

المعنى

في أبواب التوحيد والعدل

إمضاء
الفاضل أبي الحسن عبد الجبار
القمي
القمي
القمي
القمي

النظر والمعارف

المغني

في أبواب التوحيد والعدل

إملاء

القاضي أبي الحسن عبد الجبار

الأسدي

المتوفى سنة ٤١٥ هجرية

النظر والمعارف

بإشراف
الدكتور طه حسين

تحقيق
الدكتور إبراهيم مدكور

أبو سلوم المعتزلي

فهرس

الجزء الثاني عشر من كتاب المعنى

في أبواب التوحيد والعدل

(النظر والمعارف)

١-١	قدمة للدكتور ابراهيم مدكور
٣	الكلام في النظر والمعارف
٤	الكلام في الجنس الأول بما قدمنا ذكره
٤	فصل : في بيان حقيقة النظر
٥	فصل : في بيان جنس النظر
٩	فصل : في ذكر جملة من أحوال النظر مما يتصل بهذا الباب
١٣	فصل : في بيان حقيقة العلم والمعرفة
٢٣	فصل : في إثبات العلم وبيان طريقه
٢٥	فصل : في أن العلم من جنس الاعتقاد
٣٠	فصل : فيما له بصير العلم مقتضياً لسكون النفس إلى معلومه
٣٤	فصل : في ذكر الوجوه التي لوقوع الاعتقاد عليها تصير علماً
٣٦	فصل : في بيان صحة العلم والأمانة التي تنبئ عن صحته
٤١	فصل : في إبطال قول من ينفي الحقائق
٤٧	فصل : في إبطال القول بأن حقيقة كل شيء ما يعتقده المعتقد
٥٤	فصل : آخر يلحق بما قدمناه
٥٩	فصل : في ذكر طرق العلوم الضرورية والمكتسبة
٦٩	فصل : في بيان الطريق الذي به نعرف صحة النظر
٧٧	فصل : في أن النظر يولد العلم
		فصل : فيما يستبد به من الأحكام في التوليد وما يوافق به غيره من
١٠٠	الأسباب أو ما يخالفه فيه

١٠٤	فصل : أن النظر لا يوجب الجهل ولا يولده
١١٦	فصل : في أن النظر لا يولد النظر ولا الشك ولا الظن
								فصل : في الوجه الذي يخطئ المخالف وأن خطأه لا يزال عنه تكليف
١١٩	النظر
١٢٣	فصل : في بيان فساد التقليد
١٢٦	ذكر شبه من فني صحة النظر
١٢٧	شبهة
١٣٧	شبهة أخرى
١٤٤	شبهة
١٤٥	شبهة
١٤٦	شبهة
١٤٧	شبهة
١٤٧	شبهة
١٥٠	شبهة
١٥١	شبهة
١٥٢	شبهة
١٥٣	شبهة
١٥٣	شبهة
١٥٦	شبهة
١٥٧	شبهة
١٥٨	شبهة
١٦٠	شبهة
١٦٣	شبهة
١٦٥	شبهة
١٦٦	ذكر ما يتعلقون به من جهة السمع
١٨٢	ذكر مسائل مشكلة في باب النظر

- الفصل العشرون من شبههم ٣٠٦
- فصل : آخر يتصل بذلك ٣٠٦
- فصل : في الطبائع على أبي عثمان رحمه الله ٣١٦
- فصل : آخر في الكلام عليه ٣٢٤
- فصل : فيما يتعلق به من جهة السمع ٣٣٣
- الكلام في الجنس الثالث من النظر والمعرفة ٣٤٧
- فصل : في أن العلم بوجه وجوب الفعل يقتضى وجوبه لاحتماله ... ٣٤٨
- فصل : في ذكر الوجه الذى له يجب النظر في معرفة الله ماهو ... ٣٥٢
- فصل : في أن الصفة التى ذكرناها يصح أن تحصل في النظر في باب الدين والدنيا ٣٥٨
- فصل : في أن العاقل يصح أن يعلم حصول وجه الوجوب في النظر في باب الدين فيجب ذلك عليه كوجوب سائر الأفعال ... ٣٧٣
- فصل : في أن النظر لا يجب ولا يعرف العاقل وجوبه إلا عند خاطر وداع أو ما يقوم مقامهما ٣٨٦
- فصل : في أن الخاطر كلام دون غيره ٤٠١
- فصل : في الوجوه التى يجب أن يرد الخاطر عليها من قبله تعالى وما يتصل بذلك ٤١٤
- فصل : في الدلالة على أنه لا يجوز أن يعارض هذا الخاطر خاطر آخر فيؤثر في حكمه ٤٣٩
- فصل : في أن النظر وهذه المعارف يستحق بفعلها المدح والثواب وبالإخلال بهما الذم والعقاب ٤٤٤
- فصل : في أن جميع ما يلزمه من النظر حالا يعد حال كالنظر الأول فيما يستحق به من ثواب وبركة من عقاب ٤٥٠
- فصل : في بيان الوقت الذى يستحق فيه العقاب أو الثواب في النظر الذى قدمنا ذكره وفي تركه ٤٦٥
- فصل : في معنى قولنا إنه تعالى قد أوجب على المكلف النظر والمعرفة ... ٤٨٧

- فصل : في أنه تعالى بإيجاب النظر يوجب المعرفة ٤٩٠
- فصل : في أنه تعالى يحسن منه إيجاب النظر والمعرفة ٤٩٢
- فصل : في أن إيجاب النظر والمعرفة هل يجب عليه تعالى أم يحسن
ولا يجب ٥٠٧
- فصل : في أنه تعالى قد أوجب النظر والمعرفة على المكلفين ٥٠٩
- فصل : في أنه تعالى يوجب النظر والمعرفة على كل مكلف أو على
بعضهم دون بعض ٥١٢
- فصل : في أنه لا يجوز أن يكلف أحداً بدلاً من هذه المعارف الاعتقاد
أو الظن أو ما يجري مجراها ٥٢٥
- فهرس المؤلف ٥٣٥

مقدمة

للدكتور ابراهيم مذكور

لم نعرض فيما نشر من أجزاء « المعنى » لقاضى القضاة أبى الحسن عبد الجبار، شيخ المعتزلة المتأخرين ، فلم نترجم له ، ولم نبين صلته بالمعتزلة السابقين ، ولا منزلته فى يقظة الاعتزال الثانية على أيدي البويهيين بعد خروج الأشعري (٣٣٠ هـ) ، وقد سبقتها يقظة أولى على أيدي الجبائين أبى على (٣٠٣ هـ) وأبى هاشم (٣٢١ هـ) بعد محنة خلق القرآن . ولم نشر الى أثره فى مدرسة المعتزلة منذ القرن الخامس الهجرى ، وخاصة لدى معتزلة الزيدية فى اليمن .

ولم نعرف بكتاب « المعنى » ، وهو موسوعة كبرى لا يبلغ حجمها مؤلف من مؤلفات علم الكلام السابقة . يشتمل على مادة غزيرة ، ويصور الجدل الكلامى فى القرن الرابع الهجرى تصويرا واضحا ، ويعين على استكمال حلقات مفقودة من آراء شيوخ المعتزلة ، ويأخذ عن بعض كتبهم التى لم تصلنا . لم نبحث بعد فى سبته الى صاحبه ولم نحلل أسلوبه ومنهجه ، ولم نبرز ما فيه من آراء ونظريات . ولم نقف عند طريقة نشره وما صادف محققيه من صعاب .

آثرنا أن تؤجل ذلك كله الى أن نفرغ من اخراج ما وصلنا من أجزاءه ، واكتفينا الآن بأن نشير الى المخطولين اللذين أخذنا عنهما ، أو أن نلخص

بعض الأجزاء تلخيصاً موجزاً . ونعتمد أن تتبع هذا بمقدمة تعالج المؤلف وكتابه .

ينصب الجزء الثاني عشر من المعنى على «كتاب النظر والمعارف» وهو من أكبر أجزائه ، يقع في نحو ٥٣٠ صفحة ، ويشتمل على نحو ٧٠ فصلاً . وتدور حول النظر ، والعلم ، والمعرفة ، ويكاد النظر يستأثر بها جميعاً ؛ وما الآخرون الا ثمرة له . يحاول عبد الجبار أن يشرح النظر ، ويبين طرائقه ووجه الحاجة اليه ويناقش في اسباب الشبه التي أثرت حوله . يقف في شرحه عادة عند عرض آراء المعتزلة ، وخاصة شيخه الجبائين ، وفي مناقشته عند الرد على خصومهم أو من لا يرتضيه من بينهم . وهو مؤرخ جامع يلم بالفرق المختلفة ، وعلى الأخص بالأشاعرة الذين قضى شبابه بينهم ، وجد إلى ماهر يعرف كيف يقند الحجج وينقض البراهين . وان لم يخل من تكرار واستطراد وتشعب وتفرع ، بحيث يعز على القارئ أحياناً متابعتها .

يطلق النظر على معان ، فيراد به الرؤية ، والاحسان والرحمة ؛ ونظر القلب ، وهو المقصود هنا ، لأنه يقوم على التفكير الذي يكشف عن الحقيقة^(١) . وقد دعا الله اليه : « أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض » ، « وفي الأرض آيات للمبرقين ، وفي أنفسكم أفلا تبصرون » . وهو واجب عند المسلمين جميعاً ، ويعول عليه المعتزلة كل التعويل ، لأن العقل قبل السمع ، وكان الناس قبل ورود الشرائع يحتكون إلى عقولهم فيحسّنون ويقبحون . وما دام النظر واجباً ، فالتقليد فاسد ، ويؤدي إلى

(١) عبد الجبار ، المعنى ، ١٢ ، النظر والمعارف ، ١٩٦٢ ، ص ٤ .

جحد الضرورة . لأن تقليد من يقول يقدم الأجساد مثلاً ليس أولى من تقليد من يقول بحدوثها ، والقول بهما أو بغيرهما محال (١) . ولم يترك الأمر في الأنبياء وهم أولى بالتصديق لمجرد التقليد ، بل أقاموا الدليل دائماً على صدق دعوتهم وأيدوا بانعجازات (٢) .

ولا بد للنظر من موضوع هو المنظور ، فهو كالاغتناد يجب أن يتعلق بغيره (٣) . تدعو إليه الدواعي والخواطر ، فتنبعث النفس نحوه (٤) . ويختلف المعتزلة في تفسير معنى الخاطر ، وهم في حرية تفكيرهم البالغة كثير والخلاف فيما بينهم . فيرى أبو علي الجبائي أنه ظن واعتقاد (٥) ، ويذهب ابنه أبو هاشم إلى أنه كلام (٦) ، والواقع أنه معنى يقوم بالنفس (٧) . ومن لطف الله أن جعل المكلف بحيث ترد عليه الخواطر ، فيعمل بمقتضاها (٨) . وعلى هذا لا يجب النظر على الصبي ولا على البليد والغبي ، لأنهم لم يهتوا له (٩) .

والنظر فعل كسائر الأفعال يصدر عن ارادة العبد وقدرته (١٠) ، ويجوز فيه القلة والكثرة (١١) ، ويستحق الثواب والعقاب (١٢) ، ويطبق عليه مبدأ

-
- (١) المصدر السابق ، ص ١٢٣ .
 - (٢) المصدر السابق ، ص ١٢٤ .
 - (٣) المصدر السابق ، ص ٩ .
 - (٤) المصدر السابق ، ص ٢٨٦ ، ٣٩٠ .
 - (٥) المصدر السابق ، ص ٤٠١ .
 - (٦) المصدر السابق ، ص ٤٠٣ .
 - (٧) المصدر السابق ، ص ٤١٠ .
 - (٨) المصدر السابق ، ص ٤٩٥ .
 - (٩) المصدر السابق ، ص ١٤٩ - ١٥٠ ، ٢٢٣ - ٢٢٤ .
 - (١٠) المصدر السابق ، ص ٢٠٩ .
 - (١١) المصدر السابق ، ص ١٠ .
 - (١٢) المصدر السابق ، ص ٤٤٥ .

الحسن والتبجح ، واز غلا بعض المعتزلة وعده حسنا دائما ، وأنكر النظر الخاطيء والفاسد (١) . وما دام النظر فعلا من أفعال العبد ، أمكن أن يتولد عنه فعل آخر هو من عمل الانسان أيضا ، ومن حقه أن يولد العلم ، وكل قيمته في هذا التوليد (٢) ، يولد العلم متى كان نظرا من عاقل في دليل معلوم على الوجه المطلوب (٣) ، وتكثر العلوم بكثرة النظر وتقل بقلته (٤) .

ولفكرة التولد ، التي توسع فيها بشر بن المعتز (٢١٠ هـ) رئيس معتزلة بغداد ، تطبيقات كثيرة ، من بينها تولد العلم عن النظر ، ولكنه ملئء بالمشاكل . ويبدو أن عبد الجبار يدرك ذلك تماما ، فيسقط فيه القول بسطا ، ويشرح كيف يتولد العلم عن النظر ، ويرد على الشبه وما أكثرها . ذلك لأن من النظر مالا يولد علما ، بل يولد جهلا أو فلنا أو شككا ، ومنه مالا يولد شيئا مطلقا (٥) . ومن العلم ما يتم عن طريق الوحي والالهام (٦) ، ولا سبيل لمؤمن أن ينكر ذلك . وأبو عثمان الجاحظ (٢٥٥ هـ) ، وهو معتزلى كبير ، يقول بالطبائع ، فليس لعباد من فعل سوى الارادة ، وما عداها انما يقع منهم طبعا لا اختيارا (٧) . فالعلم ليس فعلا للعبد ، ولا متولدا عن فعل آخر ، وانما يتم بالطبع والضرورة . وعبثا يحاول

(١) المصدر السابق ، ص ١١٦ - ١٢٢ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٦٩ .

(٣) المصدر السابق ، ص ١١ .

(٤) المصدر السابق ، ص ٩٣ .

(٥) المصدر السابق ، ص ١٠٤ - ١١٥ .

(٦) المصدر السابق ، ص ٩٦ .

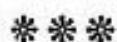
(٧) المصدر السابق ، ص ٣٠٦ .

عبد الجبار تقض ذلك كله ، ورده الى وجهة نظر المعتزلة الصحيحة (١) .
لأنه اما أن يضيق دائرة النظر ، فيصبح ولا جدوى له ، أو يقع في متناقضات
لا حصر لها ، والغلو في فكرة يؤدي أحيانا الى هدمها . وكثيرا ما أخذ
المعتزلة أنفسهم بأصول ومبادئ تضعهم في مأزق يعز الخروج منها ، برغم
براعتهم في الجدل والمناقشة .

والعلم والمعرفة عند عبد الجبار لا يختلفان ، هما معا وليدا النظر .
والعلم بالنسبة للعباد تبين وتحقق ، ويسمى فهما وتفقهها وفطنة (٢) ، وهو
على كل حال ما تسكن اليه نفس العالم ، فليس من العلم في شيء مالا يطمئن
اليه المرء ويعتقده (٣) . وهنا يجارى عبد الجبار شيخيه الجبائين ، وهو
يؤثرهما على غيرهما بوجه عام ، فيضيّق دائرة العلم ، ويقصره على الاعتقاد
والسوفسطائية والسنية والشكاك جميعا لا علم عندهم ولا عقيدة لهم ،
والأولى ألا نحتاجهم (٤) . والعلوم والمعارف تنقسم الى قسمين : ضرورة
ومكتسبة ، وطريقها جميعا الادراك سواء أكان حسيا أم ذهنيا (٥) . ومن
الخطأ ما يقال من « أن الحواس تقضى على العقول ، أو العقول قاضية
عليها (٦) » فإن الحقائق لا تصير علما الا بعد أن تدرك ، وما الحواس
الا أبواب للمعرفة (٧) .

-
- (١) المصدر السابق ، ص ٣١٤ .
 - (٢) المصدر السابق ، ص ٦ .
 - (٣) المصدر السابق ، ص ٢٣ .
 - (٤) المصدر السابق ، ص ٤١ .
 - (٥) المصدر السابق ، ص ٥٩ ، ٦٠ .
 - (٦) المصدر السابق ، ص ٥٧ .
 - (٧) المصدر السابق ، ص ٥٨ .

أشرنا من قبل الى بعض المشاكل والشبه التي حاول عبد الجبار حلها ،
ولا نستطيع أن فترسل معه في سردها خصوصا وهو لا يقف عند الشبه
التقليدية التي سبق أن أثبتت ورد عليها ، بل يضيف اليها شبا أخري
تصويرها وحاول أن يجيب عنها . فيقول مثلا لو كان النظر وحده يوجب
العلم ، لم يوثق بصحته دائما ، لأن الناظر قد يجهد نفسه فيخطيء (١) ؛
والعقل ، وهو آلة للنظر ، عرضة للضعف والنقصان كباقي الآلات (٢) .
وقد يعدل الناظر عن الصواب لمغرم أو مغرم (٣) ، وكيف نثق بالنظر ونحن
نغير آراءنا من حين لآخر ؟ فنعتنق مذهباً ثم نعدل عنه (٤) ، وعبد الجبار
نفسه كان في أول أمره أشعريا ، ثم أضحي معتزليا متحمسا . ومهما يكن
من أمر هذه الشبه والرد عليها ، فإن صاحب « المعنى » عالج موضوع
النظر في غزارة وتوسع .



والواقع أن هذا الموضوع استوقف الباحثين المسلمين ، فلاسفة كانوا
أو متكلمين قبل عبد الجبار بنحو قرنين أو يزيد ، وتأثروا فيه بالتراث
اليوناني وجدل الفرق المختلفة . وعرضوا له في غير موضع ، ولكن واحدا
منهم — فيما نعلم — لم يقف عنده قدر ما وقف ولم يحلله مثلما حلل ؛
ولم يخل تحليته من شيء من المنطق وعلم النفس . ومما يلتفت النظر أن
أشعريا معاصرا له ، وبغداديا مثله ، قدم لكتابه له بباب في « العلم وأقسامه

(١) المصدر السابق ، ص ١٤٥ .

(٢) المصدر السابق ، ص ١٥٢ .

(٣) المصدر السابق ، ص ١٢١ .

(٤) المصدر السابق ، ص ١٩٨ .

وطرقه» ، ونعنى به الباقلانى (٤٠٣ هـ) صاحب « التمهيد »^(١) ، الذى سن سنة سلكها علماء الكلام من بعده . وأخذوا يقدمون لكتبهم بمقدمة من أشبه ما يكون بنظرية فى المعرفة أو دراسة فى الفلسفة العامة . ويكفى أن نشير الى مثلين اثنين : أولهما فخر الدين الرازى (٦٠٥ هـ) الذى وقف الركن الأول من « المحصل »^(٢) ، على العلم والنظر ، والايجى (٧٥٦ هـ) الذى عقد أيضا الموقف الأول من كتاب « المواقف »^(٣) للعلم والنظر .

ولا يقنع الايجى بأن يعرض آراء مدرسة بعينها ، بل يجمع الآراء على اختلافها ، ويناقشها مرجحا غالبا ما ارتآه الأشاعرة . ويتلخص رأيهم ، فى أن العلم معرفة المعلوم على ما هو عليه ، وهذا ما ارتضاه الباقلانى . وينقسم الى تصور وتصديق ، والعلم الحادث ضرورى ومكتسب ، والأول مالا سبيل للانفكاك عنه ، والثانى ما يمكن تحصيله . والضروريات وجدانيات ، وحسيات ، وبديهيات . وقد أنكر السنية الحسيات ، والسوفسطائية الحسيات والبديهيات معا . والنظر فيما يرى الباقلانى هو ما يطلب به علم أو غلبة ظن ، وقيل هو اكتساب المجهول بالمعلوم . ومنه صحيح وباطل ؛ وصحة بصحة مادته وصورته . والنظر الصحيح فقط هو الذى يفيد العلم . وانما يحصل العلم بالعادة عند الأشعرى ، لا بالتوليد كما ذهب المعتزلة ، ولا بالاستعداد والفيض كما يرى الحكماء . وشرطه على كل حال أن يكتسب عقل الناظر ، وأن يتوفر له موضوع ينظر فيه .

(١) أبو بكر الباقلانى ، كتاب التمهيد ، بيروت ١٩٥٧ ، ص ٦ - ١٦ .
(٢) فخر الدين الرازى ، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الفلاسفة والمتكلمين ، القاهرة ، ١٣٢٣ هـ ، ص ٢ - ٣٣ .
(٣) الايجى ، المواقف ، القسطنطينية ١٢٨٦ هـ ، ص ١١ - ٨١ .

لعل في هذا ما يفسر لنا لماذا عنى عبد الجبار بمشكلة النظر ، ووقف عليها جزءاً ، وجزءاً كبيراً ، من كتاب « المعنى » . عنى بها لما لها من شأن في المدارس العقلية الإسلامية . وبخاصة لأن للمعتزلة فيها رأياً حرص على أن يوضحه ويدافع عنه .

* * *

وقد قمت بتحقيق هذا الجزء معولاً على المخطوط الوحيد الذي بين أيدينا محاولاً أن أوضح غامضه وأتدارك ما فيه من نقص .

ابراهيم مذكور

كتاب النظر والمعارف

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

رب سهل وأعن

الكلام في النظر والمعارف

هذا باب يشتمل على أجناس من الكلام : منها ، الكلام في اثباتهما وبيان حقائقهما ، وصحتها ، لنبتل بذلك قول من زعم أن العلم غير صحيح من أصحاب التجاهل ، وقول من زعم أن النظر لا يصح من أصحاب التقليد والالهام والضرورة ، ويتصل بذلك القول في النظر وأحواله ، وما يولد وما لا يولد ، على ما نقصاه . ومنها ، الكلام في أنه يصح من تعالي أن يكلف العبد النظر والمعارف ، ويتصل بذلك كون المكلف قادرا عليهما ، وأن وجودهما من جهته على الوجه الذي كلف ، يصح الى سائر ما يتصل بهذا الباب . ومنها ، الكلام في وجوب النظر وحسنه ، وأنه قد ثبت وجوبه على المكلف ، والقول في طريق وجوبه ، ويتصل بذلك الكلام في الخاطر وغيره ، بما عنده يجب النظر ، وسائر ما يتصل به من فروع هذا الباب . ونحن نأتي على ما لا بد منه في هذا الكتاب ، ونلخصه ونوجزه بحسب الطاقة .

الكلام في الجنس الأول بما قدمنا ذكره

فصل

في بيان حقيقة النظر

اعلم ، أن النظر ، وإن كان متى أطلق ، فقد تعبر به عن وجوه : عن قلب / الحدقة الصحيحة نحو المرئي ، التماسا لرؤيته ؛ وعن الرحمة والاحسان ؛ وعن نظر القلب ؛ وعن الانتظار على ما فيه من الاختلاف في أن تعبر به عنه على جهة الحقيقة أو التوسع ؛ فالمتصد بها بهذا الموضع ذكر نظر القلب دون غيره ، وحقيقة ذلك هو الفكر . لأنه لا ناظر بقلبه إلا مفكرا ، ولا مفكر إلا ناظرا بقلبه ؛ وبهذا تعلم الحقائق . ألا ترى أنه لما كان لا جسم إلا طويلا عريضا عميقا ، ولا ما يختص بهذه الصفة إلا جسما ، علم أن المستفاد ، بقولنا ، جسم " ؛ فكذلك القول في الفكر . والفكر هو تأمل حال الشيء ، والتعميل بينه وبين غيره ، أو تمثيل حادثة من غيرها ، وهذا مما يجده العاقل من نفسه إذا فكر في أمر الدين والدنيا . ألا ترى أن الخائف ، من سبع في الطريق ، يفكر في وجه التخلص ؛ وكذلك التاجر ، يفكر في طريقة الربح ؛ وكذلك المقوم ، يفكر في طريقة العادة في بيع أمثال المقوم ؛ والناظر ، فيما يلزمه النظر فيه من جهة الدين ، يفكر في الأدلة على اختلافها . وكل ذلك يبين صحة ما قدمناه في حقيقة النظر .

فصل

في بيان جنس النظر

اعلم ، أن الناظر يجد نفسه ناظرا ، لأنه يعقل الفرق بين أن يكون ناظرا ، وبين سائر ما يختص به من الأحوال ؛ كما يعقل الفرق بين / كونه / معتقدا ومريدا . ولا شيء أظهر مما يجد الواحد منا نفسه عليه ؛ لأنه ، في حكم المدرك ، في قوة العلم به . فاذا صح ذلك ، وعلمنا أنه انما حصل ناظرا لمعنى ، لأنه قد حصل كذلك مع جواز أن لا يكون ناظرا ، فكما أنه يجب أن يكون مريدا لمعنى ومعتقدا لمعنى ، فكذلك يجب كونه ناظرا لعله .

والطريقة التي قدمناها في اثبات العلم في باب الصفات ، تدل على اثبات النظر ؛ فلا وجه لاعادتها .

وكلام شيخنا أبي علي ، رحمه الله ، يدل على أن الناظر يدرك النظر ، كما يدرك المرید الارادة . وقد بينا أن الأمر بخلافه . لأنه لو أدرك ذلك ، لوجب أن يحل محل الألم الموجود في بعضه . فكان يجب أن يفصل بين محله ، وبين غيره على التفصيل ، اذا لم تحصل هناك شبهة . وفي بطلان ذلك ، ودخول الشبهة في محلها على العقلاء ، دلالة على أن الناظر لا يدرك النظر .

فاذا بطل القول بكونه مدرك ، فيجب أن يكون طريق اثباته ما ذكرناه من استحقاق الناظر كونه ناظرا على الوجه الذي يقتضى اثبات الأغراض .

ولهذه الجملة ، قلنا : ان الناظر انما يكون ناظرا ، لاختصاصه بحال ، كما أنه يكون معتقدا على هذه الطريقة . ولو كان الناظر ناظرا ، لأنه فعل النظر ؛ لما جاز أن يعلم نفسه ناظرا ، مع فقد العلم بالنظر ، على جملة أو تفصيل ، وتعلقه به على طريقة الفعلية . / وما قدمناه في باب الإرادة من أنه لا يجوز أن يكون مريدا لأنه فعل الإرادة ، يدل على أنه لا يجوز أن يكون ناظرا لأنه فعل النظر ، فلا وجه لاعادة القول فيه .

وقد ذكر شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، هذا القول في نقض المعرفة . وهو الصحيح ، دون ما قاله في البعدانيات ؛ من أن الناظر انما يكون ناظرا لأنه فعل النظر ؛ وهو الذي قال به شيخنا أبو علي ، رحمه الله . واعتلا بأن الناظر "طالب" للمعرفة ، ولا يجوز أن يطلب ذلك الا وهو فاعل للنظر . وهذا بعيد ، لأن كونه طالبا يقتضى أن يفعل ما به يلتمس المطلوب من علم أو فن ، ولا يدل على أنه لا يوجب للجملة حالا ، وأنه لو فعل مثل هذا النظر فيه غيره كان لا يكون ناظرا . وقد قالوا جميعا : ان المريد لا بد من أن يكون قاصدا أو مختارا للفعل في الحال ، وتكون ارادته جهة للفعل ، ولا تكون كذلك الا وهى من فعله . ولم يوجب ذلك القول بأنه انما صار مريدا لأنه فعل الإرادة . ويلزم على هذا القول ، أن لا يوصف تعالى بالقدرة على جنس النظر ؛ لأنه ان فعله ، لا في محل ، أوجب كونه ناظرا ، ويستحيل ذلك مع كونه عالما بجميع المعلومات . وان فعله في قلب الحى ، لم يخل من أن يكون هو الناظر به ، أو ذلك الحى ، أو يوجد نظرا لا لأحد . وكونه نظرا ، من غير أن يحصل الحى به ناظرا ، يستحيل . وكون القديم ، تعالى ، ناظرا / به ، يستحيل لما قدمناه . وكون

ذلك الحي ناظرا به ، على هذا القول ولما فعله ، يستحيل . وهذا يحقق ما قدمناه . وفي بطلان اثبات جنس يستحيل دخوله تحت قدرة القديم ، تعالى ، دلالة على فساد ما أدى اليه .

فان قيل : انكم بنيتم الكلام على أن الناظر يجد نفسه ناظرا ، ولو كان كذلك لما اشتبه ذلك عليه بكونه ذكرا ومتذكرا ، ولما اشتبه النظر بحديث النفس .

قيل له : لو دلّ ما ذكرته على أن العالم لا يعلم نفسه ناظرا ، لدلّ على أنه لا يعلم المشاهدات ، لأنها قد تلبس بغيرها . فكما أنا نحتاج اذا التبس السواد بسحله ، الى تأمل نعم به كونه غيرا للمحل ، ولا ينقض ذلك كون العلم به ضروريا ؛ فكذلك حصول اللبس ، الذي ذكرته ، لا يمنع من وجدان الواحد منا نفسه ناظرا . واذا اشتبه الحال فيه بما ذكرته ، احتيج في تلخيصه الى تأمل على الوجه الذي ذكرناه في باب الرؤية . لأننا قد دللنا على أن للرائي ، بكونه رائيا ، صفة " زائدة على ما يختص به من حيث كان عالما . وتلك الدلالة تأتي على هذا الموضع . لأنه قد يحصل ذاكرا ومتذكرا ، ولا يكون مفكرا ؛ وقد يكون مفكرا ، ولا يحصل متذكرا . ألا ترى أن من يذكر ما آكله بالأمس ، يفصل بين حاله في هذا التذكر ، وبين حاله اذا تفكر في / اثبات الأغراض ؛ ويعلم أنه يطلب ، بالتذكر ، العلم بما قد كان عالما به ؛ ويطلب ، بالتفكر ، هل الأغراض ثابتة أم لا ؟ وكذلك ، يفصل الناظر بين حاله ناظرا في حدوث الأجسام وصفات القديم ، سبحانه ، وبين ما يقع في نفسه من الحديث . لأن حديث النفس لا يخلو من وجهين : اما أن يشارك به الى ما يتصوره الانسان في

نفسه من ترتيب الحروف ، ويوصف بذلك ؛ أو لأنه يفعل في النفس الذي
ينفذ في ناحية الصدر ما يجرى مجرى تقطيع الحروف ، فيوصف بذلك .
والفصل بين ذلك ، وبين كونه ناظرا بيّن . لأنه انما يعلم حديث
النفس لمثل ما يعلم تحريكه لبعضه ، وبسكينه لبعض آخر . ولا فرق بين
من قال : ان كونه ناظرا يرجع الى حديث النفس ، وبين من قال : ان كونه
مريدا يرجع الى الدواعي واختيار الفعل . فاذا بطل ذلك ، وجب لمثله بطلان
مذا القول في النظر .

فصل

في ذكر جملة من أحوال النظر ، مما يتصل بهذا الباب

اعلم ، أن النظر كالاقتقاد ، في أنه يجب أن يتعلق بغيره ، وفي أنه يتعلق بالأشياء على سائر وجوهها ؛ وإن كان يخالف الاقتقاد في أنه يتعلق بكون الشيء على صفة . والنظر لا يتعلق بصفة واحدة ، بل يتعلق بهل هو على صفة ، أو على ضدها ، أو ليس / هو عليها ؟

وأظن شيخنا أبا عبد الله ، رحمه الله ، يقول في نظر الانسان ، في هل الجسم قديم أو محدث : انه ليس بنظر واحد ، وانهما جزءان من النظر وإن لم يفارق أحدهما الآخر إذا سلك الناظر هذه الطريقة .

والأولى ما قدمناه في أنه يتعلق ، وإن كان جزءا واحدا على هذا الحد . كما أن الشك لو كان معنى لتعلق بالشكوك فيه ، على قريب من هذه الطريقة . ومن حقه أن لا يتعلق إلا والناظر غير ساه عن المنظور فيه . فهو في هذا الوجه يخالف الاقتقاد ، ويوافق الإرادة والكراهة ؛ وإن كان لا فرق بين العلم ، وبين غالب الظن والاقتقاد ، في أنه يصح معها أجمع أن ينظر في الشيء .

ولابد من أن يختص بأن ينظر في الشيء لغرض سواه ، فهو مقارب للإرادات التي تصير جهة للأفعال . ولذلك لا يصح أن ينظر في الشيء ، إلا وهو يطلب بذلك الظن أو العلم أو غيرهما ؛ إلا إذا علم أن النظر يولد العلم خاصة ، فلا يصح إلا أن يطلب ذلك دون غيره .

ومن حقه أن يتعلق بالشيء الذي له تعلق بما نلتمس ، بالنظر ، العلم ، به أو الظن به من دليل أو أمانة ، ويخالف ، في ذلك ، غيره من المعاني مما يتعلق بالشيء ، وإن لم يكن له تعلق بشيء سواه . ومن حقه أن يتعلق ببعضه ببعض ، / كتعلق العلوم بعضها ببعض ؛ لأنه لا يصح أن ينظر في حدوث الأغراض ، إلا بعد النظر في اثباتها . وقد ذكر ذلك شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله .

وقد بينا من قبل أن الأولى أن لا يتعلق بعضه ببعض ، إلا إذا كانت العلوم الملتزمة به مكتسبة ، فأما ما يتعلق بعضه ببعض لجنسه ، فبعيد . لأنه لو علم باضطرار اثبات الأغراض ، لأمكنه أن ينظر في حدوثها ، على الحد الذي يصح معه إذا توصل في اثباتها بالنظر . ولو كان معتقدا لاثبات الأغراض ، لأمكنه هذا النظر ، وإن لم يولد العلم على الحد الذي يمكنه إذا نظر في اثباتها ، وعرف ذلك . فهو مفارق في هذا الوجه ، لتعلق الاعتقاد ببعضه ببعض ، وتعلق بعضها ببعض . وسلابق لتعلق العلوم المكتسبة بعضها ببعض .

ومن حق النظر أن تجوز فيه القلة والكثرة كسائر الأفعال . وإنما لا يجوز أن يكون الكثير منه يولد جزءا واحدا من العلم ، لما سنبينه . فأما العبارة عنه بالطول والقصر ، فانه بعيد ، لأنه في الحقيقة إنما يصح في الأجسام . وقد نتسع به في الكلام تشبيها بما له تأليف ونظام . فأما النظر فكالاتارادة في أنه قد يتوالى حدوثه ، وقد لا يتوالى . فكما لا نعبر بذلك عن الارادة ، فكذلك في النظر . وإن توسع بعضهم بذلك ، وأراد أن الناظر قد يستمر على النظر تارة ، وقد يقطعه أخرى ، فالمنعنى

صحيح . / وسنبين من بعد الكلام في أن المولد منه لا يجوز أن يكون أجزاء كثيرة ، حتى يوصف بالطول فيما بعد .

ومن حق النظر أن يكون فيه ما يولد العلم ، إذا كان نظرا من عاقل في دليل معلوم له على الوجه الذي يدل ؛ ويكون فيه ما لا يولد العلم ، بل يقتضى غالب الظن في أمور الدنيا ؛ وقد يكون فيه ما لا يحصل عنده الوجهان جميعا . ولا يصح أن يكون فيه ما يولد الشبهة أو الجهل ، على ما نذكره من بعد . وكما لا يجوز أن يولد الجهل ، فكذلك لا يجوز أن يولد غير الاعتقاد من أفعال القلوب ، نحو : نظر سواه ، وإرادة ، وغيرها . لأنه قد ينظر في الشيء ثم لا ينظر ثانيا مع ارتفاع الموانع ، ولأنه يبعد أن يولد النظر مثله ، لما فيه من توليد ما لا نهاية له . ولا يجوز أن يولد ما خالفه ، لأنه قد يخلو من نظر فيما بعد ، ولو كان مولدا له . ولكان كما لا يجوز أن ينظر في الدليل الا ويعتقد المدلول بعده ، لا يجوز الا أن ينظر في أمر سواه بعده . وبطلان ذلك يتبين .

ومن حق النظر أن لا يصح الا مع الشك في المدلول ، عند شيخينا ، رحمهما الله ؛ فأما ما إذا كان عالما بالمدلول ، فالنظر لا يصح منه . وذكر شيخنا أبو عبد الله ، رحمه الله ، أن النظر انما لا يصح مع العلم بالمدلول ؛ فأما أن تجب مجامعة الشك له في المدلول فلا ؛ بل قد يصح مع اعتقاد المدلول ، ومع الظن به . ويجب أن لا يصح أن يجامعه ما يقتضى العلم بالمدلول ، / على قول الكل ، نحو أن ينظر ويعلم أنه يولد العلم بشيء مخصوص ، على وجه مخصوص . فأما مجامعة العلم ، فإنه يولد أصلا له ، وأنه يولد العلم بالشيء ؛ وان لم يعلم على أى وجه يولد ، فغير ممتنع .

والذى حصلناه فى هذا الباب ، أن النظر لا يصح الا مع تجويز كون المدلول على الصفة ، وأنه ليس عليها ، فيجب أن يقارنه هذا التجويز . وقد يحصل ذلك مع الشك ، وقد يحصل مع الظن ، وقد يحصل مع الاعتقاد على جهة التبخيت . ولا يصح ذلك مع العلم ، ولا مع الجهل الواقع بالشبهة ، لأن العالم والجاهل بهذا العلم والجهل يتساويان فى أنهما لا يجوزان خلاف ما اعتقدها . فإن كان أحدهما ساكن النفس ، والآخر بخلافه ، ومتى سلك هذه الطريقة أمكن أن يبين العلة التى لها لا يصح كونه ناظرا مع العلم بالمدلول ، لأنه يجعل لكونه ناظرا تعلقا بحال له آخر ، وهو كونه معتقدا فى المدلول أنه من باب ما يصح فيه أن يكون على صفة ، وأنه ليس عليها ؛ الا من باب ما يقطع بكونه على احدى الصفتين . ومتى لم يقل بذلك ، وجب التوقف فى علته على ما قاله شيخنا أبو عبد الله ، رحمه الله . لأنه قال : لا يعرف العلة المانعة من كونه ناظرا ، مع العلم بالمدلول ، كما لا يعرف ما له يحتاج الاعتقاد الى مثل بنية القلب والحياة الى البنية المخصوصة . والتوقف فى ذلك يؤدى الى القدح فى الفرق بين ما يتضاد من الأمور ، وبين ما لا يتضاد . ولولا ذلك كان التوقف ، فيه غير ضائر ، كالتوقف فى سائر ما / مثله به .

ومتى سلكنا ما قدمناه من الطريقة ، زالت هذه الشبهة . ونحن نبين من بعد القول فى صحة النظر ، وكونه مولدا للعلم ، غير مولد لسواه ، أن شاء الله .

فصل

في بيان^(١) حقيقة العلم والمعرفة

اعلم أن العلم هو المعنى الذي يقتضى سكون نفس العالم الى ما تناوله ، وبذلك يتفصل من غيره ، وان كان ذلك المعنى لا يختص بهذا الحكم الا اذا كان اعتقادا ، معتقده على ما هو به واقعا على وجه مخصوص . لكن هذه الصفات لما جاز أن يحصل عليها ولا يكون علما ، وجاز أن يشاركه فيها غيره ، وكان فيها ما لا يرجع الى نفس العلم وانما يرجع الى وجود تعلم به ، لم يجب أن تدخل في حد العلم . لأن من حق الحد أن يفيد ما يبين به المحدود من غيره . ولذلك لا يجوز أن يُحد اللون بأنه عرض" وتصير للسحيل" به هيئة تشاهد بالعين عليها . ولا يجوز أن يحد كون العالم عالما ، بأنه الحي الذي يختص بالحال التي معها قد يصح الفعل المحكم منه ؛ لأن كونه حيا ، وان كان لا يد منه ، فلا يجب ادخاله في جملة الحد . ولولا أن الأمر كما قلناه ، لم يمتنع أن تدخل في الحد كل مقدمة قد يشارك المحدود فيها غيره . وبطلان ذلك ظاهر .

فاذا صح ذلك ، فيجب أن يُحد العلم بما قدمناه . وهذا هو الذي اختاره شيخنا / أبو عبد الله ، رحمه الله .

ولا يبعد ، فيما ذكره شيخنا أبو علي وأبو هاشم ، رحسهما الله ، من أن العلم هو اعتقاد الشيء على ما هو به . اذا دفع على وجه ، وان اختلفا

(١) بيان : عبر عنها المؤلف في الفهرس بكلمة "انبات" .

في العبارة عن ذلك ، أن يكون هذا مقصدهما . لأنها قد بينا ، في غير موضع ، أن الحد يجب أن يتناول ما به يبين المحدود من غيره . لكنهما لما علما أن المقصد بالحد الكشف عن الغرض ، لم يمتنع عندهما في كثير من الحدود أن يكون الأولى فيه ذكر مقدمات له . كما أنه لا يمتنع في كثير منها أن يضم إليه غيره مسا لو حذف لاستغنى عنه . أو لا نراهم يقولون ، في حد الحى : انه الذى يصح كونه عالما قادرا . ولو اقتصروا على أحدهما ، لصح . لكن ذكرهما جميعا ، لما كان أكشف في بابه ، كان ذلك أولى . ولذلك قالوا : ان حد العالم أن يصح الفعل المحكم * مه ، اذا كان قادرا عليه مع السلامة . وقد علمنا أن كونه قادرا ، وما شاكله ، لا يحتاج إليه فيما به يبين العالم من غيره . لكن الذى جعلوه حدا في العالم ، لما كان لا يمكن الا في القادر ، ذكروه .

وعلى هذا الوجه قلنا ، في التبيح : انه ما اذا وقع من فاعله ، مع تمكنه من التحرز منه ، يستحق الذم . فذكرنا ، في جملة حده ، استحقاق الذم الراجع الى فاعل التبيح . لكن لما كان انما يستحقه لأمر يرجع الى نفس التبيح ، لم يمتنع ذكره على جهة الكشف .

وقد قال شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله : ان كثيرا مما تقصد تحديده لا نجد فيه عبارة / لغوية ملخصة لذلك المعنى ، فنحتاج الى ذكر أحكام تتعلق به ، وأحوال ترجع اليه . وجعل من هذه الجملة حداً القادر وغيره من صفات الحى . وألحق به حداً الاجاء . ومنها ما يمكن أن تلخص العبارة عنه ، ومثله بالمتحرك ، والأسود ، وغيرهما . وهذا مما لا بد منه في الحدود ، لأن المقصد بها الابانة عن الأغراض . فكما أن المفسر لغيره ، قد

يجوز أن يتصرف في تفسيره بحسب ما يعلمه صلاحا من زيادة ونقصان
وامتالة أو إيجاز ، فكذا لا يمتنع في الحدود متله .

فلذلك نرى شيوخنا ، رحمهم الله ، في الحدود التي يذكرونها في هذا
الباب ، تختلف طرائقهم فيها . وإنما يجب أن تفسر الحدود بما لا يقتضى
فيه الجهل بالمحدود وحصره ، بأن يلزم عليه أن يدخل فيه ما ليس منه ، وأن
يخرج عنه ما هو منه . فأما لم يلزم عليه ذلك ، وإنما ذكر القاصد الى ذكر
الحد ما يظن أنه ينكشف به ، فالعيب له غير لازم . فلذلك صح أن يحد
شيوخنا العلم بما ذكروه ، من قوعهم : انه اعتقاد الشيء على ما هو به ،
مع كون النفس الذي يختص به العلم ، وعلسوا أن هذه العبارة لا تنكشف
لكل أحد ، لم يروا الاقتصار عليها جائزا ، فقرنوا بها ما ذكرناه ، من أن
العلم متى حده بأنه اعتقاد الشيء على ما هو به على وجه يقتضى سكون
النفس فقد جعل معلولا بعلمتين ، لا يلزم على ذلك . لأن الذي يجب أن يبطل
فيه ، أن يعلل الشيء بعلة ما تتعلق بالمعاني ، فأما ما يتعلق بالعبارات ، فغير
/ ممتنع ولم يقولوا : انه انما صار علما ، ومخالفا لغيره من الاعتقادات ،
لهذين الوجهين ، حتى يلزم ما ذكرناه .

وكل ذلك يبين أن مقصدهم ، رحمهم الله ، صحيح . وان كان الأولى
ما ذكرناه بدءاً^١ . ومتى خفى الغرض بما ذكرناه أولاً ، وجب أن يكشف
بذكر الأحكام ، ووصف هذا الاعتقاد الذي هو علم ، ومفارقته لما ليس
بعلم ، فتكون الزيادة والنقصان داخلين في تفسير ما جعلناه حداً ، لا في
نفس الحد ، من حيث كان المقصد بالتحديد حصر المحدود وابتابه من
غيره ، على وجه لا يلتبس به ما ليس منه ، ولا يخرج عنه ما هو منه ، فلذلك

يتكلف الانسان في الحد لأخص^(١) العبارات ، وأجمعها للمعنى المقصود ، وأبينها في ابانة الغرض . والكلام في جميع ذلك يتعلق بالعبارة ، وان صح في كثير من المواضع أن يتصل بالمعنى . وهذا المعنى الذى يقتضى سكون النفس يسمى معرفة ، كما يسمى علما ؛ ولا فصل بين فائدة هذين ، فلذلك يسمى كل عالم عارفا ، ولا معتبر بالمجاز في هذا الباب . فليس لأحد أن يقول ، اذا استعمل أحدهما على جهة التوسع في غير ما استعمل الآخر فيه : فيجب أن لا يصح ما ذكرتموه وقد يسمى دراية ؛ ولذلك يسمى العالم^{داريا} . والشاعر قد قال : اللهم لا أدرى ، وأنت الدارى .

ولا معتبر ، في هذا الباب ، بقلة الاستعمال ، اذا لم يقتض ذلك العدول بالاسم عن بابه . ويسمى العلم تبينا وتحققا واستبصارا ، اذا كان مستدركا بعد شك . ولذلك لا يوصف تعالى بأنه متبين ، / ولا يوصف الواحد منا بأنه تبين وجود نفسه ، وكون السماء فوقه ، لما كان معنى من الارتياب لا يصح فيه . ويوصف بأنه فهمم وفتنه وفطنة ، اذا كان علما بمعنى الكلام أو ما شاكلة . وعلى هذا الحد ، يقال ، في الانسان : شعر بكذا ، اذا فطن به . فأما الحس ، فانما نعبر به عن أول العلم بالمدركات ، عند شيخنا أبى على ، رحمه الله . ولذلك يقال : حسست بالحصى ؛ ولا يقال : حسست بأن الله واحد . وان كان شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، يختار في ذلك أن يعبر به عن ادراك الشيء بألة ؛ ولذلك لا يوصف تعالى بأنه يحس ، وان كان يوصف بأن يدرك .

فأما وصف العلم بأنه عقل ، فقد بينا أن الغرض به التشبيه لعقل الناقه

(١) لأخص : فى النص و لخص .

من وجهين . وأصل استعماله فيه مجاز ، فلذلك لم يستعمل في جميع العلوم ؛ وكذلك وصف العلم بأنه احاطة وادراك . لأن الانسان وان كان يقول : أدركت معنى كلامك ، بمعنى علمته وأحطت علما بما ذكرته ؛ فذلك توسع ، لأن حقيقة الادراك ترجع الى ما يختص به الحي مما يجوز على السامى والعالم ، والاحاطة تختص الأجسام التى يصح فيها أن تحتوى على غيرها .

فأما وصف العلم بأنه وجود ، فقد قال شيخنا أبو على ، رحمه الله : انه حقيقة فيما جرى عليه ؛ لأنهم يصفون العارف لموضع ضالته أنه وجدها . وقال : لهذا يجوز أن يوصف تعالى ، فيما لم يزل ، بأنه واحد ؛ وأنه يحد الأشياء ، / من حيث كان عالما بها ، وان كان قد يستعمل في غير / هذا الوجه أيضا .

وقد اختلفه الناس في حد العلم اختلافا متباينا . فقال بعضهم : ان العلم بالمعلوم هو الاحاطة به ، ومنع أن يوصف تعالى بأنه يعلم ، من حيث لم يجز أن يحاط به . وهذا باطل ، لأن حقيقة الاحاطة انما تصح في الأجسام الحاوية لما يحصل وسطا لها ، والعلم وان كان يتعلق بالمعلوم ، فانه لا يختص به هذا الاختصاص ، ولهذا يصح أن يعلم به المعدوم والموجود . ولا فرق بين من قال ، في العلم : انه احاطة للمعلوم ، وبين من قال مثله في الارادة وسائر ما يتعلق بغيره من المعانى .

وقال بعضهم ، في العلم : انه اعتقاد الشيء على ما هو به ؛ وهذا بعيد . لأن المبخت والمقلد قد يعتقدان الشيء على ما هو به ، ولا يكونان عالمين . ولذلك يجدان حالهما كحال الفلان والشاك .

وقد ثبت عن أهل اللغة أنهم وصفوا العالم بذلك ، اذا كان قاطعا على ما علمه ، لا يعتريه الشك والتجوز .

وقد بينا من قبل ، أن العلم لا يجوز أن يحد بالأمر الذي شاركه فيه ما ليس بعلم ؛ وانما يجب أن يحد بما يبين به من غيره .

وقد أنكر بعضهم أن يوصف العلم بأنه اعتقاد على الحقيقة . لأن العاقل يَحكم ما عرفه ، كاحكام من يعتقد الجبل والخيط بالعقد المحكم . وهذا ، وان لم يبعد أن يكون الأصل فيه ما قاله ، فذلك غير دال على أنه ليس بحقيقة في الاعتقادات . لأنه لا يمتنع في لأسماء أن توجد من غيرها ، / وتصير مع ذلك حقيقة في الثاني ؛ الا أن ثبت ، بالدلالة ، أن أهل اللغة استعمالوها في الثاني على جهة التشبيه بالأول ؛ فيجب الحكم فيه ، بأنه مجاز .

فأما من حد العلم ، بأنه ادراك المعلوم ، فقد بينا من قبل أن ذلك اتساع ، من حيث قد يدرك ما لا يعلم ، ويعلم ما لا يدرك . ويضاف الادراك الى ما لا يضاف العلم اليه ، والعلم الى ما لا يضاف الادراك اليه . فأما من جعل حده أنه ادراك النفس الحق ، فقد أبعد ، لما قدمناه ، من أن الادراك ليس من العلم بسبيل ؛ ولأن العلم قد يعلم به غير الحق ، كما يعلم به الحق . فلا فرق بين من حده بما قاله ، وبين من قال ادراك النفس الباطل . وقد علمنا أن كون الشيء حقا وباطلا ، وان تناوله العلم ، فان الادراك لا يتناوله .

فأما من حد ذلك ، بأنه كل اعتقاد صحيح ، بحجة وقع أم بغير حجة ؛ فالأمر في العلم ، وان كان كما قال ، لا بد من كونه صحيحا . فانه لا يكشف

عما به يبين العلم من غيره ، وما قدمناه يكشف عن ذلك ؛ وان كان قد يجوز بقوله : وقع بحجة ؛ لأن العلم يقع عن النظر في الحجة ، لا عن الحجة . وقد يكون فيه ما يقع عند ذكر الدليل ، وان لم يكن حجة .

فأما من حد ذلك ، بأنه كل اعتقاد وقع بحجة ، فبعيد . لأن العلم

الضروري يقع بلا حجة ، ويكون مع ذلك علما ؛ / ولأن ما قدمناه يسقط / ذلك .

فأما من حده ، بأنه يبين الشيء على ما هو به ، فهو بمنزلة من حد العلم

بأنه معرفة الشيء على ما هو به . لأن التبين ان لم يكن أدخل في اللبس من لفظة العلم ، لم يكن أكشف منه وانما يجب أن يحد الشيء بذكر الأحكام الواضحة للمخاطب . وانما شاع لنا أن نحد بما قدمناه ؛ لأن كل أحد يعرف الحالة التي أشرنا إليها بسكون النص إلى المعلوم ؛ ولأن التبين ، على ما قدمناه ، يستعمل في العلم المستدرك بعد ارتياب ؛ فلا يستعمل هذا الحد على جميع العلوم .

وأما من حده ، بأنه تثبيت الشيء على ما هو به ، أو تثبيت الحقيقة

واعتمادها على ما هي عليه ، أو اثبات الشيء على ما هو به ، فكله يبعد . لأن الاثبات ، في حقيقة اللغة ، ما يصير به الشيء ثابتا . ولذلك يقول القائل : أثبت السهم في القرطاس ؛ اذا أوجده فيه ، واستعمل ذلك في الخبر المفيد لثبات الشيء ووجوده .

وقد علمنا ، أن العلم ليس هذا وصفه ، فيجب أن لا يصح وصفه بأنه

اثبات أصلا . وان وصف بذلك على جهة التوسع ، نحو قولهم : قد ثبت ما قلته في نفسي ، فذلك يسببه تأمل الاثبات ، فلا يجوز أن يجعل حدا له

وحقيقة . ولا يصح أن يجعل العلم اثباتا للمعلوم ، لأنه قد يعلم به المعلوم والموجود . ألا ترى أن الخبر انما يوصف بأنه اثبات اذا تناول الموجود . فأما ما يفيد عدم الشيء ، فانه يوصف / بأنه نفى ؟

وبعد ، فان التثبيت والاثبات ، أدخل في اللبس من العلم والمعرفة ، وأكثر احتمالا ؛ فكيف يجد العلم به ؟

فان قال : فكيف شاع لكم أن تحدوا العلم بأنه المعنى الذى يقتضى سكون نفسه الى المعتقد ، وقد علمتم أن العلم ليس سكون ، ولا الحكم الموجب عنه من جنس السكون ؟ ولئن جاز لكم أن تحدوه بذلك ، مع كونه اتساعا ، ليجوز لنا أن نحدّ به بأنه اثبات ، وان كان متسعا به . لأنه كما يقال : سكنت نفسى فى صحة ما ذكرته ؛ فقد يقال : ثبت فى نفسى ما أوردته . قيل له : انا لا نمنع من أن نذكر ، فى جملة الحد ، ما يكون مجازا ، اذا انكشف به المراد ؛ وقد بينا ذلك من قبل . وقد ثبت أن العالم يحد الفرق بين ما يراه ، وبين ما يعتقد ويظنه ، فى أنه لا يجوز خلاف ما علمه ونفسه اليه ، ولا يتشكك ان شكك . فعبّرنا عن هذا الحكم بسكون النفس ، لما لم يجد الانسان اضطراب النفس وانزعاجها فى هذا الأمر الذى اعتقده ، كما يجده فيما يظنه ويعتقده . فلما انكشف الغرض بهذه اللفظة ، صح أن نذكرها فى الحد . وليس كذلك ما ذكروه فى الاثبات ، لأنه لا ينكشف به ما أشرنا اليه من الحالة التى يجدها العالم . ولذلك قلنا ، فى حد العلم : انه ما يقتضى سكون نفس العالم ؛ وجعلنا سكون النفس راجعا الى العالم ، لا الى العلم ؛ لتبين به اختصاص العلم بأنه يوجب للعالم هذا الحكم . فاذا / جاز أن يقال : سكن الناس / عند زوال الفتن ، وغيره ؛ وسكون الحر

والبرد ؛ وسكن غضب فلان ؛ الى ما شاكله ؛ وان لم يكن هناك سكون
في الحقيقة ؛ فما الذي يمتنع ، على جهة الكشف والاصطلاح ، أن يذكر
في حد العلم ما قدمنا ذكره ؟

فان قيل : هلا جعلتم ، حد العلم أنه المعنى الذي يصح من العالم به
ايقاع الفعل منتظما متسقا ، فتكونوا حادّين له بالحكم الموجب عنه في
الحقيقة ، ويقتضى ذلك التخلص من استعمال المجاز في هذا الباب ؟

قيل له : انه متى أمكن أن يحد الشيء بالحكم الراجع اليه ، اللزم له
لم يجز أن يحد الحكم الراجع الى غيره ، وان كان متصلا به . وقد علمنا ،
أن ما ذكرناه من سكون نفس العالم ، يرجع الى العلم ؛ وصحة وقوع الفعل
متسقا ، يرجع الى العالم ؛ وقد يحصل ذلك ، وقد لا يحصل ، لأن العالم
قد يعلم ما لا يصح أن يقع منه أصلا ، فضلا عن وقوعه من جهته متسقا ؛
فلذلك حددنا العلم بما قدمناه . ولأن هذه الحالة التي يختص بها العالم ،
ويفارق بها الظان والمبخت ، يعرفها كل أحد من نفسه . وليس كذلك حال
تأثي الفعل المتسق من العالم بالعلم ، لأن ذلك يحتاج فيه الى دلالة ؛ فلذلك
كان الحد الذي اخترناه أولى .

فأما من حد العلم ، بأنه الفعل المدرك للشيء على ما هو عليه ، فقد
بيننا ما يدل على فسادة . لأن الادراك ليس من العلم بسبيل ، والعقل
يُستعمل في بعض الأشياء دون بعض . وقد يحصل العلم في قلب غير
العاقل ، / ولا يوصف بالعقل . والعقل ، محال (١) أن يدرك الأشياء لأنه /

(١) محال : في الأصل « فمحال » .

عرض ، والمدرك منا من حقه أن يكون جسما حيا . ولا يصح أن يدرك
به أيضا ، كما يدرك بالحواس .

وحد بعضهم العلم ، بأنه حركة في القلب عند وجود الشيء كما وجد
وعرف . وذلك يبطل بأن الحركة هي التي تصير به الجسم في معاذاة ،
بعد أن كان في غيرها ، والعلم يختص الحي دون المحل ، والحركة يضادها
الاتقال الى الأماكن ، وليس كذلك المعرفة .

ولا يمكن أيضا أن يقال : ان القلب يتحرك بالمعرفة ، وان أوجب حالا
للجملة . ولا فرق بين من قال ، في المعرفة : انها حركة ، وان لم يكن بينها
وبين الحركة تشبيه ، وبين من قال ، في الحياة : انها حركة .

ولا يمكن أن يقال ، في الحركة ، ما ذكرناه في سكون النفس ، لانا
أشرنا به الى ما يقتضيه العلم من الحكم للعالم . ولا يصح مثله في الحركة ،
لا على جهة الحقيقة ولا على جهة التوسع .

فأما من حده ، بأنه سكون القلب الى الشيء الذي يوجد ، فغير صحيح .
لأن السكون ، اذا علق بالقلب ، لم يفهم منه ما يفهم من سكون النفس .
فلذلك فارق ما حددناه به . ومتى علق سكون النفس بالنفس ، فالمراد به
الجملة ، لأنه يعبر عنها بالنفس . ألا ترى أن الانسان يقول : قد سكنت
نفسى الى ما قلته ، ونفسى في هذا الأمر رغبة أو زاهدة . فلذلك صلح
تعليق السكون بالنفس في تحديد العلم ، ولم يصح أن / يعلق بالقلب .

فصل

في إثبات العلم ، وبيان طريقه

قد بينا ، في باب الصفات ، أن الذي يدل على العلم ، أن الواحد منا يجد نفسه معتقدا للشيء ، ساكن النفس الى ما اعتقده ، كالمدرجات وغيرها . ويفصل بين حاله كذلك ، وبين كونه مبختا ظانا مقلدا . فاذا صح ذلك ، وعلمنا أنه انما اختص بذلك لمعنى ، فيجب أن يكون ذلك المعنى هو الذي يفيد به بقولنا : علم ومعرفة .

وقد بينا أن الفعل المحكم يدل على اختصاص من صح منه بصفة يبين بها ممن يتعذر الفعل عليه ، وأنه اختص بذلك على وجه يقتضى أنه مستحق لهذه الصفة لعله ، على ما تقوله في طريقة اثبات الأعراض .

وقد قال شيخنا أبو علي رحمه الله ، في العلم : انه مدرك ، لولا ذلك لما وجد الانسان نفسه عالما . لأن هذا الوجود يرجع الى ادراك العلم .

وليس الأمر كما قاله ، لأن العلم لو أدرك ، لأدرك محله . فكان يجب أن يفصل بين محله ، وغير محله ، كالألم . ولوجب في المختلف منه أن يتضاد . ولوجب أن يستغنى الواحد منا ، في إثبات العلم ، عن النظر

ولا فرق بين من قال بذلك ، مع تمكنا من النظر في إثبات العلم ، وحاجتنا اليه ؛ وبين من قال بمثله في إثبات سائر الأعراض . فيجب أن يرجع ، في إثبات العلم ، الى ما قدمناه .

وليس لأحد أن يقول : / لو لم يكن العلم مدركا ، لم يصح أن يعلم

نفسه عالما باضطرار ، كما لا يعلم نفسه قادرا حيا باضطرار . وذلك لأن
فاعل العلم الضرورى ، قد يجوز أن يفعل بعضه دون بعض ، اذا لم يكن
هناك طريق يقتضى فعل الكل ، كالادراك . ولذلك يصح أن يعلم نفسه
عالمة بالمعلومات ، ولا يجب أن يعلمها عالمة بأنها عالمة . وربما انتهى الى حد
لا يكاد يصح ذلك فيه ، لعموض الأمر فيه ، على ما ذكره شيخنا أبو هاشم ،
رحمه الله ، فى ارادة الارادة .

وبعد ، فان الاعتراض على ما يعلمه الانسان باضطرار لا يصح ، وقد
وجد العالم نفسه باضطرار . وكما نعلم ذلك ، فانا نعلم أنا لا نعلم العلم
مع السلامة ؛ ولو أدركناه ، لوجب أن نعلمه . وذلك يصحح ما نقوله .
ويبطل كل اعتراض فى هذا الباب .

فصل

في أن العلم من جنس الاعتقاد

قد حكى أبو القاسم ، رحمه الله ، في كتاب المقالات عن فريق من الناس : أنه غير الاعتقاد . وحكى شيخنا أبو علي ، رحمه الله ، في مسائل الخلاف ، على شيخنا أبي الهذيل ، رحمه الله ، أنه كان يقول في العلم : انه اعتقاد . فهو قولنا . فان قال : انه جنس سواه . فهو مخالف لنا . وتكلم عليه في ذلك ، ولم يقطع من قوله على أحد الأمرين . وحكى عنه أنه قال ، في المعرفة : انها الاستدلال ، لأن العارف لا بد من كونه مستدلا . وأفسد / ذلك ، بأنه قد يتعذر عليه الاستدلال ، وان عرف وعلم ؛ وقد يستدل على الشيء ، وهو غير عارف به . وذكر ، أن الاستدلال هو الفكر والنظر ؛ فاذا لم يكونا من العلم بسبيل ، فكذلك الاستدلال . والاستدلال والفكر لا يصح الا وقد تقدم علمه بالدليل ، وهو غير عالم بالمدلول ؛ وان كان علما ، لم يصح ، لتقدمه على الاستدلال ؛ وان كان علما بالمدلول ، لم يصح ، لاستحالة كونه عالما في تلك الحال .

والذي يقوله شيخنا ، رحمه الله ، في العلم : انه من جنس الاعتقاد ، فمتى تعلق بالشيء على ما هو به ، ووقع على وجه يقتضى سكون النفس ، كان علما . ومتى تعلق بالشيء على ما ليس به ، كان جهلا . ومتى تعلق به على ما يقويه ، ولم يقتض سكون النفس ، لم يكن علما ولا جهلا .

وفصلوا بينه وبين الخبر الذي لا يصح أن يكون الا صدقا أو كذبا ،
لأنه لا يعتبر فيه الا حال تعلقه بالمخبر .

وقد بينا أن ، في العلم ، أمرا زائدا يرجع الى حال العالم ، سوى
تعلقه بالمعتقد فقط .

فإن قيل ، ولم قلتهم : ان العلم هو الاعتقاد ، وهلا قلتهم : انه معنى
سواه ؟

قيل له : لو كان معنى سواه ، لوجب كونه مخالفا له ، لأنه ان كان من
جنسه فيجب أن يكون اعتقادا ، على ما نقوله ، ولا يصح كونه ضدا له .
لأن العالم يجد نفسه معتقدة لما علم ، على حد ما يجد نفسه معتقدا لما يقد
فيه ، وانما تحصل له صفة زائدة تقتضى سكون النفس . فاذا بطل القول
بأنه يضاد / الاعتقاد ، لم يبق الا أنه مخالف له ، ولو كان كذلك لم يجب
أن ينتفيا بضد واحد . وقد علمنا ، أنه مستحيل أن يحدث ما يخرج من
كونه عالما بالشيء على وجه ، الا ويخرج من كونه معتقدا له على ذلك
الوجه . ولا يجوز حدوث ما يخرج من كونه معتقدا الا ويخرج من كونه
عالما . ولا يمكن أن يقال : ان الجهل ينفي أحدهما ، ويبقى الآخر لاتنفائه ؛
لأنهما لا يحتاجان جميعا الى أمر نفاه الجهل ، كحاجة الأعراض الى المحل ؛
ولا أحدهما يحتاج الى الآخر ، حتى ينتفى عند وجود ما يضاده ؛ لأن ذلك
يقتضى تجويز انتفاء العلم بالجهل ، مع ثبات الاعتقاد ؛ أو انتفاء الاعتقاد ،
مع ثبات العلم . ولا يصح أن يقال : متى حدث الجهل المضاد لأحدهما ،
حدث معه ضد الآخر ، على وجه الوجود . لأنه لا وجه يوجب اقتران
أحدهما بالآخر ، في الحدوث ، فيجب أن يجوز وجود أحدهما دون الآخر ،

فينتفى الاعتقاد دون العلم ، أو العلم دونه ، وهذا محال فيثبت بذلك ،
أن العلم يرجع الى الاعتقاد ، على ما بيناه .

وبعد ، فلو كانا معنيين مختلفين ، لم يخل القول فيهما من وجهين :
أما أن لا يصح أن ينفك أحدهما من الآخر ، وهذا يوجب حاجته الى ما يحتاج
اليه ، وحاجته الى نفسه . أو يصح أن ينفك أحدهما من الآخر . فإن كان
الآخر لا يصح أن ينفك منه ، فكان يجب أن لا يمتنع ، على بعض الوجوه ،
أن يصير الاعتقاد واقعا على الوجه / الذي عنده تسكن نفسه ولا يكون
عالما ، أو يحصل عالما ولا يكون معتقدا . وفساد ذلك بين أن العلم هو
الاعتقاد الواقع على بعض الوجوه .

ولذلك قال شيخنا أبو علي : رحمه الله : انه يلتبس بالجهل ، وبما
خالقه من الاعتقادات ؛ ولو كان مخالفا له في الجنس ، لم يجب ذلك ، مع
زوال الشبه . ولذلك قالوا رحمهما الله ان العلم من جنس الجهل .
ولم يعنيا بذلك أن يماثله ، وانما أرادا أن الاعتقاد لما اعتبر في كونه علما
وجهلا لمتعلق ، وجاز اذا علم أن زيدا في الدار في وقت يتصور أنه ليس
فيه ، فيعتقد على هذا الوجه ، ثبت أن اعتقاد كونه في الدار هو معنى
معقول ، كان زيد في الدار أو لم يكن فيه ؛ وان استحال أن يحصل قط
العلم في حال يجوز أن يجانسه ما هو جهل ، كما يجوز أن يوجد في حال
وجود الصدق ما يجانسه من الكذب .

فإن قال : ان كان العلم لا يكون اعتقادا ، فيجب أن لا يكون العالم
بالشيء الا معتقدا له ؛ وهذا يوجب كون القديم ، تعالى ، معتقدا .

قيل له : قد أجابا رحمهما الله ، عن ذلك : بأن العلم انما وصف بأنه

اعتقاد ، من حيث شُبّه بعقد الحبل واحكامه ؛ ووصف العالم معتقدا ، من حيث كان العلم ، الذى به عليم ، اعتقادا . ولذلك يوصف بأنه عالم ، قبل العلم بالعلم أصلا ؛ ولا يوصف بأنه معتقد ، الا بعد اثبات العلم اعتقادا . فلذلك لا يجب وصفه تعالى بأنه معتقد ، لما كان عالما بذاته ، وفارق حاله حال الواحد منا . ولأن المعتقد وصف بذلك ، لأنه / عقد بقلبه على ما اعتقده ؛ كما وصف بأنه مضرر أو اخبارٌ وقصد ، لأنه أضمر بقلبه الشيء ، اذا أرادته ونواه . فاذا استحال القلب عليه تعالى ، لم يجوز أن يوصف بأنه معتقد ، وان كان له حال العالم منا .

وذكر شيخنا أبو عبد الله ، رحمه الله ، أن القديم ، تعالى ، له مثل حال المعتقد . لأنه اذا استحال كون العالم منا عالما الا وهو معتقد لما علمه ، وكونه عالما يقتضى حكما زائدا على كونه معتقدا ، فيجب أن يكون تعالى ، اذا كان عالما ، أن يكون بهذه الحال . وانما يجوز أن يحصل تعالى مثل حال الواحد منا ، وان لم يحصل له الحكم الزائد ، نحو كونه مدركا وان لم يكن آتما . فاما أن يحصل له الحكم الرائد الذى لا ينفصل من الصفة ، ولا يحصل له ، فمحال . لكنه لا يوصف بأنه معتقد ، لأن هذا الرسم جرى على العالم منا مجازا وتشبيها . ولا يجوز استعمال المجاز فيه تعالى ، الا بورود سمع فيما لم يرد ، فيجب أن لا يسوغ استعماله على وجه .

وهما رحمهما الله ، يقولان : لو كان له حال المعتقد ، لوجب كونه معتقدا لنفسه ؛ فكان يجب أن يعتقد الأشياء على كل وجه يمكن أن يُعتقد ، ولا معتبر بالعبارات في هذا الباب ، كما لا يلزم المتجبرة ، في قولهم : انه يريد نفسه .

قالا رحمهما الله : فاذا صح ذلك ، فيجب أن تحصل له صفة العالم ، دون صفة المعتقد . ولا يستتبع أن يخص الواحد منا ، اذا كان عالما بصفتين : احدهما تجب عن جنس الاعتقاد ، والثانية تجب عنه لوقوعه على وجه . وتحصل للقديم ، تعالى ، هذه الصفة ، / دون الأولى (١) ، اذا دلت الدلالة عليه . وانما جاز أن نقول : انه تعالى يحصل مدركا ولا يحصل ألما ، لأن صحة الادراك حصلت فيه . وما اقتضى كون الواحد منا ألما من نفور الطبع ، استحاله عليه . فكذلك اذا صح فيه تعالى ما دل على كون الواحد منا عالما ، وجب أن يثبت تعالى مختصا بذلك . واذا لم يثبت فيه ما يقتضى كون الواحد منا معتقدا ، بل ثبت فيه خلافه ، فيجب أن يبطل ذلك . وهذه جملة ما يمكن أن يقال في هذا الباب . وما عداه يرجع اليه ، فتدبره .

فأما التعلق بالاشتقاق في هذا الباب ، على ما حكيناه عنهما ، فيبعد . لأن الانسان يجد نفسه معتقدا ، فلا يحتاج في التوصل الى العلم بذلك الى دليل ، على ما رتباه . ولأن الحالة الموجبة عن العلة ، يجب أن لا يختلف الحكم فيها ، وان صح اختلاف الطرق الى معرفتها . ولمثل هذا أبطلنا ما ذكره شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، في المنوع ، أنه يوصف بأنه عاجز ، قادر على جهة الاشتقاق . وبيننا أن فائدة الصفة لا تختلف به ، وان تعذر في بعض من يختص بها أن يعلم كونه ، على تلك الصفة ، بمثل ما يعلم في غيره . فالأولى ، في ثنوته قولهما ، ما ذكرناه آخرا .

فصل

فما له يصير العلم مقتضياً لسكون النفس إلى معلومه

اعلم ، أنه اذا ثبت أنه قد يوجد من جنس العلم ما ليس بعلم ، وهو /
الاعتقاد الذي معتقده على ما هو به ؛ وعلمنا أن العلم يبين منه ، بأنه يقتضى
سكون النفس ؛ فلا بد من أمر لأجله يختص بذلك . واذا لم يجز أن يختص
بذلك ، لا لوجه ، لأنه كان لا يكون بأن يختص هو بهذا الحكم أو إلى
من أمثاله ، فيجب أن يكون لأمر ما ، ولا يجوز لوجوده وحدواته ، لأن
ذلك حاصل للاعتقاد الذي ليس بعلم ، ولا يجوز أن يكون لمعنى منفصل
منه ، ولا لأمر يرجع إلى الوجود من تواليه وكيفية وجوده . فيجب أن
يكون إنما اختص بذلك ؛ لأنه في نفسه على حال ، وجب كون العالم به
ساكن النفس إلى ما علمه .

وليس لأحد أن يقول : ان جاز أن يختص العلم بهذا الحكم ، دون
غيره ، لا لعله ؛ فهلا جاز أن يقتضى كون العالم ساكن النفس إلى معلومه ،
لا لأمر ؟

وذلك لأننا نقول ، في العلم : انه يختص في ذاته بهذا الحكم ، الا لأمر
مخصوص ، وهو وقوعه على الوجود التي يقتضى فيه كونه علما ، نحو
وقوعه عن نظر ، وذكر النظر ، ومن فعل العالم بالمعتقد . فكذلك يجب
أن لا يقتضى العلم سكون نفس العالم ، لا لاختصاصه بحال ، لأن هذا

الحكم الموجب عنه يرجع اليه . فامتضى له ، يجب أن يكون اختصاصه بصفة يبين بها ، مما ليس بعلم .

