أن المتبر
في كون الشيء استفسادا ما ذكرناه ، لا يكون الواقع أمرا ودعاء . يبين ما قلناه
أن أحدنا لو دعا الزنجي الذي لا يعرف العربية إلى الفساد باللغة العربية ، لم يعد
ذلك استفسادا له ؛ لأنه ليس بأن يكون بهذه الصفة فيما يرجع إليه أولى من أن
يكون استفسادا مع جهله بمعناه ، وتجوز أن تعلقه بالفساد كتعلقه بالصلاح ،
ومتى دعا العربي بمثل هذا القول إلى الفساد ولم يعرف ذلك ، فكذلك ^(٢) ، ومتى دعا
ووقف على الحال منه يكون مستفسدا . فالعلة في كونه استفسادا هي ما ذكرناه ،
لأن كونه استفسادا يتبعها ^(٣) دون كونه أمرا ودعاء .

فإن قال : ما أنكرتم أن الاستفساد هو هذا القول متى عرفه المكلف ودعا
ذلك إلى الفساد ، والدعاء والأمر يختصان بهذه الصفة متى وقعا على هذا الوجه .
قيل له : إذا اعتبرت في كونها استفسادا وقوعها على هذا الوجه ، وكان
غيرها قد يتلوها ^(٤) في هذا الوجه ، فكيف نخصهما بأنهما استفساد دون ما ذكرناه ؟

(١) في الأصل : « بما » . (٢) أي فكذلك ما سبق من حال الزنجي الذي لا يعرف
العربية . (٣) أي عرف المقصود بما دعي إليه . (٤) أي يتبع العلة .
(٥) أي هو هذا المعنى الذي ذكرتموه . (٦) في الأصل : « نرها » .
(٧) في الأصل : « يتلوها » .

وبعد، فإن الذى ذكرناه أقوى منهما فى الوجه الذى ذكرته ؛ لأن عنده يختار العدول عن المضى على طريقة الصلاح إلى اختيار الفساد لا محالة، وليس كذلك حال الأمر والدعاء؛ لأنه قد يختار عندهما وقد لا يختار. فإذا عددتها فى المفسدة، فإن نعد ما قلناه فيها - وهذه المزية التى وصفناها - أولى .

فإن قال : فهلا قلتم إن المفسدة تبين من غيرها بكونها حملا على الفساد وجبرا عنه دون ما ذكرتم .

قيل له : إن من حمل غيره على الفساد حتى أُلجأ إلى فعله فقد أخرج من أن يستحق عليه الذم^١ والمعقاب . وما هذا حاله لا يعد فسادا ، فلا يكون فسادا فى باب الدين ، بل يكون متوصلا بذلك إلى إخراج من أن يكون مكلفا بذلك الفعل . ومتى عد هذا الفعل مفسدة ففى باب الدنيا من حيث يصير ضررا معجلا . والذى قدمناه قصدنا به بيان المفسدة فى باب الدين والتكليف ثابت . فلا يصح ما ذكرته .

فإن قال : أردت بالحمل أن يضطره إليه .

قيل له : إن كنت هذا أردت ، فهو فى الوجه الذى ذكرناه أقوى ، لأن المضطر إلى الفعل لا يجوز أن يستحق عليه الذم لأنه من فعل غيره فيه كما لا يستحق أحدنا الذم على الألوان الحاله فيه .

فإن قيل : أردت بالحمل أنه تقوى دواعيه إلى فعله فيختاره عنده لا محالة . قيل له : فقد رجعت إلى ما بيناه .

فإن قال : إن المفسدة هى أن يوقع أحدنا الآخر فى الفساد ويدخله فيه ويخرجه عن الصلاح ، لا ما ذكرتم . قيل له : إن الذى ذكرته الفضاظ لا بد من

(١) فى الأصل : « غيره » .

النحص عن معانيها . فإن أردت بالإيقاع الاضطراب والإجلاء ، فقد بنى القول فيه .
وإن أردت تقوية الدواعي إلى اختيار الفساد ، فهو الذي يبناء . وكذلك القول
فيما ذكرته من الإنحراج عن الطاعة في أنه ينبغي أن يقسم هذه الفسمة .

فإن قال : إن كان الذي ذكروه مفسدة ، فيجب أن يكون تكليفه تعالى
الفعل الذي يكفر العبد فيه مفسدة لأنه اختار عنده الفساد .

قيل له : لو تأملت ما قلناه لوجدته مبينا لما ذكرته ، لأن الذي قطعنا
فيه أنه مفسدة أن يكون مقتضيا في المكلف العدول عن طريقة الصلاح والمضى^(١)
على الطاعة على جهة الاختيار عند هذا الفعل ، ولولاه لكان سيمضى على سنن
الطاعة ، فيكون هو السبب الصارف عن الصلاح إلى الفساد ، ولولاه
لوقع البيان^(٢) على الإصلاح . وليس كذلك حال التكليف المبتدأ ، لأنه لولاه
كان يتعذر عليه المضى على سنن الطاعة واختيار المصلحة ، وبه يتمكن من الصلاح
والفساد . فإذا ثبت ذلك علم ما بينته له في الوجه الذي له قلنا إنه مفسدة . وبين
ذلك أن المفسدة هي السبب الداعي إلى إثارة أمر ، لا السبب الممكن لكلا الأمرين .

وما ذكرته يمكن منهما وبزواله يزول التمكن . وما قلنا [هو] سبب لإثارة أحدهما
على الآخر ، وبزواله يزول الإيثارة دون التمكن . وكما لا يقال في التمكن إنه داع
من حيث كان تمكينا ، ويقال فيما بيننا إنه داع ، فكذلك القول في وصفه بأنه
مفسدة . وبين ذلك أن أحدنا إذا دبر ولده ففعل ما يمكنه به من التأديب والعلم
لا يعد ذلك في اللطف والمفسدة ؛ والذي يعد في ذلك رفق به إذا علم أنه يختار
التعلم عنده ، وحرقة به إذا علم أنه يترك التعلم عنده . وكذلك لو دعا أحدنا غيره^(٣)

(١) معطوف على طريقة الصلاح : والمعنى يتفضى العدول عن المضى على الطاعة . (٢) مطبوعة .

(٣) في الأصل : « هو » . (٤) هكذا ورد ، ولعله : « رزقه عابه » .

(٥) في الأصل : « فلو » .

إلى طعامه لم تقل في خلق الباب دونه أو فتحه إنه لطف أو فساد، وإنما يقال ذلك فيما يأتيه من جهة الرفق وما تقتضيه العشرة وحسن الأخلاق أو خلاف ذلك .

فإن قال : إن المفسدة هي إرادة الفساد ، وما ذكرتموه ليس من الإرادة في شيء ، فلا يصح أن يعد مفسدة .

قيل له : قد بينا من قبل ما يدل على بطلان ما ذكرته ، لأن المكلف لو لم يعرف الإرادة لم يسم مستفسدا ، وإنما تكون مفسدة إذا عرفها لاختصاصها بالصفة التي ذكرناها ، وذلك يوجب في كل ما تناولها هذه الصفة أن يكون مفسدة .

فإن قال : فيجب أن ضيرها إنما يكون مفسدة متى دل عليها ، كما أن الأمر إنما يكون أمرا بالإرادة .

قيل له : إنا نبين من بعد أن هذا الفعل يدل على أن فاعله يريد الفساد ، وإذا صح ذلك فيه ، وجب أن يكون مفسدة على ما عقدت القول عليه .

فإن قال : إن كان كل ما هذا > صفة مفسدة فيجب أن يقع من غير المكلف ، أو يجب أن يكون مفسدة أو يكون قبيحا .

قيل له : يقبح أن يفعل ما هذا ^(٢) < فلذلك قلنا له : إنه تعالى إن علم أن في العباد من يفعل ما هذا صفة فإنه سبب منه ، ولو كان هذا الفعل يحسن منه أن يفعله متى علم منه على كل حال .

فإن قال : كيف يكون فاعل ما وصفتموه مستفسدا لهذا المكلف ، مع أنه ممكن من مصلحته بسائر وجوه التمكين ؟

(١) في الأصل : « في هذه » . (٢) ما بين القوسين معلوم .

قيل له : لو لم يكن ممكنا كما ذكرته ، لما صح أن يستفسده ؛ كما أنه لو لم يكن كذلك ، لما صح أن يقوى دواعيه إلى الفساد . فكما أن الدواعي تحصل نابتة من التمكين وتابعة له ، فكذلك القول في المفسدة إنما تقع تابعة للتمكين وتحمل محل^(١) الدواعي . يبين ما ذكرناه أن هذا العهد الذي قد تمكن من المضى على سنن الطاعة وطريقة المصلحة ، يقبح منه أن يتكلف في نفسه دواعي الفساد ، ويحاجب إلى قلبه ما يكون أقرب إلى فعله ؛ بل الواجب عليه أن يتحرز من ذلك ويبعد منه ، كما أن الذي يفعله من ذلك يقع بعد التمكين ويقبح منه ، وإن كان ممكنا بسائر وجوه التمكين . فكذلك القول في فعل غيره به . وهذه الجملة تبين أن ما حل هذا المحل يكون استفسادا .

فإن قال : فدلوا على أنه يقبح من فاعله ؛ لأننا وإن سلمنا أنه استفساد ، فإننا نقول إنه قد يحسن من فاعله ، لأنه تعالى إذا كان قد مكن المكلف من المصلحة بسائر وجوه التمكين وعرفه ماله فيما من المنافع ، فكيف يقبح منه هذا الفعل ؟

قيل له : إنه قد ثبت في العقل أن المفسدة قبيحة ، كما ثبت فيه أن الظلم قبيح ؛ فهو أحسن في المقبحات العقلية . وإنما يلتبس الحال في تفصيله وبيان صفته ، كما يلتبس حال صفة الظلم وما به بتمييز عن غيره . فكما أننا إذا بينا من حال الضرر أنه بصفة الظلم استغنينا من بعد عن الدلالة على قبحه ، من حيث تقرر في العقل قبحه ضرورة ؛ فكذلك متى بينا صفة المفسدة وما بها تميز عن غيرها ، فواجب أن نحكم بقبحها لما يقتضيه العقل^(٢) على الجملة .

(١) غير واضحة في الأصل لأنها غير منقوطة . (٢) في الأصل « أنه يقع تابعا للتمكين ويحمل الخ » . (٣) في الأصل : « وما به يميز عن غيره ؛ فواجب أن نحكم بقبحه » .

وبعد فقد صار بالدليل أنه يقبح في نفس العبد المتمكن من الصلاح والفساد أن يختار دواعي الفساد ويطلبها ويتكلفها؛ بل الواجب عليه بذل الجهد في التحرز منها . فكذلك يجب أن يقبح من المكلف أن تفعل به دواعي الفساد وما يصرفه عن المضى على سنن الصلاح . يستدل على ذلك وبين ذلك أن المكلف قد يضمن بالتكليف أن تدبره فيما أرادته منه من الطاعة التي عرضة بالتكليف لفعلها وعرضه بفعلها للشواب على أحسن وجه يمكن أن يدبر عليه . فيجب أن يكون نظره له في ذلك نظر العبد لنفسه فيما يختاره لها . فكما أنه يقبح منه أن يختار دواعي الفساد ويتطلبها ، بل يجب عليه أن يتحزر منها ؛ فكذلك يقبح من المكلف أن يفعل به الأمور الداعية إلى اختيار المعاصي ، لما في ذلك من صرفه عن الصلاح إلى الفساد .

فإن قيل : أليس المكلف نفسه قد يقبح منه اختيار الكفر ، ولم يقبح منه تعالى أن يكلفه مع علمه بأنه يختاره ؛ فقد فرقت بين الأمرين .

قيل له : إن مرادنا فيما تقدم أن الفعلين المثليين لوصح وقوع أحدهما من الله تعالى على الوجه الذي يقع عليه الآخر من العبد - والغرض واحد - ثم يقبح ذلك من العبد ، فيجب أن يقبح منه تعالى . فإما إذا كان الفعلان مختلفين والغرض منهما مختلفاً ، فالذي ذكرناه لا يصح فيه . وهو تعالى إنما يمكن من يعلم أنه يكفر ؛ وليس المتمكن من نفس الكفر بسبيل . فلا يتنع أن يقبح من المكلف أن يختار الكفر ، ويحسن منه تعالى أن يمكنه منه .

(٢) أى من المكلف .

(١) في الأصل : « قاله قد » .

(٣) في الأصل : « مختلف » .

فإن قال : أليس العبد يقبح منه أن يفعل ما يكون تمكيناً له من الكفر والإيمان ، ويعلم أنه سيختار الكفر لا محالة ، ولم يقبح مثله من القديم تعالى ، فهلا جاز مثله فيما ذكرتموه من المفسدة ؟

قيل له : إنك سألت عن أمر متعذر ، فإن العبد لا يعلم الأور المستقبلية وما الذي يجب أن يختار عندها وما الذي لا يختار ، فلا يصح أن يوجد لما سألت عنه نظير ^(١) .

وبعد : فلو صح أن يعرف العبد ذلك لكان يقبح ، لأنه قد يجعل بما فعله النعم والمضرة . وليس كذلك حال القديم تعالى في تمكينه إياه ، فيصير بمنزلة أن يقبح من العبد أن يعاقب نفسه ويحسن من الله تعالى أن يماقبه ، وليس كذلك ما ذكرناه ، لأننا قد بينا أن الوجه الذي له يقبح من العبد فعل ما يدعوه إلى الفساد قائم فيما يفعله ، ولو فعله تعالى عن ذلك فيجب أن يكون قبيحاً . وبين صحة ذلك أنه تعالى قد بين ما يقبح بالشرع ، وقد علمنا أنه إنما يقبح لأنه مفسدة . فلو لم يكن كون الفعل مفسدة يقتضى قبحه ، لم يحسن منه تعالى أن يكلفنا الامتناع منه لأجل قبحه ، لأنه لا يمكن أن يقال إنما كلفنا ذلك لأجل الثواب وغير ذلك مما يذكر في هذا الباب . لأن ذلك أجمع إذا لم يستند إلى قبح الفعل لم يقبح ، لأنه لا يستحق الثواب على الامتناع من فعل ليس بقبيح ، كما لا يستحق ^(٢) على الإقدام على فعل ليس بواجب أو نذبة . وقد تفصيلاً ذلك من قبل .

(١) في الأصل « فلا يصح أن توجدنا لما سألت عنه نظيراً » .

(٢) في الأصل « لو » بدون الواو . (٣) أى يستحق الثواب .

فإن قال : فيجب إذا أمر أحدنا غيره بأن يسقيه الماء، وعلم أنه إن بذل له
جل ماله مع كثرته فعل ما أمره به ، وإن امتنع من ذلك عصاه فيه ،
أن يكون بامتناعه من ذلك مستفسدا وأن يكون فاعلا فعلا قبيحا . إذا لم يصح
ما ذكرتموه ^(١) فقد بطل ما عولتم عليه > < ^(٢) الاستفساد
هو ما يصرف فاعله المفعول فيه عن طريقة الصلاح إلى طريقة الفساد . والذي
سألت عنه فالفساد الواقع فيه يعود إلى الأمر لا إلى المأمور، كما أن الصلاح فيه
يعود إليه ، لأنه إذا سقاه الماء فالصلاح يعود إلى الأمر ، وإذا عصى في ذلك
فالضرر به يلحق ، فيصير من هذا الوجه فعل المأمور كأنه فعله . فكما لا يجب
أن يختار بذل ماله لأجل الشربة الممكنة من الماء ليصح منه تناولها، فكذلك
لا يجب عليه أن يبذل ذلك لأجل وقوع هذا الفعل من الغير . بين ذلك أنه متى
خاف إن لم يتناول الماء أن يهلك ، لزمه بذل جل ماله . لأن نفعه ، والحال هذه
بتناول الماء، أعظم من نفعه باحتباس المال، وما عليه من الضرر في ترك تناول
الماء أعظم من الضرر في بذل الماء . وكما يلزمه ذلك، فكذلك يلزمه أن يبذل
لمن يأمره أن يسقيه، إذا علم أنه لا يفعل ذلك إلا عند بذله ذلك له . وهذا يبين
أن فعل المأمور في هذا الوجه إذا كان الغرض منه صلاح الأمر، كأنه فعل نفس
الأمر في الوجوه التي ذكرناها . وليس كذلك حال ما قدمناه ، لأننا تكلمنا على
من الفساد عليه يعود والصلاح له يحصل، وقلنا إن المكاف له متى أزال تعريضه
لنفعه؛ ففعله لما يختار عنده العدول عن سنن الطاعة النافعة له في الآخرة
إلى المعصية الموجبة للعقوبة ، لا يكون إلا مفسدة لهذا المكلف ، وأنه إذا كان

(١) مطوس . (٢) في الأصل : « بأن » .

(٣) في الأصل : « به » . (٤) أى فعل المكلف .

مفسدة له فيجب أن يقبح لا محالة . وهذه الجملة تبين سقوط هذه المسألة وما جرى مجراها ، وتبين صحة ما ذكرناه سابقاً^(١) من أن المفسدة يجب أن تكون قبيحة .

فإن قال : في إبراز وجه قبح هذا الفعل بأنه استفساد دون^٢ أن يكون >
<^(٢) وأنه قد يختص بأنه استفساد ، ويزول عنه ذلك الوجه فلا يقبح .

قيل له : يدل على ما قلناه أن عند العلم من حاله بما وصفناه نعرفه قبيحاً متى زالت المنفعة . ومتى لم يحصل هذا العلم ولا ما يقوم مقامه لا نعلم أنه قبيح . فعلنا أن وجه قبحه هو كونه كذلك^(٣) ، كما نقوله في الظلم إنه يقبح من حيث كان ظلماً .

فإن قال : أتقولون إنه يدل من حال فاعله على أنه مرید للفساد الذي يختاره المكلف عنده ؟

قيل له : نعم : متى فعله مع العلم بالأحوال التي ذكرناها ؛ وذلك لأنه تعالى لو فعل ذلك مع العلم بأنه يختار عنده العدول عن سنن الطاعة — ولولاه كان يمضى على سنن الطاعة — فلا وجه يجوز أن يفعله عليه إلا من حيث أراد استفساده ؛ وإرادة استفساده هي إرادة اختياره الفساد ، فيدل من هذا الوجه على أنه يريد فساد لو فعله تعالى .

فإن قال : هلا قلتم إنه تعالى يفعل ذلك لو فعله من غير أن يريد ما ذكرتموه ، ويكون عابثاً ، ويكون قبيحاً من هذا الوجه ؟

قيل له : إنا لو أجبناك إلى ما سألت عنه لكنت الفائدة بالكلام الذي نريد نصرته لا تختلف ، لأن غرضنا أن ندل على أنه تعالى لا يفعل ما هذا حاله لقبحه^(٤) وإن قبح لأنه عبث ، أو لأنه يتضمن الدلالة على أنه مرید للفساد ، فالحال واحدة .

(١) في الأصل : « ناسا » بدران نقط . (٢) مطبوس .

(٣) أى في ذاته . (٤) في الأصل : « صفة لحاله » .

فإن قال : فما قولكم في الجواب عن المسألة ؟ أتقولون إنه لو فعله كان الصحيح ما ذكرتم أو ما سأل السائل عنه ؟

قيل له : بل الصحيح ما تقوله ، لأن العالم بالفعل الذي يفعل لبعض الوجوه ، متى فعله فلا بد من أن يريد بفعله ذلك الوجه الذي يفعل له . وإنما يقال في فعل الفاعل : إنه يجب أن يكون عبثاً متى لم تصح هذه الطريقة . ألا ترى أن القول الموضوع للأمر متى فعله العالم به ، وبالمواضعة عليه ليس بقبيح لأنه > < بل من حيث كان > < من حيث كان أمراً نفسه . وكذلك القول في نظائره . وهذا يبين أن الصحيح ما ذكرناه من أنه تعالى لو فعل ذلك لدل على أنه مرید من المكاف الفساد والمضرة .

فإن قال : وإن كان يدل على ذلك ، فلم صار التكليف الأول بأن يدل على أن الإيمان هو الطاعة بأولى من هذا الفعل أن يدل على أن خلافه هو الطاعة ؟ لأنكم إنما حكمتم بذلك في الأمر ، من حيث يدل على إرادة الأمر المأمور به . وإذا كان هذا الفعل يدل على إرادة خلافه على حسب دلالة الأمر ، فهلاً قلتم : إن الثاني تكليف للفعل الذي هو معصية ، كما كان الأول تكليفاً للإيمان ؟

قيل له : إن الكلام على أنه قد ثبت بالتكليف المتقدم أن الطاعة مخالفة للمعصية ، وميزنا بينهما بالأمر والنهي وعرفنا الحال فيهما . فنقول من بعد : إنه تعالى لا يجوز أن يفعل ما يكون مفسدة ؛ لأن القول بأنه يجوز أن يفعله يؤدي إلى أنه يريد ما علمناه معصية قبيحة . وليس الكلام في أن هذا الفعل قد وقع ودل كدلالة الأمر الأول ، وفي ذلك إسقاط ما سألت عنه .

فإن قال : لو دل ذلك من المكلف على أنه مريد الفساد، من حيث اختار فعل ما عنده، يعدل المكلف عن سنن الطاعة إلى سنن المعصية، لوجب متى وقع من فعل غير المكلف أن يدل أيضا عليه، لأن الدلالة لا تختلف باختلاف الفاعلين .
 قيل له : إنها وإن لم تختلف، فغير ممتنع أن تدل على وجه ومع مقدمة .
 فتنى وقعت مجردة عنهما أو على خلاف هذا الوجه الذي اوقوعها عليه تدل، لم يحصل دلالة . ألا ترى أن المعجز متى وقع مع تقدم الدعوى على وجه مخصوص دل، ومتى وجد عاريا من ذلك لم يدل . والفعل المحكم على جهة الابتداء يدل على كون فاعله عالما، ولا يدل مثله على جهة الاحتذاء . فإذا صح ذلك، لم يجب من حيث قلنا : إن هذا الفعل من المكلف يدل على أنه مريد الفساد والمعصية^(١) بأن^(٢) يجب أن يدل > ^(٣) < وغير ذلك يقع على وجه واحد منهما جميعا .

فإن قال : أفقولون إنه من غير المكلف يقع على الوجه الذي يقع من المكلف؟
 قيل له : قد بينا ما يسقط في الجملة سؤالك، وإنما يلزم الآن أن نبين على جهة الابتداء، القول في ذلك، فقد يقع على وجه يدل بأن يعلم غير المكلف من حال هذا الفعل أن زيدا يختار عنده طريقة المعصية، ويعدل عنده عن طريقة الطاعة . فتنى علم ذلك من حال ما يفعله، فإنه يدل على أنه مريد منه المعصية والفساد، كما نقوله في هذا الفعل لو وقع منه تعالى . فأما إذا كان غير المكلف يقدم على ما له هذه الصفة من الفعل — وهو لا يعلم أن المكلف يختار عنده ما ذكرناه — فغير واجب أن يدل على ما ذكرناه^(٤) . ولو جاز في القديم تعالى ما هذا حاله — وهو غير عالم —

(١) في الأصل : « لوقوعه » . (٢) لعلها « بل » . (٣) مطبوعة .

(٤) أى من أنه يريد الفساد والمعصية . وخلاصة الفقرة : أنه يستحيل على الله تعالى أن يفعل

شيئا من شأنه أن يختار العبد عنده المعصية وهو عالم بحال العبد .

لكان لا يدل أيضا على ما ذكرناه . لكنه من حيث حصول عالم لذاته ، تستحيل هذه الطريقة فيه تعالى .

فإن قال : أفلستم تفصلون بين المكلف وغير المكلف في باب وجوب اللطف ؟ وكيف يصح الآن ما ذكرتم من التسوية بينهما ؟

قيل له : إنا إنما مؤيننا بين القديم تعالى وبين غيره في أن مثل هذا الفعل لو وقع منه لكان قبيحا من حيث يحصل مفسدة وإضراراً بالمكلف ؛ وبيننا أن الذي له صار مفسدة ودل من حال فاعله على أنه يريد المعصية والفساد فعله له ، مع صلبه من حال المكلف أنه سيختار عنده العدول عن الطاعة إلى المعصية ، ولولاه كان يستمر على الطاعة ، فصار الوجه الموجب لكونه مفسدة فيهما على حد واحد . وكذلك حاله في الدلالة على أن الفاعل مريد للفساد .

فأما اللطف الذي يوجبه فقير واجب فيه مساواة غير المكلف للمكلف^(١) ، من حيث كانت العلة تتضمن أنه من حيث كلفه يلزمه أن يستصلح كما يلزمه أن يمكن . وحال غير المكلف يفارق حال المكلف في هذا الوجه على ما نيينه من بعد . وهذا كما تقول : إن الأمر بالقيح >

< من المزبية^(٢)

في التكليف ، لأنه إذا كان من حيث كلفه قد التزم الإنابة ، وقصد بالتكليف التعريض لذلك ، فقد يضمن فعل كل ما يدعو المكلف إلى الوصول إلى ذلك ، وغيره مفارق له في هذه الصفة .

(١) في الأمر لكلف فيه .

(٢) ما بين القوسين مطبوس .

فإن قال : إن فعله تعالى لما كفر العبد عنده لا يدل على أنه مرید كفره وفساده ؛ لأنه يجوز أن يفعل ذلك بضرب من المصلحة ، وإنما كان يجب أن تقضوا بأنه يدل على ذلك لو لم يكن فيه سوى هذا الوجه .

قيل له : قد صح بما قدمناه أنه إذا علم من حال المكلف ما وصفناه ، فلو فعله كان مستفسدا ودالاً على أنه يريد الكفر والفساد متى لم يحصل وجه سواء .
(١١) وقد ادّعت أنه يجوز أن لا يريد ذلك ويريد وجهاً آخر ، فتمى لم < والظن زائل .

فإن قال : أفتجوزون أن يحصل فيه وجه يخرج من أن يدل على ما ذكرتم ؟ قيل له : إذا ثبت بما قدمناه أنه لوقوعه على هذا الوجه يكون مفسدة ، وأنه يدل من حال فاعله إذا كان عالماً بالأحوال التي وصفناها على أنه مرید للكفر والفساد ، فيجب أن لا تتغير حاله في حكمه ولا في دلالاته بحصول وجه آخر فيه ؛ إذ قد علمنا أن حصول أي وجه ذكر في هذا الفعل لا يقدح في كونه واقعا على الوصف الذي ذكرناه .

فإن قال : هلا قلتم إنه تعالى يجوز أن يعلم من حال هذا الفعل أنه وإن كفر عنده زيد يؤمن عنده جمع عظيم ، فيعتبر لأجل ذلك حاله في دلالاته على أنه مرید لفساده ؛ لأنه ليس بأن يقال — والحال هذه — إنه يدل على أنه مرید لكفر الكافر من حيث يختاره عنده بأولى من أن يقال إنه يدل على إرادته لإيمان الجماعة من حيث تختار عنده . وهلاً قيل فيما حل هذا المحل إنه يعتبر فيه الأغلب فيما يقع عنده ؟

(١)
<
(٢)
<

فإن كان الأغلب في ذلك على الوجه >
< كما تقولون > (٢)
> على إرادة الفاعل له >
إذا حصل فيه يقع لوفى علقته كان الحكم له .

قيل له : إن هذا السؤال يتضمن تسليم ما ذكرناه من كون هذا الفعل مفسدة
إذا كان المعلوم أنه يختار عنده الكفر فقط . وفي ذلك تصحيح ما أردنا من أنه
تعال لا يجوز أن يفعل ما هذا حاله من الفعل بالمكلف^(٤) . فأما ما سألت عنه فهو
طريقة أهل الأصحاب الذين يوجبون ما هذا حاله من الفعل ، ويزعمون أنه أصلح
من حيث كان بما يقع عنده من الصلاح أكبر . ومتى صحح - بما قدمناه - أنه
مفسدة ، صار ذلك مقتضيا لقبحه ؛ فلا يجوز مع ذلك أن يحسن ، فضلا عن
أن يجب .

فإن قال : فهل يقدر ذلك في وجه دلالة على أن فاعله يريد الكفر والفساد؟
قيل له : إن الذي ذكرته في السؤال يقتضي أنه يدل على ذلك ، ويدل أيضا
على أنه مرید ممن يختار الإيمان عنده الإيمان^(٥) ؛ لأنه قد حصل فيه الوجه الذي
يوجب كونه دالا على الوجهين . فلا يجوز أن يكون قادحا في الآخر . ألا ترى أن
المعجز قد دل على تصديق من ادعاه^(٦) عندما ادعى النبوة ؛ فواجب أن يدل على
تصديق الجماعة إذا ادعت ذلك . ومتى دل على الوجهين لم يقدح فيما قدمناه من
كونه مفسدة ودالا على أن فاعله مرتد للكفر والفساد . ويجب أن تكون هذه
الجملة إذا كانت من جهات القبح أولى بالاعتبار من جهة الحسن . وليس كذلك

(١-٣) مطبوس .

(٤) في الكلام تقديم وتأخير وتقديره لا يجوز أن يفعل بالمكلف ما هذا حاله .

(٥) الإيمان مفعول « مرید » . (٦) في الأصل ادعا .

حال الضرر ، لأنه بالنفع الموفى عليه يخرج من كونه ظلما وضررا . فلكذلك يتغير حاله في باب القبح . وثبتين صحة^(١) ما قلناه إن كونه مفسدة >

<^(١) كان مصلحة لغيره ، كان بمنزلة >
<^(٢)

أو كان فيه نفع له . وكما أن ذلك لا يؤثر في قبحه ، فكذلك القول فيما ذكرناه . وإنما يؤثر النفع في الضرر إذا كان^(٣) واصلا إلى من يختص بالضرر . فأما إذا كان واصلا إلى غيره فلا تأثير له فيه ؛ لأنه لو كان له تأثير والحال هذه ، لوجب متى كان الظالم شديد الحاجة إلى ما غضبه ونفعه به يزيد على قدر الضرر الواصل إلى المظلوم ، أن يحسن ذلك منه . يبين ما ذكرناه أن المكلف لو دعا زيدا إلى الفساد بالقول الذي به يدعو عمرا إلى الصلاح ما كان يجب أن تتغير حاله في كونه مفسدة ، وإنما ينضاف إلى ذلك أمر^(٤) آخر لا يقصد في قبحه . فكذلك القول فيما بيناه : لأننا في صدر هذا الباب قد دللنا على أن هذا الفعل أولى أن يكون مفسدة من الدعاء إلى الكفر ؛ لأن الدعاء إليه قد يختار الكفر عنده وقد لا يختار ؛ وهذا الفعل لا بد من أن يختار ذلك عنده ويقوى دواعي المكلف . فلولم نقل فيما هذا حاله إنه مفسدة لكان الدعاء إلى الفساد لا يكون مفسدة ، ولا إرادة الفساد . وقد بينا أن المفسدة لا يجوز أن يفاد بها حمل المكلف على الكفر أو إدخاله فيه أو صدّه عنه لأن ذلك يجرى مجرى إزالة التكليف وإخراج هذا الفاعل من أن يصح منه الفساد والصلاح . فكما أن ما يدخل به في أن يتمكن من الفساد والصلاح لا يعتد في باب اللطف والمصلحة ؛ فكذلك ما يخرج به عن حد التمكين لا يعتد في باب المفسدة . فيجب إذن أن تكون المفسدة

(١ - ٢) مملوس . (٣) أي النفع .

(٤) هذا الأمر الآخر هو صلاح عمر .

١١) هي الفعل الذي يجري مجرى الحمل على الفساد والتدرج إليه والبعث عليه ؛
ولا يكون كذلك مع التكليف ، إلا إذا كان بالصورة التي وصفنا .

فإن قال : كيف يدل هذا الفعل على أن فاعله يريد الفساد وقد علمنا
أنه قد يحسن > < في مثله . أو ليس الفعل لما دل
على كون فاعله قادرا لم يصح ذلك فيه ؟

قيل له : إن دلالة الفعل على إرادة الفاعل تفارق دلالة على أحوال الفاعل
التي معها يصح الفعل منه ؛ لأننا تعلم أن ظاهر الخبر يدل على إرادة المخبر ،
وكذلك ظاهر الأمر . وقد يوجد ما يساويهما في الجنس والصفة ولا يدل .
فكذلك لا يمتنع فيما ذكرناه أن يدل على أنه يريد للفساد وإن لم يدل كل
ما ساواه فيما ذكرته . وتفارق دلالة الفعل على كون فاعله قادرا ؛ وذلك
لأنه دال على الصفة التي لأختصاص الفاعل بها صح منه ولولاها لتعذر عليه .
وليس كذلك ما يدل على كونه مريدا ؛ لأن ذلك الفعل لا يصح منه من حيث
كان مريدا ، وإنما يدل لأمر يرجع إلى اختياره له مع العلم بأحوال تقتضي أنه
مريد لذلك . فلا يمتنع أن يقع ممن ليس هذا حاله ولا يدل على حد ما ذكرناه
في الخبر والأمر .

فإن قال : إنهما إنما يدلان لمواضعة متقدمة ، فإذا كان الفاعل لها عالما
بهما وكان حكما فلا بد من أن يريد ذلك ، وليس كذلك الحال في الفعل الذي
ذكرتم لأنه لا مواضعة فيه ، فكيف يصح أن يدل على وجه دون وجه ؟

قيل له : إن الذي يوجب دخول الفعل في حكم المواضعة أكد مما يوجب
دخول القول فيها ، ألا ترى أن المعجز في باب دلالة على نبوة من ظهرت عليه قد حل

محل التصديق لمقدمات وقرائن وصارت دلالاته في ذلك أكد من دلالة التصديق ؛
ولم يحز أن يقال إن التصديق إنما دل لسبق المواضعة فيه ، فالمعجز يجب أن
لا يدل . وبمثل ذلك يبطل ما ذكرته ؛ وذلك لأن اختيار ما عنده يعلم هذا الفاعل
أن المكلف المتمكن من الصلاح والفساد على وجه لولاه لكان سيفعل الصلاح ،
يقتضى تعلق هذا الفعل > ^(٢) ولا يجوز بدعوة المدعى ،
فتمييز ذلك في حكم المواضعة عليه ، فيجب أن يدل على هذا الحد ، وإن كان قد
يقع مثله ممن لا يختص بهذه الصفة من الفاعلين ولا يدل .

فان قال : فيجب لو كان المعلوم من حال زيد أنه إذا فعل واجبا يكفر عنده
عمرو أن يقبح ذلك منه ويتغير حاله في وجوبه عليه .

قيل له : قد بينا أنه تعالى لو علم من حال فعل من الأفعال أنه بهذه الصفة
لكان لا يكلف من ذلك الفعل مفسدة منه ، فإذا لا يجوز أن يحصل ما سألت
عنه في شيء من الواجبات .

فان قال : فلو حصل فيه هذه الصفة ، كيف كان الحكم فيه ؟

فيقال له : [الجواب] ما بيناه من أنه تعالى كان لا يجمع بين تكليفيهما من
حيث يؤدي ذلك إلى فساد يقع ؛ ولا يصح المنع منه لكونه صلاحا لفاعله ؛
فإما أن يكلف من ذلك صلاح له فقط ، أو يكلف من ذلك فساد في تكليفه
ويمنع من دخول هذا الفعل على وجه يكون فسادا .

فان قال : أرايت لو أن من وجب عليه ذلك لم يعلم أنه مفسدة لغيره ، أكان

يقبح ذلك منه ؟

قيل له : إن وجه قبحه إذا كان كونه مفسدة ، وكان ذلك لا يصح
إلا مع علم فاعله بما وصفناه ؛ فغير ممتنع أن يقال إنه لا يقبح ذلك منه ،
ولا يدل ، لو فعله ، على إرادته الفساد ، وكان ذلك لا يخرج ما قدمناه من كونه
واجبا على القديم تعالى ؛ وهو أن لا يجمع بين تكليفيهما للعللة التي وصفناها . وقد
بيننا من قبل أن كل مفسدة تكون من فعل غير المكلف والمكلف^(٢١) ، فلا بد مع
التكليف من أن يمنع القديم تعالى منه ، وأن المعتبر في ذلك أن يعلم أن الفساد من
المكلف يقع عنده . ولا فصل بين أن يكون فاعله قاصدا إليه على وجه يكون
مفسدة أو لا قصد له في ذلك . ولا فرق بين أن يحسن منه أو يقبح في أن حال
المكلف لا تختلف وإن كان^(٢٢) > < الفعل^(٢٣) < >^(٢٤)
يختار عنده الكفر ، بوصف فاعله بأنه مفسدة إذا قصد هذا الوجه . فلو لم يعلم
ذلك من حاله لما وصف بأنه مفسدة .

فإن قال : فيجب إذا أمر المولى غلامه أن يسقيه الماء وعلم أنه إن ترك بذل
كل ماله له يعصيه في ذلك ؛ أو إن ترك تخريب داره وضيعته أو عتقه عنده يعصى
في ذلك ، أن يكون بكفه عن ذلك مستفسدا له ومريدا منه المعصية على ما ذكرتم .
ومتى قلتم ذلك ، لزمكم القول بأنه يلزمه بعد الأمر هذه الأفعال ؛ لأنه لو لم يفعلها
يحصل مستفسدا .

قيل له : متى كان الذي ذكرته أضر على المولى من كف العبد عما أمره به ،
يخرج تركه لأن يسقيه الماء^(٢٥) من أن يكون قبيحا ، إذا كان لا يتم إلا بضرر عظيم
يؤتى عليه ، فلا يحصل ما ذكرته داخلا في كونه مفسدة^(٢٦) .

(١) في الأصل = لكان . (٢) بأن تكون من فعل شخص لا علاقة له بالتكليف .
(٣ ، ٤) مطبوس . (٥) أى يجب أن يكون : (٦) أى يخرج امتناعه
من أن يسق مولا الماء . (٧) فلا يحصل ما ذكرته داخلا لسارى في لغة المؤلف فلا يدخل .

فإن قال : فلو أراد من عنده أن يصلى وعلم أنه لا يفعل ذلك إلا بالأمور
التي وصفناها ، يجب أن تكون واجبة ؛ لأن ترك الصلاة لا يقع إلا قبيحا .
قيل له : إن العلم بذلك يتعذر على المولى ، لأنه لا يعرف الأمور المستقبلية ،
فكيف يقطع بأنه عند هذه الأمور يفعل الصلاة وأولها كان يتركها ، وهو لا يعلم
من حال العبد هل يبقى أم يختزم^(١) .

فإن قال : فلو غلب على ظنه ما ذكرناه ، كيف يكون الجواب ؟

قيل له : إن غلبة الظن إنما تقوم مقام العلم فيما يتعلق بالمنافع والمضار متى أثرتا
في حال الفعل لو وقعتنا ، وعلما ذلك من حالهما . فأما إذا لم يكن الحال هذه فلا مدخل
للظن فيه . وقد علمنا أن المولى متى أراد من عبده الصلاة لم يخجل من أن يريد ذلك
لمنفعة تعود إليه من سرور أو غيره ، أو يريده لشيء يختص العبد ؛ فإن كان لمنفعة
تعود إليه لم يعتد بها / إذا لم تتم إلا > < على العبد^(٢)
وهو الثواب ، فإنه يكون بهذا يضر بنفسه لمنفعة غيره . وقد علمنا أن جملة هذه
الأمور تمتضى الإضرار به . فإذا وقعت قبيحة تقتضى استحقاق العقاب ، فلا تجوز
مع ذلك أن تجب عليه .

فإن قال : فيجب — لو علم بدلا من غلبة الظن ذلك^(٣) — أن لا تلزمه أيضا
هذه الأمور !

قيل له : كذلك نقول . وقد بينا أن ما يكون صلاحا بأن يرتفع عنده التبيح
من المكلف أو يحصل عنده الواجب إنما يلزم المكلف دون غيره . ومتى

(١) قى الأصل على أنه . (٢) أى يموت . (٣) مطموس .

(٤) يريد فيجب لو علم ذلك بدلا من أن يغلب عليه الظن فيه .

لم يجب على غير المكلف ، لم يجوز أن يقال في تركه أنه يقبح منه إذا كان ماله يقبح هو أنه ترك^(١) للواجبات .

وبعد : فإن أكثر ما يلزم في هذا الباب أن يفصل بين المكلف وبين غيره فيما سألت عنه كما يفصل بينهما في الاستصلاح ، متى كان ما يفعله غير المكلف يعود إليه بنفع ، وتركه يعود عليه بضرر . وذلك لا يؤثر فيما يزيد نصرته من أن القديم تعالى لا يجوز أن يفعل ما يعلم أن المكلف يفسد عنده باختيار الكفر والمعاصي .

وقد ذكر شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، أنه لا يعتمد في أنه تعالى لا يكلف بفعله ما يكفر عنده المكلف على ما حكى عن أبي علي ، رحمه الله ، من أنه لو فعله لدل على أنه يريد فساده وكفره من قبل أن ذلك لا يدل على إرادة ذلك ؛ إذ لو دل على ذلك في فعله تعالى ، لدل في الشاهد ؛ فكان يجب إذا أمر الوالد ولده بالتعلم — ثم علم أو غلب في ظنه أنه يترك التعلم إن حفظ ماله ، وإن ضيعه يتعلم — أن يدل حفظه لماله وذكره على أنه يريد لترك العلم منه . ولو دل ذلك على أنه يريد فساده للزمه تضييع ماله أو بدله أو تحريب داره لكي يتحور من هذه الإرادة القبيحة .

قال رحمه الله : وكان يجب إذا علم أحد أو غلب في ظنه أنه متى أنكر القبيح على غيره يتعمد ضربه وشتمه ، ولولا إنكاره لم يتعمد ذلك فيكون مفسدة > وذلك يوجب قبح إنكاره ، لأنه لا يتم إلا بإرادة القبيح .

واعلم أن الذي قدمناه من الدلالة لا يقتصر إلى ذكر هذه الطريقة ؛ لأننا قد بينا أولاً أن فعل المكلف لما يعلم أنه يختار المكلف عنده العدول عن طريقة الطاعة إلى الكفر والمعصية لا يكون إلا استفساداً ، وبيننا أن من الاستفساد أن يكون قبيحاً

كقبح الظلم . فسواء دلنا على أنه يدل من حال قاطعه على أنه قد أراد من المكلف الفساد أو لم يدل على ذلك ، فالذى قدمناه صحيح ، وذلك لأن كونه استفسادا يرجع إلى أنه واقع من المكلف الملزم بالتكليف تمكينه واستصلاحه . ففتى فعل ما هذا حاله كان باعنا له على الفساد ومقويا لدواعيه . وحال هذا الفعل بكونه بهذه الصفة لا يتغير بأن يريد فاعله الفساد أو لا يريد ، كما إن دعاه إلى الفساد بالأمر والترغيب هل هذا المحل وإن لم يرد منه الفساد ؛ لأن ظاهر ذلك يقتضى البعث وتقوية الدواعي ، وأنه فعل ما يكون إلى فعل معصية أقرب . وذلك لا يجوز منه سبحانه أن يفعل ما ظاهره الترغيب . وإن لم يقصد به الترغيب لما كان حاله ما وصفناه ، ويوضح ذلك ما قدمناه من أنه لو فعل تعالى ما هذا حاله لحل محل أن يفعل المكلف ما تقوى به دواعيه في الفساد الذى منع بالتكليف منه . فكما يلزمه بذل جهده في أن لا يقوى دواعيه ولا يفعل ما يكون عنده إلى الفساد أقرب ، فكذلك يقبح منه أن يفعل ما يكون معه إلى الفساد أقرب . يبين ذلك أنه لما وجب عليه تعالى بالتكليف أن يمكنه ، وجب عليه إذا قدر على تمكين نفسه ببعض الآلات أن يحصلها ويتوصل ^(١) إلى فعل ما كلف بها . وعلى ذلك الوجه قال شيخنا رحمهم الله تعالى ^(٢) يجب أن يكون النظر للكف فيما كلفه إياه من نفس المكلف ، وفصلوا بين ما يرجع إلى التكليف في هذا الباب وبين غيره . فإذا صح أنه متى عرف أحوال نفسه فيما كلف وأحوال دواعيه إلى اختيار الفساد ، أو يكون كالبعث له عليه والاستدراج إليه — وكذلك القول في تكليفه ، لأنه تعالى عالم بأحواله ، وما يختار عنده الفساد والصالح — فالترامه بالتكليف الذى عرضه به للشواب استصلاحه يقتضى أن يقبح منه أن يفعل ما يختار عنده الكفر والفساد ، وبصير

(٢) غير واضح في الأصل .

(١) أى البعث على العمل .

كالمنع له من الوصول إلى ما عرض له من درجة الثواب . ومتى سلك هذا الطريق لم يلزم ما حكيناه عن أبي هاشم رحمه الله .

فإن قال : أفيلزم ما أورده رحمه الله قولكم فيما تقدم إن ذلك يدل من حال فاعله على أنه مرید للفساد والكفر ؟

قيل له : إذا كان الغرض بذلك إثبات الدلالة على أنه تعالى لا يفعل ما هذا حاله ، فلا يلزم ذلك عليه ؛ لأننا لم نقل إنه يقبح من حيث يدل على إرادته الكفر والفساد ، بل بينا أنه يقبح من حيث كان استفسادا ؛ ثم ذكرنا أنه مع ذلك يدل على إرادة فاعله للفساد من الوجه الذي ذكرناه ، ولم نقل إنه يقبح من هذا الوجه حتى إذا طعن في دلالة على ذلك كان الطعن فيه قدحا في المسألة التي نريد نصرتها ؛ وإن كان ذلك يؤثر في كلامنا لو حكينا بقبحه من هذه الجهة . وإنما طعن رحمه الله على كلام أبي علي ، رحمه الله ، من حيث حكم بقبح المفسدة من حيث تدل من حال فاعله على أنه مرید لفساده ، وقال : إذا دل على ذلك من حاله وكان المكلف لا يريد أن يكون مریدا لصلاحه فيجب قبح ما دل على خلافه ، فأورد رحمه الله على كلامه ما حكيناه . فإما نحن فإنما ذكرنا هذا الكلام لتبين به أنه مع قبحه ، ومع كونه مفسدة ، يدل أيضا من حال فاعله على ما ذكرناه من غير أن نجعل دلالة على ذلك وجهها لقبه ولا لكونه مفسدة . فهذا الطعن بما أورده زائل .

فإن قال : هلا قاتم إن دلالة على أن فاعله مرید للفساد يوجب قبحه ؟

-
- (١) أي على هذا القول . (٢) أي فاعل الفعل .
(٣) أي خلاف الصلاح . (٤) في الأصل : جعلنا .

قبل له : إن كون الفعل دلالة على القبيح لا يقتضى قبح الفعل ؛ كما أن الخبر عن القبيح والعلم به لا يجب قبحهما لتعلقهما بالقبيح . وقد بينا في غير موضع أن حال الدلالة كحال العلم والصدق في تعلقهما بما يدلان عليه . فكيف يصح أن نحكم بقبح الفعل من حيث دل على وقوع قبيح آخر من فاعله . فلو كان لا وجه لقبح ما قلنا إنه مفسدة إلا كونه دلالة من حال فاعله على أنه مرید للفساد لوجب أن لا يكون قبيحا . وذلك بين أنه إنما قبح لما قدمنا ذكره . بين صحة ما ذكرناه أنه قد يجب على أحدنا أن يظهر من نفسه ارتكاب بعض القبائح في بعض الأحوال عند توبة أو اعتذار ، ويحسن ذلك منه كما يحسن منه أن يعلم ذلك من حاله . فلو قبحت دلالة القبيح ، لوجب أن يقبح ما ذكرناه .

فإن قال : فيجب أن لا يقبح ما يدل على القبيح البتة ؛ وذلك بخلاف ما يجرى في الكتب .

قبل له : إنا لا نشكر أن يقبح ذلك لوجه آخر سوى كونه دالا على القبيح ، كما يقبح الخبر الصدق إذا قبح خبره لوجه سوى كونه متناولا للقبيح ؛ وإن كان شيخنا أبو علي ، رحمه الله ، يعتمد في المفسدة أنها إنما تقبح منه تعالى لأنها تدل أنه مرید للفساد . والذي قدمناه أقوى في فساده . وإن حكم بقبحه من وجه آخر فلا مطعن بذلك في كلامه^(١) والظاهر من قوله في كتاب اللطف وغيره أنه حكم بقول من هذا الوجه فلذلك استمر الطعن عليه ، وإن كان ربما مر في كلامه ما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يفعل له هذه العلة ، وهذا صحيح لأنه تعالى لا يجوز أن يفعل ما يدل على أنه تعالى مرید للفساد من حيث بينت أنه تعالى يتعالى عن إرادة الفساد ، فلا يجوز أن يدل على الشيء بخلاف ما هو به ، وبصير

(١) في الأصل : يدل . (٢) في الأصل : يظهر . (٣) أى الشيء .

هذا الفعل لو وقع منه ، بمنزلة الكذب لو وقع منه تعالى . فاما لو كان ممن يجوز أن يريد الفساد حتى تحصل هذه الدلالة واقعة على صحة^(١) ، ما كان يصح أن نحكم بقبحها لكونها دالة على ذلك دون أن نبرهن فيها بعض جهات القبح على ما ذكرناه . فلذلك قلنا فيه تعالى لما لم يحز عليه البداء^(٢) لم يحز أن يحصل في أفعاله ما يدل على جواز ذلك عليه ؛ ولم نقل ذلك في الواحد منا لما جاز البداء عليه . ولذلك قال شيوخنا رحمهم الله في الأفعال ما يدل على كون فاعلها كارها للمحسن كالنهي والزجر ، ولم يقولوا بأن ذلك يقبح من حيث يدل على أنه كاره ، وإنما حكوا بقبحه لتعاقبه بالقبح على وجه مخصوص .

فإن قال : إنما قصد أبو علي رحمه الله في ذلك إلى أنه تعالى لو فعل المفسدة لكان قد فعل ما ظاهره يدل على إرادة فاعله الفساد مع كونه منزها عن ذلك ، وما هذا حاله لا يكون إلا قبيحا لأنه يقع موقع الكذب .

قيل له : إن ظاهر كلامه بخلاف ما قدرته ، لأنه صرح بأنه تعالى لا يفعل ذلك ويقبح منه ؛ لأنه لو فعله لدل على أنه مرید للفساد ، فأثبت كونه دالاً ، وجعله علة لما حكم به من قبحه . فلذلك صح الاعتراض بما ذكره أبو هاشم رحمه الله ، وبما أوردناه الآن على كلامه .

فإن قال : قد عرفنا ما ذكرته ، فما الذي تقوله فيما تقدم من أنه يدل على إرادة فاعله الفساد . أتقولون إنه صحيح وإن كان إنما يقبح لوجه آخر . فإن حكتم بصحته على ما دل كلامكم عليه في الجواب عما أوردته أبو هاشم

(١) أى واقعة صحيحة . (٢) البداء بالفتح من بداه في الأمر أى نشأ له فيه رأى ؛

وهذا غير جائز على الله تعالى لأن عليه بالأشياء قديم . (٣) فى الأصل : فاعله .

(٤) فى الأصل : وربما .

رحمه الله من المطاعن في ذلك ، وكيف الوجه في دلالاته على ما قلتم . وإن قلتم :
إنما يدل فعله تعالى لما يختار المكلف الكفر عنده على إرادته لذلك ، لعلمه بأنه
يختاره عنده ، فيجب أن يدل تكليفه من يعلم أنه يكفر على إرادته الكفر لعلمه بأنه
سيختار ذلك ، ويجب أن يدل من فعل غير المكلف ، ومن فعل من لا يعلم من
حال الفعل ذلك . ويلزم على هذه الطريقة ما نقوله المحجبة^(١) من أنه تعالى يجب أن
يريد ما يعلم أنه يقع إذا علم أنه يختار عند أفعاله ، ويجب صحة ما تعلقتوا به من أنه
تعالى إذا أراد المجاهدة وكان ذلك لا يكون إلا باختيار الكفار^(٢) المقاتلة أن يكون
مريدا لها ، إلى ما شاكل ذلك .

قيل له : إننا قد بينا أن لدلالة ذلك على أن فاعله يريد الفساد شروطا : منها
أن يكون بالتكليف المتقدم ملتزما لاستصلاح المكلف بالتمكين وما يجري مجراه .
ومنها أن يكون المكلف يتمكن من الصلاح والفساد قبل حدوث هذا الفعل ،
ويعلم أنه سيختار الفساد عنده على وجه لولاه لكان يختار الصلاح . ومنها أن يكون
الفاعل لذلك عالما من حال الفعل ما وصفناه ، وأنه سيختار المكلف عنده لاحتمال
الكفر والفساد . ومنها أن يكون المكلف عرضة بالتكليف وبما يحدثه من بعد
ما يرجع إلى غيره من منفعة أو دفع مضرة ، وأن لا يكون مكلفا لغرض يرجع إليه
من استجلاب منفعة أو دفع مضرة . ومنها أن تكون حاله في سائر أوقات التكليف
كحاله في الابتداء فيما هو عليه من الأعراض العائدة على المكلف حتى يصير
في الحكم كأنه مريد منه بجملة ما كلفه حالا بعد حال كما أرادته في الابتداء .

(١) المحجبة هم الفرقة الفاتية إن العبد وأفعاله كلها لله . وأزل من قال بذلك جهنم بن صفوان الذي
بالغ في القول بالحر بما لم يسبقه إليه أحد . وقد قال المعتزلة بالاختيار والعدل الإلهي ردا على هذه الفرقة .
(٢) كتبت في الأصل ثم شطبت .

فتى اجتمعت هذه الشروط وجب في هذا الفعل - لو وقع منه - أن يكون دالا من حاله على أنه يريد كفره وفساده .

فإن قال : أليس من قولكم إنه تعالى متى فعل ما يختار المكلف الإيمان عنده على وجه لولاه لا يختار الكفر أن ذلك لا يدل على أنه يريد منه الإيمان والصالح ، فكيف يجوز فيما ذكرتموه أن يدل على أنه يريد للكفر والفساد ، والحال فيهما واحد ؟

قيل له : لو قيل إنه تعالى متى فعل الألفاظ التي صورتها ما ذكرته ، فيجب أن يدل على ما سألت^(٢) عنه كان لا يمتنع لأنها تجرى مجرى ابتداء التكليف . فإذا كان تعالى متى كلف أولا فلا بد من أن يريد ما كلف ، فكذلك إذا لطف في فعل ما كلف . ولا يلزم على ما قلناه في التمكين أن يكون دالا على ذلك ؛ لأننا قد بينا الفرق بين التمكين واللطف في هذا الوجه . وليس لأحد أن يقول إذا كان تعالى قد أراد في ابتداء التكليف فلا وجه لأن يريد ذلك عند فعل المصلحة واللطف ؛ وذلك لأنه قد علم أنه تعالى إذا كلف عقلا الأفعال العقلية أنه لا يمتنع أن يؤكد سمعا بالأمر والترغيب ؛ ولا بد عند ذلك من أن يريد ما قد كان كلف من قبل . فما الذي يمنع من أن يريد ذلك عند فعله اللطف والمصلحة ؟ وقد علمنا أن تأثير اللطف في المكلف أعظم من تأثير الأدلة المتكررة . فإذا جاز عندها أن يكون مريدا لما قد كان أراده ، فبأن يجوز ذلك عند اللطف الذي يحدثه ويفعله أولى . فليس لأحد أن يقول إن ذلك يوجب كون الإرادة عبثا ؛ لأنها إذا كانت حكمة عند الأمر الثاني من حيث صار^١ بها الأمر أمرا ، فكذلك لا يمنع أن تحصل

(١) أى في إرادة الإيمان وإرادة الكفر .

(٢) الأصوب أن يقول : يدل على أن ما سألت الخ .

حكمة إذا قارنت اللطف والمصلحة ، لوقوعهما بالإرادة موقع ما يكون الترغيب فيها أكثر ، لأن المكلف متى علم أن مكلفه يريد منه ما كلفه حالا بعد حال عند استصلاحه له بالألطف ، كان ذلك أقوى في بعثه على الطاعة ، فيكون لطفاً من هذا الوجه .

وليس لأحد أن يقول : إذا كان تعالى قد يريد منا الصلاة التي هي لطف في العقليات ، وإن لم يرد عند ذلك التكليف العقلي مع كونها مصلحة فيه ، فما الذي يمنع من أن يفعل اللطف ولا يريد نفس الإيمان ؟ وذلك لأنه قد صح أنه متى أمر بعد التكليف ورغب فلا بد من أن يريد ، وإن كان متى أمرنا وكلفنا أن نأمر بالإيمان فلا يجب أن يريد ذلك . وإنما يجب أن يريد منا نفس ما أمرنا به . فكذلك القول في الفصل بين اللطف من فعله ، وبينه من فعلنا فيما سألت عنه .

وليس لأحد أن يقول : جوزوا أن يريد تعالى من المكلف الإيمان في كل حال ، وإن لم يفعل أمراً ولا لطفاً ، لأن ذلك يكون أقوى في ترغيبه وبعثه ، وذلك لأن الذي ادعاه غير معلوم ، كما لا يعلم أن الأصلح للكلف أن يأمره حالا بعد حال وأن يفعل له اللطف حالا بعد حال . فإذا جاز في المرض أن يكون لطفاً في وقت ، وفي وقت آخر مفسدة وإن كان الجنس لا يختلف ، فهلا جاز مثله في الأمر والإرادة ؟

وبعد ، فإن الإرادة لا تدرك ولا تحس ، فلا يعرفها المكلف لو فعلها تعالى إلا إذا ظهر منه تعالى فعل يدل عليها ويقتضيها وهو الذي ذكرناه من الأدلة المؤكدة والأمر والترغيب والألطف .

(١) يفرق بين الأمر بعد التكليف والأمر مع التكليف .

(٢) من بعث على كذا : أي حمل عليه ودعا إليه .

فلوقيل : إن اللطف من فعله تعالى لا يدل على أنه مرید للإيمان ، وإن كانت المفسدة لو وقعت تدل على أنه مرید للكفر ، لحاز ، وذلك أنه تعالى من حيث كلف من قبل صار في الحكم كما > <^(١)

حال . فصار ما يفعله من حال بعد حال من الألفاظ > إنما < يفعله من حيث كلف وأراد والترم بذلك هذه الأفعال . وليس كذلك حال المفسدة ، لأنه تعالى لم يتقدم منه ما يقتضى كونه مریداً للكفر والفساد ، بل تقدم ما يقتضى ضد ذلك وخلافه . فيجب أن لا يمتنع أن يدل ذلك — لو وقع منه — على أنه مرید لكفره وفساده ، لأنه لا يمكن أن يقال فيها إنه يفعلها لغرض قد تقدم ، فلا بد من أن يفعلها لغرض في الوقت ، وذلك يوجب ما قدمناه من دلالتها على أنه مرید للكفر . وليس كذلك اللطف ، لأنه يمكن أن يقال إنه تعالى يفعله لغرض متقدم يقتضيه ، فلا يجب أن يكون مریداً للإيمان في الحال . وليس كذلك الأمر حال الأمر بعد التكليف ، لأن من حق الأمر أن لا يكون أمراً إلا بالإرادة . فلذلك وجب أن يكون مریداً عنده ، وليس من حق اللطف أن لا يكون لظفا إلا بإرادة الإيمان . فنتى تقدم منه تعالى ما يقتضى فعله لم يجوز أن يحكم بأنه تعالى عند ذلك يريد الإيمان لا محالة .

فإن قال : إن الذى ذكرتموه من الشرائط في كون المفسدة دلالة من حال فاعلمها على أنه مرید للفساد دعوى منكم ؛ فما الذى يدل عليه ؟

قيل له : قد بينت أن الوالد يأمر ولده بالتعلم ويلزمه طريقة التأديب ويمكنه من ذلك ، فيصير في حكم المكلف له ذلك ويلترم بذلك استصلاحه

(٢) لعلها : فيها ويفعلها .

(١) مطبوس .

بالتمكن وما يجري مجراه ؛ وأنه متى استمر مع ولده على هذه الحال لم يغيره ؛^(١) وعلم أنه إن عنف عليه بكثير من القول يغادر طريقة العلم والتأديب ويفسد . ومتى لم يفعل ذلك لزم ما أراد منه فعنف عليه ، أن ذلك يدل على رجوعه عن طريقة استصلاحه وأنه يريد فساده دون صلاحه له بذلك > <^(٢) من دلالة النهي والتهديد يكون لو نهى عن التعلم وزجره يدل على أن غرضه قد تغير ، وأنه — بخلاف ما كان مزيدا منه — كاره لما كان مزيدا له . وكذلك القول فيما قدمناه .

وليس لأحد أن يقول إن ذلك إنما يجب في الوالد لنفع يعود على الولد أو غم يزول عنه . وذلك أن هذه الطريقة قائمة^(٣) ، فمن أراد من الأجنبي ذلك ، ومن يريد من الكافر أن يؤمن بما يفعله من الدعاء والبيان ، ومن يريد من المريض أن يبرأ بما يفعله من الدلالة والإرشاد ، فليعلم^(٤) أن العلة فيه ما ذكرناه دون ما أراد السائل . فان قال : فيجب أن يكون غير المكلف بخلاف المكلف فيما ذكرتموه : لأن ما أوردتموه من الشروط وذكركم من الأمثلة يقتضى ذلك ، وقد قدمتم أن الحال فيهما واحدة . قيل له إنما لم نقل إن الحال فيهما واحدة إلا في وجه واحد : وهو أن يكون غير المكلف يفعل ما يفسد عنده ضيره مع المعرفة وزوال سائر الأعراض . فأما إن فعل ذلك لمنافعه أو لدفع المضار عنه عاجلا وآجلا فذلك غير واجب فيه . وليس كذلك حال القديم تعالى لأنه لا يفعل الفعل إلا لغرض يعود على المكلف إذا كان له تعلق بما كلف . فلا بد متى فعل ما هذا حاله أن يدل على أنه يريد لفساده ، ويكون سبيله سبيل الوالد الذي لا غرض له في العنف الذي قدمنا

(١) في الأصل : « يغير » . (٢) مطسوس . (٣) غير منقوطة في الأصل .

(٤) في الأصل : « فيعلم » . (٥) أى الحال فيما يتعلق بغير المكلف .

ذكره [أنه^(١)] يخصه . فتي فعله علم أنه إنما فعله لأمر يتعلق بولده ، فيدل على أنه قد أراد فساده . فعلى هذا الوجه يصح الكلام فيما قدمنا ذكره على الوجه السمع .

فإن قال : فما الجواب عما حكيموه عن أبي هاشم رحمه الله ؟

قيل له : إن الوالد إذا أراد من ولده التعلم أو من عبده أن يناوله الكوز، وعلم منهما المعصية إذا حفظ ماله وداره : ومتى نحر بها وضيع ماله يقومان بما أراد . فقد علمنا أن حفظ ذلك مما يعود الغرض فيه > < وبتقيده داره وإفساده لها يعود بالضرر عليه . وما حل هذا المحل يفعله الفاعل لغرض لا يخصه لا لأمر يتعلق بغيره . فلم يدل حفظه لماله على إرادة إفساد ولده كما دل العنف الواقع على الوجه الذي قدمناه . على ذلك فأما المنكر منا على غيره القبيح إذا علم أن عند إنكاره يتعمد ضربه وشتمه ، فإنه قد ينكر ذلك ولا يدل على إرادته ذلك منه : لأنه لم يتقدم منه ما يجرى مجرى التكليف الذي يتضمن به ولأجله أن يستصلحه ، ولأن ما علم أنه يختاره يعود ضرره عليه . فلا يجب أن يكون مريدا له وإن فعل الإنكار هذا على تسليم ما ادعاه في المسألة ؛ لأنه لا يكاد يقع من أحدنا — أو علم أن من ينكر عليه يتعمد ضربه — النكير إذا كان ذلك الضرب يضربه ، إلا أن ينكر للشواب العظيم الذي يستحقه ، فيصير فاعلا لذلك لغرض يعود عليه لا لأمر يتصل بمن أنكر عليه . وهذه الجملة تسقط سائر ما أوردناه في السؤال ؛ لأننا لم نقل إن كل فعل يعلم أنه يقع عنده فعل آخر، أو يقع عنده فعل آخر، فيجب متى أراد المريد أن يكون مريدا للآخر حتى يتجه للجملة علينا في ذلك قول . وإنما نشكر عليهم

(١) ساقطة في الأصل . (٢) في الأصل : « أزال » . (٣) مطبوس .

(٤) موجود في الأصل مشطوبة شطبا خفيفا . (٥) فاعل يقع ، والنكير كالإنكار

مقاومة المنكر وتغييره .

القول بأنه تعالى يجب أن يكون مريدا للقيح من حيث علم أنه يقع وأن العبد يختاره لا محالة؛ ونشكر ما يتعلقون به في مسألة المجاهدة، لأنهم عولوا على أن ما أراه تعالى إذا كان لا يقع إلا عند أمر آخر فيجب أن يكون مريدا للأول^(١). وقد علمنا أن أحدهما قد يريد ممن يزني الاغتسال ولا يجب أن يريد ما وجب لأجله، ويريد من الغاصب الرد وإن لم يرد منه الغصب، ويريد الاعتذار من المسيء وإن لم يرد منه الإساءة، ويريد الظفر بالعدو القوي وإن لم يرد مقاتلته. وإنما أوجبنا فيمن يريد فعلا لا يصلح^١ إلا لغرض واحد أنه يجب أن يريد منه ذلك الغرض، كما يجب متى أمر ورغب أن يريد الفعل. فكيف يتجه علينا كلام القوم؟ وقد استدل شيخنا أبو علي رحمه الله في ذلك بأن قال: لو كان ما يختار المكلف عنده الكفر لا يقبح من القديم تعالى لوجب - متى علم أنه إن أمرض زيدا اليوم الأول كفر، وإن عاقاه اليوم الثاني آمن، وإن أمرضه اليوم الثالث كفر، ثم هكذا أبدا - أن يجوز أن يجري تديره في هكذا المكلف على أن يمرضه في كل يوم يختار عنده الكفر، ولا يعاقبه في كل يوم يختار عنده الإيمان، ويكون مستصلحا له غير مستفسد. ولو صح ذلك لوجب في الوالد الذي أراد من ولده التعلم وعلم أنه مع الرفق يتعلم ومع العنف يفسد على الأيام، أن يجوز أن يجري تديره على أن يفعل به العنف دائما ويحتلب^(٢) به الرفق أبدا ولا يكون مستفسدا له، وكذلك القول في الطبيب المداوى أنه إذا داواه بما عنده يزداد به المرض وترك أن يداويه

(١) الخلاصة: أن المجبرة تقول إن الله تعالى يريد الفعل القبيح من العبد إذا علم أنه يختاره لا محالة، ويرد عليهم المعترلة بأن هذا غير واجب؛ إذ لا توجد علاقة طيبة بمد فعلين أردنا أحدهما علينا أن الآخر متصل به اتصالا عاليا. فنحن نزيد من الزاني الاغتسال ولا نزيد الزنا، ونزيد من القاتل القصاص ولا نزيد القتل، ونزيد من الغاصب رد ما اغتصبه ولا نزيد الاغتصاب، وهكذا.

(٢) هكذا في الأصل ولعلها ولا يحتلب.

بما يعاقب عنده ، أن لا يكون مستفسدا ؛ وهذا مما يعلم بطلانه بالعقل والعادة ، فيجب أن يثبت تعالى فيما يفعله من التدبير بالمكلف على الوجه الذي لا يكون مستفسدا .

فإن قيل : إن الوالد إنما أوجب ذلك فيه من حيث تعمد في ولده أن يترك التعلم ، وليس كذلك حال القديم تعالى .

قيل له : إن هذه القضية واجبة في كل من يدبر غيره ، كان ممن يغم بحاله أو لا يغم بذلك على ما ذكرناه > <^(١) ولا يمتنع في الوالد أن يلزمه هذا التدبير لأمرين : أحدهما يختصه ، وهو دفع النعم بذلك عن نفسه ؛ والآخر يساويه غيره فيه وهو الذي ذكرناه من أن كل تدبير وقع على هذا الحد ، وأنه يدل على أن المدبر مستفسد غير مستصلح من غير أن تعتبر حاله في غم يلحق أو خلافه .
فإن قال : فيجب متى علم تعالى أنه إن كلف زيدا اليوم الأقل كفر ، وإن كلفه اليوم الثاني آمن ، وأن ذلك يكون حاله أبدا ، أن لا يحسن منه تعالى أن يكلفه في الأيام التي يكفر فيها ويقتطعه عن التكليف في الأيام التي يؤمن فيها لدلالة ذلك على أنه مستفسد غير مستصلح .

قيل له : إن أبا علي رحمه الله يمنع من ذلك لهذه العلة ، ولذلك يقول :
لأنه تعالى متى علم من حال من يكفر أنه إذا أديم التكليف عليه يؤمن أنه يجب أن يُدام تكليفه ولا يجوز أن يحترم . وقد بينا هذا القول فيما تقدم ، فلا مسألة عليه في هذا الباب . فأما أبو هاشم رحمه الله فإنه يفصل بين هذا وبين الأول بأن يقول : إن الاستفساد إنما يصح في التمكن من الصلاح والفساد ، فتنى

دبر وحاله هذه بأن يفعل به ما يؤثر طريقة الفساد على الصلاح ، كان هذا المدبر مستفسدا كما ذكرناه في الأول . وأما إذا كان بنفس التدبير يتمكن من الصلاح ، كان هذا المدبر مستفسدا والفساد لذلك لا يدخل في طريقة كونه مفسدة ، بل هو تمكين . فيجب أن ينظر فيه : فإن وقع على الوجه الذي يحسن ، حكم به ، لأن باب التمكين غير باب المفسدة . واعتبار حسن أحدهما أو قبحه يجب أن يكون بخلاف الطريق الذي يعتبر به الأمر . وقد بينا ذلك فيما تقدم مشروحا ، وذكرنا أن العقلاء قد فصلوا بين مقدم الطعام / في حالة يغلب على الظن أنه > < من يعلم إذا قدم الطعام إليه أنه إن > < ^(٢) به منع من أكله في أنهم لا يعدون الأول مفسدة و يعدون الثاني مفسدة . وكذلك القول في إلقاء الحبل إلى من يمنع ، وفي ترك الرفق به إذا كان يمنع عنده . وبيننا أن المفسدة إنما وجب فيها ذلك من حيث وقعت ضارة على وجه لولاها لكان المكلف يستنفع لا محالة . ففاعلها هو الجالب للضرر والموقع له فيها وقد كان يمكنه أن لا يفعل ذلك لولا أنه أراد الإضرار . ومعلوم من حاله أنه لو أراد نهاية الإضرار بالمكلف فيما كلف لم يكن يفعل أكثر من ذلك . فكيف يجوز أن لا يُعدَّ ما هذا حاله مفسدة ؟

وليس كذلك تمكين من يعلم أنه يفسد ، لأنه لو أراد الممكن أن يبلغ في نفعه في باب الدين نهاية ما يمكن ويجوز ، ما كان ليفعل إلا هذه الطريقة ، فكيف يعد ما لا يقع في المقدور أعظم منه مضرة ، وكيف يعد ما لا شيء أولى أن يصل معه إلى الثواب منه اقتطاعا عنه أو منعا منه ؟

(١) في الأصل : « فذلك » .

(٢) مطبوع .

وكل ذلك يبين الفصل بين الأمرين . وإنه ليس لأحد أن يطعن فيما أوردناه
بذكر المسائل في تكليف من يعلم الله أنه يكفر .

وقد استدل أيضا رحمه الله على ذلك بأنه تعالى لو فعل بالعباد ما يكفر عنده
بدلا مما يؤمن عنده لدل ذلك على أنه غير مرید لإيمانه وصلاحه ، وضرب
في ذلك بعض ما قدمناه من الأمثال .

واعلم أن هذه الطريقة تصح على غير هذا الوجه بأن يقال : لو فعله تعالى
لدل على أنه مرید لفساده على الوجه الذي نصرناه . فأما إذا قيل فيه : لو فعله
تعالى لدل على أنه غير مرید الإيمان والصلاح ، فذلك يبطل ؛ لأن من حق
الفعل أن لا يدل على حال الفاعل في الوقت ، ولا يدل على ما كان عليه فيما تقدم .
فكيف يجوز أن يقال إنه تعالى مع تقدم التكليف بالفعل >

< عنده يدل ذلك على أنه غير مرید ما تقدمت إرادته له ؟^(٢)

ومتى قال : إنما عنيت أنه يدل على أنه غير مرید لإيمانه في الحال لم يصح .
لأن من مذهبه أنه تعالى لا يجب أن يدوم كونه مریدا من المكلف فعل الإيمان
حالا بعد حال . ومتى أراد ذلك منه في الأول أغنى عن ذلك فيما بعد . يبين ذلك
أن المرید للشيء في وقت لا يوصف بالقدرة فيما بعد على أن يصير غير مرید
لما أراده في الحالة التي أراده . فكذلك لا يصح أن يدل على ذلك ، لأن الدلالة
لا تنفع إلا على صحة .

فإن قال : أردت بذلك أن يكون حكمه حكم من لم يرد ذلك قط !

قيل له : إن من خالف في اللطف ينكر ما ذكرته ويقول : متى كلف ومكن
فقد أراح العلة وجعل العبد بحيث يؤثر في المعصية من جهته . فلا يلزم المكلف

من بعد فيه أمرا آخر . وكيف يصح أن يقال له لو فعل ما يكفر عنده لكان في حكم من لم يرد منه فعل ما كلفه إذا أريد بذلك ^(١) فيما يرجع إلى شرائط التكليف؟ فإن قال : إنما عنيت بذلك أنه كان يجب أن يكون في حكم من لم يكلف ولم يرد الإيمان منه من حيث لم يفعل ما يوجبه التكليف من المصلحة ^(٢) وخلاف المفسدة .

قيل له : فيجب أن يدل أولا على أن التكليف يوجب ذلك ، ثم احكم بما ذكرته ؛ وفي هذا الاعتراف يوهن هذه الطريقة . واعلم أن شيخنا أبا على رحمه الله أراد بهذه الطريقة ما أذكره : وهو أنه قد صح في المكلف العالم بحال المكلف في أفعاله وأوقاته وسائر صفاته أن يكون حكمه معه في كل حال ما دام مكلفا حكمه في ابتداء ما كلفه ، وإن كان في الأول يثبت مريدا ، وفيما يستأنف من الأوقات لا يجب ذلك فيه ؛ وصار ذلك في بابيه بمنزلة المريد للخير / أن يكون خيرا ، أنه وإن أراد ذلك عند < الخير > الأول ، إنه فيما يتعاقب من الوقت حاله كماله في الأول . وإن لم يكن مريدا لأمر يرجع إلى الإرادة على الوجه الذي بها تكون خيرا لا يصح الآن . وما يخالفها من الإيرادات لا يؤثر في ذلك البته . وكذلك حكم المكلف : أنه في الابتداء مريد من المكلف الأفعال المخصوصة التي كلفها مجموعها وفي سائر حالاته : إما أن لا يصح أن يريد على ذلك الحد ، أولا يكون له معنى مع تقدم هذه الإرادة . ولا يخرج من أن يكون حاله في سائر الأوقات كماله أولا حتى لو صح مع التكليف أن يحمله على ما كلفه لوجب ذلك فيما بعد من الأوقات كما يجب في الابتداء . فإذا صح ذلك وثبت أنه متى

(١) في الأصل فيما : ولعلها ما .

(٢) الأفضل أن يقال من حيث لم يفعل من المصلحة ما يوجبه التكليف .

كافه في الثاني من الوقت ، وعلم أن ذلك الفعل يعنى فيه إن فعل به فعلا ، ثم فعل ذلك مع التكليف ، لدل من حاله على أنه غير مرید منه فعل ما كافه . وكذلك يجب لو وجد^(١) مثل هذا الفعل منه فيما بعد من الأوقات أن يصير بهذه المنزلة في أنه كالمتناق لما هو الغرض بالتكليف ، وإن لم يمنع من وجود التكليف ووجود الإرادة . ولهذا الجملة قلنا إنه تعالى متى كلف وأراد لم يحسن في تلك الحال أن يفعل مع الأمر نهيًا ، ومع الترغيب زجرًا ، وأن ذلك كالمتناق لتكليفه . ومتى كان هذا حاله في الأول ، فكذلك حاله فيما بعد . وبعد هذا الفعل كالتقيض للتكليف وإن كان قد تقدم^(٢) ؛ كما أن أحدنا إذا أمر غلامه بشيء ثم كرهه منه فيما بعد أن ذلك بعد رجوعا عما أمره ، ويمنع ذلك من كونه مطيعا لذلك الفعل ، بل يحصل الحكم للفعل الثاني حتى يجب أن يكون عاصيا بذلك الفعل^(٣) . فإذا صححت هذه الجملة لم يمنع أن يقول رحمه الله : إنه لو فعل تعالى ما يختار عنده الكفر والمعصية^(٤) لوجب أن يكون في حكم الدلالة على أنه قد > فعلهما . فتكليفه بهذا < في حكم من يرد ولم يكلف من جهته فعل ما يليق بتدبير غير المكلف ، ولم يفعل ما يليق بتدبير المكلف . فإذا كان مراده ، لم يعترض عليه بما حكيناه من انفصـول : لأنه إنما يبطل كون هذا الفعل دلالة على أنه غير مرید لما أراده من قبل . فإذا أثبتنا الدلالة على هذه الطريقة التي بيناها ، فالقدح زائل ، وإن كان الذي قدمناه نحن هو الأول ، وهو أن يقال : إنه تعالى لو فعل ما يجري هذا المجرى لكان مستفسدا ، ودالا على أنه يريد من المكلف الكفر والفساد . وهذه الأسئلة لا تعترض هذه الطريقة ، وقد تقصيناها وذكرنا كل ما يتصل بها .

(١) في الأصل وجدت . (٢) أى وإن كان قد تقدم التكليف . (٣) في الأصل من الحكم . (٤) أى الفعل الأول . (٥) في الأصل ما .

فصل^(١)

فإن سأل سائل فقال : كل الذي ذكرتموه إنما يدل على أن ما يختار عنده المعصية يبيع فعله لو فعله تعالى ، وليس في ذلك دلالة على وجوب اللطف ، فما الذي يدل على وجوبه ؟

فإن قلت : يدل عليه كون هذا الفعل قبيحا ومفسدة ، قيل لكم : لا يمتنع أن يكون قبيحا وخلافه لا يكون واجبا .

ولو علم تعالى أنه إن خلق لزيد ولدا آمن ، وإن أغناه كفر ، فالغنى قبيح ، ولا يجب لأجل قبحه أن يكون خلق الولد واجبا ، ولا تعلق لأحدهما بالآخر .
أولستم قد ذكرتم من قبل أن المفسدة قد تقبح من غير المكلف ثم لا يدل ذلك على أنه يلزمه ما هو صلاح ولطف . فكيف يجب على المكلف ذلك من حيث تقبح منه المفسدة ؟

وإن قلت : متى علم أنه إن خلق له ولدا كفر ، وإن لم يخلق آمن ، فليس الواجب أن لا يخلقه .

قيل لكم : إنما وجب ذلك لا من حيث يؤمن عنده ، لكنه يخرج به عن أن يكون فاعلا للقيح : لأنه إما أن يخلقه أو لا يخلقه ، فإذا قبح منه أن يخلقه لم يبق إلا أن لا يخلقه >
< (٣)
يكون ذلك واجبا مع أنه يفيد > < الفعل وبالوجوب إنما يصح في الأفعال الحادثة .

(١) عنوانه في الفهرست فصل ينصل بذلك - (٢) في الأصل لم - (٣) مملوس .

وإن قلتم : إذا قبح الاستفساد وجب الاستصلاح من حيث لا واسطة بينهما .
قيل لكم : إن الاستصلاح إذا رجع به إلى فعل فيجب أن يدل على وجوبه بغير
الدليل الدال على قبح الاستفساد ؛ لأنه متى لم يدل على ذلك لغيره لم يكن بأن يحكم
فيه بالوجود أولى من خلافه ، لأنه ليس بأن يقال فيه إنه يحسن من حيث قبح
الاستفساد ، أولى من أن يقال يجب من حيث قبح ذلك .

وقد علمنا أن المكلف قد يجوز أن لا يكون مستفسدا بهذا الفعل ولا يختار
مع ذلك الفعل الذي زعمتم أنه استصلاح ؛ فمن أين [يقال] إنه واجب عليه ؟
قيل له : إنا لا نقول بوجوب اللطف من حيث دللنا على قبح المفسدة ،
ولا بد من دليل نستأنف منه إذا كان الكلام في فعلين . فلا وجه للتطويل
بما ذكرته في سؤالك .

وقد دل شيخنا أبو هاشم رحمه الله على ذلك بأن قال : قد ثبت أن المنع
مما عنده يختار الشيء الذي أراده وكلفه بمثله المنع من نفس ما كلف والتمكين
مما كلف .

فإذا لم يحسن منه تعالى أن يكلف المنع مما كلف ، فكذلك لا يحسن منه
أن يفعل ما يجري مجرى المنع مما عنده يختار ما كلف . وذكر في ذلك مثالا
وهو أن أحدهما متى منع الزارع من سقى الزرع الذي عنده يختار فعل التبت والماء^(١) ،
كان في حكم المانع من الانتفاع بالحب في باب القبيح .^(٢)

(١) « من نفس » في الهاشم وفي الصلب مما كلف .

(٢) من قوله « فإذا » إلى قوله « مما كلف » في الهاشم .

(٣) يختار فعل التبت والماء : أي يختار إثبات الحب ويختار الماء لسفيه .

(٤) أي كان في باب القبيح في حكم المانع من الانتفاع بالحب .

وذكر أبو علي بن جلابد^(١) رحمه الله في ذلك مثالا آخر، وهو أنه قال : قد ثبت أنه متى علم من حال زيد أنه متى سأل عمرا مالا ينتفع به أنه يسعه بطلبته إن منعه من هذا السؤال في حكم المنع من الانتفاع بذلك المال لو وصل إليه .

وذكر شيخنا أبو عبد الله رحمه الله مثالا آخر قد ذكره / أبو هاشم رحمه الله في بعض مواضع كتبه : أن الداعي غيره إلى طعامه والمريد منه إجابة دعوته ، متى علم أنه إن رفق به ولم يمتن عليه اختار الإجابة ، وأنه متى لم يفعل ذلك يصير بمنزلة من منعه من تناول الطعام . فقد صح أن المنع مما عنده يختار ذلك الفعل يجري مجرى المنع من نفس ذلك الفعل الذي كلفه وأراده ، فيجب لأجل ذلك أن يقبح منه تعالى الفعل الذي معه لا يؤمن ، وأن يجب عليه ما عنده يؤمن .

وقد اعترض شيخنا أبو عبد الله رحمه الله على مثال أبي هاشم رحمه الله بأن قال : إن لقائل أن يقول : إنما قبح من أحدنا منع غيره من سقى زرعه لأنه منع من التصرف الذي له أن يفعله ، لالأنه يجري مجرى المنع من الانتفاع بالزرع . يبين ذلك أن من أمره بالزرع^(٢) ومن لم يأمره يتفقان^(٣) في ذلك .

وفي باب اللطف حال غير المكلف تفارق حال المكلف . وقال أيضا : إنما يقبح منه المنع من ذلك لأنه يتضمن تضييع حقه الذي هو الانتفاع بالزرع . وكما [أنه]^(٤) ليس له أن يمنعه من هذا الحق ، فكذلك ليس له أن يمنعه مما يؤدي إلى حصول هذا الحق ؛ وليس كذلك اللطف^(٥) ، فيقال ليس للتقديم تعالى أن

(١) لعله أبو علي محمد البصرى من أتباع أبي هاشم .

(٢) لعله أبو عبد الله محمد بن زيد الواسطي المتوفى سنة ٣٠٦ . كان من أتباع أبي علي الجبائي .

(٣) من قوله « يبين » إلى قوله « بالزرع » في الهامش . (٤) في الأصل يفتق .

(٥) ساقطة في الأصل . (٦) يأتي بعد ذلك سطر مضطرب مشطوب .

يمنعنا منه كما ليس له أن يمنع مما كلفه مما بالكليف قد ثبت أنه من حقوقه .
يبين ذلك أنه لو شاهده يسقى ما ليس بزرع وما لا يؤدي في الظاهر إلى نفع لكان
يقبح منه أن يمنعه لما ذكرناه لأن المنع من ذلك يجري مجرى المنع من أمر
آخر . ومتى صح ذلك قبح هذا المنع لهذا الوجه . فمن أين [صار] أنه إنما يقبح
من حيث يجري مجرى المنع من الانتفاع بالحلب النابت ؟

فإن قال : إنما قلت ذلك لأن هذا يقبح ، وبعض قبحه من حيث
لا يختار تعالى عنده بالعادة نماء الزرع وحصول الحب . فلو لا المنع مما يختار
عنده ذلك بل جرى مجرى المنع من الانتفاع به لما عظم هذا القبح ، ولكان حاله
كحال إذا منعه من مثل هذا التصرف ، وهو لا يؤدي إلى النفع .

قيل له : إن الذي ذكرته إنما يوجب عظم القبح ، وما يقتضى في القبح
ذلك لا يوجب أن يكون نفسه وجها لقبحه ؛ لأن العلم بالمعصية قد يعظم بالإقدام
عليها وإن لم يكن وجها لقبحها .

فإن قال : ليس الكذب يعظم قبحه إذا كان ظلما ، ولو انفرد لكان وجها
لقبحه ؛ فهلا صح ما ذكرته ؟

قيل له : إننا لم ننكر فيما يعظم به القبح أن يكون وجها لقبحه لو انفرد ، لكن
ذلك يجب لدليل مستأنف لا من حيث عظم به القبح ، لأننا قد بينا أن في جملة
ما يعظم به ما لا يكون وجها لقبحه ولا يصح ذلك فيه . يبين ذلك أن وضع الطفل
في مكان يبلغه البرد يقبح ويعظم من حيث يحدث موته بالبرد ، وإن كان ذلك
يحسن من القديم تعالى . فقد صار القبح يعظم لأمر قد يحسن فعله ؛ فكيف
يقال فيما يوجب عظم القبح إنه يكون وجها لقبحه ؟

فإن قال : قد علمت أن منعه من سقى زرعه لو انفرد بهذا الوجه الواحد لقبح لا محالة من حيث يحوى مجرى المنع من الانتفاع بالحب ، فعلمت أنه وجه من وجوه القبح كما بينت ذلك في كون الكذب ظلماً .

قيل له : يجب أن يدل على ذلك بغير ذكر هذا المثال إذا وقع الخلاف فيه ، لأن من يعترض^(١) هذا المثال يقول : لو لم يكن هذا المنع منعا من تصرفه في حقوقه لما قبح ، وإنما يقبح لهذه العلة ، فلا يتم لك بيان^(٢) ما آذعته إلا بذكر غيره من الأمثلة >

واعلم أنا قد بينا في غير موضع أن الغاية في المثال المذكور في الدليل لا يجب أن يكون قدحا فيه ، لأن الدليل قد يصح بلا مثال وقد يصح بأن يعدل عن مثال يتجه عليه الفساد إلى مثال صحيح . فإذا ثبت ذلك لم يكن الطعن فيه مفسدا للدلالة إلا أن لا تتم الدلالة إلا بذلك المثال كأن يكون مستنبطا منه ولا أصل لها بسواه . فإذا ثبت ذلك فالدلالة التي أوردتها رحمه الله صحيحة ، ويجب أن يجعل المثال فيها ما ذكره من دعاء المتخذ للطعام غيره إلى طعامه ، لأن ذلك في حكم التكليف من حيث أراد نفع غيره فالترم بالدعاء والإرادة ، واتخاذ الطعام تمكينه من تناول الطعام ودخوله الدار ، فإذا صار المنع مما عنده يختار كالمنع من تناوله الطعام ودخوله الدار ، فكذلك يجب فيه تعالى لو لم يفعل ما عنده يختار المكلف الإيمان .

فإن قال : ما الذى تريدون بالمنع في هذا الموضع وقد علمنا أن الداعي له إلى طعامه وداره لم يحصل مانعا له بأن لم يرفق به لأنه محل^(٣) بينه وبين الفعل ، حصل الرفق أو عدم .

(١) اعترض فلان فلانا أى وقع فيه ، واعتراض المثال هنا أى عارضه .
 (٢) السطر كنه مطبوس . (٣) أى للدلالة . (٤) الاتخاذ كالأخذ أى تناول .
 (٥) اسم فاعل من خل ، وخل بينه وبين الفعل أى لم يتم عوائق .

قيل له : إن الغرض بذكر المنع هو أن لا يفعل ما عنده يختار ذلك الأمر ،
فيصير كأنه منعه من حيث لم يفعل ما عنده يختار ، ولا يمتنع إطلاق العبادة في غير
حقيقتها إذا فهم الغرض .

فإن قال : كيف يجوز أن يثبت مانعا وهو لم يفعل شيئا ؛ والمانع إنما
يوصف بذلك لفعل يفعله يؤثر في فعل المنوع ؟

قيل له : قد قدمنا الغرض بهذه الكلمة ، وأن المراد أنه لم يفعل ما عنده
يختار ، فصار كأنه قد منعه من ذلك وإن كان هناك فعل يحكم بقبحه ، وإن لم
يكن هناك فعل حكم بوجوب خلافه الذي عنده يختار الفعل الذي أريد
منه . وهذا كما تقول في هذا الداعي غيره إلى طعامه أنه إذا لم يفتح الباب
> ^(١) وإن لم يفعل فعلا . ويستدل بذلك على وجوب
الفتح الذي عنده يتمكن من الإجابة ^(٢) ، فكذلك متى لم يفعل الرفق الذي عنده يختار
أكل طعامه يصير في حكم المانع ، فيلزمه أن يفعل الرفق . وليس لأحد أن يقول
إنما يجب عليه هذا الرفق لأنه متى لم يفعله لحقه مضرة بإيجاد الطعام والإنفاق
[عليه ^(٣)] ، وذلك لأنه قد لا يلحقه مضرة بأن يأكل هو ذلك الطعام وما يجري
مجراه ، ويخرج مع ذلك من أن يكون الرفق واجبا عليه .

فإن قيل : إن الذي مثلتم به من الدعاء إلى الطعام بعيد ، لأنه لا يجب متى
اتخذ الطعام ودعاه أن يمكنه من أكله لأن له أن يحظر عليه ذلك بعد الإباحة
لو كان حاضرا وتناول . فإذا كان الحال ما ذكرتموه ، فبأن يجوز أن يمنعه أولى ،
وفي ذلك إفساد المثال .

(١) مطبوس في الأصل . (٢) أى الإجابة إلى الطعام . (٣) ساقطة في الأصل .

(٤) في الأصل : ومن . (٥) في الأصل : أو .

قيل له : إن الكلام مبني على أن الداعي له إلى الطعام ثابت على ما كان عليه من إرادته حضوره الدار وتناوله الطعام وإعداده الطعام له . ومع بيانه على هذه الحال لا يحسن أن يمنعه من تناوله ، ولا أن لا يمكنه من دخول داره ، وفي ذلك تصحيح ما أوردناه .

فإن قال : أليس لو أغلق الباب عليه لكان في حكم الراجع عن الإباحة ؟
أفتقولون إنه إذا لم يرفق به فهو كذلك أيضا ، وتقولون إن حكم القديم تعالى -- لو لم يلفظ -- [هو ^(١)] هذا الحكم ؟

قيل له : إن من دعا غيره إلى طعامه يجوز عليه البدء أو الرجوع ، فلا يمتنع أن يوصف بذلك ، والقديم تعالى لا يصح ذلك عليه . ولا تمتنع هذه التفرقة من صحة ما ذكرناه من أن هذا الداعي إذا كان ثابتا على ما كان عليه من قبل ، ففتح الباب واجب ، وكذلك الرفق ؛ لأن ما عنده يختاره إذا منعه فلم يفعل به^(٢) فكانه قد منعه على الحقيقة > برفع التمكين <
وفي الحالتين لا يحصل منه غرض الداعي ، لأن الداعي ليس غرضه أن يمكنه فقط ، وإنما غرضه أن يتناول الطعام ويفعل التمكين لأنه كالطريق إليه ، فإذا علم أنه مع سائر وجوه التمكين لا يحصل منه الغرض إلا بأن يرفق به ، فمتى لم يفعل لم يحصل الغرض ، فيصير كأنه غير ممكن ؛ لأن الغرض في الحالتين قد عدم . وكذلك حال القديم تعالى . إن غرضه بتكليف زيد الإيمان أن يصل بفعل ذلك إلى الثواب الذي قد عرض له بالتكليف ، وأولا هذا الغرض لما حسن التكليف أصلا . فإذا كان هذا الغرض لا يحصل متى لم يفعل اللطف على الحد الذي

(١) ساقطة من الأصل . (٢) مطبوس في الأصل .

لا يحصل متى لم يمكن ، أو منع من نفس الفعل ، فيجب أن يكون الحال في الجميع يتفق في أن يكون ناقضا للغرض . فكما تجب التولية لكي يحصل الغرض ، فكذلك القول في اللطف .

فإن قال : يجب على هذا الوجه متى علم أن المكلف يكفر إذا كلفه أن يكون منعه الاخترام الذي تحصل معه السلامة من العقاب يفتيح ، وأن يجب عليه أن يخرمه ، وأن يكون المنع من احترامه الذي عنده تحصل السلامة كالمنع مما به تحصل السلامة ؛ فإذا قبح منه تعالى أن يمنعه من الإيمان ، بل يلزمه أن يخلى بينه وبينه ، فكذلك يجب عليه أن يخرمه من حيث تحصل عنده السلامة .

قيل له : إن السلامة التي تحصل بالاخترام غير السلامة التي تحصل بفعل ما كلف ، وذلك لأن المكلف لم يرد من المكلف بالتكليف السلامة من العقاب فقط ، وإنما أراد منه السلامة التي هي الثواب ، وإن كان لا بد في الإجابة من زوال العقوبة . ومتى أحرمه تعالى لم تحصل هذه السلامة ألبتة ، فيبطل ما ذكره ^١ < من أن الاخترام يجب كوجوب > التمكين منزلة الفعل من حيث صار المنع منه كالمنع من نفس الإيمان ، وليس كذلك ما ذكرناه في اللطف ؛ لأن المعنى الذي يزول ويرتفع بأن لا يفعل تعالى ما يختار عنده الإيمان ، أو بأن يفعل ما يتمكن به ، معنى واحد^(١) ، وهو الثواب المقصود بالتكليف .

فإن قال : أليس إذا أحرمه قبل التكليف تفضل عليه بالنعم ، ومتى كلفه وكفر لم تحصل له هذه السلامة ؛ فقد صح ما ذكرناه ؟

قيل له : لو ثبت ما ذكرته عقلا لكان يبطل ما قدمناه من أن أحد الأمرين غير الآخر ؛ لأن منزلة التفضل غير منزلة الثواب ، وصفة أحدهما مخالفة لصفة

الآخر ، وذلك يصحح ما قلناه من الفرق بين المسألتين^(١) . هذا لو ثبت بالعقل أنه يتفضل لا محالة على من يخترمه قبل البلوغ ، فأما لم يثبت ذلك إلا سمعا فهو أبعد في الإلزام ؛ لأن المسألة التي نحن فيها عقاية لا سمعية ؛ فلا يجوز أن يعترض فيها بالأموور الثابتة سمعا .

وبعد ، فقد بينا أن المنع من اللطف إنما حل محل المنع من التمكين ، لأنه يختار عنده ما لولاه لكان لا يختار مع كونه المختار متمكنا . وليس كذلك حال التكليف فيمن يعلم أنه يكفر لأنه بذلك يتمكن من الصلاح على وجه لولاه لم يتمكن منه . وقد بينا في الفرق بين هذين ما أغنى .

فإن قال : هلا جؤزتم أن تكون منزلة الثواب في الإيمان إذا فعله المكلف بلا لطف ، أعظم من منزله إذا فعله مع اللطف ، فلا يكون المنع بأن لا يفعل اللطف بمنزلة المنع من الفعل ؛ لأن المنع من الفعل يقتطعه عن الثواب العظيم ، والمنع عن اللطف يقتطعه عن المنزلة الأخرى ؛ فأحدهما عين الآخر . فهما بمنزلة ما قدستم ذكره من السلامتين المختلفتين ؛ وذلك يقتضي أن اللطف غير واجب .

قيل له : إن الذي ذكرته الآن لا يمنع من وجوب اللطف متى لم يكن الحال ما ذكرته بأن يكون المعلوم من حال المكلف >^(٢)
<
يستحق عليه من الثواب لا يتغير بأن يضامه اللطف أو ينفرد عنه ، وفي ذلك صحة ما ذكرناه من الدلالة على فساد قول من خالفنا في اللطف ، لأنهم منعوا من كونه واجبا على القديم تعالى أصلا .

(١) في الأصل : المصلين .

(٢) مضموس في الأصل .

فإن قال : فإن فيهم من أوجبه في حال دون حال وقال : متى كانت حال المكلف فيما يستحقه من الثواب عند وجوب اللطف أو عدمه يختلف على ما سألتكم عنه فاللطف غير واجب ؛ فما قولكم في هذا المذهب ؟ أتقولون بأن هذه الدلالة تدل على فساده ، أو يحتاج في إفساده إلى دليل سواها ؟

قيل له : إن أبا علي رحمه الله يمنع من ذلك أشد منع ويقول : لا يجوز في الإيمان أن يتغير حاله بوجود اللطف وعدمه لما في ذلك من إيجاب كونه^(١) مرئياً له من وجه دون وجه مع كونه إيماناً في الحالتين ، ولو جاز ذلك لجاز أن يريد من وجه ويكرهه من وجه . والحال هذه ولغير ذلك مما سنذكره ، فلا مسألة عليه لأنه يقول إن منزلة ما يستحقه على الإيمان عند وجود اللطف وعدمه لا تتغير لأنها أو تغيرت لأذنت^(٢) إلى ما ذكرته من الفساد . وأما شيخنا أبو هاشم رحمه الله فإنه أجاز في مسائله ذلك ، وأخرج اللطف ، إذا كان حال المكلف ما وصفنا من أن يكون واجباً ، بل أخرج من أن يكون لطفاً ؛ لأنه يقول إنه تعالى إذا كان المعلوم أنه يفعل هذا اللطف وإنما يكلف المكلف الإيمان على الوجه الآخر ؛ وهذا اللطف لو وقع لكان لطفاً له على وجه لم يكلف ، فحصل هذا المكلف في الوجه الذي كلف عليه بمنزلة من لا لطف له ؛ فكيف يقال إنه واجب عليه تعالى ؛ فقد بان سقوط المسألة على الوجهين . ونحن نقول في بيان هذه المسألة فصلاً من بعد .

فإن قال : أليس إذا منع المولى عبده^(١) - وقد أمره بتقديم الطعام أو الشراب إليه - ما عنده يختار ذلك ، من بذل ماله وتخريب داره ، أنه لا يجزى مجرى المنع من نفس ما أمره به ، فدل ذلك على فساد ما اعتمدتم عليه^(٢) ؟

(١) أي كون الله . (٢) في الأصل : لأنه أو تغير لأذى . (٣) في الأصل : اعتمدتم .

قيل له : قد بينا فيما قبل ما يبطل هذه الزيادة ؛ لأن الكلام مبنى على أن المنع ممن يكلف ويريد من غيره الشيء لأمر تخصصه - لا لتفجع يعود على المريد - والمكلف يجب أن يكون حاله ما وصفنا إذا كان ما منعه يؤثر في أن لا يختار المكلف ما أمره به ، ولا يؤثر في حال المكلف . فاما إذا كان الغرض بالأمر النفع العائد على المولى وجب فيما يأمره به أن يعتبر بما يبذله له ، وإن كان الضرر أكثر لم يلزمه بذل ذلك ، لأن تحمل الضرر العظيم للنفع اليسير لا يحسن . ومتى كان الضرر بقوت ما أراده منه أعظم لزمه بذل ذلك كما يلزمه دفع العظيم من الضرر باليسير منه . وبجملة القول في ذلك أن الأمر متى كان غرضه بما أمر ، نفعه أو دفع المضار عنه ، وجب أن يعتبر في ذلك بحال لا بحال المأمور ، وبصير ذلك الفعل وما عنده يختاره بمنزلة أن يكون ذو المولى له . وليس كذلك الحال إذا أراد من غيره وكلفه ما يعود نفعه على المأمور ، ولم يحصل فيه ولا فيما يفعله من إزاحة علة مضرة تغير حاله ثانيا عن حاله أولا ؛ لأنه إذا كانت الحال هذه فهو بمنزلة أحدهما إذا أرشد ضالاً عن طريق نفعه إلى طريق هلاكه ، لأنه إذا أرشده إلى طريق نفعه ونجاته على طريق الإحسان إليه ، ثم علم أنه متى رفق باليسير من القول يستقيم على طريقه نفعه ونجاته ؛ وإن هو لم يفعل ذلك استقر على طريق ضلاله ، ولم يعتد بالمشقة فيما يأتيه من إرشاد ورفق على وجه . فمعلوم من حاله إذا منعه الرفق أن بصير في حكم من منعه من المسير في طريق ينفعه ، وبصير ^(١) بمنع الرفق في عقول العقلاء بمنزلة > من يناقض <

الإحسان إليه فقطعه دون تمامه ؛ وبصير إلى الذم أقرب . وهذا بمنزلة ما قدمناه في باب العدل أنه تعالى قد يفعل الحسن لكونه حسناً لا إحساناً ، وإن كان

يجب أن يقسم القول فيما يفعله أحدنا ؛ فإن كان فيه منفعة لم يمتنع أن لا يفعله إلا لنفع يعادها ، فإن لم يكن فيه مشقة لم يمتنع أن يفعله لأنه حسن وإحسان . وكذلك القول في باب اللطف ؛ لأنه إنما يصير المنع منه كالمنع مما هو لطف فيه متى لم يتخلل الأمر فيه نفع ودفع ضرر ، وخلص الفعل الواقع منه بالمكلف ، فلا يحصل له غرض إلا نفعه فقط . فإذا كانت الحال هذه ، وجب أن يكون المنع منه كالمنع من نفس ما كلف ، أو من التمكن^(١) مما كلف . وهذه الجملة تسقط سائر ما يورد في هذا الباب ، ومما يقوى هذه الطريقة أنه ثبت أنه يقبح من المكلف أن يمتنع مما عنده يختار ما كلف ، بل الواجب عليه أن يفعله لكي يفعل ما كلف . وعلى هذه الطريقة نلزم الشرعيات لأنها ألطف في العقليات ؛ فيقبح من المكلف أن يمتنع من فعلها ، وبصير امتناعه منها في حكم أن يمتنع من العقليات لما كانت لطفًا فيها . فيجب أن تكون حال المكلف في تدبير المكلف — إذا تضمن بالتكليف حسن النظر له — كحالها فيما يلزمه لنفسه . فيجب أن يفعل ما عنده يختار ما كلفه ، وأن يقبح منه المنع من ذلك كقبح المنع من نفس ما كلف . ويبين صحة ذلك أنه تعالى إنما يكلف العبد فعل الصلاة وغيرها من الألفاظ ، إذا لم يكن في مقدوراته ما لو فعله لسد مسدّها في اختيار المكلف عندها العقليات . لأنه متى كان الحال هذه فليس تكليفه تعالى هذه الأمور بمنزلة تكليفه ما هو > < وما الغرض فيه الثواب فقط .

وقد علمنا أن ذلك لا يحسن في الحكمة . فإذا ثبت ذلك ، فلولا أنه يجب عليه تعالى هذه الألفاظ لما حسن منه أن يوجب على المكلف ما يكون لطفًا

(١) أي المنع من التمكن . (٢) في الأصل : قد تضمن .

(٣) مطبوس .

في فعله تعالى . وليس لأحد أن يلزم على ذلك اللطف إذا كان من فعل غير المكلف والمكلف . وذلك أن المكلف يلزمه دفع المضار عن نفسه ؛ وكذلك المكلف يجب عليه بالتكليف دفع ما يجرى مجرى الضرر عنه إذا تعلق بالتكليف ، ولا يجب على غيرهما ، فلذلك يقوم مقام اللطف من فعله . فإذا علم تعالى أنه يقع ذلك من فعله لم يكلفه من فعله ما يكون قائما مقامه لاستغنائه عنه . وإن علم أنه لا يختاره ألزمه ذلك . ولا يقال فيما يفعله ذلك الغير إنه لطف إلا على وجه من التوسع ، وذلك لأن فاعل اللطف يجب أن يكون قاصدا فيما يفعله إلى أمر يتصل بالمكلف مع المعرفة بأحوال ما يفعله ، وذلك لا يأتي في غير القديم تعالى .

وليس لأحد أن يقول : إذا كان اللطف مما يعود على المكلف بصلاح ونفع ، ولا يجب عليه تعالى أن ينفعه ، فكيف يجب ذلك عليه ، لانا قد بينا أن اللطف فيه يقع ويتضمن دفع مضرة ، لأنه إذا لم يقع لم يختار ما كلف ، ومتى لم يختار ذلك استحق العقاب ؛ فصار بمنزلة دفع المضار عنه في باب الدين ، وذلك واجب على المكلف فيما يصح أن يقع بفعله .

فإن قال : فيجب على هذا أن يغفر العقاب لأن فيه دفع مضرة .

قيل له : إنما يجب على المكلف في باب الدين ، وذلك واجب على المكلف فيما يصح أن يتعلق بتكليفه ؛ فأما فيما يستحقه فلا يجب ذلك عليه كما يجب عليه في حال التكليف أن يمكنه ويحلى بينه وبين الفعل ، ولا يجب ذلك في حال العقاب . ومما اعتمد عليه في هذا الباب أن قيل : إن الداعي إلى إرادة الشيء يدعو إلى > < كما يدعو إلى إرادة ما لا يتم

(٢) أى اللطف .

(١) أى اللطف .

(٤) معلوم .

(٣) المضرة لذئب لا لعقاب .

إلا به . ولذلك وجب علينا إذا أردنا الشيء من الغير، وعلمنا أنه لا يحدث إلا عن السبب أن نريد السبب . وإذا أردنا من الغير الخير، وعلمنا أنه لا يتم إلا بالإرادة فواجب أن نريد الإرادة ، وإذا أردنا من الغير فعل الصلاة . وعلمنا أنه لا يتم إلا بظهارة ، أردنا ذلك منه . وصار على هذا الوجه ما عنده يختار وما به يقع مع نفس الفعل بمنزلة بعض أجزائه^(١) مع بعض وبمنزلة الإرادة مع المسراد . فكما يجب إذا أردنا العقل لغرض أن نريد بجملة - وما دعانا إلى فعل الشيء يدعونا إلى إرادته - فكذلك الحال فيما قدمنا . وإذا صح ذلك علمنا أنه سبحانه قد كلف المكلف الفعل لغرض - وهو تعريضه إياه للثواب - وعلم أنه لن يختار ذلك إلا عند فعل بفعله^(٢) . فيجب أن يكون الداعي إلى التكليف يدعو إلى هذا الفعل من حيث كان المقصد لا يحصل إلا معه .

واعلم أن الذي ذكرناه إنما يجب في الحال الواحدة^(٣) ؛ فأما إذا كان الحال التي أراد فيها الفعل غير الحال التي يفعل فيها اللطف فغير واجب أن يكون ما دعا إلى التكليف يدعو إلى فعل اللطف . وهو يوجب على هذا المستدل أن يوجب اللطف المصاحب للتكليف دون ما يتأخر عنه ؛ وهذا بالضد من المذهب الصحيح لأن ما يضمم التكليف لا يكون واجبا كنفس التكليف ، لأن سبيله سبيل التمكن المضمم للتكليف ؛ فكما أنه غير واجب لأنه لم يتقدم ما يوجبه . فكذلك القول في اللطف الواقع في تلك الحال ؛ ويقتضى أن اللطف الواقع من حال التكليف غير واجب ، وهذا هو الذي يصح القول بوجوبه من حيث تقدم من التكليف ما يقتضى الوجوب فيه .

(١) في الأصل : أجزائه . (٢) أى بفعله الله .

(٣) أى في نفس الحال ، والمراد أن يكون اللطف مصاحبا للتكليف في كل حالة على حدة .

فإن قال : إن المصاحب للتكليف يقع به التكليف على وجه يحسن عليه
> ^(١) في حكم القول بأنه يجب أن لا يكلف
إذا علم فيما كلف ثانيا أنه لن يختار إلا بأن يفعل مع التكليف فعلا ؛ فتنى أفرد
التكليف عنه صار قبيحا ؛ وإذا صار في حكم الواجب من هذا الوجه ، استمر
دائلي .

قيل له : لو سلمنا ما ذكرته لم يدخل اللطف في الوجوب ؛ وذلك لأنه إن
كان جهة لحسن التكليف - والتكليف غير واجب في ذاته - فكيف يجب
ما يكون جهة لحسنه ؟ وإنما يقال فيما هذا حاله إنه لو فعل التكليف ^(٢) دونه لكان
قبيحا . فأما أن يقال فيه إنه يحصل واجبا لكي يحسن به التكليف فبعيد ، وإذا
لم يحصل ما يقارن التكليف واجبا بما ذكرته ، وكان الدليل الذي أوردته لا يقتضى
إلا وجوب ذلك ، فيجب القضاء بفساده .

فإن قال : إذا صح أن مادما إلى التكليف بدعو إلى الفعل الذى عنده يختار
المكلف ما كلف في حال التكليف ، وكان المكلف حكيما ، لا يجوز أن تتغير حاله
في الدواعي ؛ فيجب من جهة الحكمة أن يريد اللطف المتأخر كما يجب أن يريد
في حاله .

قيل له : إن الذى أوردته في الدليل يقتضى وجوب اللطف الذى لا بد عند
التكليف من أن يريد المكلف ؛ لأنك ذكرت أنه يصير والتكليف بمنزلة الشيء
الواحد الذى لا يتم الغرض إلا به ؛ لأنه لا بد من أن يريد ، وقد تركت ذلك
الآن وأوجبت أن يريد المكلف الأظاف بمد ذلك وإن لم يكن مريدا للتكليف
في تلك الحال . وقد علمت أن الداعي إليه إذا كان هو الداعي إلى التكليف ،

ونفس التكليف لا يجب في هذه الأحوال ، فبان لا يجب أن يريد اللطف أولى ؛
لأنك جعلت إرادة اللطف كالتابع لإرادة ما كلف ، فكيف يصح الآن أن تجعلها
أصلاً يوجب وقوعها وإن لم تحصل إرادة التكليف ؟ فإذا كان إرادته التكليف
أولاً لا تقتضى إرادته ^(١) فيما > بعد ، فبان لا تقتضى إرادة ما لا يتم معها أولى .

فإن قال : إن إرادة المكلف فعل المكلف من شأنها أن تتقدم . ففى أول
التكليف يريد جميع ما كلفه في الأوقات ، وليس كذلك حال إرادة اللطف لأنها
إرادة لفعله ^(٢) ، ومن حقها أن لا تتقدم ، لأن المتقدم منها للفعل المبتدأ يكون
عزماً ، ولا يصح ذلك عليه تعالى . فذلك قلنا إن الواجب أن يريد بالألطف
في أوقاتها حالاً بعد حال ، وإن كانت إرادة فعل ما كلف قد تقدم في الأول .
ولا يمنع ذلك من صحة ما ذكرته من أن الداعى إلى التكليف يجب أن يكون داعياً
في سائر أوقات التكليف إلى ما عنده يختاره .

قبل له : إن الفصل بين هاتين الإرادتين بما ذكرته وإن صح فليس يختص لك
بما قد حنا به في دليلك ؛ لأنه يقتضى أن الداعى إلى إحداهما يدعو إلى الأخرى ^(٣) ،
وذلك يوجب أن يفعل إحداهما في الحالة التي يفعل فيها الأخرى . فأما فيما بعد
فالدليل لا يتناول .

فإن قال : أستم نصرتم دليل أبى على رحمة الله حيث قال : لو فعل تعالى
بالمكلف ما يختار الكفر والفساد عنده لدل على أنه لم يرد صلاحه ؛ بأن قلتم إن
إرادة الإيمان والصلاح وإن تقدمت ، فحكه تعالى من حيث كان ^(٤) مكلفاً حكماً
في كل حاكم في أنه كانت مریداً منه الإيمان والصلاح كحكمه في الأول ، فإذا

(١) في الأصل : معه .

(٢) أى لفعل اللطف .

(٣) في الأصل : الداعى إلى أحدهما يدعو إلى الآخر .

(٤) في الأصل : كأنه .

كان في الأقول لو فعل المفسدة لدل على ذلك من حاله ، فكذلك فيما بعد . وهذه الطريقة توجب صحة هذه الدلالة التي أوردتها ، لأنه تعالى وإن لم يرد من المكلف فعل ما كلفه حالا بعد حال فكأنه يريد لذلك ، فإذا كان مادعا إلى إرادته يدعو إلى فعل اللطف الذي عنده يختار ، فيجب أن يريده حالا بعد حال ، ولا يجوز أن يريده إلا ويفعله ؛ لأنه تعالى لا يجوز أن يريد شيئا من أفعاله فلا يحدث .

قيل له : إن موضع دليلك يمنع من نصرته بهذا الوجه ؛ لأنك أوجبت اللطف من حيث وجب^١ في الداعي إلى التكليف أن يكون داعيا إليه ؛ فإذا كان بعد التكليف لا يحصل مریدا لنفس ما كلف ، فكيف يقال يجب أن يكون مریدا للطف الذي إنما يجب أن يراد على جهة التبع لإرادة نفس الفعل ؟ .

وهذا يبين أنه لا يصح لك مثل ما أوردناه من نصرته دليل أبي على رحمه الله .

واعلم أن هذه الطريقة لو ثبتت لمآدات على وجوب اللطف ، وإنما كانت تدل على أنه تعالى يفعله^(١) لا محالة فقط .

وأما أن تدل على وجوبه فبعيد : وذلك أنه لا يجب في كل ما حصل فيه وجه يقتضى أنه تعالى سيفعله أن يحكم فيه بأنه واجب ؛ لأنه تعالى إذا وعد بفعل شيء تفضلا ، يقطع على أنه يفعله ولا يصير داخلا في الوجوب خارجا من حيز الفضل . يبين ذلك أنه قد ثبت فيه جل وعز أنه يفعل بالكفار العقاب كما يفعل الثواب بالمؤمنين وأحدهما واجب دون الآخر وإن استويا في أنه سبحانه لا بد من أن يفعله . فإذا كان المقصد إبطال قول من يقطع على أنه تعالى قادر على الطواف بفعله بالمكلف فيؤمن لكنته لا يفعل ذلك ، أمكن أن يستدل بهذا الدليل عليه . ومتى كان المقصد إثبات وجوبه ، فالتعلق به بعيد ؛ وقد ذكرنا جملة ما فيه .

(١) في الأصل بفعله .

واعلم أن ما يدل على وجوب اللطف يتضمن الدلالة على قبح المفسدة^(١)
فلا يحتاج فيه إلى دليل مستأنف؛ كما أن ما يدل على وجوب التمكين يتضمن
الدلالة على قبح منع التمكين مما كلف، وإن كان فيما يدل على أن المفسدة تفصح
منه تعالى لو فعلها ما لا يدل على وجوب اللطف، إذا كان اللطف كالمفصل
منها^(٢). فإما إذا تضمنت المفسدة بوجودها الفساد، وبارتفاعها وقوع الإيمان
والصلاح، فالدلالة على قبحها تقوم مقام الدلالة على وجوب اللطف؛ لأن
اللطف يحصل بارتفاعها فقط؛ فعلى هذه الطريقة^(٣) يجب أن يرتب الكلام
في هذا الباب^(٤).

(١) أي من المفسدة .

(٢) بعد كلمة «الباب» كلمات مطبوعة .