فان قيل : اذا جاز أن يفارق الثاني ما لا ينفي ، والسواد في اختصاصه بأحد المحليين مثله ، وكذلك ما يتعلق بالجملة ، وكذلك الارادة في تعلقها بمراد دون غيره ، وكذلك أحد السوادين في تقيده البياض اذا صادفه / في محله دون غيره ؛ فهلا جاز أن يفارق العلم أمثاله من الاعتقاد ، وان لم يختص بحال يقتضى ذلك فيه ؟

قيل : ان الثاني لا يفارق ما يبقى ، وانما توالى وجوده . فأما أن يختص بحكم زائد على وجوده ، فلا . وكذلك لا صفة لما يختص بمحل أو جملة زائدة على وجوده في المحل . وكذلك القول ، في مفارقة الحركة لغيرها من أمثاله . وليس كذلك العلم ، لأنه قد اقتضى ، في العالم من سكون النفس ، ما لا يصح أن يقتضيه ما ليس بعلم من الاعتقاد . فحل العلم ، في هذا الوجه ، محل مفارقة الحسن ، لما ليس بحسن ، في أنه لما اقتضى حكما زائدا على وجوده ، وجب أن يختص بحال لأجله . وكذلك ، ما قلناه في العلم . فأما السواد ، فانما تقي البياض الذي صادفه في محله ، دون السواد للآخر الذي لم يضاد البياض عند حدوثه في محله ، لما هو عليه من كونه سوادا . لكنه انما يقتضى ذلك بشرط ؛ والشرط حصل فيه ، دون أمثاله .

ولا يصح أن يقال ، في العلم : انه يوجب كون العالم ساكن النفس لذاته بشرط . لأن الوجوه التي يقع عليها ، فتصير علما ، لا يصح أن تجعل شرطا ، لانفصالها منه وتعلقها باختيار مختار . فلا فرق بين من قال ذلك ،

وبين من قال في القبيح : انه انما يقبح ، لو أنه يشترط اختصاصه بالوجه
الذى له يقبح . وقد عرفنا بطلان ذلك .

فأما تعلق الإرادة بمراد دون مراد ؛ فلأنه ، لجنسه ، يجب تعلقه بما هو
متعلق به . فلذلك لا يجب أن / يطلب فيه وجه ، لأجله يختص بذلك ، كما
طلبناه في العلم .

فإن قيل : أليس الألم يقتضى ، إذا حل في بعض الواحد منا ، كونه
ألما ، مع كونه مدركا . ولم يجب أن يختص بحال ، تقتضى ذلك دون أمثاله
الذى لا نألم به . بل رجعتم ، في ذلك ، الى حصول ثبور النفس فقط ؛
فيجب أن تجوزوا ، في العلم ، أن يختص بأن يقتضى سكون نفس العالم ،
دون ما هو من جنسه ، وان لم يختص بحال يوجب ذلك فيه ؛ بل يرجع
ذلك الى الوجوه التى يقع عليها فقط .

قيل له : ان الألم لا توجب له حالا ابته ، وانما يختص بما يحصل عليه ،
من حيث يدركه ؛ حتى لو أدركه منفصلا منه ، لكان حاله كحال اذا أدركه
في بعضه ، فاذا كان اختصاصه بكونه مدركا ، لا يرجع اليه ؛ فبأن لا يرجع
اليه ، كونه ألما ، أولى . وليس كذلك العلم ، لأنه يوجب للعالم حالا .
فكما أن كونه معتقدا يرجع اليه ، ويجب لكون الاعتقاد مختصا بصفة ،
فكذلك لا يمتنع أن يكون سكون نفس العالم يقتضى فيه اختصاصه بحكم
زائد على ما للاعتقاد من الأحكام .

فإن قيل : ان ما ذكرتموه يوجب عليكم أن تقولوا : ان العالم بالعلم
لما اختص صحة الفعل المحكم منه ، وجب أن يكون انما اختص بذكر حال
يختص بها العلم ؛ وان لم يجب ذلك ، فهلا جاز مثله في سكون النفس ؟

قيل له : انما يصح منه الفعل المحكم ، لكونه ساكن النفس الى ما علمه ، لا لأمر يرجع الى العلم . كما أن الفعل انما يصح منه ، لكونه قادرا ، لا للقدرة ، وان كانت القدرة / هي التي توجب كونه قادرا ؛ وكما أن احتمال الجوهر للأعراض يرجع الى تخييره ، لا أن ذاته تقتضى الأمرين . وهذا أولى مما قاله شيخنا أبو عبد الله ، رحمه الله . لأنه قال : ان العلم لاختصاصه بحالة واحدة ، يقتضى هذين الحكمين : أحدهما سكون نفس العالم ؛ والآخر صحة الفعل المحكم منه ، اذا كان متمكنا . كما أن وصف الحي بأنه حي ، يقتضى صحة كونه قادرا ، وعالما ، ومريدا ، ومدركا . قال : وانما يستحيل ذلك فيما يوجب الحكم ايجاب العلة ، لأنه مرجع الى ذاته . ولا يصح أن يجعل في ذاته على صفتين مختلفتين لنفسه . وهذا مخالف لما قدمناه في العلم ، لأنه يوجب الحكمين لا محالة . وكونه حيا ، يصحح ولا يوجب ، فالأولى أن يرتب على ما قدمناه .

واعلم ، أن كلام شيخنا ، رحمه الله ، كالمدال على خلاف ما قدمناه . لأنهما يجعلان العلم مقتضيا لسكون نفس العالم ، لوقوعه على وجه اختصاصه بحال وان كان شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، ربما يذكر مثل ما قدمناه في القبيح والحسن . والذي قدمناه هو الأولى ، لأنه اذا وجب كون العالم ساكن النفس ، واستحال أن لا يوجب كونه كذلك ، ورجع هذا الايجاب الى العلم دون غيره ، على ما قدمناه ؛ فيجب أن يكون مقتضيا لذلك ، لاختصاصه بصفة هو عليها ، كما قلناه في الحسن والقبيح وغيرهما . بل الحال في العلم أكد ، لأن الحكم الراجع اليه لا يتعلق باختيار مختار . وليس كذلك الحسن والقبيح ، فهو بمنزلة كون الجوهر متخييرا في أنه انما صح أنه كالعلة في احتمالها للأعراض ، / لما كان احتمالها لها يرجع اليه دون غيره ، ولا ينفصل عنه .

فعلى هذه الطريقة ، يجب اجراء هذا الباب .

فصل

في ذكر الوجوه التي لوقوع الاعتقاد عليها تصير علما

قد بينا هذا الكلام ، في باب الصفات ، عند الدلالة على أنه تعالى لا يجوز أن يكون عالما بعلم محدث ، وبيننا أن الاعتقاد اذا صح منه احداثه ، فلو كان علما لجنسه ، أو لوجوده ، أو لحدوثه ، لوجب أن لا يوجد الاعتقاد الذي معتقده على ما تناوله الا علما . فاذا بطل ذلك ، وجب أن يكون ما له يصير علما ، اما علة ، أو وقوعه على بعض الوجوه . وقد علمنا أن العلة لا تصح على الأعراض ، لفقد اختصاصها بها على وجه يكون علة دون غيره . فيجب أن يكون علما ، لوقوعه على بعض الوجوه .

ولا يجوز أن يكون ذلك الوجه غير معقول ، لما فيه من ارتكاب الجهالات . ووجدنا المعقول من ذلك ، ليس الا ما نعلم أنه اذا وقع عليه سكنت النفس الى المعلوم عنده . كما أن وجوه القبح هي ، ما اذا وقع القبيح عليه ، اقتضى في فاعله استحقاق الدم . والذي يختص بهذا الحكم ، هو وقوعه عن نظر ، وعند تذكر النظر ، ومن فعل العالم بالمعتقد ، وأن يعلم أن الشيء لا يختص بصفة الا ويختص بأخرى ، فمتى علم ما اختص بالأولى فعل العلم باختصاصه بالأخرى . / فيكون وقوعه ، والحال هذه ، يقتضى كونه علما ، نحو علمه بأن الظلم لا يكون الا قبيحا ، والمحدث لا يكون الا من محدث . فاذا علم ظلما مفصلا ومحدثا معينا ، فعل اعتقاد قبحه وحاجته الى محدث ، لأجل تقدم العلم للأول .

وبينا أنه قد يكون علما ، بأن يذكر العلم المتقدم بالشيء ، فيفعل العلم في الحال . وقد يكون علما ، بأن يصير المعتقد به عالما ، وإن لم يكن في حال فعله عالما . وكل ذلك مما بيناه ، من قبل ، وأبطلنا سائر الوجوه التي قال فيها بعضهم : أن الاعتقاد يكون علما لأجله . نحو قولهم : أنه يكون علما ، لكونه مدركا لما علمه ، أو لمشاهدته الأدلة ، أو لعلسه بها ، أو لأن الطبع اقتضى ذلك فيه .

وقد بينا أنه لا يجب أن يقاس ذلك على الألم ؛ فيقال : إذا جاز أن يكون المدرك ألما ، والمدرك له ألما ، من غير أن يقع الألم على بعض الوجوه ؛ فيجوز مثله في العلم ؛ لأن الألم ، قد بينا أنه يعتبر فيما يرجع إلى المدرك له بحال ، لا لحال الألم ، لأنه لا يوجب حالا للحى . وليس كذلك العلم ، لأنه يوجب حالا له . فلا بد إذا اقتضى العلم حالا زائدا على ما يقتضيه الاعتقاد ، أن يكون انما صار كذلك لوقوعه على بعض الوجوه . لأن حال الحى ، يصح أن تؤثر في ذلك ، سوى ما قدمناه من الوجوه .

وليس يتقدح في ذلك ما يقوله المجبرة : من أن حال الفاعل لا يجوز أن يؤثر في فعله . فلا يصح أن يحسن من القديم ، تعالى ، ما مثله يقبح منا ، لكونه ربنا مالكا . وذلك لأن حال فاعل العلم ، انما أثر في كون الاعتقاد علما . لأنه حال معقول ، به تعلق بسا تعلق الاعتقاد به ، فسيبيله سبيل كون المرید / مریدا ، في أنه يؤثر في كون القول جبرا . ولذلك ، لما صار الاعتقاد علما منه ، لأنه عالم بالمعتقد ، وجب كونه علما من غيره ، إذا كان هذا حاله . وليس كذلك ما قاله المجبرة ، لأنها لم تشر إلى حالة معقولة للفاعل ، ثبتت أنها تؤثر في حسن الفعل أو قبحه .

وقد كشفنا بطلان قولها ، في التعديل والتجويز .

فصل

في بيان صحة العلم والأمانة التي تنبئ عن صحته

اعلم ، أن معنى قولنا : ان العلم صحيح ؛ هو أن نفس العالم تسكن الى ما علمه به ، وأنه لا يجوز أن يرتاب فيما علمه ، ولا يلحقه فيه ما يلحق الظان والمبخت . وقد بينا صحة ذلك ، من قبل ، فيجب القضاء بأنه صحيح . ولذلك لم يوصف غيره ، من الاعتقادات ، بالصحة . وهذا بمنزلة وصفنا النظر ، من حيث يولد العلم ، بأنه صحيح ، دون النظر الذي ليس هذا حاله .

فإن قيل : ما الذي يدل على ما قلموه في العلم ، مع أن أبا عثمان رحمه الله ، يقول ، في الجاهل : ان نفسه قد تسكن الى ما اعتقده ؛ ومع قول أبي علي ، رحمه الله : ان علامة العلم ، وما به ينفصل من الجهل ؛ ليس هو سكون النفس .

قيل له : ان الأدلة تأتي على بطلان كل قول يخالف ما يدل عليه . وقد علمنا أن المدرس اذا كان عاقلا ، وكانت العلة ووجود اللبس مرتفعة ، فانه يجد نفسه معتقدا لما أدركه ساكن النفس اليه . ولذلك / ينصرف فيما علمه من ذلك ، على الوجه الذي يقتضيه الاعتقاد . لأنه اذا رأى النار يتوقاها ، واذا رأى الماء يتوقى المشى عليه ، واذا رأى الأرض يمشى عليها ، واذا رأى السبع يتحرز من الوقوف عنده ؛ ويجرى ذلك منه على طريقة واحدة . فاذا صح ما ذكرناه ، وخالف حاله في ذلك حال الظان والمبخت ، لأن أحوالهما

تختلف في التصرف ، ولا يجد أن أنفسهما في سكون النفس على الحد الذي ذكرناه ، فيجب لذلك القضاء بأن العلم صحيح ، على ما قدمناه .

فأما الذي له يختص بالصحة ، فهو ما يقتضيه من سكون النفس ، دون غيره من الاعتقادات . وما ادعاه أبو عثمان ، رحمه الله ، من أن نفس الجاهل تسكن ؛ فذلك تقدير من الجاهل ، لا أنه ، في الحقيقة ، ساكن النفس . وليس كذلك حال العالم ، لأنه يعلم من نفسه أنها ساكنة الى ما علمه . ولا فرق بين من قال بذلك ، وبين من قال : ان نفس المشاهد ساكنة اذا ظن السراب ماء ، والصغير كبيرا ، والكبير صغيرا . فاذا بطل ذلك ، لأنه وان قدر ذلك أولا فهو سيتبين عند الفحص وفي المتعقب خلافه ، فكذلك القول في حال الجاهل في المذاهب .

فان قيل : اذا كان العلم يقتضى سكون النفس ، والعالم يعلم ذلك من حاله ، فيجب أن لا ينصرف عن فعل العلم ، على وجه ، لأن علمه من حاله ما ذكرناه ، يوجب ذلك فيه . وفي علمنا ، بأن في القادرين من ينصرف عن فعل العلم ، مع معرفتهم / بالعلوم ، دلالة على بطلان هذا القول .

قيل له : انه لا يستنع أن ينصرف عن العلم ، مع هذه المعرفة ، لشبهة أو لبعض الدواعي ، كما قد ينصرف عن منفعه وعن فعل المحسنات لبعض الأغراض ، وان كان النفع في الشيء وحسنه يدعو الى فعله .

وأما شيخنا أبو علي ، رحمه الله ، فلم يمنع من اختصاص العلم بسكون النفس ، لأنه قد صرح بأن الجاهل والظان لا تسكن نفوسهما ، وانما عدل عن جعل ذلك أمانة لكونه علما . وقال : انما يتفصل العلم عنده من غيره ، لسلامته ، ونفى التناقض عنه ، والجهل بخلافه . وهذا لا يصح عند شيخنا

أبي هاشم ، رحمه الله ، لأن سلامته من الانتقاض ترجع الى طريقه ، لا اليه .
ويجب أن نجعل ، ما به يتصل العلم من غيره ، راجعا اليه ، لا الى طريقه ،
ليصير شاملا لجميع العلوم : الضروري ، والمكتسب . وقد علمنا أن معنى
السلامة من الانتقاض انما يصح في المكتسب دون غيره . ولذلك قال ،
رحمه الله ، في نقض المعرفة : انه بعلم المحق محققا بالأدلة . يبين ذلك ،
ما قلناه : ان المخبر اذا أخرج عن أكله وشربه ، وان كان كاذبا ، فليس هناك
ما يوجب انتقاض ما خبر عنه . فيجب على هذا أن يكون اعتقاد المعتقد له
علما . وانما يصح أن يقال : ان الانتقاض اذا دخل في الشيء ، دل على
فساده . فأما السلامة من الانتقاض ، فلا تجب كونه دالا على الصحة .

وبعد ، فإذا فصل العالم بين علمه وولنه ، بسكون النفس الذي يختص
به العلم وبالسلامة من الانتقاض ، لو صح ما قاله ، فلم صار ، بأن يجعل
أمانة كونه علما ، / سكون النفس دون الوجه الثاني ؟ ولا يمكنه أن
يعترض سكون النفس بمثل ما اعترضنا به قوله في السلامة من الانتقاض ،
لأنه لا علم الا ويخص سكون النفس . وقد يحصل ، في الاعتقاد ،
ما ليس بعلم ، ويسلم عن الانتقاض .

وذكر رحمه الله ، في نقض المعرفة ، أن المكتسبين أجمع هم عند
أنفسهم على الصواب . لكن المحق ساكن النفس الى مذهبه ، للحجج الدالة
على صحته ، ولأنه يجد في حجج مخالفته عليه ، ما لا يجد منه خروجا وهو
ثلج الصدر . والمبطل ، فالله ، تعالى ، ينبهه من جهة خاطر على حجج
تقتضى بطلان مذهبه لا يجد لها دفعا ؛ ولذلك يلزمه النظر . وقال : الحق
انما يأمن أن يكون مبطلا للحجج الدالة على صحة مذهبه ، لا لسكون

القلب والثقة ، وان كان المبطل لا يجوز أن يساويه في ذلك .
فان قيل : ان الذى قاله ، رحمه الله ، يمكن أن يبين به الفصل بين
العلم وغيره ؛ وما اعتمدتموه من سكون النفس لا يعلمه الانسان الا من
نفسه ، فلذلك صار أولى .

قيل له : أو ليس السلامة من الانتقاض ، قد تصح الجحد فيه ؟ فلو
ظهر صحة ما ادعاه المحق من ذلك ، وأنكره المبطل ، أليس لابد من الرجوع
الى النفس ويتفحش القول عليه ، بضرب (١) الأمثال ، وذكر الشواهد ؟
فكذلك القول ، فيما اعتمدناه من سكون النفس ، انه صحيح ، وان
لم يمكن فيه الا للرجوع الى النفس والتنبيه على نظائره . ورجوع كل أحد
الى نفسه وبيان مفارقتة ، يصرف العالم لتصرف الظان ، على ما ذكرناه .
وانما يلزم المحق اقامة الحجة على المبطل ، دون قهره على الحق ، وتمجيذه
عن جحد ما يجده من / نفسه ، واضطراره الى العلم ؛ لأن ذلك ، مع أنه
ليس في الطاقة ، يخرج المبطل عن طريقة التكليف . واذا جاز منه ، تعالى ،
أن يخلى بينه وبين التمسك بالباطل ، ليصح التعريض بالتكليف ، مع
قدرته تعالى على جبره وقصره ، فما الذى يمنع من أن يكون الواجب على
المكلف تنبيهه على ما لو نظر فيه ، لأداه الى القول بالصحيح دون غيره ؟
وذلك لا يمنع من ظهور المحق بالحجة ، واراحته ، بما أورده عليه المبطل .
واذا صح ، في خاطر الوارد على النفس ، أن يكون مقتضيا لوجوب
المعرفة ، لما يقع عنده من الخوف الذى يعرفه من نفسه ، وان صح أن
يجحده ؛ فهلا جاز مثله في سائر المذاهب التى يخالف فيها المبطل ؟ فقد

(١) بضرب : فى الأصل . لضرب .

ثبت أن فقد العلم بأن الغير ساكن النفس ، ووجود الحى ذلك من نفسه ،
لا يفسد التمييز بين الحق والباطل ؛ وان كنا قد بينا أنا قد ننبه على صحة
المذهب بذكر حال الدليل ، وانعظامه ، ومساواته لسائر طرق العلم فى
الاستقامة ، ونبطل القاسد بايجاد الانتقاص فى الشبه التى لها تمسك به
المبطل . وقد ننبه على أن حال الغير فى سكون النفس ، كحالنا ، بذكر
ما يحصل عنده من التصرف ، على حد مخصوص ، على ما قدمناه .
فهذه جملة كافية ، فى هذا الباب .

فصل

في إبطال قول من ينفي الحقائق

اعلم أن أبا القاسم البلخي ، رحمه الله ، منع من مكالمتهم . لأن ما جحدوه هو الأصل ، ولا دليل عليه ؛ فلا تصح محاجتهم . وإن كان في / المتقدمين من ناقضهم ، بأن قال : أبعلم قلتهم ؟ انه لا علم ولا حقيقة ! فان قالوا : نعم . ثبتوا العلم . وإن قالوا : لا . لم يستحقوا جوابا . وإن أظهروا الشك ، قيل لهم : أتعلمون أنكم شاكون ، أم لا ، على سبيل ما تقدم ؟ وبين أن أحدهم ، إذا نزل به المكروه ، يفعل فعل العالم . وعلى هذا الحد أجرى الكلام في كتاب الآراء والديانات . لأنه ذكر فيه ، أن من الناس من نفى العقل والتمييز ، فزعم أن ما شاهده ظن وحسبان .

قال : ومن الغلط مناظرتهم والرد عليهم ، لأن من يزعم أنه لا يعلم أينظر أم لا ، بل لا يدري أموجود هو أم لا ؛ كيف يترد عليه ؟ وهل مخاطبته إلا كالسكوت عنه ؟ ولا يجوز ، فيمن هذا حاله ، إلا التأديب دون غيره ، إذا كان ما يرد إليه ، في المناظرة ، المشاهدات ؛ وقد جحدوا ، فكيف يصح أن يكلم ؟ وإذا اعترفوا بجهل المشاهدات ، ولا علم أصح منه ، فكيف يبدل على صحته ؟

وقال بعضهم : قد أحلوا أنفسهم من أوّل وهلة ، المحل الذي نجتهد أن نلجئهم إليه . لأن أكد ما سقط به قول الخصم أن يلجأ إلى انكار العلوم المتعارفة .

وقد ذكر الشيخ أبو علي ، أن السوفسطائية انما جهلت أن علمها علم ،
وطريقته الاكتساب ، ويجوز أن يتكلموا في ذلك وينظروا .

وشيخنا أبو هاشم قد ذكر ذلك ، وقال : المعتقد يستدل على أن اعتقاده
علما بسكون النفس الى معتقده . وجملة ما يجب أن يحصل ، في ذلك ، أن
يفصل بين ما يعلمه العالم باضطرار ، وبين ما يعلمه باستدلال . فمتى نازع
المنازع قولاً في الضروري ، علم كذبه فيه ، ولم تصح محاجته ومناظرته /
بايراد الأدلة ، وان صح أن ينه بذكر أمور . على أن ما أنكره ، هو
عارف به ، ليلجأ بذلك الى انكار أمثاله ، والى اثبات المناقضة في كلامه ؛
لا أن الذي يورد عليه يكون حججاً ، وانما يجري مجرى الخبر عما هو
عارف ، ليتدرج به الى الاعتراف بما أنكره . وما كان طريقه الاستدلال ،
استعمل فيه طريقة المحاجة بايراد الحجج والأدلة ، ليُزال البطل عن
اعتقاده الباطل الى الحق . فأما من أنكر ما يعلم باضطراد ، فتحن عالمون
بأنه عارف بالأمر الذي أنكر معرفته . فلا يصح أن نطلب ، بمسكلمته ، ازالته
عن الاعتقاد ، مع علمنا بصحة اعتقاده . وانما يجب أن نجتهد في ازالته عن
الانكار الفاسد ، بالطريقة التي قدمنا ؛ اذ لا دليل على ما أنكره ، فنذكره .
واذ لا يصح أن يقيم الحجة بالأدلة على من يعرف المدلول ، لأنه لو رام
أن ينظر فيما أوردناه من الدليل ، لتعذر عليه .

وقد علمنا أن العلم ، بأن الانسان يتقدم ما أدركه ، ضروري . وكذلك
العلم ، بأنه ساكن النفس اليه ، ضروري . وان كان العلم ، باثبات العلم
وكونه مفارقاً لما ليس بعلم ، طريقه الدليل . فان كان السوفسطائي يقول :
اني لا أعتقد المدركات ، ولا تسكن نفسي الى ما اعتقدت منها من وجودها ،

ومفارقة الأسود للابيض ، والحلو للحامض ، والطويل للقصير ، والصغير للكبير . فقد جحد ما يعلمه باضطرار ، فيجب أن ننبه على فساد قوله ، بما حكيناه في صدر هذا الباب ؛ وبأن نبين أن تصرفه فيما أدركه ، على ما ذكرناه ، / يخالف تصرف الظان المبخت ، وأنه يطابق المعرفة بحال ما تصرف فيه ، وأن حكمه يخالف حكم المشاهد اذا كان صيبا غير عاقل ، كما يفارق تصرف الظان المبخت ، فنسلك معه في التنبيه ، هذا المسلك .

فاما ان قال : انى أتصور علمى بصورة الظن والحسبان ، وأجوز في معلومه لهذه الجهة ما أجوزه في الظن ، وأجرى اعتقادى مجرى اعتقاد النائم فيما يشاهد ويرى ، واعتقاد من يظن السراب (١) ماء فالذى يجب أن يسلك فى مكالمته ، ببيان حال العلم ، وما به يفارق ما ليس بعلم بسكون النفس ، ونجعل ذلك دلالة على أن ما أوجبه يجب أن يكون صحيحا مفارقا للظن الذى يجوز فيه أن لا يحصل مظهره على ما ظن . وصارت ، هذه الطريقة فى الدلالة على مفارقة حال العلم لغيره ، تميز له الاستدلال بصحة الفعل من زيد ، وتعذره من عمرو ، على اختصاصه بحال . لأننا نعلم سكون النفس عند وجود العلم ، وتعذر ذلك فى الاعتقاد الذى هو ظن وتقليد وتبخيت ، كما نعرف صحة الفعل من واحد دون آخر .

فليس لأحد أن يقول : انكم رجعتم فى هذا الباب الى الاول الذى ادعيتم فيه الضرورة .

لأننا ، وان رجعنا اليه ، فقد جعلناه دليلا على غيره ؛ فهو مفارق للوجه الذى يمنع فيه من الاستدلال ، لأنه انكار نفس الضرورة ، لا ما للضرورة دالة عليه .

(١) السراب : فى الأصل ، الشواب .

ولو أن منكرنا أنكر أن يعرف الفصل بين من يصح الفعل منه ، وبين من يتعذر / عليه ، لكان جاحدا للضرورة . فإذا خالف ، في كونه قادرا ، أوصاف الفعل الى الله سبحانه ، أو الى الطبع ، كلمناه في ذلك ، وجعلنا الضرورة دالة على فساد قوله .

فان قيل : فيجب ، على ما قدمتم ، أن لا يصح أن يستدل الانسان ، بفعله المحكم ، على أنه عالم ؛ وذلك صحيح فيه ، كصحته في غيره ؛ وفي ذلك دلالة على أن علمه ، بأنه عالم ، مكتسب .

قيل له : ان ذلك غير منكر . وانما ادعينا العلم الضروري في أنه معتقد وفي أنه ساكن النفس .

فلو قال قائل : ان سكون نفسه لا يرجع الى العلم ؛ فلا يجب أن يكون ، عالما ومفارقا للظان ، لكان منازعا فيما طريقته الدليل . فيجب أن نبين أن سكون النفس يقتضيه الاعتقاد ، ونرجع الى كونه معتقدا ؛ فيصح اثبات كونه عالما ، ويصح أيضا أن يدل على ذلك بالفعل ؛ فلا مطعن ، بذلك ، فيما قدمناه .

ولذلك جاز أن تدخل الشبهة في الألم ، فيقول قائل : انه يرجع الى علة . ومنهم من يقول : الى كونه مدركا ، مع نفور الطبع ؛ وان كان العلم به ، في الأصل ، ضروريا .

والعلم بأنه سمي عالما ، واعتقاده علما ، طريقته أيضا اللغة . فلا يمتنع أن يحصل اللبس فيه ، وتصح فيه المناظرة . ولذلك قال كثير من الناس : ان العالم هو المعتقد للشيء ، على ما هو به فقط . وبعضهم خالف فيه .

فأما تعلقهم بأن المدرك يسكن الى أن السراب (١) ماء وأن العسل اذا

(١) السراب : في الأصل « الشراب » .

غلب الصفراء عليه (مر١) (١) ، كسكونه الى سائر ما يدركه ، ثم ينكشف له خلاف ما اعتقده ؛ فما الذى تؤمنه / من مثله فى سائر المدركات التى يعلمها ، فبعيد . لأن نفسه لا تسكن الى أن ما رآه ماء وانما تشاهده بصفة الماء لتشبهه به فى البياض واللحان واضطرابه فى الموضع الذى أدركه . فما أدركه صحيح ، وان أخطأ فى اعتقاده ماء . وليس كذلك ما نعلمه من كون الماء ماء ، عند مشاهدته له .

وقد بينا ، من قبل ، كثيرا من علل الخطأ فى الادراك . وبيننا أن الادراك فى الحقيقة لم يخطئ ، وانما أخطأ المدرك فى الاعتقاد عنده لضروب ذكرناها لا وجه لاعادتها . وبيننا أن اعتقاد التائم لا شبهة فيه ، لأنه لا تسكن نفسه اليه ، وهو فى بابه أبعد ممن يظن السراب ماء . ولذلك ربما يرى رأسه مبينا لجسده ، ويرى نفسه ميتا مشاهدا لغيره . وكل ذلك ، مما نعلم ضرورة فساده .

وما قدمناه ، يسقط قولا ، من بقول : ان كان ما به يعلمون العلم علما نفسه ، لم يصح ؛ وان كان غيره ، فيجب أن لا يعلم الا بعلم آخر . وذلك يوجب اثبات ما لا نهاية له ، ليصح أن يعرف الانسان علمه ، ويشق بما علمه ؛ وذلك محال . لأننا لا نوجب أن لا يعلم الانسان أنه عالم ، الا بعد أن يعرف كل علم حصل فى قلبه . بل متى حصل فى قلبه العلم بأنه عالم ، علم نفسه عالمة بالمعلوم ، سواء علم علمه أم لا . ولذلك صح أن يعلم المدركات بالاضطرار ، ولا يعلم نفسه عالما باضطرار ، ولا أن له علما .

(١) مر : اضيفت كى يستقيم الكلام .

ولسنا نقول : ان علمه بأن العلم علم ، هو نفسه ؛ بل لا بد من علمين : أحدهما يعلم به نفس الاعتقاد ، والآخر أنه علم . ولذلك صح التنازع في كون العلم / علما ، مع كونه عالما باعتقاده . فلو كان المعلم يعلم نفسه ، لما صح ذلك .

وهذا هو الذى يختاره شيخنا أبو عبد الله ، رحمه الله . وقد مر مثله في كلام أبي هاشم ، رحمه الله ، فيما أضن . وان كان الأكثر في كلامه ، ما يقوله شيخنا أبو على ، رحمه الله ، من أنه يعلم علما بنفسه ، لأنه انما صار علما لكون معلومه على ما تناوله . وقد علم به معلومه . فالعلم بأنه علم بنفسه ، من حيث تناول المعلوم ؛ وان كان العلم بأنه اعتقاد غيره ، وهو في بابه عندهما ، رحمهما الله ، كالخبر الصدق والدلالة . فكما أن العلم بصدق الخبر ، هو علم بأن مخبره على ما تناوله ؛ وكذلك تكون الدلالة دلالة أن مدلوله على ما تناوله ؛ فكذلك القول في العلم .

وليس الأمر كذلك ، لانا قد بينا أنه لا بد في العلم من أن يختص بصفة لها يقتضى سكون النفس ؛ كما أن العالم لا بد من أن يختص بحال ، لها يصح الفعل المحكم منه ؛ وكما أن القبيح يجب أن يختص بوجه له يقبح . فالعلم بأنه عليم ، عليم بأنه وقع على الوجه الذى يقتضى سكون النفس ، وان كان لا بد من أن يقارنه العلم بأنه العلم بمعلومه ، اذا علم أن العلم علم بكيث وبكيث . فأما ان علمه علما في الجملة ، فانما يجب أن يعلم أن له معلوما ، أو بما هو في حكم المعلوم .

فصل

في إبطال القول بأن حقيقة كل شيء ما يعتقدُه المعتقد /

وقد حكى أبو عثمان الجاحظ ، رحمه الله ، وغيره ، أن فرقة من أصحاب التجاهل زعمت أن لا حقيقة للأشياء في نفسها وحقيقتها . عند كل أحد ما يعتقدُه . وهذا كالخلل الذي يحيا فيه دوده ، فان طرح في غيره مات ؛ وكالعسل الذي يجده المعتدل المزاج حلوا ، وصاحب المرة الصفراء يجده مرا ، فهو حلو مرة ، (ومُرْثَمرة)^(١) ، متى أضيف اليهما .

قالوا : وذلك كالاستحسان والاستقباح ، لأن زيدا يستحسن الحادثة ، ويستبجها عمرو ، ويريدها أحدهم ، ويكرهها الآخر ، ويشتهيها أحدهما ، وينفر طبع الآخر عنها . فكذلك يجب إذا اعتقد أحدهما أن العالم قديم ، والآخر أنه محدث ، أن تكون حقيقته أن يكون قديما ومحدثا بالاضافة اليهما .

وهذه الفرقة قد أقرت بالحقائق ، على بعض الوجوه ؛ وفارقت من ينفي الحقائق أيضا . وان كان من جهة المعنى لا فرق بينهما ، فيما نعلم باضطرار . لأننا قد بينا أن العلم بأنه معتقد وساكن النفس ، ضروري ؛ وان كانت الشبهة قد تحصل في أن سكون النفس يتبع الاعتقاد أو غيره ، وأنه يجب فيه من حيث كان علما ومن حيث يقع على الوجوه التي قدمناها . فلا بد من حصول العلم لكلا الطائفتين بما ادعياه ضروريا ومن صحة علمهم ،

(١) ومرمرة : أضيفت كي يستقيم النص .

ومن صحة توصلهم من جهة الاستدلال الى ما قلنا انه يعلم باكتساب .
وان كانت هذه الطائفة قد أخطأت ، من وجه آخر ، لأنها اعتقدت جواز
كون الشيء على كل صفة يصح أن يعتقدوها معتقد . وهذا في كثير من
الصفات يعلم بطلانه باضطرار . / فحالهم فيه كحال من ينكر العلم
بالمشاهدات ، لأنه لا فرق بين العلم باستحالة كون الشيء موجودا معدوما ،
وقديما محدثا ، وبين العلم بحال المدرك اذا ارتفع اللبس . فمن جواز كون
الشيء قديما محدثا ، من حيث اعتقد المعتقد ذلك فيه ؛ فحاله ، في التجاهل ،
كحال من جواز فيما نشاهده أسود ، كونه أبيض . والأصل في هذا
الباب ، أن اعتقاد المعتقد لا يؤثر فيما عليه المعتقد لأنه لو أثر في ذلك ،
لوجب أن يكون المعتقد على الصفة التي يختص بها لاعتقاد المعتقد ،
ولو جب أن يكون اعتقاده موجبا لكونه كذلك . ولو كان كذلك ، لوجب
أن يكون اعتقادا لسائر ما يعتقد في أنه يوجب كونه على ما هو عليه يميز
له السبب في ايجابه حدوث المسبب . وهذا يوجب ؛ أن يصح منا وقوع
الحسم والقدرة ، اذا اعتقدنا ذلك فيهما ؛ بل يوجب أن يكون تعالى موجودا
ومختصا بسائر ما هو عليه من جهتنا ، ذا اعتقدنا كونه كذلك ؛ بل يوجب
اذا اعتقد المعتقد ، في الشيء ، جوهرًا سوادا ، أن يحصل بهذه الصفة ؛ وقد
بيننا فساد ذلك ؛ بل يجب ، على هذا ، صحة كون الشيء الواحد بياضا
سوادا ، اذا اعتقد المعتقد أن ذلك فيه ، وقديما محدثا ، وموجودا معدوما .
وقد بينا أن العلم باستحالة ذلك ، ضروري .

وليس لهم أن يقولوا : ما أدى منه الى المستحيل ، لم يؤثر اعتقاد
المعتقد فيه ؛ ومالم يؤد الى ذلك ، جاز أن نبينه على الصفات التي يعتقدوها

المعتقدون فيه . وذلك لأن الاعتقاد : / اذا ثبت أنه لا يؤثر في كون المحدث قديما ، والقديم محدثا ، وفي قلب الأجناس ؛ فيجب أن لا يكون مؤيدا في سائر الأمور ، وأن يعتبر في كون المعتقد على ما يختص به حاله ، لا بحال الاعتقاد . ولذلك يثبت على ما هو به ، وان لم يعتقد أحد فيه ما هو عليه . ولذلك قلنا : ان العلم ، وان كان يتعلق بالشئ على ما هو به ، فانه لا يصير علما على ما هو به ، لمكان العلم . كما لا يصير العلم علما ، لكون معلومه على ما هو به . وقد شرحنا ذلك من قبل ، فاذا لم يجب ذلك في العلم ، فبأن لا يجب ذلك في الاعتقاد أولى . وكان يجب ، على قولهم هذا ، اذا كان الانسان قادرا على الاعتقادات المختلفة في الأمور ، أن يقدر أن يجعلها على الصفات التي يصح أن يعتقد بها ، فيجعل السواد مرة سوادا ، ومرة بياضا ، والجسم مرة قديما ، ومرة محدثا ، وقد علمنا أنه ان كان قديما لم يجوز أن يتغير حاله وان كان محدثا فكذلك .

وقد بينا ذلك في الرد على النصارى في الاتحاد ، وأبنا قولهم في الناسوت ، مع حدوثه عند الاتحاد يصير قديما ، واللاهوت يصير محدثا مع ثبوت قدمه . وكان يجب ، على هذا القول ، أن لا يصح أن ينكشف للانسان ثانيا بطلان اعتقاده أولا ؛ وأن لا يعلم نفسه ، بل غيره ، جاهلا . وفي بطلان ذلك ، لما نجده في أنفسنا ، دلالة على بعد هذا القول . ويفارق هذا ، ما نقوله في مسائل الاجتهاد : ان كل مجتهد فيه مصيب ، وان حكم / أحدهما بالتحريم والآخر بالتحليل . لأن المحرم ، في هذه المسائل ، هو ما يفعله أحد المجتهدين أو من يستتبه ويرجع الى قوله . والمحلل ما يفعله

(١) ان : زيدت كى يستقيم النص .

المجتهد الآخر ، أو من يقلده . وإذا كان المحلل غير المحرم ، لم يتناف القول فيهما بذلك . ولو كان المحلل هو المحرم على وجهين أو عند حصول شرطين ، كان لا يمتنع أيضا .

وليس كذلك ما قالوه ، لأنهم أثبتوا الشيء على صفتين ضدين ، ويستحيل كونه عليهما من حيث اعتقد المعتقد أن ذلك فيه . ومثل ذلك لا نجيزه في الاعتقاد ، ولا غيره . وإنما شاع في مسائل الاجتهاد ، ما قدمناه ، لأن الكلام فيها يتناول أفعال المكلفين في المستقبل . فأما إذا كان الكلام على أمر متقدم ، فلا بد من كونه على صفة واحدة ، باعتقاد المعتقد فيه أنه ليس عليها ، أو أنه على الصفة المضادة لها ، جهل لا محالة .

فأما تعلقهم باستحسان زيد الخلق ، واستقباح عمرو لها ؛ فإن ذلك ، إذا صح في الحقيقة ، لم يستتبع مثله في المذاهب . فقد بينا من قبل أن ذلك إنما صح من حيث يرجع ذلك إلى شهوة أحدهما للنظر إليها ، وتفور الآخر عنه ؛ وحال الخلق لا يتغير . وليس كذلك ما قالوه لأنهم حكموا بأن المعتقد على صفتين ضدين لمكان الاعتقاد . وقد بينا أنه إنما صح في الاستحسان والاستقباح ، وإن كانت الخلق على صفة واحدة ؛ لأن المدرك ، لاختصاصه بحال واحدة ، قد يشتهي ، وقد ينفر الطبع به .

وليس كذلك حال / المذاهب . ولهذا لا يجوز أن يعتقد أحد في الظلم ، مع علمه بكونه ظلما ، أنه حسن ، ولو اعتقد أحدهما فيه أنه حسن من جهة العقل ، لكان اعتقاده جهلا . ومتى حملهم ما قدمناه على ارتكاب التشويه بين المذاهب ، وبين استحسان الخلق ، وأن المذاهب لا حقيقة لها في أنفسها ، وإنما يعتبر فيها اعتقاد المعتقد ، كالاستحسان والاستقباح ،

بطل ذلك على وجهين : أحدهما لأنه مفارقة لقول هذه الفرقة الى قول
الموفاطائية الذين لا يثبتون لشيء من الأشياء حقيقة ؛ والثاني أنا قد
أثبتنا لما يستحسن ويستقبح حقيقة . لكننا بينا أنه لكونه على صفة واحدة ،
قد يشتهى ، وقد ينفر الطبع عنه . فيجب ، على هذا ، أن تثبت لسائر
المعتقدات حقيقة . فإذا لم يصح أن تكون حقيقتها أن تكون قديمة محدثة ،
وعلى صفات متضادة ، لم يبق الا ما قلناه . ولذلك لم نجوز كون الواحد
منا مستحسنا للخلقة ، ومستقبحا لها ، في الوقت الواحد على وجه واحد ،
لما أوجب ذلك تضاد صفة الحي . ويجب ، على ذلك ، أن يخرج الشيء من
أن يكون قديما أو محدثا ، أو موجودا أو معدوما ، متى لم يعتقد أحد فيه
ذلك . كما تخرج الخلقة من أن تكون مستحسنة مستقبحة ، متى لم
يستحسنها أحد ولا استقبحها أحد . وفساد ذلك ظاهر . وانما صح في دود
الخل أن يعيش فيه دون غيره ، لأنه يتغذى بالخل ، ولا يؤثر الخل في مجارى
أنفاسه من حيث يبني بنية مضمومة . / واين كذلك غيره ، لأن الخل
لا يؤثر فيه ولا يغذيه (١) ، كالسك يعيش في الماء لاختصاصه بنية ،
لا يؤثر الماء في مجارى أنفاسه ، معها . ويفارق غيره من الحيوان ، ولذلك
يتلف بخروجه من الماء ، من حيث تغلب عليه الحرارة ، وقد زالت المادة
المسكنة لها من الماء الذى يصل الى مواضع الحمأ واللهيب . فما في هذا ،
ما يستشهد به ، فيما قالوه من التجاهل ؟

فان قال : أليس فى الأدوية ما ينفع زيدا ، ويضر عمرا ؛ وان استحال
كونه ضارا لمن هو نافع له ؟ فهلا جاز مثله فى المذاهب ؟

(١) ولا يغذيه : فى الأصل « ولا يغذوه » .

قيل له : ان الدواء لا يوجب ضررا ولا نفعاً ، وانما يحدثان أو أحدهما عند تناوله بالعادة . وقد أجرى ، تعالى ، العادة فيه أن يحدث عند المضار والمنافع بحسب المصالح . وليس كذلك حال الجسم ، لأنه لا يجوز أن يكون قديماً محدثاً ، لا بالعادة ولا غيرها . وقد بينا أن الضرر والنفع قد يتبع الشهوة والنفور دون حال الشيء نفسه ؛ وليس كذلك حال المذاهب . فأما ادراك صاحب المرّة العسل مرآ ، وادراك غيره له حلوا ، فالتعلق به بعيد . لأن ادراك أجزاء العسل لا يختلف فيهما ، وانما تقترن ، في صاحب الصفراء بالعسل ، المرّة ، فتغلب العسل أو تغلب على موضع الذوق ، فيصير مدركاً مع العسل غيره ؛ وصاحب الدم يدرك مفرداً عن المرّة ؛ فلذلك يختلفان . ولو أدركاه ، على حد واحد ، لما اختلفا .

فما في هذا ، يتطرق به / الى جواز كون الشيء على صفات متضادة ؟ وانما صح ذلك في العسل ، عند مجاورة غيره له ، في الذوق ؛ على نحو يصح في الماء ، اذا أذّب فيه الزعفران ، أن يدرك بلونه ، وان كان لون الماء لم يتغير . وقد يبقى ، من الدواء الكريه في فم شاربه ، بعض الأجزاء ؛ فاذا أكل غيره ؛ لم يجد طعمه على نحو ما يجده غيره ، لاختلاط تلك الأجزاء به ؛ فكذلك القول في العسل . فاذا جاز ، أن يظن الرأى للأسود والأبيض اذا اختلطا ، أنه كالملون بلون آخر ، فما الذي يمنع ما ذكرناه .

ولما قدمنا ، تختلف حال صاحب المرّة الصفراء فيما يذوقه . ففيه ما يذوقه ويجده مرآ ، وفيه ما يجده بخلافه ، من حيث كانت المرّة الحاصلة في موضع دونه يختلف تأثيرها فيما يؤثر فيه من حلو وحامض .

وقد بينا ، في باب الادراك ، أن الطعن بذلك في أنه لا يجب أن يوثق

بشيء مما ندركه ، لا يصح . لأنه اذا سكنت النفس الى المدرك عند زوال
الشبه ووجوه اللبس ، والثقة به حاصلة ؛ فانما لا يثق بما يدركه عند
حصول شبهة ، وليس . ويجب في الذائق أن يعتبر ، فمتى وجد طعم ما يذوقه
مختلفا ، مع سلامة حاله ، علم به اختلافه الطعوم ؛ ومتى وجد طعم ما يذوقه
يختلف لأجل ، اختلاف أحواله ، نحو غلبة الصفراء عليه مرة والدم أخرى ؛
لم يجز أن يحكم باختلاف طعم الذوق .

فصل

آخر يلحق بما قدمناه /

حكى أبو الحسن بن موسى ، عن كتابه ، أن في الدهرية من يقول :
لا أفضى الا بما أشاهده ، ومن يقول : انه قد يقضى بما يشاهد ، وبما
يفعل ، ويدل عليه الدليل .

ثم اختلفوا ، فقال قوم ، في الحواس : انها القاضية على العقول . وقال
قوم : بل العقول تقضى على الحواس . وقال قوم : للحواس عمل ، وللعقول
عمل ، ولا يتقضى بأحدهما على صاحبه .

وان علم ، أن سكون نفس المعتقد منا الى ما يعلمه الا من جهة
الادراك ، لكن بيديها العقل ، كالعلم بقبح الظلم وحسن الانصاف ؛
أو يعلمه عن نظر يجرى مجرى سكون النفس الى ما يعلمه بالادراك ؛
فلا فرق بين من قال : انه لا يوثق الا بما يدرك ، وبين من قال : لا يوثق
بالمدرك أيضا ؛ فاذا كانت الثقة بالمدرِّك واجبة ، لا لعلة أكبر من سكون
النفس الى ما أدركه ، وهذه العلة حاصلة في سائر العلوم ؛ فيجب الثقة بها .

فان قال : انما وجبت الثقة بما ندرك ، لأن العقلاء مجتمعون على صحة
ما تؤدي الحواس اليه ، ووجدناهم يختلفون فيما نعلم بالعقل ، ووجدنا
أهل العقول يرجعون عن الاعتقاد الى ضده ، وعن صحة القول الى فساده
ويزعمون أن فيما عدلوا اليه ثابتا من الحجة ، مثل زعمهم فيما كانوا

عليه أولا ، فدل ذلك من حالهم على زوال الثقة ، وليس كذلك حال المشاهدات .

قيل له : ان ما ذكرته ، انما كان يتم ، لو ثبت أن أهل العقول لا يصح أن ما اجتمعوا على الباطل لشبهة داخلية عليهم . فأما اذا جاز ذلك ، فمن أين أن ما اجتمعوا عليه حق .

فان قالوا : قد علمنا زوال الشبه في ذلك . فلذلك جعلت اجتماعهم / /
حقا .

قيل له : فكأنك تعتمد على عملك بأنهم يعملون صحة ما شاهدوه ، دون اجماعهم على ذلك قولاً .
فان قال : كذلك أقول .

قيل له : فيجب أن يكون حصول العلم الضروري ، لكل عاقل ، يعنى في تصحيح ذلك عن التعلق بالاجماع . ويجب ، على هذا ، صحة ما تقرر في العقول مما لا نشاهد . لأن حال العقلاء فيه ، كحالهم فيما شاهدوه .
وبعد ، فان ما ادعاه من أن ذلك اجماع من العقلاء لا يصح ؛ لأن السوفسطائية تقول : ان ما يدرك بالحواس هو بمنزلة ما يظنه النائم مما يراه في نومه . فذلك مختلف فيه ، كما اختلفوا في العقليات ، ولو ثبت على كل حال الاجماع الذى ادعوه ، لم يجب القضاء بأنه لا علم يصح الا المشاهد ، لأن ما يختلف فيه ، قد يصح بالدلالة . فانما يجب أن يقضوا بذلك على صحة ما يعلم بالادراك ، وان اتفقوا فيما عداه ، فلا يقطعوا فيه بصحة ولا فساد .

وبعد ، فان الحواس لا تتناول كون الشيء صحيحا أو فاسدا ، وانما

يُدرك بها الشيء على ما هو عليه لذاته ، ويُعلم عند ذلك كونه موجودا .
لأن صحة الشيء لا ترجع الى نفسه ، ولا لصفة النفس به تعلق . فكيف
يقال : ان اجماعهم على صحة ذلك تقتضى الثقة ، مع أن صحته لا تتعلق
بالادراك أصلا ، ويحتاج فيه الى دليل ، أو الى الرجوع الى النفس ، فيصير
العلم بصحة ذلك من باب العقليات لا من باب الادراك . فاذا وجب القضاء
به ، وان لم يتناوله الادراك ، فما الذى يمنع من القضاء بصحة العقليات
اذا علمها الانسان ، وان / لم يتناولها الادراك ؟ فأما رجوع المعتقد عن
الشيء ، فلا تعلق لهم به ، لأن الرجوع عن الشيء لا يدل على فساده ،
ولا على صحة المرجوع اليه ، وقد يثبت المعتقد على الفاسد ويرجع عن
الصحيح ؛ ويقع ذلك من الواحد ، ومن الجماعة . فليس فى هذا دلالة على
أن العقليات لا تصح ، من حيث يقع فيها هذا المعنى .

وبعد ، فاذا صح أن المدرك قد يرجع ، فيما أدركه عما اعتقده ، الى
سواه ؛ ولا يوجب ذلك بطلان ما يؤدي اليه الادراك ؛ نحو من يدرك
السراب ويعتقده ماء ، لم يرجع عن ذلك الى أنه سراب . فكذلك ، لا يجب
أن يتوصل بمثله الى أن العقليات لا تصح . ويجب أن يعتمد ، فى كل ذلك ،
على سكون النفس الى ما اعتقدناه من جهة العقل والادراك والنظر ، فنقتضى
بصحة ما اختص بذلك دون ما عداه .

وقد بينا أن ادراك الشيء ، ليس هو الموجب لكون اعتقاده علما ،
وانما صار كذلك لوقوعه من فعل العالم بالمعتقد . ولذلك تسكن النفس
الى المدرك بعد تفتى الادراك ، وادراك العلم بالمدرك بما (١) ذكره

(١) بما : فى الأصل . به .

العالم . وبيننا أن سكون النفس يتبع كون الاعتقاد علما ، على أى وجه وجد . وأن ما يقع عن النظر ، بمنزلة ما يقع عند الإدراك ، وأن اختلافهما فى أن علمه بما يدركه ، لا يمكنه أن ينفيه عن نفسه . وليس كذلك ما يقع عن النظر ؛ فإن ذلك أجلى من هذا ، وأن ذلك يقع مبتدأ وهذا متولد ، لا يؤثر فى اشتراكهما فيما اقتضى كونهما علما من سكون النفس . ولا فرق بين / من تعلق بذلك ، وبين من قال : ان العلم بالمدرک انما يكون علما فى حال الإدراك . لأنه لا يجوز ، فى تلك الحال ، أن يسهو عنه . وليس كذلك اذا علمه بعد تقضى الإدراك . فاذا لم يجز التعلق بمثل هذا ، فكذلك بما قدمناه .

وقد أزموا على هذا القول ، ان الإدراك اذا لم يتناول ما ذهبوا اليه من أنه لا يصح الا ما أدى الحواس اليه ، فيجب أن لا يكون صحيحا ؛ لأن الحواس غير مؤدية . وهذا كما قيل ، لمن تفى صحة النظر : اذا أبطلتم النظر فكيف يصح أن تفسدوه بنظر ؟

فأما الكلام فى أن الحواس تقضى على العقول ، أو العقول قاضية عليها ، أو لا يقضى أحدهما على الآخر ؛ فأظن أن أكثر من تكلم فيه ، لم يعرف الغرض . لأن الحواس ليس لها تأثير فى هذا الباب . وانما المعتبر بالعلم بالمدرکات ، والعلم المتقرر فى العقول باضطرار ، أو المكتسبة عن النظر .

وقد علمنا ، أن كل علم حصل من ذلك ، لم يمكن أن يقال : ان الآخر هو الذى اقتضى صحته ؛ بل متى ، وقع على هذا الوجه ، أن يكون علما فيجب كونه صحيحا ، متى لو لم يوجد سواه ؛ كأن ذلك غير مؤثر فى

صحته . وانما نقول ، في هذه العلوم : ان بعضها يتعلق ببعض ، متى كان أصلا له ، أو كالأصل ، فإذا لم يكن هذا حاله ، فبحصوله علما مع فقد الآخر ، غير ممتنع . ولذلك لم يحصل العلم بحال المشاهد ، ولما حصل العلم بذاته ووجوده . وان أرادوا بهذا القول : انه لولا العلم بما يدرك بالحواس ، لما صح أن يعلم الانسان سائر الأمور . فذلك صحيح . لكنه لا يجوز أن يعبر عن ذلك بأن علوم الحواس قاضية على علوم العقل ؛ بل يجب أن يقال : انها أصل لها . وان أرادوا بذلك أن بالادراك تتعلم صحة العلوم / العقلية ، فذلك باطل . لانا قد بينا أن الطريق الذي تتعلم به صحة جميع العلوم ، هو أن من حق العلم أن يختص سكون النفس دون غيره . فاذا علمنا سكون النفس ثابتا في الكل ، وجب القضاء بصحة جميعه . ويجب على هذا ، أن يكون العقل قاضيا على صحة العلم بالمدرجات ؛ لأن به تعلم صحتها ، على الوجه الذي رتبناه ؛ ولولاه لما علم ذلك .

ولا يجوز أن يقال : ان العلوم الادراكية هي القاضية على العلوم العقلية ، لأنها أجلى منها وأقوى ، أو لأنه لولاها ، لما حصلت هذه ، أو لأنها تزول بزوالها . وذلك أن كون هذه الوجوه لا مدخل لها في كون العلم صحيحا ، وكون طريقه صحيحا .

وما قدمناه ، من أن بالعقل نعلم أن هذه العلوم صحيحة ومفارقة لغيرها ، له تأثير في هذا الباب ، فيجب أن يكون العقل ، من الوجه الذي قلناه ، هو القاضى على صحة ما تؤدى اليه الحواس .

وسنكشف ذلك عند الكلام في صحة النظر ، وبيان ما به تتعلم صحته .

فصل

في ذكر (١) طرق (٢) العلوم الضرورية والمكتسبة

قد بينا ، فيما سبق ، أن الإدراك طريق العلم ، إذا كان المدرك مجاقلا ، واللبس عن المدرك زائلا . وبيننا أن الإدراك ليس يمتنع ، فيقال : أنه يولد العلم ، وأنه لا يجوز كونه متولدا عن صحة العين ، وتقليب الجفن ، وغيره . وأن العلم الحاصل للمدرك ، يجب أن يكون من فعله ، تعالى ، ابتداء ؛ وإن كان يفعله ، تعالى ، متى حصل المدرك مدركا . وبيننا / اختلاف مذهب الشيوخ ، رحمهم الله ، في أن هذا العلم ، هل يصح منه ، تعالى ، أن يفعله ، ولما حصل الإنسان مدركا وبصيرا . وذكرنا الخلاف فيه .

وإنما قال شيخنا ، رحمهما الله ، أنه لا يجوز أن يتعلم المبصر ، إلا إذا حصل بصيرا ؛ لأنهم جعلوا ، العلم بالمبصر متعلقا بالعلم بصحة إدراكه ؛ ولا يجوز أن يعلم ذلك ، إلا وهو بصير . ولهذا قالوا : يصح أن يعلم المبصر ، وإن لم يحصل مدركا له ، إذا حصل بحيث أن يدركه وعلى هذا استدلوا بكونه ، تعالى ، عالما بكيفية المدركات ، على كونه سميعا بصيرا .

وقد بينا القول في نصره القول الآخر ، وتفصيلاته . وبيننا الكلام فيما يسألون عنه من خطأ المناظر ، وكشفنا الجواب فيه . وأبطلنا قول من

(١) ذكر : ساقطة من الفهرس .

(٢) طرق : في الفهرس ، طرين ، .

يقدم في الإدراك ، وكونه طريقا للعلم بما يعرض فيه من الخطأ . وفصلنا بين العلم الحاصل بالمدرک ، وبين غيره ، مما يعتقد المدرك بشبهة داخلية عليه .

وقد بين شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، في البغداديات وغيرها ، الكلام في أن الإدراك طريق العلم ، والغرض بهذا القول ، وأنه لا يريد به أنه يوجب العلم ، أو يصحح وجوده ؛ وإنما يريد به أن العلم يقوى عليه ، وأنه لا يجوز ، عنده ، السهو عن المدرك ، مع السلامة ؛ وأن انتفاء العلم ، يوجب تناقض حاله . وبين أنه لا يمكن أن يقال : إن الحاسة طريق للإدراك ، فيتوصل بذلك إلى إثبات معنى له صار مدركا ، وإن وجب كونه مدركا ، ولم يجز خلافه . وكشفنا القول ، في ذلك ، في باب الرؤية ، فلا وجه لاعادته .

فإن قيل : ما الذي يوجب أن يفعل ، تعالى ، / العلم بالمدرک ، مع قولكم : انه ، تعالى ، لا يصح الإلجاء عليه إلى الفعل . فيجب أن يكون مجبرا ، يصح أن يفعل فيه العلم بالمدرک ، وأن لا يفعله . فإن قلتم : إن ذلك يصح بأن يزيل عنه ما قيد من كمال العقل بالسهو . قيل لكم : إنما أوجبنا عليكم أن لا يفعل هذا العلم ، ولا يفعل معه السهو بالمدركات ، ويبقى سليما كامل العقل . ومتى ارتكبتم ذلك ، لزمكم أن لا تأمنوا في سائر العقلاء أن يكونوا مدركين للأجسام الحاضرة ، وهم غير عالمين بها ؛ بل يجب أن تجوزوا ذلك في أنفسكم ، وهذا يوجب من ارتكاب الجهالات ما لا يخفى به .

قيل : انه لا يصح ، على ما قدمناه ، أن لا تفعل هذا العلم بالمدرک ، مع بقاء ما فيه من العلوم . لأنها تستند إلى العلم بأنه متى أدرك الشيء ،

مع السلامة ، وجب كونه عالما به . فمتى لم يعلم المدرك ، لم يحصل له هذا العلم ؛ واذا لم يحصل ، أثر ذلك في وجود سائر علومه . وهذا كقولنا : ان العلم بالمدلول يتبع العلم بصفة الدلالة . فلا يجوز أن يُعلمه خطوط الدلالة بالبال ، ولا يكون عالما بها . فكذلك القول ، فيما قدمناه . واذا لم يصح أن يعرف المستدل ، بطريقة النظر ، الشيء ، الا وأصول العلوم حاصلة له ؛ فكذلك القول فيما قدمناه . وعلى هذا الوجه ، يصح القول : بأنه لا يصح أن يعلم بعض المدركات ، دون بعض ، اذا تساوت في أنه مدرك لها ، وفي زوال وجوه اللبس عنها ؛ وان صح أن يعتقد بعضها دون بعض ، على وجه / لا يكون علما . وذلك يسقط ما قدمناه من السؤال .^١ ويعلم أن المدرك يعلم الشيء على الوجه الذي أدركه عليه . وانما يدركه على أخص أوصافه في حال الوجود ، لأنه لا بد من أن تحصل له في حال الوجود أوصاف . فالادراك لا يتناول منها ، الا ما يرجع الى ذاته ، كتخير الجواهر ، وكون السواد على ما يختص به من الهيئة التي يفارق بها غيره . وقد دللنا على ذلك ، عند ذكرنا تماثل الجواهر في باب نفي التشبيه . وبيننا أن الادراك لا يتناول الشيء من حيث كان موجودا ، ولا حادثا ، ولا متحركا . وبيننا أن الادراك اذا تناول الشيء على صفة ، فالواجب أن يشيع في كل ما له تلك الصفة ؛ وذلك لا يصح الا في أخص أوصافه . وقد نعلم ، عند الادراك ، بكون المدرك موجودا ، وان لم يتعلق الادراك به على هذه الصفة . لكن الصفة التي يدرك عليها ، لما لم يصح أن يحصل عليها الا وهو موجود ، وجب أن نعلمه موجودا . وصار هذا العلم ، كالأصل للعلم بما يختص به من الصفة الذاتية . ولذلك لما صح أن ندرك ما لا يجوز

أن يحل في غيره ، صَحَّ أن تعلم المدرك ، وإن لم نعلمه حالا ، كالصوت .
وليس كذلك نفس الوجود ، لأنه لا يصح ، في شيء من المدركات ، أن
يدرك إلا وهو موجود .

وقد بينا ، أن هذه الطريقة أولى من القول بأن العدم يمنع من ادراك
الشيء ، وإن كان ما يدرك عليه يحصل في حال العدم والوجود . وأوردنا
فيه ، ما يغني عن اعادته . وقد بينا أن للحي ، بكونه مدركا ، صفة زائدة
على ما له بكونه عالما حيا . ويجب أن يكون مختصا بصفة من حيث /
يحصل رأيا مبصرا مشاهدا بحاسة العين . نصير تلك الصفات بمنزلة
ما يختص به القادر ، في أنها لو كانت معاني كانت تختلف من حيث يتغير
المدرك بها ؛ وإن كان معنى الاختلاف لا يصح فيه إذا كان المدرك واحدا ،
ويختص من حيث يدرك المسموع ، ويصير سامعا له بصفة ، ويختص من
حيث أدرك الروائح والطعوم بصفتين ، وإن لم تكن هناك عبارة تخصه
على نحو ما قدمناه . وكذلك فإنه يختص من حيث أدرك الحرارة والبرودة
والجسم بصفة مخصوصة ؛ وإن لم تُفرد له عبارة . وكذلك القول في
ادراك الألم .

ولا معتبر بالعبارات في هذا الباب . فليس لأحد أن يجعل ذلك أجمع
صفة واحدة من حيث لم يفرد له عبارة ، كما أفرد فيما يدرك بالعين
والأذن .

وقد يعلم ، عند ادراك الجوهر ، كونه متحركا وساكنًا على بعض
الوجوه ؛ وإن لم يدرك حركة ولا سكونا ، من حيث يختلف حال الجسم
على الرأي في كيفية وصول الشعاع على الوجه الذي يرى لأجله ، فلذلك

لا يفصل بين المتحرك والساكن ، متى لم يختلف حال شعاعه البتة .
وقد يعلم العاقل ، عند ادراك الشيء ، غيره ، وان لم يتناوله الادراك
البتة ؛ وذلك نحو علمه بقصد المنير والمخاطب عندهما . لأن القصد
لا يدرك ، في الحقيقة ، ولا الاعتقاد والدواعي ؛ وانما يدرك خطابه
واشارته ، ويعلم ذلك عندهما .

وتحقيق هذا الكلام ، أنه يعلم كونه قاصدا وظانا . فأما العلم بالقصد
نفسه ، فطريقه الاستدلال عنده ؛ وان كان / شيخنا أبو علي ، رحمه الله ،
قد جعله مما يعلم باضطرار ، بل حكم بأنه يدرك . وانما اشبه ذلك
عليه ، لما رأى الانسان يعلم ، على وجه ظاهر ، حاله في كونه قاصدا
ومعتقدا ، ولم يتهذب له القول بأنه يعلم اختصاصه بحال ، فحكم بأنه
مدرك . وما بيناه في باب الارادة ، يفنى عن اعادته .

وقد يعلم العاقل ، عند ادراك الأخبار المخصوصة ، المخبر عنه . فيكون
العلم بذلك واقعا عند ادراك غيره . كما أن العلم ، بقصد المخاطب
واعتقاده ، يقع عند اشارته وتصرفه وخطابه . وسنشرح القول في الاخبار ،
عند القول في النبوات ، فانه أليق به . ونبين ، هناك ، أن هذا العلم
ضرورى .

فأما ما به يعلم أن العلم بالمشاهدات ، ضرورى ؛ فهو تعذر انتفائه ،
على كل وجه . وانما ينتفى بالسهو ، أو ما يجرى مجراه ، على حد ما تنتفى
القدرة بضعها وسائر ما يختص ، تعالى ، بالقدرة عليه . واذا ثبت أن
ما يحدث فينا من الحركات ، على وجه يتعذر علينا اختيار ضدها ولم يقع
بحسب دواعيها ، يجب أن لا يكون من فعلنا ؛ فالعلم بالمدرجات قد حل هذا

المحل ، فيجب أن يكون بهذه الصفة . وبهذه الطريقة ، نعلم أن العلم ، بقصد المخاطب والمشير ، ضروري ؛ لأنه لا يمكنه التصرف فيه على حد تصرفه مما يفعله . فأما قصده ، تعالى ، فلا يصح أن نعلمه في حال التكليف ، إلا بدليل . لأن الطريق ، الذي به يُعلم قصد أحدنا ، لا يتأتى فيه . ولأن العلم بقصده ، يترتب على العلم بذاته . فإذا كان لا يعلم إلا باكتساب ، فقصده بأن لا يعلم إلا على هذا الوجه أولى .

فإن قال : إذا كانت الإشارة / لا تدرك ، فكيف يُعلم قصده عندها ؟

وكيف يساوى ذلك ، العلم بقصد المخاطب ، والخطاب مدرك ؟

قيل له : انه كما يجوز أن يعلم الشيء عند ادراكه لغيره ، فكذلك قد يعلمه عند علمه لغيره . فإذا كانت الأكوان معلومة ، لم يمتنع أن يعلم عندها القصد . ويجوز ، أيضاً ، أن يجعل طريق معرفة القصد أنه يدرك المشير ، ويدرك العضو الذي يشير به ، على وجه مخصوص ، فيعلم القصد عنده . لأنه إذا جاز أن يعلم الشيء عند ادراك أمر ثان ، فغير ممتنع أن يعلم الشيء عند ادراك أمر ثالث . وإذا جاز أن يعلم المخبر عنه ، عند ادراك أمور كثيرة ، فغير ممتنع أن يعلم قصد المشير عند ادراك محل الإشارة على وجه مخصوص . وقد يُعلم ، عند الخطاب ، قصده ، إذا قرن به الإشارة ؛ وإن كان ، لو تفرد عنها ، لم يُعلم قصده .

وقد قال شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله : قد يعلم المخاطب قصد المخاطب

بالإشارة ، وإن لم يعرف اللغة ؛ وإن كان العارف بها ، بأن يُعرف قصده ، أولى . وقد بينا أنه يعلم ، عند ادراك المحل ، حاله في كونه متحركاً أو ساكناً . وكما نعلم ذلك ، فقد نعلم عند ادراكه الجسم كونه متجاوزاً ،

ومباينته لكونه مفترقا . وقد يعلم العاقل ، متى علم الشيء الذى يدرسه
حالا بعد حال ، ترتيبه ونظامه ، على وجه يكون العلم به حفظا يمكنه معه
أن يؤديه مرتبا ، ان كان على الكلام قادرا . وكذلك قد يعلم الصنائع ،
عند علمه بتعاطى الصنائع لها وممارستهم ذلك . فيصير ذلك العلم ثابتا
في قلبه ، وعلى وجه يمكنه / فعل مثل ما فعلوه . ويجرى ذلك ، مجرى
الحفظ على ما قدمناه . فكل ذلك ضرورى ، من حيث لا يغتفر فيه الى
لظر ، ولا يمكنه أن ينفيه عن نفسه . وقد يعلم العاقل ، عند معرفته بتصرف
غيره حالا بعد حال ، أن الكتابة والبناء وما شاكلهما لا تقع الا بحسب
قصد قاصد واردة مرید ، وأنه يتعلق به ضربا من النطق ، وان كان يحتاج
في أنه المحدث له وفي أنه لا يقع بالطبع . ولا هو من فعل القديم ، تعالى ،
الى الاستدلال .

وقد بينا ، من قبل ، أنه يعلم ، باضطرار ، مفارقة حال من يصح الفعل
منه ، لمن يتعذر عليه ، وأن الجماد لا يصح منه الفعل ولا أن يكون قاصدا .
وبينا أن شيخنا أبا على ، رحمه الله ، ذكر أن العلم ، بمفارقة العالم والقادر
لمن يتعذر الفعل عليه ، ضرورى ، وأن شيخنا أبا هاشم ، رحمه الله ، قال :
ان هذا العلم ، متى لم يحصل بالعادة ، فلا بد أن يضطر ، تعالى ، اليه من
يتكلفه ، كما اضطر عيسى ، عليه السلام ، الى كمال العقل مع قصر المدة .
وبينا أن الغرض بذلك أن العلم ، بمفارقة حال من يقع الفعل منه بحسب
قصده ودواعيه لما يتعذر ذلك عليه من جماد وغيره ، ضرورى . وان كان
العلم ، بأن ذلك انما يصح منه لاختصاصه بحال فارق بها غيره ، مكتسب .
وقد يعلم العاقل ، منذ مشاهدته الجسم واختباره أحواله انه لا يصح أن

يكون في مكانين . كما يعلم ، عند علمه بوجود الأجسام وغيرها ، أنها
يستحيل أن تكون موجودة معدومة ، وقديمة محدثة . لأنه يعلم ، أن
كون الشيء على صفة وأنه ليس عليها ، محال ؛ وأن الشيء / موجود
معدوم والموجود قديم محدث ، يؤول الى ذلك . فيعلم ، باضطرار ،
استحالته ؛ وان كان لا بد من تقدم العلم بحال الجسم والموجود ، وخطور
حقائق هذه الصفات بباله . ولذلك لا يصح أن يشك في ذلك البتة .

وهذه طريقة تفارق أكثر ما قدمناه ، في أنها ليست بطرق للعلم ، على
الوجه الذي ذكرناه في الإدراك والاختبار .

وقد يعلم العاقل ، بعد معرفته بمفارقة الكذب لغيره ، أن ما لا يقع فيه
من ذلك ، ولا دفع مضرة ، فهو قبيح باضطرار . ويعلم ، بعد تقدم علمه
بالآلام والغصوم وما أدى اليهما ، أن الظلم قبيح باضطرار .

وانما قلنا ، في هذين العلمين وما شاكلهما : انهما مما يقع ابتداء في
العقلاء ، لا لأنها توجد ابتداء قبل العلم بالمدركات ، لكن لأن العلوم
المتقدمة لا تكون طريقا لها ، على الوجه الذي قد بيناه في الإدراك وغيره .

وقد بينا ، من قبل ، أن القبيح لا يكون قبيحا لنفسه ، كان جهلا
أو غيره . فليس يمكن أن يقال : انه انما علم الكذب والظلم قبيحا ، لأنه
أدركهما كذلك . ولأن ما نعلمه بالإدراك ، لا يكون الا منفصلا . والعلم
بقبح القبائح ، لا يكون الا مجملا ؛ فأين أحدهما من الآخر . والصوت
والألهم ، وان أدركا ، فانهما يدركان على ما هما عليه في الذات ؛ وكونهما
قبيحين ، انما يتعلق بأوصاف زائدة . وذلك يبين أن هذا العلم غير تابع
للإدراك ، وان كان لا بد من تقدمه على وجه مخصوص .

وقد بينا ، من قبل ، أن ما تقوله الكلائية ، في صفات الله ، لا يطعن /
فيما تقوله . لأنهم انما يمنعون الاسم ، أو يغلطون فيما له حصلت الصفة .
فأما علمهم ، بأن المعلوم اما أن يكون موجودا أو معدوما ، كائنا أو منتفيا ،
لوجوده أول ، أو لا أول له ، كعلمنا لا محالة .

وليس لأحد أن يقول : ان هذا العلم اذا كان لا يد فيه من تقدم العلم
بالوجود ، فهو طريق له ؛ كما أن العلم بالخطاب ، طريق " لمعرفة القصد .
وذلك لأن العلم ، بوجود المدركات ، انما وجب تقدمه ، لأنه من كمال
العقل ، ولأنه أصل للعلم بما قدمناه ، لأنه لا طريق اليه . فأما الكلام ، في
اختلاف أحوال هذه الطرق وما لا يد من حصوله حتى يحصل العلم ،
وما قد يحصل العلم مع فقد ، وما يكون طريقا للعلم بالعادة ، ولما يكون
طريقا له على جهة الأيجاب ، وما يقوم غيره مقامه في كونه طريقا ، وما لا يقوم
غيره مقامه في ذلك ، وما يكون طريقا للعلم أصلا ومفارقة لما يكون طريقا
للحفظ الذي له صفة زائدة على كونه علما ، وما يجب في طريقه أن يكون
حادثا أو في حكم الحادث ، وما يصح أن يكون طريقه حادثا ونافيا ،
وما يجب أن يكون باقيا ، والفصل بين الطريق الذي يقتضى العلم على جهة
الجملة وبين الطريق الذي يقتضى ذلك على جهة التفصيل ، انما لم نتقصه
لأنه كالمستغنى عنه في هذا الموضع ، وان كان التنبيه عليه قد مضى مفردا
في أبواب هذا الكتاب . فهذا الذي ذكرناه بيان طرق العلوم الضرورية .