فصل

في ذكر الفعل إذا كان لطفاً في الإيمان على وجه دون وجه :

هل يجب أم لا ؟ وما يتصل بذلك

قد حكينا عن الشيخ أبي علي رحمه الله أنه يمنع من ذلك ويقول : لا يجوز أن يكون لطفاً في الإيمان على وجه لا يكاف عليه ، غير لطف فيه على وجه يكلف عليه ؛ لأن ذلك يوجب في الإيمان أنه يقع على وجهين كلف على أحدهما دون الآخر . ومن حق الإيمان متى حصل إيماناً أن يكون المكلف مأموراً به على كل وجه متى وقع عليه كان إيماناً ؛ لأنه لو جاز أن لا يؤمن بإيقاعه على وجه لو وقع عليه كان إيماناً ، لجاز أن ينهى المكلف عن إيقاعه على ذلك الوجه . ألا ترى أنه لما جاز وقوع الصلاة على وجه العبادة لله فتكون إيماناً ، وعلى وجه آخر فلا تكلف عليه ، جاز أن ينهى عنها^(١) نحو كونها عبادة للشيطان ؛ وهذا ينقض القول بأنه إيمان لأن ذلك يكون قبيحاً .

قال رحمه الله : والمسألة مبنيّة على أنه تعالى يكلفه الإيمان بلا لطف على وجه يكون أشرف وأفضل ، والثواب المستحق عليه أعظم من الوجه الآخر الذي لو وقع منه لكان يستحق عليه دون ذلك من الثواب .

فإذا كانت المسألة هذه لم يصح أن يقال إن الوجه الذي يقع مع اللطف ولم يكلف عليه هو وجه يقبح عليه ؛ بل لا بد من أن يقال فيه إنه لو وقع الإيمان لا يستحق عليه الثواب ؛ وإذا كان هذا حاله ، تناوله التكليف ؛ وفي ذلك إبطال القول بأنه كلف على وجه دون وجه .

(١) في الأصل مع .

قال : ولو جاز في الإيمان أن يقع على وجهين يكون إيماننا فيهما جميعا
و يستحق المكلف الثواب فيهما جميعا ، بلجاز أن يقال في الكفر أن يكره على وجه
دون وجه ، وأن^١ كان على كلا الوجهين يدخل في باب القبيح واستحقاق
العقاب العظيم .

ولو جاز أن لا يريد تعالى الإيمان من أحد الوجهين والحال ما قلنا ، بلجاز
أن لا يريد من كلا الوجهين ، والتكليف قائم .

على أنه إذا لم يصح فيه تعالى وقد كلف الإيمان أن يمنع المكلف من فعله
على وجه دون وجه ، بل لا بد من أن يخفى بينه وبين فعله من كل وجه ،
فكذلك لا يجوز أن يمنعه مما عنده يختار على وجه دون وجه ، لأن المنع مما عنده
يختار كالمنع منه على ما تقدم ذكره .

قال رحمه الله : ولو صح أن يكون الإيمان على وجهين في الحدوث ، ويكون له
لطف في أحدهما دون الآخر ، كان لا يحسن منه تعالى أن يكلفه على الوجه الأشرف
ولا يلطف له فيه مع العلم بأنه لا يفعله ، بل كان يجب أن يكلفه على الوجه الآخر
ويلطف له ليفعله ؛ لأنه لو كلف على الوجه الأول لكان ذلك التكليف في حكم
المفسدة في التكليف ، وفي حكم الإقطاع عن الثواب الذي يستحق به .

وكذا لا يحسن منه تعالى أن يكلف العبد صلاة زائدة إذا علم أن عندها يمضي
فيما كلف أو في بعضها ، فكذلك القول في وجهي الإيمان لأنهما بمنزلة فعلين
يكون أحدهما في حكم المفسدة في الآخر .

وصل هذه الطريقة نقول في دعاء إبليس إنه لا يجوز أن يفسد به من لولا دعاؤه
لصاح ؛ لأنه لو كان كذلك لمنع تعالى من ذلك ؛ لأنه قد يضمن بالتكليف المنع

مما يكون مفسدة للمكلف من فعل غيره ، كما يضمن به أن لا يفعل ما هذا حاله من فعله تعالى .

(١) فاما أبو هاشم رحمه الله فإنه قد أجاز ذلك على ما روى عن جعفر بن حرب رحمه الله . وقال : لا يمتنع أن يكلف تعالى الإيمان مع عدم اللطف ، ويكون على هذا الوجه أشق والثواب عليه أعظم . فلا يلطف له لأن فقد اللطف بصير كالجبهة مما له من المزية ؛ ولا يكلفه على الوجه الآخر الذي لو فارنه اللطف لاختاره^(٢) لأنه أدون من الوجه الأول^(٣) ويجعل حال الإيمان - إذا كان بالصفة التي ذكرناها - كحالها فيها > < أعظم^(٤) في الثواب من الآخر .

فإذا لم يمتنع أن يكلف تعالى الأفضل منهما في الثواب ، وإن لم يكن له لطف ، مع العلم بأنه يعصى فيه ؛ ولا يكلفه الفعل الآخر الذي هو دونه - مع العلم بأن فيه لطفاً ، وأن المكلف سيطيع فيه عند وجوده - فكذلك القول في الإيمان إذا صح وقوعه على الوجهين .

ويقول : ليس يجب إذا صح في الإيمان أن يقع على وجه يكلف عليه وعلى وجه لا يكلف عليه ، أن يصح أن يكره على ذلك الوجه ، كما لا يجب في كل فعل لم يكلفه العبد أن يحسن أن ينهى عنه ؛ بل لا يمتنع أن يثبت في الأفعال ما يختص بالألا يحسن النهى عنه لحسنه ، وإن لم يختص بما يوجب حسن التكليف فيه > كالمباحات < وكذلك لا يمتنع مثله في الوجه الذي ذكرناه في الإيمان .

(١) هو أبو الفضل جعفر بن حرب : معتزى درس بالبصرة على أبي الهذيل العلاف ورد عليه في مسائل ؛ ودرس في بغداد على أبي موسى المرادار . وقد رد كذلك على النظام توفي سنة ٢٠٣ .
(٢) بدل كلمة لا يختاره كتب لا بحالة ثم شطبت .
(٣) مطبوس .
(٤) في الأصل : لطف .

وإنما حسن منه تعالى أن يأمر بالصلاة عبادة لله وينهى عنها عبادة للشيطان ؛
لأن يكونها عبادة للشيطان قد قبحت وصارت مفسدة ، كما أن يكونها عبادة لله
قد وجبت وصارت مصلحة ؛ فصح ما ذكرناه فيها .

وذلك غير واجب في الإيمان الذي يختص لوجهين على ما بينا .

ونقول : ليس يجب إذا لم يحسن منه تعالى أن يمنع من الإيمان على وجه ،
أن لا يحسن منه مع منع اللطف .

وذلك لأن منع الإيمان على أحد الوجهين كالمؤثر في حصول النخلة بينه
وبين إيقاعه على الوجه الآخر ؛ فذلك لم يحسن منه تعالى ؛ ومنع اللطف في أحد
الوجهين لا يؤثر في الوجه الآخر لأنه ممكن منه قادر عليه ولا لطف له فيه ، فيحسن
منه تعالى أن لا يلطف ؛ وليس المنع من اللطف منعا من الفعل في الحقيقة .
وإنما يجري مجراه في باب القبح على ما بينا ؛ فليس يجب إذا كان المنع في الحقيقة
لا يحسن في الوجه الذي لم يكلف عليه ، أن لا يحسن مثله ^(١) في اللطف إلا إذا
منع من الفعل الذي كلف ولا لطف فيه > ^(٢) وإن كان
يحسن أن لا يفعل به شيئا البته ؛ لأنه قد علم أنه لا لطف له فيه ؛ وكذلك قد علم
من حال هذا الإيمان أنه لا لطف فيه في أحد الوجهين ، فكيف يقال إنه متى
كلف عليه أن المنع من اللطف فيه كالمنع منه ؟

ويقول رحمه الله : لا يجوز متى كلف على هذا الوجه ، ولم يكلف على الوجه
الآخر الذي كان يختاره مع اللطف ، أن يكون في حكم المفسدة ، وذلك لأن
المفسدة لا تكون فيما لم يكلف ، وإنما تدخل فيما كلف .

(٢) ميرزاخنة في الأصل .

(١) مطوس .

وإنما قلنا في المكلف إنه متى علم من حاله لو كلف صلاة زائدة أنه كان يعصى في بعض ما كلف ، لا يحسن منه أن يكلف ذلك البعض^(١) ؛ لأن هذه الصلاة تحصل مفسدة فيما قد كلف .

فأما لو حصلت مفسدة في أمر مفيد لم يكلفه ما كان يقبح منه تعالى أن يكلفه ، فكذلك القول فيما ذكرناه .

واعلم أنه لا بد في هذه المسألة من ذكر أربعة مواضع : منها إثبات وجه للإيمان يكون عليه صلاحا للمكلف ، ووجه آخر لا يسد لو وقع عليه مسد الوجه الآخر . ومنها : أن يبين أن الإيمان يقع على وجهين يختلف حاله وحال المكلف في إيقاعه عليهما حتى يكون على أحد الوجهين أشق منه على الوجه الآخر وأعظم تأثيرا في النفع منه على الوجه الآخر .

ومنها : أن الإيمان يحصل له بفقد اللطف وجه يحصل عليه ويصير لأجله أشق ، ووجه يحصل عليه - لو قارنه اللطف - ويصير لأجله أخف مشقة .
ومنها : أن يعلم أن للمكلف طريقا إلى معرفة الوجه الذي كلف عليه ، والفصل بينه وبين الوجه الذي لم يكلف عليه .

ومتى لم تبين المسألة على ما ذكرناه أو على بعضه لم يتحقق الكلام فيها .
فإن ثبت أن الإيمان يقع على وجه يكون عليه صلاحا ، وعلى وجه آخر لا يكون عليه صلاحا ، فبيان المسألة على ذلك واضح ؛ لأنه إذا كانت الحال هذه ، فإنما يكلف على الوجه الذي يكون صلاحا عليه .

والوجه الآخر غير معتد به في التكليف ، فلا وجه لأن يقال إن له نطقا فيه ؛ لأن ما لا مدخل له في التكليف لا معنى لإثبات لطف فيه .

(١) في الأصل بعض .

وإنما ينبغي أن ينظر إلى الوجه الذي يكون صلاحا عليه ويتناوله التكليف ، وإن كان فيه لطف قيل فيه إنه تعالى يجب أن يفعله ولا إشكال فيه ؛ وإن لم يكن له لطف لم يقل بوجوبه ولا شبهة فيه ؛ فصارت المسألة على هذا الوجه صحيحة في التكليف غير صحيحة في باب اللطف ؛ لأنه لا يصح أن يقال فيها بأن اللطف غير واجب ، وإن موقع اللطف فيها يختلف ؛ وتصير هذه المسألة داخلة في جملة ما بيننا وجوب اللطف فيه ، ويحل ذلك محل فعلين متفصلين أحدهما مصلحة وتناوله التكليف ، والآخر ليس كذلك ولم يتناوله التكليف ، في أن المعتبر في باب اللطف هو الأول دون الثاني ؛ ومتى كان له لطف فواجب على المكلف أن يفعله .

فأما إذا قيل : إن الإيمان يقع على وجهين يكون مصلحة على كل واحد منهما ويكون على أحد الوجهين أشرف والثواب فيه أكبر لزيادة مشقة أو منفعة . وإنما يصح بناء المسألة عليه متى صح أن يفصل المكلف بين كل واحد من الوجهين ، ويحسن من المكلف أن يكلف على أحد الوجهين دون الآخر .

فتى كان الحال هذه ، وعلم أن الوجه الذي عليه كلف لا لطف فيه ، والوجه الذي لم يكلف عليه لو كان كلف عليه كان له فيه لطف ، فغير ممنوع أن يحسن منه تعالى أن يكلفه على هذا الوجه ولا يلاطف له ، لا من حيث يقال إن اللطف غير واجب ، لكن لأنه لا لطف في المعلوم^١ أنه يختار عند إيقاعه على الوجه الذي كلف . وقد بينا أن الوجه الذي لم يكلف عليه لا معنى للقول في هل فيه لطف أو لا لطف فيه .

(١) في الأصل تناوله .

فإن قال : أنقولون في هذا الوجه إنه يحسن منه تعالى أن يكلفه على وجه دون وجه ، مع أن كل واحد منهما يسد مسد الآخر في كونه مصلحة ؟ فإن قلت : إن ذلك جائز من حيث حصل لأحد الوجهين مزية على الآخر ؛ قيل لكم : إن ذلك ينتقض ما قد تموه من أنه تعالى لا يحسن منه أن يكلف فعلا دون فعل مع تساويهما في باب الصلاح ، حتى قلت لو علم تعالى أن للكفارات الثلاثة رابع سد مسد كل واحد منها في المصلحة ، لوجب أن يدل على ذلك ويتعبد به ، وعلتم بأنه إذا لم يتعبد بما هذا حاله ، فقد أباح للكفر أن يعتقد فيما عدا الثلاثة أنه ليس بمصلحة ، وذلك يوجب اعتقاد الجهل . وهذا قائم فيما ذكرتموه من أحد وجهي الإيمان ؛ لأنه تعالى إذا لم يكلفه عليه ، فقد أباح للكفر هذا الاعتقاد فيه . فإن قلت : إن أحد الوجهين يساوي الآخر ويوفى عليه ، بخلاف أن يختص بالتكليف . قيل لكم : أفليس إحدى الكفارات قد توفى على غيرها في باب المشقة والفضل وزيادة الثواب كالمتق ، ولم يمنع ذلك من أن يتعبد تعالى بما عداها ؟ فهلا قلت بوجوب ذلك في الإيمان الواقع على الوجهين ؟ فإن قلت : إنه في أحد الوجهين يكون صلاحا على الحد الذي يكون التفضل صلاحا عليه ؛ وعلى الوجه الآخر يكون صلاحا على الوجه الذي يكون الفرض صلاحا عليه ، فلذلك صح ما ذكرتموه . قيل لكم : فقد كان يجب أن يتعبد تعالى به على كلا الوجهين ويوجهه على أحدهما ويندب إلى فعله على الوجه الآخر . فإن قلت : إنما كان يجب ذلك لو صح أن يوقعه على كلا الوجهين على الجمع ، فإذا لم يكن منه ذلك إلا على البديل ، فذلك بعيد فيه . وإنما يصح فيه على طريقة التخيير فقط ، ولا يصح منه تعالى أن يخير بين الفرض والنفل وإن صح أن يخير بين الفرضين والنفلين .

(١) غير واضحة في النص ؛ فقد تقرأ الفضل وقد تقرأ النفل ، ولكن ورود كلمة الفرض بعد ذلك يبين أنها النفل أي الطاعة غير المكلف بها .

قيل لكم : فيجب إذا لم يصح أن يكلف على هذا الوجه أن يقطع بأنه لا يكون على الوجه الآخر مصلحة ألبتة ، لأنه لا يعدو^(١) حاله - لو كان مصلحة - من أن يكون مصلحة على الوجه الذي ، الفرض يكون صلاحا عليه ، فكان يجب أن يغير آتالي بين إيقاعه على الوجهين أو يكون مصلحة على طريقة النقل ، فكان يجب أن يتعبد به . فإذا كان التعبد لا يصح ، وجب القضاء بفساده ، وفي ذلك إبطال كونه مصلحة ألبتة . وهذا يوجب أن يلحق هذا القسم بالقسم الأول .

واعلم أن أحد الوجهين إذا ساوى الآخر في حصول الوجه الذي يكلف فيه ، لم يجز منه آتالي أن يكلفه تعالى على أحدهما دون الآخر ، كما لا يجوز في المصالح المتساوية أن يكلفه بعضها دون بعض ، لأن الوجه الذي له يجب أن يكلف على أحد الوجهين قائم في الآخر ، كما تقوله في الفعلين . ولا معتبر بأن يكون لأحدهما منزلة في باب الثواب ، لأنه لم يكلف لأجل تلك المنزلة ، وإنما كلف لكونه صلاحا . فلولا أن ذلك كذلك كان يجب في الأمور التي خير المكلف فيها أن لا يكون لبعضها منزلة على بعض في باب الفضل والثواب . وقد علمنا أن الإنسان مخير في الكفارات الثلاث ، وبعضها منزلة على بعض ، وقد خير بين الصلاة وحداثاً وجماعة ولأحدهما منزلة ، وقد خير بين غسل الرجلين والمسح ولأحدهما منزلة . والمساوي في ذلك كالمقارب في أنه لا بد من أن يتناول التكليف ، وإن كان المكلف لا بد - لأمر يرجع إلى الحكمة - أن يبين ما في أحدهما من المنزلة ليكون المكلف عالماً بذلك فيكون أقرب إلى أن يختاره ، كما لا بد من أن يبين صفة الفعل ليكون أقرب إلى أن يفعله ، وإن كان لو لم يبين ذلك

(١) في الأصل : يعدوا .

في بعض ^١ < المختارات > ^(١) لم يمتنع . لأن هذه المزية لا توجد للفعل من < المزية > والحكمة ما ليس للآخر فيما يجب أن يعلم المكلف الفعل عليه ، وإنما تقتضى المزية أمرا آخر لا يؤثر فقد معرفته بمحصولها . فإذا صح ما ذكرناه ، وجب أن لا يصح في هذا الإيمان أن يكفئه تعالى على أحد الوجهين دون الآخر . وحاله ما ذكرناه في ذلك وفي سقوط المسألة .

فإن قال : فإذا ثبت أنه لا بد من أن يكفئه على كلا الوجهين على طريقة التخيير ، وعلم تعالى أن له لطفًا في اختيار أحدهما دون الآخر ، أيجب عليه تعالى أن يفعله ؟

قيل له : إن كان يعلم تعالى أن الذى لا لطف له سيختاره لا محالة ، فاللطف خير واجب ؛ وإن علم تعالى أنه لا يختاره ألبتة فاللطف واجب في الآخر . لأنه لو لم يلطف لعصى فيهما جميعا ولزالت المصلحة ، وإذا لطف حصل أحدهما وحصلت ^(٢) بوجوده المصلحة ؛ فاللطف واجب على هذا الوجه .

فإن قال : فما قولكم فيه إذا كان على أحد الوجهين بمنزلة الغرض في كونه صلاحًا ، وعلى الوجه الآخر كالنفل ؟

قيل له : إن كان يصح منه أن يقع الفعل على كلا الوجهين وجب في الحكمة أن يتعبد تعالى المكلف به على الوجهين ، كما يجب أن يكفئه الغرض والنفل على ما قدمناه من قبل . وإن كان يتناقى وقوعه عليهما جميعا فغير جائز أن يكفئه ؛ لأنه إن كلفه على كل واحد من الوجهين ، وجب أن يكون مرغبًا له فيما يجرى مجرى ترك الواجب ، وذلك يقبح في الحكمة ؛ وإن

(١) غير واضح في الأصل ، والمراد : الأمور التي يختار العبد واحدًا منها .

(٢) في الأصل وحصل .

كلفه على وجه الفرض فقط ، أدى إلى أن ينتج له في الوجه الآخر اعتقاد أنه لا صفة له يقتضيهما التكليف ، وذلك لا يحسن . وإن كلف على وجه النفل فقط ، اقتضى كونه غير مكلف لما هو صلاح له . فيجب أيًا هو هذا حاله أن لا يكلف العبد أصلا . وإن كان متى لم يكلف ذلك أدى إلى أن يكون قد كلف أموراً ولم يلطف له فيها ، فالواجب أن لا يكلف أصلا .^(١) وهذه الجملة تبين أن بناء المسألة على هذا الوجه لا يصح ؛ لأن الإيمان في هذه القسمة لا يتخلو من وجهين : إما أن يجب عليه تعالى أن يكلف على الوجهين ، أو يقيح منه أن يكلف على كلا الوجهين . فكيف يصح أن يقال كلفه على وجه دون وجه ، ولأنه أو كلف على أحد الوجهين وله لطف ، كان لا بد من القول بوجوبه ؟ فإما إذا قيل بأن الإيمان يقع على وجه واحد ، وإنما يختلف بوجود اللطف وعدمه ، فيكون مع عدم اللطف أشق ، والثواب فيه أكثر ، وإن كان لا يختاره ، ومع وجود اللطف أقل مشقة وثواباً - وإن كان المعلوم أنه لو كلف عليه كان يختاره - فبعد . وذلك أنه لم يتخصص بوجهين يمكن الإشارة إليهما وتمييزهما بالدليل . وإذا لم يكن ذلك ، فكيف يقال إنه تعالى كلف على وجه دون وجه ويفسد بوجه آخر؟ وذلك لأن المكلف لا طريق له إلى أن يعلم أنه تعالى يختار اللطف أو لا يختاره ، فلو كان كلف على أحد الوجهين ، لكان قد كلف على وجه لا طريق له إلى أن يميزه من الوجه الآخر ، وذلك يوجب قبح التكليف .

فإن قال : إنما يجب قبح التكليف متى كان لأحد الوجهين على الآخر منزية . فإما إذا لم تكن هناك منزية ، لم يمنع منه تعالى أن لا يلطف له إذا أراد منه على هذا الوجه .

(١) في الأصل : يقتضيه .

قيل له : ليس يخلو من أن تثبت للإيمان وجهين في الحقيقة يقع عليهما ،
وتقول في وجود اللطف وعدمه إنه يؤثر في وقوعه على وجهين معلومين متميزين ،
أو تقول إنى لا أرجع في الوجهين إلا إلى مقارنة اللطف وعدمه فقط . وإلا فالفعل
لا يتغير حاله فيما يرجع إليه وفيما يرجع إلى المكلف .

فإن قال بهذا الثانى . قيل له : فإذا كان حال الإيمان ما ذكرته ، فكيف يجوز
أن يقال كلف على وجه دون وجه وليس هناك وجهان معلومان يتميزان بالكلف .
وبعد فإنه يقال ذلك لو وقع هذا الإيمان مع مقارنة اللطف^(١) ، أكان يساوى
حاله حاله إذا وقع على الوجه الآخر مع فقد اللطف فيما هو الغرض بالتكليف .
فإن قال : يساويه في ذلك . قلنا له : فيجب أن يقبح منه أن لا يلطف له ،
لأنه متى لطف وقع الصلاح ، ومتى لم يلطف لم يقع .

فإن قال : إنه لا يساويه ألبتة . قيل له : فيجب أن يكون ماله لا يساويه
أمرا يرجع إلى حال الفعل دون وجود اللطف . وإذا كان كذلك فيجب أن
لا يكاف أصلا ، وأن يلحق ذلك بما قدمناه من الإيمان الذى على وجه يكون
مصلحة وإيمانا ، وعلى وجه آخر لا يكون مصلحة ولا إيمانا . وفي ذلك إبطال القول
بأنه إيمان على الوجهين ، وبأنه كلف تعالى على أحد الوجهين دون الآخر .

وأعلم أنه لا فرق بين أن يكون الكلام في الإيمان المعلوم سمعا أو عقلا . وذلك
لأنه تعالى لا يجوز أن يكلف ردّ الوديمة ومعلوم من حاله أنه يقع على وجهين يحصل
بهما الغرض على أحد الوجهين دون الآخر . فالطريقة فيه كالطريقة فيما قدمناه ،
وليس لأحد أن يفصل بين الأمرين ويجعل ذلك قدحا فيما أوردناه .

فإن قال: فما الذي تقولونه في دعاء إبليس على هذا القول ؟

قيل له: إنا نقول في ذلك بمعزل من الكلام في هذه المسألة ؛ وإنما ينبغي أن ننظر فيه ، فإن كان مفسدة فقط ، فواجب أن يمنعه تعالى منه ، ويجب أن يحكم - لأجل ذلك في كل من دعاه وفسد بدعائه - أنه كان يفسد لو لم يدعه . وإن ثبت أن له مدخلا في التمكين لم < يصح > ويمتنع أن يجوز وقوع ذلك منه ، وإن كان يفسد عنده ، لولا دعاؤه كان لا يفسد ، لأنه على هذا الوجه يجري مجرى التمكين الذي يحسنه تعالى أن يفعله بمن يعلم أنه يمضي ولا يطبع . وقد مثله أبو هاشم ، رحمه الله ، بزادة الشهوة ، وقال: إذا جاز أن يفعلها تعالى في القبيح ويكون الامتناع منه أشق ؛ وإن كان المعلوم^١ أن المكلف عند ذلك يقدم على القبيح ، ولو كانت < مما > يزيد حقيقة كان لا يقدم عليه ؛ فكذلك لا يمتنع منه في دعاء إبليس ، لأن عند دعاء نصير دواعي المكلف أقوى إلى القبيح فيكون امتناعه عليه أشق .

فإن قال: إن المكلف كما يتغير حاله بزيادة الشهوة وبدعاء إبليس ، فكذلك لا يمتنع أن تتبر حاله بعدم اللطف ، لأنه عند ذلك يكون الفعل أشق ، كما أن عند الأمرين الذين قدمناهما يكون الامتناع من القبيح أشق . فإن جاز فيهما ما ذكرتم ، فلا جاز مثله في اللطف الذي قدمنا ذكره ؟

قيل له: إن المكلف عند زيادة الشهوة لا يصح^(٢) منه الامتناع عن القبيح إلا على الوجه لائق ، فلا يجوز أن يكلف الامتناع منه على وجه سواه . وليس كذلك حال المكلف عند عدم اللطف ، لأن الفعل يصح منه على الوجه الذي يقع عند وجود اللطف وعدمه . فيجب أن يكون الحال فيه على ما وصفناه من قبل .

(١) الأفضل: أشق عليه .

(٢) لئلا لا يقع ، ولا مانع من قراءتها بصح : أي يصح الامتناع بأن يكون امتناعا صادقا .

فإن قال : فيجب أن تقولوا في دعاء إبليس مثل ما ذكرتم في اللطف ، لأن حال المكلف لا يتغير في صحة الفعل منه على وجه واحد بوجود الدعاء أو بعده . قيل له : كذلك يجب على ما رتبنا القول فيه ، وذلك لأن زيادة الشهوة قد غيرت حال المكلف في باب الامتناع مما يشتهيه فصيرته أشق عليه منه لو لم يحصل فيها زيادة ، وصار لزيادتها تأثير في أنه يصح منه أن يمتنع من القبيح إلا على الوجه الأشق . فلا يجوز ، والحال هذه ، أن يكلف الامتناع من القبيح على غير هذا الوجه . وليس كذلك إذا دعاه إبليس ، لأن قدرته وسائر أحواله لم تتغير بدعائه . فلو كان المعلوم عند ذلك أن يفعل القبيح ولولاه كان لا يمتنع^(١) ، لوجب أن يمنع تعالى من ذلك على حسب ما ذكرناه في اللطف .

فإن قال : إن الامتناع من القبيح مع قوة الدواعي إلى فعله في أنه أشق بمنزلة الامتناع منه مع زيادة الشهوة ، فإذا حسن عندكم منه تعالى أن يزيد في شهوته مع علمكم بأنه يقدم على القبيح ، ولولاها كان لا يقدم عليه ، فهلا جاز أن يمكن إبليس من الدعاء ، أولا يفعل اللطف ، فيقع عند ذلك من المكلف القبيح على وجه يشق ؟

قيل له : إن دعاء إبليس قد يحصل وحال المكلف لا تتغير بأن لا يكون داعيا له إلى القبيح إما لقوة بصيرة أو لدواعٍ تقابل^(٢) ، وليس كذلك زيادة الشهوة لأنها تغير حاله لا محالة .

فإن قال : أستم تجعلون الحاجة بمنزلة الحاجة المقطوع بها في أن عنده يكلف العبد ، وكذلك عند الاعتقاد أن له في الضرر منقعة ، يكلف الامتناع منه ، وإن

(١) أي لولا دعاء إبليس . (٢) أي كان لا يمتنع عن القبيح .
(٣) في الأصل مع . (٤) إما لقوة بصيرة أي عند الشخص الذي يدعوه إبليس إلى المعصية ، أو لدواعٍ تقابل : أي دوافع تعارض ما يدعو إليه إبليس .

كان لولا هذا الاعتقاد لحصل الإجماع المانع من التكليف . فهلا قلتم على هذا الأصل إن دعاء إبليس بمنزلة زيادة الشهوة ؟

قيل له : إننا لا ننكر أن للاعتقادات تأثيرا في هذا الباب ، وإنما أنكرنا أن تغير حال الفعل في وجه المشقة كما تغيره زيادة الشهوة . ألا ترى أن زيادتها لما أشرت في الامتناع من القبيح المشتهى فصيرته أشق ، لم تتغير حاله بالاعتقاد ؟ وقد علمنا أن دعاء إبليس يتغير حكمه ، فمرة يعتقد المكلف أن امتناعه مما دعاه إليه أشق ، ومرة لا يعتقد ذلك . والواجب عليه أن لا يعتقد هذا المعنى فيه ، وأن يستمر على مقتضى عقله فيما يجب أن يمتنع منه . وإذا صح ذلك ، لم يخرج المكلف مع الدعاء من أن يتمكن من الامتناع من القبيح على حد ما كان يتمكن لولا الدعاء بأن لا تتغير معرفته ولا يعتقد ما يجري مجرى الجهل . وليس كذلك حال المكلف عند زيادة الشهوة ، لأنه لا يوصف بالقدرة على أن يغير حاله في صعوبة الامتناع من القبيح عليه . وهذا فرق بين .

فإن قال : خبروني عن < > المكلف الذي يدعو إبليس إلى القبيح فيقدم عليه . أتقولون : إنه تعالى لو كلفه الامتناع من هذا القبيح مع منع إبليس ، كانت المفسدة تزول لا محالة والمصلحة تحصل ؟ أو تقولون : إن ذلك كان لا يحصل إلا عند امتناعه من القبيح مع وقوع الدعاء ؟

فإن قلتم : كان لا يحصل هذا الغرض ، فتمكينه تعالى إبليس من الدعاء يجري مجرى المنع من المصلحة ، فيجب أن لا يحسن ، كما لا يحسن منه تعالى في فعل الإيمان أن لا يفعل اللطف الذي عنده يختار المكلف على وجه المصلحة .

قيل له : إنا لا نفرق بين الأمرين لما ذكرته من العلة ، ولأننا قد بينا أن الفعل أو الترك ممكن مع الدعاء وفقد اللطف ومع خلافهما . ولو وقع ذلك الفعل أو الترك لكان الغرض يحصل . فلا وجه لأن يقال : إنه تعالى يكلف مع الدعاء وفقد اللطف على خلاف الوجه الذي له عند ارتفاعهما .

فإن قال : خبروني عن المكلف ، أليس لو لم يزد تعالى في شهوته لكان الامتناع من القبيح يقع منه ، ويكون الغرض الذي يراد الامتناع حاصلًا كحصوله لو وقع مع زيادة الشهوة . فيجب أن يقبح منه تعالى هذه الزيادة لما فيها من منع المكلف من الغرض .

قيل له : إن الامتناع من الفعل مع قوة الشهوة يكون أشق ، وزيادة المشقة لها مدخل في تغير حال الفعل في كونه صلاحًا وفسادًا . فلا يمتنع على هذا الوجه أن يعلم تعالى أن امتناعه^(١) على هذا الحد يدعوه إلى الامتناع من القباح العقلية أو بعضها ، فيكون المعلوم أن امتناعه على خلاف هذا الوجه لا يدعو إلى ذلك . وإذا لم يمتنع ما ذكرناه ثم زاد تعالى في شهوته ، علمنا إنه إنما زاد لهذا المعنى الذي ذكرناه ، وبصير ذلك بمنزلة الفعل المحتاج في وقوعه إلى زيادة قدرة^(٢) ، وأنه لا يمتنع أن يكون له من التأثير في الصلاح ما لا يكون للفعل الواقع بالقدر القليلة^(٣) . وإذا أراد تعالى إزاحة عنته في مصالحة ، فلا بد من أن يمكنه من ذلك الفعل بزيادة القدر . فكذلك لا بد فيما ذكرناه من أن يمكنه من فعل الصلاح بزيادة الشهوة ، لأن للشهوة مدخلا في شرط التكليف ، كما أن للقدرة مدخلا فيه ، فأحدهما كالآخرى^(٤) في الوجه الذي قدمناه . وقد بينا أن امتناع المكلف من الإيمان

(١) أى امتناع المكلف .

(٢) غير راضحة في الأصل .

(٣) جمع قدرة .

(٤) في الأصل : فأحدهما كالآخر .

مع فقد اللطف لا تحصل له منزلة على امتناعه مع اللطف ، ولا لوجوده على الوجهين
منزلة . فلو كلفه تعالى الإيمان مع عدم اللطف — وفي المعلوم أنه لا يفعله —
لكان كأنه منعه من إيقاعه على الوجه الذي لو وقع عليه لكان مصلحة بأن لم يفعل
اللطف . فلذلك أوجبنا أن يفعله سبحانه ، وقلنا : إن دعاء إبليس لو حصل عنده
القبیح على وجه لولاه لما حصل ؛ كان يجب أن يمنعه منه . لأنه لا بد في الحكمة
من أن يمنع تعالى من المفسدة إذا كانت من فعل غير المكلف ، كما يجب أن
لا يفعلها لو كانت من فعله . وقد بينا من قبل أن المفسدة إذا كانت من فعل نفس
المكلف ، فلا يجب أن يمنعه تعالى من فعلها ، لأنه إذا مكّنه من أن يمتنع منها وعرفه
بعقله وجوب التحرز من المضار عليه ، صار كأنه مانع منها بالمنع الذي يجوز
مع التكليف .

فإن قال : إنكم فيما قبل ذكرتم أنه لا يجوز منه تعالى أن يكلف الفعل على وجه
دون وجه مع مساواة حاله في الوجهين في باب أنه مصلحة . نخبرونا ، أتقولون
لمثل هذه العلة — في الفعلين الغيرين^(١) — بمثل هذا القول ؟

قيل له : إذا كان تعالى يعلم أن كل واحد منهما لو وقع لكان مصلحة ،
فالحال فيهما كالحال في وجهي الفعل الواحد . ومتى كلف أحدهما فقد دللنا بذلك
على أنه المختص بكونه صلاحا .

فإن قيل : فيجب على هذا الوجه أن لا يصح ما ذكره شيوخكم رحمهم الله من
أنه تعالى لو علم في المكلف أنه لو زاد في تكليفه أنه يقبح منه ذلك ، لأن
ما قدرتموه إنما يجوز أن يكلف إذا كان صلاحا ؛ ومتى جاز ذلك ، وجب على

(١) أي الثنايين المختلفين . (٢) وهو الفعل الزائد .

ما قدمتموه ؛ وإذا وجب ، لم يصح أن يقدر فيه ، لأن ثبوت التكليف فيه يمنع عن التقدير .

قيل له : إنما تصح هذه المسألة متى قدر في الفعل الزائد أنه يكلف ولا يكون صلاحاً ، بل يكون مفسدة ، فيكون الجواب أن ذلك لا يحسن . فأما لو كان ذلك الفعل مصلحة ، لكان يجب دخوله تحت التكليف على ما بينا القول فيه . فلو كان مع ذلك مفسدة ، لكان لا يجوز أن يكلف أصلاً .

فإن قال : فكأنكم في التحقيق تقولون إن كل فعل يحسن منه تعالى أن يكلف العبد يجب من غير صحة زيادة ونقصان فيه . وهذا إن قلتموه أوجب أن لا يوصف تعالى بالقدرة على أن يزيد في تكليف أحد أو ينقص منه على الوجه الذي تقتضيه الحكمة .

قيل له : إنه لا يمتنع منه تعالى أن يزيد وينقص في التكليف بأن يكلف العبد مدة قصيرة ويصح أن يكلفه أطول منها وأقصر . فعلى هذا الوجه يصح ما سألت عنه . فأما أن يزيد في تكليفه والمدة واحدة أو ينقص منه ، فبعيد على ما قدمناه . وذلك لأن التكليف ينقسم إلى عقلي وشرعي ؛ وقد علمنا أن التكليف العقلي لا يختلف في العقلاء حاله ، فلا يجوز منه تعالى أن يكلف عاقلاً وينقص تكليفه عن تكليف غيره من العقلاء إلا في الأفعال التي تتعلق بكليهما بسبب ، وبشرط جواز تكليف أحدهما من رد الوديعه والإنصاف والتوبة ما لا يكلف الآخر من حيث لم يختص بالأسباب التي يجب ذلك عليه لها ، وذلك لا يمنع من أن يكون التكليف في الجملة متساوياً . وأما التكليف الشرعي ، فمتى علم تعالى أنه صلاح في التكليف العقلي أو بعضه ، فلا بد من أن يكلف جميعه ، حتى لا يدخل فيه ما لا يكون صلاحاً ، ولا يخرج عنه ما هو صلاح . وهذا يقتضى صحة ما ذكرناه .

فإن قال : أليس بعض الشرعيات قد يكون لطفًا في بعض ، فجوزوا في هذا الوجه الزيادة والنقصان .

قيل له : إنه تعالى إذا كلف ما هو صلاح في العقلي من الشرعيات ، فلا بد من أن يكلف منها ما هو صلاح في هذا الشرعي ، وذلك يسقط ما سألت عنه .

فإن قال : فيجب أن تجوزوا في تكليف النوافل أن يزداد فيه وينقص عنه .

قيل له : إن ذلك لا يجوز إذا كان المعلوم فيها أنها مشبهة للسمعيات أو العقليات . فكما لا يحسن منه تعالى أن لا يكلفها أصلاً ، فكذلك القول في الزيادة والنقص فيها .

فإن قيل : أفليس قد كلف على بعض عبادته أكثر مما كلفه على غيره من^(٢) الشرعيات الواجبات والندب جميعاً ، فكيف يصح ما ذكرتم ؟

قيل له : إنا منعنا من الزيادة والنقصان في هذا الباب إذا كان المكلف واحداً ومدة تكليفه واحدة : فأما إذا تغير المكلفون فغير ممتنع أن تختلف أظانهم ومصالحهم فيما يكون من فعلهم كما تختلف فيما يكون من فعله تعالى .

فإن قال : فيجب أن لا يجوز في المكلف الواحد أن ينسخ عنه بعض ما كلف .

قيل له : إن جواز نسخ ما كلف عنه لا يوجب زيادة ونقصاناً فيما كلف ، وإنما يوجب ذلك أنه قد عرف من تكليفه ثانياً ما لم يكن يعرفه أولاً وإنما متعنا ما ذكرناه في نفس التكليف لا في تعريفه ونص الدلالة عليه .

(١) لا داعي لذكر « على » .

(٢) أي غير ذلك البعض : والأفضل غيرهم .

فإن قال : فيجب على هذه الطريقة أن لا يجوز بفعله تعالى بالمكلف من المصالح الزيادة والنقصان^(١) . قيل : إن مصالحه من قبله تعالى تنقسم : فإما أن يكون مما لا يدخل البديل في طريقته مثل أن يكون في المعلوم أن المرض خاصة يصلحه ، فلا يجوز فيما يفعله خلاف ذلك . وإن كان^(٢) ما يقوم غيره مقامه حل محل الواجب المخير فيه . وفي كل واحد من الوجهين لا تقع زيادة ولا نقصان على الوجه الذي يتعلق بالتكليف ، وإن كان لا يمتنع فيه الزيادة والنقصان على وجه يكون تفضيلا فيما يصح ذلك فيه .

وليس لأحد أن يقول هذا القولُ يوجب عليكم التعجيز فيما منعموه من وصفه تعالى بالقدرة على أن يزيد المكلف في اللطف أو يقدره على الزيادة في اللطف . وذلك لأن كون اللطف لطفًا لا يتناول جنس المقدور ولا الوجوه الراجعة إلى كونه مقدورا ، أو إلى حال القادر ، وإنما يتناول حال المكلف فيما يختاره أو لا يختاره . فالتعجيز في هذا الباب زائل . ولو أوجب ما قلناه إضافة التعجيز إليه تعالى ، لوجب إضافة ذلك إليه متى قيل أنه تعالى لا يوصف بالقدرة على فعل ما لا غاية له من اللطف^(٣) ، سببا يتعلق به مخالفتنا في اللطف ، وسنئين بطلان قولهم في ذلك .

(١) الأفضل أن يقال : لا يجوز الزيادة والنقصان فيما يكلفه تعالى من المصالح .

(٢) وهو القسم الثاني : وهو ما يقوم غيره مقامه .

(٣) يراد اللطف الذي لا غاية له .

فصل

في ذكر الدلالة من جهة السمع على ما نقوله في اللطف

يدل على ذلك قوله تعالى : ﴿ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا ^(١) ﴾ . فدل بذلك على أنا إنما لم نتبعه لأجل فضله ورحمته ولولاه كنا نتبعه . وما هذا حاله من الفضل والرحمة فهو دون اللطف الذي < يعادله > . وليس لأحد أن يقول : إرادته تعالى التمكين دون اللطف ؛ وذلك أن التمكين معه يصح اتباع الشيطان وترك اتباعه ، ولولاه لما صحَّ جميعا ، وظاهر الكتاب يقتضي أن لهذا الفضل والرحمة تخصيصاً في مفارقة اتباع الشيطان ، ولا يليق ذلك إلا باللطف ؛ ولأنه تعالى استثنى من ذلك فقال ﴿ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ وفي التمكين لا يصح الاستثناء ، لأنه تعالى لو لم يمكن لما صح من أحد اتباع الشيطان ألبتة .

فإن قال : إن الاستثناء لم يدخل في هذا الباب ، وإنما عاد إلى قوله : ﴿ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ ^(٢) ﴾ ، أو إلى قوله : ﴿ وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمِينِ وَالْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ ^(٣) ﴾ ، فلا يدل على ما قلتم .

قيل له : إن من حق الاستثناء إذا لم يصح رجوعه إلى كل الكلام أن يكون رجوعه إلى ما يليه أولى . وإذا أمكن أيضا فيه ذلك فكيف . فلا يصح إذن أن يقال إنه راجع إلى الموضعين اللذين ذكرهما دون ما قلناه .

فإن قال : فما المراد بهذا الاستثناء ؟

- (١) قرآن : سورة النساء : ٨٢ . (٢) دون هنا معناها غير لا بمعنى أعس أو أقتص .
 (٣) في الأصل : تخصيصا . (٤) جزء من الآية السالفة الذكر .
 (٥) صدر الآية نفسها .

قيل له : أراد تعالى أن يبين أن في المكلفين من لا يتبع الشيطان سواء وجد ما يكون لطفًا لغيرهم أو لم يوجد ، بأن يكون المعلوم من حاله أن يعدل عن ذلك على كل حال ؛ وقد بينا ذلك من قبل ؛ وأن اللطف هو ما يختار عنده الفعل الواجب أو الامتناع من القبيح ؛ وأن حال المكلفين قد تختلف في ذلك : ففيهم من يختار ذلك من دون لطف ، وفيهم من يصحى على كل حال ، وفيهم من اللطف يدعوه إلى اختياره على وجه لولاه كان يصحى .

فإن قيل : أفما تدل هذه الآية على أن دعاء الشيطان قد يكون مفسدة ، وأن اللطف يصرف المكلف عن اتباعه ؟

قيل له : إن ظاهرها لا يدل على أن هذا المكلف لولا الفضل والرحمة كان يتبع إذا دعاه بفعل المعصية ، ولو لم يدعه كان لا يتبع^(١) ، بل يجوز أن يكون المعلوم من حاله أنه كان يفعل المعصية على كل حال^(٢) ، وأن عند هذا الفضل يعدل عنها^(٣) ، ويكون بذلك أكد في كون هذا الفضل والرحمة لطفًا .

فإن قال : أتبدل هذه الآية على وجوب اللطف ؟

قيل له : لا تبدل على ذلك ، وإنما تبدل على أنه قد فعله — ولا يجب فيما دل على أنه فعله أن يكون دالا على وجوبه — مع علمنا أنه قد يفعل ما ليس بواجب كما يفعل الواجب .

فإن قال : أتبدل على أنه سبحانه يفعل كل لطف ؟

قيل له : من حيث الظاهر إنما تبدل على أنه قد فعل من ذلك ما لولاه لاتبع المكلف الشيطان . لسكنا علمنا أن الإقدام على كل معصية يتضمن اتباع الشيطان ،

(١) أى كان لا يتبع الشيطان . (٢) أى سواء دعاه الشيطان إلى المعصية أو لم يدعه .

(٣) فى الأصل عنه ، ولكن المراد المعصية فيجب التأنيت .

فصار كأنه يتناول جميع ذلك . فإذا آمَنَ تعالى على المكلف بأنه يَصْرِفُهُ بما يفعل من الفضل والرحمة عن اتباع الشيطان الذي يوجب الهلاك والمعطب ، فصار من جهة المعنى يدل على أن كل فعل من قبلة يتضمن هذا المعنى فإنه يفعله . فمن هذا الوجه يمكن أن يبطل قول أصحاب اللطف لأنهم يزعمون أن في مقدوره تعالى من اللطف ما لو فعله بالكفار لآمَنوا وتركوا اتباع الشيطان . ويدل على ذلك قوله تعالى : ﴿ وَلَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لِيُؤْتِيَهُمْ سُقْفًا مِنْ فِضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ ، وَلِيُؤْتِيَهُمْ آبَؤَابًا وَسُرْرًا عَلَيْهَا يُسْكِنُونَ وَزُخْرَفًا ، وَإِنْ كُلُّ ذَلِكَ لَمَّا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةُ عِنْدَ رَبِّكَ لِلْمُتَّقِينَ ﴾ . فدل بذلك على أنه لم يفعل ما ذكره لكي لا يكون الناس أمة واحدة في الكفر ، وهذا هو المفسدة التي نحكم بأنه تعالى لا يفعلها ويفعل خلافها الذي هو اللطف . وقد علمنا أنه لم يرد أن يكونوا أمة واحدة في الإيمان ، لأن ذلك لا يليق بما ذكره من الإِنْعَامِ الْعَظِيمِ على الكفار؛ وإنما يليق ذلك بأن يكونوا أمة واحدة في الكفر إذا شاهد الكفار هذه الأحوال العظيمة ، فبين أنه صرفهم عن هذه الأحوال لكي لا يفسد الناس فيصيروا بجمعهم كفارا . وبين في آخر الآية ما نبه به على أن النعمة بمجانبتهم هذه الأحوال العظيمة أعظم من النعمة بها لو فعلها بهم ؛ لأن فعلها يوجب التمتع بها في أيام الدنيا مع العقوبة في الآخرة ، وإزالتها توجب صلاح الآخرة بقوله : ﴿ وَإِنْ كُلُّ ذَلِكَ لَمَّا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ، وَالْآخِرَةُ عِنْدَ رَبِّكَ لِلْمُتَّقِينَ ﴾ .

فإن قال : أتدل هذه الآية على وجوب اللطف وقبح المفسدة ، أو تدل على أنه سبحانه يختار ذلك ؟

(١) هكذا : والآية القرآنية « ولولا أن يكون الناس أمة واحد لجعلنا لمن يكفر بالرحمن الخ » :

سورة الزخرف ٣٣ (٢) في الأصل يليق بما : ومعنى يليق هنا يتفق مع ما ذكره الخ .

(٣) في الأصل : شاهدوا .

قيل له : إن ظاهرها يدل على أنه لا يفعل ما لو فعله لكفروا وفسدوا ،
 فأما أن تدل على وجوب ذلك بظاهره فبعيد . ويدل في سائر الألفاظ أنه تعالى
 يختاره بدلا من المفسدة ؛ لأنه بين تعالى فيما ذكر أنه لا يفعله لعله في ما لا يفعله ،
 وهو لكي لا يصير المكلف كافرا ، فيجمع الجميع على الكفر ، وهذه العلة توجب
 أن لا يفعل غير ذلك إذا كان متى فعله يقتضى ما ذكره . ويدل على ذلك قوله
 تعالى : ﴿ وَأَوْسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ ، وَلَكِنْ يَنْزِلُ يَقْدِرُ
 مَا نَشَاءُ ۗ إِنَّهُ بِعِبَادِهِ خَبِيرٌ بَصِيرٌ ۙ ﴾ . فدل بذلك على أنه إنما ينزل الرزق بقدر من
 حيث يعدلون عن البغي عنده ؛ وإلا فقد كان يبسط الرزق بعباده وأفضاله .
 ودل بقوله : ﴿ إِنَّهُ بِعِبَادِهِ خَبِيرٌ بَصِيرٌ ۙ ﴾ على أنه يفعل من الأرزاق بقدر
 ما يصلحون عليه وعنده في معلومه ؛ وإلا لم يكن لذلك معنى . فكانه تعالى كما
 بين أنه يفعل الرزق بقدر ما ، ولا يبسطه بسطا ، يفسدون عنده ؛ فإنه نبيه على
 العلة فيه ، وهو أنه يفعل ذلك لعلمه بأحوالهم ، وأنهم لا يصلحون إلا على هذه
 الطريقة . وهذا يدل على أن غير الرزق كالرزق في هذا الباب في أنه يفعل تعالى
 منه ما يصلحون عنده دون ما يفسدون . وكل ذلك يدل على أن تدبيره
 في المكلف يجب أن يكون على هذا الحد ، ويبطل قول أصحاب اللطف في أنه
 تعالى قد لا يفعل ما لو فعله لآمن كثير من الكفار . ويدل على ذلك قوله تعالى :
 ﴿ سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ ، وَإِنْ يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ
 لَا يُؤْمِنُوا بِهَا ، وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا ، وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الْعَنَى
 يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا ۗ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ ۙ ﴾ (٣)

(١) أى اللطف . (٢) قرآن : سورة الشورى : ٢٧ .

(٣) القرآن : سورة الأعراف : ١٤٦ .

صرفهم عن الآيات من حيث علم أن ظهورها لم لا ينفعهم من حيث لا يؤمنون عندها ولا عند شيء من الآيات، ولا يعدلون عن طريقة البنى إلى طريقة الرشد، فدل ذلك على أنهم لو آمنوا عند بعضها لكان يظهرها ولا يصرفهم عنها . وكما دل على أنه كان يظهرها لم لو آمنوا . وكذلك يدل على أنه يظهر ذلك لكل من يؤمن عنده ، ويعدل عن طريقة النى إلى طريقة الرشد ؛ لأنه تعالى لما بين أنه يصرفهم عنها ، بين ما لأجله فعل ذلك - وهو ثباتهم على الكفر - وأنهم لا يختارون الإيمان عندها . وهذا التعليل يقتضى فيهم وفي غيرهم ما ذكرناه .

وقد علمنا أنه تعالى لم يرد بذلك الأدلة التي بها تقدم الحجمة عليهم عقلا أو سمعا ، وذلك لأنها مما لا يجوز مع التكليف أن يصرفها عن أحد كان المعلوم أنه يؤمن أو يكفر . فالمراد بذلك ما يكون لطفًا من الأدلة المؤكدة التي يفعلها تعالى لمن اهتدى على ما ذكرنا في قوله : « وَالَّذِينَ آهْتَدُوا زَادَهُمْ هُدًى » ؛ أو أراد بذلك المعجزات الزائدة التي يظهرها من حيث يؤمن عندها قوم على وجه لولاه لما آمنوا ، وإن كانت الحجمة بالنبوة قد قامت لهم ودلتهم على ما يقع به الكفاية . وهذه الآية أيضا إنما تدل على أنه تعالى على هذا الحد يدبر من كلفه من عباده ، ولا تدل بظاهرها^(١) على وجوب اللطف على نحو ما قدمناه من قبل .

ويدل على ذلك قوله تعالى : « وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَى وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ » ، فدل بذلك على أنه إنما لم يفعل ما ذكره من حيث لو فعله كانوا لا يؤمنون عنده . فدل ذلك على أنهم لو آمنوا عنده وعند غيره لفعله لا محالة ، لأنه تعالى لو كان لا يفعل^(٢)

(١) أى عند الآيات . (٢) فى الأصل : بظامره .

(٣) القرآن : سورة الأنعام : ١١١ . (٤) فى الأصل : لو كان كما لا يفعل .

مالا يؤمنون عنده أيضا ، كما قال المخالف ، لم يكن لتخصيصه ذلك بأنه إنما لم يفعله لهذا المعنى وجه . وقوله تعالى : « إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ » لا يمكن المخالف في اللطف أن يتعلق به فيقول : إنما أراد تعالى بهذا الاستثناء أن يشاء أفعالا كانوا يؤمنون عندها ، فإن ذلك يدل على أن فيما يؤمنون عنده ما لا يجب عليه ولا يفعله ، وذلك لأن ظاهر هذا الاستثناء لا يدل على ما ذكره ، ومتى حمل عليه نقض دلالة صدر الآية على ما ذكرناه ؛ والواجب أن يحمل على وجه لا ينقضه ، وهو الذي يقوله شيوخنا ، رحمهم الله ، من الإلجاء . فكأنه تعالى بين أنه لو كان لهم لطف على وجه الاختيار لفعله ، لكنه قد علم أنهم لا يؤمنون عند شيء ألبتة على هذا الحد إلا أن يشاء حملهم عليه وإلجاءهم إليه . ولا يقع لهم في هذا الإيمان لزوال التكليف عنده ، ولخروجه من أن يقع على وجه يستحق به الثواب ، فيصير بمنزلة ما نبه عليه بقوله : « يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا إيمانها لم تكن آمنت من قبل^(١) » ، فدل على أن في آياته ما يلجئ إلى الإيمان ، لكنه لا ينفع ؛ فهذا هو المراد بالاستثناء دون ما ذكره .

ومما يقارب ذلك قوله تعالى : « وقالوا لولا أنزل عليه ملك ، ولو أنزلنا ملكا لقضى الأمر ثم لا ينظرون ، ولو جعلناه ملكا^(٢) لجعلناه رجلا^(٣) » ، فدل بذلك على أنه تعالى يدبر عباده على أصلح الوجوه لهم فيما كلفهم ، لا على الوجه الذي يقترحه العبد عليه لأنهم كانوا زعموا أنهم لا يؤمنون إلا بأن يشاهدوا نزول الملائكة عليه صلى الله عليه ، فبين تعالى أنه لو أنزل على خلقته لكان فيه فساد

(١) قرآن ؛ سورة الأنعام : ١٥٨ . (٢) قرآن : سورة الأنعام : ٨ - ٩ .
 (٣) في الأصل : بأنهم .
 (٤) في الأصل : بأنه .
 (٥) أي خلقته الملك .

بقوله : « ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا » ؛ وأنه إذا أنزله على صفة الإنس ،
فالحلم في أن لا يقبلوا كالحلم الآن ، فلا وجه لإنزال الملك على الوجه الذي طليوه ،
وفي ذلك تشبيه على أنهم لو آمنوا عند ذلك لكان يفعلهم تعالى ، وإلا لم يكن للكلام
معنى ، وقوله سبحانه : « أولا يرون أنهم يفتنون في كل عام مرة أو مرتين ثم
لا يتوبون ولا هم يذكرون ^(٢) » ، يدل أيضا على ما نقوله ؛ لأنه تعالى بين ما لأجله
يفتنهم ، ولذلك ذمهم على ترك الاعتاظ والاعتبار ، مع أنه تعالى إنما يفعله لهذا
المعنى ، وهذا واضح في أنه سبحانه يدبر عبادته على هذه الطريقة .

وايس لأحد أن يقول : فيجب في اللطف أن يصح مع وجوده أن لا يطبع
المكلف ، وذلك لأن نفس ما يفعله إذا كان لطفًا ، فلا بد عند حصوله من أن
يطبع المكلف ؛ وإن كان اللطف في التفكير فيه وأحواله ، فغير ممنوع أن يعدل
المكلف عنه فلا يحصل لطفًا له ؛ لأن اللطف هو فكرة فيه وتأمله واستحضاره
العلم بأحواله أو الاستدلال به . فإذا لم يفعل ذلك أتى من قبل نفسه ، كما أن
بعثة النبي عليه السلام وإن كانت لطفًا فمتى عدل المكلف ^(٣) عن النظر فيما تؤديه ،
يكون قد أتى من قبل نفسه ، ولا تمنع البعثة من أن تكون مصلحة ولفظًا .

وقوله تعالى في هذه الآية : « مرة أو مرتين » يؤكد ما نقوله ؛ لأنه نبه على
أن فعله لذلك يختلف بحسب ما يعلمه صلاحًا ولو كان يفعله لغير هذا الوجه
لم يكن للفرق بين الأمرين معنى .

ويدل على ذلك قوله تعالى : « ولئن أتيت الذين أوتوا الكتاب بكل آية
ما تبعوا قبلتك ^(٤) » ، فنبه بذلك على ما يجرى مجرى التسلية له صلى الله عليه وسلم ،

(١) في الأصل : لقد كان . (٢) قرآن : سورة التوبة : ١٣٦ .

(٣) في الأصل : كان . (٤) في الأصل : المكلف به .

(٥) قرآن : سورة البقرة : ١٤١ .

والتعريف بحال من بعث إليهم^(١) أن فيهم من المعلوم من حاله أنه لا يؤمن عند شيء من الآيات ، فلو كان تعالى قد لا يفعلها آمنوا أو لم يؤمنوا ، لم يكن لهذا الكلام معنى .

وقوله تعالى : « ولولا فضل الله عليكم ورحمته ما زكّيتكم من أحد أبدا ، ولكن الله يزكّي من يشاء والله سميع عليم »^(٢) ، فدل على ما قلناه من حيث دل به على أن عند فضله ورحمته يختارون ما يزكون به وما عنده يزكّيهم تعالى ويمدحهم عليه . وقد علمنا أنه تعالى لم يرد بذلك التمكين ، لأن مع فقدته لا يصح الفعل ألبتة ؛ فلا يكون لهذا التخصيص معنى ، ولأنه مع فقدته لا يصح الفعل في حال وأحوال ، فلا يكون لذكر التأييد معنى . وإنما يفيد ذلك إذا حمل على أنه لولا أظافه ومعوته لم يكن ليذكر أحد منهم ، وأنه تعالى كما ينعم عليهم بذلك فإنه ينعم عليهم بأن يظهر فعلهم ويأمر بأعظامهم والثناء عليهم ، فيكون منعم عليهم من كل جهة .

وقوله تعالى في قصة موسى وصاحبه : « وأما الغلام فكان أبواه مؤمنين فخشينا أن يرهقهما طغيانا وكفرا » . يدل على ما نقوله : لأنه بين أنه إنما قتله من حيث خاف على أبويه أن يزولا عما هما عليه من الإيمان عند حياته وبقائه . فإذا تعبد عز وجل بذلك مع الخوف الذي هو الظن ، فيأن يفعل ذلك مع العلم أولى ؛ لأنه إنما تعبد بذلك للعلّة التي ذكرها ، وهي قائمة في ذلك إذا كان من فعله . ولا يجوز أن يحمل هذا الصنيع إلا على أنه فعله بوحى ، لأن هذا الخوف مما لا أمارة له متى خلا من سماع . فإذا صح ذلك فقد يجوز أن يكون^(٣) تعالى أعلمه بذلك . وعبر بالخشية عليه على جهة المخافة وأنه لما لم يعلم^(٤) — أو يتيقن — متى

(١) في الأصل : إليه . (٢) قرآن : سورة النور : ٢١ .

(٣) أي ويختارون ما عنده الخ . (٤) أي الغلام .

يفسد ، جاز استعمال ذلك فيه . أو أن يكون تعالى دله على أمانة تقتضى هذا الخوف والخشية .

وقوله سبحانه : « وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تحطه يمينك إذن لأرتاب المبطلون »^(١) ، يدل على ما نقوله : لأنه تعالى بين أنه جنبه هذه الحال لكي لا يرتابوا ، وذلك يدل على أنه لا يفعل ما يفسدون عنده ، بل يفعل ما يصلحون عنده . وعلى هذا أدبه عجائب > القطاط^(٢) < ودله على أنه إنما يعتد به لكي لا ينفروا منه .

وقوله تعالى : « إن شرّ الدواب عند الله الصمّ البكم الذين لا يعقلون ، ولو علم الله فيهم خيرا لأسمعهم ، ولو أسمعهم لتولوا وهم معرضون »^(٣) . يدل على ما نقوله : لأنه بين أنه لو علم فيهم قبولا لأسمعهم ، لكنه لما لم يعلم ذلك من حالهم ، وعلم أنهم معرضون معه لم يفعله لهم . فلولا أنه قد التزم بالتكليف أن يفعل ما يقبلون عنده لم يكن لهذا الكلام معنى .

وقوله سبحانه : « ولو رحمتهم وكشفنا ما بهم من ضرّ للجّوا في طغيانهم يعمهون »^(٤) يدل أيضا على ما نقوله : لأنه بين أنه إنما لا يرحمهم ولا يكشف الضرّ عنهم لأنهم يستمرون على طغيانهم ويتمسكون به . فلولا أنه علم أنهم كانوا يتمسكون بذلك لو فعل ما ذكره لم يكن للكلام معنى^(٥) .

وقد بينا من قبل أن هذه الآيات كما تدل على بطلان قول أصحاب اللطف ، فكذلك تدل على بطلان قول المجبرة ؛ لأنه لا يجوز منه تعالى أن يتم بما تضمنته

(١) قرآن : سورة العنكبوت : ٤٨ . (٢) غير واضحة ، ومن معاني القطاط الكذب ،

وفي الآية السابقة إشارة إلى أمية النبي عليه السلام ونجيبه ثلاثة الكتب .

(٣) قرآن : سورة الأنفال : ٢٢ . (٤) قرآن : سورة المؤمنون : ٧٥ .

(٥) الأصل : فترلا أنه علم أنهم كانوا لا يتمسكون بذلك لكان يفعل ما ذكره لم يكن للكلام معنى .

هذه الآيات لكي لا يعصى العبد ويكفر، ولكي يؤمن ويطيع، وهو مع ذلك يخلق فيه الكفر والمعصية، والأمور الموجبة لهما، ولأنه متى كان الخالق لذلك لم يصح أن يجعل بعض الأفعال في أن يعصى ويتبع الشيطان، ولولاه لم يكن يقع ذلك؛ لأنه تعالى يفعل ذلك على حسب ما يريد، تقدمت هذه الأفعال أم لم تقدم، ولأنه على قولهم إذا كان لم يزل مريدا لخالق الكفر فيهم، لم يصح أن لا يفعله، لأن الإرادة موجبة، فلا تأثير إذن لوجود هذه الأمور وصدورها، ولأنه لو كان هو الخالق فيهم ذلك والإيمان جميعا لكان فعله ما عنده يختارون عبثا، لأنه تعالى يختار ذلك على كل حال، ولأنه تعالى كان يجب أن لا يمدح على القبول في هذه الآيات، ويدم على الإعراض لو كان ذلك من خلقه فيهم.

فصل

في ذكر ما أورده أصحاب اللطف من الشبه وبيان الجواب عنها

قد بينا من قبل ما يقوله بشر بن المعتمر^(١) ومن تبعه من أن في مقدوره تعالى ما لو فعله بالكفار لآمنوا عنده ، لكنه لا يفعل ذلك لأنه قد أزاح العلة^(٢) ويمكن ؛ ولذلك سميها أصحاب اللطف^(٣) لإثباتهم في مقدور الله تعالى ما تنفيه ؛ وإن كنا نحن ثبت اللطف واجبا وداخلا في الوجود وهم ينفون ذلك . وقد تعلقوا في ذلك < بشبهة > عقلية وسمعية ، سنورد كلها أرجلها بعون الله .

فإنها قولهم : إذا كان في مقدوره تعالى ما لو فعله بالمؤمن لكفر ، فيجب أن يكون في مقدوره ما لو فعله بالكافر لآمن ؛ لأن ذلك مما تقتضيه قدرة القادر ، من حيث وجب أن القادر على الشيء قادر على ضده ، ومن حيث ثبت في القديم تعالى أنه لا مقدور إلا وهو قادر على جنسه وضربه .

ومما يدل على ذلك قولهم : إذا لم يكن لمقدوره تعالى الذي هو صلاح المكلف غاية ، فيجب أن يدخل تحت مقدوره ما لو فعله لآمن الكافر ، وإلا اقتضى ذلك تنافي مقدوره .

وربما قالوا : إذا كان عندكم أن الصلاح لا نهاية له في باب الدنيا والظلم - كذلك قول أصحاب الأصلح - فهلا قلتم لا غاية له في باب الدين ، وذلك يوجب ما نقوله ؟

(١) سقت الإشارة إليه . (٢) أى العقبة التي تحول دون الفعل .

(٣) تسمية بشر بن المعتمر وأصحابه أصحاب اللطف تسمية مضللة لأنهم يثبتون أن في مقدور الله أن يلطف بالغير ولكنه لا يفعل ؛ والأولى بهذه التسمية من يقولون بوجود اللطف بالتعمير وإيجابه على الله ،

ومنهم المؤلف . (٤) في الأصل : التي هي .

وربما قالوا / إذا لم تصفوه بالقدرة على ذلك ، وجب إثبات العجز والتعجز فيه ؛ لأن الذى تقوله معنى قول قد ثبت أنه تعالى قد فعله بكثير من المكلفين وآمنوا ، فما الذى يمنع من قدرته على أن يفعله بسائر الكفار ؟

وربما قالوا : إذا جاز أن يُقدّر العبد على الإيمان ، فيجب أن يقدر على أن يجعله بحيث يختار الإيمان لا محالة ، كما أنه يقدر على أن يلجئه ويمنعه من ذلك ، لأن كل ذلك وجوه وقوع الإيمان ، فبعض ذلك كسائر .

وربما قالوا : إن اختيار الكافر الإيمان إنما يكون عند الدواعى وهى معقولة ، فلا بد من إثباته تعالى قادرا عليها كما يقدر على الصوارف ، وفى ذلك يثبت ما تقوله .

واعلم أن قدرة القادر إنما تتناول إحداث مقدوره ، وإحداثه على وجوه معقولة يقع عليها لما هو عليه من كونه عالما ومريدا . وكل أمر صح دخوله تحت هذه الجملة يجوز أن يثبت تعالى قادرا عليه ، وأن يثبت من نفي كونه قادرا عليه التعجيز ، لأنه بهذا القول قد أثبت ما يصح دخوله تحت المقدور ثم نفي أن يكون قادرا عليه مع كونه معقولا فى جنسه وضربه .

فأما إذا لم يكن الأمر المختلف فيه من هذا القبيل ، وقال قائل : إنه تعالى لا يوصف بالقدرة على ذلك لأمر يرجع إلى كون ذلك غير مقدور ، فالحاق التعجيز لا يصح . وما جرى على هذا الحد يجب فيه [تناقض^(١)] المذهب ، وأنه يسقط للشبهة إلا عمن لا يعرف هذا الباب .

وقد علمنا أن الخلاف فى هذه المسألة هو فى أن الكافر هل يؤمن عند شئ من مقدرات الله سبحانه الموجودة أو المعدومة لو وجدت ؟ فنقولنا إنه لا يؤمن

(١) ساقطة من الأصل . (٢) أى فالذى نقوله نحن .

عند شيء من ذلك على الوجه الذي يقتضيه التكليف^١ ، ومن قولهم إنه قد يؤمن عند ذلك . ولا تختلف فيما قالوا إنه يؤمن عنده أنه تعالى قادر عليه ، فقولنا فيه كقولهم ، وإنما نفينا أن يختار العبد الإيمان عنده وخالفونا فيه ، فكيف يقال إنه كالتعجيز أو يثبت تناهى المقدور ؟

ويقال للقوم : إذا كان الكلام هو^(١) في اختيار المكلف فعل الإيمان ينسب إلى التعجيز ، بلجاز إذا نفى أن يختار عند ذلك كل مكلف الإيمان أن ينسب إلى التعجيز . وذلك بوجب أن اللطف الواحد لطف لكل مكلف ، وأن من يقول بخلافه يكون معجزا لله سبحانه . وفي ذلك نقض قولهم باللطف ، لأنهم قد أنهتوا اللطفا واقعا وإنما خالفوا في غيره ، وهذا بوجب زوال الخلاف .

ثم يقال لهم : كان يجب على هذا القول متى قال قائل إنه تعالى لا يوصف بالقدر على شيء يختار المكلف الطاعات في سائر أوقاته عنده أن يكون معجزا ، وذلك بوجب أن المكلف يختص بلطف واحد فقط ، وفي ذلك نقض قولهم .

ثم يقال لهم : هل يجب على هذه الطريقة أن لا تجوزوا في بعض الكفار ما أوجبناه ؟ لأنكم إذا جوزتم أن لا يكون في مقدوره تعالى ما يختار الإيمان عنده ، فقد جوزتم التعجيز عليه ، وإجازة ذلك كإيجابه في الفساد .

ثم يقال لهم : فيجب على هذا القول إذا قال قائل إنه تعالى قادر على الاعتاد والحركة ، لكنهما إنما يوجبان فعلا ، وهو قادر على تقطيع جسم الحى لكنه لا يوجب الماء ، أن يكون معجزا لله .

فلم يجب ذلك لأنه إنما خالف في حصول حكم لمقدوره تعالى مع قطعه على أنه تعالى بقدر من ذلك على ما لا نهاية له في الجنس والصفة ، فكذلك يجب

(١) مو- وده في أوائل ولا داعي له كما يستفهم الكلام .

إذا قلنا إنه تعالى قادر على كل ما يشار إليه من الأجسام ، لكن في المكلفين من لا يختار الإيمان عند شيء منها^(١) ، وإنما خالفناه في وجه المقدور وحكمه عند الوجود ، لا أننا نفيته كونه مقدورا .

ثم يقال لهم : فيجب على موضوع علمكم أن لا يتخلص أحد من التعمير إذا خالف في بعض أحكام مقدرات الله تعالى ، وأن يلزمكم إذا قلتم إنه تعالى لا يوصف بالقدرة على أن يخلق الجواهر من الألوان والأشكال أن يلزم لذلك التعمير ، وإذا قلتم : إنه تعالى لا يوصف بالقدرة على أن يربط الحياة والقدرة^(٢) والضائر ، أن يلزم ذلك ، فكأن التعمير في كل ذلك ساقط عن قائله بأن يقول إنما أخالف في حكم لمقدوره تعالى لا في نفس ما يجب كونه مقدورا له أو يصح ، فلا يلزمي التعمير ، فكذلك قولنا فيما أزمتموه .

ثم يقال لهم : إننا لم نخالفكم إلا في أن الكافر لا يختار الإيمان عند شيء يفعلته تعالى ، وإن لم يكن معجزين له من حيث لا يختار ذلك ، فيجب إذا قال قائل : إنه يختار الإيمان عند ذلك ، أن يكون ناسبا له^(٣) إلى القدرة ، وهذا يوجب أن العبد باختياره لذلك يدخله تعالى في كونه قادرا ويخرجه من ذلك بأن لا يختاره . وذلك نحو ما أزمنا المحيرة إذا قالت : لو فعل العبد ما لا يريد له لكان قد قلبه وفهره ، فنقول لهم : إذا كان يفعل ما أراد لا يجب أن يكون مقدورا له [ومفونا^(٤)] فما ذكرتم غير واجب .

ثم يقال لهم : يجب إذا لم تصفوه تعالى بالقدرة على خلق شيء^(٥) عند تكليفه ، ولا يختار الإيمان عند شيء من مقدراته أن تكونوا معجزين لله تعالى .

(١) في الأصل . . . (٢) في الأصل القدر . . . (٣) أي التعمير .
(٤) أي لا يختار الإيمان . . . (٥) ليردوا حجة لأنها غير مقطوعة . (٦) ساقطة في الأصل .

فإن قلت : إن ذلك لا يجب من حيث يرجع إلى اختيار العبد لا إلى مقدوره ،
قيل لكم مثله فيما أوردناه من الشبهة .

ثم يقال لهم : يجب إذا لم تصفوه بالقدرة على أن يقدر العبد على إيمان
لا يختاره بها أف تكونوا معجزين له ؛ فإذا لم يجب ذلك لأن القدرة
لا توجب ؛ وقد وصفتموه بأنه قادر على نوعها وجنسها وإنما لا يختار المكاف
بها ما لا يختاره ؛ قيل لكم مثله فيما اعتمدتموه .

ثم يقال لهم : يجب على هذه الطريقة متى لم يصفوه بالقدرة على خلق قدرة
يفعل بها الأجسام والألوان ، أن تكونوا معجزين له ؛ ومتى قلت إن ذلك غير
واجب لشيء يرجع إلى جنس القدرة ، وما تصح به وما لا تصح ، فالخلاف فيه
لا في كونه تعالى قادرا على ما يصح أن يكون قادرا عليه ، قيل لكم مثله فيما
اعتمدتموه .

ثم يقال لهم : يجب على ما ذكرتم أن يوصف تعالى بالقدرة على ما يختار
المكاف عنده الكفر مرة والإيمان مرة لأن الطريقة واحدة . ومتى صح ذلك
وجب عليكم ؛ متى قلت إنه لم يوصف بشيء يختار المكاف الإيمان عنده أوجب^(١)
التمجيز ، أن يجب ذلك متى لم تقولوا فيه نفسه إنه يختار الكفر عنده . وهذا
يوجب أن الفساد هو الصلاح ، وما يختار عنده أحد الأمرين يجب أن يختار
الآخر عنده .

ثم يقال لهم : يجب أن تصفوه تعالى بالقدرة على أمور يفعل عندها ما قد
صلدنا أنه لا يفعله من تفضل وثواب وغيره وإلا كنتم معجزين له .

(١) أي تولكم إنه لم يوصف بشيء الخ .

فلما ثبت بالدليل أنه تعالى لا يختار إثمًا من ليس بمكلف ، ولا إثمًا للمؤمن
بمثل منزلة الأنبياء ، ولا معاقبة الفاسق بمثل عقوبة الكفار ، ولو فعل كل شيء
يقدر عليه ، ولم يوجب ذلك تعجيزه ، فكذلك لا يجب ما ذكرتموه .

ثم يقال لهم : إذا لم تصفوا القديم بالقدرة على أن يقدر العبد على فعل يختار
سائر المكلفين الإيمان عنده ، لزمكم التعجيز ؛ ومتى أزلتم ذلك عنكم بأن ذلك
لا يرجع إلى القدرة ، وإنما يرجع إلى أن المكلف لا يختار عند ما يفعله الإيمان ،
أجبنا بمثله عما ذكرتم .

ثم يقال لهم : متى لزمكم ذلك في العبد ، فلم صار زيد بأن يفعل ما يختار
عمرو الإيمان عنده أولى من أن يفعل ^أ عمرو ما يختار زيد الإيمان عنده ؟
وهذا يؤدي إلى أن نفس اللطف يكون ملطوفًا فيه من ^(١) كل واحد منهما ، وهذا
محال .

ثم يقال لهم : إذا لم تصفوه تعالى باطِّف يختار المؤمن عنده من الطاعات
ما يبلغ به منزلة الأنبياء فقد عجّزتموه .

فإن قلتم : إنما لا يجب ذلك لأمر يرجع إلى حال العبد ؛ قلنا بمثله فيما ذكرتم .
ومتى التزمتم ما ذكرناه ، لزمكم أن تجوزوا ، بل توجبوا أن لا يتفاضل المكلفون
في المنازل المستحقة . وهذه الوجوه وغيرها مما لو ذكرناه لطل ، يسقط ما حكيناه
عنهم من التعجيز .

فأما قولهم : إذا كان في مقدوره ما لو فعله بالمؤمن لكفر ، فيجب أن يقدر
على ما لو فعله بالكافر آمن ؛ فالذي قدمناه يسقطه . لأننا قد بينا أن ذلك لا يرحم

(١) في الأصل ملطوفًا فيه من الخ ، والأفضل ملطوفًا به في كل الخ .

إلى جنس المقذور ولا إلى الوجه الذي يرجع إلى الفاعل ، وإنما يتضمن اختيار المكلف الفعل عنده . فلا يمتنع أن يعلم أن فعلا ما يختاره عند فعل منه تعالى ولا يختار غيره ، كما لا يمتنع في الوالد أن يقدر على ما يفسد الولد عنده ، ولو بذل جهده فيما يصلح عنده لما أمكنه .

وإنما نقول في القادر على الشيء إنه قادر على ضده في الجنس ؛ لأن بذلك يفارق القادر المختار المضطر المنوع ، ولسائر ما ذكرناه من الأدلة .

وذلك لا يوجب أنه متى قدر على ما نفع عنده الشيء من غيره ، أن يقدر على ما نفع ضده عنده من غيره . كما لا يجب متى وصف بالقدرة على ما يولد العلم ، أن يوصف بالقدرة على ما يولد الجهل ، وإن كان القادر على العلم قادرا على الجهل ؛ ففارق حال الضدين الواقعين عند مقдорين على جهة الإيجاب حالهما إذا كانا مقдорين ؛ وذلك فيما يختار عنده ولا يكون موجبا عنه أبعد .

وربما كان من ^(٢) جنسه ، لكنه بوقوعه على وجه مخصوص يكون كفرا ، نحو السجود إذا قصد به عبادة غير الله تعالى أنه يكون كفرا ، وإن كان هو نفسه إيمانا إذا قصد به عبادته تعالى . هذا لو كان الكلام في كفر وإيمان يقدر عليهما قادر واحد ، فكيف إذا كان القول في مكلفين ؟ فكيف يجب من حيث قلنا إن القادر على الشيء قادر على ضده ، أن يفعل تعالى ما لا بد أن يختار المكلف الإيمان عنده ، من حيث صح أن يفعل ما يختار الكفر عنده ؟ فإن قال : فمن جهة تعلمون أنه تعالى قادر على فعل ما يختار عنده ، كما تعلمون من جهة العقل أنه لا يوصف بالقدرة على ما عنده يختار الكافر الإيمان عنده .

(١) في الأصل حالهما . (٢) من جنسه في الصورة والشكل لا في الجوهر ، فعبادة الله من جنس عبادة غيره في الصورة ، وإحداهما إيمان والأخرى كفر . (٣) في الأصل ألن .

قيل له : إن العقل لا يدل على ما حل هذا المحل ، لأنه كلام في ما الذي يختار المكلف عند الأمور الواقعة منه تعالى ، ولا دلالة في العقل على تفصيل ذلك ^(١) .
وإنما يدل العقل في الحكيم أنه لا بد من أن يفعل أفعالا مخصوصة كتحقيق الواجب وما شاكله ، فأما في غير الحكيم فلا دليل يدل عليه . ولولا أن السمع حدد أنه تعالى يصح أن يفعل ما يفسد العبد عنده لكنه لا يختاره على ما بينا في قوله [تعالى] « ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الأرض ^(٢) » ، لما قطعنا على ذلك .

فأما القطع على الحيثية الأخرى من جهة الفعل فواجب من حيث علمنا أنه تعالى مع التكليف لا بد من أن يفعل الأصلح بالعبد في فعل ما كلفه .

فلو كان في مقدوره تعالى ما لو فعله لآمن الكفار عنده أو بعضهم لفعله لا محالة . فلما علمنا فقد ذلك ، علمنا أن ذلك غير معلوم في جملة المقدورات .

ثم يقال له : لا فرق بين ما أوردته وبين من قال بك : إذا كان تعالى قادرا على أن يضطر العبد إلى الفعل ، فواجب أن يكون قادرا على أن يجعله فاعلا بأمر يرجع إليه دون العبد ، ويجب إذا كان قادرا على أن يلجئه بأمر لا بد عنده من أن يكون فاعلا ، فيجب أن يكون قادرا على أن يجعله مختارا بأمر يجري هذا المجرى .

ثم يقال له : إذا كان تعالى قادرا على أن يدخل العبد في استحقاق العوض فيما يفعله به من الآلام ، فيجب أن يقدر على أن يدخله في استحقاق الثواب بفعل الطاعة فيه ، لأن القادر على الشيء قادر على ضده ومثله .

(١) غير منقوطة في الأصل : ولعلها تفصيل بالصاد المهمة . (٢) في الأصل بأنه .

(٣) قرآن : س الثوري : ٢٧ ، سبق الاستشهاد بها .

ثم يقال له : يجب إذا كان تعالى قادرا على أن يقوى دواعى العبد إلى فعل ما ينفعه ويشتبه أن يكون قادرا على أن يقوى دواعيه إلى فعل ما يضره وينفر عنه من غير ساقبة تقع . فلما كان ذلك باطلا - وإن وجب في القادر على الشيء أن يكون قادرا على ضده لأمر يرجع إلى هذين الفعلين وحكيمهما فيما له يختارهما الفاعل^(١) - فكذلك القول فيما ذكرتموه .

فإن قالوا : لا مقدور إلا والله تعالى قادر على جنسه وضره ، فكيف يصح كونه قادرا على ما لو فعله بالعبد لكفر ولا يوصف بالقدرة على ما لو فعله به لآمن ؟ قيل له : قد بينا أن ذلك ليس بمقدور وأنه تعالى قادر على كل هذه الأجناس ؛ لكن المعلوم من حال العبد أن يختار الإيمان عند شيء من مقدوراته ، وفي ذلك إبطال ما ذكرتموه .

وأما الجواب عن قولهم : " إذا لم يكن لمقدوره تعالى الذي هو صلاح المكلف غاية ، فيجب أن يدخل تحت مقدوره ما لو فعله لآمن الكافر " ، فهو ما بيناه من أن المقدورات المضافة إليه تعالى من كل وجه لانهائية لها ، لكن الكافر قد علم من حاله أنه لا يؤمن عند شيء منها . وإذا ثبت بما قدمنا أن ذلك لا يرجع إلى مقدوره تعالى ألبتة ، فكيف يدل على ما هو مقدوره ؟ وليس كذلك حال ما يلزم أصحاب الأصلح ، لأننا نبين هناك أن الاعتبار فيه المنافع ، وأنه لانهائية لما يقدر تعالى عليها ، فلذلك يلزمهم في ذلك تنهاى المقدور ، ولا يلزمنا في الأصلح في باب الدين مثله .

فإن قالوا : فما الفصل بين قولهم وقولكم في هذا الباب ؟

(١) أى ويرجع إلى حكمهما في الشيء الذى من أجله يختارهما الفاعل .

(٢) في الأصل : التى هى . (٣) في الأصل : هى .

قيل له : إنهم أوجبوا أن يفعل تعالى ما يكون نفعاً للعبد إذا لم يكن فيه ضرر وفساد ؛ فلزمهم إذا كانت كانت المنافع التي هي الملاذ ، أو تناول المدرجات^(١) والالذاذ بها ، أو زيادة الشهوة ، وكانت أجمع لا تقف على حد ، لا يوصف تعالى بالقدرة على أكثر منها ، ولا لكونها منافع تعلق باختيار مختار ، لزمهم على قولهم بوجوب ذلك أن يفعل ما لا نهاية له ، وأن يكون مقدوره من ذلك متاهياً ، أو أن لا يجب عليه إلا ذلك القدر ، أو أن يكون غير فاعل للواجب ، أو أن لا يجب الأصلح على ما نقوله . فإذا فسدت الوجوه المتقدمة أجمع ، ثبت ما قلناه . وليس كذلك ما أوجبه من الأصلح في باب التكليف ؛ وذلك لأننا لا نوجب فعلاً له صفة مخصوصة حتى يلزم إيجاب ما تشاركه فيها ، وإنما نوجب ما يختار المكلف الفعل عنده ؛ فإذا لم يكن للزيادة في ذلك تأثير ، لم يجب علينا ما لزمهم . وكما يجوز أن يكون قدر^(٢) من الفعل هو الواجب دون ما زاد عليه ، لأن المكلف يختار الإيمان عنده ، فكذلك لا يمتنع أن يعلم من حال المكلف أنه لا قدر ولا فعل يختار المكلف الإيمان عنده أصلاً : فلا يمكن أن يقال بوجوب شيء من الأفعال عليه . وأما قولهم : إذا جاز أن يقدر تعالى العبد على الإيمان فيجب أن يقدر على أن يعمل به بحيث يختاره لا محالة ، كما يقدر على أن يلجئه إليه ويمتنعه منه ، فبعيد وذلك لأنهم إن أرادوا أن يجعله مختاراً يفعل بفعله فيه مجرى مجرى الاضطرار أو الإلحاء فذلك مما لا نأباه ، لكنه لا يثبت التكليف معه ؛ لأنه إذا كان مضطراً إلى الإرادة أو المراد أو إلى أحدهما لم يجوز أن يكلف ذلك من يخرج بهذا الفعل

(١) لعله يقصد الأمور المدركة بالحس . (٢) في الأصل قدرا : فهو لا يريد « أن يكون الواجب قدرا معينا من التكليف بل يريد أن يكون قدر معين من التكليف هو الواجب » بدليل قوله « فإذا لم يكن للزيادة في ذلك - أي في ذلك القدر المعين - تأثير الخ » . (٣) خبر قولهم .

عن صفة المكلف . وإن أراد أنه يقدر أن يجعله ممن يصح أن يختار الإيمان و يفعله فهو ممكن صحيح . وقد فعله تعالى من حيث أقدره على ذلك ، لكنه لا يختار^(١) إذا جعله بحيث يصح ذلك منه أن يجب أن يفعله ، كما لا يجب إذا صح منه تعالى أفعال أن يكون فاعلا لها . وإنما قلنا إنه تعالى موصوف بالقدرة على أن يلجئ كل كافر إلى الإيمان لأن في المقدور أفعالا معلومة يصير المكلف ملجأ عندها فصح أن نصفه بذلك . وليس في المقدور فعل معلوم يختار عنده المكلف مقدوره لا محالة لا على وجه الإلجاء ، فكيف يجب أن نصفه بالقدرة على ذلك ؟ وليس هناك مقدور مشار إليه .

وأما منعه تعالى المكلف من الفعل فمقدور أيضا ، لأنه ما به يصير ممنوعا ، وهو معقول^(٢) ، وهو أن يفعل ضد ما يقدر العبد عليه أو ما يجري مجرى الضد . وليس كذلك حال ما يختار الإيمان عنده ، فلذلك فصلنا بين الأمرين .

وأما قولهم : إذا كان اختيار الكافر الإيمان إنما يكون عند الدواعي وهي معقولة ، فلا بد من إثباته تعالى قادرا عليها كما يقدر على الصوارف ، وذلك يصح القول بأنه تعالى قادر على ما يختار الكافر الإيمان عنده ، فبعيد : وذلك أن الدواعي على ضربين : أحدهما لا يتغير حاله وحال المختار معه ، فذلك مما يجب عنده الاختيار أو الكف نحو ما نقوله من أنه تعالى مع علمه بقبح التبع وعلمه بأنه غنى عنه لا يختاره البتة . فكما نقول إنه لا بد من أن يفعل الواجب ، وكما نقول فيما أبلج

(١) يختار الله - إذا جعل العبد بحيث يصح ذلك منه - أن يجب على العبد أن يفعله .

(٢) أي كما أنه ليس من الواجب إذا صح أن يفعل تعالى أفعالا أن يكون فاعلا لها بالفعل وهذا مخالف لقول الفلاسفة إن كل ما من شأنه أن يفعله تعالى فإنه يفعله بالفعل تلوه تعالى عن كل ما هو بالقوة .

(٣) في الأصل فعلا معلوما . (٤) لعلها مقول .

العبد إليه إن حالته لا تتغير ، والثاني ما لا تجب هذه الطريقة فيه لأن الداعي لا يخلص على وجه يجب اختيار الفعل عنده . وذلك نحو الدواعي إذا قارنها من الاعتقاد ومن الشهوة ما يخرجها عن بابها^(١) > < من حيث علمنا^(١١) . الراحة في ترك الشهوة أن تركها ، ومن حيث علمنا النفع في التجارات أن نفعها . فكذلك لا يجب فيمن يختار الكفر لشهوة أو شبهها^(٢) أن يحصل عنده من الدواعي التي لا تخرجه من التكليف ما يجب أن يختار الإيمان عنده لا محالة . وهذا معقول من حال تدير الرجل ولده وغلومه ؛ لأنه لا يجب إذا صح أن يلجئه بخوف عظيم إلى الامتناع من فعل مخصوص ، أن يصح أن يقوى من دواعيه ما يختاره عنده لا محالة . أو لا ترى أن أحدا يخوف العليل في باب الحمية فيحتمى ، ومع التخلية^(٤) قد يعلم أنه عند التحكين لا بد من أن يقدم^(٥) .



شبهة لهم

قالوا : إن القول بوجوب الأصل يقتضى ما تقول به ؛ لأنه لو كان لا يوصف بالقدرة على ما لم يقع من ذلك^(٦) لم يصح التفاضل فيه ، وكان لا يصح وصفه بأنه أصلح . وصحة هذا الوصف فيه دليل على أن التزايد والتفاضل يصحان فيه . فإذا يجب أن يكون تعالى قادرا على أكبر مما فعل ، وأن يقدر أن يفعل بالكافر ما يختار الإيمان عنده ، وهذا بعيد . وذلك لأنه مبني على عبارة جعلوها دلالة علينا

(١) مطبوس . (٢) في الأصل أرشبهه . (٣) في الأصل : فهذا .

(٤) أى التخلية بينه وبين الأكل . (٥) أى يقدم على الطعام . (٦) أى الأصلح .

(٧) فى الأصل : يصح .

من حيث إطلاقها ، ولو عدلنا عنها لبطلت هذه الشبهة ؛ وكل شبهة تحمل هذا المحل فهي ساقطة .

وبعد فإننا قد بينا أن إطلاقنا هذه العبارة يفيد ضد ما زعموه ، ولأننا أردنا أنه تعالى يجب عليه إذا كلف فعل ما لا شيء أصلح في اختيار ما كلف منه^(١) ، فلما كان ما هذا حاله يوصف بأنه الأصلح له في فعل ما كلف من حيث لا مزية لغيره عليه ألبتة ، ومن حيث له المزية على غيره ، فأطلقنا هذه اللفظة عليه كما يطلق المسلمون القول بأنه لا صدق أصدق من كلامه ولا خبر أصدق من أخباره لهذه الفائدة ، لا لأن التفاضل في الصدق يصح . وذلك أيضا مثل إطلاقهم في الله تعالى إنه الأعظم^١ والأكبر . فكذلك القول فيما قدمناه . وإذا كان المقصود بالكلمة التي يطلقها أرباب المذاهب معلوما ، فيلزم فيه تبع^(٢) العبارة بل يجب إن وجد المخالف مساغا إلى الطعن من حيث المعنى أن يقوله ، وإلا فالكلف أولى به .

وبعد ، فقد بينا من قبل أن التفاضل قد يصح في هذا الباب ، لأنه لا يمنع أن يقال إنه أصلح من غيره إذا كان المختار عند أحدهما أعظم درجة من المختار عند الآخر ، وذلك يسقط ما سأل عنه .

وأما تعلقهم بأن كل مكلف واجب عليه أن يرغب إلى الله تعالى في اللطف والتوفيق ، وأن يسأله ذلك ، فلولا أن في مقدوره مثل ما سأل في كل أحد ، لما جاز أن يتعبد جميعهم بذلك . فيتعبدون بذلك لأن هذه الرغبة إنما نتناول المستقبل من الأوقات ، ويجوز في كل تكليف في المستقبل أن يلطف له تعالى بما يختار الطاعة

(١) يريد : إذا كلف فعل شيء لا يمكن أن يختار ما هو أصلح منه .

(٢) في الأصل : يلزم . (٣) مصدر تبع كضرب : وهو تبع بمعنى الاتباع .

عنده لا على شك من حاله فيما يستأنفه . ولا يجوز أن يرغب إليه سبحانه في الماضي من الأوقات ، لأن ما قد وقع لا يتغير حاله بوجود شيء من المقدورات .
فإن قال : أفليس تجب هذه الرغبة فيمن يعلم في المستقبل أنه لا يؤمن وفيمن يعلم أنه يؤمن على كل حال ؟

قيل له : وجوب هذا على ما ذكرته ، أولاً يجب أن يكون على جهة الاتقطاع إليه تعالى ، أو لأنه مع هذا العلم قد يجوز في مقدوره ألطاف يفعل بعض الطاعات عندها^(١) ، وإن كان الجميع لا يفعله . وأما ما ذكرته ثانياً ، فإنه وإن كان يعلم أنه بطبع في جميع ما كلف ، فقد يصح أن يكون إنما يطبع لألطف يفعلها تعالى به حالا بعد حال . فذلك يرغب إليه تعالى في هذا الباب . وهكذا كانت طريقة الأنبياء صلوات الله عليهم ومن يجري مجراهم .

وبعد ، فإننا إنما نجوز رغبة المكلف إليه تعالى في اللطف بشرط أن يكون ذلك مقدورا ومعلوماً ، لأنه لا يجوز أن يرغب إليه إلا في فعل يجديه . فلا بد من هذه الشريطة فيه ، وهذا كما يرغب إليه تعالى في نعم الدنيا بشرط أن تكون غير فساد ، لأنه لا يجوز أن يرغب في فعل القبيح من قبله . فكما يجب هذا الشرط فكذلك ما قدمناه ، لأن مسألة ما لا يقدر عليه بمنزلة مسألة ما لا يحسن . فكما يجب هذا الاشتراط من جهة العقل ، فكذلك ما قدمناه ، وفي هذا سقوط ما سأل عنه .

فإن قال : أجميع المسلمين إلى هذا يقصدون بالرغبة ؟

قيل له : من كان من أهل الحق والمعرفة بعذله وحكمته فإنه لا يسأل^(٢) إلا على هذا الوجه ، لأنه على هذا الوجه يحسن ، ولا معتبر بغيرهم ، لأنهم إن

(١) في الأصل : عنده . (٢) أي لا يسأل الله .

سألوا على غير هذا الوجه كانوا مخطئين ، كما يخطئ المجبر إذا سأل ذلك وأراد
بالمسألة نفس القدرة والتحكيم^(١) .



شبهة لهم

وأحد ما تعلقوا به أنه لا يُبتلى إلا وفي العقل متقرر أن يسأل العافية ، وأن
يرغب إلى الله تعالى ، مع تجوز كون ذلك البلاء في المستقبل لطفًا له . وذلك
يدل على أن اللطف غير واجب ، وإلا فقد كانت هذه المسألة قبيحة . كذلك القول
في مسألة الفقير والغني ، وهذا بعيد . وذلك لأن هذه المسألة^(٢) إنما تحسن بالشرط
الذي ذكرناه ؛ لأنه لا مريض إلا ويمرض إلا ويمرض في المستقبل أن الصحة لا تكون فسادا
له . وقد تقرر في العقل وجوب إزالة المضرّة إذا أمكنه^(٣) وطلب ذلك من غيره
إذا لم يمكنه ، فيسأل الله على هذا الحد . ولو قطع على أن إدامة السقم صلاح
له بغير نبي ، كان لا يمتنع أن تحسن منه المسألة على جهة الانقطاع إليه تعالى
في الوجه الذي ذكرناه ، ويكون ذلك لطفًا له في اختياره ما ينفعه في العافية
على ما بضره .

وبعد : فقد نبه السمع على ما قلناه بقوله تعالى « وربك يخلق ما يشاء
ويختار ما كان لهم الخيرة^(٤) » من أمرهم^(٥) فشرط تعالى في اختياره مما يختاره أن يكون
فيه الخيرة ، فكذلك يجب على العبد أن يشترط ذلك فيما سأل .

(١) أي إذا كان سؤال الله اللطف هو الدعاء أن يمنحه القدرة على الفعل وأن يمكن له .

(٢) أي السؤال بمعنى الطلب والدعاء . (٣) أي إذا أمكن صاحب العقل .

(٤) قرآن : من القصص : ٦٨ ومعنى الآية أن الله تعالى يخلق ما يشاء من الأشياء والأفعال
ويختار ذلك ، وليس لمخلوق خيرة (اختيار) في ذلك . ويجوز تفسيرها بمعنى ويختار ما كان لمخلوق فيه خيرة
(اختيار) أي ما هو خير لهم وأصلح ، وهذا هو التفسير المعزول ، فكلمة «ما» على التفسير الأول نافية ،
وعلى الثاني موصولة .

فإن قال : إن كان الأمر على ما زعمتم في حسن الرغبة^(١) - وقد علمتم أنه قد يكون المعلوم أن السقم قد يكون لطفًا له ، كما قد يعلم مثله في الصحة ، وكذلك في الفقر والغنى - فهلا حسن من العبد أن يرغب إليه في السقم والفقر ، كما يرغب إليه في الصحة والغنى ، مما يدلكم ذلك على أن حالهما سواء في أن للتقديم أن يفعلهما وأن لا يفعلهما ، فلذلك حسنت المسألة^(٢) في أحد الوجهين دون الآخر ؟

قيل له : إن المسألة تنقلب على صاحب اللطف وذلك أنه يقال له : هلا حسن من العبد ما سألت عنه مع تجوزك تساويهما في أنهما أصلح وفي خلافه ، فإن لم يلزمه ذلك لعلته نذكرها في هذا الباب ، فكذلك لا يلزمنا ما ذكرته ، وإن كنا نجوز فيهما التساوي في الوجه الذي سأل عنه .

وبعد : فإن العقل قد فصل بينهما ؛ وذلك لأن الداعي بالعافية لا يقطع على حصولها وإنما يلزمه بعقله ذلك^(٣) ، كما يلزمه اختيار ما ينفعه على ما يضره ، متى لم يعلم في النفع سوى كونه نفعًا . وكذلك في الضرر يلزمه أن يجري ما يسه من ربه مجراه فيما يختاره لنفسه . وقد علمنا أنه لا يختار الضرر على النفع البتة . فكذلك لا يحسن منه أن يسأل على هذا الحد . هذا إن ثبت وجوبه عقلاً . فأما إن ثبت ذلك من جهة السمع فقد ثبت بالإجماع وغيره أن الواجب في الدعاء طلب العافية والغنى دون الفقر والمرض ، ونبه ذلك على علته : وهي أن عند ذلك يكون أقرب إلى اختيار ما ينفع في العافية من الطاعات على ما يضر ، كما يفيدنا أن نذم الفاسق إذا غاب عنا ولا نمدحه ، وأن شكر المنكر ولا نغار عليه لمثل هذه العلة .

(١) أي الرغبة في رفع الضرر .

(٢) أي السؤال والدعاء .

(٣) الأفضل : وإنما يلزمه ذلك بعقله .

(٤) في الأصل كونها .

شبهة لهم

ومما تعلقوا به قولهم : إنه تعالى قادر على أن يفضل عبدا على عبد ، وعلى هذا الوجه فضل الملائكة والنبين على غيرهم ، فيجب أن يكون في مقدوره ما يفضل به كل عبد على غيره ، ولا يكون ذلك إلا باللفظ الذي يصير عنده العبد مؤمنا فاضلا ، لكنه لا يجب أن يفعله ، وهذا بعيد . وذلك لأنه مبنى على عبارة وجدوها مسموعة في الاستعمال ، ويجب فيما حل هذا المحل أن يعرف معناه من الأمة أو في القرآن ، ثم يتكلم عليه ، ولا يخرج بنفس اللفظ والعبارة . فنحن لا نمنع من أنه تعالى يفضل الأنبياء من حيث يفعل ما يعلم أنهم يختارون عنده سائر ما كلفوه فيفضلوا به . وإنما صح ذلك لما كان في مقدوره تعالى ما هذا حاله . وأما من ليس ذلك في مقدوره فلا يصح أن يفعله على هذا الحد . ويجوز أن يقال : فضلهم بأن حكم بفضلهم ودل على ذلك من حالهم ، وأمر بتعظيمهم وإجلالهم ، ولا يصح ذلك فيمن لم يفعل ما يستحق به ذلك . وقد يقال ذلك بمعنى الإخبار عن منازلهم في الثواب ولا يصح ذلك في غيرهم . فكيف يجوز أن يقال إنه تعالى يصح أن يفضل في باب الدنيا الكفار على الأنبياء . فاما في باب الدنيا ونعيمها فتلك غير ممتنع ، وقد فعل ذلك بكثير من الخلق ، ولا يستفاد ذلك بإطلاق التفضيل ، فلذلك لم ندخله في الكلام .

شبهة لهم

وربما قالوا : إذا كان الصلاح منه تعالى في باب النعم العاجلة يصح فيه^(١) التفضل ، فكذلك في النعم الآجلة ؛ فإذا جاز أن يصلح كل فاسد في الوجه الأول ، فكذلك في الوجه الثاني ، وهذا بعيد . وذلك لأن الصلاح في باب الدنيا يرجع

(١) لها الدين . (٢) غير واضحة . (٣) في الأصل فيها .

إلى فعله تعالى فقط نحو الشهوات واللذات وما أدى إليهما . وقد بينا أن ذلك لا قدرته إلا وهو موصوف بالقدرة عليه وعلى أكثر منه ، وأنه كما يصح أن يفعله ببعض الأحياء يصح أن يفعله بغيره . والصلاح في باب الدين لا يكفي فيه ما يفعله تعالى دون أن يقترن به اختيار المكلف للطاعة . فإذا انفرد فعله عن ذلك لم يكن صلاحاً ، وكان تعالى مستصلاً بما فعل . وإذا صح ذلك - وقد بينا أنه لا يمتنع أن يكون المعلوم من حال العبد أنه لا يؤمن عند شيء من مقدوراته - فغير واجب أن يوصف بأنه قادر على أن يصلح الكافر بإزالة فساده على هذا الحد . وما قدمناه من قبل في الشبهة الأولى يفتى عن تقصى الجواب في هذه المسألة .

شبهة أخرى

وربما تعلقوا من جهة السمع بقوله تعالى « ولو شاء الله لجمعهم على الهدى »^(١) ، وبقوله « ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً »^(٢) ، وبقوله « ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها »^(٣) ، وبقوله « ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلاً ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله »^(٤) .

قالوا : فكل ذلك يدل على أنه يصح أن ياطف لهم ، ويشاء منهم ما يؤمنون عند كونه ووجوده ، لكنه لا يفعله ؛ فلو كان واجبا لما صح ذلك ، وهذا بعيد . وذلك لأننا قد بينا من قبل أنه تعالى يصح أن يشاء ما يؤمنون عنده لا محالة ، وهو طريقة الإلحاء ، فمن أين لهم أنه تعالى أراد اللطف على ما زعموه دون أن يكون المراد ما تقوله في ذلك . وليس في الظاهر أكثر من أنه تعالى أو شاء لجمعهم على الهدى ، ولو شاء لآمنوا ، وليس فيه بيان الذي يشاء فيؤمنون عنده ، وعلى

(١) قرآن : س الأنعام : ٣٥ (٢) قرآن : س يونس : ٩٩

(٣) قرآن : س السجدة : ١٣ (٤) قرآن : س الأنعام : ١١١

أى وجه يؤمنون عنده . وإن لم يكن ذلك فى ظاهره ، بطل تعلقهم بالظاهر ، وصاروا بما ذكروا أنه المراد متاويلين للآية على ما لا يقتضيه ظاهرها ، كما فعله نحن إذا حملناها على أن المراد بها الإلحاء ، فكيف يصح تعلقهم بما ذكروه ؟

وبعد : فإن قوله تعالى « ولو شاء لجمعهم على الهدى » فى ظاهره ما يبين ما قلناه ، لأنه تسبب اجتماعهم إليه تعالى ، فلا بد من أن يكون ما اجتمعوا عليه - أو ما أوجبه - من قبله ، ولا يكون إلا بالإلحاء .

فإن قال : فقد يقال ذلك إذا قوى دواعيه فاجتمعوا لأجلها كما قال تعالى « ولكن الله أوفى بيمينهم » .

قيل له : قد يقال ذلك لكن الوجه الأول أقوى فى الاستعمال ، وأقرب إلى الحقيقة من حيث فعل بهم ما يوجب فيهم الاجتماع ، فإن يحمل الظاهر عليه أولى . وأما قوله « ولو شاء ربك لآمن من فى الأرض » ففى آخره ما يبدل على ما قلناه ، وهو قوله « أفأنت تكفر الناس حتى يكونوا مؤمنين » . فلو لا أن المراد بالكلام طريقة الإكراه لم يكن لهذا الكلام معنى .

وأما قوله تعالى « ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها » ففما قبله دلالة على المراد به بخلاف ما توهموه ، وهو قوله تعالى : « ولو ترى إذ المجرمون ناكسوا رؤسهم عند ربهم ، ربنا أبصرنا وسمعنا فارجعنا نعمل صالحا إنا موقنون » .

نخبر تعالى عن حالهم فى الآخرة وقت حلت بهم العقوبة ، وأنهم يطالبون عند ذلك الرجعة والخلص مما عاينوه ، فقال تعالى : « ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها » يبنى ما التمسه المجرمون من الخلاص والنجاة ، لأنه متى لم يحمل على هذا القول لم يتعلق بما تقدم ولاجرى مجرى الجواب له .

(١) يريد أن المقصود بالآية أنه تعالى لو شاء لهداهم مجتمعين متالفين والآية « ولكن الله أوفى بيمينهم » من سورة الأنفال رقم ٦٣ .

وأما قوله « ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله » . فقد بينا من قبل الكلام فيه ؛ وكل ما في كتاب الله من هذا الباب ، فالجواب فيه على هذا النحو . وقد قدمنا ذكر ذلك في باب الإرادة أيضا فلا وجه للإكثار فيه .

شبهة أخرى

قالوا : لو كان اللطف واجبا لوجب - إذا كان بعض المكلفين يختار الإيمان عند شيء يختار الكفر عنده - أن يكون واجبا قبيحا ، أو أن يسقط وجوبه مع ثبات وجه الوجوب فيه ، أو أن يخرج عن القبيح وقد حصل وجه القبح فيه . وكل ذلك فاسد ، فيجب القضاء بأن اللطف غير واجب ؛ وهذا بعيد . لأننا لا نحكم بوجوب ما يحصل فيه بعض وجوه القبح ؛ لأن وجوب الفعل^(١) يتضمن حسنه لأنه لا يصح أن يلزمه فعل ما ليس له أن يفعله ، ولا يجوز أن يجب عليه ما يفعله يستحق الذم وبأن لا يفعله يستحقه أيضا ، لأنه يؤدي إلى أن لا يمكنه أن ينفك عن الذم^(٢) .

وإذا ثبت ما قلناه لم يصح القضاء بإثبات ما سألت عنه ، بل بأن يكون قبيحا أولى ؛ لأنه قد تعرى عن وجه الحسن والوجوب وحصل فيه وجه القبح ، وإذا ثبت ذلك فيمن يعلم من حاله أنه لا يختار الإيمان إلا عند مثل هذا الفعل لا يحسن أن يكلف إلا بأن يفرد بالتكليف فلا يحصل في لطفه مفسدة ؛ وقد بينا هذا الكلام من قبل ، وذكرنا أن القائلين بالأصلح بوجوب ما هذا حاله إذا كان ما يقع عنده من الإيمان أكثر، وإذا كان من يؤمن عنده أكثر عددا، ويزعمون فيها هذا حاله أنه أصلح ؛ وذلك مما تجده مشروحا في موضعه .

(٢) في الأصل : من .

(٤) في الأصل : فإذا .

(١) في الأصل : وجود .

(٣) في الأصل : فن .

شبهة أخرى

قالوا : لا دليل أدل على صحة قولنا من شهادة الوجود له ؛ وقد عرفنا أن كثيرا من المكلفين تحملهم الشدة والفقر على ترك الصلاة والتهاون بالعبادات ؛ وقد ابتلاههم الله تعالى مع ذلك بهما ؛ فلو كان اللطف واجبا لما صح ذلك .

واعلم أن الفقر والشدة والمرض والسقم والمصائب والمحن ، وإن وجدناها نازلة بالمكلف ، لا نجد لها داعية له إلى ما لولاها كان لا يفعله من المعاصي ؛ لأن العلم بوقوع المعاصي عندها لا يتضمن العلم بوقوعها لأجلها ، وإنما تحصل فيما أوردوه شبهة لوصح أن نعلم وقوع ذلك لأجلها على وجه اولها كانت^(١) لا تقع ولا تختار ؛ وذلك لا يعلم إلا بالسمع ؛ لأن نفس المكلف لا يصح أن يجده في نفسه ، فبأن لا يعلم غيره منه أولى ؛ وإذا كان لا يعلم إلا سمعا فكيف يمكن ادعاء الوجود في ذلك ؟ .

فإن قال : إنى أدعى في ذلك من الوجوب في العقل ما يجوز كون النظر^(٢) والمعرفة لطفا .

قيل له : قد بينا أن المعرفة بمحصول المذات في الفعل تدعو إلى فعله ؛ وكذلك العلم بمحصول المضار فيه يصرف عن فعله ؛ والظن والخوف في هذين كالمعرفة واليقين ؛ فلذلك حكمتنا في المعرفة بأنها لطف إذا كانت مختصة بما ذكرنا . وليس كذلك حال الفقر ، لأنه لا تعلق له بترك الصلاة .

بل لو قيل إن تعلقه^(٣) بفعلها أقرب من جهة العقل كان^(٤) أولى لأن < روية^(٤) > المكلف تقتضى بذل الجهد في إزالته واستجلاب الغنى ، وذلك مما يدعو إلى

(١) في الأصل : كانت ، والمراد المعاصي . (٢) في الأصل : في كون .

(٣) في الأصل : تعلقها ؛ والمراد تعلق الفقر . (٤) مطبوعة .

العدول عما يضره من المعاصي إلى ما ينفعه من الطاعة ؛ وإذا كانت الحال ما وصفنا ، فكيف يدعى في ذلك الوجود ؟ .

ولا فرق بين من قال ذلك في الفقر وبين من أوجبه في الغنى ؛ لأننا قد نشاهد الغنى يلهو عن العبادات ويتشاغل بالفساد لتمكنه من المال ؛ وهذا يوجب أنهما^(١) جميعا - مع كونهما في حد التضاد - يصرفان عن الطاعة ، وقد علمنا أن ذلك محال .

فإن قال : أليس الوالد يعمل في مصالح ولده على ما يقضه ويحده ، فهلا جاز أن نحكم من جهة العقل في الفقر والشدة بما ذكرناه ؟

قيل له : إن الذي كلف أحدنا في استصلاح من يدبره أن يعمل على الظن ، لأنه لا يعرف العواقب والأمور المستقبلية ، وقد عرف بعقله أمارات الظن على الجملة ، فالواجب أن يعمل عليه ؛ وليس كذلك حال ما يفعله تعالى بالمكلف ، لأن تدبيره على ما يوجبه علمه بأحواله .^(٢)

وقد علمنا أن أحدنا لا يعرف ما سيختار غيره من الأفعال عند الأمور الحادثة فيه ، فيجب أن نكل الأمور في ذلك إلى الله تعالى ، وأن نقطع على أن أحدنا لا يعرف الحال في ذلك إلا من جهة السمع ما بيناه .

شبهة أخرى

قالوا : قد بينت أن النبي صلى الله عليه بعث إلى قوم كفروا به وكذبوه وحاربوه ، ولولا بعثه إليهم ودعاؤه لهم^(٣) لم يفعلوا ذلك ، وهذا صورة للفسدة ، وقد فعله تعالى ، فكيف يجوز أن نحكم بوجود اللطف ؟

(١) أى الفقر والغنى .

(٢) أى يضع حدودا له .

(٣) فى الأصل ودعاه .

(٤) فى الأصل : تدره .

واعلم أننا قدمنا من قبل أن كل ما كان له حظ في التمكين لا مدخل له في المفسدة ؛ وقد بينا أن حقيقتها^(١) تقضى بعدم التمكين لها ؛ فإذا صح ذلك ، وقد علمنا أن تكذيب الرسول صلى الله عليه في ادعائه النبوة وإظهاره الشريعة لا يصح إلا بعد بعثته وادعائه وظهور المعجز عليه ، فهو إذن تمكين .

وكذلك فإن محاربه على النبوة لا تصح إلا بعد البعثة ، فهو تمكين / أيضا من ذلك ؛ فكما يحسن منه تعالى تكليف من يعلم أنه يكفر ، فكذلك يحسن منه تكليف السؤال من يعلم أنه يكفر بها ويكذب^(٢) .

فإن قال : فأتى تقولون إن النبي صلى الله عليه لم يبعث إلى أحد إلا وشريعته لطف له ، فكيف يصح ما ذكرتم ؟

قيل له : إنا لا ننكر كون ذلك لطفًا في غيره من العبادات لأنه لو قام بذلك لصلح فيما كلفه عقلا ، لكنه لما لم يتم به فسد في الأمرين وأتى من نفسه فيهما . وقد بينا من قبل أن اللطف من فعل العبد لا يجب أن يجبر عليه ، بل متى ممكن منه كفى .

وكذلك القول في المفسدة من فعله أنه لا يجب أن يمنع منها ، وإنما يجب أن يمكن من تركها ؛ وفي ذلك إسقاط هذه المسألة ونظائرها .

شبهة أخرى

قالوا قد علم كل عاقل أن تعريف المكلف أنه من أهل الجنة يجري مجرى المفسدة لأنه عند ذلك يأمن أن يموت على معصية ، فيكون أقرب إلى أن يقدم

(٢) في الأصل تفتنى .

(١) أى المفسدة .

(٣) أى النبوة .

عليها لقطعها أنه سيتوب عنها^(١) ومع ذلك فقد فعله تعالى بالأنبياء والملائكة وبكثير من الصحابة على ما روى في حديث السيارة وغيره .

وكل ذلك يصحح ما نقوله في هذا الباب . واعلم أن هذه المسألة مشاكلة لما تقدم لأنه لا يقطع من جهة العقل أن هذه المعرفة تدعو إلى فعل المعصية دون فعل الطاعة ، وإنما يعلم من حالها أحد الأمرين بالسمع ، يبين ذلك أن علمه بأنه يصير من أهل الجنة لا محالة . لو قيل إنه يدعو إلى الاستمرار على الطاعة لما يحصل له من قوة القلب بما أعد له لكان أقرب ، فإذا صح ذلك لم يمكن القطع على ما ذكره .

وبعد ، فلو ثبت أن هذا العلم يدعو إلى إيقاع المعصية ، لوجب أن يقال إنه تعالى لا يعرف أحداً أنه من أهل الجنة إلا مع تعريفه بأنه لا يرتكب كبيرة ، فيزول وجه الفساد على ما ذكره .

ومتى لم تكن هذه الطريقة معلومة من حاله ، لم يحسن أن يعرفه لما فيه من الفساد ، وهذا هو الأقرب فيمن عرف من الملائكة والأنبياء وغيرهم في هذا المعنى ، وفي ذلك إبطال ما يتعلق به .

وبعد ، فإن تعريفه تعالى العبد بأنه من أهل الجنة يتضمن تعريفه أنه معصوم بالألطف وأنه لا يختار إلا ما ينال به الجنة ، فكيف يقال والحال هذه بأنه مفسدة مع كونه متضمناً للصحة ؟

شبهة أخرى

قالوا : وقد صح أن تعريف المكلف أنه يكفر ويموت على كفره يغريه بالمعاصي ، وقد ثبت أنه تعالى قد عرف ذلك بعض المكلفين ، فلو كان اللطف

(٢) في الأصل على أن .

(١) في الأصل منها .

واجبا لم يصح ذلك ؛ وإنما يصح من حيث كان تعالى قد أزاح العلة بسائر وجوه التمكن، وعلم أن هذا العارف بأنه يموت على كفره إنما يؤتى من قبل نفسه .

واعلم أن هذه المسألة غير موجودة، لأنه لا أحد يقطع فيه أنه تعالى ود عرفه أنه سيكفر لا محالة ويموت على ذلك حتى حصل عارفاً بذلك ؛ بل لا أحد من المكلفين إلا ويجوز فيه أن يموت على توبة كما يجوز خلافه .

ولم يثبت أن إبليس قد عرفه الله تعالى ذلك لا محالة ؛ لأنه فيما بوعد به يجوز أن يكون مشروطا ؛ فيريد بقوله «لأملأن جهنم منك ومن تبعك»^(١) إن لم تقع منك ومنهم توبة وإقامة .

وكما لا بد من هذه الشريطة فيمن تبعه ، فكذلك لا بد منها فيه ؛ فكيف يصح القطع على ما سألت عنه ؟

وأما أبو حنبل فغير ممتنع أن يكون قوله تعالى «تبت يدا أبي لهب» إلى غير ذلك على طريقة الشرط ؛ فيكون الكلام فيه كالقوله في إبليس ؛ ولا يمتنع أن يكون قد عرف النبي صلى الله عليه ذلك من حاله ، ولم يعرف هو على جهة القطع ، فلم يحصل فيه ما يجرى مجرى التمسك ؛ وفي ذلك إسقاط ما قاله .

فأما ما يتعلقون به من أنه كلف بأن يجمع بين الإيمان والعلم بأنه لا يؤمن — وأن ذلك كالتضاد — فما لا يدخل في هذا الباب ؛ وقد بينا القول فيه في باب البطل .

(١) يقصد بهذا التعبير الغريب « يموت على كفره » .

(٢) نص الآية « لمن تبعك منهم لأملأن جهنم منك أمجمين » : الأعراف ، ١٧ ، وليست هذه

أول آية تصرف المضاف في نقلها .

وبعد ، فإنه يجوز أن يقال : إنما يعرف تعالى المكلف أنه يموت على كفره إذا كان المعلوم من حاله أنه يستمر على الكفر ، سواء عرف ذلك أو لم يعرف ؛ ولا تزيده المعرفة أمراً لم يكن يحصل عليه ، أو أنه إنما يعرف متى كان المعلوم أنه يطبع في سائر حالاته إلا في هذه الحالة الواحدة ، لأنه لم يثبت خلاف ما ذكرناه في التكليف . وذلك يسقط ما سأل عنه .

شبهة أخرى

قالوا : وقد ثبت أن إعلام المكلف أنه يبقى لا محالة إلى وقت معلوم يجري مجرى الإغراء والمفسدة ؛ وقد فعل الله جل وعز ذلك إبليس وغيره ، فكيف يصح مع ذلك القول بوجوب اللطف وقبح المفسدة ؟

واعلم أن الذي ادعاه غير مقطوع به عند كثير من أهل العلم لأن قوله تعالى « فإنك من المنظرين إلى يوم الوقت المعلوم »^(١) ليس فيه بيان ذلك الوقت واليوم ، والأولى أن يراد به الوقت الذي المعلوم من حاله أنه يموت فيه ؛ وهذا سبيل كل مكلف في أنه منظر إلى وقت معلوم .

وليس يجب من حيث قال « رب فأنظرني إلى يوم يبعثون » أن يكون هو المراد بالوقت المعلوم ؛ بل لا يمتنع أن يكون تعالى بين بذلك أنه غير مجاب إلى ما سأل ؛ بل قد عمى عليه وعرف أن الأصلح له أن لا يعرف وقت موته .
فن أين أن الأمر كما قاله ؟

وبعد ، فإننا نقول : إن كان ما ذكرته فساداً ، فالواجب أن يقطع أنه تعالى لم يعرف أحداً وقت موته ؛ لأنه الواجب من هذه الأمور على ما يقرره العقل . وإن لم يثبت أن ذلك فساد فالجواب تجوز ما سأل عنه .

(٢) في الأصل ما .

(١) قرآن : س الحجر ٢٧

فلو لم يجب على هذه المسألة إلا على طريق الجملة لكان كافيا في الجواب ،
وكذلك الكلام فيما تقدم من المسائل .

وأما الأنبياء عليهم السلام فغير منكر أن يعلموا بأجل موتهم ، بل يجب أن
يقطعوا بذلك من حيث علموا فيما حملوا من الشرائع أنها^(١) الطاف للبعوث إليه
لا بد من أدائها . فإذا كان المعلوم من حالهم أنهم معصومون لا يختارون إلا الطاعة
فهذا التعريف بات^(٢) يكون صلاحا فيهم أولى . وقد بينا فيما تقدم الفصل بين
ما يكون لإغراء من التعريف — نحو أن يعرف تعالى عين الصغائر أو أنه ينفر
الكجائر إلى غير ذلك — وبين ما سأل عنه الآن ، فلا وجه لإعادته .



الكلام في الآلام وما يتصل بذلك وذكر جملة

من الخلاف في هذا الباب

اعلم أن في الناس من ذهب في الآلام والغموم إلى أنها يقبحان لذاتهما
ونفسهما ، وأنه محال وجودهما إلا قبيحين ؛ وهذه طريقة الثوية ومن نحوها .
ومنهم من قال إنها تقبح ما لم تكن مستحقة إما بذنب أو إخلال واجب ،
وهذه طريقة أصحاب التناسخ والبكرية^(٣) .

(١) في الأصل بآسر . (٢) في الأصل وهذا . (٣) فرقة تنسب إلى بكر
ابن أخت عبد الواحد بن زيد الزاهد . كان بكر يوافق النظام في أن الإنسان هو الروح لا الجسد ،
ووافق أهل السنة في إبطال القول بالتولد وفي أن الله هو مخترع الألم عند الضرب . انظر الفرق بين
الفرق للبندادي . ص ١٢٩

ومنهم من قال إنها تقبح إلا أن يكون فيها نفع أو استحقاق، لكنهم لم يجوزوا أن يكون النفع الموجب لحسنها الأعواض، وقالوا إنما تحسن للاعتبار والمصلحة، وأنكروا إثبات العوض، وهذه طريقة عباد^(١).

ومنهم من قال بقبحها من العباد لموضع النهي، بحسبها من الله تعالى لكونه مالكا، وهذه طريقة المجبرة.

ومنهم من قال: الآلام تحسن منه تعالى للأعواض فقط، وإن لم يكن فيها مصلحة واعتبار، وهذه طريقة كان يسلكها شيخنا أبو علي رحمه الله.

وقد حكى عنه الرجوع عنها، وإن كانت ظاهرة في كتبه.

واختلف من قال إنها تحسن للنفع فيما يحسن من ذلك في الشاهد.

فمنهم من قال: لا يحسن من أحد من العقلاء أن يؤلم غيره إلا برضاه أو بسمع^(٢) يتضمن الإباحة، فإن كان المفعول به عاقلا وإنما يحسن برضاه، وإن كان غير عاقل وإنما يحسن بالسمع^(٣). ومنهم من جوز حسن ذلك من جهة العقل على وجوه تذكرها في هذا الباب.

ذكر جملة ما يقوله شيوخنا رحمهم الله في الآلام

اعلم أن شيخنا أبا علي رحمه الله يقول في الآلام إنها تقبح لكونها ظلما، وتكون ظلما عنده بوجوه: منها أن تتعري من نفع ودفع ضرر واستحقاق.

ومنها أن يقترن بها الظن لبعض هذه الوجوه فيغتم عند ذلك فيقبح لمقارنة الغم بها، لأن عنده أن الظن نفسه لا يقتضى قبحها^(٤)، وإنما تقبح لأنها تعري من هذه الوجوه في ظنه وتقديره.

(١) لعله عباد بن سليمان الضمري: كان يقول بالناسخ. انظر الفرق بين الفرق ص ١٦٧ سبقت الإشارة إليه في آخر [ورقة ٤٤ ب]. (٢) أي ينص دني. (٣) الأفضل أن يقال، الآن الظن نفسه عنده لا يقتضى قبحها. (٤) في الأصل لأنه متى.

ومنها ما يقبح عنده لوقومه على وجه يفوت معه استحقاق الحمد والشكر ،
وذلك نحو أن يكسر يد الفريق لتخليصه من الفرق بعد بذله ذلك له ، فإنه يقبح
من حيث فوت على نفسه الشكر بما فعله من تخليصه من الفرق ، لأنه لولا كسر
يده لاستحق ذلك ، وبكسره ليده نخرج عن الاستحقاق ، فيقبح منه لهذا الوجه .
ومتى نخرجت الآلام عن هذه الوجوه كانت حسنة لأنها إنما تخرج عنها بأن
تحصل فيها منافع آتية عليها ، أو دفع مضرة أو استحقاق .

وأما شيخنا أبو هاشم رحمه الله ، فقد ذكر في موضع أنها تقبح لأنها ضرر
فقط ؛ لكنه صحح فيه وذكر في هذه المسألة أن النفع ودفع الضرر والاستحقاق
تخرج الآلام من أن تكون قبيحة . والأكثر في كتبه والأصح في طريقته أنها تقبح
لوجهين : أحدهما لأنها ظلم ، والثاني لأنها عيب . وإنما تكون ظلما لتعزيرها
من أمور أربعة : أحدها النفع الموقى عليها . والثاني دفع ضرر أعظم منها . والثالث
أن تكون مستحقة على جهة العقوبة . والرابع أن يظن فيها أحد هذه الوجوه .
وإنما تكون عيبا متى فعلها وهو غير ظالم بها إذا لم يكن فيها معنى ، وذلك نحو أن
يبيع رجل لغيره أن يضربه^(١) ويعطيه بدلا من ذلك درهما . فمتى فعل ذلك وأعطاه
الدرهم فهو غير ظالم ، لكنه عابث بما فعل . وكذلك لو استأجره نصف الماء
من جانب إلى جانب في البحر ، لكان إذا دفع إليه الأجرة يكون عابثا . وكذلك
القول في الفريق إذا بذل لتخليصه كسريده لكي يتخلصه^(٢) ، فمتى فعل ذلك فهو
عابث غير ظالم ، لأنه دفع عنه بما فعل من الضرر ضرر أعظم منه ، فيخرج من
أن يكون ظلما ، لكنه عابث بما فعل .

(٢) أي ذلك الشكر .

(١) ساقطة في الأصل .

(٤) في الأصل لتخلصه .

(٣) في الأصل قلو .

وقد أجاب أبو هاشم رحمه الله في كتاب العوض في هذه المسألة بمثل جواب
أبي علي رحمه الله ، لكن الصحيح ما ذكرناه عنه في سائر المسائل ، وعلى هذا الوجه
بني مذهبه في الآلام الواقعة من الله تعالى : أنها لو خلت من الاعتبار لكانت تقبح
— لا من حيث كانت ظاهرا لأن التعويض يخرجها من هذه الصفة — لكن
لكونها عبثا .

واعلم أن الصحيح في هذا الباب أنها تحسن لانتفاء وجود القبح عنها . فمتى
رأيت في الكتب أنها تحسن لوجوه ، فأجمله على هذا المعنى ؛ لأنه قد ثبت أن
للقيح وجوها معقولة ببناتها وبنات أحدها يقبح القبيح ؛ وأن الحسن يعتبر في
حسنه انتفاء وجود القبح عنه إذا حصل فيه بعض المعاني والأغراض . فالقول
في الآلام يجرى على هذا النحو . ومتى قلنا يحسن للنتف^(٢)ع ، فالمراد بذلك أن عند
حصوله فيه يتبين زوال وجوه القبح ، فيحسن لأن فيه معنى . وكذلك القول
في دفع ضرر أعظم منه ، وفي الاستحقاق والظن لذلك . وكذلك القول فيما يقبح
منه إذا حصل فيه معنى ، لأن بحصوله يزول وجه القبح . ونحن نبين القول في
جميع ما ذكرناه .

ونقدم جملة من الكلام في الآلام وحقيقتها ، لأنه لا يصح الكلام في وجه
الحسن والقبح في فعل مخصوص إلا بعد بيان حقيقته وما يتصل به



فصل في إثبات الآلام

اعلم أنه لا طريق للعلم بالشيء أوضح من الإدراك . فمتى تناول الإدراك شيئا
فقد استغنى في إثباته عن دليل ، لأن نهاية ما يبلغه المستدل على إثبات الشيء أن

(٢) أى أى شئ يحسن للنتف .

(١) أى كانت معلقة .

يرده إلى المدرك . فإذا حصل الشيء مدركا فالواجب في إثباته أن يكون أصلا وأن يستغنى عن دليل . ولهذا الجملة لم يحتج في إثبات السواد إلى دليل وإن احتجنا إلى ضرب من التأمل في كونه غير المحل^(١) . فإذا صححت هذه الجملة وقد علمنا أننا نجد في أبعاضنا الآلام على حد ما نجد في الأجسام الحارة والبرودة ، بل أوضح منها ، فيجب إثبات معنى مدرك . وقد علمنا أنه لا يجوز في ذلك المعنى أن يكون نفس الجسم وصائر ما يحدث من تفريق واعتقاد^(٢) وغيرهما ، فيجب إثباته جنسيا مدركا مخالفا لسائر الأعيان .

فإن قال : إنما فصل المرء بين حاله وقد تفرقت أبعاضه وخرجت من حد الاعتدال والصحة وبين خلاف ذلك . وأما أن يدرك في أبعاضه معنى حادثا فلا دليل عليه ، لأن الواجب فيما ذكرتم أن نبين وجه الفصل فيما نجده وقد أوجدنا^(٣) ذلك . قيل له : قد بينا سقوط هذا القول بأن قلنا إنه لا بد من إثبات معنى مدرك بحصول طريقة الإدراك ، فلولم يكن للإدراك إليه طريق ، فكان يجب أن يفصل بين الألم وبين المفترق من أبعاضه وبين المجتمع فقط ، وقد علمنا أن الأمر بخلافه .

(١) « المحل ما يقوم به العرض » .

(٢) « الاعتقاد » أحد نوعي الحركة : فالحركة إما حركة نقله أو حركة اعتقاد . وحركة الاعتقاد هي حركة مقاومة الجسم ضد عامل خارجي يخرجها عن حيزه الطبيعي . فالأجسام كلها في حركة اعتقاد بهذه المعنى . وأول من تكلم في حركة الاعتقاد من المسلمين النظام ، وهو متأثر في ذلك بأرسطو والرواقين : لأن الاعتقاد عند أرسطو نوع من السكون نتيجة التفاعل بين الجسم وقوة خارجية عنه ، ومعناها عند الرواقين انقاربه بين جسمين وقد استغل النظام فكرة الاعتقاد في تفسيره للسكون ، فإن هذه الحركة بمثابة الدافع الذائى الذى يدفع بالصفات الكامة في الأجسام إلى الظهور والاندراج للتواضع العنصر إلى الوجود .

(٣) في الأصل المرادون همزة .

(٤) هكذا في الأصل .

فإن قال : إنه يجد لجمته صفة معقولة عند ذلك فيفصل بين أن يحصل عليها وبين أن لا يحصل . قيل له : قد بينا أنه كما يعرف لجمته الحكم الذي ذكرته فقد يعرف الفصل بين البعضين اللذين حصل في أحدهما التقطيع الشديد والوهي العظيم^(١) دون الآخر . بل قد تفصل بينهما وإن لم تعلم تقطيعا ولا وهيا نحو ما يجده صاحب الشقيقة^(٢) والرمد والقرص^(٣) .

فإن قال : إنه يجد فصلا لجمته ، وإنما يعرف مفارقة محل الألم لأجل حدوث التفريق فقط كما يعرف ناحية النظر والإرادة وإن لم يدركهما .

قيل له : إنما يعرف على الجملة الناحية التي ينظر فيها ويريد من حيث كانت هذه المعاني موجبة للجملة حالا ، ولولا ذلك لما عرفت ما ذكرته . وقد علمنا أن التفريق لا يوجب للجملة حالا لأنه يختص المحل ، فلولا يمكن هناك معنى مدرك^(٤) لم يصح أن يفرق بين البعضين .

فإن قال : قد ثبت أن محل الحياة يدرك وكان التفريق يؤثر في محل الحياة في هذا الوجه وإن لم يكن هناك معنى مدرك^(٥) .

قيل له : إن التفريق قد لا يؤثر في الحياة بأن يكون محلها متصلا من وجه آخر ، ومع ذلك فقد يفرق ، وذلك يبطل ما سألت عنه .

وبعد فإن الحياة يدرك بها في محلها ومحلها ، ومتى عديمت زال هذا الحكم كما يجب ثبوته متى وجدت . والتفريق إذا أثر في وجودها فيجب أن لا يفصل ، وإن لم يؤثر فيجب أن يفصل على طريقة الإدراك ، وهو الذي ذكرناه .

(١) الأصل الوها . (٢) « الشقيقة » رجع يأخذ نصف الرأس والوجه : Migrane .

(٣) « القرص » ورم ووجع في مفاصل الكعبين وأصابع الرجلين : Gout . (٤) في الأصل

مدركا . (٥) يريد الجسم . (٦) في الأصل مدركا . (٧) في الأصل ثباته .

فإن قال : لو كان هناك معنى مدرك^(١) يصبح حصوله مع الصحة .
قيل له : كذلك نقول ؛ ولو أجبنا على طريقة أبي على رحمه الله من أنه يحتاج
الى تفریق وتقطيع ، ما الذى كان يمنع من أن يثبت ، وإن كان وجوده مع
الصحة لا يصبح بالطريق الذى ذكرناه ؟

فإن قال : فيجب أن وجوده من فعلنا مع الصحة أيضا .
قيل له : إنما يصبح ذلك من قبله تعالى لأنه كما قد يفعل الفعل بأسباب ،
فقد يفعله على جهة الابتداء ، فيصح أن يؤلم العبد على الوجهين ، وقد دل الدليل
على أن الألم لا يحتاج إلى حصول التفریق فى محله ، فلذلك صح منه تعالى أن يفعله
مع الصحة .

وليس كذلك حال القادر منا ، لأنه لا يقبل هذا الجنس^(٢) إلا متولدا عن
التفریق ؛ ومن شرطه أن لا يولد إلا بأن تنتفى الصحة ، فلا يجوز أن يفعله
إلا مع التفریق والوهى ، كما لا يجوز أن يفعل أحدنا الصوت والكلام إلا مع
الاعتقاد والحركات .

فإن قال : فيجب إن كان^(٣) معنى مدركا وكان متولدا من فعل العبد عن الوهى
أن يوجد بحسبه ، فيكثر بكثرته ويقل بقلته كما تقولون ذلك فى سائر الأسباب .
وقد علمنا أن الأمر بخلافه ، لأن الضعيف من القادرين لو غرز فى بدنه
مسلة لكان ما يجده من الألم بقدر ما يجده إذا غرز فى جسمه القوى ، وإن كان
قدر الغرز لا يختلف .

(١) فى الأصل مدركا . (٢) أى الألم . (٣) أى جنس الآلام ؛ والظاهر
أنه يتكلم عن الآلام الحسية . حدها . (٤) أى الألم .

قيل له : إن التوقف في هذه المسألة لا يقدر في إثبات الألم مع علمنا بأن طريقة الإدراك قد حصلت^(١) فيه ، فلو قلنا فيه إنه كسائر الأسباب في أنه يجب أن يكثر بكثرته ويقل بقلته لم يمتنع ؛ لأن ذلك مما لا يضبط ، فيحكم ببطلان هذه الطريقة من حيث الوجوب .

وذلك أن من غرز في بدن غيره إبرة إلى حد لا يعلم مقدار ما فعله ، وأنه إذا كان ضعيفا ففعله دون فعل القوي ؛ لأن القوي فيما يفعل لا يجب أن يستعمل كل قواه كما لا يجب ذلك في الضعيف .

ويحوز في الضعيف أن يكون لضعفه نفوس الإبرة في بدنه الحى^(٢) على وجه يذهب طولاً وعرضاً ، والقوي بخلافه ، فيكون الموجود من فعل القوي مثل الموجود من فعله أو أقل ؛ وجملة ذلك أنه إذا لم يضبط الحال فيه لم يجب القدر فيما يتناوله الإدراك .

وقد أجاب شيخنا أبو هاشم رحمه الله عن ذلك بأن هذا السبب خاصة لا يجب فيه أن يكون الألم بحسبه في الكثرة والقلّة لأنه إنما يولد بشرط انتفاء الصحة . وقد علمنا أن يسير التفريق ككثيره في انتفاء الصحة على سواء ، فيجب أن يكون قليله ككثيره في تولد^١ ما يولده ؛ ولا يمتنع أن يكون للشرائط تأثير في هذا الباب .

فإن قال : فيجب على هذه الطريقة متى وجد بين المجلين أجزاء من التفريق أن لا يولد إلا ألماً واحداً لأن الصحة الواحدة انتفت بالجميع .

قيل له : كذلك يقول رحمه الله .

(١) في الأصل حمل . (٢) في الأصل بدن الحى .

فإن قيل : فيجب أن لا يمتنع تولد المسبب الواحد عن أسباب كثيرة ،
وذلك بخلاف قولكم ، لأنه يؤدي إلى جواز وجود الفعل من القادرين وبقدرتين .
قيل له : إنه لا يمتنع أن يتولد الألم عن أحدهما لا بعينه : لأننا قد علمنا أن
توليد المعنى الواحد عن أسباب لا يصح بدليله ، وقد علمنا أن الآلام تكثر بكثرة
الأسباب ، فيجب أن يقال لأجل هذين الأصلين أن أحدهما يولد لا بعينه .

فإن قال : كيف يصح ذلك ومن حق السبب أن يكون موجبا ، وتوليد
أحدهما لا يمنع الآخر من التوليد . ولو جاز في الشيثين أن يولد أحدهما دون الآخر -
والحال ما قلناه - ليجوزن القول بأن مثل السبب من فعلنا لا يكون سببا من فعله
تعالى . قيل له : إذا كان من حق هذين السببين أن لا يرجع إلى شرط توليدهما
أن يولدا معنيين ، فلا بد من القول بأن أحدهما يولد لا بعينه ويصير الآخر لأمر
يرجع إلى الشرط في حكم المنوع من التوليد . ولا يمتنع في السبب ما ذكرناه ، لأنه
وإن كان موجبا فقد يصح فيه المنع من الإيجاب .

ولا يوجب ذلك قلب جنسه . فكذلك لا يمتنع ما قلناه ، ولا يوجب ذلك
فسادا . وإنما ننكر القول بأن مثل السبب من فعل الله لا يولد متى وجد على الوجه
الذي يولد ، لأنه متى كان كذلك ، فلو لم يولد كان إنما لا يولد لأمر يرجع إلى
الفاعل ، وذلك لا يصح . وقد بينا أن في هذا الموضع إنما لم يولد أحدهما لا بعينه
لأمر^١ يرجع إلى كون الشرط شرطا واحدا ، وأن التوليد فيهما بحسب الشرط
فصار هذا الحكم معقولا لا يصح لأجله . فمارقة أسباب الألم لأسباب سائر المتولدات .

فإن قال : فيجب على هذا المذهب لو فعل الله تعالى عند فعل العبد هذا التفريق
تفريقا من جنسه أن يكون الألم المتولد فعلا لله وللعبد .

قيل له : قد بينا إن أحدهما يولد لا بعينه ؛ فإن كان ذلك الواحد مما فعله تعالى فالألم من فعله ، وإن كان ما فعله العبد فهو من فعله ، فكيف يجب إثبات فعل الفاعلين . وكذلك الجواب عن التفريقين لوقوعا من فعل زيد وعمرو .
فإن قال : ولم صار المولد منهما بأن يولد أولى من الآخر وحاطها واحدة فيما يقتضيه التوليد والشرط جميعا ؟ .

قيل له : غير ممتنع في الأصول فيما جرى هذا المجرى من الأحكام أن يسأل بواحد لا بعينه إذا اقتضاه الدليل . ألا ترى أنه تعالى لو فعل في محل واحد حيا ابن يقبح أحدهما لا بعينه . ولو أن أحدنا علم أن دفع درهم واحد إلى الولد يصلحه ودفع الدرهم الثاني يفسده لكنا متى أعطيناه كلا الدرهمين يقبح دفع أحدهما لا بعينه ؟ وكذلك القول في موتين لو فعلا في محل وفناءين لو فعلهما تعالى .
فإن قال : فيجب في البياض الواحد إذا وجد في محل ثم طراً عليه سوادان أن يكون أحدهما باقيا له لا بعينه .

فإذا قلتم : إنهما جميعا يبقيان به ، فقد بطل ما ذكرتم ؛ لأن المنافة كإيجاب الشرط في أنه قد يقع فيه ما يجرى مجرى المنع .

قيل له : إن المنافة أبعد في هذا الباب من السبب الحادث ، لأن السواد الحادث لا يسبق البياض على طريقة الإيجاب حتى يكون هو الموجب لعدمه كإيجاب العلة والسبب ؛ وإنما ينفي البياض من حيث استحالة اجتماع الضدين ، فإن كان الحادث بالوجود أولى انتهى الثاني لا استحالة وجود معه . وإذا صح ذلك لم يمكن أن يقال إنهما جميعا نفيهما أو أحدهما إلا على وجه من التجوز . وليس

كذلك الحال في السبب لأنه يوجب في الحقيقة فلا يمتنع إذا كان مفارقا في إيجابه
إيجاب العلة للمعلول لجواز المنع فيه [على^(٢١)] ما ذكرناه ، وإن لم يميز مثله في العلة
والمعلول ، بل هو بما يفعله القادر أولى .

وقد علمنا أنه لا يمتنع فيما يوقعه على وجه الإرادة أن يكون المؤثر من الإرادات
فيه واحدا دون آخر على ما نقوله من أن المؤثر في فعله الإرادة المكتسبة دون
الضرورية . فكذلك القول فيما ذكرناه من سببي الألم .

وعلى هذا الحد يصح ما نقوله في أحد الاعتمادين إذا زاد قدره في العدد على
الآخر المخالف له : أن الزائد منه يولد لابعينه . فكما ليس لأحد أن يقول لم صار
بعضه بأن يولد أولى من بعض وحال الجميع واحدة ، ولم يعين لكم المولد مما لا يولد ،
فكذلك ليس لأحد أن يقول : يلزمنا مثله فيما ذكرناه من أجزاء التفريق إذا ولد
بعضها الآلام دون بعض .

فإن قال : لو كان الألم معنى في الحقيقة لوجب أن يكون متولدا عن الوهي
والتقطع أو الاعتماد ، ولو كان كذلك لوجب متى حدث التقطيع وانتفت الصحة
أن يالم ولا يالم بعد ذلك - وأن كان الجرح بحاله لم يندمل - لأن الألم لا يبتقي ،
فيجب أن يتقطع بانقطاع سببه ، وهذا يؤدي إلى أننا لأنالم إلا في ابتداء حاله دون
ما بعده ، أو نالم فيما بعد في وقت دون وقت ، والصفة واحدة . وفساد ذلك يوجب
أنه إنما نالم لحدوث التقطيع المنافي لصحة الجسم ، فلذلك متى كانت الصحة متفية
نالم لاحالة ، ومتى عادت الصحة بالاندمال خرج من أن يكون الما .

(١) أى أن إيجاب يختلف عن إيجابه العلة للمعلول . (٢) سائطة في الأصل -
(٣) في الأصل أجزاء بدون همزة . (٤) في الأصل أن .
(٥) في الأصل الم .

قيل له : إن الألم لا يوجد من فعلنا إلا متولدا أو بسببه التفريق الذى تفتنى به
الصحة على ما ذكرته .

ولا يجب أن لانالم إلا فى الابتداء ، لأنه قد يجوز أن يولد فى حال بقائه كما
يولد فى حال حدوثه كما نقوله فى الاعتماد اللازم ، وهذه الطريقة هى الواجبة
فى جميع^(١) الأسباب : لأنها إذا كانت توجب ما تولده لأمر يرجع إليها ، وكان
<باقية>^(٢) يحاذيها فى ذلك الوجه ، فيجب أن تولد إلا أن يمتنع ذلك لأمر يرجع
إلى شروطها وما يعبرى هذا المعنى . وإذا صح ذلك بطل ما سأل عنه ، ووجب
ما دام المخرج قائما أن يحدث الألم حالا بعد حال عن التقطيع الأول .

وليس لأحد أن يقول : إذا كان إنما يولد بشرط انتفاء الصحة ، فكيف يولد
فى حال بقائه ، وذلك لأن الصحة متفية فى حال البقاء كهمى فى حال الحدوث ،
فيجب أن يولد فى الحالىين ، كما أن الاعتماد اللازم لما اختص فى حال البقاء بالجهة
التي لها ولد ، فساوى حاله وهو باق لحاله وهو حادث . فاما إذا عادت الصحة
بالاندمال ، فالشرط الذى له يصح أن يولد قد زال ، فلذلك لا يولد ويخرج عن
أن يكون لها ، لأن الألم لا يبقى ، فإن نخرج سببه من أن يولد زال لا محالة .

فإن قال : فيجب فى المجاورة أن يولد التأليف وهى باقية على هذه الطريقة .

قيل له : قد قلنا إن قائلا لو قال بذلك لم يفسد ، ولم يلزم عليه إثبات ما لانهاية
له كما يلزم متى قيل فى التأليف إنه يولد بالبقاء مثله .

وقلنا أيضا : إنه لو قال قائل إنما يولد التأليف بشرط أن يصير المحلان به فى حكم^(٣)
الشيء الواحد ، وأن ذلك يحصل فى حال الحدوث دون حال البقاء ، لم يمتنع . فاما

(١) سائفة فى الأصل . (٢) فى الأصل بها .

أبو هاشم رحمه الله فإنه أجاب عن السؤال الأول بأن الحى إنما تألم حالا بعد حال لأن السبب يحدث حالا بعد حال ، وذكر أن الاعتقاد المجتلب يتجدد إما من فعل الخارج^(١) أو من فعل الله تعالى عند الحركات التى تحصل فى الحروق وفيما يترايل عن البدن . وذكر أن بدن الحى لا يكاد ينفك^(٢) عن هذه الأمور ؛ وذكر أنه قد يختلف حال الجرح والصحة متقلبة^(٣) ، فمرة يمجد آلاما كثيرة كما وجدته أولا ، ومرة يمجد أنقص من ذلك . ولو كان السبب الأول هو المولد لم يختلف ذلك ؛ فعلى هذا الوجه يسقط السؤال أيضا ، لكن الذى قدمناه أولى . وإنما يختلف حال الجرح فينقص ألمه ويزيد للوجه الذى ذكره رحمه الله ، لأن الحادث من السبب ينضاف إلى الباقى ، فيختلف حاله مع الكثرة والقلة ، وربما حدث وربما لم يحدث . وقد يجوز أن يختلف من جهة أن الصحة المتفتية قد يتغير حالها ، فمرة يعود بعضها ، ومرة يزول ما عاد منها ، حتى إذا اندمل وصلب الموضع ، استقر فيه فلم يتغير .

فإن قال : لو كان الألم جنسا سوى التفريق ، وكان الحى منا يألم به ، لم يخل من أن يألم به من حيث أوجب كونه ألما^(٤) كما يجاب الإرادة كونه مريدا ؛ وذلك يفسد لأنه كان يجب أن لا يفرق بين محله وغير محله على التفصيل كما لا يفرق ذلك فى الاعتقاد والإرادة وغيرها ؛ ولوجب أن يحصل له حال إدراك المسارة وإن كانت منفصلة منها ، ولوجب حصول هذه الحال عنه وإن اشتهاه ، لأن تعاقب الشهوة والنفور عليه لا يؤثر فى جنسه ، وإيجابه الحال فى الحى يرجع إلى جنسه ، وقد علمنا فساد ذلك .

(١) غير واضحة : فقد تكون الجراح (الشيء الذى يجرح) وقد تكون الخارج أى العامل الخارج عن .

(٢) فى الأصل من . (٣) غير واضحة فى الأصل .

(٤) فى الأصل متألما . (٥) فى الأصل المنفصل .

أو أن يكون ألما به لأنه أدركه فقط ، فكان يجب وإن اشتباه أن يألم به ،
وإن يكون القديم تعالى ألما لأنه مدرك له^(١) لأبالة كما يدرك الحرارة لأبالة ، ويكون
ألما به لأنه أدركه وهو نافر الطبع عنه .

ولو كان كذلك لوجب في كل حادث منه أن يصح أن يشبهه كما يصح
أن ينفر طبعه ، وأن يصح أن يحدث فلا يشبهه ولا ينفر طبعه عنه . وهذا يؤدي
إلى تجويز أن يقطع إربا إربا فلا يألم بأن لم يحصل فيه نفور الطبع عن ذلك .
ويؤدي إلى أن يجوز أن يلتذ بذلك ، وفساده معلوم باضطرار ، فيجب بطلان هذا
القول بأن الألم جنس سوى التقطيع .

قيل له : إنا لا ننكر ما أوردته من أنه لا يألم بالألم من حيث أوجب به حالا
كالإرادة ، ولا ننكر ما ذكرته من أنه لا يألم لإدراكه الألم فقط ، والذي ننكره
ما طعنت^(٢) به في الوجه الثالث ، وهو أنه يألم لإدراكه له مع نفور الطبع ، لأنه
لا يجب متى صح ، أن يألم به . بل قد يصح عندنا أن يألم مرة ولا يألم به أخرى
وإن أدركه في الحالتين .

فإن قال : فيجب أن تجوزوا بقطع أعضائه وأوصاله وإن لم يألم .

قيل له : إذا كان إنما يألم لنفور الطبع عن الحادث ، لاجنسه ولا لإدراكه
فقط ، ولم يثبت في نفور الطبع أمر يوجب أن لا يخلو الحى منه إذا كان حيا
بحياة^(٣) ، فيجب تجويز ما سألت عنه .

فإن قال : إن ذلك يخالف ما نعلمه ضرورة .

قيل له : إن الذي يعلم باضطرار^(٤) هو ما به ينفصل الحى من غيره وهو الإدراك^(٥) ؛
فكأننا نعلم أن الحى إذا قطعت أوصاله وأبعاضه فإنه يدرك ما يحدث من المعانى .

(١) أى للألم . (٢) هكذا فى الأمل ! ولا داعى لتذكر "بجياة"
(٣) أى على ضرور يا بديها . (٤) يظهر أنه يستعمل كلمة الإدراك هنا بمعنى الإحساس .
(٥)

وأما وجوب كونه ألما فالاضطرار فيه زائل . بل لو قيل إنا لا نعلم باضطرار أن الحى متى قطع إربا إربا أنه يدرك بصح أيضا ، لأن الكلام في أن الحياة تقتضى لجنسها الإدراك طريقه الاستدلال ، ولذلك اختلف العلماء فيه . وكذلك فالعلم بأن الحى منا يدرك من غير حدوث إدراك^(١) طريقه الاستدلال . ولذلك جوز كثير من العلماء مع السلامة^(٢) أن لا يوجد الإدراك فلا يحصل الحى منا مدركا . فإذا لم يمكن ادعاء الضرورة في هذا الباب ، فكيف يمكن ادعاء ذلك فيما هو كالتابع له ؟ لأن العلم بأنه يجب أن يألم بما يدرك تابع للعلم بأنه يجب أن يدرك . وقد بينا من قبل أن ما يجرى مجرى التعليل لا يعلم باضطرار وإنما يعلم ما يجرى مجرى الحكم فيه . وقد علمنا أن الذى يحل هذا المحل هو أنا نجد من أنفسنا أننا نالم عند التقطيع الحادث في جسمنا ، وأنا ندرك هذه الأمور . وأما العلم بأن ذلك واجب ، فإنما يتبع ما يجرى مجرى التعليل ، لأنه ما لم يعلم أن الوجه الذى لأجله أدركناه وعلمنا به مما لا يجوز أن ينفك الحى منا عنه ، لم يصح العلم بذلك / فكيف يدعى الاضطرار فيما هذا حاله ؟

فإن قال : أستم قد قلتم إن أحدنا لوجوز مع سلامة الأحوال أن يدرك وأن لا يدرك لأوجب ذلك التشكك في المشاهدات ، فكذلك يجب لوجوزنا أن يألم وأن لا يألم مع تقطيع أوصاله أن لا يفرق أحدنا بين حاله وهو ألم وبين حاله وهو غير ألم ، وأن لا يعرف مقادير الآلام في جسمه ، وذلك يوجب القول بأنه متى وجد الألم فيجب أن نالم به .

(١) أى من غير حدوث إدراك أنه يدرك . (٢) فى الأصل جوزوا .
(٣) أى مع سلامة الجسم . (٤) فى الأصل وإنما .

قيل له : إن إدراك الشيء هو طريق للعلم به وبما يتبعه ^(١) . فيجب متى جاوز أحدنا مع سلامة الأحوال أن لا يدرك ما يحضره ^(٢) أن لا يفصل بين أحوال ما يدركه في الصغر والكبر لتجويزه إدراك بعضها دون بعض ، كما لا يعرف الفصل بين ما يحضر من المدركات المتساوية .

وليس كونه الما طريقا للعلم بما يالم به ، لأنه قد يعرف ذلك وإن لم يالم إذا لم يدركه ، فلا يوجب القول بأنه قد لا يالم به في بعض الأحوال مع كمال عقله ، الشك في المشاهدات . يبين صحة ما ذكرناه أن الصفحة الأولى من يده إذا كان بها حرق قد يحصل فيها التقطيع فلا يالم ، وحال الصفحة الثانية في جواز ذلك فيها كمالها . ثم كذلك في سائر الصفائح . فكيف يجوز مع هذا القول إبطال حدوث هذه المعاني من غير أن تكون الما بها . ألا ترى أن ما يحدث في الصفحة الأولى لما وجب أن يكون مدركا ، فكذلك كان يجب في التقطيع الحادث في بعض الصفائح الثانية وفي سائر الصفائح . وكذلك كان يجب في التقطيع الحادث في بعض الصفائح لو وجب فيها يحدث عنه أن يالم به لا محالة أن يجب مثله في سائر الصفائح .

فإن قال : إن قولكم هذا يؤدي إلى أن تجوزوا أن يقطع إربا إربا فلا يالم . قيل له : إن تجويز ذلك وقد استقرت العادة لا يصح ، لأنه يجري مجرى بعض العادات ، وإنما يصح مثله في أزمان الأنبياء عليهم السلام .
فإن قال : فيجب أن تجوزوا أن تختلف هذه العادة بالأماكن ، وأن كثيرا من أهل البلاد النائية عنا هذا حالهم .

(١) مطبوعة . (٢) في الأصل يحضره .

قيل له : إنا مع الاستدلال على أن نقض العادات لا يجوز إلا في أزمان الأنبياء
لا يجوز ذلك .

وأما من لم يستدل فإنه يجوز . يبين ذلك أن أهل بلد بعيد لو لم يعتد أحد منهم
الحرب ، كان لا يجب أن لا يجوز في هذا القدر من التقطيع أن يألم به ، بل كان
يجوز أن يئس به وإن لم يجر به . فكذلك لا يمتنع عندنا وإن لم يحد الالتذاذ
بالتقطيع الحاصل في كل صفائح يده أن يمنع من تجويز ذلك . يبين ذلك أن أحدنا
لا يجوز من جهة العادة في أهل بلد أن لا يلحقهم جوع ولا شبع ولا يوجب ذلك
أن يكون هذا الباب واجبا في كل حي ؛ لأننا قد عرفنا أن ذلك لا توجه الحياة
ولا سائر ما لا ينفك الحي منه . ولذلك جاز في الملائكة وإن كانوا أحياء بحياة
أن لا يطعموا ولا يشربوا . وكذلك القول فيما ذكرناه . وذلك يبين أن كون الحي
منا الماء وملتذا بجميع ما يدركه ليس من الواجبات كما يجب كونه مدركا وأن ذلك
طريقه العادة ، فلذلك اختلفت^(١) أحوال الأحياء فيه ، وإن اتفقوا في كونهم أحياء
بحياة ، وفي سلامة الحواس .

وقد بينا في غير موضع أن نفور الطبع لا يتعلق بالتقطيع نفسه ، وإنما يتعلق
بما يحدث عنه . فلا يمتنع في ذلك أن يشتهي كما لا يمتنع أن ينفر طبعه عنه ، وإن
استبعد في العادة ذلك من حيث علم كل أحد من نفسه متى قطع يده إربا إربا أنه
يؤلمه لا محاولة ، كما يعلم أنه متى أكل ما اعتاده أنه شبع ومتى شرب الماء روى .
وإذا جاز خلاف ذلك في الطعام والشراب ، فما الذي يمنع من خلافه فيما ذكرناه ،
حتى تحدث في الإنسان الشهوة للعنى الحادث عند تقطيع يده ، ويكون ملتذا
بذلك .

(١) في الأصل اختلف .

وإن لحقته مضرة بالتقطع من حيث يحتاج إلى صحة الآلة في التصرف ،
فتى تغير عن حال الصحة لحقته مضرة ؟^(١)

ولهذه الجملة نجد الحى منا عند البرد الشديد — عند الاصطلاء أو الغوص
في الماء الفاتر — اللذة الشديدة ، ويجد من به جرب اللذة مختلفة على حسب
ما لحقه من هذه العلة .

ولا يجب ، من حيث جوزنا ذلك أن يشتهى الحى منا قطع أوصاله ؛ لأننا
قد بينا أن ذلك مما لا يدرك ، فلا يصح أن يشتهى ولا ينفر الطبع عنه .^(٢)

وإنما يصح ذلك في المعنى الحادث عنده . وقد يصح ذلك في المعنى أن
يحدث والصحة قائمة فتخلص له اللذة ، وقد يصح أن يخلص فيه الألم .^(٣)

فأما إذا حدث مع تقطيع العضو ما يشينه ، فإنه وإن التذ فلا بد من أن يقترن
بذلك الغم الذى ربما غمر القلب وأثر فيما يجد من اللذة ؛ لأن العاقل لا بد من أن
يغم بفساد أعضائه لحاجته إليها ولكونها آلة له ؛ ولأن صحتها تقتضى في العواقب
ضروبا من اللذة والمنافع لا تحصل به ؛ فلذلك لا تخلص له اللذة .^(٤)

فإن قال : هلا قلم إن الحى منا لا يخلو من شهوة ونفور طبع ، وإن حياته
مضمنة بذلك كتضمن الجوهر بالأكوان^(٥) ، وإن هذه الطريقة يصح معها القول
بأن الألم معنى ، ويصح معها أنه لا يجوز أن يقطع أعضاؤه ولا يالم من حيث
لا يخلو من مبدأ النفور ؛ وقد نبه أبو هاشم رحمه الله على ذلك وصرح بالقول به
شيخنا أبو عبد الله رحمه الله .

(١) في الأصل تغيرت . (٢) أى ولا يصح أن ينفر الطبع عنه .
(٣) في الأصل فتخلص . (٤) في الأصل بها ، والمراد « به » أى بالغم .
(٥) المراد بالأكوان الكيفيات أو الأغراض التى تعرض للجوهر .

قيل له : إنما اخترنا الطريقة الأولى لوجوه من الفساد تلزم في هذا القول ،
لأنه لا صفة للحياة تقتضى تعلقها بالشهوة أو النفور كما عقلنا للجوهر صفة تقتضى
تعلقه بالأكوان ؛ فلوجاز أن يقال في الحياة - وحالها ما ذكرنا - أنها مضمنة
بهذين أو أحدهما ، لحاز أن يقال في الجوهر إنه مضمن باللون والطعم والرائحة
وإن لم نعقل فيه تعلقا يوجب هذا الباب .

فإن قال : إنما قلت إنها مضمنة بالنفور لعامى بأنه لا يجوز في الحى منا أن
يقطع إربا إربا فلا يألم .

قيل له : قد خالفناك ^(١) في هذا الأصل واعتقدنا جوازه ، فكيف يصح
أن نعتده ؟

وإنما يصح لك ذلك متى ثبت أن الحياة مضمنة بالنفور ، وإن كنت
إنما تثبت ذلك بهذا الأصل ، وهذا الأصل إنما يعلم بعد تثبيت هذا المذهب ، لزمك
من حيث جعلت كل واحد أصلا لصاحبه وفرعا على صاحبه أن لا تعرفهما البتة .
وبعد ، فلو كانت الحياة مضمنة بالنفور والشهوة ، لم تكن بأن تتعلق ببعض
أجناسها بأولى من بعض ، وهذا يوجب في الحى منا أن يشتهى كل ما يصح أن
يشتهيه ، وأن يجب أن ينفر طبعه عن كل ما يصح ذلك فيه ، وأن لا تختلف حاله
في ذلك بالأوقات ، وأن لا تختلف حال الأحياء فيه ، وفساد ذلك يوجب بطلان
هذا القول .

وليس يلزمنا مثله إذا قلنا في الجوهر إنه مضمن بالكون ؛ وذلك لأن
الأكوان متضادة ، ولأن ما يختص به الجوهر في كل حال ، له تعلق بجنس من
الكون دون ما عداه .

(١) سألته في الأصل .

وليس كذلك حال الحياة ، لأننا قد بينا أنه لا تعلق لها بجنس من الشهوة دون ما سواه ؛ وفي ذلك إيجاب ما ذكرناه من الفساد .

وبعد ؛ فإن الحياة إذا لم يكن لها اختصاص بجنس دون جنس من الشهوات وما يضادها ، فلم صارت لا يجوز أن تخلو من شهوة متعلقة بشيء أولى من أن تخلو من تفور طبع متعلق به ، وهذا يوجب أن لا تخلو من وجود الضدين ، وذلك محال .

وعلى هذا النحو قلنا لمن يحيل خلو الجوهر من الكون^(١) إذا لم يكن له بأحد الضدين تعلق فيما له لا يخلو منه ، فيجب أن لا يخلو منهما جميعا .

وعلى هذا الوجه يلزم من يقول فيه تعالى إنه يريد لنفسه ؛ فيقول إذا لم يكن لأحد الضدين فيما له يجب أن يريد من الحكم ما ليس للآخر ، فيجب أن يريدهما جميعا .

وبعد ، فإن الدلالة وردت على أن الشهوة وضدها لا يجوز البقاء عليهما ؛ فأذا الذي يرجب أن يفعل القديم أحدهما أو كلاهما حالا بعد حال عند بقاء الحياة ، وقد عرفنا أنه تعالى المختص بالقدرة عليهما ولا يجوز عليه الإلحاء^(٢) ؛ فهلا جاز أن لا يختار فعلهما والحياة باقية ، وذلك نفص القول بأنها مضمنة بهما^(٣) أو بأحدهما ؟

فإن قال : إن ذلك نفسه يلزمكم في الأكوان لأنه تعالى غير ملجأ إلى فعلها ،

فهلا جاز خلو الجوهر منها ؟

-
- (١) في الأصل اللون . (٢) لعل له زائدة ، وكذلك الحال في قوله فيما بعد فيما له .
(٣) في الأصل وردت . (٤) أي أن يلجئه غيره .
(٥) أي بالشهوة وضدها .

قيل له : إنه تعالى عند حدوث الجوهر يفعل بعض الأكوام من حيث لا بد أن توجد في جهة دون جهة ، ولا تصير كذلك إلا بمعنى ، فأما في حال بقاء الجوهر ، فغير واجب أن يفعل تعالى الكون لأن البقاء يجوز عليه ، وإنما يفعل باختياره بعض الأكوام فبنتني عنده ما في الجوهر ، لأنه لا يجب أن يكون فاعلا له ، بل لضرب من المصلحة ؛ وذلك لا يصح في الشهوة ونفار الطبع من حيث لا يجوز البقاء عليهما .

فإن قال : أفليس لو كان الكون لا يبقى لوجب أن يكون تعالى محدثا له حالا بعد حال إذا كان الجوهر باقيا ؟

ومتى وجب ذلك لزمكم مثله في الشهوة ونفور الطبع ؟

قيل له : إن كان لا يجب أن يفعل تعالى الكون حالا بعد حال ، لكنه كان يجب متى لم يفعل الكون أن يبطل الجوهر ؛ لأنه لا فرق بين أن يبطل بأن يحتاج في وجوده إلى الكون متى لم يفعل ، أو يبطل متى احتاج إليه في صفة لا ينفك في حال الوجود منها .

فإن قال : فقولوا بمثله في الشهوة ونفار الطبع .

قيل له : إنما صح في الجوهر ذلك من حيث عقلنا له صفة زائدة على الوجود لا يحصل عليها إلا بالكون ، ولا ينفك وهو موجود عنها ^(١) .

وليس يعقل للحياة ذلك ، فكيف يقال فيها مثل ما يقال في الجوهر لو كان الكون لا يبقى ^(٢) ؟

وبعد ، فإن الكون لو لم يبقى لكان متى لم يفعل الكون في الجوهر يبطل من حيث صار الكون مختصا به اختصاص العلة بالمعلول ؛ ولذلك كان يبطل أحد الجوهرين ولا يبطل الآخر .

(١) في الأصل منها . (٢) أي لو كان الكون غير باق . (٣) في الأصل كان .

وليس كذلك حال الحياة ، لأن الشهوة لا تختص بها بوجه ، فكيف يجب متى لم توجد أن تعدم ؟ وكيف يصح إذا لم توجد الشهوة في القاب أن تعدم الحياة عن اليد^(١) ، ولا تعلق لها إلا بالحياة التي في محلها لو صح أن يكون بينهما تعلق .

على أن هذا الأصل لو سلم لكان لا يوجب التخلص من السؤال الأول ؛ وذلك أنه يقال له إن الحياة وإن كانت مضمنة بهذين الجنتين^(٢) ، فعلوم من حال كل مدرك أنه يصح أن يشتهى بدلا من أن ينفر الطبع عنه .

وأن ينفر الطبع عنه بدلا من أن يشتهى . لأن من حق الضدين أن يصح أن يتعاقبا على المتعلق على هذا الحد حتى يجرى ذلك فيهما مجرى الحقيقة التي لا يصح زوالها عن الضدين .

ولذلك قلنا : إن من علامة الضدين المتعلقين بغيرهما أن يتعلقا بالشيء الواحد على العكس .

فإذا صح ذلك ، فيجب في تقطيع الأوصال أن يصح أن يشتهى أو يشتهى ما يحدث عنده ؛ وذلك يوجب جواز أن لا يألم الحى منا بذلك ، بل يوجب جواز أن يندب به ؛ والمسألة قائمة بحالها على هذا المذهب .

وإنما نتخلص لأجل هذا الأصل من قول من يقول جوزوا أن لا يألم بتقطيع أوصاله ولا يتد ، فيقول عند ذلك : إنما لا أجوز لك من حيث لا تخلو الحياة من هذين .

على أنه يبعد عليه التخلص من هذا السؤال أيضا بأن يقال له إذا كنت جوزت أن تخلو الحياة من شهوة ونفار في مدركات كثيرة معقولة ، ولم يوجب ذلك

(١) « اليد » هكذا في الأصل . (٢) أى الشهوة وتقوم الطبع .

فسادا ، يجوز مثله في المدرك الذي يحدث عند قطع أوصاله ، لأنك لم تحكم بأنها^(١١) لا تخلو من سائر اجناس الشهوان وأضدادها .

وإذا أوجبت أن لا تخلو من بعضها يجوز أن تختلف أحوال الأحياء ، ففهم من لا يخلو من شهوة ونفار في الأكل ويخلو فيما صداه^(١٢) .

وفهم من لا يخلو فيما يحدث في جسمه ويخلو فيما سواه ؛ وهذا يبين أنه لا مخلص له من المسألة ، فيجب أن يكون المعتمد في الجواب ما قلناه .

فإن قال : إنه لا يجوز أن يشتهى ما يحدث عند قطع أوصاله ، لأن من حق الشهوة أن تتعلق بما يصلح على ذات المشتهى ؛ ومعلوم أنها لا تصلح على ذلك . وكذلك فمن حق ضدها أن لا يتعلق إلا بما فيه فساد ذاته ؛ ومعلوم من جال ما يحدث عند قطع الأوصال أنه يوجب فساد جسمه . فلذلك أحلت في هذا الحادث أن يشتهيه وأن لا ينفر طبعه عنه ، وحكمت بأن الحياة لا تخلو من هذا النفار لهذه العلة .

قيل له : إن هذا الأصل إن صح نقض القول بأن من حق الضدين المتعلقين بغيرهما أن يصح أن يتعاقبا عليه . وقد بينا أن صحته واجبة ، فاختر أحد الأمرين : إما أن يفسد ذلك لما ذكرته في الشهوة والنفار أو يصح ذلك ويبطل ما قلناه فيهما . وقد بينا أن خلاف ما ذكره في الشهوة والنفار يصح ، ودلنا عليه ، فتجب سلامة هذا الأصل عن التمسك به ما ذكره في الشهوة والنفار .

وبعد : فإن الشهوة لا تتعلق بالتقطع ولا النفار^(١٣) ، وإنما يتعلقان بما يحدث عنده^(١٤) . وقد يجوز أن يحدث هذا الجنس ولا تقطيع إذا كان من فعله تعالى ؛ فمن

(١) أي الحياة . (٢) في الأصل عداهما .

(٣) أي ولا النفار يتعلق بالتقطع . (٤) أي بما يحدث عنده التقطيع .

أين أن ذلك الحادث يوجب فساد جسمه لا محالة، وقد يجوز حدوثه على بعض الوجوه ولا يوجب فساداً ؟

فإن قال : إنما يوجب فساداً إذا اقترن بالقطع ؛ فأما إذا انفرد عنه فغير واجب ذلك فيه .

قيل له : إذا كان قد يحدث منفرداً ولا فساد ، وإذا حدث والقطع معه ، حدث الفساد ، فيجب أن تكون صفة الفساد هي التقطيع دونه ، وأن يكون لوجه فساد تآثير في الصحة والألم إلى غير ذلك .

وبعد : فإن قوله إن الشهوة تتعلق بما يكون صلاحاً للجسم بعيد ، وذلك لأن المشتبه إنما يكون صلاحاً متى ناله والشهوة متعلقة به . فلو كانت لا تتعلق إلا والشرط في متعلقها أن يكون صلاحاً - وقد علمنا أنه لا يكون صلاحاً له إلا والشهوة متعلقة - لأدى ذلك إلى كون كل واحد منهما شرطاً في الآخر ، وهذا محال .

وبعد ، فإن كون المشتبه صلاحاً هو لأن المشتبه يلتذ به ، لأنه لا يعقل في كونه صلاحاً سوى ذلك ؛ لأن سائر الأحكام المعقولة للدرك ترجع إلى المحل ، والذي يرجع منها إلى الجملة هو الذي ذكرناه .

وقد علمنا أن كونه ملتذاً به أنه يتبع الشهوة ، فكيف يصح أن تكون الشهوة تابعة لذلك ؟

وبعد ، فإنه إن جاز في بعض الأحيان أن تكون رؤيته لجميع المناظر ، وإدراكه لجميع المسموعات والروائح والطعوم تكون فساداً من حيث خص بنفاس

(١) في الأصل هو - (٢) في الأصل تآثيراً - (٣) في الأصل منه .

الطبع عن ذلك، أو أن يكون كل ذلك في غيره صلاحا، ويكون ذلك يجمع في بعض الأحياء لا صلاحا ولا فسادا — مع بعد ذلك في الأفهام وخروجه عن العادة — فما الذي يمنع من مثله فيما يحدث عند قطع أعضائه ؟

وبعد ، فقد علمنا أن الحى إذا كان صغير الجسم ففقد ما يزيد على قدر جسمه لا يكون فسادا ؛ وإذا انتهى به الحال إلى أن يعظم جسمه ، فقد ذلك القدر أو بعضه يقتضى نساد الأمر يرجع إلى اختلاف حاله^(١) لا لشيء يرجع إلى جنس الحياة . فما الذى يمنع من مثله في تقطيع هذا القدر الزائد حتى يكون فسادا في بعض الأحياء وصلاحا في بعض ؛ ويكون ما يلحقه ويحدث فيه — في أن الحال قد يختلف فيه — بمنزلة وجوده وعدمه .

وكذلك فقد عرفنا أن في الأحياء من تكثر آلاته ، وفيهم من تقل . ولا يوجب فقد ذلك الزائد عن قل آلاته^(٢) فسادا ، لأن ذلك من باب العادة فتختلف أحوال الأحياء فيه . فكذلك القول فيما يحدث عند التقطيع .

وبعد ، فقد عرفنا أن الحى متى حصل في جسمه زيادة في بعض جوارحه حتى يتوصل إلى إزالتها ويرى أن اعتدال جسمه وصحة آتته في ذلك ويتحمل له المسكاره ، لا بعد قطع ذلك فسادا وإن ألم عنده ، بل يعده صلاحا . فما الذى يمنع من مثله في تقطيع نفس الأعضاء أو اختلافت العادة فيه ؟

وبعد ، فكما يعلم أن التقطيع الحادث في جسمه على ما جرت به العادة يكون فسادا ، فقد يعلم أن زيادة الحرارة في يديه تكون فسادا نحو ما يلحق المحموم والمصدع . وقد علم أن هذا القدر من الحرارة قد يجوز أن يشتميه ولا يكون فسادا ، وتختلف هذه العادة ، فما الذى يمنع من مثله فيما يحدث عند التقطيع ؟

(١) هكذا في الأصل : وفي الكلام نقص تقديره وهذا يرجع - (٢) في الأصل أنه .

وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : لو كان ما نجده من الألم ليس هو لإدراكه معاني حادثة في جسمه وإنما يرجع به إلى التفريق ، لوجب أن لا يجد المنقرس الألم العظيم ولا الملسوع ، لأننا نعلم أن القدر الذي نجده يزيد على ما يجده من تقطع منه ذلك العضو بالآلة مع وجداننا أنه ملتئم لم يظهر فيه تفريق . وذلك يبين أنه إنما ألم بحدوث هذه المعاني من فعله تعالى لا عن سبب^(٢١) وأنه لا تقطع هناك وإن لحقه الألم الشديد .

ويبين صحة ما قلناه صلنا بأن أحوال الأحياء تختلف^(١) فيما يلحسق أجسامهم عند التقطيع وإن كان قدره لا يختلف . وذلك أن هناك معاني حادثة يتعلق بها نفاذ الطبع ، وتوجد في أحد الحيين أكثر مما توجد في الحى الآخر . لذلك تجد للعادات تأثيرا في هذا الباب . ألا ترى أن من < يتفتى^(٢) > ويكثر منه احتمال هذا الباب لا يجد من الآلام ما يجد غيره ، كما لا ينتم بما لا ينتم به غيره ؟ وعلى هذا الوجه تعد الرياضة في كثير من هذه الأمور مخففة لما لولا الرياضة لنقل تحمله . وكل ذلك يبين أن المختار في الجواب ما ذكرناه .

فإن قال : لو كان هناك معنى حادث سوى التقطيع ، لم يخل ذلك المعنى من أن يختص الحى أو يختص المحل . فلو اختص الحى لوجب أن يكون موجبا له حالا تميزه^(٣) من سائر ما يختص به . وقد صلنا أنه لا حال له بكونه ألما سوى كونه مدركا لذلك الحادث ، ولأنه كان يجب في سائر ما يدركه وبالم به من الأمور المنفصلة منه أن يختص بالحى ، لأنه يدركه على الحد الذى يدرك عليه المعنى الحادث

(٢) أى آلة .

(١) ساقطة في الأصل .

(٤) في الأصل حادثا .

(٣) غير واضحة في الأصل ولعلها يفتى من الفتوة .

(٥) في الأصل تميزها .

في جسمه من الوهي وقد تألم به كما يألم بذلك . ولا يجوز أن يكون مختصا بالمحل لأن ذلك يوجب جواز وجوده في الجهاد وفي كل محل لا حياة فيه ؛ لأنه لا يصح أن يختص بالمحل وهو محتاج إلى الحياة . ولو وجد في الجهاد لأدى إلى أن يكون وجوده كعدمه في أنه لا حكم له ، ولا لمحل به البتة . وذلك محال في المعاني الموجودة في المحال . فيجب نفيه وصحة القول بأن الألم إنما يألم من حيث يحدث في جسمه التقطيع فقط .

قيل له : إنا لا نقول في هذا المعنى إنه يختص المحل ويجوز وجوده في الجهاد على ما ذكره شيخنا أبو هاشم رحمه الله في نقص الطبائع ؛ ولا يجب ما سألت عنه من أن وجوده كعدمه ، لأن المعلوم من حاله وهو موجود في المحل أن الحياة لو وجدت معه لكان له حكم معقول وهو إدراك ذلك المحل له وتألمه^١ به إذا كان نافر الطبع ، فلا يجب من ذلك أن يكون وجوده كعدمه .

وبعد ، فإنه يلزم على هذا القول متى جوز وجود القدرة مع المنع من مقدوراتها أن يكون وجودها كعدمها من حيث لا يصح من القادر بها أن يفعل بها شيئا من مقدوراتها ، وذلك يوجب نفي القدرة . ومتى قال إنها وإن كانت كذلك عند اقتران المنع بها ، فمعلوم من حالها أنه لولا المنع لصح الفعل بها ، فلا يجب ما ذكرته .

قيل له : وكذلك المعلوم من حال الألم إذا وجد في الجهاد أنه لو اقترنت به الحياة لكان الحكم الذي ذكرناه حاصلا له ، فلا يجب لأجل ذلك نفيه .

وبعد ، فإن ذلك الألم متى وجد في الجهاد فالقديم تعالى مدرك له كما يدرك الحرارة الموجودة في جسم غائب عن جميع الأحياء منا ؛ فقد حصل لها حكم ، فلا يجب ما ذكرته .

فإن قال : إن الحكم الذي يجب أن يحصل لها في كل حال أن يكون الألم
السا بها ، وذلك لا يتأتى فيها وهي جماد .

قيل له : إنما يجب ما ذكرته لو كان كون الحى إليها به يرجع إلى ذاته ،
وقد بينا أن ذلك يرجع إلى نفور الطبع ، فلا يصح ما ذكرته .

فإن قال : كيف يصح إثباته على وجه لا يصح منا أن يدركه ؟

قيل له : إنه إذا كان في جماد وإنما لا يدركه أحد لمخرج ذلك المحل من أن
يكون بعضها له ، ومن أن تحمل فيه حياته ، لا لأن إدراكه محال ، بل يصح من
من كل أحد منا على بعض الوجوه أن يدركه بأن بصير بعضها له^(١) ، وإن كان لا يصح
ذلك فيه في الأحياء إلا على طريقة البديل لأمر يرجع إلى استحالة وجود حياتيهما
في محل واحد ، لا لأمر يرجع إلى ذلك المعنى .

وبعد . . فقد ثبت أن اللون يوجد في المحل ولا يصير للمحل به حكم^(٢) ، وإنما
يوجد فيه فيدركه المدرك عند ارتفاع الموانع . وذلك قائم في الألم إذا وجد
في الجماد ، وإنما يخالف^(٣) حاله حال اللون من حيث يصح في اللون أن يدركه
الأحياء على الجمع ، وأن يدركوه وهو مبين منهم ، وليس كذلك حال الألم .

وبعد . . فإن جاز وجود المرارة في الجماد في حال لا يصير أحد من الأحياء
ذائقا لمحلها^(٤) وألم^(٤) بها ، فما الذي يمنع من مثله فيما ذكرناه من الألم معها . وقد بينا
من حاله أنه لا يرجع منه إلى الحى إلا مثل الذي يرجع من المرارة إليه . وإنما
اشتبه حاله فظن من يخالفنا فيه أنه يحتاج إلى الحياة دون المرارة من حيث وجد

(١) أى بعضا لجماد . (٢) في الأصل حكما . (٣) في الأصل لمحلها .

(٤) في الأصل به . والظاهر أنه يعتبر المرارة وما على شاكلتها كيميائيات موجودة في الأشياء ولو لم

أنه متى حدث فلا بد من أن يدركه وليس كذلك حال المرارة ؛ ولأنه متى حدث في بعضنا أدركناه ، وإذا حدث لا في بعضنا لم يصح أن ندركه ، وليس كذلك حال المرارة . وجميع ذلك لا يوجب اقتراق حالهما فيما قدمناه .

فإن قال : لو كان الألم معنى سوى التفريق يتناوله الإدراك ، لوجب أن يدرك على أخص أوصافه وإن كان جنسا واحدا . وقد علم أن كونه ألما ، وكون المدرك له ألما لا يرجع إلى أخص أوصافه لأن ذلك يرجع إلى أنه نافر الطبع عنه ، وقد يجوز أن يلتذ به لو كان مشتها له ، فكان يجب أن يعلم المدرك له من حاله ما يختص به ، وأنه أمر زائد على كونه ألما أو ملتذا ، كما يعلم من حال الحلاوة عند الإدراك ما هي عليه سواء ألم بها أو التذ . وفي بطلان ذلك دلالة على أنه ليس بمعنى . وإن كان الألم مختلفا في جنسه فيجب أن يميزه المدرك له بين مختلفه ، وأن يعرف من حال كل جنس منه ما ذكرناه . وكان يجب في مختلفه أن يكون متضادا كالحرارة والبرودة . وقد علمنا فساد ذلك فيه ، فيجب نفى كونه معنى .

قبل له : لا بد في الألم أن يعلمه المدرك له في الجملة على الوجه الذي يدركه عليه . وإذا كان الإدراك يتعلق بأخص أوصافه ، فيجب أن يعلمه على تلك الصفة ، كما تعلم سائر المدركات مع سلامة الأحوال . لكنه لا يجب في كل مدرك أن يتخلص له من صفته مثل ما يتخلص^١ من صفة الأمور المتضادة التي تعرف بمقارفة بعضها لبعض بالإدراك . ألا ترى أن الواحد منا يفصل بين الألوان المنفردة بأكثر من فصله بين الألوان المختلطة ، ويفصل بين المتضادات بأكثر من فصله بين مالا يتضاد ؛ وربما عرف فيما يدركه العبارات المفيدة لها فيتمكن من العبارة عنها ؛ وربما يتعذر ذلك عليه لفقد المواصفه .

الا ترى أن الواحد منا يجد طعم ما يأكله من الخبز وما يشربه من الماء ،
ولا يفصل في ذلك كفصله بين الحلو والمر لبعض ما ذكرناه من الوجوه ، ولا يمنع
ذلك من ثبوت طعم فيهما مدرك ؟

وكذلك القول فيما فيه طعم ممتزج : أنه يدركه ، ولا يفصل كفصله بين
ما ينفرد بطعم معلوم ؛ وإذا صح ذلك وطم أنه لا شيء أوضح من حال المدركات
فيا تعلم عليه ؛ فيجب أن لا يصح بالمقايضة نفيها ، بل يجب القضاء بإثباتها وبأنها
معلومة على ما هي به على الجملة وإن لم تمكن العبارة عن ذلك ، أو لم يحصل فيه
من الفصل مثل ما لم يحصل فيما له صفة .

وقد وجدنا الألم الحال في بعضنا كما نجد الحرارة الحالة في بعضنا ، وعلمنا
أنا ندركه كما ندركها ، لكن الحرارة من حيث ثبت لها ضد ، حصل فيها من
الفصل أكثر مما يحصل في الألم .

ولا يمنع ذلك من كون الألم مدركا على ما هو به ؛ ولما ثبته أجناسا ؛ بل هو
جنس واحد ، لأن بعضه يلتبس ببعض إذا كانت حال المدرك واحدة .

ولو كان مختلفا لم يلتبس ببعضه ببعض والحالة هذه ؛ فصارت هذه الدلالة في أنها
اقتضى كونه جنسا واحدا بمنزلة الدلالة على أن الحرارة جنس واحد . لكن الحرارة
اسم يبين جنسه من غيره ، وليس للألم اسم يفيد ذلك فيه لأنه يسمى مرة الماء
إذا حصل المدرك به نافر الطبع ، ومرة لذة إذا أدركه مع الشهوة^(١٢) ؛ وإنما يخص
باسم يبين به من غيره لأن أقوى الطريقة في معرفة حاله هو ما يجده الإنسان من
كونه آما به ومثلذا ، وصار ذلك في أنه يوجب التفرقة عند المدرك بمنزلة التفرقة

(١) في الأصل كان . (٢) ظاهر من هذا أنه يعتبر اللذة والألم جنسا واحدا ، يسمى

أما إذا صحبه نافر الطبع ، ولذة إذا صحبه الشهوة .

بين الحرارة والبرودة ؛ وإنما يضع أهل اللغة العبارات للعاني بحسب ما يظهر من أحوالها لم فيسيقون إلى الأظهر فالأظهر من ذلك .

ولذلك وضعوا للأكوان المختلفة عبارات ولم يضعوا للأكوان المختلفة ذلك^(١) ، وإنما وضعوا لها ما كان أظهر عندهم من كونها حركة وسكونا واجتماعا وافتراقا . فلما ثبت من حال الألم^(٢) أنه يوجد - لكونه ألما - من التفرقة^(٣) أظهر مما يجده لإدراك نفس الألم ، صارت هذه التفرقة أغلب عليه وأقوى عنده^(٤) ، فوضع له من العبارة ما يفيدها ، ولم يضع له ما يفيد جنسه .

فإن قال : فما الصفة الراجعة إلى جنس الألم ؟

قيل له : قد علمنا على كل حال لكونه عليها ما يجب أن يدرك بحال الحياة فيه لا في غيره .

فيجب أن يبين من غيره بهذه الصفة التي اقتضت فيه ما وصفناه ، كما أن التأليف يبين من غيره بحال يختص بها - لكونه عليها - ما يحتاج إلى محلين ، وكما أن الغذاء يجب أن يختص بحال لكونه عليها يشبع به الجسم .

وقد علمنا أن ما يختص به الجنس لا يختلف حاله بأن يدرك أو لا يدرك في أنه لا بد من أن يصح أن يعلم عليه ، وإن كان طريق العلم بها في المدركات هو الإدراك ؛ وفيما ليس بمدرك ، هو الدليل .

(١) يظهر أن المراد أنهم وضعوا لبعض الأكوان المختلفة عبارات (أى أسماء) ولم يضعوا لبعضها أسماء ، وإلا يكون الكلام متناقضا .

(٢) الألم على وزن حذر أى التأم يستعملها المؤلف كثيرا .

(٣) التفرقة هنا انقسام أجزاء الجسم بسبب كالإحراق والمقطع بالسكين ونحوها .

(٤) في الأصل عنه .

فإذا صح في المعلوم بالدليل ما ذكرناه، فغير ممتنع مشله في المعلوم بالإدراك،
فكأننا عند الإدراك نعلمه على الحال التي لكونه عليها ندرك بنفس المحل في المحل؛
ثم إن كنا مشتبهين له التذذنا به، وإن كنا نأفرى الطبع عنه ألتنا به، وإن خلونا
من الحائين أدركاه على الوجه الذي ذكرنا، وعلمناه على الجملة، وإن كنا لم نلتذ به
ولم نألم. وكل ذلك يبين فساد ما أورده السائل، وأنه يوصل بما أورده إلى نفي
المدركات.

فإن قال: لو كان الألم معنى سوى بطلان الصحة، وكان جنسا واحدا، لوجب
أن لا يصح متى اشتهى بعضه، أن يكون نافر الطبع عن بعض آخر، كما لا يصح
فيمن يشتهي الحلاوة أو الحموضة ذلك؛ ولو كان كذلك لم يصح أن يألم بالحادث
منه في عضو ويلتذ بما يحدث في عضو آخر.

وقد علمنا صحة ذلك، فيجب نفي كونه معنى أصلا، وأن يقال: إنما يألم به
من حيث انتفت صحته به؛ فكل تفريق يقع به هذا المعنى يألم به من غير علة
يصير ألما لأجلها.

قيل له: إن الذي ذكرته في الشهوة ليس بواجب عندنا، لأنه كما يصح أن
يشتهي الحامض على حدته والحلو كمثل، فقد يشتهي المر؛ لأن الشهوة كما تتعلق
بالجنس، فقد تتعلق بضرب من الجنس؛ وكما تتعلق بمفرد الطعام، فقد تتعلق
بمترجه، وإن كان يجب أن لا تختص في التعلق على الوجه الذي تعلم عليه: لأنها
تتعلق بعين مخصوصة؛ بل تتعلق بصفة معلومة تستغرقها.

ولذلك يصح أن يشتهي الواحد منا المرارة، وربما اشتهى ما الغالب فيه
الحموضة أو الغالب فيه الحلاوة، وربما اشتهى حلاوة مفردة، وربما اشتهاها

متوسطة . وعلى هذا الوجه تتعاقب شهوة أحدنا بالأطعمة المصنوعة التي تتركب من أطعم مختلفة . وإذا صححت هذه الجملة فما الذي يمنع من أن يشتهي أحدنا ما يحدث في بعض أعضائه من جنس الألم وينفر طبيعه عن الحادث في عضو آخر وإن كان الجنس واحدا ؟

فإن قال : فلا بد من أن يحدث أحدهما على خلاف الوجه الذي يحدث عليه الآخر حتى يشتهي دون الآخر .

قيل له : قد صح أن يقال إن افتراقهما في حصولهما في عضوين يكفى من هذا الباب ، لأن افتراقهما في ذلك بمتزلة أن يخلق تعالى للواحد منا آلتين يدرك بهما الطعم ، فكان لا يمنع أن يشتهي إدراك جنس من الطعم بإحدهما دون الآخر ، فكذلك القول فيما ذكرناه ؛ وبصير افتراقهما من هذا الوجه كافتراقهما في حدوثهما في حالين وفي تعلقهما بمدركين . فكما لا يمتنع في ذلك ما ذكرناه ، فكذلك القول فيما يقتضيه بالمحال .

فإن قال : فيجب على هذا القول أن لا يمتنع أن تألم بما تراه بإحدى العينين وتلتذ بما ترى بالآخرى .

قيل له : قد كان يصح ذلك لو تميز له المدرك بإحدهما^(١) عن المدرك بالآخرى ، وذلك بين صحة ما ذكرناه أن المدرك الواحد قد يشتهي الإنسان لمسه بعضو دون عضو ؛ وإذا لم يمتنع ذلك ولم يحجز أن يقال إن الضرب الواحد كيف يصح ذلك فيه مع أنه لا يصح في الجنس الواحد أن يشتهي وينفر الطبع عنه ؛ بل لو قيل إن ذلك قد يصح فيه لأمر يرجع إلى تعلقه بعضوين ، فكذلك الحال فيما بيناه .

(١) في الأصل بأحدهما .

(٢) في الأصل الضربة الواحدة كيف يصح ذلك فيها ؛ ولكن الظاهر أن المؤلف يستعمل كلمة « الضرب » (أى النوع) يدلل قوله بعد ذلك « مع أنه لا يصح في الجنس » ولا يريد « الضربة » .

وقد يصحح أن يقال إنه إنما اشتبه ما يحدث عند التفريق في بعض أعضائه
بما حدثه العضو الآخر الذي يألم بالحادث فيه بأن يغلب على ذلك العضو بطورته ،
أو ما يجري مجراها ، فتتعلق شهوته عند ذلك بالحادث فيه دون ما يحدث في العضو
الآخر المبين له في هذه الصفة .

وهذا معلوم في الجملة ، لأن الذي يشتد بحك الجرب لا بد من أن يحدث
في عضوه ما ذكرناه ، ويبين الأعضاء السليمة في هذا الباب ، فيصير هذا الوجه
كالضرب لهذا الألم . وكما لا يمتنع في الشهوة والنفور أن يتعلقا بضربين من الطعوم
وإن كان الجنس واحدا ، فكذلك لا يمتنع ما ذكرناه .

وبعد ، فقد علمنا أن ما تختص به الصور مما يتناوله الإدراك لا يختلف
في جنسه ، ومع ذلك فقد يستهى الحى من الواحدة منها دون غيرها^(١) فيما يختص
الرؤية واللمس وما شاكلهما ؛ ولم يجب من حيث كان الجنس واحدا أن لا يفترق
في هذا الوجه ، فما الذي يمنع من صحة ما ذكرناه في الجنس الذي يحدث في جنس
الحى أنه قد يفترق حاله في كونه ألما به أو مثلذا في وقتين أو في عضوين ؟

فإن قال : لو كان الألم معنى مدركا لوجب أن لا يصح أن يدرك^١ بالمحل
في المحل ، لأن سائر المدركات يستحيل ذلك فيها ؛ فلما كان إثباته بوجب ما ذكرناه
مع فساده فالواجب نفيه .

قيل له : أن كيفية إدراك المدرك من الشيء تختلف ، فلا يقاس بعضها على
بعض ، بل يجب إثبات كل مدرك منها مدركا على الوجه الذي يدرك عليه ، لأنه
لا فرق بين ما ذكره السائل وبين من يقول في الصوت إنه لا يدرك من حيث

(٢) في الأصل غيره .

(١) في الأصل فتكا .

لو أدرك لوجب أن لا يحصل له بالحاسة إيصال وتعلق البتة ، وذلك لا يصح في المدركات ، فكما لم يميز أن يقال ذلك فيه ، فكذلك القول فيما سأل عنه .
وإذا جاز في بعضها أن يدرك بحاسة مخصوصة ، وفي بعضها أن يدرك بمحل الحياة فقط ، فما الذي يمنع من أن يدرك بعضها بمحل الحياة في غيره كالحرارة ، وبعضها بمحل الحياة فيه كالألم ؟

فإن قال : إن المدرك متى ثبت مدركا بالمحل في المحل ، أدى إلى أن يكون المدرك هو المدرك به ، فلو جاز ذلك بلجاز مثله في العلة والمعلول .

قيل له : إن المدرك هو الحادث في المحل ، والمدرك به نفس المحل إذ كان فيها حياة أحدهما غير الآخر ، فكيف يجب ما ذكرته ؟

فإن قال : لو كان الألم معنى مدركا ، لوجب كونه متولدا من فعلنا عن الوهي ، وقد علمنا أنه يحصل فلا يتولد عند ذلك مع احتمال المحل له ، لأن الوهي هو كون مخصوص قد يحصل بالانتقال والمشى كما يحصل بالشق والجرح .
والمحل يحتمل في الحالتين .

وفي علمنا أنه يتولد والحال ما قلناه دلالة على فساد هذا القول .

قيل له : إنه يتولد عن الوهي وهو التفريق المبطل للصحة ، ومتى انتقل ومشى لم يحصل الكون على هذا الوجه إلا أن يكثر منه المشى فيخلق الآلة هذا المعنى كما يلحق التعب ، فيحدث عند ذلك الألم .

وليس يمتنع في السبب أن لا يوجد المسبب إلا عند وقوعه على وجه مخصوص ، لأنه موصل إلى الفعل كالآلة ؛ فكما لا يمتنع في الآلة ذلك ، فكذلك لا يمتنع في الآلة .

فإذا صح ذلك ، بطل ما سأل عنه .

واعلم أن شيخنا أبا إسحاق بن عياش^(١) رحمه الله كان ينهى الألم وربما توقف فيه ؛ والكثير مما أوردناه وسمعناه يعتل به^(٢) .

وكان يقول إن أحدنا عند التفريق الحادث في بعضه على وجه تبطل به صحته يحصل ألماً من غير حدوث معنى يالم به .

ويجب أن يحصل ألماً والحال هذه ، كما يجب إذا كانت عينه صحيحة ولا مانع له من رؤية المدرك أن يدركه من غير معنى يوجب ذلك فيه .

ويفصل بين الألم على هذا الوجه وبين الألم بإدراك المرارة فيقول في ذلك إنه يالم بإدراك ما ينفر طبعه عنه ، وإن كان يصح أن يلتذ به بأن يشتهي بدلا من نفاذ الطبع ؛ وليس كذلك حاله في كونه ألماً بانتفاء الصحة عن بعضه ، لأنه والحال هذه لا بد من يالم من دون إدراك معنى حادث .

وكما ينبغي حدوث معنى عند هذا الوهي ، فكذلك يمنع من أن يحصل فيه شهوة أو نفاذ طبع عنه .

ويقول : قد يحصل مرة ألماً بأن يدرك ما ينفر طبعه عنه ، ومرة بأن يحصل لبعض هذا الحكم من غير إدراك معنى أصلا .

ويقول في الجرب : إنه لا يلتذ في الحقيقة ، وإنما يجد راحة عند هذا الحك من حيث يزول عن ذلك الموضوع < الفضلة^(٣) > الزائدة على حد الاعتدال فيصير

(١) هو أبو إسحاق إبراهيم بن عياش البصري المعتزل من تلاميذ أبي هاشم . كان القاضي عبد الجبار

ابن أحمد الحدادي مؤلف المقتنى من تلاميذه . (٢) من العلة التي أي يحتاج به .

(٣) غير واضحة ؛ والفضلة والفضالة ما يق من الشيء .

نزلة من يزيل الثقل عن ظهره ، أو بمنزلة من يقضى وطره عند الذهاب إلى الغائط . ويعتمد في تقي هذا الجنس على ما أوردهناه أو على بعضه .

وقد أشيعنا القول فيه بما يبين فساد ما رتبته من المذهب . ونحن الآن نورد جملة من مسائله يتبين بها فساد هذه الطريقة .

فما يقال له في ذلك : كيف يصح أن يفرق الحى منا بين المحل الذى يألم عند حدوث ما يحدث فيه وبين سائر المحال على حد فصله بين بعض له حدث فيه حرارة مفرطة^(١) وبين سائر أبعاضه إن لم يكن هناك معنى مدرك^(٢) ؟

فإن قال : للتفريق الحادث المبطل للصحة .

فيسل له : أليس التفريق هو الكون الواقع على وجه ، والكون لا يدرك ؟

فكيف يفرق بين محله وبين سائر المحال .

وكذلك فقد علمنا أن الصحة لا تدرك ولا يفصل بين محلها وبين غيره ،

فإن لا يفصل بينهما إذا عدت أولى ؛ لأن العدم يحتل من الفصل ما يصححه الوجود ، فلا يجوز أن يقال في هذا الموضوع خاصة إنه يصح^(٢) من انفصل ما كان لا يصح مع الوجود .

ثم يقال له : ألسنا نعلم أن أحدنا يجد تألمه في بعض الأحوال أقوى مما يجده

في حال أخرى ؟ وكذلك متى بطأت الصحة عن موضع مخصوص نجد تألمه أقوى .

ولو كان الأمر كما ذكرته لوجب أن المعتبر [يكون] بقدر التفريق وقدر إبطال

الصحة .

وقد علمنا أن ذلك قد يتساوى ، وحاله في كونه ألما يتفاضل على ما نجدده

من حالنا عند هذه الأمور الحادثة ، وذلك يبطل ما ذهب إليه .

(١) في الأصل مدركا . (٢) في الأصل يصح .

ويقال له : ألسنا نعلم أن المجامع يلتذ بالجماع وبالإنزال اللذة الشديدة ؟
أفما يدل ذلك على أنه التذ بمعنى حادث على الحد الذي تحدث عليه الآلام ؟
ولو كان المذهب ما ذكرته ، لوجب أن يكون غير ملتذ في الحقيقة ، وإنما يستريح
كما يستريح^(١) من طرح الثقل عن نفسه ، وذلك لا يتأتى فيه من الشبه ما يذكر
في الحرب إذا حك جربه .

فإن قال : إني أقول في المجامع إذا أنزل إنه يتصور نفسه بصورة الملتذ
لما كان قد لحقه من الضرر باحتقان ذلك الأمر في جسده . فإذا أزاله عن جسده
تصور اللذة الشديدة وليس هناك لذة في الحقيقة .

قيل له : فيجب على هذا القول أن لا يكون المطلوب بالجماع إلا دفع
الضرر ، وأن يكون العقل متى اختاروا ذلك فإنهم بمنزلة من يختار الاصطلاء بالنار
عند البرد . ولو كان كذلك لوجب أن لا يتعمل العاقل بإتفاق الأموال والمداواة
والمعالجة لأن يستكثر من هذا الباب^(٢) ، كما لا يتعمل الأسباب لأن يجد البرد فيدفعه
بالاصطلاء . وقد علمنا تعمل العقل لذلك وإتفاقهم المال العظيم فيه^(٣) ، وكما يجب^(٤)
إذا تعملوا لمثل ذلك في تناول الطيبات أن تكون اللذة هناك بسبب استراحة من
الألم على ما قاله بعض الأطباء ، فكذلك القول فيما ذكرته .

ثم يقال : ألسنت تعلم أن الرجل الواحد^(٥) في حال واحدة يجد نفسه طالبة
للجماعة مع شخص دون شخص ، وإن كان حالهما فيما ذكرته من دفع الضرر
لا تختلف ، حتى إنه يجد نفسه نافرة عن أحد الشخصين كالنفور عن إدراك المرارة ،

(١) في الأصل استراحة . (٢) أي يفتمل أو يتخزع .

(٣) أي لكي يستكثر من الجماع . (٤) في الأصل فكما .

(٥) في الأصل الواحد .

ويجدها ماثلة إلى الشخص الآحركيها إلى إدراك الحلاوة ، فلو لم تكن هناك لذة
مطلوبة لكان لا يصح ما ذكرناه .

فإن قال : لو كان هناك لذة مطلوبة لوجب مثله في حك الجرب ، فكان
لا يمتنع أن يتعمل العاقل منا للجرب حتى يلتذ بحكه . وإذا لم يصح ذلك ، وإن
كان هناك لذة تفارق^(٢) حالها حال سائر اللذات ، فكذلك لا يمتنع عندي في الإنزال
أن لا تكون هناك لذة في الحقيقة ؛ وإن كان العاقل قد يختاره لأغراض تتعلق
به من طلب نسل وعادة وغيرها .

قيل له : إن الجواب إنما لا يطلبه العاقل منا ، لأن اللذة فيه لا تخلص^(٣)
عن مضار واقعة به ، وأوخلصت عن ذلك ، أو علم أنها توفى عليها لكان العاقل^(٤)
يطلبه . لكن اللذة الواقعة به لما كانت يسيرة بالإضافة إلى الآلام التي يجدها ،
لم يتعمل لطلبه ، فلا يلزم على ذلك ما ذكرناه من تعمل العقلاء لطلب المنكوح
والأطعمه الطيبة ، وليس كذلك حالك فيما ذهبت إليه . لأنك اعترفت بأن المجمع
إذا أنزل ، فإنما يطلب بذلك دفع مضرة عظيمة لحقت جسمه ، فكيف يصح أن
تتعمل لشخص دون شخص ، أو يطلب شخصاً دون شخص ، وينفق في ذلك
الأموال العظيمة . وقد علمنا أن ذلك قد يفعله العاقل وإن لم يطلب بما يفعله
النسل ولا حصلت له مع الصورة المخصوصة عادة . فكيف يجوز أن يتعلق بما
ذكرته في هذا الباب ؟

-
- (١) في الأصل كان
(٢) في الأصل وتفارق حاله .
(٣) أي في الجماع .
(٤) في الأصل لقد كان .
(٥) في الأصل لحق .

فإن قال : إنما يطالب العاقل ذلك وينفق فيه الأموال لما يحصل له من اللذة بالنظر والملامسة دون الإنزال .

قيل له : كيف يصح ما يذكره ، ومعلوم من حال العقلاء أو أكثرهم أنه لا غرض لهم في النظر واللمس إلا التوصل بهما إلى هذا المعنى ، حتى أولاه لكان وجودهما كعدمهما ، فكيف بصرف عملهم لإتفاق الأموال إلى الأمر الذي ليس بمقصود ، وبصرف عن الأمر الذي هو مقصود ؟

فإن قال : لولا أن الأمر كما ذكرته لم تختلف حاله بحسب احتقان ما يزيله بالإنزال في جسمه ، فلما علمت أن ذلك متى كثر لحقته مضرة وكان طلبه الإنزال أشد ، ومتى قل خف ذلك ، علمت أن المعتبر ما ذكرته .

قيل له : إن الذي ذكرته في أن عنده قد تقوى الشهوة بمنزلة الجوع الشديد في أن الشهوة لتناول الطعام تقوى عنده^(١) ، فلا يدل ذلك على أن الحادث عنده لا يلتذ به ، كما لا يدل مثله في تناول الجماع الطعام . يبين ذلك أنا كما نعلم أن من ليس بجماع قد يلتذ بما يتناوله من الأطعمة وإن لم يجد في نفسه مضرة ، فقد يعلم أن من لا يجد في نفسه مضرة باحتقان ما يزيله عند الجماع في جسمه^(٢) ، قد يطلب ذلك ويلتذ به ، فكيف يصح أن يقال إن ذلك هو دفع الضرر فقط . ولو جاز ذلك لحاز مثله في تناول الأطعمة والأشربة على ما حكى من بعض الأطباء .

ثم يقال له : إن الذي اخترته من المذهب ينتقض أصولاً كثيرة ، لأنه يوجب أن حقيقة الألم مما يختلف ، فمرة يكون ألماً لإدراكه ما يبقى طبعه عنه ، ومرة

(١) أي هذا الجوع . (٢) أي مضرة في جسمه . (٣) في الأصل منا .

يكون **إيما** عن بطلان الصحة من غير نفور طبع ولا إدراك أمر . ولو جاز ذلك
لجاز في صحة الفعل أن يكون قد يصح مرة من القادر^١ ومرة ممن ليس بقادر ،
وكذلك في سائر الأحكام الراجعة إلى ما عليه الحى منا من الصفات .
فلما بطل ذلك وجب في كل ما ذكرناه أن تكون الحقيقة واحدة ، وكذلك
يجب في كونه **إيما** .

الا ترى إلى كونه مدركا لما وجب لا لعلية ؟

فكذلك حاله في سائر ما يدركه .

ولما كان كونه **معتقدا**^١ لعلية ، وجب مثل ذلك في سائر ما يعتقده .

فكيف يصح أن يألم عن بطلان الصحة من غير إدراك شيء ؟

ويستحيل أن يألم في نيل المرارة إلا بأن يدركها وهو نافر الطبع عنها .

فإن قال : لأن عند انتفاء الصحة عن بعضه يجب كونه **إيما** لا محالة ، ومحال
خلافه ، فعلمت أنه **إيما** لا لمعنى .

وليس كذلك حاله في إدراك المرارة لأنه عند وجودها لا يجب أن يكون
إيما .

قيل له : ما الذى تنكر من قال إن التفرقة فيما ذكرته إنما وجبت لأن عند

التفريق لا بد من حادث ولا بد فى الحى من أن يدركه ، فذلك وجب فيه
ما ذكرته . وليس كذلك فى المرارة لأنها لا يجب أن توجد بحيث يدركها لا محالة .

وإنما يجب أن تكون فى قياس الألم متى حصلت فى محل الذوق وجاوزته ،
فلا بد عند ذلك من أن يدرك ويتألم لا محالة . ولو جاز فى الألم أن ينفصل منه

(١) غير واضحة فى الأمل .

لم يمتنع فيه ما ذكرته في المرارة ، وقد بينا من قبل طريقة أبي هاشم رحمه الله في أنه لا بد من أن ينفر طبعه عن هذا الحادث إذا كان الحال ما ذكرناه . ولذلك وجب أن يكون ألياً . وبيننا ما يختاره من أنه بالعادة يجب أن يكون نافر الطبع عنه ، ويجوز أن يشتهيه ، بدلا من أن ينفر طبعه عنه . لكن ذلك يخرج عن العادة ويظن^(١) أنه كالمستحيل ، كما يظن كثير من الناس في الأشياء المرة أنها لا يصح أن تشتهى كالصبر وشحم الخنظل . ولا يمتنع ذلك عندنا من أن يصح أن يشتهى ذلك وإن كان بخلاف العادة . فكيف يصح ما تعلق به ؟

ثم يقال له : خبرنا عن المرارة ، أليس لو أدركها الحى منا وهو غير نافر الطبع عنها كان لا يألَم ، فلا بد من نعم^(٢) ، لأنه متى لم يقل ذلك ، فسد عليه القول في أن كونه ألياً وملتذا عند إدراك المدركات يتبعان الشهوة والنفور .

فيقال له عند ذلك : أليس كونه ألياً من حكم كونه نافرا ، لأنه قد يدرك ولا يحصل هذا الحكم . ومتى كان نافر الطبع عما يدركه حصل له هذا الحكم .

وإذا صح ذلك ، فكيف يجوز أن يحصل للحى منا مثل هذا الحكم من غير نفاذ الطبع . وهل ذلك إلا بمنزلة قلب الحقائق ، لأن تأمله بالمدرک إذا كان في حكم الحقيقة لكونه نافرا — كما أن صحة الفعل منه في حكم الحقيقة لكونه قادرا — فكيف يصح أن تثبت له هذه الحال مع فقد كونه نافرا ؟

ثم يقال له : إذا جاز عندك أن يكون ألياً بهذين الوجهين المختلفين ، فمرة يألَم لإدراك ما ينفر طبعه عنه ، ومرة يألَم بحدوث التفريق المخصوص في جسمه وإن لم يدرك معنى ألبسة ، فهلا جاز مثله في كونه ملتذا ؟ فلم حكمت أنه لا يحصل ملتذا إلا على وجه واحد ، وهو بأن يدرك ما يشتهيه ؟

(١) في الأصل يظن . (٢) أى من أن يقول نعم .

فإن قال : لأني علمت وجهها مشارا إليه عنده يألم ، وهو التفريق الذي تبطل الصحة عنده ، ولم أعلم معنى مشارا إليه يلتذ عنده لاحتماله .

قيل له : فهلا جوزت في اللذة مثله على ما يجده المجامع عند الإنزال ، والحرب عند الحك ؛ لأن العلم بذلك على الجملة يكاد يزيد في القوة على العلم بما ذكرته من التألم عند التفريق .

ثم يقال له : إن المعنى الذي أوامات إليه مما عنده يحصل أيا إذا كان يختص المحل ولا يتعلق بالجملة ، ولا الجملة مدركة له ، ولا فيها معنى يتعلق به ، ولا له حال معه ، فلم قات إنه يألم عند ذلك ولا يألم عند الحادث في بعض غيره من الأحياء ، وحكمه مع الحادثين حكم واحد ؟

فإن قال : لأن الحادث في بعض غيره لم ينف صحته ، والحادث في بعضه قد نفى الصحة .

قيل له : إذا كان كونه نافيا للصحة لا يخرج من أن لا يتعلق له بالحى ولا للحى به ، فكيف يصح ما ذكرته من التفرقة ؟

فإن قال : أقول فيه كما تقولون إن الحادث في بعضه يولد ما يدركه دون الحادث في غيره .

قيل له : إنما نقول ذلك من حيث ولد ما يوجد في محل حياته ومن حقه أن يدرك بمحل حياته ولا يدرك بمحل حياة غيره ما يحدث فيه . فلذلك فصلنا بين الأمرين ، وليس كذلك حاله فيما ذهبت إليه لأن يتعذر عليك التفرقة بينهما فيما يرجع إلى الجملة^(١) الألية ؛ فكيف يصح أن يألم عند أحدها دون الآخر ؟

(١) يريد الكائن الحى بجملة .

فإن قال : أقول فيه كما يقولون إن العلم إذا وجد في قلبه صار عالما به ،
و إذا وجد في قلب غيره لم يجب ذلك فيه .

فيل له : إنما صح في العلم ما ذكرته لأن من حقه أنت يوجد الحكم للحي
ما وجب الحكم للحي الذي يختص به . وأقوى ما يمكن فيه من الاختصاص أن
يحل بعضه . ففارق العلم الموجود في غيره في وجه الذي أوجب أن يكون عالما .
فلذلك فارقه وليس كذلك حال ما ذكرته ، لأن لا يرجع مما يوجد في بعضه إلى
الحي حكما ولا للحي به تعلق البتة . فيجب أن لا يفارق حاله بحال ما يحدث
في بعض غيره .

ثم يقال له : إذا كانت الصحة الحاصلة في بعضه لا توجب كونه ملتذا من
حيث لا تعلق لها بالحي ، وإنما تختص المحل ، فهلا قلت إن التفريق الثاني لها^(١)
لا يوجد كونه الماء ، لأنه لا تعلق له بالحي . وقد علمنا أن للحي منفعة في الصحة
لأن أبعاضه تستقيم بها ومعها وتختل عند زوالها . فكما يجب عند وجودها أن يكون
سائما من الآفة — لا أنه يحصل ملتذا — فكذلك عند زوالها يجب أن يحدث فيه
اختلال بعضه ، لا أنه يصير الماء . ولئن جاز لك أن تقول عند انتفاء الصحة أنه
يحصل الماء — لا لأنه أدرك شيئا مع نفور الطبع — فهلا جوزت في الأكل أن
يكون ملتذا لمجاورة محل الطعم لأبعاضه^١ وأن يكون ذلك في حكم الصحة من غير
إدراك معنى به يكون ملتذا .

واعلم أن هذا القول وإن كنا قد أبطلناه فليس يبلغ بصاحبه الخطأ العظيم ؛
لأنه مع هذا القول يكون مثبتا لما يالم به الإنسان من فعل العبد ومن فعل الله
تعالى . لكنه يقول فيه إنه التفريق الذي يبطل الصحة ويجعله كالوجه في كونه

(١) أى للصحة .

المسا. فيصح أن يقول في الظلم وفي العدل، وفيما يحصل عنده المحسن محسنا والمسيء مسيئا، وفيما يجب عنده العوض وفيما لا يجب، مثل الذي يقوله في الآلام؛ وإن كان على جهة الإلزام قد يلزمه في هذا الباب أمور لا تلزم على القول الصحيح، ويختل عند كثير من التفريع ذلك^(١) على وجه لا يختل المذهب الصحيح. وذلك واجب في جميع المذاهب الفاسدة، وأنها تباين الصحيحة من المذاهب في هذه الوجوه وفي غيرها أو في بعضها، وإن كان حالها تختلف في تقادير ما يلزم عليها من ضرور الفساد. ولم تستقص القول فيه لأن خلافه يفسد ما نريد أن نبني عليه من المذاهب في الأعراض وغيرها. وإنما تفصيلناه ليعرف صحيحة من فاسده، وليكون بناء الفرع عليه على الصحة.

(١) الأفضل أن يقال ويختل ذلك عند كثير من التفريع.

(٢) أي خلاف المخالف.

فصل

في أن العباد يقدرُون على الآلام

يدل على ذلك أنها تقع بحسب قصدهم ودواعيهم وبحسب فعلهم لسببها في الكثرة والقلّة على بعض الوجوه . فصارت في أنها قد تكون من فعلهم بمنزلة الأصوات التي يقدرُون^(١) على فعلها لمثل هذه الدلالة . وقد تفصينا ذلك في باب المخلوق، وبيننا في باب التولد أنها أحد الأجناس التي نفعها على وجه التوليد فقط؛ وأنها كالأصوات والتأليف في هذا الباب . وبيننا أنه إذا كان لا يصح منا أن نفعها إلا بأن نعمل ما يقع بحسبها، فهي من أكد الدلالة على أنه لا يصح أن تقع منا إلا متولدة . وبيننا أن التفريق الذي^(٢) يولدها لا يحتاج في وجودها إليه ، فلا يصح أن يقال إنما فعلناها معه لهذا الوجه لأنه يثبت لها .

(١) في الأصل يقدرُون .

(٢) في الأصل لا لأنه .

فصل

في بيان ما يولد الألم من الأسباب

اعلم أن الصحيح أن الذي يولده هو التفريق بشرط نفي الصحة لأنه يحصل
بجنسه في كثرته وقلة ؛ لأن التفريق إذا كثر انتفت الصحة عنده و^(١)كثر الألم ،
وإذا قل ذلك قل الألم . فاعلم أنه يولده . يبين ذلك أن الموضع القوى من جسده
لم لم يحدث فيه عند الضربة من هذا التفريق إلا اليسير ، قل الألم ؛ والموضع
الرخول ما حدث فيه عن الضربة مما ذكرناه^(٢) الكثير ، كثر الألم . ومتى زادت
الجراحات زادت الآلام . فكل ذلك يبين ما قلناه .

فإن قل : لو تولد عنه لوجب أن يتولد بحسب أجزائه لوجوب ذلك
في الأسباب ، ولأنه متى يولد أقل من عدده ، أدى إلى تولد المسبب عن سببين ؛
وذلك في أن لا يصح^(٣) بمنزلة وجود مقدور من قادرين . ويؤدي ذلك إلى فعل ألم
واحد من فاعلين ، بأن يفعل أحدهما أحد السببين ، والآخر السبب الثاني .

قيل له : قد بينا الجواب عن هذه المسألة من قبل ، وبينا أنه لا يصح أن
يعترض بها على إثباته . وبمثل هذا الوجه لا يصح أن يعترض به على إثباته متولدا
عن هذا السبب ، فلا وجه لإعادته .

فإن قال : هلا قلتم إن الذي يولده هو الاعتماد الحاصل عند الضربة ؟

- (١) أي بجنس التفريق أي بجميع أنواعه . (٢) في الأصل كثر يدرون الوار .
(٣) أي من التفريق . (٤) أي في عدم صحته ، ومراده بهذه العبارة

السقيمة ، وذلك في عدم صحته بمنزلة وجود مقدور من قادرين .

(٥) في الأصل به .

قيل له : لأنه يوجد في الموضع الصلب مثله في الموضع الرخو ، لا بل أزيد ،
والمحل محتمل للألم ، ومع ذلك فإنه يولد دون ما يولد في الموضع الرخو لما اختلف
الوهي الحادث فيهما . فيجب أن يكون السبب هو ما يختلف باختلافه دون
ما قد يختلف مع اتفاهه في الكثرة والقلة وفي سائر الوجوه .

فإن قال : إنما لم يولد الاعتماد إلا بحسب الوهي وانتفاء الصحة لحاجة الألم
إلى ذلك .

قيل له : فيجب إذا كان ما يحتاج إليه قد حدث ، وإن قل أن لا يمنع أن
يوجد الألم الكثير معه ، فكيف يصح أن يقال إن الموضع الصلب يخالف في قدر
الألم الموضع الرخو ؟

فإن قال : إن الألم إنما فعمله في غير محل القدرة ونعديده عنه ، وما هذا حاله
لا يتولد إلا عن الاعتماد .

قيل له : إن الذي ذكرته لا يوجب أن يولده الاعتماد لا بواسطة ، بل ينقسم
ذلك ، ففيه ما يولده بنفسه ، وفيه ما يولده بواسطة ، وذلك لا يمنع
في الوجهين من أن يصح أن يتعدى محل القدرة ، فما الذي يمنع من أن يولد
التفريق عن الاعتماد ، ويتولد عن هذا التفريق الألم ؟

فإن قال : لو تولد الألم عن التفريق ، لوجب أن يولد عن كل تفريق ينبغي به
التأليف ، لأن مثل السبب لا يجوز أن لا يكون سببا .

قيل له : إن كان يحتاج الألم في وجوده إلى الحياة في محله ، فما ذكرته
غير واجب ، لأن السبب لا يولد في المحل ما لا يحتمله ، كما لا يولد الكون الذي

جاور محله عملا آخر التأليف إذا كان مفارقا غير مجاور من حيث لا يحتمله المحل، وإن كان لا يحتاج الألم إلى وجود الحياة في محله، لأنه مما يختص المحل على ما ذهب إليه أبو هاشم رحمه الله أخرا؛ فإن التفريق يولد في كل جسم هذا الجنس، لكنه متى وجد في الجراد لا يسمى ألما لأن أحدا لا يألم؛ وإذا وجد بعض الحى ألم به من ذلك المحل بعضه ويسمى ألما. وذلك في بابه بمنزلة المجاورة التي تولد التأليف في المحليين. وإن كان فيهما ما يصير به < التراما حصل صلبا > وظهر حكمه؛ وإن لم يكن فيهما ذلك وجد التأليف ولم يظهر حكمه، حتى يصير وجوده كأنه لم يوجد متى لم يقدر فيه ضربا من التقدير. وكذلك القول فيما بيناه من جنس الألم، وذلك يبين زوال السؤال على كلاً المذهبيين.

فإن قال: هلا قلتم إن نفي الصحة يولده؟

قيل له: إن التوليد من أحكام الحوادث، والعدم يمتنع فيه، فلا يصح ما ذكرته.

فإن قال: أليس النظر يولد العلم في حال عدمه؟

قيل له: يولده في هذه الحال عن حدوثه المتقدم؛ ولولا أنه لا يبقى كان لا يمتنع أن يجتمع مع ما يولده، فليس للعدم تأثير في هذا الباب.

فإن قال: قولوا في الصحة إنها تولد الألم بشرط أن تنتفى كالنظر.

قيل له: إنما لم نجعل انتفاء النظر شرطا في التوليد، وإنما يولد العلم في حال عدمه لأنه لا ينتفى، فتمثيلك بالنظر لا يصح.

فإن قال: فما الجواب عن سؤال إذا تعرى عن هذا التمثيل؟

قيل له : لأن عدم الشيء لا يصح أن يكون شرطا في تولد ما يتولد عنه .
وقد علمنا أن المحل يمتنع الألم مع الصحة كاحتماله مع زوالها ، فقد كان يجب
أن يولد على كل حال وأن لا ينفك الصحيح من الآلام .

فإن قال : ألسم قد جعلتم عدم الصحة شرطا في تولد التفريق الآلام^(١) ؛ فهلا
جاز ما قلناه ؟

قيل له : إن للتفريق تعلقا بها ؛ لأن الصحة به تنفخ ، ولولاه لم تنف .
فصح أن نجعل انتفاءها شرطا في تولد الآلام . وليس يصح لك مثله ، لأن عدمه
ليس بشرط في حدوثه ، ولا لحدوثه أولا تعلق بعدمه ثانيا ، فلا يصح أن يجعل
شرطا في ذلك .

فإن قال : لو كان التفريق يولد ، لوجب أن يولد على كل حال .

قيل له : قد بينا أن السبب قد لا يولد إلا إذا وقع على وجه مخصوص
ويكون ذلك شرطا فيه ، فلذلك قلنا إنه لا يولد إلا على هذه الحال بما دللنا به
من قبل ؛ لأنه إذا كان حدوثه على حسب حدوثه على هذا الوجه ، لا حسب
حدوث جنسه ، فكما يجب أن نقضى بأنه يولد ، فكذلك يجب أن نحكم بأنه على
هذا الوجه يولد ؛ ونسوجه على هذا الوجه في أنه لا يولد نكروجه عن هذا الجنس
وهذا القبيل في أنه لا يولد . وهذه الطريقة مستمرة في الأسباب ، وقد بينا
القول فيها بأشبع مما ذكرناه في باب التوليد . وذكرنا هناك من الأسئلة في هذا
الباب ما يفنى عن إعادته^١ . فصح لهذه الجملة أن الآلام قد تكون من فعل العباد .

(١) مفعول تولد .

فصل

في أنها قد تحدث من فعله تعالى متولداً ومبتدأً

قد بينا من قبل أنه لا جنس يقدر العبد عليه إلا والقديم تعالى قادر عليه، وأن التناهي في المقدور والحصر في أجناسه إنما يصح على القادر لذاته^(١). وإذا صح ذلك وجب كونه سبحانه قادر على جنس الألم. وقد بينا في باب التوليد أن كل ما يقدر العبد أن يفعله بسبب، والقديم تعالى قادر على فعله بالسبب وأن الأسباب لا تختص في كونها أسباباً بقادر دون قادر، وأن اختلاف أحوال الفاعلين لا تؤثر في هذا الباب. وبيننا في باب التولد أن كل ما صح منه تعالى أن يفعله بسبب، يصح أن يفعله على جهة الابتداء^(٢) وإن كان قد يتعذر ذلك علينا في كثير من الأجناس، وبيننا أن ذلك فينا يؤذن بالحاجة إلى الأسباب، وأن ذلك لا يصح عليه تعالى. وهذا الجملة تصحح أنه تعالى كما يقدر على فعل الآلام بالأسباب، فقد يقدر على فعلها على جهة الابتداء من غير سبب.

(١) وهذا هو مذهب المعتزلة في أن صفات القديم عين ذاته.

(٢) فعل الفعل على جهة الابتداء أو فعله ابتداءً أى مباشرة، وبذلك يخرج الفعل المتولد.

فصل

في طريق التفرقة بين ما يفعله تعالى من الآلام

وبين ما يفعله العبد

اعلم أن ما يحدث في جسمه من الآلام من غير أن يعقل^(١) سببه ومن غير اعتماد عليه من بعض القادرين لا يفعلون الآلام في غيرهم إلا عن الاعتمادات ، يجب أن تقضى فيه بأنه من فعله تعالى . وكذلك القول فيما يحدث في باطن أعضائنا ، وفيما يحدث من غير تفریق ووهي ، لأن ذلك لا يجوز أن يحدث على هذا الوجه إلا من قبله تعالى . فصار ما هذا حاله بمنزلة حركة المرتعش والمفلوج وحركة العروق الضاربة . وما شاكلها مما لا يمكن المسره أن يدفعه عن نفسه ، ويعلم وقوعه على وجه لا يصح أن يقع عليه من فعله وفعل مثله . فكما يجب في ذلك أن تقضى أنه من قبله تعالى ، وإن كنا نقدر عليه في الجنس ، فكذلك القول فيما ذكرناه من الآلام . وكما يجب في الجنس الذي لا تقدر عليه البتة أن نحكم أنه من فعله إذا حدث فينا كالشهوة وغيرها ، فكذلك يجب فيما تقدر في الجنس عليه إذا وجد على وجه مخصوص ، ولا يجوز أن يحدث عليه من فعل القادرين بالقدرة ، أن نحكم أنه من فعله تعالى . ولذلك قلنا إن المعجز قد يكون معجزا بأن يتعذر مثله في جنسه ، وقد يكون معجزا بأن يتعذر في الوجه الذي عليه وقع وإن كان جنسه مقدورا كما نقوله في القرآن وغيره . وكل ذلك بين فيما قصدنا إليه من التفرقة بين ما يكون من فعله تعالى من الآلام ، وبين ما يكون من فعلنا . واعلم أن ما قد نساء من

قبل في أول باب العدل يوجب أن تقضى في كل ما يحدث من فعله سبحانه أنه حسن وعدل وحكمة، علمنا بأنه لا يجوز عليه أن يفعل القبيح ، وإذا صح ذلك، وجب في الجملة في كل ما يحدث من الآلام والأمراض وغيرها أن نحكم بأنها حسنة، وإن علمنا وجه حسنها انضاف لنا إلى العلم على جهة الجملة علم مفصل . وإن لم نعلم ذلك علمنا في الجملة أنه إنما حسن لبعض الوجوه المؤثرة في الآلام على ما نبيته . وهذه الجملة أوجبت بيان الكلام فيما يحسن ويقبح من الآلام حتى تكشف الوجوه التي لها يحسن منه تعالى أن يفعلها، ويبطل عند ذلك طعن المخالفين فيها كالثنوية وغيرهم .

فصل

في أن الألم لا يقبح من حيث كان أما على ما يحكى

عن الثنوية

لبس يخلو من خالف منهم في ذلك من وجهين : إما أن يقول بقبحه من حيث ينفر الطبع عنه وتكرهه النفس ولا يحيل إليه الطبع .^(١) فإن كان هذا يريد وصفه له بأنه قبيح ، فلست نخالفه إلا في العبارة ، لأننا لا نطلق القول فيما هذا حاله بأنه قبيح إلا على ضرب من التقييد ، كما ذكرناه في الصورة القبيحة من قبل . وإما أن يريد بذلك أنه قبيح الحقيقة على ما بيناه في حد القبيح في أول باب العدل حتى تجرى جميع الآلام مجرى الظلم الذي نحكم بقبحه عقلا ، وبأن من حق فاعله — إذا كان عالما أو في حكم العالم — أن يستحق الذم عليه . فإن أراد ذلك فهو مخالف في المعنى ، لأنه معتقد فيما يحسن أو يجب ويستحق عليه المدح أنه من قبيل ما يستحق عليه الذم .

والأقرب عندنا أنهم يسلكون الطريقة الأولى ؛ لأننا نعم باضطرار من حال كثير من الآلام أنها تحسن وتجب ، وأن أحدنا يستحق الذم بأن لا يفعلها^(٢) . فكيف يجوز أن يعتقد العقلاء فيما هذا حاله — مع كمال عقولهم — أنها من الباب الذي يستحق به الذم ، ولا فرق بين من جوز على العقلاء هذا الاعتقاد أو جوز عليهم التباس السواد بالبياض ، والحرارة بالبرودة . وما هذا حاله لا يعد مذهباً ؛ لأن العلم بخلافه متقرر في العقول . فلا يجوز أن يصدق العاقل على نفسه في هذا

(٢) في الأصل أنه .

(١) في الأصل على أنه .

(٤) في الأصل أنه .

(٣) في الأصل بذله .

الاعتقاد . ولا فرق بين أن يصدق العاقل في الآلام أنها أجمع قبيحة — مع علمنا بحال كثير منها أنها حسنة أو واجبة — وبين أن يصدق العاقل في ادعائه اعتقاد كون جميعها حسنة مع علمنا بأن فيها ما يقبح . فكما يجب أن يكذب من ادعى ذلك مذهبا — لعلمنا بأن كمال العقل يمنع من هذا الاعتقاد — فكذلك القول فيما حكى عنهم .

فإن قال : فكيف يجوز مع كثرتهم أن يخبروا بهذا المذهب عن أنفسهم ؟
أولستم تقولون في الجمع العظيم^(١) إنه لا يجوز أن يحدد ما يعلمه ؟

قيل له : إن الواجب فيما يمنع العقل منه إذا ادعاه العاقل أن يتأول قوله إن أمكن أو تكذيبه ، كما أن الواجب فيما يمنع الحس منه متى ادعاه المختص بالحاسة السليمة أن يتأول ذلك ، أو ينسبه إلى > الظاهر : ثم يجب أن <^(٢) ننظر فيما هذا حاله ، فإن كان ممن يجوز عليه الكذب جوزنا ذلك فيه ، وإن كان الجمع العظيم الذي لا يجوز ذلك فيهم تأولناه . وهذه الطريقة تناسب ما نقوله من أن دليل العقل إذا منع من شيء ، فالواجب في السمع إذا ورد ظاهره [بما^(٣)] يقتضى ذلك أن تتأوله ، لأن > الناصب < لأدلة السمع هو الذي > نصب < أدلة العقل ، فلا يجوز فيهما التناقض . وكذلك المركب للعقل في العقلاء سوى بينهم في بداية العقول ، فلا يجوز على بعضهم خلاف ما عليه غيره . فإذا أطلق العاقل ما يقرر في العقل خلافه ، لم يخجل ما ادعاه من أن تحمله على الصدق . وقد علمنا خلافه لأنه مخبر عن نفسه أنه يمتقد في الشيء خلاف ما تقتضيه بديهته العقل . وقد علمنا بطلان ذلك ، أو تحمله على الكذب إن كان ممن يجوز ذلك فيه ،

(١) في الأصل لها . (٢) مطبوس في الأصل . (٣) ساقطة .

بأن يكون العدد قليلا لا يمتنع عليهم محمد ما يعلمونه، أو نتأول ذلك على وجه يصح عليه . فإذا فسد الوجه الأول، لم يبق إلا هذا الوجهان . وعلى هذه الطريقة قلنا فيما أطلقته السوفطائية من نفي الحقائق أن الواجب أن نتأول أنهم اعتقدوا في العلم أنه بمنزلة الظن لا أنهم نفوا المعلوم أو كونهم عالمين به على الحقيقة، لما كان هذا الباب يدخل في الاستدلال، ويصح الخلاف فيه دون الأول . وهذه طريقتنا فيما نحكى من المذاهب أجمع . وعلى هذا الوجه قلنا إن التصارى لا يجوز أن تعتقد ما تظهره من كون الواحد على الحقيقة ثلاثة . وإذا صححت هذه الجملة ، وعلمنا باضطرار أنه يحسن من العقلاء تحمل المشقة في طلب العلوم والآداب ، ويجب عليهم التحرز من الضرر اليسير كالحرب من سبع يخاف منه الافتراس ، ومن نار مقبلة يخشى منها الاحتراق ، ومن صنول ومهدد بالسيف لا يؤمن منه القتل . وقد يجب على < العليل المجامة والغصدة > ^(١) عند الخوف الشديد من تركها . وقد يحسن في العقل إزالة ملك إلى ملك كعمقود التجارات والمعاوضات كما يحسن ^(٢) منه تناول الطعام والتنفس في الهواء عند الحاجة إلى غير ذلك مما يكثر ذكره . فكيف يجوز أن نصدهم في أنهم يمتدنون قبج هذه الأمور ؟

فإن قيل : متى حصل في الألم دفع مضرة أو اجتلاب نفع خرج من أن يكون ألما عندهم ، فلا يكون داخلا فيما حكوا بقبحه .

قيل له : إن كان هذا مرادهم ، فالذى قالوه يجوز أن يعتقد ويكونوا مخطئين في ظنهم أن النفع ودفع المضرة يخرج بهما الألم من أن يكون ألما في الحقيقة ، ويكون هذا القول في أنه لا يجوز اعتقاده كالأول ، إلا أن يربدوا بذلك إنه لا يسمى ألما تساهلا في العبارات .