فأما العلم المكتسب ، فقد بينا أن الواحد منا لا يجوز أن يفعله الا عن
نظر ، / أو ذكر النظر ، أو عند كونه عالما بالمعتقد ، أو عالما بأن ما اختص
بصفة يجب أن يكون على أخرى ، الى سائر ما ذكرناه في ذلك . ولا شيء

من العلوم المكتسبة ، الا ويرجع أصله الى النظر . لأن ما يفعله عند ذكر النظر ، لولا تقدم النظر ، لم يكن علما . وما يفعله الواحد منا ، عند تقدم علمه بأن الظلم قبيح من العلم ، يقبح هذا الظلم بعينه . فلا بد من أن تتعلق بالاستدلال ، الذي به تعلم أن هذا بعينه بصفة الظلم ؛ فعند ذلك ، نعلم قبحه .

فأما ما نعلمه مكتسبا بأن يفعل العلم لمعلومه ، فقد يكون علمه بذلك ضروريا ومكتسبا . لكن الدواعي لا تدعوه الى فعل ذلك من حيث لا يميز بين أن يكون علما لمعلوم بالشئ الواحد ، أو بعلم واحد ، ولأن الغرض أن يحصل ساكن النفس الى معتقده ، دون الاستكثار من العلوم المتعلقة بالمعلوم الواحد . فإذا صح ذلك ، وثبت كون النظر طريقا للعلم وموجبا له ، وأنه ليس بطريق للجهل ، فقد صح كل ما ندعيه في العلوم المكتسبة . ونحن نذكر القول في ذلك الآن ، ثم نذكر القول في الدليل وأحكامه . لأن النظر اذا كان لا يوجب العلم ويؤدي اليه ، الا اذا تعلق بدليل ، فكما لا بد من ذكر أحكام النظر ، فكذلك لا بد من ذكر حكم الدليل وما يتصل بذلك .

فصل

في بيان الطريق الذي به نعرف / صحة النظر

اعلم ، أن شيخنا أبا هاشم ، رحمه الله ، يجعل علامة صحة النظر كونه مولدا للعلم . ويقون : أن سكون نفس الناظر الى صحة ما اعتقده ، ومفارقته للجاهل والشاك والظان ، يقتضى صحة نظره . ولذلك يظهر من الناظر ما يقتضى سكون نفسه الى الحق . ومن المخالفين من الاضطراب والمكابرة ، عند حاجتنا لهم ، ما يدل على زوال سكون النفس عنهم .

ويجب على هذا القول ، أن تقول : ان في النظر ما يكون صحيحا ؛ وفيه ما لا يصح لأنه لا يولد العلم ، كالنظر في أمور الدنيا ، وفيما ليس بدليل ، وفيما لا يعلمه المستدل وان كان دليلا لكنه لا يكون فاسدا . وقد دل الدليل على أن لا نظر يوجب جهلا أو ظنا .

وقد صرّح بذلك في غير موضع ، فقال : ان النظر الصحيح لا بد من أن يولد العلم . وبه بذلك على ما قدمناه .

فأما اذا مرّ في الكتب ، أن النظر لا يكون صحيحا ، فالمراد به أنه لا فاسد فيه ، ليكون جميع ذلك متناسبا في الصحة ، غير متناقض .

وقد بينا ، من قبل ، الكلام في أن سكون النفس يقتضى كون الاعتقاد علما ، وأنه لذلك لا يجوز أن يشك ويرتاب ، ويفارق حاله حال الظان والشاك . فاذا صح فيما يحدث ، عند النظر في الدليل من الاعتقاد ، هذه

الصفة ، فيجب كونه صحيحا . يبين ذلك ، أن ما يرد عليه / من الشبه ، يدفعه بالنظر وما أدى إليه من العلم . وليس كذلك حال الجاهل وغيره .

وقد بينا أن سكون النفس حكم للعلم ، يختص به العالم لمكان العلم ، لا أنه معنى سواء ؛ بل يرجع الى ذات العلم اذا وقع على وجه مخصوص . وانما لا يوصف ، تعالى ، بأنه ساكن النفس ، لأن استعمال ذلك ، فينا ، توسع . ولا يجوز وصفه ، تعالى ، بما هذا حاله ؛ كما ذكرناه ، في المنع ، من وصفه بأنه عاقل وفهم .

وبينا أن سكون نفسه الى الاعتقاد الواقع عند النظر ، لا يبطل بتمكنه من تفيه لشبهة تدخل عليه . فان تعذر ذلك في الضروري ، لأن ما له تعذر ذلك فيه أنه من فعله ، تعالى ، فيه ، وليس كذلك ما يفعله . ولا يوجب ، ذلك ، الفرق بينهما في الحكم الذي ذكرناه . كما لا يفترق العلمان ، وان صح أن نسهو عن أحدهما ، ويمتنع ذلك في الآخر في كونهما علمين .

وقد بينا الوجه الذي به نعلم كونه علما ، وكون نظره صحيحا ، بأن قلنا : اذا علم ، من حاله ، أنه ساكن النفس الى ما علمه ، وتقدم له العلم ، بأن ذلك يتبع العلم ، عليم أن ما علمه علمه وأن ما ولده النظر صحيح ، ولا يحتاج الى نظر بعد نظر في ذلك . وهذا يبطل القول : بأنه لا يعلم صحة علمه الا بعلوم لا نهاية لها . ويبطل قولهم : اذا لم نعرف صحة النظر الا بنظر ، والقول في كل النظر على سواء ، فيجب / أن لا نعلم صحته أبدا ، لأننا لا نأتي هذا القول .

لكن النظر ، الذي نعلم به صحة النظر ، مستغرق لجميع النظر ،

فلا يؤدي الى ما قاله . ويفارق ذلك ما يلزمهم من القول : بأن النظر يعرف فساد النظر ، وأن ذلك يتناقض .

وبينا ، أن القول : بأن نفس العالم ، على جهة الاكتساب ، لا تسكن الى ما علمه . بمنزلة القول : بأن العلم الضروري لا يقتضى سكون النفس . لأن الطريقة فيهما لا تختلف . لأننا ، كما نعلم أن الأسود مفارق للأبيض ؛ فكذلك نعلم ، أن من صح الفعل منه ، يختص بحال يفارق بها من يتعذر عليه ، متى نظرنا في ذلك ، وتسكن نفسنا في الموضوعين على حد واحد .

وبينا ، أن سكون النفس قد يحصل للعالم ، وإن لم يفكر في أحواله بأن اعتقد خلاف ما هو عليه ؛ كما يحصل ذلك للمتجاهلة ، وإن اعتقدوا أن علومهم ظن وحسبان .

وليس له أن يقول : ان النظر ، لو كان صحيحا ، لصح أن نعلم صحته في حال وجوده ، وقبل حال وجوده ؛ وتعذر ذلك ، يمنع من القول بصحته . وذلك لأن الدليل على صحته ، إنما يحدث بعد حال وجوده ، وهو العلم ؛ لأن ، بسكون نفسه الى ما علمه بعد النظر ، يستدل على صحته . ولا يجوز أن يستدل بما لم يحدث أصلا ، فلذلك تأخر العلم بذلك . وهذا غير ممتنع في كثير مما نعلم باكتساب ، كالنبوات وغيرها . ولو جاز أن يطعن ، بذلك ، في صحة النظر ، لجاز مثله في صحة العلم . لأنه لا يعلم صحته ، إلا بعد وجوده ، واختبار حاله ، على ما قدمناه . / وإن كان لا يمتنع ، إذا تقدم للعالم المعرفة بصحة النظر ، أن يعلم فيما بعد أن النظر لا يقع إلا صحيحا إذا تعلق بالدليل . كما نعلم أن الاعتقاد ، الذي تسكن النفس الى معتقده ، لا يقع إلا صحيحا . كما نعلم ، بعد تقدم الاستدلال بالمعجز على النبوة ، أن

كل مدعى النبوة ظهرت عليه المعجزات ؛ فهو نبى ، وان كان في الابتداء لا يعلم ذلك الا بعد فكر ونظر .

وبينا ، أن المقدم على النظر طالبا به الاعتقاد ، وان لم يعلم ما الذى يتولد عنه مفصلا ، فانه يعلم في الجملة أنه يولد عنه الاعتقاد ، فلن يكون الا علما ، وذلك يوجب حسن الاقدام عليه .

فان قال : اليس يجب عليكم أن تعلموا غيركم صحة النظر ، عند المنازعة فيه ؛ كما يلزمكم معرفة ذلك عند ورود الشبهة ؛ فكيف يصح أن تعرفوه بسكون النفس ؛ وذلك مما لا نعلمه من حالكم ، كما تعلمونه من حال أنفسكم ؟ واذا تقدم ذلك ، كان لمن خالف في ذلك أن يدعى عليكم ضد ما تدعون ، ويزعم أنه يجد من نفسه خلاف ما وجدتموه من أنفسكم . وفي ذلك ابطال اقامة الحجة على الغير ، وتعريفه الفصل بين الصحيح والفاقد . ويجب التكافى في الحاجة ، ولا فرق بين التكافى فيها والتكافى في نفس الحجة .

قيل له : انه ، تعالى ، اذا بين للمكلف ما يتوصل به الى معرفة ما يلزمه ، لم يؤثر في حاله أن يتعذر عليه تعريف الغير ما تقع فيه المنازعة . فاذا صح ذلك ، وعرفنا ، من أنفسنا ، سكون النفس الى ما أدى النظر اليه ، / كنا نعلم سكون أنفسنا الى المدركات ؛ فيجب أن تقضى بصحته ، وان خولفنا فيه ، كما قضينا بصحة علمنا بالشاهدات مع خلاف السوفسطائية . ولو لم يصح تقدم الطريقة ، لما قامت الحجة على المكلف سىء النية ، ولما صح معرفة الأخبار والنبوات ، لأن جميع ذلك لا بد من أن يرجع فيه الى النفس .

وبعد ، فانه يمكننا أن نعرف الغير صحة النظر ، بأن نذكر له الوجه الذى به عرفنا صحته ، وان كان يحتاج هو الى أن ينظر فيعرف . لأنه يتعذر علينا أن نضطره الى العلم ، وانما نعرفه الأمور بأن نرقب له الدلالة وطريقة النظر ، على الوجه الذى لو نظر فيه لعرفه ؛ ونعلم أن حاله ، كحالتنا ، فى أنه ان نظر علم ؛ لأن النظر ، فى توليده المعرفة ، لا يختص بأن يولد فى واحد دون آخر ، اذا وقع من الكل على حد واحد ؛ ونعلم أن حال غيرنا فى سكون نفسه الى ما قد نظر ، كحالتنا فى أنه ان نَظَرَ عَلِمَ كما علمناه ؛ ونعلم أنه متمكن من النظر ، كالأواحد منا ؛ فيجب أن نعرفه صحة النظر ، من حيث علمنا من حاله ما قدمناه من الوجوه . وهذا ، كما نقول : انه يصح أن يعرف الغير أنه يعلم المدركات كما نعلم ، والمخبر عنه كما نعلم ، اذا شاركنا فى الإدراك وسماع الأخبار . ومتى ، أبى بعد تعريفنا الا الامتناع عن النظر فيما أوردناه من الطريقة ، لم يضر بذلك الا نفسه . كما أن العاصى من المكلفين ، بعد ازاحة العلة / من القديم ، لا يضر الا نفسه .

وقد بينا أنه ، وان كان لا بد من رد الانسان الى نفسه فى هذه الأصول الضرورية التى عليها تبنى الأدلة ، فقد يمكن أن ننبه بذكر أمثال وشواهد على صحة ما نقوله ، وفساد ما يذهب اليه . وقد كشفنا ذلك عند الكلام على السوفسطائية ، ولا يجب ، اذا التبس الحال فى ذلك فى بعض الأوقات ، أن لا يصح ما نبهناه عليه . لأن حال القاصد والجاد والهازل ، قد يلتبس فى بعض الأحوال ، ولا يمنع ذلك من صحة معرفتها فى سائر الأحوال .

وقد بينا ، أن الانسان قد يعلم كون غيره معتقدا ، ويعلم ساكن النفس بتصرفه في مقتضى الاعتقاد على وجوه مخصوصة . وهذا يبين صحة تعريفنا الغير ما نعلمه من صحة النظر والعلوم . الأثرى أنا اذا وافقناه ، فقلنا له : أتعلم صحة أمر مما نعتقده أم لا ؛ لم يكن أن ينفي ذلك ، كما أوردناه على السوفسطائية ؟ فإذا ثبت اعترافه بذلك ، قيل له : فيما تعلم صحة ذلك ؟ فإن قال : بالنظر ، فقد دخل فيما عاب علينا ، وسلك الطريقة الصحيحة . ولا بد عند ذلك من أن يُعرّف بصحة ما قلناه ، أو نقول : انه عرف صحة ذلك بطبع أو الهام ، أو غير ذلك ، فينجب علمه من الكلام . مثل ما سألنا في النظر . فقد بان ، ان اعترف بصحة شيء ما نعلمه ، فقد أزال عنا المؤونة في هذا السؤال ؛ وان لم يعترف بذلك ، فقد لحق بأصحاب التجاهل .

فإن قيل : اليس من / ادعى فساد النظر ، يمكن أن يدعى عليكم في ذلك ، ويورد عليكم مثل ما أوردتم فيما ادعيتهم من صحة النظر ؟ قيل له : ان أمكن من نفي صحة شيء من العلوم من السوفسطائية ، أن يعارضنا بمثل ما لزمه ؛ أمكن أيضا من نفي النظر المعارض . والا فيجب أن تكون ساقطة من الوجه الذي بينه من قبل . فلا فرق بين من قال ذلك ، وبين من قال : اذا صح للشمية أن تدعى علينا في نفي العلم بمخبر للأخبار ، مثل ما ندعيه عليهم في العلم بمخبر للأخبار فيجب فساد ما ادعينا عليهم . فاذا فسد ذلك القول فيما سأل عنه الآن ، وقد بينا أنه يعلم صحة النظر بعد حدوث الاعتقاد الذي تكن نفسه اليه اذا فكر واختبر حاله ، فعلم أنه سيكون

نفسه يرجع الى ذلك الاعتقاد الذي تسكن نفسه اليه ، وأن ذلك مستمر في النظر لا يجرى مجرى العادات ، فيعلم عند ذلك أنه صحيح وان لم يحدث العلم عن النظر ، ويمكنه أن يستدل على صحته مع فقد علمه بالدلالة ومع أنها لم تحدث . وإذا لم يعلم صحة النظر على هذا الوجه ، لم يعلم كونه مولدا للعلم الا كذلك . لأنه لو علمه مولدا للعلم بالشيء المخصوص في حاله ، لوجب كون ذلك العلم خاصا . وذلك يمنع من وجود النظر ، ولا يمتنع أن النظر حسن وصواب قبل أن يتولد العلم عنه . بل يجب أن يعلم ذلك ، والا لم يصح فيه معنى التكليف ، ولا يمتنع أن يفعل النظر وأن يعلم أنه يولد العلم . ولا يصح أن يقصد الى ما يولده بعينه ، وان كان قد يصح فيه على جهة الجملة ، / ويصح أن يعلم أن نظره يولد اعتقادا للمعتقد ؛ وانما يمتنع أن يعلم أنه يولد العلم به على وجه مخصوص . ويجرى في بعض ما ذكرناه اختلاف في الكتب .

والذي حصله شيخنا أبو عبد الله ، رحمه الله ، أنه يجب أن لا يصح أن يعلم فاعل النظر ، قبل وجود العلم ، ما يمنعه من فعل النظر ؛ وهو أن يعلم أنه يولد له العلم بالمدلول على الوجه المخصوص . فأما ما عدا ذلك ، فغير مستنع أن نعلمه ، لأنه لا يناقى نفس النظر ، ولا يمنع من وجوده .

فأما شيخنا أبو علي ، رحمه الله ، فإنه ذكر أن الذي به نعلم صحة النظر المؤدى الى العلم سلامته وسلامه ما يؤدي اليه من الانتقاض . فان ذلك ، في أنه يدل على صحته ، بمنزلة انتقاض الشيء في أنه يدل على فساده . وذكر أنه لو لم يدل ذلك على صحته ، لم يمتنع أن يدل على فساده . وذكر ، رحمه الله ، أنه يعلم سلامة النظر من الانتقاض باضطرار ،

من حيث يعلم بطلان قول من يقول : ان الكبير يدخل في الصغير ، وأن الجسم يجوز أن يكون في مكانين في بعض الأوقات ، الى ما شاكله . قال : ومتى انتقض قول القائل في الجسم : انه قديم ، فيجب كونه محدثا ، لأنه لا بد من أحد القولين .

وقد بينا من قبل أن سلامة النظر من الانتقاض لا تقتضى صحته ، وان كان حصول الانتقاض قد يدل على فساد . وكل ما حكى عنه ، رحمه الله ، من الشواهد في هذا الباب ، اذا تؤمل كان مما تعلم / صحته باضطرار ؛ أو ان احتيج فيه الى اكتساب ، فلا بد من أن يرجع فيه الى ما قدمناه . وهذه اجملته بينة في هذا الباب .

فصل

في أن النظر يولد العلم

يدل على ذلك أن عند النظر في الدليل يحصل اعتقاد المدلول على طريقة واحدة ، إذا لم يكن هناك منع ، ويحصل هذا الاعتقاد عنده بحسبه ، لأنه لا يحصل عنده اعتقاد غير المدلول . لأنه إذا نظر في دليل حدوث الأجسام ، لم يحصل عنده اعتقاد النبوات ؛ وإذا نظر في دليل اثبات الأعراض ، لم يحصل عنده العلم بآثار المحدث . فإذا وجب وجوده عنده على طريقة واحدة ، فبحسبه من الوجه الذي بيناه . ويجب أن يكون حاله في أنه متولد عنه ، كحال سائر المتولدات . فلو لم تدل هذه الطريقة على ما ذكرناه ، لم تدل سائر الأدلة على اثبات التوليد ، ولما دل وجوب وقوع التصرف بحسب قصده ودواعيه على طريقة واحدة على أنه فعله . وقد بينا صحة ذلك في باب التوليد من هذا الكتاب .

فان قيل : أليس عند ادراك الشيء ، يحصل الاعتقاد له ، على طريقة واحدة وبحسبه ، ثم لم يوجب ذلك كونه متولدا عنه ، فهلا دل ذلك على بطلان ما قدمتموه من الطريقة ؟ .

قيل له : ان ما قدمناه يقتضى اثبات معنيين حادثين ، وأن أحدهما وجب حصوله عند الآخر وبحسبه . وقد دللنا على أن الإدراك ليس بمعنى أصلا ، / فكيف يلزم على ما قدمناه ؟ وقد بينا ، من قبل ، أنه لا يصح أن يقال : ان كونه مدركا يولد العلم ؛ لأن ما تختص به الجملة من

الأحوال ، لا يصح فيه حكم التوليد ، لأن من حقه أن تختص الحوادث .
فمتى حدث الشيء عقيب غيره وبحسبه ، وجب كونه مولدا له . فأما
ما لا يختص بالحدوث ، من الأحوال المتجددة ، فإن ذلك يستحيل فيها .

وبعد ، فإن الإدراك لو ثبت معنى ، لم يجب فيه ما ذكرناه . لأن العلم
لا يقع عنده على طريقة واحدة ، مع ارتفاع الموانع . ألا ترى أن الطفل قد
يدرك ما لا يعلم ، وقلبه يختم العلم ؟ وقد يدرك العاقل ما لا يعلمه ،
لحصول لبس ، وإن كان القلب محتملا للعلم ، والمنع زائلا . لأن اللبس
لا يصح أن يكون مانعا من وجود العلم بالمدرک .

فإن قيل : أليس النظر ، في الدليل ، قد يحصل من الطفل ، ولا يحصل
العلم بالمدلول عقبيه ؛ وقد ينظر العاقل ، ولا يتولد العلم ، لحصول شبهة ؟
فهلا دل ذلك على أنه تميز له الإدراك في أنه لا يولد .

قيل له : إن النظر لا يقع من الطفل على الوجه الذي يولد ، لأن من
حقه أن لا يولد ، إلا إذا كان الناظر عالما بالدلالة على الوجه الذي يدل ..
وذلك لا يتأتى في الطفل ، فلذلك لم يولد العلم . وسنبين ذلك من حال
النظر ، من بعد . وأما الشبهة التي ترد على العاقل ، فإن كانت قاذحة في
الدليل ، / ومخرجة له من أن يكون عالما به على الوجه الذي يدل ، فمن حق
النظر أن لا يولد ، لأنه لم يحصل على الوجه الذي يولد . وإن كانت
غير قاذحة في الدليل ، فإنها لا تمنع النظر من التوليد البتة ، لأنها لا تؤثر
في كون السبب حادثا على الوجه الذي يولد وفي احتمال المحل للعلم .

فإن قيل : إذا كان تقدم هذه الشبهة يمنع النظر من أن يولد العلم ،
فيجب إذا قارنت النظر ، أن تختص بهذا الحكم أيضا . ولا يمكنكم دفع

ما ذكرناه ، لأن المتعالم من حال العقلاء أنهم اذا سبقوا الى اعتقاد الخطأ للشبهة ، ثم نظروا في الدليل والشبهة قائمة ، أنه لا يولد .
قيل له : الأمر بخلاف ما قدرته ، لأن النظر اذا ورد على الشبهة المتقدمة فانه يولد العلم ، ويزول الاعتقاد الذى اقتضته الشبهة . وذلك بمنزلة من اعتقد قدم الأجسام من حيث يصح أن يتصور ، فى الوهم ، وجهودها حالا بعد حال ، ثم نظر فعلم أنها لا تخلو من الحوادث . فالمعلوم أنه يعلم حدوثها عند هذا النظر ، ويزول عنه الاعتقاد المتقدم . ولو وردت الشبهة على عاقل ، فاعتقد أن هذه الأفعال تقع بالطبع ، ثم نظر فعلم أن علة حاجة الكتابة الى كاتب حدوثها لاغير ، علم حاجة كل محدث الى محدث قادر ، و زال بذلك الاعتقاد المتقدم . وانما تؤثر الشبهة فى منع النظر من التوليد ، اذا كانت قاذحة فى الدليل ، على ما قد بيناه .

فان قال : انى أقول ، فى اللبس الداخلى على المدرك ، انه انما منع /
الادراك من التوليد ، لأنه يمنع من حصول العلم ، أو يخرج الادراك من كونه واقعا على الوجه الذى يولد ؛ وكذلك القول فى الطفل . وذلك يوجب القول : بأن الادراك كالنظر ؛ فاما أن يولدا جميعا ، أو يبطل التوليد فيهما .
قيل له : انه قد ثبت ، فى الادراك ، أن العلم بالمدرك يحصل عقبيه ، وان لم يحدث على وجه معقول يجعل شرطا فيه . لأن أول العلوم بالمدركات لا يصح أن يقال فيه : انه يتولد عن الادراك ، لوقوعه مع شىء من العلوم ، أو على بعض الوجوه . فيقال : ان الطفل انما لم يولد ادراكه العلم لفقد ذلك . ولا يصح أن يقال : ان يكون المرئى بعيدا ، يمنع الادراك من توليد العلم بهيئته وقدره فى الكبر والصغر . وذلك يبين مفارقة الادراك للنظر

فيما سأل عنه . واذن لا يجب أن لا يولد العلم النظر من حيث لم يولد الإدراك العلم بالمدرک ، لو كان معنى حادثا . وقد يمكن أن يقال : ان من حق النظر في الدليل أن يولد اعتقاد المدلول . فان كان الناظر عالما بالدليل ، على الوجه الذي يدل ، كان الاعتقاد المتولد عنه علما . وان كان معتقدا للدلالة أو ظانا لها على الوجه الذي يدل ، كان الاعتقاد المتولد عنه غير علم . ومتى قيل ذلك ، أمكن أن يقال ، في المراهق : ان نظره في الدليل يولد الاعتقاد ، ولا يكون علما . لأنه اذا اعتقد صحة الفعل من زيد ، / وتعذره على عمرو ، مع السلامة ؛ ثم نظر في ذلك وتأمله ، اعتقد عنده لزيد ما ليس لعمرو ، مع السلامة . ويجب ، على هذه الطريقة ، أن يكون المؤثر ، في كون الاعتقاد علما ، وقوعه عن نظر في دليل معلوم ، لا كونه متولدا عن النظر فقط ، ولا كونه متولدا عن نظر معتقد . أو يقال : ان الوجه الذي يكون ذلك الاعتقاد علما ، كون الناظر عالما بالدليل . حتى لو علم الدليل ، ثم فعل اعتقاد المدلول ابتداء ، لكان علما . فيكون ، على هذا القول ، اعتقاد المدلول الواقع من جملة علما من وجهين : أحدهما أن يبتدىء به ، والآخر أن يفعله عن النظر . لكن ابتداءه يقل ، لأنه تقل دواعيه اليه ؛ وله الى النظر دواع ، فنكثر منه . فلذلك يقع ، في الأكثر ، العلم بالمدلول ، متولدا عن النظر ، ما لم يكن النظر قد تقدم . فانه اذا سبق ، ثم تذكر الدلالة ، فعل العلم لا محالة عند زوال الشبه .

يبين ما قلناه ، انه اذا جاز أن يكون ، بذكر الدلالة ، وجها لكون الاعتقاد علما كالنظر ؛ فهلا جاز أن يكون العلم بالدلالة كالنظر في ذلك ، وان كانا يفترقان في أن الذاكر للدلالة تقوى درايعه الى فعل العلم ، لأنه

متصور لحالته المتقدمة . وليس كذلك من بعلم الدلالة ابتداء ، لأنه بعد ثم يتصور المدلول ، وتعلق الدلالة به . فلذلك تقل دواعيه الى فعل العلم به ، وتكثر دواعيه الى أن لا يفعله عن نظر . ولنا في هذه الطريقة نظر . وبالله ، تعالى ، / نستعين على وضوح الصحيح منه لنا ، فيما بعد .

وأظن أن شيخنا أبا عبد الله قد ذكر أن النظر الذي يولد العلم من حقه أن لا يوجد الا ويولد ، ومنع من وجوده بعينه اذا كان الناظر معتقدا للدلالة ؛ وحكم بأن ما يوجد منه مع الاعتقاد ، غير الذي يوجد منه مع العلم .

فاذا كان كذلك ، لم يقدح في قولنا : ان النظر يولد العلم . ولم يحتج على هذا الوجه أن يقال : ان من شرط توليده ، كون الناظر عالما بالدلالة ؛ بل يجب متى وجد هذا النظر أن يولد العلم لا محالة . وهذا يبعد ، لأن ما يقدر عليه من النظر في الدلالة ، يجب أن يصح أن يفعله ، كان عالما بالدلالة أو معتقدا لها ، من حيث لا يصير للنظر بمفارقته للعلم أو للاعتقاد حالة "مخصوصة" ، فيحكم لأجله بتغاير ما يوجد عندهما ، ولا القدرة أو المحل أو الفاعل متغايرا ، فيتغاير النظر لأجله . فاذا صح كون النظر واحدا ، فلا بد من أن يترجع الى ما قدمناه .

فاما أن يقال : ان من شرط توليده العلم ، أن يكون نظرا في دليل معلوم له ؛ أو يقال بالوجه الثاني . ولو جاز أن نقول : بأن النظر المقارن للعلم بالدلالة ، غير النظر المقارن لاعتقادها ؛ ليجوز أن يقال : ان المعنى الذي يوجد ، مع ظهور الطبع غير الحادث مع الشهوة . وينبنى عليه القول بأن الألم يكون ألما لجنسه ؛ ولا يصح ، بدلا من كونه ألما ، أن يكون لذة .

فان قيل : جوّزوا ، في الجواب عن ذلك ، أن يقال : ان الذي يولد / العلم بالمدلول ، هو العلم بالدلالة ؛ لكنه انما يولد بشرط مفارقة النظر له . فلذلك لم يتولد ، عن النظر في الدلالة التي يعتقدها الناظر ، العلم من حيث لم يحصل منه السبب في الحقيقة .

فان قلتم : ان العلم باق فيه ، والنظر حادث ، فلا يجوز صرف التوليد اليه مع جواز صرفه الى الحادث .

قيل لكم : اذا حصل ، في النظر ، ما يمنع من كونه مولدا ، لم يمتنع أن يقال : ان العلم يولد ، وان كان باقيا ؛ كما تقول في الحجر المعلق بالسلسلة : ان عند قطعه يتولد فيه الانحدار عند الاعتماد الباقي ، لا عن الحركة الحادثة ، لما حصل فيها ما يمنع من كونها مولدة ويقال لكم : اذا كان المختار عندهم أن العلم لا يبقى ، فكيف يصح أن تدفعوا هذا الكلام به ؟ فان قلتم : ان العلم بالدلالة لا تعلق له بالنظر ، فلذلك أوجب أن يولده مع عدمه .

قيل لكم : لو جاز أن يقال ذلك ، ليجوزن في النظر أن يقال : انه لا تعلق له بالعلم بالدلالة فلو ولد العلم بالمدرك ، لوجب أن يولده ، وان لم يحصل العلم بالدلالة . ولا تعلق يذكرونه بين النظر والعلم الا ويمكننا ذكر مثله فيما سألنا عنه . ويكون ما قلناه أولى ، لأن العلم بالدلالة أقوى تعلقا بالعلم بالمدلول ، من تعلق النظر به ، من حيث لا يختص النظر بأحد وجهي المنظور فيه ، والعلم بالدلالة قد اختص بذلك . قيل له : انما تتكرر هذه الطريقة ، لأن العلم بالدلالة ، على الوجه الذي يدل ، قد يكون ضروريا . فلو ولد العلم بالمدلول ، لوجب كونه ضروريا ، / ولأدى ذلك

الى أن تكون المعارف كلها ضرورية . وفي بطلان ذلك دلالة على فساد هذه الطريقة ؛ وأن العلم بالمدلول ، اذا كان متولداً ، فيجب أن لا يتولد الا عن النظر .

وبعد ، فاذا صح أن يقال ، بتولده عنه ، شرط العلم بالدلالة ، ويستمر ذلك ؛ فلماذا نعدل عنه الى القول : بأن العلم بالدلالة ولد العلم بالمدلول ، شرط النظر . بل الأولى أن يكون النظر هو المولد ، لأنه بحسبه يحصل العلم ، ولأن ما نجعله شرطاً يرجع الى متعلق النظر ، حتى لا يتعلق الا معه أو ما يقوم مقامه . وقد يتعلق العلم بالدلالة مع فقد النظر وفقد ما يقوم مقامه .

فان قيل : هلا سلكتم ، في الجواب عن ذلك ، أن العلم بالدلالة ، اذا انفرد ، لم يكن داعياً له الى فعل العلم بالمدلول . فاذا قارنه النظر ، صار داعياً الى فعل اعتقاد المدلول فيفعله لا محالة . ويكون علماً لمقارنة العلم بالدليل له . كما أن بذكر الدلالة ، ندعو الى فعل العلم بالمدلول ، وتكون هذه الطريقة أصح من القول : بأن العلم بالدلالة أو النظر فيها يولد العلم بالمدلول ، لما يعترض ذلك من الشبهة التي قدمناها ، ولسلامة هذا القول عنها .

فان قلت : لو كان العلم ، اذا قارنه النظر ، يدعو الى العلم بالمدلول ، لوجب ذلك فيه ، وان كان اعتقاداً غير علم ؛ لأن الاعتقاد يقوم مقام العلم في كونه داعياً الى الأفعال .

قيل له : ان النظر في الدلالة لا يكسب العلم بها حكماً في باب كونه داعياً ، لأن الناظر انما ينظر في الدلالة ليتبين هذا الجسم محدث أو قديم ،

ولا يختص بحالة / دون أخرى . فاذا صح ذلك ، فلو كان العلم بالدليل يدعو الى فعل العلم ، لوجب أن يدعو اليه ، وقع النظر أو لم يقع . لأن النظر لا يؤثر في حال العلم بالدلالة ، ولا له في نفسه حكم في كونه داعيا ، وذلك يوجب كونه مولدا .

وبعد ، فلو كان العلم بالمدلول انما يحصل عنده على هذا الوجه ، لوجب متى قابله داع الى خلافه لو حصلت شبهة لا يؤثر في الدلالة ولا يقدح فيها أن لا يحصل العلم بالمدلول كما تقوله في ذاك الدلالة . وبطلان ذلك يبين فساد هذه الطريقة ، وأن الذي قدمناه أولى . لأنه اذا جاز أن لا يصح من القادر أن يفعل النظر الا مع اعتقاد المنظور فيه لحاجته اليه ، وتعلقه به ، فما الذي يمنع من القول : بأنه يولد العلم بشرط كونه عالما بالدلالة ؟ لأن الناظر اذا كان هو الجملة ، وكان من حق النظر أن يتعلق في صحة وجوده بصفة الجملة ، وهي كونه معتقدا للمنظور فيه ، فهلا جاز أن لا يولد الا بشرط أن يكون عالما بالدلالة ؟ واذا صح في الوها أن لا يولد ، الا اذا بطل به صحة الجسم الذي فيه الحياة ، فهلا جاز مثله في النظر ؟ وقد بينا ، في باب التولد ، صحة هذه الطريقة في الأسباب ، وأنها مفارقة للعلل الموجبة ، وان دخول الشرط فيها في الصحة بمنزلة دخول الشروط في وقوع الفعل من جهة القادر . وذلك يعنى عن الاطالة في هذا الباب .

ونعود الى الكلام على الدليل ، فنقول : لا يلزم عليه العلم بمخبر الأخبار عند سماع الخبر . لوجوه منها : أنه ليس بأن يقال : ان العلم ، بالمخبر عنه ، يتولد عن الخبر ، بأولى من أن / يقال : انه يتولد عن العلم

به ، وبقصد المخبر ، وعن الإدراك له . لأنه لو لم تحصل بعض هذه المعاني ، لما حصل العلم بالمخبر عنه ، فإذا بطل كون الشيء متولدا عن أسباب كثيرة ، بطل هذا القول . وإنما صح ، ما ذكرناه في النظر والعلم ، لوقوعه عند النظر ؛ ولا شيء ، سواه ، يصرف وجوب وقوعه إليه . وليس كذلك حال الخبر .

ومنها ، أن الأخبار قد توجد ؛ وقلب المجنون يحتمل العلم كقلب العاقل ، ولا يحدث العلم فيه ؛ وكذلك قلب الطفل .

ومنها ، أن من لا يعرف قصد المخبر ، حاله مع المخبر كحال من يعرف قصده ؛ فلو ولد العلم بالمخبر في أحدهما ، لوجب أن يولده في الآخر . ومنها ، أن الخبر لو ولده ، لكان المولد له أجزاء الأخبار دون ما يقدم فيها ؛ لأن القول : بأن الجميع يولد ذلك : يوجب القول : بأن الأسباب الكثيرة تولده شيئا واحدا ؛ ويوجب القول : بأن المتولد يتقدم المتولد عنه بأوقات كثيرة . ولو كان أجزاء الأخبار هو المولد ، لوجب أن يولد وأن لم يتقدمه غيره ، ولوجب أن لا يتغير حال العالم بمخبر للأخبار يتكرر سماعه للأخبار . وبطلان ذلك واضح .

ومنها ، أن الخبر أو واد ، لوجب ، أن يولد الحرف : الأخير منه ، دون جملة حروفه . وبطلان ذلك ، يبين فساد هذا القول .

ومنها ، أنه لو ولده ، لوجب أن يكون السبب الحال في المحل فد ولد في محل منفصل منه ؛ لأنه لا اتصال بين لسان المخبر وقلب العالم بالمخبر ؛ ولو جاز ذلك ، لم يثبت القول بأن الاعتماد إنما يولد في غير محله لاختصاصه بالجهة ؛ وأن ما لا يختص بذلك من الحركات ؛ لا يصح

أن يولد . وقد بينا فساد ذلك ، في باب التولد . وكل هذه / الوجوه لا تصح
في النظر ؛ بل شرائط التوليد فيه حاصلة ؛ فتجب صحة ما ذكرناه فيه .
فإن قيل : إذا كان العلم الحاصل ، عند تذكر الأمور ، لا يكون متولدا
عن التذكر ، وإن وجب أن يحصل عنده ؛ فهلا وجب مثله في النظر ؟
قيل له : إن المتذكر للأحوال لا يجب على طريقة واحدة أن يذكر الشيء
ويعلمه ؛ بل قد يتذكر كيفية آكله ، ويقع له العلم بغيره من الأحوال
الغامضة . وقد يذكر حاله من غير تذكر ، وقد يتعسر ذلك مع التذكر
الشديد . وذلك يدل على أن العلم الحاصل بالأمور الماضية عند التذكر
بالعادة ، كما أن العلم بمخبر الأخبار يحصل بالعادة . فلذلك اختلف فيه
الحال ، كما اختلفت الأحوال في المعلم بمخبر الأخبار ، لجواز وجوده
عند خبر دون مثله .

فإن قيل : ليس عند تذكر الدلالة ، ندعو إلى فعل العلم بالمدلول ، لأنه
يولده ؛ ولذلك لو وردت عليه شبهة اعتقد فيها أنها في حكم ما يقدر في
الدليل ، لصرفته عن العلم ؛ ولو كان متولدا ، لم يؤثر في ذلك . وليس
كذلك حال النظر ، لأن العلم بالمدلول يجب وجوده عنده على طريقة
واحدة عند زوال المنع .

وقد مثل شيخنا أبو علي ، رحمه الله ، ذلك بمن علم ، عند اجتيازه في
مفازة وحاجته إلى ما تكنه من برد أو حر ، موضعا يوقيه منهما ، أنه إذا
عاد ثانيا إلى ذلك الموضع واحتاج إلى ما يخبر به عن أحد هذين ، فلا محالة
لطلب الموضع الذي ألفه وتصوره من قبل . فكذلك حال المتذكر للدلالة .
ومثله شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، من علم بعض الهيئات تزيبا لقوم

وأمانة لأهل ملة ؛ ثم شاهد من تزيتا به ، ان ذلك / يدعوه الى أن يظن فيه أنه منهم .

فكذلك القول في الذاكر للدلالة وتصوره الحالة الماضية ؛ وذلك لا يصح في النظر ؛ لأن هذا العلم غير متصور من قبل . فلولا أنه متولد ، لم يكن بالوجود أولى من غيره من الاعتقادات .

فان قيل : لو كان النظر يولد العلم . لوجب أن يولده في الحال ؛ لأنه لا تنافي بينهما . وفي بطلان ذلك ، دلالة على أنه غير مولد له .

قيل له : قد ثبت ، في الأسول ، أن المولد قد يولد الشيء في حالة ، وقد يولده في ثانية ؛ لأن الاعتماد يولد الأكوان في ثانی حالة . وقد بينا ذلك في كتاب الاعتماد . فاذا صح ذلك لم يمتنع ، في النظر ، أن يكون مولدا للعلم ، وان ولده في ثانية . ولا يجب ، اذا لم يناف العلم النظر ، أن يولده في الحال . لأن ما يمنع من توليد الشيء غيره في الحال لا يجب أن يكون التنافي فقط ؛ بل العلل ، في ذلك ، قد تختلف . ألا ترى أن الاعتماد يولد الكون في الثاني ، وان لم يتنافيا ؟ وقد بينا علل ذلك في غير هذا الموضع . فأما القول في النظر فواضح ، لأننا قد بينا أن من حق الناظر أن يكون مجوزاً ، في المدلول ، كونه على ما يقتضيه الدليل ، وأن لا يكون عليه ؛ ولا يصح حصول هذا الحكم له مع العلم بالمدلول ، ولذلك لم يولده في الحال وولده في الثاني .

فان قيل : فيجب ان كان كذلك ، أن نعلمه من حال النظر ، ليصح أن نحكم بأنه متولد عنه .

قيل له : ان ذلك غير واجب من حيث لا يحصل للعالم بكونه عالماً

بالشيء الواحد ، لعلوم زيادة ، حال " يفصل بينها وبين كونه علما بعلم واحد .
فان قيل : فاذا لم يصح أن يعرف الناظر ذلك ، في حال وجود العلم ،
فيجب أن لا / يصح أن يعرفه من قبل . واذا لم يعلم ذلك ، لم يعلم وقوع
العلم بحسب في الكثرة والقلّة . واذا لم يعلم ذلك ، لم يعلم النظر مولدا له ؛
لأن ذلك علامة التوليد .

قيل له : انه ، وان كان واجبا في المتولدات على ما ذكرته ؛ فانه لا يجب
متى لم يعلمه الناظر ، أن لا يصح أن يعرف كونه متولدا عنه بطريق آخر .
لأنه قد يتوصل الى معرفة الحكم بطرق شتى ؛ وان كان ، متى علم بضرب
من الدلالة كونَ النظر مولدا للعلم ، فلا بد من أن يعلم عنده أنه يتولد
عنه بحسب في الكثرة والقلّة ، اذا تقدم له العلم بأن المسبب الواحد لا يجوز
أن يتولد عن أسباب كثيرة ..

فان قيل : انكم ذكرتم ، في الدلالة ، أن العلم يقع بحسب النظر ، ثم
ذكرتم الآن أن ذلك لا يصح أن يعلم ؛ وهل ذلك الا مناقضة في المعنى ؟
لأن ما لا يصح أن يعلم الا بعد العلم بالحكم ، لا يجوز أن يستدل به عليه .

قيل له : لم يرد ، بما ذكرناه في الدليل ، هذا المعنى . وانما أردنا به
ما فسرناه من أن ما يحصل من العلم يكون علما بما ننظر في دليله دون العلم
بما لا تعلق له به . واذا جاز أن يستدل على أن الوها يولد الألم ، لوقوعه
بحسب في أنه يحصل بحسب الوها وبحسب انتقاء الصحة ، ويجرى ذلك
في الدلالة مجرى وقوع الأكوان بحسب الاعتماد في الكثرة والقلّة ؛ فهلا
جاز مثله في توليد النظر العلم . واذا جاز أن نعلم المجاورة متولدة للتأليف ،

وان لم نعلم وقوعه بحسبها في الكثرة والقلّة الا بعد العلم بأنه متولد عنها ؛
فما الذي يمنع من مثله في النظر والعلم ؟

فان قيل : كيف يصح ، في النظر ، أن يولد العلم ولا جهة له ، كالاعتماد ؟
قيل له : / انه اذا ولد في محله ، لم يجب أن يختص بالجهة حتى يولد .
وانما أوجبنا ذلك ، في الاعتماد ، لما ثبت كونه مولدا في غير محله ، وفي
محله على وجه يصير كأنه غير محله .

فان قيل : انه لو ولد العلم ، لوجب أن لا تولد الأجزاء الكثيرة منه
في أوقات طويلة العلم الواحد . وقد علمنا أن الانسان قد يكرر النظر
في الدليل حالا بعد حال ، فلا يقع له العلم أولا ويقع آخرا . وربما وقع
عند سير النظر ، ولا يقع ، متى استعصى فيه ، وربما اختلف حال الناظرين
في ذلك . وكل هذا يبين أنه غير مولد له ، لمثل ما له قلتم : ان الخبر لا يولد
العلم بحسبه في القلة والكثرة . فلا يصح في الكثير منه أن يولد علما
واحدا ، ولا يصح فيما تقدم منه أن يولد مع المتأخر منه العلم . لأن السبب
لا يولد الا في الحال ، أو في الثاني . وقد نقضنا ذلك في بعض المسائل .
فأما طول النظر ، فانما هو لأنه ينظر في أدلة ليعلم بها الشروط التي يحتاج
اليها في الدليل ، أو في مقدمات لذلك ، ويظن أن النظر متفق وأنه يتقصد
به الشيء الواحد ، وهو مختلف في الحقيقة والمقصود به مختلف . وذلك
غير منكر في الأمور الواضحة في بعض الأحوال ، فكيف يستنكر مثله في
غوامض الأمور ؟ ومتى تأمل الناظر ذلك وحده ، كالذي ذكرناه ، فاذا
تدبرنا هذه الأمور بعد معرفتنا ، نعلم أن / حالنا في النظر كان على
ما وصفناه وانما يطول بنقص الناظرين المدّة ، ويحتاج البطيء الى أكبر

مما يحتاج اليه السريع الفهم من الأوقات ، لأمر يرجع الى استحضار العلوم التي يحتاج اليها في النظر ومقدماته أو شروطه ؛ ولذلك يختلف التكليف على الناظرين بحسب أحوالهم . وربما فكر الانسان ، عند النظر ، في أمور سواه ؛ ويظن نفسه مفكرة فيما يجب أن يفكر فيه . وليس الأمر كذلك ؛ ولا يصح ، مهما ذكرناه من الاحتمال في هذا الباب ، أن تقدح به في الأدلة ؛ بل يجب التمسك بما اقتضاه الدليل . وتخرج هذه الأمور ، التي لا نعول فيها الا على الوجود ، على ما اقتضاه الدليل اذا كان محتملا لحصول وجوه اللبس فيه ، ودخول الغموض فيه .

فان قيل : لو ولد النظر العلم ، لوجب أن يولده وان كان من فعله ، تعالى . وهذا يوجب كون الناظر في الدليل مضطرا الى العلم بالمدلول . قبل له : ان ذلك غير مستنكر ، لأننا لم نخل ذلك فيما نعلمه بالنظر لكوننا ناظرين ، وانما أخليناه لكوننا فاعلين للنظر . فاذا فعل ، تعالى ، ذلك ، فيجب أن يكون العلم المتولد عنه ضروريا ؛ لأن المسبب يجب أن يكون بدا من فعل فاعل السبب .

فان قيل : ان جاز ذلك في النظر ، فيجب أن تجوزوا في ذاك الدلالة أن يكون مضطرا الى العلم بالمدلول .

قيل له : لو فعل ، تعالى ، فيه العلم بالمدلول لكان مضطرا ، على نحو ما قلناه في النظر . الا أنه يجب أن يكون هو أيضا فاعلا للعلم ، لأن تذكر الدلالة / يدعوه الى ذلك . ووجود العلم من فعل الله تعالى ، فيه ، لا يمنع من وجود فعله ، لكونه مثلا له ؛ والشئ لا يمنع من وجود مثله ، كما يمنع من وجود ضده .

فإن قيل : أليس النظر ، في الشبه ، يوجد عنده الجهل على طريقة واحدة ؟ ولم يوجب عندكم ذلك كونه مولدا له ؟ فهلا وجب مثله في العلم ؟
قيل : إن الجهل لا يحصل عند النظر على طريقة واحدة . وسنبين ذلك في فصل مفرد . وكذلك القول فيمن سأل عن النظر في المظنون أنه يولد العلم .

فإن قيل : أليس النظر ، في الاجتهاديات ، لا يولد غالب الظن ، وإن جرت على طريقة واحدة ؟ فهلا قلتم : إن النظر في الدلالة لا يولد العلم ، وإن جريا على طريقة واحدة ؟

قيل له : إن النظر في الأمارات لا يحدث عنده الظن على حد واحد ، بل يختلف . وقد لا يحصل الظن عنده أصلا ، مع السلامة ، لحصول داع يقابل هذا النظر . وقد تتفق أحوال الناظرين في هذا الباب ، ويختلف ظنهم لاجتهادهم . وكل ذلك يمنع من الاعتراض بما سألت عنه .

فإن قيل : لو صح في النظر أن يولد العلم ؛ لصح ، في النظر بالعين ، أن يولد الإدراك أو العلم ؛ لأن الطريقة فيهما واحدة .

قيل له : إن النظر بالعين هو حركات تقع على وجه ، فلو ولدت العلم لولدت في محلها ؛ لأن لا اختصاص لها ببعض المحال دون بعض . والإدراك ، فليس بمعنى ، فيجب / أن لا يصح القول : بأنه يتولد عن النظر . وقد تقضنا ذلك ، من قبل . وليس كذلك حال الفكر ، لأنه لا وجه يمنع من كونه مولدا للعلم .

وليس لأحد أن يقول : إذا كانت الإرادة ، عندكم ، لا توجب المراد ؛ فهلا وجب في النظر أن لا يولد العلم ؟

لأن ما أوجب في الارادة ذلك من كونها حالة في غير محل المراد ، ومن كون تعلقها بفعل الغير على حد تعلقها بفعله ، الى غير ذلك مما بيناه من قبل ، ليس بثابت في النظر .

ومما يدل على أن النظر يولد العلم ، أن العلم بالمدلول عنده يقع على طريقة واحدة ، على ما قدمناه . فلا يخلو من أن يكون وقوع ذلك عنده، انما يجب لأنه طريق للعلم ، أو لأنه يحتاج اليه ، أو لأنه مولد له . لأننا قد علمنا أنه لا يجوز أن يكون وقوعه عنده على جهة العادة ، لأن ذلك يترك القول بمثل ذلك في سائر المولدات ، بل في تعلق الأفعال بالفاعلين . وقد بينا أن ما طريقته العادة ، لا بد من أن ينفصل حاله من حال الموجب ، على بعض الوجوه . وقد علمنا أن النظر ليس بطريق للعلم ، لأن من حق طريق العلم أن يتعلق بالشئ على الحد الذي يُعلم عليه ؛ كالادراك الذي يتناول المدرك على الحد الذي يُعلم عليه وعلى ما يتصل به . وذلك يستحيل في النظر ، لأنه لا يتعلق بالمدلول أصلا ؛ ولو تعلق به ، كان لا يتعلق به على وجه دون وجه . فاذا بطل ذلك ، وبطل حاجته الى العلم ، لأن من حقه أن لا يوجد معه ، بل يتقدمه ؛ فما هذا حاله لا يصح كونه محتاجا الى غيره ولا مضمنا به ، فلم يبق الا أنه / يولد العلم .

ولذلك قال شيخنا أبو علي ، رحمه الله : كان يجب ، لو لم يولد العلم ، أن لا يكون ما يوجد عنده بأن يكون علما أولى من أن يكون جهلا ؛ بل كان لا بمتنع أن يبقى ناظرا مدة طويلة ينظر في الأدلة ولا يعتقد المدلول على وجه كما قد يتذكر ، الا محال ؛ ويتكرر ذلك منه ، ولا يذكره في الأغلب . وفساد ذلك ، يبطل هذا القول .

وقد قال شيخنا أبو علي ، رحمه الله : لو لم يولد العلم ، لم يأمن في جميع ما يحصل عند النظر من الاعتقادات أنه جهل وليس بعلم ، ولم ينفصل حال الناظر من حال المقلد ، ومن يعتقد الشيء عند الشبه . وفساد ذلك ، يقتضى كونه مولدا للعلم .

وهذا يبعد ، لأن لقائل أن يقول : نعرف أن ، ما حصل عنده ، سيكون نفسه ، كما يعلم ، المتذكر للدلالة ، أن ما حصل من الاعتقادات علم" وليس بجهل ، وان لم يكن هناك معنى مولدا . ولعله ، رحمه الله ، بنى هذا الكلام على قوله : ان ما به يتميز العلم المكتسب من غيره ، أن لا يحصل في طريقه تناقض . وقد بينا ما في هذا الكلام ؛ وان كان ، لو صح ، لم يتم ما قاله . لأنه ، وان اعتبر هذا الطريق ، فمن قوله : ان العلم يستبد بسكون النفس دون غيره . والذي قدمناه من الاعتراض ظاهر على كل حال .

ومما يدل على ذلك ، أنا قد عرفنا أن العلوم تكثر بكثرة النظر في الأدلة وتقل بقلته ، ولا تكثر بكثرة العلم بالأدلة . فلولا أنه مولد للعلم ، لم يجب ذلك فيه ، كما لا يجب فيما لا يكون مولدا مثله ؛ ويجب في الاعتماد اذا ولد الحركات أن تكثر بكثرته وتقل بقلته . والنظر في الدليل الواحد ، لا يتبين / الناظر من نفسه كثرته ، وانما الذي يتبين في ذلك النظر الأدلة المتغايرة . فيجب أن يعتمد على ذلك ، وأن لا يقدح في ذلك ما لا يتبينه من أنفسنا . وان كنا ، لو عرفناه وعلمنا أن العلم يقع بحسبه في القلة والكثرة ، لصح أن يستدل به .

ولا يلزم ، على ذلك ، وقوع العلم بالمدرجات عند الإدراك ؛ لأن الإدراك ليس بمعنى ؛ فلا يصح أن يقال : ان العلم يكثر بكثرته . ولا يلزم ، على

ذلك ، العلم بمخبر الأخبار ، لأنه لا يوجد بحسب الخبر ، لأنه يجب أن
يكثر حتى يقع العلم . ولا يلزم ، عليه ، التذكر ، لأنه لا يكثر العلم بكثرته ،
وقد يكثر ؛ فالحال فيه مختلف . ولا يلزم ، عليه ، الحفظ عند الدرس ،
لأنه يتفاوت في الدراسات ويختلف . ولا يلزم ، على ذلك ، فعله العلم عند
تذكر الدليل ، لأنه قد لا يكثر بكثرته إذا حصل هناك ما يؤثر في الدواعي
من شبه وغيرها . ولا يلزم ، على ذلك ، حصول الشبع والسكر عند
تناول المأكول والمشروب ، لأن ذلك يختلف ولا يتفق . ولا يلزم ، على ذلك ،
وقوع الجهل عند الشبه ، لأنه قد يختلف على ما نذكره من بعد . ولا يلزم ،
عليه ، المراد والارادة ، لأنها يتعلقان بداع واحد . وليس المراد في أن
يتولد عن الارادة ، بأولى منها أن يتولد عنه . وليس كذلك النظر والعلم ،
لأنهما لا يتعلقان بالشيء الواحد هذا الحد من التعلق . ويمكن أن يستدل ،
على ذلك ، بأن العلم الموجود عند النظر ، إذا ثبت أنه مكتسب ، فليس
يخلو من أن يكون النظر مولدا له أو داعيا الى فعله . لأنه لا يصح /
ادعاء الاستغناء عنه ؛ لأن ، مع علمه ، يخل بوجود العلم . فاذا صح ذلك ،
ولم يمكن أن يجعل داعيا الى النظر ، لأنه ليس يختص بوجه دون وجه ،
ولا له من التعلق بالعلم الا ما له من التعلق بالجهل أو غيره ؛ فيجب إذن أن
يكون مولدا له على ما قلناه . ولولا أن من حقه في جنسه ، أن يولد
العلم الذي يتناول المدلول على ما هو به ؛ لم يكن بأن يوجد ذلك عنده ،
أولى من أن يوجد غيره عنده . وفساد ذلك ، يبين صحة ما ذكرناه . وقد
مضى ما اذا توهم ، أمكن أن يجاب به عن كل ما يزداد على هذا الدليل ،
فلا وجه لاعادته .

فأما التعلق ، في ذلك ، بأن الانسان كما يفزع ، الى الحواس ، في العلم بالمدركات ، فكذلك يفزع ، الى النظر ، في العلم بما يعلم باكتساب . فيجب أن يدل ذلك على أن النظر اما طريق للعلم ، أو موجب له . فاذا فسد كونه طريقا ، لم يبق الا أنه موجب بعبء . وذلك لأن الفزع الى النظر فيما يتعلق بأمور الدنيا ، كالفزع الى النظر في الأدلة . ثم لا يوجب ، ذلك ، أن يكون مولدا للعلم أو الظن ، فكذلك ما قاله . ولأن الفزع يتضمن اعتقادا متقدما ، فلا يخلو من أن يكون الفزع الى النظر ، يعلم أنه يولد العلم أولا يعلمه . فان لم يعلمه ، لم يُعتد بذلك ؛ وان علمه ، لم يخل القول فيه من وجهين ؛ وان علمه باضطرار ، فيجب أن يشترك العقلاء فيه ، فيعلمون أن نظرهم يوجب العلم ، وان كان باكتساب .

فيجب أن نبين الدليل الذي به نعلم أن النظر يوجب العلم ؛ ولا نعول على الفزع ، الذي ان لم بين على ذلك ، لم يكن له معنى . ولا يسكن أن نعتد ، على ذلك ، بأن النظر لا يراد / لنفسه . فاذا ثبت وجوبه عند الخوف ، ثبت أنه انما وجب لأنه يولد العلم . وذلك ، لأن النظر الذي لا يولد العلم في منافع الدنيا ومضارها ، قد يجب على المرء ، وان لم يدل ذلك على أن العلم متولد عنه . فكذلك القول فيما قدمناه . وقد يجب الشيء ، لأن غيره يجب عنده بالعادة ، ويكون هو المطلوب به ؛ كما يجب اذا ولد ذلك الغير ؛ فكيف يصح أن يستدل بما قاله ؟ وقد يدل ، على ذلك ، بأن العلم يجب وجوده عند النظر على وجه لولاه لما وجد ويوجد بحسبه ، ولا تعلق له بالعلم الا تعلق السبب بالمسبب ، ولا يختص بصفة للمنتظر فيه ، ولا للناظر حال" تقتضى أن يكون مؤثرا لذلك العلم دون غيره . فلو لم

يكن مولدا له ، والحال هذه ، لم يجب وجوده عند وجوده ، وحل محل
الاعتماد فيما يولده .

وادعى شيخنا أبو علي ، رحمه الله ، الضرورة في أن الفكر ، إذا لم
يوجد ، لم يوجد العلم ؛ فاذا وجد ولا مانع واحد ، فانما الذي يحصل
للضرورة فيه يحدد الحال للناظر والمعتقد دون العلم بالنظر والعلم .

ولا يقدح ، في ذلك ، قول أصحاب الالهام والاضطرار والطبع ، لأنهم
أجمع يثبتون النظر ، لكنهم يقولون : ان الذي يقع عنده هو الظن ، أو أن
ما يوجد عنده ليس من فعل الناظر ، بل هو من فعله ، تعالى ، أو واقع
بالطبع .

فأما ما يعترضون به على هذه الأدلة ، من قولهم : ان المخالفين لكم ،
مع اثباتهم النظر وتدينهم بصحته ، ينظرون كمنظركم ولا يقع لهم العلم .
فلو كان النظر صحيحا ، لم يصح ذلك فيه . فانا سنبين العلة فيه من
بعد . فانهم لا ينظرون النظر الصحيح ، ولا على الوجه الذي يولد .

فان قيل : أليس العالم بالشيء ، على وجه ، قد يفعل العلم به على /
ذلك الوجه ؛ ولولا تقدم العلم الأول ، لم يقع الثاني علما ، وان لم يكن
متولدا عنه ؛ فهلا قلتم بمثله في النظر والعلم ؟

قيل له : ان وجود العلم الثاني عند الأول لا يجب ، فهو في حكم
الأفعال المبتدأة ، وان كان لا بد في كونه علما من تقدم الأول ، لأنه يصير به
علما بالمعتقد ، فيقع اعتقاد ذلك منه علما .

وليس لأحد أن يقول : ان النظر لو ولد العلم لم يصر به علما . لأن
السبب لا يصير واقعا على وجه دون وجه بالسبب . وذلك لأنه لا يمتنع

ذلك في النظر خاصة ، اذا اقتضاه الدليل ؛ كما لا يمتنع ، فيه ، أن لا تصح مقارنته للمسبب ؛ وكما لا يمتنع ، في الكون ، أن يولد الألم بشرط انتفاء الصحة ، ويختص بذلك .

فان قيل : أليس الاعتقاد لاختصاص الدواء بالنفع يحصل عند النظر في حاله ، وان لم يكن متولدا عنه ؛ فهلا وجب مثله في النظر في الأدلة ؟ قيل له : ان هذا الاعتقاد انما يحدث عند تجربة الرجل الدواء ، أو على طريق التقليد ، فأما أن يحدث عند النظر والفكر ، فبعيد . وذلك يسقط السؤال .

فان قيل : أليس العلم بالصنائع يحدث عند النظر فيها ، وان لم يكن متولدا عنه ؛ فهلا وجب مثله في النظر في الأدلة ؟

قيل له : انه انما يعلمها عند الادراك ، لا عند النظر ، ولذلك يحتاج الى تكرر الادراك ليثبت له العلم بها في قلبه ؛ وليس كذلك النظر في الأدلة . ولذلك تتفاوت أحوال الناس فيه . فمن مستدرك للعلم بالصنائع باليسير من الوقت ، ومن آخر يحتاج الى الدهر الطويل . وكذلك الجواب لمن سأل عن العلم بالهندسة ، وأنه يحدث عند النظر في المساحات / وغيرها . لأن هذا العلم يحدث على حد ما يحدث العلم بالصنائع ؛ لأنه يعلم ذلك على الحد الذي يعلم مقدار ذرع البيت اذا ذرعه ؛ وكل ذلك يتبع الادراك ، فلا يصح أن يجري مجرى النظر في الأدلة . وكذلك القول في الحفظ عند الدراسة ، لأن ذلك يحصل عند تكرار النظر أو القراءة أو السماع ، وتفاوت الأحوال فيه .

فان قيل : لو صح أن يتولد العلم عن النظر ، لتولد عنه ضده من الجهل ؛ كما أن الاعتماد لما ولد الكون ، ولد ضده أيضا .

قيل له : هذا غير واجب . لأن الوجود في هذا الباب لا يقدر به في الأدلة وما عول عليه ليس فيه الا الوجود فقط . ويسقط ، بمثل ما استقطنا به ، قول من قال : يجب أن لا يولد النظر العلم ، لأن السبب لا يقع به المسبب ، على وجه دون وجه .

فان قيل : فيجب أن يكون العلم بتولده^(١) عن النظر ، أن يقدر هذا الناظر عليه ، وأن يقدر على تركه . لأن من حق القادر على الشيء أن يقدر على تركه .

قيل له : ان المتولدات لا تترك لها ، فلا يجب ما سألت عنه ؛ ولأنه^(٢) اذا لم يكن له ترك ، فمحال أن يقال : ان القادر عليه يجب أن يقدر على تركه . ولا يجب أن يكون محمولا عليه ، اذا لم يصح أن ينصرف الى تركه . لأنه يمكنه أن لا يفعل العلم بأن لا يفعل النظر ، وليس ذلك حكم الملجأ . ويجب ، متى وقع النظر ، أن لا يصح أن يمتنع من العلم ؛ لأنه قد خرج من كونه مقدورا له بوجود سببه ؛ فلا بد اذن من وقوعه . وقد بينا ، من قبل ، الكلام في هل يقدر على منع نفسه بأن يفعل ضد العلم ، أم لا . فان قال : لو تولد العلم عن النظر ، لتولد ضده من الجهل عن سبب سواه . فاذا بطل ذلك من حيث يتبدى الجهل والظن ، بطل بمثله / تولد العلم عن النظر .

(١) بتولده : في الاصل « بتولد » .

(٢) ولأنه : في الاصل « لأنه » .

وهذه العلة محكية عن الشيخ أبي الهذيل ، رحمه الله . وقد بينا
الجواب عنها . واذا صح ، في العلم ، أن يحتاج في كونه علما الى وقوعه
على وجه دون الجهل المضاد له ؛ فما الذي يمنع أن يتولد عن سبب دون
الجهل ؟

وحكى ، عنه ، علة "أخرى ؛ وهو أنه اذا ثبت أن من علم حدوث بعض
الأجسام ، ثم رأى جسما سواه ، وعلم من صفته ما علمه من صفة الجسم
الأول ، علم أنه يحدث ، وان لم ينظر . فيجب أن لا يمتنع في
الابتداء ، متى علم أن الجسم لا يخلو من الحوادث ، أن يعلم حدوثه ،
وان لم ينظر .

وهذا غير واجب ، لأنه اذا تقدم له العلم بصفة بعض الأجسام ، كان
داعيا له الى فعل العلم الثاني ؛ كما اذا عرف زى الصالحين ، ثم شاهده على
رجل ، دعاه الى أن يظن فيه الصلاح . ومتى لم يتقدم ذلك ، لم يحصل
ما يحتذى عليه ويكون داعيا له ، فلا بد من نظر .

وحكى عنه ، رحمه الله : أنه لو ولد العلم ، لوجب أن يولده أبدا
ما لم يحصل منع" ؛ كما يجب أن يولد الارسال الهوى أبدا ، ما لم يكن
منع .

وهذا بعيد ، لأن النظر لا ينفي ولا يولد مثله ، وانما يتولد عنه علم
واحد ، فلا يجب أن يتصل توليده . وليس كذلك الارسال ، لأن الاعتماد
ينفي ، ولأن المتجلب ، منه ، يتولد حالا بعد حال . فيولد الهوى دائما ،
الا عند منع . فلذلك فرقنا بين الأمرين .

فصل

فما يستبد به من الأحكام في التوليد
وما يوافق به غيره من الأسباب أو ما يخالفه فيه

قد بينا أن النظر لا يولد ، الا أن يكون متعلقا بدليل . ولو ولد /
اجنسه ، لوجب أن يولد ، تعلقاً بالدليل أو غيره . وكان يجب أن يولد
النظر في منافع الدنيا ومضارها ، العلم أو الظن . وقد علمنا بطلان ذلك ،
من حيث لا يقع الظن عنده على طريقة واحدة ، ولا بحسبه .

فإن قال : لست أسلم أن النظر يصح في الحقيقة الا في الأدلة ؛ وأقول ،
فيما يفعل في منافع الدنيا ومضارها : انه تذكر لأحوال الأمور .

قيل له : ان العلم بأن الانسان قد ينظر في منافع الدنيا ومضارها ،
كالعلم بأنه ينظر في الأدلة من حيث يجد الانسان نفسه مفكرا في ذلك
أجمع . فلا فرق بين ما سألت عنه ، وبين القول بنفى النظر كله ، وان حدثت
النفس أو التذكر للأمور .

وان قيل : أفتقولون في هذا النظر : انه انما يولد لمنع ؛ أو لأنه ، في

اجنسه ، لا يولد ؟

قيل له : بل لأن من حقه أن لا يولد أصلا من حيث يوجد ، والمحصل
محتمل ولا يولد ، ولو جوزنا ، فيما هذا حاله ، أن يقال فيه : انما لم
يولد لما منع ؛ لجوزنا ، في كل شيء ، أن يكون سببا لغيره ، وان كان ، مع
ارتفاع الموانع المعقولة ، لا يولد .

أبو سلوم المعتزلي

يبين ذلك ، أن النظر في الدليل ، يخالف النظر في غيره . فإذا ثبت أن المولود ما تعلق بالدليل ، لم يصح فيما تعلق بخلافه أن يولد عسى وجه . ويفارق ما يقوله : من أن ما تعلق بالدليل ، قد لا يولد لمانع . ويجب أن يكون الناظر عالماً بالدليل ، ليصح في النظر أن يولد العلم به ؛ كما يجب كونه معتقداً له ، ليصح أن ينظر فيه أصلاً .

وقد بينا ، من قبل ، أنه لا يولد العلم إلا بهذه الشريطة ، بأن قلنا : لو ولده ، وهو يعتقد الدليل ، وهو غير عالم به ، لأدى إلى أن يحصل عالماً بأن زيدا قادر من حيث صح الفعل منه ، / وهو ظان في صحة الفعل منه ، غير عالم به . وهذا بمنزلة أن نعلم الفعل ، ونجهل الأصل . يبين ذلك أنه إذا لم نعلم صحة الفعل منه ، جَوَّز أن يكون من يتعذر عليه الفعل ؛ فكيف يصح أن نعلم كونه قادراً ، وهل ذلك إلا تقض ؟

وقد بينا ، أنه لا يمتنع أن نجعل كون الناظر في الدليل عالماً به ، كالشرط في توليد النظر للعلم . لأنه إذا ثبت كونه مولداً ، وثبت أنه لا يولده إلا على هذا الوجه ، صار شرطاً فيه . كما أن الاعتماد ، إذا ثبت كونه مولداً للصوت وصح أنه إنما يولده عند المصاكة ، جعل ذلك شرطاً فيه . ولو لم نجوز ذلك في الأسباب ، لم يصح أن نجعل بعض أحوال القادر وصفاته ، شرطاً في إيقاع الفعل أو إيقاعه على وجه دون وجه . وقد بينا ما يمكن أن يقال ، في هذه المسألة ، من الوجوه ؛ وإن كان الأولى فيه هذا القول ، لما بيناه .

وإن قيل : هلا قلتم : إن النظر في الدليل إذا كان معلوماً ، محال وجوده

وهو غير معلوم ، ولا يجوز أن يجعل كونه عالما بالدليل شرطا في توليد النظر للعلم .

قيل له : قد بينا ، من قبل ، أن جنس النظر لا يختلف بأن يكون المنظور فيه معلوما أو معتقدا ؛ كما أن جنس الارادة لا يختلف بأن يكون المراد معلوما أو مظنونا ؛ وفي ذلك سقوط هذا الكلام . ويختص النظر بأن يولد ما لا يصح وجوده معه البتة ، ويخالف بذلك سائر الأسباب التي لا تولد الا ما يوجد معها . وقد بينا العلة التي لها وجب ذلك في النظر ؛ وان كان شيخنا أبو عبد الله ، رحمه الله ، قد قال : ان العلة التي لها لا يجتمع النظر في الدليل ، / والعلم بالمدلول ، مما لا يعلم ولا يوقف عليه ؛ وان علمنا في الجملة ، أنه لا يضاده ، كما لا نعلم العلة التي لها احتاج النظر والارادة بنية القلب . وقد بينا ما عندنا في ذلك ، وذكرنا أن كونه ناظرا يتعلق بحال له تقتضى أن لا يكون عالما بالمدلول عليه ، وكشفنا القول في ذلك .

ومن حق النظر أن يولد العلم في ثابته ، فهو يشبه الاعتماد في ذلك ويخالف سائر الأسباب . وقد بين ذلك شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، في مسألة من البغداديات . ويجب أن يكون حاله في أنه لا يولد النظر في حاله ، أقوى من حال الاعتماد . .

ومن حق النظر في الدليل ، اذا سبق الناظر العلم بالمدلول ، أن لا يولد بل لا يوجد . وانما يصح أن ننظر في دليل ثان ، نعلم هل هو دليل أم لا . فأما أن ننظر فيه لنطلب العلم بالمدلول ، فذلك متعذر . ويستبد النظر بأنه من صفات الحي ، ويولد ما يختص به الحي ، وليس في سائر الأسباب ما شاكله في هذا الوجه .

فان قال : ان هذا الحكم من أقوى ما يدل على أنه غير مولد ، لأن ما يختص الحي يصير به الفعل على بعض الوجوه ؛ فأما أن يولده أصلا ، فبعيد .

قيل له : قد بينا أن طريقة التوليد اذا حصل في الشيء ، لم يصح دفعه بهذا الجنس . وبيننا أن أحوال الأسباب المولدة قد اختلفت ، واختلفت أحكامها . فغير ممنوع اختصاص النظر بأن يولد دون سائر ما يختص الحي . واذا جاز فيما يختص المحل أن يولد بعضه دون بعض ؛ فهلا جاز ، فيما يختص الحي ، أن يولد بعضه دون بعض .

فان قال : ان الارادة لما أثرت في الفعل ، ووقع بها / على وجه دون وجه ، لم يصح كونها مولدة ؛ فما أنكروتم ، من مثله في النظر ؟
قيل له : قد بينا أن القياس في ذلك لا يصح . واذا جاز أن يختص الكون بأنه يوجب للمحل حكما ، ويولد مع ذلك كما يولد ما لا يوجب الحكم لمحلته ؛ فهلا جاز أن يولد النظر دون الارادة ، وان اشتركا فيما ذكرته ؟

ومن حق النظر أن يولد ما لا يصح أن يعلمه الناظر على التفصيل قبل وجوده ، ويفارق في ذلك سائر المتولدات . وقد نبهنا ، بهذه الجملة ، على سائر ما نحتاج الى معرفته في هذا الباب ؛ فلذلك اقتصرنا عليه .

فصل

في أن النظر لا يوجب الجهل ولا يولده

يدل على ذلك ما ذكره شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، من أن النظر من جميع الناظرين في دليل الشيء الواحد يقع على وجه واحد ، فيجب أن لا يختلف ما يتولد عنه . فاذا صح أن يولد لبعضهم العلم ، فيجب أن يولد مثله لسائرهم . فلو كان يولد لبعضهم الجهل ، لوجب أن يولد لسائرهم مثله . يبين ذلك أن الرمي من جميع الرماة ، اذا وقع على سمت واحد ، لم يختلف ما يتولد عنه من الاصابة .

فان قيل : أليس في النظر ما لا يولد أصلا ، وان وقع على الوجه الذي يقع عليه ما لا يولد ؟ فما أنكرتم أن في النظر ما يولد الجهل ، وان حل محل ما يولد العلم ؟

قيل له : ان ما لا يولد من النظر ، لا يقع على الوجه الذي يقع عليه ما يولد ، على ما بيناه من قبل ، فلذلك صح فيه هذا الوجه . وليس كذلك حال ما / قدمناه . لانا قد بينا أن جميع النظر في دليل الشيء الواحد لا يختلف ، فيجب أن يتفق ما يولده .

فان قيل : اني أقول ، في النظر : انه ينقسم ، فما كان نظرا في الدليل ولد العلم ، وما كان نظرا في الشبه وغيرها ولد الجهل .