(١) غير واضح في الأصل .

(٢) أى من الإنسان .

(٣) في الأصل جعلت .

(٤) في الأصل تجاهلا .

فإن قال : إذا جاز لكم أن تقولوا في الألم إذا كان فيه من النفع ما يوفى عليه ، أنه ليس بضرر ، جاز لهم أن يقولوا فيه إنه ليس بألم .

قيل له : الفرق بين القولين بين ، لأننا لا تعد الضرر ما يكون الماء ، بل قد تعد اللذة . مضرة إذا أعقبت ذلك ، ونعمد الألم منفعة إذا أدى إلى ذلك ، وليس حال الألم كذلك ، لأنه إنما سمي بذلك لأن المدرك أدركه مع تقور الطبع عنه على ما قدمنا القول فيه ، وذلك مما لا يعتبر بما يعقبه من نفع ودفع مضرة .

فإن قال : إذا صح أن يعتقد كثير من المجبرة أن الظلم يقبح بالسمع ، وكذلك العدل يحسن سمعا ، ويعتقدون أن الظلم يحسن من الله تعالى ويقبح من العباد ، ولا يعملون كون ذلك مذهبا لهم ، فهلا جوزتم في الآلام اعتقاد ^(١) > <

قيل له : إن المجبرة اعتقدت في الظلم أنه قبيح ، وكذلك علمت حسن العدل ، وإنما جهلت صلة قبحه وطريق معرفته فبعضه فأداهما ذلك إلى القول بأن يجرد العقل لا يعلم ذلك ، وبأن كونه ظلما لا يوجب قبحه . وإنما يقبح بنهى أو غيره . فلم يؤد هذا القول منها إلى محمد ما علمته في الحال ، وإنما ألزمها على فور

- > ما اعتقدته
> أن يعتدوه
> لأنهم قالوا
> قبيحة
> اعتقاده
> فوجب الحكم
> ما يجوز أن

- < > به إلى نقار
< > الوجه في أ
< > ما حكى عنهم
< > بل ذلك
< > وما لا يجوز
< > هل من يعلم
< > يجتهد في إفساد^(١)

فيه مناقض . فلما علم أن الججاج لا يجوز تعاطيه إلا للفرض الذي ذكرناه ، وكان المتعالم من حال الثنوية أنهم لا يعتقدون هذا المذهب ، كان التشاغل ببيان ذلك من حالهم أولى من التشاغل بإفساد ذلك ، لأن تعاطي فساده إنما يحسن ليتوصل به إلى صد الخيطل^٢ عن باطله وصرفه إلى الحق .

فإذا علمنا أن ما يريد أن يشته من ذلك يعتقد كل عاقل ، كان تعاطي الججاج من باب العبث . وليس كذلك الحال في بيان ما يجوز أن يعتقد وما لا يجوز ذلك فيه ، لأن ذلك قد يشكل ، فلنا في بيان ذلك أعظم فائدة . فصار التشاغل بهذه الطريقة مع القوم أولى ، وإن كنا قد نبين فساد إظهارهم لما أظهوره .

- < > تناقص في القول وتجاهل
< > أنه لا فرق بين من
< > من قال بقبح جميعها
< > يقبح التنفس في الهواء

(١) ما بين هذه الأقواس جميعا يراض بسبب ورقة ألصقت بالخطوط في نسخة ١٢٠ ، ١٢١ ، ١٢٢ .

(٢) يظهر أنه يقصد المعلوم .

- < إن كان الألم يقبح لأنه >
< قبيح يرتكبه لأن الجائع >
< حال العطشان إذا >
< إلى البعثة والمتصرف >
< متى قالوا إن الذي يلحقه >
< يقل في خلاف غيره قلم يمتد >
< ذلك إذا قيل لهم في الألم >
< على كل حال فكيف لا يمتد >
< لكبيرة في باب القبح >
< المنفرد والمميز فهلا قلتم في >

الألم مثله ؟ ثم يقال لهم : خبرونا عن شاهد سبعا ونارا ، وعلم أنه إذا وقف تلف بهما أو خشي ذلك وخافه ، وأنه إن لم يقف تلحقه بالعدو على الشوك المضرة الشديدة . أتقولوا إن ذلك يقبح منه ؟ فإن قالوا نعم ، لزمهم فيمن هذا حاله أن لا ينفك^١ عن القبيح ، ولزمهم القول بأن من أمكنه دفع الضرر العظيم بضرر يسير لا يحسن منه تحمل ذلك ، وهذا ضد ما ركب في العقول . وإن قالوا يلزمه أخف الضررين ، وهو العدو على الشوك .

قيل لهم : فقد ثبت أن الألم يحسن على بعض الوجوه .

ثم يقال لهم : يجب على قولكم فيمن شاهد غريقا نخلصه بجذب شديد لحقه منه مشقة وألم أن يكون مسينا إليه غير محسن لأنه قد ألمه . فإذا بطل ذلك باضطرار ، علم أن الألم قد يحسن على بعض الوجوه .

(١) ما بين الأتراس كلها يراض للسبب المتقدم .

ثم يقال لهم : يجب على قولكم في الوالد الشفيق أن يكون محسنا إلى ولده متى أهمله ولم يقطعه عن شهوته وما يهواه ، وخلق بينه وبين ضروب الفساد ، ومتى أدبه وهذبه وعلمه وقطعه عن شهوته بما يؤديه إلى المنازل السفية ، أن يكون مسينا إليه . وإذا حكمت^(١) جميع العقول بضد ذلك ، علم أن الألم قد يحسن على بعض الوجوه .

ثم يقال لهم : يجب على قولكم في الخبيص المسحوم الذي يلتذ به الآكل ، مع علمنا بأن يهلكه بعد أوقات ، أن يكون منعه من أكله مع شهوته له إساءة إليه ، وتخليته منه وبعثه عليه هو الإحسان . وفي علم العقلاء بخلاف ذلك دلالة على أن الألم قد يحسن على بعض الوجوه .

ثم يقال لهم : يجب على قولكم فيمن أساء وارتكب القبائح العظيمة أن لا يجوز أن نذمه لأن الذم ينعمه ويؤذيه ، وأن يكون حاله كحال من لم يقدم على شيء من ذلك . وفي بطلان ذلك دلالة على أن الألم قد يحسن على بعض الوجوه .

ثم يقال لهم : يجب إذا قصده من يريد نفسه وماله ولم يمكنه الدفع إلا بالمال يدخله عليه أن لا يحسن على بعض الوجوه .

ثم يقال لهم : يجب على قولكم في الغاصب والسارق أن لا يحسن في العقل استرجاع ما تساولاه ، لأن ذلك يضرهما وينمهما . وبطلان ذلك يوجب فساد قولكم .

ثم يقال لهم : يجب أن لا نحسن التجارات للأرباح^١ ممن يلتمس بذلك المنفعة فقط ، ولا ممن تحصل له المنفعة ودفع المضار ، لأن ذلك مما يشق في الوقت ، فإذا بطل ذلك علم فساد قولكم .

(١) في الأصل حكم . (٢) أي من يريد قتله أو اغتصاب ماله .

ثم يقال لهم : يجب أن لا يحسن استئجار أهل الصنائع للأعمال الشاقة بالمعوض لأن ذلك يقبح على قولكم من وجهين : أحدهما لما يلحق من الضرر بدفع الأجرة ، والثاني لما فيه من إلزام الغير المشقة . وإذا حسن ذلك علم بطلان قولكم .

فإن قالوا : لما ثبت في الظلم أنه يقبح ، وعلمنا أنه يقبح من حيث كان الماء فيجب في كل ألم أن يكون قبيحا .

قيل لهم^(١) : ومن أين أن الظلم إنما يقبح لأنه ألم ؟ وهل نازعناكم إلا في ذلك وأوردنا عليه دليلا ؟

فإن قالوا : لأنه لو كان لذة لحسن ، وعلمنا أنه إنما يقبح لكونه ألما .
قيل لهم^(٢) : قد يكون لذة ويقبح . وقد يكون ألما ويحسن . فالذي ادعيتموه غير مسلم . يبين ذلك أنه مع كونه ألما بالنفع العظيم قد يحسن ، كما يحسن بنخروجه من كونه ألما إلى أن يكون لذة ، فكيف يصح ما ادعوه . وإنما يقبح عندنا الظلم من حيث كان ظلما ، لأن عند العلم بذلك من حاله ، يعلم قبحه . والألم يشاركه في أنه ظلم إذا كان فيه نفع ودفع مضرة ، فكيف يجوز أن يقاس عليه ؟ ولا فرق بين هذا القياس وبين من قال : إذا كان الظلم يمنع العقلاء منه ، فيجب أن يمتنعوا من الألم إذا كان فيه نفع ودفع مضرة . فكما لا تجوز هذه الطريقة — لأنها ناقضة لما في العقول — فكذلك القول فيما قدمناه . ولا فرق بين من قال ذلك وبين من قال : إذا حسن أكل ما يملكه ، فواجب أن يحسن أكل ما لا يملكه ؛ وإذا حسن أكل الحلو اللذيذ إذا خلا من سم ، فيجب أن يحسن ما فيه سم . فكما يبطل ذلك من حيث يقتضى قلب العقول ، فكذلك ما قالوه .

فإن قال : إنما قبح الألم إذا كان ظلما لا اختصاصه بنفور الطبع عنه ، وكل الألم هذا حاله ، فيجب أن يكون قبيحا .

قيل له : إن معنى القبيح في العقل هو ما يستحق به الذم على بعض الوجوه ، ولا معتبر فيه بنفار الطبع على ما بيناه في أول باب العدل ، فلا يصح ما ذكرتموه . وبعد ، فإنكم إن أردتم بقبح جميع الألم هذا المعنى ، فلا خلاف بيننا وبينكم في هذا الوجه ، وإنما نخالفكم في معنى القبيح ونين لكم أنكم قد أخطأتم في العبارة والمعنى جميعا ، لأن العقلاء يعلمون أن مشية الإنسان وإن كانت تقيح على معنى نفار الطبع عنها ، وكذلك خطئه ولفظه ، فذلك لا يجرى في استحقاق الذم عليه مجرى ظلمه وسبايه وأخذه مال غيره . وإنما ننكر كون جميع الآلام قبيحة على هذا الوجه دون الوجه الأول فما دليلكم على قبحها على هذا الوجه ؟

أرايتم أننا إذا عدلنا عند محاجتكم عن لفظ القبيح إلى ما يقوم مقامه فقلنا لكم : لم قلتم إن الظلم إذا استحق عليه الذم والتوبيخ أن كل ألم هذا حاله ، وإن كان فيه النفع العظيم ودفع الضرر الكبير ، أكان يصح منكم إسقاط المسألة بالتعلق بلفظ القبيح ؟

فإذا قالوا : لا يجوز ذلك ولا يمكن ، قلنا لهم : وإنما أردنا بالقبح هذا المعنى ، فلا تتعلقوا باللفظ واعدوا إلى المعنى وإثباته إن وجدتم إليه سبيلا .

فإن قالوا : لو كان في الآلام ما يقبح وفيها ما يحسن ، أوجب في القبيح منها أن لا يكون قبيحا لذاته ، ولا يكونه ألما ، وأن يكون قبيحا بالفعل أو لعله . فإذا بطل ذلك ، فوجب أن يكون إنما يقبح لذاته وجنسه .

قيل لم^(١) : إنما كان يصح ما ذكرتموه^(٢) لو كانت لا يصح في القسمة إلا ما أوردتموه^(٣) . فاما إذا جاز أن يقال فيه إنه يقبح لأنه ظلم ويفارق ما فيه منفعة ودفع مضرة لهذا الوجه ، فمن أين يجب أن يكون قبيحا لذاته إذا بطل أن يكون كذلك لعلة .

وبعد ، فيجب على ما قالوه إذا كان الظلم يستحق به اللزم لا المعنى يقارنه ، أن يكون وجوب ذلك^١ فيه لذاته وجنسه ؛ فيجب في كل ألم أن يشاركه في ذلك ، ويجب على هذه الطريقة إذا كان الظالم يأخذ دراهمه يحسن استرجاع ما أخذه منه ، أن يكون الأخذ لمثله ممن له عليه دين بمنزلة لمثل ما ذكروه^(٤) .

واعلم أن الألم لو قبح لذاته وجنسه لوجب أن تقبح اللذة لأنها قد تكون من جنس الألم على ما بيناه من قبل . وذلك ينقض مذهب القوم . ولو قبح لجنسه وذاته ، لكان لا تعلق لقبح الفعل^(٥) بفاعله ألبتة . وفي علمنا بأن في القبائح ما يتغير حاله بمقاصده دلالة على فساد هذا القول . وقد علمنا أن تناول المأكول بعد الشبع من جنس تناوله قبله ، فكان يجب إذا قبح أحدهما أن يقبح الآخر ؛ وكان يجب في كل قبيح - على هذه الطريقة - أن يقبح لذاته وجنسه ، حتى يقبح الصديق على كل وجه إذا كانت جنس الكذب ، وحتى يقبح المشي إلى ما ينفع كما يقبح إلى ما يضر . وفي ذلك قلب العقول ونقض مذاهب القوم .

ولو كان الظلم يقبح لعلة لوجب أن لا يقبح لاستحالة العلة عليه ، لأنها لا تختص به ، من حيث يستحيل عليه الحلول وما يجري مجراه ؟

(١) في الأصل له .

(٢) في الأصل ذكرته .

(٤) أي لمثل الدرهم .

(٣) في الأصل أوردته .

(٥) أي الفعل المؤلم .

ولوجب في الظلم أن يجوز أن يحسن إذا زالت تلك العلة ، أو وجدت العلة المضادة لها . وبطلان ذلك يبين فساد هذا القول . فيجب أن يكون إنما يقبح لكونه ظلما ، لأنه لا يمكن أن يقال إنما يقبح لفاعله ، ولا يراد به هذا الوجه ، لأنه كان يجوز أن يحسن - وهو ظلم - على بعض الوجوه . فلما بطل ذلك ، صح ما ذكرناه ، وصار قبح الظلم في أنه واجب لكونه ظلما بمنزلة كون الخبر خيرا وصدقا ، في أنه إنما يكون كذلك لوقوعه على بعض الوجوه . وإذا كانت الوجوه معقولة ، لم يمتنع تعلق الأحكام بها . وهذه الأحكام تجري مجرى الأحكام التابعة للحدوث بالفاعل لا لعلته ، فيجب أن يصح منه أن يوقعه على وجه دون وجه . ولذلك ترجع أحكام القبح والحسن إلى الفاعل من حيث تتعلق^(١) به ، ولذلك يحكم فيه بأنه يقبح منه أن يحدثه ، وأن القبح يختص حال الحدوث دون حال البقاء ليصح ما ذكرناه في قبحه ، فما الذي يمنع في الظلم من أن يقبح لكونه ظلما ، ويكون للدليل على ذلك أن عند العلم بكونه ظلما ، يعلم العاقل قبحه ، ومتى لم يعلمه كذلك ، لم يعلم قبحه ، بل يجوز أن يعلمه حسنا . فيجب أن يكون الوجه في قبحه ما عند العلم به يعلم قبحه على ما بينا .

وقد علمنا أن الظلم هذا حاله ، فيجب أن يكون قبيحا لأنه ظلم . وليس كذلك حال الآلام التي فيها منفعة ودفع مضرة . فيجب أن يحسن ذلك وإن كان الما .

فإن قال : لو لم يقبح الألم لأنه ألم لكان يجب أن لا يمتنع العاقل من الألم ويطلب الامتناع من ذلك على كل حال . وفي عامنا بأن العقلاء يمتنعون منه ويبتسمون زواله دلالة على أن كونه الما وجه قبحه .

(١) في الأصل تعلق . ولاحظ أن السطر الأخير في ١٢٢ أ مكرر في أصل ١٢٣ ب .

(٢) في الأصل كان .

قيل له : إنا لا نسلم ما أصلته ، بل العاقل قد يتعرض للألم كما قد يمتنع ، وقد يلتمسه كما يلتمس زواله ، وإنما يمتنع مما لا يعلم فيه أنه حسن . فأما إذا علم أنه مما يحسن لمنفعة ودفع مضرة ، حسن منه التعرض له وربما وجب .

فإن قال : لو خفي عليه الوجه الذي له يقبح الألم ويحسن ، أليس كان الواجب عليه أن يمتنع منه ؟ فهلا صح ما ذكرته ؟ .

قيل له : لأن من حق العاقل إذا علم في العقل الوجه الذي له يقبح ، أو لم يأمن من حصول ذلك فيه أن يكون قبيحا منه — لأنه لا فرق بين ما يعلمه كذبا ، وبين ما لا يأمن ذلك فيه — وإذا صح ذلك وكان الألم متى لم يعلم فيه زوال وجوه القبح أن يكون قبيحا ، فواجب عليه الامتناع منه ؛ لأنه داخل في باب القبيح . وأما إذا علم زوال وجوه القبح عنه ، وحصل له فيه بعض الأغراض ، فيجب أن يكون حسنا وأن يكون له أن يتعرض له .

فإن قال : قد يحسن^(١) منه أن يمتنع من الألم المستحق وإن كان حسنا ، فكيف يصح ما ذكرتموه ؟ .

قيل له : إنما حكمتنا بحسن التعرض للآلام إذا كانت نفع باختياره ؛ فأما ما يفعله غيره ، فيجب أن ينظر فيه ، فإن كان لنفعه ودفع الضرر عنه بفعله ، حسن التعرض له على بعض الوجوه ؛ وإن كان يفعله عقابا قبح منه ذلك وحسن منه الهرب ، لأنه وإن كان حسنا فلا فائدة له فيه ، فيصير تعرضه له والحال هذه في حكم العبث . وإن كان للفاعل فيه أن يفعله من حيث كان مستحقا — وذلك لا يمتنع ، كما لا يمتنع من المكروه بالقتل إن لم يدفع المسأل^(٢) —

أن يحسن منه بدل ذلك ، وإن قبح من المكره ^(١) أخذه . ومتى تعبير الفعلان من
الفاعلين لم يمنع أن يحسن أحدهما ويقبح الآخر . وإن كان لأحدهما تعلق بالآخر
فهو إذن موقوف على الدلالة .

وقد بينا من قبل مفارقة وصفنا للظلم بأنه قبيح لوصفنا الصورة بأنها قبيحة
وتمصينا القول فيها ^(٢) في باب العدل . فليس لهم أن يقولوا إذا كانت الصورة قبيحة
لنفور الطبع عنها وزوال الشهوة لها وكانت الآلام أجمع هذا حالها ، فيجب
أن تكون قبيحة .

فإن قال : إذا لم يحسن منا أن تؤلم العاقل ألما فيه نفع عظيم ، كما ليس لنا
أن نظلمه ، فيجب أن يدل ذلك على قبح جميعه . قيل له : قد بينا من قبل
أن ما يفعل أحدنا بالعاقل يعتبر في حسنه طيب نفسه ؛ لأن اجتهاد أحد العاقلين
لا يلزم العاقل الآخر فيما يتصرف فيه ويختاره . فلذلك يقبح منه أن يجبره على إدخال
الآلام فيه . وليس كذلك حاله فيما يختاره فيمن ليس بعاقل ، لأن اجتهاد العاقل
يلزم من ليس بعاقل ؛ فله أن يصرفه على اجتهاده كما له أن يفعل ذلك في نفسه .
فلذلك فصلنا بين الأمرين . ولا يدل ذلك على أنه إنما قبح أن يجبره على
ذلك لأنه قبيح ؛ لأنه لو كانت كذلك لوجب أن تتساوى حالهما ، حتى يقبح
ما نفعه بأنفسنا لمثل هذه العلة ، وفيما تدبر به أولادنا لمثل هذه العلة .

فإن قال : إذا وجب على المأول من قبل الله تعالى أنه يسأله إزالة ذلك ،
ويتوصل إلى إزالته بالمداواة وغيرها ، وكان ذلك يحسن عندكم ، فهلا دل على
أن الجميع بصفة واحدة في باب القبح ؟ قيل له : قد بينا من قبل أن المسألة
والدعاء إنما يقعان منا بشرط مخصوص ؛ ومتى شرطنا فيه أن يكون صلاحا ،

(١) أخذ المال . (٢) في الأصل بينهما .

وأن لا يكون فساداً ، فالطعن زائل بما ذكرته . وإنما يحسن منا التماس على جهة اللطف في العبادات لأننا عند ذلك أقرب إلى التماس الثواب بالطاعة والاحتراز من النار بتوق المعصية .

واعلم أننا قد بينا في باب الكلام على التوبة^(١) أنهم ظنوا في الألم أنه يضاد اللذة وأنه قبيح ، واللذة حسنة ، وإن خلاف ذلك لا يصح فيهما ؛ فدعاهم ذلك إلى القول بإثبات^(٢) الاثنين ظناً منهم أن الفاعل الواحد لا يجوز أن يفعل الضدين ، ويفعل الخير والشر ، والحسن والقبيح . فإذا كانوا في اعتقاد التوبة ، أتوا من جهة الجهل بقبح الآلام وحسن ما يحسن منها . وقد بينا من قبل أن الواحد لا يمتنع - لو سلمنا مذاهبهم - أن يفعل الضدين والمختلفين والمتلين ، كما لا يمتنع أن يكون عالماً بالشئ جاهلاً بغيره ، ومريداً للشئ كارهاً لغيره ، وأنه لا يمتنع أن يفعل القبيح والحسن إذا كان ممن تجوز عليه الحاجة والجهل ؛ وأن ذلك لا يتضاد ولا يستحيل . وبيننا أننا إنما نفينا عنه تعالى فعل القبيح والشر - لأنه يضاد سائر أفعاله - لكن لأنه عالم لنفسه ، غنى لا تجوز عليه الحاجة . وبيننا من قبل تناقض مذاهبهم في أن الخير والشر لا يصح كونهما من أصل واحد . وبيننا بوجوه كثيرة أن الخير قد يكون ممن يكون الشر منه لشخصين أو لشخص واحد في الحالتين ، أو لشخص واحد في حالة واحدة على وجهين وبفعلين . ويتسا من الوجوه في ذلك ما لا معنى لإعادته . وما ذكرناه الآن ينبه على أصول هذا الباب ويفنى عن مسائلهم بما أورده شيوخنا رحمهم الله لأن ذلك إن ذكر طال ، والبسير مما أوردهنا ينبه إلى كثير .

(١) من قوله واعلم إلى آخر الفصل خلاصة عن رأى التوبة في الألم واللذة وازد عليهم .
(٢) أى القول بوجود مبدئين للخير والشر . (٣) في الأصل أورده .
(٤) في الأصل عل .

فصل

في أن الألم لا يقبح لأنه ضرر ، وما يتصل بذلك

اعلم أن شيخنا أبا هاشم رحمه الله ذكر في مسأله من غير قطع عليه أن الألم لا يمتنع أن يقبح لأنه ضرر ، ودل عليه بأنه متى علم ضررا ، أو جاوز كونه كذلك ، علم أنه قبيح . وإنما يعلم حسنه بخروجه من هذه الصفة . قال ولذلك متى أخرج^(١) من ملكه ثوبا يعوض دون قدره ، قبح لأنه ضرر ؛ ومتى أخرجه يعوض فوق قدره حسن ، لأنه أخرجه من كونه ضررا . وكان يقول في كل ألم يحسن للنفع الذي فيه ، إنه إنما حسن لخروجه من كونه ضررا لما فيه من النفع . ويقول في الألم إذا دفع به ضرر أعظم منه إنه يحسن لأنه بما فيه من دفع الضرر العظيم ، قد خرج من كونه ضررا . وسأل نفسه عن عقاب أهل النار أنه يحسن وإن كان ضررا في الحقيقة ، وأجاب عن ذلك بأن العاصي بما يعمله من نيل المشتهى في المعصية في حكم من يعجل النفع بدلا من ذلك . فكما أن الأجرة إذا تعجلها نرجح بها الفعل الشاق في المستقبل من كونه ضررا ، فكذلك القول في العقاب .

والذي ذكره في سائر كتبه وهو مذهب أبي علي رحمه الله وسائر شيوخنا ، أنه إنما يقبح من حيث كان ظلما أو عبثا لا من حيث كان ضررا ؛ وذلك لأنه لا يشبهه في أنه يحسن من أحدنا تحمل المشقة الشديدة^(٢) لطلب العلوم والآداب والتجارا ، وإن كان قد يقطع < دون > ذلك ولا يناله . ولا يجوز أن يقال فيما هذا حاله إنه بالظن الذي قارنه نرجح من أن يكون ضررا ؛ لأن الظن في هذا

لا يسد مسد النفع . فليس يجب من حيث جاز أن يقال في النفع إنه يوفي عليه أنه يخرج من كونه ضررا . وفي ذلك إبطال ما قاله .

فإن قال : إن مضمونه لو حصل لأخرجه من كونه ضررا ، فيجب أن يكون الظن فيه يقوم مقام العلم ، ويقوم مقام وجود المظنون في هذا الباب . قيل له : إنا لا نقول فيما نعلم أن فيه منفعة توفى عليه أن الذي خرج به من أن يكون ضررا هو العلم ، وإنما خرج من أن يكون ضررا للنفع الذي يقابله هذا الحكم ؛ فبأن لا يكون هذا الحكم للظن أولى . وكيف يجوز أن يقال في الظن إنه يسد مسد النفع؟ وقد علمنا أنه غير معتد في كثير من المضار العظيمة لولا حصول المنافع .

وبعد فقد عرفنا أنه لو ظن نفعا عظيما يصل إلى غيره لم يكن له تأثير، فكذلك القول في الظن بوصول المنافع إليه .

فإن قال : أتم تقولون إن هذا الظن في حسن الضرر قد قام مقام المظنون ، فهلا جازما قلناه ؟ . قيل له : إنا لا ننكر أن يحسن الشيء لوجهين ؛ وكما قد يحسن لدفع الضرر والنفع والاستحقاق — وإن كانت هذه الوجوه مختلفة ، لأن الاستحقاق لا يقوم مقام النفع في مقابلة الضرر — فكذلك لا يمتنع في الظن عندنا أن يحسن لأجل تحمل المضار على بعض الوجوه . وإنما أنكرنا قولك إنه يخرج به من أن يكون ضررا مع أن حاله لا تتغير فيما لأجله يكون ضررا .

فإن قال : أليس هذا الظن لا بد من أن يكون سرورا ، لأن السرور عندكم هو اعتقاد المنافع على بعض الوجوه . فهلا جاز أن يخرج من كونه ضررا ، لأن السرور قد يعادل المضاد كما أن المنافع قد تعادلهما . قيل له : لو كان هذا السرور هو المعتبر لوجب أن لا يعتبر بحال ما ظنه ؛ وقد علمنا أنه متى ظن نفعا عظيما حسن الألم الذي يتعمله ، ومتى ظن نفعا يسيرا لم يحسن . وقد يتساوى السرور

على بعض الوجوه في القليل والكثير لما يقترب به من الأحوال والاعتقادات .
وذلك يبين أنه بهذا السرور لا تتغير حال المضرة وإنما تتغير بالنفع إذا كان يوفى
عليها^(١) . يبين ذلك أن هذا السرور أنقص حالا من نفع ينقص عنه ولا يعادله .
وقد علمنا أن النفع الذي هذا حاله لا يخرج من كونه ضررا ، فكيف يخرج بهذا
الظن من كونه ضررا ؟

فإن قال : متى ظن ما ذكرناه في طلب العلوم والتجارة ، فلو لم يتحمل المضرة
لحصل له بدلا من هذا السرور غم ، فصار بما تحمله يدفع هذا الغم عن نفسه ،
فصار نفعاً ونجح من أن يكون ضررا .

قيل له : ليس الأمر كما قدرته ، لأن ما ذكرناه قد يتحمله العظيم المال الذي
لا يتم بفقد التجارة ، ويحسن ذلك منه ، وقد يختاره من لم يخطر ذلك الغم على باله ،
وفي ذلك إسقاط ما سألت عنه . ومما يدل على ذلك أن الألم إذا كان عقابا
قد ثبت حسنه ، ولا يجوز أن يقال إنه ليس بضرر كما يقال ذلك فيما تخيلات به
النفع ودفع الضرر . وذلك يبين فساد القول بأنه يقبح لأنه ضرر .

فإن قال : فالمعصية المتقدمة قد تجعل النفع فصارت كالأجرة المتقدمة على
العمل . قيل له : إن ذلك يفسد من وجوه ، منها أن الضرر إنما يخرج من كونه
ضررا بالنفع متى عاد له وزاد عليه . وقد علمنا أن ذلك النفع بالمعصية المتقدمة
لا يوازى ما يلحقه بالعقاب الدائم ، فكيف يجوز أن يقال إنه نرجح من أن يكون
ضررا .

وبعد ، فقد علمنا أن العقاب قد يستحقه المكلف على ما ليس بلذة ولا منفعة
من المعاصي ، بل قد يستحقه على المشقة الشديدة إذا فعلها على الوجه الذي توجب

(١) في الأصل عليه . (٢) في الأصل نصار . (٣) أي الضرر .

عليه كعبادة الأصنام وكما يفعله الرهبان . فكيف يصح في العقاب عليه أن يخرج به من أن يكون ضررا، ولا نفع يعجل هذا المعاقب على وجه ؟

وبعد، فقد علمنا أن العاقل لو تعجل دون أجرته على العمل، لم يوجب ذلك خروج العمل العظيم من أن يكون ضررا، وقدر الانتفاع بالمعصية — بالإضافة^(١) إلى العقاب — أعظم مما ذكرناه، فكيف يخرج بها من أن تكون ضررا .

وبعد، فإن ما أخرج الضرر من أن يكون ضررا من المنافع^(٢) [أن] من حقه أن يحسن . ألا ترى أن إيصال النفع إلى الأجير ليستعمل يحسن إذا كان يوفى عليه ؟ فكان يجب لو نرج العقاب بالمعصية من أن يكون ضررا أن تحسن المعصية . وفي بطلان ذلك دلالة على فساد هذا القول .

فإن قال : أليس أحدنا متى علم في الألم أنه ضرر استحقه من نفسه وأن يفعله^(٣) بغيره ؛ فهلا صح بذلك أن قبمه هو لأنه ضرر ؟ قيل له : ليس الأمر كما قدرته ، لأنه قد يحسن أن يعاقب غيره بما هو ضرر في الحقيقة — على ما بيناه — وإن لم يحسن منه أن يفعله بنفسه ، ويختاره لأنه قبيح في الجملة ، لكن لأنه يقع على خلاف وجه الاستحقاق . فأما إذا كان الضرر غير مستحق ، فقد يحسن منه أن يتعمله للظن^(٤) ويفعله بغيره ممن يتكفل بشأنه لمثل هذا الوجه، وإن لم يخرج بالظن^(٥) عن أن يكون ضررا . فأما إذا لم يعلم من حاله انتفاء وجود القبح عنه ، وإنما يقبح لأنه لا يؤمن^(٦) أن يكون قبيحا ، وهذا الوجه أحد وجوه القبح ،

(١) أي بمقارنة قدر الانتفاع . (٢) يريد إن ما أخرج الضرر من المنافع .

(٣) أي واستحق أن يفعله بغيره ، وجملة استحقه من نفسه الخ صفة لضرر .

(٤) أي لظن لا انتفاءه أن فيه خيرا . (٥) في الأصل من .

(٦) في الأصل يأمن .

كما أن علمه بثبات وجوه القبح فيه يقتضى قبحه ؛ فلذلك قبح منه أن يتحمل ما هذا حاله أو يفعله لغيره ، لا لأنه ضرر ، لكن للعلة التي ذكرناها .

فإن قال : فما قولكم في الألم إذا حصل منه نفع ؟ أتقولون إنه يخرج بذلك من كونه ضررا ؟ قيل له : نعم : وليس يجب إذا كان بهذا الوجه الواحد يخرج من أن يكون ضررا أو حسن عنده أن لا يحسن إلا عندما يقوم مقامه في خروجه به من أن يكون ضررا لما يبتاه من قبل^(١) .

فإن قال : ولم قلم إنه يخرج بذلك من أن يكون ضررا وحاله في كونه ضررا لم تتغير ؟ قيل له : قد علمنا أن من أخرج من ملكه ثوبا يساوي دينارا بدينارين لا يعد ذلك ضررا ألبتة ، وبصير عنده بالعوض كأنه باق في ملكه واستراد مثله . وما هذا حاله لا يعد ضررا . فاما إذا دفع بالضرر ضررا أعظم منه ، فإن الأولى فيه أن لا يخرج بذلك من كونه ضررا ؛ لأن العاقل لا يختار مضرة عظيمة ليدفعها بالمضرة اليسيرة كما يختار المضرة للنفعة . ومع ذلك فإنه يحسن كما يحسن إذا كان فيه نفع . وكل هذه الجملة تبين أن كونه ضررا لا يوجب قبحه ؛ وأنه إنما يقبح^(٢) لخروجه من كونه ظلما لنفع ودفع ضرر واستحقاق وظن لذلك ، وإن كان خروجه من ذلك قد يختلف على ما بيننا القول فيه .

(١) يريد بهذه الجملة المعقدة أن خروج الضرر من اعتباره ضررا بسبب جلبه النفع ليس الحالة الوحيدة . (٢) في الأصل وإن . (٣) هكذا في الأصل والأول أن يقال يحسن لا يضح ؛ بدليل قوله من قبل فإنه يحسن كما يحسن إذا كان فيه نفع .

فصل

في بيان حقيقة الظلم

اعلم أنا لما عقلنا الآلام وعرفنا كيف يحصل فيها النفع ، وكيف يزول بها الضرر ، وكيف تكون مستحقه ، وكيف يعلم ذلك فيها ، وكيف يظن من غير يقين ، لم يمتنع عند ذلك أن يعلم أن في الآلام ما تنتفي كل هذه الوجوه عنه على جملة وعلى تفصيل . فعبّرنا عنها — إذا انتفت هذه الوجوه — بأنها ظلم ، وعقلنا من حكمها ما سدينه من قبح وفساد .

لحقيقة الظلم هو كل ضرر لا نفع فيه يوفي عليه ، ولا دفع مضرة زائدة عليه ، ولا مستحق ، ولا يظن فيه بعض هذه الوجوه . فمتى كان هذا حاله فهو الظلم بعينه ، ولا فرق بين أن يكون المأ أو غمها أو مؤديا إليهما إذا كان حاله ما وصفنا به لأن كونه ضررا يجمع كل ذلك وإن كان كونه المأ لا يجمع جميعه .

ولا يجوز أن يحد الظلم بأنه الضرر القبيح ، لأنه قد يقبح من حيث كان عبثا على ما نبينه ، ويكون مع ذلك غير ظلم .

وقد بينا في أول باب العدل أنه لا يجوز أن يحد بأنه ليس لقاعله فعله^(١) ، ولا بأنه وضع الشيء في غير موضعه ، وكشفنا القول فيه ، وبيننا أن سائر القبايح لا تقبح لمثل هذه الوجوه ، وأن الضرر بمنزلته في هذا الباب . وجملة ما يقال في ذلك أنه لا معتبر بالعبادات في هذا الباب ، فن خالف في حد الظلم ، فليس يخلو فيما وصفناه من الضرر أن يقول بقبحه وبسائر ما يذكر من أحكامه ، أو يخالف

(١) أي ما يجب ألا يفعله الفاعل .

في ذلك، وإن وافق فيه ولم يسمه ظلما، ولا معتبر بذلك، وإن خالف فيه أديناه أن العلم بما هذا حاله قبيح ضروري^(١) لا شبهة فيه على الجملة، وإن صح دخول الشبهة فيه على التفصيل .

وقد بينا أن خلافهم في العبارة خطأ أيضا : لأنه قد ثبت في هذا الفعل أنه يسمى ظلما، وفاعله ظلما؛ وعند وقوع الكثير منه ظلوما؛ فيتصرف فيه تصرف الحقائق . فلا فرق بين من دفع^(٢) ذلك وبين من خالف في سائر الحقائق . وإنما التنبيه على من قال في حده إنه وضع الشيء في غير موضعه لما رأى أن ما ذكرناه وضع في غير موضعه، ورأى في كل قبيح يقع من المكلف أنه ظلم له أو لغيره، فسلك في حقيقة هذه الطريقة، ولم يعلم أنها تنقصر؛ لأن كثيرا من الأمور يوضع في غير موضعه ولا يسمى بذلك على ما قدمنا القول فيه . وعلى هذه الطريقة وصف أهل اللغة من لا يجوز أن يقال فيه إنه يصح فعله في موضعه أو في خلاف موضعه بذلك . فقالوا "أظلم من حية" لما كان يقع منها ما صفتها ما ذكرناه . وقد بينا أن استعمالهم هذه اللفظة في السحابة إذا جادت في غير حينها مجاز؛ لأن الظلم عندهم كالتمييز للعدل، ولا يستعمل ذلك في الحقيقة إلا في الفاعل المختار . كما لا يقال في الجماد مشى إلى ماشا كل ذلك . ولا يجوز أن يشترط في حد الظلم أن يكون مرادا؛ لأن من شرط ذلك لا يخلو من أن يقول إن بهذا الشرط يقيح، أو بهذا الشرط يكون ظلما ويسمى بذلك . وإن جعله شرطا في كونه

(١) أي قبيح بالضرورة .

(٢) أي من خالف فيه .

(٣) ومن استعمال كلمة التلسم مجازا قولهم ظلم الأرض أي حفرها في غير موضع حفرها؛ وظلم البعير

أي نحروه من غير داء، والوادي بلغ فيه الماء، موضعا لم يكن بلغه من قبل الخ .

بالصفة التي ذكرناها، فقد أبعاد لأنه لا تأثير للإرادة مع هذا الباب . وإن جعله شرطاً في كونه قبيحاً، فسنيين فساده من بعد . ولا يجوز أن يجعل من شرط كونه ظاهراً وقوعه من مجبر أو مكتسب، إلى ما شا كل ذلك ؛ لأن هذه الحقيقة ينبغي أن تحصل في الفعل ثم ينظر في فاعله وما يستحقه بإيقاعه كما يجب أن نحدد كون الفعل الذي هو عدل وإحسان بما يرجع إليه دون ما يرجع إلى حال فاعله .

فصل

في أن من حق الظلم أن يكون قبيحا

اعلم أن كل ضرر اختص بما وصفناه من قبل ، فالعلم بقبحه ضروري على الجملة لحصول أمارات الضرورى فيه . ألا ترى أن أحدنا لا يمكنه أن يدفع عن نفسه العلم بقبح ما هذا حاله ، كما لا يمكن أن يدفع عن نفسه العلم بالمدركات . وذلك يبين أن هذا العلم من بداية العقول . يبين صحة ذلك أنه لا بد للقبائح من أصول ضرورية مركبة في العقول ثم يحمل عليها غيرها على ما تقوله من أن الكذب الخالي من نفع ودفع مضرة يعلم قبحه باضطرار ، ثم يحمل عليه ما يصح فيه النفع أو دفع الضرر . وإذا صح ذلك فلا بد فيما يقبح من الآلام أن تكون له أصول ضرورية ، لأنه أكد^(١) من غيره فيما يقبح منه ويحسن ، كما أنه أوضح في نفس إثباته من غيره من الأفعال . فإذا ثبت ذلك ، فلولم نقل في الظلم أنه يعلم قبحه باضطرار ، لم تصح هذه الطريقة . يبين ذلك أنا لو [لم^(٢)] نقل ذلك لما أمكن الإشارة إلى أمر [آخر^(٣)] سوى الظلم يعلم قبحه باضطرار ويحمل الظلم عليه ؛ لأنه لا قبيح نسأل عنه^(٤) من جهة العقل إلا والعلم بقبح الظلم إن لم يرد عليه في الوضوح لم ينقص عن مرتبته ؛ وذلك يبين صحة ما ذكرناه .

يبين ذلك أيضا أن العقلاء على اختلاف أحوالهم قد علمنا أنهم يعتقدون قبح ما هذا صفتهم ؛ لأن الثنوية تعتقده قبيحا وتتجاوز إلى أن تقول بقبح الآلام .

(١) في الأصل اكسف بدون نقط .

(٢) في الأصل ساقطة .

(٣) في الأصل إليه .

(٤) في الأصل ساقطة .

وأصحاب التناسخ^(١) ومن يجرى مجراهم يقولون بقبحه ويتعدون ذلك إلى قبح كل ضرر ليس بمستحل . وفي الناس من يعتقد قبح ذلك وإن كان مستحقا . وكل ذلك يبين أن العقلاء متفقون على هذا الاعتقاد مع سلامة الأحوال . وإذا صح ذلك وكانت نفوسهم ساكنة إليه مفارقة لنفس من يظن الشيء ويبحثه ، فيجب أن يقطع بأن ذلك علم كما نقوله لمن ينفي الحقائق^(٢) ، والسمنية^(٣) في مخالفتها في الأخبار^(٤) .

فإن قال : كيف يصح ما ادعيتموه وفي المجبرة من يقول بحسن ذلك من الله تعالى حتى يقول كثير منهم بأنه تعالى يعذب أطفال المشركين ولا يكون ذلك ظلما منه ولا قبحا . وكذلك قولهم في الأمراض الواقعة في الناس والبهائم . قيل له : قد بينا من قبل أن المدعى للذهب الذي قد علم ضده وخلافه في العقول لا يصدق فيما يدعيه ، ويعلم أنه كاذب فيه أو في حكم الكاذب ، أو أن مراده يشوى ظاهره ؛ فهكذا يجب أن نقوله في المجبرة^١ إذا أظهرت اعتقاد حسن الظلم ، لأننا قد بينا أن العلم بقبحه علم بأنه إذا كان بهذه الصفة فهو قبيح لا محالة قبل النظر في حال فاعله وفي سائر أحكامه . فكما لا يصدق من يظهر أنه يعتقد قبح الإحسان ، فكذلك لا يصدق من يظهر اعتقاد حسن الظلم .

(١) "أصحاب التناسخ" اسم عام يطلقه الموزعون على عدة طوائف بعضها عاش قبل الإسلام كبعض قدماء الفلاسفة والسنية ، وبعضها ظهر في الدولة الإسلامية مثل بعض القدرية كأحمد بن حانظ وتلاميذه ، والراضية الغالية الذين قالوا بتناسخ روح الإله في الأنمة . انظر الفرق بين الفرق ص ١٦٢ - ١٦٥ (٢) لعله يشير إلى السوفسطائية .

(٣) السنية المنسوبة إلى سومات ، وهم فرقة من عبدة الأوثان . قالوا بالتناسخ وبأنه لا طريق إلى العلم سوى الحس . شرح المواقف للأبيي به ١ ص ٢١٨ - ٢١٩ ، انظر كذلك الفرق بين الفرق للبغدادي ص ١٦٢ ، والتنبية للعلی ص ٩٦ .

(٤) لعله يقصد بالأخبار الأقوال المتواترة .

وبعد ، فإنه لا يمتنع أن يكونوا قد اعتقدوا فيما يتفرد به تعالى أنه ليس بظلم في الحقيقة فاعتقدوا عند ذلك حسنه ؛ لأن العلم بقبحه مرتب على العلم بكونه ظلما ، كما أن العلم بمحدث الشيء مرتب على العلم بكونه موجودا .

وبعد ، فإن العلم بقبح ما هذا حاله علم جملة يتناول ما هو ظلم في الحقيقة ولا يتناول خلافه . وما وصفوه من فعله تعالى بأنه يحسن [هو] بين أمرين : إما أن لا يكون ثابتا ، وقد اعتقدوا ثباته ، كتعذيب أطفال المشركين ، وإما أن يكون حاصلًا عدلا واعتقدوا أنه ظلم . وكلا الوجهين غير داخل فيما قلنا إن العلم بقبحه ضروري . على أن عند موافقة القوم ينكشف أنهم يعتقدون في تعذيب الأطفال أنه يقع عدلا لوجوه يذكرونها في هذا الباب ؛ وكذلك في الأمراض والأسقام ؛ فكيف يكون اعتقادهم بحسنه ناقضا لما قلناه من أن العلم بقبح الظلم متقرر في العقول ؟

فإن قال : أوليس قد اعتقدوا في الظلم الواقع من العباد أنه من فعل الله تعالى ، وأنه لا يقبح منه ، فكيف يصح ادعاء الضرورة في هذا الباب ؟ قيل له : لأنهم اعتقدوا قبح ذلك في الحقيقة ، وإنما نفروا كونه قبحا من جهة زائدة قد اعتقدوها ولا أصل لهم ؛ لأن الدليل قد دل على أن ذلك ليس بفعل الله تعالى .

فإن قال : أليس العلم بقبحه من جهة فاعله في أنه ضروري كالعلم بقبحه على الإطلاق ؟ وإذا جاز منكم التشكك في أحدهما ، فهلا جاز في الآخر ؟ قيل له : إن العلم بقبحه من وجه واحد أو وجهين بمنزلة العلم بأنه لماذا يقبح . وما هذا حاله ينال بالتأمل . وليس كذلك العلم بقبحه في الجملة لأنه ضروري لا يجوز فيه

(١) في الأصل وكل .

(٢) أي موافقتهم لما يؤوله معارضتهم .

(٣) في الأصل حسه .

التشكك على وجهه . وإنما اعتقد القوم^(١) أنه لا يقبح منه تعالى لاعتقادهم أنه مضاف إليه من جهة الخلاق لا من جهة الكسب والفعل . واعتقدوا بأن طريقة الخلاق لا يتأتى فيها القبح ، فصح عند ذلك اعتقادهم أنه ليس يقبح منه تعالى . ولا يدل ذلك على أن العلم بقبحه ليس بضروري . وهذا بمنزلة ما يقوله بعض المتكلمين أن الواقع من ذلك ممن ليس بمكلف لا يكون قبيحا ؛ لأن جهة قبحه عنده هي وقوره من مميزات العقل . وكما قال شيخنا رحمهما الله فيما يقع من السامع أنه لا يقبح ، وإن كان حاله ما ذكرنا ، لما اعتقدوا في هذا الفعل [من] أن صفة القبح والحسن لا تتأتى فيه . وكل هذه الوجوه تتطلب ضربا من التفصيل ، فلا يصح أن يقدح بذكرها فيما بيننا .

فإن قال إن الخوارج^(٥) تعتقد في قتل المسلمين وأخذ أموالهم أنه ليس يظلم وأنه حسن ، وفي ذلك إبطال ما ادعيتموه في العقول . قيل له : لأنهم لم يمتدوه بصفة الظلم ، بل اعتقدوا فيه أنه يستحق من حيث يعتقدون أن من خالفهم قد كفر بالخلاف ، فلذلك اعتقدوا في ظلم بعينه أنه حسن ، ولا ينقص ذلك علمهم بقبح الظلم .

فإن قيل : فهل يجوز في ظلم بعينه أن يعلم أنه قبيح باضطرار ؟ فإن جوزتم ذلك فيجب أن لا تجوزوا اختلاف العقلاء فيه ، ويجب التفصيل^(٧) في حكم الجملة في أن العلم به ضروري ، وذلك ينقض ما قلتم . وإن قلتم إن العلم به لا يحصل

(١) في الأصل اعتقدوا . (٢) في الأصل اليوم .

(٣) في الأصل هو . (٤) المفصود أبو علي الحلي وأبوه هاشم .

(٥) الإشارة إلى فرقة الخوارج المعروفة . (٦) في الأصل يمتدوا .

(٧) في الأصل ويوجب أن .

ضروريا ألبتة فما الفائدة في حصول العلم على جهة الجملة إذا كان وجوده كعدمه في أنه لا ظلم بعينه إلا ويصح الشك فيه ؟ قيل له : إن الذى ندعيه ضروريا هو العلم بقبح ضرر هو ظلم ، وهو متناول لجملة لا لتفصيل ، ولذلك يصح في كل ظلم مفصل أن يشك فيه ، وإن كان التأمل الذى به يعلم أنه ظلم يتفاوت ؛ ففيه ما يكفى فيه اليسير ، بل فيه ما تكفى فيه المعرفة المتقدمة بالعادات وما شاكلها . وفيه يحتاج معه إلى كشف وتأمل شديد للشبهة الداخلة فيه ونعوض الحال . بين ذلك أن ما يفعله تعالى بالأطفال في جواز أن يكون مستحقا ليس بمنزلة ما يفعله بعضنا ببعض ؛ بل الشبهة في ذلك أقوى . وكذلك ما يفعله الوالد بولده ليس الحال فيه كالحال فيما يفعله زيد بعمره من غير تعلق لأحدهما بالآخر . فإذا كان الظلم المعين يستغنى فيه عن تأمل شديد ظن العاقل أن العلم به ضرورى ، كالعلم على طريق الجملة . فذلك يشكل الحال فيه .

ومتى علمنا أن العلم المتقرر في العلوم هو علم جملة دون تفصيل ، وعلمنا في بعض التفصيل أنه يحتاج فيه إلى اكتساب ونظر ، علمنا أن جميعه بهذه المنزلة على حسب ما نقوله في أصول المتبجات العقلية أجمع .

واعلم أن شيوخنا رحمهم الله لا يختلفون في العلم بقبح ظلم^(١) بعينه لا يعد من بداية العقول ، وأن الذى يعد في ذلك هو الذى ذكرناه ؛ لكنهم يختلفون . فشيخنا أبو هاشم رحمه الله يقول : متى استدل فعلم في الظلم المعين أنه بصفة الظلم ، علمه قبيحا بالعلم الأزل ، فيجعل العلم بقبحه ضروريا كما نقوله في العلم بقبح الظلم على الجملة . لكنه يرتب حاله فيقول : إن العلم على طريقة الجملة لا يتناج في التعلق

(١) في الأصل الظلم .

إلى شرط، وعلى طريقة التفصيل يحتاج إلى شرط، وهو تقدم العلم بأن هذا المعين بصفة الظلم . فقد حصل من مذهبه أن المفصل يعلم قبضه باضطراب كالمجمل من الظلم ؛ وإن كان يخالفه في حاجته إلى الشرط الذي ذكرناه . وصائر شيوختنا يقولون إن عند تأمله يعلم أن هذا المعين بصفة الظلم ويعلم يعلم ثالث أنه قبيح ؛ لأن العلم بقبح الظلم يتناول معلومه على جهة الجملة وهذا العلم يتناوله على طريق التفصيل . وقد بينت بالدليل مخالفة أحدهما للآخر كمخالفة العلم للمعلوم المعلوم بمعلوم سواه . فلا يصح أن يصير نفس ذلك العلم متعلقا بالمعين لما في ذلك من إيجاب قلب جنسه . فعلى هذا القول - وهو الصحيح - لا يعلم شيء من الظلم بعينه أنه قبيح باضطراب .

فإن قال : فهل لأحدنا من سبيل إلى أن يعلم فيما يفعله زيد بعمرو من الضرر أنه بصفة الظلم ؟

قيل له : نعم . وذلك لأنه قد يعلم أن عمرا غير مستحق للآلام ، وأن زيدا لا يصح أن يستحق أن يعاقبه، ويعلم أنه سلم عن ضرر عظيم وحواف ؛ فلا يجوز أن يكون مدفوعا به ضرر عظيم^(٢)، ويعلم أنه لم يقصد ما أقدم عليه إيصاله إلى نفع، ويعلم أيضا أن لا أمانة للنفع ، ويعلم تعمد ذلك من غير ظن النفع ولبعض الوجوه ؛ لأن المقاصد قد يعلمها من غيره باضطراب، وكذلك الدواعي . فإذا علم هذه الجملة، علمه ظلما . ويعلم أنه قبيح لتقدم علمه بأن الظلم قبيح ويحسن منه أن يذمه عند ذلك . وهذه الأمور قد تقدمت المعرفة بها أو بأكثرها ، فلا تحتاج المسألة إلى تأمل ونظر . ولذلك نذكر ما هذا حاله في أوائل ما يستحق الذم ؛ لأن العلم به جلي على الوجه الذي ذكرناه .

(١) في الأصل ومن . (٢) في الأصل ضررا عظيما .

وقد ثبت أنه مع تقدم العلم بأن الظلم قبيح ، ومع حصول العلم في هذا المعين بأنه ظلم ، لا يجوز أن يعلم قبحه ؛ لأن حصول هذين العلمين كالوجه الثالث وكالوجه إلى فعله . فكما لا يجوز أن ينظر في فعل زيد ولا يعلمه قادرا ، فكذلك الحال فيما ذكرناه . وإنما تجوز الشبهة عليه بأن يشتبه عليه كونه ظلما على بعض الوجوه . فأما إذا زالت الشبهة في ذلك ، فلا بد من أن يعلمه قبيحا ، وبصير العلم بأنه بعينه ظلم في حكم الفرع على العلم بقبحه . وكما لا يجوز حصول الفرع من العلوم إلا مرتبا على أصوله ، فكذلك القول فيما ذكرناه .

(١) في الأصل فكا .

فصل

في أن الظلم يقبح لأنه ظلم لا لغير ذلك من أوصافه

يبين ذلك أن عند العلم بأنه ظلم يعلم قبيحا لا محالة؛ ومتى فقد هذا العلم لم يعلم قبيحا إلا بأن يحصل فيه وجه آخر من وجوه القبح يعلم عليه. فإذا أصبح ذلك واجب أن يكون كونه ظلما هو وجه قبحه من حيث وقف العلم بقبحه على العلم به .

وقد بينا من قبل أن جهات القبح تخالف في هذه الطريقة العلة وما شاكلها؛ وأن العلم بقبح الشيء لا يحصل إلا مع العلم بما له يقبح، إما على جملة أو تفصيل . وكذلك العلم بحسنه ووجوبه . ودلنا على ذلك بأن زيدا قد يفعل الكفر في قلبه فلا يعلم حسن ذمه وإن استحق ذلك، حتى إذا عرفناه فاعلا لذلك عرفنا حسن ذمه . وليس بين الحالين افتراق في أمر يرجع إلى المذموم^(١) . وإنما الفرق يرجع إلى الذم في علمه مرة بوجه حسن الذم، وجهله مرة بذلك، وكذلك القول في سائر ما يعلم سمعا وعقلا .

وقد بينا في أول باب العدل بطلان قول من يقول إنه يقبح من حيث النهي أو تجاوز الحد والرسم إلى ما شاكله من الوجوه التي تذكر في هذا الباب . وبيننا أن قبحه لا يجوز أن يكون لعلة ولا لذاته . وكل ذلك يبطل سائر ما يتعلق به ، وإن كان ما ذكرناه الآن كافيا في إبطال قولهم .

فإن قال : إنما يقبح لأنه ظلم ولأنه مراد ، ومتى لم يعلم كذلك لم يعلم قبيحا . قيل له : قد بينا أن المراد لا يقبح بالإرادة فيما أظن . ونذكر الآن فيه وجوها على

(١) أي الشخص المذموم . (٢) أي الظلم . (٣) أي يقبح بمقتضى تعريفاتهم التي يخالفون فيها شروط الحد والرسم ، وهما نوما التعريف . (٤) أي الشيء المراد .

اختصار : أحدها أن ذلك يوجب فيما يصير به القول خبرا إذا كانت إرادة واحدة
كان صدقا أو كذبا^(١) إن يكون قبيحا على كل حال ، أو يلزم في ذلك أن يكون بأنه
يصير صدقا عين^(٢) ما به يصير كذبا ، وأن يحتاج إلى إرادة زائدة على ما يكون به خبرا .
وقد علمنا فساد ذلك .

ومنها أن يكون الظلم مرادا لو قبح لكان ذلك بمقتلة ذلك عدم النفع
والاستحقاق . ولو كان كذلك لوجب بخروجه من أن يكون مرادا دخوله
في أن يكون حسنا . وقد علمنا بطلان ذلك .

ومنها أنه كان يجب لو علمنا الظلم العظيم واقعا من زيد ، وأنه يعلمه وله إلى فعله
داع ، لكان لا نعلم أنه مريد له^(٣) وأن لا يحسن منا أن نذمه . بل كان يجب
لواضطره تعالى إلى كراهته وإجباره مع ذلك لدواعيه أن لا يكون قبيحا لذلك .
وقساد ذلك يبين بطلان ما قاله .

فإن قيل : لو قبح لأنه ظلم ، لوجب في كل قبيح أن يكون ظلما ، كما أن المحدث
لما احتاج إلى محدث من حيث كان محدثا ووجب ذلك في كل محدث . قيل له :
إنما كان يجب ما ذكرته لو قلنا إنه ظلم لأنه قبيح^(٤) ، فأما إذا لم نقل ذلك ،
وإنما أوجبنا أن يكون قبيحا لأنه ظلم ، فلا ظلم إلا قبيح ، وقد يكون قبيحا أوجه
آخر سوى كونه ظلما كما قد يملك^(٥) لأجل الستر أو غيره ، وإن كان لا يصح أن يملك
بعض ما يستتر به دون بعض مع حصول علة الملك في الكل .

فإن قال : فقد كان يجب على هذا القول أن يكون قبيحا قبل السمع كقبحه
بعده . قيل له : كذلك نقول . ولما ذكرناه يبطل قول من يقول إنه يقبح من

(١) أي سواء أكان صدقا أم كذبا .
(٢) في الأصل أن يدونه الواو .
(٣) غير واضحة في الأصل .
(٤) ولكن حتى هذا لا يوجب النتيجة بأن
(٥) يستعمل كلمة الملك هنا بمعنى النفس .
كل قبح ظلم .

جهة السمع بأن نين أن وجه قبعه لا يقف على ذلك ، ولا أمارات قبعه ،
ولا الوجود التي تثبت بها المعرفة بقبعه تقف على السمع كما يقف العلم بوجود
الصلاة والصوم على ذلك . وقد بينا القول في ذلك في أول باب العدل .

فإن قال : أتقولون إن كل من علمه ظلما وقيحا يعلمه قبيحا لأنه ظلم ؟
قيل له : لا ؛ وذلك أن العاقل قد يعرف الحكم والعلة ويحتاج أن ينظر في هل العلة
علة في الحكم . فالعلم بذلك علم ثالث . أولا ترى أن من يعلمه ظلما وقيحا قد يجوز
أن يشكك عليه فيقول : إنما قبيح لأمر آخر ، أو لكونه ظلما مع أمر آخر . يبين
ذلك أن الأحكام قد تعلم باضطرار وكذلك ثبوت ما هو علة لها ، والعلم بالعلل
وما يجري مجراها لا يكون إلا استدلالا ، لأنه علم بما له وجب الحكم ، لكن العلم
بذلك قد يتجلى ويظهر مثل ما ذكرناه في الظلم حتى تبينه بالضرورة . وفيه ما يغمض
ويخفى فيظهر الحلال فيه .

فإن قال : إذا كان الظلم هو القبيح والذات واحدة ، فكيف يصح أن تجعلوا
كونه ظلما علة في كونه قبيحا ؟ قيل له : لا يمتنع فيما تصفه بأنه علة على هذه
الطريقة أن يكون حكما للوصوف والموجب عنه حكم له أيضا . وإنما يمتنع من ذلك
في العلة الموجبة كالعلم الموجب لكونه علما .

فإن قال : إنما كان يصح ما ذكرته لو كان المستفاد بأنه قبيح ليس هو المستفاد
بأنه ظلم . قيل له : إنا نفصل بين الفائدتين ؛ ألا ترى أن غيره مما ليس بظلم
يشاركة في أنه قبيح وإن فارقه في كونه ظلما ؟ وإذا اختلفت الفائدة^(٢) لم يمتنع
أن تجعل أحدهما وجهها للآخرى على ما بيناه .

(١) في الأصل لاخر . (٢) لعله يقصد الإفادة .

فإن قال : لو قبح لأنه ظلم ، وكونه ظلما لا يكون بالفاعل ، لوجب أن لا يكون قبيحا به ، ولما حسن أن يذم عليه . قيل له : لا يمنع أن يكون ظلما بفاعله لأنه كان يصح أن يحدثه لا ظلما كما يصح أن يحدثه ظلما ؛ فلا يمنع أن يكون قبيحا به وأن يستحق الذم عليه . على أنه لو لم يكن ظلما به ولا قبيحا ، لم يمنع أن يستحق الذم عليه لأنه أحدثه مع معرفته بقبوحه وقد كان يجوز أن لا يحدثه كما نقول في الجهل وغيره .

فإن قال : لو قبح لأنه ظلم ، لوجب متى كان ظلما ممن ليس بعامل أن يكون قبيحا منه . قيل له : كذلك نقول .

فإن قال : فيجب أن يحسن ذمه . قيل له : إن حسن الذم لا يتبع وقوع القبيح ، وإنما يتبع وقوعه ممن علم قبوحه ، أو تمكن من معرفة قبوحه ، حتى يكون ممن يمكنه أن يتحرز منه في الحال التي أوقعه فيها .

فإن قال : إن قبح لأنه ظلم فيجب في النائم والساهى إذا فعلا مثل هذا الضرر أن يكون ظلما وقبيحا . قيل له : كذلك نقول ، وهو الذي كان يقوله شيخنا أبو عبد الله وأبو إسحق رحمهما الله . وبيننا أنه لا معتبر بحال الفاعل ، وإنما يعتبر حال الفعل إذا اختلف بكونه ظلما ، وفصلا بينه وبين ما يقبح لوقوعه على وجه بالإرادة وما شاكلها . وبيننا أن للسبب تأثيرا فيما هذا حاله من الأفعال ولا تأثيره فيما هو ظلم . وبيننا أنه وإن قبح فلا يحسن ذمه لما قدمناه . وهذا أولى مما ذهب إليه شيخنا أبو علي وأبو هاشم رحمهما الله ؛ لأنهما ظنا أن للسبب تأثيرا في كل فعل يقع من الساهى ، وأن العلة في ذلك خروجها من أن يصح أن يقصد وتتردد دوايبه ، وأنه متى كان هذا حاله ، كان الواقع منه وجوده كعدمه ؛ فليس بأن يقبح أولى من أن يحسن . وقد بينا القول في ذلك مشروحا في أول باب العدل .

(١) يشير إلى أبي عبد الله محمد بن زيد الواسطي وأبي إسحق بن عباس ؛ وقد تقدمت الإشارة إليهما .

فصل

في أن الضرر قد يقبح لأنه عبث وإن لم يكن ظلما

يدل على ذلك أن غيره لو بذل له من نفسه أن يضربه على عوض يدفعه إليه هو أجدى عليه من ترك الضرر - ففعل به ذلك وعوضه - أن ذلك يقبح وإن لم يكن ظالما له ، لأن تعويضه عليه قد أخرجه من كونه ظالما . وإنما قبح منه ذلك لأنه عبث . وكذلك لو استأجره لما لا ينتفع به من صب الماء من جانب من البحر إلى جانب ووفر عليه الأجرة ، لكان يقبح منه ذلك لأنه عبث . ولو بذل له الفريق^(١) أن يجذبه بيده وإن انكسرت فيخلصه بذلك من التلف بالغرق - ففعل ذلك - قبح منه ، لا لأنه ظلم ؛ لأنه دفع عنه المضرة العظيمة باليسير ، لكن لأنه عبث . وعلى هذا الوجه نقول : إنه تعالى لو آلم من غير اعتبار لكان قبيحا ؛ لا لأنه ظلم - لأنه بإيصاله العوض إلى المؤلم قد خرج من كونه ظلما - لكن لأنه كان يكون عبثا .

فإن قال : إن الذي ذكرتموه من المسائل مسلم ، لكن يخالف في أن وجه قبحه عبث ، فما الدليل على ذلك ؟

قيل له : لأنه لا وجه يعقل يقبح لأجله إلا ما ذكرناه . فوجب القضاء بقبحها لهذا الوجه ؛ لأن عند العلم بها قد ثبت العلم بقبحها ، ولا وجه يعقل سواه . فإن قال : ما أنكرتم^(٢) لكونه ظلما ، وذلك إذا ضره ثم أوصل إليه العوض فوّت [على]^(٣) نفسه السرور بالشكر الذي كان يستحقه أو أوصل ذلك إليه من غير

(١) هكذا : ولعل المقصود « ولو عرض الطريق عن شخص شيئا من المال » .

(٢) في الأصل بقبحه . (٣) « ما » هنا نافية : أي لم شكروا . (٤) ساقطة .

الضرب ، فصار ظلما بنفسه . وكذلك القول في المستأجر ، لأنه [لو^(١)] أوصل إليه الأجرة من دون العمل الذي لا نفع فيه لاستحق عليه الشكر وليس بذلك ، فحرم نفسه ذلك . وكذلك القول في الغريق إذا كسر يده عند التخليص^(٢) ، لأنه لو خلصه لا على هذا الوجه لاستحق شكرا ينال منه سرورا ، وصار ذلك أجمع بمنزلة أن يتلف ماله في غير نفع ، أنه يقبح من حيث كان ظلما للغم الذي يجعله . وهذا يبين أن جميع الآلام إنما تقبح لأنها ظلم فقط .

قيل له : إن الواجب في وجه القبح أن يجعل ما عند العلم به يعلم قبحه دون ما عداه مما قد يخطر بالبال ، ويعلم مع ذلك قبحه ؛ لأن قائلا لو قال في ظلمه للغير إنما يقبح لا لأنه ظلم له ، لكن لأنه ظلم نفسه من حيث أدخلها في استحقاق العقوبة من هذا الوجه ، لكنا نجيبه بما تقدم ، لأنه قد لا يخطر ذلك بالبال ، ويعلم قبحه متى علم ظلما للغير . فكذلك القول فيما قدمناه ؛ لأننا متى علمنا من حال زيد أنه لا فائدة له في ضربه غيره إذا بذل له الضرب على دينار يدفعه إليه ، فيجب أن يحكم بقبح ذلك من هذا الوجه ، لأن ما عداه قد لا يخطر بالبال ويعلم مع ذلك قبحه . يبين ذلك ما ذكرناه أنه لو حصل له في هذا الضرب منفعة أو للضروب^(٣) للخرج من أن يكون قبيحا . فعلم أنه إنما يقبح متى علم من ذلك لما ذكرناه . يبين ذلك أنه لو قبح لما ذكره السائل ، لم ينحل من أن يكون وجه قبحه حصول الغم بزوال ملكه عما بذل ، أو حصول الغم بفوت الشكر ، أو حصول الغم بفوت السرور الذي كان يحصل له بالشكر ، أو لأنه فوت [على] نفسه النفع بالسرور

(١) لو ساقطة .
(٢) في الأصل التخلص .
(٣) في الأصل لأنه .
(٤) في الأصل لصروف .
(٥) مطبوعة .

والشكر وإن لم يلحقه غم . وقد علمنا أن اغتنامه بزوال ملكه عما ينتفع به لا يوجب قبح ما بذله ، لأن ذلك يحصل في قضاء الدين ورد الوديعة ولا يوجب قبحهما في الإحسان والإنعام .^١ ولا يقبح ما يفعله لاغتنامه بأنه لا يستحق الشكر لأن ذلك يوجب قبح الفعل لقوت ما لم يحصل من المنافع ولا صار في حكم الحاصل . ولو كان كذلك لوجب أن يقبح من أحدنا ترك النافلة لأنه يفوته بذلك الثواب والمدح ، وقد علمنا بطلان ذلك . وكذلك القول متى قيل : إنه يقبح لزوال الشكر أو زوال السرور ، لأن كل ذلك لم يستحق ولم يحصل . فلو قبح الفعل لأجله لقبح ترك النوافل على ما بينا ، وكان يجب أن يقبح من أحدنا ترك التجارة التي له عنها مندوحة ، لأنه يفوته بذلك الربح والسرور به . وكل ذلك يبطل ما تعلق به السائل ، ويبين في هذه المسائل أن وجه قبحها [في] أنه عبث على ما بيناه .

وبعد ، فلو كان يقبح لما ذكرناه لكان حكمه حكم الضرر الذي يقبح لأنه لا نفع له فيه ؛ ولو كان فيه نفع لحسن . ولو كان كذلك لوجب أن يعتبر قدر النفع ، فمتى بلغ الحد الذي يوفى على المضرة ، حسن^(١) ، وإلا لم يحسن . وقد علمنا أن ذلك غير معتبر في هذه المسائل ، فيعلم أنه إنما قبح لكونه عبثا . يدل على ذلك أنه لو حصل فيه معنى يفعل لأجله الفعل ، وخرج به من أن يكون عبثا لحسن ، وإن لم يبلغ قدره أن يكون مخرجا للضرر من أن يكون ظلما . وذلك نحو أن يستأجره في عمل يقع فيه النفع ، أو يظن ذلك فيه وإن قل . وهذا كله يبين صحة ما ذكرناه . وعلى هذا الوجه قال شيوخنا رحمهم الله في الأمر بما لا يطاق إنه إذا

(١) في الأصل حسنت .

أدى إلى التعذيب فهو ظلم ، وإن لم يؤد إلى ذلك قبح لأنه عبث . وقد علمنا أن ما أخرجنا هذا الرجل من ملكه ليس هو فيه ظالماً لغيره ، ولا ما فعله بغيره من الضرب هو فيه ظالم لأجل العوض ، ولا حصل في الحال غم . فيجب أن يكون إنما قبح لأنه عبث . وقد بينا أن المعتبر في القبح هو ما عند العلم به يعلم قبحه دون ما قد لا يخطر بالبال .

فصل

في أن الضرر يحسن عند كل وجه يخرج به
عن أن يكون ظلما أو عبثا

قد بينا من قبل أنه قد يخرج من هذين الوصفين بوجوه : منها ثبوت نفع يوقى عليه . ومنها دفع ضرر هو أعظم منه . ومنها كونه مستحقا . ومنها حصول الظن بأحد هذه الوجوه . فيجب أن نحكم بحسنه عند ثبوت أحد هذه الوجوه فيه .

فإن قال : أتقولون إن وجه حسنه ثبوت ذلك كما قلتم إن وجه قبحه كونه ظلما وعبثا ؟ .

قيل له : قد بينا من قبل أن الحسن ليس بحسن لوجه يقتضي حسنه ، كما أن القبح يتبع لثبوت وجه يقتضي قبحه ، ودلنا على ذلك بأنه لا وجه يشار إليه يحسن لأجله إلا وقد ثبت . ولا يكون حسنا لحصول وجه من وجوه القبح فيه ، وبيننا أن فائدة كونه حسنا تتضمن النفي ، وفائدة كونه قبيحا تتضمن الإثبات . فيجب فيما يتضمن الإثبات طلب وجه يثبت لأجله دون ما يتضمن النفي . ألا ترى أن كونه قبيحا يقتضي صحة استحقاق الذم بفعله ، وكونه حسنا يقتضي أن لا يستحق ذلك ، فيجب أن يعتبر في حسنه انتفاء وجوه القبح عنه إذا وقع على وجه يكون لوجوده من الحكم ما ليس لعدمه . وإذا ثبت ذلك صح ما قلناه من

(١) الأفضل أن يقال « فائدة كونه حسنا » بدليل قوله تتضمن النفي ؛ والمعنى أن دلائل عمل الحسن دلالة سلبية . والخلاصة أن مضمون الحسن سلبى ، ومضمون القبح إيجابى .

أن الضرر عند بعض هذه الوجوه يحسن من حيث يتضمن ذلك زوال وجوه القبح ، لأنه وجه لحسنه ؛ كما أن الصدق إذا حصل فيه نفع يحسن لأنه وجه لحسنه ، لكن لأنه يتضمن زوال وجوه القبح عنه . وقد بينا ذلك من قبل مشروحا .

فإن قال : ومن أين أن وجوه القبح تزول بكل واحد من هذه الوجوه حتى يصح ما ذكرته ؟

قيل له : لأنه متى حصل نفع يوفى عليه ، أو دفع ضرر أعظم منه ، خرج من أن يكون ظلما وعبثا . وكذلك إذا كان مستحقا . وكذلك عند الظن . وقد بينا أن كونه ظلما موقوف على زوال كل هذه الوجوه ، فيجب عند ثبوت الواحد منها أن يخرج من كونه ظلما . وقد علمنا أن كل واحد من هذه الوجوه يحصل به الغرض والبقية ، فلا يجوز أن يكون عبثا لأجله ، خصوصا متى حصل فيه للفاعل منفعة أو لغيره . وإذا صح ذلك فواجب أن نحكم عنده بحسن الضرر ، وإن لم يكن حسنا لأجله لما بيناه . ونحن نبين من بعد ما يختص به كل واحد من هذه الوجوه من الأحكام ، ويميزها من الآخر ، بعد أن ندل على أن كل واحد من هذه الوجوه يحسن الضرر عنده .

فصل

في أن الضرر قد يحسن للنفع

يدل على ذلك أنه لو أخرج من ملكه ثوبا بدينار يأخذه عاجلا ، يحسن منه ذلك متى كان النفع بالدينار أكبر . ولو أخرج من ملكه بدرهم أو من دون نفع يصل إليه لقيح . والذي لأجله حسن هو النفع الذي ذكرناه ؛ لأن عند علمه به علم حسنه ، ولولاه لكان قبيحا . فهذا الضرر هو الذي يمكن أن يبين أنه يحسن لأجله النفع دون ما عداه ؛ لأن ما يقترن النفع به لا يمكن أن يعلم ثبوت النفع فيه ، وإنما يظن ذلك ، فلا يصح أن يحكم بحسنه لأجل النفع .

فإن قال : هلا قلتم إن ذلك يحسن لعلمه بالنفع لا للنفع ؟

قيل له : قد لا يخطر علمه بباله ، وقد يعتقد أنه عالم لنفسه ولا يخرج من أن من أن يعلم حسنه .

وبعد ، فإنما يعتبر في حال حسنه حال النفع المعلوم في الزيادة والنقصان دون حال العلم ؛ فيجب أن يحسن لأجله لا لأجل العلم به . على أن العلم يتعلق بالشيء ، لا على ما هو به . فمتى علم أن في الضرر نفعا عظيما ، علم أنه يحسن . فيجب أن يكون حسنه للوجه الذي علم ، لا لأجل العلم ، كما يجب أن يكون [الشيء] متحركا لأجل الحركة لا للعلم بالحركة ؛ وإن كان متى علمها ، فلا بد من كونه متحركا .

فإن قيل : لو حسن لأجل النفع لوجب ، وإن لم نعلمه ، أن يحسن ، كما يحصل للعالم طالما عند وجود العلم وإن لم يعلم ذلك .

قيل له : قد بينا أن ما له يحسن يجب أن يعلم على جملة أو تفصيل حتى يعلم حسنه . فلذلك وجب أن يعلم النفع الذي ذكرناه حتى يعلم حسنه . ومتى لم يعلم ذلك البتة لم يأمن في الضرر وجه القبح . وقد بينا أنه لا فرق بين أن يعلم ثبوت وجه القبح في الفعل وبين أن لا يؤمن ثبوت ذلك فيه في باب أنه يقبح منه في الحالين ، فكذلك القول فيما قدمناه .

فإن قيل : كيف يحسن للنفع وقد يحصل فيه ولا يكون حسنا متى لم يعلمه وظن خلافه ؟

قيل له : قد بينا من قبل أن الحسن لا يحسن في الحقيقة لوجه يشار إليه حتى يصير فيه كالقبح فيما له يقبح^(١) . ولا شيء نقول لأجله إن الفعل يحسن إلا وقد يحصل . ولا يكون حسنا لثبوت وجه من وجوه القبح فيه . وإذا صح ذلك فالذي معه تنتفي وجوه القبح عن المضرة هو العلم بالنفع الذي فيه وما يقوم مقامه دون نفس النفع لأن النفع متى حصل فيه ولم يعلمه ولا ظنه لم يؤمن كونه ظلما . وقد بينا أنه لا فرق بين أن يعلمه ظلما أو لا يأمن كونه كذلك في أنه يقبح منه الإقدام عليه . وإذا كان بوجود النفع لا ينتفي وجه القبح ، ويعلمه بحصول النفع فيه ينتفي ذلك ، يجب أن يكون حسنه موقوفا على علمه دون حصول نفس النفع فيه . ولذلك فرقنا بين الأمرين ، وسقط بذلك قول من يقول إن العلم إذا كان يتعلق بالشئ على ما هو به فكيف يحسن منه الضرر إذا علم النفع فيه ، ولا يحسن منه ذلك إلا إذا حصل ولما يعلم . وكذلك الجواب عن الظن والمظنون في هذا الباب . وذلك لأنه قد يحسن منه تحمل الضرر إذا ظن فيه نفعا موفيا عليه وإن حصل المظنون ؛ وذلك لأنه قد يحسن منه الضرر إذا [كان^(٢)] من دون الظن لم يحسن .

(١) أى حتى يكون له وجه يحسن لأجله كما للقبح وجه يقبح لأجله . (٢) ساقطة .

والعلة فيه ما ذكرناه من أن المعتبر في هذا الباب ما به تنفى وجوه القبح دون ما عداه . وإذا كان بأحد هذين يتنfy ذلك دون الآخر يجب أن يحسن الفعل عنده دون الوجه الآخر .

فإن قال : لو حسن هذا الضرر لأجل النفع الذى ذكرتموه لوجب أن يحسن الظلم ؛ لأنه تعالى ينتصف من المظلوم للظالم فيحصل له في ذلك نفع ، فكان يجب فيمن يعلم ذلك أن يحسن منه فعل الظلم .

قيل له : قد أجاب أبو هاشم رحمه الله في كتاب العوض عن ذلك بأن الذى يحسن به هو النفع الذى يفعل لأجله . والظالم لم يفعل الظلم لأجل النفع الذى يصل إلى عوض المظلوم على وجه الانتصاف ، وإنما فعله لنفسه أو لما شاكلة . وإذا كان كذلك لم يحسن ؛ لأن الذى له يحسن الضرر هو النفع الذى يفعل الضرر لأجله ويكون مؤثرا في ذلك الضرر حتى يصير في حكم المخرج له عن كونه ضررا . بين صحة ذلك أن فى الشاهد يحسن من أحدنا لإخراج التوب من ملكه لدينار يأخذه إذا كان النفع به موفيا عليه . ولا يجب قياسا على ذلك أن يحسن من غاصب أن يقصبه لأجل ما يوجد منه من بدل وقيمة . والفرق بينهما فى الشاهد ليس إلا ما ذكرناه . وكذلك القول فيما بيناه ؛ وكان الوجه الذى له حسن ، لما اعتبر فيه علمه به على ما قدمناه ، اعتبر فيه أن يكون فى حكم المقصود إليه . فكما لو حصل فيه نفع ولم يعلمه ، لم يحسن لأجله ، فكذلك متى علم النفع ولم يفعله لأجله لم يحسن دون أن يفعل الضرر لأجله فيحسن عند ذلك . وقد أجبنا عن ذلك بأن النفع الذى يحسن الضرر لأجله من شرطه أن يكون موفيا عليه لا محالة ؛ حتى لو كان مساويا له غير زائد عليه لم يحسن لأجله من شرطه . وإذا صح ذلك ، وكان

ما يحصل من النفع في الظلم على جهة الانتصاف من حقه أن يساويه ولا يزيد عليه، لم يحسن ذلك لأجله، وصار سبيله^(١) في هذا الباب سبيل من أخرج ثوبا من ملكه لأجل ثوب مثله في سائر الوجوه . ففقد بيننا أن ذلك يقبح . وكذلك القول في الظلم ، وإن كان الذي له يقبح منه هذا الفعل^(٢) هو كونه عبثا ، وليس كذلك حال الظلم . واقترافهما في هذا الوجه لا يمنع من صحة ما ذكرناه من أنه متى لم يكن النفع موفيا على الضرر وزائدا عليه لم يحسن الضرر لأجله . وسنبين فيما بعد الفرق بين هذين الفعلين اللذين أحدهما هو بدل وغرض يختار الضرر لأجله ، والآخري يقع على وجه الانتصاف . وفي ذلك إسقاط السؤال .

فإن قال : لو حسن الضرر للنفع الذي ذكرتم ، لوجب أن يحسن منا لأجله فعل الضرر بغيرنا كما يحسن ذلك منا بأنفسنا ، فكان يجب أن يحسن منا أن نعمل العاقل على ذلك ، بل نضطره إليه . وبطلان ذلك يبين فساد ما ذكرتم . ويؤكد هذا السؤال أن الضرر لما حسن لدفع ضرر أعظم منه ، حسن منا أن نفعله بغيرنا جبرا على حد ما نفعله بأنفسنا . ولما حسن للاستحقاق حسن أن نفعله بالغير . فكذلك كان يجب أن يحسن للنفع ،

قيل له : قد يحسن منا أن نعمل ذلك بالغير متى زالت الشبهة في كون النفع الذي علمناه فيه عوضا له . وأما إذا كان فيه شبهة ، فإنه لا يحسن منا أن نفعله بالعقلاء ، وإن حسن منا أن نفعله بأنفسنا ومن نلى أمره .

فإن قال : لو كانت الضرر يحسن لأجله لما اختلفت أحواله وشروطه فيما نفعلون به بأنفسكم وبين نلون أمره أو نفعلون به بالعقلاء ، لأن شروط حسن الفعل لا تتغير بهذا الباب .

(١) في الأصل دره . (٢) أى الفعل المذكور في مسألة الثوب . (٣) في الأصل يمنع .

قيل له : إن العوض الذي له يحسن الضرر متازل ، وإحداها^(١) لا يشكل الحال في أنها مقصورة^(٢) عن منزلة المصرة في كل أحد ، فلا يحسن الضرر لأجله . وإحداها لا شبهة في أنها قد بلغت^(٣) القدر الذي تكون [فيه] عوضا للمصرة عند كل عاقل على اختلاف أحوالهم ؛ فيحسن الضرر لأجله على كل حال . والمنزلة الثالثة أن تشبهه الحال فيه وتختلف أحوال العقلاء في اختيار الضرر لأجله . فهذا الضرب يعتبر في كل عاقل بإختياره واجتهاده دون اختيار غيره . فمتى كان حال العوض ذلك ، لم يحسن من أحدنا أن يضطر العاقل إليه ، وحسن منه أن يختار الضرر لأجله فيما يخصه ويخص من يدره . وقد بينا من قبل أن من لا عقل له إذا درناه لم يكن لاختياره حكم ، فيصير الحكم لنا فيما نختاره له وفيه . وليس كذلك حال العاقل ؛ لأننا متى حملناه على الضرر لأجل قدره من النفع لا يرتفع إلى الحد الذي لا شبهة فيه ؛ ففسد يجوز أن لا يراه لنفسه عوضا لتلك المصرة ، ويكون الحكم لاختياره دون اختيارنا فيه ، فلا يحسن أن يفعل به ذلك . وأما إذا بلغ قدرا تزل الشبهة في أمره ، فمتى خالفنا من نريد أن نفعله به من العقلاء^(٤) ، علمنا عند ذلك انتفاص عقله ، فيحسن منا أن نفعله به ، وتعود حاله إلى أنه بمنزلة من يدر أمره . وهذا نحو أن يعرض لألف دينار إن استوى قاعدا من غير ضرر بلحقه^(٥) . فمعلوم من حال من لا يختار ذلك أنه ناقص^(٦) يجب أن يولى عليه ، فيحسن أن نفعل ذلك به . وهذه الجملة تسقط ما سأل عنه ، وتبين التفرقة بين الشرط الذي معه يحسن أن نفعل الضرر بالعاقل وبين الشرط الذي معه يحسن أن نفعله بأنفسنا .

(١) في الأصل أحدها ، (٢) في الأصل أنه . (٣) في الأصل مقصورة .
 (٤) في الأصل أنه قد بلغ . (٥) أي فني خالفنا العقلاء الذين نريد أن نفعل بهم الضرر .
 (٦) في الأصل الضرر . (٧) أي ناقص العقل .

ولا يمتنع اختلاف شرط حسن الفعل لأمر ترجع إلى اختلاف أحوال من يفعل به . وهذا هو الأصل في أن الألم قد يحسن فعله بالمستحق ولا يحسن بمن ليس^(١) كذلك . وقد يحسن تكليف الممكن المميز ولا يحسن أمر من ليس هذا حاله . وكذلك لا يمتنع أن يكون الشرط فيما يحسن أن نفعله بالعاقل من المضرة لأجل^(٢) المنفعة أن يكون قدرها بحيث تزول الشبهة عن كونها عوضاً للضرر من غير اعتبار اجتهاد، وأن يكون الحال فيما نفعله بأنفسنا بخلافه .

وقد بينا من قبل أن المتبر في هذه الوجوه ما معه تنفى وجوه القبح ؛ فإذا كان وجه القبح في الضرر المفعول بالعقلاء لأجل النفع إنما ينفي إذا كان الحال ما ذكرنا — وقد ينفي فيمن ليس بعاقل على خلاف ذلك الوجه — فالواجب القضاء به .

وأما فعل الضرر بالعقلاء لدفع ضرر هو أعظم منه، فمترتبة عندنا مترتبة ما يفعل لأجل النفع في أنه يعتبر فيه زوال الشبهة عن الضرر المدفوع بهذا الضرر، وأنه قد بلغ حد أن تختار لأجله هذه المضرة، ويفصل بينه وبين ما تختاره في أنفسنا وفيمن نل عايه . فلا فرق إذن بين الأمرين، وإن كان الأصل في الضرر الذي يتحمل لأجل دفع ضرر عظيم أن الشبهة فيه تقل ولا تكثر؛ وليس كذلك حال الضرر الذي يختار لأجل المنفعة . فلهذا الوجه اشتبه على السائل ذلك حتى أفرد على جهة الإلزام، ظنا منه أننا نفرق بين الأمرين . وأما الضرر الذي يحسن للاستحقاق ، فمن حقه أن لا يحسن من المستحق أن يفعله بنفسه، وإنما يحسن أن يفعله غيره ؛ بل هو ملجأ إلى أن لا يفعله بنفسه ؛ وله أن يمتنع منه إذا فعله غيره . وإذا صح

(١) في الأصل من . (٢) الأفضل أن يقال : « نفعله من المضرة بالعاقل » .

(٣) في الأصل نعيم .

ذلك خالفت طريقتَه طريقتَه الضرر المفعول لأجل النفع ، فلا يجوز أن يعترض عليه .

فإن قال : لو حسن منّا تحمل المضرّة لأجل النفع لوجب أن يعتبر حاله كحال النفع في الزيادة والنقصان ، حتى يحسن تحمل الزيادة من المضرّة لازيادة من المنفعة ، والنقصان منها لأجل نقصان المنفعة ، وأن لا يختلف حال الفاعلين في ذلك ، ولا أحوال الأوقات والبقاع . وقد وجدنا العاقل يتحمل المضرّة لقدر من النفع ويحسن ذلك منه في بلد دون بلد وفي وقت دون وقت . وقد يحسن من الشاب ذلك ولا يحسن من الشيخ ؛ وقد يتحمل الشيخ أكثر مما يتحمّله الشاب من المضرّة لقدر من النفع ولو تحمّله الشاب لأجله لقيح ؛ وكل ذلك يبين أنه لم يحسن لما فيه من النفع وإلا لم يختلف حكمه مع تساوى النفع ، ولا تساوى حكمه مع اختلاف النفع .

قيل له : إن الجواب عما أوردته لا يكاد ينكشف إلا بذكر الأصول .

أحدها أن المعتبر في باب ما يختار من الضرر لأجل النفع أن يكون مفعولا للنفع الخالص ، لا يضامه دفع ضرر ، بأن يكون من يختار ذلك مدفوعا إلى مضرّة يزيلها بهذا النفع ، أو خائفا من ذلك ، أو ملجأ إلى ذلك ؛ لأنه متى كان الحال هذه لم يخلص الضرر لأجل النفع بل يكون مفعولا له ولغيره . ولا يمتنع في الأصول ذلك ، لأنه إذا كان قد يحسن لكل واحد منهما ، فقد يجتمعان جميعا في الفعل ، ويكون لاجتماعهما من الحكم ما لا يكون لانفراد كل واحد منهما إن انفرد لا يحسن منه . وإذا صح ذلك لم يمكن أن يقدح فيما قلناه بحال من يختار الضرر للنفع مع أنه مدفوع إلى ذلك لدفع ضرر وخوف .

وأحدها ما ينشأ من أن كل عاقل تعتبر حاله فيما يختاره من المصرة بنفسه لا بغيره ؛ فقد يختار أحدهم المصرة لقدر من المنفعة^(١١) ولا يختاره الآخر إذا كانت المنفعة الحاصلة مملا يدخل فيها شبهة . فتختلف أحوال العقلاء لأجلها لاختلاف أحوالهم وظنونهم واعتقادهم وتقريرهم لعواقب النفع والمصرة .

وأحدها أن الضرر كما قد يحسن للنفع ، فقد يحسن للظن المساوي للنفع . وربما افترن في بعض العقلاء إلى النفع^(١٢) [من] هذا الوجه دون بعضهم أو اختلفت^(١٣) أحوالهم فيما يختارون من المصرة لأجل المنفعة .

وأحدها أن قدر النفع قد يكون واحدا ويختلف . وقعه فيما يوصل به إليه على قدر اختلاف الأماكن والأوقات وأحوال العقلاء ؛ لأن من يكفيه اليسير من القوت ويقنع باليسير من ملبوس وغيره قد يختار المصرة لقدر من المنفعة لا يختاره^(١٤) المحتاج إلى الكثير من مطعوم وملبوس . وكذلك البلد الرقيق الذي ترخص فيه الأسعار فيما يحتاج إليه قد تتحمل فيه المصرة لقدر من المنفعة^(١٥) لا تتحمل في البلد المخالف له في ذلك . وكذلك القول في الشتاء والصيف ؛ لأنه إذا كان في الشتاء تتضاعف عليه المؤونة دون الصيف ، لم يمتنع أن يختار في الصيف المصرة لقدر من المنفعة قد لا يختاره^(١٦) مثله في الشتاء . وكذلك القول في الشاب والشيخ . فالواجب في هذه المسألة التي سأل السائل عنها^(١٧) أن يعلم أن افتراق العقلاء في ذلك إنما كان لبعض الوجوه التي قدمناها ، ولو لا اختلاف أحوالهم في بعضها كان لا يصح أن

(١) في الأصل فقد يختار أحدهما لقدر من المنفعة المصرة . (٢) في الأصل في عواقب .

(٣) هكذا في الأصل : والأفضل « وربما افترن النفع عند بعض العقلاء . »

(٤) في الأصل اختلف . (٥) في الأصل يختار . (٦) في الأصل فالبلد .

(٧) في الأصل يختارها . (٨) في الأصل عليها .

تختلف حالهم فيما يختارونه من المضرة لأجل قدر من المنفعة ، وفي ذلك إسقاط ما سأل عنه .

فإن قال : لو حسن منه تحمل المضرة لأجل النفع ، لحسن منه ذلك في غيره ، فكان يحسن منه أن يلزم المستأجر عملا ليدفع إليه دينارا وإن كان لا ينتفع بذلك العمل ألبته ؛ لأن ذلك يخرج من أن يكون قد حصل فيه ما ذكرناه من النفع .

قيل له : قد بينا من قبل أن حصول النفع فيه إنما يحسن به الفعل متى وقع على وجه تنفى لأجله وجوه القبح عنه ؛ لأنه لا وجه للحسن يحسن لأجله على ما ذكرناه من قبل . وإذا صح ذلك وكان ما يختاره من المضرة في نفسه لأجل النفع ينبيء عن زوال وجوه القبح ؛ لأنه عند ذلك يخرج من كونه ظلما وعبثا ، فالواجب أن يحسن لأجله . وليس كذلك ما سألت عنه لأنه لم يخرج بما فيه من النفع عن كونه عبثا . فيجب أن لا يحسن إلا بعد أن يحصل فيه نفع لغيره أولا ، فيخرج بذلك من كونه عبثا ، كما يخرج بإبصال الأجرة إليه من كونه ظلما ، وفي ذلك إبطال ما سأل عنه .

فإن قال : ما أتكرمتم أن هذا الضرر إنما حسن من العاقل أن يتحمله لأنه مستحق لأجل النفع الذي فيه .

قيل له : لو كان كما ذكرته لم يحسن منه أن يفعله بنفسه ؛ لأن الضرر المستحق لا يحسن فيه ذلك . وقد علمنا أنه قد يحسن من العاقل ذلك ويكون ممدوحا عليه ؛ وذلك يبطل ما سألت عنه .

وبعد فإنه قد يحسن تحمل ذلك ممن قد يقع منه ما يستحق به الضرر كالأنبياء والمؤمنين والصالحين . وكيف يقال إنما حسن ذلك منه لكونه مستحقا . على أنه

كان يجب أن يحسن تحمل ذلك وإن لم يحصل فيه النفع الذي ذكرناه إذا كان
الحاصل فيه من النفع ينقص عن المضرّة أو يساويها ؛ لأن ما حسن الاستحقاق
لأجله يحسن ولا يعتبر فيه بما عداه . على أن قد بينا أن بالنفع الزائد الذي فيه ،
قد نخرج من أن يكون ضرا . وإذا كان كذلك ، فكيف يقال إنه يحسن لكونه
مستحقا ؟

وبعد ، فقد يحسن ذلك ممن يعلم النفع وإن اعتقده زوال الاستحقاق أو لم يخطر
له ذلك بالبال . ولا يجوز أن يحسن ذلك ممن لا يعرف وجه حسنه ، لا على جملة
ولا على تفصيل . وكل ذلك يسقط هذا السؤال .

إن قال : ما أنكرتم أنه إنما يحسن لدفع ضرر أعظم منه لا للنفع الذي
ذكرتموه .

قيل : كان يجب أن يعلم المتحمل لهذه المضرّة الضرر الأعظم : إما على جملة
أو تفصيل ، أو يخافه ، حتى يحسن منه تحمل ذلك لأجله . وقد علمنا أنه قد يتحمّله
من لا يعلم ذلك ؛ بل قد يتعمّله من يعلم أنه لا ضرر يزول عنه بهذا الضرر ،
ولا خوف .

وبعد ، فلو كان كما ذكرته ، أوجب أن يكون المتحمل لهذه المضرّة إما أن
يكون ملجأ إلى تحملها ، أو يلزمه ذلك ؛ لأن من حق الضرر إذا دفعت به مضرّة^(١)
أعظم منه أن يكون داخلا في الإلجاء أو في الوجوب . وفي علمنا أن هذا المتحمل
قد لا يلزمه ذلك ويحسن منه ، دلالة على أنه إنما حسن للنفع الذي ذكرناه .

وبعد ، فقد كان يجب أن لا يعتبر هذا المتحمل فيما يتعمّله بحال النفع وزيادته
ونقصانه حتى يستحسن المضرّة بحسب المنفعة ؛ لأنه إن كان يحسن لا لهذا

(١) في الأصل دفع .

الوجه فوجوده كعدمه في أن لا يعتبر به . وقد علمنا بأنه معتبر دلالة على صحة ما ذكرناه .

فإن قال : إنما وجب أن يعتبر ما فيه من النفع لأنه لأجله تزول عنه المضرة . وذلك لأنه متى لم يختار المضرة فاته النفع . واعتقاده ذلك يقتضى حصول غم لا يزول عنه إلا باختيار المضرة . فحسنت^(١) لما فيها من زوال ذلك الغم ، وعاد الحال فيه إلى أنه إنما حسن لدفع ضرر أعظم منه لا للنفع ، وأن النفع إنما يعتبر لأن به تزول المضرة على ما بيناه .

قيل له : قد أجاب أبو هاشم رحمه الله في كتاب العوض عن ذلك بأن قال : " قد علمنا أن الكثير المال الذى لا يهتم بقوت هذا الربح في هذه التجارة قد يحسن منه أن يفعلها لأجل الربح " . فلو كان لدفع ما ذكره من الغم يحسن ذلك ، لما حسن ممن هذا حاله . وبين أنه لا يصح أن يقال : إن كل أحد يهتم بفعل هذا النفع وفوته ، وذلك أنه لو كان كل أحد يهتم بذلك ، لوجب أن لا ينهى حال أحد إلى أحد لا يهتم معه ، وذلك يوجب في أهل الجنة أن يكونوا مغتربين إذا تصوروا الزيادة على ما هم عليه من الدرجة . وإنما يجب أن يهتم من يقوته النفع إذا كان يحتاج إليه ولا مندوحة له بغيره عنه ، أو يخاف الحاجة إليه . وأما إذا زالت هذه الوجوه ، فليس للنعم وجه . وإذا صح ذلك وكان الموسر الكثير المال قد ينتهى إلى حد يعلم أو يظن في ظنه أن ما تحتوى يده عليه يكفيه طول عمره ، بل يزيد أضعافاً مضاعفة ، ويختار مع ذلك التجارة للربح الحاضر وإن لم يهتم بفقدته ، فقد سقط ما سأل عنه . وأما ما أجاب به رحمه الله من أنه لو كان إنما يحسن لدفع هذا الغم ، لوجب متى زال هذا الغم به من دون الربح . وبذلك أنه

(١) أى المضرة .

يحسن وأن يقبح متى حصل فيه الربح للثم ، وإن لم يزل هذا الغم به فغير صحيح .
وذلك لأن للسائل أن يقول : إن زوال الغم موقوف على حصول هذا الربح لأنه
يثبت لفقده ويزول لوجوده ، فلا يصح ما ذكرته ؛ إلا أنه يمكن أن يجاب عن
ذلك بأنه قد يستحسن ذلك من يتصور للربح وإن لم يخاطر له الغم الذي ذكره
على . فلو كان يحسن لأجله ، لم يصح ذلك فيه .

فإن قال : ما أنكرتم أن يحسن لظن النفع لأجل النفع الذي حصل فيه .
قيل له : قد علمنا أنه قد حصل فيه ، وأنه استحسن العاقل لأجله وقد
لا يخاطر الظن بسأله . وفي ذلك بطلان ما ذكرته . على أن ظن النفع إذا اقتضى
حسنه ، وكان متى ظن فيه نفعاً قليلاً لم يحسن ، ومتى ظن نفعاً زائداً حسن ،
فالواجب أن يكون نفس المظنون ، إذا حصل وعلمه المتحمل للضرة ، أن يحسن
لأجله . وهذا أحد ما يعتمد عليه في المسألة . وذلك لأنه قد ثبت أنه يحسن منا
التجارة وإتباع النفس في طلب العلوم والآداب إذا ظننا أن نصل بذلك
الضرر إليها . وإذا ثبت ذلك — وقد علمنا أنه لا يحسن لأجل هذا الظن إلا متى^(٢)
علمنا المظنون وحصوله — فبأن يحسن أولى . يبين ذلك أنه لما حسن منا فيمن
أظهر الكفر والفسق ثم غاب عنا أن نذمه من حيث ظنناه مستحقاً لذلك ، فبأن
يحسن منا ذلك متى قطعنا عليه^(٣) أولى . وكذلك لما وجبت التوبة علينا عند ظن
استحقاق العقاب ، فبأن تجب عند العلم بذلك أولى . وإنما يقام الظن في هذه
المواضع مقام ذلك الشيء أو علمنا حتى لا يكون للظن حكم مع وجود العلم ، وإنما
يكون له حكم مع تعذره . فيجب متى حسن ما ذكرناه للظن أن يكون بأن يحسن

(١) في الأصل : « إليه » .

(٢) في الأصل : « رتى » .

(٣) أى متى علمنا ذلك قطعا .

لنفس النفع إذا وقع على الوجه الذي ذكرناه أولى . يبين ذلك أنه لو ظن فيه نفعاً
دون قدره ، أو مثل قدره ، لم يحسن لأجله . ومتى ظن نفعاً زائداً موفياً عليه ،
حسن لأجله ، فاعتبر^١ في حسنه بحال المظنون . فكيف لا يحسن لأجله متى علم
من صفته ما ذكرناه ؟

وهذه الجملة تسقط بهذا قول أصحاب التناسخ وغيرهم ممن يقول في الضرر إنه
لا يحسن إلا للاستحقاق ؛ لأننا قد بينا حسنه للنفع على ما ذكرناه . وإذا صح ذلك
في الشاهد ، حسن معه أن تفعل الآلام للنافع لا للاستحقاق^(١) على ما نقوله في هذا
الباب . ونحن نبين الكلام عليهم في ذلك من بعد .

(١) في الأصل الاستحقاق .

فصل

في بيان حال النفع الذي يحسن لأجله تحمل المضرة

اصلم أنه لا يخلو من أمور أربعة : إما أن يكون دون المضرة ، وإن كان كذلك لم تحسن المضرة لأجله لأنها تكون ظلما إذا لم ينفصل بعضها من بعض ، أو يكون بعضها ظلما إذا صح فيه التمييز ، لأن القدر الذي لم يقابله النفع قد انفرد لكونه ضررا واقعا على وجه الظلم . وإذا كان كذلك ، فواجب أن يكون قبيحا ، أو يكون النفع الذي فيه موازيا للمضرة ومساويا لها . فمتى كانت الحال هذه ، وجب كونها قبيحة — لا لأنها ظلم — لكن لكونها عبثا ، لأنه بصير ما فعله كأنه لم يقع ، من حيث إن الذي دخل في ملكه بمنزلة ما أخرجه عن ملكه في سائر وجوه النفع وفي سائر وجوه الأغراض ، فيصير ما فعله لا فائدة فيه ، فيكون عبثا ، أو يكون قدر النفع أزيد من المضرة ، ويكون قدر الزيادة قدرا يتهس حاله وتختلف أحوال العقلاء فيه . فمتى كان هذا حاله ، لم يمتنع أن يحسن لأجله ، لأنه وإن كان قد تختلف أحوال العقلاء فيه على حسب ما هم عليه من سائر الدواعي والأغراض واقتراق الأحوال في التماس المنافع ومقاديرها ، على ما بيناه . وإما أن يكون القدر الزائد في النفع بحيث لا شبهة فيه على أحد العقلاء أنه يختار ذلك القدر من المضرة لأجله ، فهذا ما يحسن من كل أحد تحمله لأجله ، ولا تختلف أحوال العقلاء فيه .

وقد بينا أنا كما نشرط في النفع أن يكون موفيا على المضرة ، فإذا نشرط فيه أن يكون معلوما لتحمل المضرة ، وأن يكون متحملا لها لأجله ، وأن ينظر في ذلك النفع ، فإن كان تخرج به المضرة من أن يكون ظلما وعبثا جميعا ، لم يطلب

في حسنها سواء ، نحو ما نفعه في أنفسنا من المضار لأجل الأرباح وغيرها ، وإن لم يخرج بذلك النفع فيه من أن يكون عبثا . والواجب أن يثبت فيه نفع أحسن ليخرج به من كونه عبثا ، على ما ذكرناه في إلزامنا الأجير العمل المنعب لأجل دينار يعطيه أنه لا بد من أن يكون فيما يستعمله فيه نفع^(١) لكي يخرج به من كونه عبثا . فتي تكاملت هذه الجملة ، وجب القضاء بحسن الضرر لأجل النفع .

وأما الأغراض التي لأجلها يحسن ما يفعله تعالى من الآلام ، فستكلم فيها^(٢) من بعد . فإن قيل على ما تقدم ذكره : أليس يحسن من الإنسان أن يقرض دينارا واسترد مثله فقد يحسن منه تحمل المضرة لنفع مثله . قيل له : إن ذلك يحسن مثله لأنه إحسان إلى الغير . فكما يجوز أن يحسن إليه ببذل جميعه ، فقد يجوز أن يحسن إليه برد مثله ، وإن كان لو لم يكن إحسانا وكان إنما يفعله للنفع لم يكن ليحسن إلا إذا زاد عليه ، كما لا يحسن من البائع أن يبيع الشيء لمن يؤخر على حد^(٣) ما يبيعه بالثمن المعجل ، بل لا بد من زيادة نفع لموضع التأخير .

فإن قيل : إن الذي أجبت به يزيد المسألة تأكيدا لأنكم كأنكم حكتم بحسن الظلم وعبرتم عنه بأنه إحسان .

قيل له : إن تحمل المضرة بفعل العبادات قد ثبت بالعقل حسنه لما فيه من الثواب ، كما ثبت حسن الضرر لنفع زائد . فكل واحد منهما أصل في بابه . وأولا حسن الضرر للثواب لما حسن للنفع المعجل ، لأن ذلك ، وجل وهذا معجل ، وإن كان طريقهما يختلف ، لأن العبادة لا تحسن لأجل الثواب وإن كان إيجابها وتحسينها في العقل لا يحسن إلا للثواب . وليس كذلك حال الضرر المفعول للقرض ،

(٢) في الأصل فيه .

(١) في الأصل نفعاً .

(٣) في الأصل من مؤخر .

لأنه لأجله يحسن . ولولا العلم به على ما قدمناه لما حسن . وإذا صح ذلك وكان في القرض ما ذكرناه من معنى الإحسان الذي ندب إليه المرء وتعبد به ، حسن وإن لم يحصل فيه نفع زائد ، كما تحسن الهبات والصدقات . هذا إذا لم يكن في القرض للقرض سرور مبجل ؛ وإن حصل له ذلك ، أجمع مع النفع المتأخر نفع متقدم وصاراً بمجموعهما مما تحمله من المشقة .

فإن قيل : كيف يحسن من المستقرض تناول القرض على أن يرد بدله ؟ أو ليس ذلك يوجب حسن تحمّل المضرة لمنفعة فأتت وتقدمت ، بل يوجب ذلك لحسنه لا لمنفعة أصلاً ؟ إن المستقرض قد يضع ما تناوله ولا ينتفع به ويلزمه مع ذلك الرد .

قيل له : كما لا يمتنع في المستأجر أن يتناول الأجرة قبل العمل بأوقات ولا يمنع ذلك من كونه عوضاً للمضرة التي يتحملها بالعمل ، ويحل محل العوض إذا تناوله مع علمه أو تالياً لعلمه ، فكذلك القول فيما ذكرناه من الاستدانة . فأما وجوب الرد عليه فليس المعتبر انتفاعه ، بل المعتبر في ذلك حصوله ، فلذلك يلزمه رد بدله كما يلزم المستأجر القيام بالعمل وإن لم ينتفع بالأجرة المقدمة .

فإن قال : لو كان رد الدين يحسن منه مع ما فيه من المضرة لما تعجله من الاستدانة لوجب أن لا يلزمه ذلك متى أتلف بموت غيره ، أو غصب واختلس ، أو لأنه ورث من عليه الدين . وفي ثبوت ذلك على من هذا حاله دلالة على صحة ما ذكرناه .

قيل له : متى لزمه دفع البديل للاستهلاك وما يجري مجراه ، فذلك إنما يلزمه على طريقته الانتصاف . فكأن الله تعالى — لما تضمنه الانتصاف ، علم أن

المصلحة في بعض ذلك تقديمه إلى حال التكليف ، كما أن الصلاح في بعض العقاب التقديم فيما يعلم مقاديره . فهذا حاله . وأما إذا لزم ذلك على جهة الأدب ، فذلك في بعض العقاب التقديم فيما يعلم مقاديره ، وهذا حاله يعلم سماعاً . فعلى حسب ما ورد به يحكم ، لأنه كان لا يمتنع أن يملك الوارث جميع المال ولا يلزمه قضاء الدين ، بل كان لا يمتنع أن يرث منه شيئاً ويلزمه من جهة العبادة ذلك . فلا مدخل لهذا الكلام فيما سأل عنه .

فصل

في أن الألم قد يحسن لدفع ضرر أعظم منه

يدل على ذلك أنه قد يحسن من أحداً تخلص النفس من عظيم المضرة يسيرها ،
لأنه عند الخوف من السبع ^(١) يحسن منه العدو على الشوك ، وعند قرب النار منه
يحسن منه الهرب على وجه يشق . وكذلك عند البرد الشديد ونزول الثلج ، وعند
تهديد الظالم ، وكذلك فقد يحسن منه عند حلول الأمراض التعمل للعلاج الشديد
لكي يتخلص ^(٢) من دوام المرض ، وعلى هذا الوجه يحسن من العقلاء عند الفقر
أو الخوف من الفقر تحمل المشقة بالصناعات والتجارات لإزالة ذلك . وعلى هذا
الوجه نبى الكلام في وجوب النظر في طريق معرفة الله ، لأنه على ما بيناه يتحرر
بها ^(٣) من الخوف العظيم الذي أورده الداعي والخالط . وكل ما ذكرناه يعلم العقلاء
حسنه إذا وقع على هذا الوجه باضطراراً ؛ لأنهم متى علموا من حال الضرر حصول
دفع ضرر عظيم واقع أو كالأوقع ، علموا حسن ذلك باضطرار . وإنما تلتبس الحال
في ذلك متى لم يعلم من حال الضرر ما وصفنا بأن يجوز لتجمل للضرة أن يندفع عنه
الأعظم من دونه ، أو يجوز أن لا يندفع به أصلاً ، أو يجوز أن يندفع بغيره كما يندفع به ،
أو يعتقد أنه لا تأثير له في دفع ذلك وإن اندفع عنه ، إلى غير ذلك من الشبه .
وأما إذا علم ما ذكرناه ، فلا شبهة عليه في استحسان هذا الضرر ؛ بل قد يعلم وجوبه
عند ذلك . وربما صار ملجأ إليه ، والإلجاء أكد في باب من الإيجاب ؛ لأن

(٢) في الأصل يتخلص منه .

(١) في الأصل ويحسن .

(٤) أي يعلمونه باضطرار أي علماً ضرورياً .

(٣) في الأصل به .

(٥) في الأصل المتعد .

الواجب قد يختار فيه أن لا يفعل ويصح ذلك فيه ، والإلحاء لا يمكن فيه ذلك .
ولا يجوز أن يصير ملجأ إلى الضرر لدفع ضرر عظيم إلا لو كان أقل — حتى يلتبس
الحال فيه — للزمه أن يفعل ذلك . ولا يجوز أن يلزمه ذلك إلا والفعل حسن ،
لأن وجوب الفعل يقتضى صفة زائدة على حسنه .

فإن قال : لو كان الأمر كما ذكرتم ، لم يحسن أن يعتقد الثبوتية قبح ذلك .

قيل له : قد بينا من قبل ما يمنع من صحة اعتقادهم لذلك ، وأنهم يخبرون عن
أنفسهم بأن لا حقيقة له كما تخبر النصارى عن اعتقادها في الواحد أنه ثلاثة . وقد
بيننا فيما هذا حاله أنه يجب فيمن أظهره أن يعد كاذبا أو متأولا ، ولا يصرف
ما أظهره إلى ما يصح أن يعتقد .

فإن قال : ما أنكرتم أن ذلك يحسن لا لدفع الضرر العظيم ، لكن لأن فيه نفعا
أعظم منه ، وهو ما يلحقه من السرور بزوال الضرر العظيم عنه .

قيل له : لا فرق بينك إذا قلت هذا القول وبين من قال إنما يحسن لأنه يزول
عنه النعم الثابت لأجل الضرر العظيم ؛ لأنه إذا ثبت بثبوتها ، زال بزواله . فلما
بطل ذلك ، علم أن الواجب أن يحسن لدفع الضرر العظيم لأنه الذى يتصوره ويعرفه
ويخافه ، وبحسنه يتحمل المضرة . وتعتبر حاله في كيفية ما يتحمله من المضرة ،
فيجب أن يكون هو المعتبر .

وبعد : فإن الواجب في كل هذه المسائل أن لا يتعلق الحكم فيها بما يحصل
تابعا لغيره ، بل يجب أن ^(٢) يكون < يتعلقه بما يحصل أصلا ومتبوعا . وقد بينا

(١) في الأصل رلو — والمراد إلا لو كان الضرر المتحمل أقل .

(٢) أى يكون .

أن تحمل المضرّة لزيادة نفع أصل ، فلا يجب أن يقال إنما يحسن لزوال الغم بفقد تلك الزيادة ولحصول السرور ، لأن ذلك يدخل تبعاً ، فكذلك القول فيما سألت عنه .
وبعد ، فقد بينا أن الضرر لأجل النفع لا يجب وإنما يحسن . وقد ثبت في الضرر المدفوع به ضرر أعظم منه أنه إن لم يبلغ حد الإلجاء ، فلا أقل من أن يكون واجبا ، فكيف يجوز أن يقال إنه يحسن للدفع ؟

وبعد ، فلو حسن للنفع الزائد لوجب فيمن عرضه لذلك وأحوجه إلى تحمل المضرّة لدفعه بالتهديد والتخويف والظلم أن يكون محسناً إليه ؛ لأنه على هذا القول — من حيث أحوجه إلى هذا الضرر — نفعه بما هو أعظم . وفي علمنا بأن من أحوج غيره إلى دفع المضرّة على هذا الحد ملوم مستحق للذم ، دلالة على فساد هذا القول .

إن قال : كيف يصح أن تحكوا بأن يحسن لدفع الضرر ولا معرفة لكم بأن الضرر يزول به ، لأن الأمور المستقبلية لا تعلم وإنما تظن ، ولا يجوز أن يدفع به ما قد وقع من الضرر .^(١)

فيقال : إن ذلك متيقن ، وإنما يدفع به ما لم يقع مما لولا ما تمحله لكان سيقع ، وذلك مستقبل لا يقطع به من جهة العقل ، فكيف يصح لكم الحكم بما ذكرتموه ؟

قيل له : قد بينا أنه متى حسن لتخوف والظن للضار العظيمة إذا ظن زوال ذلك به ، فلو تيقن لكان بأن يحسن لأجله أولى . وإذا صح ذلك ثبت ما قدمناه . على أننا لا نمنع من القول بأن قرب النار منه على بعض الوجوه ، وقرب السبع منه

(١) ثلها «ها» أي الأمور المستقبلية .

على وجه يخاف من جهته هو مضرة . وإذا كان نفسه مضرة ، وعلم أن ذلك يزول منه بالهرب ، فقد بينت ما أوردناه . وقد يقطع أحدنا متى ثبت في موضع أنه يدوم به الحر أو البرد ، فتنحل المضرة لزوالها فقد يتفق زوالها به . وكذلك القول في الجوع والعطش إلى غير ذلك مما يدفعه عن نفسه بأفعال معلومة . وعلى هذا الوجه توجب التوبة لأنه يتيقن استحقاق العقوبة بما فعله من كفر وفسق فيزيل ذلك عن نفسه ببذل الجهد في التوبة صلى ما نبيته من بعد .

فإن قال : لو حسن تحمل المضرة لما ذكرتم ، لوجب متى اندفع به الضرر العظيم في المعلوم وعنده لا يندفع به ، أن يحسن منه ذلك ، وقبحه يقضى بفساد ما قلتم .

قيل له : قد أجبنا عن ذلك من قبل بأن قلنا إن المعتبر في هذا الباب بما معه تنتفى وجوه القبح عن المضرة . ومتى علم أو ظن زوال ذلك بها فقد انتفى وجه القبح ، فحسن . ومتى لم يعلم ذلك ولم يظنه ولم يخطر له بالبال ، فهو غير آمن فيما يحمله من المضرة أن يكون ظلما . وقد بينا أنه لا فرق بين أن يعلم ثبوت وجه القبح في الفعل أولا يعلم ثبوت ذلك فيه في أنه يقبح في الحالين . وإنما يخرج من القبح إلى الحسن في أمر ذلك على جملة أو تفصيل على ما بيناه في باب النظر ؛ وذلك يسقط ما سأل عنه .

فإن قيل : لو حسن منه تحمل ذلك لدفع ما هو أعظم منه ، لوجب أن لا يحسن من أحدنا العلاج في المرض إلا إذا علم تأثيره في زواله . وقد علمنا أن ذلك قد يحسن للعادة وإن لم يعلم ذلك . فتنحل ما قلتم إن ذلك يقبح مع استحسان العقلاء له ، فما أنكرتم من قبح جميعه وإن استحسنوه ؟

قيل له : إن العلاج الذي ذكرته يحسن ، لأنه يظن عنده زوال المرض الذي هو أعظم منه ؛ لأن المرض النازل هو في الحكم كأنه ثابت في المستقبل من حيث يظن ذلك ؛ فإذا عالج ، إنما يظن زواله من جهة العادة ، أو بالخبر حسن منه ذلك ؛ لأن الظن في هذا الباب يقوم مقام العلم . وأما إذا عالج بما لا أمانة له في هذا الباب بفعله ، يقبح ؛ لأن الظن بلا أمانة لا حكم له على ما بيناه في غير موضع .

فإن قال : إن كان يحسن تحمل المضرة لدفع ضرر أعظم منها ، فيجب أن يحسن منا أن نفعلها^(١) بغيرنا من العقلاء كما يحسن منا تحمله في نفوسنا .

قيل له : متى كانت الحال فيها ظاهرة فإن ذلك يحسن كما ذكرناه في النفع . ومتى التبس الحال فيها وصار بحيث تختلف أحوال العقلاء فيه ، فإن ذلك يحسن فيه جبر العاقل عليه على ما سلف القول فيه ؛ لأن الكلام في ذلك وفي باب تحمل المضرة للنفع لا يختلف . فإجابنا الآن لجواب فيما تقدم . بل الكلام في هذا الباب أظهر لأنه في الأكثر يحسن منه أن يفعله بنفسه بغيره كما يفعله بنفسه ، والذي يلتبس فيه أقل مما يلتبس في باب المنافع .

فإن قال : لو حسن تحمل المضرة^(٢) لدفع ما هو أعظم منها ، لحسن من الفرق أن يبذل بعض أطرافه لكسر وقطع لكي يتخلص به من الفرق . ولو حسن منه ذلك لحسن من يمكنه أن يتناول طرفه بكسر وقطع ويتخلصه بذلك مع قدرته على تخليصه مع السلامة . وفساد ذلك يبين بطلان ما ذكرتموه .

(١) في الأصل فعله .

(٢) في الأصل منه .

(٣) في الأصل لبس .

(٤) في الأصل منه .

قيل له : أما الغريق فمتى ظلب على ظنه أن سلامته ^(١) فيما ذكرته ، فحسن منه أن يبذله كما يحسن ممن يخاف أن تسرى الأكلة ^(٢) التي في يده إلى سائر بدنه أن يقطعها لسلامة نفسه . ولا فرق بين الموضعين البتة . وأما إذا أمكنه تخليص نفسه من ذلك فقيح منه بذل طرفه منه ، كما يقبح منه قطع يده للأكلة إذا أمكنه تخليص نفسه من دون قطعها . وأما من ينجي من الغرق ، فإن كان له في كسر يده غرض ضخم ^(٣) ، فإنه يحسن منه كسريده لما فيه من الفرض وإن أمكنه أن يخلصه مع السلامة ؛ لأن له أن يحتلب بما يفعله من المضرة منفعة . فأما إن لم يكن له غرض ، فيجب أن يقبح منه ذلك لأنه عبث لا لأنه ظلم على ما تقدم القول به . وقد شبه ذلك شيخنا أبو هاشم رحمه الله بحمل الرجل الكلفة في اقتضاض البكارة لما كان له في ذلك غرض وكان لما فيه أيضا بغية ، وهذا ظاهر .

فإن قال : أيحسن من الإنسان أن يضر بغيره لدفع الضرر عن نفسه كما يضر بنفسه لدفع ضرر أعظم منه عنها ؟

فإن قلت : إن ذلك يحسن لزمكم أن يحسن من الإنسان أن ينفع غيره بالإضرار بغيره كما ينفع نفسه بالإضرار بها ، وهذا يوجب حسن الظلم .

وإن قلت : إن ذلك لا يحسن ، قيل لكم : فيجب أن لا يحسن من الواحد منا أن يدفع عن نفسه من يريد نفسه أو ماله لضرر ، وقد ثبت حسن ذلك في العقول .

قيل له : متى كان الضرر الذي يدفعه حاصلاً من جهة غيره وإنما يتمكن من دفعه بدفع ذلك الغير ، فإنه يحسن منه أن يدفعه بوجه مخصوص ؛ لأنه أن

(١) في الأصل بما . (٢) الإكلة الحكمة كالأكل . (٣) في الأصل غيرنا شيخنا .

(٤) أي لراة . (٥) في الأصل حاصل .

أمكنه أن يدفعه بلا مضرة ، كان هو الواجب ، وإن أمكنه بمضرة يسيرة فكمثل .
بل ليس له أن يقصد إلى الإضرار به ، ولا إلى إضرار مخصوص . وإنما يلزمه
أن يقصد منعه والاجتهاد في تخليص نفسه من يده . ولذلك متى تمكن من تخليص
نفسه منه من غير ممانعة لم تحمل له الممانعة ، ويصير في هذا الوجه الضرر المفعول
بالغير كأنه ليس من قبله ، وكأن ذلك الغير بإقدامه على الظلم قد اختاره . وإما إذا
لم تكن الحال هذه ، فليس له أن يدفع عن نفسه مضرة بالإضرار^(١) بغيره ألبتة . ولذلك
لا يحسن في العقل أن يزيل الجوع عن نفسه بتناول لحم غيره لأن ذلك عين الظلم .
ولولا أن من يريد دمه أو ماله في حكم المبيع له ممانعته ، لما حسن ذلك أيضا ،
لكنه بإقدامه على ما يفعل قد أباح الممانعة . وليس كذلك حال من لا مدخل له
في الضرر الذي لحقه ، فكيف يحسن منه أن يضر به لدفع الضرر عن نفسه .
بل يجب في هذا الوجه أن يكون بمنزلة إضراره بالغير لنفع نفسه في باب القبيح
وفي أنه ظلم .

(١) في الأصل بالاضطرار .

فصل

في بيان حال الضرر المدفوع^(١) متى يحسن لأجله تحمل المصرة

اعلم أن من حقه أن يكون أزيد من الضرر الذي يتحملة ؛ لأن إن كان دونه فما فعله ظلم إن كان لا يتميز بعضه من بعض ، أو بعضه ظلم إن كان يتميز ؛ وإن كان مثله فهو عبث . لأنه لا فائدة في أن يتحمل مصرة لدفع مثلها ؛ بل الأولى في ذلك متى كان المدفوع غير حاصل أن يكون ظلماً^(٢) ، لأنه تعجل لضرر متيقن ليدفع به ضرراً مظنوناً . فإما إذا كان المدفوع به في حكم المتيقن فهو عبث على ما قلنا .

ثم يجب أن ينظر في الزيادة لأنها تنقسم : ففيها ما يلتبس الحال فيه فتختلف أحوال العقلاء فيه على حسب اختلاف أحوالهم فيما له يتحملون المشاق للنافع . وإذا لم يلتبس^(٣) وكانت الحال فيها ظاهرة ، فيحسن من الجميع تحمل المصرة اليسيرة لأجله . وما ذكرناه من ذلك يعلم على الجملة دون التفصيل لأننا لا نعلم قدر الزيادة في هذا الباب إلا بالصفة التي ذكرناها . وقد ثبت أن الضرر المدفوع من حقه أن لا يكون واقعاً ، وما ليس بواقع فليس له حكم الواقع ، فلا بد من مزية للواقع عليه فيما له يختار حتى يساويه . وإذا صح ذلك ، كان لا بد في طلب المساواة فيه أن يكون المدفوع أزيد مما يتحمل لأجله ، فكيف إذا وجب طلب الزيادة ؟ فلا بد لهذه العلة إذن من أن تكون الزيادة كبيرة ، وأن تخالف في هذا الوجه زيادة

(١) أى المتعاضى أو الجمد .

(٢) أى تحمل الضرر .

(٣) فى الأصل كان .

النفع على الضرر ؛ لأن هناك كلاهما في حكم النابت ، فيسير الزيادة ككثيرها في أنه يؤثر ، وليس كذلك الحال في هذه المسألة .

ويجب في الضرر المدفوع أن يكون معلوما أو في حكم المعلوم وأن يتحمل الضرر لأجله حتى يحسن ذلك على ما قدمناه من قبل .

واعلم أن هذا الضرر وإن تحمله باختياره فهو مدفوع إليه ، ولذلك نجعله كأنه مفعول فيه ؛ وكأن الذي عرضة للضرر العظيم حماله على هذا الضرر اليسير . ولذلك يجعل العوض على من الجاه . وليس كذلك حال ما يختاره للنفع ، لأن ذلك لا تعلق له بغيره ألبتة . فيصير واقعا باختياره على كل وجه . وستجد الكلام في الفرق بين الأمرين في باب الأغراض إن شاء الله .

فصل

في أن الضرر قد يحسن لكونه مستحقا، ويخرج بذلك من كونه ظلما
اعلم أن الذي يخلص من المضار فيه هذا الوجه^(١) هو العقاب والذم واللوم، لأن
ما صدأها لا يمكن أن تبين فيه أنه يحسن لأجل الاستحقاق . وقد بينت أنه يحسن
من أحدنا أن يذم من أساء إليه أو أقدم على التبايح العظيمة وإن كان ذلك الذم
والاستحقاق يغمه ويؤذيه ويؤثر في قلبه . فقد حسن منه أن يفعل ذلك بغيره ،
لا لنفع ولا لدفع ضرر / معلوم أو مظنون ، وإنما حسن منه للاستحقاق على
ما تقدم منه ، فصار ذلك أصلا لحسن الآلام التي هي العقوبات لأجل الاستحقاق .
والذي ذكرناه في الذم معلوم بطريقة الاضطرار ، وإنما يجوز أن يشتبه على
العاقل طريقة المعرفة به ، أو يقول إنه يعلم سمعا لاعتقلا ، أو اكتسابا لاضطرارا ؛
أو تشتبه حال المعرفة به فيظنها تقليدا أو ظنا على ما تقدم قولنا فيه . أو يشتبه
عليه فيظن أن النعم الحاصل في قلب المذموم ليس هو من قبل الذام ولا الذم
يقتضيه ، بل هو من قبله على جهة الابتداء فلا يثبت أنه مستحق . فأما إذا زالت
هذه الوجوه وماشاكلها ، فما ذكرناه من العلم قائم في العقول .

واعلم أن تحمل المضرة لمنفعة ولدفع مضرة الأصل فيه ما يختاره الإنسان لنفسه
فأما ما يحسن للاستحقاق فالأصل فيه ما يفعله لغيره ؛ لأن من حق الألم إذا حسن
للاستحقاق أن لا يحسن من يفعله للاستحقاق بنفسه . وإنما يحسن منه أن يفعله

(١) لعله يريد إن الذي يخلص فيه هذا الوجه من المضار ... الخ .

(٢) في الأصل مداهما .

بغيره ، فكيف يصح أن يجعل الأصل فيه ما يفعله بنفسه . ولا يجوز أن يجعل الأصل في ذلك نفس العقاب لأنه معلوم باكتساب ؛ ولا بناء على الذم وكونه مستحقا ، لأنه قد لا يعلم مع كمال الفعل حسنه . ولا بد في هذه الوجوه التي تحسن عندها المضار من أن يكون لكل واحد منها أصل في الشاهد . ولا يمكن أن يقال إنما حسن منه هذا الذم بغيره للنفع الذي يجرى مجرى > < ^(١) إلى ما سأكله ؛ لأن ذلك قد يحسن وإن لم يقع به هذا المعنى ؛ كما يحسن الإحسان وإن لم ينتفع فاعله به . على أنه لو كان الأمر كما قاله لما حسن منه أن يضر بغيره لنفع نفسه على ما قدمناه من قبل .

فإن قال : هلا جعلتم الأصل في ذلك استحقاق رد الوديعة وقضاء الدين ، وأن من له الدين يستحق ذلك عليه ويحسن لهذا الوجه لا لنفع أو دفع مضرة ؟ قيل له : لأننا قد بينا من قبل أن رد الدين إنما يجب وتحسن المطالبة به للنفع المتقدم الجارى مجرى العوض له ، وأنه بمنزلة تعجيل الأجرة على العمل ؛ أو يجب بدلا عن أضرار > وجناية < وإن لم يقصد إليهما . وإذا صح ذلك فقد بطل ما سأل عنه .

وبعد ، فقد علم فيما يحسن من المضار للاستحقاق أن لا يحسن أن يفعله المستحق بنفسه وقد حسن ممن عليه الدين أن يضر بنفسه لقضاء الدين . فعلم أنه لم يحسن لما ذكره .

وقد ثبت أيضا > أنه < إنما يحسن لأنه مستحق لا يجوز أن يكون واجبا أو ندبا على طريقة التبعيد . وقد ثبت في قضاء الدين ، فيجب أن لا يحسن للوجه الذى ذكره .

(١) كلمة غير واضحة تشبه كلمة « شفاة » .

فإن قال : إن قولكم في الألم إنه يحسن لكونه مستحقا يتناقض ، لأن معنى أنه مستحق هو أنه يحسن فعله ؛ فمتى قاتم يحسن لهذا الوجه ، فكأنكم قاتم يحسن لأنه حسن ، وهذا يتناقض^(١) .

قيل له : إن كونه مستحقا يتضمن في المعنى حسن فعله لأنه يفيد تصريحا^(٢) . ومتى كان كذلك لم يتناقض ، كما لا يتناقض القول بأن شكر النعمة يحسن لأنه مستحق إلى غير ذلك .

فإن قال : فما الذي يفيد تصريحا ليصح أن يجعل كالعلة في حسنه ؟

قيل له : قد تقرر في العقول أن من حق الذم أن يكون مقابلا للقبح^(٣) والإساءة على وجه يكون جزاء له . وأن من حق المدح أن يكون مقابلا للإحسان على هذا الحد . فلما ثبت ذلك عبرنا عنه بأنه مستحق ، وجعلنا ذلك كالعلة في أنه يحسن فعله إذا تقدم من المفعول به ، والسبب الذي من حق هذا الفعل أن يتعلق به تعلق الجزاء . وإذا كان ما ذكرناه مفهوما لم يمتنع أن نجعله مقتضيا لحسنه على ما تذكره في الشكر < في > أنه يجب لمكان النعمة ، إلى غير ذلك .

واعلم أن الضرر لا يحسن من فاعله أن يفعله إلا بأن يعلمه ، أو يكون في حكم العالم به لمثل ما قدمناه من العلة ؛ لأنه إذا كان كذلك لم نأمن كونه ظلما فيقبح فعله . وإنما يخرج من أن يكون كذلك متى علم الفاعل بمكانه . ولا بد أيضا من أن يفعله لأجله ؛ لأنه إن علمه مستحقا وفعله لأجل الاستحقاق كان ظلما بما فعل ولم يقع / موقع الاستحقاق .

(١) في الأصل متناقض .

(٢) في الأصل بصريحا .

(٣) المراد بالمقابلة هنا الموازنة .

(٤) في الأصل القبح .

(٥) الأول أن يقال إذا لم يكن كذلك ، أي إذا لم يكن معلوما .

(٦) أي لأجل الاستحقاق .

واعلم أنه لا يحتاج في الاستحقاق إلى بيان قدر ما به يستحق وأنه أزيد من هذا الضرر ، لأنه لا معتبر فيه بالكثرة والقلّة على ما بينت في باب الوعيد . والذي يفارق به هذا الوجه ما قدمناه^(١) ، هو أن من حقه أن يقع على وجه الاستحقاق والإهانة والالم يحسن ، لأنه لا يستحق في الأصل إلا على هذا الوجه . يفارق بذلك ما قدمنا من تحمل المضرة لنفع أو دفع ضرر . وسنبين وجوه التفرقة بين ذلك فيما بعد .

(١) في الأصل لا .

فصل

في بيان حسن الضرر إذا قارنه الظن لنفع أو دفع ضرر

يدل على ذلك أنا كما تعلم حسن إزالة الملك ببذل معجل ، فقد نعلم حسنه ببذل مؤجل ؛ وإن كان في الوجه الأول يحصل اليقين وفي الوجه الثاني لا يحصل سوى الظن . بل يعلم في أكثر ما تتصرف فيه من اجتلاب المنافع ودفع المضار أنهما يحسنان عند الظن للنفع ودفع المضرة حتى يدخل في ذلك طلب الأرباح بالتجارات والصناعات ؛ ويدخل فيه العلاجات فيما نفعل من تناول الكريه ، أو نجتنب من تناول اللذيذ . وكذلك تحمل المشقة في طلب العلوم والآداب والأمور الرفيعة . وكل ذلك يبين أن تحمل المضار يحسن عند ظن النفع ودفع المضرة .

فإن قال : وكيف يجوز أن يحسن لأجل الظن وقد علمنا أنه كما يصدق^(١) قد يكذب ، وكما تنكشف له حقيقة فقد يظهر أن لا حقيقة له .

قيل له : إنا لم نقل إنه يحسن لأجل المظنون فيلزم ما قلته ، وإنما حكمتا بحسنه لأجل الظن وعنده ، ولا بد من أن يكون حاصلا فتكون له حقيقة . فإذا كان هو المعتبر في حسن ما يتحملة الظان من المشقة ، فسواء حصل مظنونه أم لم يحصل .

فإن قال : لو كان الظن هو المعتبر ، لوجب أن يحسن عنده متى حصل وإن ظن فيه نفعاً ينقص عن المضرة . فلما علم أنه لا يحسن إلا إذا ظن نفعاً موفياً عليه ودفع مضرة أعظم منه ، علم أن المعتبر في حسن ذلك بمظنونه لا به . فيجب أن لا يحسن إلا إذا علم مظنونه ، وفي ذلك إبطال ما قلتم .

(٢) أي لا بالظن .

(١) أي الظن .

قيل له : إن الظن وإن كان هو المعتبر ، فإنما يقتضى حسن الضرر متى
تعلق بنفع مخصوص ودفع ضرر مخصوص ، فيحسن لأجله متى كان بهذه الصفة ،
ومتى لم يكن كذلك ، كان وجوده كعدمه لما قد قدمناه من الدلالة الموجبة للفصل
بين الظنين . يبين ذلك أن الظن عند فقد العلم يقوم مقامه ، فإذا كان متى علم
نفعاً زائداً على المضرة حسنت عنده ، وإذا علم نفعاً دونها قبحت عنده ، وافترق
حال ما يحسن ويقبح عند هذين العامين لاختلافهما فيما تعلقا به ، فكذلك القول
في الظنين الواقعيين موقعهما .

فإن قال : إن الذى ذكرتموه يؤكد ما سألته ، لأنكم عند العلم حكتم بحسن
المضرة لا للعلم ، لكن للعلوم الذى هو النفع ودفع المضرة ، وأخرجتم العلم من أن
يعتبر فى هذا الباب فبان لا يعتبر بالظن الذى هو أضعف منه أولى .

قيل له : إن عند العلم يعلم أنه قارن المضرة للعلم ، فكذلك قد قارنها النفع . وإذا
حصلت جميعاً وكان حال النفع هو المعتبر فى حسن المضرة دون حال العلم ، وجب
أن يحسن لأجله ولم يكن بالعلم اعتبار ، وإن كان لا بد منه لنفع الفعل على الوجه
الذى يحسن عليه على ما تقدم القول به . وليس كذلك حال تحمل عند ظن النفع
ودفع الضرر ؛ لأنه قد علم مقارنة الظن له ، ولم يعلم مقارنة المظنون . وإذا علم
حسنه عند ذلك ، لم يمكن صرف حسنه إلى أنه لأجل المظنون ، فأوجبنا القول بأنه
حسن لأجل الظن وإن كان لا بد من كونه متناولاً للمظنون مخصوص ويقارن
بذلك ما خالفه من المظنون . فلذلك قلنا فى هذا الوجه إنه بالظن يحسن ، وفى الوجه
الأول إنه للنفع يحسن دون العلم به . وذلك لا يمنع من حمل الظن على العلم من
حيث علمنا أنه لا بد من حسن المضرة عند هذا العلم ، كما تعلم حسنها عند هذا

الظن . ولا يجب متى حلنا أحدهما على الآخر في أنه يحسن عنده أن يتساويا في أنه يحسن . بل لا يمتنع أن يحسن عندهما على سواء ثم يفترقان ، فيحسن لأجل الظن ولا يحسن لأجل العلم ، بل يحسن لأجل المعلوم لما بيناه من التفرقة بين الأمرين . على أننا قد بينا من قبل أن ذكرنا وجوه الحسن في الفعل مجاز ، وأنا نعى بذلك ما عنده يعلم أنه يحسن وإن كان لا يحسن لأجله ، وبيننا أن المعتبر في ذلك انتفاء وجوه القبح عنه إذا وقع على وجه مخصوص . وقد عرفنا أن وجوه القبح لا تنتفي عن الضرر إذا علم فيه نفع زائد لمكان العلم ، وإنما ينتفي ذلك عنه لمكان المعلوم إذا كان الحال فيه هذه . فجعلنا الوجه في حسنه نفس النفع دون العلم به . وقد علمنا متى حسن عند الظن أن الذي لأجله انتفت^(١) وجوه القبح عنه هو الظن دون المظنون من حيث علمنا ثبوته دون ثبوت المظنون . فيجب أن يكون هو المعتبر . وإذا صح ذلك فقد سقط كل ما سأل عنه .

فإن قيل : إن المضرة مع هذا الظن لو حسنت لكان قد حسن مالا نأمن فاعله أن يكون قبيحا ، وقد حكمت بقبح كل ما هذا حاله ، فكيف تحسن المضرة عنده .

قيل له : إنه متى علم هذا الظن فقد علم انتفاء وجوه القبح عنه ، وذلك يوجب أنه قد أمن من كونه قبيحا من حيث علمه حسنا ، وفي ذلك إسقاط ما سألت عنه . وإنما كان يجب ما ذكرته لو كان يحسن لأجل المظنون . وأما إذا حسن لأجل الظن ، فبعلمه بمحصول الظن قد أمن فيه القبح ، كما يؤمن ذلك عند علمه بمحصول النفع فيه .

(١) في الأصل انتفى .

فإن قال : فيجب على هذا الوجه أن تحسن سائر الأفعال لأجل الظن متى تعلق^(١) بما لو علمه الظان لحسن لأجله ؛ وهذا يوجب عليكم أن يحسن الخبر عند ظن كونه مخبر^(٢) على ما يتأوله ، كما يحسن عند العلم بذلك ؛ وكذلك القول في الاعتقادات وسائر الأفعال ، وإن كانت أجمع لا يحسن عند الظن فعلا ، ويجب مثله في المضار .
قيل له : يجب أن تعتبر الأفعال بما يقتضي فيها الدليل من اختلاف أو ائتلاف في هذا الحكم . فإن كان الدليل يقتضي مساواتها في هذا الوجه ، حكم به . وإن أوجب افتراقها فيه ، حكم به . لأن وجوه الحسن والقبح في الأفعال لها أصول ضرورية في العقول . فيجب في كل باب من الفعـل أن يرد مشكله على أصله ولا يقاس بـعضه على بعض إلا أن يكون طريق معرفته القياس ؛ بل يجب إلحاق كل باب بأصله . ولذلك حكنا بقبح الكذب من حيث كان كذبا ، ولم نحكم بقبح الضرر من حيث كان ضررا لما ثبت قبح بعض الكذب باضطرار ، وعلم دليل العقل أنه إنما قبح من حيث كان كذبا ، فحملنا عليه ما عداه . ولم يثبت في العقل ما يقتضي أن الضرر يقبح لأنه ضرر ، فحكنا فيه بأنه يقبح متى كان ظلما أو عبثا وحملنا كل ما اختص بهذين الوصفين على أصوله . وإذا ثبت ذلك وكان الظان في خبره أن مخبره على ما يتأوله مجوزا^(٣) لكون خبره كذبا وغير آمن من كونه كذلك — وقد علم أن كونه كذبا وجه لقبحه — فيجب متى لم يأمن كونه كذلك أن يكون قبيحا ، وأن يحكم بأن الظن متى لم يخرج المخبر من أن يكون بهذه الصفة ، لا يقتضي حسن هذا الخبر . وليس كذلك متى علمه صدقا ، لأنه قد أمن فيه^(٤)

(١) في الأصل تعلق . (٢) خبر مقطوعة في الأصل والظاهر أنه خبر بالخاء .

(٣) أي وكان الشخص الذي يظن في الخبر أن مخبره على ما يتأوله مجوزا الخ .

(٤) أي علم المخبر .

ما يقبح لأجله ، فصحح أن يحسن إذا وقع على وجه مخصوص . وليس كذلك حال الضرر ، لأن حسنه بالظن في أنه أصل تحسنه لأجل النفع ، وخروجه من كونه ظلما لكل واحد من الأمرين على سواء . والظن في المضرة منفعة زائدة كالعالم بها في أنه أمن من < أن > تكون واقعة على وجه تقبح عليه . ولهذا الجملة قلنا إن الظن إنما يقوم مقام العلم فيما يحسن أو يقبح للنافع والمضار .

وأما الاعتقاد فقد ثبت أنه متى كان جهلا ، فخاله في أن يقبح كحال الكذب . وقد علمنا إن الظن / لأن معتقده على ما تناوله لا يخرج منه من أن يكون غير آمن فيه أن يكون فيه جهلا ، فيجب أن يقبح الإقدام عليه عند الظن وإن حسن عند الظن على بعض الوجوه .

فإن قال : فأنتم تقولون إن الاعتقاد الواقع عن النظر يحسن وإن لم يأمن الناظر فيه ما ذكرتم ، وهذا يبطل ما أقررتم ، ويبين أن الظن في الاعتقاد كهو^(١) في المضرة في أنه يحسن عنده .

قيل له : قد بينا في باب النظر والمعرفة أنه قد يأمن ذلك لوجهين : أحدهما بأن يعلم بعقيدة ، والثاني على وجه الجملة بأن يعلم أن سببه قد حسن وثبت في عقله أنه لا يحسن إلا والمعلوم من أمره أنه لا يؤدي إلى الجهل ، فيحسن منه فعل الاعتقاد بفعل سببه على هذا الوجه ، لأنه قد آمن في الجملة أن يكون جهلا كما آمن في الوجه الأول على التفصيل . ذلك ، ولا فرق بين أن يأمن ما ذكرناه في جملة أو تفصيل . ولذلك تحسن المعرفة على هذين الوجهين . ولا يحسن من أحدنا الإقدام على التقليد > < وإن كان الظن قد يحصل فيهما . ففارق حال الاعتقاد

(١) كان الأول أن يقول كالفن في المضرة بدلا من قوله كهو في المضرة .

(٢) كلمة غير واضحة وهي فريية من كلمة والتعيز .

لحال المضار المتحملة للظن بها ذكرناه . والقول في سائر الأفعال يجري على هذا النحو ، لأن الأمر في القبيح وإرادة القبيح وتكليف ما لا يطأق إلى ما شا كل ذلك في حكم الكذب والجهل في أن الظن لا يؤثر فيها كآثيرة في المضار . فلذلك جعلنا الكل بابا واحدا ، وفصلنا بينها وبين المضار للوجه الذي قدمناه .

فإن قيل : فإن أسأل عن الأصل في ذلك وأقول لما إذا فارقت المضرة هذه الأفعال حتى صار الظن فيها مؤثرا في إخراجها من قبيح إلى حسن ، ولم يؤثر فيها صداها .

قيل له : إنا إذا دللنا على التفرقة بينهما في الحكم ، فقد صح ما أردناه ، عرفنا العلة في ذلك أم لم نعرفها ، كما أنا نعلم بالدليل مفارقة الحياة للكون في حاجتها إلى بيئة مخصوصة وأعراض مخصوصة ، عرفنا العلة في ذلك أم لم نعلمها . وإنما يؤثر فقد العلم بالعلة في معرفة الحكم متى كان طريق معرفته معرفة العلة . وأما إذا صح أن يعلم بطريقة وإن فقد العلم بالعلة ، فغير ممنوع أن يعلم الحكم دون العلة . وإذا صح ذلك فيه ، فكما يجوز أن لا تعرف العلة ، فقد يجوز أن لا يصح أن نعلمها بأن لا يكون عليها دليل ولا يؤثر ذلك في التكليف . ولذلك نجد في كتب شيوخنا رحمهم الله التوقف في كثير من المواضع فيما يجري هذا الجرى ، وإن لم يقدر ذلك فيما يجب معرفته من الأحكام . وإذا صح ذلك وثبت بالدليل أن عند هذه الظنون المخصوصة يحسن متحمل المضار ، وعلم أنها المعتبرة في حسنها دون المظنون ودون

-
- | | |
|------------------------|--------------------|
| (١) في الأصل بالقبيح . | (٢) في الأصل فيه . |
| (٣) في الأصل بينها . | (٤) في الأصل أر . |
| (٥) في الأصل عما . | (٦) أي الظنون . |
| (٧) أي المضار . | |

غيرهما ، فيجب القضاء بأنها تحسن عند الظن ، كما يجب لمثله القضاء بأنها تحسن عند العلم بالمنافع المخصوصة . ولما ثبت في سائر الأفعال التي قدمنا ذكرها أن الظن لا يؤثر في نقلها من قبح إلى حسن ، وجب الحكم بذلك وإن لم تعرف العلة . على أنا قد بينا من قبل ما يجري مجرى العلة ، لأن المضار إذا أضر^(١) فيها المنافع وصارت لأجلها خارجة من أن تكون مضرة حتى صارت كأنها منقصة ، فغير منكر أن يقوم الظن مقامها . وليس كذلك حال الجهل والكذب ؛ لأن النفع فيهما لا يؤثر ، فكيف يؤثر فيهما ظن النفع ؟ يبين ذلك أن للمضار مقدارا يصح أن تعتبر فيه مقابلة^(٢) النفع والزيادة فيه ؛ ويصح أيضا أن تعتبر ذلك في الظن باعتبار متعلقه . فصح أن يحسن عندهما . وليس كذلك حال الجهل والكذب ؛ لأنه ليس هناك مقدار يعتبر فيستحسن عند حصول ما يزيد ويستقبح عند خلافه ، فلا تنافي فيهما الطريقة التي تؤثر معها المنافع في المضار ؛ فبان لا يصح اعتبار الظن في حسنها أولى . وهذا يبين التفرقة بين الأمرين في العلة ، كما أن ما قدمناه يبين التفرقة بينهما في الحكم . ولهذا الجملة اعتبرنا^(٣) في الطاعات مقادير الثواب في الأوقات لما لم يصح اعتبارها من غير تضمين بوقت . ولذلك اعتبرنا مثله في الإحباط والتكفير مضمنا كالمستحق في وقت لما لم تصح المعرفة بالزيادة والنقصان والمقابلة إلا على هذا الوجه .

فإن قال : إن الكذب وإن كان الظن لا يؤثر فيه من حيث لا يؤثر نفس النفع في حسنه ، فقد علمنا أنه يؤثر في حسن الصدق ؛ فيجب أن يحسن لأجل الظن .

(٢) في الأصل فيها .

(١) في الأصل أضر .

(٣) في الأصل اعتبره .

قيل له : إنا لا نأبى ذلك ؛ بل نقول إنه إذا سلمه صدقا ، فكما يحسن من هذا العالم للنفع ، فقد يحسن منه لظن النفع ، وإنما منعنا من أن يقوم الظن لكونه صدقا مقام العلم . وأما في الوجه الذى ذكرناه فقد يقوم مقامه .

فإن قال : فقد أقم الظن مقام النفع في موضع لا يصح أن تعتبر فيه مقادير النفع ، وفي ذلك إبطال ما قدمته .

قيل له : إن النفع قد يؤثر في حسن الفعل على وجهين : أحدهما ما قدمناه ، ولا بد من اعتبار المقادير فيه . والثانى أن يؤثر في حسنه ، لأنه يخرج به من أن يكون عبثا . فعلى هذا الوجه قليله ككثيره ، فغير واجب اعتبار المقدار . وفي كل واحد من الوجهين يقوم الظن مقام العلم على الوجه الذى بنينا أمره عليه من اعتبار المقدار في الظنون أو فقد اعتبار ذلك .

فإن قال : ما أنكرتم أن الظن لا يؤثر في حسن المضار^(١) ، وأن أحدنا عند الظن يتحمل المضرة لأنه مدفوع إليها فيختارها وإن لم تكن حسنة .

قيل له : لا فرق بين من قال ذلك وبين من اعتل بمثله من الشوية بفتح كل مضرة وإن علم فيها نفع أو دفع ضرر . وإذا لم يصح لم ذلك من حيث علم بالطريقة التى بها يعلم حسن الأفعال أن الضرر يحسن عند النفع ودفع الضرر ، فكذلك القول فيما يحسن منه عند الظن .

وبعد ، فإن كثيرا من المضار قد يختاره أحدنا للظن من غير أن يكون مدفوعا إليه ، نحو إتعاب النفس في طلب العلوم والآداب ، ونحو التجارات الواقعة من ذوى اليسار ، وفي ذلك إبطال ما سأل عنه .

(١) أى لا يؤثر في اعتبارها حنة .

وبعد ، فإن الأمر لو كان كما ذكرتم لم يجب القضاء بقبحه ، لأننا قد نعلم فيما يدفع إليه ويلجئ إليه أنه قد يحسن ، كما قد نعلم في بعضه أنه يقبح . فكيف يصح أن نجعل كون الضرر ملجأ إليه علامة لكونه قبيحا ، بل لو جعل علامة لحسنه ، كان أقرب ، لأننا قد بينا في باب الإلجاء أنه أؤكد من الإيجاب . وإذا لم يصح في الواجب أن يكون قبيحا ، فبأن لا يصح فيما يلجأ إليه لبعض الأسباب أن يكون قبيحا أولى .

فإن قال : لو حسن الفعل للظن لتأتى ذلك في كل قادر وفاعل ، فكان يجب أن يصح في أفعاله تعالى أن تحسن لأجل الظن ، وفساد ذلك يبطل ما ذكرتم . قيل له : إذا جاز أن يحسن الضرر لأجل النفع ودفع الضرر ولا يتأتى ذلك فيه تعالى لاستحالة المنافع والمضار عليه ، فكذلك القول في الظن ، لأنه يستحيل عليه كاستحالتها .

فإن قال : إنه سبحانه وإن لم يحسن أن يفعل لنفع ودفع ضرر كالأواحد منا فيما يخصه فإنه يصح أن يفعل ذلك لغيره للوجهين^(١) ، فقد دخل هذا الوجه في أفعاله ، وليس كذلك حال الظن لأنه لا يتأتى فيه البته . قيل له : إذا كان تحمل المضرة يحسن منا لنفع يعود علينا ، وللظن ، ولم يمتنع حسن ذلك ، وإن لم يصح فيه تعالى ، فما الذي يمنع من أن يكون سبيل الظن في كل فعل في أنه لا يتأتى في أفعاله تعالى سبيل النفع الراجع إلينا ، في أنه لا يصح فيه تعالى . فحمل الظن على هذا النفع قد صح في إسقاط ما سألته ، وإن كان فيما يعود على الغير من النفع قد يصح فيه تعالى من حيث كان النفع معلوما له تعالى ، وإن كان يلحق غيره . ومع الظن لا يصح فيه من حيث كان عالما لذاته . فخاله في جميع الأفعال كحال أحدنا فيما يعلم من المضار

(١) المراد بالوجهين النفع ودفع المضرة .

حصول النفع فيه في أنه لا يصح فيه / أن يكون للظن حكم ؛ لأنه إنما يعتبر متى لم يحصل العلم ، فأما إذا حصل فغير معتبر به ، بل غير صحيح حصوله لأنه كالمناقض للعلم ، وفي ذلك إبطال ما سأل عنه .

فإن قيل : لو حسن ذلك للظن لحسن وإن لم يعلم الظن .

قيل له : قد بينا من قبل أنه لا بد من أن يعلم ماله تحسن المضرة وإلا لم يؤمن كونها قبيحة . فكما أن ما يحسن منها للنفع لا بد من كونه معلوما لفاعل الضرر حتى يوقعه لأجله ، فكذلك القول في الظن .

فإن قال : لو حسن لأجل الظن ، لوجب أن يحسن أن نفعه بغيرنا كما يحسن أن نفعه لأنفسنا لأجله .

قيل له : الجواب عن ذلك مثل ما قدمناه فيما يحسن لأجل المنافع والمضار إذا كان ذلك الغير ممن يلزمه أمره . وأما إذا كان عاقلا ، فليس يحسن منا أن نجعله الضرر لظننا أن فيه نفعاً ، لأنه لا بد من أن يعتبر فيه حاله كما يعتبر فيه حالنا . وذلك يمنع من أن يحسن لأجل الظن فقط ؛ بل لا بد من أن يعلم مقدار النفع الذي يحصل وأنه قد بلغ حداً مخصوصاً . وذلك يوجب اعتبار النفع ، فلا يجوز أن يقوم الظن مقامه .

فصل

في أن هذه المضار إنما يحسن لأجل الظن
وتكون كالجبهة في حسنها

بدل على ذلك أن عند علمنا بهذا الظن يحسن ولولاه لم يحسن ، كما أن عند علمنا بالمظنون يحسن ولولاه لم يحسن . فكما يجب القضاء بأنه يحسن لأجل النفع ودفع الضرر ، فيجب لمثله أن يحكم بحسنه لأجل الظن المتناول لها . يبين ذلك أنه بحسب الظن وما يتناوله يحسن . فثب^(١١) كان ظنا لنفع أعظم منه حسن ، وإن كان بخلافه لم يحسن ، كما إذا كان النفع أعظم منه حسن وإلا لم يحسن . فإذا حسن عنده وبحسبه ، وكان العلم به على جملة أو تفصيل هو المعتبر ، فيجب أن يكون هو الجبهة في حسنه دون ما عداه .

فإن قال : فهلا قلتم إنه يحسن للاستحقاق على ما يقوله أهل التناسخ ؟

قيل له : لو حسن ذلك لوجب أن يعلم على جملة أو تفصيل حتى يعلم حسنه عند ذلك . وقد علمنا أن هذا الظان للنفع العظيم فيما يتعمله لا يخطر بباله الاستحقاق ، ولا يعلمه على جملة أو تفصيل . فكيف يحسن لأجله ؟ وإنما تدخل الشبهة فيما يكون من فعله سبحانه من الآلام على أصحاب التناسخ . وأما فيما يتعمله أحدنا فلا شبهة فيه .

(١) في الأصل فتا بالألف .

(٢) في الأصل حتا بالألف .

(٣) أي الاستحقاق فيما يتعمله .

(٤) أي تدخل الشبهة على أصحاب التناسخ .

وبعد، فقد بينا أن ما يحسن من الضرر لأنه مستحق من حقه أن يكون فعلا لغيره فيه وأن لا يعتبر رضاه في ذلك ؛ بل يقبح منه أن يفعله ورضاه ، وذلك يمنع من كونه مستحقا .

فإن قال : هلا قلتم إنه يحسن لأجل ما يحصل له من السرور عند ظنه النفع العظيم فيه أو دفع المضرة العظيمة ، فيكون حسنا لأجل النفع الذي هو السرور لأجل الظن على ما قاله أبو علي رحمه الله وأوما إليه أبو هاشم في كتاب العوض ؟ قيل له : إن السرور ليس بشيء غير الظن للنافع أو دفع المضار . وقد بينت بالدليل ذلك من حاله . فتمى قيل إنه يحسن لأجل السرور ، لم يكن مخالفا لقولنا إنه يحسن لأجل الظن الذي ذكرناه . وإنما ذهب أبو علي رحمه الله هذا المذهب لاعتقاده في السرور أنه جنس مخالف للظن . وإذا صح ما نذهب إليه في هذا الباب فلا وجه للكلام في هذا الفرع . يبين ذلك أن بحسب الظن يحصل له السرور ؛ وإذا ظن نفعاً عظيماً يزداد سروره ، وإذا ظن قليلاً يتناقص سروره . فيجب أن لا يكون السرور غيره . ولذلك متى زال هذا الظن زال السرور وثبت متى ثبت . وهذا يبين من حال السؤال أنه مبني على اختلاف عبارة ، وإلا فالمعنى واحد على ما بيناه .

وبعد ، فلو سلم أن السرور غيره لم يكن بأن يجعل وجهاً لحسنه أولى من الظن ، لأن أقل أحوال الظن أن يكون بمنزلة في أن المحتمل للمضرة متى علمه وعلم السرور علم حسنه ، ومتى لم يعلمهما لم يعلم حسنه . فإن وجب أن يحسن لأجل السرور ، وجب أن يحسن لأجل الظن أيضاً .

فإن قال : إنما حكمت بحسنه لأجل السرور . دون الظن وإن كان حالهما ما ذكرته لأنه النفع دون الظن ، وقد ثبت عندى أن الضرر يحسن لأجل النفع . قيل له :

إنما كان يصح لو ثبت أنه لا يحسن إلا لأجل النفع . فاما ونحن فيه نخالف ونقول
قد يحسن لأجل الظن على ما بيناه ، فكيف يصح ما ذكرته ، وما أنكرت من أن الظن
حاله مع السرور كحال النفع مع دفع المضرة إذا اجتمعا في الفعل . فكما يجب أن نحكم
بحسنه لأجلهما لتساوي حالهما ، فكذلك القول في الظن والسرور لو كانا ^(١) غيرين .
على أن للظن عندنا منزلة توجب أن الفعل بأن يحسن له أولى من السرور لو كان
جنسا مخالفا له . وذلك لأن المحتمل للمضرة عند هذا الظن لا يعلم حسنه إلا إذا علم
الظن على جملة أو تفصيل ، وقد لا يعلم السرور ولا يخطر بباله ويحسن ذلك عنده .
فلو حسن لأجل السرور ما كانت ^(٢) تصح هذه الطريقة . يبين ذلك أن ما فعله من
المضار بمن لا يتم ولا يسر بحاله قد يحسن لأجل الظن وإن لم يصح أن يحصل لنافيه
السرور . فقد ثبت أن الظن قد ينفرد ويعلم حسن الضرر عنده ، ولا ينفرد السرور
ألبتة دون الظن ويعلم مع ذلك حسنه . فيجب متى اجتمعا أن يكون الذي لأجله
يحسن هو الظن الذي لو انفرد لاقتضى حسنه دون السرور . على أن السرور تابع
للظن في الصحة والوقوع ، لأن من يعتقد جنسا سواه ، فإنه يقول إنه يحتاج إليه
أو إلى ما يقوم مقامه ، وأنه يحصل بحسنه . فيجب أن يكون الحكم للظن دونه
كما ذكرنا من قبل في النفع الذي يتضمن زوال النعم أن الضرر يحسن لأجله
لا لأجل زوال النعم ، لأنه تابع للنفع . وأحد ما يعتمد عليه في أصل هذا الكلام
ما قدمناه الآن ؛ لأنه ^(٣) قد ثبت أنه يحسن منا فيمن يظن أنه على ما كان عليه
من فسق وكفر أن يذمه وإن كان ذلك يغمه ، كما يحسن ذلك لو علمناه . فلا يصح
أن يثبت في هذا الموضوع سرور ، لأن أحدنا لا يسر بذي غيره إذا فعله على هذا

(٢) في الأصل كان .

(١) في الأصل كان .

(٣) في الأصل لا قد .

الوجه . فقد ثبت أن الظن قام مقام العلم في هذا الباب . فيجب في سائر المضار
وسائر وجوه حسنها أن يكون الظن يقوم مقامها دون ما عداها .

وقد بينا من قبل أن ظنه لاستحقاق العقاب في حسن التوبة ووجوبها قد قام
مقام العلم وإن لم يحصل دخول السرور في هذا الباب . فيجب في سائر المواضع
القضاء بأن الظن هو الذي يقوم مقام وجوه الحسن دون السرور . وما بيناه من أنه
لا بد من اعتبار مقدار فيما يناوله الظن ، كما لا بد من اعتباره في نفس المنافع ونفس
المضار المدفوعة بما يتحمله من الضرر ، يبين أن لأجله يحسن دون السرور لأن
السرور لا يمكن اعتبار قدره بنفسه ، بل لا بد من أن يرجع في بابهِ إلى الظن ،
وذلك يوجب أنه المعتبر دون السرور . على أنه إذا تحمل المضرة لدفع ضرر عظيم
يخافه ، وظن أنه يزول به ، فقد علمنا أنه يحسن . وكما يمكن أن يقال إن
السرور قد قارنه ، فقد يمكن أن يقال إن دفع النعم قد قارنه لحصولها جميعا . فيجب
إذا لم تكن لأحدهما مزية على الآخر أن يكون ماله يحسن هو هذا الظن دونها .
واعلم أن من حق هذا الظن أن يكون معلوما للظان حتى يحسن الضرر لأجله ؛
لأنه إن فعله لا لهذا الوجه لم يحصل حسنا . ولا بد من أن يكون واقعا عن أمانة ؛
لأنه إذا لم يكن كذلك كان وجوده كعدمه ، ويكون كظن السوداء في أنه لا حكم
له . ولا بد أن يكون متعلقا بمنفعة توفى على المضرة أو دفع ضرر أعظم منها على ما بيناه
من قبل ، لأنه يقوم مقام العلم . وإذا وجب عند العلم هذا الاعتبار ، فإن يجب
عند الظن أولى .

ولا بد من أن يكون العلم بالمظنون مفقودا حتى لا يكون واقعا ولا في حكم
الواقع ، لأنه متى كان كذلك لم يكن للظن حكم . ولا بد من أن يكون المظنون

واصلا إلى من يحمل المضرة حتى يكون له هذا الحكم وإلا لم يكن به اعتبار . ولا بد
من أن يكون الظن متاولا لما يتعلق به أو بمن يدبر أمره من لارأى له على ما قدمناه .
لأن الظن إذا تعلق بمنير من هذا حاله لم يكن به اعتبار . ولا بد من أن يكون الذي
يظنه يزيد ضربا من الزيادة على ما لو سلمه لحسن ؛ لأن للنفع منزلة على الظن
بأكثر من منزلة العلم بتعجيل المنافع على العلم بتأخيرها . وكذا أن الذي يحسن منه
لأجل منفعة معينة لا يعتبر في ذلك النفع الأدون بالقدر المعبر فيها إذا كانت
مؤجلة ، فبان تعتبر في باب الظن الزيادة أولى . وذلك لا يمنع من قيام الظن مقام
العلم ، كما لا يمنع من قيام العلم بالمؤجل من النفع مقام العلم بالمعجل منه .

ومتى كان الظن لنفع أقل من الضرر أو مثله ، فيجب أن يكون ظاهرا على ما قدمناه .
وأما إذا ظن نفعا أكبر منه بقدر ما يجب أن يعلمه حتى يحسن لأجله ، لم يمنع
أن يقبح لأنه عبث على ما تقدم القول فيه . وإنما يخرج عن وجه القبح متى
كان حال الظن ما قدمناه .

(١) أي لظن .

(٢) لعل المقصود إذا تساوى مقدار الظن والعلم .

فصل

في الضرر المستحق : هل يقوم الظن فيه مقام العلم أم لا ؟

اعلم أن كلام شيخنا أبي علي رحمه الله يقتضى أنه لا يحسن للظن ، وإنما يحسن مع العلم . ويقول إن الواقع منه عند الظن لا يكون مستحقا ، ويحسن للنفع ، لأنه عند ظنه بأن المذموم يستحق العقوبة والذم هل ما كان عليه من قبل ، متى ذمه على شرط ولم يكن له ^(٢١) مستحقا ، فله نفع في هذا الذم لأنه مصلحة ، ويكون نفعاً للمذموم ، لأنه عدل له وردع عن الإقدام على مثله .

وقد حكى عنه في الذم إذا لم يصادف موضع الاستحقاق مذهبان : أحدهما أنه ذم في الحقيقة ، والآخر أنه عدل وتأديب . وعلى الوجهين جميعا لا يمنع أن يقول إنه لا يحسن مع الظن . ويقول في ذلك إنه إنما حسن للنفع الحاصل للذام أو المذموم ^(٢٢) أو لهما جميعا ، سمى بذلك أم لم يسم به لأنه لا اعتبار بالتسمية في هذا الباب .

وأما شيخنا أبو هاشم رحمه الله فقد ذكر في الأبواب والتعداديات أنه قد يحسن عند الظن ويكون مستحقا . قاله في السارق إذا قطع بالشهادة وقوى هذا الوجه . وذكر أنه يحتمل أن يكون محنة ولا يكون عقوبة كما يفعل بالتائب . وقد ادعى رحمه الله حسن ذم من علمناه مستحقا له إذا غاب عنا ما يجرى مجرى الضرورة ، وكذلك فيمن أساء إلى غيره لأنه يعلم حسن ذمه وإن جوز منه وقوع الاعتذار أو

(١) أي الضرر المستحق . (٢) أي مستحقا لهذا الشرط .

(٣) في الأصل « و » . (٤) سبقت الإشارة إلى ما سماه « التعداديات » فله

يردها هنا ، لأن « التعداديات » ليس لها معنى اصطلاحى .

فعل ما يكفر هذه الإساءة . ولولا أن الأمر كذلك لما حسن في العقل ذم أحد لأن العقلاء لا يجوزون في كل من أقدم على كل ما يستحق به العقوبة أنه تعالى غفر له ذلك وإن لم يتبينه . وقد علم أن الذم يتبع العقاب ويسقط بسقوطه . وإذا جوز في العقاب السقوط ، جوز مثله في الذم . وهذا يوجب أن لا يحسن في العقل ذم أحد على الحقيقة . وقد ثبت حسن الذم في العقل ، فيجب أن يكون وجه حسنه ظن الاستحقاق ، لأن العلم بذلك مفقود في العقل على ما بيناه . ولا يمكن أن يقال إن ذلك يحسن لنفع يعود على الذام ، وذلك أنه لا يحسن منه الإضرار بنفسه لنفع نفسه ، وفي الذم إضرار بالمدموم . فلو لم يكن يحسن لكونه مستحقا لوجب كونه ظلميا . وليس له أن يقول إن ذلك يحسن لنفع يحصل للمدوم لأنه إضرار به ، والنفع غير معلوم^١

فإن قال : ينتفع بذلك من حيث يرتدع عن فعل أمثال ما ذم عليه . قيل له إن ذلك لا يوجب حسن الذم إلا فيمن يستحقه ؛ لأنه لو علم ثبوته لما حسن أن يذمه لهذا الغرض .

وبعد فلو حسن لهذه البغية ، لوجب أن يحسن فيمن يعلم من حاله أنه لا يستحق الذم ، وبطلان ذلك يبين أنه لا بد في حسنه من أن يكون مستحقا . فلولا أن الظن فيه يقوم مقام العلم لما حسن من أهل العقول ما ذكرناه .

فإن قال : فيجب أن يحسن المدح لهذا الوجه أيضا . قيل له : كذلك تقول لأن من غاب عنا من أهل المدح^(٢) ، بل الحاضر الذي يجوز أن يكون باطنه خلاف ظاهره ، يحسن من أهل العقول مدحه ، ولا وجه له يحسن ذلك إلا الظن .

(٢) أي الذين يستحقون المدح .

(١) أي لهذا الغرض أو العاقبة .

فإن قال : فيجب أن يحسن الشكر على هذا الوجه أيضا . قيل له : غير ممتنع ذلك : لأن المنعم بعد إنعامه يجوز أن يحبطه ^(١) بندم أو غيره ، ويحسن ذلك من أهل العقول شكره عند ظنهم أنه على ما كان عليه .

فإن قال : فيجب أن تحسن منا العبادة مع الظن كما تحسن مع العلم . قيل له إنها لا تحسن إلا مع العلم لعلّة تخصها لا لأن الظن لا يقوم مقام العلم في تحمل المضار أو في فعلها بالغير على وجه الاستحقاق . والعلّة في ذلك أنها إنما تحسن لكونها لطفًا إلا مع المعرفة على ما قدمناه من قبل .

فإن قال : إذا كان هذا الضرر يحسن لأنه مستحق وإذا لم يعلمه كذلك ، لم يأمن أن يكون غير مستحق فيقبح منه .

قيل له : إذا ظنه مستحقا فقد أمن ذلك كما إذا علمه كذلك فقد أمن هذا الوجه على ما بيناه من أن الظن في حسن المضار للنفع ودفع الضرر يقوم مقام العلم . واعلم أن أقوى ما يقال في المذهب الثاني أن الضرر إذا حسن لأنه مستحق ، فمعلوم من حاله أنه لا ينتقل من حسن إلى قبح بفقد المنافع ودفع المضار . ومتى قبح لأنه غير مستحق ، لم ينتقل إلى حسن بالمنافع والمضار ، فصار ماله يحسن من الاستحقاق ، وله يقبح من فقد ذلك بمنزلة قبح الكذب لأنه كذب وحسن الخير إذا كان صدقا واقعا على وجه مخصوص . وإذا ثبت ذلك لم يجوز أن يكون للظن فيه مدخل ، كما لا مدخل له في حسن الكذب . ولا يقوم مقام العلم بأنه صدق . فلو كان في الضرر الذي يحسن للاستحقاق ويقبح لفقده أن يقال إن للظن فيه مدخلا ^(٢) ، ليجوز أن يقال إن له مدخلا في حسن الكذب والجهل إذا ظن فيها ما لو علمه لحسنا لأجله . ونحن نتقصى الكلام في بنية هذا الباب في الوعيد .

(١) أي يبطل نوابه . (٢) في الأصل مدخل .

فصل

في أنه تعالى يصح أن يفعل الآلام

قد بينا من قبل أنه سبحانه قادر على كل جنس يجوز أن يقدر عليه ، وإذا كانت الآلام مقدورة للقادر منا فيجب كونه تعالى قادرا عليها . وبيننا أن كل ما يصح أن نفعله بسبب يصح منه تعالى أن يفعله على جهة الابتداء أو بالسبب جميعا . وبيننا أن مثل السبب يجب أن يولد من أى فاعل كان إذا وجد على الوجه الذى يولد . وإذا كان سبب الألم هو الوهي - وهو مقدور للقديم تعالى - فيجب كون الآلام مقدورة له . وقد بينا أن العقاب لا يستحق إلا من جهته تعالى ، وذلك يوجب كونه قادرا على الآلام . وبيننا من قبل أن الجنس الذى يكون لذة قد يكون ألما ؛ وإذا صح كونه تعالى قادرا على ما ياتذ به العبد ، فيجب كونه قادرا على ما يألم به لأن الجنس واحد ، ولأن ما يألم به ويلتذ من اللذة والنفسار لا يقدر عليهما إلا الله تعالى . وقد بينا في الكلام على التنوية بطلان قولهم بأن الألم لا يصح وقوعه ممن تمتع منه اللذة وأن اختلافهما يدل على اختلاف الفاعلين ، وأبطلنا مقالتهم بوجوه كثيرة . وبيننا أيضا بطلان القول بأن الآلام لا تكون إلا قبيحة ، وإذا بطل ذلك وجب كونه قادرا عليها ، وإن كان لو ثبت كونها قبيحة لم يقدح ذلك في كونه قادرا عليها ، وإنما كان يجب أن لا يثبت تعالى فاعلا لها .

فصل

في إثباته سبحانه فاعلا للآلام

قد بينا من قبل أن فيها ما يقع على وجوه يعلم أنه لا يصح أن تكون من فعل من حلت فيه ولا من فعل الأجسام . فيجب فيا هذا حاله من الأمراض والأسقام وغيرهما القطع على أنه فعل له تعالى . وقد بينا أن تعذر إيقاع الفعل على وجوه مخصوصة كتعذر إيجاد جنسه في أنه يدل في الوجهين جميعا على أنه تعالى هو الفاعل لذلك ، لأنه تعذر علينا فعل الألوان ، وتعذر علينا تحريك ما بعد عنا ، فالحال فيهما يجب أن يكون واحدا في أن وقوعهما لا يصح أن يكون منا . وإذا لم يقع من غيرنا فيجب أن يكون الفاعل هو الله تعالى .

وإذا كانت الآلام من فعل العباد لا تقع إلا متولدة عن الاعتماد والوهي ، وعلمنا في كثير منها أنها تحدث لا على هذا الوجه ، علمنا أنها من فعله تعالى . وهذا سبيل الأمراض والأسقام وسائر ما يحل بالعباد من غير قصد أحد من القادرين أو اعتمادهم عليه . وقد ورد السمع بذلك في عدة آي بين فيها تعالى أنه يمتحن العباد بذلك .

(١) في الأصل حل .

(٢) في الأصل أنه .

فصل

في أن الآلام لا تقع من الله سبحانه على وجه تقبح عليه

قد بينا من قبل أنها متى كانت ظلما لم تكن إلا قبيحة . وبيننا أنها إذا كانت قبيحة^(١) فيجب أن تكون قبيحة من كل فاعل . وأبطلنا قول المجبرة في تعليقهم القبح بالنهي وتخصيصهم بعض الفاعلين بأنه يقبح منه الفعل دون بعض مع وقوعه منهما على وجه واحد . ودللتنا على أنه تعالى لا يفعل القبيح البتة ، فيجب أن يقطع في الآلام الواقعة من قبلة أنها خارجة عن أن تكون ظلما . وقد بيننا أنها تقبح إذا كانت عبثا . فيجب أيضا في ذلك^١ عن الآلام الواقعة من قبلة تعالى . وهذا يوجب القطع في كل ما فعله تعالى منها أو ما يفعله أنه لا يجوز أن تكون بهاتين الصفتين .

(١) في الأصل إذا كان قبيحا .

فصل

في أنه لا يحسن منه تعالى أن يفعل الألم لدفع ضرر أعظم
منه أو للظن ، وأنه إنما يفعله للنفع أو الاستحقاق

اعلم أن الظن لا يحوز على الله تعالى من حيث كان عالمًا لذاته . فلا معلوم
إلا ويعلمه على كل وجه يصح أن يعلم عليه . وإذا ثبت ذلك استحال عليه
الظنون كما تستحيل على أحدنا فيما يعلمه على وجه مخصوص أن يظنه على ذلك الوجه
أو على خلافه . وهذا معلوم ظاهر قبل أن نتكلم في صلته ، لأنه سواء قيل فيه إن
الظن يضاد العلم أو إنه في حكم المضاد له في وجوب ما ذكرناه . وإذا صح ذلك
لم يجوز فيما يفعله تعالى من الآلام أن يقال إنها تحسن منه على الوجه الذي يحسن
متأجل الظن لنفع أو دفع مضرة أو استحقاق . وهذا الوجه مما لا شبهة فيه .
وأما فعله تعالى الآلام لدفع مضرة عن العبد فليس يحسن أيضا ؛ لأن هذا
الوجه إنما يحسن متى كان الألم المدفوع لا من فعل الدافع ولا يتمكن من إزالته
باختياره ، فيدفعه بحمل المضرة . وقد صلبنا أن هذه الطريقة لا تصح فيما يفعله
تعالى . فيجب أن لا يحسن منه أن يضر بالعبد لأجله ، كما لا يحسن من أحدنا
أن يضر بنفسه ليدفع ضررا يمكنه أن يفعله وأن لا يفعله .

فإن قال : إنه تعالى يفعل الضرر لدفع ضرر من يقبل غيره .

قيل له : إنه تعالى قادر في المستقبل على صفة من ذلك الضرر ، فلا معنى
لأن يفعل من الإضرار به متى فعل هو هذا الضرر ، ومتى لم يفعله لا يمتنع
من ذلك .

(١) أي يخطئه من أجل العبد .

فإن قيل : يحسن منه فعل هذا الضرر لدفع ذلك الضرر .

قيل له : إن ذلك العبد لا يخلو فيما يفعله من الضرر من أن يكون ظالما أو عادلا . فإن كان عادلا ، لم يحسن منه من ذلك ولا ما يجرى مجرى المنع . وإن كان ظالما ، فليس يخلو من أن يكون مكلفا أو غير مكلف . فإن كان غير مكلف ، فواجب عليه تعالى أن يمنعه من ذلك إذا كان غرضه بالضرر الأول أن لا يقع هذا الضرر ، ولا يكون لتقديم هذا الضرر معنى . وإن كان مكلفا فمنعه من الظلم لا يحسن مع تقديم التكليف . فلا يصح أن يقال إنه تعالى فعل الضرر الأول لكي لا يقع هذا الضرر .

فإن قال : عنيت بذلك أنه متى وقع ذلك من قبله تعالى ، لم يختار هذا المكلف القبيح الذي هو الظلم ؛ وإذا لم يفعله اختاره ، فحسن لهذا الوجه .

قيل له : هذا هو اللطف الذي قد بينا أنه يحسن منه تعالى أن يفعله ، لأننا قد دللنا على أنه تعالى يمرض زيدا لمصلحة عمرو كما يمرضه لمصلحة نفسه . وإذا صح ذلك صادت الحال فيه إلى أنه سبحانه فعله لنفع المكلف ، لأن عنده يكون أقرب إلى الامتناع من القبيح ، وذلك يؤديه إلى الشواب . يبين ذلك أنه تعالى لو علم أنه متى أمرض زيدا بضرر عظيم يترك عمرو الظلم اليسير به أو بغيره ، فواجب عليه تعالى أن يفعله ، ولو كان إنما يحسن ذلك لدفع المضرة لوجب أن يعتبر فيه أن يكون أعظم منه ، وأن يكون الواصل إليه واحدا . وبطلان ذلك يبين ما قلناه .

فإن قال : إنه سبحانه يفعل الضرر من قبله لولاه كان سيفعله لا محالة .

قيل له : ليس يخلو الضرر الثاني من أن يكون لولا الضرر الأول لكان صلاحا أو مستحقا . وقد صلنا أنه لا يجوز أن يكون مستحقا لولا الضرر الأول ؛ لأنه

متى كان كذلك ، فلا مدخل لتقدمه في زوال استحقاق هذا الضرر . ولا يجوز أن يكون مصلحة لولا الضرر الأول ؛ لأنه متى كان كذلك ، وجب أن يفعل الثاني دون الأول لأنه مصلحة بشرط انتفاء الأول كما يجب أن يفعله تعالى . وكذلك يجب أن لا يفعل الأول لكي يتكامل كونه مصلحة .

فإن قال : إن الأول إن وقع كان مصلحة وأغنى عن الثاني ؛ وإن لم يقع كان الثاني مصلحة وأغنى عن الأول .

قيل له : فإن كان كذلك فيجب أن يكون تعالى إما غيرا فيهما فيفعل ما أراد منهما ، وإما أن يجب أن يفعل الثاني لأن تقديم الأول عبث . وبعد ، فمتى كانت الحال ما ذكرته ، لم يكن الضرر الأول دفعا للضرر الثاني . وإنما لا يختار الفاعل الضرر الثاني لبعض العلة التي توجب قبضه لو فعله ؛ فلا يصح أن يقال في الأول إنه إنما حسن لدفع الثاني .

فإن قال : أستم تقواون في المؤمن إذا أمرضه تعالى أنه يمرضه لنفع ، وتقولون في الفاسق والكافر إنه تعالى إذا أمرضهما — ومعلوم من حالهما أنهما يموتان على الكفر والفسق — أنه يدفع بذلك الضرر عنهما بعض العقاب^(٤) . فقد حسن منه تعالى أن يفعل الضرر لدفع ضرر كما يحسن منه أن يفعله للنفع .

قيل له : إنا نقول في الجميع إنهم يستحقون عليه عز وجل العوض والنفع ، وإنه تعالى يجوز أن يوصل إلى الكافر العوض معجلا ، لكنه متى أخره إلى وقت العقاب جعله جزاء من عقابه — لا لأنه في الأصل استحق على هذا الوجه —

(١) في الأصل لا . (٢) في الأصل وأغنا . (٣) في الأصل مرضه .

(٤) بالأفضل أنه يدفع عنهما بعض العقاب بذلك الضرر .

لكن لأنه لما أنزل إلى الوقت الذي لا يحسوز توفيره ، وفر عليه ما يقوم مقامه . وهذا هو الواجب في كل من له حق متى تعذر إيصال ذلك الحق نفسه وكان له بدل يقوم مقامه ، وجب إيصاله إليه . يبين صحة ذلك أنه تعالى لو غفر لهذا الكافر وأزال عنه العقاب وصار ذلك الوقت وقت التفضل عليه ، فوجب أن يوفى عليه العوض ، وذلك يبين أن المانع من توفيره هو ما ذكرناه .

فإن قيل : فيجب على هذا الوجه أن يقولوا في هذا المرض إنه يستحق به إما العوض وإما إسقاط بعض عقابه .

ومتى قلم ذلك الترمم القول بأن الألم يحسن لدفع الضرر .

قيل له : قد بينا ما يدل على أن المستحق في الأصل هو العوض ، وأن إسقاط العقاب إنما يدخل على طريق النيابة عنه على بعض ذلك . وإذا صح ذلك وعقل السائل ما قلناه صارت مطالبته بعبارة لأن المعنى الذي أردناه قد سلم .

فإن قال : إذا جاز منه تعالى فيما يكلف من الفعل أن يكلف بعضه للنفع وبعضه لدفع المضرة ، فهلا جاز فيما يفعله من الآلام مثل ذلك ؟

قيل له : لسنا نقول فيما كلف تعالى إنه كلف إلا للنفع كما نقول في الآلام ، فلا مسألة علينا فيه .

فإن قال : أستم تقولون إنه تعالى قد كلف العبد التوبة لإسقاط العقاب ، وكذلك فقد كلفه اختيار الجائر لإزالة عقاب الصغائر ، فكيف يصح أن تنكروا ذلك ؟

قيل له : أما اختيار الجائر فإنما كلفه تعالى العبد تعريضا للتوابع ، فمتى فعله وعظم ثوابه زال به عقاب الصغائر على طريق المخاطبة . فلم ينهت زوال العقاب

مستحقا لذلك ، بل المستحق به الثواب . ومن حقه أن يسقط ما يجرى مجرى
المنافق له إذا زاد عليه ، والسؤال في ذلك ساقط . وأما التوبة فإنما حسن منه تعالى
أن يكلفها لكي يخلص لهذا الباب ثواب طاعاته المستقبيلة ؛ لأنه لولا التوبة
ووجوب قبولها لم يكن ليقتض بطااعاته ؛ ولا بد منه تعالى إذا كلف تعريضا
للتواب أن يجعل للكلف طريقا إلى صحة الوصول إليه . فلهذا النفع كلف التوبة
لا لدفع الضرر ، لكنه لما كان لا يصل إلى هذا النفع إلا بدفع الضرر تضمن
زوال المضرة لكي يخلص هذا النفع . وهذا يوجب أنه تعالى لم يكلف إلا للنفع
على ما بيناه . فيجب مثله فيما يفعله من الآلام في حال التكليف . على أن ما سأل
عنه لا يوجب ما ذكره ، وذلك لأن التوبة من فعل العبد ، وقد ثبت أنه يلزمه
التحرز من المضرة بما يمكنه من الأفعال . فكما يحسن منه دفع المضار المعجلة
بما يتحمله من المضرة ، فكذلك المضار المؤجلة يحسن أن يسقطها بالتوبة ، وذلك
بما لا ننكره في فعل العبد ؛ وإنما أنكرناه في فعله تعالى للعلة التي بيناها . ومما يدل
على ما ذكرناه أن من حق الضرر المدفوع بضرر معجل أن لا يكون واقعا ، لأن دفع
الواقع لا يمكن . وإذا صح ذلك ، فلو استحق بالضرر الأول دفع ضرر ثان ، وكان
المستحق في ذلك هو أن لا يفعل الضرر الثاني ، ولو جب أن يكون الذي يستحق
عليه أن لا يفعله هو فاعل الضرر الأول ، لأنه به يستحق ، فلا يجوز أن يستحق
على غيره ، كما لا يجوز في العوض أن يستحق إلا على فاعل الألم أو من يجرى مجراه .
وإذا صح ذلك فليس يخلو الضرر الثاني من أن يكون مستحقا أو غير مستحق ، وإن
كان غير مستحق لم يجوز أن يستحق عليه أن يفعله ؛ لأنه سواء فعل الألم الأول
أو لم يفعله . والثاني غير مستحق ومن حقه أن لا يفعله تعالى إذا لم يكن هناك
وجه يفعله لأجله سوى ما ذكرناه . وإن كان الضرر الثاني مستحقا ، فقد علمنا

أنه لا يزول بالضرر الأول ؛ لأن من حق الضرر المفعول المستحق الضرر أن لا يزول العقاب ، وإنما يزول بالتوبة على ما بيناه . ومتى قالوا إنه يزول بعض عقابه على طريقة البدل عن العوض الذي لا يصح أن يوفر عليه ، فقد أقر بأن المستحق بالضرر الأول هو النفع دون زوال المضرة . ومما يدل على ذلك أنه قد ثبت أنه سبحانه يفعل الآلام بغير المكلفين ، ومعلوم من حالهم أنهم لا يستحقون العقاب ؛ فلا يجوز أن يكون الوجه في حسن فعله ذلك بهم إلا النفع والعوض . وسائر ما يفعله تعالى من الآلام نفع على هذا الحد ، فيجب أن يكون المستحق على الجميع لا يختلف . ومما يبين ذلك أن من يفعل تعالى به المرض له سبيل إلى إزالة العقاب عن نفسه .

فلو كان إنما فعل المرض لدفع الضرر الذي هو العقاب لوجب أن يمنعه من إزالة ذلك بالتوبة ، لأنه متى لم يمنعه من ذلك ، أدى إلى أن لا يمكنه توفير حقه عليه . فإن قال : إنه متى أزاله بالتوبة ، فعل تعالى ما يقوم مقام دفع المضار من المنافع كما أنه تعالى فيما يفعله من الآلام للعوض متى كان المستحق معاقبا فعل ما يقوم مقامه من استيفاء جزء من عقابه .

قيل له : إن الألم الذي يحسن لدفع الضرر من حقه أن لا يحسن متى لم يندفع ذلك به . فلا يصح ذلك فيه إذا كان الفاعل عالما بذلك ولم يكن الوجه في حسنة الظن . وإذا صح ذلك ، فكيف يحسن منه تعالى أن يفعل ذلك مع هذا الوجه . وبعد ، فقد ثبت أن الضرر إنما يحسن تحمله لأجل دفع الضرر متى كان لاسبيل له إلى دفعه إلا بذلك . وقد ثبت أن للبعد طريقا إلى دفع العقاب بالتوبة ؛

فكما لا يحسن من العبد دفع ما يخافه من الأمراض بما يتعمله من الضرر إذا كان له سبيل إلى دفعه بغير ذلك ، فيجب أن لا يحسن منه تعالى ذلك لهذا الوجه .
حلى أنه تعالى يصح منه ويحسن أن يسقط العقاب عن العبد من غير الضرر المتقدم فلا يجوز أن يفعله لأجل ذلك .

فإن قال : يحسن أن يفعله لذلك إذا كان فيه مصلحة كما تقولون في العوض .
فيل له : إنا أجزنا ذلك في العوض لأنه قد ثبت في الشاهد أنه لا يحسن لأجله فقط دون أن يضاف إليه ما يخرج به من كونه عبثا كما يصل الأجرة إلى الأجير لعمل لا نفع فيه ألبتة . وليس كذلك حال الضرر إذا دفع به ضررا أعظم منه ؛ لأنه لا يجوز وحاله هذه أن يقع عبثا فيطلب فيه وجه سواء . وفي ذلك صحة ما ذكرناه .
ومما يدل على ما ذكرناه أن من حق ما يستحق بالمضاد وما يجري مجراها أن يكون حقا مشارا إليه ، ولا يكون كذلك إلا بأن يكون نفعاً أو ضرراً أو بإبطال نفع مستحق أو ضرر مستحق . ومتى لم يكن كذلك لم يصح دخوله في الاستحقاق . وإذا صح ذلك فكيف يجوز أن يستحق العبد من الله تعالى بالمضار أن لا يفعل به ضرراً أعظم منه . وذلك لا يتضمن إثبات حق ولا إبطاله .

ومما يدل على ما قلناه أن كل ضرر يفعل بالغير لدفع ضرر أعظم منه فمن حقه إذا تمكن هو من دفعه بالضرر اليسير أن يكون ملجأ إلى ذلك ؛ فلو كان تعالى يفعل بالعبد الضرر على هذا الوجه ، لوجب متى علم العبد الوجه الذي فعله تعالى أن يكون ملجأ إلى مثله . وقد علمنا أن العبد لا يصير ملجأ إلى إزالة العقاب ألبتة . فكيف يصح منه تعالى أن يفعل المضرة لهذا الوجه ؟

وأما ما يفعله للنفع فالواحد منا يفعله لنفسه على كل وجه من غير إلهاء ؛
فغير ممنوع منه تعالى أن يفعله بالعبد على هذه الطريقة .

ومما يبين ما قدمناه أنه تعالى إذا كان لا يستحق العبد من قبله أن يضربه
وإن لم يمرضه ، كيف يجوز أن يقال إنه يحسن منه أن يمرضه لهذا الوجه ؟
وقد علمنا أن وقوعه كدمه في أن الضرر الثاني غير مستحق في الحالتين . فكيف
يجوز فيما هذا حاله أن يعد مستحقا على فعل تقدم ؟ ولئن جاز ذلك ليجوز
أن يقال إن العبد مستحق منه تعالى أن لا يفعل القبائح وإن كان المعلوم أنه
لا يفعلها . وكل ذلك يبين أنه تعالى إنما يفعل الآلام لأحد وجهين : إما لمنع
أولاستحقاق فقط .

فصل

في أنه يحسن منه تعالى فعل الآلام للنفع

كما يحسن للاستحقاق

قد بينا من قبل أن كل واحد من هذين الوجهين كصاحبه في أنه يحسن الألم
عنده ويخرج لأجله من أن يكون قبيحا ، ودلنا على صحة ذلك بوجوه ذكرناها .
وإذا صح ذلك وكان الدليل فيه تعالى إنما دل على أنه لا يفعل الألم على وجه يقع
عليه ولا يفعله لدفع الضرر وللظن على ما تقدم ، ولم يثبت بالدليل في هذين الوجهين
أو أحدهما أنه مما لا يصح عليه ، فيجب فيما يفعله من الآلام أن يصح أن يكون
فاعلا لها لكل واحد منهما^(٢) .

فإن قال : إذا ثبت أنه لا يفعل الألم إلا لها ، فما أنكرتم من وجوب كونه
فاعلا لها لمجموعهما لكي يكون الفعل في أكل باب الحسن ، لأن ما حصل فيه
من وجوه الحسن أكثر ، فيجب أن يكون أكل في باب الحسن ؟ قيل له :
إن الدليل إنما أوجب زوال القبح عن فعله وأنه يقع حسنا . وإذا ثبت أن في كل
واحد من هذين الوجهين يحسن كما يحسن بهما ، فمن أين أنه يجب فيما يفعله تعالى
من الآلام أنه واقع على كل واحد من الوجهين ؟

فإن قال : أتم تقولون في فعله تعالى إنه يجب أن يقع على كل وجه يحسن
لأجله ، وإلا أوجب ذلك أن يكون في حكم العبث لو وقع على وجه دون وجه ،
كما تقولون بمثله في خلقه تعالى ما يمكن أن يستدل به وينتفع به .

قيل له : إنما نقول ذلك في كل فعل يختص بوجهين يجريان فيه مجرى
تغاير الفعلين . فنقول : لو فعله تعالى على أحدهما لكان في حكم العبث من حيث
وقع على وجه آخر قد كان يصح منه سبحانه أن يفعله لأجله . وذلك لا يستقيم
إلا فيما يمكن ذلك فيه دون ما يتعذر . ألا ترى أنا نقول إنه تعالى فيما يخافه في الدنيا
أنه يجب أن يكون فاعلا له لوجه الانتفاع والاعتبار ، ولا نقول ذلك فيما يفعله
تعالى في الجنة ، لأن مع زوال التكليف لا يصبح الاعتبار ؟

وإذا ثبت ذلك وكان الألم الواقع بالحى منّا قد يجوز أن يتعذر فيه وجه
الاستحقاق بأن لا يكون قد تقدم منه ما أوجب ذلك ، فيجب أن يحسن منه
تعالى فعله^(١) للنفع . وقد يصح أيضا فيما يفعله من الألم بالمعاقب أن لا يصح فيه
طريقة النفع ، فيحسن منه تعالى لأجل العقوبة فقط . هذا لو لم يتناف الوجهان .
فكيف وهما في حكم المتنافين ؟ لأن المستحق^(٢) من حقه أن يقع على خلاف الوجه
الذى يقع عليه ما يفعل للنفعة لوجوه ترجع إلى المفعول به أو إلى الفاعل ، أو إلى
إثبات التكليف أو عدمه على ما نبيته .

وإذا ثبت ذلك بطل القول بأنه سبحانه يفعل الألم لكل واحد من هذين
الوجهين .

وايس لأحد أن يقول : ألتّم في الحدود المفعولة بالمضرة [تقولون^(٤)] إنه يفعل
للوجهين ولولا ذلك لما حسن منه تعالى تقديمهما في حال التكليف . وذلك لأننا
في هذه الحدود^(٣) إنما مستحقة ، وأن المفعول به ذلك لا يستحق نفعاً ،
وإنما يكون صلاحاً له في أمور دنياه ، أو صلاحاً لغيره من غير أن يكون مفعولاً

(١) أى فعل الألم . (٢) أى الذى . المستحق كالمعاقب .

(٣) أى لكل واحد على حده . (٤) ساقطة .

لنفعه . والذي ذكرناه أنه في حكم المباح أن يكون الألم مفعولا به لاستحقاق يرجع إليه ، ولنفع يعود عليه . وأما إذا كان النفع على غيره يعود فيما لم نذكره .

فإن قيل : أفيصح من جهة العقل أن تعلموا أن الألم الواقع من جهته تعالى في دار الدنيا يحسن للنفع من دون أن تبينوا أنه لم يفعله تعالى على وجه الاستحقاق ؟ أولا يتم ذلك إلا بأن تنفوا كونه مستحقا ؟ فإن قلتم إن ذلك يتم ، مع قولكم إن كل واحد من هذين الوجهين كصاحبه في أن الألم يحسن لأجله الظلم ، وذلك لأنكم لستم بأن تقولوا إنه حسن للنفع بأولى من أن تقول إنه إنما حسن للاستحقاق . وإن قلتم إن ذلك لا يتم ، فكيف السبيل لكم إلى القطع في هذه الآلام الواقعة في حال التكليف أنه فعلها تعالى للعوض ، وأنها للنفع حسنت دون أن تحسن للاستحقاق على ما ذهب إليه أهل التناسخ ؟

قيل له : إنه لامزية لأحد الوجهين على الآخر إلا من جهة الدليل . فتمى علمنا أنه واقع للاستحقاق ثبت أنه للنفع ، ومتى صح بالدليل أنه مفعول للنفع ، بطل القول أنه واقع على جهة الاستحقاق . ونحن ندل على أن هذه الآلام مستحقة . فثبت عند ذلك ما نقوله من أنه تعالى يفعلها للنفع . وإنما غلط هؤلاء القوم^(١) من حيث اعتقدوا أن الآلام لا تحسن إلا للاستحقاق فقط ، فطالبوا في هذه الآلام الواقعة من قبله تعالى وجها تحسن لأجله لأنه تعالى لا يفعل القبيح عندهم ، فألجأهم ذلك إلى القول بأن كل ألم^(٢) يستحق العقوبة ؛ ورأوا أن في المثولين من ليس بصفة المكلف ، فاعتقدوا لذلك أن المعصية قد وقعت منه وهو بخلاف هذه الصورة ثم نسخ إلى هذه الصورة ، فقالوا بالتناسخ لأجل ذلك ، وأدتهم هذه المقالة إلى أن المكلف الحى ليس هو الشخص ، لكنه معنى فيه ينتقل في الأشخاص

(١) المفرد أهل التناسخ . (٢) في الأصل كل من لم .

والهياكل ، فاختطوا^(١) فيما يتصل بالحى وبالإنسان وحقيقتهما ، ودعاهم ذلك إلى القول بأن الملاذ للاستحقاق تحسن كالألام . فاداهم ذلك إلى القول بأن الثواب والعقاب يحصلان في دار الدنيا ، ونفوا لأجل ذلك المعاد والآخرة لمفارقتهما لدار الدنيا . وجوزوا أن يكون الإنسان مستحقا للثواب والعقاب في حال واحدة بهذا الوجه . ودعاهم ذلك إلى القول بأن التكليف الشاق عقوبة كالألام ، فقالوا عند ذلك إنه تعالى يكلف في الابتداء ما لا يشق ، ثم عند المعصية يكلف الشاق . ودعاهم إلى القول بالإباحة ، لأنهم ومن ينسب إليهم من الحرمة^(٢) يقولون بأن العبد إذا صار مطيعا مخلصا فإنه لا تكليف عليه ؛ لأن من هذا حاله لا يحسن من القديم تعالى أن يكلفه الشاق . وإن فعل عبادة عند ذلك فإنه على طريق الشكر ، لأنه واجب . وهذا هو القول بالإباحة . ودعاهم هذا القول إلى أن الصور الحسنة ثواب والقيحة عقاب ، فقالوا لأجل ذلك إن المعاقب ينتقل في صورة قيحة تنفر النفس عنها ، وأن المثاب بخلاف ذلك ؛ وإن كان منهم من لا يقول في الصور الحسنة مثل قولهم في الصور الفبيحة . ودعاهم ذلك إلى أن قالوا إنه تعالى في الابتداء خلق الصور لاقبيحة ولا حسنة . ودعا بعضهم إلى القول بأن الصور الفبيحة ليست من جهته تعالى ، وأن العبد يفعل ذلك^(٣) . ودعاهم هذه

(١) في الأصل فاختطوا .

(٢) خبر منقوطة ويظهر أن المقصود الحرمة نسبة إلى الحرم كسكنى بلدة بفارس . والخبرية إحدى فرق الإباضية التي اشتقت أصلها من المزدكية ، قالوا باستباحة المحرمات وإسقاط التكليف . ظهر منها في الإسلام فرقان : الباطنية أتباع بابك الحرمي والمنازيرية أتباع ما زيار الذي كان من كبار عسكر العنصم . ويعرف كلا الفريقين بالحمرة لقبهم الثوب الأحمر (انظر السمعاني) وقيل سموا الحرمة نسبة إلى حرم كلمة فارسية معناها اللهب والمرح الإباضي (انظر الفرق بين الفرق ص ١٦٠)

(٣) أى يفعل صورته .

المقالة إلى أن البهائم والطيور في أنهما مكلفين في حكم العقلاء منا ، وأنه تعالى
يبعث إلى كل جنس منهم رسولاً منهم . ودعا كثيراً منهم هذا القول إلى أن النظر
والمعارف لا يدخلان تحت التكليف ، وقالوا بالضرورة . وقد كانت هذه المقالة
منتشرة في قوم من المخلاة ، وكانوا يقولون في النفس والروح وقدم العالم وينقلها
وقضى الصانع ما يجوز أن يستمر معه هذا القول . ثم قال به قوم ممن يتسمى بالسح^(٢)
وارتكبوا هذه الأقاويل وغيرها مما لم نذكره ، وإذا ثبت بطلان المذهب الأول
بطل سائر ما فرصوه عليه . ونحن نبين ذلك الآن بعد أن ندل على أن غير المكلف
قد يتألم .

(١) هكذا في الأصل ولعلها الصيرورة .

(٢) هكذا في الأصل غير منقوطة ولعله يقصد الشيخ الهندوكين .

(٣) في الأصل تألم .

فصل

في أن غير المكلف قد تلحقه الآلام كالمكلف وما يتصل بذلك
من الرد على البكرية

أعلم أنه لا وجه لأن يتكلم في الآلام الواقعة بالطفل والبهيمة هل هي مستحقة
أم لا ، ونحن لم ندل على ثبوتها وحصولها ، والذي يدل على ذلك أن كل واحد
منا يعلم أنه قبل حال البلوغ وكال العقل كان يألم بالوجوه التي يألم بمثلها العاقل
البالغ كما يعلم ذلك في حال بلوغه . فيجب تكذيب من ادعى خلاف ذلك في الطفل ،
كما يجب تكذيب من ادعى^(١) في العاقل . وذلك مما يعلم باضطرار .

فإن قال : فكيف يصح أن يجعل ذلك مذهباً يتكلم فيه وعليه ؟

قيل له : يجوز أن يكون القوم قد اعتقدوا أن الطفل يألم بالآلام واقعة
فيه ، لا من قبل الله تعالى ، لأنهم إنما منعوا فيما يفعله تعالى أن يكون إلا لوجه
الاستحقاق ، أو يقولون^(٢) إن الطفل لا يألم متى فقد كل التمييز ، وأما إذا عرف
وقارب حال العقل فإنه يألم ويشبهونه مكلفاً في تلك الحال .

وإن اعتقدوا ذلك ، صح ؛ لأن العلم به من جهة الاستدلال . وإن اعتقدوا
نفي الألم عن الطفل أصلاً في سائر حالاته ، فذلك معلوم باضطرار . ولسنا نصدق
على قوم من العقلاء أنهم يعتقدون خلافه ، كما لا نصدق عليهم اعتقاد خلاف
المشاهدات . وقد بينا أن هذا المذهب يجب أن لا ينضاف إلى أحد إلا إذا صح

(١) أي ادعى خلافه في العاقل .

(٢) في الأصل يقولوا .

اعتقاده^(١) ، وإلا فيجب أن يتناول على الوجه الذى يصح اعتقاد المخالف عليه ويخطئ في العبارة على ما قيل من قبل .

وقد بينا في مواضع من هذا الكتاب أن الألم إنما يجوز على الحى منا لكونه حيا فافر الطبع عن المدرك ، لا لكونه ماقلا . وبيننا أن الألم نفسه لا يحتاج إلى كمال العقل ولا النور^(٢) . وكذلك القول^(٣) في الشهوة واللذة ؛ إذا صح ذلك فيجب القضاء بأن غير العاقل كالعامل في صحة الآلام عليه . وإذا ثبت ذلك لم يمكن القطع على أن الطفل لا يألم . وبعد ، فإن لإدراك ما يألم به الحى أمارات يعلم بها من تحرز وتوق وتعمل لأسبابها . وقد علمنا أن ذلك قائم في الصبي كقيامه في العاقل ، لأنه يفرق من أسباب الآلام ويتحرر منها كالجمامة ومس النار وتناول المرارات إلى غير ذلك . وكما يجب من حيث علمنا في السوفسطائية أن تصرفهم في المدركات على حد تصرف العالم أنهم عارفون بها ، فكذلك أن يحكم^(٤) في الصبي على ما ذكرناه أنه كالبالغ في أن الآلام تلحقه ؛ ولذلك يقزع العقلاء إلى تأديبهم بالضرب وغيره ، وإلى زجر البهائم وسوقها بالضرب . ولولا أن الآلام تلحقها لما صح ذلك . على أنه لا فرق بين من قال في الطفل إنه لا يألم كالبالغ وبين من قال إنه لا يتدو [أنه] يفارق البالغ . فلما بطل ذلك في الملاذ ، فكذلك في الآلام . يبين صحة ذلك أن كونه ملتذا يقتضى فيما يشتهي الشهوة الشديدة . فتنى فقدما [يقتضى] أنه في حكم الألم . فلولا تلحقه الآلام لم يصح ذلك منه . وبعد ، فقد عرفنا أن الطفل قد يلحقه الجوع والعطش وهما يتضمنان ألما ومشقة ، وإذا جاز ذلك عليه جاز عليه سائر الآلام .

(١) في الأصل اعتقاده . (٢) أى ولا النور يحتاج إلى كمال العقل .

(٣) أى يجب أن يحكم . (٤) في الأصل فقد .

وبعد ، فيجب على موضوع قولهم إن كانت لا تصح عليه أن لا يكون أحدهما يضر به ، وإزالة الآلام به بالأسباب التي تفعل ظلما ، وأن يكون ضربه كس^(١) جسده على وجه لا يؤلم . وبطلان ذلك يبين فساد قولهم .

وبعد ، فإن العقلاء كما يدبر بعضهم بعضا عند الأمراض والأسقام بالأدوية وضروب المعالجات ، فكذلك يدبرون الطفل بمثله . فلولا أن الألم يالحقه لم يكن ليحسن دفع ذلك عنه بالمضار المترلة به . على أن العاقل قد يجوز أن يجعله الله تعالى على صفة لا يكون مكلفا معها : إما لإلجاء ، أو لأنه يفتيه بالحسن عن اللقيح على ما قدمنا ذكره . فيجب على مذهبهم فيمن هذا حاله أن لا يصح أن يألم . ومتى قالوا ذلك بطلت^(٢) تفرقتهم بين العاقل وغيره ، ولزمهم أن يعلقوا صحة الألم بالتكليف ، وهذا يوجب عليهم في الآخرة إذا زال التكليف أن لا يصح الألم على أهل النار .

وبعد ، فإن التكليف من الله تعالى إنما هو تعريف ونصب أدلة وأمر وإرادة ، وكل ذلك لا مدخل له فيما معه يصح في المكلف أن يلتذ ويألم . فكيف يمكن أن يقال إن صحة الألم مقصورة على المكلف ، وأنه يستحيل في غيره ؟

وإنما نقول فيه تعالى إن الآلام لا تصح عليه — لا من حيث لا يكون مكلفا — لكن لاستحالة النفور عليه ولاستحالة التفريق والزيادة والتقصان فيه . وليس كذلك حال الطفل ، لأنه في هذه الوجوه أجمع بمنزل العاقل ، فيجب أن يكون كهو في صحة الألم عليه .

فإن قالوا : إنا نقول في الطفل الذي يموت على طفوانته أنه لا يألم ، لأن طريقة العقوبة لا تصح فيه ، وأما إذا بلغ وكل عقله فإنه قد يجوز أن يألم ،

(١) في الأصل كاساس . (٢) في الأصل بطل .

ويحسن منه تعالى أن يؤله للاستحقاق ، ويتبين من نفسه أنه كان يألم في تلك الحال ، فلا دليل لكم علينا فيما قدمتم ذكره .

قيل لهم^(١) : إنا تكلمنا على أنكم تقولون في سائر الأطفال مقالة واحدة في باب الألم ، وأبطلنا قولكم فيما يجده كل واحد منا من نفسه إذا بلغ ، وبيننا أن قولكم في أنه مكابرة كقول من يقول في البالغ إنه لا يألم . وأما إذا وافقتم في هذا الباب ، وقصرتم الخلاف على الطفل الذي يحترم ، فدليلنا عليكم سائر ما قدمناه . على أن الذي ذكرتم واضح الفساد ، لأن الطفل الذي لا يبلغ لا يحسن أن يعاقب ، لأنه إن بلغ وآمن ، لم يحسن ذلك فيه ، وكذلك إن كفر . وإنما يحسن أن يعاقب بعد كفره .

فإن قال : يحسن عندنا أن يعاقبه تعالى ، لأن المعلوم أنه إذا بلغ يكفر .

قيل له : فقد كان يجب فيمن إذا بلغ يؤمن أن لا تلحقه الآلام ؛ وقد علمنا أن الحال في الجميع واحدة . على أن العقاب لا يستحق من حيث يعلم من حال المعاقب أنه يعصى لو بلغ ، وإنما يحسن إذا وقع منه ما يستحق به . وسنبين فساد هذه الطريقة عند الكلام في تعذيب أطفال المشركين ؛ وذلك يفسد ما أوردته .
فإن قال^(٢) : إن الذي يلحق الطفل من الألم يكون من فعل العباد لا من فعله تعالى .

قيل له : إنا قد علمنا أنه يلحقه من الأمراض والأسقام مثل ما يلحق البالغ ، وعلى الوجه الذي يلحقه . فكما يجب في البالغ أن يكون من فعل الله تعالى فيه لوقوعه على وجه مخصوص لا يقع عليه من فعل العباد ، فكذلك حال الطفل . على أن القوم

(١) في الأصل له . (٢) في الأصل قالوا .

في هذا المذهب لا يخلون من وجهين: إما أن يمنعوا في كل الآلام أن تقع منه تعالى إلا على وجه الاستحقاق ، فالكلام عليهم كالكلام على أصحاب التنازع فيما يذكر من بعد . وإن قالوا إن الطفل لا يألم للنفع من حيث لا يصح فيه الاستحقاق ، أو لانتفاء التكليف ، ويمحوز في البالغ أن يألم للنفع ، بينما لم أن الوجه الذي لأجله يحسن منه تعالى إيلاء البالغ للنفع ، يوجب حسن إيلاء الطفل مثله ، لأنه إذا كان يستحق عليه العوض ، فتكون به مصلحة لبعض المكلفين ، فقد وجد على الوجه الذي يحسن عليه ما يفعله تعالى بالبالغين . وهذا كاف في هذا الباب .
وسنبين بطلان قولهم في الطبع والاتفاق ^(١) وضيروهما فيما بعد .

(١) في الأصل وغيره .

على الله عندهم بأن يقال إنه إنما يوفره قبل حال العذاب لأنه متقطع يصبح ذلك فيه .
أويقال لأنه يجعله تخفيفا من عقابه . فكذلك القول فيما سألوها عنه .

وإما قولهم : إذا كان ما ينقله تعالى ليس بمحاصل ، فهو كالنفضل ، وأنه يمنع من استحقاق العوض على الظالم ، فبعيد ؛ لأننا قد بينا أنه إذا كان مستحقا على الله تعالى أعواضا من حيث أمرضه وأسقمه ، فما يستحقه كأنه حاصل له . فلا فرق بين أن ينقل ذلك إلى من ظلمه ، وبين أن يوجد في الشاهد ما لزيد ، فيدفع إلى عمرو إذا كان قد استحق عليه .

وأما ما ذكره من أن المنع على الله سبحانه في الظالم عن ظلمه أولى وأوجب من أن يمكنه من الظلم ثم يتصرف للظلم منه ، فليس الأمر كما قدره ؛ لأنه إذا كان في المنع فساد ، لم يصح ما قاله . والمنع الذي أشار إليه يزيل التكليف . وإنما أراد تعالى من المكلف أن يمتنع من الظلم باختياره ، فلا بد مع ذلك من التمكين والتخليّة . وقد بينا أن من ليس بمكلف ولا عاقل قد يكون في تمكنه من الإضرار بالغير مصلحة ولطف للكافرين . فلا يجوز في الحكمة أن يقع في ذلك المنع والحال ما قلناه . وإذا لم يحسن المنع لم يجز أن يقال إنه أوجب من الانتصاف ؛ لأن القبيح لا يجوز أن يجب .

وأما الانتصاف فقد بينا أنه واجب على الله تعالى للوجه الذي بيناه . ولا فرق بين هذه المسألة وبين من يقول إنه تعالى لو منع من القبيح لكان أولى من أن يعاقبه عليه . فلما بطل ذلك لها فيه من رفع التكليف ، فكذلك القول فيما بيناه .

(١) أي لأن العوض .

(٢) أي الإنسان .

(٣) في الأصل ما أريد .

(٤) في الأصل ولطفنا .

(٥) في الأصل دفع .

أُتلف الثوب أو صار في حكم المنلف له . وليس كذلك حال الثوب ، لأنه يستحق على الحد الذي يستحق المدح والتعظيم والشكر . وقد علمنا في ذلك أجمع أنها لا تستحق إلا بأمور يفعل بها المستحق على وجوه مخصوصة . فكذلك القول في الثوب .

فإن قال : إنما يصح أن يستحق صاحب الثوب القيمة على من أتلفه لأنه قد تعدى من قبل فلزمه بدله ؛ وليس كذلك حال ما يفعله تعالى من الأمراض ، لأنه يفعله على وجه يحسن لأجل الاستحقاق العوض ، وهذا هو الذي تنكره .

قيل له : قد يحصل في الشاهد مثل ذلك . ألا ترى أن أحدنا يلزم ولده التعلم لكي ينتفع ويحسن ذلك متى أريد هذا الوجه . وكذلك فقد يلزم الأجير بالعمل بأجرة معلومة ويحسن ذلك منه لأجل هذا العوض ، ويكون إزامه بمنزلة أن يفعله فيه . وقد يحسن من الواحد منا في نفسه تناول الأدوية لمنافع ، وفيمن يدبر أمره . وقد يحسن من تكلف التجارات للأرباح المعلومه أو المظنونة . وإنما مثلنا في الجواب بإنلاف ثوب لثوبين ، فإشارة لطريقة العوض لطريقة الثوب والعقاب . وذلك يتم فيه ، سواء كان ذلك الإنلاف حسنا أو قبيحا ، لأنه يعلم به في الحالتين أنه لا يتنافى في أن يكون العوض عليه لأجل فعله ؛ فسواء كان ذلك القفل حسنا أو قبيحا فالمقصد صحيح .

فإن قال : إن الشاهد لا يحسن تحمل الألم للنفع إلا إذا تعذر الوصول إليه إلا بهذا الألم .

قلنا : إذا أمكن هذا فيه فالألم قبيح . ألا ترى أن أحدنا في ماثر ما يتعمله من المشقة والتعب للنافع لو علم أنه يصل إليها من دون ذلك لقبح منه تحملها ؟ كذلك فيما يعرض

به ولده من التأديب وضيره ، إنما يحسن لأن الوصول إلى ذلك لا يصح إلا به .
وأما لو صح فيه ذلك من دون ما يحمله من التعب لبيع ذلك . ولذلك يبيع من الواحد
منا أن يحمل ولده التعب العظيم لنيل العلم إذا علم أنه يصل إليه بتعب يسير ولذلك يبيع
من أحدنا وقد حضر الطعام أن يتعب ولده لكي ينال ذلك الطعام ، لعلمه بأنه يتمكن
من نياله دون التعب . وإذا كان تعالى قادرا على إيصال المنافع التي يقولون إنها أعراض
إلى هذا العبد من غير أن يؤلمه ، فيجب أن لا يحسن الألم لأجله ، ويصير فعله لهذا
النتع بمنزلة أن يفعله لا للنتع في أنه يكون ظلما .

قيل له : قد يحسن من أحدنا أن يلزم الأجير العمل الشاق لأجرة معلومة ،
وإن كان قادرا على أن يوصلها إليه ابتداء ، ولم يمنع ذلك من حسن إلزامه العمل
لأجله . فكذلك لا يمنع أن يحسن منه تعالى الآلام لأجل العوض وإن حسن منه
أن يتدنى^(١) به .

فإن قال : إنما حسن منكم ذلك في الأجير لأنكم تتفعون بعمله وإلا كان عبثا ،
أليس كذلك حال ما يفعله من الآلام لأنه لا يقع فيه سوى العوض ، فيجب أن
يبيع لأجله ؟

قيل له : إن ما يفعله تعالى من الآلام للعوض يخرج من أن يكون ظلما
ويحسن فيما يرجع إلى المؤلم ، ولكونه مصاحبة ولطفا في التكليف يحسن ويخرج به
من كونه عبثا ، فصار بمنزلة أن نستأجر الأجير على عمل فيه منفعة لغيرنا في أنه
يحسن لأجل الأجرة ، ولأجل ذلك النفع لخروجه بالوجهين من أن يكون عبثا
وظلما .

(١) أى يعطى العوض ابتداء بدون ألم .

واعلم أن شيخنا أبا علي رحمه الله عند السؤال الذي أوردناه أجاب بأن ما يفعله تعالى من الأعواض بالمؤلم لا يحسن أن يتبدى به ، وأجراها مجرى الثواب . وقال إذا حسن منه تعالى أن يكلف لأجل الثواب من حيث لا يحسن الابتداء به ، فكذلك يحسن منه تعالى أن يؤلم لأجل العوض لعله العلة . وربما صرف في كلامه ما يدل على أنه يحسن منه تعالى أن يتبدى بمثل العوض ، ولكنه لما كان المعلوم من حاله أنه لا يتبدى به إلا مع الألم حسن الألم لأجله . وربما صرف في كلامه أنه يحسن لأمر يرجع إلى أن يكون مستحقا ، ولو ابتداء بالعوض كان يكون تفضلا . وللاستحقاق منزلة لا يمنع أن يحسن لأجلها ما لولاه لما حسن . والذي يسلكه شيخنا أبو هاشم رحمه الله في ذلك هو ما قدمناه من أنه تعالى يفعل الآلام للعوض والاعتبار جميعا ، فيخرج بمجموعهما من أن يكون قبيحا لانتفاء كونه ظلما وعبثا . وقد حكى ذلك عن أبي علي رحمه الله وإن لم أجده في شيء من كتبه . وإنما يذكر في كتبه أن الآلام يجوز أن تكون مصلحة . وأما أن يوجب ذلك على الوجه الذي قلناه ، فغير موجود في شيء من كتبه .

واعلم أن الصحيح في هذا الباب هو ما قد ذكرناه في غير موضع من أنه تعالى يفعل الآلام لكونها مصلحة لأجل العوض ، وإن كان لا بد من أن يتضمن عليها ، وذلك لأن هذه الآلام واجب على الله تعالى أن يفعلها لشيء يرجع إلى التكليف كما يجب عليه تعالى أن يفعل الإقذار والتمكين . فكما يفعل ذلك لماله وجب ، فكذلك القول في الآلام . لكن الدلالة قد دلت على أن من حق الواجب أن يكون حسنا ، لأنه يتناقى أن يكون واجبا قبيحا من حيث يقتضى استحقاق الذم بفعله . وإذا صح ذلك ، وجب من هذا الوجه أن يتضمن استحقاق الذم بفعله ،

واستحقاق المدح بفعله العوض^(١) لأنه بذلك يخرج من كونه ظلما وينتفى عنه وجه القبح . ولو صح انتفاء وجه القبح عنه من دون تضمن العوض لم يجب عليه تعالى أن يتضمن [فعله^(٢)] العوض ، بل كان يفعله من حيث كان لطفاً منه .
فإن قال : وما الفرق بين أن يقال إنه تعالى يفعله لأجل العوض إذا كان لطفاً ، وبين أن يقال يفعله لكونه اعتباراً ولطفاً بشرط أن يتضمن العوض ؛
أوليس كل واحد لا بد منه ليحسن ، وأى مزية لأحدهما على الآخر ، فلم [كان^(٣)]
القول بأنه تعالى يفعله للاعتبار أولى ؟

قيل له : لأن من حق الواجب أن يفعله من وجب عليه لماله وجب . ومتى فعله لالذات الوجه لم يحسن . ألا ترى أن أحدنا في العقليات متى فعل الواجب لماله وجب لم يحسن منه أن يفعله عليه إذا كان الوجه الذي عليه وجب معتبراً^(٣) فيأله يفعله فاعله . وإذا صح ذلك فواجب أن يقال إنه تعالى يفعل الآلام للاعتبار والالطف لأنه الوجه الذي له تجب ، وإن كان لا بد من أن يوقعها^(٤) على وجه تنتفى وجوه القبح عنه . وأما إذا لم ينتف ذلك إلا بتضمن العوض ، وجب أن يتضمنه [فعله] تعالى . يبين ذلك أنه لو لم يتضمن العوض وفعله للاعتبار ، لكان فاعلاً لما يجب في حق التكليف ، وإن كان يقبح لذلك لدخوله في كونه ظلماً . ولو فعله لأجل العوض فقط لكان غير فاعل لما يجب في حق التكليف ، ويكون ما يفعله قبيحاً . فقد صححت المزية لأحد الوجهين على الآخر ، وصار وجه الوجوب كأنه غير منفصل من وجه الحسن . فلا بد منهما جميعاً لكي يتكامل وجه الوجوب .

(١) ساقطة .

(٢) في الأصل إن .

(٣) في الأصل معتبر .

(٤) في الأصل يوقعه .

فإن قال : إذا كان إنما يجب أن يحكموا في الآلام بأنها اعتبار من حيث
لو فعلها تعالى للمعوض لكانت عبثا ، فيجب إذا كان المعلوم أن غير المؤلم يسر بها
في دار الدنيا أن تحسن لأجل ذلك ؛ وفي ذلك بطلان القول بأنها لطف واعتبار .
قيل له : إن ذلك المرور ليس له تعلق بالآلام ، وإنما يقع ممن يقع منه
على جهة الابتداء ، فلا يحسن الألم لأجله ، وليس كذلك حاله في كونه لطفًا لأن
له تعلقاً بما يختار عنده من الطاعة لأمر يرجع إلى الدواعي . وإذا صح ذلك فتعلقه
به ما يجوز أن يؤثر فيه ، لأن ذلك النفع يكون واقعا به . وليس كذلك حال
المرور الذي ذكرته ، لأنه إذا لم يتعلق به لا يكون واقعا لأجله ؛ فكيف يحسن
ذلك ؟

وبعد ، فإنه يبيع أن يسر بذلك إذا كان وقوعه على وجه يبيع ، كما يبيع منا
أن نسر لظلم يحمل بالعدو . فكيف يقال إنه يحسن لأجله أو يخرج به من كونه
عبثا . فصح أن الذي يخرج [به] من كونه عبثا هو كونه لطفًا . والذي يخرج
به من كونه ظلمًا تضمن العوض . لكن لأحد الوجهين مزية ، وهي أنه يخرج به
من كونه قبيحا ويدخل لأجله في أن يكون واجبا دون الوجه الآخر . فلذلك قلنا
إنه تعالى يفعل ذلك لمكان اللطف وتضمن العوض عليه .

واعلم أن العوض يحسن الابتداء به وبمثله لأنه لا يتبين من النافع المتفضل
بها لا قدر ولا صفة . فكما يحسن التفضل بسائر ما يتفضل به ، فكذلك القول
في العوض بين صحة ما ذكرناه أن في الشاهد لا قدر يستحق من الأبدال
والأعواض إلا ويحسن من أحدنا أن يتفضل بمثله وبما هو أكثر منه وإن قبح

(٢) في الأصل وهو .

(١) في الأصل تعلق .

(٣) في الأصل يتضمن .

منه أن يتدنى بالمدح والتعظيم والشكر . فلو كان العوض كالثواب في الوجه الذي حكيناه عن أبي علي رحمه الله ، لم يصح فيه ما ذكرناه . وإنما قلنا في الثواب أن التفضل به لا يحسن لأمرين : أحدهما يرجع إلى قدره ، وهو أن من حقه أن يكون أزيد مما يحسن التفضل به . والثاني يرجع إلى صفته ، وهو وقوعه على طريق التعظيم والتبجيل . ففارق ما يحسن التفضل به من هذا الوجه . وليس كذلك حال الأعواض^١ فكيف يقال إنه يحسن منه تعالى أن يفعل الآلام لأجلها فقط ، كما يحسن منه التكليف لأجل الثواب ؟

فإن قال : إني أقول في العوض المستحق في الآلام إنه لا بد من أن يكون واقعا على طريق التعظيم والتبجيل فهو كالثواب عندي .

قيل له : إن الثواب إنما وجب ذلك فيه لأن من حقه أن يستحق على الطاعة على الوجه الذي يستحق عليه المدح والتعظيم . وذلك لا يتأتى في الألم لأنه لا يستحق به المدح البتة ، بل قد يستحق العوض وإن لم يكن واقعا من مقاصد وحاصل من جهة من لا يعقل . وإن كان كذلك لم يصح ما ذكره . على أن الشاهد يدفع ما قاله ، وذلك أن الأبدال والأعواض قد تستحق لا على وجه التعظيم والتبجيل ، بل تستحق لا على هذا الوجه . وفي ذلك بطلان ما قاله .

فإن قال : جؤزوا أن يبين العوض بقدر لا يحسن التفضل بمثله ، فيحسن منه تعالى أن يفعل الألم لأجله .

قيل له : إنما نقول ذلك في الثواب لما صح أن له منزلة بائنة^(١) من منزلة التفضل فيما يرجع إلى كونه ملذا سارا وذلك لم يثبت في العوض ، فلا يصح ذكره .

وبعد، فقد ثبت في الشاهد في الأبدال والأعواض أنها في المقدار لا يجب أن تزيد على قدر التفضل، بل لا قدر لها يشار إليه إلا ويحسن منا التفضل بأعظم منها، وفي ذلك بطلان ما ذكرته .

فإن قال : إن العوض الذي يستحق على الألم لا يكون إلا دائماً، فلا بد من أن تكون له مزية على التفضل .

قيل له : أليس قد يحسن التفضل على الدوام ؟ وإن كانت المزية للعوض تحصل بهذا الوجه فهي غير حاصلة لأن التفضل قد سادها في هذا الوجه .

وبعد، فلأننا نستدل على أن العوض لا يجب أن يكون دائماً، وفي ذلك إسقاط ما سأل عنه .

فإن قال : إن العوض له صفة يدين بها من التفضل وهي كونه مستحقاً، فتحصل له مزية على المتفضل^(١) به كما ثبت في الشاهد لما يستحق مزية على التفضل .

قيل له : المستحق إنما تكون له مزية على التفضل في الشاهد بأن يأنف المستحق من التفضل الواصل إليه من قبل غيره ولا يأنف من المستحق؛ أولاً أن التفضل يتعلق به امتنان وتآذون^(٢) المستحق؛ أولاً ذلك بعض منه متى ظهر . ولذلك يختلف حال من يستحق ذلك عليه . فمتى كان بمنزلة الوالد الذي له النعم العظيمة وبعقد الولد في سائر ما تضمنته^(٣) يده أنه من جهته، فلا مزية عتده للمستحق عليه على التفضل؛ بل ربما تعد المزية للتفضل . وحال القديم تعالى في هذا الباب أكد، لأن العبد يعلم أن نعمه في ذاته وماله وسائر حالاته من جهة

(١) في الأصل وهو . (٢) في الأصل تآذى .

(٣) هكذا في الأصل ولله بقصد ما تحوى عليه يده .

الله تعالى ، فلا بد للاستحقاق من منزية على الفضل من قبله ، وسقط بذلك ما سأل عنه .

فإن قال : إن العوض وإن كان سبيله سبيل التفضل في سائر أحواله ، فإنه قد يحسن منه تعالى الألم لأجله إذا كان قد علم أنه إن لم يؤلم لم يفعل ومتى ألم عوض .

قيل له : خبرنا عن القديم سبحانه فيما علم أنه لا يفعل من قدر العوض لولا الألم . أليس لو فعل على جهة التفضل كان يحسن منه لا محالة ؟ وإذا قال نعم ، قيل له : فكيف يحسن منه تعالى أن يؤلم لأجله ؟ فهلا كان لذلك عبثا لأنه مؤلم المبد للعبد لأجل منفعة يصح ويحسن أن يوصلها إليه ؟ وهل للعبث صفة إلا ما ذكرناه ؟ يبين ذلك أن الواحد منا لو علم في الأجير أنه إذا استأجره ليروح الهواء أو يصب الماء في البحر من جانب إلى جانب أنه يوصل إليه ديناراً ، ولو لم يستأجره كان لا يوصل إليه . أليس لا يحسن منه أن يستأجره لكي يوصل ذلك ؟ وإذا ثبت ذلك وجب مثله في الأعراض المستحقة على الآلام من قبل القديم تعالى . وكل ما ذكرناه يبين أن الصحيح هو الذي قاله أبو هاشم رحمه الله .

فإن قال أليس قد يصح منه تعالى أن يفعل من غير الآلام ما يقوم مقامها في كونها اعتباراً ومصالحةً ، كما أنه قادر على مثل العوض . فما أنكرتم أن يقيح منه تعالى أن يفعل الألم لأجل ذلك ، وإلا فإن حسن لأجله ، وإن كان الحال ما ذكرنا لحسن لأجل العوض وإن حسن التفضل بمثله .

قيل له : إنه غير معلوم أن غير الألم يقوم مقامه في كونه مصلحة واعتباراً ، بل لا يمتنع في الفعل أن لا يتوب غيره منا به . وليس كذلك حال العوض ، لأننا قد دللنا على أن التفضل بالهبة يصح ويحسن ، ولا يصح ما سألت عنه .

فإن قال : أنتقطعون على أن غيره لا يقوم مقامه أو تجوزون في غير ذلك ؟
فإن جوزتم في غيره أن يقوم مقامه ، فالمسألة لازمة لكم . وإن منعم فلا وجه
للنع في ذلك ؛ لأنه لا يمتنع في العقل أن يقوم غير المرض في المكلف مقامه في كونه
مصلحة ولطفاً .

قيل له : إنا قد بينا من قبل في باب اللطف أنه لا يمتنع أن يقوم غيره مقامه ،
وذلك لا يخرج الألم من أن يكون حسناً ؛ لأنه تعالى يكون محيراً بين^(٢) أن يفعل
هذا الألم وبين أن يفعل ما يقوم مقامه لحصول صفة اللطف لكل واحد منهما ،
فيحل ذلك محل الكفارات الثلاث التي قد ثبت وجوبها على المكلف من حيث
قام كل واحدة منها مقام صاحبه في أنه مصلحة . وإذا كان كذلك فمتى فعل
المرض لم يجب أن يكون عابثاً بفعله من حيث قدر على ما ينوب منابه . وليس
كذلك ما قاله السائل ، لأنه إذا كان في العوض الذي يقول في الألم إنه لا يفعل
إلا لأجله فقط أنه يحسن ويصح التفضل به ، فقد صار عابثاً لا محالة ، وفي ذلك
إسقاط ما سأل عنه .

فإن قال : ما أنكرتم في الألم أنه يحسن منه تعالى لأجل الاعتبار فقط .

قيل له : إن الاعتبار يقع [و] يرجع إلى غير المؤلم فلا يجوز أن يحسن لأجله
الألم ؛ لأن ذلك لو صح لصح أن يحسن الظلم لمصلحة الظالم ؛ وقد بينا أن الذي
يخرج الألم من كونه ظلماً ما يعود على المؤلم من النفع إذا كان إنما يفعل للنفع .
وإذا صح ذلك لم يجب أن يحسن للاعتبار فقط .

(١) أي غير الألم . (٢) في الأصل بان .

(٣) كان الأفضل أن يقال لامت كل واحدة .

فإن قال : هلا قلتم إنه يحسن منه تعالى أن يفعل الألم بالعبد لأنه تعالى مالك له ، فله أن يفعل فيه ما يشاء ؟

قيل له : قد بينا في الكلام على المجبرة أنه لا يحسن الألم منه تعالى لهذه العلة وأنه لا يخلو بذلك من كونه ظلما ؛ وبيننا أن كونه ظلما لا يختص بفاعل دون فاعل ، فيجب أن يكون قبيحا منه تعالى لو فعله لا للعوض ، وبيننا أن الذي يخرج من كونه ظلما لا يجوز أن يكون بعض أوصاف الفاعل نحو < كونه > مالكا أو ربا إلى غير ذلك . وبذلك يسقط قولهم إنه تعالى إذا كان هو المتفضل على العبد باخترامه وإحيائه^(١) وبسائر أفعاله ، فيجب أن يحسن منه أن يؤلمه لا للعوض ؛ لأن جميع ذلك لا يخرج الألم من يكون ظلما ، فلا يجوز أن يحسن لأجله . بين ذلك أن أحدنا إذا أنعم على غيره بمليك ثوب إياه^(٢) لم يجز أن يحسن منه أن يأخذه من غير بدل ، وصار حاله في ذلك كحال من يتناول ذلك ممن لم يملكه من قبله . كذلك القول فيه تعالى إن كونه محترما لنا ومنعنا بسائر ما نحن عليه ، لا يوجب كون الألم الواقع منه حسنا من غير أن يتضمن العوض عليه .

فإن قال : إذا كانت^(٣) إدامة العاقبة تفضلا من قبله تعالى ، وكانت الآلام لا تقتضي إلا قطع ذلك ، وجب أن يحسن ذلك منه وإن لم يعوض عليه ؛ لأنه بمنزلة من يتفضل في المستقبل بمثل ما تفضل به من قبل ، وصار سبيله سبيل المعير منا غيره ما ينتفع به أن له أن يسلبه ذلك وإن غمه ، من غير أن يستحق عليه عوضا .

(٢) الأصح عربية أن يقال بمليكة نوبا .

(٤) في الأصل كان .

(١) في الأصل وأحياء .

(٣) أى خالقا وسيدا .

قيل له : إن إدامة العافية والصحة حاله ما ذكرته في ^١ أنه تفضل من قبله ، لكنه إذا صح قطعه لا بالألم صار الألم بمنزلة ضرر مبتدأ ، فلا يحسن منه أن يفعله إلا للعرض ، وحل ذلك محل المسترجع للعارية إذا أضربه ضررا مبتدأ مع استرجاعه لها في أن ذلك يبيح إلا لمنفعة .

فإن قال : هلا قلتم إن الألم يحسن منه تعالى للاعتبار فقط إذا فعله المكلف ؟ قيل له : إن سلمتم فيما يفعله بغير المكلف أنه لا يحسن إلا للعرض مع الاعتبار ، فقد ثبت ما أردناه من إثبات الأعواض ، وأنه تعالى يحسن منه أن يفعل الآلام لأجلها ؛ ويبقى الكلام بيننا وبينهم في آلام مخصوصة . وسندل على أن المفعول بالمكلف بمنزلة ما يفعله بغيره في هذا الباب فيما بعد .