قيل له : ان الذي أوردناه انما دللنا به على أن النظر في الأدلة يتساوى في أنها لا تولد الا العلم . فأما الكلام في أن النظر في الشبه لا يولد الجهل ،

فستذكره من بعد . وان كان يمكن ان يقال : اذا ثبت ان من شرط كون النظر مولدا ان يكون نظرا في دليل ، فيجب فيما تعلق بغيره ان لا يولد أصلا . وقد استدل ، رحمه الله ، على ذلك ، أيضا ، بأن النظر لو ولد الجهل ، لوجب كونه قبيحا . لأن الجهل قبيح لا محالة ؛ فما يوجد القبيح بوجوده ؛ يجب ان يقبح . وقد علمنا حسن جميع النظر ، كما علمنا حسن جميع السؤال ، فيجب ان لا يولد شيء من النظر الجهل على وجه .

فان قال : لست أسلم ان جميع النظر حسن ، بل فيه ما يصح ؛ فما الذي يمنع ، في القبيح منه ، ان يولد الجهل ؟

قيل له : ان من قوله ، رحمه الله : ان جميعه يحسن ، ولا يجوز حصول وجه القبح فيه ، كما لا يصح مثل ذلك في السؤال والعلم وغيرهما ، وذلك يسقط السؤال . وانما يجب ان يدل على هذا الأصل ، وقد استقام الكلام .

وبعد ، فلو ثبت ان فيه قبيحا وحسنا ، لكان الكلام يصح بان يقال : كان يجب اذا كان ، قبل ان يفعل النظر ، لا يعلم انه من قبيل ما يولد العلم او يولد الجهل ان يكون قبيحا عنده ؛ وهذا حكم جميع / النظر ، وذلك يؤدي الى قبح جميعه . فاذا بطل ذلك ، ثبت انه لاشيء فيه يولد الجهل على وجه .

فان قيل : اذا كان الشيء يحسن لأمر يختص به ، فكيف نحكم على النظر ، لو ولد الجهل ، بالقبح ؟

قيل له : انا اذا حكمنا بقبحه من الوجه الذي ذكرناه ، لم ندل على الأصل الذي ذكرته ؛ كما اذا حكمنا بقبح المفسدة ، لم نبعدها هذا الأصل .

لكن الشيء قد يقبح لصفة تخصه ، وقد يقبح لأمر يرجع الى غيره ، وان كان يرجع في التحقيق الى صفة تخصه . ومما بين ما قدمناه أنه قد تقرر في العقل وجوب النظر عند الخوف من تركه . فاذا صح ذلك ، فلو كان فيه ما يولد الجهل ، لم يصح ثبوت وجوبه . لأن القبيح لا يصح أن يجب لتعلق كون الشيء واجبا بكونه حسنا . ولأن من حق الواجب أن يستحق الذم بأن لا يفعله ، والقبيح بالضد من ذلك . ولا يمكن أن يقال : ان النظر في الدليل يحسن والنظر في الشبهة يقبح ، لأن ذلك يولد العلم وهذا يولد الجهل . وذلك لأن الناظر ، في حال فعله النظر ، لا يعلم أن المنظور فيه دلالة أو شبهة . فلو كان النظر في الشبهة يقبح ، لوجب فيمن يشك هل هو ناظر في الشبهة أو الدلالة أن يكون مقدما على قبيح . وفي علمنا بحسن النظر ، مع الشك في حال المنظور فيه ، دلالة على فساد هذا القول . فان قيل : لولا أن النظر في الشبهة يولد الجهل ، لم تسكن نفس الجاهل الى ما يعتقد . وفي علمنا بسكون نفسه الى ذلك ، دلالة على أن الذي أثر ذلك فيه هو النظر .

قيل له : قد بينا أن سكون النفس يختص العلم ، وأنه لا يجوز أن يحصل في الجهل / ولا في غيره ، ولا يمتنع أن يتصور الجاهل نفسه بسورة العالم ، ويقدر جهله علما ، وأنه ساكن النفس وان لم يكن كذلك . الا أن الحجة قائمة عليه ، لأنه اذا تأمل حاله علم مفارقة الجهل للعلم . ويلزمه ، اذا كان غير واثق ، أن يشك ويأخذ في النظر اللازم له . واذا كان اعتقاده ، في الخطأ من الأفعال ، أنه صواب ، ليس يتعذر له ، بل يلزمه العدول عنه وعن الاعتقاد الفاسد فيه . وكذلك القول في نفس المذاهب .

يبين ذلك ، أنه لا فرق بين أن يجهل عند الفن أو على جهة التقليد في أنه يتصور نفسه بصورة العالم . فلا يمكن أن يقال : ان الذى أثر في ذلك هو النظر ، ويفارق العلم في ذلك . وما يدل على ، أن النظر في الشبه لا يولد الجهل ، ما ذكره شيخنا أبو على ، رحمه الله ، في نقض المعرفة من أن عند النظر في الشبهة قد يعتقد الجهل وقد لا يعتقد ذلك ، وقد يجهل وان لم يفكر في الشبهة أصلاً ، ويقع الجهل ، والحال هذه ، على الحد الذى يقع اذا نظر وفكر . فلر كان النظر في الشبهة مولدا للجهل ، لم يصح ما ذكرناه فيه ، بل كان يجب أن يوجد عند وجود هذا النظر لا محالة مع زوال المنع . وفساد ذلك ، يبين أن النظر انما يولد العلم فقط .

وليس له أن يقول : اذا جاز أن يفعل العلم ابتداء ، ولا يوجب ذلك أن لا يتولد عن النظر ، فكذلك الجهل . وذلك لأن العلم الذى يقع ابتداء ، غير ما يقع عن النظر ؛ وصورة احدى الحالتين ، غير صورة الحالة الأخرى . وليس كذلك ما قلناه في الجهل ، لأنه اذا جهل مع فقد الفكر في الشبهة الواردة ، حاله كحال الجهل عند / النظر فيها . ولأن الجهل قد لا يقع مع الفكر في الشبه ، كما قد يقع . وليس كذلك حال العلم عند النظر . ألا ترى أنه قد يشتبه عليه حال المخبر فيعتقد فيه الصدق ، وقد يخبره مع ذلك بخبر فيشك فيه تارة ويكذبه أخرى ؟ والذى يجب أن يعتمد عليه ، عندى ، في هذه الطريقة ، أنه لا شبهة يقال فيها : ان النظر فيها قد ولد للمخالف الجهل الا وقد ننظر نحن فيها ولا يحصل لنا الجهل ؛ ولا يجوز أن يختلف حال الفاعلين في ذلك ، لو كان النظر مولدا للجهل ، كما لا يختلف حالهم في سائر المتولدات .

فان قيل : انكم اذا علمتم الحق ، لم يصح منكم النظر في الشبه كما يصح ممن لم تتقدم له هذه المرفة ، فلذلك لا يتولد فيكم الجهل .
قيل له : ان العلم بالحق لا يمنع من النظر في الشبه ، كما يمنع من النظر في الدلالة . لأن الذي يمنع من ذلك هو أن النظر في الدلالة يطلب به العلم في المدلول ، فاذا حصل هذا العلم امتنع النظر . وليس كذلك حال النظر في الشبهة ، لأنه على هذا القول يطلب به الجهل وهو غير حاصل له ، ولا هناك مانع سواء يتمتع من وجود هذا النظر .

فان قال : اذا كان من قولكم ان النظر في الشيء يحتاج الى أن يكون الناظر مجوزاً فيما ينظر لأجله كونه على صفة وأن لا يكون عليها ، فيجب أن لا يصح ممن علم حدوث الأجسام أن ينظر في شبه قديمها ، وليس كذلك حال من لم يعلم ذلك ؛ فلذلك وجب الفرق بينهما .

قيل له : ان كان العلم يمنع من هذا النظر ، فيجب أن يكون الاعتقاد بمنزلة . / ولو كان كذلك ، لوجب أن لا يصح ، ممن اعتقد قدم الأجسام ، أن ينظر في هذه الشبه ؛ كما أن المعتقد لحدوثها والعالم بحدوثها لا يصح ذلك منه . وقد علمنا أن ، أكثر ممن ينظر في الشبه ، هذا حاله ، لأنهم يسبقون الى اعتقاد المذهب ، ثم ينظرون في الشبه طلباً لنصرته . فان كان النظر فيهم يصح ويولد الجهل ، فتجب صحته ممن علم الحق وان تولد له الجهل .

فان قيل : جوزوا أن يكون النظر في الشبه يصح ممن لم يتقدم له اعتقاد ، وان تولد له الجهل ؛ لأن الذي أجبتهم به السائل هو أنه كان يجب أن يكون المعتقد للباطل كالعالم بالحق في أن هذا النظر لا يصح منه .

والتزام ذلك لا يضر اذا قيل : ان النظر يولد الجهل لمن لم يتقدم له علم ولا اعتقاد .

قيل له : ان الذى أوردناه انما قصد بأنه ابطال القول بأن العالم بالحق خاصة لا يصح منه النظر فى الشبه ؛ فبينما أنه يجب على هذه العلة أن لا يصح ذلك أيضا من المقلدة وأكثر المخالفين . ومتى التزم السائل ذلك ، أريناه أن أكبر الناظرين فى الشبه هم الذين سبقوا الى اعتقاد الباطل ، وان كان ما نعلمه من حالهم يصح دفعه ، ليجوزن دفع ما سألتنا عنه من أن النظر فى الشبه لا يصح ممن علم الحق . بل لو قيل : ان ذلك مما تجد صحته منا ومن غيرنا ؛ لقرب . وانما صح لنا ما ذكرناه من أن العلم بالمدلول أو الاعتقاد به ، يمنع من صحة النظر ، متى قيل فى النظر : انه موضوع لينكشف له به حال المتببس ؛ فلا بد من أن يكون فى حال النظر مجوزا . فأما اذا قيل فى النظر : انه يطلب به الجهل . فذلك مما لا يجب .

وبعد ، فان العلم بالحق / لا يمنع ، عندنا ، من النظر فى دليل ثان ، لنعلم تعلقه بالمدلول ، وكونه دليلا ، وان لم يولد العلم بالمدلول . حتى اذا نظر فيه على هذا الحد ، ثم دخلت عليه شبهة فى الدليل الأول ، فلا بد من بيان علمه لمكان الدليل الثانى . فاذا صح ذلك ، فيجب على هذا أن يصح النظر فى الشبه ، ليعلم كيفية حال الشبهة ، وهل تولد الجهل أم لا ؛ وان تولد الجهل ، متى يقع . وفى هذا ايجاب النظر فى الشبه من العالم ، كصحته من الجاهل ومن الشاك . واذا صح ذلك ، فلو ولد الجهل للشاك ، لوجب أن يولده للعالم .

فان قيل : ان علمه بحدوث الأجسام ، يمنع من أن يولد النظر فى شبهة

قدمها الجهل . فذلك لم يجب ، في العالم ، أن يجهل عند النظر ؛ ووجب في الشاك والمعتقد لقدمها أن يولده نظره في الشبه الجهل لا محالة .

قيل له : ان العالم بحاله لا يخلو من أمرين : اما أن يكون نافيا أو حادثا ، حالا بعد حال . فان كان نافيا ، فيجب أن يكون سبب الجهل ، متى وجد ، أن يوجد الجهل وينتفى العلم ، لأن النافي من الضد لا يمنع حدوث ما يحدث من ضده ، بل يجب أن يحدث الجهل وينفى العلم . وان كان العلم مما يحدث حالا بعد حال ، فيجب ، متى وجد سبب ضده ، أن يكون بالوجود أولى . لأن وجوده واجب عند وجود سببه ، فهو أقوى في باب الوجود مما يختاره على جهة الابتداء .

فان قيل : ان العالم اذا نظر في الشبه انتفى علمه وتولد الجهل له ، ولذلك يصح منه أن ينفى العلوم المكتسبة بالشبه .

قيل له : ان الذي يؤثر في العلم هو الشبهة القادحة في دليله ، كأنه يعتقد أن الدليل ، ليس هو بالصفة ، الذي يدل ، فينتفى العلم . فأما اذا كانت الشبهة غير قادحة في الدليل ، فانها لا تقتضى انتفاء العلم . وقد تكون هذه الشبهة مما ينظر فيها المخالف ، ويحصل له عنده الجهل ؛ فيجب ، اذا نظرنا نحن فيها ، أن يكون هذا حالنا . وأكثر الشبه ، التي ينظر فيها المخالف ، هو من هذا القبيل . لأن ما يقدح في الدليل انما يتعلق بالدليل لا بنفس المذهب . مثال هذا ، ما يقوله أصحاب الطبائع : ان الاحراق اذا وجب ، أن يكون واقعا بطبع النار ، لأنه يجب وجوده عنده ؛ فيجب ، عند قوة الدواعي ، أن يكون التصرف واقعا بالطبع ، فان أدامهم هذا النظر الى

الجهل بحال القادر ، فيجب اذا نظرنا في مثله أن يتولد لنا الجهل . وفي بطلان ذلك ، دلالة على فساد هذا القول .

فان قال : انكم اذا نظرتهم في ذلك ، جهلتم لا محالة .

قيل له : فيجب أن يُعَمَّ ، من حالنا ، أنا نجهل ما نعلمه من المذاهب عند النظر في الشبه . ويجب (أن)^(١) نعلم باضطرار أنا تتأمل الشبه أكثر من تأمل المخالف ، ومعرفةنا بها وبما يمكن أن يُنصر به الباطل أقوى من معرفته . ونعلم ، مع ذلك ، ثباتنا على العلم ، وأنا نحل هذه الشبه وقتبين حالها للمعرفة وللدليل المتقدم . فكل من ادعى علينا ما نجد حاله من أنفسنا باضطرار ، فدعواه ساقطة . على أن المخالف لا يجوز أن يدعى علينا أنا نزول عن المعرفة بأن تنظر في الشبه ؛ بل نعلم من حالنا خلافه ، وفي ذلك إسقاط ما تعلق به .

فان قيل : أليس المخالف لكم ، ينظر في الدليل كنظركم ، وان هم يقع له العلم ؛ ولا يدل ذلك على أن النظر في الدليل لا يولد العلم . فكذلك لا يدل كون النظر في الشبه منكم غير مؤد / الى الجهل ، أن لا يكون مولدا للجهل .

قيل له : ان المخالف لا ينظر في الدليل كنظرنا ، لأن اعتقاده السابق قد صرفه عن ذلك . وليس كذلك حالنا ؛ لأننا ، وان علمنا الحق ، فقد بطلت ما يمكن أن يُنصر به الباطل لتحل الشبه ويبين فسادها .

فان قال : فان المخالف لكم قد ينظر أيضا فيما يمكن أن ينصر به خلاف قوله ، وهو قولكم . فيجب ، على ما ذكرتم ، أن يؤديه ذلك الى العلم .

(١) أن : زيدت كي يستقيم النص

قيل له : قد سبق الى اعتقاد الخطأ ، واعتقد في حمله ، ما يمكن أن ينصر به مذهب خصمه ، أنه ليس بدلالة ، فلا يُنظر فيه على وجه يؤدي الى العلم . لانا قد بينا أن من شرط كون النظر مؤديا اليه أن يكون معلوما للناظر ، على هذا الوجه الذي يدل . وذلك لا يصح في المخالف ، ولا يمكنه أن يدعى علينا مثل ذلك في الشبه ، لأنه ليس من شرط النظر في الشبهة أن يكون الناظر عالما به على الوجه الذي يدل ، لأنه في الحقيقة لا يدل . وان أوجب المخالف الجهل ، فيجب أن يوجب لنا مثله . ومما يمكن أن نعتمد في ذلك ، أنه قد صحح النظر في الدلالة أنه لا يولد اعتقاد المدلول اذا لم يكن الناظر عالما بها على الوجه الذي تدل ، ما دام ذلك وكانت العلة فيه كون الناظر غير عالم بالوجه الذي له يدل . وقد علمنا أن ما ليس بدليل أصلا هو غير عالم به على الوجه الذي يدل ؛ فبأن لا يولد الاعتقاد ، أصلا ، أولي ، لأنه قد شارك الدلالة في هذا الوجه ، واستبد بأنه ليس بدليل أصلا . فاذا كان ما هو دليل في الحقيقة لا يولد النظر فيه اعتقاد / المدلول اذا لم يتعلم هذا ، فما ليس بدليل أصلا ، وما يستحيل أن يتعلم من حاله ذلك بأن لا يولد الاعتقاد أولي .

يبين ذلك أن الاعتماد لما لم يولد الصوت الا بشرط المصاكة ، فما ليس باعتماد بأن لا يولده أولي ؛ لأنه قد شارك الاعتماد في زوال المصاكة ، واختص مع ذلك بأنه ليس باعتماد أصلا . يبين ذلك أن السواد لما لم ينف البياض الا بأن يصادفه في محله ، ولو لم يصادفه في المحل لم ينفه ، فما ليس بسواد بأن لا ينفيه أولي لمشاركته له فيما له ولأجله لم ينفه ، واختصاصه بأنه مخالف لهذا التقييل ؛ فكذلك القول فيما قدمناه في النظر .

يبين ذلك أن للدلالة تعلقاً بالمدلول ، وليس للشبهة تعلق بما هي شبهة فيه .
فإذا صح ذلك ؛ وكان الناظر ، متى لم يعلم ذلك التعلق وما يجري مجراه ،
لم يولد نظره الاعتقاد ؛ فبأن لا يولد نظره فيما لا تعلق بينه وبين الشيء ،
الاعتقاد له أولى .

فان قال : أستم تقولون : ان المحل ، اذا لم يختص بنية مخصوصة
وحياة ، لا يصح وجود الارادة فيه ؛ ولا يجوز أن يقال : ان وجودها لا في
محل ، بأن يستحيل أولى ؛ لأنها اذا كانت لا في محل ، فقد شاركت المحل
المفرد في أنه لا بنية ولا حياة ، وقد اختصت بأن لا محل أيضا . فكذلك
لا يجوز ما ذكرتموه في النظر .

قيل له : انا قد بينا أن الذي له لم يولد النظر في الدليل للاعتقاد ،
هو كونه غير عالم بتعلق الدلالة بالمدلول . وأن هذه العلة موجودة في النظر
في الشبه ، فيجب تساويهما في ارتفاع التوليد . وليست العلة في استحالة
وجود الارادة في محل / مفرد ، هو اتقاء البنية والحياة فقط ؛ بل العلة
فيه أن المحل غير مهياً لوجوده فيه . واذا كان لا في محل ، استحال هذه
الطريقة فيه ، وغير ذلك من العلل .

فان قال : ان العلة في النظر لا تولد الاعتقاد ، اذا كان غير معلوم للناظر
هو كونه غير عالم بوجه الدلالة ؛ والناظر في الشبه هو عالم بوجه الشبهة ،
فيجب أن يولد نظره الاعتقاد .

قيل له : انه لا تعلق للشبهة بما هي شبهة فيه ، وانما يعتقد المعتقد
ذلك على سبيل الغلط . فان كان ذلك يوجب الاعتقاد ، فيجب بأن يوجب
النظر في الدليل اعتقاد المدلول ، وان لم يكن عالماً به . لأن هناك تعلقاً في

الحقيقة ، وان لم يعلمه ، وليس في الشبهة تعلق أصلا . وقد استدل على ذلك بأن الجهل قد يقع من الجاهل عند فعل غيره ، نحو ايراد الغير الشبهة والقائها اليه ، على حد ما يقع عند نظره في الشبهة فيما لا يجوز أن يقال في الوجه الأول : انه متولد ، بل يجب أن يقال : انه مبتدأ ، وكلام غيره كالداعى له اليه ، فكذلك القول في الوجه الثاني . وهذا يصح ان ثبت أنه يفعل الجهل عند القاء غيره اليه الشبه من غير أن ينظر فيه ويفكر . فأما ان لم يمكن بيان ذلك ، لم يصح الاعتماد على هذا الوجه .

وقد استدل شيخنا أبو علي ، رحمه الله ، على ذلك بأن النظر لو ولد الجهل لوجب أن لا يفصل بين الحق والباطل ، والحق والمبطل ، من حيث يصح لكل واحد منهما التعلق بنظر يولد له ما اعتقده ويتساويان في الرجوع الى الطريقة التي اقتضى النظر فيها الاعتقاد ، / وأن ذلك على طريقة أخرى .

فقال : لو كان النظر يولد الجهل ، لم يكن بين العلم والجهل فصل " فيما يقتضى صحتها ، لأنها قد وقعا عن النظر والاستدلال ، وهذا بعيد . لأن الفصل بين العلم والجهل فصل فيما يقتضى صحتها . والحق والباطل يصح بسكون النفس الى الحق والعلم ، وانتفاء ذلك في الجهل والباطل . واذا صح أن يفصل بين العلم الضروري ، والاعتقاد المبتدأ لمثله ؛ وبين العلم بالمدرک ولا لبس ، وبين العلم بالمدرک اذا دخله اللبس ؛ فهلا جاز بمثله التفرقة بين العلم والجهل ؟

فلقائل أن يقول : ان النظر ، وان ولد الجهل ، فلا يجب أن يفصل

الناظر بين الجهل والعلم . واذا كان اعتقاد الشيء على ما هو به على جهة التقليد لا تسكن النفس اليه ، فبأن لا تسكن الى الجهل أولى . ولقائل أن يفصل بينهما بأن يقول : ان الحق يسلم من الانتقاض ، وليس كذلك الباطل ، خصوصا على طريقته ، رحمه الله . فيجب أن يعتمد في هذا الباب على ما قدمناه .

فصل

في أن النظر لا يولد النظر ولا الشك ولا الظن

اعلم أن الشك ليس بمعنى ، فيجوز أن يقال : ان النظر يولده . وانما يصح الكلام في ذلك على طريقة شيخنا أبي علي ، رحمه الله ، وشيخنا أبي هاشم ، رحمه الله ، أولا .

والصحيح ما قدمناه ، فيجب ابطال القول بأن النظر يولده . على أنه لو ثبت معنى ، لكان أكثر ما قدمناه / من الأدلة على أن النظر لا يولد الجهل يقتضى أنه لا يولد الشك . لأنه قد يحصل ، ولا يجب حصول الشك عنه . وقد يشك ، ابتداء ، من غير نظر ؛ على الحد الذي يشك بنظر . ولأنه اذا كان ، مع شكه في الدليل ، لا يولد النظر* الشك ؛ فبأن لا يولد ذلك ، اذا كان نظرا في الشبه أو غيرها ، أولى . ولأن موضوع النظر ، أن يطلب به انكشاف حال الملتبس ؛ فلو ولد الشك ، لكان بالضد من ذلك . ويحل هذا القول ، محل القول : بأن الادراك بالحاسة يقتضى الشك . وهذا واضح السقوط .

فأما ماتعلم أنه لا يولد الظن ، أن في الظن قبيحا وحسنا . فلو ولده ، لم يكن بأن يولد الحسن منه ، أولى بأن يولد القبيح . وهذا يوجب أن في النظر قبيحا . وقد دللنا على فساد ذلك . ويدل عليه ، أنه لا نظر يقال : انه يولد الظن الا وقد يحصل . ولا يحصل الظن لحصول بعض الدواعى الى خلافه ، أو بعض الصوارف . وقد يحصل غالب الظن مع فقدته .

وقد بينا ، أن وجوه مسائل الاحتمال ، النظر فيها يدعو الى فعل غالب الظن ؛ كما أن العلم بزى الصالحين ، يدعو الى غالب الظن بأن ، من رضى عليه ، منهم . وبيننا أن القول فيه ، كالقول في الآراء والحروب ومصالح الدنيا ؛ فإذا كان النظر فيها ، يحصل عنده غالب الظن ، كما أن عند العلم بما في الشيء من المنفعة يتناول ويفعل على جهة تقوية الداعى من غير ايجاب ، فكذلك القول فيما ذكرناه .

فأما النظر ، فلو كان يولد النظر ، لوجب أن يولده حالا بعد حال . فكان يجب ، اذا لم تنقطع أجزاء النظر ، أن لا يجوز أن / ينقطع العلم ، وأن لا يخرج المستدل من أن يكون عالما أبدا . وهذه علة شيخنا أبى على ، رحمه الله . واستدل شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، بأنه قد ينظر والموانع مرتفعة ، فلا يجب حصول نظر ثان ؛ ولو كان مولدا له ، لوجب أن يحصل النظر الثانى عنده والثالث عند الثانى ؛ وهذا معلوم فساد . وقد اعتل شيخنا أبو عبد الله ، رحمه الله ، فى ذلك ، أنه لو ولد النظر النظر لم يخل من أن يكون ما يتولد عنه مثله أو مخالفه . فان كان مثله ، فيجب أن يوجد منه فى وقت واحد ما لا نهاية له ؛ لأن كل واحد منه يولد فى حاله مثله ، وان كان يولد ما يخالفه . فقد كان يجب ، فيمن نظر فى اثبات الأعراض ، أن لا يمكنه من بعد أن لا ينظر فى حدوثها ، وفى أن الجسم لا يخلو منها . وظهور فساد ذلك ، يبطل هذا القول .

ومما يعتمد ، فى ذلك ، أن من حق النظر أن لا يولد الشيء الا للمنتظر فيه تعلق بما يتعلق به ذلك الشيء ، على ما بيناه (أن)^(١) من توليد النظر

(١) ان : أضيفت كى يستقيم النص .

في الدلالة العلمَ بالمدلول . وذلك لا يصح في النظر لو ولد النظر ، فيجب أن لا يصح أن يولده . فاذا صحت هذه الجملة ، ثبت أن النظر ، متى ولد ، لم يولد الا العلم . فاما ما لا يولد منه أصلا ، فقد بينا أنه انما لا يولد لأنه لم يقع على الوجه الذي يولد . كما أن الاعتماد اذا لم يولد الصوت من غير مصاكنة ، فلا أنه لم يقع على الوجه الذي يولد .

وذكر شيخنا أبو عبد الله ، رحمه الله ، أن النظر الذي لا يولد قد علمناه غير مولد ، ولا يقف على العلة في ذلك ، كما لا يقف على العلة التي لها لم يولد الاعتماد في محله السكون . /

وقد بينا أنه يمكن أن نجعل الوجه في ذلك أنه لم يحصل السبب ، على الوجه الذي يولد . وان كان لو سألنا سائل فقال : لماذا صار هذا الوجه معتبرا في التوليد ؛ لوجب الرجوع الى مثل ما ذكره من أن العالم بذلك هو الله ، تعالى .

فصل

في الوجه الذي بخطيء المخالف وأن خطاه لا يزيل عنه تكليف النظر
اعلم أنه قد ثبت أن القدر ، وإن اختلفت ، فإن مقدراتها لا تختلف ؛
وقد دللنا على ذلك من قبل . وثبت أيضا أن مثل السبب المولد لا يجوز
أن يولد ، إذا وجد على الوجه الذي يولد ؛ وقد دللنا على صحة ذلك .
فاذا ثبت هذان الأمران ، لم يصح أن يقال : إن الواحد منا يقدر على
النظر ، والنظر منه في الدليل يولد العلم ، إلا ويجب في المخالفين أن
يكون هذا حالهم . وإذا ثبت ذلك فيهم ، وكان إرادهم الشبه على أنفسهم
واعتقادهم المذاهب الفاسدة لا يغير حالهم فيما يقدرون عليه بسبب وغير
سبب ، فكيف يصح أن يقال : إن المخالف مقدر في أن لا ينظر ، وأنه لم
يكلف النظر ؟

فإن قال : لست أقول هذا ، لكنني أستدل ببذله الجهد في نظره ، مع
فقد العلم على أن النظر لا يوجب العلم ولا يولده .

قيل له : إنهم لو بذلوا الجهد فيما لديهم من النظر ، لعلموا الحق كما
علمناه ، لأن توليد النظر العلم لا يختلف ؛ وإنما اجتهدوا في الطريق /
الذي أخطأوا فيه فصار حالهم كحال المجبرة ، إذا اجتهدت في الصلاة
والصيام ، أن ذلك لا يقتضى كونها مريدة لهما على ما وجب ولزم . وقد
يتحمل النصارى من المشاق ما لا تتحمله ، ولا يوجب كونها محقة . فكذلك
القول في المخالف . وقد صح أن الواحد منا لا يعرف حال غيره والوجه

الذى ينظر عليه ، فاذا أورد عليه هذه الشبهة فالواجب أن يبينها على الأصول المقررة . وقد بينا أن النظر يولد العلم ، اذا وقع على الوجه الذى ذكرناه . فاذا صح ذلك ؛ وجب ، متى علمنا فى المخالف أنه يعتقد الخطأ ، أن نعلم أنه ان لم ينظر فى الدلالة أو نظر فيها ولم يعلمها على الوجه الذى يدل هذا لو لم نعرف حالهم ، فكيف ونحن نعلم عند المناظرة وعند الكشف أنهم ينظرون فى الشبه ويقصدون بالنظر نصرة ماسبقوا اليه ؟ وهذه هى العلة التى لها يخطئون ، لأنهم اذا سبقوا الى اعتقاد الباطل اما على جهة التقليد ، واما على جهة الاتفاق والنشوء عليه ، واما ابتغاء الرياسة ، أو لاجتلاب منفعة ، أو دفع مضرة ، فهم من بعد انما يبتلون بالنظر نصرة ما سبقوا اليه ، فيؤديهم نظرهم الى ما يمكن أن ينصر به ذلك ، وما له به تعلق وما يشبه تعلقه بما اعتقدوه بالدلالة . فيعتقدون ، عند ذلك ، أن ذلك الوجه دلالة على ما اعتقدوه ، وهو شبهة . فيكون قد أخطأوا فى الاعتقاد الأول والاعتقاد الثانى ، ونظرهم قد وقع على وجه يصح . وهذه طريقة بينة من سائر المخالفين ، اذا فحصت عن أحوالهم ، وصار سبيلهم فى ذلك سبيل من سبق فى الفقه الى اعتقاد مذهب وقصد من بعد أن ينظر / ما ينصر به ذلك . فكذلك القول فى أصول الدين .

وقد ترى الواحد منهم يقلد بعض الرؤساء فى جملة ما حكى عنه فى أصول الدين لبعض الأغراض ، ثم يطلب بسائر ما ينظر فيه نصرة تلك المقالة . وهذا واضح من أحوال الكل .

وربما نجد المخالف غير ناظر ومفكر ؛ وانما يعتقد أن الشيء ، اذا كان

على صفة ، فيجب أن يختص ببعض الأحكام . لأنه وجد بعض من يختص بتلك الصفة على ذلك الحكم في الشاهد ؛ كأنه رأى ، في الشاهد ، الفاعل لا يكون الا جسما ، فاعتقد عنده أنه يستحيل الا كذلك ، وحكم به على الغائب . وليس في هذه الجملة نظر منه ، وانما أخطأ في الاعتقاد ثم بنى عليه ، وأكثر شبههم من هذا القبيل .

وقد تخطر له الشبهة ، أو يلقيها غيره اليه ، ويعتقد عنده الخطأ ، وتجري تلك الشبهة مجرى الدلالة . فهذا أيضا قد أخطأ ، بأن أعتقد فيها ذلك ، وبأن فعل الجهل عندها وعند النظر فيها ؛ وان كان هذا النظر لا يجب أن يكون قبيحا ، لأنه قد يوجد منا بعد تقدم العلم بالحق ويكون حسنا ، فلا يمكن القطع على أنه أخطأ في النظر .

وقد يكون السبب في خطئه أن يعتقد فيمن يأخذ المذهب عنه لصلاحه أنه يجب أن يقتدى به ، ويجريه مجرى النبي صلى الله عليه ، ويعتقد صحة مذاهبه . فهذا وان كان يتضمن شبهة ، فانه في حكم التقليد ، فلذلك يخطيء فيه .

وقد ينظر فيما يعتقد أنه يمكن أن يستدل به ، وليس كذلك ، فلا يؤديه الى العلم ، بل يعتقد عنده الجهل . وربما اعتقد في الدلالة أنها تدل على غير الوجه الذي تدل عليه ، فينظر ويعتقد عنده الخطأ .

وقد يتفق من المخالف / أن يتدىء فينظر على الوجه الصحيح ، فيه فلا يستوفيه ، ويعتقد عنده الشيء فيكون مخطئا بذلك .

وليس بنا ، الى تقصى جميع الوجوه التي لها يخطئون ، حاجة . لأن

الأدلة اذا دلت على الصحيح ، فيجب أن نحكم بخطأ من ذهب عنه ،
ولا نحتاج الى ذكر سبب خطئه . كما لا يجب علينا ذلك في الخطأ في
الأفعال . ولهذا الوجه اقتصرنا في هذا الفصل على هذا القدر .
فأما الكلام في أن من ذهب عن الصواب محجوج غير معذور ، وأن
تأويله لا يغير حاله ، فستراه مشروحا من بعد ان شاء الله .

فصل

في بيان فساد التقليد

اعلم ، أن القول به يؤدي الى جحد الضرورة ، لأن تقليد من يقول
يقدم الأجسام ، ليس بأولى من تقليد من يقول بحدوثها . فيجب اما أن
يعتقد حدوثها وقدمها ، وذلك محال ؛ أو يخرج عن كلا الاعتقادين ، وهو
محال أيضا . وكذلك القول في سائر المذاهب . وليس له أن يقول : أقلد
أحدهما لستر أو صلاح ، لأن كلا القائلين قد يختص بذلك ؛ ولأن هذه
الحالة لا تمنع من الخطأ ، ولا تحيله . وليس له أن يقول : أقلد للأكثر في
ذلك ، وذلك لأن المحق قد يكون واحدا ، والمبطل قد يكثر جمعه . فيجب
أن يعرف الحق بغير هذه الطريقة ، ثم يعرف متبعوه هل هم فليل أم
كثير . وقد مدح الله القليل وذم الكثير ، فقال : « وقليل ما هم » (١) ،
« وما آمن معه الا قليل » (٢) ، وقال : « ولكن أكثرهم للحق كارهون » (٣) .
وقد كان الرسول صلى الله عليه في ابتداء أمره محقا وهو قليل العدد ، /
وقال صلى الله عليه وسلم « بدأ الاسلام غريبا ، وسيعود غريبا كما بدأ » (٤) .
وذلك يدل على جواز أن يكون الحق في القليل . والاسلام في بلاد الروم
يكون حقا ، وان كان مظهره أقل منهم . وقوله صلى الله عليه : « عليكم

(١) من الآية ٤٠ ص .

(٢) من الآية ٤٠ هود .

(٣) من الآية ٧٠ المؤمنون .

(٤) حديث .

بالسواد الأعظم . فان صح ، فاتباعهم ليس بتقليد ، وانما أنكرنا التقليد .
 وبعد ، فان المراد به الاجماع ، لأنه السواد الأعظم ، لأن بعض الأمة
 ليس هو السواد الأعظم . وهذا كقولكم : عليكم بملازمة الجماعة .
 والمراد به ذلك . ويدل على فساد التقليد ، أن المقلد لا يخلو من أن يعلم أن
 المقلد محق ، أم لا يعلمه . فان لم يعلمه ، وجوز كونه مخطئا ، لم يحل له
 تقليده ، لأنه لا يأمن أن يكون كاذبا في الخبر عن ذلك ، وجاهلا في
 اعتقاده . وان كان عالما باصابة المقلد ، لم يحل من أن يعلمه باضطرار ،
 وذلك محال ، أو بدليل غير التقليد وهو قولنا ، أو بالتقليد فقط . فيجب
 في المقلد أن لا يعلم ما يعتقد الا بالتقليد ، وذلك يوجب اثبات مقلدين
 ومقلدين لا نهاية لهم .

ومما يدل على فساد التقليد أن المقلد كما يجوز أن يصيب ، فقد يجوز
 أن يخطئ ، وليس في حليته^(١) ولا في أحواله ما يقتضى كونه مصيبا .
 فيجب كما لا يحل للانسان أن يعتقد الشيء تبخيئا لأنه لا يأمن كونه خطأ ،
 فكذلك القول في التقليد . ويدل على ذلك أيضا أنه ، تعالى ، لم يبعث
 رسولا ، الا مع معجز أظهره عليه . فلو كان التقليد حقا ، لكان أولى من
 يحسن تقليده الرسل صلوات الله عليهم . وفي بطلان ذلك ، دلالة على
 أن العمل على النظر . ولولا صحة النظر ، وأن العمل في تعرف الحق /
 عليه لم يكن بين المعجز الواقع من الأنبياء صلوات الله عليهم ، وبين آكلهم
 وشربهم وتصرفهم ، فصل في أن الكل سواء في أنه لا يؤدي الى معرفة
 نبوتهم ؛ بل كان يجب أن يكون اظهار المعجز عليهم في حكم الغيب ، لأن

(١) حليته : وصفه .

معرفة صدقهم لا تفتقر اليه وانما تفتقر الى العلم بخبرهم ودعواهم ،
وذلك ظاهر الفساد .

ومما يدل على ذلك ، أنا لو علمنا زيدا معتقدا لمذهب من غير جهته
لجوزناه مخطئا . فاذا ادعى كونه محقا ، لم يتغير ما جوزناه ، لأنه قد
يدعى ما يعلم وما لا يعلم . ولو كان دعواه حقا ، لكان اعتقاده كمثل .
ولو كان اعتقاده حقا ، لكانت أفعاله كمثل . وذلك يوجب القطع على أن
كل أحد مصيب فيما يظهر منه من الأفعال قولاً واعتقاداً أو تصرفاً ؛ وذلك
ظاهر الفساد . ومما يهدون به من أن ابليس قاس وأخطأ ، فاذا أرجب ذلك
فساد النظر لم يبق الا التقليد ، فغلط . لأن من أخطأ تقليداً ، أكبر ممن
أخطأ قياساً ، فبأن يوجب ذلك فساد التقليد أولى . ولأن خطأ المخطيء
ليس بغيره في خطأ تلك الطريقة ، لأن أول من جلس لو أخطأ لم يجب بذلك
خطأ الجلوس من كل أحد . ومن الذى سلم للقوم أن ابليس أول قايس
وقد كانت الملائكة تقيس وتصيب وتستدل ، وابليس نفسه قبل العصيان
قد استدل وأصاب ؟

وقولهم : ان تقليد العامى للعلماء اذا حسن فكذلك كل تقليد ،
فبعيد . لأن العامى عندما لا يحسن منه قبول قول العالم تقليداً ، وانما
يحسن منه قبول قوله ، لأنه علم من دين الرسول صلى الله عليه ومن دين
الأمة أنه يحسن منه ذلك ، على ما بيناه في أصول الفقه . واذا لم يكن
ذلك تقليداً ، بل / كان اتباعاً للدلالة ، فقد زال القدح به

ويدل على ذلك أنه ، تعالى ، لم يقتصر في كتابه في التوحيد والعدل
وسائر المذاهب على ذكر الخبر عنها ، بل نبه عن طريق الظن فيها . ولو كان

التقليد حقا لوجب تقليده تعالى ، ولاستغنى عن طريق البيان في ذلك ،
ولوجب أن يقتصر صلى الله عليه أيضا على الدعاوى دون اقامة البراهين .
فاذا كان دعوى غيره تصحح مذهبه ، فهلا حشّن من الانسان أن يحتقد
تبخيّتا ثم يخبر عن حال نفسه ، فيصح اعتقاده لذلك ؛ ولم صار بذلك
أحق من سائر الأفعال ؟

وقد ثبت أن الشيء لا يتغير حاله بالخبر عنه ، بل يجب أن يتعلق الخبر
به على ما هو عليه ، وكيف يصح أن يصير الاعتقاد حقا بالدعوى ؟ واذا لم
يصح ذلك ، لم يمكن أن يقال بحسن التقليد .

فأما من يقول بالتقليد مع القول بأن المقلد لا يجوز أن يخطيء لطريقة
يذكرها ، فانما يجب أن ينظر في تلك الطريقة . فان اقتضت ما قال ، كنا
متبعين للدلالة ؛ وان لم يقتض ذلك لم يخل قبول قوله عنده ،
أو عنده أيضا .

فأما من قال : انى أسمى اتباع الرسول تقليدا ، مع علمه بحاله ،
فمخطىء ، في عبارة . وانما يكون مخطئا في المعنى متى قال : انه يجب قبول
قوله لمكان دعواه فقط ، وليس ذلك بقول لأحد . والعجب أن الرسل لم
يقبل قولها الا باقامة البراهين ، ويجوز عندهم قبول قول الليث ومالك من
غير دلالة . وهذا أظهر فسادا من أن نحتاج فيه الى الاكتساب . وسنذكر
الآن أسئلة من يبطل النظر ، ويقدم فيه ، ويتعلق بالتقليد ، ونورد في
جوابه ما يعنى بعون الله وتوفيقه . /

ذكر شبه من نفى صحة النظر

اعلم ، أن الذى يورد في هذا الباب من الشبه ينقسم ، فمنه ما يكون

قدحا في صحة النظر ، واعتراضا عليه ، ومنه ما يكون طعنا في العلم الواقع عنه ، ويكون طعنا فيه ؛ لأن صحة النظر تتعلق بصحة المعرفة المتولدة عنه . ومنه ما يجرى مجرى الطعن ، وان كان ظاهره ابتداء مسائل تتصل به . وربما أوردوا في هذا الباب آيات من جهة السمع يتعلقون بها في فساد النظر ، ويدلون بها على التقليد والتعلق بها ، وان بعد . لأن الكلام في صحة النظر عقلي ، وصحة الكتاب مبني عليه ، ولا يصح الا بعد صحته . فلا يصح بالكلام ، نذكر منه البعض على اختصار .

شبهة

قالوا : لو كان النظر مولدا للعلم ، لوجب أن يصح من الناظر أن يدركه بالجهل والشك ابتداء ، أو ينفيه بأحدهما . لأنه لا مانع يمنع من أن يفعل أحدهما وقد فعل النظر ، على حد ما يفعله من قبل . ومن قولكم : انه لا يصح أن يفعل أحدهما بعد النظر ابتداء ، وانما يصح أن تنتهي المعرفة المتولدة عن النظر عند الشبه . وهذا القول يوجب كون الشبهة مضادة للعلم ، وأن تكون أقرب الى مضادته من الجهل والشك . ولو ضاد العلم ، لوجب أن يضاد الجهل ، لأن ما نافي الشيء نافي ضده . ويلزمهم القول بأن العلم ينتهي عند كل شبهة ، بأن جعلهم السبب في انتفائه أن الشبهة تدعوه الى الجهل . لأن كونها داعية ، لا تختص ببعض الشبه دون بعض ؛ وان كانت مضادة للعلم ، لوجب أيضا أن تساوي جميع الشبه . / واذا كانت الشبه ، متى عرضت للمنتبه من النوم ، أثرت في اختياره العلم ؛ فهلا أثر جميعها في توليد العلم عن النظر ، وانتفاء العلم بعد وجوده ؟ .

وبعد ، فكيف يصح في الشبهة أن تقتضي انتفاء العلم ، وقد علمنا أنها

لا تضاد العلم ، ولا تؤثر في المعلوم والدليل والنظر وسائر ما يتصل بالعلم .
وان قلت : ان الشبهة تؤثر في العلم من غير وجه يوجب ذلك فيها ، لزمكم
من الجهالات ما لا خفى به ، وبطل قولكم في حد التضاد والتنافي . ويلزمكم
متى اكتسب العلم عن النظر أن لا يخرج قطّ من أن يكون عالما ، ما لم
يزل عقله ، والأمر بخلافه . بل يلزمهم أن لا يزول علمه ، وان زال عقله .
لأنه اذا ذكر الدليل ، فيجب أن يعلم أن الشبهة اذا لم تؤثر في بقاء العلم
ودوامه ، فيجب أن لا تؤثر في اختياره العلم على جهة الابتداء .

واعلم ، أنا قد بينا فيما تقدم أن القادر منا قد يجب فيه الثبات على
بعض الأفعال ، اذا استمرت به الدواعي في الثبات عليه . وقد يجب أن
لا يختار الا بعض ما يقدر عليه ، لأمر يرجع الى الدواعي . وقد بينا ، أن
ذلك غير ممتنع في القادر ، لأنه اذا جاز أن يبلغ الى حد الاجاء فلا يجوز
أن يقع منه خلافه ، وان كان مقدورا له . ويصير كالممنوع من حيث كان
بالاجاء محمولا على الفعل ، أو في حكم المحمول . فكذلك لا يمتنع أن
تقوى دواعيه ولا يبلغ حد الاجاء ؛ فلا يختار الا ما تعلقت به تلك
الدواعي ، وان كان قادرا على غيرها . وبيننا أن القول بوجود اختياره
لذلك لا يصحح القول بالطبع ، لأنه يصح أن تتغير دواعيه ، ويقابلها
غيرها ، فيتغير حاله في الفعل . وبيننا أن الدواعي اذا اختصت بجملة الحي ،
فيجب أن تكون مؤثرة في حال / الفاعل واختياره لما يختاره . وبيننا أن
الدواعي هي الاعتقادات على اختلافها ، وانه اذا سلم الاعتقاد ، ثبتت
الدواعي ؛ واذا حصل ما أثر فيها ، تغير حالها .

واعلم ، أن النظر وصحته يتعلق بكون الناظر عالما بالدليل على الوجه

الذى يدل . وقد بينا ذلك من قبل ؛ فيجب ، متى تغير حال الناظر في هذا الوجه ، أن لا يتولد العلم عن النظر ، ومتى سبق التوليد أن يزول العلم . لأنه لا يجوز أن يكون عالما بالمدلول ، مع تجويزه في الدليل أن لا يكون دليلا ؛ كما لا يجوز أن يكون عالما بكون القادر قادرا ، مع تجويزه في الفعل الذى استدل به أن لا يكون فعلا له ، وأن يكون انما صح من قبل غيره . ولذلك قلنا في المجبرة أنها لا يصح أن تكون عالمة ، من جهة الاستدلال ، بأن الواحد منا قادر عالم بسائر الصفات الراجعة الى الحى . ولذلك قال شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله : ان المجبرة لا يمكنها أن تستدل بالمعجزات على النبوات لأن اعتقادها في فاعل المعجز أنه يجوز أن يفعل القبيح ، يخرجها من أن تكون عالمة بها على الوجه الذى يدل على النبوات . فاذا ثبت هذا الاصلان ، فالشبه على ضربين :

أحدهما يؤثر في حال الدليل ، ويخرج المستدل من أن يكون عالما به على الوجه الذى يدل . فهذه تقتضى انتفاء المعرفة لا محالة . لأنها لو ثبتت معها ، لأدى الى كونه عالما بالمدلول من جهة النظر في الدليل ، مع اعتقاده فيه أنه ليس بدليل . وقد بينا أن ذلك ممتنع ، وأن لا يعلم بالدليل كالأصل للعلم بالمدلول اذا كان مكتسبا . وقد ثبت أنه لا يمتنع أن تتعلق العلوم بعضها ببعض ، واذا كانت مكتسبة ؛ على خلاف تعلقها اذا كانت ضرورية ، وعلى خلاف تعلقها في الجنس ، / وكشفنا ذلك في شرح الجامع الصغير . فليس لأحد أن يقول : اذا كان العلم بالمدلول قد ثبت من جهة الاضطرار ، وان لم يعلم الدليل ، فكيف يجب انتقاؤه متى لم يعرف الدليل اذا كان مكتسبا ، وصار انتقاء العلم بهذه الشبهة كانتقاء ما يحتاج اليه ؟ وأظن

شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، أجاب من سأل عن هذه الشبهة ، كيف يؤثر في المعرفة ولا ينافيها ولا ما يحتاج اليه ، بأن قال : ان العلوم خاصة تتعلق بعضها ببعض ، على وجه يباين سائر الأعراض . فلا يجب أن لا يثبت فيه من الأحكام الا ما يوجد له نظير . وما قدمناه ، يكشف عن العلة فيه . لأنه اذا صح أن تكون الارادة تؤثر في فعله ، ولا تؤثر في فعل غيره ، وان كان تعلقها بهما على حد واحد ، وقد اتفقا في الجنس ، فما الذي يمنع من أن تكون الشبهة القادحة في الدليل تؤثر فيما اكتسب بالنظر فيه من المعارف ، وان لم يؤثر فيها اذا كانت ضرورية ؟

والأخرى ، لا تؤثر في حال الدليل ، لكنها اذا وردت على حال المستدل دعت الى أن يفعل الجهل فتزول المعرفة به ، لأن الشبهة تنفيها في الحقيقة ؛ وهذا هو الذي أردناه بقولنا : ان الشبهة تكون داعية له الى نفى العلم ؛ ولا يجب اذا دعت الى ذلك وفعل الجهل أو الشك فانتفى علمه عند أحدهما ، أن يجوز أن ينفى العلم بالجهل أو الشك . ولا شبهة ، لأن ما يحصل له من سكون النفس لأجل العلم يقتضى ثباته عليه ، كما أن علمه بطريقة المنافع يقتضى ثباته عليها ، وانما يزول عنها عند شبهة تلحق ؛ فكذلك القول في العلم . وذلك يبطل القول بأنه اذا ورد على نفى العلم عند الشبهة ، فكذلك يجب أن يصح أن ينفيه . ولا شبهة ، لأن / ما ذكرناه يسقط ذلك من حيث علم من حال القادر منا أنه يثبت على الفعل مع ثبات الدواعي ، وانما يزول عنه عند تغير حالها ، وورود دواع مخالفة لها ، كانت صحيحة أو فاسدة .

وقد ذكر شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، القول في ذلك ، فقال في الجامع

الصغير : متى خطر ببال الناظر من الشبه ما يكون قدحا في الدليل ، ولم يكن ذاكرة لما يدفعه ، زال العلم . ولو اعتقد ذلك على ما كان من قبل ، لم يكن اعتقاده الا كالظن الي أن تتخلى الشبهة . قال ، رحمه الله : ولا يكاد يلحق ذلك الا المبتدىء للظر ، فأما من كثر نظره في الشيء ، وتسكن في نفسه ، لم يجز ذلك فيه ؛ لأنها لا ترد عليه الا بمكنة حلها . ويلزم من دخلت عليه هذه الشبهة ، أن يقف فيما اعتقده ، ويأخذ في النظر . لأنه اذا لم يكن له سبيل الى العلم بما كان عالما به ، مع ورودها ، فلا بد له وقد لزمه العلم من أن يأخذ في طريق النظر . وهذا انما يصح ، متى لم يدل على ذلك المدلول الا هذه الدلالة . فأما اذا كان هناك سواها ، فقد يجوز أن يعدل عن الشبهة أصلا ، ويستدل بتلك الدلالة وان كان تقدم مه العلم بها وبأنها دلالة . فان العلم بالمدلول لا ينتفى ، بل يجب أن يبقى . لأن بقاءه لا يفتقر الى العلم بدليل مخصوص ، بل أى دليل علمه يقوم مقام الدليل للآخر . فأما اذا ورد عليه ما يدعو الى الشك وهو ذاكر للدلالة ، فيجب أن يدفع ذلك بذكره لها ، ويحرم عليه الشك فيما كان يعتقد .

وقد ذكر شيخنا أبو عبد الله ، رحمه الله ، أنه لا يمتنع أن ترد الشبهة الأولى على من كثر نظره في الشيء ، وهذا يخالف ما حكيناه عنه . لأنه استبعد ، / لا أنه منعه . والأمر كما قاله في تعذره . ويكون تعذره بحسب حال الناظر والمستدل ، وبنحوه في ذلك واستبصاره في العلوم . وذكر ، رحمه الله ، في نقض المعرفة أنه قد يجوز أن يرد على المستدل ما لا يمكنه ، لقصور علمه جلته ، ويكون ساكن النفس الى العلم . فلا يجب ، فيمن هذا حاله ، الانتقال عن المذهب ؛ وانما يجب ذلك ، متى

ورد عليه ما يقدح في مذهبه ، ويخرجه من أن يكون ساكن النفس ، ويلزمه أن ينظر ابتداء في المذهب .

فإن قيل : هلا قلتم : ان الشبهة القادحة في الدليل اذا وردت ، خرج علمه بالمدلول من أن يكون علما ، وان كان يبنى اعتقادا ؛ سيما على قولكم : ان التقليد قد يصير في الثاني علما ، اذا قارنه العلم .

قيل له : ان هذا القول انما يلزم على طريقة شيخنا أبي هاشم ، رحمه الله ، من حيث قال في التقليد ما ذكرته . فأما اذا منع من ذلك ، وحمل على الأفعال الواقعة على بعض الوجوه ، في أن ذلك يتبع حدوثها ، فلا يصح أن تحصل تلك الوجوه لها وهي باقية ، ولا اذا وقعت عليها جاز خروجها عنها . فاسؤال زائل ، لأنه يجري مجرى الحسن والقبيح وسائر ما يقع على بعض الوجوه ، في أن ما أخرج من وقوعه على ذلك الوجه يوجب تشبه وعدمه . وهذا الوجه هو الذي اختاره شيخنا أبو عبد الله ، رحمه الله ، آخر .

وقد مرّ ، في الجامع الصغير ، ما يدل على تجويزه ، رحمه الله ، لما سأله السائل . لأنه قال : متى دخل في الدليل ما لا يمكن الاستدلال به معه ، فليس يجوز أن يكون اعتقاده لما يعتقد علمه في ذلك الوقت . فلو اعتقده ، لصار شبيها / بالظان . وان كان ظاهر قوله ، ان عند الشبه ينتفى العلم أصلا ، لأنه يبقى اعتقادا غير علم .

فإن قيل : خبرونا عن الناظر ، متى نسي استدلاله أو دليله ، هل يبقى علمه ، أم لا . فإن قلتم : يبقى ذلك . بطل ما قدمتموه من أن العلم بالمدلول

يتعلق بالعلم بالدلالة . وان قلتم : ان ذلك يبطل العلم ، أريناكم الوجود بخلافه .

قيل له : ان شيخنا أبا هاشم ، رحمه الله ، ذكر في نقض الالهام أن العلم الواقع عن النظر لا يجوز أن يقع منه ، مع نسيان النظر وتركه ؛ كما لا يجوز أن يقع عن الاستدلال أو يبقى الا مع تذكر الأدلة . فأما لو نسي الأدلة ، ما جاز أن يبقى العلم فيه ، ولا جاز أن يحدث أمثاله . وقال : في الشبه : اذا غلبت عليه انما يبطل العلم بأن ينسى الأدلة التي استدل بها من حيث يتشاغل عنها . ولذلك يكون معذورا في انتفاء هذا العلم . وذكر شيخنا أبو علي ، رحمه الله ، في نقض المعرفة ، أن النظر قد يوجد مع السهو ، لأن الانسان قد يمتد به الفكر فيما لم يقصد أن يفكر فيه ، وظاهر ذلك أنه قد ينظر فيما لا يعلمه ولا يعتقد .

واعلم أن الفكر كالارادة في أنه قد يجوز أن يوجد مع النسيان ، ولا يجوز أن يوجد مع السهو عن المفكر فيه . وقد ذكر شيخنا أبو عبد الله ، رحمه الله ، أن العلم لا يحدث عن النظر مع نسيان الدلالة . ولا يصح أن يحدث من مذكر الدلالة ، متى لم يذكرها وسها عنها . فأما اذا علم المدلول بعد النظر والسهو عن الدلالة ، لا يؤثر في بقاءه ، لأن المستدل لا يدوم ذكره للأدلة ، وان كان عارفا بالتوحيد والعدل . ويصح ذلك فيه ؛ كما يصح ، في الفعل المحكم اذا وقع / متسقا لأجل العلم ، أن يبقى كذلك ، وان بطل العلم . وهذا وان قرب متى اختبر حال الوجود ، فانه يوجب أن يجوز بقاء العلم وان وردت الشبه القادحة في الدليل . لأنه قد ينسى الدليل ،

ولا يخل ذلك بالعلم بالمدلول ؛ فما الذى يمنع من أن يفسد الدليل بضده ،
ولا يؤثر في حاله ، ومن قوله في الشبه ما ذكرناه ؟

فاذن يجب أن يقال ان العلم بالمدلول يستند الى العلم بالدلالة ، فما
أثر فيه يؤثر في العلم بالمدلول من سهو أو شبهة . ويقال : ان المنكر ، اذا
كان عالما بالتوحيد والعدل ، فهو عالم بأدلته ؛ وانما يسهو عن علمه بها
لا عنها . ولا يجب أن يكون عالم بأنه عالم بالدلالة ، ليحصل له العلم
بالمدلول ؛ كما لا يصح ، اذا علم المتحرك متحركا ، الا أن يعرف ذاته . فأما
أن يعلم أنه عالم بذاته ، فلا يجب .

فان قال : ان الشبهة تفسد الدلالة عنده ، فلذلك يؤثر في العلم
بالمدلول ، وليس كذلك السهو عنه .

قيل له : انه لا يخلو من أن يتعلق العلم بالمدلول بالعلم بالدلالة ، أو
لا يتعلق به . فان تعلق به ، فكل ما أثر في العلم بالدلالة يجب أن يزيل العلم
بالمدلول ؛ وان لم يتعلق به ، فيجب بقاءه ، وان زال العلم بالدلالة على
كل وجه .

فان قال : انه لا يتعلق بالعلم بالدلالة ، لكن الجهل بها يؤثر في
هذا العلم .

قيل له : اذا لم يتعلق به أصلا ، فما الذى يوجب انتفاءه بالجهل
بالدلالة ؟ وهل ذلك الا قول بانتفاء الشيء من حيث وجد ما لا يضاده ،
ولا يضاذ ما يحتاج اليه ، ولا يجرى هذا المجرى ؟ ولا يستنع ، على
ما قدمناه : أن يسهو المكلف عن دليل ، ويكون علمه بالمدلول نافيا / لذكره
دلالة أخرى . فأما اذا لم يكن على الشيء الا دلالة واحدة ، فالحال

ما ذكرناه . وربما غمض عليه التفرقة بين ما يعرفه من الأمور ، فضنه ساهيا عن دليله ، وليس هو بهذه الصفة . وهذا كله انما يستمر على قول من يقول ببقاء العلم .

فأما على قول شيخنا أبي علي ، رحمه الله ، في العلم المكتسب ، فيجب أن يقال : ان الشبهة اذا وردت ، خرج من أن يستأنف العلم من حيث أثرت في الدلالة ، أو لأن دواعيه تغيرت . لأن العلم اذا لم يبق عنده ، لم يصح القول بأن الشبهة تنفيه ، أو تقتضى ذلك فيه . وان كان ، رحمه الله ، قد يقول ، في كتبه : ان الشبهة تنفى العلم ، وتمنع من وجوده ؛ وأن العاقل وان صح أن يجهل ابتداء ، فانه لا يصح أن يتدنه بعد النظر والعلم ، كما لا يصح أن يفارق العيش الطيب الى خلافه من غير داع ، وكما أن العابد لا يترك العبادة من غير داع .

وهذا الكلام ظاهره يقتضى أن الشبهة عنده تنفى العلم ، أو ينتفى العلم عندها . والصحيح ، على قوله ، أنه لا يفعل العلم عندها . وهذا المذهب لا يخلصه من السؤال ، لأن لقائل أن يقول له : أليس العلم المكتسب يبقى اذا جاء معه العجز أو المنع ؟ فلو قارنه أحدهما ، لوجب أن يبقى . فاذا أزال الله العجز ، لم يتغير حاله في البقاء . فلو وردت عليه الشبهة ، والحال هذه ، ما الذى يجب فيها ؟ فلا بد ، عند ذلك ، من الرجوع الى ما تقدم من الجواب ؛ الا أن نقول في هذا العلم : انه وان بقى زمانا ، فان القادر اذا صار من المستقبل ممكنا لم يجز بقاؤه . وهذا لا يصح على طريقته ، وان كان محتملا ، لأنه قد / يجوز أن لا يبقى عنده من حيث يمكن

من مثله وضده . لكنه يجب أن نقول على هذا ، في الحركة الضرورية :
انها لا تبقى في المتمكن لهذه العلة . وهذا بعيد .

فأما على قول شيخنا أبي اسحق ، رحمه الله ، فإن العلم في جنسه
لا يبقى . فالشبهة عنده تؤثر في دواعيه الى فعل أمثاله ، لأن عنده يلزم
المكلف بعد النظر أن يفعل العلم حالا بعد حال ، ويكون اعتقاده علما لذكر
الدلالة . فالشبهة اذا وردت ، تغيرت دواعيه ، فلا يفعل الفعل على حد ما
كان يفعله ، وان كانت اذا قدحت في الدلالة أثرت في الوجه الذي عليه
يكون علما ، واذا لم تؤثر اقتضت تغير دواعيه فقط . وهذه الطريقة أسلم .
ولذلك يخرج العالم عن كونه عالما الى كونه شاكا ، وان لم يكن الشك
معنى يصح أن يضاد العلم .

ويقول ، رحمه الله : انه متى سها عن الدلالة ، لم يكلف فعل العلم
بالمدلول ، اذا كان العلم بالدليل ضروريا . فأما اذا كان مكتسبا ، فهو
مقصر . وانما يصح له ذلك ، لأن من قوله : ان السهو ليس بمعنى ، وانما
يوصف بذلك ، اذا لم يعلم من الأمور الضرورية ما يعلم مثله العقلاء
بالعادة . فالتقول في أن العلم الضروري يمنع من الجهل ، هو على هذه
الطريقة أسلم . لأنه اذا لم يجز البقاء عليه ، فلا بد من أن يحدثه حالا بعد
حال ، فيصير منعا لغيره ، ولا يحتاج مع هذا القول الى سائر ما ذكره
الشيوخ ، رحمهم الله .

وما يسقط على هذه الطريقة من الأسئلة يكثر ، وربما نبه من بعد على
بعضه . وهذه الجملة تسقط السؤال ، وتبين أن الشبه تفرق ، وأنها انما
افترقت لعلل أوجبت ذلك فيها . وتبين التفرقة بين جواز الجهل والشك

بعد / الشبهة ، وبين امتناعه ابتداء والعلم حاصل . وتبين أنها لم تنف العلم لأنها تضاده ، وإنما اتفى للوجه الذى ذكرناه . وذلك معنى عن تتبع السؤال فصلا فصلا .

شبهة أخرى

قالوا : لو ولد النظر العلم لم يختلف حكم العقلاء فى ذلك . وقد وجدنا المتقدم فى علم الكلام يخالف المبتدىء بالنظر فيه ، والذكى يخالف البليد ، والسريع يخالف البطيء ، وجليل الكلام يخالف حكمه دقيقه . فلو كان النظر مولدا ، والقدر وان اختلفت فمقدوراتها لا تختلف والتولد عن الأسباب لا يختلف اذا اتفق السبب ، لوجب اذا اختلف أحوال من ذكرناه ، واختلافه يدل على أن النظر يحصل عنده العلم بالعادة ، فلذلك اختلفت الحال فيه .

واعلم ، أن البليد والذكى ، والمبتدىء لوساوى المتبحر فى العلم ، لوجب أن يتفقا لا محالة فى المعرفة . وكذلك فى سائر ما سأل عنه . وإنما يختلفان ، لأنهما يفترقان فيما نحتاج اليه فى النظر . كما أن المتبحر فى التجارة والسياسة ، يصح منه ما لا يصح من المبتدىء ، لفضل عليه . والذكى فيه يفارق البليد ، لأن هذه الأمور يحتاج فيها الى استعمال الآلات ، والواحد منا يحتاج الى بصيرة وتكرير كثير لاستعمال الآلة ، حتى يسهل ذلك ويمرن عليه . وكذلك العالم بالعبارات ، أنه يحتاج الى فضل شربة فى استعمال ليرتبها . وتختلف أحوال الناس فى كل ذلك ، وان كانت أحوالهم لو اتفقت لاتفقوا فى ذلك الفعل فى الاسراع والابطاء . /

وقد ذكر شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، أن البليد لو فهم طريق النظر ،

لعرف اذا نظر . قال : واذا لم يعرف طريق النظر ، لما تكلف معرفته ، حتى
يمكنه معرفة ذلك . وقد قال : انه ، تعالى ، قد خص الذكى بما لم يجعله
للبيد . لكن البلادة لا تمنع من أن يعلم ما لا يعلمه المبتدىء . ويمكنه من
دفع الشبه ما لا يمكن المبتدىء ، ويبلغ فهمه ما لا يفهمه المبتدىء . وذكر
أن استدراك دقيق العلم لا يمكن بكل مقدار من الفعل ، ولذلك يفارق
الجليل : من علم الكلام الدقيق منه . وذكر في نقض المعرفة ، أن البيد اذا
اجتهد علمه وفهمه ، ولذلك كلف . وقال في البلادة : انها على ضريين :
أحدها ضد ذكاء القلب ، وهو من فعل الله ، تعالى ؛ والثاني أن نذهب
عما يجب أن نعرفه عند التشاغل ونصرة الباطل والتقصير . وذكر ، في
الأسماء والصفات ، أن الذكاء حده القلب ولذلك لا يجوز على الله سبحانه .
وقد بينا فيما تقدم ، أنه لا يجوز أن نعترض على ما ثبت بالدليل
بوجود أمر يغمض الحال فيه تأوله على ما يطابق الدليل . والذي يذكر من
التفرقة بين المتقدم في العلم والمبتدىء فيه ، والذي من والبيد ، ودقيق
الكلام وجليه ، من هذا القبيل ، في أنه لا يجوز أن يقترح به فيما دل
الدليل عليه من كون النظر مولدا للعلم ، بمنزلة مما لا يجوز أن يقترح
بمثله في سائر المتولدات ، لأنها قد يعرض فيها ما يقارب ذلك . ألا ترى
أن العالم بكيفية استعمال القوس في الرمي ، يفعل به من الرمي مالا يصح
من غيره / أن يفعله ؟ وكذلك أهل كل صنعة ، فكما أن ذلك لا يقترح في
كون الاعتقاد مولدا ، بل يجب أن يوقف في علته ، أو يقال : انها تفرق
الحال فيه قصور من لا يعلم عن العالم في المقدمات التي يحتاج اليها في
ذلك ، وفي كيفية استعمال الآلة . وكذلك القول فيما قدمناه .

ولا يمكن أن يقال : انما فارق المبتدىء بالعلم المتقدم فيه ، والذكي البليد ، لأنه لا يقدر على النظر ، أو لأن قلبه لا يحتمله ، أو لا يحتمل العمل . لأن الحال ، في فساد ذلك ، ظاهر . فلم يبق الا ما قدمناه من أن العلم بالدلالة وبكيفية النظر في مراتب الأدلة حالا بعد حال .

واستحضار العلوم يصعب على البليد ؛ ولا تقول فيه ، اذا كان عاقلا ، ان عقله لا يحتمل هذه العلوم دون أن يكون الكلام في فروع لم يحصل أصولها . والا فهو بمنزلة الذكي في أن عقله يحتمل ، ويعرف من أصول الأدلة ما يعرفه غيره ، ولذلك يصير مكلفا ، لكن له من المهلة أكثر مما لغيره ، لاختلاف حالهما فيما قدمناه ، كما ذكرناه في الصنائع وغيرها . ولا يمتنع أن لا يفعل ، تعالى ، في البليد العلم بأنه عالم بالأمور ، الا على خلاف الوجه الذي يفعله في السريع ، فيختلف حالهما ، لذلك أيضا . وانما يمكن القدح بهذا الكلام متى أمكن السائل أن يوجد ما البليد قد فعل النظر على الوجه الذي فعله الفهم ، ولم يحصل عالما بالمدلول . ومتى لم يمكن بيان ذلك ، صار المعترض به بمنزلة من سأل عن المخالفين ، وأنهم لا يعلمون ، وان نظروا كنظرنا . وما نورده هناك ، أو أكثره ، يمكن أن يجاب به في هذا الموضوع .

فأما الفرق بين ما جل من العلم ، وبين ما دق منه ، فلأن أدلة الجليل والأصول ضرورية^(١) ، ولا يحتاج فيها^(٢) / الى مراتب كثيرة تتقدم ، وليس كذلك ما دق منه ؛ ولأن ما دق منه يتعلق بأمور كثيرة ، فتكثر فيه

(١) ضرورية : في النص « ضروري »

(٢) فيها : في النص « فيه »

الشبه ، كما تكثر مقدماته ؛ فلذلك افترقا . وكل ذلك لا يؤثر في صحة ما نقوله في هذا الباب .

وبمثل ما قدمناه ، نجيب من سأل فقال : لو أدى النظر الى العلم لوجب أن يولده في كل من ينظر . وقد علمنا ، أن فيمن ينظر من لا يعلم الحق ، وذلك أنه إنما لا يعلم لأنه لا يفعل النظر على الوجه الذي يؤدي الى العلم . وقد بينا القول في ذلك .

وربما قالوا : لو أدى الى العلم ، لأدى اليه الضعيف والقوى ؛ وقد علمنا اختلافهما . والجواب عن ذلك ما قدمناه من أنهما ، متى تساويا في النظر في الدليل ، فلا بد من حصول المعرفة لهما جميعا على سواء .

وربما قالوا : لو كان النظر صحيحا ، لوجب أن يعرف صحته غيركم ، كما عرف ذاته وحسنه ؛ واختلافهم في ذلك ، يبطل قولكم . وهذا بعيد ، لأنه ليس من شرط كونه مولدا ، أن يعلم الناظر ذلك من حاله ؛ كما ليس من شرط توليد سائر الأسباب ذلك .

وقد بينا ، أن العلم ، بأن النظر يولد ويؤدي الى العلم ، مكتسب ؛ فقد يجوز أن يذهب عنه البعض ، فلا يكتسبه ؛ ولا يؤثر ذلك في كونه مولدا للعلم .

وحكى أبو عثمان ، رحمه الله ، في كتابه الإلهام ، ما يسقط بما قدمناه ، وهو قوله : إذا ثبت أن العقلاء الناظرين في أصول الدين وفروعه يختلف حالهم ، كما يختلف حال الساعي في طلب الشيء ، فيخيب أحدهما دون الآخر ، بل قد يخيب الساعي ويصل اليه القاعد ، وقد يحرم / الحازم الشيء وان وصل اليه المضيّع . فيجب أن يدل ذلك على أن العلم في أنه

لا يتولد عن النظر ، بمنزلة ما قدمناه ، وهذا على نحو ما قدمنا ، في أن حالهم انما تختلف ، لأنهم لا ينظرون في الأدلة على واحد واحد ، لما ذكرناه من الوجوه ؛ ولو نظروا على حد واحد ، لأدى الى العلم ؛ كما أن الرماة ، اذا رموا في سمت واحد ، وجبت الاصابة . وانما صح ، في سائر الأشياء ، ما ذكره^(١) ، لأنه لا يولد المطلوب .

وينقسم : فمنه ما يلتبس به الشيء من قبله ، تعالى ، وقد يجوز أن لا يفعله لمصلحة ، كالأرزاق . ومنه^(١) ، ما يطلب الشيء من قبل غيره ، وقد يفعله لحصول دواعيه الى تركه ، أو لنير ذلك . ومنه ما يفعله لدفع المضار ، أو للاستراحة وما شاكله . وكل ذلك ، لا يولد العلم .

وقال ، رحمه الله : انما جعل النظر مختلف الحال لنزهد فيه ونعرف أنه لا يؤدي الى التعيين .

وقد بينا ، بطلان ذلك ، لأنه بنى هذا الكلام على أنه يختلف . فاذا بينا ، أن أحوال العقلاء فيه لا تختلف اذا وقع على وجه واحد ، فقد بطل ما قاله .

وبعد ، فاذا لم يكن ما قاله من هذا في النظر في أمور الدنيا ، وان اختلفت الحال فيه ، وفي طلب الأرزاق بالأفعال ، فكيف يوجب ذلك الزهد فيما قلناه ، وأقل أحواله أن تكون بهذه المنزلة ؟ ويبطل بذلك قولهم : ان طلب علم الدين لو كان بالنظر ، لوجب ترك التوكل على الله . لأن طالب ذلك اذا طلبه بالنظر الذي لا يتم الا بأمر كثيرة من قبله ، تعالى ، لم يخرج من كونه متوكلا ، ويوجب ذلك ترك النظر في أمور الدنيا .

(١) ومنه : في الأصل « ومنها »

وما قدمناه يبطل ما قالوه من أن النظر / إذا كان انسا يفعل للخوف من تركه ، حل محل تثبيت الغريق بالجبل للتخلص ، وصياح المضروب ، وأنين المريض ، وسائر ما تزال به المضرة ، ويقصد به ذلك . فإذا لم يجز فيها ، أجمع ، أن يوجب المطلوب بها ، فكذلك النظر . وذلك لأن النظر قد ثبت أنه يولد العلم ، إذا وقع على وجه مخصوص ، ويجب أن يتفق جميع من فعله فيه . وانما وجب في سائر ما عداه أن تختلف حال فاعليه ، لأنه غير مولد ، ولو دل ذلك على أن النظر لا يولد ، لدل على أن الاعتماد أيضا لا يولد الاصابة وغيرها .

وربما قالوا : إذا كان النظر موضوعا للكشف ، كالسؤال ، وعلم من حال السؤال أنه لا يولد ، فكذلك القول في النظر . وهذا كالأول ، لأن السؤال كلام ، وقد ثبت أنه لا يولد العلم ولا غيره ، لأمر قدمنا ذكرها . وليس كذلك النظر ، لأننا قد بينا أنه يولد . ولو قدح ذلك في توليد النظر ، لقدح في توليد الاعتماد الاصابة . فيقال : إذا كانت المسألة عن ذلك لا تولد ، فكذلك القول فيه نفسه . وهذا بين البطلان .