فإن قال : وكيف يحسن الألم لأجل العرض والعوض غير حاصل في حال حصوله ^(١) . وقد قلتم من قبل إن ماله يحسن يجب أن يكون مقارنا له أو في حكم المقارن .

قيل له : قد بينا من قبل أن الآلام تحسن لأجل المنافع متى علم أنها تستحق لأجلها وتحصل . وإذا ثبت ذلك لم يمتنع أن يحسن منه تعالى أن يفعل هذه الآلام لأجل الأعواض ، لأنها ^(٢) في الحال تستحق بها وتصير كأنها واقعة . وكذلك نقول فيه تعالى إنه لا بد من أن يكون عالما ^(٣) بأنه سيوصلها إلينا أو ما يقوم مقامها ، ولا بد في الحال من أن يكون صريدا لفعل الآلام على هذا الوجه .

وبعد ، فقد ثبت في الشاهد أنه يحسن في استئجار الأجير لأجرة يشترط فيها التأخير لما ثبت استحقاقها في الحال وصار ذلك فيها بمنزلة حصولها ، فكذلك

(٢) في الأصل لأن .

(١) أي حصوله

(٣) في الأصل بأنها .

القول فيما يتضمنه تعالى من الأعواض . وإذا حسن منه تعالى تكليف الشاق متى عرض المكلف به للشواب ، فما الذي يمنع من أن يحسن منه تعالى الآلام بتضمن الأعواض على الحد الذي ذكرناه ؟

فإن قال : لو فعل تعالى الألم لأجل العوض لوجب أن يوفر العوض عليه في الحال وكان لا يحسن تأخيره ؛ لأن الذي لأجله يحسن تأخير الشواب هو أنه لو عجل لعاد بالنقص^(٢) على التكليف ؛ وليس كذلك حال العوض لأنه يصح أن يجامع التكليف . فلما علمنا أنه تعالى لا يعوض في الحال ، دل على أنه لا يفعل الآلام لأجل الأعواض . قيل له : إنه تعالى مدبر للعبد لأنه أعرف بمصالحه منه بمصالح نفسه فيما يقدم ويؤخر . وإذا ثبت ذلك لم يمتنع أن يكون في المعلوم أن تأخير العوض أصلح له إما لأمر يرجع إلى التكليف أو إلى غيره ، فيحسن منه تعالى أن يؤخره متى لم يحصل هناك عوض يؤخر تعالى توفيره لأجله فليس لتأخيره معنى . لكن ذلك غير معلوم ، وصار حال مستحق العوض مع القديم تعالى ، على ما ذكرناه كحال ولى اليتيم في تدييره له ؛ لأنه قد يعلم في كثير من الديون التي يستحقها أن الأولى تأخير قبضها لبعض العلل . وكذلك ما ذكرناه . وهذا السؤال إنما يتم على مذهب من يقول بانقطاع العوض . فأما على القول بأنه يدوم فالتأخير فيه واجب وفعله معجلا ممتنع . وإذا جاز أن يتأخر ما يتأخر منه ، لم يمتنع فيما يستحق مقدما أن يؤخر أيضا لبعض العلل .

فإن قيل : فيجب أن يحسن منا في الشاهد أن نؤلم غيرنا للأعواض كما حسن منه تعالى ، وقد ثبت قبح ذلك ، لأن أحدا لو ألم البالغ وقصد بذلك أن يعوضه

(١) هكذا يستعمل كلمة « بتضمن » ويقصد بها بضمن .

(٢) غير منقوطة ولعلها بالنقص بالاضاد .

لقبح منه ، فيجب أن يقبح من الله تعالى ذلك ، وإلا نقول المجبرة لازم لكم :
وهو أن ما يقبح منا يحسن مثله من القديم تعالى . قيل له : قد بينا من قبل
أنه تعالى يفعل الآلام للوجه الذي لها وجبت ، وهو كونها مصلحة واعتبارا
وأنه يتضمن العوض مع ذلك ، وذلك لا يتأتى في أحدنا ، لأن فيما يفعله من
الآلام غيره لا يعلم أن هذا حاله ، فكيف يلزم على ما قدمناه ؟

فإن قال : قد ثبت في الواحد منا أنه يحسن منه أن يؤلم نفسه وغيره للنفع
فقط ، وأنه لا يحتاج في حسن ذلك إلى أمر زائد لأنه لا يصل إلى المنافع إلا بذلك ؛
فصار حسن ذلك منه لهذا الوجه الواحد بمنزلة حسن الآلام من القديم تعالى للوجهين
الذين ذكرتهما . فيجب أن يحسن من أحدنا أن يفعل هذه الآلام بالباقيين
للعوض فقط ، وإن كان من القديم سببانه لا يحسن إلا لذلك مع الاعتبار .
قيل له : إن الذي ذكرته من حسن الألم منا لهذا الوجه الواحد صحيح ولا يمنع من
صحة الجواب والانفصال ؛ لأننا قد بينا بذلك أن لا يلزم أنه يحسن من العبد
أن يؤلم غيره بمثل ماله حسن من القديم تعالى هذا الوجه ، ولم نتكر أن يسألنا سائل
عن هذه المسألة من وجه آخر فيلزم تكلف جوابه . والجواب فيما ذكرته أن أحدنا
لا يعلم من أحوال العوض الذي يستحق بالألم ما يعلمه تعالى ، ولا يقدر عليه
كقدرته تعالى ، لأنه تعالى إذا ألم العبد فهو عالم بقدر ما يستحق عليه من العوض ،
وهو قادر على أن يوفره عليه . والواحد منا لا يعلم قدر ذلك ، ولا في مقدوره
أن يوفره عليه . فلذلك لم يحسن منه أن يؤلم غيره كما حسن من القديم تعالى ذلك .
فإن قال : فلو أن أحدنا قدم العوض وحصله لمن يريد أن يؤلمه ؛ أكان يحسن
منه أن يؤلمه لأجله ؟ قيل له : إذا علم أنه قد بلغ القدر الذي يكون عوضا له
لا محالة فلذلك يحسن منه .

فإن قال : وهذا يوجب أن يحسن من العاقل منا أن يقصر العاقل على أن يؤلمه^(١) بضرب وغيره بأن يملكه مالا ، وقد علمنا أن ذلك لا يحسن . قيل له : إن قدر العوض لا بد من أن ينتهى إلى حد يعلم أن العقلاء على اختلاف أحوالهم وأوصافهم فيما يملكون من العظم والتيسير ، وفيما يثبت فيهم من ضرر ونفع أو ينتفى عنهم ، يختارون تحمل تلك المصرة لأجله كما يفعله العاقل منا بغيره إن بلغ هذا الحد . وله أن يقصره عليه ويصير بمنزلة من يدبر من لا يكمل عقله . وذلك نحو أن يبذل له على استوائه قاعدا مالا عظيما لأنه متى لم يختار ذلك علم نقصه في التمييز، فيعود الحال إلى أنه مدبر، فيحسن عند ذلك أن يفعله به .

فحصل من هذه الجملة أن العوض متى بلغ القدر الذى لا يلتبس كونه عوضا للمصرة ، فالعقلاء لا بد من أن يختاروا المصرة لأجله ، ومتى لم يختار بعض العقلاء ذلك فقد اختاره له يدل على نقص تمييزه^(٢) ، فيحسن من الغير أن يفعل ذلك به لأجل ذلك العوض .

فإن قال : إن كان الأمر كما زعمتم فيجب أن لا يحسن من أحدنا أن يفعل بنفسه وبمن يدبر أمره الألم إلا إذا علم في النفع أنه يبلغ هذا القدر ، وقد ثبت حسن ذلك على خلاف هذا الوجه ، فكيف يصح ما ذكرتم؟ قيل له : إن أحدنا فيما يفعله في نفسه يفعله لغلبة ظنه فيحسن منه أن يعمل اجتهاده في قدر النفع الذى يستحقه أو يستجلبه بالمصرة ، ومن يدبر أمره يجرى مجرى نفسه لأنه لا رأى له ، والحكم فيما يفعله [موكول] إلى اجتهاده لهذا الوجه ، فحسن منه ذلك ، وإن لم يبلغ العوض القدر الذى ذكرناه . وليس كذلك حال ما نفعله بالعاقل لأنه لا بد أن يبلغ

(١) يظهر أنه يقصد يختصه بالألم وحده !

(٢) في الأصل غيره .

حدّ العوض المبلغ الذي ذكرناه من حيث تختلف أحوال العقلاء فيما يختارون من الألم لأجل العوض ، فلا بد من أن ينتهي إلى حد تزول فيه الشبهة واللبس . وهذا يوجب صحة ما ذكرناه من التفرقة بين ما نفعله بأنفسنا ومن ندبر أمره وبين ما نفعله بالعاقل . والذي سلكتاه في الجواب عن السؤال الأول هو المعتمد دون ما ذكر في الكتب من أنه تعالى تفارق حاله فيما يفعله من الآلام لحالنا من حيث يقدر على العوض دوننا ، ومن حيث هو متفضل بالنعم على هذا العبد دوننا ، إلى غير ذلك ؛ لأننا قد بينا أن كل هذه الوجوه لا معتبر بها في هذا الباب . ألا ترى أنه تعالى وإن كان هو المنعم على العبد ، فلا يخرج من أن يقبض منه الألم إلا للعوض ، كما يقبض من أحدنا ذلك . وقد بينا أنه لا فرق بين سلب نوب ملكناه زيدا وبين سلب زيد ما لم يملكه في أنهما لا يحسنان إلا على وجه واحد . وقد بينا أن الألم بمنزلة أمر زائد على ما يديه من الإنعام والتفضل ؛ فليس لأحد أن يقول إنه يحسن منه تعالى ذلك لهذه العلة دون العوض . وقد بينا أن أحدنا قد يقدر على العوض إذا عجزه وحصله ، وقد ينتهي قدره إلى حد يعلم أنه عوض له . وإذا صح ذلك فالواجب أن يسوى بين الشاهد والغائب في أنه يحسن من أحدنا أن يؤلم للعوض كما يحسن من القديم تعالى إذا صارت الحال واحدة على ما قدمنا ذكره .

فإن قال : إن كان لا يحسن منه تعالى أن لا يفعل الألم إلا للعوض على ما ذكرتم ، فيجب بمحصل العوض أن يحسن الألم ، وهذا يوجب في الظلم الذي يستحق به المظلوم العوض على الظالم أن يكون حسنا . قيل له : قد بينا من قبل أنه إنما يحسن متى كان مفعولا لأجل النفع العائد على المؤلم ، وبيننا أنه إنما يحسن متى كان عظيم القدر . فكلا الوجهين غير حاصل في الظلم .

فإن قال : فيجب أن لا يحسن منه تعالى أن يلزم المشاق إلا للعرض ،
أن لا يحسن منه أن يؤلم للعرض^(١) . وهذا يوجب القول بأنه إنما يكلف الأعراض .
قيل له : إنه يكلف للنفع كما يؤلم للنفع ، وإن كان النفع في التكليف هو الثواب
وهو أعظم منزلة من العرض الذي يفعل الألم لأجله . فهما سواء في هذا الوجه ،
ولا معتبر بالعبادات في هذا الباب وإنما قلنا في الشاهد إن أحدنا لا يحسن منه
أن يلزم المشقة إلا لمثل ما له يفعل المشقة من المنافع ؛ لأن إزمه لأجل الثواب
لا يصح . فوجب أن يحسن لأجل العرض والبدل . وليس كذلك حال القديم
تعالى . يبين ذلك أن أحدنا متى نبه غيره على واجب في عقله ، فقد صار في حكم
الملزم له ، ويحسن ذلك لا للعرض لما ثبت فيما نبه عليه أنه يستحق به من النفع
أعظم مما يتضمنه من العرض .

فإن قال : فيجب إن حسن منه تعالى أن يؤلم للعرض أن لا يحسن منه
أن تصح الآلام أو يأمر بها أو يوجبها إلا للعرض ، وقد ثبت حسن كل ذلك
لا للعرض ، فيجب مثله فيما يفعله تعالى . قيل له : إنه تعالى إذا أباح الألم
فإنما يحسن منه ذلك بأن يتضمن العوض . ولذلك قلنا إنه جل وعز لما أباح
لنا استخدام العبد وذبح البهيمة والحمل عليها أنه قد يتضمن العوض . ذلك
ولولا تضمنه له ما كان يحسن منه أن يبيحه . وكذلك القول فيما يأمر بذلك ويوجبه
مما لا يستحق به الثواب في أنه لا بد من أن يتضمن به العوض . ألا ترى
أنه تعالى أمرنا بتأديب الولد وتقويمه فلا بد من أن يكون متضمنا للعوض في ذلك

(١) هذا كلام مضطرب ظاهر فيه النقص .

(٢) في الأصل نفع .

إذا كان لا يصل به إلى النفع المبتغى . وكذلك القول فيما أوجبه علينا من إتمام أنفسنا في أمور الدنيا أنه لا بد من هذه الطريقة . وأما ما يدخل تحت التكليف — وإنما حسن منه تعالى لمكان الثواب — فلا يجب أن يكون متضمنا للعوض فيه . وسبب القول في أنواع ما يستحق به العوض بعد ذلك مشروحا ونبين الكلام في العوض وأوصافه وتفصيل القول فيه .

فصل

في بطلان القول بأن الأمراض^١ والأسقام في دار
الدنيا إنما يفعلها تعالى للاستحقاق وما يتصل
بذلك من الكلام على أصحاب التناسخ

اعلم أن الذي يذكر من الأدلة في ذلك لا يخرج عن قسمين : أحدهما يدل
على أن هذه الآلام الواقعة ليست مستحقة ، والثاني يدل على أنه قد يحسن منه
تعالى أن يفعل الآلام للنفع ، وأنه لا يمتنع في هذه الآلام أن تكون واقعة على هذا
الوجه . وكلاهما سواء في بطلان قول أصحاب التناسخ ، وإن كنا بالطريقة الأولى
نعلم من حال هذه الآلام أنها واقعة للنفع للاستحقاق ، ونعرف أحكامها بذلك ،
ولا نعرف هذا الوجه بالطريقة الثانية .

فما يدل على أن هذه الآلام ليست مستحقة أنه كان يجب أن يحسن منا في كل
من لحقته هذه الأمراض والأسقام والآفات أن نلعنه ونبذنا منه ونذمه ونستخف
به ، لأن من حق العقوبات أن تحسن بمقارنة هذه الأمور لها . ألا ترى أن الذي
نفعه بالمصر من الحدود لما كان عقوبة حسن ذمه وأمنه ؛ ولما كان المفعول
بالتائب عنه^(١) لم يحسن ذلك فيه . وقد علمنا أن ذلك يقبح منا في الأطفال والبهائم ،
فيجب القطع على أنها مفعولة للنفع على ما قدمناه .

فإن قال : إنما يجب ذلك فيمن يفعل نفس الألم ، لأنه يعلمه مستحق
فيوقعه على وجه الاستخفاف والإهانة ، وليس كذلك حال غيره ، فلذلك لم يحسن

(١) لعله يقصد هنا أي من المعصية المشار إليها ضمنا في كلمة الحدود .

منا في الطفل والبهيمة ماذا كرموه أن الفاعل لا بد فيه ما ذكرته ، لأن الألم المستحق من صفته أن يقع من فاعله على وجه الاستخفاف والإهانة . وأما غير الفاعل فله أن يفعل ذلك من غير أن يصير وجهها للألم على ما قدمناه ، لأنه لعلمه بحلول تلك الآلام المستحقة قد علم أنه من أهل العقاب . ومن هذا حاله يعلم أنه يستحق الذم واللعن والاستخفاف ، فيكون له أن يفعله به على ما ذكرناه في المصير .

فإن قال : إنما لم يستحسن ذلك^١ لاعتقادكم في هذه الآلام أنها محنة . وأما نحن فلا نستحسن ذلك في الطفل لما اعتقدنا أنها عقوبة . قيل له : إن العلم بأن الطفل — وهو ما هو عليه — لا يستحق ذمه ولعنه ، لا يختص بواحد دون آخر ، فلا يجوز أن ندعو حسن ذلك في عقولكم .

فإن قالوا : إنا نستحسن ذمه ولعنه لأننا نقصد بذلك الروح الذي فيه دون شخصه . قيل لهم^(١) : قد بينا أن الحى هو هذا الشخص في باب الكلام على الإنسان ، وقد ادعينا الآن أن المتقرر في العقل قبح ذلك في الطفل والبهيمة وهما على هذه الصفة ، فلا فرق بين من أجاز افتراق العقلاء فيه وبين من أجاز افتراقهم في الاعتقاد بأنه بصفة العقلاء الكاملين . فكما أن ذلك لا يصح ادعاؤه ، فكذلك ما ذكرناه . فإن قال : أستم تجاوزون ما نذهب إليه في التناسخ لولا الدليل ولا تدعون معرفة بطلانه باضطرار ، فكيف يصح الآن أن تدعوا قبح ذم الطفل والبهيمة إذا لحقهما ؟ قيل له : إنه لا يمتنع حصول العلم بما ذكرناه على الجملة ، ثم نبني عليه إفساد قولكم . وهذا كما نقوله للجبرة أنا متى علمنا حسن ذم الفاعل منا للقيح ومدحه على الحسن في الجملة ، توصلنا بذلك إلى أن نعرفه فعله .

وبعد، فلا فرق بين من قال يحسن منا ذم الطفل والبهيمة ولعنهما، أو يحسن ذلك من بعض العقلاء، وبين من قال: إنه يحسن لإيلافهم بالضرب وغيره؛ لأنه قد ثبت أن الإضرار بالغير إنما يحسن متى علم وجه حسنه إما علم جملة أو تفصيل. فمتى لم يحصل في العقل العلم باستحقاقهما للذم والاستخفاف، لم يحسن فعل ذلك بهما. وعلم بهذه الطريقة أن من اعتقد حسنه فهو غالط في ذلك، وأنه لا فرق بينه وبين من قال من الثنوية إن الآلام كلها قبيحة وكذلك الذم والاستخفاف. وبطلان ذلك يبين فساد هذا القول. وبدل على ما قلناه أيضا أنه قد ثبت في الأنبياء والصالحين أن الآلام والأمراض والشدائد تنزل بهم مع وجوب مدحهم وتعظيمهم، وقبح ذمهم والاستخفاف بهم، مع علمنا بأنهم من أهل الثواب لا من أهل العقاب. وهذا يبين أن هذه الآلام ليست عقوبة وأنها محنة. فكما أنها فيهم محنة، فكذلك في غيرهم. ولا يمكن للسائل أن يقول في الأنبياء ما قاله في البهيمة والطفل لأننا قد علمنا من حالهم أنهم لا يستحقون العقاب أبية. فما أورناده من الأسئلة زائل عن هذه الدلالة.

فإن قال: إن الأنبياء يستحقون العقاب، فلذلك حسن منه تعالى أن يؤلمهم.

قيل له: فيجب أن يحسن منا أن نلعنهم ونذمهم، وقد علمنا فساد ذلك لأن تعظيمهم واجب لا محالة.

وبعد: فلا يخلو من يقول: يستحقون العقاب مع الثواب، أو يستحقونه دون الثواب. وقد علمنا أنهم من أهل الثواب. وقد ثبت بما يذكره في الوعيد

أن استحقاقهما معا لا يصح ، فيجب بطلان القول بأنهم يستحقون العقاب .
على أنه قد ثبت قهيم عليهم السلام أنهم متزهون^(١) عن الصغائر والكبائر المستحقة ،
وأنه لا يجوز منه تعالى أن يعذبهم إلا وهم بهذه الصفة ، فكيف يجوز أن يقال إنهم
من أهل العقاب ؟ وكيف تسكن النفوس إلى القبول منهم إن كانوا موافقين لكفر
أو فسق يستحقون عليه الآلام ؟

فإن قالوا : واقموا المعصية من قبل لحسن منه تعالى أن يعاقبهم بالآلام
وإن كانوا في الحال كما وصفتم .

قيل لهم : إن ذلك يمتنع في الأنبياء صلوات الله عليهم من حيث كانت بعثتهم
الطافا فيما تحملوه من الشرائع ، ولأن ما ذكرته لو كان حقا لكان قد سقطت^(٢) عنهم
نبوتهم وتعظيم طاعتهم ، ولذلك يحسن منا في العقول تعظيمهم ومدحهم ويقبح
ذمهم ولعنهم ؛ وفي ذلك بطلان ما ذكرتموه^(٣) .

فإن قال : أليس قد عاقب تعالى آدم بأن أخرجه من الجنة ، ويونس بأن
حبسه في بطن الحوت ، وغيرهما من الأنبياء^(٤) ، فكيف أنكرتم ما ذكرناه ؟

قيل له : إن ما ذكرته هو بمنزلة الأمراض عندنا في أنه تعالى فعله لاعتقوبة
لكن على جهة الامتحان ، ولذلك فعله بهم بعد التوبة والإنيابة ، فصار ذلك بمنزلة
الحلد على من تعلم توبته أنه محنة كالأمراض ، فلا يصح تعليقكم . وقد استدلل
أبو علي رحمه الله بمنزلة هذه الطريقة في بطلان قولهم في الصور والآفات ؛ وذلك
أن كثيرا من الأنبياء قد لحقهم الحى وغيره من الآفات ، وقد ثبت في كثير منهم

(١) في الأصل منزعين .
(٢) في الأصل ذكره .
(٣) في الأصل سقط .
(٤) في الأصل وغيرهم .
(٥) أى الصور المحسنة .

أن خلقته كانت أنقص من خلقه غيره إما في كل حال أو في بعض الأحوال .
فلو كان كل ذلك عقوبة على ما ذهبوا إليه لما لحق الأنبياء لأنهم ليسوا من أهل
العقاب . ويدل على بطلان قولهم في هذا الباب أنا نعلم في حال كثير من المكفار
والفساق من السلوك وغيرهم أنهم يختصون بحسن الصورة وزوال الآفات ونيل
الأماني وبلوغ الشهوات . فعلى قولهم يجب أن يكونوا من أهل الثواب ، وذلك
يوجب حسن تعظيمهم ومدحهم . وإذا بطل ذلك صح أن هذه الأمور تحدث
من إله تعالى بالكافر تفضلا لا على سبيل الإثابة . فكذلك قد يفعل بالآلام
بالصالحين على جهة المحنة لا من حيث كانت عقوبة .

فإن قالوا : إن هذه الأمور تحسن تفضلا كما قد يحسن مثلها ثوابا ، وليس
كذلك حال الآلام والآفات . قيل لهم : قد بينا أن ذلك قد يحسن عقابا ويحسن
للفتحة على جهة التعويض . فالحال فيهما لا تختلف . ويبين ما ذكرنا أن أحدنا
قد يعلم من نفسه وغيره أن حاله قد تتغير من انتقال من فسق إلى توبة وصلاح ،
ومع ذلك تلحقه الآلام في الحالتين على أمر واحد ؛ بل ربما لحقته بعد التوبة
فقط ؛ وربما يكون الواصل إليه منها بعد التوبة أكثر ، فكيف يجوز أن يقال
فيها^(١) إنها غير عقوبة ؟ ولو جاز أن يقال ذلك فيها ليجوزن مثله فيما يفعله بالمصر
والثائب لأنها^(٢) جميعا عقوبة . ومما يدل على ما قلناه أن هذه الآلام لو كانت
عقوبة ، لوجب في كل من تلحقه الأمراض أن يكون له طريق إلى إزالة العقاب
بالتوبة . وقد علمنا أن ذلك لا يتم إلا بأن يعلم إما على جملة أو تفصيل كأنه واقع

(١) أى المعارضون . (٢) فى الأصل : مثله .

(٣) فى الأصل : فيهما . (٤) فى الأصل : أنهما .

القيح أو أخل بالواجب . وقد علمنا أن الحال بخلافه في كثير من المكلفين منا وفي الأطفال والبهائم .

وليس لهم أن يقولوا إن المكلف بنزول الأثم به يستدل على تقدم معاصيه فتلزمه التوبة لأن ذلك إنما كان يجب لو لم يحسن الأثم إلا لهذا الوجه الواحد ، وقد بينا حسنه للنفع ، فكيف يعلم بنزوله به أنه واقع القبيح ؟

فإن قال : إنه وإن لم يعلم ذلك فإنه يجوز فتلزمه التوبة . قيل له : قد لا يخطر بباله ما ذكرته بأن يعتقد أنه لم يكلف إلا من حين بلوغه الذي يتذكره ، فكيف تجب عليه التوبة من معصية وقد تقدمت في حال لا تخطر بباله ولا يعتقد أنه كان مكلفا فيها ؟ وليس لأحد أن يقول إن التوبة قد لا تجب عليه كما لا تجب على من زال عقله ، وذلك لأن مع ثبات التكليف لا يجوز أن يلزمه التوبة ولا يحصل له طريقا إلى معرفة وجوبها عليه ، لأنه يؤدي إلى أنه لا ينتفع بما كلف ولا يمكنه الوصول إلى ما عرض له من الشواب ، وذلك يوجب قبح إدامة التكليف . فلذلك يلزم في العقلاء أن يعرفوا حالهم في وجوب التوبة عليهم وإن لم يجب ذلك فيمن زال التكليف عنه يجنون أو غيره .

فإن قال : إن التوبة عندي لا تزيل العقاب ، فلا يجب ما ذكرتم . قيل له : قد بيئت بالدليل أنها تسقط العقاب كإسقاط الاعتذار الذم الذي يستحقه من أساء إليه ولأنه نهاية ما يمكن في بذل المجهود . فلا يجوز أن يسقط العقاب الذي يستحقه على من تاب منه . وإذا صح ذلك ، فواجب أن يعرف جميع العقلاء ما كان منهم من المعاصي التي استحقوا بها هذه الآلام ليعلموا وجوب التوبة وتصح منهم . وقد ذلك يبين سقوط هذا القول ، وما يدل على ما قلناه أن هذه الآلام لو كانت عقوبة على جرم قد تقدم ، لوجب أن يكون العقلاء منا الذين عرفوا

عظيم ما نزل بهم من الالام في حال الصبي يتذكرون تلك الأحوال التي استمرت بهم وهم عقلاء كاملون وأقدموا على المعاصي العظيمة ؛ لأن مثل هذه الأحوال لا يجوز أن ينسأ العاقل وإن طال به الزمان . لأننا إن جوزنا أن ينسوا ما ذكرناه ، فيجب أن يجوز في أحدنا أن يتقدم في الفقه حتى يجوز جميع المذاهب ويعرف الخلاف والوفاق ويأتي على الفروع < ويدرس > مدة من الزمان ثم ينسى ذلك أجمع . وذلك يؤدي إلى أن نجوز على أنفسنا هذه الأمور ولا نقطع بخلافها . وهذا يؤدي إلى الجهالات . فيجب بمثله بطلان ما قاله أهل التناصح ؛ لأن الأحوال التي كان فيها أحدنا عندهم ، مكلفا قبل حال الطفولة أشد امتدادا وأطول وقتا مما ذكرناه .

فإن قالوا : إنا نذكر ذلك ، لأن كل واحد منا يعلم من نفسه خلاف ما ادعوه ، ولا فرق بين هذه الدعوى وبين من يدعى علينا أنا نذكر^(١) من أنفسنا أنا ملكنا الدنيا مدة من الزمان وحاربنا الملوك حالا بعد حال ، إلى غير ذلك ، وهذا من أعظم التجاهل^(٢) .

فإن قالوا : إنا لا نذكر ذلك لتراخي العهد وطوله . قيل لهم : إنه لا فرق في هذه الأمور العظيمة بين أن تراخي وتباعد أو تتقارب في أنه لا يجوز في العقلاء أن لا يذكروها البتة مع شدة اجتماعهم في تذكرها والتحدث بذكرها . لهذا نقول إن أهل الآخرة وإن تراخي عهدهم بالدنيا فهم مع كمال عقولهم لا بد من أن يتذكروا أحوالهم في دار الدنيا ، وإن سهوا عن اليسير منها فلا يصح فيهم السهو عن معظمها . ولذلك لا تفرق الحال فيما نتذكره بين ما وقع في زمن بعيد وبين ما وقع في زمن قريب .

(١) غير واضحة في الأصل . (٢) في الكلام نقص بدليل أنه لم يذكر جواب الامراض .

فإن قال : إن العاقل قد ينسى ما كان منه في حال الصبا فلا يتذكره ،
فما الذي يمنع مما قلناه ؟ قيل له : إن الذي أرجبناه [هو] أن من حق العاقل أن
يتذكر الأحوال العظيمة التي جرت عليه وهو صاقل حتى يكون صافلا في الحالتين .
وأما ما يقع منه في حال الصبا ، فكما لا يجب في الحال أن يعلمه ، فكذلك لا يجب
في المستقبل أن يذكره .

فإن قال : أليس اليسير من الأمور قد لا يذكره الإنسان ، ولا يمنع ذلك ،
فما الذي يمنع في العظيم أن لا يذكره ؟ قيل له : إن العادة قد جرت بالانفارقة بينهما .
فكما يجوز في يسير الأمور مع قرب العهد أن لا تذكر - وإن وجب في الحكم أن
تذكره - فكذلك مع بعد العهد . وقد ثبت أن الذي تجرى به العادة من أحوال
العاقل ويتكرر منه لا يجب أيضا أن يتذكره ؛ لأن بعضه يلتبس ببعض ، ولأن
الاهتمام لا يقوى به . وليس كذلك الحال في الأمر العظيم الذي يسمونه الدهر
الطويل مما يتميز به بعض أحواله من بعض . ألا ترى أن أحدا قد لا يذكر
ما يأكله يوما بعد يوم ، ولا يجب أن يذكر ما اتخذ من ^{١٣١}الدعارة العظيمة
أو ما أقدم عليه من المبارزة في الحرب إلى غير ذلك ؟

وبعد ، فإن مثل هذه الأمور لو جاز من العاقل أن لا يذكره لكان يجوز ذلك
منه في حال دون حال . وأما أن يستمر به الدهر الطويل مع بذل الجهد في تذكره
فلا يذكره أصلا . وذلك مما ينافي كمال العقل على ما بيناه ويؤدى إلى التجاهل
الذي وصفناه .

(١) أى الأمور اليسيرة المهمة .

(٢) فى الأصل : الجسم .

(٣) هكذا فى الأصل ولعله يقصده الدهرة أى الرينة . وقوله ما اتخذ أى ما تناوله .

وبعد ، فإن الذي ذكرناه لو جاز على عاقل واحد ، لما جاز على جميع العقلاء
إذا اجتمعوا وتذاكروا ؛ لأننا نعلم أن كثيرا من الأمور لا نذكره ، فإذا اجتمعنا
مع من نال هذه الأحوال كما نلتها^(١) وتذاكرنا بها^(٢) ذكرناها لا محالة . وقد علمنا أن
العقلاء الذين كانوا من قبل - لو كان الأمر كما قالوا - يجتمعون كاجتماعهم
الآن ، فكان يجب عند اجتماعهم وتذاكرهم أن يتذاكروا أو يتذكر بعضهم .
ومن ادعى ذلك على العقلاء فهو بمنزلة من يدعى عليهم سائر ما ذكرناه من أنهم
يجوزون على أنفسهم الولايات العظيمة وهم قد سهوا عنها . وبطلان ذلك بين
أن هذه الآلام ليست عقوبة على جرم قد تقدم كما زعموه ، فأما قولهم أنه تخلل
بين حالتى كمال العقل وزوال العقل ، فلذلك لا تذكره^(٣) ، فبعيد ؛ لأن ذلك يوجب
في أحدنا أن لا يذكر في يومه ما فعله بالأمس لتخلل النوم بين الحالتين ، وأن
لا يذكر من يلحقه في بعض الأوقات جنون أو سكر أو إغماء ، ما كان منه من قبل
من الأمور العظيمة . وفساد ذلك بين صحة ما اعتمدناه .

ومما يدل على ما قلناه في ذلك ما استدل به أبو هاشم رحمه الله من أن من حق
الآلام المستحقة أن لا يجب الرضا بها والصبر عليها بل يحسن من المفعول به أن
يهرب منها ويحزع ويدفع عن نفسه ذلك بكل ما يجد السبيل إليه .

وقد علمنا أن الواجب على من يلحقه الأمراض منا أن يصبر ويرضى ويطعن
إليه ، ويقبح منه أن يحزع ؛ وذلك بين أنها مفعولة للنفع وأنها تجرى مجرى سائر
النعم التي يلزمنا الشكر عليها والرضا بها ، وإن كانت تلك منفعة في الوقت وهذه
منفعة في العاقبة . بين صحة ما ذكرناه أن أحدنا في حكم الملجأ إلى الامتناع من

(٢) في الأصل : به .

(٤) أى تذكره .

(١) في الأصل : نلتها .

(٣) في الأصل : ذكرناه .

الضرر الذي لا تقع فيه ألبنة ، ولا يجوز فيما هذا حاله أن يرضى فيها بالصبر والتسليم ، وإنما يلزم ذلك فيما له فيه نفع عظيم . وإذا فعله فيه من هو بتدييره أعرف ، يلزمه الصبر والتسليم . وإذا ثبت ذلك صح ما قلناه من كون هذه الآلام امتحانا ، وأنها ليست عقوبة .

وليس له أن يقول إنما يلزمه الصبر والتسليم لكون المفعول به من الألم حسنا لا لما ذكرتم ، وذلك لأن حسن فعل الفاعل له لا يوجب أن يحسن منه الرضا والصبر والتسليم ، كما أن حسن النفع لا يوجب حسن الأخذ ، وإن كان لأحدهما تعلق بالآخر . وإنما يجب ما ذكرناه من حيث كان في إحدى الحالتين للألم عاقبة نفع ، فصار كأنه غير معتد به في كونه ضررا ، فلزمه التسليم والرضا والصبر . وفي إحدى الحالتين لما كان ضررا محضا لا يؤدي إلى نفع ، لزمه التحرز منه وأن يجتهد في دفعه عن نفسه .

ومما يبين ما ذكرناه أن التكليف لما كان طريق نفع عظيم ، لزم فيه الصبر والتسليم ، ولو كان إلزاما للشاق من غير عاقبة نفع ، لم يكن ليجب ذلك . ومما يبين هذه الطريقة ما قد ثبت فيما ينزل بالمكلف من العمى والزمانة^(١) أنه يلزمه الرضا به والتسليم ، وكذلك ما يلحقه من المضار بموت القريب والحميم وغير ذلك . فلو كانت عقوبة لم يجب على العاقل ما ذكرناه . ومما يدل على ذلك أيضا أن الآلام لو كانت لا تحسن إلا عقوبة لما حسن من أحدنا أن يؤلم نفسه بإتعايب النفس في طلب العلوم والآداب والتجارات ، وفي العلاجات ، لأنه لا يحسن من المستحق للعقوبة أن يعاقب نفسه ، وإنما يحسن من غيره أن يعاقبه ، كما

(١) في الأصل الزمانة ، والزمانة العاعة .

لا يحسن منه أن يذم نفسه ويحسن ذلك من غيره، وكان يجب أن لا يحسن منا أن نفعل ذلك بغيره، ممن ندبر أمرهم^(١) لأنهم لا يستحقون العقوبة من قبلنا . وفساد ذلك يبين أن هذه الآلام قد تحسن لا للاستحقاق .

وقد ثبت أن ما يفعله تعالى يفعله على الوجه الذي قد يوجب علينا ونتيجة لنا ؛ فيجب أن يكون ذلك أيضا للنفع لا على وجه العقوبة ، لأنه لو لم يحسن منه أن يفعله للنفع ألبتة لما حسن أن ينتجه ويوجهه لهذا الوجه .

وليس له أن يقول إن الذي يفعله بأنفسنا من هذه الآلام هو أيضا عقوبة ؛ لأننا قد بينا أن الإنسان لا يحسن منه أن يعاقب نفسه ويريد نزول العقاب بنفسه ، ولأنه قد ثبت أن أحدنا يفعل ذلك بنفسه لاجتلاب المنفعة أو دفع المضرة ويقصد إلى ذلك . فكيف يقال إنه يقع منه على وجه الاستحقاق ؟

وبعد ، فقد ثبت أنه لا يحسن منه أن يؤلم نفسه على جهة الاستخفاف والإهانة — وهذه صورة العقاب — فكيف يقال فيه إنه عقوبة ؟

ومما يدل على ما قلناه أنه قد ثبت في الحكيم أنه لا يحسن أن يعاقب من يستحق ذلك إلا بشرط أن يعلمه ذلك أو يدلّه عليه ؛ لأنه متى لم يفعل ذلك — ومن حق الألم الواقع به من قبل غيره أن يمتنع منه ويعقد فيه القبح ما لم ينكشف من حاله ما يوجب خلاف ذلك — لكان قد أغراه بالقبيح وهو اعتقاده في هذا الألم أنه قبيح . وإذا كان الإغراء بالقبيح لا يحسن من الحكيم ، وكان منع الإغراء فيما ذكرناه إنما يقع بان يعلم أو يدل على أن ما يفعله من الألم عقوبة فيجب أن يفعله كذلك .

(١) في الأصل أمره .

(٢) في الأصل لأنه لا يستحق .

(٣) في الأصل من .

وقد علمنا أن ذلك لا يصح في الآلام الواقعة بنا في حال التكليف لأننا لا نعلم من حالها أنها عقوبة ، ولا على كونها كذلك دلالة ، فيجب القضاء بأنها ليست عقوبة . وهذا أحد ما استدل به أبو هاشم رحمه الله في أن أهل النار لا بد من أن يعرفوا الله ضرورة ليصح أن يعرفوا أن ما ينزل بهم مستحق .

فإن قال : أليس قد يجوز أن يفعل الآلام بمن ليس بعاقل ، إن لم يعلمه ما ذكرتم ولا يدل عليه ، فهلا جاز مثله في العاقل ؟ قيل له : إن فعله ذلك بالعاقل من غير تعريف ونصب دليل لإغراء على ما ذكرناه ، وليس كذلك فيمن ليس بعاقل لأن طريقة الإغراء لا تصح فيه ، لأن معنى الإغراء هو البعث على السوء وتقوية الدواعي إليه ، وذلك يقتضي أن المفعول به عاقل مخير . وعلى هذا الوجه قلنا إنه تعالى لو شئ القبيح إلى الفاعل من غير إلحاء وما يجري مجراه ومن غير تكليف للامتاع مما يشتهي ، لكان مغريا له بالقبيح ، ولم نقل ذلك في البهيمة وإن حصل فيها شهوة القبيح ، لأن معنى الإغراء لا يصح فيها .

فإن قال : فيجب لو فعله للنفع أن يعرف أو يدل والإمكان مغريا بالقبيح كما ذكرتم في الاستحقاق . قيل له : كذلك تقول ، لكنه تعالى قد دل المكافئ على أن هذه الآلام المفعولة به فعلها للنفع لما يفيد بالصبر عليها^(١) وغير ذلك ، ولقد دل الدلالة على أنها واقعة على وجه العقوبة ؛ لأنها إذا لم تحسن إلا لوجهين وفقدنا الدلالة على وقوعها على أحد الوجهين — مع أنها لو كانت واقعة عليه لوجب أن تكون عليه — فقد ثبت صحة وقوعها على الوجه الآخر . واعلم أن الإغراء إنما كان يجب متى لم يكن للمفعول به سبيل إلى العلم بحسن ذلك الألم ، فيكون مغريا له باعتقاده قبحه . وأما إذا كان له سبيل إلى معرفة حسنه على التفصيل ، فقد زال الإغراء .

(١) في الأصل عليه . (٢) في الأصل أنه . (٣) في الأصل رافع .

وإذا صح ذلك فلقاتل أن يقول إنما يجب الإغراء على ما ذكرتم متى لم يكن له
سبيل إلى العلم بحسن الألم إلا بأن يصرفه تعالى أو يدل على أنه مستحق . وأما إذا
كان له سبيل إلى معرفة ذلك في الجملة من حيث يعلم أنه تعالى لا يفعله إلا على وجه
يحسن عليه - وإن شك على التفصيل في وجه حسنه هل هو للنفع أو الاستحقاق -
فالإغراء غير واجب . وذلك مما يضعف هذه الدلالة من هذا الوجه . ونحن
نتقصاها في الوعيد ، لأن الاعتماد عليها يصح في وجوب تعريف أهل النار أن
ما ينزل بهم من الآلام يجب أن تكون مستحقة ؛ لأنه لا وجه يحسن فعلها في الآخرة
إلا هذه الوجه . وليس كذلك حال آلام الدنيا ، لأنها يجوز أن تفعل على وجهين .
ومما يدل على ما قلناه أن هذه الآلام لو كانت عقوبات على ما تقدم من المعاصي وكانت
الدنيا دار الثواب والعقاب ، لوجب أن لا يحسن منه تعالى التكليف ؛ لأنه إنما
يحسن بأن يكون تعريضا لمنزلة عظيمة مفارقة لما يحصل عليه التكليف من منازل
الذات . وقد علمنا أن مثل هذه المنزلة لا تحصل للكلف في دار الدنيا فيما يصل
إليه من الملائد . وإذا لم يستحق التكليف لذلك ، فيجب أن يستحق العقاب
بالإخلال بالواجب ؛ وفي ذلك إبطال القول بالتنازع أصلا ، لأنه مبنى على استحقاق
الثواب والعقاب . وليس لهم أن يقولوا فيما يناله المكلف في الدنيا من ثواب
أو عقاب أن ذلك مقدم عن وقته كما نقوله في الحدود المفعولة بالمصر . ولذلك لا يشبتون
الآخرة ، ولا يجعلون لوقت الثواب والعقاب صفة يفارق بها ما عليه المكلف
في الدنيا . فاتجه الكلام عليهم على ما ذكرناه وإن لم يلزمنا مثله فيما تقدم من العقاب ؛
لأننا نقول فيها إنها لما فيها من المصلحة في العاجل ، فتجري مجرى سائر ما يفعله تعالى
من الأمراض وغيرها . وقد بينا من قبل أن المكلف لو علم أن ثواب طاعته

(١) في الأصل وذلك .

معجل ، وكذلك عقاب معاصيه ، لصار في حكم الملجأ إلى فعل الطاعة وتجنب المعصية ، وذلك يتقصد حسن التكليف ؛ لأن الغرض منه ^(١) التعريض للشواب ، ومتى لم يتراخ وقته ^(٢) ، وحصل ملجأ إلى فعل ما كلف ، لم يستحق به الشواب بالطاعة ، فيقبح التكليف . وقول أصحاب التناخ يؤدي إلى ذلك إذا قالوا في العقوبات إنها أجمع تعجل وتفعل بالمكلف عقيب معصيته أو مقارنة لها ، ومتى قالوا إن العقاب يوجب الإلجاء متى لم يشبه المنافع ، وكذلك الشواب إنما يقتضى ذلك متى لم يشبه المضار والغموم ، وهذه طريقة المثاب والمعاقب في الدنيا ، فقد لزمهم قبح التكليف من الوجه الأول ؛ لأنه يؤدي إلى أن يكون ^(٣) تعريضاً لمثل المنازل التي عليها المكلف .

ومما يدل على ما قلناه أنه قد ثبت أنه تعالى يكلف السمعيات من حيث كانت لطفاً في واجبات العقل — ولذلك تختلف أحوال المكلفين فيها — فغير ممنوع أن يعلم تعالى أن الأمراض في أنها تصرف عن القبيح في العقل ، وتبعث على الواجب فيه ، بمنزلة العبادات الشرعية ، وإذا لم يمتنع ذلك ووجب على المكلف أن يفعل الأصلح بالمكلف في فعل ما كلف ، فمن أين أن هذه الآلام لم يفعلها تعالى لهذا الوجه ؟ وذلك يمنع من قطعهم فيها أنها عقوبات .

وقد بينا أنه لا يمكنهم التذبح في حسنها من هذا الوجه بأن يقولوا أنها تكون ظلماً ؛ لأننا قد بينا أنه تعالى يعرض المؤلم عليها بما تخرج به من أن تكون ظلماً ، ويفعلها لما ذكرناه من كونها مصلحة ولطفاً .

(١) في الأصل به .

(٢) أى في وقت الشواب .

(٣) أى التكليف .

(٤) في الأصل مقارناً .

يبين ذلك أنا تعلم مفارقة حال المكلفين في باب الآلام مع تساويهما في الكفر والفسق . فلو كانت المفعول بهما عقاباً ، لوجب أن يتساويا في حلوله^(١) بهما بل وفي قدره وسائر صفاته . وبطلان ذلك يبين أن المكلفين إنما افرقوا في ذلك لأنها مصالح وحالم فيها مختلفة كما افرقوا في سائر ما فعل بهم من خلق الأموال والأولاد وغير ذلك .

ومما يدل على ما نقوله ما اعتمده المشايخ قديماً وحديثاً من أنه إذا حسن منه تعالى الإبتداء بالتكليف — وذلك يتضمن إلزام ما يشق — فإنما يحسن ذلك تعريضاً للنفع^(٢) [لأنه مستحق على ذنب قد تقدم . فيجب أن يحسن منه تعالى أن يفعل فيهم الآلام للنافع المستحقة من بعد وإن لم تكن مستحقة على ذنب قد تقدم ؛ لأنه لا فرق في العقول بين ماله يحسن إلزام الشاق وفعل الشاق أوله يقبح ذلك . ألا ترى أن أحدنا يحسن منه أن يلزم غيره الشاق لنفع ، وإن لم يفعل الشاق^(٣) للنفع ، ومتى عرى من النفع أو كان أنقص ، لم يحسن واحد منهما ؟

فإن قالوا : من أين أن للتكليف ابتداء وأولاً فيصح ما بيننا عليه الكلام ، وما أنكرتم أن العالم أبداً كان بهذه الصورة ؟

قيل له : إن الدلالة قد دلت على حدوث الأجسام والأعراض ، و[قد] بينا أن للمكلف صفتين^(٤) يجب أن يكون عليهما حتى يحسن تكليفه ؛ فلا بد من أن يكون له أول ، إذ المكلف وما يختص به من الصفات له أول . وقد أبطلنا القول في الحركات أنه لا أول لها ؛ فلا يصح تعلقهم بمثله في التكليف . على أن القوم

(١) أي العقاب .

(٢) في الأصل وإنما .

(٣) ساقطة .

(٤) في الأصل يفعل به الشاق .

(٥) في الأصل صفتان .

يوافقوننا^(١) في الإسلام^١ وإن لم يوافقنا على مناهجهم الخروج منه من جهات نذكرها ،
فلا يمكنهم التعلق بهذه المسألة لأنها طريقة^(٢) الملحدة .

فإن قالوا : إن التكليف وإن كان له أول ، فغير مسلم أنه إلزام فعل شاق ،
فلا يصح ما ذكرتم ؛ لأننا نقول إنه تعالى ابتداء خلق العقلاء في الجنة وعلى صورة
حسنة وكلفتهم ما لا يشق ثم أقدم بعضهم على المعصية في ذلك ، فاستحق منه
تعالى أن يكلفه^(٣) الشاق على سبيل العقوبة لأنه لم يشكر النعمة في الأول ، أو لم يفعل
النظر والمعرفة ليؤدي شكره ، فكان له سبحانه أن يعاقبه بإلزام التكليف .

قيل له : إن أول ما نقوله إن التكليف لا يحسن إلا تعريضا للشواب ،
ولا يجوز أن يعرض تعالى للشواب بما لا يستحقونه ، وإنما يستحق ذلك بما
يشق فعله أو اجتنابه : لأن ما لا يشق من هذين الأمرين لا يصح استحقاق
الثواب به ، فلا يجوز أن يكون له مدخل في التكليف .

فإن قال : ومن أين أن الحال في التكليف ما وصفتم ؟

قيل له : لأنه لو لم يكن الغرض به التعريض للشواب لقبح لا محالة ؛ لأنه
كان يتضمن أحد الأمرين : إما الإغراء بالقبيح أو فصل العبث ، ويتعالى الله
عز وجل عنهما ، فثبت أن الغرض به ما ذكرناه .

وبعد ، فلو لم يكن الغرض ما قلناه لكان لا بد من أن يكون للتقديم تعالى
فيه غرض لم يخل من أن يريد بذلك الامتناع من القبيح وفعل الواجب فقط .
ولو كان كذلك لوجب أن يلجئ إلى الأمرين لأن الغرض يتم بذلك لا محالة .

(١) في الأصل يوافقونا . (٢) في الأصل بطريقة .

(٣) يظهر أن المشار إليه هنا هو آدم . (٤) في الأصل كان .

ومع التخلية قد لا يتم . أو يريد بذلك أن يعرف الله فيشكره فقط ، وذلك له بالضرورة . وإن لم يكن هناك تكليف ، ولأن الشكر على الجملة قد يصح ولا يحسن التكليف لهذا الغرض . أو يكون الغرض بذلك الإصرار^(١) فيما يشتميه ، وهذا هو الإغراء الذي يتعالى جل وعز عنه ؛ أو يكون الغرض نفع المكلف فقط ، وذلك يفتى عن تكليف الشاق بما يفعله من التفضل . فصح بهذه الجملة أن الغرض بالتكليف التعريض لمنازل الثواب . وإذا ثبت ذلك ، لا يستحق إلا بفعل الشاق . فصح [أنه] لم يحسن منه تعالى أن يكلف إلا على هذا الوجه .

و بعد ، فإنه تعالى إن لم يجعل المكلف بحيث يشق عليه فعل ما كلف لنفور طبع يختص به واجتناب ما نهى عنه من حيث يشتميه ، لوجب أن تكون صفة المكلف أن يكون مشتتيا لما كلف ، متفعا به ، نافر الطبع عما منع منه بالنهي ، مستقبصا به . ولو كان كذلك لوجب أن يكون ملجأ إلى فعل ما كلف واجتناب ما نهى عنه . وذلك يبطل التكليف ، لأن الإلحاء يمنع من استحقاق الذم والمدح كما يمنع من استحقاق الثواب والعقاب ؛ ويوجب ذلك بطلان قولهم ، لأنهم إنما قالوا بالتناسخ من حيث ثبت أن العبد يعصى فيستحق العقوبة . وعلى ما بيناه يجب أن يمتنع وقوع المعصية من كل مكلف .

فإن قالوا: إنا نقول في المكلف إنه لا شهوة له ولا نفور طبع في فعل ما كلف ولا تركه فلا يجب ما ذكرتم .

قيل لهم : إن من هذا حاله لا يجوز أن يستحق على ما يفعله ثوابا ولا عقابا ، بل يجب أن يكون في حكم القديم تعالى في أنه لا يجوز أن يستحق المنافع والمضار .

(١) من أمرح أى جعله مرحا .

وفي ذلك إبطال القول بالتناسخ . هذا لوصح في العبد أن يكون بهذه الصفة ، وقد علمنا أن الأمر بخلافه ؛ لأنه لا بد فيما يفعله من كثير من الأفعال أن يؤثر في محل قدرته وفي آلاته ، وتلحقه المشقة ولا بد من أن تلحقه الغموم بكثير من الأفعال . ولا بد في المكلف من أن يتردد بين الشهوة والتفان ، ولولا ذلك لما صححت حاله إلى الأكل والشرب وغير ذلك . على أنا تعلم بطلان هذا القول باضطراب ، وذلك لا يعلم^(١) فيما كلفناه شرعا وعقلا لأنه يلحقنا فيه المشاق . فلا يصح أن يقال إن صفة المكلف ما ذكرتموه .

فإن قالوا : إنا نجيبكم إلى ما ذكرتم في صفة المكلف . لكنا نقول إن ذلك يجب ثانيا ، فأما في أول التكليف^(٢) فالحال ما سألناكم عنه .

قيل لم^(٣) : قد بينا أن الصفة التي يجب أن يكون المكلف عليها لا تختص بتكليف دون تكليف . فكما لا يصح أن يقال إن في المكلفين من ليس هذا حاله ، فكذلك لا يصح أن يقال إن أول تكليفهم ليس بهذه الصفة وأن أواخره^(٤) تكون كذلك . على أنا قد بينا في باب المعارف أن أول ما يكاف العاقل هو النظر والمعرفة . وقد علمنا ما يلحق من المشقة بالنظر ودفع الشبه ، فإن ذلك فيما يلحق القلب يزيد على المشاق التي تلحق الجوارح . وكيف يجوز أن يقال إنه تعالى يكلفهم أولا ما ينفع ولا يشق ثم يعاقب العصاة منهم بتكليف الشاق ؟

وبعد ، فقد بينا أن من لم يفعل الملاذ لا يستحق العقوبة كما لا يستحق فاعلها الثواب ، فكيف يجوز أن يقال إنهم إذا عصوا حسن منه تعالى أن يعاقبهم

-
- (١) في الأصل قدره .
 (٢) في الأصل لولا .
 (٣) لعلها يعلم بدون لا بدليل ما يأتي بعد .
 (٤) لعلها تكليف بدون ال .
 (٥) في الأصل له .
 (٦) في الأصل أواخرها .

بإلزام المشاق ؟ فلو جاز ذلك لجاز أن يقال : إذا فعلوا ذلك يشبههم بأنواع الثواب .

فإن قالوا : كذلك نقول .

قيل لهم : قد بينا أنه لا يستحق إلا بفعل ما يشق ، فلا يصح ما ذكرتم .
وبعد ، فإنه تعالى إذا كان من أطاعه منهم يقيه على حالته في الجنة وفي النعم ، فكيف يقال إن ذلك ثواب وقد كان حاصله في الأول على جهة التفضل ؟
ومتى قالوا : إن مثل الثواب قد يكون تفضلا ، لزمهم على ذلك أن مثل العقاب يكون محنة ولطفًا . على أنه قد ثبت أن العاقل لا بد من أن يكون مكلفا بترك الظلم والغضب ، ورد الوديعة وقضاء الدين ، ولا يصح أن ينفك العاقل من وجوب ذلك . فيجب فيمن كلفه الله أولا أن يكون قد كلف هذه الأمور .
وقد علمنا ما على النفس من المشقة في الامتناع من تناول مال الغير وقصر النفس على ما تملكه من مال وتصرف في حرمه وغير ذلك . وكذلك فإننا نعلم ما يلحق النفس من المشقة في رد الوديعة والإنصاف . فإذا كان الفاعل يكلف أولا ما هذا حاله ، فكيف يجوز أن يقال إنه لم يكلف الشاق ثم كلف .

وبعد ، فإن العقلاء في الأول لا بد من أن يعلموا أنهم متى عصوا استحقوا العقوبة وإن كان لا مشقة عليهم في الفعل . وهذا يوجب أن يلحقهم الغم لعلمهم بجواز إقدامهم على ما هذا حاله وخوفهم من العقوبة ، ويوجب أن يكونوا بهذا الفعل ظالمين لأنفسهم ، والظالم لنفسه لا بد من أن يغم إذا فعل ذلك الظلم أو خشى أن يفعله . وهذا يوجب أن لا يتفكروا في المشقة في الابتداء .

وبعد ، فإن العقلاء في الأول لو أن بعضهم أراد من غيره ماله وحرمه ، لوجب عليه أن يدقعه عن نفسه على بعض الوجوه بفعل ما يلحق فيه المشقة ، وقد كلف هذا . وهذا يوجب فساد ما قالوه .

وبعد ، فإننا قد علمنا الآن أن من المكلفين من قد كلف الشاق وإن لم يكن
عاصيا كالأنبياء وغيرهم ؛ وإن كان في ابتداء التكليف لا يحسن تكليف الشاق
على ما ذكره فيجب فيمن استمر على الطاعة ولم يعص ، أو تاب من معاصيه ، أن
تكون هذا حاله . وعلما بخلافه يقضى ببطلان قولهم .

فإن قالوا : إنه جل وعز لم يكلف من خلقه في الأول في الجنة مع الصحة
والسلامة والنعمة ، لكنهم ألزموا أنفسهم عند مشاهدة آثار النعم القيام بالشكر
والعبادة فصاروا مكلفين لأنفسهم . فلما عصوا فيما التزموه صاروا في حكم من أوجب
النذر ولم يفته ، فحسن منه تعالى أن يكلفهم الشاق . فصار تكليف الشاق من
الله تعالى هو الابتداء ، لكنه على معصية تقدمت منهم فيما التزموه لا فيما كلفوه ،
ولا يلزم ما ذكرتم . قيل له : إن هذا كلام من لا يعرف حقيقة التكليف ؛ وذلك
أنه تعالى إنما يحصل مكلفا بالإعلام والتعريف ، إما على وجه الاضطرار ، أو نصب
الأدلة . فتنى فعل ذلك ، فلا بد من أن يريد ما كلف ويأمر به ، فيحصل مكلفا
موجبا . وليس بصير الواجب واجبا إلا على هذه الطريقة ؛ لأنه لا علة يجب
لأجلها تجرى مجرى العلم في إيجابه كون العالم عالما . وقد بينا ذلك فيما سبق .

وإذا صح ذلك ، فالذين خلقهم الله تعالى في الجنة ما التزموه^(٢) وألزموا أنفسهم من
شكر وعبادة لا يتخلون وجهين : إما أن يعلموا باضطرار أو بدليل وجوب ذلك
عليهم ؛ وذلك يقتضى أنه تعالى قد كلفهم إذا كانوا على سائر الصفات التي يكون
عليها المكلف ، وإن كان ما التزموه لا يعلم وجوبه وإلزامهم ذلك أنفسهم قبيح .
وإذا كان قبيحا ، فالامتناع منه لا يوجب العقوبة ، بل فعله هو الموجب للعقوبة .

(١) المراد أن حصول العلم في العالم هو العلة في كونه عالما ، ولا علة غير ذلك تجرى هذا المجرى .

(٢) أى الذى التزموه .

وفي ذلك بعض ما ذكروه من قولهم إنهم إذا عصموا وخالفوا ما التزموه ، استحقوا العقاب . وإذا كلف ما نقول وفعلوه ، لم يستحقوا ذلك . وإنما نقول إن الوفاء بالنذر واجب سمعا لأن الله تعالى أوجب ذلك . فعادت الحال فيه إلى أنه من تكليفه ، وإن كان ما يأتيه الناذر هو السبب في وجوب ذلك . ولذلك اختلف حكم النذر ، فيه ما يجب وفيه ما يسقط . ولو كان للإنسان أن يلزم نفسه الأفعال عقلا ، لما اختلفت هذه الأفعال ، وكان لكل واحد أن يوجب على نفسه ما شاء ، وكان له أن يسقط عنها ما شاء . وبطلان ذلك يبين فساد ما سألوا عنه .

على أنا نعلم من حال ما كلفناه^(١) عقلا وشرعا أنا إنما نستحق المدح به والثواب إذا فعلناه على وجه مخصوص يقتضى فيه المشقة ؛ لأنه لو فعله الإنسان لا لوجوبه في عقله لم يستحق ثوابا ، ولا بخلافه عقابا . فكيف يصح أن يقال إن العقوبة تستحق على خلاف هذه الطريقة ؟ لأن قولهم يؤدي إلى أن من لم يفعل ما يشتهيه يستحق العقاب . والطريقة التي ذكرناها لا يتأتى فيها^(٢) .

فإن قالوا : فأنتم تستحقون الثواب بما لا يشق من الأفعال كالمعارف وغيرها ؟ قيل لهم : إنا لا نجوز استحقاقه إلا فيما يشق أو يجرى مجرى الشاق لأمر يرجع إلى سببه أو وقوعه على وجه مخصوص ، أو مقارنة معنى له ، ولذلك قلنا إن من قصر نفسه على ما يملك من ما كره ومنكوح وعدل عما هو أشبه إليه إنه يستحق الثواب عليه ، لأنه قد قارنه ما يقتضى فيه المشقة . وذلك يسقط سائر الأسئلة في هذا الباب .

(١) في الأصل : الذي .

(٢) في الأصل : تستحقوا .

(٣) في الأصل : فيه .

(٤) في الأصل : له .

على أن من يكلف الأمور الشاقة من العبادات قد يستمر بفعلها إذا تصور
الثواب الذى يستحق عليها كما قد يشق عليه فعلها . فلم صارت بأن تكون عقوبة
عندهم أولى من أن تكون ثوابا ؟ لأن عندهم أن ما أدى إلى السرور والنفع ،
حال^(١)ه في أنه ثواب كحال ما يؤدي إلى ضرر وغم . وهذا يوجب بطلان قولهم إن
ذلك لا يستحق إلا بالمعصية . لأنه ليس بأن يستحق بها لما فيها من المضرة
بأولى من أن يستحق بالطاعة لما فيها من السرور .

فإن قال : أستم لا تعندون بهذا السرور ، وتقولون إنه يستحق به الثواب
لأنه شاق ، فكذلك نقول . قيل لهم : إنا نجعل من صفة ما يستحق الثواب أن
يكون شاقا وإن فات به السرور والنفع من وجه آخر ؛ لأن السرور عندنا بأداء
العبادات لا يكون^(٢) لأمر يرجع إليها وإنما يكون لأمر يرجع إلى ثوابها ، ولذلك
لا يسر القاسق والكافر بأداء العبادة إذا علمناه أنه لا ثواب له عليها^(٣) . فإذا صح ذلك
صار السرور به غير شاق ، فلم يقدح فيما شرطه في التكليف . وليس كذلك مذهب
القوم ، لأنهم يجعلون كل ما أدى إلى السرور في حكمه في أنه يكون عقابا ، فيلزمهم
ما ألزمناهم .

فإن قال : إنه تعالى يجوز أن يلزم الشاق لا عقوبة وإن كان لا يجوز أن يؤلم
إلا عقوبة ، لأن الإلزام بخلاف الإيلاء . ألا ترى أن أحدنا ينبه غيره على وجوب
رد الوديعة وشكر النعمة وغير ذلك ، فيكون في حكم المؤلم له ، ويحسن ذلك منه من غير
نفع ، ولا يحسن أن يؤلمه إلا لمنفعة . قيل له : إن أحدنا إذا نبه على الواجبات
وذكر المكلف بها فيذكر ، فإنما يصير واجبا عليه بإيجابه تعالى ، لا بما فعله المنبه .

(٢) أى التكليف .

(١) في الأصل : حاله .

(٣) في الأصل : لها عليه .

فلذلك حسن منه من غير نفع . وليس كذلك إذا آلمه . وإنما يجب أن يمثل قولهم بما بيناه أولا من إلزام الأجير العمل ، لأنه لم يحسن إلا لمنفعة لما كان ذلك الإلزام من قبله ، كما لا يحسن إيلامه إلا لمنفعة .

فإن قالوا : إنه سبحانه إذا أزم المكلف فقد دله على ما فيه حفظه ، فلا يجب أن يكون عقوبة ، وليس كذلك الحال فيما يفعله تعالى من الآلام . قيل لهم : وكذلك متى فعل فيه الآلام ، فقد فعل ما له فيه الحظ الوافر من المنفعة ، فلا يجب أن يكون مستحقا .

فإذا قال : إنه تعالى إذا كلف ، فلا يجب كونه مستحقا ، لأنه يؤدي إلى أن المستحق من الضرر واقع به من نفسه ، وذلك لا يحسن من المستحق . وليس كذلك إذا آلمه ، لأنه لا يؤدي إلى هذا الفساد ، فصح كونه عقوبة . قيل له : إنا لم نوجب في التكليف أنه عقوبة ، بل نمنع من ذلك أشد المنع لما ذكرته من العلة ولغيره ، وأنها أوجبت عليك فساد قولك في الآلام أنها لا تكون إلا عقوبة من حيث تؤدي إلى أن التكليف الذي قد يصح أنه لا يكون عقوبة ، مستحق وعقاب . فكلما زدت في الدلالة على أن التكليف لا يكون مستحقا ، كان أكد للكلام الذي أوردناه .

وبعد ، فإن ما يفعله المكلف بنفسه كما لا يجوز أن يكون عقوبة ، فكذلك ما يفعله من الآلام لا يجب أن يكون عقوبة ، لأنه قد يجوز أن يكون حسنا للنفع . يجوز فيها أن لا تكون عقوبة كما أوجبت في التكليف أن لا يكون عقوبة .

(١) في الأصل : له .

(٢) في الأصل : قالوا .

(٣) في الأصل : أوجبا .

(٤) في الأصل : مستحقا وعقبا .

(٥) أى الآلام .

على أن شيوخنا الزمواهم على الآلام والآفات^(١) ، وقالوا : إذا كانت لا تكون إلا عقوبة ، فكذلك في العمى والزمانة ، لأن ذلك يغم وإن لم يؤلم . وألزمهم على ارتكاب ذلك القول بأن الحلقة^(٢) الناقصة القبيحة لا تكون إلا عقوبة ، فالزموا وقالوا إنه تعالى يعاقب العاصي بأن ينقله في الأشخاص القبيحة ، وأوجبوا ذلك . وزعموا أن أرواح العصاة تحصل في الصور القبيحة ، وأن أرواح الطائعين تحصل في الصور الحسنة ، وهذا يوجب عليهم أنه تعالى في الابتداء لا يحسن منه أن يتفضل بخلق هذه الصورة ، لأنها إما أن تكون كاملة يسر بمنزلها ، أو ناقصة يغم بها ، وكلاهما لا يحسن إلا على جهة الاستحقاق . أو يلزمهم القول بأن التفضل بالشواب يحسن ، وفي ذلك هدم القول بالتكليف . ويلزم القول — على هذه الطريقة — في الأنبياء والصالحين أن لا تلحقهم الأمراض والآفات ، وأن لا يلحق صورتهم نقص . وذلك مما بنا ثبوته فيهم وأنه يبطل مقالة القوم . والذي قدمناه في صفة التكليف ، وفي أن العبد لا يكاف نفسه ، يبطل ما يذهب إليه فريق منهم في باب الإباحة ، لأنهم يقولون على بعض ما ذكرناه من أن العبد متى أخلص في الطاعة لم يحسن منه تعالى أن يشق عليه في التعمد أو يقولون إن التكليف من قبل العبد ، وله أن يكاف نفسه ، وله أن يسقط التكليف عنها ما لم يكن مستحقا للعقوبة . وقد بنا بطلان جميع ذلك . ويجب على ما قدمناه أن يكون التكليف كلما كان أشق أن يكون أولى في الحكمة بأن يلزمه تعالى من أخلص في العبادة لأنه أعود بالنفع العظيم على ما بيناه .

(١) الآفات بدون الوار .

(٢) في الأصل : انطلق .

(٣) في الأصل : يقولوا .

على أن قولهم يوجب أن المدح والمذموم والمثاب والمعاقب هو غير هذا الشخص المتصرف ، وذلك مما يتناقض القول به ، وأن القول به خروج من الإسلام ، فيجب بطلان قولهم .

وبعد ، فإنه يجب على قولهم أن لا يموت المكلف في هذه الأحوال وإنما يلحق القوالب^(١) الفساد . فالمكلف ينتقل من صورة إلى صورة . وهذا بخلاف الدين والإسلام . بل يعلم من دين رسول الله صلى الله عليه وسلم خلافه باضطرار . على أن قولهم إن حال الطيور والبهائم في أنها مكلفة يلحقها الذم والمدح أو ما فيها من الأرواح كما يلحق العاقل منا كحالتنا ، بخلاف ما بنى عليه الإسلام والدين ؛ لأنه يعرف ضرورة من شريعة محمد صلى الله عليه وسلم خلاف ذلك .

على أن قولهم بأن دار الثواب والعقاب ليست إلا الدنيا ، وإنه لا دار تميز من هذه ، وإنه لا ثواب يخلص ويصفو في دار مخصوصة ، ولا عقاب يخلص في دار مخصوصة ، مما يعلم من دين رسول الله صلى الله عليه وسلم خلافه . فيجب بطلان ما أدى إليه من القول بالتناسخ .

وما يروى في أرواح الشهداء من أنها في حواصل الطير الخضر وما شا كل ذلك ، فما لا يقترح في قولنا ، لأننا لا نجعل المكلف هو الروح ، كما لا نجعل المكلف هو شعره ودمه ويده . فلا يمتنع — على طريق الإكراه لهم — أن يحفظ أرواحهم في بعض الحيوانات ، كما يلزمنا حفظ أبعاض الصالحين إذا ظفرتنا به ومواراته على وجه مخصوص .

(١) المراد بالقوالب : الأجسام . (٢) في الأصل : ليس . (٣) في الأصل وما . (٤) أى دفة .

وأما ما يروى من أن الأرواح جنود مجندة^(١) فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف، فلا يجوز أن يكون على ظاهره؛ لأن الأرواح في الحقيقة لا توصف بأنها جنود ولا بأنها تتناكر وتتعارف، لأن كل ذلك من صفات الحى . والمراد بذلك - إن صح - أن ذوى الأرواح بهذه الصفة، فذكر الروح وأراد الحى، وإن كان كثير من الأخبار تبعد^(٢) صحته^(١)، فلا يصح التعلق به^(٢) فيما يجرى هذا الجرى من المذاهب لأنه من باب العلم والدين، وخبر الواحد لا يقبل فيما هذا حاله .

وقوله تعالى: ﴿ ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم ﴾ لا يدل على أن الشهيد ليس هو الشخص؛ لأنه تعالى إنما خاطب بذلك فيمن تقدم قبله، وبين أنه قد أحياهم وأنهم في السموات وجناتها يرزقون . فليس في ظاهره دلالة على أنهم أحياء في حال ما قتلوا .

على أن من دين رسول الله صلى الله عليه أن الولد إذا ولد فهو غير مكلف وأنه يكلف بعد ذلك، وأن الإنسان يختلف حاله في كونه مكلفا .

وكيف يصح مع ذلك مقالة القسوم وكل ما ذكرناه من الأدلة يمكن أن يورد عليهم على طريق السؤال والمطالبة، فإن نحن تفصيئناه طلال . والجملة التي أوردناها في هذا الباب كافية .

(١) في الأصل صحتها .

(٢) في الأصل بها .

(٣) في الأصل أموات .

(٤) بأنه .

فصل

في هل يختلف ما يفعله تعالى بالمكلف وبغيره
من الأمراض والآلام ؟

اعلم أن شيخنا أبا علي رحمه الله كان يذهب إلى أن هذه الأمراض الواقعة بالكافر والفاسق يجوز أن تكون عقوبة ويجوز أن تكون محنة ؛ لأنه تعالى كما يحسن منه ويجب عليه أن يُلطف له ، فكذلك يحسن منه [أن] يعاقبه قدرا من العقاب . فالواقع من الآلام ليس بأن يقال إنه محنة بأولى من أن يقال إنه عقوبة . وكان يقول إن ^١ جميع ما يستحقه من العقاب — وإن كان لا يجوز أن يفعل به مع التكليف — فالقليل من ذلك يجوز أن يفعل به ، فيحل محل الحدود الواقعة بالمِصر . ولا يمنع أن يكون في تقديم بعض ما يستحقه مصلحة ؛ لأنه يجوز أن يفعل ما يجري مجرى الحدود على سبيل العقوبة لما في تقديمه من المصلحة . فكذلك لا يمنع أن يمرضه قدرا من المرض ، فيكون في تقديم ذلك — وإن كان عقوبة — ^(١) ضرب من المصلحة . ويقول إن المفعول بمن ليس بمكلف ، أو بالمطيع ، يقطع على أنه محنة وليس بعقوبة ؛ لأنه ليس يستحق للعقوبة . فلوفعله تعالى به على هذا الوجه لكان قبحا ، تعالى الله عن ذلك .

وأما أبو هاشم رحمه الله فإنه يقطع على أن ذلك محنة ، ويستدل على ذلك بأنه تعالى قد يعبد بالصبر عليه والرضا به ، وليس كذلك حال العقوبة ، لأنها ^(٢) مما لا يجب الصبر عليه ولا الرضا به ، بل يجوز فيها الجزع والحرب . يبين ذلك أن ما يفعله

(١) في الأصل ضربا . (٢) في الأصل لأنه . (٣) في الأصل فيها .

تعالى على سبيل المحنة هو صلاح للكلف في الدين ، فيلزمه الصبر عليه والتسليم له ،
ويجرى ذلك مجرى ما يتعبد به مما هو صلاحه . فكما يجب فيما يتعبد به أن يصبر عليه
ويتحملة ويرضى به ، فكذلك القول في المرض إذا كان عقوبة . وقد علمنا أن
هذه الأمانة قائمة في جميع ما فعله تعالى من الأمراض . فيجب القضاء في جميعها
بأنها محنة ^(٢) . ولهذا تمبّد تعالى التائب بالصبر على ما يفعل به من الحدود ولم يتعبد
المِصر ، بل له أن يجزع ويهرب . لذلك اختلف الفقهاء : فمنهم من يزِيل عنه الحد
بالهرب والتسوية . فإذا علمنا أن النازل من الأمراض بالفاسق — فيما ذكرنا —
كالنازل بالمؤمن ؛ فيجب كونه جميعه محنة .

فإن قال : إذا كان ما يفعله به على سبيل العقوبة يقوم مقام ما ^١ يفعل به
على سبيل المحنة في أنه مصلحة ويحصل فيه وجه زائد — وهو كونه مستحقا —
فهلا قيل إنه تعالى يفعله ويكون عقوبة ويحصل في تقدّمه المصلحة ؟

قيل له : قد كان يجوز ما ذكرته لولا ما بيناه من التعبد بالصبر عليه وإجرائه
مجري ما يتعبد به من المصالح الشرعية ؛ لأن هذا التعبير في هذه الأمراض بمنزلة أن
يتعبد تعالى فيها بأن توصف بأنها لطف ومصلحة . فكما لو تعبد بذلك فيها لوجب
القطع بأنها محنة — وإن كان من فعل ذلك به يستحق العقوبة — فكذلك القول
فيما ذكرناه . وليس يجب من حيث استحق العقوبة أن لا يجوز أن يفعل به
من جنس العقوبة ما لا يكون عقوبة ؛ لأنه لا يمتنع أن تعلم تعالى فيما يفعل به
من الآلام أنها متى فعلها ^(٣) على جهة المحنة تكون مصلحة ، ومتى قدمت على وجه العقوبة
لا تكون مصلحة ، فيفعلها تعالى على أحد الوجهين .

(٢) في الأصل أنها .

(١) في الأصل بيب .

(٣) في الأصل فله .

فإن قال : إذا كان الجنس واحدا وما يتناوله الإدراك منه لا يتغير ولا يختلف ،
فهلا قلتم إنه عقوبة ليحصل به كلتا الفائدتين ؟

قيل له : إن الجنس وإن كان لا يختلف ، فالوجه الذى يقع عليه يختلف ،
وما يقترن به فى التعبد يختلف ؛ لأن ما يفعله تعالى على وجه المحنة ، يفعله على خلاف
الوجه الذى يفعله عليه إذا كان عقوبة . ومن يفعل ذلك به تختلف عبادته
فى الأمرين : فيلزمه فى المحنة من التعبد ما لا يلزمه فى العقوبة ، ويعجز عنه فى العقوبة
ما لا يعجز عنه فى المحنة . فلا يمتنع أن يكون للواقع على أحد الوجهين من الحظ
ما ليس للواقع على الوجه الآخر . فلذلك قلنا إنه تعالى يفعل ذلك على وجه المحنة
للدليل الذى قدمناه وإن كان مستحقا للعقوبة .

وبعد ، فإن حال التكليف فى أن المستحق من نواب / أو عقاب لا يفعل فيها
بمثلة أحوال من ليس بمكلف^(١) ، فلا بد من دليل سوى كون الألم مستحقا . فيعلم به^(٢)
أن المفعول^(٣) هو المستحق . وتفارق حال التكليف أوقات الآخرة ، لأن تلك الحال
هى الحال التى يفعل فيها المستحق . فيجب القضاء فى الواقع فى تلك الحال
أنها مستحقة^(٤) . وهذا يوجب التفرقة بين الأمرين .

وأما ما أمر به تعالى من إقامة الحدود على المصير ، فإنما حكنا بأنه عقوبة
لأنه مستحق العقوبة . لكن لدليل زائد ، وهو أنه واجب على الإمام أن يفعله
على وجه الاستحقاق والإهانة . ولا حدود أن يجزع ولا يلزمه أن يصبر . فحصلت
فيه أمانة العقوبة ، ولذلك قضينا فيه بأنه مستحق .

(١) المقصود بهذه العبارة أنه لا فرق بين حال المكلف وغير المكلف فى أن النواب والعقاب المستحقين

لا يفعل فيهما . (٢) فى الأصل قلتم به — وبه أى بالدليل .

(٣) فى الأصل المفعول والمراد المفعول أى الألم المفعول .

(٤) فى الأصل أنه مستحق . (٥) فى الأصل فذلك .

فإن قال : أو لستم تقولون في هذا الحد إنه وإن كان مصلحة فليس بواجب
الرضا به والصبر عليه ، فهلا وجب مثله في المرض ؟

قيل له : إن هذا الحد ليس بمصلحة للفعول به في باب الدين ، كما قلناه
في المرض . وإنما نقول فيه إنه مصلحة في باب الدنيا ، أو لغيره ، وذلك لا يوجب
فيه الصبر والرضا كما ذكرناه في المرض . على أنه لو كان مصلحة لغيره في باب الدين ،
كان لا يمنع أن يكون مفعولا به على وجه العقوبة ، فلا يلزمه الرضا والصبر ،
وإن كان فيه لغيره اعتبار . وإنما يمنع من أن يكون الرضا والصبر واجبين عليه
فيما هو عقوبة له على ما ذكرناه في الأمراض .

فإن قال : فجوزوا فيما نقوله به من المرض أن يكون لطفًا لغيره ، فلا يلزمه الصبر
والرضا وإن كان محنة . وفي ذلك نقض دليلكم .

قيل له : لو جاز ما ذكرته للزمه الصبر عليه لأنه مفعول لمنافعه التي هي الأعراض .
فكيف وقد بينا من قبل أنه لا يجوز فيما ينزل بالمكلف من الأمراض إلا أن يكون لطفًا له
وإن كان قد يجوز أن يكون لطفًا لغيره ؟ وفي ذلك إسقاط ما سأل عنه .

فإن قال : إذا كان ما يفعل به من المرض لطفًا له ، فهلا قلتم : إنه لا يلزم
به عوض لأنه قد فعل به لمصلحته في التكليف . وهذا النفع يخرج من كونه ظلمًا
وعيبًا جميعًا ؟ فمن أين فيما هذا حاله أنه يلزم به العوض ؟ وإنما يلزم به العوض
فيما يفعل بمن ليس بمكلف ، لأنه يكون مصلحة لغيره . فلو لم يكن فيه عوض
لكان داخلًا في العيب .

قيل له : إن شيخنا أبا هاشم رحمه الله أجاب عن ذلك بأن وجه كونه مصلحة
مما يتم وإن لم يكن ألمًا ، وكذلك قد تقوم في هذا الوجه اللذة مقام الألم .

وليس كذلك وجه استحقاق العوض به ، لأنه إنما يستحق إذا كان المأ .
فلا يجب من حيث كان مصلحة له أن لا يستحق العوض به . وصار من الوجه
الذي ذكرناه بمنزلة فمليين يختص أحدهما بوجه المصلحة ، والآخر بوجه التعويض
في أن أحدهما لا يسقط حكم الآخر . وأجاب شيخنا أبو عبد الله رحمه الله عن ذلك
بأن الألم لا بد من أن يحصل فيه من النفع ما يخرج به من كونه ظلماً . وقد علمنا أن
الثواب الذي يحصل للكلف إنما يحصل على اختياره الواجب الذي المرض لطف
فيه ، لا على نفس المرض . فلم يميز أن يكون مقابلاً للمرض ومخرجا له من أن يكون
ظلماً ، فإذا لا بد في المرض من نفع سواء يخرج به من كونه ظلماً ، وهو العوض .
يبين ذلك أنه تعالى إذا تعبد بالصلاة لأنها لطف في مجانبة الفحشاء ؛ وضيع جازر
أن يقال فيها إنها لا يستحق بها الثواب . وإنما حسن منه تعالى أن يكلفها ليتوصل
بها إلى ما تستحق به الثواب . بل لا بد من ثواب مخصوص يستحق سوى الثواب
الذي يستحق لمجانبة الفحشاء^(٢) وإن كانت لطفاً فيه . فكذلك القول في المرض إذا
كان لطفاً في جميع الواجبات

وإذا صح ما ذكرناه ، فالواجب أن تقطع في جميع الأمراض أنه تعالى يعوض
عليها ، كما يجب أن تقطع في جميعها أنها محنة ومصلحة ، كانت واقعة بالمكلف
أو غيره ، ويستحق العقاب أو غيره على ما بيناه .

وقد استدل شيخنا أبو هاشم رحمه الله على ما ذكرناه أولاً بأن هذه الأمراض الواقعة
بمستحق العقاب لو كانت عقوبة لوجب أن تكون مفعولة على وجه الاستخفاف
والإهانة ؛ لأن ذلك من حق العقاب وصفته . وإذا بطل ذلك علم أنها محنة^(٣) .

(١) هكذا في الأصل : ولا داعي لذكر "إذا" لأنه ليس لها جواب شرط .

(٢) أي الصلاة . (٣) في الأصل أنه .

وهذا غير مسلم . وذلك لأنه لا يمكن القطع على أنه تعالى لا يفعلها على وجه الاستخفاف والإهانة إلا بدليل يدل بجموده على أن ذلك محنة . فالتملق بذلك لا يصح . وأما الاستخفاف والإهانة إذا كانا من فعل غير المؤلم ، فليساً شرطاً^(١) في كونهما عقوبة . فلا يمكن التعلق بذلك . لكنه يجوز أن يقال إنه قد تعبد في مستحق العقاب إذا نزل به المرض أنت يعزیه ويصبره ويعينه على زواله . وكذلك فيما ينزل به من المصائب . وإن ما يلزم في ذلك أو يحسن فيه لا يختلف حال المؤمن والكافر . فيجب تساوى جميعه في أنه محنة وليس بعقوبة . والذي حكينا عنه الآن رحمه الله نبه على أنه لا يقطع في الأمراض الواقعة لمستحق العقاب على أنها عقوبة من حيث لا يعلم الوجه الذي عليه وقعت . فأما أن يستدل به قطعاً على أنها محنة ، فبعيد على قدمناه . وعلى هذا الوجه حمل شيخنا ماروى من الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه في الرضا بالقدر خيره وشره وحلوه ومره أن المراد بذلك الرضا^(٢) بجميع ما يحدث من قبله تعالى من الأمراض والمصائب وأنواع الشدة ، وأنه في الوجوب بمنزلة الرضا بالعافية والمنافع وأصناف الرخا . وإذا لم يفصل بين الواقع بالمكلف وغيره ، فيجب تساوى الكل في هذا الباب .

(١) في الأصل فليس شرطاً .

(٢) في الأصل كونه .

(٣) في الأصل أنه .

(٤) في الأصل أنه .

فصل

في بيان ما يحدثه الله جل وعز من المضار
وإن لم تكن آلاما وأمراضا

اعلم أن المرض إنما وجب القول فيه بأنه محنة ويلزم به عوض لأنه ضرر واقع به غير مستحق . وقد علمنا أن ما عدا ذلك من المضار بهذه المتزلة كالمصائب وغيرها ؛ لأن الإنسان يفتن الغم الشديد بموت والد وولد وفقد من ينتفع به ، وكذلك فقد يلحقه بما ينال ماله وملكه من المضار كالحدم والفرق والحريق وغيرها . فيجب في كل ما هذا حاله أن يكون كالمريض فيما بيناه من الحكم .

فإن قال : إذا كان موت الوالد صلاحا له ومستحق هوية العوض في الآخرة ، فكيف ^(١) يجب أن يكون صلاحا للولد من حيث يفتن به ؟

قيل له : إن الموت إنما يستحق به العوض إذا قارنته آلام ، وأما إذا تجرد فغير واجب ذلك فيه . وفي الحالتين لا يجوز أن يكون مصلحة له ؛ لأن الموت مقطوعة له عن التكليف . وإنما يكون مصلحة لغيره . وأولى من يكون مصلحة له من يفتن بنزول الموت به ، لأنه يصير لاغتمامه به كأن ذلك الضرر مفعول فيه . ولذلك نقول : إن الوالد ^(٢) يستحق العوض على ما يناله من الغم ، لأنه في حكم المفعول به ، وكأنه موجب عن الموت النازل بابنه ، فيجب أن يستحق فيه العوض على الله تعالى .

(١) في الأصل وكيف .

(٢) في الأصل الولد .

فإن قال : وإذا كان هذا الغم من فعل المغتم ، فكيف يجب عليه تعالى فيه العوض ؟

قيل له : إنه وإن كان من فعله ، فغير ممنوع أن يكون العوض^(١) يلزم فيه من حيث وجب حصوله عند ما فعله تعالى من الإمانة ، كما يلزم في الطفل إذا وضعناه تحت البرد فمات علينا فيه العوض^(٢) ، لما كان ذلك الموت كأنه من فعلنا من حيث وجب بالعادة وقوعه عنده . على أنا لا نقول في الغم الحاصل عند موت الوالد إنه من فعله على كل حال ، بل فيه ما يكون من فعل الله سبحانه إذا كان علما ضروريا بما يلحقه من المضار يفقد الوالد . وكل ذلك يسقط ما سأل عنه .

فإن قال : أفليس أحوال الناس تختلف في الغم عند المصائب والمضار ، فالبخيل يكثر غمه ويزيد على غم الجواد . والراجع إلى الله تعالى يقل غمه عن^(٣) غم المتمسك بالدنيا . أفنقولون إن جميع ذلك يلزم فيه العوض أو فيه ما يكون في حكم المبتدأ من جهة المغتم فلا يلزم به العوض ؟

قيل له : إذا كان ما لأجله تختلف الغنوم ومقاديرها من فعله تعالى ومن قبله ، فذلك ضير مؤثر في وجوب العوض في جميعه . وهو تعالى قد فعل بالبخيل من ضيق الصدر ما تشق عليه العطية ويعظم غمه بقتد المتفعة ، وبالجواد من سعة الصدر ما يسهل فيه ذلك . فيجب في جميع ما يلحقه من الغنوم أن يكون العوض عليه تعالى . وأما ما يزيد المكلف من الغنوم من غير سبب يمكن ذكره ، وقد كان يجوز أن لا يحصل عند موت القريب والحميم ، فذلك في حكم المبتدأ^(٤) ، فلا يجب به العوض ، ويصير بمنزلة أن يؤلم نفسه على طريق الابتداء في هذه القضية ، إلا

(١) فاعل يلزم .

(٢) في الأصل عند .

(٣) أي الذي يحصل ابتداء بدون واسطة .

أن يكون تعالى قد أتاح له هذا النعم وحسنه في عقله ، فيجب عليه تعالى العوض .
لا للوجه الذي وجب لأجله العوض على ما تقدم من الغموم ، لكن لأجل الإتاحة
المتعلقة به ؛ لأن الدلالة كما دلت على أنه تعالى يستحق عليه العوض فيما يفعله من
المضار ، فكذلك يلزمه العوض فيما ينتج من الآلام على ما يسببه من بعد .

فإن قال : أفنقولون فيما يفعله من أسباب النعم إنها توجب النعم وإن لم يعرف
العبد بموضعها ولم يغم بها^(١) ؛ نحو أن يرد على ماله تلف من قبله تعالى فلا يصل إليه
الخبر حتى يموت أو يموت والده فيخفى عليه خبره ؟

قيل له : إن العوض إنما يجب فيما هذا حاله مقابلا للنعم الذي هو المضرة .
فإذا لم يحصل أوجه من الوجوه ، فلا عوض يستحق . كما أن العوض إذا وجب
للآلام شتى لم تحصل ، لم يجب العوض .

فإن قال : فهذا الهلاك الذي اختص بماله ، إذا لم يجب له به العوض ولا لغيره ،
أفليس ذلك يؤدي إلى كونه ظلما وعبثا ؟

قيل له : إنما لم نقل إنه يستحق بهذا الضرب من الضرر العوض ، وإنما قلنا
إن العوض الذي من حقه أن يستحق بالنعم لا يستحقه متى لم يحصل النعم . وأما
إضراره تعالى به من جهة إتلاف المال ، فقد يجوز أن يقال إنه بمنزلة من يؤلمه
على وجه لا يعلم به في أنه يستحق العوض ، وإن كان لا بد فيما كان هذا حاله أن
يكون صلاحا لغيره ؛ لأنه لا يجوز أن يكون صلاحا له وهو لا يعرف بموضعه . وقد
قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله فيمن يأخذ من مال غيره قدرا لا ينتم به ولا يلحقه
مضرة لكثرة ماله إنه ليس بظالم له . فعلى هذا الوجه لا يمتنع أن يقال فيما يفعله

تعالى من إتلاف المال من غير أن يشعر به مالكة إنه لا عوض فيه، لكنه لا بد من أن يفعله تعالى لضرب من المصلحة وإلا كان عبثا . وأما العوض فإنما يجب إذا ثبت أنه ضرر أو يؤدي إليه . وأما إذا عرى من ذلك، فكيف يجب به العوض ؟ والذي ذكرناه أولا وأولى، لأن المعتبر في الضرر هو بمحصله دون علمه . وكذلك يكون الواحد منا مضرًا بالمجنون والصبي والغائب إذا أتلف أموالهم . والأولى أن يكون ظلما لهم أيضا . فحصل أن الضرر لا يعتبر [فيه] العلم ، وإن كان مع العلم يزداد ويقوى . وفي النعم لا بد من اعتبار العلم أو ما يقوم مقامه . واعلم أنه لا فرق بين ما يفعله سبحانه من المضار وبين منعه العبد ما جعله محتاجا إليه على وجه مخصوص في أنه يلزم به العوض . ولو أنه تعالى جوع العبد ولم يرزقه ما يزيل الجوع، لوجب به العوض على الله؛ لأنه بمنزلة الأمراض في كونه مضرة . ولا فرق بين أن يجعله بهذه الصفة ولا يرزقه ، وبين أن يجعله محتاجا إلى طلب الرزق ليجمده ، في أن في الوجهين يجب على الله تعالى العوض؛ لأن ما يفعله من الكد والتعب في طلب الرزق بمنزلة أن يكون من قبله تعالى، لما كان سببه والمحوج إليه من قبله بما فعله . وإذا كان كذلك، فيجب فيه على الله تعالى العوض . وإنما يزول العوض في ذلك متى رزقه تعالى ما يزيل به الجوع من غير كد ومشقة . فإن قال : أفعتبرون في هذا الباب أن يكون تعالى مضرًا به كالجوع، أو يكون محتاجا إليه وإن لم تلحقه المضرة ؟

قيل له : إنه لا يجب العوض بفقد مالو حصل لكان نفعًا ؛ لأن ذلك يوجب على الله تعالى العوض فيما لا نهاية له من الشهوة والمشتهى ، لأنه لا قدر من ذلك

(٢) في الأصل العلم .

(١) في الأصل تلف .

(٣) في الأصل فيجده .

إلا ولو حصل لكان ينتفع به العبد . ويوجب ذلك أن أهل الجنة مضرورون ويستحقون على الله العوض بأن لم يعطهم من الشهوة والمشتهى ما زاد على القدر الذى أعطاهم . وفساد ذلك ظاهر . على أنه لو وجب عليه تعالى العوض فيما حل هذا المحل ، لوجب علينا العوض أيضا بأن لا تفعل ما يصح أن نفعله ^(١) بغيرنا من الإحسان والإنعام . وليس بأن يجب ذلك علينا لواحد أولى من آخر . وفساد ذلك بين صحة ما ذكرناه .

وإنما يجب العوض بفقد المنافع متى تضمن فقدانها الصبر وما يجرى مجراه . وإنما يكون ذلك كذلك متى كان المشتبه تلحقه المضرة بفقد المشتبه على ما قدمناه ، أو يلحقه النعم بفقد ذلك ، فيصير بمتلة المضرور ، فيلزمه العوض .

فإن قال : أفنقولون إن العوض يجب [على] الله تعالى بفقد ما يسد به الجوعة وينال به ما يشتهيه في الحال فقط ، أو يستحق العوض بذلك إذا فقد الأوقاف الممتدة ؟

فإن قلت ذلك ؛ فلم صار بعض الأوقات أولى من بعض ؟ أفليس هذا يوجب أن يستحق العوض العظيم بفقد ما يحتاج إليه في الأوقات الممتدة ؟

قيل له : متى كان ما يلزم من العوض لأجل الضرر اللاحق ، فإنما يلزم على قدره ، ولا يلزم فيما يحصل منه ؛ لأن من لحقه الجوع في هذا اليوم لا يستحق العوض إلا عليه . فأما أن يستحق بفقد ما يسد به جوعته في غير هذا الوقت فبعيد . وأما إن كان ما يستحقه من العوض - على ما بيناه - من النعم بفقد ، فقد يجوز أن يستحق على ما لم يحصل له في الوقت من قدر ما يحتاج إليه في الأوقات

(١) أى بعدم فعلنا ما كان يمكن أن فعله .

(٢) في الأصل الوقت .

(٣) في الأصل فلا .

الكثيرة ؛ لأن أحدنا يغم متى لم يجد قوت سقته بخلاف النعم إذا لم يجد قوت يومه .
ولذلك تختلف أحوال العقلاء بحسب من يلزمهم التكفل به . فيجب أن تكون
الأعواض الواجبة بحسب ذلك .

فإن قال : أفليس ذلك يوجب أن يلزمه تعالى ما لا نهاية من العوض إذا لم
يرزقه ما يحتاج إليه لنفسه وغيره في الأوقات المتتالية التي لا حصر لها ولا حد .

قيل له : لا يجب ذلك من قبل أنه تعالى بالعادة قدر ما يجوز أن يقبس إليه ،
ويعلم أو يطلب في ظنه قدر الأوقات التي تلحقه المضرة بفقد الرزق في الوقت .
فعلى هذا الوجه يستحق على الله تعالى العوض على الله سبحانه على ما يناله من
الغموم . فأما استحقاق العوض على ما لم يحصل من مضرة وغم فغير جائز لأنه يؤدي
إلى استحقاق من غير مضرة وذلك لا يصح .

فإن قال ، هلا قلم إن إزالة الملك وورود الآفة عليه لا يجب به على الله تعالى
العوض ، لأنه سبحانه إذا فعل ذلك علم أن ملكه إلى هذه الغاية . فكما لا يجب
على أداء استرداد العارية العوض ، فكذلك القول فيما ذكرناه .

قيل له : إنه تعالى إذا رزق العبد ملكا ، فهو أولى به من غيره في سائر
الأحوال مع السلامة . فمتى سلبه ذلك فقد أضر به ، فلا بد من عوض ، كما يلزم
الواهب لغيره إذا تناول ما وهب العوض ، وإن كان ما يفعله القديم تعالى من ذلك
يحسن لما فيه من المصلحة ؛ وما يفعله الواهب قد يحسن ويتبحر .

وبعد ، فقد عرفنا أن سلب هذا الملك يقتضى النعم لا محالة . فذلك النعم كأنه
من قبله جل وعز ، فلا بد من وجوب العوض على الله تعالى .

فإن قيل : فيجب أن يستحق العوض بسلب ماله عند الموت .

قيل له : إنه متى مات لا يغم بزوال ملكه وفقد انتفاعه بماله ، فلا يجب ذلك فيه ، وإن كان لا يتمتع فيما ياحقه من النعم قبل الموت بفقد انتفاعه بأمواله أن يستحق العوض ؛ ويكون حكم الغني في ذلك مفارقا لحكم الفقير .

فإن قال : اختلف حال العوض بأن يزول ملكه إلى قريبه أو إلى غيره

بعد موته .

قيل له : إذا لم يعلم ذلك قبل موته فخاله لا يختلف . وأما إذا لحقه السرور بزواله إلى قريبه ، وزال بذلك عنه النعم الذي يناله لو زال ملكه إلى غيره^(١) فالعوض الذي يستحقه بزوال ملكه أقل مما يستحقه إذا علم أنه يزول إلى من لا يسره . وإنما يحصل ذلك من جهة السمع ، لأن أحكام الموارث سميعة . فتمت أوجب الله تعالى زوال ملكه إلى وارثه ، يكون عوضه أقل لمضامة غمه لفقد انتفاعه [إلى] السرور بانتفاع ولده بذلك دون غيره من عوضه إذا كان ماله يزول لا إلى حميم وقريب . وربما تختلف حاله مع الورثة ، فيكون حالهم عنده كحال الأجنبي ، فلا يختلف لأجله العوض .

فإن قال : أفستحق العوض من يمنع من التصرف المطلق عند مرضه المخوف؟

قيل له : يستحق ذلك لأنه في حكم المضار من حيث منع مما ينتفع به ، فصار ما يملكه كأنه قد سلبه من بعض الوجوه ؛ لأن حقيقة الملك هي التصرف^(١) في أعيان ما يملكه على وجه ينتفع بها . فتمت منع في بعضها فقد لحقته مضرة . فعلى حسب غمه بذلك وحدته يستحق العوض .

(٢) في الأصل لفته .

(١) في الأصل هو .

فإن قال : فيجب على هذا الوجه في كل موضع يمنع المالك من الانتفاع
بملكه أن يستحق فيه العوض .

قيل له : إن ذلك إنما يثبت من جهة الشرع ، فيمن يحصل محجورا عليه
ببعض وجوه الحجر . وإذا لم يكن ذلك المنع إلا من قبله تعالى وبأمره ، وكانت
المضرة لاحقة بمحصله ، فالعوض واجب .

فإن قال : فيجب على هذا الوجه أن يكون تعالى متى ما ملك العبد أموالا
وسلبه العقل الذي معه ينتفع بماله بسائر وجوه الانتفاع أن يستحق بذلك العوض
عليه تعالى .

قيل له : إذا لم يلحق من ليس بعاقل — بفقد عقله من حيث يتمتع عليه كل
التصرف في ماله — ضررا ولا غما ، فالعوض غير واجب له عليه تعالى . وإنما
أوجبناه للعاقل من حيث يلحقه الغم بفقد ذلك . ولو صح فيمن ليس بعاقل /
ما ذكره لوجب له العوض . وأما فقد العقل فليس بمضرة^(١) ، فلا يجب أن يستحق
به العوض على كل وجه .

فإن قال : الستم تقولون إنه تعالى لو لم يكلف العاقل ، وصفته صفة المكلف^(٢) ،
لكان مضرا به ، وجعلتم ذلك طريقا إلى وجوب التكليف عليه . فكيف يجوز
أن يقال إن فقد العقل ليس بمضرة وحاله فيما يؤثر أكد من حال العقل مع فقد
التكليف ؟

قيل له : إن الصحيح من قول أبي هاشم رحمه الله أنه تعالى لو لم يكلف مع
العقل والشهوة لكان الذي يجري مجرى الضرر هو الشهوة دون العقل ، لأنه إنما

(١) هكذا ! ولا أنهم لهذا القول معنى . (٢) أى هو مستكمل صفات التكليف .

تلحقه المضرة لمكانها إذا علم قبح ما يشتهيه لانسفس العلم . وإذا صح أن العقل لا مدخل له في كونه ضررا ففقده بأن لا يكون مضرة على الوجه الذي سأل السائل عنه أولى .

فإن قال : أفقولون فيمن ليس بعاقل إنه يملك مع جهة العقل فتصح المسألة التي ذكرناها ؛ أو تقولونه منزلة البهيمة في هذا الباب فتسقط المسألة ؟

قيل له : إذا كان الوجه الذي به يملك^(١) يصح فيه كما يصح في العاقل ، فقد يجوز أن يملكه^(٢) . وأما ما لا يصح فيه وجه التملك فهو مفارق للعاقل فيه ، وذلك كالمعاوضات وما شاكلها . وأما المواريث فهي شرعية لا مدخل لها في هذا الباب . وأما إذا تكسب بفعله فالعوض يملكه^(٣) ويلزم من يقوم بأمره أن يدبره . وكذلك إذا وهب له وقبضه من يقوم بأمره . وإنما يصح ذلك فيمن يرجى له^(٤) عقل فيقارن حاله حال البهيمة . وأما إذا لم يؤمل ذلك له ، فالأقرب أن لا يفارق حاله حال البهيمة . وإنما تصير المنافع موقوفة عليه في يد من يدبر أمره . وأما أن يكون مالكا في الحقيقة فبعيد . وأما الشرع فقد ورد بخلاف ماورد في البهيمة ، لأنه قد حصل مالكا كالعقل^(٥) وإن فصل بينهما من وجوه .

فإن قال : فما قولكم في العاقل إذا ملك المال وسلب من الآلات^(٥) أو كانت لا ينتفع بها في ماله وفي تخيره وفي الانتفاع به ؟

قيل له : متى كانت الحال هذه ، فإنه يلحقه الغم ويصير ذلك في حكم الضرر ، فيستحق العوض عليه تعالى .

- (١) في الأصل يملكه .
(٢) أي يملك العوض .
(٣) أي فيملك العوض .
(٤) في الأصل يرجى .
(٥) كالأعضاء والحواس .

فإن قيل : فما قولكم فيما يفعله سبحانه بالعبد من العمى والزمانة وغير ذلك مما لا يالم به ، أيستحق به العوض أم لا ؟

قيل له : متى كانت الحال هذه فإنه يلحقه الغم ويصير ذلك في حكم الضرر ؛ لأنه يفتم بذلك ويستصبر بتعذر انتفاعه كما لو كانت الآلة حاصلة^(١) ولا ينتفع بها^(٢) . فيستحق عليه تعالى العوض . وقد روى عنه صلى الله عليه أن الله جل وعز يقول : من أخذت كريمته في الدنيا لم أرض له إلا الجنة . فبين أن سلب عينه يوجب عوضا عظيما .

فإن قال : أفتقولون إن العبد يستحق العوض بأن لم يعطه الله من الآلات ما لو كان لا تنتفع به ؟

قيل له : إذا لم يلحقه بفقده ضرر وغم ، فغير واجب به العوض . ولذلك لا يفتم أحدنا بأن لم يخلق الله له سوى عينيه من العيون ، وبأن لم يعطه مثل آلات الملائكة من الأيدي والأجنحة . وأما إذا سلبه تعالى إحدى يديه أو عينيه ، فإنه يستحق العوض لما يلحقه من الغم وغيره .

فإن قيل : أفتقولون إن ما يلحق أحدنا من برد وحر يستحق به العوض ؟
قيل له : نعم ، وذلك لأنه ضرر من قبله تعالى ، لأنه المحدث للبرد في الشتاء والحر في الصيف . وإذا أحوجه تعالى بذلك إلى دفعهما عن نفسه ، فهما بمنزلة الجوع والعطش فيما قدمناه . وأما إذا لحقه برد أو حر لأمر خاص بسبب فعله ، فذلك مما لا يستحق به العوض : وذلك نحو أن يقرب من النار أو يقعد في الحمام

(١) في الأصل لا بدون الواو . (٢) في الأصل به .

(٣) منى كريمة وهي العين . في القاموس المحيط الكريمة كل جارحة شريفة والكريمات العينان .

وقتا طويلا ، لأن ذلك من قبله ، فلا عوض له على الله تعالى . فلما أن أحوجه من جهة التكسب إلى السفر فلهقه البرد أو الحر ، فذلك مما يستحق به العوض . وإنما يزول العوض بذلك متى حدث البرد وفعل تعالى ما يزول به أو يزيله من غير مشقة تلحقه على ما ذكرناه في الرزق والذي يفعله بالجائع .

فإن قال : أفتقولون في سائر ما يتعب فيه زرع وغرس إلى غير ذلك أنه يستحق به العوض على الله ؟

قيل له : هذا مما نذكره في باب مفرد ، لأنه من الآلام التي يفعلها بنفسه . وأما ما يلحقه من النعم لحدوث ما أحوجه إلى الزرع والغرس وغير ذلك ، فقد بينا الحال فيه .

فإن قال : أفيستحق العوض متى جعله ضعيفا ناقص القدر ؟

قيل له : متى لحقه بفقد ما يقوى به النعم ، فلا بد من أن يستحق به العوض على ما تقدم القول فيه .

فإن قال : فلو ملكه الأموال وسلبه الشهوة من كل وجه أو من بعض الوجوه ، أتقولون إنه يستحق بفقد ذلك العوض ؟

قيل له : قد بينا أن فقد الشهوة فقط لا يوجب العوض لما في ذلك من وجوب عوض لا يتناهى على فقد شهوة لا نهاية لها . وأما إذا كان ما فقده مما جرت العادة بمثله أن يشتهي ويلحقه النعم والحسرة بفقده^(١) مع التمكن من المال ، فقد يستحق بذلك العوض ، لأنه يجري مجرى سلب الملك من كل وجه أو بعض الوجوه على ما تقدم ذكرنا له .

(١) في الأصل وجود . (٢) في الأصل بفقدها .

فصل

في بيان ما يلزم به العوض على الله تعالى من الالام
وإن كانت من فعل غيره

اعلم أن كل ألم يحسن من العبد أن يفعله عند ألم من قبله تعالى فالعوض على الله ؛ لأنه بصير كأنه من فعله تعالى من حيث حسن لمكان فعله . ولا فرق بين أن يقع من فاصله على وجه الإلجاء أو غيره فيما ذكرناه من الحكم . فلو أن أحدنا ناله من البرد أو الثلج ما أبلجناه أو أوجب عليه العدو إلى الكفن^(١) ، لوجب على الله تعالى عوض ما ناله من المضرّة من قبل نفسه . وكذلك لو احتاج إلى أن يضر عند ذلك بولده ، لوجب عوضه على الله تعالى ؛ لأن ذلك قد حسن لمكان فعله تعالى ، فيصير كأنه من فعله ، ويصير فاعله في حكم المدفوع إليه ؛ لأنه لولا تقدم ما ذكرناه من السبب لم يكن ليختار ذلك ، وإنما يختاره عند تقدمه فيصير كأنه تعالى فعله فيه . فكذلك يجب العوض عليه تعالى . وإنما يجب العوض فيما هذا حاله متى لم يدخل تحت التكليف . وأما إذا دخل في التكليف فإنه يستحق به^(٢) الثواب ، ويكون ما فعله تعالى كالسبب في التكليف . فعلى هذين الوجهين يجب أن يجري هذا الباب ، وكأن ما يفعله العبد عند فعله ينقسم : فما كان مأموراً إليه أو في حكم المباح ، فهو من باب العوض ؛ وما كان واجباً أو نديماً ، دخل باب التكليف .

(١) أى الجرى إلى مكان يخفى فيه .

(٢) أى من قبل الله نفسه .

(٣) فى الأصل بها .

وأما إذا أمرضه تعالى فداوى المرض بما زاد في ألمه، فيجب أن ينظر فيه:
فإذا دخل في قسمة الإلحاء أو في المباح فالمعوض على الله تعالى . وإن كان ذلك
مما يجب عليه أو يتعبد به فهو من باب الثواب إذا كان ذلك فعله . وأما إذا كان
من فعل غيره به كتحو أن يدبره من يلى أمره، فالحال فيه واحدة في أنه من باب
المعوض . وإن كانت فيه إباحة من قبله تعالى، فلا بد فيه من تضمين المعوض
على نيئنه من بعد .

(١) في الأصل بعد .

فصل

فيما لا يلزم به العوض من الآلام التي تحدث

من قبل الله سبحانه

اعلم أن كل ألم يحدث من قبله تعالى عند فعل يفعله العبد ويكون حدوثه واجباً لعادة أو غيرها فعوض تلك الآلام على العبد دون الله سبحانه . وذلك نحو ما ذكرناه من وضع أحدنا الطفل تحت البرد ؛ لأننا قد علمنا أن ما لحقه من الآلام حتى هلك لأجله من قبله تعالى ؛ ويكون كل ذلك كأنه من فعل العبد في أن العوض عليه من حيث كان هو المعرض له بالفعل الذي ابتدأه . لأنه لا يجوز^١ في غير زمن الأنبياء نقض العادات . والعادات قد أوجبت أن يلحق الطفل ما لحقه ، فصارت في حكم الواجب ، وصار العبد كأنه أدخله فيه ، فيجب أن يكون العوض عليه .

على أنا قد بينا أنه إذا حسن الألم من فاعل عند فعل فاعل آخر ، فيجب في ذلك الألم أن يكون كأنه من قبله لأنه الفاعل لسبب حسنه ، ولولا فعله لقيح . وذلك موجود فيما ذكرناه من الآلام الواقعة من قبله تعالى . وكذلك القول فيما يفعله تعالى من الآلام عند لسع العقارب والزناير ، لأن القدر الذي جرت العادة بحدوثه عند ذلك يصير كأنه من فعلهما ، فالعوض عليهما^(١) . وأما إذا كان الحادث أزيد من ذلك ، فيجب أن يكون حكم المبتدأ في أن العوض عليه تعالى . ومقادير ذلك تكاد تضبط ، وإنما نذكر الحكم فيه على طريق الجملة .

(١) على العقارب والزناير ! هذا تابع لنظرية عامة تؤلف في أن العوض يستحق على الحيوان .

فإن قال : أفتفصلون بين حدوث هذه الأمور في زمان الأنبياء - والعادة
يجوز أن تنقض فيها - وبين غير هذه من الأوقات ، أو تسوون بين الحالتين ؟
قيل له : إنه تعالى وإن جاز أن ينقض العادة في زمن الأنبياء فغير واجب
أن ينقضها . واستمرارها حسن ، بل هو واجب في الأصل ما لم يعرض خلافه .
فلا فرق إذن بين الحالتين . يبين ذلك أنه لا يعلم في زمن الأنبياء أن العادة يحسن
انتقاضها في شيء ، لأن في المعجزات ما يجوز أن يقبح فعله لأنه مفسدة ، أو لأنه
لا يقع موقع غيره . وإذا صح ذلك ، فالأصل في هذه الآلام أن حالها لا يتغير
في الزمانين . فلذلك سويتا بين الحالتين . وأما الزائد على قدر العادة فهو بمنزلة
المبتدأ ، ولذلك أوجبنا فيه العوض عليه تعالى .

فصل

فما يجب به العوض على الله تعالى من الالام
لأنه وقع بأمره أو بإباحته

اعلم أنه لا فرق بين ما فعله تعالى وبين ما ينتجه أو يلحق إليه أو يوجه^(١)
أو يأمر به في أن العوض في جميعه على الله تعالى ؛ لأنه بهذه الأمور قد يضمن العوض .
فلذلك صارت دلالة على حسنها . فلولا تضمُّنها للعوض لم يكن يحسن لأجلها .
فكما يجب العوض بما يفعله ، فكذلك بما ينتجه ، يبين ذلك أنه لا بد فيما أباحه
تعالى من ذبح البهائم لإثبات ما به يخرج من أن يكون ظلما . لكن يحسن من ثبت
أن الظلم قبيح وأنه تعالى منزّه عن القبائح . وإذا صح ذلك ، وكان الذي به يخرج
الذبح من كونه ظلما هو الذفع الذي نسميه عوضا ، فيجب أن يكون تعالى بإباحته
قد تضمنه ؛ لأنه لا يجوز أن يقال يخرج الذبح من أن يكون ظلما باستحقاق
لما أبتلنا به مذهب أهل التنازع ، ولا يجوز أن يخرج عن كونه ظلما لدفع الضرر ،
لأنه لا ضرر في البهيمة يدفع بالذبيحة^(٢) . ولا من حق الضرر المدفوع أن يكون
أعظم من الضرر المدفوع به ، فليس بعد الذبح ضرر يكون أعظم منه فيدفع عنه^(٣)
بالذبح . ولا يجوز أن يكون تعالى قبيحا ؛ ذلك للظن ، لأن الظن لا يجوز
على الله سبحانه . فلم يبق بعد جميعه إلا أنه تعالى يضمن العوض العظيم لها ،
فيحسن لأجل ذلك أن يبيع ذبحها .

(٢) يريد الذبح .

(٤) في الأمل عنها .

(١) في الأصل تضمنه .

(٣) في الأصل وليس .

فإن قال : ولم قلتم إن التضع الذى يخرج به الذبيح من كونه ظلماً يجب أن يكون على الله تعالى دون الذابح الذى فعل المضرة ؛ لأن فاعل المضرة بأن يكون عليه العوض أولى من المبيح لها ؟

قيل له : إن هذا كلام من سلم أن الذبيح يحسن للعوض ، وإنما خالف فى أن العوض على من يجب ، فإثباته قد سلم لا محالة . وإنما وجب على الله لأنه لو لم يضمنه لكان بوجوبه على الذابح لا يخرج من أن يكون قبيحاً وظلماً . ألا ترى أن ذبح البهيمة التى لم يبيع الله تعالى ذبيحها يجب على ذابحها العوض ، ولم يوجب ذلك حسنة ولا خروجه من كونه ظلماً لما لم يضمن^(٢) تعالى فيه العوض . فلو كان حال الذبيح فيما أباح تعالى ذبحه - على ما سأل عنه - لوجب كونه قبيحاً وظلماً . وبعد ، فقد علمنا أنه تعالى إذا أباح الذبيح فقد دل بإباحته على أنه حسن ، فيجب أن يكون وجه الحسن قد حصل عند الإباحة . وقد علمنا أن ما يجب من العوض على الذابح يحصل عند ذبحه لا عند الإباحة . فيجب أن يكون وجه حسنة أنه تعالى يضمن العوض و [أنه] أباح حتى يكون وجه الحسن مقارناً لحال الإباحة غير متأخر عنها .

وبعد ، فلو حسن الذبيح لوجب^(٤) العوض على الذابح ، لحسن منا أن نتسدى^(١) الذبيح والمضار بأن يضمن العوض . فلما قبح ذلك منا فى وجوه كثيرة ، ثبت أن ما له حسن الذبيح الذى أباحه الله تضمنه تعالى للعوض .

وبعد ، فقد ثبت أن العوض الذى يجب على جهة الانتصاف يخالف العوض الذى يضمنه^(٥) تعالى ؛ لأن ذلك يجب أن لا يزيد على الضرر ، وهذا يجب أن يعظم

(١) فى الأصل يتضمه . (٢) فى الأصل يتضمن . (٣) الوار ساقطة .
(٤) فى الأصل لوجب . (٥) فى الأصل يتضمه .

حتى يصبر بحيث يختار جميع العقلاء على اختلاف أحوالهم المضرة لأجله . فلو حسن الذبح للموض الذي على الذابح لما حسن لأن قدر ذلك لا يبلغ مبلغا يحسن به . وإنما يحسن لأنه تعالى يضمن فيه العوض العظيم على ما بيناه فيما يفعله تعالى من الآلام والأمراض .

فإن قال . إن حسن منه تعالى أن يبيع ذبح البهائم للعوض ، فيجب أن يحسن منا أن نبيع لغيرنا الإضرار بالحيوان للعوض ، وقبح ذلك معلوم ، فيجب بطلان ما ذكرتم .

قيل له : قد بينا من قبل أن قدر العوض الذي يضمنه تعالى لا نعلمه ، فربما لم نقدر عليه . وكذا لا يحسن منا أن نؤلم قياسا على ما يحسن من الله سبحانه من الأمراض والأستقام ، فكذلك القول في الإباحة .

وأما ما يفعله في نفسه من الآلام أو فيمن يديره ، فقد يجوز أن تقوم الإباحة فيه مقام الفعل ؛ لأن للإنسان أن يبيع غيره من ضرره ماله إن فعله بنفسه لبعض الأغراض ؛ وكذلك فيمن يدير أمره . وأما ما يفعله بالعقلاء فقد بينا أنه لا بد من اعتبار اختبارهم في قدر العوض إلا أن يبلغ مبلغا يزول عنه اللبس ، فلنا أن نفعله بها . وفي الوجه الذي لنا أن نفعله لنا نبيحه ويتضمن العوض . فقد أبحرنا إباحة الألم مجرى فعل الألم من العباد . فكذلك يجب فيه تعالى أن لا تفرق الحال فيه . وقد بينا أن شيوخنا رحمهم الله قد فصلوا في ذلك بينه تعالى وبين العبد بأنه تعالى لما كان هو المنفضل بإحياء العبد والبهيمة وبما يختصان به من الصحة وسائر النعم دون العباد ، كان له من تديرهما فيما يفعله بهما أو يبيحه ما ليس للعبد ؛ فحسن منه تعالى من ذلك ما لم يحسن من العبد ؛ وصار القديم تعالى من هذا الوجه في حكم من يدير النبيم أنه بتديره أولى من نفس النبيم وإن كان مرافقا ، وذلك

لأنه أعرف بما ينفعه ويضره وقد تكفل به . فكذلك حاله تعالى مع العباد من الوجه الذى بيناه ، لأنه إذا اختص بأن اخترعهم وأحياهم وأكل نعمه عليهم ، فهو بتدبيرهم أولى . وبما لم فيه من الحظ أعرف . وإذا كان كذلك ، كان له أن يفعل فيهم من الأمراض والمضار ، ويبيحه ما ليس لغيره إذا تضمن العوض عليه ولم فيما يفعله وجوه المصالح فيه . وقد بينا من قبل أن ذكر اللطف في هذا الباب لا معتبر به ، لأن ما يحسن منه تعالى أن يفعله للعوض واللطف قد يحسن من العبد أن يفعل مثله بنفسه وبمن يدبر أمره من دون لطف . فالاعتماد على ما قدمناه أولا هو الواجب دون ذكر ما بيناه به ، ليتبين أنه تعالى يختص من التدبير للعباد بما ليس لغيره .

فإن قال : أفنقولون إنه تعالى بإباحته الذبح قد يضمن العوض في حال الإباحة أو قبلها ؟ فإن قلتم في حال الإباحة ، وجب أن يكون قبيحا لما لم يثبت أنه حسن من قبل . والإباحة دلالة ، ولا يجوز أن تقوم الدلالة على حسن شيء لم يثبت حسنه بالدلالة ولا في حالها . وإن قلتم إنه قد يضمن العوض من قبل ، فيجب إذا أقدم العبد على ذبح البيهمة قبل الإباحة أن يحسن لأن التضامن قد تقدم . وإذا لم ينكح حال تضمن العوض من هذين الوجهين ، وقد بطلا ، فقد بطل ما ذهبتم إليه . قيل له : إن الإباحة تدل على أنه تعالى قد يضمن العوض على الذبح ، فلا فرق بين أن يكون التضامن متقدما أو مفارقا في أن دلالتها عليه لا تتغير وإذا لم يؤثر ذلك في دلالتها ، فلا وجه للقبح بذكرها . وليس يجوز عندنا أن يتضمن تعالى العوض في الذبح ولا يبيحه حتى تتأخر الإباحة ؛ وذلك لأن الذبح لا يحسن

(١) يستعمل المؤلف كلمة اخترع بدلا من خلق .

(٢) في الأصل ما .

(٣) أى دلالة الإباحة .

للعوض فقط، وإنما يحسن إذا كان لطفًا للكلف، فلا بد من أن يدل تعالى عليه .
ولذلك لم يجوز فيه أن يتقدم تضمن العوض للإباحة . وهذا يوجب أنه تعالى
يتضمن العوض ويبيح في حالة واحدة^(١) . وإن كانت الإباحة لاتقع إلا في الأوقات،
فتضمن العوض عند أولها^(٢) وإن كانت تقع في وقت واحد، فيجب أن تقارنه^(٣)
وهذا كما تقوله من أن بعثة النبي تتضمن رسالة يؤديها قد أودعه تعالى تأديتها .
ولما كانت تأدية الرسالة لطفًا ومصلحة لم يحز أن يتأخر إيداع الرسالة للبعثة،
ولا البعثة لإيداعها . فكذلك القول فيما قدمناه .

فإن قال : فلم قلتم إن الإباحة تضمن العوض إذا كان مقارنا لها ؟ وهلا
قلتم إنه إباحة في الحقيقة كما قلتم في إباحة الواحد منا لغيره أكل طعامه ؟

قيل له : إنما قلنا في إباحته تعالى لأنها دلالة وليست بإباحة على حد ما يقع من
العباد، لأنه قد ثبت أنا لو علمنا لا بالإباحة أنه تعالى قد يضمن العوض، لكان
بدليل العقل يحسن الذبح . ولو علمنا الإباحة في الحقيقة ولم نعلم تضمن العوض لما
حسن الذبح . فجعلناها دلالة على حسنه لأنها بنفسها لسبب يوجب حسنه . ووجه
حسن الذبح غيرها . وليس كذلك حال إباحة أحدنا لغيره أكل طعامه، لأن نفس
الإباحة هو الذي حسن دون غيره . يبين ذلك أنا إذا علمناها واقعة على حد
الاختيار، علمنا حسن الأكل . وإذا لم نعلمها، لم نعلم حسنه من غير اعتبار أمر
آخر . ولذلك فصلنا بين الأمرين . وقد قال بعض مشايخنا إن إباحة العبد غير
أكل طعامه يقتضى أنه إنما حسن لسروره بأكل الطعام وما له من النفع، والإباحة

(٢) في الأصل أتله .

(٤) أي تقارن تضمن العوض .

(٦) في الأصل إنه .

(٨) في الأصل بقلناه .

(١) أي في آن واحد .

(٣) في الأصل كانت تقع .

(٥) في الأصل كان .

(٧) في الأصل وليس .

كالدلالة عليه . فعلى هذا الوجه لا يمتنع أن يكون النائب فيه كالشاهد ؛ لأننا لو علمنا السرور العظيم لزيد في أكل طعامه من غير إباحة منه ، لحسن نيل طعامه على هذا القول . وعلى هذا الوجه يقام التعارف^(١) في هذه الأمور مقام الإباحة والإذن . ألا ترى أن أحدنا إذا بلغ ما بينه وبين غيره من المودة والاختصاص أن يعلم منه شدة السرور إذا تناول طعامه أو غيره ، أنه يحسن منه ؟ لأن المعرفة بهذه الحال أكد من تحديد الإذن ؟ وعلى هذا الوجه نقول فيما يوضع من الماء على الطريق إنه يحسن الشرب منه ؛ لأن هذا التعارف أكد من الإذن المفصل . ولو أن بعض الملوك فتح لدار يتخذ فيها الطعام بابا وإباحة ، لكان بمنزلة الإذن المفصل وإن لم يخطر بباله الكثير ممن يتناول طعامه . فعلى هذين الوجهين يجري الجواب عما سألت عنه .

فإن قال : يحسن منه تعالى أن يبيع الذبح للموض فقط ، أو لا بد من كونه لطفًا كما ذكرتم في الأمراض ؟

قيل له : بل لا بد من كونه لطفًا وإلا لم يحسن لما ذكرناه من العلة في باب ما يفعله تعالى من الآلام .

فإن قال : نخبرونا عن اللطف الذي فيه ، أهو في الإباحة أو في نفس الذبح ؟ فإن كان اللطف في نفس الذبح ، فيجيب أن لا يحسن تضمن العوض ، بل يجب أن يكون تعالى موجبا للذبح أو فاعلا له ؛ لأن اللطف لا بد من وجوده ، والمباح قد لا يوجد من جهة العبد .^(٢)

(١) أى الأمر المتعارف عليه .

(٢) في الأصل فقد .

فإن قلت : إن اللطف في الإباحة ، فيجب أن لا يحسن الذبح لأجل ذلك ؛ لأن ما هو لطف قد حصل وحده الذبح^(١) لم يوجد . وإذا فسد الأمران لم يبق إلا أن إباحة الذبح إنما تحسن لتضمن العوض فقط .

قيل له : إن اللطف يكون في الذبح لا في الإباحة ، كما أن العوض على الذبح لا على الإباحة ؛ ولأن الذبح هو الذي يقع به الاعتبار ، كما أنه الذي تقع به المضرة . فكما أنه تعالى يتضمن العوض عليه ، فكذلك اللطف يختص به .

فإن قال : فيجب متى لم يقع أن يكون اللطف فائتا ، وعندكم أن ذلك لا يصح في التكليف .

قيل له : إن الذبح إن وقع حصل اللطف به على ما ذكرناه . فحسن منه تعالى أن يبيحه . وإن لم يقع فإنه تعالى يفعل ما يقوم مقامه لا تكلف من اللطف . وذلك لا يبطل حسن الإباحة ولا يخرج الذبح من أن يكون متى وقع كان لطفاً . وكما أنه تعالى تضمن العوض فيه متى وقع ، وإن لم يقع فلا عوض ، فكذلك إنما يختص لكونه لطفاً متى وجد ؛ فمتى لم يوجد ، لم يكن لطفاً ، ويفعل تعالى ما يقوم مقامه إن كانت الحاجة إلى اللطف واقعة .

فإن قال : لماذا كان الذبح لطفاً للذابح ، وكيف يجوز أن لا يقع ذلك ويوجد ما يقوم مقامه ؟ ولئن جاز ذلك ليجوزن فيما هو لطف من العبادات كالصلاة والصيام وغيرهما .

قيل له : إن الذبح لا يجوز أن يكون لطفاً لنفس الذابح إلا إذا كان واجباً كالهدايا وغيرها . وأما إذا تجرد كونه مباحاً ، فواجب أن يكون لطفاً لغيره .

(١) في الأصول م .

وما يفعله زيد من الضرر ويكون لطفًا لغيره ، لا يجب أن يكون فرضا عليه ، بل يجوز أن يكون مباحا ، ويكون متى لم يقع ، يوجد ما يقوم مقامه ؛ كما نقول في كثير من الحدود وما يسقط بالسنة من التعزير وغير ذلك . وأما من صنف كتاب النوح^(١) على البهائم وأورد ما يجري مجرى الترفيق^(٢) في القول فبأن ينح عليه في باطله أولى . وذلك لأنه تعالى إذا علم أن هذه البهيمة إذا ذبحت تستحق أن يعيدها تعالى ويوفر عليها من الأعواض المنافع العظيمة في الأزمنة الطويلة على قول من يقول بانقطاع العوض ، وعلى التأبيد^(٣) على قول من يقول بدوامه ، وصار قدر ذلك النفع القدر الذي لو كان حاضرا أو البهيمة عاقلة لتمت لأجله الذبح متكررا حالا بعد حال . ففتى اختار تعالى هذا الذبح على ما ذكرناه ، كان أنفع لها وصار ذلك في بابه بمنزلة أن يختار تعالى للبعد التكليف الذي يوصله إلى درجة الثواب . فكذا ليس لأحد أن ينوح^(٤) على نفسه بالتكليف ، فكذلك ليس له أن ينوح لأجل البهيمة بالذبح . وإنما أتى في ذلك بجهله بالفرق بين المجازاة المتأخرة والمعجلة ؛ لأن أحدهما قد يقصد إلى ولده فيشدد عليه في التأديب مدة من الزمان حتى يفوته من الراحة والدعة واللذة والانتفاع^(٥) بما يحتوي عليه ملكه ويتمكن منه ، لعاقبة لا يعلم هل يصل إليها أم لا يصل ، ولا يجب أن ينوح على نفسه فيما يدبر به ولده من حيث سببه اليقين من الراحة واللذة للشك ؛ فكيف يجوز أن ينوح على البهيمة مع أنها صلبت متيقنا لأمر آخر متيقن يزيد قدره عليه ، بحيث لا يمكن أن يوصف ؟ ويقال لهذا الجاهل : لا تخلو من وجهين : إما أن تقصد بهذا الكلام نصرة الإلحاد فيجب أن يكون الكلام معك في الأصل الذي يتبعه هذا الفرع ؛ أو تنصر نفس

(٢) الدرهم إلى الأبد .

(١) يريد البكاء .

(٤) في الأصل لما .

(٣) غير مفقودة ولكن المراد ينوح بالنون .

الكلام في الآلام والذبايح وتطعن في وجه حسنهما . فالذى بيناه قد تجل به حسن ذلك . ومتى حسن ذبح البهيمة فلا معنى لسائر ما ذكرناه . ومن الطريف أنه لا يزال يورد في ذلك الشبه بجواب . يقول : لو أنطقت البهيمة واختصت بالتمييز فقالت ما الذى أذنبت وصلى ماذا أقدمت ، وما الذى بينى وبينكم من العداوة ؛ ولماذا تكرهون الحياة ولا مضرة عليكم ؟ ولماذا تشفون^(١) غليلكم منى ولا جريرة لى إليكم ، إلى غير ذلك مما لو تأمل الحال فيه لعاد عليه البعض في تدبيره نفسه وتدبيره ولده ، ولعلم أن ذلك إذا كان للنفع والاستحقاق ، فليس يجوز أن يتذكر هذا الجنس من القول ، ولعلم أنه مترد في العمى بما يورده . وإنما يعبر بمثل ذلك العوام . وأما من له بصيرة بما تحسن له الآلام وتقبح ، فلا يعتبر بهذا الجنس . ويكفى المتكلم جرماً فيما يؤلفه أن يتقرب به إلى العوام ، ويستحق فيما أودعه كتابه من أهل الفضل والتمييز الجهل والنقص . ثم انتهى بعد ذكر ما جرى مجرى ما قدمناه إلى أن قال في كتابه : فيجب أن لا يكون السمع قد ورد بذلك ، وأن يجب أن يخطأ^(٢) الرواة في هذا الباب ؛ لأن تخطئهم أولى من تخطئة الحكيم فيما يفعل ويقبح . وهذا جهل ، وذلك لأن ذبح البهائم مما يعلم حسنه ضرورة من دين النبي عليه السلام . فليس هو من الباب الذى يرجع في حسنه إلى اعتبار رجال الرواة والخبرين . وإذا كان كذلك ، فكيف يصح ما تعلق به لولا الجهل المستولى على قلبه ؟ على أن غرض الرجل بما أظهره معروف ، وإن أظهر في نصرته مثل هذا الكلام على وجه يخفى . ومن أشد الأمور على التنوية إباحة ذبح البهائم . فقصد ذلك بالكلام الذى أورده . ولو علم ما يناله عند ذوى البصيرة من الفضيحة بذلك لكان بالسكوت أولى .

(١) في الأصل متردد . (٢) في الأصل ينبر . (٣) في الأصل يخفى .

فإن قيل : فقد قلتم في أول الباب إنه تعالى إذا أوجب وأمر بالأضرار فقد
يضمن العوض كما يضمنه فيما يبيحه ؛ فما الدليل على ذلك ؟ .

قيل له : إذا كانت الإباحة تقتضى تضمن العوض ، والإيجاب^(١) ، فالأمر به
بأن يقتضى ذلك أولى ؛ لأنه أزيد من الإباحة فيما يقتضيه من حسن الألم ،
لأنه يقتضى حسنه ووجوبه ، أو تقتضى حسنه وكونه في حكم الندب . وإذا ثبت
في الإباحة ما ذكرناه ، فبأن يثبت فيها^(٢) تضمن العوض أولى .

فإن قال : هلا قلتم إنه متى أوجب الألم أنه لا عوض ؛ لأن من حق
الواجب أن يستحق به الثواب ، والثواب في وجه حسنه يعنى عن العوض . فمن
هذا الوجه يفارق الإيجاب الإباحة .

قيل له : إن الواجب على زيد إذا فعله فلا بد من أن يستحق به ثوابا
ولا يجوز أن يستحق بما فعله من الواجب العوض على ما ذكرته . لكنه إذا أوجب
عليه أن يؤلم غيره ، فذلك الغير بما نزل به من الألم لا ثواب له ؛ فلا بد من تضمن
العوض له كما قلنا في الإباحة . لأننا لم نقل إنه تعالى يضمن العوض للذابح الذى هو
فاعل الألم ، وإنما تضمن ذلك^(٣) للذابح . فكذلك إنما يضمن تعالى العوض فيما
يوجبه من الآلام أن يفعل بالغير العوض للفعول به لا للفاعل . وذلك مثل ما أوجب
تعالى على الإمام أن يقيم الحد على التائب لأنه قد علم بتوبته أنه غير مستحق
لذلك^(٤) ، وإنما أوجبه تعالى للعوض الذى تضمنه . وكذلك القول في سائر ما نعتد به
من جنس الآلام .

(١) أى والإيجاب أيضا يتضمن .
(٢) فى الأصل فيه .
(٣) فى الأصل يتضمن .
(٤) أى لإقامة الحد .

فإن قال : أفتقولون إنه تعالى إذا تعبدكم بتأديب الأولاد أنه قد يضمن لهم العوض ؟

قيل له : كذلك نقول ، لأنه لولا ذلك لما حسن منه أن يوجهه ويأمر به .

فإن قال : فإذا كان ما تفعلون بهم من الأضرار على طريق التأديب يوصل

إلى نفعهم في دار الدنيا ، فهلا قلتم إنه إنما حسن لذلك ؟

قيل له : إن هذا الكلام يحتوى على ما نيينه ، وهو أنه تعالى له بإيجاب ذلك

فعل ، وللوالد إذا أخذ ولده بالتأديب فعل ، ولنفس الولد إذا تأدب وبعلمه فعل .

فلا بد في كل واحد من هذه الأفعال أن يختص بوجه حسن ، لا يقوم الواحد

من ذلك مقام صاحبه . فهو تعالى يبيع ذلك ويتعبد به لتضمن العوض على ما قدمناه .

والوالد إنما يحسن منه ذلك لما يرجوه من النفع لولده ، أو السرور الحاصل له بما يتولاه

من تديره ؛ لأن بذلك يخرج ما يتكلفه من أن يكون ظلماً قبيحاً . وما يفعله الوالد

إنما يحسن^(١) لأنه في حكم النفع لما يؤدي إليه عن طريق القطع أو اللظن . فحسن منه

لأجله كما يحسن منه الأكل والتعمل^(٢) لسائر المنافع . فإذا صححت هذه الجملة ، لم يجوز أن

يقال إن وجه إباحته تعالى هو ما يؤدي إليه من النفع . يبين ذلك أنه قد يحصل ذلك

وقد لا يحصل ، والحال فيما أباحه تعالى أو ألزمه لا يختلف . ويبين ذلك أنه متى

وصل بما يكلفه إلى المنافع ، فليست المنفعة واقعة بما أباحه تعالى ، وإنما هي واقعة

بعلمه وفضله اللذين اكتسبهما . فلا بد في حسن ما ألزمه وأباحه مما ذكرناه .

وأما ما يفعله الإنسان بنفسه من الآلام ، فيجب أن ينظر فيه . فإن كان مما يحسن

بالإباحة ، فلا يمتنع أن يستحق به العوض لما ذكرناه من الدليل . وإن كان ذلك

يحسن عقلاً — لا إباحة وأردة عنه تعالى — وإنما يحسن منه للنفع ودفع الضرر

(١) في الأصل نفع . (٢) يظهر أنه يقصد العمل .

في الحال لأنه مفارق لما يفعله بغيره مما ذكرناه، على أن ما يفعله بغيره مما يعلم حسنه من جهة العقل، فعند شيخنا أبي هاشم رحمه الله أنه لا يستحق به العوض؛ لأنه لا يحتاج في حسن فعله به إلى سماع واردة عن الله تعالى يدل على تضمن العوض. وإنما يحسن منه لمثل ما له حسن ما يفعله بنفسه.

فإن قال: فقد ذكرتم في أول الباب أنه تعالى فيما يلجئ إليه قد تضمن العوض كما تضمنه فيما أباحه، فما الدليل على ذلك؟ قيل له: إن الإلجاء أكد من الإيجاب فضلاً عن الإباحة. وذلك لأنه تعالى إذا فعل بالعبد سبب الإلجاء فلا بد من وقوع الألم، فيصير ذلك الألم كأنه من فعله من حيث أُلجئ إليه. وإذا وجب العوض فيما يفعله سبحانه، فكذلك فيما يلجئ إليه.

فإن قيل: فيجب إذا حصل^(١) ملجأ إلى الهرب من السبع أن يكون العوض في عدوه على الشوك على الله. قيل له: إنما نقول لوجوب العوض^(٢) عليه تعالى إذا كان هو الفاعل لسبب الإلجاء. أما إذا كان غيره فاعلاً له، فالعوض على ذلك الغير على ما نبهت من بعد. فالقديم تعالى إذا أُلجئ العبد بشدة جوعه وعطشه إلى الطعام والشراب فعداً على الشوك^(٣)، فالعوض عليه تعالى. وكذلك إذا أُلجئ^(٤) بالبرد الشديد إلى العدو وطلب الكفن، فالعوض عليه تعالى. وكذلك لو أنه أُلجئ إلى اختيار الإيمان والعبادات مع صعوبتها وأزال التكليف بهذا الإلجاء، لوجب عليه تعالى العوض فيما يلحق من المضرة. وأما الإلجاء في الآخرة فهو على وجه لا مضرة فيه. فكذلك نقول إن الآخرة استمرار استحقاق العوض.

(٢) من العدو وهو الجرى.

(١) أي الإنسان.

(٤) في الأصل نلر.

(٣) في الأصل فؤادا.

فإن قال : إن العبد إذا شاهد السبع ، فالذى لأجله صار ملجأ معرفته بحاله وبما يخاف من المضرة من قبله . وهذه المعرفة من قبله تعالى ؛ فهلا كان العوض بأن يجب عليه تعالى أولى ؟ قيل له : إنا لا نعتبر في باب الإلجاء إلا بنفس السبب الذى به يثبت الإلجاء دون المقدمات التى لا بد منها لئى يكون ذلك السبب ملجئاً . وهذا كما نقوله فى تعليق الأحكام بالعلل أن المعتبر هو ما به يثبت الحكم دون ما يتقدم وإن كان لا بد منه وتولاه ما حصلت العلة . فإذا صححت هذه الجملة وصلنا من حال صلومه^(١) بالسبع وأنه جهة الخوف وسائر الأحوال ، أنه قد يحصل ولا يحصل ملجأ حتى إذا أقبل السبع عليه ثبت الإلجاء ، علمنا أن إقباله هو المسبب دون ما تقدم . فلذلك لم نقل بوجود العوض فيما يلحقه من المضرة بالهرب من السبع على الله تعالى .

وأما إبطال قول من يقول هلا كان العوض عليه تعالى لأنه مكن السبع وجعله مشتتاً إلى ذلك ، فسيجيء من بعد .

فإن قال : فيجب فى كل ما ألبأ تعالى أن يحسن إذا كان قد تضمن به العوض ، وهذا يوجب عليكم القول بأنه متى اضطر إلى أكل أو تناول بعض الحيوان يكون ذلك حسناً منه . قيل له : إن الذى صدرت به^١ سؤالك صحيح ، لأنه تعالى إذا ألبأ إلى مضرة فقد وجب حسنها لا محالة ؛ لأن الإلجاء أكد من الإباحة على ما قدمناه . وأما ما سألت عنه من الإلجاء إلى إتلاف غيره ، فذلك لا يصح ؛ لأن العاقل قد علم قبح ذلك وأنه ظلم ، فلا تنبت ، والحال هذه ، طريقة الإلجاء . وكذلك إتلاف مال الغير . ولهذا الجملة لا يقبح من المضطر أن يتناول طعام غيره

(١) أى عليه .

إلا من جهة السمع وأنه تعالى قد تضمن له العوض بهذه الإباحة ؛ وأما إنكار
الحيوان فلم يرد به سمع ، لأنه محرم على العبد أن يتلف غيره لإحياء نفسه .
فإن قال : أفليس قد ثبت في العقل أن غيره إذا أراد ماله^(١) أو نفسه فله أن
يدفعه عن نفسه وإن قتله . فالعقل قد شهد بخلاف ما ذكرتم .

قيل له : إن الذي ذكرناه مبين لما سألت عنه ؛ لأنه ليس لمن يريد غيره
ماله أن يقتله ويقصد إلى الإضرار به ، وإنما له أن يحاول منعه . فمتى أدى المنع
إليه لا يكون مؤاخذاً به وبصير ما يلحق المرید لما من المضرة كأنه فعله بنفسه
من حيث تعرض لظلم غيره . فلا يستحق بذلك عوضاً . وكذلك إذا أراد نفس
غيره . وإنما أردنا بما قدمناه أن يحصل ملجأ إلى ضرر شديد ويقصد إليه . فأين
الذي قلناه مما سأل عنه ؟

فإن قال : فما قولكم في استخدام العبيد؟ أتقولون إن العوض فيه على الله تعالى؟
قيل له : إذا كان بإباحته تعالى وأمره بذلك ، علمنا حسن استخدامهم
والإضرار بهم ، فيجب أن يكون سبحانه قد تضمن لهم العوض عليه كما ذكرناه
في ذبح اليهيمة . ولذلك نزرع في معرفة ذلك إلى السمع ، ونقول إن من جهة
العقل لا يحسن ذلك من وجه .

فإن قيل : أليس العبد يلزمه أن يخدم السيد ، فكيف يستحق العوض
بما يكون واجبا عليه؟ ومن قولكم إن العوض والثواب لا يجتمعان في الفعل الواحد.
قيل له : إن العبد فيما^{أمر} من الواجب لا يستحق عوضاً ، وبصير ذلك
من تكليفه ومصالحه . وإنما يستحق العوض بما يفعله المولى به وفيه من الآلام ،

(١) أى أراد أخذ ماله .

أو بما يلحقه من الغم لزوال اختياره في باب الاستخدام ، وأنه يجب أن يقصر نفسه على خدمة سيده . فالعوض إنما يلزم له بهذه الأمور . وأما ما يؤديه من العبادة فهو بمنزلة الحر فيما يفعله من صلاة وصيام في أنه لا عوض عليه . ولا يمتنع أن يكون في المعلوم أنه إذا كان عبداً فمن مصالحه أن يخدم سيده ، كما أنه إذا عقد عقد إجارة فمن مصالحه القيام بما أوجبه العقد . فلا يجب إذا كان ذلك مصلحة للعبد أن يكون مصلحة للحر ، كما لا يجب إذا كان ذلك مصلحة للحر بالعقد والشرط ، أن يكون مصلحة له مع فقد ذلك .

فإن قال : فما قولكم فيما يفعل بالبهائم من الركوب والحمل وغير ذلك مما يلحقها به مضرة ؟ أتقولون إنه يجب العوض عليه تعالى ؟

قيل له : إن شيوخنا قد اختلفوا في ذلك : فمنهم من يقول في جميع [ما]^(١) يفعله بغيره إنه سمى لا عقل ، وإن أهل العقول لا يحسن منهم الإضرار بغيرهم على وجه . فمن ذهب في ذلك بقول في كل ما يفعله بإباحته وأمره فلا بد من وجوب العوض عليه تعالى كما في ذبح البهائم . ومنهم من يقول : إن من جهة العقل يحسن أن تفعل بغيرنا الضرر لدفع الضرر ولا يحسن للنفع إلا من جهة السمع . فيجوز أن يفعل العبد بولده الفصد والحجامة وسائر العلاجات إذا ظهر الوجه في حاجته إليهما لدفع الضرر القائم . وكذلك يحسن تخليص الغريق من الغرق وإن لم يكن ذلك إلا بمضرة . فما هذا حاله لا يلزم العوض فيه على الله تعالى لأنه إنما حسن لدفع الضرر عنه . وقد وقع به العوض ، فلا عوض له على أحد في ذلك . ولا يجوز هذا القائل إنزال الضرر لدفع ضرر مظلون . فلا سؤال عليه في هذا الوجه . ومنهم من قال إنه يحسن من جهة العقل أن يفعل يدبر أمره مثل ما يفعله بنفسه من المضار لدفع

(١) أي الإنسان .

الضرر والمنفعة إذا كان الوجه في ذلك يتجلى ويظهر من جهة العقل . فيجوز ركوب
البيعة إذا تكفل لأجل ذلك بنفعها الذي يكون بدلا من الضرر الذي يلحق
بالركوب . وكذلك القول في الحمل عليها . فهذا القدر^(١) تقول إنه أعوض فيه على الله
تعالى . لأنه معقول من جهة العقل لمتانها . وكما أنه فيما يفعله بنفسه لا عوض
عليه ، فكذلك فيما يفعله بغيره لدفع الضرر .

وأما ما يفعله بغيره من المنافع التي لا تحصل ، فلا بد من أن تقول فيه إن عوضه
تعالى لأنه لم يحدث المبتغى من النفع ، ولا بد من أن يحصل فيه ما يحسن لأجله .
وسرور الفاعل لا يجوز أن يكون وجهها لحسن الألم النازل في المفعول به . فلا بد
من تضمن العوض .

وأما ما يحسن من ذلك سمعا فلا شبهة في أن العوض فيه يجب على الله تعالى .
لأنه بالإباحة أو الإيجاب قد تضمن ذلك على ما بيناه .

وأما ما يكذب به المكلف نفسه من النظر وحل الشبه والدعاء إلى الحق
إلى غير ذلك ، فهو مدخل له في العوض ؛ لأنه بمنزلة سائر العبادات في أنه يستحق
به الثواب .

(١) في الأصل : فهذا .

فصل

في أنه تعالى بالتمكين من المضرة لم يتضمن الأعواض
وأن العوض في الضرر الواقع من العبد عليه دون من مكنته

اعلم أن في الناس من يقول إنه تعالى إذا أمكن العبد من الإضرار بغيره وعلم
أنه يستنصره ، وأنه لولا تمكينه وتخليته كانت لا تقع المضرة ، فيجب أن يكون
العوض على الممكن ، فيوجب العوض في سائر المضار على الله تعالى لهذه العلة .
وربما قال إنه تعالى مع التمكين قد كان يجوز أن يحول بين العبد وبين الإضرار
بالغير ، فبقي خلاه ولم يمنعه ، فيجب أن يكون العوض عليه . وربما شبه التمكين
بالإباحة في الوجه الذي ذكرناه . وهذا مذهب بعيد ، وذلك لأن التمكين
في الشاهد قد ثبت أنه لا يؤثر في هذا الباب ، لأن من يعطى غيره سكيناً
ليذبح به غنمه لا يلزمه إذا قتل به رجلاً العوض ، بل يكون العوض على القاتل ،
وهو الذي تلزمه اللاتمة . ولولا الأمر كذلك ، لوجب أن يكون العوض فيما يحصل
في العالم من قتل وماشاكله على الحدادين والصياغلة . وإذا بطل ذلك ، فيجب
أن لا يكون للتمكين وحده مدخل في لزوم العوض . وإذا صح ذلك في الشاهد ، بطل
القول بأنه تعالى إذا أمكن العبد من ظلم غيره لا يكون تمكيناً إلا بتمكينه تعالى ؛
لأنه لولا القدرة لما صح من العبد تصريف الآلات في الظلم . ولذلك لم يجب على
العبد بالتمكين من الآلة العوض ، ووجب ذلك عليه تعالى ؛ لأننا قد بينا أن الاعتبار
في هذه الأمور بأخر ما يقع به الفعل ويتمكن به منه . وقد علمنا أن القدرة قد

تكون حاصلة والأباض صحيحة ولا يتمكن من إصابته البعيد منه إلا بالقوس والنبل ، حتى بصير عدمهما في هذا الفعل بمنزلة أن يكون عاجزا في تعذر الفعل عليه . ومع ذلك لم يجب العوض على الممكن من هذه الآلة . فكذلك القول فيما يفعله تعالى على وجه التمكين .

ومما يدل على ما قلناه أن تمكينه تعالى لو اقتضى وجوب العوض عليه ، لحل محل الإباحة في أنه يوجب حسن ما يمكن ؛ لأننا قد بينا أنه تعالى إذا أباح فإنما حسن ما أباحه للعوض لا للإباحة . فلو كان العوض ثابتا في التمكين ، لوجب أن يجب به ما يفعله البعد من الظلم وغيره . وقد علمنا قبح جميع ذلك . فيجب بطلان هذا القول .

فإن قال : إن الإباحة قد دلت بنفسها على حسن المباح ؛ لأنه لا يجوز أن يكون مباحا قبيحا . فنعلق الإباحة به أوجب حسنه . وليس كذلك حال التمكين . فلذلك لم تدل على حسن ما يمكن منه تعالى ، وإن كان العوض ثابتا في الأمرين . قيل له : قد بينا أن إطلاق الإباحة لا يعتبر به ؛ لأنه وجد ولم يتضمن تعالى العوض لما حسن به الذبح . وإذا صح ذلك كان الاعتبار في وجه الحسن يتضمن العوض . وعلى قول هذا السائل التمكين كالإباحة فيجب أن يكون بمنزلة في حسن الظلم الذي تمكن منه .

فإن قال : إن الإباحة دلت على عوض عظيم كما دل فسله تعالى الأمراض والأسقام . وليس كذلك حال التمكين ؛ لأن العوض فيه يسير ، فلا يجب أن يحسن لأجله .

قيل له : إنه تعالى لو كان يضمن العوض فيما مكن منه ، لم يجوز أن يتضمن منه إلا القدر الذي يحسن به ولأجله ، كما تقوله في باب الإباحة ؛ لأنه تعالى عند الإباحة والتمكين قد تضمن العوض (على) فعلهما على هذا الوجه ، فلا تصح التفرقة بينهما بما سأل عنه .

وبعد ، فإن العوض على ضريين : أحدهما لا يفعل الفعل له ، وإنما يجب على جهة الانتصاف ، فمن حقه أن يكون بإزاء المصرة في القدر حتى يصير ذلك الضرر لأجله كأنه لم يقع ، ويحل محل أن ينصب الغاصب غيره درهما فيرد عليه . مثله لكي يخرج ما يفعله من أن يكون ظلما وضررا ، فيصير كأنه لم يقع . وهذا القدر لا يحسن الألم وأسباب الألم لأجله . وإنما نفعله على جهة الانتصاف ، كما نسترد الثوب المغصوب من الغاصب ونرده على المغصوب منه ؛ وإن ذلك لا يقع إلا على جهة الانتصاف ، ولا يكون للمغصوب منه في ذلك نفع ولا فائدة ، وإنما نقصد به زوال المصرة عنه . وإذا لم يكن للتصيف أن يزيل تلك المصرة لأن ما وقع لا يجوز أن يجعل غير واقع ، وإنما يزيلها بالوجه الذي ذكرناه : إما برده أو برد مثله أو ما يقوم مقامه . وهذا القدر لو فعل لأجله الألم لما حسن ، وإنما يحسن إذا فعل لأجل عوض عظيم يوفي ما فيه من النفع على ما يحمله من المصرة . يبين ذلك أن الغاصب لو أخذ ثوبا فاستهلكه لكان الواجب على المتصرف أن يلزمه رد مثله أو يأخذ من ملكه مثله ويرده على المغصوب منه . وإن أخذ أزيد منه قبح منه ونجس من أن يكون عادلا . ولو أن من غصب منه هذا الثوب أراد أن يزيل ملكه عنه لمنفعة لما حسن منه أن يزيله لمثله ، وإنما يحسن منه لنفع أزيد منه حتى لولا هذه الزيادة لقبح منه إزالة ملكه . فقد بان لك في أحد

الموضوعين أن الزيادة لا تكون عدلا وتقيح ، وفي^(١) الموضوع الآخر لولا الزيادة لما حسن . وذلك يوجب تباين هذين الموضوعين .

وإذا صح ذلك وكان الذي يتضمنه فاعل الألم أو ما يجري مجراه من العوض هو من القسم الثاني دون القسم الأول ، فيجب أن يحسن لأجله الفعل . فلو كان تعالى متى مكن العبد من الظلم بصير متضمنا للعوض - كما يتضمنه إذا أباحه أو فعله - لوجب فيما يضمنه أن يكون زائدا وأن يحسن الألم لأجله . وذلك يبطل ما سأل السائل عنه .

ومما يدل على ما قلناه أنه تعالى لو كان بالتمكين يضمن العوض ، لوجب في الواحد منا إذا غضب غيره ثوبا أن يحسن في العقل أن ينتزع منه ويرد عليه لأنه يتضمنه العوض قد صار ما فعله من الضرر بالمغضوب كأنه لم يكن .

وإذا صح ذلك فكيف يجب رد عين الثوب عليه ؟ فلما ثبت وجوب ذلك علم أنه تعالى لم يتضمن العوض وأن العوض على العبد . فكما يجب أن يسترد عين الثوب منه وإن غمه ، فكذلك^(٢) يجب إذا استهلكه أن يسترد منه ما يقوم مقامه ، ويكون جميع ذلك عوضا لما فعله من المضرة . ولذلك يزيد بحسب زيادتها وينقص بحسب نقصانها .

فإن قال : إن كان تعالى بالتمكين لم يتضمن العوض ، فيجب أن يكون العوض على العبد فيما يفعله من الظلم . وأو كان عليه لوجب إذا قتل واستهلك الأموال والنفوس وأكثر من ذلك أن يكون العوض عليه ، ونحن نعلم أنه عاجز عن ذلك .

(٢) في الأصل وكذلك .

(١) في الأصل وأن .

قيل له : إن الأصل في هذا الباب أنه تعالى وإن لم يتضمن العوض بالتمكين فقد التزم الإنصاف بالتمكين لأنه مكن الظالم من المظلوم ، فلا بد من أن يلتزم أن يحكم له على الظالم وينتصف له منه ، لأنه إذا كان قد مكن من ذلك ولم يمنع منه ، وكان هو المدبر لعباده في مصالحهم حتى يصير نظره لهم أول من نظرهم ، وحتى يصيروا بمنزلة من يديره الولي والقيم فيما يجب في أحدنا إذا ذكر أولاده ومن يجري مجراهم أن ينتصف لبعضهم على بعض حتى يتكامل تديره ونظره . فكذلك يجب في القديم تعالى .

وإذا صح ذلك وأنه تعالى لا بد مع علمه بأحوال العباد أن يعلم فيمن يقدم على الظلم هل يستحق من العوض ما يكون مقابلا له أو لا يستحقه ، فإن علم أنه يستحق ذلك أو يستحقه في المستقبل ، خلى بينه وبين الظلم على طريقة التكليف إن كان مكلفا ، ومنعه بالنهي والزجر عن فعله تعريضا للشواب . ومتى فعل انتصف منه للظلم في الآخرة بأن ينقل إليه من أعواضه ما يكون موازيا لظلمه . وإن علم أنه لا يستحق أعواضا فيما نزل به أو ينزل به في الأمراض والعموم إلى ما شاكلها ، وأنه تعالى يمنعه من الظلم إما بالقسر وإما بأن يشغله عنه بضرب من الشواغل ؛ لأنه متى لم يفعل ذلك لم يكن الانتصاف الذي قد اقتضاه حكمه وتديره لعباده . وفي هذه الجملة إسقاط ما سأل عنه .

وأما ما تطعنون به من أن في الظلمة من يكثر من الظلم حتى يبلغ الحد الذي يعلم فيه أنه لا يستحق مثله ؛ بل لا يستحق بعضه ، وأن ذلك يفسد ما ذكرتم ، فبعيد . وذلك أن مقادير ما يستحقه العبد على الله تعالى من الأعواض لا يمكن الإحاطة بها لأنه لا دليل على قدرها وعلى قدر ما يستحق به من

الأمراض^(١) والغموم . وإذا كان كذلك لم يمتنع أن يستحق العبد فيما ينزل به من ذلك من قبله تعالى من الأعواض ما يبق بالقدر الذي يستحق عليه من الظلم العظيم . على أن المعلوم من حال الظلمة أنه تعالى يورد على قلوبهم من الحسرة والغم والاضطراب والخوف ما لا يورد^(١١) مثله على قلب المؤمن^(١٢) الصالح . وبموجب تمكينهم من المالك والظلم يلحقهم من أنواع الخوف والفرع ما لا يقاربه غيرهم فيه . فما الذي يمنع من أن يستحقوا عليه تعالى العوض العظيم الذي يقى ويزيد على ما يستحق عليهم بظلمهم ؟

وبعد، فإن العوض قد يستحقه^(١٤) العبد بالمضار التي لا يشعر بها كما يستحقه بما يعلمه ويشعر به ؛ لأنه لا مدخل للعلم والمعرفة في ذلك على ما نبينه من بعد . وإذا صح ذلك لم يمتنع في الظالم أن يكون مستحقا لأعواض عظيمة على الله تعالى بأمر^(١٥) لم يخطر له بالبال . فكيف فيما يخطر له وعرفه ؟ وكل ذلك يسقط ما حل هذا المحل من الأسئلة . على أن في شيوخنا من يقول إنه تعالى إذا حكته من الظلم وإن لم يكن له عوض يستحقه على الله تعالى، فلا بد من أن يتفضل عليه بمثل المنافع التي ينقلها عنه إلى المظلوم، فيكون متفضلا بما معه يصح منه الانتصاف ؛ لأن المحقوق مما يجوز التفضل بأدائها عن الغير كالديون وغيرها . وهذا الوجه يسقط السؤال أيضا . ونحن نبين من بعد الصحيح من القولين إن شاء الله .

وإذا صح أن التمكين لا يوجب على الممكن عوضا ، فبأن لا يجب ذلك عليه من حيث لا يفعل الموانع أولى ؛ لأن التمكين أصل في كونه سببا لما يفعله من

(١) في الأصل يريد .

(٢) ساقطة في الأصل .

(٣) في الأصل يستحق .

(٤) في الأصل أمور بدون اليا .

(٥) في الأصل قلوب .

ارتفاع الموانع ، ولأن دفع الموانع قد لا يشار به إلى فعل ، والتمكين لا بد من أن يكون ^١ فعلا معقولا مميزا من غيره ؛ ولأن رفع الموانع إذا حصل — وإنما يفعل الظالم بالتمكين لا برفع الموانع ، لأنه كالشرط فيه ، وبالتمكين يقع — وإذا لم يجب به العوض ، فبأن لا يجب برفع الموانع أولى .

وبعد ، فقد عقلنا أن العوض في أنه لا يجب لأجل الضرر الواقع على وجه مخصوص بمنزلة الذم في أنه يجب للقيح إذا وقع على وجه مخصوص . وإذا ثبت أن التمكين لا مدخل له في استحقاق الذم ولا في تغير أحكامه ، فكذلك لا مدخل له في استحقاق العوض ولا في تغير أحكامه . وهذه الطريقة التي سلكناها مستمرة على القول في كل ضرر يقع أنه تعالى قد يضمن فيه إما كل العوض وإما بعضه ؛ لأن العبد لا يصح منه توفير ما لا نهاية له في العاجل . فلا يجوز أن نقول في شيء من الآلام إنه يحسن للأعواز المعجلة . وأما الأعواز المؤجلة فإنه يصح منها ^(١) أن نقول إنه تعالى يتضمنها من فعله مرة ويتضمن الانتصاف بأن ينقلها من جهة ^(٢) الظالم إلى المظلوم أخرى ؛ لأن عنده أن الظالم في غمومه وآلامه يستحق أعواضا دائمة ، كما يستحق عليه بظلمه . فيصح على قوله طريقة الانتصاف فيه .

(١) في الأصل م .

(٢) في الأصل يتضمته .

(٣) في الأصل ينقله .

فصل

في أن عوض الآلام الواقعة من البهائم
ومن لاعقل له لا يجب على الله تعالى

يدل على ذلك أن العوض إنما يجب على فاعل الضرر أو الملجئ إليه
أو الموجب له ، أو المعرض له على ما بيناه من قبل ، لأنه في هذه الوجوه يصير
كأنه من فعله . وقد علمنا أن الضرر الواقع من البهيمة من جهتها حصل ،
ولم يحصل في حكم الواقع من قبله سبحانه ، فلا يجوز أن يكون العوض عليه تعالى .
فإن قال : هلا قلم إنه تعالى — من حيث مكنها — يلزمه العوض ؟ قيل له :
قد بينا من قبل فساد ذلك بوجوه^١ ذكرناها .

فإن قال : هلا قلم إنه تعالى يلزمه العوض في ذلك من حيث أحوجها إليه
بالشهوة وفقد المعرفة والمنع ، لأنه تعالى إذا شهى إليها الإقدام على الضرر ولم يمنعها
منه كما يمنع العاقل بالنهى والزجر ، ولا صرفها عنها بتقبيح ذلك في عقلها — لأنها
لاعقل لها — فيجب أن يكون في حكم الملجئ لها إلى ذلك ، فالعوض واجب
عليه . قيل له : قد علمنا أن مع هذه الأمور قد يجوز من البهيمة أن لا تختار الألم
والضرر وأن لا تفعله كما يجوز أن تفعله ، فيجب أن يكون العوض^{١٢} عليها فيما تفعله ،
كما يجب مثله على الواحد منا فيما يختاره من المضرة لما بيننا من أن العوض يجب
أن يكون على فاعل الضرر أو من هو في حكم الفاعل له . يبين ذلك أن الشهوة
لو كانت ولا تمكين ، لم يقع منها الألم . فلو كان التمكين من دون الشهوة لصح

(١) أى على البهيمة تمسحاً مع نظريته .

منها فعل الألم ، فصار التمكين في هذا الباب أقوى . ثم لم يجب العوض على الممكن ، فبان لا يجب على من فعل فيها الشهوة أولى . يبين ذلك أن الشهوة تؤثر تأثير الدواعي إذا وقعت على وجه ، لأنها مع العلم يقبح المشتى ، وموافقه من الضرر لا تختص بهذه الصفة ، وإنما تختص متى عربت من ذلك . وقد علمنا في الشاهد أن من قوى دواعي غيره إلى الظلم لا يجب العوض عليه ، بل يجب على من فعله ما لم يبلغ ذلك حد الإلجاء . فكذلك القول في البيعة . على أنا قد بينا من قبل أن الشهوة نفسها لا تدعو إلى الفعل ، وإنما الداعي إليه علم المشتى من حالة بأنه مشتى حتى لو حصت الشهوة والمشتى غير عالم بها لم يختص بذلك . ومتى علمها أو اعتقدها من دون علم لاختص بهذه الصفة . وإذا صح ذلك وثبت أنه تعالى بأن فعل الإنسان عالم بالشهوة لا يجب العوض عليه فيما يقدم عليه من المضرة ، فبان لا يجب ذلك في الشهوة الأولى .

فإن قال : إنه تعالى إذا جملة عالم فقد صرفه عن المشتى بتقبيحه في عقله ومنعه منه بالنهي والزجر ، وذلك لا يتأتى في البيعة . قيل له : إن الذى ذكرته يقتضى أن علمه بأنه مشتى لا يخلص في كونه داعيا ولا ينهى كونه داعيا إلى الفعل ، ولولا ذلك لما استحق الثواب بالامتناع منه . وإنما يحصل علمه بتقبيحه كالمقابل له في الدعاء إلى خلاف ما يدعو إليه . فلو كان ما ذكرته يوجب العوض عليه تعالى من حيث قوى دواعيه ، لوجب ذلك عليه وإن لم يقو ذلك . يبين ما قلناه أنه لا فرق بين أن تقوى نحن دواعي من يعلم قبح الضرر أو من لا يعلم ذلك ، في أن العوض في الوجهين جميعا لا يجب علينا ، من حيث لم يخرج ذلك الألم من أن يكون واقعا باختيار غيرنا . فكذلك القول فيما ذكرناه .

فإن قال : فأنتم تقولون إنه تعالى لو فعل شهوة القبيح متفردة عن العلم بقبحه والمنع من ذلك بالنهاي ، لكانت قبيحة . ومتى فعلها مع هذه الأمور ، كانت حسنة . فما الذي ينكر علينا أن نقول في أحد الوجهين العوض فيه على الله تعالى دون الوجه الآخر؟

قيل له : قد بينا أن الشهوة في أحد الوجهين تحصل بإغراء بالقبيح ، والله سبحانه تعالى عنه^(١) . وفي الوجه الآخر لا يختص بذلك ، بل يقع التعريض للثواب . فقارقت إحدى الحالتين الأخرى . وليس كذلك حالها في الإقدام على الظلم ؛ لأنها في الحالتين لم تخرج من أن تكون داعية ، وأن الظلم يقع باختيار المشتهى على جهة الإلحاء ، فيجب أن يكون العوض عليه .

فإن قال : إذا كان تعالى قادرا على أن يسلبها هذه الشهوة ويجعل شهوتها في تناول النبات وما لا ضرر فيه ، بفعله تعالى شهوتها في هذا الضرر مع فقد التمييز والمتع يدل على أن العوض عليه . قيل له : إن خلق هذه الشهوة فيها إذا حصل به فائدة سوى ما ذكرته ، فقد سقط قولك . وقد بينا أن الفائدة في ذلك أنه تعالى تعبدا يمنعها من الظلم لما علمه من المصلحة في ذلك ، وإلزاما من التحرز من المضرة المخوفة من قبلها لما علم فيه من المصلحة . وذلك لا يتم لولا ما خلقه تعالى فيها من الشهوة . فإذا حسن خلقه تعالى لهذه العلة ، فمن أين أنه لا فائدة فيها إلا يتضمن العوض ؟ وكذلك الجواب لمن قال : هلا جعل شهوتها في تناول الميتة دون تناول الحيوان ؛ فلا وجه لتكراره . وما يدل على ما ذكرناه أنه تعالى لو تضمن العوض من حيث مكنها ولم يصرفها بالفعل والنهي عنه ، لوجب أن

(١) أى تعالى عن الإغراء بالقبيح .

(٢) في الأصل : تقارن .

يكون الواقع منها من الضرر^(١) حسن غير قبيح : لأن تضمنه تعالى العوض فيه بمنزلة إباحة ذبح البهائم على ما بيناه . وفي علمنا بقبح ذلك منها دلالة على فساد هذا القول . فإن قال : ومن أين أن هذا الفعل يصح منها ؟ قيل له : لأنه قد ثبت في عقولنا حسن منع البهيمة عن الإضرار بالغير ، وأنه قد يجب ذلك في بعض الأحوال . ولو كان ما تفعله حسنا لقبح معناها من ذلك على هذا الوجه ، كما يقبح منا منع ذابح البهيمة من الذبح لما حسن ذلك منه ، وكما يقبح منا منع البهيمة من تناول الحشائش وسائر المباحات .

فإن قال : لو كان ذلك يقبح منها لاستحقت الدم كما يستحقه أحدنا على فعل القبيح . قيل له : إنما يستحق الدم بالقبيح متى تمكن فاعله من التحرز منه بالمعرفة والتمييز ، وذلك لا يتأتى في البهيمة ؛ فلذلك لا تستحق الدم .

فإن قال : هلا قلتم إنه لا يلزمها العوض لمثل ما قلتم إنها لا تستحق الدم على هذا الضرر ؟ قيل له : إن العوض ليس من شرط استحقاقه أن يكون المستحق عليه ماقلا أو متمكنا من التحرز منه كما أن ذلك من شرط استحقاق الدم بالقبيح . فلذلك فرقنا بين الأمرين .

فإن قال : هلا قلتم إن من شرط لزوم العوض ما قلناه ؟ قيل له / إن العوض قد يجب بالضرر الحسن والقبيح . فكما أن القبيح ليس من شرطه^(٢) ، فكذلك يتمكن من التحرز منه . وليس كذلك حال الدم . لأنه كما لا يستحق إلا بالقبيح ، فكذلك لا يستحق إلا مع تمكن فاعله من التحرز منه . يبين ذلك أن العوض قد يستحق عليه بفعل الغير إذا كان قد عرض له أو ألجا إليه ، ولا يجوز أن يستحق الدم

(١) في الأصل : الصورة . (٢) في الأصل : شرط .

على فعل الغير البتة . فقد فارق أحدهما الآخر في طريقة الاستحقاق . وذلك يمنع من حمله عليه .

فإن قيل : إنما يجعل العوض على الذم لأن حال الفاعل معتبر فيه وإن فارق أحدهما الآخر في أن الفعل الذي يستحق عليه أحدهما لا يجب أن يكون مساويا لما يستحق به الآخر . قيل له : إنا قد بينا مفارقتهما في طريقة الاستحقاق بأن ذكرنا أن صفة الفعل إذا افرقت^(١) فيهما ، فكذلك صفة الفاعل . وبيننا بذلك أنك فيما أوردته من السؤال في حكم المدعى ، وكشفنا فساد دعواك بأن بينا بأن الذم كما يتعلق بفعل مخصوص فقد يلزم إذا كان الفاعل على صفة مخصوصة ، وأن العوض إذا فارقه في أحد الوجهين ، فواجب أن يفارقه في الوجه الآخر . وجازر ذلك فيه^(٢) . ولو أنك دلت بضرب من الدلالة على أن حالهما واحد في أحد الأمرين لم يفسد ذلك باتخاذك أن أحدهما فارق الآخر في الوجه الثاني . وسندل من بعد على أن حال الفاعل غير معتبر في باب استحقاق العوض على جهة الانتصاف . والقدر الذي ذكرناه الآن يكفي في إسقاط السؤال .

فإن قال : كيف يصح ما ذكرتم من أن المنع من الحسن لا يحسن ، ومن قولكم إنه يحسن من المعاقب الامتناع مما يفعل به ومنع من يعاقبه من ذلك أن يمكن منه وإن كان المعلوم من حال العقاب أنه لا يكون إلا حسنا ؟ قيل له : إن نفس المعاقب قد يحسن منه أن يتمتع ويمنع . وأما غير المعاقب فلا يحسن ذلك منه . والذي قدمناه هو أن منع الغير من الفعل على وجه لا يختص يقتضى أنه قبيح ، ومنع البهيمة من الإضرار بالغير يحسن ممن تلحقه المضرة ومن غيره

(١) في الأصل : افرقت .

(٢) ما معنى واجب أن يفارقه وجاز ذلك فيه ؟

على حد واحد . فثبت أن ذلك إنما يحسن لقبحة^(١) . بين ما قلناه أنه لما
حسن من المعاقب المنع من حيث كان ذلك عقاباً له ، اختص بحسن ذلك منه
كما اختص بكونه عقاباً له . وإذا كان فصل البيعة يحمرى على الوجه الأول ،
فقد صح ما ذكرته .

وليس يمكن أن يقال : لا يحسن في الأضرار يزيد أن يمنعها إلا هو ؛ لأن
العقل لا يقتضى حسنه من غيره . ولا يخالف حال البيعة في ذلك حال الظالم
المميز . وكل ذلك بين ما سألت عنه .

فإن قال : إنه تعالى يلزمه العوض مما يقع من البيعة وإنه لم يتضمن ذلك
كتضمنه بإباحة ذبح البهائم . فلا يجب حسن ذلك منها . قيل له : لو كان
العوض عليه تعالى لوجب أن يكون متضمناً له لأجل فعله في البيعة من التمكين
والشهوة . ولو كان كذلك لوجب ما قلناه . وقد بينا من قبل أن ما يتضمنه تعالى
من الأعواض لا يجوز أن يكون بصفة ما يجب من الأعراض لا يجوز أن يكون
بصفة ما يجب من الأعواض على جهة الانتصاف ، وأنه لا بد من أن يكون
زائداً على قدر الضرر ، وأنه متى كان كذلك حسن لأجله . فليس لأحد أن يقول
إنه تعالى إنما يضمن العوض الذي لا يحسن لأجله دون الآخر من العوض .

وقد بين شيخنا أبو هاشم رحمه الله أن وجوب العوض في الشاهد بمنزلة المنع
من الأضرار وبمنزلة استرجاع المنصوب . فكما يحسن ذلك في البيعة ومن ليس
بعاقل ، فكذلك القول في العوض ؛ لأنه لو كان العوض واجباً على الله تعالى
فما أقدمت البيعة عليه من الضرر والإفساد ، لوجب مثله فيما تقدم عليه من
تناول الأعيان ، ولو وجب مثله فيمن ليس بعاقل ؛ فكان يجب إذا تناول ثوب

(١) أى يحسن المنع لقبح الفعل . (٢) في الأصل : كما .

غيره أن لا يجب أن يسترجع ويرد . فلما وجب ذلك فيه كما وجب أن يمنع منه ، فكذلك إذا استهلك فواجب عليه ما يقوم مقامه من العوض . وبين شيوخنا رحمهم الله أن العوض يقابل المضرة . فإذا كانت هي الفاعلة للضرر إذا كانت هي غير عاقلة ، كما أنها الفاعلة لذلك إذا اختصت بالعقل ، فيجب أن يكون العوض في الحالتين عليها ؛ لأن العوض لم يجب لأجل العقل وإنما وجب من حيث الضرر ، وقد حصل الضرر في الحالتين على حد واحد ، فيجب أن يكون العوض لازما في كلتا الحالتين لمن فعل الضرر^(١) .

فإن قال : إن رد العين إنما وجب لأنه ملك للفصوب منه ، وليس كذلك بدله إذا استهلك لأنه مما يحدد له به ملك فيحتاج إلى شروط زائدة على وجوب رد العين .

قيل له : إنا لا ننكر ما ذكرته في بعض الوجوه ، ولكن الدليل إذا أوجب أن أحدهما كالآخر في الوجه الذي بيناه ، فواجب القضاء بذلك . وقد علمنا أن العين مما إذا انتزعت من غير العاقل أو العاقل فهو في حكم الإضرار به ؛ لأنه لو كان عالما لاغتم به ولعلم قوت النفع به ، ولم يمنع ذلك من وجوب رده من حيث كان المتناول لها مضرا بمن تناول ذلك من ملكه . وقد علمنا أنه إذا استهلكها فهذه العلة حاصلة ، فيجب أن يكون عليه ما يقوم مقامها وهو العوض . وإن أمكن تناوله في الشاهد ، وجب أن يتناول منه ؛ وإلا فالقديم تعالى ينتصف للظلم منه . يبين ما ذكرناه أن العاقل إذا ظلم غيره لزمه العوض ، فلو تاب من ظلمه وتعد العوض عليه ، لم يخرج من أن يكون واجبا وإن زال الدم وتأنر

(١) يريد أن العوض على الضرر واجب سواء أكان الفاعل عاقلا أم غير عاقل .

أداؤه لما كانت التوبة لا تؤثر في كونه مضراً لمن ظلمه . فيجب / أن يكون غير العاقل في ابتداء الضرر من قبله في حكم الظالم العاقل إذا تاب للوجه الذي ذكرناه . فإن قال : إذا لم يجب غرض المضار الواقعة من البهائم على الله ، فيجب أن يكون عليها ، وقد علمنا أن ذلك متعذر فيها .

قيل له : قد بينا من قبل أن ذلك متأت وأنه تعالى سيتصرف للضرورة منها في الآخرة على وجه يصح عليه . وفي ذلك إسقاط ما سأل عنه .

فإن قال : إذا لم يصح في البهيمة أن تكون مكلفة ، فكيف أن نلزمها العوض ؟ قيل له : إن العوض لا يلزمها في الحقيقة < بمعنى > أن تؤديه حتى يكون هذا الإيجاب متضمناً لوجوب فعل عليها ؛ وإنما تستحق ذلك فيما عليها^{٢٣} من العوض ، فيكون القديم تعالى هو الموفر ذلك على من يستحق العوض عليها . وهذا الوجه يقتضى أن وجوب الفعل هو على الله تعالى وإن العوض المفعول يتعلق بها . فكما لا يمتنع في الشاهد أن يلزم ولى اليتيم دفع الحقوق ماله — ولا يوجب ذلك كونه مكلفاً — فكذلك القول فيما ذكرناه .

(١) في الأصل وان .

(٢) في الأصل متضمن .

(٣) في الأصل لها .

فصل

في وجوب العوض على فاعل الضرر المخصوص في الشاهد

اعلم أناقد بينا أنه لا بد في هذه المضار الواقعة من العاقل وضير العاقل أن يجب فيها العوض . وإذا ثبت أنه لا يكون واجبا عليه تعالى ، فيجب أن يكون على فاعلها ، لأنه لا يجوز أن يقال لا عوض فيها ألبة .

فإن قال : ومن أين أنه لا بد من وجود عوض بها وما أنكرتم أنه لا عوض فيها ألبة وإنما يستحق فاعلها العقاب إذا كانت قبيحة وكان عاقلا . وإن لم تكن كذلك فإنها تقبح ولا عقاب فيها . وكيف يجوز استحقاق العوض على من لا يعلم قدره ولا يتمكن من توفيره ؛ وذلك يجرى مجرى تكليف ما لا يطاق . ولئن جاز وجوب ذلك عليه ، ليجوز أن يجب دفع الحق على الميت كما يجب على الحي لأن مع تعذر المؤدى إن صح وجوب الأداء ليصح وجوبه مع العجز والموت . وكيف يصح ما تقولون وقد علمنا أن الظالم قد يظلم ويموت فيخرج من أن يكون الواجب واجبا عليه . وقد يكون فاعل الضرر ممن لا يجب أن يعاد^{٢٢} فيقال فيه إن العوض يتأخر إلى الآخرة ؛ لأن ذلك مما يصح في المكلف وفيمن تجب إعادته . وكيف يصح وجوب العوض على من وصفنا حاله في الآخرة . وأمثال ما ظلم فيها لا يصح حصوله هناك على وجه يصح فيه الأداء . وكيف يصح ما ذكرتم وقد علمنا أن الظالم قد يستحق النار ويحبط سائر ما يستحقه من ثواب وعوض ، فكيف يصح أن يستحق عليه عوض المظلوم وحاله هذه ؟ فكيف يصح منكم القول بأنه تعالى

(١) يريد إن صح وجوب الأداء مع تعذر المؤدى ، فيصح وجوب الأداء مع العجز والموت .

(٢) أى يعاد في الآخرة .

ما يدفع ذلك الحق عنه ، وبين أن يثبت مثل ذلك الحق له على ما يمكن أن يستوفى منه ويوفر على عمرو . فكذلك القول فيما بيناه .

وقد ذكرنا أن التدبير في الآخرة إلى الله تعالى ، فهو الذي ينقل الأعراض من المستحق عليه إلى المستحق له ، فلا يجب على الظالم أن يفعل^(١) فعلا ولا على من ليس بعاقل إن كان في الآخرة بهذه الصفة . فلا يؤدي قولنا بوجود العوض إلى أنه واجب على من يتعذر عليه . وبطل بذلك سببهم بوجود الفعل على الميت . وأما من يلزمه العوض ، فلا بد إذا لم يتوفر من جهته على المظلوم عاجلا أن يعاد في الآخرة . وكذلك القول في البهائم إذا لزم بها العوض ، فإن الإعادة تجب فيها إلا فيمن لا عوض له ولا ثواب ولا عقاب ، أو عليه عوض ولا عوض له ، فإن العقل لا يوجب فيه الإعادة ؛ لأنه وإن لزمه العوض لنفيره ، فمتى كان قدر ما يستحقه يصح من دون الإعادة فالإعادة واجبة . وإنما يقال فيمن هذا حاله يجب أن يعاد من جهة السمع . وأما إذا كان يستحق عوضا زائدا على ما ينقل ، فلا بد من إعادته لكي يوفر عليه ما يستحقه .

وإما إيصال العوض إلى من هو من أهل النار ونقله عن المعاقب ، فسنين القول فيه عند ذكرنا الكلام في كيفية إيصال العوض إلى من يستحقه ؛ ونبين أنه لا فرق بين أن يوصل نفس المنافع إليه أو يجعل بدله تخفيف عقابه . وفي ذلك إسقاط ما تعلق به من أنه إذا لم يصح أن يوفر ، فيجب أن لا يصح أن يستحق . على أن هذا القول يوجب أن لا يستحق المظلوم على الله تعالى العوض أيضا ؛ لأنه قد يصير من أهل النار ، فلا يمكن توفير العوض عليه وإذا لم يمنع ذلك من وجوبه /

(١) أي لا يفعل الظالم العوض في الآخرة .

فإن قال : إن وجب العوض على الظالم، فيجب أن يكون العوض يخرج منه
من كونه ظالماً كالإبدال في التجارات . فلما قبح الظلم وأنه لا يتغير، علمنا أنه
لا يستحق به العوض .

قيل له : قد بينا أن العوض إنما يحسن لأجله الآلام متى فعلت لأجله .
وأما إذا فعلها الفاعل لنفع نفسه كما يفعله الظالم لا للعوض، فيجب أن لا يحسن
لأجل وجوبه لأنه غير مقصود إليه . وفي ذلك إسقاط ما سأل عنه .

وقد بينا أن العوض الذي له يحسن الألم من حقه / أن يكون زائداً على الألم .
وبينا أن العوض الذي له يحسن الألم من حقه أن يكون مساوياً . فلا يصح
أن يكون حكم الآخر في أن الضرر يحسن لأجله . ونحن نبين الآن الوجوه التي منها
يجب العوض في الشاهد إن شاء الله .

فصل

في بيان الوجه الذي يلزم العبد العوض في فعل المضار

اعلم أن من حق العوض أن لا يلزم العبد إلا على شروط = منها أن يكون ذلك الضرر فعلة بغيره لأن ما يفعله بنفسه إنما يقع على وجوه منها أن يقبح فيكون ظالماً لنفسه ولا يستحق على غيره العوض . ولا يصح أن يستحق العوض على نفسه كما لا يصح في سائر الاستحقاقات . يبين ذلك بأنه بإيصال النفع إلى الغير قد يستحق الشكر وإيصاله إلى نفسه لا يستحق ذلك .

ويفارق هذا الباب ما نقوله في الذم والمدح ؛ لأن من حقهما أن يستحقهما على الفعل الذي يخصه أو يتعدى إلى غيره من حيث نفع على وجه مخصوص ولأنهما يستحقان على الغير فصح ذلك فيهما ؛ وليس ذلك حال العوض لأنه مشبه بالشكر الذي يستحق بفعل واصل إلى الغير إذا كان إحساناً . وإذا كان فعلة بنفسه لا يقوم في ذلك مقام فعلة فكيف القول في العوض . ولهذا قلنا إن المسئء إلى غيره يستحق دماً مخصوصاً زائداً على الذم الذي يستحقه على القبيح لقبه . وقلنا متى أساء إلى نفسه لا يستحق ذلك من حيث كان الشرط في استحقاقه تعدى إلى الإساءة إلى الغير . فكذلك القول في العوض .

وبعد ، فإن استحقاق العوض للعبد على العبد يقتضى نقل عوضه إليه . فما كان يوصل إليه لولا ظلمه يوصل الآن إلى المظلوم لمكان ظلمه . وذلك لا يتأتى فيما يخصه ؛ لأن نقل عوضه إليه لا يصح ، لأنه على كل حال يوصل إليه ، فحكمة لا يختلف . ولا فائدة إذن للقول بأنه يستحق العوض على نفسه . ومن حق هذا الضرر إذا فعلة بنفسه أن يستحق الذم والعقاب¹ من جهة الله تعالى إذا كان بصفة

المكلف . وإن لم يكن كذلك ، فكما لا يستحق العوض من نفسه وغيره ، فكذلك لا يستحق الذم والعقاب . ومنها أن يحسن ما يفعله بنفسه من المضار ، ومن حقه أن يقع على وجوه : فإما أن يكون من باب التكليف ، واستحقاق الثواب به يمنع من استحقاق العوض لأنهما يمتعان في الفعل الواحد .

ومنها أن يفعله لتفيع معلوم ؛ فتنى حصل له الغرض القائم مقام العوض فلا يجوز أن يستحق عوضا على أحد .

ومنها أن يفعله لدفع الضرر . فمن حقه أن يستحق العوض على من ألباه إلى الضرر المدفوع أو فعله به . ولذلك تقول إن العبد إذا لحقه جوع شديد فتعب في سد جوعه ، فالعوض في تمبه على الله تعالى لأنه الذي أضربه بأن جوعه . وكذلك تقول في سائر ما يفعله تعالى من المضار مما يحتاج لأجله أن يتكلف في دفعه التعب . وقد بينا صحة ذلك من قبل . وإذا كان الملجئ له إلى ذلك غيره تعالى ، فالعوض عليه . وذلك نحو أن يقبل عليه الأسد فيعدو على الشوك هربا منه . فالعوض فيما أضربه نفسه على السبع . وكذلك لو رده غيره بسبل السيف عليه إلى غير ذلك فأضرب نفسه هربا من ذلك ، لكان العوض عليه . واعتبر في هذا الوجه حال الضرر المدفوع واجمل العوض فيما يجمله من المصرة لأجل دفعه على فاعل ذلك الضرر ؛ لأنه ألباه أو أحوجه إلى فعل ما فعل ما به دفعه . هذا إذا لم يمكنه دفع ذلك إلا بهذا الضرر أو ما يجري مجراه . وأما إن أمكنه أن يدفعه عن نفسه لا بهذا الضرر وما شاكله ، فهو في حكم المبتدئ بإضرار نفسه في أن لا عوض

(١) أى من شروط استحقاق العوض . (٢) أى يفعل الضرر .

(٣) أى الضرر . (٤) فى الأصل ما .

(٥) فى الأصل فلو .

له على أحد، أو يفعل ذلك الضرر لنفع مظنون . فيجب أن ينظر فيه : فإن كان النفع الذي ظنه يحصل له ، فلا عوض له على أحد ؛ وذلك لأن العوض^(١) بفعل الضرر قد حصل فأغنى عن العوض . وأما إن لم يحصل مظنونه على ما ظنه له من السرور عند اختيار الضرر للظن . ما يوفى على المضرة التي تحملها ، فالحال ما قدمناه . وإن كان قدر السرور لا يفي بقدر المضرة ، فيجب أن يكون له فيما اختاره العوض على الله تعالى ؛ لأنه قد حسن في عقله اختيار هذه المضرة عند ظن النفع . فكما أباحه سمعا^(٢) وجب أن يكون متضمنا للعوض ، كذلك^(٣) إذا حسنه عقلا . والحال ما قلناه . وليس لأحد أن يقول : إذا كان هو المختار للضرر عند هذا الظن ولم يحصل فيه إلقاء ولا حمل ، فكيف يستحق العوض عليه تعالى ؟ وذلك لأنه وإن اختاره وإنما يختاره لحسنه في عقله ، والله تعالى هو الذي حسنه في عقله ، فصار بمنزلة ما يختاره من ذبح البهائم لإباحة السمع . وعلى هذا الوجه يصح القول بأنه تعالى إذا أحوجبه^(٤) إلى اختيار المضرة على طريق العلاج وغيره ، فالعوض عليه . ولا يمنع كونه مختارا لذلك من أن يكون العوض فيه على الله تعالى من حيث كان فاعلا لما يجري مجرى السبب لذلك . ويفارق هذا الوجه ما قدمناه من اختياره ظلم نفسه وإن كان محتاجا ؛ لأنه تعالى قد منعه من فعله وقبحه في عقله ، فلم يحصل فيه ما يوجب العوض على الله تعالى .

ومنها أن يفعل المضرة بنفسه لدفع ضرر مظنون ، فيجب أن يكون عوضه على الله تعالى لأنه حسن في عقله تحمل الضرر عند هذا الظن ؛ لأنه لإكاله عمله يلزمه أن يعمل على هذا الظن ، ولأنه جعله على صفات مخصوصة يحصل له الخوف

(١) في الأصل العوض .

(٢) في الأصل لوجب .

(٣) في الأصل فكذلك .

(٤) في الأصل أترجه .

من المظنون . فصار في حكم من فعل سبب هذا الضرر وأحوج إليه . فيجب أن يكون العوض عليه تعالى لجميع ما يفعله العبد من المضرة بنفسه لا يخرج عن هذه الأقسام ؛ وقد بينا الحكم فيها . وأما ما يفعله بمن يجرى بجرى نفسه نحو الولد وغيره ، فتنى لحقه غم بما فعل به ، وكان ما فعل به قبيحا ، فلا عوض له في الغم لا على نفسه ولا على غيره ، وعوض الأثم عليه على ما نبينه من بعد . وإن لحقه غم بما فعله من المضار يحسنه / وأن له على الله تعالى العوض لأنه أحوج به إلى إزال المضرة بولده عند الأمور الحادثة من الأمراض والأسقام . فصار بمنزلة إحواجه إياه إلى تحمله المضرة لدفع الضرر عن نفسه في الوجه الذي بيناه . هذا إذا كان سبب هذه الحاجة من قبله تعالى ؛ وأما إن لحق ولده ظلم من قبل العباد فاحتاج إلى مداواته وإزالة المضار به لدفع ذلك ، ولحقه عند ذلك غم ، فالذي أحوج به إلى ذلك هو ذلك الظالم ، فيجب أن يكون العوض عليه . ولا فرق في هذا الباب بين ما يقرب أو يبعد . فإذا كان لو لحقته مضرة لدفع ظلم ذلك الظالم عن ولده ، لكان العوض عليه . فكذلك إذا لحقه الغم بإزالته عن جسم ولده بعد حصوله . فقد ثبت أنه لا يستحق العوض فيما يفعله بنفسه من المضار والغموم على نفسه ، وأنه لا يخرج عن قسمين : إما أن لا يستحق العوض من ذلك أصلا ، وإما أن يستحقه على الله تعالى ، أو على غيره . فثبت أن استحقاق العوض على النفس يجرى بجرى المستحيل . وأنه إنما استحق العوض على الغير بما يقع منه من المضرة به .

وأما الضرر الذي يفعله بغيره ، فإنه لا يوجب استحقاق العوض عليه إلا على شروط : منها أن يكون في حكم المبتدأ من قبله فيستحق عليه العوض ؛ لأن العبد لو أضر بغيره ضررا ألجأه غيره إليه وحمله عليه ، لكان العوض على الملجئ لا على الفاعل . فيجب أن يكون الضرر في حكم المبتدأ من غير أن يكون متعلقا بسبب يقتضيه

من إلقاء أو ما يقوم مقامه . ومنها أن يكون الضرر لا إباحة فيه من الله ولا تعبد؛ لأننا قد بينا أن ما يفعله العبد بغيره على هذا الوجه فالعوض [فيه] على الله تعالى ، ويصير كأنه من فعله سبحانه . ولو أن من أضربه أُلجأه إلى أن يفعل به هذا الضرر، لكان لا يلزمه العوض ولا يستحق المضروب به عوضا على أحد ، لأن ما يضر بنفسه إذا لم يستحق به عوضا ، فكذلك ما يقع به بإلجائه وحمله ؛ لأننا قد بينا أن الضرر الواقع بالإلجاء كأنه من فعل الملجئ . ولهذا الجملة لا يوجب العوض على الجلاذ إذا أمره الإمام وإن كان مخطئا ، لأن ما فعله بإذنه يقع على طريقة التعبد ، فلا يلزم العوض . ثم ينظر في حال الإمام : فإن كان أخطأ موضع الحد ، فالعوض عليه ، وإن لم يخطئ موضعه ووقع الخطأ من الشهود ، فالعوض عليهم على ما نبينه من بعد .

وأما ما يقع بالثائب فقد بينا أن العوض فيه على الله تعالى .

وقد بينا من قبل أن ما يفعله بغيره عند ما يجرى مجرى الإلجاء من الغير، فإنه لا يسقط العوض عنه إذا لم يوجب كونه ملجأ إلى ذلك .

وبينا أن حاله فيما يفعله بنفسه من المضرة في باب الإلجاء تفارق حاله فيما يفعله بغيره وأن الإلجاء في ظلم الغير لا يؤثر . وإذا كان كذلك ، لم يخرج ما يفعله من الظلم من أن يكون في حكم المبتدأ . فالعوض عليه .

وقد بينا من قبل أنه ليس من شرط وجوب العوض عليه أن يكون عاقلا عارفا بما يفعله من المضرة، وأنه قد يلزمه ذلك إذا أضرب بغيره — علم ذلك أو لم يعلم — كما قد يلزم العوض للمظلوم ، علم ذلك أو لم يعلمه .

ويفارق استحقاق العوض استحقاق الذم والمدح على ما قدمناه .

وليس من شرط استحقاق العوض عليه أن يتمكن من أدائه في الحال أو المستقبل ؛ لأن العوض لا يخلو من وجهين : إما أن يكون معلوما ممكنا في تعجيله وتوفيره ، ويلزم ذلك . فقد علمنا فيما هذا حاله أن تعذره عليه يقتضي تأخيره كوجوب الدين على المعسر . يبين ذلك أن تعذره لو أسقطه لاحتيج في وجوبه عند القدرة إلى سبب متبدا . وقد علمنا أن عند الوجود يلزمه هذا الحق للسبب الأول . وذلك يدل على أن العوض إنما يؤخر أدائه . وكذلك لو أن من لزمه العوض لم يعلم العوض وأوصافه إلا مع القدرة والمملك ، لكان العوض واجبا كالديون والحقوق . ويلزم غيره أن يقوم بهذا الواجب ممن يل أمره ، أو يجب على الله تعالى في الآخرة على طريقة الانتصاف . أو يكون العوض مما لا يجب تعجيله ويوقر في الآخرة . فما هذا حاله لا يعتبر فيه حال من يلزمه العوض في الدنيا في وجود المملك وصدمه ؛ لأن على هذا الوجه لا يجب الفعل عليه . وإنما يجب على الله تعالى فيه على ما تقدم القول به .

وليس من شرط استحقاق العوض عليه بما يفعله من المضرة أن يكون له أعضا واجبة على الله تعالى ؛ لأن من لم يكن كذلك ، فالله سبحانه يمنعه من الإضرار بضرب من المنع ، فيصير استحقاقه ذلك كالشرط في أن يقع منه الضرر وفي أن يتمكن من ذلك لا في استحقاق العوض عليه بعد الوقوع . فهو بمنزلة ما نقله من أن تنبيه القلب شرط في صحة وجود العلم لافي إيجابه كون العالم عالما . ولهذا الجملة قلنا إن العوض قد يلزم الساهي والخطاطي والبهيمة والنائم ؛ لأنه — على

(١) أى العوض إطلافا ، وإلا فبعض العوض واجب فيه الأداء . حالا .

(٢) أى سبب جديد . (٣) في الأصل فكذلك ظرو .

ما بيناه - لا معتبر فيه بالعقل والعلم . فمن يقتل غيره على جهة الخطأ فالعوض عليه في الحقيقة على هذا الأصل .

فإن قال : كيف يجوز ذلك وقد ورد السمع بأن العوض على العاقلة في قتل الخطأ الواقع على وجه مخصوص ؟ قيل له : إن ورود السمع بذلك لا يمنع من صحة ما ذكرناه ، لأن أكثر ما فيه أن تقول إن وجوب ذلك على العاقلة يجري مجرى ابتداء تعبد عند هذا الفعل ، والعوض ثابت عليه في الآخرة . أو تقول إن هذا العوض لما كان معلوما ، يصح تقديمه . وكما يجوز في الحقوق في الشاهد أن ينوب من لا يستحق عليه في الأداء ويصير كأنه المؤدى له ، فكذلك لا يمتنع أن يتعبد جل وعز بأن تنوب العاقلة^(١) عن هذا القاتل فيما يلزمه من العوض إذا حصل فيه ضرب من المصلحة . هذا إن ثبت أن الدية تلزم على جهة العوض عن القتل . فكيف وقد يجوز أن يقال إنها بعض العوض . ويجوز أن يقال إنها عبادة عند هذا القتل^(٢) ؛ فكيف وليست بعوض ؟ يبين ذلك أن المستحق للدية في الشاهد غير من وقع الإضرار به . ولا يجوز أن يكون زيد مقتولا وعوض قتله يجب إبعاله إلى ولده ووالده . وإن كان لا يمتنع أن يقال إن إبعال ذلك إلى وارثه كإبعاله إليه لو كان حيا من حيث ثبت بالسمع أن عين^(٣) حاله يكون لوارثه ، فيكون الذي في حكم العين ، وإن كان ذلك بعيد ، لأن عين ماله إنما ملكه ما دام حيا وملكه تعالى على هذا الشرط . فإذا مات فله تعالى أن يملك ذلك من يشاء ، ويصير بعد موته إذا زال ملكه عنه

(١) عاقلة الرجل عصبته الذين يدفعون الدية عنه فيمن قتله خطأ .

(٢) الظاهر أنه يتبركل ما ينقل به حكم شرعي عبادة .

(٣) في الأصل : غير .

في حكم المباح الذي يجوز أن يملكه تعالى عبداً مخصوصاً، ويجوز أن يبقى على حكم الإباحة . فكذلك القول في الدين الذي ثبت له على غيره بفعله لأنه في حكم العين في هذا الوجه . وليس كذلك إذا قتل عنده خطأ فاستحق العوض فيما ناله من الضرر ؛ لأن من حق ذلك العوض أن يصل إليه^(٢٢) على وجه يسد مسد ما ناله من المضرة . فإذا كانت لم تنزل إلا به ، فكذلك العوض يجب أن لا يصل إلا إليه . وذلك يمنع فيما يصل إلى غيره من ورثته أن يكون عوضاً قبله . وهذا يوجب أن عوضه قائم على القاتل ، وأن ما يلزم الماقتلة من ذلك في حكم عبادة مبتدأة ، ولذلك يلزم على شرائط ، ويلزم البعيد من الأقارب دون القريب ، ويلزم في بعض الأوقات ، ويلزم قدراً مخصوصاً ، ويسقط لزومه بوجوه مخصوصة . فصار بمنزلة العبادات في الأحوال التي تعرف بالشرع وإن كان لها أسباب مخصوصة ، ويلزم على وجوه معقولة .

ولهذه الجملة قلنا إن ما يتعلق به الملحدة من أن جزاء الجنابة قد لزم غير الجنابي يسقط ؛ لأننا قد بينا أن ذلك ليس بجزاء للقتل ، وأنه بمنزلة عبادة مبتدأة ، ولأن القتل في الحقيقة إذا وقع خطأ فليس بجنابة ولا هو مما يستحق الدم . فلو لزمه بنفسه دفع الدية لم يكن ذلك عقوبة على جنابة سلفت منه ؛ فإن لا يكون ما يؤديه غيره كذلك أولى .

فإن قال : فيجب على هذا الوجه أن يكون عوض الغلام لا يلزم في الدين ، إنما يلزم في الآخرة فقط .

(١) في الأصل : المباح .

(٢) أي المقتول .

(٣) في الأصل عوض .

قيل له : مائت أنه يسجل في الدنيا على جهة العوض فيجب أن يكون واجبا معجلا ، وما عداه يجب أن يتأخر توفيره على من وجب له إلى الآخرة . وقد بينا أن ما يوفر في الآخرة يفعله تعالى فيه بنقل الأرواح من الظالم إلى المظلوم .

فإن قال : أنتقولون في قتل العمد إن عوضه في الدنيا كما يتقدم العوض على قيم المتلفات و ^(١) < الحنايات ؟

قيل له : إن من أتلف توب غيره فقد أضربه على وجه يمكن أن ينفع مايقوم مقامه . وللعقل مدخل في أن يعرف مايقوم مقام ذلك من المنافع . وإذا كان كذلك ، وجب إيصاله إليه معجلا إذا أمكن ذلك بأن يكون المتلف واجدا ومالكا . وكذلك القبول في سائر ما يفعله بغيره من المضار في ماله إذا كان فيه قدر معلوم يمكن إيصاله والمطالبة به . وليس كذلك حاله في قتل غيره لأنه قد أضربه على وجه أخرجه من أن يصح أن ينتفع بعوض لو أوصله إليه في الحال ، فلا يجوز أن يستحق عوضا معجلا ، بل لا بد في عوضه من أن يتأخر إلى الآخرة على ما قدمناه .

فإن قيل : فيجب فيما يلزمه من قود أودية أن لا يكون عوضا للقتل ولا واجبا لأجله .

قيل له : إن القود وإن كان مما يفعل بالمضر فهو عقوبة معجلة ، قدمها الله سبحانه لضرب من المصلحة . وإن كان واقعا بالتائب فهو محنة يعوض الله تعالى عليه في الآخرة ويكون كالأمراض والأسقام . وكذلك القول فيما يلزم من الدية ؛ لأنه إذا أوصله إلى الورثة ، فكذلك مما لا ينتفع به المقتول ، فلا يجوز أن يكون عوضا للقتل ، ويجب أن يكون عباده مبتدأة على ما قدمناه من قبل .

(٢) القود القصاص .

(١) كلمة مطبوعة .

فإن قال : نخبرونا عما يلزمه من الدية في قطع الجوارح والأعضاء والقود ؟
أقولون إنه عوض لما فعل وإنه معجل كقيم المتلفات ، أو تفصلون بينهما ؟
قيل له : إنه لا يمتنع فيما هذا حاله أن يكون عوضا لما فعله ؛ لأنه يلزم أن يوصل
إليه على طريقة البدل مما فعل به من الضرر والظلم . وإذا أوصل إليه على هذا
الحد ، فيجب أن يكون بمنزلة إيصال قيم المتلفات إلى من تلف ثوبه . لكن قيم
المتلفات يمكن اعتبارها من جهة العقل ، وليس كذلك ما يلزم في قطع اليد من الدية ؛
لأن قدر الواجب فيه لا يمكن أن يعتبر عقلا . وإذا ورد تقديره سمعا ، يصير بمنزلة
ما يثبت في العقل تقديره من الأعراض^(٢) .

وليس لأحد أن يقول كيف يكون ذلك عوضا له وتقديره لا يكون من جهة
العقل ، ولأله أن يقول : كيف يصح أن يكون ذلك عوضا ، وقد اختلف الحال
فيما ورد السمع به ، ولا فرق بين ما ورد السمع في تقديره بالتعيين وما تجب فيه^(٣)
حكومة يقدرها الحاكم ؛ لأن ما هذا حاله قد بين بالشرع ما معه يصح فيه التقدير
بالاجتهاد . وأما الإضرار الذي لا يجب فيه أمر معجل للضرور به مع إمكان نفعه ،
فالعوض فيه يتأخر إلى الآخرة على ما بيناه .

(١) في الأصل اختياره .

(٢) في الأصل الأعراض .

(٣) في الأصل أو .

(٤) في الأصل أمرا معجلا .

فصل

في بيان الوجوه التي يلزم العبد عليها العوض وإن

لم يكن من فعله

قد بينا من قبل أنه متى أُلجا غيره إلى أن يضر بنفسه فالعوض عليه وإن لم يكن ذلك الضرر من فعله ؛ لأنه لا فرق بين أن يفعل به وبين أن يلجئه إليه ، لأن فعل الملجأ كأنه فعل الملجئ ، ولذلك لا يستحق الملجأ على فعله الذم ويستحقه الملجئ إذا كان قبيحا . وإذا صح ذلك لم يمتنع وجوب العوض عليه وإن كان ذلك الألم ليس من فعله . ولذلك متى عرض غيره لمضار تنزل به لامن قبله ، فالعوض عليه . وذلك نحو أن يضع أحدا طفلا تحت البرد ، فتى هلك بذلك فالعوض عليه ؛ وإن كانت الإمامة بالبرد من فعله تعالى ، لكنه المعرض لذلك ، فلزمه العوض . بين ذلك أنه لو لا ما فعله لم يكن يحصل الهلاك . ومتى فعل ما ذكرناه ، لم يحز أن لا تحصل الإمامة ؛ لأن البرد من حقه أن يعم جميع الأماكن الحاصلة فيه^(١) إلا عند تقص العادة في زمان الأنبياء عليهم السلام ؛ لأنه لا يمتنع أن يكون خصوصية على هذا الوجه في حكم المعجز لهم . وإذا صح ذلك صار الهلاك الواقع بالطفل في حكم الموجب — والحال هذه — عن فعل الواضع له . هذا إذا كان المعلوم من حال البرد أنه يقتل . وأما إذا لم يكن كذلك فالإمامة كأنها مبتدأة من قبله تعالى ، فيكون العوض فيها عليه سبحانه ، وعلى الواضع عوض الوضع وقدر الضرر الذي لا بد من حصوله عنده . وكذلك القول في كل ما أجرى الله العادة بفعله من الآلام عند ما يفعله العباد

(١) هكذا في الأصل ولعلها الحاصل فيها . (٢) في الأصل تكذك .

في أن الحكم فيه على ما ذكرناه . وكذلك قلنا إن العادة إذا جرت بالآلام العظام من فعله تعالى عند لسع العقرب ، فإن العوض عليه . ولا يجب على الله تعالى إلا فيما يزيد^(١) من الآلام عند لسعه على العادة ، فإنه يصير في حكم المبتدأ .

وقد بين شيوخنا رحمهم الله أن ما يحصل من الآلام عند لسع العقرب في بدن الإنسان ليست متولدة من فعل العقرب ، لأنها لو كانت كذلك لوجب أن تجرى على طريقة واحدة فيما تحصل عنده ، ولأن حمة العقرب فيما تؤثر من الوهي لا يزيد فيما يتولد عنها^(٢) على غرز الإبرة في البدن . ومعلوم من حاله أنه لا يتولد عنه إلا قدر مخصوص . فكيف يقال فيما يجده الملسوع من الآلام العظيمة إنها متولدة من فعل العقرب ؟ وذلك يصحح ما قدمناه من أنه من فعل الله عند فعلها . ومع ذلك فالعوض عليها لما بيناه من قبل .

وأما إذا فعل العبد ما عنده يلزم غيره ضرر^(٣) من المضار على وجه مخصوص ، فالعوض عليه أيضا . وهذه الجملة قلنا إنما لزم الحاكم^(٤) عند شهادة الشاهدين القضية ، وكانت مضرة غير مستحقة . فالعوض على الشاهدين لأنهما بفعلهما أوجبا على الحاكم ما فعله من انتزاع الحق من زيد ودفعه إلى عمرو . وكذلك القول في القتل والحد وغيره : وذلك لأن ما يلزم الألم عنده متى فعله صار ذلك الألم كأنه من فعله ، وكأنه أدخل الفاعل في فعله ، فكان العوض بأن يلزمه أولى من فاعله . ولا فرق بين أن يكون وجوب ذلك عنده عقلا أو سمعا ؛ لأن المعتبر في وجوبه عنده دون وجه الوجوب ودون الطرق التي بها يعلم ذلك . وإذا صح ما ذكرناه ، وجب أن يسوى بين العقل والسمع فيه .

(١) في الأصل يريد بالآلام والمراد يزيد على العادة .

(٢) في الأصل يتولد عنه . (٣) في الأصل ضررا .

(٤) هكذا : والصواب لا يلزم الحاكم ، أي لا يلزم العوض على الحاكم .

وأما إذا كان الألم من فعل غيره ، ووقع بحسب تصرفه ، فإن العوض عليه أيضا ؛ لأن ذلك يصير كأنه من فعله من حيث وقع من فاعله لأجله ، وعلى جهة الاحتذاء على فعله . فلو أن أحدنا ساق البهيمة سوقا يؤدي إلى الإضرار بالغير، لكان ذلك ؛ وإن كان من فعلها [موجبا] للعوض^(١) على السائق لأنه وقع منها لأجل سوقه وبحسب فعله . ولذلك نقول لو أن العاقل أمر عبدا أعجميا بقتل غيره ، لكان العوض عليه إذا كان إنما يفعله على جهة الاحتذاء ولمكان الأمر ، لأنه إذا لم يكن لفعله حكم المبتدأ وتعاق بفعل الأمر هذا الضرب من التعلق ، يصير كأنه فعله ويحل محل ما قدمناه في الإلحاء والواجب . وعلى هذه الطريقة يجب متى تعدى بفعل يكون سببا لضرر يقع بالغير، أن يكون العوض عليه وإن تأخر الضرر . وهذا مثل أن يتعدى في حفر بئر فيسقط فيها الضرر ؛ لأنه لما كان السبب من فعله ، صار كأنه المسقط له . وأما إذا كان المسقط ممن يمكنه التحرز من ذلك ، فترك التحرز متعمدا ، فيجب أن لا يكون العوض عليه . وكذلك إذا لم يكن متعديا يجوز ذلك .

فإن قال : فما قولكم فيمن شد خشبة على ظهر بهيمة فأضرت عند المشى بنفس رجل أو ماله ؟ أتقولون في العوض إنه يجب على الشاذ ذلك أو عليها أو على الله تعالى ؟

قيل له : يجب — على ما ذكرناه من الأصول — أن يكون العوض عليها^(٢) . لأن الشاذ في حكم الممكن فقط ؛ لأنها بذلك تتمكن مما لولاه لم تكن متمكنة . وقد بينا أنه لا عوض على الممكن . وقد علمنا أنه غير واجب على الله تعالى لأنه غير فاصل

(١) في الأصل فالعوض .

(٢) هذا نصا . عجيب !

لتلك المضرة ولا موجب لها^(١) بوجه من الوجوه . فيجب أن يكون العوض عليها لأنها
الفاعلة للضرر، وفعالها لذلك في حكم المبتدأ؛ وإن كانت بما شد عليها تمكنت مما^(٢)
لولاها كانت لا تتمكن . فهو بمنزلة أن يناول غيره سيفاً فيقتل به في أن العوض عليه
لا على من يمكنه بالسيف . هذا إذا لم يكن غيرها مصرفاً لها بالسوق . وإن كان
كذلك فيجب العوض على ذلك الغير لأن فعالها وقع بحسب تصريفه على ما تقدم
القول به .

فإن قال : إن وجب عوض ما فعلته البيمة عند سوق السائق عليه ، فيجب
أن يكون العوض على من قوى دواعي الظلم ، لأن تعلق فعله بالدواعي أكد من
تعلق فعل البيمة بسوق السائق . وقد ذكرتم من قبل خلاف ذلك .

قيل له : إن البيمة لا يصح فيها طريقة الدواعي ، فتي صرفها السائق على
طريقة مخصوصة ولم تعلم حال الفعل ولا حال الدواعي ، صار ذلك الفعل في الحكم
كأنه واجب عند فعله ، فلزم العوض . وليس كذلك الحال فيمن يقوى دواعي
غيره إذا كان ممن يعرف العواقب وما يلزم أن يأتي أو يذر ؛ لأن المنع القائم
في عقله من الظلم أكد من تقوية غيره دواعيه إلى فعله ؛ فلا يخرج من أن تكون
دواعيه مترددة بين الفعل والترك ، ويصير ما يفعله في حكم المبتدأ ، فيكون العوض
عليه . وأما إذا أضر زيد بغيره بفعل توهم أنه يقع ، فالعوض عليه ، وذلك
بمنزلة أن يسقى غيره سماً وهو لا يعرف فيتلف ؛ لأنه إذا لم يعرف ذلك وكان ظاهر
ما سقاه أنه مما ينفع ، فهو المدخل له في المضرة بما فعله ؛ لأنه عند الحاجة إلى ذلك

(٢) في الأصل كان .

(٤) أى أن كان ساقها .

(١) في الأصل له .

(٣) في الأصل تتمكن .

(٥) في الأصل تلف .

وتصور النفع بفعله لا محالة مع الشاهد . وإذا سقاه وهو عالم بأنه يتلف ، صار الضرر كأنه من قبله ، فيجب أن يكون العوض عليه . هذا إذا كان في حكم الحامل له على الشرب لحاجته . وأما إذا كان غنيا عنه بغيره ولا مزية له عليه فالضرر الواقع كأنه من فعله بنفسه . لكن ذلك إنما يصح إذا كان الشاق وصفه ولم يضر به ولا سقاه . وأما إذا سقاه ذلك بفعله أو بأمره له فقد حصل لتلك المشروب مزية على غيره مما يقوم مقامه . فالعوض واجب عليه ؛ إلا أن يكون خيره بين شربه وبين شرب ما لا سم فيه فاختر ذلك على جهة الابتداء . وكل هذه الوجوه يستحق بها الدم لقبحها وإن افرق حالها في باب وجوب العوض ؛ لأنه قد يجب بما لا يجب به الدم ، لأن طريقة استحقاقهما تختلف .

وقد بينا من قبل أن ما يقع من البيهة من المضار لا يجوز أن تثبته ببعض ما ذكرناه فيقال إن العوض فيها يجب على الله تعالى ؛ لأنه تعالى وإن مكن وسلب العقل وفعل الشهوة فليس يخرج ما يقع منها من أن يكون من فعلها على وجه يجري مجرى المبتدأ من غير تعلق له بأمر من فعل الله تعالى . فليس لأحد أن يعترض به على بعض ما ذكرناه .

واعلم أن كثيرا من المخالفين استشنعوا ما نقوله من أن العوض يجب على البيهة وعلى العقرب والزنبور ، ويظنون أنها جعلناها مكلفة وجعلنا الفعل واجبا عليها . ومتى عرف غرضنا فيما نذكره من ذلك ، سقط هذا الباب . وذلك أن العوض الذي يجب على السبع ليس بفعل واجب عليه ولا هو من أهل التكليف لفقد التمكين بالعقل وضيره ، وإنما نعى بذلك أن وصول العوض الذي يستحقه هذا المظلوم يجب أن يكون من أعواض السبع التي يستحقها على الله تعالى دون أعواض غيره . فيصير هذا القول منا بمنزلة أن نقول إن النفقة واجبة في مال الصبي ؛ ونعني

بذلك أن ملكه أولى بأن يتناول ويصرف في نفقة والده من ملك غيره . أو نعى بذلك أن ذلك العوض لما كان لو كان السبع عاقلا ، ومن توفيره على المعوض ممكنا ، كان يلزمه توفيره . كذلك إذا لم يكن بهذه الصفة ، فيجب أن يكون العوض عليه ؛ كما نقول إن الدين على اليتيم ونعى بذلك أنه في حالة على وجه لو كان عاقلا متمكنا من الأداء لاخص هو بالوجوب . وهذا بين ، لكنه إنما يستعمل في الواجبات التي تتعلق^(١) بالأملك الحاصلة أو ما هو في حكم الحاصل . ولذلك لا تستعمل هذه اللفظة في العبادات وما شاكلها مما يتدنه المكلف . وفي ذلك إسقاط التشنيع فيما ذكره ؛ بل الشنعة طليهم راجعة لأنه يلزمهم أن يقولوا إن ظلم الظالم هدر ، وإن الذي لحق المظلوم من قبله لا ينتصف له منه على وجه ؛ وإن حال ظالمه معه كحال غيره . وقد علمنا أن ذلك لا يصح في الحكمة ، بل الواجب أن ينتصف تعالى للظلم من الظالم . وإذا وجب ذلك في العاقلين — وعلمنا أنه إنما يجب لا لعقلهما لكن لثبوت حق أحدهما على الآخر — فيجب فيما ليس بعاقل من البهائم إن يكون هذا حاله .

وقد دللنا على طريقة وجوب الأعواض في الشاهد بما أوردناه من الجمل ،

وعدلنا عن تفريعه فإنه يطول .

(١) في الأصل تعلق .

فصل

في بيان صفة العوض وما يبين به من غيره

اعلم أنه لا بد فيه من يكون بفعل مستحقا على ضرر . فما هذا حاله يوصف /
بأنه عوض إذا كان الضرر من جهة المستحق عليه العوض : إما بأن يكون فعله ،
أوما يجري هذا المجرى على ما بيناه . وبهذه الصفة يبين من التفضل لأن التفضل ،
غير مستحق ؛ فلما عمله أن يفعله على كل وجه . وليس كذلك حال العوض لأنه
كان مستحقا بالضرر ، فقد دخل في باب الوجوب . فلو لم يفعله في حال وجوبه
لاستحق الذم .

وقد بينا من قبل أنه لا يجوز أن يستحق على الضرر دفع أعظم منه ، فلا يجوز
أن يقال في العوض أنه لا يجب أن يكون نفعا .

وقد علمنا أن النفع قد يستحق على الطاعة فيكون ثوابا ولا يكون عوضا .
فلا بد من أن يشترط في ذلك كونه مستحقا عليه لضرر من جهته على ما قدمناه .
فإن قال : أفيجب أن يكون واقعا على طريق التعظيم والتبجيل كما تقولونه
في الثواب ؟

قيل له : لا يجب ذلك بل يختار بين الثواب وبينه بأمرين : أحدهما بالكثرة ،
لأنه لا يجوز أن يساوى المعوض حال المساء على وجه . والثاني لوقوعه على طريق^(٢)
التعظيم ، لأن العوض ليس هذا حاله .

فإن قال : ومن أين أن العوض لا يجب فيه وما أنكرتم أنه مستحق على وجه
التعظيم ، لكن التعظيم الذي وقع لله يحبط رتبة التعظيم الذي في الثواب .

قيل له : لأنه قد ثبت في الشاهد أن العوض قد يستحق على أحدنا بما يفعله بغيره أو يلزمه غيره ، ولا يجب أن يوصله على طريق التعظيم نحو الإبدال ونحو أجرة الأعمال . وإذا صح ذلك في الشاهد وثبت أن ما يستحق من المدح بفعل الواجب يستحق على طريق التعظيم ، فيجب أن يحمل الغائب في الوجهين على الشاهد .

فإن قال : إذا سارى العوض الثواب في أنه مستحق ، فيجب أن يكون مثله في وقوعه على وجه التعظيم لأنه تابع لكونه مستحقا ، وبذلك يبين التفصيل بينهما .

قيل له : إذا كان العوض والبذل في الشاهد يستحق كالمدح ولا يجب أن يكون بمنزلة في وقوعه على وجه التعظيم ، فقد سقط ما ذكرته .

فإن قال : لو لم يقع على وجه التعظيم لحسن من الله تعالى التفضل بمنزله . ولو حسن ذلك منه لم تحسن منه الآلام والأمراض لأنه يكون فاعلا لها لأمر يحسن أن يتدنه^(٢) .

قيل له : قد بينا من قبل أنه يحسن منه تعالى أن يتدنى بذلك ، وأنه يحسن مع ذلك أن يؤلم^١ ويمرض لما فيه من المصلحة في التكليف . فلا يجب أن يكون عابثا بفعله من حيث حسن منه التفضل بمثل عوضه . وقد تفصينا القول في ذلك من قبل ، فحكيما الخلاف بين الشيخين رحمهما الله فيه .

فإن قال : أفيجب أن يكون أزيد من الضرر المستحق به ؟

قيل له : ليس ذلك من شرطه وحده ، لأننا قد بينا أن العوض على ضريين : أحدهما ما يستحق على الله ، وذلك مما يجب أن يزيد قدره على قدر الضرر حتى

(٢) أى بفعله ابتداء وهو التفضل .

(١) أى التعظيم .

يبلغ مبلغا لو كان المضرور عالما به لتحمل الألم لأجله وحسن ذلك منه في عقله .
لما هذا حاله يجب أن يكون زائدا وأن تكون زيادته على هذا الحد . وما يختاره
العقلاء في الشاهد من الضرر لأجل العوض . فيجب أن يكون بهذه الصفة ؛
وإن كان بينه وبين ما يجب على القديم تعالى من الأعياض مفارقة على ما ذكرناه
من قبل . وأما ما يجب من الأعياض على طريق الانتصاف فقد بينا أنه لا يجب
أن يكون أزيد من الضرر ، بل يجب أن يكون مثله في القدر حتى يصير لأجله
كأن الضرر لم يقع . ويحل ذلك محل ما نقوله في الإحباط والتكفير أنه لا بد
من اعتبار الموازنة فيهما حتى لا يفضل أحدهما على الآخر وإنما يسقط من الثواب
بقدر العقاب إذا كان ظلمه ^(١) محبطا ؛ ومن العقاب بقدر الثواب إذا كانت معاصيه
مفكرة .

وقد بينا أن الشاهد يقضى بصحة هذه التفرقة ، وذلك لأن من غصب غيره
درهما وإنما ينتصف منه بأخذ مثله أو عينه إن كان موجودا ولا يحسن لأجل ذلك
أن يخرج العاقل درهما من ماله بدرهم لامزية له البتة لأن ذلك يكون عبثا .
وإنما يخرج من ملكه ليستفيد بملك ما يحصل له به من الفائدة ما كان لا يحصل
ببقاء الدرهم في ملكه . وهذا بين .

(١) في الأصل طه .

فصل ١

في بيان الدلالة على أن العوض منقطع

اعلم أن الذي كان يقوله شيخنا أبو علي رحمه الله أولا القول بدوامه وهو مذهب كثير من مشايخنا المتقدمين . ثم قال فيه إنه ينقطع ، وهو الذي يذهب إليه شيخنا أبو هاشم رحمه الله وأصحابه . وقد استدلل على ذلك بأنه قد ثبت في الشاهد حسن تحمل الضرر لأجل قدر من العوض مخصوص . وصار علمه بذلك القدر جهة لحسنه ، لأنه متى علمه علم حسن ، تحمل المصرة ، ومتى لم يعلم ذلك لم يعلم حسن تحملها ، بل يقبح منه في عقله أن يتحمل ذلك . وكذلك لو علم أنه يؤدي إلى دون ذلك القدر ، لما حسن منه تحملها ، فصار العقل يشهد بقبح المصرة إذا عيرت من المنفعة ، وشهد أيضا بقبحها إذا نقصت عن قدر مخصوص . يبين ذلك أن العاقل يتحمل مصرة مخصوصة لأجل دينار إذا كان قدر المستحق عليها ، ولا يستحسن تحمل ذلك لدرهم ، كما لا يستحسنه إذا عيرى من العوض . وإذا صح ذلك ، فلو كان من حق الضرر أن يستحق عوضا دائما لكان بحملة ذلك هو القدر المستحق عليه ، وكان من لا يعلمه لا يستحسن تحمل الضرر ، كما لا يستحسنه إذا نقص عوضه في الشاهد عن قدر ما يستحق به . وفي علمنا بأن العقلاء لا يستحسنون تحمل المضار مع جهلهم بدوام العوض واعتقادهم فيه الانقطاع دلالة على أنه لا يستحق إلا عوضا منقطعا على ما بيناه .

وليس لأحد أن يقول: إذا جاز أن تستحسنوا تحمل مشقة الطاعات وإن لم يعلم دوام ثوابها ، فهلا جاز أن يعلم حسن تحمل المصرة وإن لم يعلم دوام العوض فيها ؟

ولا يمنع ذلك من أن العوض دائم ، كما لا يمنع ذلك في الثواب ؛ وذلك لأن العلم
بجهة حسن المضرة ما نعلمه من العوض على ما قدمناه . وليس جهة حسن الطاعة
دوام الثواب عليها . يبين ذلك أنه قد يعلم حسن الطاعة من يجهل كل الثواب .
ولا يجوز أن يعلم تحمل المضرة من يجهل كل العوض . وذلك يبين أن العوض هو
جهة حسن المضرة كما أن المعرفة بقدر ما يستحق به يجب أن يكون جهة لحسنه
على ما بيناه في الشاهد . وفي ذلك إسقاط ما سأل عنه . يبين ذلك أن الطاعة لما
كانت جهة حسنها أنها مصلحة ، فواجب أن يعلم المكلف ذلك من حالها على
جملة أو تفصيل حتى يعلم حسنها ، وثبت العوض في المضرة في أنه جهة حسنه
بمنزلة كون الطاعة مصلحة لا بمنزلة استحقاق الثواب به .

ولهذه الجملة يحسن ويجب على الكافر والفاسق الطاعة وإن لم يستحقها
ثوابا . ولا يجوز أن يحسن من أحد تحمل المضرة على هذا الوجه إلا مع المعرفة
بالنفع والعوض .

فإن قال : إنا نفصل بين العوض في الشاهد والغائب ؛ فنقول في المستحق
في الشاهد إنه منقطع . وإن كان ما يستحق على الله تعالى يكون دائما .

قيل له : أفليس إذا أحوج^(١) تعالى العبد إلى التكسب فتحمل المضرة لأجل
درهم ، فقد استحق على الله تعالى العوض الدائم على الدرهم كما استحق الدرهم من
حيث أحوجه^(٢) إلى ذلك ، فصارك أنه فعله فيه . فقد كان يجب أن لا يستحسن
تحمل هذه المضرة لأجل هذا القدر دون أن يعلم دوام عوضه . وهذا يبين صحة
ما قدمناه .

(١) في الأصل أخرج .

(٢) في الأصل أترجه .

فإن قال : فأتم نقولون في هذا العبد إنه مع الدرهم يستحق على الله تعالى العوض المنتقطع وإن كان قد استحسن تحمل المضرة مع فقد العلم به ، بفوزوا ما نقوله من استحقاق العوض الدائم بذلك وإن كان لا يعلمه .

قيل له : إن الذي يستحقه على الله تعالى عندنا من العوض هو ما يقابل الضرر الذي يناله لا بفعله ، وما يقابل الغم الذي يلحقه بفقره وحاجته ، وكلاهما من قبل غيره . وأما ما يحمله من المضرة فلا يستحق إلا الأجرة التي تحملها لأجلها^(١) . وليس كذلك قولكم فإنكم تحكمون بأنه قد استحق على هذا الضرر نفسه العوض الدائم كما استحق الأجرة . فيلزمكم أن لا يستحسن العاقل تحمل ذلك إلا مع المعرفة بالأمرين على ما قدمناه .

فإن قال : إذا صحح في الثواب إنه دائم ، فيجب أن يكون العوض مثله في الدوام .

قيل له : إنما قلنا بذلك في الثواب بدليل دوام المدح وبيننا أنه مستحق كاستحقاقه . وإذا كان أحدهما دائما فكذلك الآخر . وهذا الدليل يخص الثواب فلا يجب أن يكون العوض بمثابة ، كما لا يجب أن يقال إن العوض يقع على وجه التعظيم وإن وجب مثله في الثواب .

فإن قال : لو كان العوض ينقطع لكان التفضل أزيد حالا منه لأنه مما يحسن منه تعالى أن يديمه ، وذلك يؤدي إلى أن المستحق ينحط عن رتبة التفضل .

قيل له : إنا لا ننكر ما سألت عنه ، لأنه قد ثبت في الشاهد أنه يحسن من أحدنا أن يتفضل بأكثر مما يستحقه الأجير ، فما المانع مما ذكرته ؟

(١) في الأصل لأجله .

وقد بينا من قبل أن المستحق إنما يجب أن تكون له مزية على التفضل متى لم يكن سبب الاستحقاق تفضلا . وأما إذا كان القديم تعالى الذي هو المتفضل بجميع ما معه يصح استحقاق العوض ، فليس يجب أن يكون للمستحق مزية على ما يتفضل به ؛ بل ربما كان للتفضل مزية ، وربما يكون أوقع في النفس . وإنما يجب إثبات مزية للمستحق فيما بيننا ، لأن أحدنا قد يأنف من تفضل الغير ويتم لحاجته إليه ويخاف منه عليه ، فيتأذى به وكل ذلك لا يتأتى فيه تعالى ، فلا يصح ما سألت عنه .

فإن قال: لو كان العوض منقطعا لحسن منه تعالى إذا أعاد العوض في الآخرة أن يقطع العوض عنه ، وفي قطعه العوض عنه وجوه من الفساد: منها أنه يؤدي إلى أن يعلم ذلك أو يجوز فيتم بانقطاعه . ومتى اغتم بذلك استحق غمه عوضا . والقول في العوض الثاني كالقول في العوض الأول . وذلك يوجب لزوم دوامه على القول بانقطاعه ، فيجب أن يكون دائما . ومنها أنه تعالى كان يجب أن يحسن منه أن يمينه ، والإيمانه لا تحسن في الآخرة لأنها تكون عبثا لا فائدة فيها ، لأنه لا يمكن أن يقال إنه تعالى يفعلها للصلحة مع أن الآخرة ليست بدار تكليف . وذلك يوجب أن القول بانقطاع العوض يقتضى إضافة قبيح إلى الله ، فيجب القول بدوامه . ومنها أنه لو قطع عنه العوض وهو حي مشته للحقته مضره بفقد المشتهى ، فيصير بمنزلة المؤلم ، وذلك لا يحسن في الآخرة ، لأنه إنما يحسن العوض في الشاهد للصلحة .

قيل له : إنما لا نوجب في العوض أن يكون موصلا إلى مستحقه مع كمال عقله ، بل لا يمتنع أن يوصل ذلك إليه وهو غير عالم به وبأحواله . ويفارق العوض عندنا

في ذلك الثواب ، لأنه يجب أن يعلم المتأثر أن ذلك مستحق على طاعته ، وأنه يستحقه على جهة التعظيم ، وأنه واقع كذلك . وإذا صححت هذه الجملة ، فالمستحق للعرض إن كان مثابا فثامه لا تنقطع ، والمسألة زائفة^(١) . وإن كان ممن لا يستحق الثواب فغير واجب أن يعلم العرض ، فكيف يتم بانقطاعه ؟ وإذا لم يجب ذلك فيه ، بطل قولهم إن ذلك يؤدي إلى تزايد العرض حالا بعد حال وإلى دوامه ؛ لأن ذلك إنما كان يجب لو كان لا بد عند الانقطاع من أن يتم أو قبله ، وذلك من صفة العقلاء . وقد بينا أن ذلك غير واجب في المعوض . فما الذي يمنع من أن يوصل تعالى إليهم العرض ولا يعرفون أنه ينقطع ، ويقطعه عنهم من غير أن يشعروا . فلا يستحق بذلك عوضا .

فإن قال : أفليس قطعته لذلك عنهم مضرة ؟ فهلا استحقوا به العوض وإن لم يعرفوه^(٢) ؟

قيل له : إن قطع النعمة لا بمضرة لا يوجب العوض ، وإنما يجب ذلك في قطعها إذا كان بضرر^(٣) وألم .

فإن قال : أفليس في الشاهد يستحق من يميته تعالى بالإماتة العوض على كل حال ؟ فهلا وجب مثله في قطع العوض ؟

قيل له : ربما أطلق شيوخنا ذلك على ما ذكرته ، لكن الصحيح أنه لا يستحق بالإماتة عوضا إذا عسر من غم وضرر ، وإنما يستحق بها ذلك إذا ضامها أحد هذين ، وإذا لم يمتنع أن يقطع تعالى العوض في الآخرة من غير مضرة ، فمن أين أنه يستحق بذلك عوضا محدودا ؟

(٢) في الأصل يعرفونه .

(١) أي والسؤال غير وارد .

(٣) في الأصل قطعته .

فإن قال : أليس لو قطع هذا العوض عن الثواب لانتقصت منافعه ، فليحقه تنغيص ، وذلك لا يصح ؛ فيه فيجب أن يكون ما يوفر عليه من العوض دائما .
قيل له : إنه تعالى إذا قسم العوض الذي يستحقه على أوقات طويلة ، لم يمنع أن يكون قدر الواصل إليه في كل حال مما لا يتبين عليه بالإضافة إلى ثوابه .
فلا يجب ما ذكرته ، وبصير في الحكم كأنه لم ينقطع إذا كان الحال هذه . فلا يؤدي إلى ما ذكرته .

وبعد ، فإنه لو علم نقصه كان لا يمنع أن يعتد بذلك ، كما لا يعتد المثاب بزيادة مرتبة من ثوابه . فكما لا يجب في ذلك التنغيص والغم لأنه تعالى يقصر شهوته وغرضه على ما هو فيه ؛ فكذلك لا يجب مثله فيما سألت عنه .

وبعد ، فما الذي يمنع من أنه تعالى يوفر العوض على المثاب قبل دخول الجنة ، فلا يبقى له عوض مستحق ولا يؤدي إلى أن ينقطع عنه في حال الثواب قيتين نقصه ؟

وبعد ، فما الذي يمنع من أن ينقطع عن المثاب ويتفضل تعالى عليه بإدامة مثله ، وبصير حال العوض مع الثواب كالتفضل الذي وعد به تعالى للثابين . فكما أن ذلك لا يبطل من حيث يجوز أن يقطعه فليحق المثاب تنغيص لأن ذلك إنما يلحق بالقطع لا بتجويزه ، فكذلك القول في العوض إذا وصله تعالى بمثاله من التفضل .

فإن قال : إنكم أحببتم عن المسألة فيمن ليس بمثاب أنه تعالى قد عوضه وإن لم يكن عاقلا فلا يجب أن يلحقه غم بتجويز انقطاعه ، وهذا لا يصح ؛ لأن من قولكم إن العوض يعيده تعالى ويكمل عقله حتى يصير عارفا بالله تعالى ؛ فالمسألة باقية .