وربما قالوا : إذا كان النظر ، في احراز منافع الدنيا ودفع مضارها ، لا يولد العلم ، فكذلك النظر في الأدلة . وصح بذلك ، أن هذا القبيل لا يصح أن يولد ؛ كما أن الاعتماد ، لما ولد بعضه ، صح في سائر ذلك . ولما لم يولد بعض الأصوات شيئا ، لم يولد سائره . وهذا بعيد ، لأن النظر انما يولد متى كان في دليل تعلق بالمدلول ؛ وذلك لا يصح في النظر في احراز منافع الدنيا ، ودفع مضارها ؛ وهذا كالاعتماد الذي لما ولد / الصوت على جهة المصاكة ؛ وذلك لا يصح في الاعتماد في الجزء الواحد ،

ولم يجز أن يولد ، وانما كان يصح ما سأل عنه ، لو كان انما يولد ، لأنه من قبيل النظر . فأما اذا كان انما لم يولد ، لما قدمناه ، فقد بطل هذا السؤال ، وبطل بذلك قولهم : اذا كان النظر في الأمور المشاهدة الحاضرة لا يولد ، فكيف يولد في الأمور الغائبة ؟ لأننا قد بينا ، أن ما لم يولده في ذلك مفعول في الأمر الغائب ؛ وبيننا ، من قبل ، أن ما يلتبس بالنظر في الشاهد والغائب على سواء في أنه غائب عنا .

وبعد ، فاذا جاز في بعض المدركات أن يلتبس ، ولم يجب ذلك في غيره ؛ فكذلك ما قاله في النظر ..

وبعد ، فانا اذا تأملنا أحوالنا وجدنا ، العلم بأن من صح الفعل منه قادر ، وبأن المحدث يحتاج الى محدث قصد ، حصل من جهة الاستدلال ؛ ولا يجوز الاعتراض على ما يعلم خلافه في الموجودات .

ويبطل ، بذلك ، قولهم : ان النظر في المذاهب اذا اختلفت حال الناظرين فيه ، فبعضهم يجهل وبعضهم يعلم وبعضهم يشك ، حل ذلك محل النظر في أمور الدنيا ، من حيث اختلف ما يوجد عنه . وذلك لأننا قد بينا ، أن أحوال الناظرين انما تختلف ، اذا لم يتفقوا في النظر ، على الحد الذي يولد ؛ فأما اذا اتفقوا في ذلك ، فلا بد من أن يعلم الكل . وليس كذلك حال النظر في أمور الدنيا ، لأنه لا دليل عليها ، وانما يلتبس بالنظر غالب الظن فيها ، على ما قدمناه .

وربما قالوا : اذا كان ما يوجد عند النظر في أنه يختلف ، بمنزلة ما يوجد من العلكوق عند الوطء ، فيجب أن يكون العلم ملتصقا به بالعادة . وهذا قد بينا ، من قبل ، فساده . لأننا قد بينا ، أن العلم يحدث عنده على

طريقة واحدة ، ويفارق حدوث الولد عند الوطء ، وسائر ما يجرى مجراه .
وربما قالوا : اذا صح أن العلم ، عند النظر ، يحدث لواحد دون آخر ،
وفي حال دون حال ، حل محل ما يقع من الأفعال بـلا يعلتق ، وبطل كونه
مولدا . وهذا يبطل بما قدمناه ، لأن أحوال الناظرين تجب أن تتفق اذا
نظروا في الدليل ، ووجوب إيقاف ذلك يمنع من كونه واقعا بالتبخيت
والانساق . ولو أبطل ذلك كونَ النظر مولدا ، لأبطل كون الاعتماد أيضا
مولدا . ويبطل ، بما قدمناه ، قولهم : اذا كان حال الناظرين يختلف ،
والناظر قد يدوم على اعتقاده وقد ينتقل ؛ فيجب أن يدل ذلك على أنه
يقتضى غالب الظن دون العلم . وذلك لأننا قد بينا ، أن ما يحصل عنده من
الاعتقاد تسكن النفس اليه ، ويفارق حاله حالَ الظن ؛ وكشفنا القول
فيه . ونحن نبين ، من بعد ، الوجوه التي لها ينتقل الانسان عما يعتقد الى
سواه ، وأنه لا يدل على فساد النظر .

شبهة

قالوا : لو كشف النظر عن حقيقة ، وأنه الى علم ، لوجب أن يكشف
عن ذلك في حال وجوده أو في تأتیه . لأن السبب لا بد من أن يوجب المسبب
في هذين الوقتين .

وقد وجدنا المفكر يمتد له الفكر ويتقطع ، ثم يراجع الفكر ، فلا يقع
له العلم الا بعد وقت طويل ، وربما وقع له من غير أن يخطر بباله وعند /
اليأس منه . وذلك يبين أنه لا يوجب ذلك ، وان اتفق عنده . وهذا باطل .
لأنه لا يجوز أن يحصل عالما بالشيء ، ولما خطر له بالبال ولا فكر في دليله .
لأن الاعتقاد انما يكون علما اذا وقع على وجوه مخصوصة لا يصح ثبوت

بعضها ، مع أن الشيء لا يخطر بالبال ، وانما يصح ما سأل عنه في تذكر الأمور الضرورية ؛ فأما في النظر المولد للعلم ، فلا يصح . وربما التبس التذكر بالتفكر ، فيظن الواحد منا أنها سيان ، مع ما بينهما من الفرقان . وربما فكر الناظر أولا ، ولا يكون الدليل قد تلخص معرفته فيه ؛ فلا يقع له العلم ؛ ثم يراجع الفكر ، فيقع له ، ويظن نفسه غير مفكرة ، من حيث كان الفكر منه كالمستدام ، ومن حيث يكون ثابتا ، أسهل عليه من ابتدائه ؛ ولذلك تختلف الحال فيه . والا فيجب اذا اتفق النظر في الدليل ، أن لا تتأخر المعرفة به . وقد بينا ، من قبل ، أن ما حل من المسائل هذا المحل ، فالواجب أن يتناول على وجه يطابق الدليل عليه ، ولا يعترض به على الأصول .

شبهة

قالوا : لو كان النظر بوجب العلم ، وثبت ذلك فيه ، لم تجب الثقة بصحة جميعه ، لأن دقة الشيء وعموضه تقتضى طول الفكر فيه ؛ وذلك يوهن القوة ، ويقطع عن بلوغ ما يطلب به ، ويخرج الآلة من صحة التوصل بها الى المطلوب ؛ فيجب لو صح ، أن يكون الذى يصح منه أوله وما جل منه ، دون آخره وما لطف منه .

وهذا تسليم من السائل صحة النظر . وانما ظن أن آخره يفارق أوله متى / طلب به العلم بالعامض . وقد ثبت ، أنه لا يخلو ما لحق التلب من الوهن من أن يخرج من صحة وقوع النظر أصلا ، أو يحيل وقوعه منه في الدليل ، أو لا يحيل ذلك .

وقد علمنا أن قوة القلب اذا كانت باقية ، وصح أن يعتقد ويعلم ، صح أن ينظر في الدليل . فيجب أن يولد ذلك العلم ثانيا ، كما ولده أولا .

ولو صح ما قاله ، لكان الثانی من النظر انما لا یولد لأنه یرج التعب الذى لحقه من أن یتمكن من استحضار العلوم وتمییز الأدلة . وذلك لا یوجب أن هذا النظر لو وقع منه ، بعد حمام واستراحة ، أنه لا یولد العلم ؛ كما أن من تعب فى الرمی ، لا یصیب كأصابتنا ؛ ولا یوجب ذلك ، أن الرمی لا یولد الاصابة ، اذا وقع على سمت مستقیم .

وبعد ، فلو قیل : ان الاكثار من النظر قد یسهل التوصل بالنظر الى الغامض ، كما قد یوهن القوة ، لكان أولى ، لأن كلا الوجهین صحیح . وقد قل شیخنا أبو هاشم ، رحمه الله : یبعد فیما یلحق الناظر من التعب لكثرة النظر ، أن یمنعه من النظر ، كما یمتنع المشى على التعب ؛ وان كان لو منع من ذلك ، لم یؤثر فى صحة النظر .

شبهة

قالوا : لو أدى النظر الى العلم ، وكان العلم فعلَ الناظر ، لوجب أن یعلم كونه فاعلا له ، لأن السبب لا بد من أن یفعل المسبب . وهذا بعيد ، لأن العلم بأنه فاعل للشیء یتحتاج الى استدلال ، ولا یجوز حصوله الا بعد تقدم العلم بذات ذلك الشیء ، ویتعلق حدوثه به . والانسان لا یعلم من نفسه / أنه عالم ضرورته ، فضلا عن أن یعلم العلم . فالذى یحصل له ، باضطرار ، كونه معتقدا وناظرا . وهذا مما لا یمتنع من أن یعرفه الناظر من نفسه . ولذلك جعلنا الدلالة على أنه یولد العلم ، وقوعه عنده على طريقة واحدة ، على ما قدمناه من قبل . وینا ، فى باب المخلوق ، أنه لا یجب فى فاعل الشیء أن تتعلق صحة فعله به بالعلم . وذلك یسقط السؤال .

شبهة

قالوا : لو سلمنا صحة النظر ، لم تجب الثقة به . لأنه يجب أن يجوز أن لا يتمكن منه على الوجه الصحيح ، لأمر يرجع إلينا . كما لا يصح نظم الشعر من كل من يعرف اللغة ، ولا العربية من كل من يعرف الحروف والكلمات ، وإن كانت اللغة والشعر يصحان في أنفسهما .

وهذا بعيد ، لأنه إيجاد الكلام على الوجه الذي يفيد في لغة العرب ، لا يصح إلا من عالم بمواصفاتها ؛ ولا يصح الشعر ، إلا من عالم بتأليف الكلام على الوجه الذي يكون موروثا ؛ كما لا تصح الصناعة ، إلا ممن يعرف كيفيةها . ففقد العلم بذلك ، يقتضى تعذر الجميع . وليس كذلك النظر ، لأنه متى صح على الوجه الذى يولد ، لم يتعلق توليده بحال الفاعل ، فيجب أن يولد الكلام على حد واحد . ولأن ما يتولد عنه ، لا يتعلق بكونه عالما ، وإنما يتعلق النظر الصحيح بكون الناظر عالما بالدليل . فاذا اشترك الناظران فى ذلك ، حل محل اشتراك الجماعة ، فى العلم بالصناعة وكيفية الشعر ، فى أنه يجب أن يقع النظر منهم صحيحا .

شبهة /

قالوا : إذا ثبت اختلاف أحوال الناظرين ، فالعالم المتقدم يخالف حاله فى النظر وفيما يصح منه وفى سرعة علمه ، المبتدىء ؛ كما أن الذكى يخالف البطىء . فيجب ، فيمن قصر من غيره فى النظر ، أن يكون سبب تقصيره أنه لا يعرف الفرق بين الحججة والشبهة ، ولا ما يقرب إلى العلم بالدلالة ، ومفارقته لما يوجب العلم بالدلالة . ولا أحد من أهل النظر ، إلا وهذا حاله . فلو صح النظر ، لم يسلم أن التوصل به إلى العلم يصح إلا لمن

تكاملت علومه ، واستوفى المعرفة بالحجج والشبهة ، ورزق الصبر على مشقته دائما . وفي هذا ، ابطال الثقة بصحة النظر .

وهذا بعيد ، لانا قد دللنا على أن التوصل الى العلم بالمدلول يصح من الناظر ، متى علم صفة الدلالة ، وان لم يعلمها دلالة ، كما يصح أن يولد الرمي الاصابة وان لم يعلم أنها تتولد عنه . ولولا قيام الدلالة على أن من شرط توليد هذا النظر العلم بالمدلول أن يكون الناظر عالما بالدليل ، لوجب أن يولده وان لم يعلمه ، كما قلناه في الرمي . فاذن لا يجب أن نعرف الحجج وانسبه والفرق بينهما ، حتى يصح أن يولد النظر العلم .

وبعد ، فلو كان الأمر كما قالوه ، لوجب أن لا يحصل لنا العلم متولدا عن النظر في حدوث الأجسام ، وفي كون من صح الفعل منه قادرا لادلة لم تستوف معرفة الفصل بين الحجج والشبه ، ولم نعرف ما يقوت من النظر وما يصححه ولا مراتب النظر والمعارف أجمع . وفي سكون نفسنا ، الى ذلك ، دلالة على فساد ما قاله . على أن الواحد منا ، لا يحصل عالما بالحجج والشبه الا بعد النظر في الأدلة ، فلو كان ذلك شرطا في صحة النظر والمعارف ، / وبالنظر يتوصل اليه ، لأدى الى أن لا يحصل ذلك أبدا من حيث جعل شرطا فيما هو شرط فيه .

وبعد ، فان هذا السائل قد سلم صحة النظر ، وأن في الناظرين من يعرف صحته وثبوته .

وقد علمنا أن ذلك الناظر اذا تدبرنا حاله ، لم يضل علمه بصحة النظر من أن يكون ضرورة أو اكتسابا ، ولا سبيل الى ادعاء الضرورة فيه . فلم يبق

الا الاستدلال بسكون نفسه الى الاعتقاد الواقع عنه على أن النظر صحيح .
وهذه الطريقة صحيحة في الناظر المبتدىء ، كصحتها في المقدم . وكيف
تنوع النظر ، ويقال فيه ما يوثق به ، وفيه ما لا يوثق به ؟ وكيف يصح
أن لا يوثق بأصول الأدلة ، ثم يحصل الانسان عالما بالفروع ، على ما قالوه
من أنه متى عرف الحجج ومفارقتها للشبه سكن الى النظر ؟ وانما يصح أن
يسكن الى ذلك ، اذا حصل له العلم بمقدماته حالا بعد حال .

وقد بينا أن ما نقوله من أن الناظر يثق بصحة النظر^(١) ، لا يوجب أن
لا يلتبس الحال في النظر على بعضهم فيظن أنه صحيحا وان كان غالطا فيه .
لأن الشبهة في ذلك تصح ، كما يصح أن يعتقد الجاهل في نفسه أن نفسه
ساكنة . ولا فرق بين من جعل ، من شروط وقوع العلم عن النظر والثقة
بذلك ، ما ذكره ؛ وبين من قال : ان العلم الضروري لا يحصل الا بعد
تكامل سائر المعارف ضرورية ، لتعلق بعضها ببعض . وهذا بين افساد .
وما قلناه لا ينقض ما نقوله من أن النظر قد يتعلق ببعضه ببعض ،
كالنظر في حدوث الأعراض يتعلق بالنظر في اثباتها . لأننا قلنا الآن : أن
العلم بالفصل / بين الحجج والشبه ليس شرط في النظر وصحة والذي قلناه /
في ترتيب النظر انما يقتضى أنه يجب أن يتقدم ما نعلم به الدليل الذي ننظر
فيه ثانيا وثالثا . ولا يقتضى ذلك الا أن نجعل من شرط صحة النظر العلم
بالدلالة . وقد بينا أن ذلك مما لا بد منه .

وأعلم أن شيخنا أبا علي ، رحمه الله ، يقول في البليد : ان بلادته

(١) النظر : في الاصل . الناظر ،

تقتضى تعذر النظر المولد للعلم بفروع الكلام منه ، لا لأنه يفصل بين النظر الواقع منه ومن الذكى ، لكن لأنه اذا كان بليدا لم يحصل له العلم بأدلة فروع الكلام ولم يتخلص له ذلك ، كما نعرف فى السريع الفهم . فلا يصح ان يقدر بذلك فى قوله .

فأما شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، فانه يقول فى البليد : ان النظر يصح منه ، لكنه يشق عليه ويصعب ويحتاج الى طول الوقت ليقف على طريقة النظر فيه فيولد نظره العلم . ويقول : اذا صح اختلاف أحوال العقلاء فى استبدال العلوم الضرورية ، فغير ممتنع أن يفصل تعالى بين أحوالهم فى السرعة والبطء وان لم يمتنع تساويها فى ذلك فى بعض الأحوال . ولا يمتنع أن لا يوقف على العلة التى لها صار البليد يصعب عليه استحضار العلوم ولوقوف على طرائق النظر . وكل ذلك لا يؤثر فى صحة النظر وتوليد العلم ، كما لا يؤثر اختلاف أحوال الرماة فى أن الرمى يولد الاصابة . وذلك يسقط ما يوردونه من المسائل فى مفارقة البليد لغيره وافتراق أحوال الناظرين . ألا ترى أن سائر ما يذكر فى هذا الباب لا يقدر/ فى أن البليد ، قد عرف بصحة الفعل أن الفاعل قادر كالسريع وعرف أن ما لم يخل من المحدث يجب حدوثه ، كالذكى . فكذلك القول فى سائر النظر اذا تساوى فيه .

شبهة

قالوا : اذا رأينا الوافر العقل قد يخطئ ، ونزل فيما يتصرف فيه مسا يتعلق بالعقل ، فكذلك يوجب أن العقل يقتضى جواز دخول الخطأ فيه ، وأن ذلك من شأنه . فيجب أن لا يوثق فى النظر وأنه يؤدى الى العلم ،

لأنه من موجبات العقول التي من شأنها جواز دخول الخطأ فيها .
وهذا بعيد ، لأن وقوع الخطأ من العاقل لا ينكر ، والعوارض تعرض ،
ودواعي النفس تحصل ، وذلك لا يؤثر في صحة العقل ، كما لا يؤثر اقدام
العاقل على التبيح لشهوة غالبية عليه في صحة علمه بقبح ذلك . ولو كان
ما قاله السائل يوجب الطعن في العقل ، لأدى الى أن لا يصح شيء من أفعال
العاقل ، ولا يثق بصحة شيء لما ذكره في العلة ؛ ولوجب ، اذا جاز عليه
السهو فيما يعلمه باضطرار ، أن يؤثر ذلك في العلوم الضرورية وطرقها ،
أن لا يصح شيء من تصرفه لما له لحقه الخطأ في بعضه . وكل ذلك بين
أن سبب الخطأ غير العقل ، فما الذي يمنع من صحة النظر ومن الثقة بما
تولد عنه من العلم ؟

ولسنا ننكر أن يخطيء بعض العقلاء في النظر ، الا أنه ينفصل من
النظر الصحيح بسكون النفس الى الاعتقاد الواقع عن النظر الصحيح ،
كما ينفصل العلم عنده من الاعتقاد الذي ليس بعلم ، فلا يؤثر ذلك في
صحة النظر ، كما لا يؤثر في صحة العلوم .

شبهة

قالوا : اذا ثبت أن / النقص اذا لحق الآلة منع من أن يفعل بها ما هي
آلة فيه ، أو من أن يقع بها الفعل على وجه يصح . وكان العقل آلة في فعل
النظر ، فيجب أن يكون نقصانه يؤثر في صحته ، ولا يمكنكم دفع ما يلحق
العقل من النقص في أكثر العقلاء ، فيجب أن لا يثق أحد منا بصحة النظر .
وهذا فاسد ، لأن ما يلحق الآلة من النقص يخرجها عن الصفة التي
لكونها عليها تصير آلة ، فلذلك تخرج من كونها آلة . فأما ان كان النقص

على خلاف ذلك ، فانه لا يؤثر فيها ، كما لا يؤثر صغر اليد والأصابع في صحة الكتابة . فاذا صح ذلك ، وكان نقصان العقل لا يؤثر في علم العاقل بالذات ، فتجب صحة نظره لأنه غير مؤثر في صحة النظر منه لكونه قادرا عليه وفي حصول الشرط الذي معه يولد . ولولا أن الأمر كما قلناه ، لم يتولد العلم بحدوث الجسم واثبات المحدث وكون الفاعل قادرا عالما لأن في عقولنا نقصان ، ان أريد بالنقص أن العلوم لم تتكامل ، وان أريد أن مقدار ما يكمل به العقل اذالم يتكامل لم يصح النظر . فذلك صحيح ، لأن مع كمال العقل يصح العلم بالأدلة والثقة بما يعتقد . ويجب على قدر علته أن لا يصح مناشيء من الأفعال التي لا تصح الا مع العقل ، لأن نقصان العقل ان أثر في صحة النظر فيجب أن يؤثر في صحة سائر الأفعال المتعلقة بالعقل . وهذا بين الفساد .

شبهة

قالوا : لو كان النظر صحيحا ، لوجب أن يكثر العلم بحسب كثرته ، وأن يكون العالم بالشئ اذا نظر فيه علمه ثانيا كما علمه أولا . وهذا يوجب أن يصح أن يعلم بالنظر ، / ما قد علمه ، كما يصح أن يولد بالرأى أمثال ما ولده . وبطلان ذلك ، يوجب فساد قولكم .

وهذا بعيد ، لأننا نعتزف بأن النظر اذا كثر كثر العلم ، ومن أكثر من النظر في الأدلة يكون أعلم ممن قل منه . وقد بينا ذلك من قبل ، واعتمدنا عليه في أن النظر يولد العلم ، كما يعتمد على مثله في أن الرأى يولد الاصابة . فأما النظر في أدلة الشئ الواحد ، فلسنا نقول : انه لو وجد حالا بعد حال لم يولد ، لكننا نقول : ان علمه بالمدلول ينمعه من النظر

في أدلته ، كما أن علمه الضروري يمنع من طلب مثله بالنظر . وإنما ينظر في دليل ثان ، ليعرف كيفية تعلقه بالدلول ، وكونه دليلا . وقد بينا ما له يستتبع النظر ، وذكرنا الخلاف فيه . ولا يستتبع في النظر خاصة أن يستتبع وجوده إذا كان العلم بالدلول قد تقدم ، وإن كان تقدم الإصابة لا يمنع من وجود سبب مثله ، لأن المقايضة فيما هذا حاله ، لا تصح .

شبهة

قالوا : قد يجد العاقل مع شدة حرصه على أن يعلم بالنظر الأمور ، ومع وفور دواعيه وشدة نمسكه بالنظر قد لا يصل الى العلم ، وإن كان غير مخل بالنظر . ولا وجه لذلك ، إلا كون النظر غير صحيح . وهذا مما قد بينا فساد التعلق به ، لأننا ذكرنا ماله ينصرف عن النظر الصحيح من وجوه الدواعي ، وما له لا يصح منه النظر المولد للعلم . ولا فرق بين من تعلق بذلك في فساد النظر ، وبين من قال : إذا كان البرهمي والخارجي ، مع شدة الحرص على التقرب الى الله ، لا ينالون اشواب ، فيجب أن لا يصح / من أحد أن يناله . فإذا بطل ذلك لأنهم أتوا في ذلك من تقصير معقول ، فكذلك القول فيمن نظر ولم يعرف . وهكذا قولنا ، لمن سأل عن اختلاف حال الناظرين وأن فيهم من يجهل عند النظر أو يتحير ويشك لأنهم أتوا من قبل ، أنهم لم ينظروا في الدليل مع العلم به على الوجه الذي يدل ، وسبقوا الى اعتقاد فاسد .

شبهة

قالوا : القول بصحة النظر يؤدي الى أن يتعلق الجلي من العلوم باللطيف ، لأن العلم باثبات الأعراض وأنها غير الأجسام يتعلق بعلوم تطفه ،

ويحل محل العلم بالجزء والطفرة . فيجب أن لا يصح النظر لما في القول بصحته من قلب حال العالم عما بنى عليه من أن الخفى يتعلق بالجلى ، وأن الجلى لا يصح أن يحتاج الى الخفى . فاذا كان صحة النظر يوجب خلاف ذلك ، فيجب القضاء بفساده .

وهذا بعيد ، لأننا لا نعلق اثبات الأعراض الا بالمعارف الجلية ، وهى العلم بتغير حال الجسم ، وأن كونه متحركا غير واجب في حال ما يحرك ، وأن ما صح عليه الصفة وضدها ، والحال واحدة ، فلا بد فيه من أمر له يختص بإحدى الصفتين ، الى سائر ما نذكره في هذا الباب . والعلم بكل ذلك لا يزيد على اثبات الأعراض في الغموض ، بل هو أجلى منه ، ويصح أن يحصل له قبل العلم به ؛ فكيف يصح الاعتراض به في صحة النظر ؟ ولسنا ننكر أن نذكر في اثبات الأعراض من الشبه ما يدق الكلام فيه ، لكن ذلك مما لا يحتاج اليه / في العلم باثبات الأعراض ، وانما يلزم القول فيه اذا زيد عليه وخطر له بالبال ، كما أنه لا يحتاج في اثبات الجزء الى العلم بمسائل الطفرة ، بل متى علم الناظر أن التأليف الحادث يصح أن يرتفع وأن التجزأ لا يصح فيما لا تأليف فيه ، فقد علم أن الجزء وان لم تخطر له الشبه فيه وفي الطفرة . وربما قالوا : اذا ثبت حاجة اللطيف من علم الكلام الى جليله ، وصح في اثبات الأعراض أنه من جليله وأوائله ، واحتاج مع ذلك الى دقيق الكلام ، فذلك يقتضى تعلق كل واحد منهما بصاحبه على وجه يكون شرطا فيه . وهذا يوجب أن لا يصح حصولهما جميعا .

وما قدمناه يأتي على ذلك ، لأننا لا نعلق العلم باثبات الأعراض الا بالأمور التي تتقدم دون ما يجرى مجرى الفرع عليه . ولو صح في

اثبات الأعراض أنه يتعلق بدقيق الكلام ، لم يثبت أن ذلك الدقيق يتعلق به كمتعلق سائر الفروع . وفي ذلك سقوط ما قاله . وربما عبروا عن ذلك بأنه إذا تعلق بعض أبواب الكلام ببعض العلم ببعض المسائل (وتعلق) (١) الباب الواحد بالعلم بسائرها ، فيجب أن لا يصح أن يتعلم بالنظر بعضه الا وقد عثم جميعه ، والعلم بجميعه يتعذر بالنظر ، ومتى حصل لا بالنظر ، استغنى عن النظر . وذلك يقدح في صحة النظر .

وهذا قريب من الأون ، لأننا قد نعلم بصحة الفعل كون الفاعل قادرا وان لم نعلم سواه الا ما يكون مقدمة له . وقد نعلم أن الجسم في حال ما اجتمع قد كان يجوز / أن يكون مفترقا ، وان لم نعلم اثبات الأعراض ، فانما يتعلق بكل باب بما هو أصل له ، والعلم الذي هو أصل لا يتعلق بفرعه . ونحن نجد أنفسنا نعرف هذه الأمور ، مرتبة على هذا الحد ، وفي ذلك سقوط ما سأل عنه .

وقد أسقط ذلك شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، بأن هذا القول يوجب أن لا نعلم أبواب الكلام أصلا ، لما قالوه . لكن لهم أن يقولوا : انا نجوز أن نعلمه باضطرار بأن يفعل ، تعالى ، ذلك فيه . وانما بينا حصول هذه العلوم عن النظر من حيث لا يصح الا أن يوجد مرتبا ، وهذا وان صح أن يفرقوا به بين الأمرين فإنه يلزمهم أن لا تتعلم هذه الأمور الا معا في حالة واحدة ؛ ونحن نجد من أنفسنا خلافة ، وفي ذلك سقوط ما تعلقوا به . وسائر ما يوردونه في هذا الباب يتعلق بأعيان المسائل ، وقد بينا في كل باب من هذا الكتاب ما يكون جوابا عنه .

(١) وتعلق : زبدت كي يستقيم النص .

وربما قالوا : اذا كنا نحن نجد المبرز في الكلام لا يخلو من الخطأ ومن الرجوع عن بعض ما كان عليه ، فيجب أن يكون سبب ذلك أنه لا يصح أن نستوفى العلم بكل ما نحتاج اليه في صحة النظر ؛ وذلك يمنع من صحة النظر .

وهذا بعيد ، لأن العلة في ذلك لو كان تعذر ما نحتاج اليه في صحة النظر ، لم يصح أن نصيب في شيء ، ولا أن نعلم بالنظر شيئا والموجود خلافه . فالعلة اذن ، في ذلك ، أنه قد دخلت عليه شبهة أثرت في علمه بالدليل ، اذا اقتضت فهم علمه بالمدلول . والقول في النظر في هذا الوجه ، كالتقول في سائر الأفعال التي قد تصح وتفسد في أن دخول الفساد في بعضها لا يمنع من صحة سائرها . /

شبهة

قالوا : اذا صح أن ما غاب عن الحواس لا يصح أن يدرك بها ، أو يعلم من جهة الادراك بها ، فما غاب عن العقل يجب أن لا يصح أن يعلم به ولا أن يتوصل الى العلم به بالنظر الذي لا يصح الا بالعقل ؛ لأن الحواس هي أصل للعقل ، فما يجب فيها من الحكم في العقل أولى . فاذا صح ذلك ، وكان كل ما يعلم بالنظر غائبا عنكم ، فيجب أن لا يعلم شيء منه أصلا بالنظر .

وهذا بعيد ، لأن ما له يدرك بالحاسة الغائب ، هو أن الغيبة تقتضي ثبوت منع من رؤيته ، اما بالبعد واما بالحجاب ؛ وذلك يؤثر في الرؤية ، فلذلك فارق حاله حال الحاضر . والنظر بالضد منه ، لأن من حقه أن يعلم به الغائب الذي ليس بمعلوم للعقل ، ولا يعلم به ما قد تقرر في العقل ؛ وذلك

يوجب الفرق بين الأمرين . ولهذا يصح أن يُعلم بصحة الفعل كون فاعله قادرا ، وان لم يجز أن يدرك بالعين كونه قادرا أو بعين زيد مع غلبته . وربما عبروا عن ذلك بأن لطافة ما يدرك بالبصر ، لو لم يكن لطيفا ، يمنع من ادراكه . فيجب اذا كان علم الكلام ألطف من ذلك والنظر والفكر أضعف من الادراك ، أن تمتنع معرفته به ، وأن لا يصح النظر في شيء منه . وهذا يبطل بقريب مما تقدم ، لأن لطافة الشيء تمنع من ادراكه بالحاسة لأمر يرجع الى الشعاع ، ولذلك يدرك اذا صار في خلال غيره من الأجسام . وليس كذلك حال النظر ، لأنه لا يحتاج في صحته وتوليده العلم الى أمر لا يحصل للعاقل الناظر ، فيجب أن يوصله الى العلم بما طريقه النظر . / وقد بينا أن سائر العقلاء يمكنهم ذلك .

وقوله بأن النظر أضعف من الحاسة ، لا وجه له ؛ لأنه لا نسبة بينهما في هذا الباب من حيث كان يولد ، والحاسة يدرك بها من غير توليد . ولو قيل : انه أقوى منها ، من هذا الوجه ، لكان أقرب . وانما قال شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، في الجزء المنفرد أنه لا يدركه الواحد منا من حيث لا ينفصل عنده من الشعاع الذي هو من تمام الرؤية ، وليس كذلك حال النظر ، لأنه لا يلتبس على وجه يمنع من التوليد ، وهو اذن بمنزلة ادراك ما لا لبس فيه في أنه يجب القضاء بصحته .

شبهة

قالوا : اذا ثبت شدة المشقة في النظر في علم الكلام وأن القلب من أضعف الأعضاء ؛ فيجب : لو كان علم الكلام عن النظر يتولد ، أن يكون النظر مؤثرا في القلب تأثيرا يفسده ، وأن لا يصح حصوله ، ويفارق الفكر

في أمور الدنيا لشهواته أو ان صح حصوله ، فيجب أن لا يصح أن يوجد على الوجه الذي يولد لحاجته في ذلك الى ما يفسد القلب من المشقة العظيمة . وهذا بعيد ، لأنه لا يصح أن ندفع كون العاقل ناظرا في علم الكلام بقلبه ، ونجد ذلك من أنفسنا . فالقلب اذا تحمل الفكر فيه ، فاذا وقع على الوجه الذي يولد ، وجب أن لا يولده ، لأنه لا يختص بزيادة مشقة اذا وقع على هذا الوجه .

وبعد ، فان القلب اذا كان كالآلة في النظر ، فيجب أن يصح وقوعه به على كل وجه هو له فيه ، كسائر الآلات . فلما تنكر أن يتم القلب في بعض الأحوال اذا أكثر الناظر النظر ، كما تتعب الجوارح اذا أكثر بها / ما هي آلة فيه . وانما أبطلنا قول من أوجب أن لا يصح الفكر بالقلب أصلا . ويستقط بهذا قولهم : ان الناظر قد يحتاج إلى اطالة النظر في أحوال ، ويستغنى عنها في حال ، ويتعذر عليه الفرق بين الأمرين ، فيجب أن لا يصح النظر أصلا . وذلك لأننا قد بينا أن ذلك اذا صح منه على الوجه الذي كلف ، صح أن يعرف به المذاهب ، ويفصل بين أحواله ، فلا يؤدي الى تكليف ما لا يطاق ؛ وقلبه يحتمل ذلك ، فلا يؤدي الى فساد . وكل ذلك يبطل ما قاله .

شبهة

قالوا : اذا كان بعد المرئى يمنع من رؤيته من حيث يحتاج في رؤيته الى استعمال الآلة على وجه يؤثر فيها ، فيجب أن يكون العلم المطلوب بالنظر لا يتأثر الا بأعمال القلب ، على وجه يفسده ويؤثر فيه ؛ وفي ذلك صحة القول بفساد النظر .

وهذا بعيد ، لأن النظر قد ثبت صحته منا ، فايراد الشبهة في بطلان ما نعلمه ضرورة لا يصح .

فان قال : لا يوجد منكم على الوجه الذي يوند .

فقد بينا أن ذلك الوجه هو أن نعلم الدليل على الوجه الذي يدل ، فننظر فيه . والنظر اذا وقع على هذا الحد ، فتأثيره كتأثيره اذا وقع على خلافه ، فيجب أن لا يؤثر في القلب . ونحن نجد من أنفسنا أنا نعلم بالنظر ، في صحة الفعل ، كون فاعله قادرا ، ولا يفسد القلب الذي يفكر به . فأما بعد المرئي ، فانما يمنع من رؤيته لا لما قالوه ، لكن لأنه اذا بعد لم يثبت معه الشعاع على وجه يكون من تمام آله في الرؤية . ولذلك يختلف بعد الأشياء ، فقد لا يرى ما بعد حدا ما من البعد ، وان رأى ما يزيد عليه في البعد .

وزيما قالوا : اذا صح أن الادراك بالحاسة أقوى / من وقوع العلم بالنظر ، وصح أن بعد المرئي يوجب تعذر ادراكه على ما هو به . حتى يرى الكبير صغيرا ، والصغير كبيرا ، فيجب أن يكون بعد ما يطلب بالنظر عن العقل يمنع من معرفته بالنظر .

وهذا بعيد ، لأن آلة الرؤية لا تتكامل الا بانقصال الشعاع على حد مخصوص ، فاذا بعد المدرك وضاعت زاوية الشعاع ، أدرك الكبير صغيرا . وقد بينا تفصيل ذلك في باب الرؤية والنظر بمعزل عن ذلك ، لأنه لا يحتاج في وجوده على الوجه الذي يولد الا الى سلامة القلب ، فيجب ألا يؤدي الى العلم اذا وقع من كل عاقل . وتسميته ما يطلب بالنظر بعيدا لا وجه له ، لأنه انما يختص بأنه غير معلوم له فيصل بالنظر الى معرفته في حكم

جميعه. في ذلك ينأوى . وليس كذلك حال المرئى ، لأنه قد يختلف على الوجه الذى بيناه .

وربما قالوا : إذا كان بعد المرئى يمنع من الاصابة بالرمد ، فيجب أن يكون بعد ما يطلب بالنظر العلم به يمنع من صحة النظر ، لأنه آلة في التوصل الى العلم ؛ كما أن ما يفعل الرمد به آلة في التوصل الى الاصابة . وهذا بعيد ، لأن الرمد إنما يولد الاصابة متى حصل في السهم من الاعتماد ما يجب أن يولد حالا حال ، الى أن يولد الاصابة . فأما اذا قل السبب وقصر عن ذلك ، فافه لا يبلغ الرمد لبعده ، كما لا يبلغ الحجر اذا رمى صعدا لا القدر الذى يبلغ أن يكافئه الاعتماد اللازم . والنظر معنى واحد ، ولا يولد بعضه بعضا ، فمتى وجد ، / وجب أن يولد العلم ، وان كان لا يولد العلم بالفرع الا بشرط تقدم العلم بالأصول . وقد بينا جميع ذلك من قبا .

شبهة

قالوا : اذا جاز على الحواس الخطأ ، وان اختصت بالادراك على وجه لا يلتبس بعضها بعض ، لأن ما يرى لا يلتبس بما سمع ، ولا الطعموم تلتبس بالأرائيح^(١) . فبأن يجوز الخطأ على العقل وما يتوصل به اليه أجدر لالتباس بعض ذلك ببعض . وذلك يمنع من الثقة بالنظر وكونه مؤديا الى اليقين .

وهذا بعيد ، لأنه يوجب في كل ما يبنى على الحواس أن لا يوثق به ، كالعلم بمخبر الأخبار وبحسن المحسنات وقبح المقبحات . ويوجب أن

(١) جمع الجرم من أريجة وهى الرائحة الزكية .

لا يميز الانسان الشيء من غيره بعقله ، لما ذكره من العلة ، وهذا معلوم الفساد . وقد بينا من قبل أن الانسان يثق بالمدركات ويعلمها ، وأن الخطأ لا يجوز في الادراك ، وأن كان عند اللبس لا يحصل سكون النفس ، لعل بينها . فيجب أن يصح أن يعرف بالنظر صحة الشيء ما لم يعرض من الشبه ما يوجب الالتباس . ولولا صحة ما ذكرناه ، لم يجوز أن نعلم الانسان قادرا^(١) لصحة الفعل منه ، وأن لا نثق بذلك ، كما قد نخطئ في الحواس ، وهذا بعيد .

وربما قالوا : اذا كانت الحواس أجلى من العقل ولم يضبط ما يرد عليها وان كان أظهر مما يرد على العقل ، فبأن لا يضبط العقل ما يرد عليه لخبائثه وخفاء ما يرد عليه أوئلى ، وذلك يمنع من صحة النظر .

وما قدمناه يسقط ذلك ، لأن الحواس انما لا تضبط الوارد عليها عند لبس . ولولا ذلك ، لصح ما تقوله السوفسطائية . وذلك يوجب صحة ما يرد عليه العقل بالنظر ، ما لم يحصل هناك لبس ، ولسنا نسلم / أن الحواس أقوى ، لأن بالعقل نميز ما يدرك بالحواس ، ولولا ذلك لما نميز . ولذلك لا تتميز للبهائم المدركات حسب تميزها للعقلاء . ولا نسلم أن العقل أضعف ، بل نقول فيه : انه المعتمد في المعارف ، وانما يصير الادراك طريقا للعلم اذا حصل مع غيره كان عقلا ؛ ولا يجوز في العقل وفيما يتوصل به الى معرفته الخطأ اذا وقع على الوجه الصحيح ، وقد يجوز في الحواس بعض ذلك . ولو سلم ما قاله ، لوجب كما صح فيما يتوصل بالحواس اليه أن يصح بعضه لحصول سكون النفس ومفارقته لما يلتبس فيه الحال أن

(١) قادرا : في الأصل ، قادر ، .

يصح التوصل بالعقل الى المعارف ، ويرجع فيما يصح وما لا يصح الى
سكون النفس . ولا بد لهم أيضا من القول بذلك ، لأنهم بهذا السؤال قد
اعترفوا أنهم علموا بالعقل أن الحواس قد لا تضبط ما يرد عليها ؛ وانما
علم ذلك بالعقل ، لأن ذلك مما لا يدرك بالحس ؛ فكيف يصح مع هذا
الاعتراف أن يبطلوا عمل العقل وصحة النظر ؟ وهلا جاز أن يضبط بالعقل
ما يرد عليه وان خفى وغمض ، كما ضبط به أن الحواس قد لا تضبط
ما يرد عليه ، وقد تضبط غيره ، والتفرقة بين الأمرين ؟

وربما قالوا : اذا صح في العلم بالمدرجات ، مع أنه أصل للعقل ، الخطأ
فيه وفي الحواس ، فهلا جاز مثله في العقل الذي هو كالفرع ، على ما ذكرناه ؟
لأن أساس البناء اذا صح فيه الفساد ، فبأن يصح ذلك على المبنى عليه
أولى .

وما قلتمناه ، يسقط ذلك . لأن هذا السائل وقد (١) اعترف بأنه يعلم
بالعقل خطأ الحواس ، وتمييز ما يخطئ فيه / وما لا يخطئ ، فقد أقر
بصحة ما بناه على الحواس . وما ذكرناه من أن المدرجات يوثق بها الا عند
اللبس ، وكذلك النظر يوثق بما أدى اليه اذا وقع صحيحا وأنه يجب أن
يعتمد في الفصل بين ما يصح وما لا يصح في جميع ذلك الى سكون النفس ،
يسقط هذا السؤال .

وربما عبروا فقالوا : اذا كان الإدراك والعلم بالمدرجات أصل للعقل ،
وعلم صحة وقوع الخطأ فيما بعد عن الحواس ، فبأن يصح الخطأ
فيما يعرف بالنظر أولى ، لأنه من الحواس أبعد .

(١) وقد : في النص ، وقد .

وهذا وان كان في حكم الدعوى ، فما قدمناه من أن العقل هو العيار على الحواس ، وأنه الأصل فيما يوثق به ، وأن خطأ الحواس لا يمنع من الثقة بما يعلم بالعقل من المدرك وغيره ولم ينعمهم من العلم بصحة ما أوردوه من السؤال وان كان مبنا على الحواس ، وما قدمناه من ذكر علل الموانع في الادراك ، وأن ما يعلم بالنظر كله بمنزلة واحدة في أنه ليس يبعد الا من حيث يرتب بعض النظر على بعض ، فيجب أن يكون جميعه في حكم ما لا مانع من ادراكه في صحة معرفته ، الى غير ذلك ، يسقط هذا السؤال .

شبهة

قالوا : اذا احتاج النظر في كونه مولدا الى أن يوجد على ترتيب مخصوص ، ولم يجز أن يعلم ذلك من حاله قبل وقوعه ، فيجب أن يكون حاله في أنه لا يؤدي الى العلم كحال الكتابة التي كانت لا تقع مرتبة الا من عالم بكيفيتها ، لم يجز وقوعها من لم يعلم ذلك قبل وقوعها .

وهذا فاسد ، لأن النظر يولد العلم ، فانما يجب أن نعرفه ونعرف المنظور / منه فقط . فأما العلم بأنه مولد وأنه يولد العلم ، أو العلم بكيت وكيت فمما لا يحتاج اليه ؛ بل فيه ما يمنع من النظر أصلا . لأنه لا يصح أن ينظر في الدليل ليعلم ما قد علمه ؛ ولو علم أن نظره يولد علما بكيت وكيت ، لكان قد علم المدلول ولتعدر عليه النظر . واذا جاز في الحواس أن يكون الادراك بها طريقا للعلم ، وان لم يعلمها المدرك ؛ فهلا جاز مثله في النظر ؟ لأن في الناس من نفي أن المدرك يكونه . مدركا حال ، وسبيله مع ذلك في العلم بالمدركات سبيل (١) من عرف حال المدرك . ولولا أن النظر

(١) سبيل : في النص « سبيله » .

يجده من نفسه ، لصح أن يولد العلم ، وإن لم يعلم من نفسه أنه ناظر
مفكر ، لكنه مما يجده من نفسه ؛ وإن كنا نمتنع أن يلتبس بغيره ، ويتولد
عنه العلم . على أن نفس النظر طريقة للاستدلال ، فلو لم يستدل على
اثباته ويفكر في الدليل لوقع له العلم . وإنما قلنا في الكتابة خاصة : إن
كونه عالما بترتيبها يجب قبل أن يفعلها ، لصحة وقوعها مرتبة وغير مرتبة .
فلا بد ، إذا اختصت بالترتيب ، من اختصاص فاعلها بحال . وليس كذلك
النظر ، لأنه جنس الفعل ، وتوليد ما يولده يرجع إليه .

وبعد ، فإن أجزاء الكتابة قد تقع على طريق الاحتذاء ، وعلى وجه
التلقين والتعليم ، فيجب أن يجوز في النظر مثله إذا رتب ذلك للناظر وعرف
طريقه .

وربما قالوا : إذا صح اشتباه الدليل بالشبه ، ولم يصح العلم باقتراحهما
ضرورة ؛ فيجب أن لا يوثق بالنظر مع تجويز كونه متعلقا بالشبه دون
الدليل .

وهذا بعيد ، لأن العلم بما قاله مما لا يحتاج إليه في توليد / النظر
للعلم ، فلا يمتنع أن يعرف الدليل وينظر فيه ، فيعلم المدلول وتسكن نفسه
إليه . فيعلم من بعد أنه نظر في الدليل ويفصل بينه وبين النسب ، إذا علم أن النظر
فيها لا يولد . وبعد ، فإذا جاز أن تتوصل بالفكر إلى المنافع ودفع المضار
مع هذا التجويز ، فهلا صح أن يوجب العلم إذا نعلق بالدليل مع هذا
التجويز ؟ وقد بينا أن الداعي أو الخاطر ينبهان المكلف على طريقة النظر ،
فتعين عنده الأدلة وتفصل عنده من الشبه ، فينظر فيها وإن لم يعلم
الدليل دليلا إلا بعد وقوع العلم منه متولدا عن النظر .

وربما قالوا : لو كان النظر صحيحا ، فيجب أن يعلم الناظر صحته قبله أو لا يستمتع أن يعلم ذلك عن حاله كما يعلمه حسنا وواجبا قبله . وهذا يقارب الأول ، لأنه ليس من شرط إيجابه العلم أن يعلم أنه يوجبه كسائر المتولدات . وإذا صح أن فعل الفعل بالقدرة وإن لم نعلمها ونعلم حدوث الفعل بها ، فما الذى يمنع من مثله فى النظر ؟ وإنما صح أن نعرف حسن النظر قبله ، لأنه بمنزلة السؤال فى أنه طريق للكشف والتبين ، ونعلم وجوبه عند الخوف من تركه . فأما العلم بصحته ، فطريقه أن نعلم إيجابه للمعلم ؛ فلذلك يجب أن يتأخر ، حتى نعلم أنه لقد ولد العلم على طريقة واحدة . ولذلك قلنا : إن العلم بصحة النظر اكتساب ، لأنه يرجع فيه الى ما قدمناه ، كما يرجع فى سائر الأدلة اليها . وبيننا ، من قبل ، أن ذلك لا يؤدي الى وجود ما لا نهاية له ، لأنه يتعلم بالنظر والتأمل أنه صحيح لوقوع العلم عنه على طريقة واحدة ، وإن لم يعلم الإنسان أنه قد علم ذلك ؛ كما يعلم / المدركات ، وإن لم يعلم أنه قد علمها .

شبهة

قالوا : إذا كان العلم بصحة النظر كالأصل للمعلم المتولد عنه ، فيجب أن يكون أجلى منه ؛ وذلك يوجب كونه ضروريا ؛ وتعذر ذلك ، يوجب بطلان صحة النظر .

وهذا يسقط بما تقدم ، لأننا قد بينا أن العلم بصحة النظر مكتسب ، وأنه ليس بأصل للمعلم المتولد عنه . لأن بعد تولد العلم عنه ، تتعلم صحته . كما أن العلم بأن الإصابة تولدت عن الاعتماد ، لا يتقدم العلم بوجود الإصابة .

وبعد ، فلو ثبت ما قاله ، لم يجب أن يكون العلم بصحة النظر ضروريا ، لأن المكتسب قد يكون أصلا لمثله . وقد يتقدم العلم بالخفى على الجلى اذا كانا مكتسبين ، كتقدم النظر في اثبات الأعراض على النظر في أن الجسم لا يخلو منها ، وان كان هذا أجلى من ذلك .

وبعد ؛ فاذا لم يكن العلم بصحته أصلا للعلم وبسائر أحواله التي يجب أن يعلمه عليها الناظر ، فقد سقط جميع ما يتعلقون به في هذا الباب . وليس له أن يقول : اذا وجب في كل شئ ، صحيح أن تمكن معرفة صحته قبل وقوعه ، فيجب أن يجوز مثله في النظر . وذلك لأن النظر متى علم صحته ، علم كونه مولدا للعلم بالمدلول . وقد بينا أن حصول هذا العلم يمنع منه أصلا ؛ وان كان لا يمتنع ، اذا نظر مرارا وعلم أنه قد تولد عنه العلم ، أن يعلم في الجملة أن النظر يؤدي الى العلم ، وان لم يعلم تفصيل ما يتولد عنه .

ذكر ما يتعلقون به من جهة السمع /

قالوا : قد قال تعالى : « اليوم أكملت لكم دينكم » (١) . فيجب أن لا يحتاج الى النظر في أصول الدين ولا فروعها ، كما أن الضرورى ينعى عن النظر والاستدلال .

والأصل في هذا ما بيناه من أن العلم بأنه تعالى بتوحيده وعدله يجب أن يتقدم العلم بصحة كتابه وصدق قوله . فلا يصح أن يستدل بالكتاب على بطلان ما لا تعرف التوحيد والعدل الا به . وذلك يمنع من تعلق نافي النظر أو مثبتته في صحة ما ادعاه بالكتاب . وانه يجب أن يذكر الكتاب

(١) من الآية ٣ المائدة .

فيما حل هذا المحل على جهة التأكيد وإيراد مناقضة قول الخصم . والمراد بالآية أنه أكمل الدين وبينه ، ولم يبين بماذا أكمله . وقد يجوز أن يكون مكملا له بالنص وبالاستدلال جميعا .

وبعد ، فالمراد بذلك أنه أكمل الشرائع لا الأمور العقلية ، بدلالة أنها مما يجب أن يعرف قبل الكتاب ، على ما بيناه .

وقالوا : قد قال تعالى : « ونزلنا إليك الكتاب تبيانا لكل شيء » (١) ، و « ما فرطنا في الكتاب من شيء » (٢) . فيجب بطلان النظر والرجوع فيما يقع فيه التمارع الى الكتاب .

وهذا لا يدل على أنه مبين للأشياء بالنص فقط ، بل قد يجوز أن يكون مبينا لها بذلك وبالاستدلال وبالكتاب ، الذي بين الله ، تعالى ، جملة بالكتاب والسنة . ومتى لم يحصل على ذلك ، لم يصح . لأنه لم يبين فيه تفصيل الأمور ولا أحكام كل الفروع ، ولأنه لا يمكن أن يبين به العدل والتوحيد ، ولأنه تعالى قد بين فيه وجوب النظر ، ونبه عليه بقوله : « أفلا يتدبرون القرآن » (٣) ، « أفلا ينظرون الى الابل كيف خلقت » (٤) ، « وفي أنفسكم أفلا تبصرون » (٥) ، « أو لم ينظروا في ملكوت السموات / والأرض » (٦) ، الى غير ذلك مما يكثر .

(١) من الآية ٨٩ النحل . وكانت في الأصل . انا أنزلنا

(٢) من الآية ٣٨ الانعام .

(٣) من الآية ٨٢ النساء .

(٤) الآية ١٧ العنكبوت .

(٥) الآية ٢١ الذاريات .

(٦) من الآية ١٨٥ الاعراف .

وقالوا : قد قال تعالى : « ثم ان علينا بيانه » (١) . فيجب أن يكون
مينا لجميع ما يحتاج فيه الى تبيينه ؛ وفي ذلك ابطال النظر .
وقد بينا أنه لا يصح أن يرجع الى بيانه قولاً في معرفته بالعلم (٢)
بالتوحيد والعدل ، فلا بد من أن يصرف الآية الى السمعيات أولى أنه يبين
مفسراً ومجلاً . وبيانه للنظر وصحته ، يجري مجرى بيان كل ما أدى
اليه .

قالوا : الرجوع الى النظر يقتضى التقدم بين يدي الرسول . وقد منع
الله من التقدم بين يديه تعالى وبين يدي رسوله .
وهذا بعيد ، لأن من نظر واستدل يزعم أنه ممثل لما دل العقل عليه ،
وأنه بمنزلة امثال ما دل السمع عليه . ومن فعل ما أراد الله ورسوله
لا يكون متقدماً بين يديهما . لأن ذلك يوجب الافدام ، اذا لم يرده الله .
وقد ثبت أنه تعالى قد أزال منا النظر في العقليات من حيث دل بالعقل على
حسنه ووجوبه .

قالوا : فقد قال تعالى في قصة داود ما يمنع من النظر ، لأنه بين أنه
تعالى فهم سليمان الصواب ، وخطأ داود في حكمه . وهذا لا ظاهر له ،
لأنه لا ينبيء عن أن داود قاس ونظر .

والمراد عند شيخنا أبي علي ، رحمه الله ، أنه حكم بما شرع له ، وفهم
الله سليمان الناسخ ، وان كانا مصيبين ؛ ولو قيل : انه تعالى يعبد بالنظر ،
وأنه نظر في ذلك . وفهم تعالى سليمان ما هو به أولى ، لأن الأنبياء لا يمتنع

(١) الآية ١٨ القيامة .

(٢) بالعلم : في الاصل ، فالعلم .

أن يتعبدوا بالاجتهاد . ولم يذكر تعالى ما يدل على أن داود أخطأ ، فالتعلق بذلك بعيد .

قالوا : قد كان صلى الله عليه إذا سئل عما لا يوحى فيه ، قال : / ليس عندي فيه شيء ، وانتظر نزول الوحي . ولم يسلك طريقة النظر البتة ، ذلك يبين فساد النظر .

وهذا إنما يمكن أن يبين به أنه كان لا ينظر في الشرعيات . فأما العقليات ، فلو لم ينظر فيها ، لما علم ما يقتضى كونه رسولا . ولو لم يعلم ذلك ، لما علم صحة الوحي . وإذا صح أن ينظر الصحابة في الفروع ، وإن لم يكن فيها ^(١) نص ، لم يمتنع أن ينظر فيما سبيله النظر ، وإن كان صلى الله عليه قد توقع على الوحي . وقد بينا الكلام في اجتهاد الرسول ، عليه السلام ، في غير موضع ، وذكرنا ما نختاره فيه ، فلا وجه لاعادته ، وما يقولون من أن النظر لا يوجب الثقة ، والوحي يقتضيها ، فيجب التعلق به ، غلط . لأن النظر لو لم يولد إلى العلم ، لما عرفنا صحة الكتاب أصلا . ولأن تجويز الخطأ في النظر ، مع أنه قد سلك به الطريقة الصحيحة ، يقتضى تجويز الخطأ فيما نص عليه تعالى ، لأنه لا بد فيه من تأمل ليعرف به المراد . قالوا : وقد قال سبحانه : « يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء » ^(٢) ، الآية . والقول بصحة النظر يقتضى السؤال عنه وعن أحواله ، فيجب بطلانه . ومتى حرم تعالى السؤال ، وجب أن يحرم النظر ، لمساواتهما في التوصل بهما إلى بيّن الأمور .

(١) فيها : في النص ، فيه ، .

(٢) من الآية ١٠١ المائدة .

وهذا بعيد ، لأنه تعالى انما نهى عن السؤال عن أشياء ، ولم يعم كل
شيء ؛ ونهى عما المسألة عنه سوءا لسائل ؛ وكل ذلك تخصيص . واذا
لم يمنع ذلك من حسن السؤال عن أمور الدنيا ، فكذلك لا يحرم السؤال
عن أصول الدين . واذا لم يقتض ذلك تحريم مساعدته صلى الله عليه في
الأمور ، لأنه لا خلاف في أن ذلك مباح ، فكيف يتعلق بظاهره ؟
وتأوله / شيخنا أبو علي ، رحمه الله ، على أنهم كانوا يسألونه عليه
السلام ، فيقول قائلهم : من ولدت ، ومن ولدى اذا نسب الى غير أبيه ؟
فكان تعالى ربما أخبر نبيّه بحاله ، فيسوءه ذلك . فأمرهم تعالى بالكف
عن مثل هذا السؤال ، وأن ينسبوا الى من ولدوا على فراشه .

قالوا : وقد قال تعالى : « ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر
ربي » (١) الآية . فبيّن أنه استبد بعلم الروح مع ظهوره ، فبأن يختص
بسائر ما ينص عليه أولي .

وهذا يوجب ظاهره أن لا يعلم الانسان شيئا البتة . فان لم يمنع ذلك
من صحة معرفتنا بأمور باضطرار ، واستدلال بالعقل ، فما الذي يمنع من
معرفة غيره وان اختص تعالى بعلم الروح . وقد قال سبحانه : « وما أوتيتهم
من العلم الا قليلا » (٢) ؛ فبين أنا قد أوتينا القليل ، وهذا يبطل ما ذكره .
وقد قال شيخنا أبو علي ، رحمه الله : انهم سألوا من أمر الروح ، وما لا دليل
عليه ، نحو المسألة عن حاجة الحي اليه في بقاء حياته . ولو سألوا عن ذاته
وعما يعلم بالدليل من أحواله ، لأجابهم الى ذلك بالصواب .

(١) من الآية ٨٥ الاسراء .

(٢) من الآية ٨٥ الاسراء .

قالوا : وقد قال تعالى : « وما اختلفتم فيه من شيء ، فحكمه الى الله » (١) . وكل ما يعلم بالنظر قد اختلف فيه ، فيجب أن يرجع فيه الى نص الكتاب دون النظر .

وهذا بعيد ، لأن الرجوع الى أدلة الله بالنظر فيها في أنه رجوع الى تعالى ، وفي أن الحكم من قبله بمنزلة الرجوع الى نصه . ولم يقل تعالى : « فحكمه الى الله » (٢) بأن ينص عليه دون أن يدل عليه بالأدلة التي هي أقوى من نفس الكتاب . ويجب / على هذا ، اذا وقع الخلاف في نفس كتاب الله ، أن يرجع الى نص سواه . وهذا يوجب ما لا نهاية له . وفساد ذلك ، ظاهر . وقد تأوله شيخنا أبو علي ، رحمه الله ، على أن المراد به أن عينه عند الله دون غيره . ثم كيفية الوصول الى ذلك ، قد تكون بأن ينص عليه أو يدل على المراد به بالقياس .

قالوا : وقد قال جل وعز في مدح الملائكة : « لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون » (٣) . فيجب أن نقول في الأمور على قوله ، دون النظر والاستدلال .

وهذا انما أريد به ما لا يعلم الا بقوله وأمره ، فمدحهم تعالى بتركهم التقدم فيه . ولولا أنه كذلك ، لم يصح أن نقول في التوحيد والعدل بالحق الا بقوله . وقد بينا أن لا يتعلم بقوله شيء ، ولما علم وعرفت حكمته . وبعد ، فانهم اذا لم ينظروا وقيسوا الا بعد أمره ، لم يسبقوه بالقول ، وكانوا عاملين بأمره .

(٢) من الآية ١٠ الشورى

(١) من الآية ١٠ الشورى .

(٣) من الآية ٢٧ الانبياء .

وبعد ، فان العبادة في القياس السمعى قد تختلف : فلا يجب أن يكون حالنا كحال الملائكة . وان تعلق بهذه الآية على ابطال النظر العقلى ، فقد بينا أنه لا يصح . وأما قوله سبحانه : « ان أتبع الا ما يوحى الى » (١) ، وقوله : « وما ينطق عن الهوى . ان هو الا وحى يوحى » (٢) ، فالغرض به السمعيات ، لما قدمناه . ويجوز أن يراد به القياس ، لأنه أمر به تعالى . فقد دخل في جملة الحى الوحى ، وليس في الآية وجوب اتباع الوحى مفصلا ؛ فالمنصوص عليه ، والمنصوص على طريقة القياس فيه جميعا يدخلان فيه . ومتى لزم يتأول على هذا الوجه ، أوجب أن يقف عليه السلام في معرفة الله على الوحى ، وكذلك غيره . وقد بينا ما في ذلك من الفساد . / وأما قوله تعالى : « ولا تقف ما ليس لك به علم » (٣) ، « وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون » (٤) ، الى نظائره من الآى ؛ فالتعلق به في بطلان النظر والقياس من حيث لا يوجبان العلم ، لا يصح ، لأنهما يوجبان العلم عندنا ، فلمستمسك بهما قائل على الله ، تعالى ، بما يعلم . فان قال : انه قبل أن يعلم ، وفي حال النظر لا يؤمن من الخطأ ، وأن يكون قائلًا بينما لا يعلم .

قيل له : اذا علم بعقله حسن النظر ووجوبه ، فقد فعل ما يعلم صحته ، وان لم يعلم ما يؤديه النظر اليه . كما أن الرامى ، وان لم يعلم تولد

(١) من الآية ٩ الأحقاف .

(٢) الايتان ٣ ، ٤ النجم .

(٣) من الآية ٣٦ الاسراء .

(٤) من الآية ١٦٩ البقرة ، والاية ١٣٣ الاعراف . وكانت فى الاصل

« ولا تقولوا » .

الاصابة عن رمية ، فغير مستنع أن يعلم حسنه . وقد علمنا باضطرار حسن
العلاجات والتجارات ، وان لم يأمن العاقل أنه لا يصل به الى البغية .
وكل ذلك يبين أن المراد بالآية الحث على النظر والاستدلال ليوصل بهما الى
العلم وترك العدول الى ما لا دليل عليه والى التقليد ، فبأن يدل ذلك على
ما نقوله أقرب ، ومتى حمل الكلام على الظاهر اقتضى منع الخبر
عما لا نعلمه ، وهذا مما قول به . وقوله تعالى : « ولا تقف ما ليس لك
به علم » (١) ، يقتضى أن لا يقدم على الشيء الذى لا يعلم حسنه ، لأنه
لو علم القبيح وتعاطاه لكان مقدما على ما لديه علم ، وان كان ممنوعا
منه . فالعرض اذن بذلك ما قدمناه ، والتعلق بهما فى المنع من التقليد
ظاهر . فأما فى المنع من انظر ، فبعيد .

قالوا : اذا صح أنه تعالى خص نفسه بأنه يعرف المتشابه بقوله :
« وما يعلم تأويله الا الله » (٢) ، وعلم من حال النظر أنه مشتبه باشبهه غير
متميز منه ، فيجب أن يختص هو بمعرفته أن يكون المتبع له فى حكم من
يتبع المتشابه فى أنه متبع للفتنة .

وهذا بعيد ، لأن النظر فى الدليل وتبيين الأدلة يتميزان من غيرهما
للناظر . / واذا حصل له العلم بالدليل ، سكتت نفسه كمكون نفسه الى
المدركات . فان قدح ما أورده فى صحة النظر ، فيجب أن يقده فى صحة
المعرفة بالضروريات ، لأنها قد تلبس فى بعض الأحوال . ويجب أن يقده
ذلك فى حسن النظر فى أمور الدنيا ، ويجب أن يقده فى صحة الاستدلال

(١) من الآية ٢٦ الاسراء .

(٢) من الآية ٧ آل عمران .

بالمحكم من لآى ، لأنه لا يعلم صحته بالضرورة وانما يعلم بالدليل ، ويجب أن يقدح في صحة الاستدلال لأنه من جملة ما زعموا أنه مشتبه وأنه مساوق للمتشابه ، ويجب أن يقدح ذلك في صحة معرفة الله ، سبحانه ، الذى هو منزل الحكم والمشابه . وبعد ، فلسنا نسلم أنه تعالى خص نفسه بالعلم بذلك ، لأنه تعالى لا يجوز أن ينزل كلاما وخطابا الا وللمخاطب طريق الى معرفته فى الوجه الذى قصد اليه . ومتى دل ظاهره على الخطأ ، فلا بد من أن يجعل له طريقا الى معرفة القرينة الدالة على المراد . وذلك يبطل ما ظنوه . ويجب أن يكون المراد بالآية عطف الراسخين فى العلم على ذكره تعالى ، وذلك يدل على أنهم يعرفون تأويله ، والمراد به . وقوله تعالى : « يقولون آمناب »^(١) ، تنبيه على أنهم فى حال معرفتهم بالمشابه يقولون مع ذلك : آمنابصدقنا ، وذلك مبالغة فى مدحهم ، لأن الانسان قد يعلم ويجحد ، كما قد يقر بما لا يعلم ، فوصفهم تعالى بنهاية المدح فى ذلك . ولا يمتنع أن يكون الكلام الثانى معطوفا على الأول ، وان وصف بما ذكرناه ؛ وهذا كقوله تعالى : « يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا ، وما عملت من سوء تود لو أن بينها وبينه أمدا بعيدا » . فوصفه تعالى / لها بذلك ، لا ينبغ من أن يكون معطوفا على الأول .

رند قيل فى تأويل الآية : ان المراد به المتأول ، وأنهم لا يعلمون متى يكون تأويله ، وذلك كقوله تعالى : « هل ينظرون الا تأويله يوم يأتى تأويله »^(٢) ، لأنه تعالى هو المختص بمعرفة وقت لساعة وما شاكله . وقد

(١) من الآية ٨ آل عمران .

(٢) من الآية ٥٣ الأعراف .

رجح شيخنا أبو علي ، رحمه الله ، الوجه الأول بأنه يقتضى حمل التأويل على ظاهره ، فهو أولى من الوجه الذى يقتضى صرفه الى المجز ؛ ولأن المقصد بالآية بيان وجوب حمل المتشابه على المحكم ، وذلك يطبق القول بأن المراد به نفس التأويل .

وبعد ، فلو جوزنا أن يخاطب تعالى بما له ظاهر من المتشابه ، ويريد ما لا يدل عليه أو لا يريد به الا الايمان به ، لجاز ما تقوله المرجئة فى كثير من الوعيد . وذلك يوجب جواز التعمية والألغاز عليه تعالى ، ويقتضى ذلك بطلان الطريق الى معرفة الله ، سبحانه . ولولا أن الأمر كما قلناه ، لم يكن لوصفه تعالى المحكم بأنه أم الكتاب معنى . لأنه لا يجوز أن يكون أصلا به عند الله ، تعالى ، لأنه عالم لنفسه بالمحكم والمتشابه ، فلا بد من أن يريد به كونه أصلا للمستدل ، ولا يكون كذلك الا بأن يحمله عليه وتبين بالمحكم المراد به . وقوله تعالى : « فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة » (١) ، يدل على أن اتباعه على بعض الوجوه يجوز ، والا كان لا فصل بين من يتبعه / ابتغاء الفتنة ، و ابتغاء الصلاح فى أنه مقدم على قبيح .

فان قال : فقد قال سبحانه : « وابتغاء تأويله » (٢) ، فضع من اتباع المتشابه ابتغاء الفتنة وابتغاء التأويل جميعا .

قيل له : انما ذمهم لاتباع المتشابه ، للوجهين جميعا . فأما اذا اتبعه ليعرف تأويله فقط ، فالذم زائل على ما قلناه . وكيف يجوز أن يقول تعالى لبيه ، صلى الله عليه : « اتبع ما أوحى اليك » (٣) ، وفى جملة ما لا يصح

(٢) من الآية ٧ آل عمران

(١) من الآية ٧ آل عمران .

(٣) من الآية ١٠٦ الانعام .

أن يعرف معناه فيستبع ؟ وكيف يقول تعالى : « أو لم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم » (١) ، وفي جملته ما لا يصح أن يعرفوا معناه ؟ وكيف يصح أن يَعتنَّ عليهم بأنه خاطبهم بلسان العرب ، وفي جملته ما لا فرق عندهم بينه وبين الزنجية في أنه لا يصح أن يعرفوا معناه ؟ وكيف يجوز أن ينزل تعالى كلاما ، والغرض به الايمان به دون معرفة معناه ؟ وهل ذلك الا بمنزلة الايمان بصوت الرعد وما شاكله ؟ ولئن جاز ذلك في بعضه ، ليجوزن ذلك في سائره . ولسنا ننكر أن في الآيات ما لا نعرف بها تفصيل الأمور ، اذا لم تقصد اليه . وانما أتكرنا أن لا يمكن معرفة ما قصد اليه ، وأنكرنا القول بأنه لم يرد به ما يصح من المكلف الوقوف عليه ، فليس لأحد أن يقول : أليس قد قال تعالى : « ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي » . لأنهم اذا سألوه عما لم يقصد اليه بيانه ، لم يجب أن يعرفهم تعالى ذلك ، كما لا يجب أن يعرفهم ما لأجله خلق الأفعال التي نعلم في الجملة أن فيها مصلحة . وليس لأحد أن يقول : اذا جاز أن يوجد في أفعاله ما يعلم في الجملة / أن فيه مصلحة ، وان لم يعلم وجه كونه مصلحة على التفصيل ؛ فهلا جاز أن يكون في أقواله ما هذا حاله ؟ وذلك لأن الفعل لم يوضع ليبدل بالمواضعة على المراد ، وانما يعلم بالفعل أنه تعالى لا يفعل ما يفعله الا لمصلحة . والقول اذا كان بلغة مخصوصة فقد وضع ليبدل على المراد ، فمتى خاطب به الحكيم الذي لا تصح عليه الحاجة ، لا ليفيد به المخاطب ، فقد خاطب به على وجه يقبح . ولذلك نقول في الواحد منا : انه يقبح منه أن يتكلم بما يوهم الخطأ من حيث حصل في القول

(١) من الآية ٥١ العنكبوت .

مواضعة ، ولا يقبح أن يفعل الأفعال على أى وجه أراده الا أن تتقدم فيه مواضعة ؛ فيحل محل القول ، فى الوجه الذى قدمناه .
فان قال : فما الفائدة فى ثوله تعالى : « يقولون آمنا به كل من عند ربنا » (١) ، انما يدل على أنهم اعترفوا بأنه من عند الله ، وان لم يعرف معناه .

قيل له : اذا جاز أن يقولوا فى المحكم : انه من عنده تعالى ، وان عرف معناه ؛ فما الذى يمنع من مثله فى المتشابه ؟ ولو قوى بذلك ما قدمناه ، لكان أولى ، لأنه تعالى نبه بذلك على أنهم يعترفون أن ما يعرف المراد به بظاهره ، وما يفتقر فى تعرف المراد به لاشتباه الحال فيه الى غيره ، يتفقان فى أنهما من عند الله ، تعالى ، وأنه مع حكمته أنزلهما لما فى ذلك من المصلحة . ويكون ذلك كالرد على من طعن فى القرآن بأن فيه المتشابه الذى يقتضى التحير . وسنذكر من بعد وجه المصلحة فى جعله تعالى القرآن محكما ومتشابهها ، فلذلك لم نذكره الآن .

واعلم ، أن ذكر الآى والأخبار فى هذا الباب لا يفيد ، لانا قد بينا أنه لولا صحة النظر لم يفد الكتاب ولا السنة ، / ولما صح أن نعرف صحتها فضلا عن أن تتعلق بهما فى هذا الباب . ولأن المتعلق بهما قد نظر واستدل وتوصل بذلك الى ابطال النظر بزعمه ، لأنه لا يمكنه أن يبطل النظر بذلك ، الا بأن يستدل به . فلو صح منه الاستدلال مع ما فيه من الاشتباه ؛ فما الذى يمنع من صحة سائر ضروب النظر والقياس ؟ وكيف يصح التعلق بالشيء فى افساد النظر ، ومعلوم من حاله أنه لولا صحة النظر لما صح ذلك

(١) من الآية ٧ آل عمران .

الشيء ؟ وقد علم أن كل اعتراض لا يصح الا بعد صحة ما يعترض به ، فيجب فساد ، لأن صحته تقتضى صحة ما يعترض به عليه ، وفي صحة ذلك فساد للاعتراض . ولولا أن صاحب كتاب الحاروف وغيره ممن طعن على النظر تعلق بكثير من الآي ، لم يكن لذكره وجه . وانما يقرب التعلق بذلك ، اذا كان الكلام في القياس الشرعى والاجتهاديات . فأما النظر العقلى ، فالتعلق به في فساد لا يقع من ذى دين .

وقد تعلقوا بما روى عنه صلى الله عليه أنه قال : اذا ذكر القدر فامسكوا ، واذا ذكرت النجوم فامسكوا ، واذا ذكر أصحابي فامسكوا . قالوا : فمنع صلى الله عليه من النظر فيه والمناظرة . وبقوله عليه السلام : « تفكروا في خلق الله ، ولا تفكروا في الله » ، منع (١) من النظر في معرفته تعالى ؛ ولو صح النظر ، لكان هذا النظر أولاه بالصحة . وبقوله علمه السلام : ان الله تعالى كره لكم ثلاثا : قيل وقال ، وكثرة السؤال ، واضاعة الماء . والنظر يقتضى : قيل وقال ؛ فيجب أن يكون محرما . وقد روى عنه ، عليه السلام ، أنه أنكر على أصحابه تنازعهم في / القدر ، وقال لهم : « ألهذا خلقتهم ، أم بهذا أُمّرتهم ؟ » وكل ذلك يوجب ترك النظر ، والاعتماد على ما جاء به الكتاب والسنة .

وكل ذلك بعيد ، لأن قوله : اذا ذكر القدر فامسكوا ؛ لا ظاهر له من حيث لم يذكر تعالى ما نمسك عنه . وقد علمنا أنه لا يجوز أن نمنع من ذكر سائر احوال القدر ولم نبين بعضا من بعض ، فيجب كونه مجملا . على أنه لم يمنع عليه السلام من ذكر سائر أوصاف النجوم والصحابة ،

(١) منع : في النص « فمنع » .

فكذلك القول في القدر . وإذا كان المراد بقوله في النجوم والصحابة أمر بالامساك عن اضافة النفس الى النجوم وذكر الصحابة بما لا يلبق بها ، فكذلك انما منع من ذكر القدر بما لا يصح أن يضاف اليه . ولا أحد يمنع من أن يقال : انه تعالى قد قدر الخير وأرزاق العباد ، وقدر أقوات البهائم ، وأن الموت والحياة بقضائه وقدره . فكيف يصح التعلق بما ذكره ؟ وانما منع صلى الله عليه من أن يتفكر فيه تعالى ، لأن التفكير انما يجب أن يقع في أفعاله ليستدل بها على ما يختص به ، فأما فيه تعالى فمحظور ، لأنه ليس بحادث على وجه يتعلق بغيره فيستدل به على ذلك الغير . ولم صار هذا القول بأن يدل على فساد النظر ، بأولى من (أن) ^(١) يدل قوله : تفكروا في خلق الله ، على صحته ؟

وبعد ، فإن المراد بذلك أن لا يتصور تعالى في النفس بصورة الأجسام ، ويقدر فيه هذا التقدير ، على ما تقوله المجسمة فيه . وقد روى عنه عليه السلام : « يأتي أحدكم فيقول : من خلق السماوات والأرضين ؟ / فإذا قال : الله ، يقول له : فمن خلق الله ؟ » ، وهذا يدل على أنه أراد بالخبر الأول أنه لا يتصور تعالى في النفس بصورة الخلق الذي يتفكر فيه . فأما أن يمنع بذلك من النظر الموصل الى معرفته تعالى ، فمحال . لأن ذلك لو كان فاسدا ، لما عرف صحة قوله سبحانه ، ولا قول الرسول صلى الله عليه . فأما قوله ، عليه السلام ، ان الله تعالى كره لكم قيل وقال ، فلرأى واجب فساد النظر لأوجب فساد المخاطبات والاخبار عن الأمور الحسنة ، ولأوجب فساد النظر في المنافع والمضار ، ولأوجب فساد الدعاء الى الله سبحانه ،

(١) أن : أضيفت كي يستقيم النص .

ولحرم عليهم الخوض في افساد النظر والتعلق بهذا الخبر فيه . فانما أراد عليه السلام بذلك مجانبة ما لا يعنيه من الفضول . وعلى هذا الوجه يوصف المهذار بأنه يخوض في قيل وقال . فأما من دعا الى سبيل ربه بالحكمة والموعظة وبين طريق المعرفة ، فان أحدا لا يستخير وصف ما هو فيه بذلك . وأما قوله عليه السلام : ألهذا خلقهم ؛ لما خاض أصحابه في القدر ؛ فقد بينا من قبل أن المراد به منعهم من الاختلاف فيما يجب فيه الاتفاق ، لأنه تعالى خلق جميعهم للعبادة والقول بالحق . ويجب أن يدل من هذا الوجه على صحة النظر ، لأن موافقة المبطل للمحق وخروجه عن المخالفة المذمومة لا يصح الا بالنظر والاستدلال . ولذلك قال صلى الله عليه : انما هلك من كان قبلكم لسؤالهم واختلافهم على أنبيائهم . وقد علم أنه صلى الله عليه أراد المخالفة عليهم في الحق ، وأوجب بذلك الموافقة لهم وأتباعهم ، ولا يصح ذلك الا بالنظر / والاستدلال .

وقد قال شيخنا ، رحمه الله : اذا لم يذكر ما تنازعه من القدر ، فكيف يدل ذلك على ما قالوه ؟ ويجب أن يحمل ذلك على أن فيهم من نسب فعل العباد اليه ، وأضاف اليه ارادة الظلم والمعاصي ، فأنكر ذلك ، وبين أنهم خلقوا ليعرفوا الحق في ذلك ولا يجهلوه . ولا يتمتع أنهم خاضوا في ذكر وجوه المصالح في أفعاله منفصلة ، وذلك لا دليل عليه ، فقال صلى الله عليه لهم ما قال .

ومن العجيب تعلق هؤلاء القوم بهذه الآيات والأخبار ، مع كونها محتملة على ما قدمناه ، وعدولهم عن الآيات الدالة على وجوب النظر وصحته من حيث أمر به تعالى ، وحث عليه ، وتدب اليه . ووبّخ في خلافه ،

وذم على تركه . كقوله تعالى : « أفلا يتدبرون القرآن ، ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا » (١) ؛ فأمر بالتدبر وبين وجه التدبر . وقال : « أفلا يتدبرون القرآن ، أم على قلوب أقفالها » (٢) . وقال : « وفي أنفسكم أفلا تبصرون » (٣) . وقال « أفلا ينظرون الى الابل كيف خلقت » (٤) . الآيات . وقال : « أفلم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بيناها » (٥) . وقال : « أوم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض » (٦) ، وقال : « انما يتذكر اولو الالباب » (٧) ، « أفلا تتفكرون » (٨) . وقال في وصف القرآن : « هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان » (٩) . وقال : « هدى للمتقين » (١٠) .

ولا يجوز كونه دليلا الا والمكلف مأمور بأن يستدل به . وما في كتاب الله ، تعالى ، لا يحصى ذكره ، لأنه تعالى قد نبه على أصول الأدلة أجمع فيه ، نحو استدلال ابراهيم ، عليه السلام ، على التوحيد / وفقى / التشبيه بما يحدث في الأجسام من التغير ، ونحو ما ذكره من التشبيه على دلالة الاعداء ، وما ذكره في دلالة النبوات ، وكل ذلك يدل على صحة النظر . ولولا ذلك ، لم يكن لظهور المعجزات على الأنبياء معنى ، ولما حسن المطالبة لهم بالاعلام . وكل ذلك بيّن بحمد الله .

- | | |
|---|----------------------------|
| (١) الآية ٨٢ النساء . | (٢) الآية ٢٤ محمد . |
| (٣) الآية ٢١ الذاريات . | (٤) الآية ١٧ الغاشية . |
| (٥) من الآية ٦ ق . وكانت في الاصل « اولم ينظروا » . | (٦) من الآية ١٨٥ الاعراف . |
| (٧) من الآية ٩ الزمر . | (٨) من الآية ٥٠ الانعام . |
| (٩) من الآية ١٨٥ البقرة . | (١٠) من الآية ٢ البقرة . |

ذكر مسائل مشكلة في باب النظر

مسألة : ان قيل : اذا كان من يعتقد الحق عن النظر لا بد من كونه ساكن النفس الى معتقده ، ومن أن يعرف من حاله ذلك ؛ ومتى استدل عليم أن اعتقاده علم ، وأنه لا يجوز أن يتغير ؛ وقد صح ، فيما هذا حاله أن الدواعى تفوى في الثبات عليه ، وتصرف عن تركه ؛ فلو كان النظر صحيحا والعلم الواقع عنه كما يزعمون ، لما جاز أن يقع تركه من أحد . وفي وجودنا ، الكثير من أهل النظر يتركون ما هم عليه ويتحولون عنه الى خلافه ، دلالة على صحة ما نقوله .

قيل له : ان ذلك لا يقدح في النظر ، وانما يحتاج الى تبيين العلة التي لها يترك المحق اعتقاده ، كما أن زوال الانسان عن منافعه لا يوجب قبح اجتلاب المنافع ولا حسن اثارها على غيرها ، لأن العاقل قد يختار القبيح وترك الحسن والعدول عن النفع الى الضرر ، لشبهة ؛ لولا ذلك لم يجز أن يعصى المستبصر ويقدم على ما يقتضى استحقات العقاب وحرمان الثواب . فأما الدواعى التي لها يترك التمسك بالحق أشياء منها ما قدمناه من الوجوه التي لها يعتقد الانسان الباطل من تقليد ، وطلب رئاسة ، ومساعدة لقوم ، وطلب لمنفعة يظن / حصولها بذلك . لأن هذه الوجوه اذا جاز أن تقتضى اعتقاد الباطل ابتداء ، لم يمتنع أن تقتضى زواله عن الحق الى الباطل ثانيا .

وقد قال شيخنا أبو علي رحمه الله : قد يعدل عن الحق الى الباطل ، بأن يسبق الى اعتقاد فرع ثم يجده مخالفا للأصل الذي كان يعتقد ، فيترك اعتقاده مع كونه حقا ، ويعتقد ما يوافق الفرع وان كان باطلا ؛ ويعتري

ذلك أهل العلم ؛ وقد يترك ذلك لخير يظنه متواترا ونقله صحيحا ،
وليس كذلك . وقد يُقدَّر في الخبر ، ان ترك التمسك به ، خروج " من
الدين ، فيؤثره على اعتقاد الحق . وقد يعدل عن ذلك استيحاشا من مخالفة
الجلّ والجمهور ، ولا يعلم أن الحق لا يتغير بقلة متبّعيه .

مسألة : ان قالوا : ان كان النظر يقتضى البصيرة ، فكيف يجوز أن
يتركه العاقل مع اجتهاده في درك المعرفة ، ومع أنه مما لا تظهر الحال فيه
فيصير له غرض في تركه كأفعال الجوارح ؟

قيل لهم : ما قدمناه يسقط ذلك . وقد بينا أنه قد يترك النظر تقليدا ،
كما يعتقد الباطل لذلك ؛ وقد يتركه لاعتقاده أنه لا فائدة فيه ، أو لأن
في تركه راحة ، والعاقل قد يختارها على المشقة ؛ وقد يتركه بغضا لمن ينفيه
ويعتقد فساده ، أو عداوة لمن يقول بصحته ، أو ابتغاء للرئاسة على من
يقول بنفية ، أو إثارا للدخول في جملة من ينفى النظر ، أو لاعتقاده أن
في السمع ما يدل على فساده ، أو على جهة الاغفال له والتهاون بفعل ما يعرف
وجوبه ، أو لاعتقاده أن / كل مجتهد مصيب في أصول الدين أو حذرا من
دخوله في جملة من يكفره غيره ، أو مساعدة لمن يشتهي مساعدته من
ثفاة النظر ، أو استعمالا لما ^(١) يعتقد أنه أعنود عليه من النظر ، أو مسبقا
بفعله وعازما أن يفعله من بعد ، أو خيفة من أن تلحقه حيرة في الدين وأن
ترك النظر أقرب الى السلامة ، أو فلنا منه أنه يلزمه على ما اعتقده عن النظر
مثل ما هو فيه فيتركه أو يترك ذلك لما يلحق النفس من المشقة في مفارقة
العادة ، أو لما يرى من مخافة أهل النظر بعضهم لبعض وأنه يلزم فيه ما يلزم

(١) لما : في النص . بما .

فيما هو عليه . فأما عدوله عن النظر الصحيح الى نظر في الشبه ، فقد ثبت الوجه الذي لأجله يتعاطاه المخالفون ، فلا وجه لاعادته . ويمثل هذا يبطل قول من يقول : اذا كان معتقدا الباطل يقدر على اعتقاد الحق ، فلم آثره عليه . لأن ما قدمناه من الدواعي وغيرها تد يقتضى اختيار اعتقاد على اعتقاد ، كما قد يقتضى اختيار فعل على فعل . والدواعي في هذا الباب تكثر ؛ وما قدمناه ينبّه على الطريقة فيه .

مسألة : ان قالوا : خبرونا عن المبطل هل يعلم وجوب النظر عليه ، وأنه تارك له على الحد الذي يجب أو لا يعلم ؟ فان قلتم : لا يعلمه . وجب كونه معذورا في الثبات على الباطل . وان قلتم : يعلمه ؛ فيجب في كل مبطل أن يعلم من نفسه وجوب ذلك ، وأنه قد تركه . ولو كان كذلك ، لما جاز أن يجحدوا ما علموه من ذلك ، ولوجب أن يعلموا أنهم أخلوا بما لزمهم من النظر ، وأن ما هم عليه باطل . وتجوز ذلك يؤدي الى أن يجوز في الجمع العظيم دفع ما يعلمه باضطرار ، / والعادة تسهل بخلافه وهي أصل في هذا الباب ، كما أنها أصل في باب الأخبار .

قيل له : قد بينا ، في صدر هذا الكتاب ، أن الأولى في وجوب النظر أن يعلمه العاقل على الجملة كقبح الظلم ، وأنه يعلم وجوبه اذا خاف الضرر من تركه ويحتاج الى استدلال في أنه يختص بهذه الصفة كما يحتاج الى الاستدلال في أن الضرر بعينه يختص بصفة الظلم . وصحة ذلك تقتضى جواز دخول الشبهة فيه على العقلاء ، فيظنوا في النظر الذي دعوا اليه وخطر لهم بالبال أنه لا يختص بصفة ما علموه واجبا ، كما أن الشبهة قد دخلت على الخوارج في قتل من خالفهم ، فاعتقدوه غير ظلم . وقد ذكر أن شيخنا

أبا علي ، رحمه الله ، في مسائل البصريين أجاب بذلك ، وقد أجاب في أكثر المواضع بأن النظر في أمور الدنيا نعلم وجوبه باضطرار ، وفي أمور الدين بأن نحمل على هذا النظر قياسا وتأملا . وسنستقصى القول في ذلك من بعد . فأما علم العقلاء بترك النظر فضروري ، لأن الانسان يعلم نفسه ناظرا باضطرار ؛ فاذا علم أن الموجب لذلك هو النظر وعلم أنه لم يحصل ناظرا ، علم أن النظر لم يوجد .

فان قيل : فهل يعلم المبطل اذا نظر في الشبه أن ما لزمه من النظر لم يضره ؟

قيل له : العلم بذلك مكتسب ، لأنه لا بد من الرجوع الى أحوال الاعتقادات . ولذلك نجد في المبطلين من يعتقد أنه لم يؤد ما لزمه من النظر ، وقصد بنظره نصره اعتقاداته أو غير ذلك من الأمور ، وان كان فيهم من يشتبه / الحال عليه .

فان قال : فهل يعلم المبطل ، اذا دعى الى الحق والنظر فيه ، لزوم ذلك عليه ؟

قيل له : قد قال شيخنا أبو علي ، رحمه الله : لا بد من أن يعرف ذلك لما يلحق قلبه عند الدعاء والتخويف والمناظرة والزام المناقضة . واذا جاز أن يجاهد ويكابح ، فهذا صحيح . لكنه يبعد ادعائه في الكل ، بل لا ينكر أن فيهم من يعتقد أن ما هو عليه حق ، فلا يجوز أن يكون الحق في خلافه وان ورد عليه ما ذكره . ولا يمكن أن يدعى على كل مبطل أنه يجحد وجوب النظر عليه .

فان قال : فاذا جاز اشتباه الحال عليه في ذلك . فيجب أن لا يكون محجوبا .

قيل له : ان التمكن من معرفة الواجب في أنه يقتضى قيام الحجة بمنزلة العلم بوجوبه في هذا الباب . ونحن نبين ترتيب ذلك ، من بعد ، لأنه لا بد في الابتداء من أن يعلم المكلف وجوب النظر بحصول سبب وجوبه وفيما بعده من الأوقات . وقد يجوز أن يقوم التمكن من العلم بوجوبه مقام العلم بوجوبه .

مسألة : فان قيل : أليس العاقل لا يحسن منه الاقدام على اعتقاد ما لا يعلم صحته ، كما لا يحسن الاقدام على خبر يجوز كونه كذبا وثبت أن الناظر لا يعلم ما حال المتولد عنه من الاعتقاد ، أهو علم أو غيره . لأنه لو علم أنه لا يكون الا علما ، لما احتاج الى أن يستدل على صحة النظر بوقوع العلم بعده . فاذا صح ذلك ، وجب فساد النظر أو القول بحسن الاقدام على اعتقاد يجوز كونه جهلا ، وتجويز ذلك يوجب جواز اعتقاد الجهل ، لأن الجاهل ، في حال جهله ، لا يعلم الجهل جهلا ، وانما يحكم بقبحه من حيث يجوز ذلك فيه .

قيل له : انا قد بينا / أن للمتولد من الأفعال من الحكم ما ليس للمباشر أو ما هو في حكمه ، لأنه لا يقع باختيار فاعله وانما يجب وجوده من حيث وجد سببه ، فيجب أن يعتبر فيه بالسبب ، فاذا علم الانسان حسن النظر ووجوبه ، علم في الجملة أنه لا يوجب القبيح ولا يولده ، فيحسن منه فعله وفعل ما نولد عنه ، ويصير هذا العلم بمنزلة العلم بأن الاعتقاد علم به . وليس كذلك ما يتدأه من الاعتقاد ، لأنه لا وجه له يؤمنه من كونه جهلا على جملة ولا على تفصيل . وكذلك القول في الاعتقاد عند ذكر النظر ، لأن استناده اليه كاستناد الاعتقاد الواقع عن النظر الى النظر . ويفارق

ذلك الخبر ، لأنه وان كان متولدا فلا بد من أن يبتدىء سبب كل حرف منه بعد تقدم الحرف الأول ، فيجب أن يكون ما يؤمنه من كونه كذبا ، لأنه في حكم المبتدأ من هذا الوجه ، ولأنه لم يثبت لسببه من الحكم ما يؤمن من قبح الخبر ؛ بل السبب في ذلك هو التابع للخبر ، فمتى حسن حسن سببه ، ومتى قبح قبح سببه . فهو بالضد من العلم والنظر ، ويفارق الظن والاعتقاد المبتدأ ، لأنه لم يثبت فيه أنه قبيح من حيث حصل مظلونه لا على ما ظنه ، بل قد يحسن وان كان هذا حاله .

وكان شيخنا أبو علي ، رحمه الله ، يقول في المسبب : انه يجب أن يعتبر حسنه بحسن سببه ، لأنه يجعلهما في حكم الشيء الواحد ، فيحكم بحسن ما يتولد عن النظر من حيث علم حسن النظر .

فأما شيخنا أبو هاشم رحمه الله ، فإنه يقول في المسبب : انه يجب أن يتبع السبب ، لكنه لا يجوز في السبب أن يكون حسنا والمسبب قبيحا ، وانما يجوز فيه / أن يكون السبب حسنا والمسبب لا حسنا ولا قبيحا ، بأن يقع على جهة السهو . فلهذا قال في النظر : انه لو ولد الجهل أو كان فيه ما يولده ، لم يصح أن يعلم العاقل حسنه . فعلى طريقته ، اذا ثبت حسن النظر ، علم أنه لا يجوز أن يتولد عنه الجهل وانما يتولد عنه ما يكون معتقده على ما هو على وجه لا يكون قبيحا .

وقد ذكر شيخنا أبو عبد الله ، رحمه الله ، أنه لا يمتنع أن يحسن السبب ويقبح المسبب بأن يكون ظلما ، نحو أن يرمى الهدف على وجه يحسن منه فيصيب انسانا . وبنى ذلك على قوله في فعل السامى : ان ما اختص منه بصفة الظلم يجب كونه قبيحا وان لم يجب مثله في لحركات

وغيرها من أفعاله ، فعلى هذا الوجه يصعب الانفصال من السؤال ، لأنه يقول : اذا صح عندك أن يقبح المسبب مع حسن السبب ، فيجب أن يجوز الناظر أن يتولد عن نظره الجهل ، كنجويزه أن يتولد عنه العلم وان علم حسن النظر . وذلك يوجب أن يحرم عليه الاقدام على النظر وأن يكون فعله للاعتقاد قبيحا على كل وجه .

وقد انفصل عن ذلك بآنى انما أجوز كون السبب قبيحا بأن يعرض فيه ما يوجب كونه ظلما ، فأما اذا لم يكن المسبب من هذا الباب ، فلا بد من أن يكون حسنا . وان ولد الاعتقاد ، فلا بد من القول بأنه لا يختص بصفة الظلم ، فتجب مفارقتة لما ذكرناه في الظلم ، وأن يحسن ما يتولد من الاعتقاد عن النظر كحسن سببه . وهذه جملة كافية في هذا الباب .

مسألة : / فان قيل : اذا كان النظر هو الذى يؤدي الى البصيرة ، وكان المكلف فى حال كمال عقله لا بد من أن يكون معتقدا لمذهب أو شاكا ، فيجب أن لا يخلو من القبيح ، لأنه لا يعلم صحة الاعتقاد فكذلك لا يعلم صحة الشك ؛ وذلك يوجب تعريته مما لا يصح أن يتعرى منه ، وما أدى الى ذلك وجب فساده .

قيل له : ان شيخنا أبا على ، رحمه الله ، قد قال فى نقض المعرفة : ان الشك فى أول حال التكليف يحسن ، لأنه لا يمكن سواه ؛ فأما بعد ذلك الوقت ، فانه يقبح لتمكنه من العلم الواقع عن النظر بدلا منه . قال : ولذلك ذم الله ، تعالى ، من شك فى النبوات بقوله : « انهم كانوا فى شك مريب » ^(١) ، قالت رسلهم أفى الله شك ^(٢) ، وقوله « وانا لئى شك مما تدعوننا اليه مريب » ^(٣) .

(٣) من الآية ٩ ابراهيم .

(١) من الآية ٥٤ سبأ .

(٢) من الآية ١٠ ابراهيم .

فأما شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، فإنه يقول في الشك : انه ليس
بمعنى ، فلا يصح أن يتصرف ذمه الى أنه لم يفعل ما وجب عليه من النظر
والعلم أو لم يفعل العلم في حال تذكره للاله . فأما على قوله الأول : انه
معنى ، فيجب أن يقبح متى صار منعا من وجود الواجب . لأنه رحمه الله
قد نص في غير موضع على أن فعله لما ينافي وجود الواجب يقبح لا محالة ،
كما أنه يقبح من غيره أن يمنعه من الواجب . فلا يبعد ، على هذا القول ،
أن يكون الشك الواقع في حال ، كان يجوز أن يفعل العلم بدلا منه ، يقبح
كما يقبح الجهل في تلك الحال . والأولى في ذلك أن يصبح ما يفعله من الشك
في حال يصح أن يتدىء العلم بدلا منه .

فأما اذا كان العلم واقعا عن النظر ، فيجب أن لا يصح أن يكون الشك
مانعا / من وجوده ؛ وانما ينتفى العلم من حيث لم يفعل سببه ، لا لأنه
أخرج نفسه من العلم بالشك . فلا يجب في هذا الوجه أن يقبح الشك ؛
ويجب ، على قول شيخنا أبي علي رحمه الله ، أن يحسن الشك في كل حال
لأنه اذا لم يجز عنده خلو القادر منا من الأخذ والترك ولم يفعل العلم عن
النظر أو عند تذكر الدلالة ، فلا بد من أن يكون جاهلا أو شاكاً ، لأن الظن
عنده جنس " سوى الاعتقاد ؛ فاذا قبح الجهل ، والحال هذه ، لم يبق
الا أن يفعل الشك . فلا بد له من القول بحسنه أو القول بأنه لا سبيل
للمكلف الى الانفكاك من القبيح . وقد ثبت بطلان ذلك ، لما فيه من إيجاب
كون المكلف سفيها .

فأما على قولنا في جواز خلو القادر من الأخذ والترك ، فلا يجب حسن
الشك ؛ بل لا يمتنع أن يقبح كقبح الجهل ، وأن يلزمه اذا لم يفعل العلم

أن يخلو من أصداده كلها ، كما يلزمه أن يخلو في بعض الأحوال من سائر
ضروب الكلام . وإن كان شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، قد ذكر في كتاب
الأوامر أن الشك كله جنس ، لأنه يوقف عما لا يعلم . فهو وإن كان مأمورا
بالمعرفة ، فليس بمنهي عن التوقف عن اعتقاد ما لا يعلم . ولا فرق بين
الشك في حال النظر أو ذكر النظر أو في الابتداء في أنه يحسن على كل
حال . وهذا الحكم في أفعال القلوب أجوز منه في أفعال الجوارح ،
ولا يجب ذلك في أفعال القلوب . والشك يفارق الجهل ، لأنه يقبح من
حيث كان جهلا ، لا لأنه ينافي العلم . فلذلك وجب قبحه على كل حال ،
وإن لم ينتع ، متى نافي وجود الواجب ، أن يكون قبيحا لأمرين : أحدهما
كونه جهلا ، والثاني كونه منافيا للواجب ، كما نقوله فيمن / ترك قضاء
الدين بفعل الظلم . فأما الشك فقد ثبت أنه يحسن ، وإنما يقبح لأمر زائد
على كونه شكاً وهو أنه ينافي وجوده وجود العلم الواجب ، فلذلك حسن
متى لم يشع على هذا الوجه .

فاذا صحت هذه الجملة ، لم يجب فيمن لزمه النظر أن يكون ممن
يتعذر عليه أن يخلو من قبيح . لأذ الشك إذ لم يكن معنى ، فالحال بين
في أنه يخلو من العلم والجهل جميعا في تلك الحال ، فيكون شاكاً . وإن
ثبت معنى ، فيجب كونه حسناً ، لأنه مما قد يحسن في كثير من الأحوال .
فاذا لم يمكنه ، في تلك الحال ، أن يفعل العلم وثبت في عقله قبح الجهل ،
فلا بد من كون الشك حسناً لأنه لا سبيل له إلى التخلص منه أو لأنه قد
فعله في حال لا تمكن المعرفة وقد ثبت في عقله حسن الشك متى تعذرت

المعرفة . فأما اذا حصل ناظرا وعالما ثم اختار ، مع تذكره للأدلة ، فعل الشك فذلك قبيح .

فان قيل : يجب على هذا أن يحسن منه ، وقد أخل بالنظر في اثبات الأعراض في وقت وجوبه ، ترك النظر المبني على هذا الظن ، لأنه يتعذر عليه فعله على الوجه الذي وجب ، كما يتعذر عليه فعل العلم والاعتقاد . فإذا حسن الشك عندكم ، والحال هذه ، فيجب أن يحسن ترك هذا النظر ، وهذا يوجب أن لا يستحق العقاب اذا لم يفعل النظر حالا بعد حال ، وانما يلزمه على ترك النظر الأول فقط .

قيل له : ان الواجبات قد ترتب في الأداء على وجه متى لم يتقدم الأول لم يصح فعل الثاني ، ولا يخرج الثاني من أن / يكون كان واجبا عليه بأن يفعل مقدمته . فأما اذا لم يفعل المقدمة ، فانه لا يصح أن يحكم بوجوبه عليه ابتداء ، لأنه يوجب تكليف مالا يطاق . لكن سقوط وجوبه على جهة الابتداء لا يخرج من أن يكون كان واجبا عليه على جهة البناء على غيره . كما أن فقد الطهارة يخرج من أن يلزم الصلاة في تلك الحال ، لأن أداءها على شرطها يتعذر ولا يخرج من أن يكون كانت واجبة على جهة البناء على طهارة سابقة .

فان قيل : أفنقولون : انه متى أخل بالنظر الأول ، فتعذر ما بعده ، أنه يستحق عقاب الاخلال بالكل في تلك الحال ، أو يترايد عقابه حالا بعد حال في الاستحقاق .

قيل له : ان شيخنا أبا علي ، رحمه الله ، في نقض المعرفة أشار الى أن هذا النظر بعظم ما يستحق به ، كما لو ترك جميع النظر لعظم ذلك . وظاهر

هذا أنه يستحق جميع العقاب في تلك الحال ، وإن كان قد منع من حسن
اخترامه ، إلا بعد مضي الأوقات التي ألزمه فيها النظر من حيث لا يجوز
أن يريد منه الأفعال في أوقات ولا يقيه فيها . وبين ذلك من قوله : إن
مع ترك النظر الأول لا يجب عنده أن يفعل ما بعده من النظر ، ولا أن يترك
فيجب أن لا يستحق الذم والعقاب إلا على ترك النظر الأول .

فأما شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، فإن قوله في الجامع الصغير يدل على
أنه لا يستحق جميع العقاب متى أخل بالنظر الأول ، بل يستحق القدر الذي
يرجع إليه وإن عظم من حيث ضيَّع به سائر النظر ، ثم يستحق حالا بعد حال
العقاب على الإخلال / بكل نظر في الوقت الذي لو فعله لاستحق ثوابه .
وقال في كتاب الأوامر ما يدل على أنه يستحق جميع العقاب متى أخل
النظر الأول ، إذا كان المعلوم أنه يبقى إلى آخر الأوقات التي كان يصح
منه فيها استيفاء النظر . ومنع رحمه الله في كل موضع من جواز اخترامه ،
قبل مضي الأوقات التي كان يصح منه فيها إذا ما لزمه . والذي ذكره في
الجامع الصغير هو الأولي ، لأنه وإن كان يأخذ آلة بالنظر الأول لا يصح
أن يبني سائر النظر عليه ويتدنه . فليس بخارج من أن يكون كل نظر ،
من ذلك ، يلزمه في وقت مخصوص ؛ فيجب أن تكون العلة العقاب على
كل واحد منه يستحق في الحال التي لو فعله لاستحق الثواب . ولولا
أن الأمر كذلك ، لوجب أن يحسن منه تعالى أن يخترمه وقد أخل بالنظر
قبل مضي الأوقات عليه . لأنه قد حصل مستحقا للعقاب كما يحصل كذلك
إذا مضت الأوقات كلها عليه ، فكان يجب لو اخترمه تعالى أن لا يكون
العقاب بأن يكون ساقطا لحصول المنع من قبله تعالى بأولي من أن يكون

ثابتاً لكونه مخلاً بالنظر الأول . وقد بينا في شرح الجامع الصغير القول في ذلك ومفارقته للمسبب الذي من حيث تعلق وجوده بوجود السبب . جاز أن يستحق العقاب عليه في حال سبب القبح على أحد مذهبيه رحمه الله في السبب والمسبب . وكل ذلك يبين صحة ما سأل عنه .

فان قال : ما قولكم في الجهل الذي يفعله المكلف / قبل التكليف ، والاعتقاد الذي يقوم عليه ؟ أتقولون بقبح جميعه ، لأنه ليس يعلم ، أو قد يحسن منه ذلك ؟ فان (١) حسن فيجب أن ينقض قولكم : ان الاعتقاد يقبح اذا لم يأمن المعتقد من كونه جهلاً ، ويازمكم مثله في الخبر الواقع منه أن يحسن مع تجويز كونه كذباً .

قيل له : ان الصدق من الخبر اذا قبح من حيث لا يأمن كونه كذباً ، فيجب أن يختص بذلك التابع . لأن هذا المعنى انما يصح فيمن يعرف قبح الكذب ، فاذا لم يأمن كونه هذا الخبر بصفة التبيح قبح منه الاقدام عليه ، وذلك لا يتأتى في الصبي . وكذلك القول فيما يقبح من اعتقاد الشيء على ما هو به ، لأنه لا يأمن كونه جهلاً ، فأما نفس الجهل والكذب فانهما يقبحان لما اختصا به من هاتين الصفتين ، فيجب قبحهما من كل أحد ؛ وان كان الصبي لا يستحق الذم بهما كالبالغ لأن فقد علمه بقبحهما يخرج من أن يتمكن من التحرز منهما . فاذا صح ذلك ، حسن من الصبي الخبر والاعتقاد اذا لم يكن كذباً ولا جهلاً متى لقيه المحق لأنه كالمحمول عليه . فكما أن حر كاته قد تحسن متى حملة عليها البالغ لغرض صحيح ، فكذلك القول في هذا الخبر والاعتقاد . فأما ان حملة على ذلك من لا بصيرة له ،

(١) فان : في النص « وان » .

وان كان محققا في اعتقاده لكنه مقلد ، فيجب أن يقبح فعلهما كقبح فعله .
فأما المبطل اذا لقيه ذلك ، فهو قبيح لا محالة ، لأنه جهل وكذب . وقد
بيننا في أول هذا الكتاب أنه يحسن منا حمل الصبي على الصلوات
ويُعرض عليها ؛ فكذلك لا يمتنع مثله في الخير والاعتقاد على ما بيناه .
لكن ذلك الاعتقاد اذا ثبت في قلبه ثم صار بصفة المكلف ، فانه يلزمه / أن
يزيله اذا كان جهلا . فأما اذا كان معتقده على ما هو به ، فعلى قول من
يجوز حصول النظر معه لا يلزمه أن يبقيه . ومتى فعل النظر وتولد له
العلم صار ذلك الاعتقاد علما ، على قول من يقول في التقليد : انه يصير
علما ؛ ويبقى على حاله ، على مذهب من يخالف القول الأول . فأما على
قول من يقول : ان النظر يجب أن يقارنه تجويز كون المدلول على الصفة
وخلافها ، فلا بد من أن ينفي ذلك الاعتقاد عن نفسه ، الا أن يكون في حكم
الظن في أنه لا يمنع من هذا التجويز . هذا كله اذا قيل ببقاء الاعتقاد .
فأما اذا لم يقل بذلك ، فالكلام ظاهر ؛ لأنه اذا بلغ حال كمال العقل يلزمه
أن يفعل الاعتقاد عن نظر ، وأن لا يجري في هذا الوجه على الطريقة الأولى
التي كان يقدم فيها على الاعتقاد على جهة التقليد .

مسألة : فان قيل : خبرونا عن اعتقاد الشيء بغير حجة ، هل يلزمه
أن يقلع عنه أم لا ؟ فان قلتم : يلزمه ، فهو لا يعلم بطلانه ولم (١) يأمن
فيما دخل فيه أن يكون بمنزلة ما خرج عنه . وان قلتم : لا يلزمه ذلك ،
لزمكم تجويز الإقامة عليه . وهذا يوجب أن يكون لسائر المعتقدين على
اختلافهم التسك بما هم فيه ، وان تضادت اعتقاداتهم ؛ ويوجب أن
لا يكون النظر واجبا ، وأن يستغنى عنه في معرفة الحق .

(١) وم : في النص ، لم ، .

قيل له : قد بينا أنه لا يخل أن يقيم المعتقد على الاعتقاد الذي لم تسكن نفسه إليه ولم يفعله على وجه يحسن . ولا فرق بين من جواز له الإقامة عليه وان لم يأمن من كونه جهلا / ولا وقع على وجه محسن ، وبين من جواز له أن يتدىء بمثل هذا الاعتقاد ، وأن يفعل الخبر على وجه لا يأمن كونه كذبا . وقد بينا أن العلم يبين من غيره بما يجده العالم من سكون النفس ، فإذا تأمل المعتقد حاله وجده غير ساكن النفس ، فيجب أن يزول عن اعتقاده وأن يعلم قبح ثباته عليه .

وقد ذكر شيخنا أبو علي ، رحمه الله ، أن من هذا حاله لا بد من ورود الخواطر عليه ، على وجه يخاف من الإقامة على اعتقاده ويخشى من ترك النظر . وعلى ما قدمناه ، يلزمه أن يقلع عن هذا الاعتقاد لانتفاء سكون النفس إليه ، وان لم ترد عليه الخواطر . وقد بينا ، من قبل ، أنه يعلم من حال سكون النفس الى ما يعتقد قبل أن يعلم العلم وأحواله ، فيصح على هذا الوجه أن يلزمه في الابتداء الثبات على ما تسكن نفسه إليه والزوال عن خلافه من الاعتقادات . وليس لأحد أن يقول : يجب أن لا يلزمه أن يزول عن اعتقاد الا بعد أن يثبت عنده من حال العلم أنه انما كان علما لسكون النفس إليه ، وأن ما عداه بفسح لأن النفس لا تسكن إليه . وليس أن يقول : اذا كان قيل : الاستدلال على حال العلم يجوز فيما سكنت نفسه إليه من الاعتقاد أن يكون مبطلا فيه ، فيجب أن يكون المحق كالمبطل . وذلك لأن سكون نفسه ينتضى ثباته على ما هو عليه ، وان جواز ما ذكرته ؛ كما أن علمه بالمنافع يقتضى ثباته عليها ، وان جوز فيها المضرة اعظيمة . وليس كذلك حال الباطل ، لأنه اذا لم تسكن نفسه إليه صار حاله كحال الجاهل والكاذب / والمقسم على خبر لا يأمن من كونه كذبا ، وحل محل

ما يعلمه ضررا في أنه وان جوبز فيه منافع كثيرة يلزمه الاقلاع عنه . ولولا صحة ما ذكرناه ، لوجب أن لا يكون بأن يستحسن الاقدام على اعتقاد فاسد بأولى من أن يستحسن الاقدام على سائر الاعتقادات الفاسدة ؛ وهذا كالمتضاد . وليس كذلك حال ما تسكن نفسه اليه ؛ لأنه انما يقدم عليه على ترتيب مخصوص ، ولا يؤدي تجويزنا له أن يقدم عليه الى أن يقدم على المتضاد .

مسألة : ان قيل : ان كانت المعرفة واجبة عند كمال العقل ؛ فهلا صح أن يفعلها العاقل في تلك الحال كسائر الواجبات ؟ وهلا تبيتم بتعذر فعلها عليه على أنها متعذرة أبدا ؟

قيل له : قد بينا من قبل أن العلم من الواحد منا يقع عن نظر أو ذكر النظر ، وفي ابتداء حال التكليف لا يقع الا عن النظر . وقد بينا أن النظر يولد العلم في الثاني ويخالف غيره من الأسباب ، فلذلك لا يصح في ابتداء كمال العقل أن يفعل العلم لحاجته في فعله الى سبب يولده في الثاني وان اتفق في ذلك العلم أن يحتاج فيه الى مقدمات من حيث لا يعرف الأدلة عليها باضطرار ، فانه يحتاج الى أوقات كما يحتاج في الاصابة الى أسباب ومقدمات لكي تتولد عنها . ولو جاز التعلق بذلك في اخراج المعرفة أن تكون واجبة ، لجاز للمجبرة أن يتعلقوا بمثله في آن القدرة مع الفعل ليصح وجود الواجب في الحال .

فان قل : فهل يعرف المكلف ، اذا كان النظر والمعرفة واجبان / عليه ، وقت وجوبهما ، حتى يفصل بينه وبين غيره من الأوقات ؟ ويعرف ذلك على التفصيل ، فان لم يصح ذلك فيه ، فيجب خروجها من كونها واجبين .

قيل له : ان القادر تد يلزمه الفعل وان لم يعرف على التفصيل وقته اذا عرف ذلك على الجملة ؛ وهذه قضية سائر الواجبات ، وكما لا يجب أن يعرف الواحد منا أجزاء الفعل الواجب على التفصيل ، وانما يجب أن يعرف صفته مجملا ، فكذلك القول في وقته . فكأنه قيل له عند ورود الخاطر وحصول الخوف : افعل النظر في طريق معرفة الله حالا بعد حال ، ولا تعدل عنه مع التمكن منه ، فأما أن تكلف التحديد في ذلك ، فبعيد . وبمثل هذا يسقط قولهم : اذا لم يكن للنظر والمعرفة وقت محدود ، فكيف تفصل بين المتصر فيهما والمتردى لهما ؟ وذلك لأنه ، كما يعرف من نفسه ذلك على الجملة ، عرف حال غيره فيه ؛ (واذا)^(١) لم يعرف حال غيره ، لم يؤثر ذلك في تكليفه .

على أن هذه المسألة لأبي الهذيل ، وهي غائدة عليه في قوله : انه كلف العلم عند مشاهدة الأدلة ، لأنه يلزمه أن يعرف وقت ما كلف على التحديد حالا بعد حال . فما تقوله في ذلك فهو قولنا فيما ألزمناه ، وهي أيضا لازمة لكل من يقول بالتكليف لأن أفعال الجوارح كأفعال القلوب . وان صح وجودها ، وان لم يعرف المكلف وقتها على التحديد ؛ فكذلك القول في تكليف العلم وأفعال القلوب .

فان قيل : ان هذا القول يوجب عليكم أن لا مهلة في النظر .

قيل له : ان أردت بالمهلة أن له وقتا يعرفه المكلف على التحديد ، فليس الأمر كذلك ؛ / وان أردت بذلك أن له وقتا ممتدا موسعا كوقت الصلاة ، / فليس كذلك لأنه مضيق للوجوب ؛ وان أردت بذلك أنه مخير في أى

(١) واذا : اضميقت كي يستقيم النص .

وقت يفعله (١) فباطل ؛ وان أردت بذلك أنه لا يلزمه أن يفعل ذلك في الوقت الثاني أو الثالث ، وانما يلزمه على الوجه الذي يضبط فعله ويفصل فيه بين أن يكون مقصرا وبين خلافه ، فصحيح . ولذلك لا يتعذر عندنا أن تختلف أحوال المكلفين في ذلك ، فيكون تكليف الذكي بخلاف تكليف البطيء ، على ما قدمناه ، وهذا ظاهر .

مسألة : فان قيل : اذا ثبت أن الانسان قد يكون على مذهب يعتقد صحته ويناضل عنه ، ثم يرجع الى ضده ويتمسك به كتمسكه بالأول ، فهلا كان ذلك سبيلكم في كل مذهب تعتقدونه وتصيرون اليه ؟ وفي ذلك زوال الثقة بالنظر والمعرفة .

وربما قالوا : قد نجد الرجل يعتقد المذهب ويحتج له ويحامي عنه ويظعن على خلافه ثم يعدل عن ذلك الى ضده ويحتج فيه بما كان يدفعه من حجة المخالف ثم يترك ذلك ويرجع الى القول الأول .

وكل ذلك يبين أن اعتقاد المذهب بحسب الطباع وبمنزلة استجلاء الصورة ، وذلك يقتضى أن لا حقيقة للنظر والمعرفة وأنه لا تجب الثقة بهما . وربما قووا ذلك : بأن الواحد منكم يرجع عن قوله ، وقد كان جوابه لمن قال له : ما تؤمنوا أن تكونوا على باطل ، اثنى قد استشهدت الضرورات . واعلم أن شيخنا أبا هاشم ، رحمه الله ، أجاب عن ذلك بأن الانتقال من المذهب / على ما يدل على فساد ، ولا الاقامة عليه على صحته . لأن العاقل قد ينتقل من الحق الى الباطل ، ومن الباطل الى الحق ، ومن الباطل الى الباطل ؛ فكيف يُستدل بذلك على صحة مذهب أو فساد ؟ وكيف

(١) يفعله : في الاصل « سافعله » .

يُقدح بذلك في النظر وما يتولد عنه ؟ قال : وانما يفصل بين الحق والباطل
سكون النفس الى معتقد الاعتقاد ؛ ولا أحد ينتقل من باطل الى حق
الا ويعلم أن نفسه لم تكن ساكنة الى ما كان يعتقد ، اما باضطرار
أو بالتأمل . وانما يخفى الحال في ذلك على المقلد لأنه لا يعلم شيئا
مما يعتقد ولا يفصل بين الحق والباطل ، فان اعتقد الحق قارب حاله
حاله اذا اعتقد الباطل . وهذا الذي قاله بيّن ، وان كان المقلد لا بد من
أن يعلم نفسه غير ساكنة الى ما يعتقد ويفصل بين حاله في ذلك وحاله
فيما يعلمه من الأمور ، لأنه لا فرق بين أن يعرف بين هاتين الحالتين أو بين
العلم المكتسب والاعتقاد الفاسد ؛ ولذلك توجه عليه الحجة كتوجهها
على من جانب التقليد وأخذ في طريق النظر . قال رحمه الله : واحتجاج
المنتقل من الباطل الى الحق بما كان يحتج به ، فانه غير بعيد ؛ لأنه لا يجوز
أن لا يكون قد نظر فيما يحتج به في فساد ما كان يقوله وفي صحة ما انتقل
اليه ، ثم تبين له ؛ ويجوز أن يعلم الحجة ويعاند ، وان كان طريقة العباد
لا تصح الا على عدد يسير ؛ ولا بد من أن يظهر من المبطل ما يدل على أنه
غير واثق بما يعتقد ، ومن المحق ما يدل على ثقته بذلك ، وان كان /
لا يجب أن يعلم المعتقد للحق أن ما اعتقده صحيح ، لأنه يحتاج الى أن
يستدل على ذلك بسكون نفسه الى معتقده على ما تقدم ، وان لم يستدل
كان ساكن النفس اليه وبلزمه الثبات عليه ، وان لم يعلم كونه محقا . ويبن
مفارقة المذاهب للشهوة بأن الشهوة لا تشبه الحال فيها ، فيعلم أنه كان
مشتها لما عدل عنه واشتهى خلافه ، ولا يجوز أن يعلم أن ما اعتقده من
قبل حق والذي هو عليه الآن كمثل . على أن الواحد منا كما يجوز عليه

الخطأ قد يجوز عليه الصواب ، فقد يجوز أن يخطئ في الانتقال عن المذهب الى غيره ويجوز أن يصيب فيه ، فكذلك القول في الاقامة على المذهب وصارت الاعتقادات في هذا الوجه بمنزلة أفعال الجوارح التي قد نخطئ فيها ونصيب ، وفي الانتقال عنها والاقامة عليها ، فكما أن ذلك لا يوجب في هذه الأفعال أن لا يوثق بالصواب فيها ، فكذلك القول في الاعتقاد . فإذا بطل أن يدل الثبات على المذهب والانتقال عنه على فساد أو صحة ، فالواجب أن يرجع في ذلك الى ما قدمناه من سكون النفس ، لأنه الذي به يأمن الخطأ . ألا ترى أن السوفسطائية لما طعنت في العلم بالمدرجات ، أجبناها بأن الشبهة وان دخلت في بعضه فسكون النفس يفصل بين ما نعلمه وبين ما يشتهه الحال علينا فيه . وقد يعتقد مذهب أصحاب التجاهل ويعدل عنه ولا يوجب ذلك أن لا يوثق بفساد قولهم ، بل يجب ذلك فيه بأن يرجع الى سكون النفس . فكذلك القول في سائر المذاهب .

فأما الكلام فيما به / تقوم الحجة على المبطل للمحقق ، وما يجب اعتباره في التفرقة بين المحق والباطل من سكون النفس ، وأن المحق لا بد من أن تسكن نفسه الى ذلك ، والمبطل يعلم نفسه غير ساكنة ، ويعلم المحق أن ما هو عليه اذا كان حقا فيجب أن يكون خلافه باطلا ، وسائر ما يتصل بذلك ؛ فقد بيناه من قبل ، فلا وجه لاعادته .

وقد ذكر شيخنا أبو علي ، رحمه الله ، في جواب هذا السؤال أن الرجوع عن المذهب لا يدل على فساده ؛ كما أن الاقامة عليه لا تدل على صحته ، لأنها لو دلت على ذلك لوجب كون المذاهب المتضادة صحيحة

إذا أقام معتقدوها عليها . قال رحمه الله : وجواز الانتقال عن المذهب والثبات عليه لا يقتضى صحة أو فساداً ، لأن ما علم باكتساب لا يتمتع الرجوع عنه عند شبهة ، كما لا يتمتع الرجوع عن الباطل الى الحق . قال : وانما نعلم أنا لا نرجع عن ذلك أو نرجع عنه بالسمع ، والا فالجواز قائم ؛ ولا يصح أن نعلم فساد ما اعتقدنا صحته إذا كان صحيحاً ، ولا صحة ما علمنا فساده لما فيه من انقلاب العلم جهلاً ، وان صح أن تتبين بطلان الباطل ونعرف أن ما اعتقدنا فساده صحيح . قال : فيجب الرجوع في صحة الصحيح من المذاهب وفساد الفاسد فيها الى الدليل ، دون اعتبار الثبات عليه والانتقال ؛ ويجب على السائل بعد افساد السؤال أن يسأل عن قول قول ، لنبين له صحته بسلامته من الانتقاض وزوال الاعتراض فيه . قال : وانما يعلم لصحيح من الفاسد بأن يكون قد بنى على علم للاضطرار ، ولم تتناقض فروعه ، ولا صح حصول ما يوجب بعض ما بنى عليه من الأصول ، ولا يقدر فيه الا بما يصح الخروج منه ، فيعلم بهذه / الوجوه صحة المذهب وأن ما بنى على الدعوى أو على الضرورة على وجه لا يصح عليه ، أو انتقضت فروعه ، أو حصل بين فروعه وبين الأصل تناقض ، أو تعذر دفع ما يعترض به فيه ، فيجب القضاء بفساده .

فعلى هذا نقول في الفصل بين صحيح المذاهب وفسادها دون الثبات عليه والانتقال . وقد بينا من قبل أن الأولى الاعتماد على سكون النفس ، على ما بيناه ، وأن هذه الطريقة وان أمكن فيها من المناظرة وبيان طريقة الأدلة ما لا يمكن في سكون النفس ، فانه لا بد فيه من الرجوع الى النفس في كثير منه .

أبو سلوم المعتزلي

قال رحمه الله : ويلزم على قود هذا السؤال أن لا نعتقد مذهبا فيما اختلف العقلاء فيه ، لأنه لا شيء منه الا ونجوز فيه الرجوع والانتقال ، بل يجب أن لا نشك في ذلك لجواز الرجوع في الشك ، ولا نعتقد بطلانه لجواز الرجوع في ذلك ، ولا نعتقد فساد النظر على ما ذهبوا اليه لجواز الرجوع في ذلك ؛ وهذا يوجب علينا ما لا يصح بأن يخلو من العلم والاعتقاد والشك ، وهذا ظاهر وان كان لا بد من بنائه على صحة العلوم . والسائل فيها طعن لأنه قال : وذلك يؤدي الى وجوب ما لا يصح فعله ، والعلم بأن مثل ذلك لا يجب أو تجب طريقته للاكتساب . وكل ذلك يبين ، الا أن يقول السائل : انما توصلت بالسؤال الى التشكيك ، والى أنه لا طريق يُعرف به الحق ، وان كنت لا أدفع أن في المذاهب حقا وباطلا . لكنه اذا تعلق بذلك عاد الحال فيه الى دعائه أنه لا دليل على ذلك . فيجب أن يسأل للدلالة على المسائل ، / لنبيّن له الحال فيها .

قال رحمه الله : يجب أن لا يبقوا على هذه العلة بصحة ما اعتقدوه من فساد النظر ، لجواز الانتقال فيه ، ولجواز رجوع هذا المستدل عن هذا الاستدلال الى خلافة ؛ ومتى ادعى الثقة في ذلك ، وان جوز فيه الانتقال ، كان لمن خالفه ادعاء مثله في سائر المذاهب . وقال رحمه الله : أليس لو كان ما تركناه من المذاهب هو القول بجواز كون الجسم في مكانين ودخول العظيم في الصغير ، ثم اعتقدنا استحالة ذلك ، كنا على ثقة من صحة الثاني وفساد الأول ؛ فهلا جاز مثله في سائر المذاهب ، وان افرقت أحوالها في الموضوع والعموض ؟ وهذه الجملة قد تثبت فساد السؤال .

فأما ما أجاب أبو القاسم رحمه الله ، في أول المقالات من أن السائل

عن ذلك ان تقرر عنده حق ما ، فالسؤال ينقلب عليه في ذلك الحق ؛ وان كان سوفسطائيا ، فالجواب ما نبينه عليهم . وقال : فان قيل : فما قولكم في السائل اذا كان شاكلا لا يعلم ما الصواب من هذين المذهبين ؟ قيل له : لا يخلو أحد من اعتقاد شيء ما في دين أو دنيا ، وان شك فيما ذكرته فالسؤال ينقلب عليه .

وبعد ، فاذا بينا خطأ السوفسطائية ، لم يبق الا الاقرار بحق ما ، والسؤال يسقط به ، فواضح في المعارضة ، وان كان للسائل أن يقول : اني أثبت كل ما يعلم باضطرار من الأمور وأفارق السوفسطائية في ذلك . ولا أجوز / الانتقال فيما أعتقده وكل ما يجوز فيه الانتقال أقبح فيه ، فلا ينقلب عليه السؤال ؛ وكما لا يجب ، على مذهب السوفسطائية ، اذا لم أعتقد في أمور الدنيا القطع عليها لأنه لا دليل عليه ، فكذلك لا يلزمني مثله في الديانات . فلو قال قائل في النظر في أمور الدنيا : انه يوجب العلم ؛ فقيل له : لو كان كذلك لم يصح فيه الانتقال والاختلاف ؛ فدفع ذلك بأن قال : ان هذا السائل ينقلب عليه سؤاله ، لأنه لا بد من أن يثبت حقا ما ؛ لبطل هذا القلب ؛ فكذلك ما قاله . وللسائل أن يقول : اني قصدت التشكيك بهذا السؤال ، ولست بدى مذهب ، فتلزمني المعارضة ؛ ولو اعتقدت مذهباً ، ولزمني فيه المعارضة ، لكان أكثر ما فيها أنها تؤذن بفساد قولي ، كما اقتضى السؤال فساد قولكم ؛ فكيف يصح أن تجعلوا الجواب عن السؤال ما ذكرتموه ؟

ولذلك أبطل شيوخنا الاعتماد على المعارضات وجعلوها في حكم التاكيد والايضاح . والكلام فيما يتعلقون به من أن الانسان قد يحتاج في

المذهب ويقبل فيه بعلة ، ثم يعدل عنها ويقبل بخلافها ، فيجب أن يكون ذلك في حكم ما يستطيعه ثم تنفر نفسه منه ، بمنزلة الكلام في الانتقال في المذاهب في أن الانتقال عنه والثبات عليه لا يدل على فساد أو صحة وإنما يفصل بين فاسده وصحيحه بسكون النفس ، على ما قدمناه . ويلزم على هذه الطريقة إذا كان السوفسطائي والسَّمْنِي (١) يثبتان على العلة ، ومن خالفهما قد ينتقل في خلاف قولهما من علة الى علة وحجة الى حجة ، أن يوجب ذلك / فساد العلم بالضروريات . وكل من اعتقد مذهباً أو قال بالشك فهذا السؤال ينقلب عليه ؛ فإن دفعه عن نفسه بأن المعارف ضرورة أو بالطبع أو بالالهام ، اتجه عليه السؤال في نفس هذه المذاهب ، كما ألزمناه في سائر المذاهب . فإن دفع ذلك بادعاء الدليل ، فهو الذي نعتمده في دفع هذا السؤال ، ويصير الكلام متعلقاً بأعيان المسائل .

مسألة : ان قيل : إذا كان اعتقاد الحق باكتساب ، وكذا اعتقاد الباطل ، والمحق والمبطل عند كل واحد منهما أنه منصب وساكن النفس الى قوله ، وكل واحد منهما محتمد في النظر ومستشهد للضرورات ؛ فبماذا يأمن المحق من الخطأ ويعلم المبطل بطلان ما هو عليه ؟

قيل له : قد بينا ، من قبل ، أن المحق يختص من سكون النفس ما لا يحصل للمبطل ؛ وبيننا أن المبطل يعلم من نفسه زوال سكون النفس اما باضطرار أو بتأمل ، ويعلم أن من هذا حاله يلزمه أن يقلع عما هو عليه الى اعتقاد تسكن النفس اليه ؛ وذكرنا ما يعتمد عليه شيخنا أبو علي ،

(١) السمنية : قوم بالهند ، دهيون قائلون بالتناسخ ، وينكرون وقوع

العلم بالأخبار (القاموس المحيط) .

رحمه الله ، من أنه يفصل بين الأمرين بالأدلة ، لأن المحق لا يرد عليه من قبل الخاطر ولا من قبيل المناظر ما لا يجد له دفعا ويطعن في معتقده ، وليس كذلك المبطل . وبيّن أن المذاهب اذا كثرت ، فيجب على السائل ، اذا أراد الوقوف على ما به يفصل بين الحق والباطل فيها أن يعين المسائل ، ويعلم أن ما بنى على علم للاضطرار ، وسلمت فروعه من الانتقاض ، ولم ينتقض ما بنى عليه من الأصول ، ولا لزم على قوده / ما لا يمكن دفعه من وجوه الطعن ، فهو بخلاف ما بنى على الدعوى وحصل فيه انتقاض . وقد تقدم القول في أن الأولى في الفصل بين الأمرين أن يرجع الى سكون النفس دون غيره .

مسألة : فان قيل : لو لزم اذا انقطعنا في مناظرة أن نترك المذهب لوجب ، اذا انقطعنا مخالف " آخر في المذهب الثاني ، أن نتركه ونعود الى الأول ، وذلك يوجب أن لا نعيد المناظرة ولا نوثق بحجة ولا ياراد طريقة النظر ، وأن تكون الحجة كالشبهة في ذلك . وربما قالوا : اذا كان جميع ما يعلم عندكم بالنظر يصح أن ينقطع فيه المعتقد ويجوز ذلك فيه ، لم يخل اذا انقطع فيه من أن يلزمه تركه أو لا يلزمه ذلك . فان لزمه تركه وجب أن يعرف من كل مذهب ، لأن انقطاعه فيها أجمع يجوز . وان قلتم : لا يلزمه تركه ، لزمكم في المبطل والمحق أن يبني على الاعتقاد ولا يزولا عنه ، وان ورد عليهما ما لا مدفع له .

قيل له : ان الانقطاع وخلافه كالاتقال عن المذهب والثبات عليه ، والاتقال من علة الى علة ، في أنه لا يقتضى في المذهب صحة ولا فسادا . وذلك أن الانقطاع قد يكون لأمر لا تقتضى فساد قوله من تصور في

العلم أو ذهاب عن الطريقة في الاستدلال أو قلة بصيرة تدفع ما ورد عليه ، الى غير ذلك . فكيف يقال : ان الانقطاع في المذهب يدل على فساد ، مع علمنا بأن المذهبين اللذين لا بد من كون أحدهما حقا نحو حدوث الأجسام أو تدمها يصح في كل واحد منهما من الانقطاع ما يصح / في صاحبه ؟ وكذلك القول في مذهب أصحاب التجاهل ومن ينفي الحقائق ومذهب من خالفهم في ذلك ، فاذا ثبتت هذه الجملة ، فالواجب اذا ورد عليه من خصه ما لا يتأتى لدفعه وهو ساكن النفس الى مذهبه أن يتوقف في ذلك ولا يزول عما علم حقا ، الا أن تقدح الشبهة التي أوردتها الخصم في دليله فيجب أن يتدبىء فينظر ليعرف الحق من الباطل . وقد بينا ، من قبل ، ذلك مفصلا . وما قدمناه من أن هذا الكلام يرجع على السائل ويلزمه أن لا يقول بفساد النظر لجواز أن يقطع فيه ، ولا يتعلق بهذا السؤال لجواز هذا المعنى فيه ، وأنه لا يصح أن يلتجئ الى الالهام والضرورة ، الى سائر ما قدمنا ذكره ، يفسد هذا السؤال ؛ فلذلك لم تعده .

وقد قيل في جواب ذلك : ان المناظر اذا لم يكن من أهل النظر لم يجز أن يتعرض لمناظرة المخالفين . ومتى فعل ، فمن قبل نفسه أتى ، فالحق ظاهر ، وان كان من أهل النظر والتقدم فيه فلن يغلبه المخالف . وهذا صحيح ، لأنه ليس للضعيف أن يتعرض للنظر ، ويعد في المتقدم أن ينقطع . لكن للسائل أن يقول : أليس المقدم في العلم قد يجوز عليه الانقطاع على بعض الوجوه ، فلا بد من بلاء لأننا نعلم جواز ذلك على المحق ، وقد جرى ذلك ووجد في الأزمنة المفترقة ؟ فنقول : اذا جاز ذلك ، فمسألتى ثابتة .

وله أن يقول في الضعيف : انه وان لم يخل له التعرض فقد يفعل وينقطع ،
فالمسألة فيه قائمة ؛ فجوابها إذن ما تقدم .

مسألة : ان قيل خبرونا عن المسترشد الذي لا يعلم شيئاً من / المذاهب ،
ووجد مذاهب متباينة ، وكل فريق يدعو الى ضد ما يدعو اليه الفريق
الآخر ، ما الذي يلزمه ؟

قيل له : ان الذي يجب عليه العدول عن اتباع القائلين بالمذاهب والأخذ
في النظر في الأدلة ، ليعلم الصحيح مما يلزمه . وانما يكون للمسألة معنى
اذ قلنا بتقليد الفرق ، فأما ونحن نعول على النظر وحصول البصيرة ،
فالسؤال ساقط . ومتى قال هذا الرجل الى قول فريق ، أو سبق الى اعتقاد
بلا حجة ، فقد أخطأ فيما تعاطاه . ويلزمه الأخذ في النظر والتعويل على
ما تسكن نفسه اليه دون غيره ، على ما قدمناه . وهذا السؤال على سائله
يرجع فيما اعتقده من المذاهب ، على ما رسمناه من قبل .

الجنس الثاني من الكلام في النظر

يدخل في هذا الجنس أن فعل النظر مقدور للعبد وكذلك المعرفة ، وأن وجودهما من جهة العبد يصح لأنه لا مانع يمنع من فعلهما ، وأن الوجه الذي من حقهما أن يوجد عليه مما لا يتعذر من العبد ، وأنه يصح أن يعرف منهما أو من أحدهما ما يحسن معه أن يكلف ، وأنه تعالى يصح أن يكلفهما العبد ويحسن في الحكمة .

فصل

في ذكر الدلالة على أن العبد يقدر عليهما (١)

اعلم ، أن أحد ما يدل على ذلك ما قد بيناه فيما تقدم ، لأننا قد دللنا /
على أن من حق النظر أن بولت المعرفة ، وبيننا أن من من حق المسبب أن
يكون من فعل فاعل السبب ، وصحة ذلك تقتضى كون المعرفة من فعل
العبد اذا كان النظر المولد لها من فعله .

فان قال : فمن أين أن النظر من فعله أولا ، ليصح ما ذكرتموه ؟

قيل له : الذى يدل على ذلك أنه يقع بحسب دواعى العبد وبحسب
قصده و ارادته ، على حد ما يقع عليه قيامه وقعوده وسائر أفعاله التى
يبتدئها . فكما يجب بمثل هذه الدلالة كون تصرفه فعلا له ، فكذلك القول
في النظر . وقد دللنا ، من قبل ، على أن العبد قادر عليه في الحقيقة ، في
باب المخلوق .

فان قيل : ومن أين أن النظر يقع بحسب الدواعى مع أنها كالنظر في
أنهما من أفعال القلوب ، ولا يحصل له العلم وبأن أحدهما يقع بحسب
الآخر باضطرار ؟

قيل له : انا قد بينا أن الدواعى يرجع بها الى الاعتقادات والظنون ،
وذلك مما نعرفه من أنفسنا وغيرنا ؛ لأننا نضطر الى أن زيدا يعتقد في الشيء
تفعا أو دفع ضرر ، فيكون اعتقاده هذا داعيا الى الفعل . واذا صح أن

(١) عليهما : أى النظر والمعرفة كما ذكر المؤلف في الفهرس .

نعرف ذلك من حاله ، فيما نعلمه من حركاته وتصرفه الظاهر ، فكذلك قد نعلم ذلك في النظر . ولو لم نعرف ذلك من الغير ، يصح أن نعرفه من أنفسنا ، ولوجب متى علمنا أن نظرنا وفكرنا يقع بحسب الدواعي أن نعلم من حاله مثل ما نعرفه من حال سائر تصرفاته في وجوب كونه فعلا لنا . ومتى ثبت العلم بذلك من حالنا ، وجب أن يكون ذلك حكم غيرنا ، لأن هذا الباب مما لا يجوز أن تختلف فيه أحوال القادرين . ولهذا نعلم من حال غيرنا فيما أتى وبدر من أفعال القلوب مثل ما نعلمه من حالنا في هذه الوجوه . / وليس النظر مما يتعذر وقوعه على جهة الابتداء ، فيحل محل كثير من المسببات في أن هذه الطريقة ربما لم تسلم فيه ولم تصح ، بل هو مما يتدنه الانسان ويفعله بحسب دواعيه على الحد الذي يفعل ما يتدنه من التصرف ، فتجب سلامة هذه الطريقة فيه .

فان قال : ان النظر وان كان حاله ما ذكرتم ، فكيف تصح هذه الطريقة في المعرفة ، وأنتم قبل ايجادكم لها لا تعرفونها ولا تميزونها من غيرها ، فلا يصح أن تفعلوها بحسب الدواعي ؟

قيل له : ان الطريقة اذا أوجبت كون النظر فعلا للبعد فانما يعلم أن المعرفة الواقعة عنه فعلا له ، من حيث ثبت بما قدمناه من قبل أن المعرفة تتولد عن النظر ، فيجب أن تكون من فعل فاعل النظر . وقد بينا أن المعرفة تقع بحسب النظر وانما توجد عنه على وجه لولاه كانت لا توجد ، وأنها لو لم تثبت متولدة عنه لم يجب أن يكون حالها في وجودها ولا في وجودها بحسب النظر على الحد الذي عرفناها عليه . وبيننا أنه لا وجه يمكن أن يقال لأجله أنها توجد عند النظر الا ما قلناه ، لأنه ليس بطريق لها

كالادراك والخبر ، ولا هو مما يتكسب الناظر حالة تقتضى أنه بأن يختار المعرفة وتدعوه الدواعى اليها أولى من غيرها ؛ فلا وجه لوجوب وجودها عند النظر ، الا كونها متولدة عنه . فكما يجب في سائر المتولدات عن الاعتماد وغيره أن يكون من فعلنا ومقدورا لنا ، فكذلك يجب في المعرفة اذا كانت تتولد عن النظر . /

وقد استدل أبو على ، رحمه الله ، على ذلك بأنها لو لم تكن مقدورة للعبد لم يصح كونه قادرا على أضدادها من الجهل والشك ، فلما ثبت قدرة العبد على الجهل والظن والشك وجب كونه قادرا على المعرفة . لأن من حق القادر على الشيء أن يكون قادرا على حسن ضده ، وذلك مما بيناه في باب الاستطاعة من قبل . وبين رحمه الله أن العبد يقدر على هذه الأمور ، بأنه لا شيء يصح أن يعتقد الا ويمكن للانسان اذا لم يكن هناك منع أن يعتقد على ما ليس به على بعض الوجوه وأن يظن فيه خلاف ما هو عليه ، وأن يشك في حاله . وانما يمتنع ذلك فيما نعلمه باضطرار ، لأن العلم كالمنع من ذلك ؛ فأما فيما سواه فممكن . واذا صح ذلك ، وكان العلم هو اعتقاد الشيء على ما هو به ، ولا بد من كونه ضدا للجهل وغيره ، فيجب كون العبد قادرا عليه .

فان قيل : أليس في جملة ما يضاد العلم السهو ، ولا يجب كون العبد قادرا عليه ؟ فما الذى يمنع من أن لا تكون المعرفة مقدورة للعبد ، وان قدر على الجهل والشك ؟

قيل له : قد بينا في باب المخلوق الكلام في ذلك ، وأن الصحيح في

السهو أنه ليس بمعنى يضاد العلم على وجه . فاذا ثبت ذلك ، صحت (١)
الدلالة وزال القدح بما ذكرته عنا . وان كان لأبي علي ، رحمه الله ، أن
يقول : ان مضادة السهو للعلم والجهل على خلاف مضادتها للآخر ، لأنهما
قد اشتركا في أنهما اعتقادان / وأنهما يتناولان المعتد على وجهين ، أحدهما
بالعكس من الآخر ، فيجب أن يكون القادر على أحدهما قادرا على
الآخر . وليس كذلك حال السهو لأنه لا يدخل في باب الاعتقاد ، بل يخرج
المكلف من أن يصح منه اخطار الشيء بباله ، فحل محل ما يخرج القلب من
احتمال الاعتقاد ؛ ويفسده في أنه لا يجب كون العبد قادرا عليه . ولذلك
تتعدر ، مع السهو ، الأحكام التي تصح مع الجهل والعلم والشك من الإرادة
والنظر وما شاكلها ؛ كما يتعدر مع الموت ما يصح من هذه الأحكام . فصار
السهو كالمغير لحال العلم عما هو عليه فيما يصح منه من الأحكام ، فلم يجب
أن يكون القادر على العلم والجهل قادرا عليه .

وقد أوما أبو هاشم ، رحمه الله ، الى ذلك في بعض الأبواب ، وذكر
أنه لا يستع في السهو أن يجري مجرى ما يفسد القلب والمحل ، فلذلك
لا يجب كونه مقدورا للعبد . والصحيح في ذلك أنه لو كان معنى لكان
ضدا للعلم ، لكنه قد علم أنه ليس بمعنى ، على ما نصرناه فيما تقدم ،
فلا يلزم على كلامنا البتة .

فان قيل : انما كان يجب ما ذكرتم لو كان من يختار الجهل والظن
يصح أن يفعل العلم ، والحال واحدة ؛ فأما اذا لم يصح ذلك لأن المعرفة
لا يمكن أن يفعلها أبدا من غير نظر أو تقدم معارف ، ويمكنه أن يفعل

الجهل والظن ، فهو على هذه الصفة . فكيف يجب كونها مقدورة له ،
اذا كان قادرا عليها ؟

قيل له : ان من حق القادر على الشيء أن يكون قادرا على جنس
ضده ، / ثم قد تختلف حالهما في الوجه الذي يوجدان عليه من جهة القادر
لأمور ترجع الى الدواعي . يبين ذلك أنه من حيث قدر على الارادة يجب
كونه قادرا على الكراهة وان كان لا يجوز أن يفعلها وهو على الحالة
التي معها يفعل الارادة . لأن دواعيه الى المراد اذا قويت فلا بد من أن
يريده ولا يجوز أن يكرهه والحال هذه . وانما يكره ذلك اذا دعاه الداعي
الى الانصراف عن الفعل على وجه مخصوص ، أو الى أن يكرهه ؛ ولم يمنع
ذلك من وجوب كون القادر على أحدهما قادرا على الآخر . وكذلك القول
في القيام والقعود وسائر التصرف ، لأن حال القادر معها ، اذا كان عالما ،
يختلف فيما تدعو اليه الدواعي وفيما تصرف عنه ؛ ولم يمنع ذلك من صحة
ما ذكرناه ؛ فكذلك القول في المعرفة والجهل . وهذه الجملة تزيل ما أورده
من الطعن .

وبعد ، فان هذه الطريقة في المعرفة أجوز ، وذلك لأنها انما تكون
علما اذا وقعت على وجه مخصوص ، وقد يكون الجهل جهلا وان لم تحصل
له صفة زائدة على وجود نفس الجنس ؛ فلذلك يجب اعتبار أحوال
زائدة على كونه قادرا في ايجاد المعرفة ، ولم يجب مثله في الجهل . ولو أن
كونها معرفة انباء عن جنس الفعل ، لكان لا يمتنع أن يفعلها من يفعل
الجهل ، والحال واحدة . ولهذا يصح من العبد أن يفعل جنسها بدلا من
الجهل ، والحال واحدة ، فيعتقد الشيء على ما هو به مرة ، ويعتقده على

ما ليس به أخرى ، ويؤثر كل واحد منهما على صاحبه ، والحال واحدة .
لكنه انما يكون معرفة اذا كان واقعا عن نظر أو بذكر نظر / أو مع ضرب
من المعارف متقدم ، فلذلك وجب اعتبار هذه الأمور ، ليصح أن يفعلها وان
لم يجب اعتبارها في باب الجهل والظن . وقد يمكن إيراد هذه الدلالة على
هذا الوجه بأن يقال : اذا صح من القادر أن يفعل لجهل فيجب أن يصح
منه اعتقاد الشيء على ما هو به لأنه ضده ويصح منه ، على إيجاد الذي
يصح الجهل . واذا ثبت أن ذلك في مقدوره ، وصح أن العبد اذا قدر على
إيجاد الشيء ، ومن حقه أن يقع على وجوه بالفاعل ، فيجب أن يصح منه أن
يجعله عليها ، كما أنه اذا قدر على جنس الكلام وجب كونه قادرا على
إيجاده على الوجه الذي يصح أن يحصل عليه بالفاعل من كونه خيرا وأمرا
الى ما شاكلهما ، ثم نبين ، من بعد بما قدمناه ، أنه اذا وقع عن نظر أو عند
تذكر النظر كان علما ، واختص بما نبين العلم به من غيره من سكون النفس
على ما تقدم ذكره .

وقد بين رحمه الله ذلك بأن قال : ان العلم من جنس الجهل ، لأنه اذا
كان المعتقد على ما هو به كان علما اذا وقع على وجه مخصوص ، واذا لم يكن
على ما هو به كان جهلا ، وانما تختلف حال الاعتقاد لأمر يرجع اليه المعتقد ،
لأن أحدنا اذا اعتقد كون زيد في الدار فانما يصير هذا الاعتقاد من باب
الجهل أو من جنس العلم بحسب حال زيد ، فصح أن الجنس واحد على
هذا الوجه . واذا كان كذلك ، فيجب اذا قدر على أن يعتقد كونه في الدار
وليس هو فيها أن يصح أن يعتقدوه وهو فيها ، على هذا الوجه الذي
ذكرناه .

وقد بينا أن المراد بقولنا : ان العلم من جنس الجهل ، يخالف المراد بقولنا : ان الصدق من جنس الكذب ، والطاعة من جنس المعصية . وبيننا / أن هذا القول لا ينقض القول بتضادهما ، وأنه لا يمتنع وجوب ذلك فيهما وان كان أحدهما من جنس الآخر في الوجه الذي بيناه ، وان امتنع ذلك في الصدق والكذب ؛ فليس لأحد أن يتعقب كلامنا بهذا الظن .