قيل له : إنا لا نوجب ما ذكرته من جهة العقل ، ولو وجب لكان يجب سمعا ، ولا دليل^١ في السمع على خلاف ما قلناه مما يسلم معه الجواب على كل حال ؛ وذلك أنه ورد السمع بأنه تعالى بكل عقولهم في الجنة ، لم يمنع أن يحصل ذلك بعد توفير العوض عليهم ثم يديم التفضل ، وغير ممتنع أنه تعالى يجعلهم بمنزلة المراهق في الدنيا ، فلا يتبين النقص والغم بانقطاع ذلك ، وهذا هو الأقرب فيما يروى أن الأطفال خدم أهل الجنة ؛ فكأنه تعالى يعيدهم في الآخرة على ما يقارب حكمهم في الدنيا ، وعلى هذا الوجه روى أن الله تعالى يقتص للجهنم من القرناء^(١) ، وروى أنه تعالى يعيد بعض البهائم فيكون كالثواب لأهل الجنة بأن يحسن صورها ، ويعيد بعضها في النار فيكون عقابا عليهم كالحيات والعقارب ، وفي ذلك إيصال ما سأل عنه . على أنه تعالى لو أكل عقولهم في الآخرة وأعلمهم أنه يصل عوضهم بالتفضل الدائم ، ما الذي كان يمنع مما نقوله . أو ليس قد صح أنه تعالى يتفضل على بعضهم ثم لا يجب مع تجويزه في التفضل أن ينقطع أن يهتم فيلزم دوام التفضل ؟ بل نقول إنه إن كان ما قلنا فأنه تعالى يعلمه أن ذلك يدوم ، أو يصرفه عن التفكير في دوام ذلك وانقطاعه . فمثل ذلك نجيب به في المعوض ، وهو أنه تعالى يعلمه أنه يديم عليه التفضل فلا يلحقه تنقيص لتجويزه انقطاع ذلك ، ولا يؤدي القول بانقطاعه إلى القول بدوامه على ما ظنه السائل .

فإن قال على ما قدمناه من أنه تعالى يجوز أن يعوض ويقطع من غير غم :
لما بالإماتة أو غيرها . أليس ذلك يؤدي إلى أنه تعالى عابث بما فعله من الإماتة .
قيل له : إنه تعالى قد يجوز أن يفعلها على وجه يقع به لبعض عباده السرور .
فيخرج من أن يكون عبثا ويحسن فعله وإن لم تكن هناك مصلحة ؛ لأنه إنما

(١) الجاه الشاة التي لا قرن لها ؛ والقرناء ما لها قرن .

كان يجب أن لا يحسن إلا للصلاح لو كان مضرة . وأما إذا لم يكن فيه مضرة ، فإنه يكفي في إثبات حسنه ما يخرج به من أن يكون عبثا . وعلى هذا الوجه يصح ما يروى أنه تعالى يعوض البهائم ثم يقول لها كوني ترابا^١ فتخرج من أن تكون حية . فإن قال : أفتجوزون على هذا القول أن يقطع تعالى عن الحى العوض بغير الإمامة ، ولكن يفقد العقل أو قطع الشهوة أو الفناء .

قيل له : إن فقد العقل يتضمن قطع العوض ؛ لأنه يصح لإيصاله إليه معه ، كما يصح ذلك مع كمال العقل . فلا مدخل له في هذا الباب . وأما مذهب الفناء فلا يصح من حيث ثبت أن فناء بعض الأجسام فناء لسايرها . ولولا ذلك لكان كالإمامة في هذا الباب ، وأما قطع الشهوة فعلى مذهب من يقول إن الحى منا لا يخلو من شهوة أو نفاق ، فذلك يبعد ، وأما على ما نقوله من أن الحى يجوز أن يخلو منها ، فما الذى يمنع من أنه تعالى بعد توفير العوض لا يفعل فيه الشهوة والنور ، ويجعله ممن^(١) لا يلحقه مضرة ، وبصير جميع ما يشتهى عنده بمنزلة الأكل والنكاح عند الملائكة الذين لم يخلق لهم فيها شهوة .

فإن قيل : أفليس يلحقه الغم والحسرة متى علم المنافع التى ينالها غيره ؟

قيل له : إذا لم يجب أن يلحق الملائكة فيما لا تشتهى الغم ، فما الذى يمنع من أن لا يلحقه ذلك فى شىء من الشهوات . وإنما يعتم الحى منا بما يعلم أنه يضره ، أو يظن ذلك فيه . فإذا كان الحى ممن لا يلحقه المضار لفقد النور عنده ، فمن أين أن ذلك واجب فيه .

فإن قال : لو كان العوض منقطعا لم يكن بعض المقادير بأن تنقطع عنده أولى من بعض ؛ وذلك يوجب فساد انقطاعه ووجوب دوامه .

(٢) فى الأصل منه .

(١) فى الأصل مما .

قيل له : إن العوض إذا كان مستحقا على الضرر ، فيجب أن يكون معتبرا به ، يكثر بكثرته ويقل بقلته ، وهو تعالى عالم بمقادير ذلك . فينقطع بعد توفير القدر الذى هو المستحق ، دون ما زاد عليه أو نقص منه ، ويصير سبيل جميع العوض سبيل ما يستحق من الثواب فى الوقت الواحد على الطاعة . فكما لا يجوز أن يقال ليس بعض المقادير فيها بأن تستحق أولى من بعض ، فكذلك القول^١ فيما ذكرناه .

فإن قال : أستم أستم من قال إن العقاب لا ينقطع لأجل الثواب فى الفاسق ، أنه ليس بعض المقادير^(١) بأن تنقطع عنده أولى من بعض ، وإذا صح عندكم لزوم ذلك له فهلا يصح مثله فيما ألزمتكم فى العوض ؟

قيل له : إنما قلنا ذلك من حيث ثبت فى العقاب أنه يجب أن يكون دائما على المعاصى ، فقلنا إن كانت الطاعة قد أثرت فى عقاب المعصية ، فيجب أن تزيله أصلا ، لأن بعض مقاديره ليس بأن تزول أولى من بعض ، وليس كذلك حال العوض لأنه لم يثبت فيه الدوام على وجه . فلا يصح فيه مثل الذى ألزمتكم القوم فى انقطاع العقاب .

فإن قال : إن جاز فى العوض أن يكون منقطعا ، فيجب أن يحسوز فيه أن يكون مشوبا بالتنقيص والعموم ، وقد علمنا أن ذلك لا يحسن لأجله إنزال الأمراض والأسقام بالحى فى الشاهد كما نقوله فى الثواب .

قيل له : ليس هذا السؤال مما ينصر به دوام العوض لأنه لازم عليه كلزومه على انقطاعه بأن يقال إنه وإن كان دائما فيجب أن يجوز معه التنقيص لأنه

(١) أى أستم أنه ليس بعض المقادير الخ .

مفارق للثواب ؛ وما تجيبون به عن ذلك ، فهو جوابنا عما سألوا عنه ؛ لأنهم إن قالوا
إنه تعالى يزيل عنهم النعم والشوب فلا يلحقهم تنغيص ، قلنا بمثله في العوض المنقطع .
فإن قال : إذا كان منقطعا فلا بد فيه من الشوب والنعم ، وليس كذلك إذا
قيل بدوامه .

قيل له : إن كان لأجل النعم بانقطاعه يجب تجويز الانقطاع ، فقد بينا الجواب
عنه . وإن كان لأجل قلته فهو لازم على الدوام كلزومه على المنقطع . والجواب
واحد ، وهو أنه تعالى يقصر شهوتهم على القدر الذي يوصله إليهم من العوض ،
فلا يجب ثبوت هذا النعم فيهم ، وإن كان التنغيص الذي ذكرته مما يلحق من
الآلام فذلك مشف عن أهل الآخرة . وفي ذلك إسقاط السؤال .

وقد ألزمهم شيخنا أبو هاشم رحمه الله القول بقبح تكليف من يعلم أنه
يكفر بأن قال كان يجب أن يفعل تعالى به من الآلام ما يعظمه عوضه بدلا من
التكليف ، فيكون له بذلك يمثل قدر الثواب ، والعوض دائم كالثواب ، فيصح
أن يستحقه على الدوام ، ويكون ذلك موجبا لقبح تكليفه الذي يعلم أنه لا يؤديه
إلى الثواب لسوء اختياره . وبين أن ذلك لا يرجع عليه لأنه لا يجعل للعوض منزلة
الثواب في الدوام ؛ فيحسن منه تعالى أن يكلفه مع العلم بأنه يكفر لهذه المزية التي
لا تصح لمن يقول بدوام العوض . وبين أنه لا يمكنهم القول بأنه لا يحسن أن يفعل
بهم من الآلام ما يعادل عوضه قدر الثواب ، وذلك أنه لا مانع يمنع من حسن ذلك .
فإن قال : المانع من ذلك أنه لا يكون لطفًا .

قيل له : إنما يجب في الألم أن تثبته لطفًا إذا خرج به من أن يكون عبثًا .
فمضى علم من حاله أنه يصير به إلى منزلة الثواب في الكثرة والدوام ، فيجب أن
لا يكون عبثًا ، لأن هذا القدر لا يحسن التفضل بمثله .

فإن قال : لو كان العوض منقطعاً لوجب فيما يستحقه الفاسق من العوض إذا جعل في النار تحقيقاً من عقابه أن ينقطع ذلك ؛ وذلك يوجب أن يمدوا الروح^(١) في بعض أحوالهم .

قيل له : إن تخفيف ذلك إذا قسم في أوقات طويلة ، لم يجب بانقطاعه أن يتبينوا الفضل ، ولو تبينوه ما كان يجب أن يبلغ قدراً يعتد به ، فيصير حاله بمنزلة ما يعلمه من مزية عقاب غيره على عقابه في أنه لا يمد روحاً لأجله . ومما يدل على أنه منقطع أن الدليل قد دل على وجهه أوجب العوض . وهو بعينه لا يدل على وجهه لدوامه . ولا دليل آخر على دوامه . ولا بد في وجوب دوامه من وجه نعلم به وجوب ذلك . وإذا عدم الدليل فيه ، فوجب القضاء بفقد دوامه ، وهذا يؤدي إلى انقطاعه . وآخر ما يذكر^(٢) في ذلك أنه لو كان العوض دائماً في المضار لوجب أن يحسن في العقل من أحدنا تحمل^(٣) المضرّة من غير منفعة أصلاً . بل كان يجب أن يحسن الظلم ، لأن الظالم يجب أن يكون قد عرض المظلوم لمنفعة دائمة بظلمه . وكان يجب حسن ذلك متى ذبح البهائم قبل ورود الإباحة ، وأن يحسن منا ذبح البهائم التي لم يرد الشرع فيها بإباحة الذبح ؛ بل كان يجب أن يحسن من أحدنا قبل ولده وعبيده لما فيه من تعويضه العوض الدائم . وفساد ذلك يقضى بأنه منقطع . وهذه الطريقة لازمة لهم إذا قالوا بدوام جميع الأعواض . وأما إذا قالوا بدوام العوض الذي يجب على الله تعالى في الأمراض والأسقام من حيث فعلها^(٤) تعالى لأجل النفع فإنها غير لازمة لهم . وإنما تلزم هذه الطريقة مع القول بأن العوض يجب على الله

(٢) في الأصل بانقطاعه .

(٤) في الأصل وغيره .

(١) أي الراحة .

(٣) في الأصل وأحد .

(٥) في الأصل فعله .

تعالى من حيث ممكن من الآلام . فعلى الجمع بين المذهبين تلزم . وأما مع التفرقة بينهما فهي غير لازمة . وكما أنا تفصل بين العوضين فنقول فيما يستحق على الله تعالى إنه يجب أن يكون زائدا ، وفيما يستحق في الشاهد على الظالم إنه لا يجب ذلك فيه ، فلهم أن يفرقوا بينهما في دوام ما يجب على الظالم . لكنه يمكن أن يقال إنه تعالى إذا أحوج العبد بالجوع والعطش ، فيجب أن لا يلزم هذا العبد دفع المضرة عن نفسه ، وأن يكون صبره عليها أوجب لما فيه من دوام العوض . فيلزم ذلك وما شاكه .

ومتى قال : إن العقل يقتضى وجوب إزالة المضار ، فلذلك يلزم دفع الجوع والعطش بما يتحملة من المضرة .

قيل له : قد كان يجب أن لا يحصل هذا العلم في عقله لو كان العوض في الضرر دائما ؛ لأنه يناقض أن يعلم وجوب دفع الضرر الذى يستحق به النفع الدائم بضرر مثله أو دونه .

فإن قال : إنه إذا تحمل المضرة لدفع الجوع والعطش استحق على ما يحمله أيضا عوضا دائما .

قيل له : فقد كان يجب أن يكون خيرا بين هذين ولا يكون أحدهما أوجب من الآخر ؛ بل كان يجب أن يكون الصبر أوجب لأنه يزداد به العوض مع دوامه . وكان يجب إذا وجد ما يزيل به الجوع والعطش من غير كد أن لا تلزم إزالتها ؛ لأن قطع النفع الدائم بنفع منقطع لا يجوز بأن يجب . وكل ذلك يبين صحة ما قلناه في انقطاع العوض .

فصل

في بيان كيفية إيصال العوض إلى من

يستحقه على الله تعالى

اعلم أن المستحق للعوض عليه تعالى قد يكون مكلفا وقد يكون غير مكلف .
والمكلف ^(١) قد يكون ممن يصبح إيصال النفع إليه ويحسن كأهل الجنة . وقد يكون
ممن لا يحسن إيصال ذلك إليه كأهل النار . وإذا كان غير مكلف ، فإنه تعالى
يوصل ذلك إليه على الوجه الذي قدمناه بأن ينفعه بالقدر ^(٢) الذي استحقه .
ثم يكون الكلام في انقطاعه ووصله بالفضل على ما ذكرناه . ومن جهة العقل كان
يجوز أن يوفر أعواضه في الدنيا ولا تجب إعادته إلا فيمن يستحق العوض على
ما ناله من الآلام في حال موته ، وأن ذلك لا يجوز إلا أن يتأخر توفيره عليه .

فإن قال : هلا قام إنه تعالى يوفر كل الأعواض عاجلا ويصح أن يوفر
عوض الآلام التي مات عندها بأن يقدمه ^(٣) كتقديم أجرة الأجير ، فلا تجب من
العقل إعادة من هذا حاله للعوض ؟

قيل له : إن العوض من حقه أن يستحق بالضرر ، فلا بد من تقديم الضرر
المستحق به ، أو من حصول عقد وشرط يقتضي أن الأجرة المتقدمة في حكم
الأجرة المتأخرة ، وذلك لا يصح إلا على التراضي ؛ فلا يجوز أن يقال إنه تعالى
يقدم عوض الآلام قبل فعله لها . فلا بد إذن من إعادة من مات بالآلام ليوفر

(٢) في الأصل القدر .

(١) في الأصل قد .

(٣) أي العوض .

عليه العوض . وكذلك من دامت^(١) به الأمراض على وجه مخصوص يعلم عند موته أن الأعواض لم تتوفر عليه ؛ لأن قدر ما لحقه من سرور ولذة لا يعدل ما ناله من الآلام .

فإن قال : أيجب في العوض الذي تستحقه البهيمة أن يكون من جنس ما يشتهي عاجلا أو يحوز أن يكون بخلافه .

قيل له : يجب أن يكون نظير ذلك أو مقاربا له ؛ لأننا لو جوزنا خلاف ذلك لجوزنا في أعواض الملائكة أن تكون من جنس المأكول والمنكوح وإن كانوا لا يشتهون ذلك . وإذا ثبت في الشواب أنه يجب أن يكون من قبيل ما يشتهي المثاب في الدنيا وإن كان له منازل زائدة على ذلك ، فكذلك القول في العوض . هذا هو الذي قاله شيخنا أبو عبد الله رحمه الله . ولا تمتنع التفرقة بين الأمرين^(٢) ، لأن الذي أوجب في الشواب ما ذكرناه أنه تعالى رغب به في الطاعة وأوجبه لأجلها^(٣) . فلا بد في المطيع من أن يعلم القبيل الذي لأجله يتحمل الطاعة . وذلك يقتضى أنه من جنس ما يشتهي . وليس كذلك حال العوض ، لأنه تعالى يفعل الآلام لأجله من غير أن يعلم العوض كيفية استحقاقه له . فلا يمتنع في الآخرة أن يجعل لذة البهيمة فيما يشتهي أحدنا ويوصل الأعواض إليها ، كما لا يمتنع في الدنيا أن يغير تركيبها ويبدل شهوتها فينقلها إلى مثل ما تشتهي . فيجب أن يكون الذي يقطع به^(٤) في العوض أنه منافع على وجه مخصوص . وأما أن يقال إنه من جنس ما تشتهي البهيمة فغير واجب . وإنما يصح ذلك فيمن تنقص حال

(٢) أى العوض والشواب .

(٤) فى الأصل عليه .

(١) فى الأصل فى دام .

(٣) فى الأصل لأجله .

شهوته عن شهوة غيره . وأما من المعلوم أنه يشتهي الأمور على أعلى الوجه في بابه ، فيجب أن يكون العوض ما يشتهي في دار الدنيا .

فإن قيل : إذا جوزتم أن يوصل تعالى العوض إلى البهيمة من جنس ما تشتهي في الدنيا ، فما قولكم فيها إذا أضرت بالمكلف فاستحق عليها عوضا . ما الذي ينقله تعالى من عوضها إلى المكلف . أوجب أن ينقل إليه ما تستحقه ، وهو من جنس ما تشتهي أو لا يجوز ذلك .

قيل له : إنما يلزم هذا السؤال من يقول لا تستحق من العوض إلا من جنس ما تشتهي ، وإن كان له أن يقول إنها وإن استحققت ذلك^١ فالقديم تعالى ينقل ما يقوم مقامه إلى المكلف ؛ لأنه المتصف من الظالم ، فلا بد فيما ينقله من أن ينقل على الوجه الذي يصح عليه ، كما تقوله في المظلوم إذا كان من أهل النار أنه تعالى يجعل العوض جزءا من عقابه . وأما على هذه الطريقة التي ذكرناها ، فلا مسألة علينا فيها ؛ لأننا قد بينا أنها تستحق منافع ، وأنه يجوز أن تكون بخلاف ما تشتهي في الشاهد . فنقله على هذا الوجه يصح إلى المكلف . وأما إذا كان المستحق للعوض مكلفا وهو من أهل الجنة ، فالحال ظاهرة في أنه تعالى يوفر عليه الأعواض مع الثواب ، فيكون ذلك من قبيل ما يشتهي ، لأنه أعلى منازل الشهوة . وقد بينا أن انقطاعه لا يوجب تنغيصا بما لا وجه لإعادته^٢ . وأما إذا كان من أهل النار ، فإن كان تعالى قد وفر العوض عليه قبل إدخاله النار ، فلا كلام فيه .

وذلك صحيح عندنا من جهة العقل ؛ لأنه إذا كان منقطعا ، صح توفيره عليه قبله . لكن السمع قد ورد بأن ذلك لا يصل إلى الكفار في الآخرة قبل دخول النار ، وأنه لا يلحقهم منافع وسرور ؛ بل هم في غم وحزن . وإذا صح ذلك ، وأنه

(١) أي بينا — بما لا وجه لإعادته — أن انقطاعه لا يوجب تنغيصا .

تعالى يجعل عوضهم تحقيقا من عقابهم ؛ لأنه لا فرق في العقل بين إيصال لذة وإزالة الألم ، وهما في عقول العقلاء بمنزلة لذتين مثلين ؛ لأن العاقل قد يختار إزالة الآلام بفقد لذات زائدة عليها ، وقد يختار اللذات الزائدة بتحمل الآلام ، كما يختار الأزيد من الأنفع على الأتقص . ولهذا الجملة قلنا إنه تعالى يخفف عقاب الفاسق بما معه من الطاعات ويزيل من عقابه قدر ما يستحقه من الثواب على الطاعات . وكل ذلك يبين صحة ما قدمناه .

فإن قال : أتقولون إنه في الأصل استحق على الآلام إزالة العقاب ، أو تقولون إنه استحق اللذات ثم نقل حقه إلى إزالة العقاب وتخفيفه ؟

قيل له : ربما عاد الخلاف في ذلك^١ إلى عبارة ؛ لأننا إن قلنا إنه في الأصل يستحق على الآلام تخفيف العقاب بشرط أن يكون من أهل النار ، واستحق عليها الملاذ بشرط أن يكون ممن لا عقاب عليه ، جاز . وإن قلنا إنه في الأصل استحق اللذات ، لكنه إذا كان ممن يصح إيصاله إليه ، وجب صح إيصاله . فلم يجز في الحكمة أن يخس حقه من ذلك . وإذا كان لسوء اختياره قد صار ممن لا يصح إيصاله إليه ، أوصل تعالى إليه ما يقوم مقامه ، جاز أيضا . وعلى الوجهين جميعا السؤال ساقط ، وإن كان الأقرب ما ذكرناه ثانيا كما تقوله في الطاعة إنه يستحق بها الثواب ويصير جزءا من عقابه إذا كان قد أحبطها .

فإن قال : أيجوز وهو من أهل النار أن يستحق العوض مع أنه قد أحبط ثوابه بفسقه . وما ذكرتم أن يحبط أعواضه فلا يستحقها أصلا .

قيل له : إن العوض لا يحبط بالعقاب كالثواب لما نيينه من بعد .

فصل

في أن العوض لا يحبط بالعقاب

اعلم أن الوجه الذي به يقع الإحباط والتكفير بين الثواب والعقاب هو لأمر يرجع إلى تنافيهما في العقل ودوامهما على وجه مخصوص على ما نبينه في الوعيد، وذلك مرتفع عن العقاب والعوض^(١) : لأن العوض لا يجب أن يفعل على طريق التعظيم فينا في فعله تعالى له فعل العقاب . وهو منقطع غير دائم . وإذا صح ذلك لم يمنع استحقاقه العقاب استحقاق العوض ، ويثبت بذلك ما قلناه من أنه لا يحبطه . يبين ذلك أنه قد ثبت في الشاهد أن المدح والذم يتنافيان للاستحقاق، ولا بد من أن يؤثر أحدهما في الآخر . ثم لم يجب فيمن يستحق الذم والعقاب أن لا يستحق الأعراض في الشاهد كما لا يستحق المدح . فكذلك القول في الأعراض، في الآخرة . وإنما تدخل الشبهة في هذا الباب على قول من يقول بدوام العوض، وإن كان ذلك يبعد أيضا من حيث يصح أن يفعل^أ لا على طريق التعظيم .

فإن قال : فإن كان العقاب لم يزل عوضه ، فيجب أن يوفر عليه في الآخرة ، وذلك يوجب كونه معاقبا منقوعا .

قيل له : قد بينا من قبل إنه يوصل إليه ما يقوم مقامه وهو تخفيف عقابه ، وبيننا أن ذلك هو الذي يقتضيه العدل . وبيننا من قبل أنه لا يجب إذا خفف عقابه ثم انقطع ذلك التخفيف أن يلحقه روح .

وأعلم أن شيخنا أبا علي كان يقول بأن العقاب يحبط العوض ويزيله ، فلا يحتاج إلى الجواب على ما ذكرناه . وإن كان الصحيح هو ما دللنا عليه .

(١) أي هذا التنافي غير موجود بين العقاب والعوض .

فإن قال : فعلى قول أبي علي رحمه الله إذا كان المعاقب قد ظلم غيره ، فكيف يصح منه تعالى أن ينتصف للظلم منه وقد زال عوضه بالعقاب ؟

قيل له : إنه رحمه الله يقول إن العقاب لا يزيل ما استحقه الغير عليه ، وإنما يبطل ما هو من حقه لسوء اختياره^(١) ، فيقول إن القدر الذي يستحقه المظلوم ثابت لم يؤثر العقاب فيه ، فيصح أن ينقله تعالى منه إلى المظلوم . وقوله في ذلك وقولنا واحد . وإنما يظهر الخلاف في الأعراض التي لا تصير حقا لغيره ؛ فيقول إنها تبطل ، وعندنا أنها تصير جزءا من عقابه . وإنما أوردنا هذا الفصل لئيبين به أنه يصح منه تعالى أن ينتصف للظلم من الظالم وإن كان^(٢) من أهل النار ، لئلا يقدر أن كونه من أهل النار يمنع من ذلك .

فإن قال : إذا قلتم في العوض إنه يصير تخفيفا من عقاب المظلوم إذا كان من أهل النار ، فقد قلتم بأن عقابه قد أحبط العوض كما أحبط الثواب ؛ لأنكم لا تقولون إنه يزيل الثواب أصلا ، بل تقولون فيه إنه يصير جزءا من عقابه ؛ وهذا قولكم في العوض .

قيل له : هو كما ذكرته ؛ لكنا لا نوجب ذلك . ويجوز أن يوفر عليه تعالى العوض ثم يعاقبه ، كما يجوز أن يجعله تخفيفا من عقابه . وليس كذلك حال الثواب ، لأنه يقطع بأن العقاب قد أحبطه ، وأنه لا يحسن من الله توفيره . والذي يجوز على الوجهين يوجبه شيخنا أبو علي رحمه الله ، فالخلاف ثابت .

(١) بسبب المعصية .

(٢) أي المظلوم .

فصل

في أنه تعالى ينتصف للظلم في الآخرة وأن ذلك

واجب في الحكمة

يدل على ذلك أنه تعالى في تدييره لعباده فيما يفعله بهم من نفع وتعريض له ،
أو دفع ضرر بمنزلة ولي اليتيم والمدبر لولده . وقد يصحح أن من هذا حاله يلزمه
الانتصاف لبعضهم من بعض ، كما يلزمه النظر في منافعهم ؛ لأنه يجري بتدييره
لهم مجرى تدييرهم لأنفسهم لو كانوا عقلاء . وإذا كانوا ينتصفون مع التمكين والمعرفة
فيجب أن ينتصف لبعضهم من بعض . يبين ذلك إذا لزمه استيفاء حقوقهم
على غيرهم ، فقد لزمه أن يستوفي حق بعضهم من بعض ؛ وهذا هو الانتصاف .
وإذا صح ذلك في الشاهد ، وجب مثله في القديم تعالى .

فإن قال : فيجب أن ينتصف للظلم من الظالم في دار الدنيا معجلاً ، كما يجب
مثل ذلك على الوالد في أولاده .

قيل له : إن الوالد أو علم في حق لأحد ولديه على الآخر ، أولهما على غيرهما
أن استيفاءه في بعض الأحوال فساد لكان الواجب عليه أن يؤخره . وإذا علم تعالى
أن الصلاح في تأخير الانتصاف ، فواجب أن يؤخره .

فإن قال : أليس في جملة الأعراض ما يلزم تعجيله ؟

قيل له : إن الذي يلزم ذلك فيه قد أوجبه على من يلزمه وعلى من يقوم بأمره ،
أو على الحاكم . فحصل منه تعالى الانتصاف على الوجه الذي يصح عليه في حال
التكليف . وأما ما ليس بمعجل منه فالانتصاف واجب ويفعله تعالى على الوجه

الذي يصح ويعلمه صلاحها من تقديم وتأخير . فكما يؤخر الحق الذي عليه للطبع من الثواب ، ولؤلؤم من الأعواض إلى الآخرة ، فكذلك لا يمتنع أن يؤخر الانتصاف إلى الآخرة .

وقد استدل^١ شيوخنا رحمهم الله على ذلك بأنه قد ثبت أن الواجب على زيد أن ينتصف لخالد من عمرو إذا ظلمه ، إما باسترجاع ما غصبه أو أخذ بدله إذا تمكن من ذلك واقتدر عليهما كما يلزمه أن يأخذ فوق يد السفية^(١) وأن يمنعه من الظلم . وإذا صح ذلك في الشاهد ، وجب مثله في القديم تعالى .

وهذه الطريقة تصح على قول أبي على رحمه الله لأنه يقول فيما حل هذا المحل إنه واجب عقلا ، فلا يمتنع أن يستدل به من جهة العقل على أنه يجب على الله تعالى الانتصاف .

وأما إذا قيل فيما هذا حاله إنه يجب من جهة السمع على ما يقوله أبو هاشم رحمه الله في ذلك ، فكيف يجوز أن يستدل به مع أن الأصل الذي ذكره غير واجب عنده . فيجب على هذا القول أن يستدل بذلك على أنه يحسن منه تعالى الانتصاف لا على وجوبه .

فإن قال : أوجبه سمعا فيصح لى التعلق به .

قيل له : إن ما يجب سمعا فوجه وجوبه المصلحة ، ولا يجوز أن يجعل ذلك صلة في وجوب الانتصاف على القديم تعالى ، لأن هذه الطريقة لا تصح فيه . ولا يجوز أن يجعل الأصل في هذا الباب ما يلزم عقلا من دفع الغير عن ظلمه ، لأن العلة في ذلك هو ما يجب في عقله من وجوب دفع المضار عن نفسه بما يمكن

(١) هكذا في الأصل ، ولعل المقصود بمنه بالقوة .

من الفعل . وذلك لا يتأتى في القديم تعالى . وقد استدل رحمه الله على ذلك بأنه تعالى إذا كان هو الممكن من الظلم ولم يمنع منه لمصلحة تتعلق بالتكليف ، فيجب أن يكون متضمنا للانتصاف . وليس يقدح في ذلك تمكيننا الغير بالآلات لأنه لم يحصل منه مع التمكين الوجه الآخر الذي ذكرناه ؛ لأن ذلك لا يتأتى إلا في القديم تعالى ، فلا يكون ذلك طعنا فيه .

وبين صحة هذه الطريقة أنا لو لم نقل بوجوب الانتصاف عليه تعالى ، لأدى إلى أن يضع حق المظلوم ؛ لأنه إذا لم يتمكن من أن ينتصف لنفسه ، ولا الظالم يمكنه أن ينصفه . فلو لم يجب ذلك عليه تعالى ، لأدى إلى إبطال الحق أصلا ؛ وثبوته يمنع من بطلانه ^(١) .

ومما بين ما ذكرناه أنه تعالى إذا كان هو المدبر لعباده ، وكان الحق الذي ينقل من الظالم إلى المظلوم فتقع به النصفة من جهة الله تعالى يحصل وهو حق للظالم ، فيجب أن ينقله إلى المظلوم . لأننا إن قلنا إنه يوفره على الظالم وقد صار حقا لغيره لم يحجز ، وأوجب إضافة القبيح إليه تعالى الله عن ذلك . فيجب أن يوفره على المظلوم ، وهذا هو الانتصاف الذي أوجبه . وصار للقديم تعالى في هذا الوجه مزية على ما عليه الوالد من تدبير أولاده ؛ لأنه إنما ينتصف لبعضهم من بعض من حقوقهم وأموالهم ، وليس كذلك حال القديم سبحانه ، لأن الذي به يقع الانتصاف هو الحق الذي للظالم عليه من الأعواض . فلو لم نقل بوجوب الانتصاف لأدى إلى أن لا يفعل الحق الواجب ، أو إلى أن يوصله إلى الظالم ، مع أنه حق لغيره عليه . وإذا فسد هذان الوجهان ، ثبت ما ذكرناه .

(١) أي ثبوت الحق .

(٢) الأفضل بطلانه .

فإن قال : افتقولون إنه تعالى يتصرف من نفسه لمن آله وأمرضه في دار الدنيا ، كما قلم إنه يتصرف للظلم من الظالم ؟

قيل له : إن هذه اللفظة إنما تستعمل فيما يقابل الظلم وما يجرى مجراه .
وأما من يفعل المنافع على طريقة حسن النظر لمن يفعله به ، فإنه لا يقال فيه ذلك .
والذي نختاره من العبارة في ذلك هو أنه تعالى يوفر ما عليه من العوض ويتفضل بأكثر منه على ما نقوله في الثواب ، ونقول إنه يتصرف للظلم من الظالم . فالمعنى مفهوم في الوجهين . فيجب أن يعبر عن كل واحد منهما بما لا يوهم خلاف الحق .

فصل

في بيان كيفية الانتصاف / الذي يجب للمظلوم من الظالم

اعلم أنا قد بينا من قبل أنه تعالى ينقل عن الظالم القدر الذي يستحقه المظلوم عليه من المنافع فيكون متصفا له منه ؛ لأنه تعالى إنما ينتصف للمظلوم لاستيفاء حقه . وإذا كان ما ذكرناه يتضمن استيفاءه فيجب أن يكون هو الانتصاف .

فإن قال : إن ذلك يؤدي إلى أنه تعالى إنما يكون متصفا له بأن يفعل به من المنافع ما كان يجب أن يفعله بالظالم لولا ظلمه .

قيل له : كذلك تقول ، لأنه لو لم يظلم لكانت الأعيان التي يستحقها على ما ناله في الدنيا من الأمراض والأسقام والمصائب والغموم موفرة عليه . وإذا ظلم وجب توفير ذلك على من ظلمه على وجه الانتصاف ، كما يجب في الشاهد أن يوفر أحدنا حق زيد عليه . وإذا ظلمه بما يوجب مثل ذلك الحق عليه لم يلزمه توفيره وبطل حقه عليه . وإنما يذكر النقل في هذا الموضع الإيهام وليعلم أن ما فعله تعالى بالمظلوم لا يقع موقع التفضل ، وإلا فليس هناك عين تنقل من الظالم إلى المظلوم ، وإنما هو توفير الحق الذي كان للظالم على المظلوم^(١) . فكأنه تعالى يوفر ما كان يوفره على الظالم — لولا الظلم — على المظلوم ؛ فيوصف بأنه نقل تشبيهاً بنقل الأعيان من زيد إلى عمرو .

وقد بينا من قبل أن ذلك لا يبطل بأن يقال بأن عوض الظالم قد يكون من غير جنس ما يلتذ به المظلوم ؛ بأن يكون الإضرار من البيعة بالواحد مناه ، وأجبتنا

(١) أي توفيره على المظلوم ، وليس المراد كان للظالم على المظلوم .

عنه بما لا معنى لإعادته . وقد بينا من قبل القول في الظالم إذا كان من أهل النار ، وأن عوضه إذا صار حقا غيره لم يحبط بعقابه ، ولا يصح أن يجعل تحقيقا له . وقد بينا أن المظلوم إذا كان من أهل النار ولم يصح إيصال المتافع إليه في حال العقاب أنه تعالى يجعل تخفيف عقابه بدلا من ذلك النفع .

فإن قال : إن ذلك يكون فيما على القديم تعالى من الأعواض . وأما إذا كان عوض المظلوم على ظالم هو من أهل الجنة والمظلوم من أهل النار ، فالمعلوم أن العوض الذي كان يستحقه الظالم هو منافع مخصوصة ، فكيف يجوز أن ينقل إلى المعاقب تخفيف العقاب وهو مخالف لتلك المتافع ؟ أو ليس ذلك بوجب أن المظلوم قد وفر عليه ما ليس بحق على الظالم ؟

قيل له : إذا كان ذلك الحق على الله سبحانه ، وكان المعلوم أنه يقوم مقامه إزالة بعض العقاب به ، فهو مخير بين توفيره إذا صح ، وبين إزالة ما يقوم مقامه . يبين ذلك أن العقاب حق له على المعاقب ، فيجوز أن يجعله في حكم القصاص للحق الذي ينقله من الظالم ، كما يجوز للدبر ولده أن يجعل الدينار قصاصا بدلا من الدرهم إذا علم أنه يقوم مقامه أو يكون أنفع منه . وما روى عن النبي صلى الله عليه من أنه توجد حسنات أحدهما فتجعل في سيئات الآخر ، يدل على ما نقوله ؛ لأنه بين بذلك أنه يجعل في جزاء سيئاته فيخفف به عنه . وهذا هو المعنى الذي أشرنا إليه . وما روى عنه صلى الله عليه أنه يقتص للجماء من القرناء يدل على ما قلناه ، لأنه لا يقع في الآخرة بضرر مثل الواقع في دار الدنيا . فالمراد بذلك ما ذكرناه من نقل ما استحققه الاقتصاص القرناء إلى الجماء .

(١) الظاهر أن المؤلف فهم الحديث حرفيا ، وفي الإمكان حمله على المجاز بأن يكون المراد أن الله تعالى

فصل

في هبة الأَعْوَاض والإِبراءِ منها، وما يصح ذلك فيه وما لا يصح .

اعلم أن كل عوض يجوز توفيره معجلاً في الدنيا ، فكما يجوز لمن يستحقه أن يطالب به ، فقد يجوز منه أن يهبه ويبرئه ويكون ذلك في باب الإسقاط بمنزلة الدفع والتوفير ، ويجرى مجرى سائر الحقوق . ولأنه لا فرق بين أن يثبت لزيم على عمرو دينار ، وبين أن يثبت له عليه العوض من جهة^١ أنه أتلف ثوبه وخرقه . وأما الأَعْوَاض الواجبة للعبد على الله تعالى ، أو ما يجب لبعض العباد على بعض مما يؤخر إلى الآخرة ، فإنه كما لا يجوز في الدنيا المطالبة به ، فكذلك لا يسقط بالهبة والإبراء . وكذلك فلو وفره في دار الدنيا من يستحق عليه ، لكان لا يسقط به الحق الذي عليه ؛ لأن ذلك الحق مما التديير فيه إلى الله تعالى ، وهو العالم بقدره ، القادر على إيصاله . فيصير ما يفعله الظالم في دار الدنيا من دفع ما يظن أنه هذا الحق ، بمنزلة ما يبتدئه من الهبات في ذلك الحق لا يسقط به . وليس يلزم على ما ذكرناه الإبراء من الدين المؤجل ، وذلك لأنه مما يصح المطالبة به ويجوز توفيره قبل الأجل . وإنما تفترق حاله قبل الأجل لما بعده^(١) في وجوب المطالبة به ووجوب التوفير على وجهه . فيجب أن لا تؤثر فيه الهبة .

على أنا قد بينا أن تأخير العوض إلى الآخرة هو لمصلحة العباد ، ولأنه تعالى علم أن ذلك أتم في النظر لهم^(٢) . فلو علم ولي اليتيم أن الأولى في حق اليتيم التأخير ،

(١) أي تفترق حاله قبل الأجل عن حاله بعد الأجل ؛ فهو يستعمل لما يريد عما .

(٢) يريد أتم في النظر .

لم يكن لمن عليه ذلك الحق أن يدفعه . فكما لا يجوز من اليتيم وإن كان مرافقا
أن يهب حقه لأن استيفاءه إلى غيره ، فكذلك القول في الأعراض التي للعباد على
الله سبحانه . وهذه العلة حاصلة فيما يجب لبعضهم على بعض . والإبراء لا يصح فيه .
فإن قال : فيجب إذا كان في الآخرة وأبرأ من له عوض على الله تعالى وأسقط
حقه أن يسقط . وكذلك إذا أسقط ما له على الظالم . قيل له : إذا لم يكن إليه
الاستيفاء ولا المطالبة ، فيجب أن لا يكون له أن لا يسقطه وأن لا يسقط
بإسقاطه .

وبعد ، فإنه ملجأ في الآخرة إلى أن لا يسقط ما يستحقه على الله تعالى لأنه
نفع محض يصل إليه لا ضرر عليه فيه على وجه ، وإسقاطه لا نفع منه بينهما .
ويعلم أنه تعالى ممن لا ينتفع بهذا الإسقاط كما لا يجوز أن يضره فعل العوض .

فإن قال : فيجب إذا أسقط ما يستحقه على الظالم أن يسقط بأن يكونا جميعا
في الجنة فيبرئه من العوض ، وأن يلزم القديم تعالى أن يوفر ذلك على الظالم دون
المظلوم ، وفي هذا إبطال الانتصاف . قيل له : إنما يجب الانتصاف بشرط
إثبات الحق ، وإذا ثبت بإسقاطه لم يجب ذلك . فلا يؤدي إلى ما ذكرته إن قلنا
إن ذلك يسقط . ولا مانع يمنع من القول بأنه يسقط إذا كانت الحال هذه إلا
ما قدمناه من أنه إذا لم يمكن^(١) البتة الاستيفاء والمطالبة على كل حال . فيجب أن
لا يجوز أن يتصرف فيه بالإسقاط ، لأن ذلك مانع لسائر تصرفه فيه . فإذا لم يكن
في الحكم كأنه ليس بحق له في أنه لا يجوز أن يطالب به ولا يتعلق به الاستيفاء ،
فيجب أن لا يكون أن يتصرف فيه بالإسقاط ، لأن كل حق كان له أن يسقطه ،

(١) في الأصل : يمكن .

فله على بعض الوجوه أن يطالب ويستوفى ، ويصير ما هذا حاله من الحقوق بمنزلة حق اليتيم الذى لما لم يكن إليه التصرف بالاستيفاء والمطالبة ، لم يكن له الإسقاط .

وأما إذا حصل العوض فى ملك المظلوم ، فله أن يهبه للظالم لأنه بمنزلة سائر أملاكه ، وقد نرجح عن أن يكون حقا على غيره .

فإن قال : إذا لم يكن للإبراء تأثير فى إسقاط ما يلزم من الأعواض ، فكيف السبيل إلى أن يتوب الإنسان من ظلم غيره ؟ قيل له : إذا كان العوض مؤخرًا لم يكن دفعه شرطًا فى التوبة ، فيجب أن تصح توبته وإن لم يرد . والذى يشترط فى التوبة على كل حال ، أنه لو لم يكن ^(١) يتمكن منه لكانت التوبة صحيحة ويلزمه معها أن يعزم على دفع ذلك إذا وجدته وتمكن منه على ما بيناه فى مسائل التوبة .

(١) فى الأصل : لأنه .

(٢) أى من العوض .

فصل

في تأخير دفع الأعواض ؛ هل تجب به الزيادة في العوض أم لا ؟
حكى شيخنا أبو هاشم عن شيخنا أبي علي رحمهما الله أنه يلزم بتأخير^(١) زياده
عوض ذلك بأن قال إن ذلك يؤدي إلى أن يستحق بالتأخير أضعاف ما أتلفه
من المال وذلك مما يدفعه العقل ؛ لأن الذي يجب لزيد على عمرو إذا أتلف ثوبه
ما يعادل ذلك ، تأخر دفعه أو تقدم . فلو وجب بالتأخير في ذلك زيادة ، لوجب
ذلك في الشاهد ، وكان يجب أن يكون كل وقت يمنع فيه ذلك بمنزلة أخذه ،
وكان يجب زيادة العوض على قدر الأوقات ، فيبلغ أمرا عظيما ، وقد علمنا من
جهة العقل خلافه .

فإن قال : أفليس قد قال رحمه الله فيما يدعيه زيد على عمرو أنه إذا شهد له
شاهدان بالزور فأخذ الحاكم من عمرو ودفعه إلى زيد أن العوض على المدعى
والشاهدين ، وذكر أن الذي يلزم من العوض مؤخرا أكثر منه مقدما بحسب ما بين
الانتفاع نقدا أو نساء . أفليس هذا هو الذي أنكروه ؟ قيل له : إن الذي أنكروه
وجوب زيادة العوض بالتأخير حتى يصير المنع كالأخذ ، وأما إذا كان قدر الزيادة
ما حكيتنه فهو الصحيح ؛ وذلك لأن أحدا يبيع الثوب بالدينار نقدا وياكثر نساء .
ولا يجوز مع كمال العقل أن يؤخر حقه إلا لزيادة مع سلامة الحال . فيجب في تأخير
العوض لزوم مثل هذه الزيادة . لكن ذلك إنما يجب إذا كان التأخير يتضمن
التفريط . وأما إذا كان التأخير لمصلحة المعوض فلا يجب به الزيادة . ولذلك قلنا

لأنه تعالى إذا لم العبد فاستحق قدرا من العوض أنه لا يزيد بتأخيره إلى الآخرة .
فكذلك القول في الأعواض التي أخرها تعالى إلى الآخرة مما لا يجب به في الشاهد
حق مقدر على وجه . وإنما تصح هذه المسألة فيما تقدم في دار الدنيا فكأنه قد
وجب على زيد أن يوفر على عمرو ديناراً وهو متمكن من ذلك، وإذا أخره
سنة، وجب به من الزيادة قدر ما بين الانتفاع به نقداً وإلى سنة .

فإن قال : فيجب على ما ذكرتم فيما يلزم من الحقوق بأن يزداد بالتأخير ،
وقد علمنا أن الذي تجوز المطالبة به بعد التأخير القدر الذي وجب أولاً . قيل له :
لأنه لا يمتنع أن يلزم التأخير عوضاً من حقه أن يؤخر إلى الآخرة ولا يفعل في الدنيا ،
ويكون قدر المضرة الواقع بالتأخير بمثلة الضرر الذي لا يجب فيه مقدار الدنيا .
وإذا صح ذلك ، لم يكن للسائل فيما ذكرناه مطعن .

فإن قال : إن الذي يلزم عقلاً مثل ما أتلفه ، وأما الزيادة الواقعة بالتأخير
فلأنما تجب بالعقد والشرط . وإذا عدم ذلك لم يلزم . قيل له : قد علمنا أن من له
الحق على غيره تلحقه مضرة بتأخيره كما قد لحقه ذلك بإتلاف ثوبه . فلا فرق بين
من أسقط العوض بالتأخير وبين من أسقطه أصلاً . وإذا وجب بالتأخير زيادة
عوض ، فتقديره لا يمكن إلا بما ذكرناه .

وقد يلزم العوض في الضرر من غير شرط وعقد كما يلزم بالشرط والعقد .
وإذا صح ذلك في أصله ، فكذلك في الزيادة الواقعة بالتأخير .

فإن قال : أليس من أظف من أظف ثوبه فقد أضربه ، وهو في كل وقت لا يردّه
أوما يقوم مقامه عليه مضرته ، فهلا قلتم : إن عليه في كل وقت عوض محدد؟ قيل له :

إذا كان الذي يلزمه هو بدل الثوب الذي أتلف، وقد سلمنا أنه لو كان حاصلًا^(١) كان لا يصح أن يتفجع به حالًا بعد حال، وإنما كان يصح أن يبيعه في وقت ثم يتعذر ذلك، فيجب أن يكون العوض بمنزته . لكن يبيعه لما كان يختلف تقدا ونسيأة لم يمتنع أن يلزم المتلف له القدر الذي يباع بمثله نساء إذا أخره، ويلزمه قدر ما يباع بمثله تقدا إذا عجله .

فإن قال : أفنجب هذه الزيادة بالتأخير ويقع ذلك من الموسر والمسر جميعا / أم تختلف ؟ قيل له : متى تعذر عليه الدفع ، لم يصير مقصرا بالتأخير ، فلا يمتنع أن يلزمه إذا كان موسرا فقط ، ولا يمتنع أن يقال إنه متى أخر فقد لحق المستحق مضرة ، وأن ذلك لا يختلف بأن يتمكن أو يتعذر عليه ، فتصير الزيادة واجبة في الحالتين ، كما يجب العوض على من يقدر ومن لا يقدر، ومن يعلم ما فعله من الضرر ومن لا يعلم ، وهذا هو الأولى ، لأنه لا يعتبر بالعوض الذي يتأخر إلى الآخرة بأن يكون المستحق عليه ممكنا في العاجل .

فإن قال : فيجب إذا أخر تعالى العوض لمصالحه أن تلزم هذه الزيادة على هذا القول . قيل له : إنه إذا أخره لمصالحه ، صار ما يقابل التأخير من النفع كأنه عجله ، فلا يجب به عوض . وليس كذلك الحال فيما يؤخره الظالم ؛ لأنه قد أضربه ولم يحصل له ما يقابل من النفع ، فوجب الزيادة للتأخير .

فإن قال : أفنجب هذه الزيادة إذا أخر تعالى توفير الأعواض في الآخرة من وقت إلى وقت ؟

قيل له : إنما يؤخر ذلك للصحة ، ولأنه أولى في الحكمة ، فلا تجب هذه الزيادة . ولو صح أنه تعالى يؤخره على غير هذا الوجه ، لكان إنما يؤخر بأن يتضمن هذه الزيادة، كما أنه يؤلم في الابتداء ليضمن العوض .

(١) أي لو كان الثوب موجودا .

فصل

في أنه تعالى لا يجب أن يكون مريدا للعوض

عند فعل الآلام والأمراض

اعلم أن تضمن العوض فيما يفعله تعالى أو يبيحه من الآلام هو بأن يريد فعله الوجه لتعويض، لا بأن يريد العوض في الحال؛ لأنه قد ثبت أن العوض من فعله تعالى، وأنه تعالى لا تتقدم إرادته لمراعاة المبتدأ. فكما يجب في التكليف أن يكون تعالى معرضا به للشواب وإن لم يرد^(١)، فكذلك في الآلام.

فإن قال: كيف يكون معرضا بالآلام للعوض وهو لا يريد؟ قيل له: بأن يفعله لهذه الوجه؛ لأنه قد ثبت أن الألم قد يفعل على وجه معقولة للفاعل قبل أن يفعله، وإنما يقع من جهته على وجه دون وجه بأن يريد على ذلك الوجه. وصارت الآلام في أنها تكون كذلك بالإرادة التي تتناولها لا بالإرادة التي تتناول غيرها، بمنزلة الخبر الذي يجوز أن يقع على وجه فيريده فاعله على وجه دون وجه حتى يقع عليه. وأما أن يجب أن يكون مريدا لغيره فبعيد. فكذلك القول فيما ذكرناه من الألم؛ وكأن الألم قد يقع وله تعلق بما يكون عوضا له، كما أن لفظة الخبر تقع وطأ^(٢) تعلق بما يكون خبرا عنه. وإنما تقع على هذا الحد بإرادة تتناولها كالخبر. ومتى عرى الألم من هذا التعلق، يكون ظلما إذا لم يقع على وجه آخر، كما أن الخبر إذا عرى من التعلق وقع غير خبر. وعلى هذا الوجه يصح ما نقوله من أنه تعالى خلق الخلق لينفعهم في الابتداء من غير أن يريد وقوع النفع. لكنه

(٢) في الأصل وله .

(١) أي لم يرد الثواب .

ما سلم صحة النفع وما يحصل لهم جاز أن يريد بمخلفهم أن يكون واقعا على هذا الوجه ليخرج به من أن يكون عبثا . فلو وجب أن يكون مريدا للعرض حتى يصح أن يكون معوضا للألم ، لوجب أن يكون مريدا لمنافع الخلق في الابتداء حتى يصح أن يخلفهم لأجلها . وذلك يوجب أن يكون مريدا للباحات من فعلهم وللتفضل المهتدا من فعله . وإذا بطل ذلك ، بطل بمثله أن يكون مريدا للعرض إلا في الوقت الذي يفعله ، كما نقوله في الثواب . ويبين ما قدمناه أنه تعالى لو أراد العرض في حال الألم ولم يفعل الألم لأجله لكان ظلما ، ولو فعله لأجله نلج من أن يكون ظلما ؛ فيجب أن تكون هذه الإرادة هي المعتبرة . ولم نذكر هذا الفصل^(١) لأنه لو صح قول المخالف فيه لكان يطعن في شيء من الأصول ، لأن الذي دل عليه الدليل أن إرادته^(٢) لا تتقدم الحوادث من فعله ، لأن ذلك يوجب كونها عبثا . فلو صح أن بهذه الإرادة يصير معرضا للأعراض ويحسن منه الألم لكان قد حصل فيها ما خرجت به من أن تكون عبثا . وإنما أوردناه ليعلم الحال فيه وأن الطريقة التي تقولها في أن العزم لا يجوز على الله مستمرة .

(١) يريد الفارق أو الفاصل .

(٢) أى إرادة الله .

فصل

في هل يصح منه تعالى الانتصاف بالفضل
أو لا يصح إلا بالمستحق

اعلم أن في شيوختنا رحمهم الله من جوز أن لا يكون للظالم أعراض^(١) مستحقة ، وقال إنه تعالى ينتصف للظالم منه بأن يتفضل بمثل ما يستحقه من العوض فيفعله ويوفره على المظلوم ، فيكون قد تفضل على الظالم بذلك من حيث إسقاط الحق عنه ، وأجرى ذلك مجرى الحقوق في الشاهد فقال : إذا ثبت ما يستحقه زيد على عمرو من المال قد يجوز أن يتفضل عليه بدفع مثله إلى زيد ، كما قد يجوز أن يتناول من ملك عمرو فيدفع إليه . وأحد الوجهين يقوم مقام الوجه الآخر في سقوط الحق ، وفي أن هذا الفاضل قد انتصف لصاحب الحق . فكذلك يجب في الغائب . ويفصل بين ذلك وبين الشواب بأن من حق الشواب أن يقع على طريق التعظيم والتبجيل فلا يحسن التفضل بمثله . وليس كذلك حال العوض لأنه بصفة التفضل ، فلا يمتنع أن يتفضل تعالى بمثله على من لا يستحقه . وإذا صح ذلك جاز أن يتفضل بأن يوفر ما يستحقه غيره تفضلا ، فيكون بمنزلة أن يفعل به .

والصحيح عندنا أنه تعالى ينقل المستحق من الأعراض ولا ينتصف من الظالم للظالم إلا على هذا الوجه . يدل عليه أن التفضل له لا يفعله . فلو وقع انتصاف المظلوم من الظالم بالفضل لكان يجوز أن لا يقع بأن لا يتفضل تعالى .

(١) في الأصل أعراضا .

وفي ذلك تجوز أن لا ينتصف تعالى لبعض المظلومين في الآخرة وأن لا يصح
منه الانتصاف لهم لو لم يتفضل . وقد علمنا أن ذلك لا يصح من جهة العقل ؛
لأن ما قدمناه من الدليل قد أوجب أنه تعالى لا بد من أن ينتصف^١
لجميعهم ، كما دل الدليل على أنه لا بد من أن يوفر الأعواض المستحقة عليه
على جميعهم .

فإن قال إنه قد ثبت أنه تعالى ينتصف للجميع ، فيجب أن يعلم بذلك أنه
سيتفضل على من لا عوض له من الظالمين في الدنيا فيوفر ذلك على المظلوم .
قيل له : إن ثبت ذلك فبالسمع يثبت . ويجب أن يجوز من جهة العقل ما ذكرناه
حتى يجوز في كثير من المظلومين أنه تعالى لا ينتصف لهم من الظالمين . وفي ذلك
نقض ما دللنا عليه من وجوب الانتصاف على الله لكل مظلوم . وبين ذلك أنا
متى جاوزنا ما ذكرناه ، فيجب أن يجوز من جهة العقل أنه تعالى إنما ينتصف
للمظلومين ممن ظلمهم بأن يتفضل على جميعهم ؛ لأنه إن جاز أن يتفضل على من
لا عوض له ، فيجب تجوز ذلك فيمن له عوض ، لأن العوض الذي يستحقه
لا يكون أكثر من الثواب . وإذا جاز منه تعالى أن يتفضل على المثاب ، جاز
أن يتفضل على المعوض . وهذا يوجب أن الأمر من جهة العقل أن لا ينتصف
تعالى لأحد من المظلومين بأن لا يتفضل عليهم بمثل ما يستحقونه على الظالمين ،
وعوض الظالم ثابت له . وهذا نقض للقول^(١) بأن العقل يوجب الانتصاف .

وبعد ، فإن صح أن يتفضل تعالى على الظالم بما يوفر به حق المظلوم عليه ،
فيجب أن يصح ذلك من غير الله تعالى في الآخرة . فيجب بمثله أن لا يصح منه
تعالى على طريق التفضل . على أنه سبحانه لو تفضل بذلك ، كان لا يكون ما فعله

(١) في الأصل القول .

انتصافا للظالم من الظالم ، لأنه ليس للظالم في ذلك الفعل حق ، وإنما يندب^(١) تعالى ، فهو بمنزلة ما يفضل به . وإذا لم يتضمن ذلك ما ذكرناه من الانتصاف ، فيجب أن يكون الحق على الظالم ثابتا .

فإن قال : أليس في الظلمة من يقدم على قتل عظيم وغضب عظيم حتى يبلغ ما يأتيه المبلغ الذي يعلم أن مثل عوضه لا يستحقه على الله تعالى . فإذا صح في مثله أن ينتصف للظالمين منه ، وإنما يصح بما يفضل به ، وفي هذا صحة ما قلناه .

قيل له : قد بينا من قبل أنه لا يمكن القطع على ذلك ؛ لأن قدر ما يلحق الظالم من الغموم والآلام والمصائب وأسباب الخوف يكاد تضبطه . وقد يجب العوض فيما لا تعلمه من ذلك ولا يضبط قدر ما يستحق به ، فلا يمتنع في القليل من ذلك أن يستحق به العظيم من العوض . وإذا صح ذلك ، فمن أين أنه لا بد من أن يفضل تعالى بما يتم به انتصاف المظلومين منه ؟

فإن قال : فيجب فيمن لا عوض يستحقه على الله تعالى أن يكون ممنوتا من الظلم . قيل له : لا يجب ذلك ؛ لأنه وإن لم يستحق فيما مضى ، فقد يجوز أن يستحق فيما يستقبل . والمعتبر عندنا أن يرد الآخرة وهو مستحق الأعواض . ولا يوجب أن يكون ما يستحقه متقدما لوقت ظلمه .

فإن قال : لو وجب أن يكون له عوض ليصح أن ينتصف للظالم منه ، لوجب أن يكون استحقاقه له متقدما ليصح منه تعالى أن ينتصف للظالم منه في كل حال بعد وقوع ظلمه . قيل له : إنما كان يجب ذلك لو لم يثبت للانتصاف وقت مخصوص . وأما إذا ثبت أن وقته الآخرة ، فلا معتبر إلا لما يتقدمه فقط .

(١) أي يندبُ الفعل .

هذا ، وغير ممكن للسائل أن يوجد من يقطع من حاله على أنه قبل حال ظلمه
لا يستحق أعواضا ؛ لأن المرء قبل حال عقله قد يستحق الأعواض الكبيرة لمضار
تلحقه لا يعامها أو يعلم بعضها دون بعض . وإذا لم يمكن القطع على ما قاله ، فقد
سقط سؤاله .

فإن قال : فإن كان في الظلمة من لا عوض له عند الله تعالى ، لكنتم تقولون
إنه تعالى يمنعه من الظلم بأن يزيل التكليف عنه ، أم تقولون إنه لا يمنع والتكليف
ثابت . وإذا لم يجوز المنع مع التكليف ، صح أنه تعالى كان لا يمنعه . وإذا لم يمنعه
ووقع الظلم والانتصاف للظلم منه ، لا يمكن إلا بالتفضل .

قيل له : إنا نقول فيما سألت عنه إنه تعالى إما أن يمنعه بزوال التكليف جملة ،
أو زوال التكليف في هذا الظلم فقط لمنع مخصوص ، أو يمنعه من الظلم بضرب من
الشواغل فلا يقدم عليه ؛ لأن الغرض فيمن هذا حاله أن لا يقع منه الظلم ،
فيأى وجه لم يقع ، فالحال واحدة . ولا يجب فيمن هذا حاله أن لا يكون مكلفا
من حيث منعه من فعل واحد . ألا ترى أن أحدنا ممنوع من ^(١٢) ظلم القوى ،
بل ملجأ إلى الامتناع منه والتكليف في سائر الوجوه ثابت؟ على أنا قد بينا أنه تعالى
إنما يمنع من ذلك بضرب من المنع إذا كان المعلوم أنه كما لم يستحق العوض
فيما سلف ، فهو غير مستحق له في المستأنف قبل ورود الآخرة . وإذا كانت
المسألة عن هذا حاله ، فالجواب ما قدمناه ، وإلا فالمسألة عننا زائلة . على أنه
قد ثبت أن الكفار والفساق المستحقين للنار لا يتفضل تعالى عليهم بشيء .
فلو كان الأمر على ما قاله المخالف من أنه تعالى يجوز أن يتفضل على الظالم بما يكون
انتصافا للظلم منه — ومن جملة الظلمة من هو كافر على ما بيناه — أدى ذلك

(٢) في الأصل : من .

(١) الأنفل : يهد .

إلى أنه تعالى يتفضل على الكفار في الآخرة ؛ لأن ما ينقله عنهم إلى المظلوم تفضيلاً كأنه مفعول به^(١) ، وفساد ذلك يبين صحة ما ذكرناه . على أن في الشاهد إذا تفضل أحدنا بحق زيد على عمرو ، فلهذا التفضل منزلة على التفضل المبتدأ على زيد وينفصل منه بضرب من الفصل ؛ لأن هذا التفضل يسقط المطالبة في الحال أو التالى ، المعلومة أو المظنونة^(٢) . ومتى تفضل ابتداء لم يقع هذا الحكم ، ولأن بهذا التفضل تُغير حال الحق ، فيقبح ما كان يحسن . وليس كذلك حال التفضل المبتدأ . وقد علمنا أن ذلك كله لا يصح في الآخرة ؛ فلا يكون بين أن يتفضل تعالى على المظلوم ابتداءً ، وبين أن يتفضل عليه بما له من العوض على الظالم فرق ؛ لأن المطالبة لا تصح مع الله تعالى ، ولا حال الفعل يتغير من كل وجه ، وذلك يمنع في هذا التفضل من أن يكون مسقطاً للحق ، وإذا كان الحق ثابتاً ، فقد صح أنه لا يزول في الآخرة عن الظالم إلا ينقل عوضه الذى يستحقه . وقد بينا من قبل كيف يقع النقل وشرحناه بما لا معنى لإعادته .

(١) أى كان من فعله .

(٢) أى يختلف عنه .

(٣) أى المطالبة المعلومة أو المظنونة .

فصل

في أن الانتصاف لا يجوز أن يقع بالثواب
وإنما يقع بنقل الأعواض

إنما قلنا ذلك لأن من حق الثواب أن يقع على حد التعظيم والتبجيل؛ فلو نقل
تعالى ما يستحقه الظالم في دار الدنيا، الثابت بعد ظلمه، من الثواب إلى المظلوم،
لوجب أن يكون منقولاً على جهته وصفته^(١). وهذا يوجب أن المظلوم مثاب من
غير أن يستحق الثواب بعمله. وقد علمنا أن ذلك لا يصح.

فإن قال: هلا قلتم إنه يستحق ذلك بالظلم الواقع فيه كما يستحقه بالطاعة
والإخلاق^(٢) بالقيح؟

قيل له: إن الظلم فعل لغيره فيه، فلا يجوز أن يستحق الثواب عليه، وهو
مع ذلك قبيح لا يصح ذلك فيه.

فإن قال: جوزوا أن ينقل تعالى من ثواب الظالم إلى المظلوم اللذات دون
التعظيم، لأن أحدهما ممتيز عن الآخر فلا يؤدي إلى ما ذكرتم من الفساد.

قيل له: إن المثاب لا يستحق من اللذة جزء إلا على وجه التعظيم؛ فنتى
نقلت اللذة ولم يصح نقل ما يضافها من التعظيم، أدى ذلك إلى أنه لا يصح
أن يفعل هذا التعظيم على الوجه الذي استحقه المثاب به. وقد علمنا أن ذلك
لا يصح لأنه يوجب أن لا يخرج تعالى من الواجب الذي وجب للثاب عليه.

(١) أي جهة الثواب.

(٢) يريد عدم فعل القبيح والإنسان لا يفعل بالقبيح وإنما يفعل بالحسن.

فإن قال : إن هذا التعظيم يرجع إلى القصد في فعله تعالى بانفراده .

قيل له : إن المثاب استحقه لا على هذا الوجه ، فتنى وقع كذلك ، لم يكن هو المستحق .

فإن قال : جوزوا أن يفعل به هذا التعظيم مع لذة أخرى ، فيكون فاصلا لما يستحقه المثاب .

قيل له : إن انضمام هذا التعظيم إلى ذلك التعظيم لا يؤثر ، فيكون وجوده كعدمه ، ولأن هذا التعظيم إنما استحقه المثاب مع هذه اللذة ، فتنى فعل مع غيرها يصير كالابتداء ، فلا يقع موقع الثواب . على أن اللذة إذا نقلت متجردة عن التعظيم لم تكن ثوابا . فلا يصح مع ذلك أن يقال إن ثواب الظالم الثابت قد نقل ، بل يكون ما يفعله تعالى من ذلك تفضيلا ويسبق ثوابه مستحقا ، وفي ذلك تصحيح ما قدمناه من أنه تعالى إنما يتصرف لبعض العباد من بعض بالأعراض فقط ، وإنما صح في العوض أن يجعل جزاء من عقابه لأن العقاب مما يجوز إسقاطه تفضيلا ، فصح أن يسقط بالعوض ويفارق الثواب فيما قدمناه .

فصل

في بيان ما يلزم من العوض بقطع الآجال وإزالة الأملاك

قد بينا من قبل أن أجل المرء هو وقت الموت ، وأنه متى قيل في الحى إنه قطع أجله فهو على ضرب من التقدير والمجاز ، وبيننا أنه لا يمتنع مع ذلك في القادر أن يقتل من لولا قتله لكان يعيش مدة من الزمان . وإذا صح ذلك ، فالواحد منا إذا قتل من هذا حاله ، صار قاطعا له بهذا القتل عن ضرور من المنافع لا يكون قاطعا عن مثلها بقتل من المعلوم أنه لولا قتله لكان يموت لا محالة . فلا يمتنع أن يقال في هذا القتل إنه يستحق به^(١) من العوض أكثر مما يستحق بذلك القتل ؛ لأنه مع القتل قد قطع عنه منافع كانت معلومة فزالت بالقتل ، فيصير حال هذا القاتل كحال من يمنع غيره من تجارة ونيل منفعة محبس لأجله ؛ لأن عوضه أكثر من عوض من أمسكه وآلمه من غير أن يفوته^(٢) بذلك ما ذكرناه .

وقد بينا فيما تقدم أن ما يجرى مجرى الضرر لا معتبر في وجوب العوض فيه بالمعرفة والعلم ؛ فسواء علم المقتول أو لم يعلم ، فالحال لا يتغير .

فإن قال : أفليس ذلك يوجب استحقاق العوض لا بضرر ولا غم ؟

قيل له : إن نفويت النفع الذى قد علم أنه يحصل بمنزلة المضرة ؛ وإذا أوجبنا العوض بالقتل وهو ضرر ، لكنا حكما بزيادة العوض فيه إذا كان يقطعه عن المنافع ؛ لأنه نفع أعظم في كونه مضرة ، فلا سؤال علينا في ذلك .

فإن قال : فلو أنه تعالى أمات زيدا من غير ألم لكنتم توجبون عليه العوض .

(٢) في الأصل فوته .

(١) أى بالقتل .

قيل له : إذا أمانته تعالى لم يمكن أن يقال إنه قطعة بذلك عن منافع كانت تحصل له من جهة الغير ؛ لأن منافع الحى إنما تكون من قبله تعالى . فمتى أمانته من غير ألم لم يتضمن ذلك قطعه عن المنافع التى كانت تصل إليه من قبله سبحانه . على أن المنافع الواصلة من قبله جل وعز لو لم يمت زيدا تفضل الله تعالى أن لا يفعل^(١) . فبإمانته يكون قد قطع ما كان له أن لا يفعل ، وليس كذلك حال القاتل ؛ لأنه لولا قتله لكان الواجب على القديم تعالى أن ينفع المقتول ، لأنه تعالى متى أبقاه^(٢) وأحوجه إلى الأمور ، فلا بد من أن يرزقه أن يفعل ما يقوم مقام ذلك ، على ما بيناه فى باب الأرزاق .

وإن كان المعلوم من حال هذا القاتل أنه لو لم يقتله لكان يقتله ظالم آخر بعد سنة ، فالذى يلزمه من العوض فى قطع المنافع هو هذا القدر ؛ لأنه الذى انقطع لأجل قتله . وأما ما بعد القتل الثانى من المنافع فلم ينقطع لأجل قتله ، لأنه لو لم يقتل لكان سينقطع بقتل القاتل الآخر .

فإن علم المقتول أنه إن لم يقتله هذا القاتل فسبى مدة ، فالمعلوم أن هذا القتل نفع أعظم لما يقارنه من غمه بقطع المنافع . يبين ذلك أن المقتول متى علم أنه لو لم يقتل لكان سيموت لا محالة ، يكون القتل أخف عليه ، وغمه أقل منه إذا لم يكن هذا حاله . فيجب أن يكون العوض بحسب هذه الأحوال .

فإن قال : فيجب فيمن قتل غيره وقد علم المقتول أنه لا يسبى أن يكون العوض يسيرا .

(١) ليس المراد " تفضل لله " بل تفضل بحسب أن الله لا يفعل .

(٢) فى الأصل بقاء .

قيل له : إن عوضه يكون أقل من حاله خلاف هذه الحال على ما بينا وإن لم يحط العلم بقدر نقصان عوضه . وإن لم يحصل للمقتول العلم بأنه سيعيش ، لكنه قوى في ظنه كما يقوى مثل ذلك في ظن الشاب وما يحصل لظنه من المزية على الشيخ ، فيجب أن يكون قتله أعظم ، لأن الغم الذي يقارن القتل فيه يكون أكبر . وإن كان المعلوم في المقتول أنه لو لم يقتله قاتل لكان يحصل له نعم تتمتع بها من أموال وأولاد ، فيجب أن يكون عوض قتله أكبر من عوض من يعلم أنه يبقى على فقر وتقتير . فعلى هذه الطريقة يجرى هذا الباب .

فإن قيل : فما قولكم في عوض زوال ملكه بالقتل ؟

قيل له : إذا كان ملك يزول بالقتل انتفاعه به ويعلم أو يظن أنه لولا القتل لكان سينتفع به فالعوض الواجب يكون أكثر منه في قتل من ليس هذا حاله . وعلى هذا الوجه قلنا إنه تعالى إذا أمات زيدا وله أملاك ، فيجب أن يكون عوضه أكثر ، وبيننا من قبل الخلاف في ملكه لو زال إلى من يجب أن يزول إليه ، أو من يكره من وارث وغيره ، فكيف تختلف حال العوض بذلك ، فلا وجه لإعادته .

فإن قال : أفقدسون بين قتل المكلف وغيره فيما ذكرتم ؟

قيل له : إذا كان غير المكلف كالمكلف فيما ذكرناه من الوجود ، وفي أن قتله محرم ، فالحكم واحد ، وإن كان للمكلف العاقل فيما يحصل له من الغموم منزية ليست لغيره . وأما إذا كان غير المكلف مما يحمل قتله بالشرع كالدواب المؤذية ، فعوضها على الله تعالى دون القاتل لما بيناه من إباحته للضرر كفعله له في تكفله بالعوض .

وأما إذا كان الكلام فيما يجوز أن يذبح من البهائم ، فتنى ذبحها الذابح الذى يحل له أن يذبح ، فعوضها على الله تعالى على ما بيناه من قبل .

فإن قال : إذا ذبح زيد غنم غيره ، ما الذى يلزمه من العوض لذلك الغير ، وهل يكون عوضها على الذابح أو على الله سبحانه ؟

قيل له : إن الذى يجب فيه العوض على الله تعالى الذبح المباح ؛ لأنه بإباحته قد تضمن العوض . وأما إذا كان محظورا ، ففاعل الذبح ظالم بذبحها ، فيجب أن يكون عوضها عليه ، كما يجب ذلك لو قتلها على غير وجه الزكاة أو قطع أعضائها .
فإن قال : فيجب أن لا يحل أكلها .

قيل له : لا يمنع أن يحل ذلك سمعا ، وإن الذبح محظورا ، كما يحل ذلك إذا ذبحها المالك بالسكين المعضوب^(١) ، أو فى وقت يلزمه فعل الصلاة على التضييق .
وأما ما يجب لمالكها من العوض فيجب أن ينظر : فإن كان الذابح قد علم أنه لو لم يذبحها لماتت وبطل انتفاعه بها ، فهو من جهة السمع نافع للمالك غير ضار له ، فلا عوض عليه . ولا يعتبر فى هذا الباب بعلم المالك ؛ لأن كون هذا الذبح نفعا لا يتغير إذا كانت^(٢) الحال هذه بعلمه أو فقد علمه . وأما إذا ظن ذلك ولم يعلمه ، فليس له ذبحها وعليه للمالك العوض ، إذا كان المعلوم أنه لو لا ذبحه لها لكان سيقتفع بها^(٣) . وأما إن كان المعلوم أنه كان لا ينتفع بها لموت يلحقه أو يلحقها ، فلا عوض إلا فى غم يناله فى الحال ، ويكون العوض فى أحد الوجهين للوارث .
فإن قال : أفيجل له أن يذبحها لغلبة هذا الظن ؟

(٢) فى الأصل كان .

(١) المنضوب الضعيف .

(٣) فى الأصل نها .

قيل له : ليس له ذلك إلا برضا المالك ، لأنه قد يجوز أن يكون ظنه مخالفاً لظن الذابح . فكما ليس له أن يؤلمه إلا برضاه ، فكذلك القول في ذبح غنمه ؛ إلا أن يكون المالك ممن يدبر الذابح أمره ، فيكون له ذلك إذا غلب في ظنه ما ذكرناه ، كما له فيما يملكه من الغنم .

فإن قال : فيجب على هذا في الغاصب متى غصبه مالا ، والمعلوم أن المغصوب لا ينتفع به في المستقبل ، أن لا يكون له العوض .

قيل له : قد حصل ظالماً في الحال بما غصب ، مضراً به فالعوض واجب عليه . لكنه قد يجوز أن يختلف بحسب ما يعلم من حاله من انتفاعه به في المستقبل أو خلاف ذلك ، وبحسب امتداد وقت انتفاعه أو انقطاعه .

فإن قال : فإذا كان المعلوم أنه يموت في الثاني من حال غصبه لو لم يغصبه المال ، أفيجب له عليه العوض ؟

قيل له : قد أضر به في الحال ، فيلزمه له العوض ويلزمه للوارث من بعد العوض بالحسب عنه ؛ لأنه حابس لملكه كما أنه أخذ ملك الأول .
وأما الحاكم إذا قيل^(٣) فوراً بالشهادة أو الإقرار ، والمعلوم خلاف ذلك ، فقد بينا أن العوض في ذلك على المدعى والشهود دون الحاكم . وحكم العوض الذي عليهم يجب أن يجري على ما قدمناه في زيادته ونقصانه للوجوه التي قدمناها . وكذلك القول في كل قتل تولده^(٤) بسبب كان الباطن فيه خلاف ما ثبت بالبينة .

فإن قال : فيجب في القاتل إذا قتل مؤمناً يعلم من حاله أنه لو بقي لكفر ، أن يكون محسناً إليه ولا يستحق عليه العوض .

(١) أى ظن المالك .
(٢) أى لعلها فعل .
(٣) أى الوقت الثانى .
(٤) أى حكم فيه .

قيل له : إن الكفر الذي يقع منه يحصل باختياره ، فلا يخرج القاتل من أن يكون مضرا على وجه مخصوص . فالعوض واجب عليه ، كما يجب عليه لو لم يكن المعلوم أنه يؤمن . ألا ترى أن قتله له يقيح في الحالين ؟ ولو زال العوض لأجل ما ذكره ، لوجب أن يحسن مثله .

فإن قال : أوليس لو كان المعلوم من زيد أنه لو بقي لكان بقاؤه مفسدة لجماعة من المكلفين ، أنه يحسن قتله ؟

قيل له : إن هذا القتل يقبح على كل حال من القاتل إلا أن يرد سمع بذلك ؛ لأنه إن لم يقتل ، فلا بد مع تقديم التكليف من أن يفنيه تعالى بإماتة أو غيرها ، لأنه تعالى يفعل المصلحة للمكلفين .

فإن قال : فلو أقر من يدعى عليه القتل بأنه قتل كاذبا فاقصص الحاكم منه ، أكان يجب العوض على المدعى ؟

قيل له : لا يجب ذلك لأنه بإقراره^(١) قد أسقط العوض عن غيره : لأنه المتعرض للقتل والفاعل لما معه حسن من الحاكم ذلك . ونصير الدعوى كأن لم تكن . وتفارق حال ثبوت القتل بالبينة : لأن هناك العوض على الشهود والمدعى من حيث لم يبطل بأحدهما الآخر ؛ وإنما وجب على الحاكم الحكم لمجموعهما . فلذلك وجب العوض على الجميع . وعلى هذا الوجه قال الفقهاء إن العوض يجب على الشهود وإن زادوا على قدر الحاجة ؛ لأن الحكم لم يسم بتعيين بشهادة بعضهم لم يكن العوض بأن يجب على بعضهم أولى من بعض . وزوال الإملاك بحكم الحاكم إذا وقع ببينة وإقرار يجب أن يحسرى على الوجه الذي ذكرناه . ولهذا الجملة قلنا في الشهود إذا رجعوا ، أو المدعى إذا أكذب نفسه^١ أن ذلك الفعل يجعل كأنه

(١) أى أنفراد المدعى عليه .

واقع من جميعهم ، فيلزم من الأبدال الواجبة في الدنيا على قدر ما يخصه ، وإن كان حال المدعى إذا أخذ المال يفارق حال الشهود في أنه يلزمه - إذا كان قائماً - مالا يلزمهم من رده ، وإذا أبلغه^(١) ، يلزمه من ذلك أكثر مما يلزم الشهود ؛ لأنه يلزمه يسدل الجميع . وليس كذلك حال كل واحد من الشهود . ولأنه إذا وقع ، لا يرجع عليهم كما قد يرجع الشهود عليه .

فإن قال : فما قولكم في العبد إذا قطع ملكه أو منافعه لسبب وارد من قبله تعالى ؟

أتقولون إن العوض على الله سبحانه ؟

قيل له : قد بينا القول في ذلك ، وأنه تعالى متى فعل السبب الذي عنده يحسن من نفس المالك أن يفعل بملكه ونفسه ما ذكرناه ، فالعوض عليه تعالى وكذلك إذا كان الفاعل غيره . ولهذا الجملة قلنا إنه تعالى إذا أمرضه فأحوجه إلى مداواته بما يشق ، فالعوض عليه . وإن أحوجه تعالى إلى بذل مال في هذا الباب ؛ فالعوض عليه أيضا ؛ لأنه يصير بفعله السبب المقتضى لذلك ، كأنه قد فعله . ولو أن عليلا أمر الطبيب بأن يبط جرحه^(٢) ، لكان العوض على الله سبحانه دون الطبيب لأنه في حكم الملجوع له إلى ذلك . وقد بينا نظائر ذلك من قبل كنجوا الحجابة وغيرها ؛ لكن الحجابة قد يفعلها لمنفعة كما يفعلها لدفع ضرر . فالمفعول لدفع الضرر حكمة ما قدمناه . والمفعول لمنفعة يخالفه ويجرى مجرى التجارات . وإن وقعت المنفعة بها ، فلا عوض عليه تعالى . وإن لم تقع ، فالعوض عليه سبحانه ؛ لأنه أحوج إلى ذلك من جهة اختلاف منفعة يدفع بها في المستقبل مضرة . وأما إن فعل

(٢) في الأصل فكذلك .

(١) أى أبلغ المال .

(٣) بطل القرحة أى شقها .

فلك لمنفعة فقط ولا يدفع بها مضرة على وجهه ، فالأولى فيها ما قدمناه من أنه تعالى لما حسنها في عقله ، صار بمنزلة المبيع لذلك ، فيجب أن يكون متضمنا لعوضها كما ذكرناه في ذبح البهائم . وعلى الوجه الذى قلنا إنه متى حسن فعل زيد للمضار عند فعل عمرو فالعوض على عمرو ؛ لأن فعله هو السبب^١ الذى له حسن من زيد ما فعله . وهذا الوجه الذى اعتبره شيخنا أبو هاشم رحمه الله في باب المضار الواقعة من فاعلين فقال : إذا كان أحدهما يحسن عند فعل الآخر ، فالعوض على الأول ، وإذا كان الثانى قبيحا كالأول فعوض الفعل الثانى عليه . مثاله أن يضع الطفل تحت البرد ، فقد علمنا أن إمانته بذلك حسنة ؛ وإن روعه الأسد فعدوه على الشوك حسن . فالعوض فى هذا الباب على من فعل الأول . وإن رمى زيد عمرا بين يدى الأسد فاقتربه ، فالعوض على الأسد ، لأن فعله لم يحسن لأجل فعل الأول ولا كان ملجئا ألبنة ، فيصير هذا الفعل فى حكم المبتدأ . ولهذا الجملة قلنا إن الساعى لا عوض عليه ؛ لأنه وإن سعى إلى السلطان بخيره فظلمه ، فليس يخرج فعل السلطان من أن يكون ظلما قبيحا ، فيجب أن يكون العوض على السلطان ، وإن كان الساعى مستحقا للذم بما فعله . وكذلك القول فى المعرفة والذال . ولهذا الجملة قلنا إن العوض فيما يوجد من الظلم على المستخرج القائض دون الكاتب^(١) المعرفة إلا أن يكون هذا المستخرج فى حكم المحمول على فعل فيكون الحكم فى العوض على ما قدمناه .

(١) قوله على المستخرج القائض معناه واقع عليه : أى العوض واقع عليه دون الكاتب المعرفة ، والمراد بالمعرفة الذال .

فصل

فيما يجب من الأَعْوَاضِ بقطع المنافع والمنع منها

اعلم أن إزالة الأَمْلاكِ إنما يجب بها العوض لأنها تتضمن المنع من الانتفاع بها ؛ لأنه لا معتبر بالأعيان في هذا الباب ، وإنما تعتبر المنافع والمضار . وإذا كان المغصوب يحتاج في الانتفاع إلى ما غصب منه ، أو يلحقه بفقدته مضرة ، وجب له العوض على الغاصب إما معجلاً وإما مؤخرًا إلى الآخرة على ما بيناه . وقد علمنا أن المنع من الانتفاع بما للرب أن ينفع به محل هذا المحل ، فيجب أن يلزم به العوض . فلو أن ظالمًا منع الواحد منا من التصرف في التجارات وغيرها أوقانا معلومة ، لكان عليه العوض . وإن منعه لضرر وألم فله العوض من وجهين : أحدهما بدلا عن الضرر ، والآخر عما فوته من التصرف والانتفاع . ولذلك قال شيوخنا : لو جلس زيد على صدر عمرو لكان عليه العوض ، والواجب عليه أن يزول عن هذه الحال . وإن منعه مانع من القيام عن صدره ، فالعوض في المستأنف على المانع دون القاعد ؛ لأن ذلك الضرر إن كان من فعل الفاعل أو من فعلهما من جهة المانع قد أتى ، لكن هذا إنما يجب متى كان القاعد يقوم لولا المنع . وأما إذا كان منع المانع يزيد القعود فيما يشتركان في المضرة ، فيجب أن يكون العوض عليهما جميعا . ولهذا الجملة قال شيوخنا : إن حجرا معلقا بسقف أرسله مرسل بأن قطع فسقط على رجل فقتله ، فالعوض على القاطع وإن كان القتل واقعا بالاعتماد الذي في الحجر وهو من فعله تعالى ؛ لأن القاطع هو الذي عرض لهذه المضرة على ما ذكرناه في نظائره .

فإن قال : فما قولكم في الظالم إذا منع رجلا من الانتفاع بعبده بغصب أو غيره ، أتقولون إن عليه العوض في ذلك ؟

قيل له : نعم .

فإن قال : أفترتبون ذلك على اختلاف الفقهاء في هذا الباب ؟

قيل له : إن الفعل يقتضى أنه له على الظالم العوض فيما منعه من الانتفاع بعبده ، وإنما اختلف الفقهاء في العوض المعجل في الدنيا ، فقال بعضهم إن ذلك واجب معجلا ، وقال بعضهم لا يجب ذلك ، وأما العوض في الآخرة فالعقل يقتضيه .

فإن قال : خبروني عن الظالم إذا منع الإنسان من الانتفاع بولده الحر ، أيجرى مجرى المملوك في هذا الباب أم لا ؟

قيل له : إذا كان الذي منعه من الانتفاع بولده هو حقه فمنعه منه ، فلا فرق بين أن يكون حرا أو مملوكا ، لأنه في الحالين قد أضربه بما منعه من حقه ، فيجب أن يكون العوض عليه ، وإن كان الولد قد لحقته مضرة بما فعل ، فله أيضا عليه عوض .

فإن قال : أفترتبون في المملوك إنه إذا غصبه الغاصب أن له العوض^(٢) ، كما يجب العوض لسيدته ؟

قيل له : إن لحقته المضرة فله العوض كما يجب العوض لسيدته .

فإن قال : أفترتبون إنه تعالى إذا أمرضه ومنعه بالمرض من الانتفاع بما أوتي من الرزق أن له على الله تعالى العوض ؟

(٢) أي المملوك .

(١) في الأصل لحقه .

قيل له : كذلك نقول ، وذلك لأنه تعالى إذا رزقه فإنما يرزقه لينتفع به ،
وإذا منعه من ذلك ، صار ذلك المنع بمنزلة نفس الأمراض ؛ لأنه إنما يفعلها
لمصلحة ، فيكون له عوض ، ولذلك قلنا إن الأمراض النازلة بجسم الغني يجب^(١)
بها من العوض أكثر مما يجب إذا نزلت بجسم الفقير ؛ لأنه لا يلحقه من النعم
والأسف بحرمان الانتفاع مما تحتوى يده عليه ، ما يلحق الغني ، فيكون موقع
الآلام أعظم .

فإن قال : أفعتبر في باب المنع من الانتفاع من العوض مثل ما يعتبر في إزالة
الأملاك في أنه لا يتكرر ؟ قيل له : إن الملك الذي تزال يدا الإنسان عنه إذا كان
مما لا ينتفع [به] نفسه ، وإنما ينتفع به من حيث يتوصل به إلى الأغراض
كالمال ، فإنه يجب في حوضه رد مثله أو ما يقوم مقامه من القيمة . وإيس كذلك
الحال في العين التي يتكرر من الإنسان الانتفاع بها ؛ لأن الظالم إذا منعه الانتفاع بها
وقتا بعد وقت ، فلا بد من أن يكون العوض عليه على قدر ما منع من الانتفاع .
ولذلك متى تناول هذا الانتفاع عقد من العقود ، فالذي يجترئه من الأجرة يكون
بحسبه في القلة والكثرة .

فإن قال : فيجب على ما ذكرتم متى منع الإنسان من الانتفاع بكتبه والنظر
فيها ، أو بالمدارس والمذاكرة ، أن يجب العوض على من منعه . قيل له : كذلك
نقول ، لأن الذي منعه منه من حقوقه^(٢) التي كان له أن يفعلها ، فلا بد من أن يلزم
في المنع منها البديل . ولذلك متى منع العالم من الانتفاع بعلمه فيما يخصه ويتعداه

(١) في الأصل الغنى عنها ، ولا معنى لكلمة عنها .

(٢) به ساطعة . (٣) غير واضحة في الأصل .

(٤) من حقوقه : الجار والمجرور خبر لأن .

يكون موقعه في العظام فوق موقع من لاس بعالم^(١)؛ لكن المنع في العالم على ضربين : أحدهما لا يتأتى، وهو ما يتعلق بالفكر والنظر، وإنما يتأتى ذلك فيما يتصل بالنظر في الكتب والمدارس .

فإن قيل : أليس هذا المنع يستحق المانع عليه العقاب ، فكيف يستحق به العوض ؟ قيل له : إنه غير ممتنع استحقاقيهما جميعا على ما ذكرنا في ظلم الظالم . وإنما يمتنع استحقاق العوض بالفعل الذي يستحق به الثواب في العوض الذي يستحق على الله تعالى ؛ لأنه إذا أوجب العقل علينا مع ما فيه من المنفعة ، استحققتنا عليه الثواب دون العوض . وإذا ألبأ إلى المضرة ، استحققتنا العوض دون الثواب على ما قدمنا تفصيله . فأما العقاب ، فالأقرب أن يجتمع مع العوض فيما يكون لإضرار بالغير ؛ لأنه لا يستحق ذلك العبد العوض إلا وذلك الفعل قبيح ، فيستحق العقاب عليه أيضا إذا كان على صفات مخصوصة . وإنما يمنع من أن يكون الفعل عقوبة ويستحق به الثواب على ما بيناه ، لأننا قد دللنا على أن الكفارات وما شاكلها لا تكون عقوبات على الحقيقة ، لأنها عبادات تستحق بها الثواب^(٢) ، وإن صح في الحدود الواقعة بها من فعل غيره أن تكون عقوبة ، لأن من حقها أن لا يصح استحقاق الثواب بها . وبيننا أن بعض الفقهاء إذا قال في بعض الكفارات إنها عقوبة ، وإنما يعني بذلك أنها تجرى مجرى العقوبة من حيث تعلق بالمأثم^(٣) ، فلم يصح وجوبها إلا معه ، وأجراها مجرى الحدود في هذا الباب . فأما أن نقول فيها إنها عقوبة في الحقيقة فحال . وكيف يصح أن تكون كذلك وقد تعبد بها العبد وألزم

(١) في الكلام نفس لأن الجملة غير مفيدة . (٢) في الأصل : معا .

(٣) في الأصل : به .

(٥) يقصد الإثم .

أن يأتي بها بنية مخصوصة كسائر العبادات . وضمن له الثواب عليها^(١) . فثن جاز فيما هذا حاله أن يكون عقوبة ، ليجوزن في كل التكليف أن يكون عقوبة على ما ذهب إليه أصحاب التناسخ . وإذا بطل ذلك بما بيناه ، فكذلك القول في الكفارة . وكل ذلك يبين أن استحقاق الثواب بالفعل يمنع من أن يكون عقوبة ، ويمنع من استحقاق العوض على ما بيناه .

فإن قال : فإذا منعه الظالم من الانتفاع بزوجه وجاريته من جهة الاستمتاع أوجب له العوض؟ قيل له : نعم ؛ ولا معتبر في هذا الباب باختلاف الموانع ، وإنما المعتبر أن يكون مانعا له انتفاعا هو حقه . فحق حصل منه ذلك ، صار بمنزلة من فحسب على ما ملكه ؛ لأننا قد بينا أنه إنما يلزمه العوض لآعين الملك ، لكن لأن غضبه قد تضمن المنع من الانتفاع ؛ ولذلك يجب إذا لم يكن ذلك الشيء الذي منعه من الانتفاع به مملوكا .

وأما إذا امتنع الإنسان من الانتفاع بما له أن ينفع به ولحقته مضرة وغم ، فلا عوض له ؛ لأنه إضرار منه بنفسه . وقد بينا أن ما يجرى هذا المجرى لا يستحق به عوضا .

فإن قال : فيجب إذا منعه من الانتفاع بالمباحات التي لم تستعمل يده عليها وهي له معرضة أن يكون عليه العوض ، قيل له : لا يجب ذلك ؛ لأن الانتفاع بذلك المباح لم يثبت أنه من حقوقه ؛ لأن ذلك إنما يثبت متى حازه واخص به ، وإلا فليس هو بأحق به من غيره . وإذا كان كذلك ، فإنما يلزمه العوض بأن يمنعه من غيره . فأما بأن يمنعه منه فلا يجب في ذلك ، وصار المباح في أنه لا بد فيه

(٢) في الأصل : انتفاع .

(٤) أى العوض بأن .

(١) في الأصل : عليه .

(٣) في الأصل : لحقه .

من مقدمة ليصير الانتفاع به من حقوقه بمنزلة ملك غيره في أنه يصير الانتفاع به من حقوقه إذا تقدمت الهبة . فكما لا يجب بالمنع من ذلك عوض^(١) ، فكذلك فيما ذكرناه من المباح .

فإن قال : فلو أنه تعالى منعه من هذا المباح ، أليس كان يجب عليه العوض ؟ قيل له : إذا أحوج به إليه ثم منعه منه فهو مضر به ، فيصير بمنزلة الآلام في أنه إنما يفعله للصحة ، فيجب العوض بذلك . وأما العبد إذا منع من المباح وهو غير محوج له إليه حتى يقال إنه أضربه ، فيجب أن يكون الجواب ما قدمناه .

فإن قال : إذا منع المحتاج من التكسب ، أيلزم من العوض مثل ما يلزم إذا منع الغني ؟ قيل له : بل يلزم أكثر من ذلك ، لأن ما يلحقه من الضرر بمنه أعظم تأثيرا مما يلحق بمنع الغني ، فيجب أن يكون العوض بحسب ذلك .

فإن قال : فآتم تقولون إن عوض الغني فيما يلحقه من التعب يجب أن يكون أزيد من عوض المحتاج ، أفليس يجب على هذا القياس ضد ما ذكرتم ؟

قيل له : لا يجب ذلك ؛ بل العلة التي لها قلنا لمن عوضه في الفعل أكثر ، توجب أن عوضه في المنع أقل ، وذلك لأنه غني عن التكسب ؛ ومن استغنى عن ذلك لا يتكلف الكسب إلا لعوض عظيم ، ويخالف حاله في ذلك حال المحتاج . فلذلك قلنا إن عوضه أكثر . وأما إذا منع من التكسب فقد علمنا أنه لم يلحقه بالمنع من ذلك — مع كونه عبثا^(٢) — إلا دون الضرر الذي يلحق المحتاج . فلذلك وجب أن يكون عوضه أكثر .

(١) في الأصل : عوضا .

(٢) غير منقوطة في الأصل .

فصل

في ذكر الأملاك التي لا تختص ، وما يلزم به العوض وما لا يلزم
اعلم أنه لا شبهة في أن العوض لا يجب فيما لا يثبت ملكه لأحد كالموات والمباح؛
لأنه وإن أفسده المفسد ، فبني لم يتقدم لأحد فيه اختصاص - والعوض
لا يمكن وجوبه ، لأنه إن وجب لزيد دون عمرو لم يصح ، وإن وجب للجميع
لم يصح - فليس إلا القول بنفي وجوبه .

فإن قال : فخبروني عن هذا المباح لو كان به يعيش أهل قرية أو تعيش بهائمهم
به ، فأحرقه الظالم حتى فاتهم الانتفاع بذلك ولحقهم المضار العظيمة ، أذهب
به العوض أم لا ؟

قيل له : إذا كان يصح منهم خاصة الانتفاع به دون غيرهم ، فهم أولى به .
فقد حصل فيه ضرب من الاختصاص . فلا يمنع أن يكون بمنزلة الحق لهم ؛
فيلزم بإفساده لهم العوض^(٣) ، لأن تعذر انتفاع الغير بذلك > و < منهم أزيد^(٤)
في باب الاختصاص من اشتغال يدهم عليه مع صحة مشاركة غيرهم فيه . وإذا كان
العوض يجب ، فكذلك ما ذكرناه . لكن هذا الوجه إنما يصح في إفساد جملة هذا
المباح لا في بعضه ، لأن بطلته من الحكم ما ليس لبعضه في الوجه الذي ذكرناه .

فإن قال : فخبروني عن الناصب إذا غصب مالا قد أخرج في زكاة أو كفارة
أو ما شاكلهما ولم يوفر بعد على مستحقه ؛ أيجب بذلك العوض ؟

(١) الموات الأرض التي لا تبت شيئا ، والمباح الأرض التي لا يملكها أحد .

(٢) في الأصل لحقهم . (٣) يريد فيلزم لهم العوض بإفساده .

(٤) كلمة غير واضحة كتبت ثم شطبت .

فإن قلت : لا يجب ، فقد أزلتم العوض فيما هو ظلم وفيما تجب المطالبة فيه واسترجاعه إذا كان العين قائما ؛ وقد قلت من قبل إن الأصل في وجوب العوض وجوب رد العين . فلا يصح حيث يجب رد العين أن لا يجب مع استهلاكه العوض .^(١)

وإن قلت : إن العوض في ذلك واجب .

قيل لكم : يجب لكل الفقراء أو لبعضهم .

فإن قلت : يجب لجميعهم ، لأن بعضهم ليس بأولى من بعض .

قيل لكم : فتلك الزكاة معلوم من حالها أن الإمام أو المزكى كان يضعها

في بعض الفقراء دون بعض ، فكيف العوض لجميعهم ؟

وبعد ، فقد يكون قدر ذلك المتلف قدرا لا يمكن إيصاله إلى جميعهم لكثرتهم

وقلة المستحق من العوض . فكيف يقال إن ذلك واجب لجميعهم ؟

وبعد ، فقد يكون قدر ذلك المتلف قدرا لا يمكن إيصاله جميعهم لكثرتهم

وقلة المستحق من العوض . فكيف يقال إن ذلك واجب لجميعهم .

فإن قلت : إن ذلك يجب لبعضهم دون بعض ، فلم صار بعض الفقراء أولى من

بعض ، وحال جميعهم سواء في أنه كان يصح فيهم التملك ، وفي أن التملك لم يقع .

قيل له : قد ثبت في زكاة كل بلد أنه يجب أن تصرف إلى فقراء أهلها ، وأن

الواجب أن تصرف إليهم عند الحاجة ولا تؤخر من غير منع . فقد حصل جميع

الفقراء مستحقين لذلك ، وحصل لهم فيه من الاختصاص ما ليس لهم بغيره . وإذا

صح ذلك ، فالواجب أن تكون تلك الزكاة بمنزلة ملك لجميعهم .

(١) يريد : فلا يصح حيث يجب رد العين إلا يجب العوض مع استهلاك العين .

فإن قيل : فكما يجب على من غصبه وأفسده لجميعهم العوض ، فكذلك القول في الزكاة . يبين ذلك أن الإمام إذا استرجع الزكاة^(١) فإتباعاً ينوب عنهم ويقوم بحقوقهم . يبين ذلك أن الغاصب والمفسد يكون ظالماً لهم ، وبه لا يكون ظالماً لغيرهم . وإذا صح ذلك ، فيجب أن يكون لهم . لكن العوض الواجب لهم بإفساد هذا القدر من الزكاة إن صح إيصاله إلى جميعهم ، صح ما قدمناه . وإن لم يصح إيصاله إلى جميعهم وكان هناك منع سواء ، فإنه يضاف إلى ذلك ويوفر عوضه على جماعتهم ؛ لأنه لا فرق بين الزكاة المخرجة الحاصلة في يد الإمام - إذا أتلفتها متلف - وبين أن يكون المزكي يمنع الزكاة في حال وجوبها عليهم . فأنه تعالى ينقل هذه الأعواض لمجموعها ويوفرها على فقراء ذلك البلد في ذلك الوقت .

فإن قال : أرايت لو لم يحصل هناك إلا منع واحد وكان قدر العوض لا يبلغ المبلغ الذي يجوز أن يقصر على جماعتهم ؛ كيف يكون حكمه ؟

قيل له : إن ما هذا حاله فالقديم تعالى يمنع منه ويكون سبيله من حيث يتعذر الانتصاف فيه سبيل ما قدمناه من الظالم إذا لم يفِ عوضه بقدر ما يظلم ، في أنه تعالى يمنع من ذلك بضرب من المنع على ما شرحناه من قبل .

فإن قال : فما قولكم في الغنيمة إذا أتلف متلف بعضها ؟

قيل له : إن سبيله في أنه يجب أن يكون بلحاظ المستحقين لها سبيل ما ذكرناه في الزكاة ، لأن بقية الغنيمة تقصر على جميعهم ، والمتلف منها متلف من جميعهم .

(١) في الأصل وجوبه .

(٢) القصر الحبس .

فإن قال : كيف يصح ذلك فيها وفي الزكاة ، وقد علمنا أن من يصل
العوض إليه لم يملكه بعد ؟

قيل له : وإن لم يملك ذلك فقد حصل سبب يملكه ، فاخص به دون غيره ،
فصار كأنه المالك في أن ما يجري على ذلك الحق يكون إضرارا به وظلما له ، فيجب
أن يكون العوض له ، ويكون سبيله في هذا الباب سبيل مال المالك من وديعة
أو مال غائب ، إلى ما شاكلة . لأنه وإن لم يتمكن من الانتفاع ، فإمساك الظالم
يوجب العوض لما كان لو كان حاصرا له لكان أولى بالتصرف فيه والانتفاع به .

فإن قال : فغبرونا عن نحرِب مسجدنا فأتلفناه ؛ أفنقولون إن العوض يجب
فيه أم لا يجب ؟

قيل له : إن هذا الفاعل يكون مستحقا للذم والعقوبة ولا يلزمه العوض لأنه
لا يمكن صرفه إلى أحد يقال فيه إنه كان مالكة وحصل فيه سبب التملك
أو ضرب من الاختصاص . وبصير هذا المتلف بمنزلة من أتلف مال نفسه في أنه
لا عوض عليه .

فإن قال : فما قولكم في الأوقاف إذا أتلفها متلف ؟

قيل له : إن كانت على أقوام بأعيانهم أو بصفة تشملهم ، فيجب أن يكون
العوض لهم على ما ذكرناه في الزكاة . وإن لم يكن كذلك فالواجب أن يكون
حكمها حكم ما ذكرناه في المسجد .

فإن قال : فما قولكم فيمن أتلف الدار المبيعة التي تستحق الشفعة لا عمالة .
أيجب للشفيع العوض وقد حصل له سبب التملك ؟

قيل له : إذا كان بهذا الإتلاف قد بطل عليه ما كان ينتفع به من حق شفيعته ،
فله في ذلك عوض على نحو ما قدمناه في الباب الأول ؛ لأن هذا منع من الانتفاع .
وإنما ألحقناه بذلك الباب لأن المالك لهذا العين يصحح أن يشار إليه ، فيجب
أن يكون العوض له وإذا تم العوض له لم يجزأ أن يكون الشفيع مشاركا له ،
وإنما يستحق منها ضربا^(١) آخر من العوض . فعلى هذه الطريقة يجب أن يجري
هذا الباب .

(١) في الأصل ضرب .

فصل

في وجوب الأعراض في إتلاف ما طريقه الاجتهاد

إن سأل سائل عن مال تركه ميت وخلف جدا وأخافقال : خبروني عن الظالم إذا غصبه فعوض القدر الزائد على ما يستحقه الحد مما اختلف الفقهاء فيه ؛ أيجب للجد أو للأخ أو لهما جميعا ؟ أو تقولون إنه لا عوض فيه لأن أحدهما ليس بأن يستحق العوض أولى من الآخر ؟ أو تقولون / إن العوض لمن المعلوم أن الحاكم كان يحكم له بذلك ؟ أو تقولون إنه تعالى في الآخرة يحكم بأن ذلك لأحدهما أو بينهما كما يحكم به الحاكم في الشاهد ، ثم يوفر العوض بحسب حكمه ؟

قيل له : لا يجوز أن يقال إنه لا عوض فيه ؛ لأنه قد ثبت في هذا الغاصب أنه ظالم لهما أو لأحدهما . فثبت فيه أن الواجب أن يطالب برد العين ، وأن لهما المطالبة . وإن لم يتعين الملك لأحدهما فإن للإمام أن يطالب لأجل حقهما . فإذا صح ذلك ، فلا بد من وجوب العوض فيما هذا حاله على ما قدمناه من قبل .

وقد علمنا أنه تعالى إنما يعوض في الآخرة من استحق العوض في دار الدنيا فيكون توفير العوض مرتبا على استحقاق متقدم . فلا يجوز أن يقال إنه تعالى يحكم في الآخرة بأن العوض لأحدهما .

فإن قال : أليس قد أزم الحاكم أن يحكم بالمال بحسب اجتهاده من اشترك أو انفراد الحد به ؟

قيل له : نعم .

فإن قال : فهلا جاز في الآخرة أن يحكم في ذلك بمنل ما أمر به في الدنيا ؟

قيل له : إنما أمر تعالى أن يحكم الحاكم في الدنيا بشرط لا يصحح ، وفرض لا يصحح عليه تعالى . فأما الشرط فهو الاجتهاد المتعلق بالاستدلال وغالب الظن ؛ لأنه لا علم ولا دليل يحصل في أن المال للجد أو بينهما^(١) . وإنما يحكم الحاكم بحسب اجتهاده ، فيكون التملك واقعا بسبب متقدم ، أو واقعا عند الموت بشرط متأخر ، وهو الاجتهاد . وقد علمنا أن ذلك لا يصحح فيه سبحانه . وكذلك فقد علمنا أنه إنما أمر بذلك لمصلحة العباد ؛ والمصالح تصحح في الدنيا ، لأن الحال حال تكليف . فيجوز أن يكون بعض الأفعال داعيا إلى القيام بما كلف وبعضها صادفا عما كلف . وذلك لا يتأتى في الآخرة . فإذا صح ذلك ، لم يمكن أن يقال إنه تعالى يحكم في الآخرة بمثل ما له أمر أن يحكم في الدنيا . ولا فرق بين من تعلق بذلك في هذا الوجه وبين من قال إنه ينصب الأنبياء في الآخرة أو^(٢) يكلف في الآخرة كما يكلف في الدنيا . وقد علمنا فساد ذلك .

فإن قال : أفليس من قولكم أن الإمام مخير^(٣) — إذا تساوى عنده الاجتهاد — بين القولين ، فيكون مخيرا في هذا المال بين أن يجعله للجد أو يجعله مشتركا بينهما ، ولا يكون ما يفعله متعلقا بالاجتهاد ؟ بفوزوا أن يحكم تعالى في الآخرة بالمال لأحد الوجهين على هذا الحد . قيل إن من يذهب هذا المذهب يقول إن ما يفعله^(٤) من أحد الوجهين لا بد أن يكون متعلقا باجتهاد مساو ، كما أن ما يفعل عند أحد الاجتهادين لا بد من أن يكون متعلقا باجتهاد منفرده ؛ ولا بد من أن تقول إذا تساوى الاجتهادان عنده ، إنه يفعل أحدهما مرتبا على اختيار ، وذلك لا يتأتى فيه تعالى .

(١) أي بين الجد والأخ . (٢) أي يرسلهم .

(٣) في الأصل في الدنيا ، ولا معنى لهذا مع قوله : « وقد علمنا فساد ذلك » .

(٤) في الأصل مخيرا . (٥) في الأصل إنما .

فإن قال : فقولوا إن العوض يحصل لمن المعلوم يحكم له ؛ لأن عندكم أن يحكم الحاكم بملك ذلك الشيء ، ولولاه كان لا يملك . وكذلك يكون بملكه حسب حكمه . وإذا صح ذلك ، فيجب أن يكون العوض موقوفا على هذا الوجه .

قيل له : إن هذا يوجب لو كان المعلوم أن أحدا من الحكام لا يحكم فيه بشيء ، [أى] لا يلزم به عوض ، وقد بينا فساد ذلك بما يجب من المطالبة ويثبت من حق استرجاع الغير إلى غير ذلك .

وبعد : فإن الحاكم وإن كان عند حكمه يتقرر المال لأحدهما أو لهما ، فلا بد من أن يترتب على السبب المتقدم ؛ لأنه يحكم أن الجدد هو الوارث ، أو أنهما وارثان ، ومن حق الإرث أن يملك عقيب الموت . فلا يصح أن يقال بحكم الحاكم ملك ، وإنما ينبغي أن يقال إنه خلص له وتقرر بحكم الحاكم وإن كان سبب الملك قد تقدم . وإذا ثبت ذلك لم يجوز أن يعتبر حكم الحاكم وحاله ما ذكرناه ، ويطرح اعتبار السبب المتقدم ، وحكمه ما وصفناه . فالأقرب في الجواب عن هذه المسألة أن العوض يجب لهما جميعا لأنهما قد اختصا بذلك دون غيرهما ، ولم يحصل لأحدهما ما يوجب الاختصاص . فيجب أن يكون العوض لهما .

[فهرس المؤلف]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ [١-ب]

اللهم ألهمني رشدًا وقلني شر نفسي

ذكر فصول الجزء الثالث عشر من المعنى

كتاب اللطف

- [١] الكلام في مقدمة هذا الباب .
- [٢] فصل في ذكر الخلاف في هذا الباب .
- [٣] فصل في ذكر حقيقة اللطف ومعناه .
- [٤] فصل في معنى وصف اللطف بأنه عصمة .
- [٥] فصل في معنى وصف اللطف بأنه صلاح ومصاحبة واستصلاح وأصاح وما يتصل بذلك .
- [٦] فصل في وصف اللطف في القبيح بأنه مفسدة واستفساد وفساد وما يتصل بذلك .
- [٧] فصل في أن اللطف قد يصح في النوافل كصحته في الواجبات وما يتصل بذلك .
- [٨] فصل في بيان أنواع اللطف وما يتفق منه ويختلف ، وما يكون من فعله تعالى ، ومفارقة لما يكون من فعل غيره .
- [٩] فصل فيما يجوز دخول البدل فيه وما لا يجوز ذلك فيه .

- [١٠] فصل في بيان ما يصح أن يدخل تحت التعبد من اللطف والمفسدة ، وما لا يصح ذلك فيه وما يتصل به .
- [١١] فصل في أنه يحسن تكليف من لا لطف له وما يتصل بذلك .
- [١٢] فصل في بيان حال المكلف إذا كان لطفه ما لا يجوز من القديم جل وعز أن يفعله .
- [١٣] فصل في بيان اللطف لا يكون جهة لحسن التكليف وإن أوجبه التكليف .
- [١٤] فصل في أن اللطف لا يجوز أن يكون جهة للطاعة الواقعة من المكلف .
- [١٥] فصل في أن المكلف أو لم يفعل اللطف ما الذي كان يستحقه المكلف .
- [١٦] فصل في أن اللطف لا يكون لطفاً في الشيء في حال وجوده .
- [١٧] فصل في القدر الذي يجب أن يتقدمه اللطف ، وما لا يجب ، وما يجوز ، وما يتصل بذلك .
- [١٨] فصل في ذكر من يجوز عليه اللطف ومن لا يجوز ذلك عليه .
- [١٩] فصل في ذكر ما عدل لطفاً وليس هو منه ، وما يعدُّ خارجاً عنه وما هو منه ، وما يتصل بذلك .
- [٢٠] فصل في الدلالة على وجوب اللطف وقبح المفسدة ، وما يتصل بذلك .
- [٢١] فصل يتصل بذلك .
- [٢٢] فصل في ذكر الفعل إذا كان لطفاً في الإيمان على وجه دون وجه ، هل يجب أولاً ، وما يتصل بذلك .
- [٢٣] فصل في ذكر الدلالة من جهة السمع على ما تقوله في اللطف .
- [٢٤] فصل في ذكر ما أورده أصحاب اللطف من الشبه في ذلك والأجوبة عنها .

الكلام في الآلام وما يتصل بذلك

ذكر جملة ما يقوله شيوخنا في الآلام

- [٢٥] فصل في إثبات الآلام .
- [٢٦] فصل في بيان ما يولد الألم من الأسباب .
- [٢٧] فصل في أنها قد تحدث من فعل الله تعالى متولدا ومبتدأ .
- [٢٨] فصل في طريق التفرقة بين ما يفعله سبحانه من الآلام وبين ما يفعله العبد .
- [٢٩] فصل في أن الآلام لا تقبح من حيث كانت أما على ما يحكى عن السوّه^(١) .
- [٣٠] فصل في أن الألم لا يقبح لأنه ضرر ، وما يتصل بذلك .
- [٣١] فصل في بيان حقيقة الظلم .
- [٣٢] فصل في أن من حق الظلم أن يكون قبيحا .
- [٣٣] فصل في أن الظلم يقبح لأنه ظلم لا لغير ذلك من أوصافه .
- [٣٤] فصل في أن الضرر قد يقبح لأنه عبث وإن لم يكن ظلما .
- [٣٥] فصل في أن الضرر يحسن^(٢) عند كل وجه يخرج به عن أن يكون ظلما وعبثا .
- [٣٦] فصل في أن الضرر قد يحسن^(٢) لأجل النفع .
- [٣٧] فصل في بيان حال النفع الذي يحسن لأجله تحمل المضرّة .
- [٣٨] فصل في أن الألم قد يحسن لدفع ضرر أعظم منه .
- [٣٩] فصل في بيان حال الضرر المدفوع متى يحسن لأجله تحمل المضرّة .
- [٤٠] فصل في أن الضرر قد يحسن لكونه مستحقا ويخرج بذلك عن كونه ظلما .
- [٤١] فصل في بيان حسن الضرر إذا قارنه الظن لنفع أو دفع ضرر .

(٢) بدون نفع ولعلها يحسن .

(١) بدون نفع ولعلها التوبة .

- [٤٢] فصل في أن هذه المضار إنما تحسن لأجل الظن ويكون كالجبهة في حسنها .
- [٤٣] فصل في أن الضرر المستحق هل يقوم الظن فيه مقام العلم أم لا ؟
- [٤٤] فصل في أنه جل ثناؤه يصح أن يفعل الآلام .
- [٤٥] فصل في إثباته تعالى فاعلا للآلام .
- [٤٦] فصل في أن الآلام لا تقبح^(١) منه جل ذكره على وجه تقبح عليه .
- [٤٧] فصل في أنه لا يحسن منه سبحانه أن يفعل الألم لدفع ضرر أعظم منه أو اللطف وأنه إنما يفعله للنفع والاستحقاق .
- [٤٨] فصل في أنه يحسن منه تعالى فعل الآلام للنفع كما يحسن منه الاستحقاق .
- [٤٩] فصل في أن غير المكلف قد يلحقه الآلام كالمكلف وما يتصل به من الرد على البكرية .
- [٥٠] فصل في أنه يصح منه سبحانه الألم للنفع وما يتصل بذلك من إثبات العوض .
- [٥١] فصل في بطلان القول بأن الأمراض والأسقام في دار الدنيا إنما يفعلها سبحانه للاستحقاق وما يتصل بذلك من الكلام على أصحاب التناسخ .
- [٥٢] فصل في هل يختلف ما يفعله تعالى بالمكلف وبغيره من الأمراض والآلام .
- [٥٣] فصل في بيان حكم ما يحدثه سبحانه من المضار وإن لم يكن آلاما وأمراضا .
- [٥٤] فصل في بيان ما يلزمه العوض على الله تعالى من الآلام وإن كانت من فعل غيره .
- [٥٥] فصل فيما لا يلزم العوض من الآلام التي تحدث من قبل الله تعالى .
- [٥٦] فصل فيما يجب به العوض على الله تعالى لأنه وقع بأمره أو بإباحته .

(١) الأسوب لا تقع .

- [٥٧] فصل في أنه تعالى بالتمكين من المضرة لم يتضمن الأعواض ، وأن العوض في الضرر الواقع من العبد عليه دون من مكنه .
- [٥٨] فصل في أن عوض الآلام الواقعة من البهائم ومن لا عقل له لا يجب على الله تعالى .
- [٥٩] فصل في وجوب العوض على فاعل الضرر المخصوص في الشاهد .
- [٦٠] فصل في بيان الوجه الذي عليه يلزم العبد العوض في فعل المضار .
- [٦١] فصل في بيان الوجوه التي يلزم العبد عليها العوض بالمضرة ، وإن لم تكن من فعله .
- [٦٢] فصل في بيان صفة العوض وما يبين به من غيره .
- [٦٣] فصل في بيان الدلالة على أن العوض منقطع .
- [٦٤] فصل في بيان كيفية إيصال العوض إلى من يستحقه عليه سبحانه .
- [٦٥] فصل في أن العوض لا يخبط بالمعاقب .
- [٦٦] فصل في أنه تعالى يتصف للظلوم في الآخرة ، وأن ذلك واجب في الجملة^(١) .
- [٦٧] فصل في بيان كيفية الانتصاف الذي يجب للظلوم من الظالم .
- [٦٨] فصل في هذه الأعواض والإبراء^(٢) منها ، وما يصح ذلك فيه وما لا يصح .
- [٦٩] فصل في تأخير دفع الأعواض ، هل تجب الزيادة في العوض أم لا ؟
- [٧٠] فصل في أنه لا يجب أن يكون مريدا للعوض عند فعل الآلام .
- [٧١] فصل في أنه هل يصح منه تعالى الانتصاف بالفضل أو لا يصح إلا بالمستحق ؟

(١) ترد بعد ذلك في الفصل نفسه « في الحكمة » .

(٢) ترد بعد ذلك في الفصل نفسه هيئة (هيئة) .

(٣) في الأصل والألارا .

(٤) أنه أي الله تعالى كما يدل عليه الفصل فبدأ بعد .

[٧٢] فصل في أن الانتصاف لا يجوز أن يقع بالثواب ، وإنما يقع بنقل الأعيان .

[٧٣] فصل في بيان ما يلزم من العوض بقطع الآجال وإزالة الأملاك .

[٧٤] فصل فيما يجب من الأعيان بقطع المنافع والمنع منها .

[٧٥] فصل في ذكر الأملاك التي لا تختص وما يلزم به العوض وما لا يلزم .

[٧٦] فصل في وجوب الأعيان في إتلاف ما طريقه الاجتهاد^(١) .

(١) هذه هي الفصول التي ورد ذكرها في هذا الفهرس ولكن ورد في صلب النص أربعة فصول أخرى

هي الفصل الرابع (٧ - ١) وما بعدها ، والفصل السادس (١٠ - ١) الفصل العشرون (٣٨ -

ب) والفصل التاسع والعشرون (١١٦ - ب) .