وقد بين رحمة الله ذلك بأن العبد يذم على الجهل ويحمد على المعرفة ، كما يذم على القبيح من فعل الجوارح ويحمد على المحسن منها . فكما يجب أن يدل ذلك على كونه قادرا على سائر تصرفه ، وجب بمثله كونه قادرا على الجهل والمعرفة . وقد بينا الكلام في هذه الدلالة ، وفي الوجه الذي يصح عليه أن يستدل بها وفي الوجه الذي يمتنع في باب المخلوق ، فلا وجه لاعادته .

فان قال : لو قدر الانسان على المعرفة ، لصح منه أن يتركها بدلا من أن يفعلها ؛ وقد علمنا أنه لا حال تفعل فيها المعرفة الا ولا يصح أن تتركها ، فيجب بذلك أن لا تكون فعلا له .

قيل له : قد بينا في باب التولد أنه لا يجب في كل ما قدر عليه العبد وامكنه أن يوجد أن يصح أن يتركه ، بل يجب أن ينظر ؛ فان كان له ترك ، لم يمتنع ذلك فيه ؛ وان لم يكن له ترك ، امتنع ذلك فيه . وبيننا أن المتولدات لا تترك لها ، وأن الترك يختص بشرائط ليصح كونه تركا لما هو ترك له ، فلا يجب اذا قدر العبد على المعرفة ولا ترك لها أن يصح من العبد أن يتركها . هذا اذا وقعت متولدة عن النظر ، فأما اذا فعلها الانسان ابتداء فغير ممتنع أن يتركها . وانما لا يفعل تركها ، لأن الحالة التي معها يفعل

المعرفة تقتضى أن لا يختار الجهل الا بأن تتغير حالته . وذلك كالمذكور للدلالة ، لأن عنده يختار العلم ، وانما يجوز أن يختار الجهل اذا تغيرت دواعيه بورود شبهة أو ما يجرى مجراها ، فاذا صح ذلك ، حلت المعرفة وضدها في هذا الوجه محل الارادة والكراهة في أن القادر على أحديهما قد يتركها / بالأخرى ، وان وجب أن تتغير الحال عليه ، على ما تقدم ذكره . وبيننا في باب التولد أن الواجب في القادر أن يصح أن يفعل الشيء وأن لا يفعله ؛ وهذه القضية مستمرة في جميع مقدوره . فأما الترك والأخذ فانما يصحان في بعض المقدورات دون بعض ، فلا يصح أن تجعل ذلك غيره في جميع ما يقدر العبد عليه . ولذلك جوزنا كونه تعالى قادرا على الأفعال ، وان استحال عليه الترك والأخذ .

فان قيل : انه لا وجه يجب لأجله أن لا يكون للمعرفة تركا لأن لها ضدا ويصح من العبد أن يفعله ، فيجب كونه تركا لها لاجتماعهما (١) في أنهما يتضادان ، ووقت صحة وجودهما واحد ، والقادر عليهما واحد ، والمحل واحد ، والقدرة واحدة . وانما يتعذر دخول الترك في سائر المتولدات لأمر يرجع الى أنه لا ضد له ، أو لتغاير وقت وجودهما ، الى ما سأكله . وكل ذلك لا يتأتى في المعرفة .

قيل له : ان ثبت ما ذكرته ، فانه لا يقدر في كونها مقدورة للعبد ، وانما يقدر في قولنا : انه لا ترك لها اذا هي وقعت متولدة ، ويلزمنا القول بأن لها تركا ، وذلك مما ان قلناه أكد القول بأنها مقدورة للعبد ؛ فلا يصح أن يقدر بذلك فيما قلناه . وبعد ، فانما كان يصح ما قلته لو لم يكن في

(١) لاجتماعهما : في الاصل . لاجتماعها .

شرائط الترك الا ما ذكرته فقط ، فأما اذا حصل في شرائطه سواه بطل ما أوردته . وقد علمنا أن من حق المتروك أن يجوز أن يختار بدلا من الترك اذا كان الوقت وقت اختيار الترك . فاذا صح ذلك ، فلو أن فاعل النظر أمكنه في الثاني أن يفعل الجهل الذي هو ترك المعرفة ، لوجب أن يصح أن يختار المعرفة بدلا منه / والجهل بدلا من المعرفة . وذلك لا يصح مع تقدم السبب ، لأن عند تقدمه يجب وجود المعرفة ، فلذلك لم يصح كون الجهل تركا لها .

فان قال : ان كان يتعذر عليه أن يفعل الجهل بما يتولد عن النظر المعرفة به ، فيجب أن يكون موجودا ليصح كونه منعا بما هو منع منه . ولا يصح أن تكون المعرفة مانعة له من الجهل ، لأن المبتدأ من فعل القادر بأن يمنع المتولد أولى من أن يمنع المتولد المبتدأ . فاذا لم يصح كون النظر منعا ولا كون المعرفة ، فيجب جواز وجود الجهل من قبله ، فاذا أمكن ذلك ، فيجب كونها تركا للمعرفة ، بل يجب أن يصح منه أن يتبدىء بفعل المعرفة وان تقدم النظر ، لأن تقدمه لا يخرج من أن يكون قادرا على مثل ما يتولد عنه ؛ ومتى وجد مع ما يتولد عنه ، فيجب كونه معرفة ، لأنه من فعل العالم بمعلومه أو لأنه يتلو في الوجود والحدوث النظر الذي من حقه أن يؤثر في الاعتقاد فيصير به عالما . وكل ذلك يوجب عليكم اقول بأنه يمكنه في الثاني أن يتبدىء الجهل ، وانما لا يصح منه ذلك بأن يصير في الحال الثاني ضعيفا وقد كان من قبل قويا ، فيكون وجود المسبب لقوة سببه بالوجود أولى مما يتبدئه . فأما اذا كانت الحال واحدة في قدرته ،

فيجب أن لا يمتنع ذلك وأن يصح منه أن يترك المعرفة ، وفي ذلك نقض قولكم في أن المعرفة لا تترك لها اذا وقعت متولدة .

قيل له : قد بينا أن من حق الترك والمترك أن يصح من القادر أن يتبدىء بكل واحد منهما بدلا من الآخر ، وذلك لا يصح في الضدين اذا كان أحدهما متولدا عن سبب متقدم . لأن ذلك لا يصح أن يتبدئه وانما يقع عن السبب المتقدم ؛ ولو أراد أن يوجد على مريق الابتداء ، لاستحال منه . فلا يجب في الناظر أن يصح / منه أن يترك المعرفة في الثاني بالجهل ، لأنه وان صح أن يتبدىء به فمتعذر عليه أن يتبدىء بالمعرفة ، لما بيناه ، فأما تمكنه من فعل مثل المعرفة التي تتولد عن النظر ، فغير ممتنع ، لكنه مما لا يدعوه اليه داع من وجهين : أحدهما أنه قبل وقوع المعرفة المتولدة عن النظر لا يعرف الاعتقاد الذي يكون علما ، بل يجوز في كل ما يفعله أن يكون جهلا فلا يدعوه اليه داع ؛ والثاني لأن المعرفة واحدها ككثيرها في أن التزايد لا يقع فيها ، لأن حال العالم بعلمين كحاله بأحدهما فيما يجد نفسه عليه ؛ واذا لم يكن له الى فعل المعرفة داع لم يخترها ، وان كان متمكنا من هذا الجنس ؛ وكذلك فلا يجوز أن يختار فعل الجهل في الثاني من حال النظر ، لأن غرضه بالنظر الوصول الى المعرفة ، ولا يجوز أن تدعوه الدواعى الى فعل الجهل وسائر ما يخرج من كونه عارفا . والجهل ، وان تمكن من فعله الناظر في الثاني ، فانه لا يفعله ؛ لما ذكرناه ، اذا كانت سليمة . فات اتفق ورود شبهة قاذحة في الدليل الذي نظر فيه ، لم يمتنع أن يفعل عند ذلك الجهل وان صح أن لا يفعله ، بل يتوقف ويشك الى أن ينظر في الشبهة وحلها . لكن ذلك وان صح فان ضبط الأوقات يتعذر

عليه فلا يمكنه أن يفعل ذلك في كل حال ، وان صح أن يتفق على الوجه الذي ذكرناه . فأما قدرة الانسان على معانعة نفسه فغير جائز ، لأن المانع انما يكون مانعا بالفعل الذي يصاد فعل غيره ، اذا قصد الى ذلك ودعاء الداعي اليه ان كان ممن يصح هذا الحكم فيه ، وذلك لا يتأتى في القادر الواحد ، فلذلك يصح منه تعالى أن يمنع العبد بالعلم الضروري عن الجهل ، لا يصح منه أن يمنع نفسه ؛ ويصح من أحد القادرين منع / الآخر من التحريك بالتسكين ، وان لم يصح منه ذلك في نفسه . والمتولد كالمباشر في ذلك ، فاذا لم يجوز أن يمنع نفسه بفعل مبتدأ عن ضده ، فكذلك لا يصح أن يمنع نفسه بالمبتدأ عن الفعل المتولد ، الا أن تتراخى الحال في المتولد وتتحدد أسبابه حالا بعد حال ، فيصبح اذ ذاك أن يفعل ما يمتنع معه وجود المتولد ، كما يصح فيما حل هذا المحل أن يبدو له فعله ، وأن يكره فعله ، وأن يندم عليه ، وذلك كالرمى والاصابة اذا تمادى الوقت بينهما . وليس كذلك حال النظر والمعرفة لأن ما يتولد عنه في الثاني من غير فصل ، فلا يصح أن يتغير حاله فيها من هذا الوجه ؛ ولأن المعرفة مما لا يجوز حاله بالدواعى الى فعلها ، بل يجب في كل حال أن لا تكون لدواعى الى خلافها . فاذا صح ذلك ، وجب على كل حال أن لا يصح أن يمنع نفسه في الثاني من حال النظر عن فعل المعرفة سواء بقى على حاله في القوة أو تغير الى ضعف . وهذه الجملة توجب سقوط جميع ما سألت عنه .

فصل

في أنه لا مانع يمنع المكلف من فعل المعرفة

يبين ذلك أن المنع من الفعل لا يكون الا بضد أو بما يجرى مجراه أو بتغير حال المحل أو الآلة . وقد علمنا زوال ذلك أجمع عن المكلف ، فيجب اذا كان قادرا على المعرفة أن يتمكن من فعلها ، لأن من حق القادر على الشيء أن يتمكن من فعله اذا زالت الموانع .

فان قيل : ما أنكرتم أن هناك منعا من المعرفة ، لأنه تعالى يخلق في المكلف العلوم الضرورية / فيمنعه ذلك عن فعل المعرفة من حيث يمتنع عليه فعل النظر . لأنه قد ثبت أنه لا يصح من الناظر أن ينظر فيما هو عارف به .

قيل له : انا قد دللنا في صدر هذا الكتاب على أن المعرفة بالديانات لا تكون ضرورية وانما تحصل للمكلف على جهة الاكتساب ، وذلك يبطل ما سألت عنه . وبعد ، فان الشيء لا يمنع من فعل مثله وانما يمنع من فعل ضده ، فكيف يقال : ان المعرفة الضرورية يمنع الانسان من فعل مثلها ؟ ويجب لو صح ما سألت عنه أن يتمكن من فعل المعرفة من غير نظر بأن يفعلها حالا بعد حال بنفس المعلوم الذي يعلمه ضرورة ، فلا يكون هناك منع وان كانت الدواعي تصرفه عن فعلها لحصول العلم الضروري فيه بذلك الأمر ، على ما بيناه من حيث لا يجد العارف لنفسه مزية فيما يعرفه بكثرة المعارف وقلتها . وهذا المنع مما ذكره في المنع .

فان قال : هلا قلتم : انه يتمتع على الانسان فعل المعرفة لحصول ما يجرى مجرى الضد لها .

قيل له : ان الذى بهذه الصفة لا بد من أن يكون ضدا لما تحتاج المعرفة اليه فى الوجود . وقد علمنا أنها لا تحتاج الا الى الحياة وصفة القلب ، وكلا الأمرين حاصل ، فلا يجوز أن يقال : انه ممنوع من فعلها . وليس لأحد أن يقول : ان كل معرفة تحتاج الى بنية سوى ما تحتاج المعرفة الأخرى اليه ، كما نقول فى الحروف الواقعة باللسان ؟ وذلك لأن الواحد منا يتمكن من فعل كل أجناس الاعتقادات اذا كان عاقلا قادرا ، وانما صح ما ذكرته فى الحروف ، لأنه قد يتعذر عليه بعض الحروف ويتأتى منه سائرها / كالألثغ وغيره . وليس لأحد أن يقول : ان العلوم قد تحتاج الى علوم ، فمتى لم تكن احاصلة لم يصح وجود ما هو فى قلبه ؛ فجوؤوا أن لا تمكن من المعرفة بفقد العلوم التى هى أصول هذه المعرفة . وذلك لأن المعارف التى يكتسبها لا تتعلق الا بالعلوم التى هى كمال العقل والتى بها تعرف الأدلة ، فمتى حصلت معا لم يجز أن يكون هناك منع فى هذا الباب .

فان قيل : اليس النائم قد يعتقد بعض الاعتقادات ، ومع ذلك ففى قلبه متع مما يكمل به العقل ؟ فهلا جاز أن تختلف حال ما تحتاج العلوم اليه فى القلب ؟

قيل له : ليس الأمر كما ظننته ، لأن قلب النائم يحتمل كل العلوم ، وانما لا تحصل فيه لأنه تعالى لا يخلقها فيه لضرب من المصلحة ، ولو شاء أن يخلقها أجمع لوجدت . لكنها لو وجدت لم يكن يوصف أنه نائم ،

لأن لفقده هذه العلوم خطأ في هذه التسمية ، ولا معتبر بالأسماء في هذا الباب . فكذلك القول في المجنون والمعنى عليه والسكران ، في الوجه الذى ذكرناه ، وليس لأحد أن يقول : ان الذى لأجله يمتنع عليه فعل المعرفة أنه يحتاج فى فعلها الى آلة وهى مفقودة أو فاسدة . وذلك ، لأن العلم لا يحتاج الا الى صحة قلبه ، فمتى كان كذلك صح منه أن يفعلها كما يصح من الله ، تعالى ، ايجاد العلوم فيه . وليس القلب بآلة فى العلم ، ككون اللسان آلة فى الكلام ؛ لأن الآلة انما تكون آلة فى الفعل اذا توصل بفعل يبتدئه فيها الى فعل سواه . فاما اذا كان المحل يبتدىء فيه نفس الفعل فقط من غير أن يتوصل به الى غيره أو / يتسبب بغيره ، ولا يقال ، انه آلة فيه ، ولذلك لا يقال فى محل الحركة : انه آلة ، فيحركه ، فكذلك القلب انما يجب أن يكون صحيحا ليصح وجود المعرفة فيه ، فلا يقال : انه آلة فى المعرفة . ولولا صحة ما ذكرناه ، لوجب أن يوصف الله ، تعالى ، بالحاجة الى الآلات لأنه لا يصح أن يفعل المعرفة فى قلب أحدنا الا والقلب على هذا الحد من الصحة ، كما لا يصح فى الواحد منا هذا المعنى . على أنه لو كان آلة فى الحقيقة ، لم يصح ما ذكره السائل ، لأنه كان يصح منه أن يتوصل الى فعل المعرفة بها وفيها ، اذا كانت صحيحة . وكلامنا هو فى المكلف الصحيح القلب ، فيجب أن لا يصح اثبات ما يقع فيه عن فعل المعارف .

فان قيل : أليس الصبى يمتنع عليه فعل المعرفة ، وأحواله هذه ؟

فهلا صح ما ذكرناه فى العاقل ؟

قيل له : انه قد فقد ما يكمل به عقله ، فلا يصح أن يعرف الأدلة التى

ينظر فيها فيعرف المدلول عنده . وليس كذلك حال العاقل ، لأنه عالم بأصول الأدلة ، فلا وجه تمتنع عليه لأجله المعارف .

فان قيل : أليس أهل الآخرة يمتنع عليهم فعل المعارف ، وان كانوا في كمال العقل ، كالواحد منا ؟

قيل له : انما يمتنع ذلك عليهم ، لأن سائر المعارف تحصل لهم باضطرار ويلجأون الى أن لا يفعلوا النظر ، وذلك زائل عن الواحد منا في حال التكليف . ولو أن أحدنا حصل في دار الدنيا بهذه الصفة لامتنعت / عليه المعارف ، لكنه اذا كان على خلافها لم يجب ما ذكرته فيه .

فان قيل : ما أنكرتم أنه يمتنع عليه فعل المعرفة من حيث يجب وقوعها عند الدواعى بطبعه ، فلا يصح منه أن يفعلها باختياره ؟

قيل له : ان الدلالة قد دلت على أنها من فعل العبد على جهة الاختيار ، وليست مما يقع بالطبع ؛ بل قد دلت الدلالة على بطلان القول بفعل الطبائع أصلا ؛ فكيف يصح ما سألت عنه ؟ وانما تؤثر الدواعى في صرف القادر عن اختيار الشيء الى اختيار غيره ، ولا يخرج ما فعله مما دعاه اندواعى اليه من أن يكون فعله . وانما تصور لمن ذهب الى هذا المذهب ، أنه متى بلغت به الأحوال في الدواعى الى أن لا يختار الا فعلا مخصوصا ، أن لا يكون ذلك واقعا منه وعن قدرته . وليس الأمر كما توهمه ، لأن القادر لا يمتنع أن يحصل بحيث لا يفعل الا فعلا معيناً لالغاء أو لقوة الدواعى ، ولا يوجب خروج فعله من أن يكون واقعا منه وعن قدرته ، وانما يجب في كل مقدور . فاذا صح ذلك ، بطل القول بالطبائع في هذا الباب ،

وثبت أن المعرفة بمنزلة الارادة والحركة في أنها تقع من العبد باختياره وعن قدرته .

فان قيل : انه اذا قويت دواعيه الى المعرفة ، صار ملجأ الى فعلها ، فيجب أن يكون بمنزلة المطبوع .

قيل له : انك بهذا السؤال قد خرجت عن الطريقة ، لانا انما أردنا بما تقدم بيان زوال الموانع ، والفعل الواقع من القادر على حد الاجباء لا يكون الا من / فعله وعن قدرته ، ولا يكون منع بوجه من الوجوه لأنه باختياره يقع ، وانما تدخل هذه المسألة ، فيما نذكره من بعد ، في أنه يحسن منه تعالى أن يكلف العبد المعرفة ؛ لأن من شرط التكليف في الفعل زوال الاجباء عنه .

فان قيل : هلا قلتم : ان المعرفة بمنزلة الفعل المحكم الذي لا يصح وقوعه الا من العالم بكيفيته ، فما لم يعرفها القادر ويعرف معلومها لا يمكنه أن يفعلها ؟ والمكلف غير عالم بالمعارف التي يفعلها ، فكيف يصح أن يكون ممكناً من فعلها ؟ وهذا يوجب كونه ممنوعاً عن فعلها لفقد العلم الذي يحتاج في فعلها اليه ، كما يمتنع على القادر الفعل المحكم اذا فقد العلم بكيفيته .

قيل له : ليس الأمر كما ظننته ، لأن المعرفة يصح منا فعلها اذا حصلت فينا العلوم التي تتناول أصول الأدلة ويكمل بها العقل ، وان لم يعلم المرء نفس هذه المعرفة ونفس معلومها من قبل . فهو موافق للفعل المحكم في أنه لا يجوز أن يفعلها الا وهناك ضرب من العلوم ، ويفارقه في أن المعلوم المحتاج اليها في الفعل المحكم يجب أن يتناول كيفية نفس ذلك الفعل ؛ وليس

كذلك حال المعرفة . ونحن نبين صحة ذلك في فصل مفرد ، لأنهم يطعنون بذلك في حسن تكليف العارف ويزعمون أنه اذا لم يعرف المعرفة ومعلومها لم يصح أن يؤمر بها . فاذا بينا حسن ذلك ، فقد (١) ثبت ما أردناه على كل حال . وانما قصدنا بهذا الكلام الى زوال / الموانع عن فعل المعارف ، وقد ثبت أن الذي ذكره ليس بمانع ، لانا قد دللنا من قبل على أن النظر يوجب المعرفة وأنهما جميعا من فعله ، وصح بذلك أنه قد فعلها وان لم يكن من قبل عالما بها ، وليس لأحد أن يقول : ان من شرط كون الاعتقاد الواقع عن النظر معرفة ، أن يعرف سائر ما يتصل بالمسألة ويتمكن من حل الشبه الطارئة عليها ، فيكون فقد علمه بهذه الأمور كالمانع من فعلها على وجه يكون معرفة ، ولذلك لأن سائر ما يتصل بهذا الباب ، وان جهله ، فانه لا يؤثر في وقوع المعرفة وسكون النفس الى معلومها ، وانما يتعلق ذلك بالعلم بالأدلة وهو حاصل للناظر ، فأما سائر العلوم فانها تحدث بعد هذه المعرفة وتكون في حكم المقوى للمعرفة ، لأن من علم الشيء (و) (١) سائر ما يتصل به ، تكون نفسه أسكن ممن يعرفه دون ما يتصل به ، لا أن حال المعرفة تتغير ، لكن حال المعارف يتغير بانضمام المعارف بعضها الى بعض وبانفراد بعضها عن بعض . وقد بينا طرفا من ذلك في باب النظر والمعارف ، فلا وجه لاعادته .

(١) فقد : في الاصل . وقد .

(١) (و) : اضيفت كي يستقيم الكلام .

فصل

في أن المكلف قد تدعوه الدواعي إلى فعل المعرفة

اعلم ، أنا قد بينا من قبل أن الفعل الداخل تحت التكليف ، لا بد من أن تتردد للمكلف الدواعي بين فعله وتركه والعدول عنه إلى خلافه . /
وإذ ذلك قصدنا إلى ذكر هذا الفصل لئلا يقول قائل : إن المعارف وإن كانت مقدورة للعبد ولا مانع له عن فعلها ، فإنه لا يصح أن يدعوه إليها داع ، فلا يجوز من الحكيم أن يكلفها . وقد علمنا أن الدواعي ترجع إلى الاعتقادات والظنون دون غيرها ، لأنه إذا علم في الفعل منفعة دعاه إلى فعله ، وكذلك إذا ظنه أو اعتقده ؛ ولو علم أو ظن أن عليه في الفعل مضرة ، صرفه عن فعله . وكذلك القول فيما نعلمه نفعا واحسانا إلى الغير أو حسنا أنه قد يدعوه إلى فعله ، فإذا علمه اساءة صرفه عن فعله ، ولا يجوز أن يدخل في باب الدواعي سوى ما ذكرناه .

فإن قيل : أليس تقولون : إن كون الشيء لذة ومنفعة مما يدعوه إلى فعله وكذلك كونه مشتتيا للشيء يدعوه إلى تناوله ؛ فكيف يصح ما ذكرتم ؟

قيل له : إن الذي ذكرته ، لو انفرد ، لم يدعه إلى الفعل ، وإنما يدعوه ذلك إليه متى علم من حاله أنه يشتهي ذلك وينتفع به ، ولو أنه اعتقد ذلك على غير حقيقة لكان يدعوه إليه أيضا ؛ فالمعتبر هو بحاله لا بصفة الشيء في نفسه . لكنه لا يجوز أن يكون عالما بأنه يشتهي الشيء إلا وهو

له مشيئة ، فيجب اثبات شهوته من هذا القبيل من جهة أن للداعى به تعلقا ،
لا لأنه يدعو الى الفعل ؛ وقد بينا جملة من ذلك فى أول باب التعديل ، فاذا
صح ذلك ، وقد علمنا أنه قد يصح من المكلف أن يعتقد فى النظر والمعرفة
ما يدعو الى / فعلها من حسنهما ووجوبهما ويخلصه بفعلهما من ضرر
يخافه الى غير ذلك ، فتجب صحة تعلق الدواعى بهما . واذا لم يبلغ حاله
معهما مبلغ الاجاء ، فيجب جواز دخولهما تحت التكليف .

فان قيل : ان الذى يكلف فعل المعرفة عن النظر لا يعرف المعرفة
ولا يميزها من غيرها . وما حل هذا المحل لا يجوز أن يفعله ، لأنه لو فعله
لفعله من غير قصد وداع .

قيل له : انه وان لم يعلمها بعينها فقد يعلمها على الجملة ويعلم النظر
الموجب لها بعينه ، فتدعوه الدواعى الى فعلها بفعل النظر ، ويقصد الى
ذلك ؛ وليس يجب أن لا تثبت الدواعى صحيحة ، الا اذا تعلقت بالفعل
المعين . يبين هذا أن أحدها قد تدعوه الدواعى الى اصابة الهدف بالرمد وان
لم يعلم أنه يقع لا محالة ، وقد تدعوه الدواعى الى نيل المال بطرق
المكاسب ، وان لم يعلم حصولها لا محالة ؛ فقد صحت الدواعى فى ذلك
على كل حال .

فان قيل : ان الذى يتناوله التكليف يجب فى هذا الباب أن يخالف
ما طريقه العادة من الأفعال ، فكما أنه لا بد من أن يعرفه ويميزه من غيره
ليصح أن يكلفه ، فكذلك يجب فى الداعى اليه أن يخصه ولا يتناوله على
جهة الجملة .

قيل له : ان الذى أصلته مما نخالف فيه ، ونقول : ان المعرفة تصح

منه سبحانه أن يكلفناها وإن لم نعرفها بعينها ، وكذلك القول في كثير من المتولدات ؛ وإن كان في الأفعال ما لا بد من أن نعرفه بعينه ليدخل تحت التكليف ، وإذا انقسمت الأفعال التي يتناولها التكليف إلى هذين القسمين ، فقد بطل ما / ذكرته ، لأننا ثبتت الدواعي فيها على الوجه الذي صححنا تكليفيهما عليه .

فإن قيل : لا يحسن منه تعالى أن يكلف المرء فعلا إلا ويصح أن تدعوه الدواعي إلى فعله على جهة العبادة والتقرب والاخلاص ، فإذا لم يصح ذلك في معرفة الله ، تعالى ، فلا معتبر بخلاف هذا الداعي . لأن المكلف متى فعل الفعل لنتفحه المعجل أو دفع الضرر ، لم يستحق الثواب وإنما يستحق ذلك متى فعله على الوجه الذي ذكرناه . فإذا لم يصح ذلك في المعرفة فالواجب أن لا يجوز من الحكيم أن يكلفناها .

قيل له : أنا نخالف فيما ادعيت ونقول : إن المكلف قد يلزمه الفعل في حال لا يصح التقرب منه والعبادة والاخلاص ، وهكذا قولنا في سائر ما يلزم المكلف قبل معرفة الله ، تعالى ، ومعرفة الثواب ؛ ونقول : إن ذلك يحسن تكليفه من الحكيم ، فلا يجب أن تكون الدواعي إليه (ما) (١) سألت عنه .

فإن قيل : إذا كان قبل وقوع المعرفة عن النظر لا يعلم أنها تجب عنه ، لأنه لو علم ذلك لعلم المدلول ولا تمتنع عليه الفكر والنظر ، فيجب أن لا يصح أن يدعوه إلى فعلها داع .

قيل له : إنه وإن لم يعلمها بعينها وأنها تقع عن النظر ، فقد علم إذا كان

(١) ما : أضيفت كي يستقيم النص

كامل العقل عارفا بالمعادات أن من حق النظر أن يؤدي الى المعرفة ، أو هو أقرب من غيره في أنه يؤديه الى المعرفة . فهو وان لم يتحقق الحال فيه ، فقد علم ما ذكرناه في الجملة في بدء الأمر ، وان كان قد يعلم في الثاني أن النظر من حقه أن يوجب العلم ؛ فيصح في كلا الحالتين أن يقصد الى المعرفة ويدعوه / اليها داع . ولو طعن ما ذكرته في هذا الباب ، لوجب أن يظن في الدواعى التى نعرفها من أنفسنا وغيرنا الى النظر فى أمور الدنيا لاجترار المنافع ودفع المضار ؛ وهذا ما نعلم ثبوته باضطرار .

فصل

في أن النظر والمعرفة بالله تعالى يصح وقوعهما من المكلف على الوجه الذي وجبا عليه . وأنه لا شرط يصح معه تكليفهما إلا وهو حاصل للمكلف

اعلم ، أن المجهل بما نريد ذكره في هذا الفصل ذهب الناس كل مذهب وعظم الخطأ منهم لأجله ، حتى قال بعضهم في المعارف بالاضطرار ، وبعضهم بالالهام ، وبعضهم بالطبع ، وبعضهم زعم لأجله أن من لا معرفة له بالله ، تعالى ، فهو معذور فيما يأتي ويذر . وما هذا حاله ، فالواجب احكام القول فيه وشرح ما يتصل به . ونحن نورد فيه جملة ملخصة تأتي على الغرض ، وتحيل بالباقي على الكتب المشروحة في هذا الباب ، بعد أن نبين وجه الشبهة الداخلة عليهم في ذلك ، لتكون معرفة ذلك أقرب للناظر الى معرفة ما تدفع به الشبهة ، ولنعرف به الأصل في هذا الباب .

واعلم ، أن القوم رأوا أن المعرفة بالله ، تعالى ، إذا كانت باستلال ، فالمكلف قبل أن يصل اليها لا يصح أن يكون عارفا بها بعينها . ولا يجوز أن يميزها من غيرها ، لأنه لو علم تلك المعرفة لعلم معلومها ، ولو عرف الله ، تعالى ، بصفاته / لامتنع عليه أن ينظر ويفكر لكي يعرفه . لأن الناظر انما يصح منه أن ينظر في الأدلة طلبا للعلم بمدلولها اذا كان غير عالم به ؛ فأما اذا عرف المدلول ، لم يصح منه أن يطلب المعرفة به . فلما رأوا من

حال المعرفة ما ذكرنا ووجدوا سائر الأفعال التي يكلف (بها) (١) الانسان من حقه أن يصح منه أن يعلمها بعينها ويميز بينها وبين غيرها ، ومتى لم تكن هذه حالها لمكلف لم يصح من الحكيم أن يكلفنا ، دعاهم ذلك الى أن قالوا : ان هذه المعارف لا يجوز أن تجب على الانسان ، ولا يجوز من الحكيم أن يكلفها . ورأوا أنه لا بد من معرفة الله ، سبحانه ، في تكليف الشرائع والقيام بالواجب ؛ واعتقدوا فيها أنها ضرورية أو واقعة بالطبع ، الى غير ذلك . حتى أن في الناس من دعاه ذلك الى أن قال : ان المعارف وان كانت مكتسبة كما يقولون ، فان يجوز منه تعالى أن يوجبها علينا ، وان اتفق أن ينظر الانسان وتقع له المعرفة بالله ، تعالى ، كلف الأفعال ؛ وان لم يتفق ذلك منه ، فهو غير ملوم . وجعلوها من شرائط التكليف فيما عداها ، وجوزوا وقوعها على سبيل الاتفاق والتبخت ، ومنعوا لأجل ذلك دخولها تحت التكليف .

ووجه آخر : وهو أنهم ظنوا في المكلف أنه اذا لم يعرف المعرفة بعينها فغير جائز أن يعلم سببها بعينه . فقالوا : اذا لم يفعلها ولا علم النظر الذي يجب عنها عندكم ؛ فكيف يصح وجوبها عليه ؟

ووجه آخر : وهو أنهم ظنوا أن المكلف لا يعرف الفرق بين النظر الذي من حقه أن يولد المعرفة ، وبين النظر الذي لا يولدها كالنظر في أمور الدنيا . / فقالوا : اذا كان الغرض بالنظر لو كان واجبا أن يوصل به الى المعرفة ، والحال في النظر ما ذكرناه ؛ فكيف يصح وجوبها عليه ؟ وكيف يحسن من الحكيم أن يوجبها ؟

(١) بها : أضيفت كي يستقيم النص .

ووجه آخر : وذلك أنهم يقولون : ان في النظر ما يوجب الجهل ، كما أن فيه ما يوجب العلم ؛ فإذا لم يفصل المكلف ، قبل الوصول بهما الى موجبهما ، بينها ؛ فكيف يصح وجوب أحدهما عليه ، والاشتباه قائم ؟
ووجه آخر : وهو أنهم يقولون : ان المكلف للنظر والمعرفة بالله ، تعالى ، لا يعلم وجوبهما عليه لأمرين : أحدهما أنه لا يعرفهما بعينهما ، والعلم بحسن الشيء ووجوبه يمنع العلم بذاته وعينه ؛ فكيف يصح لزومهما له ؟ والثاني أنه يجوز أن يُخترم قبل فعله لهما ، وما هذا حاله لا يجوز أن يكون عالما بوجوبه عليه ، وما لا يعلم حسنه ووجوبه لا يجوز أن يكلف فعله لأنه لا يأمن متى أقدم عليه أن يكون فاعلا لتبحيح ولا يتمكن من التحرز من تركه .

ووجه آخر : وهو أن الواجب انما يصير واجبا بإيجاب الموجب ، فإذا لم يعرف هذا المكلف (زال) ^(١) الموجب ، لأنه لو عرفه لكان لا يلزمه أن ينظر ليعرف الله ، تعالى ، فيجب أن لا يصح وجوبها عليه . وربما قوتوا ذلك بالسبعيات فقالوا : اذا كانت الصلاة لا تلزمه الا وقد عرف الموجب وأفه أوجبها ، ومتى لم يعلم ذلك لم يصح وجوبها عليه ، فكذلك القول في المعرفة لو كانت واجبة .

وربما قالوا : انه تعالى لو أوجبها لكان قد أَرادها وأمر بها ، لأنه لا يصح منه ايجاب الفعل على المكلف الا على هذا الحد ، فكان يجب أن يصح من هذا المكلف معرفة أمره وارادته ، فإذا تعذر عليه ذلك قبل أن يعرفه فيجب سقوط وجوبها .

(١) زال : هذه الكلمة مطموسة في النص ، ولقد تصورناها كذلك .

وربما قالوا : ان من حق / الفعل اذا وجب على المكلف ان يصح منه ان يطيع الله ، تعالى ، به ؛ ولا يصح منه أنه يطيعه بالفعل وهو غير عالم به ؛ فكيف يصح ان يكلف المعرفة وفعله لها على هذا الوجه يتناقض ؟ لأنه يقتضى ان لا يعرف الله سبحانه ، ليصح ان ينظر فيعرفه ، ويجب ان يعرفه ليصح منه ان يطيعه بالنظر والمعرفة .

وربما قالوا : ان من حق الأمور بالمعرفة ان يكون منها عن الجهل ، ومن لزمته ان يقبح تركه الى الجهل . وقد علمنا أنه لا يعلم ، قبل وقوع الجهل منه ، أنه جهل فيصح ان يتحرز من تركه ؛ فاذا لم يجز لهذا ان يكلف تركه ، لم يجز ان يكلف المعرفة .

وربما قالوا : ان من حق القادر ما يلزم المكلف ان يعلم الوجه الذي لأجله لزمه ، فاذا كانت المعرفة لو وجبت لوجبت من حيث كانت لظفا ، ولا سبيل للمكلف الى العلم بذلك الا وقد عرف الله ، تعالى ، فيجب ان لا يصح ان تلزمه المعرفة .

وربما قالوا : ان من حق المكلف اذا كان حكيما ان يكلف الفعل الشاق لأجل المنفعة التي هي الثواب ، على ما قدمناه من قبل . فاذا لم يصح من المكلف ان يطلب بهذا الثواب الذي هو الغرض بالفعل الذي كلف ، فيجب ان لا يحسن من الحكيم ان يكلفه . واذا لم يحسن ذلك ، لم يجز وجوبه عليه ، ولا يصح طلب ذلك بالمعرفة ، فيجب سقوط وجوبها .

وربما عبروا عن ذلك بأن قالوا : اذا لم يصح منه ان يتقرب الى الله ، سبحانه ، بالمعرفة ، وأن يطلب بها مرضاته ، وأن يعبدته تعالى ويخضع له بها ويتذلل ولا يصح منه ان يعظمه بها ، فيجب ان لا يصح وجوبها عليه .

وربما قالوا : / ان من حق الواجب أن يعلم من وجب عليه ما يستحق على تركه من العقاب ، ليتحرى فعله ويتحرز من تركه ؛ فإذا لم يصح ذلك في النظر والمعرفة ، فكيف يقال بوجوبها ؟

وربما قالوا : لو وجبا على المكلف لوجبا عليه عند الخاطر والداعي ، وهو يجوز في الأمرين أن لا يكون لهما حقيقة ؛ ويجوز في الخبر الوارد عنهما أن يكون كذبا ، فكيف يتعلق وجوبهما بما هذا سبيله ؟

وربما قالوا : انه قد ثبت أنه لا يحسن من المرء أن يتدىء بالاعتقادات ، لأنه لا يأمن فيها قبل فعلها أن تكون جهلا ، وما يفعله عن النظر هذا سبيله ، لأنه يجوز قبل وقوعها أن تكون جهلا . فلو وجب عليه ، لكان قد وجب عليه الاقدام على ما يجوز أن يكون قبيحا ؛ ويحل ذلك محل أن يوجب عليه الاخبار عما لا يحقه ، فكما أن ذلك يتجوز لتجويزه فيه قبل وجوده أن يكون كذبا ، فكذلك القول في الاعتقاد ، فيجب أن لا يحسن منه تعالى أن يوجب على أحد النظر والمعرفة .

وربما قوتوا ما ذكرناه بأن الصبي والمجنون انما لا يحسن أن يكلفا الفعل لأنه لا يمكنهما معرفة ذلك على وجه يصح الاقدام عليه والتحرز منه . فاذا ثبت أن هذه العلة موجودة في النظر والمعرفة ، خاصة في العقلاء ، فيجب أن يكون حالهما في أن العقلاء لا يجوز أن يكلفوا هذين بمنزلة تكليف سائر الأفعال فيمن لا عقل له ، لأن العلة واحدة .

وربما قالوا : اذا صح أن الانسان لا يؤاخذ بما يرد عليه في صومه وصلاته ، من حيث زال عنه العلم بهما ، فيجب فيسا لا علم له به من الأفعال ابتداءً أن لا يحسن / منه تعالى أن يكلفه المرء ، وهذا سبيل المعرفة .

وربما قالوا : ان العالم بأن النظر يوجب المعرفة قد يبلغ به الحال ، في قوة دواعيه الى فعل لينال المعرفة ، المبلغ الذي يفضى به الى الاجاء ، لأنه تتكامل دواعيه اليها ، ولا داعى له الى خلافها . فيجب ، من حيث دخل في باب الاجاء ، أن لا يحسن تكليفه اياها .

فأما أبو عثمان الجاحظ ، رحمه الله ، فإنه ظن لقوة هذه الدواعى من الوجه الذى بينا أنها تقع منه بالطبع ، ويخرج عن باب الاختيار ، فلم يجوز دخولها تحت التكليف الا عند تساوى الخواطر والدواعى ، فإنه يجوز عندهما دخول النظر تحت التكليف دون المعرفة . وفي سائر الأحوال يقول بأنه انما كلف الارادة دون ما سواها ، لأن غلبة الدواعى عليه في الفعل عند الارادة تخرجه من باب الاختيار الى باب الطبع . وذكر مع ذلك أكثر الشبه التى أوردناها من قبل ، مستدلا بها على أنها ليست من فعل العبد ، ولا يجوز دخولها تحت التكليف . وأكثر من تكلم في هذا الباب عنه أخذوا ، وبعض ما أوردت تعلقوا . وقد بلغ الشيخ أبو على ، رحمه الله ، في نقض كتابه في المعرفة وشيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، في نقض كتابه في الالهام ، الغاية . وقد أورد الشيخ أبو عبد الله ، رحمه الله ، أكثر ذلك في كتاب العلوم . ونحن نورد الآن مقدمة في هذا الباب ، ثم تتبعها بالكلام على الفصول التى أوردناها . وكتابتنا لا يحتمل البسط في هذا الباب ، لأنه لم يفردها لهذا الباب ، فلذلك تحرى الاختصار .

اعلم ، أن من حق الفعل متى صح وقوعه من المكلف على الوجه الذى وجب عليه ، أن يحسن من المكلف أو يكلفه ، وأن / يصح أن يعرف / المكلف وجوبه عليه ، ويتمكن من فعله وتركه . لأنه انما يجب عليه أن

يؤديه على الوجه الذى وجب ولزم ، فاذا تمكن من ذلك ففقد سائر الشرائط
لا يؤثر فى هذا الباب . وقد علمنا أن ايجاد الشيء على الوجه الذى وجب
عليه قد يمكن أن يفعله ابتداء وقد يمكن بأن يفعل ما يجب وجوده
بوجوده . ولا فرق بين هذين الطريقتين فى أن معهما يمكن الأداء ، لأن
الغرض أن يؤدى ما وجب عليه بأن يوجد ، فاذا أمكنه أن يوجد بايجاد
سببه الذى يجب وجوده عنده فهو بمنزلة أن يتمكن من ايجاده ابتداء .
فاذا صحت هذه الجملة ، وعلمنا أن الذى يوجد على جهة الابتداء ،
انما يتمكن من أدائه على الوجه الذى وجب بأن يعرفه بعينه وبما يختص
به من صفاته ، فلا بد من أن يعرف ذلك ليصح منه أن يفعله . ومتى لم يعلم
ذلك أو لم يتمكن من معرفته ، فايجابه عليه بمنزلة ايجاب ما لا يقدر عليه .
ولذلك قلنا : ان تكليف الصبى والمجنون الأفعال التى لا يصح منهما أن
يعرفاها ، بمنزلة تكليف ما لا يطاق فى القبح . لأن مع المعرفة بعين هذا
الفعل ، يصح الوصول الى ايقاعه على الوجه الذى وجب ، كما يصح
ذلك فيه مع القدرة والآلة ؛ فاذا وجب بفقدتهما ، قبح تكليفه ؛ فكذلك
القول مع فقد المعرفة . فأما الأمر الذى يتعلق وجوده بوجود سببه ، فانما
يجب أن يعلم المكلف سببه ويفصل بينه وبين غيره ، فعند ذلك يمكنه
ايجاد المسبب على الوجه الذى وجب ، كما لو علم المسبب وصح ذلك فيه
لأمكنه ايجاده على هذا الحد . فما هذا حاله ، انما يجب أن يعلم المسبب
ويميزه من غيره ليصل بايجاده الى ايجاد المسبب على الوجه الذى وجب .
/ وجود علمه / بالمسبب كعدمه فى أنه على كلا الحالين يمكنه أن يؤديه على
حد واحد ، واذا كان الحال فيه ما ذكرنا ، فسواء علمه أو لم يعلمه فى أن

ذلك لا يؤثر في صحة وجود المسبب عليه ، وحسن تكليفه تعالى اياه . فانما
يقدر في ذلك أن لا يعرف السبب أو لا يتمكن من معرفته ، فأما اذا علمه
بعينه ومييزه من غيره فانه يمكنه التوصل بفعله الى ايجاد المسبب ،
فلا وجه لاشتراط المعرفة بالمسبب وهذا حاله . ومثاله أن يعلم تعالى أن
الرامي رمى على سمت مخصوص فان رميه يوجب الاصابة ولا يعلمه
المكلف ، فقد علمنا أنه يجوز أن يكلف الاصابة بتكليف سببه لأنها تقع
منه وهو غير عالم بها بايجاده سببها على الحد الذي كانت تقع لو علمها
وفعلها على جهة الابتداء ، وكذلك القول فيمن يختم على الطينة والشمعة
ويطبع عليها بضرب من النقوش أنه يصح أن يكلف ذلك ، من حيث علم
أنه متى فعل ذلك حصل الختم على حد مخصوص لأجل وجود سببه ، كما كان
يحصل لو ابتدأه ولم يذكر ذلك ليستدل به ؛ لأن الذي أوردناه هو الأصل
في هذا الباب كله . ولو أن منازعا خالف في الجميع ، لرجعنا الى ذلك
الأصل واعتمدناه ، وانما أوضحنا به الكلام ..

فاذا صحت هذه الجملة ، فيجب أن يحسن منه تعالى أن يوجب على
المكلف المعرفة به وبتوحيده وعدله ، وان لم يتقدم العلم بأن يجعل له
السبب الى العلم بالنظر الذي يولد ذلك على وجه يميزه من غيره ، فيصل
بفعله الى فعل المعرفة . فاذا كانت المعارف مختلفة وللنظر الموصل اليها
طرائق ، فعرّفه تعالى جميع ذلك ليفصل / بين أعيان النظر وبين ما خالفها ؛
فيكون تكليفه ذلك ، والحال ما ذكرناه في أنه تكليف لما قد أوجده السبيل
الى ايقاعه على الوجه الذي وجب ، بمنزلة تكليف سائر العقليات والسمعيات

التي يمكنه أن يؤديها لعلمه بها على الوجه الذي يصح معه أدائها على
الوجه الذي وجبت عليه .

فان قيل : ان الأمر في النظر والمعرفة ، وان كان كما ذكرتم ، فقد
ثبت أنه لا بد من اعتبار حال المكلف فيما يجب عليه ، فيصير بحيث يمكنه
أن يعرف فيما وجب عليه أنه حسن" واجب ، ويخرج عن أن يجوز فيه
كونه قبيحا ، والا أدى الى فساد من حيث يلزمه الاقدام على ما يجوز
قبعه ، فاذا لم يصح من المكلف هذا المعنى في المعرفة ، لأنه وان عرف
النظر وفعله فهو غير آمن من أن يجب عليه الجهل دون العلم ، وانما يأمن
ذلك بعد وقوع المعرفة ؛ والتجوز ، لما ذكرناه قبل وجودها ، قائم . فاذا
كان كذلك ، فكيف يصح وجوبها عليه ، والحال هذه ؟

قيل له : انه اذا عرف وجوب النظر ، فقد علم في الجملة أنه لا يصح
أن يؤدي الى قبيح ، لأنه قد تقرر في العقل أن ما أوجب القبيح قبيح ،
وأن القبيح لا يصح أن يعلم بالعقل وجوبه . فاذا صح ذلك عنده ، علم
أن النظر لا يجوز أن يجب لو كان يؤدي الى الجهل القبيح ، فيعلم في
الجملة أنه ان أدى فانما يؤدي الى المعرفة أو الى أمر يحسن . واذا علم
هذه الجملة ، لم يصح بالصفة التي ذكرها السائل ، وصح أن المعرفة
واجبة عليه بوجوب النظر ، من الوجوه التي قدمنا ذكرها .

فان قيل : أستم أنكرتم قول موييس بن عمران ومن تبعه في قوله : ان
الله ، تعالى ، يجوز أن يكلف العبد / أن يفعل باختياره اذا علم أنه لا يختار
الا الصلاح ، وقلتم : انه لا بد من أن تتقدم له طريقة للاستدلال على
ما يختاره : فيخرج من أن يكون فيما يأتي ويذر مبختا ومعتدا على

اختياره فقط ؟ فهلا وجب أن يكون قولكم في المعرفة بهذه الصفة ، لأن العاقل وإن قدر عليها فهو غير عالم بأحوالها بأمر تقدم له ؟

قيل له : إذا عرف سبب المعرفة ووجوبه عليه ، وعلم في الجملة أنه لا يجوز أن يلزمه فعل ما يؤدي إلى قبيح ، فقد عرف في (١) الجملة أن ما يوجب النظر هو بمنزلة في أنه واجب عليه ، فيخرج بهذا عن أن يكون مبختاً بالاقدام عليها ، وتصير معرفته بسببها كمعرفته بها في خروجه عن هذه الصفة . وليس كذلك قول مؤسس فيما حكيت ، لأنه لم يرجع فيما جوزه إلى أمر يأمن به ذلك من حيث يجوز أن يتدىء بالأمور التي هي من مصالحه وبالأمور التي هي مفسدة له . ولا يتميز أحدهما من الآخر بالاختيار ولا بالأمر المتقدم ، فلزمه أن يكون تعالى مكلفاً لما لا يمكنه أن يفصل بينه وبين القبيح ؛ وفارق قوله في ذلك ، ما ذكرناه الآن .

يبين هذا أن العبد لو كلف الاحتذاء على كتابة مخصوصة عرفها بعينها ، لصح منه إذا ما لزمه ، وإن كان غير عارف بكيفية ما يفعله لولا ما يحتذى عليه ؛ ولو كلف بدلا من ذلك أن يفعل كتابة ما فاته ، لا يختار إلا الصواب مع علمه أن الكتابة تشتمل على القبيح والحسن ، لم يحسن ذلك ؛ لأن التكليف الأول يختص بطريقة قد عرفها دون الثاني ؛ فكذلك المعرفة فيها قد اختصت من حيث علم سببها بطريقة قد خصها دون غيره بنا لا يحصل لسائر / ما يكلفه على جهة التبخيت .

فإن قيل : إن كل شيء يذكرونه في هذا الباب فمعلوم من حاله أن المكلف يصح أن يعلمه بصفاته قبل أن يفعله ، فيجوز أن يتناول التكليف .

(١) في : توجد بعدها لفظة « أن » زائدة في النص .

وهذا المعنى لا يصح في المعرفة ، لأنه لو عرفها قبل أن يفعلها لعرف المعلوم بها ، ولو عرف الله ، تعالى ، لما صح أن يوجب النظر عليه لأمرين : أحدهما أنه لا يصح أن ينظر ليعرف ما هو علم به ، والثاني لأنه لا غرض في إيجاب النظر يخصه وإنما يوجب للوصول به الى المعرفة ، فإذا حصلت كان إيجابه عبثاً . فإذا صح ذلك أنه لو علم المعلوم لما صح أن يكلف النظر ، فقد ثبت أنه متى كلف النظر فغير جائز أن يعرف ما يؤدي اليه من المعرفة . وهذا يؤدي الى ما قلناه من أنه قد كلف أمراً يستحيل منه ، مع التكليف ، أن يعرفه ؛ وقد ثبت أن ما يصح أن يعرفه ، إذا لم يعرفه لا على جملة ولا على تفصيل ، لا يجوز أن يوجب عليه ، فبأن لا يجوز أن يوجب عليه ما لا يمكنه معرفته أولى .

قيل له : ان الذي ذكرته من أن من لزمه النظر في معرفة الله لا يصح أن يكون عرفاً بالله ، تعالى ، فكما ذكرته للعملة التي أوردناها . وهذا أمر يختص النظر والمعرفة ، لأن تقدم علم المكلف بها يجعل منه النظر ويعنى عن طلب المعرفة . وإذا اختصت المعرفة بذلك دون غيرها ، لم يمتنع أن يقول فيها : انه تعالى قد ألزمها العبد وان استحال أن يكون عارفاً بها وبمعلومها ، وإذا كان استحالة معرفته بذلك لا تظمن في شرائط حسن التكليف وصحة وجوبها عليه ، فغير مانع من أن يلزمه . وإنما كان يجب ^(١) ما أوردته في لزوم النظر والمعرفة ، لو أوجب الاخلال ببعض شرائط التكليف ، فأما إذا / لم يوجب ذلك ، فوجوده كعدمه . /

وقد بينا أن العلم بسبب المعرفة يفنى في حسن تكليف الله ، تعالى ،

(١) يجب : توجد بعدها نقطة ، أن ، زائدة .

له وللمعرفة ، عن العلم بنفس المعرفة ؛ من حيث بينا أنه لا فرق بين أن يعلم نفس الفعل فيقصد إليه ، وبين أن يعلم ما بوجوده يوجد الفعل لا محالة في أن في الحالتين يتمكن من أداء ما لزمه على الحد الذي لزمه . وان كان الأمر كذلك ، وكان ما قلناه لا يقدر في صحة هذا الوجه ، فتجب سلامة ما ذكرناه . وليس كذلك سائر الأفعال ، لأن المكلف لو لم يعرفها من قبل على جملة أو تفصيل لقدح ذلك في ثبوت شرائط التكليف فيه ، ولصار بحيث لا يتمكن من أداء ما لزمه على الحد الذي لزمه . فلذلك قلنا فيها : ان الواجب عليه أن يعرفه قبل الوقت الذي كلف الفعل عليه ، وفصلنا بينها وبين النظر والمعرفة .

فان قيل : أليس سائر ما يجب على العبد لا بد من أن يصح منه أن يقصد إليه دون غيره ؟ والقصد لا يصح الا مع المعرفة أو الاعتقاد والظن ، ومتى حصل مع الجهل والظن لم يصح أن يكلفه الانسان ، فيجب أن يكون مع المعرفة . وهذا يوجب أنه لا بد فيمن يلزمه النظر من أن يعرف ما يلزمه ، حتى يقصد إليه دون غيره . واذا لم يصح أن يقصد الى المعرفة الواجبة عن النظر الا بأن يعرفها من قبل ، فيجب كونه عالما بها . فان كان لا يصح أن يعلمها عندكم ، فيجب أن لا يحسن منه تعالى أن يكلفه اياها على وجه .

قيل له : انه ليس من شرط ما يجب على المكلف ويوجهه تعالى عليه ، أن يصح أن يريده بعينه ، لأنه لو وجب ذلك ، لوجب في نفس القصد أن لا يجوز منه تعالى أن يكلفه اياه الا ويصح أن يريده ؛ / وهذا يؤدي الى اثبات ما لا نهاية له ، وذلك محال . فاذا صح أن ينتهي الفعل الى حد لم يكلف الانسان ارادته ، فغير ممتنع أن يكون في الأفعال ما لا يريده

البتة ، أو لا يصح ذلك فيه ، ولا يمنع ذلك من دخوله تحت التكليف .
وقد بينا أن المعرفة المتولدة عن النظر لا يصح من المكلف أن يعرفها بعينها ،
فغير ممتنع أن يلزمه فعلها بفعل سببها ، وإن كان لا يصح منه القصد اليها
بعينها ، وإن صح أن يقصد اليها على وجه الجملة بأن يكون قد تقدم له
العلم بأن النظر يؤدي إلى المعارف إما بالعادة أو على وجه الوجوب ؛ وفي
الحالين يريد ما يتولد عن النظر من المعرفة ، وإن لم يميزها بعينها . ولا يجب
إذا تعذر عليه في المعرفة ، ما يوجب أن لا يصح أن يريدتها بعينها ، أن
لا يجوز منه تعالى أن يوجبها على المكلف . لأنه ليس من شرط صحة
وجوبها عليه وحسن التكليف فيها ، أن يصح القصد اليها ، على ما بيناه .
وانما نقول في سائر الأفعال : أنه يجب أن يقصد اليها ، ويصح ذلك فيه ،
من حيث ثبت في المخلّي بينه وبين الفعل العالم به أن ما يدعوه إلى الفعل
يدعوه إلى الإرادة ، لا لأنه لو لم يرد له لأثر ذلك في أدائه له على الوجه
الذي يجب عليه . ولذلك قلنا : أنه تعالى لو منع الإنسان من الإرادة
في كثير من الأفعال الواجبة عليه ، أن ذلك كان لا يخرج من أن يكون
لفعلها مكلفا ، وأن يصح منه أن يؤديها على الوجه الذي وجبت عليه .
فلو أنه تعالى اضطره إلى إرادة الظلم ، لم يخرج الظلم من أن يلزمه أن
لا يفعله ويعدل عنه . وكل ذلك يبين أن / القصد وصحته ليس بشرط في
التكليف ، على ما ظنه السائل ، وفي ذلك سقوط مسأله . ولهذه الجملة
يسقط قول من يقول : أنه تعالى لا يكلف إلا ما يصح أن تدعوه إليه
الدواعي بعينه . لأن هذا أيضا ليس بشرط في التكليف ، وإنما يجب أن
تدعوه الدواعي إلى فعل ما كلف على الوجه الذي يصح فيه ، فإن صح فيه

معيننا ، وجب ذلك ؛ وان صح فيه على الجملة ، وجب ذلك ؛ وان لم يصح على الوجهين جميعا ، فقد صارت الدواعى الى سببه كأنها اليه فى أنه يعنى عن الدواعى اليه ، على وجه يتعلق به

فان قيل : أليس كل من وجب عليه فعل بعينه له ضد ، فلا بد من أن يقبح منه ضده ، ولا يجوز أن يكلف فعلا قد لزمه على جهة التضيق وينهى عن ضده ، وهو لا يفصل بينهما ، لأن تجويز ذلك بمنزلة تكليف ما لا يطاق ؟ وقد علمنا أن من لزمته المعرفة بالله ، تعالى ، فقد قبح منه الجهل به ، فيجب أن تتقدم له المعرفة بالأمرين وذلك لا يصح عندكم ، فيجب أن لا يجوز دخول المعرفة تحت التكليف البتة .

قيل : ان الذى أوردته يوجب القول بأنه لا يجوز أن ينهى عن الجهل أحد" ، لأنه قبل أن يفعله لا يعرفه ولا يميزه لأمر يرجع اليه لا الى وجوب ضده ؛ لأن ضده وجب أو لم يجب ، فالحال فيه واحدة . ولذلك يقبح من أحدنا أن يفعل الجهل بالأمر التى لا تلزمه معرفتها ، كما يقبح منه ذلك فيما يلزمه أن يعرفه . وقد صح أن يقبح من الانسان الجهل فى هذه الأبواب ، فيجب بطلان ما سأل عنه .

فان قال : ان مسألتى فى الجميع واحدة ، وأقول فى الكل : ان ذلك لا يصح منه أن يكلفه ان / كان حال الجهل ما ذكرته ، وان كان ما يصح دخوله تحت التكليف ، فيجب أن يسكنه أن يعرف الجهل قبل أن يفعله . فكيف يصح اسقاطكم مسألتى بهذا الكلام ؟

قيل له : ان الحال فى أنه لا يصح أن يعرف الجهل بعينه قبل أن يفعله يبين ظاهر . لأنه اذا نبا عن أن يجهل ما لا معرفة له به ، وقد علم أن الجهل

هو اعتقاده له على ما ليس به ، ولا يمكنه أن يعرف في أحد الاعتقادين أنه بهذه الصفة ، ولم تتقدم له المعرفة بالمجهول وأله على صفة مخصوصة ليعلم عند ذلك أن كل اعتقاد تناوله لا على تلك الصفة فهو جهل ، وإذا تقدمت له المعرفة بذلك وعلم أنه ما عدا هذه المعرفة من الاعتقادات المتعلقة به هو جهل ، فقد استغنى عن أن ينظر ليعرفه ، فلا يكون ذلك المجهول من جملة ما كلف أن يعرفه ، وأن يجتنب الجهل به . وقد صح أنه لا طريق له فيما لا يعرفه ، أن يعلم الجهل به بعينه . فان أمكن فيما تقدمت معرفته به أن يعرف ، وكيف يكون الجهل به ، فيلزمه في المستقبل أن لا يفعل الجهل على بعض الوجوه . فاذا صح ذلك ، فقد ثبت ما قلناه من أن هذا الكلام يطعن في تكليف اجتناب الجهل في سائر الأشياء التي لا يعرفها ، سواء كلف معرفتها ، أو لم يكلف ذلك .

فان قيل : فعلى أى وجه يحسن أن ينهى عن الجهل ، وأن يقبح منه

فعله ؟

قيل له : انه اذا نهى عن الجهل ، فانما يلزمه أن لا يفعل الاعتقاد الذى لا تسكن النفس اليه على جهة الابتداء ، فيدخل في جملة ذلك الجهل وغيره . فله طريق في الجملة الى أن يعرف الجهل على وجه يمكنه أن لا يفعله ، لأنه اذا علم بعقله أن ينتهى أن لا يفعل كل اعتقاد حاله ما ذكرنا / ودخل في جملة الجهل ، فقد علم أنه يلزمه أن لا يفعل لجهل ؛ لأن الصفة التي له ولسائر الاعتقاد تقتضى قبح جميعه على حد واحد ، فاذا علم قبح جميعه ، لزمه اجتنابه على كل حال ، كما كان يلزمه لو علم في الجهل من جملة هذه الاعتقادات أنه جهل ، وفصل بينه وبينه غيره . فقد ثبت أن

له الطريق الى التحرز من فعل الجهل مع غيره ، على الوجه الذى لو علمه جهلا لكان له الى صحة التحرز منه طريق ، فتجب صحة دخوله تحت التكليف . فاذا ثبتت هذه الجملة ، صح فيمن يلزمه النظر والمعرفة أن يفعل ما وجب عليه منها بأن يفعل النظر الذى بوجوده يوجد ، ويجتنب فعل كل اعتقاد لا يأمن كونه جهلا ، وهو أن يتدبىء فيفعل اعتقادا له من غير سكون النفس اليه ، فيدخل فى جملة ما قبح منه من الجهل وغيره ، فيكون مؤديا لما وجب عليه ، محترزا مما نهى عنه . فلا وجه اذن يقدر فى الأمرين ، من حيث سألت عنه .

فان قيل : أليس يجوز المكلف قبل أن يعرف الله ، تعالى ، أن الذى يجب عن النظر من الاعتقاد هو من قبيل ما يلزمه أن لا يفعله من الاعتقاد المبتدأ الذى يجمع الجهل وغيره ؟ ومتى جواز ذلك ، جواز أن يكون ما أمر به ولزمه ، وما نهى عنه وقبح منه فعله ، هو من قبيل واحد ، وهذا مما لا يجوز ، فيجب لذلك ابطال ما قلتم .

قيل له : ان تجوزيه لذلك اذا لم يقدر فى صحة أداء ما لزمه ، والتحرز مما قبح منه فوجوده كعدمه . وقد علمنا أنه وان جواز ذلك فهو عالم بالوجه الذى عليه يفعل المعرفة بفعله سببا ، وبالوجه الذى عليه يقبح منه فعل الاعتقاد بأن / يتدبىء مع زوال سكون النفس . فاذا فصل بين الوجهين تمكن من أداء ما لزمه ووجب عليه ، وصح منه أن يتحرز من فعل ما علم قبحه على الجملة . واذا لم يطمئن تجوز ما ذكره فى هذا الوجه ، فوجوده كعدمه فى أنه لا يؤثر فى هذا الباب . وقد بينا من قبل أنه لا بد فى الجملة من أن يعلم أن النظر الواجب عليه لا يجوز ، اذا أدى الى اعتقاد ، أن

يؤدي الى الجهل ، فانما يؤدي الى المعرفة . وقد علم ، في الجملة ، أن الجهل هو اعتقاد الشيء على ما ليس به ، وهذا يوجب أن علمه بهما على الجملة وبالنصل بينهما يتقدم ، ولا يصح مع ذلك أن يجور كون القبيح من حيز الواجب ، وكذلك الجواب لمن سأل فقال : ان هذا القول منكم يؤدي الى أن يكون ، ما يلزمه أن يريد من الواجب وما يلزمه أن يكرهه من القبيح ، شيئا واحدا ، وان كان الذي قد ذكرناه ، من قبل في أنه لا يجب في شرائط التكليف أن يصح فيما وجب عليه وقبح يريد ويكرهه بعينه ، يسقط ذلك أيضا ، فكذلك القول اذا سأل على هذه الطريقة في الدواعي .

فان قيل : فكيف يصح أن يلزم العبد أن يعرف أمرا لا يتصوره من قبل ؟ ولو صح ذلك ، لصح أن يفعل كتابة لا يتصورها ، ويلزمه ذلك . قيل له : ان التصور اذا أريد به التخيل والظن ، فكأنك قلت : انه لا يصح أن يلزمه معرفة ما لا يظنه . وقد علمنا أن تقدم ظنه ، وأن لا يتقدم ، بمنزلة واحدة في أنه لا يؤثر في صحة ايجاد المعرفة مه ، لأنه ليس من شرط صحة وجودها تقدم ظن يخالفها ؛ ولا فرق بين من قال ذلك ، وبين من يقول : ان من شرط صحتها تقدم جهل يخالفها . وان أردت بالتصور أن يعلم أمثال ذلك المعلوم ، / فهذا أيضا مما لا يجب ؛ لأنه يعلم أن ما يلزمه أن يعرفه قد يكون مما له مثل ، وقد يكون مما لا مثل له ؛ فلا يصح اذن ثبوت هذه الشريطة فيه . وان أردت به أنه يجب أن يعلم نفس المعلوم حتى يصح أن يكلف المعرفة به ، فهذا متناقض ؛ لأنه اذا علمه فقد استغنى عن المعرفة .

وبعد ، فان الذي سأل عن هذه المسألة ، يلزمه أن لا يصح منه تعالى

أن يفعل في العبد المعرفة به ، ولما تقدم من العبد تصور المعلوم . فإذا جاز منه ذلك ، ليجوز أن يفعل العبد ذلك ، وإن لم يتقدم منه تصور المعلوم . هذا ، لو صح في جميع المعلومات التصور ، فكيف وهو انما يصح فيما له أمثال تشاهد ؟ فإذا تقرر في النفس العلم بأمثاله ، صح في اشيء أن يتصور بصورة نظائره .

وبعد ، فإن التصور اعتقاد مخصوص ، فإذا صح أن يفعل ذلك وإن لم يتقدم منه تصور آخر ؛ فهلا صح أن يتدبىء بالمعرفة من دون أن يتقدم منه التصور ؟ وهذا واضح البطلان . على أن العاقل لا يلزمه النظر الا وقد تصور الاعتقادات كيف تكون ، ومفارقتها في الجملة لسائر أفعال القلوب وأفعال الجوارح . وانما يجب فيمن لزمه الشيء أن يتصور ما لزمه ، ويفصل بينه وبين غيره . فأما تصور سائر ما يتعلق به ، فغير واجب ذلك فيه . وهذا الذي ذكرناه الآن ، مما يسكن أن يقوى به أصل الكلام في تكليف المعارف . وذلك أن سائر ما يكلف العبد ، لا يجب أن يعرفه بعينه ، ويفصل بين أجناسه وأحواله الراجعة الى آحاده . وانما ينتفى أن يعرفه بصفة يميزه / بها عن غيره ، لأن العلم بحقائق ما يلزمه من الصلاة والصيام والارادات والكراهات مما يختص به أهل الكلام دون غيرهم فلا يجوز أن يتعلق تكليف العقلاء بذلك ، وانما يجب أن يعرفوا حمل هذه الأمور ومفارقتها بالصفات لغيرها ، لأن عند ذلك يتمكنون من أداء ما لزمهم على الحد الذي وجب . فكذلك القول فيمن تلزمه المعرفة أنه يجب في الجملة أن يكون قد عرف المعارف وفصل بينها وبين خلافها من الاعتقادات التي لا تسكن نفسه اليها ولا تفارق حاله بها لحال الظان والمبخت الشاك .

فاذا علم ذلك في الجملة ، وعلم أن كل اعتقاد يقع على طريقة المعرفة فمن حقه أن يكون حسنا ، وعلم أن ما يقع من خلافه كالجهل فمن حقه أن يكون قبيحا ؛ فاذا لزمه النظر وعلم (١) في الجملة أن النظر انما يلزم ليوصل به الى الكشف لا لنفسه ، وعلم (٢) أنه لا يؤدي الا الى المعرفة أو الى ما يجرى مجراها ؛ فقد حصل هذا المكلف متصورا ، للفرق بين ما يلزمه وبين ما يقبح فعله منه على الجملة . وانما جهل عين تلك المعرفة ، وجهله بها في أنه لا يؤثر في هذا الباب كجهله بالفرق بين أفعال الصلاة ، وبين ما هو منه من جنس واحد ، وبين ما هو مختلف ، وأن فيه اعتمادا وحركة في أنه لا يؤثر في وجوب الصلاة وتمكنه من أدائها على الوجه الذي وجب ولزم . فلو كان الذي يذكره القوم يقدر في وجوب المعرفة ، لوجب أن يقدر في وجوب سائر الواجبات اذا لم يعتقها المكلف ، وان لم يعرف أجناسها ، وهذا يبين .

فان قيل : قد يجب عمل المرء النظر فيما يتصل بأمور الدنيا ، وان لم يؤدي الى المعرفة ، / وانما يظن عنده الأمور ؛ فكيف يصح أن يعلم أن النظر في معرفة الله يؤديه الى المعارف ؟

قيل له : انا لم تقل ذلك ، وانما قلنا : انه يعلم أنه ان أدى الى شيء وأوجبه ، فذلك الشيء الذي يوجبه يجب أن يكون من حيز المعرفة لا من حيز الجهل . أما القطع على أنه يولد المعرفة ، فانما يمكنه بضرب من الدلالة ، وهو أن يختبر أحوال النظر فيعلم أنه قد جرى على طريقة واحدة

(١) وعلم : في الأصل « علم »

(٢) وعلم : في الأصل « علم »

في أنه يوجب اعتقاداً تسكن النفس إليه ، ويعلم أن وجوب ذلك هو لأمر يرجع إلى النظر لا إلى اختيار الفاعل والعادة ، على ما بيناه في بابه من قبل . فإذا صح ذلك ، لم يجب فيمن لزمه المعرفة أن يكون عارفاً بهذا الباب ما لم يستدل ، لكنه يعرف أن الناظر أقرب إلى المعرفة ممن لا ينظر ، وأن النظر إلى أن تنكشف عنده الأمور أقرب من خلافه ، وإذا عرف ذلك في الجملة ، صح منه تصور الجملتين اللتين قدمناهما ، فيجوز أن يتوهم به وينتهي عن الجهل ، على الحد الذي ذكرناه .

فإن قيل : إن الذي ذكرتموه ، إذا صح ، فأنما يصح في الأمور التي يفعلها المكلف عن النظر ، وليس يجب في كل علم كلفه ألا يفعله لا على ذلك الحد ؛ لأن من قولكم : إنه إذا نظر في الأدلة فعرف ما يلزمه ، ثم نام واتبه من بعد ، أنه يلزمه أن يفعل تلك المعارف لا عن نظر . ومن قول الشيخ أبي علي ، رحمه الله ، أنه يجب أن يحدد بالمعارف حالاً بعد حال ، من حيث يقول في المكتسب منها أنها لا تبقى ما دام / المكلف ممكناً غير ممنوع . وهذه طريقة من يقول منكم : إن العلوم لا تبقى على كل وجه . فكيف يصح في هذه الوجوه أن يكلف العاقل المعرفة ، ولا يصح منه أن يوجد بها إيجاد سببه لكنه يتدنه ؟ وبماذا تنفصل حاله فيما يتدنه من حال الاعتقادات التي يقبح منه أن يفعلها من حيث لا يأمن فيها أن يكون جهلاً ؟ قيل له : إذا صح في العلوم الواقعة عن النظر أنها يصح أن تقع من العبد ، وتحسن من حيث يوجد بها إيجاد سببها ، فيصير علمه بسببها كعلمه بها لو علمها على ما شرحناه ، فيجب أن يحسن أيضاً منه أن يفعل العلم بعد ذلك على جهة الابتداء ، إذا كان هناك من الأمور ما يصير للاعتقاد

الذى هو علم من الحكم ما ليس لغيره من الاعتقادات ، وما يصير به بخلاف منزلة من لم يتقدم منه النظر ، فيصير ذلك الأمر بمنزلة النظر الذى يولد العلم أو أقوى منه ، فيحسن منه أن يفعل العلم ، ويصح منه ذلك ، ويحسن من المكلف أن يكلفه على هذا الحد .

فان قيل : وما ذلك الوجه الذى يصير للعلم معه ما ليس لغيره ؟
قيل له : انه اذا كان قد نظر فيما يجب ، وعرف الدلالة التى نظر فيها ، ووقعت له المعرفة بالمدلول ، وسكنت نفسه الى ذلك ، ثم اتبه بعد نومه فذكر أحواله التى تقدمت ، فلا بد من أن تكون داعية له الى أن يفعل التى يعلم بها ما كان عالماً من قبل ، وتقوى دواعيه الى ذلك ، فيصير علمه بذلك كالطريقة للعلم الذى يختاره . ومثل ذلك غير ممتنع ، على ما بيناه من قبل فى باب النظر ، لأنه / بمنزلة من التجأ الى كنف بعد طلب شديد تحرزا من مطر وخوف ، ثم ورد ذلك الموضع والحال هذه ، ودواعيه تقوى الى طلب ذلك الكنف ، وان كان فى الابتداء احتاج الى طلب شديد وفتقر به من بعد . فكذلك اذا كان قد علم بالنظر ما يلزمه ، ثم تذكر حاله عند الانتباه ، دعاه ذلك الى اختيار مثل ذلك العلم ، ويصير حصول الدواعى القوية له فى أنه بأن يختار العلم أولى من غيره ، بمنزلة نظره فى الدليل أولاً فى أنه يجب عنده العلم دون غيره ، ويفارق بذلك ما يتدنه من الاعتقادات لأنها اذا لم يتعلق وجودها بسبب أو ما يجرى مجراه لم تنفصل حاله من حال الجهل ، فقبح الاقدام عليه .

فان قيل : فهل يجوز أن يحسن من العبد فعل يقبح الابتداء بمثله ، لأمر يرجع الى أن له الى فعله دواع ؟ ولئن جاز ذلك ، ليجوز أن يحسن

منه الاضرار بالغير اذا قويت دواعيه ، وان كان يقبح ذلك مع فقد الدواعى .
أو ليست الدواعى قد تدعو الى القبيح والحسن على حد واحد ؟ فكيف
جاز أن يفصلوا بين هذين الاعتقادين لأمر يرجع الى الدواعى فقط ؟

قيل له : ليس الأمر كما قدرته لأننا لا نوجب حسن المعرفة الواقعة
من المنتبه من نومه لوقوعها عن الدواعى ، لأن سائر ما يفعله من الاعتقادات
القبيحة انما يفعله عند الدواعى أيضا ، وانما أوجبنا حسنه ، لوقوعه عند
طريقة مخصوصة قد عرفها من قبل وعرف حكمها . فاذا ذكر حاله واختار
مثل ما كان عليه ، وجب أن يحسن منه ، لأنه لا يقع كذلك الا / وهو علم ،
فانما قضينا بحسنه عند أمر مخصوص . وان كان ذلك الأمر من جملة
الدواعى ، فلا يلزم عليه حسن سائر أفعاله اذا اختارها عند الدواعى .

فان قيل : أليس ، وان كان حاله فيما يفعله من العلوم على ما ذكرتم ،
فلن يخرج من أن يكون مبتدئا باعتقاد لا يأمنه جهلا ؟ وهذا يوجب قبح
الاقدام عليه ، كما يوجب ما ذكرتموه حسن الاقدام عليه . ووجه القبح
اذا اختص الفعل ، وجب القضاء بقبحه ، وان كان فيه وجه من وجوه
الحسن .

قيل له : ان الاعتقاد الذى لا يأمن فاعله أن يكون جهلا ، انما يقبح
متى لم يتعلق وجوده بوجود غيره من الأسباب الموجبة . أو لم يخبره من
قد عرف طرائق العلم من قبل ، وفصل بينه وبين غيره ؟ لأنه اذا عرف ذلك ،
وتذكر نظره ، وما حصل عليه بعد النظر من سكون النفس الى ما عرفه ،
صار ما يختاره من الاعتقاد عنده فى أنه قد اختاره عند أمر يبعد كونه جهلا
ويقرب كونه علما ، أبلغ مما يفعله عن النظر ، فوجب القضاء بحسنه . بين

ما قلناه ، أنه لو نظر في صحة الفعل الواقع من زيد فعلم أنه قادر ، ثم شاهد فعلا واقعا من غيره وعرف تعلقه به ، فسيعلم أنه قادر لا عن نظر محدد ، لأنه بالنظر المتقدم قد عرف طريقة العلم ، وفصل بينها وبين غيرها ؛ فكذا القول في المنتبه من رقدته ، في الوجه الذي بيناه .

فان قال : فجزوا ، على هذا ، أن يحسن منه أن يخبر بما لا يحقه على بعض الوجوه ، وان جوز كونه كذبا ، كما اخترتم ذلك في الاعتقاد ؛ والا فبينوا بقبح / الخبر على كل حال ، من حيث لا يأمن من لا يحقه أن يكون كذبا ، قبح كل اعتقاد لا يأمن فاعله أن يكون جهلا .

قيل له : ان الخبر لو تولد عن سبب ، ينفصل فيه ما يولد الحسن من القبيح ، والصدق من الكذب ، لحل محل الاعتقاد في أنه كان يحسن من العبد أن يختاره باختيار سببه ؛ وكان يحسن منه أيضا ، اذا وقف على طريقة صدق مخصوص ، أن يفعله ابتداء . لكنه في هذا الوجه مخالف للاعتقاد ؛ لأن سببه اذا كان صدقا ، هو بعينه اذا كان كذبا ، ومتى كان غيره ، فأحدهما لا ينفصل من الآخر بوجه يبين به . وليس كذلك الاعتقاد ، لأننا قد بينا أن ما يولد العلم هو سبب مخصوص ينفصل من سائر النظر الذي لا يولده ، ومن النظر الذي يولد خلافه ، لو كان في النظر ما يولد الجهل . فاذا صح ذلك ، لم يجب في الخبر ما حكمنا به في الاعتقاد . فان قيل : أفيمكن المنتبه من نومه ، وقد تقدم منه النظر والمعرفة ، أن لا يفعل المعرفة بما كان عارفا به من قبل ؟

قيل له : قد يمكنه ذلك ، لأنه لو دخلت عليه شبهة تؤثر في طرائق نظره المتقدم ، لصح أن ينصرف عن العلم فلا يفعله ، ولصح أن يختار

الجهل ، فسيبيل هذا العلم الذى يختاره سبيل سائر أفعاله ، فى أنه قد يجوز أن لا يفعله على بعض الوجوه . فليس لأحد أن يقول فيما يفعله من هذه العلوم : انها فى حكم الضرورية فى أنه لا بد من وقوعها ، ويقدم به فى قولنا : ان المعارف مكتسبة .

فان قيل : أليس كل فعل يختاره العبد قد يجوز ، وحاله واحدة ، أن يختاره وأن لا يختاره ؟ أفتجوزون فى المنتبه من نومه ، وحاله ما ذكرتم ، / ان يختار العلم مرة ولا يختاره أخرى ؟

قيل له : ليس الأمر كما قدرته فى سائر الأفعال ، لأن فيها ما لا يجوز من العبد أن لا يفعله اذا قويت دواعيه ، وأنه يجوز أن لا يختاره بأن تتغير حاله فى الدواعى . وقد بينا ، من قبل ، وجوها كثيرة منها الاجاء وغيره . فاذا صح ذلك ، بطل ما توهمته ، وصح لنا ما قلناه من أن هذا العلم من فعل العبد ، وان كان انما لا يختاره عند ورود شبهة عليه لولاها كان يجب أن يختاره لا محالة . وانما كان الأمر كذلك ، لأنه اذا ذكر عند الاتيائه من نومه ما كان من النظر وما حصل عليه من سكون النفس ، وتذكر سائر ما علمه ، وقد عرف فى الجملة قوة الدواعى الى العلوم والاسترواح الى سكون النفس عن خلافه ، فسيختار فعل العلم لا محالة لقوة هذا الداعى وما له من المزية على كثير من الدواعى ، ويحل ذلك محل الشديد الجوع المتسكن من الأكل فى أنه سيختار ذلك لا محالة اذا لم يكن هناك صارف ، فان اتفق أن خبره مخبر فى ذلك الطعام اللذيذ عند الجوع الشديد أنه مسموم ، فذلك يصرفه عن تناوله ، فيعلم بذلك أن للأكل فعله لجواز انصرافه عنه على بعض الوجوه . وكذلك متى علمنا جواز المنتبه من نومه

عن اختيار ذلك العلم ، عند شبهة وردت ، انه مع فقد الشبهة انما اختار العلم لقوة الدواعى وأنه فعله ، فيخرج بذلك عن طريقة العلوم الضرورية التى لا يمكن العبد اجتلابها ولا دفعها ، ولا تكون واقعة على اختياره ودواعيه .

فان / قيل : فما تلك الشبهة التى يجوز عندها أن لا يختار العلم ؟ وهل ذلك منكم الا احالة على مجهول ؟ لأن المتعالم من حال العقلاء أنهم عند الاتباه يعودون فى العلوم الى ما كانوا عليه .

قيل له : انه لو اعتقد عند الاتباه من الشبهة ما لوا اعتقده من قبل ، لتغير حال الدليل عنده فى أنه لا يختار ، واما ^(١) أن يتوقف ويختار الجهل الذى يظنه من موجبات الشبهة . وهذا معلوم ، وان لم يمكن أن نعين وقوعه فى مكلف دون مكلف . ولا معتبر فى هذا الباب الا بأن تبين ما ادعيناها بالوصف دون تعيين وقوعه فى مكلف دون غيره .

فان قيل : اذا لم يصح من المنتبه ، وحاله هذه ، الا أن يختار العلم ، كما لا يصح من الناظر فى الدليل الا أن يختار العلم ، وصح بذلك أن النظر يوجب العلم ؛ فهلا قلتم : ان تذكره للدلالة يوجب العلم ، فيكون الجميع متولدا ؟

قيل له : ان التذكر هو علم فى الحقيقة ؛ ولو ولد ذلك العلم بالمدلول ، لوجب فى الابتداء اذا علم الدلالة ، أن يولد ذلك ، وكان يجب أن يستغنى عن فساد ذلك ظاهرا ^(١) .

(١) واما : فى الأصل . فاما ،

(١) ظاهرا : فى الأصل . ظاهر ، .

فان قيل : قولوا ان الذى يولد العلم للمنتبه ليس هو العلم بالدليل ،
وانما هو العلم بنظره من قبل ، وانه اوجب اعتقادا سكنت نفسه الى
معتقده ، وذلك غير حاصل له قبل الانتباه .

قيل له : لو كان الأمر كما قدرته ، لوجب أن يولد له العلم وان دخلت
عليه شبهة ، لأن ورودها عليه لا يخرجها من أن يكون السبب على الوجه
الذى يولد قد حصل والقلب محتمل للعلم . فلما بطل ذلك ، ثبت أن العلم /
الذى يقع له مما يختاره على جهة الابتداء ، لا أنه متولد .

فان قيل : أليس العلم وان كان يتولد عن النظر ، فانه مع ورود الشبهة
لا يولد ؟ فجوزوا أن يولد ما ذكرناه العلوم ، وان كان من شرطه فقد
الشبهة .

قيل له : انه اذا نظر وهو عالم بالدليل ، فرورده لا يسع من توليد
النظر العلم ، وانما يمتنع اذا لم يعرف الأدلة . لأن العلم كالأصل للعلم
بالمدلول ، فلا يصح أن يولد العلم . وليس كذلك الحال فيه بيناه ، لأنه
ان كان الذى يولد المعارف فى المنتبه هو تذكره للنظر ولما كان عليه
من قبل ، فيجب أن يولد . وذلك لأن الشبهة لا تغير حاله فى الضروريات ،
وهذا الذكر من العلوم الضرورية . وانما صح فيها أن تغير حال الناظر ،
لأنه انما ينظر فى الأدلة وكيفية تعلقها بالمدلول ، وحاله يختلف فى ذلك عند
ورود بعض الشبه عليه . فأما حال المنتبه ، فاذا لم يتغير فى الوجه الذى
ذكرناه ، فكيف يجوز أن تمنع الشبهة من توليده ؟ وهل هذا القول الا بمنزلة
من جعل السبب غير مولد لأمر لا تعلق لها به البتة ؟ وبعد ، فلو كانت
العلوم التى يفعلها المنتبه تتولد عن الذكر الذى وصفه السائل ، وذلك

الذكر هو من العلوم الضرورية ، وجب كون هذا العلم ضروريا . لأن
السبب يجب أن يكون من فعل فاعل السبب ؛ فإذا كان السبب من قبله
سبحانه ، فكذلك المسبب .

فإن قيل : وهل الغرض الا ما ذكرتموه ؟ لأننا قصدنا بذلك أن نبين
أن هذه المعارف يجب أن تكون ضرورية وأن لا تدخل تحت التكليف .
فكيف يقدر فيما أوردناه بهذا الوجه ؟ /

قيل له : ان هذه العلوم لو كانت من فعله تعالى ، لصح أن يفعلها في
المنتبه من رقدته من غير حصول هذا الذكر . لأنه تعالى يصح أن يفعل
مثل ما تفعله متولدا على جهة الابتداء ، ولو صح ذلك ، لجاز في المنتبه
من نومه أن يعلم ما كان يعلمه من قبل ، وان لم يتذكر شيئا من أحواله ،
وهذا محال .

فإن قال : ان ذلك انما يستحيل ، لأن تلك العلوم كالفرع عليه .
قيل له : لو كان كذلك ، لوجب في الابتداء أن لا تحصل له هذه
العلوم الا مع العلم بأحوال له سابقة . فاذا بطل ذلك ، بطل ما ذكرته .
فإن قال : اني أجوز ذلك ، لكنه بخلاف العادة .

قيل له : فيجب أن تجوز ، في غير هذا الوقت وفي غير هذا المكان ، أن
تكون العادة في العقلاء منهم جارية على أن المنتبه منهم ، بعد النظر الطويل
وحصول المعرفة له بالتوحيد والشرائع ، يعلم ما كان عالما به من قبل وان
لم يتذكر أحواله ؛ وقد علمنا أن ذلك فاسد .

فإن قيل : انما يفسد ذلك من حيث لا يجوز في الكامل العقل أن يسهو
عن الأمور العظيمة التي تقدمت منه ؛ ولولا ذلك ، لصح ما ذكرتم .

قيل له : فاذا كان هذا الذكر يجب حصوله لهذا المعنى ؛ فمن أين أنه المولد لهذه العلوم ؟ وهلا قلتم : انها واقعة على جهة الابتداء ، وان كانت لا تقع الا وحال العلم هذه ؟ ومتى جاز ذلك ، فقد بطل كونه سببا . واذا بطل ذلك ، صح ما قلناه من أنه من فعل العبد . على أنه ان صح أن يكون من فعله تعالى ، وان كان لا بد من أن يفعلها والحال هذه ، فما الذي يمنع من أن يكون من فعل العبد ، وان / كان لا بد من أن لا بد من أن يختاره ، والحال هذه . وقد عم أن من حق القادر أن يجوز أن لا يفعل مقدوره ، شاهدا كان أو غائبا . فان كان ما ذكرتموه يقدر في قدرة العبد عليه ، فيجب كونه قادحا في أن ذلك من فعله ^(١) تعالى ، وهذا ظاهر لسقوط .

وقد استدل شيخنا أبو علي ، رحمه الله ، على أن العلم لا يولد العلم ، بأدلة ذكرها . وأظن أنا قد ذكرنا في ذلك طرفا ، ونحن نذكر الآن بعضه . فمما يدل على ذلك ، أنه لو ولد بعض العلوم بعضا ، لوجب أن لا يكون بعضه بأن يولد أولى من بعض ، لاشتراك الكل في الوجه الذي عليه يولد ، لأنه مما لا تتغير حاله في كيفية تعلقه ولا في إيجابه لسكون النفس . ولو كان كذلك ، لوجب أن يكون العالم بأشياء يتزايد علمه وان لم ينظر البتة في الأدلة ، ولوجب أيضا أن يكون العلم بالدليل في توليد العلم بالمدلول يغنى عن النظر . وفي علمنا بأن العالم بالأدلة لا يستغنى عن النظر فيها لكي يعلم المدلول ، دلالة على فساد هذا القول . على أنه لو ولد بعضها بعضا ، لم يخل من أن يولد انعلم بما يماثله أو يولد ما يخالفه ؛ ولو ولد ما يماثله ، لوجب أن يولد في حالة واحدة ما لا نهاية له . لأنه

(١) فعله : في الأصل فعل ، .

لا يجوز أن يقال فيه : انه يولد في الثاني ، كما نقوله في النظر والاعتماد ، لأن فيهما علة تقتضى تأخير ما يولدانه عنهما ؛ وليس كذلك لو ولد مثله ، فكان يجب أن يولده في الحال ، ثم كذلك كل جزء منه ، فيؤدى الى ما لا نهاية له ؛ وقد علمنا أن ذلك محال . ولو ولد ما يخالفه مما يجوز أن يجتمع معه ، لوجب فيه مثل هذا الوجه ، لأنه كان يجب أن يولده / في الحال ؛ ثم المولد يولد ما يخالفه في الحال ، فيؤدى الى ما لا نهاية ، على ما قدمناه . وان ولد ما يخالفه مما لا يجوز أن يجتمع معه ، فقد كان يجب فيمن يزداد علمه أن ينقص من علومه المتقدمة ، مثل الذى زاد . وقد علمنا أن الحال بخلاف ذلك في العقلاء الذين يكتسبون العلم وتتزايد علومهم ، فاذا بطل ذلك ثبت أن العلم لا يولد العلم البتة ، وأن المنتبه من رقدته انما يختار مثل ما كان علمه ، للوجه الذى بيناه من قبل .

فان قيل : هلا قلتم انه عند الانتباه من النوم يفعل النظر فتولد عنه

العلوم التى تحصل له ، كما كان في الأول ؟

قيل له : قد ينافس ذلك بأنه كان يجب أن يجد ذلك من نفسه ، لأن الفكر الطويل مما لا يخفى على النفس تأثيره . وقد علمنا أن حال المنتبه مباينة لذلك ، وكان يجب أن يستد وقت نظره حتى يحصل عالما بكل ما كان من قبل عالما به . لأن النظر ، فيما يتصل بالتوحيد والعدل والشرائع ، لا بد من أن يترتب بعضه على بعض ، فيجب لذلك أن يستد وقت حصوله . وفي بطلان ذلك ، دلالة على أنه يختار العلوم التى ذكرناها .

فان قيل : كيف يختارها في حال الانتباه ، وهو غير متصور للمعلوم

قيل له : قد بينا أن ذلك ليس من شرط اختياره للمعلم ، وإنما يجب أن يعلم سببه أو الطريقة التي عندها يختار ؛ فأما تصور المعلوم ، فمما لا حاجة به إليه في اختيار العلوم .

فإن قيل : كيف تجرى حاله ، فيما يختار من العلوم عند الانتباه من النوم ، على طريقة واحدة ؟ وهلا اختلفت أحواله إن كانت من فعله ؟ /
قيل له : إنما يجب أن تتفق أحواله من حيث تتفق في الوجه الذي يدعوه إلى اختيار العلوم ، كما تتفق أحوال القادر منا فيما يختاره من اجتلاب المنفعة إذا اتفقت أحواله في الدواعي إليه .

فإن قيل : فيجب على ما ذكرتم أن يكون المنتبه من نومه يفعل العلوم في الثاني من حال انتباهه دون الأول ، لأن من حق الداعي أن يتقدم الفعل . والحال بخلاف ذلك ، لأنه كما ينتبه من نومه ، يعلم ما كان عالماً به من قبل ؛ فيجب أن تكون هذه العلوم ضرورية .

قيل له : إن ضبط الأوقات على التفصيل مما لا يصح من العبد ، فكيف يمكن أن يقال : إنه اختار ذلك في أول الحال دون ثانيه أو ثالثه ، حتى يحصل ذلك قدحاً فيما قلناه بالدليل ؟ وبعد ، فغير ممتنع في الدواعي الظاهرة أن تكون في حال الفعل ، وإنما يمتنع ذلك فيما يحتاج القادر فيه إلى التفكير في أحوالها ليعلم تعلقها بما هي دواع فيه . ألا ترى أن الواحد منا لا يدعوه ما في الكتاب من البعث على الطاعة والخير إلى الفعل في الابتداء ، إلا مع الذكر والاستدلال ؟ فأما إذا تدبر وعرف ، فإن ذلك يدعوه إلى الفعل في الحال ، فما الذي يمنع من أن يفعل المنتبه من نومه العلوم في الحال لما هو عليه من الصفات التي قدمناها في الوقت ؟ فأما الشيخ أبو علي ، رحمه

الله ، فانه يقول فيمن نظر : وقد تدبر ، فعرف ما يلزمه أن يفعل المعارف
حالا بعد حال على جهة الابتداء ، وان كان في الأول فعلها عن النظر ، لأنه
بعدما عرف يحصل فاعلا للمعرفة بما هو عارف به ، والاعتقاد على هذا
الوجه يكون علما من حيث وقع من العالم بذلك المعلوم ، كما أن ما يفعله
تعالى من اعلوم الضرورية يكون علوما / من حيث فعلها وهو عالم
بعلومها . وكذلك يجب على من ذهب من يقول في العلوم أجمع : انها
لا تبقى ؛ فيكون الواجب على العاقل ، اذا كان قد أدنى ما ألزمه من العلم ،
أن يفعل العلم حالا بعد حال ، مالم يغيره السهو عن الأدلة ويصير ما يخاره
من الاعتقاد علما لهذه الطريقة . وقد بينا ، من قبل ، أن هذا أخذ الوجه التي
لها يكون الاعتقاد علما ، فلا طائل في اعادته . والذي اخترناه فيما يفعله من
العلوم على هذا الوجه ، أنه انما يفعله لتذكر الدلالة لأنه عالم بالمعلوم .
وذلك لأن تذكره للدلالة يحصل في كل حال يوجد فيها العلم من قبله ، فبان
يجعل ذلك وجها لكون الاعتقاد الواقع منه علما أولى ، لأن كونه عالما بالمعلوم
يتقدم ما يفعله من العلم . واذا أمكن أن يجعل الوجه الذي له يقع الفعل
على بعض الوجوه ما يقارنه ، لم يجوز أن يجعل ما يتقدمه . وانما نقول في
النظر : انه يكون وجها لكون الاعتقاد علما وان تقدم ، لأنه لا يصح فيه
أن بجامع ذلك الاعتقاد . وانما قلنا في الإرادة التي بها يصير الخبر خبرا
أنها تتقدم سائر حروفه وتصحب الحرف الأول ، لأنه لا يمكن فيها غير
ذلك .

ولهذا نقول : انها لا يجوز أن تتقدم جملة حروف الخبر لما أمكن
خلاف ذلك فيها . وقلنا في الإرادة التي بها يصير الجزء الواحد من الفعل

على بعض الوجوه أنها يجب أن تقارنه ، لأنه يمكن ذلك فيها . فهذه طريقة مستمرة توجب أن الذى قلناه فى هذا الباب أولى . فاذا ثبت فى العلوم أنها لا تبقى ، فيجب أن يكون الوجه الذى له يختارها المكلف حالا بعد حال بذكر النظر على الوجه الذى بيناه فى / المتنبه من نومه ، حتى لا تنفصل حالهما فى هذا الوجه ، وانما صح فى القديم ، تعالى ، أن تقول فيما يفعله من الاعتقادات فينا : انها علوم من حيث فعلها وهو عالم بالمعتقد ، لأن كونه كذلك حاصل فى وقت ما يفعل فينا العلوم ، لا أنه متقدم ، وذلك لا ينافى العالم منا لو كانت علومه المكتسبة لا تبقى .

فقد صح ، بهذه الجملة التى أوردناها ، أن سائر العلوم التى كلفها المرء مما يسكنه أن يفعلها ، ويصح وقوعها منه على الوجه الذى يلزم ويحسن ، فاذا صح ذلك ، بطل قول أصحاب المعارف والالهام ، ومن يقول بوقوع المعرفة طبعا ، ومن يمنع من تكليف ذلك لغير هذه الوجوه ، وضح أن المعارف فى أنها لا تدخل فى باب التكليف كسائر الأفعال التى يعترف القوم بذلك فيها . فكما يحسن منه تعالى أن يكلف العبد أفعال الجوارح من الشرائع وغيرها ، والارادات النيات ، فكذلك غير ممتنع أن يكلفه ما ذكرناه من المعارف ويجب أن يكون الطاعن فى أحدها ، كالطاعن فى الآخر ، اذا ثبت من حالهما أنها يتفقان فى صحة وقوعهما من المكلف على الوجه الذى كلفهما عليه .

ونحن نذكر الآن الأجوبة عن الفصول التى قدمناها لهم على تفصيل

واختصار ، ان شاء الله .

الفصل الأول من شبههم

انما عوّل القوم في هذا الفصل على أنه تعالى لو كلف المعرفة ، لوجب أن يكون من شرطه تقدم معرفته بما كلف ، على وجه يبيزه من غيره مفصلاً . ومتى لم يصح ذلك في المعرفة ، فتكليفه يقبح ، كما يقبح ذلك في سائر الأفعال ، اذا لم يمكنه أن يعرفه ويميزه من غيره .

والذي قد بيناه الآن ، / فيما تقدم ، يسقط هذا الكلام . لانا قد ذكرنا أن حكم المعرفة عندنا وحكم سائر الأفعال في الشرط الذي يقتضيه التكليف لا يختلف . وذلك الشرط الجامع للكل أن يتمكن المكلف من أدائه على الحد الذي كلف ، وانما تختلف الأفعال التي يتناولها التكليف فيما يحتاج اليه المكلف ، حتى يمكنه القيام به . ففيه ما يحتاج مع القدرة الى آلة ، وفيه ما يحتاج الى أدلة أو علم ، الى ما شاكل ذلك . ولا يجب من حيث اختلف في هذه الوجوه أن يختلف فيها الشرط الذي ذكرناه ، بل الشرط متفق ، وما معه يحصل ذلك الشرط يختلف . فلا يستنع في المعرفة خاصة أن لا يعتبر في حصولها أن يكون المكلف عالماً بها على التفصيل من قبل لتمكن من فعلها ، وان وجب اعتبار هذا الشرط في غيرها ، كما لا يجب اذا اعتبر في بعض الأفعال أن تقع عن سبب ، أو يعتبر ذلك في الكل ، لتحصل النريطة التي ذكرناها في التكليف .

واذا ثبت ، بما بيناه ، أن العاقل المكلف يتمكن من فعل المعرفة اللازمة له ، على الوجه الذي كلف ، وان لم يتقدم علمه بها ، فقد سقط سائر ما ذكره في الفصل الأول ، وبطل أيضا القدح بذلك في كون المعارف مكتسبة وايجاب كونها ضرورية . وان كنا قد بينا في أول هذا الكتاب ،

من الأدلة على بطلان الضرورة ، ما يكفي . وبطل بذلك قول أبي عثمان الجاحظ ، رحمه الله ، في أن المعارف تقع بالطبع ، لأنه إنما يقول على هذا الوجه ونظائره ؛ وقد بينا فساده ، فيجب بطلان قوله .

وبعد ، فقد بينا ، في صدر هذا الكتاب وفي كتاب التولد ، أن الأفعال لا تقع إلا من القادرين ، وأبطلنا / القول بأن فيها ما يقع بالطبع ، وأوردنا في ذلك ما يكفي ؛ وذلك يدل على بطلان هذا القول في المعرفة . وإنما ظن هو رحمه الله أن الدواعي إذا قويت وصار القادر بحالة يختار معها لا محالة الفعل المخصوص ، فيجب أن يكون واقعا بالطبع ، ولم يعلم أنه قد يجب في القادر أنه لا يختار إلا فعلا مخصوصا لقوة دواعيه ؛ وقد بينا صحة ذلك بالالغاء وغيره . وإذا صح عنده القول بأنه تعالى لا يختار إلا الحسن ولا يفعل القبيح ، ولم يوجب ذلك في فعله أن يكون بالطبع ، وخارجا عن أن يكون باختيار ، فكذلك لا يمتنع مثله في الواحد منا إذا قويت دواعيه . وسقط أيضا ما يقوله (١) أصحاب الاتفاق في المعرفة ، لأنهم يقولون : متى اتفق من عاقل أن يعرف الله ، تعالى ، ثبت التكليف عليه من بعد ، وإلا فهو زائل ؛ فأما نفس المعرفة فلا يجوز أن يكلفها العبد . وهذا إنما قالوه ، لظنهم أن المعرفة لا طريق لها يصح من العبد أن يفعلها عليه ؛ فإذا ثبت أن لها طريقا يفصل بينه وبين غيره ، فإن المكلف قد يعرف ذلك الطريق ويحصل فيه وجه وجوب المعرفة . فلا فصل في الحال هذه بين من دفع صحة وجوبها وتناول التكليف لها ، وبين من دفع في سائر الأفعال . وقد كشفنا القول فيه .

(١) ما يقوله : توجد بعد هذه الكلمة لفظة « من » زائدة في النص .

الفصل الثاني من شبههم

قالوا: اذا لم يعرف المعرفة ، فكيف يجوز أن يعلم سببها ؟ ومن لم يعلم السبب والمسبب ، لا يصح وجوب ذلك عليه .

وقد بينا من قبل أنه لا بد من أن يعلم سبب المعرفة ويميزه من غيره ، على وجه لا يلتبس عليه ، فيلزمه ايجاده وايجاد المعرفة بايجاده . وبيننا أن ذلك في أن / معه يمكن الفعل بمنزلة أن يعرف السبب والمسبب جميعا .

فإن قيل : وكيف يعرف المكلف سبب المعرفة بعينها ، ومن حق العلم بذلك أن لا يثبت الا مع العلم بأن النظر يوجب العلم ويوجب علما مخصوصا ، ولا سبيل الى ذلك الا بعد تقديم العلم بنفس المعرفة .

قيل له : ليس الأمر كما قدرته ، لأنه قد يعلم السبب وان لم يعلمه سببا ، لأن العلم بأنه سبب غير العلم بذاته وسائر صفاته . وهذا بمنزلة ما قوله من أنه قد يعرف الدلالة وصفاتها ، وان لم يعلم أنها دلالة ؛ لأن العلم بأنها دلالة ، يقتضى العلم بأن المدلول على ما دلت عليه . فكذلك العلم بأن السبب سبب يقتضى أنه يولد ويوجب ، والعلم بذاته ووجوده ومفارقته لغيره لا يقتضى ذلك . فلا يمتنع أن يعرف المكلف النظر في أنه مخصوص ، ويميزه عن غيره ، وان لم يعلم فيه أنه سبب ، وفي المنظور في أنه دليل ، الا بعد اختياره . وقد بينا أنه لا يمتنع أن يعلم في النظر أنه يولد في الجملة ، والذي يمنع منه أنه يولد علما مخصوصا ، لأن تقدم علمه بذلك يعنى عن النظر ويمنع منه . فإن أراد المرید هذا القول ، فقد أجبنا اليه ؛ واز أراد أنه يجب أن يعلم عين المعرفة المتولدة ، فقد ثبت أن فقد العلم بها لا يمنع من صحة ايجاده للنظر .

فإن قيل : أرأيتم لو لم يعرف المكلف السبب بعينه ، كما لا يعرف المعرفة ، أكنتم تقولون : أن تكليفه يقبح ؟
قيل له : نعم ، لأنه إذا لم يعرف سبب المعرفة بعينه ، لم يكن له إلى إيجاده على الوجه الذي يقتضيه التكليف سبيل ، وإنما توجد المعرفة بإيجاده فلا يكون له إلى فعلهما معا سبيل ، فيصح منه تعالى أن يكلفه .
وإنما وجب ذلك / في انظر الذي هو سبب المعرفة ، لأنه يتدأه ولا يجب وجوده بوجود غيره . وكل فعل كلفه العبد على جهة الابتداء فلا يد من أن يميزه من غيره ، أو يصح ذلك فيه ليتكمن من إيجاده على الحد الذي كلف . فأما المعرفة ، فإنما يوجد ما ييجاد النظر ؛ فإن معرفته بالنظر عن معرفته بها ، على ما بيناه .

فإن قيل : ومن أين أن النظر مما يصح من القادر منا أن يتدأه على الوجوه الذي يتدأ عليها الأفعال المباشرة ؟

(قيل له) : (١) فهو كالحركات وما شاكلها في هذا الباب .

فإن قيل : فيجب على هذا أن تحكموا في المكلفين أجمع أنهم قبل معرفة الله قد عرفوا النظر الذي يولد المعارف على التفصيل ، ويميزوا بعضها من بعض ، وذلك مما ن ادعيتموه علم من حالهم خلافه .

قيل له : إن من علم من حاله خلاف ذلك ، لم يجز أن يكلف المعارف ، وإنما يكلف ذلك من يعرف النظر على الوجه الذي بيناه . والمعرفة بأحوال أعيان المكلفين في هذا الباب مما لا يمكن ضبطه ، ولا ادعاء طريقة منه .
والذي نقوله : أنه لابد في المكلف من أن يعرف ذلك ، وطرق تعريفه

(١) قيل له : ساقطة من الأصل .

قد يكون بالخاطر وقد يكون بالداعى والمنبه ، وقد يكون بأن يتفكر من
ذى قبل فيعرف أحوال نفسه وينظر فى أحوال الفعل وتعلقه بالفاعل . فلا بد
فى حكم المكلف من أن يعرف النظر والأدلة ، ويميز بعضها من بعض بأحد
الوجوه التى قدمناها .

وقد اختلف شيخانا أبو على وأبو هاشم ، رحمهما الله ، بعد اتفاقهما
على ما قلناه فى المعرفة بالأدلة التى ننظر فيها ؛ هل تحصل من غير التنبه
والإختار ، أم لا ؟ فمن قول أبى على ، رحمه الله : انه لابد من أن ينبهه
الخاطر على دليل دليل ، وبمنزلة بعضه من بعض ، أو الدواعى . وعند
أبى هاشم ، رحمه الله : / أنه قد يستغنى بكمال عقله ومعرفته بالعادات عن
ذلك ، من حيث علم أن طريق المعرفة بالفاعل فعله اذا لم يدرك ، وأنه
لا يجوز أن يتوصل الى معرفة النحو بالنظر فى الطب .

والصحيح عندنا ، ما قاله أبو على ، رحمه الله ؛ وان لم يمتنع ،
فيما يظهر من الأدلة ، ما قاله أبو هاشم ، رحمه الله . لكن ذلك لا يستمر ،
فان فى الأدلة ما يغمض ولا تنجلي مفارقتها لغيره ؛ حتى أن العالم المتزن
ربما يشتبه عليه بعض الأدلة ببعض ؛ والكلام فى ذلك ذكر من بعد ، فى
أبواب الخاطر ، ان شاء الله .

فان قيل : انما يجب ، على ما ذكرتم ، أن نعرف الدليل بعينه ، فأما النظر
فكيف نعرفه بعينه ؟ وقد يجوز أن يختلف جنس النظر ، وان كان المنظور
فيه واحدا .

قيل له : يجوز أن يختلف جنس النظر اذا تعلق بالدليل على وجهين ؛

فأما إذا نظر الناظر فيه على وجه واحد ، فهو متنق في الجنس ، ويقوم
بعضه مقام بعض فيما يوجبه ويولده .

فان قيل : إذا لم يعرف عين ما يفعله من النظر في هذا الدليل ، فكيف
يصح أن يكلفه ويكلف ما المعرفة ؟

قيل له : لا معتبر بالعين في هذا الباب ، لأن الغرض بفعله النظر أن
يصل به الى المعرفة ، وهو يصل اليها بأى جزء من النظر فعله من هذا
الجنس ؛ ففقد معرفته بالأعيان ، مع حصول معرفته بهذا الخبر ، لا يؤثر .

الفصل الثالث من شبههم

قد حكينا عنهم أن النظر إذا انقسم ، ففيه ما يولد المعرفة / وفيه /
ما لا يولد ، كالنظر في أمور الدنيا . فكيف يصح منه تعالى أن يوجب
النظر في أمور الدنيا ، لكي يصل به الى المعرفة ، مع حصول هذا الاشتباه
بين النظرين ؟

واعلم ، أنا قد بينا في أبواب النظر ، من قبل ، أن الذى يولد منه
المعارف هو النظر في الدليل ، لتعلقه بالمدلول . وبيننا أن المستدل يجب
كونه عالماً بالدليل ، على الوجه الذى يدل ، حتى يولد نظره في المعرفة .
وبينا أن ما خرج من النظر عن هذه الصفة ، لا يولد البتة . فالفصل بين
ما يولد منه وما لا يولد ، معلوم على الوجه الذى ذكرناه ، فلا يجوز أن
يشتبه ذلك على العالم . فأما اشتباهه على الجاهل ، فغير مؤثر في هذا
الباب .

فان قيل : أفنقولون ان المكلف للنظر والمعرفة في الابتداء يعلم هذه
الترفة بين هذين النظرين ، أم لا ؟ فان قلتم : يعلم ذلك . لزمكم أن يكون

قد عرف من قبل أن في النظر ما يولد المعارف ، وفيها ما لا يولد ، ويفضل بينهما بالوجه الذي قدمتم ، وهذا مما لا شبهة في أن المكلف قد لا يعرفه . فان قلتم : انه لا يفرق بينهما . فقد وجب ما سأله السائل من أنه قد كلف أمرا لا يصح أن يميزه من غيره .

قيل له : ان المكلف لا يجب أن يفرق بين النظيرين في هذا الوجه ، وانما يجب أن يعلم الدليل ويعرف النظر الذي يتعلق به فقط ، لأنه اذا عرف ذلك وعلم وجوبه عليه أمكنه أن يوجد ، فان كان مولدا للمعرفة صار موجدا للمعرفة بايجاده ، فهذا القدر هو الذي ينبغي أن / يعرفه . فأما أنه يوجب ويولد ، فانما يعرف ذلك بعد أن ينظر فتحصل له المعارف على طريقة مخصوصة ، فيعلم أنها طريقة التوليد . وقد بينا جميع ذلك من قبل . ومتى قال السائل : اذا كان النظر في أمور الدنيا لا يولد المعارف ؟ أو قال : اذا كان النظر في أمور الدين ما لا يولد اعلم ؛ فقولوا ، في جميعه ، مثل هذا ، وهذا يوجب عليكم أن لا يحسن دخوله في التكليف ، فالجواب عن ذلك قد سلف في أبواب النظر ، لأننا قد دللنا على أنه يولد المعرفة ، ودللنا أن جميعه لا يولد ، وعلى الفصل بين القبيل الذي يولد وبين ما لا يولد ، فاذا ثبت ذلك ، زال القدح بما أورده الآن .

يبين ما قلناه ، أنه قد يجب على المرء عند الحاجة الى نفع ودفع ضرر عن نفسه ومن يمسه أمره ، أن يلتمسه بالأمر الذي يميز من غيره ويظن أنه الأقرب الى حصول بغيته وطلبه ، وان لم يعلم حصوله عنه . فذلك قد يجب النظر اذا غلب على قلبه أنه الأقرب في وصوله الى المعرفة ، وان لم يقطن على ذلك في الحال .

الفصل الرابع من شبههم

قد حكينا عنهم أنهم يقولون : اذا كان في النظر ما يوجب الجهل ، كما أن فيه ما يوجب العلم ، ولا يفصل المكلف بينهما . فكيف يصح وجوب أحدهما عليه ، مع قيام الاشتباه ؟

والجواب عن ذلك ، أنا قد بينا من قبل أنه ليس في النظر ما يوجب الجهل ، وأنه قد يختار عنده الجهل وقد يكون داعيا اليه عند المكلف ؛ فأما أن يولده في الحقيقة ، / فمحال . وقد كشفنا ذلك بما يعنى ، وبيننا أنه إما أن يولد المعرفة أو لا يولد شيئا البتة ، وأوضحنا القول فيه ؛ وذلك يسقط ما أورده الآن .

فإن قال : لم أذهب فيما أورده من السؤال هذا المذهب ، وإنما قلت : اذا كان المكلف في الابتداء يجوز ذلك ، لأن علمه بما ذكرتم لم يتقدم ؛ فكيف يصح منه تعالى أن يوجب عليه المعرفة ؟

قيل له : ان المكلف وان جوز ذلك ، فلن يخرج عن أن يكون عالما بعين النظر الذي من شأنه أن يوجب العلم . فاذا تقرر في عقله وجوبه عليه ، صح منه أن يؤديه ، وأن يفعل المعرفة بإيجاده ؛ واذا صح منه ذلك مع هذا التجويز كصحته مع فقدته ، فأى تأثير لهذا التجويز اذن في صحة تكليفه ، حتى جعلتموه شبهة ؟

وبعد ، فانه يعلم في الجملة أن ما يؤدي الى الجهل لا يكون الا قبيحا ، من حيث ثبت في عقله قبح الجهل ، وثبت أيضا في عقله أن ما أدى الى القبيح قبيح . فاذا علم ذلك لم يجوز في النظر ، الذي علم بالعقل حسنه ووجوبه ، أن يكون موجبا للجهل ، لأنه يتناقض أن يعتقد قبه ذلك . واذا

صح ذلك ، بطل ما سأل عنه من أنه لا يفصل بين النظرين ، لانا قد بينا أنه يفصل بينهما على الجملة ، ويعلم أن من حق النظر الذى علم حسنه ووجوبه أن لا يولد الجهل وأنه ان ولد شيئاً فهو المعرفة ، ويعلم أنه أقرب الى أن يعرف اذن فعل هذا النظر منه اذا لم يفعله . فاذا وجب على الانسان التحرز من المضار فى العقل بالأمور التى لا يعلم أنها توجب التحرز من المضرة ، من حيث نظر فيه أنه بأن يقع به التحرز أقرب ، فغير ممتنع وجوب النظر عليه اذا كان حاله عنده ما ذكرناه .

الفصل الخامس من شبههم /

قالوا : اذا لم يعرف المكلف وجوب النظر والمعرفة ، فلا يصح لزومهما له لأمرين : أحدهما ، أن العلم بحسن الشيء ووجوبه يتبع العلم بعينه ، وهو لا يعرفها ؛ والثانى ، أن تجويزه أن يـُـخترم قبل أن يفعلها ، يمنع من أن يعلم وجوبها وحسنها ، وهذا يوجب خروجها من أن يلزمه فعلها .

واعلم ، أن الذى بيناه من قبل من أنه يعرف عين النظر ، وأنه ليس بواجب أن يعرف عين المعرفة المتولدة عن النظر ، وأنه ان لم يعرفها فهو بمنزلة العارف لما يلزمه فى أنه يمكنه أن يفعلها بفعل النظر ، يسقط ما أورده أولاً . لأنه ظن أنا نقول : ان النظر يحسن ويجب وان لم يعرفه المكلف بعينه ؛ وليس الأمر كذلك ، على ما بيناه . فأما المعرفة الواجبة عن النظر ، فقد بينا أنه وان لم يعرفها فقد يجوز أن يلزمه فى ذلك اسقاط ما قاله أولاً . فأما الذى ذكر ثانياً من أن تجويزه للاخترام قبل الفعل يسقط وجوبه ، فان قدح فى وجوب المعرفة فهو قادح فى وجوب سائر الواجبات عليه من

أفعال القلوب والجوارح ؛ لأن المكلف يجوز في كل حال ذلك ، وتجوز له لا يختص بفعل دون فعل من جملة ما كلف . وإنما يصح أن يتعلق بذلك من يقول بأن التكليف مع الفعل لا يتقدمه ولا يتأخره . فأما إذا ثبت بالدليل أنه إنما يكلفه الله ، تعالى ، استقبال الأفعال وإيجادها من بعد ، فهذا (١) السؤال ساقط .

فإن قال : فكيف يصح أن يعلم وجوب الفعل عليه في المستقبل مع تجوز أن يخترم ويمنع من فعله . وهلا صار ذلك قدحا في جملة التكليف ؟

قيل له : انه وإن جاز الاخترام ، على ما ذكرته ، فهو عالم بأنه إذا بقى وشروط التكليف حاصلة مع العقل والقوى وغيرها / فذلك الفعل واجب عليه ، فقد علم وجوبه على شرط . ولا فرق بين من يعلمه كذلك ، أو يعلم أنه واجب على كل حال ، وأنه لا يخترم في الثاني .

فإن قال : انه متى علم أنه يبقى الى الثاني لا محالة على حالته ، أمكنه التحرز من ترك الواجب والاقدام عليه من حيث يعلم وجوبه بعينه ، وليس كذلك حاله إذا لم يعلم ذلك ، فقد سويت بين الأمرين .

قيل له : انه إذا علم وجوبه عليه على الشرط الذي ذكرنا ، علم أنه ان بقى في الثاني مكلفا فيضره الاقدام على ترك الواجب ، فيعلم بعقله وجوب التحرز منه ووجوب التحرز من ترك الواجب أو من أن لا يفعله هو بأن يفعل الواجب ، فيصح أن تحصل له المعرفة بوجوبه من هذا الوجه . فاذن لا فرق بين أن يجوز ذلك ، وبين أن لا يجوزه ، وعلى هذا الوجه يوجب

(١) فهذا : في الاصل . وهذا ،

ردّ الوديعة والصلاة على المكلف وان جوّز الاخترام في الثاني ، لأنه قد علم بعقله أنه اذا بقي على حاله ولم يفعل رد الوديعة أو الصلاة استحق العقاب والذم فيلزمه مجانبة ذلك ، ولا يتم منه هذا الا بأن يفعل رد الوديعة ويقدم على الصلاة . وانما قلنا : أنه يجوز الاخترام في الثاني ، لأنه سأل في ذلك من حيث لم يحصل له العلم بأنه يبقى ، وهذا هو المتعالم من أحوال المكلفين . وقد يّسن في الكتب أن العلم بأنه سيبقى اذا ائفرد ، يكون اغراء بالتقيح والمعاصي ، فلا يجوز منه تعالى أن يفعله في المكلف ، وصار كتمان الأهل من هذا الوجه مصلحة . وهذه الجملة تسقط ما أورده السائل .

الفصل السادس من شبههم

قد ذكرنا عنهم أنهم قالوا : انما يصير الواجب واجبا بإيجاب الموجب ، واذا لم يعرف المكلف الموجب للنظر والمعرفة لم يصح أن يعرف إيجابه لهما ، واذا لم / يصح ذلك لم يصح وجوبهما عليه .

والجواب عن ذلك أنا لا نقول أولا ان الواجب انما يكون واجبا بإيجاب موجب على الاطلاق ، لأنه يقتضى أن يحصل واجبا لعله يفعلها المكلف ، فيكون واجبا لذلك الواجب لأجلها ؛ وليس الأمر كذلك ، لأن الواجب لا يكون واجبا لعله ، ولا الحسن يحسن لعله ؛ وقد بينا ذلك في صدر كتاب التعديل والتجوير من هذا الكتاب فاذا ثبت ذلك ، بطل ما ظنه السائل .

فان قال : انما عنيت بما قلت انه يكون واجبا بأن يدل الموجب على ذلك اما بعقل أو بسمع ، ولم أعن بالكلام ما أفسدتموه .

قيل له : اطلاق ما أورده في هذا المعنى ليس بحقيقة ، لأن فاعل الدلالة لا يجب أن يكون جاعلا المدلول على ما دلت عليه . يبين ذلك أن فعل زيد

يدل على أنه قادر ، فقد فعل الدلالة ولم يجعل نفسه قادرا . فكيف يجب أن يكون الناصب للأدلة على وجوب الشيء جاعلا له واجبا ؟
فان قال : انما أوردته على هذا الوجه وان تجاوزت فيه .

قيل : فهذا الذى ذكرنا أنه لا يجوز أن ورد على جهة الاطلاق دون أن يبين ، لأنه قد صح أن لا يكون واجبا بالأدلة على أنها توجب وجوبه ، وانما يكشف عن حاله بأن ينظر فيها المكلف . لكنه لا يمتنع لهذا أن يضاف الى فاعلها ، فيقال : انه أوجبها ، خصوصا فى الله ، تعالى ، لأنه مع نصب الأدلة قد أباح سائر العلل وهو الجاعل للمكلف على الوجه الذى يشق عليه فعل ما كلف ، فيضاف ذلك اليه على هذا الحد . وقد بينا ، هناك ، أنه لا يجوز أن يكون واجبا بالأمر والنهى ، على ما يذهب اليه الجبرية . وأفسدنا / كل قول يقال فى ذلك ، سوى ما تقوله ، فلا وجه لاعادته .

فان قال : أفتقولون انه لا يعلم المكلف وجوب الشيء الا مع العلم بالموجب الذى هو ناصب لأدلة ؟

قيل له : لأن الواجب على ضربين : أحدهما يتعلم باضطرار ، والآخر باستدلال . فمتى علم ذلك باضطرار من حال الأول ، ونظر فى الدليل فعلم ذلك من حال الثانى ، صح أن يعلم وجوبه وان لم يعرف الناصب للأدلة ؛ بل لو اعتقد بدوياً أنها لم تحصل بنصب ناصب ، لم يؤثر ذلك فى حصول علمه . فاذا ثبت ذلك ، فقد سقط ما ظنه من بعد . لأنه قدر أنا اذا لم نعرف الموجب ، لم نعرف ايجابه ؛ واذا لم نعرف ذلك ، لم نعرف وجوب الفعل ، والأمر بالضد مما قاله ، لأننا نعلم وجوب الواجبات أولا ثم نعلم أن لها موجبا قد نصب عليها الأدلة وأقام فيها الحججة .

وبعد ، فلو ثبت أن الواجبات انما تكون واجبة بإيجاب الموجب على الحقيقة ، لم يكن يجب أن لا يعرف وجوبه من يجهل الموجب ، ألا ترى أنا قد نعلم القادر قادرا وان لم نعلم أن له قدرة ، وان لم يجب كونه قادرا الا بها ؟ فالعلم بالمعلول قد يحصل مع فقد العلم بالعلة . فما قاله ، لو صح ، لم يقدر فيما قلناه من وجوب النظر والمعارف . فاذا صح ما ذكرناه ، لم يمتنع أن يعرف المكلف ، اذا دعاه الداعي وخوفه (١) المخوف من ترك النظر في معرفة الله بالعقاب الذي يجوزّه ويعرف أماراته ، أن يعلم وجوبه عليه ، وأن تجب عليه المعرفة بإيجابها ، على ما بيناه ؛ وان لم / يكن قد عرف الله ، وعلم أنه الموجب والناصب للأدلة .

الفصل السابع من شهم

قد بينا أنهم ربما قوّوا ما أوردوه بذكر السميات ، فقالوا : اذا لم تلزم الصلاة الا وقد عرف المكلف الموجب ، وأنه أوجبها ، ولولا ذلك لم تجب عليه ، فكذلك القول في المعرفة .

واعلم أن الواجب يختلف ، ففيه ما لا يعلم الوجه الذي له يجب من جهة العقل ، فيفتقر فيه الى السمع ، ومنه ما تعلم جهة وجوبه عقلا . بين ذلك أنا نعلم وجوب رد الوديعة من جهة العقل ، ولا نفتقر فيه الى سماع من حيث علمنا الوجه الذي له يجب . فيجب أن ننظر في الوجه الذي له يجب النظر في معرفة الله . فان علمناه من جهة العقل ، فارق الصلاة ، والا صح ما أوردته السائل . وقد علمنا أن ذلك يعلم عقلا ، لأنه يخاف من تركه حرفا صحيحا . وكل من خاف من ترك شيء ، وأمل بزوال ما نخافه بفعل

(١) وخوفه : في الاصل • وجوبه •

أمر مخصوص ، لزمه ذلك . فإذا كان هذا وجه وجوبه على ما بينه وتفسره ، وكان يعلم من جهة العقل ، فيجب أن يجرى مجرى رد الوديعة في أنه لا يفتقر فيه الى سماع . وليس كذلك حال الصلاة ، لأن الوجه الذي له تجب لا يعلم الا سمعا ، لأنها لطف في سائر الواجبات ، وهذا لا طريق للعقل اليه . فلذلك وقفنا في وجوبها على السمع . والسمع ، فانما نعلم صحته بأن نعرف الله ، تعالى ، وأنه حكيم لا يفعل القبيح . فوجب أن تتقدم للمكلف معرفة / الله ، تعالى ، ومعرفة السمع جميعا ، ليعلم وجوب الصلاة . وفارق حالتها في هذا الوجه حال النظر والمعارف . والكلام في أن الوجه الذي ذكرناه لأجله يجب النظر ، ففسره فيما بعد . فليس لأحد أن يتعقب ما أوردناه بذكر ذلك .

الفصل الثامن من شبههم

قد حكينا عنهم قولهم : انه ، تعالى ، لو أوجب المعرفة ، لكان قد ارادها وأمر بها ، لأن ذلك هو طريق الايجاب . فكان يجب أن يصح من هذا المكلف معرفة أمره وارادته . فإذا تعذر ذلك ، وجب سقوطها . وإذا سقط وجوبها ، سقط وجوب النظر ؛ لأنه انما يجب لأجل المعرفة ، لا لأمر يرجع اليه .

واعلم أنا قد بينا أن المكلف قد يعلم الواجب واجبا من جهة العقل ، وان لم يعرف الموجب ولا ايجه له . فالأمر والارادة يجريان هذا المجرى ؛ لأنه قد يعلم ، لحصول الخوف من ترك النظر ، وجوبه ووجوب المعرفة ، وان كان شاكا في الأمر والارادة . كما قد يعلم وجوبهما ، وان كان غير عالم بالله ، تعالى . وذلك يسقط هذا السؤال .

وقد بينا ، أن الحال في وجوب النظر والمعرفة ، بخلاف الحال في الشرعيات التي طريق معرفتها الأمر . لأنها لا يجوز أن تعرف الا عند معرفة الأمور ، وبعد تقدم العلم بالله وحكمته . وليس كذلك ما يعلم بالعقل وجوبه .

وقد بينا ، أن النظر والمعرفة في هذا الباب بمنزلة رد الوديعة ، والانصاف في أن معرفة / وجوبهما لا تتعلق بالسمع البتة .

فان قيل : فهل يصح أن يعرف من يلزمه النظر والمعرفة ابتداء الأمر والارادة ، أم لا يصح ذلك ؟

قيل له : انه لا يصح أن نعلم أن الله ، تعالى : قد أرادها منه ، الا بعد تقدم معرفته . لأن العلم بذلك فرع على العلم بذاته . ولا بد من أن تتقدم له المعرفة بأنه حكيم لا يفعل القبيح ، لتعلم أنه لم يكن ليجعله على الصفة التي يكون مكلفا معها الا وغرضه التكليف ، ونعلم أنه لا يجوز ذلك الا بأن يريد منه فعل ما كلفه على وجه مخصوص . ومتى لم تتقدم له المعرفة بهذه الأمور ، لا يصح أن يعرف كونه مريدا للنظر والمعرفة ، ولا كونه مكلفا . فأما الأمر ، فانما يعلم بعد ما ذكرناه بأن يسمع الأمر ، ويعلم أنه من قبله تعالى . فيعلم بذلك أنه قد أمر بهما وبغيرهما .

فان قال : أفقولون : ان من يلزمه النظر والمعرفة لا بد من أن تراد منه ، ويؤمن بهما ، أم قد يجوز خلافه ؟

قيل له : لا بد من أن يكون ، تعالى ، قد أرادها منه ، لأن ذلك مما يقتضيه كونه مكلفا ، على ما تقدم ذكره في بابيه . فأما كونه ، تعالى ، آمرا بهما ، فمما لا يجب بالعقل ، ويجب كونه موقوفا على السمع . فان علم

الله ، تعالى ، أن في فعله مصلحة لبعض المكافئين فعكاه ، والا أخلى المكلفين منه . وانما يكون كذلك ، لأن الغرض بالأمر أحد شيئين : اما أن يستدل به على أن ذلك الشيء مرد له تعالى ، فيعلم بذلك حاله ؛ واما / أن يكون لطفًا ومصلحة تبعث على النظر والتمسك بالطاعة . فاذا لم يتعلم اختصاصه بذلك من جهة العقل ، وعلم بالعقل وجوب ذلك ، لأن له طريقة يعرف بها وجوبه ، فكيف يجب القضاء بحصول الأمر عقلا ؟

فان قال : انما أحكم بذلك ، لأنه تعالى لا يجوز أن يريد فعل غيره الا بأن يأمر به . فاذا صح بالعقل معرفة الارادة ، صح به معرفة الأمر . قيل له : ليس يمتنع أن يريد ، تعالى ، فعل غيره ، وان لم يأمر به ، اذا كان قد دل عليه بوجه سوى الأمر . وانما تجب معرفة ذلك ، اذا كان طريق معرفته الأمر دون غيره ، على ما تقوله في الشرعيات . ولذلك لا يوجب أن يأمر ، تعالى ، أهل العقول برد الودائع وترك الظلم ، وان وجب أن يريد هما منهم من حيث بان الدليل العقلى على وجوبها مناف للأمر بالوعيد .

الفصل التاسع من شبههم

قالوا : لو وجب النظر والمعرفة على المكلف ، لصح منه أن يطبع الله ، تعالى ، ولا يصح أن يطبعه بالفعل وهو غير عالم به . فاذن لا يصح تكليفه بهما ، لأنه يقتضى أن لا يعرف الله ليصح أن ينظر فيعرفه . ويجب أن يكون عارفاً بالله ، ليصح منه أن يطبعه بالنظر والمعرفة . وهذا يتناقض .

والجواب عن ذلك ، أنه قد يصح من المكلف أن يطبع الله ، تعالى ، بفعلهما ، وان لم يكن عارفاً بالله ، تعالى . لأن المطيع انما يكون مطيعاً بالفعل ،

متى فعله ؛ والمطاع مرید له منه ، سواء علم المطاع أو لم يعلمه ، وعلم ارادته أو لم يعلم . وعلى هذا الوجه ، / يوصف العاصي بأنه مطيع للشيطان ، وان لم يكن في حال معصيته يعلم أن الشيطان مرید ذلك منه ، بل ربما يخطر بباله في تلك الحال أمر الشيطان البتة . وربما مدح الرجل عبده بأنه يفعل ما يريد منه ، وان لم يعلم ذلك ، ويؤتد بذلك مدحه . واذا ثبت ذلك ، صح كونه مطيعا بهما ، وان لم يعرف الله تعالى . وفي ذلك زوال التناقض الذي ادعاه في تكليفهما .

على أنه ان وجب علينا من هذا السؤال أمر ، فانما يجب أن نمتنع من اطلاق القول بأنه مطيع بالنظر والمعرفة ، لا أنه يقدر في صحة قوله بهما أو في حسن تكليف الله ، تعالى ، بهما ؛ والعبارات لا تؤثر في هذا الباب . فان قال : أليس متى لم يصح من الانسان أن بطيع الله ، تعالى ، في فعل الصلاة ، ولم يقصد بها هذا الوجه ، لم يصح وجوبها عليه ؛ فهلا حل النظر والمعرفة محلها ؟

قيل له : انه لا يمتنع ، في الواجب اذا وجب شرعا ، أن يكون وجه وجوبه ما ذكرته ، لأنه (١) انما يجب للمصلحة ، فعلى الوجه الذي يعلم الحكيم وقوع المصلحة به يوجهه . وليس كذلك ما يجب عقلا ، لأن الذي له يجب من الوجوه معلوم بالعقل . فيجب على المكلف أن يؤديه على الوجه الذي يلزم بالعقل ، ولا يعتبر بما سواه من الوجوه التي قد تختص كثيرا من الواجبات بأن تجب عليها .

وقد بينا ، من قبل في هذا الكتاب ، أنه لا يجب ، على ما حددنا به

(١) لأنه : في الاصل « لا انه » .

الطاعة ، أن يكون تعالى مطيعا لنا متى فعل ما أردناه منه ، لأنه يعتبر في تلك (١) المرتبة كما تقوله في صيغة الأمر ، أو لأنه يوهم ما لا يجوز / على الله . وقد بينا الخلاف في ذلك ، فلا وجه لاعادته .

فإن قيل : كيف يصح أن يستحق المكلف الثواب بهما ، وهو غير قاصد الى موافقة ارادته ، تعالى ، والى طاعته بفعالهما ؟

قيل له : ان الثواب انما يستحق على الفعل ، متى اختص في نفسه بما يقتضى كونه واجبا أو ندبا ، وعلم العاقل من حاله ذلك ، وفعله لما حسن ورجب في عقله . ولا يعتبر في ذلك سوى ما بيناه ، اذا كان الفعل شاقا . وانما يرجع فيما عدا هذا الوجه الى السمع ؛ فربما ورد بأنه اذا أدى الفعل على جهة الطاعة والتقرب ، استحق به الثواب اذا كان ذلك جهة لوجوبه ولكونه مصلحة وربما ورد السمع بأن ما يستحق به من الثواب يزداد اذا أداه على هذا الوجه . فأما أن نجعل ذلك شرطا في استحقاق الثواب بالعقل ، فمحال . ولو صح ذلك ، لوجب أن يجعل شرطا في استحقاق المدح به . واذا لم يثبت ذلك في المدح ، فكذلك في الثواب لأن شرائطهما تنفق ولا تختلف اذا كان تعلقهما بالفعل على وجه واحد . وانما يختص استحقاق الثواب بالمشقة ، لأن لها من الحكم معه ما ليس لها مع المدح . وهذا بين بحمد الله .

الفصل العاشر من شبههم

قالوا : اذا كان الأمر بالمعرفة من حقه أن يكون منهيا عن الجهل ،

(١) تلك : في النص ذلك

(١) أنه : في النص أن

فمتى (١) وجب عليه ، لا بد من أن يقبح منه تركها بالجهل . / وقد علمنا أن ، قبل وقوع الجهل منه ، لا يعلم الجهل جهلا ؛ وإذا لم يعلم ذلك ، لم يصح أن يتحرى تركه . وإذا لم يجز لأجل هذا أن يكلف ترك المعرفة ، لم يجز أيضا أن يكلف المعرفة . وإذا صح ذلك ، لم يكلف النظر ، لأن الغرض بإيجابه إيجاب المعرفة .

واعلم ، أن الصحيح فيمن لزمته المعرفة أن يقبح منه الجهل ؛ وكما يستحق بفعلها الثواب ، فكذا يستحق بفعل الجهل العقاب ؛ وكما يتناولها التكليف في باب الإقدام ، فكذا يتناولها التكليف في باب الامتناع منه . وإن كان المكلف مأمورا بها ، فهو منهي عن الجهل . والأمر في هذا الباب أجمع ، على ما ذكره السائل . لكنه ظن أنه إذا لم يمكنه أن يعرف الجهل جهلا قبل وقوعه ، لم يصح أن يلزمه تركه بفعل المعرفة . وليس الأمر كما قدر ، لأنه إذا عرف طريق المعرفة وهو النظر المخصوص الذي من بيانه أن يولدها ، صح منه إيجادها بإيجاده . وإيجادها على هذا الوجه ، هو ترك للجهل ، لأن من حقه أن يضادها ، وترك الشيء هو ضده على بعض الوجوه . فقد ثبت إذن أنه يصح منه أن يترك الجهل بالمعرفة .

فان قيل : فيجب أن يصح منه ترك المعرفة بالجهل أيضا ، ليصح أن يكلف المعرفة .

قيل له : وذلك أيضا صحيح منه ، لأنه يصح منه أن يتدىء فعل الاعتقاد والذي هو جهل ، فيكون بفعله تاركا للاعتقاد الذي هو من جنس المعرفة . ولا يقال : انه ترك به المعرفة ، لأن من حقه أن تقع متولدة . /

(١) فمتى : في الأصل ، ومتى .

والمباشر لا يكون تركا للمتولد ، من حيث يجب وجوده بوجود سببه .
ومن حق الترك والتروك أن يصح من القادر ، في كل واحد منهما ، أن
يبتدئه وأن يبتدىء ضده . لكننا وان لم نطلق هذا القول ، فمن جهة المعنى
لا نمتنع من أن نقول بأنه قد ترك بها الجهل ما يضاذه من المعرفة .

فان قال : فكيف يجوز أن يترك المعرفة بالجهل وهو لا يعرفه ،
أم كيف يجوز أن ينهى عنه من غير أن يعرف وجه قبحه ، وهو انما قبح
لكونه جهلا ؟

قيل له : متى قبح ذلك لوجهين ، لم يمتنع أن يكون العلم بأحدهما يقوم
مقام العلم بالآخر فيما معه يصح أن يتحرز منه . وقد بينا ، أن الجهل كما
يقبح منه كونه جهلا ، فقد يقبح لكونه اعتقادا للشيء على وجه لا تسكن
النفس اليه . وهو وان لم يعلم من حاله قبل فعله له أنه جهل ، فهو يعلم
من حاله فيما يبتدئه من الاعتقادات أنه لا تسكن النفس اليها ، فيعلم بذلك
أن اقدامه عليها يقبح . و اذا دخل الجهل في هذه الصفة ، أمكنه التحرز من
فعله ؛ كما يمكنه الاقدام على المعرفة بفعل النظر ، من حيث قد علم في
الجملة أن ما يحصل عن النظر يقتضى سكون النفس ، على ما قدمنا القول
فيه . وقد بينا ، من قبل ؛ أنه وان لم يعلم الجهل جهلا قبل أن يفعله ،
فهو عالم في الجملة أن النظر لا يجوز أن يجب عليه وهو يؤدي الى الجهل .
فيعلم أنه لا يؤدي اليه ، وأنه ان أوجب شيئا من الاعتقادات فلا يوجب
الا المعرفة . وهذا وان علمه في الجملة ، فانه يحل فيما يأتي ويذر ما كلف
محل أن يعرف حال المعرفة والجهل على طريق التفصيل . وكل ذلك يسقط
هذه الشبهة . وقد /نقضنا القول فيها من قبل . وبيننا ما يغني . فلا وجه لإعادته . /

الفصل الحادى عشر من شبههم

قالوا : اذا كانت المعرفة لو وجبت لوجبت من حيث كانت لظفا ، ولا بد فى المكلف من أن يعرف وجه وجوبها ، ولا سبيل له الى العلم بذلك الا وقد عرف الله ، تعالى ، فيجب أن لا يصح أن تلزمه المعرفة . وفى ذلك اسقاط وجوب النظر أيضا .

واعلم ، أن الوجه الذى له يجب ربما قام الظن فيه مقام العلم ، وربما كان بخلافه . وكذلك الوجه الذى له يقبح القبح . يبين ذلك أنه لا فرق بين أن يعلم العاقل أنه يتحرز ببعض الأفعال من مضار معلومة ، وبين أن يظنها ويظن أنه يتحرز منها لهذا الفعل فى أن فى الوجهين جريعا يلزمه التحرز بذلك الفعل ، فقام الظن فيه مقام العلم . وأكثر ما يتحرز العاقل منه ، يجرى على طريقة الظن . وهذا فى بابه بمنزلة ما تقوله ، فى الألم : انه لا فرق بين أن يحس لظن النفع الذى يوفى عليه أن للعلم بذلك من حاله . وكل ذلك أصول فى العقل ، لا يحتاج فيه الى دليل .

فاذا صح ما ذكرناه ، لم يمتنع أن يعلم العاقل أن النظر فى معرفة الله يكون أقرب الى زوال ما يحذره اذا أورد عليه الخاطر والداعى على ما يريه فيما بعد . فيعلم عند ذلك وجوبها ، فلا يحصل عالما بوجوب شيء لم يعلم وجه وجوبه ، بل يكون قد عرف وجه وجوبه وعلم وجوبه . / وفى ذلك اسقاط ما سأل عنه ، لأنه ظن أنا نجيب الى أنه قد علم وجوب النظر ، وان لم يعلم وجه وجوبه . والحال بخلاف ما ظنه على ما بيناه .

فان قيل : أفيجوز أن يعلم ، فى النظر والمعرفة كونهما لظفا فى الحقيقة ،

وحاله هذه ؛ أم لا يعلم ذلك من حالهما ، الا وقد عرف الله ، تعالى ؟

قيل له : انه يعلم في الجملة أن الأمر ، ان كان على ما ألقاه الخاطر ، فلا بد من أن يكون لطفًا ، لأنه قد علم بعقله أن علمه بأن له في الفعل منفعة يدعو الى فعله ، وعلمه بأن عليه في الفعل مضرة يدعو الى أن لا يفعله . فمتى عرف الله ، سبحانه ، وعلم أنه يستحق من جهته الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية ، كان الى فعل الطاعة ومجانبة المعصية أقرب منه اذا لم يعرف ذلك . فقد تقرر في عقله في الجملة من حال المنافع والمضار التي يحذرهما ، ما ذكرناه ، وتعلم في الجملة لما ألقاه الخاطر أمانة ، فتعلم أن الأمر ان كان على ما ألقاه ، فهذه المعارف هي اللطاف ومصالح . ويقوم علمه بذلك ، على سبيل الجملة ، مقام علمه بها على التفصيل في الوجه الذي يقتضى وجوب الفعل .

فأما معرفته بأن هذه المعارف اللطاف على جهة التفصيل ، فلا تصح الا وقد عرفها . لأن العلم ، بكونها اللطافا ، فرع على العلم بها . لكن ذلك لما لم يحتج اليه في التكليف ، وصح لزوم النظر له في معرفة الله ، تعالى ، وان كان غير عارف به ، وغير عارف من أحوال هذه المعارف ما ذكره .

فان قيل : فأنتم تقولون في الشرعيات : / انه لو اعتقد فيها أنها ليست بمصالح أنه لا يجوز أن يعلم وجوبها ، فكيف يصح من العاقل أن يعلم وجوب النظر والمعرفة مع تجويزه فيهما أنهما ليسا لمصلحة ؟

قيل له : انما نقول بما ذكرته اذا اعتقد العاقل ، بعد ثبوت وجوب الشرعيات ، أنها ليست بمصالح . فأما اذا كان مجوزًا فيها كونها كذلك قبل ثبوت وجوبها ، فذلك غير مانع من أن يعلم وجوبها بأن يستدل فيعلم أن الحكيم لم يكن ليجب ما ليس له صفة الوجوب . فاذا لم يكن لها

صفة يقتضى وجوبها الا كونها مصلحة ، فالواجب أن يكون كذلك ، ويدفع عن نفسه التجوز المتقدم . وكذلك يجب ، فيمن كلف النظر والمعرفة ، أن يدفع تجوز ذلك عن نفسه بأن يأخذ في طريق العمم بأن هذه حال المعارف . لكنه لا يمكنه أن يعرف ذلك الا بعد أوقات من حال النظر . وليس كذلك حال من تقدمت له معرفة الله ، تعالى ، ومعرفة حكيمته ، والنبوات . لأنه يعلم بالشرطة أن ما ورد الشرع بوجوبه ، يجب أن يكون لظفا ومصلحة . فعلى هذه الطريقة يجب أن يجرى هذا الباب .

الفصل الثاني عشر من شهرم

قالوا : ومن حق المكلف ألا يكلف الفعل الشاق الا للثواب . واذا لم يصح من المكلف النظر والمعرفة أن يطلب هذا الثواب بهما ، فيجب أن لا يحسن منه أن يكلفه . ومتى لم يحسن ذلك ، لم يصح كونهما واجبين . واعلم ، أنه ليس يجب فيما كان شرطا في حسن التكليف من جهة / المكلف أن يكون نفسه شرطا في صحة أداء المكلف لما كلف ، أو في حسن ذلك . بل الواجب أن يحصل في كل واحد فيهما ما يختص به من الشرائط . لأن فعل المكلف ينفصل من فعل المكلف ، فلا يجب كونه شرائطهما واحدا ، كما لا يجب إذا حسن أحدهما أن يحسن الآخر . ولهذا صح أن تحسن منا المباحات ، وان لم يحسن من القديم ، تعالى ، أن يكلفناها . ولذلك يصح في لشاهد أن يحسن العطيّة ويقبح الأخذ ، أو يحسن الأخذ ويقبح العطيّة ، من حيث كان كل واحد منهما فعلا لغير ما للآخر فعل له ، فروعى في كل واحد منهما شرطه . فاذا ثبت ذلك ، لم يجب اذا قلنا : ان المكلف الحكيم لا يحسن أن يكلف الا وغرضه بالتكليف التعريض للثواب ، أن

تقول في المكلف : انه لا يحسن منه اذا ما كلف الا لهذا الغرض ، الا أن تقوم الدلالة على وجوب انفاقهما في هذه الشريطة . ولا دليل يدل على ذلك ، بل قد دلت الدلالة على خلافه ؛ لأنه ، تعالى ، انما وجب في تكليفه هذا الشرط من حيث كلف الشاق . فلو لم يرد به التعريض للثواب ، لكان ظلما وغبنا . وليس كذلك أداء المكلف لما كلف ، لأنه متى فعله للوجه الذي له وجب خرج من أن يكون عبثا . فصار قصده ، تعالى ، بالتكليف الى التعريض للثواب مما يحسن التكليف ، فيكون وجهها لحسنه ووجوبه . وليس كذلك فعل المكلف ، لأنه يكفي في جهة حسنه ووجوبه بما يعرفه من حاله . ألا ترى أنه اذا عرف في الوديعة أنه يجب عند المطالبة ردها ، لزمه ذلك ، وان لم يعلم الثواب ، وان لم يحسن منه ، تعالى ، الالتزام الا للثواب . فكذلك القول ، في النظر والمعرفة : / انه لا يمتنع فيما أن يجبا ، وان لم يعرف المكلف الثواب ، وان لم يحسن منه تعالى الايجاب الا للثواب .

وبعد ، فان استحقاق الثواب بالفعل لا يكون وجهها لوجوبه ، لأنه انما يستحق به اذا انفرد وجوبه وتقدم ، فيجب أن يكون وجه وجوبه أمر يرجع اليه دون الثواب . فلأنه قد يستحق الثواب بالفعل لا يكون وجهها لوجوبه ، لأنه انما يستحق به اذا انفرد وجوبه وتقدم . فيجب أن يكون وجه وجوبه أمر يرجع اليه دون الثواب . فلأنه قد يستحق الثواب بالفعل ، وان لم يكن واجبا عليه ؛ ولو كان وجهها لوجوبه ، لوجب اتفاق جميع ما يستحق به الثواب في الوجوب .

فان قال : فلو علم المكلف أنه لا يستحق الثواب بهذه الأفعال ، أليس

كان يسقط وجوبها ؟ فهلا دل ذلك على أنه كالوجه في وجوبها ؟

قيل له : ان هذا غير مسلم . لأنه لو علم أن لا ثواب ، وعلم الوجه الذي له تجب الواجبات عليه ، لكانت واجبة . وانما كان يقدح ذلك في حكمة المكلف والموجب ، لا في وجوب الفعل . يبين هذا ، أن الفعل قد يجب على الله ، تعالى ، وان استحال عليه الثواب من حيث استحيل عليه المنافع والمضار لما كان وجوبه من غير ايجاب موجب . وذلك يدل على أن فقد الثواب لا يقدح في وجوب الفعل ، لو علم ذلك ؛ فكيف وذلك غير معلوم ؟ لأن من يلزمه النظر والمعرفة ، وان لم يعلم الثواب والعقاب ، فانه يقوى في ظنه أن أحدهما يستحق بالطاعة كاستحقاق المدح بها ، والآخر يستحق بالمصيبة كاستحقاق الذم بها ، اذا ورد عليه الخاطر والداعى . فلا يجوز أن يلزمه / النظر ، الا وحاله هذه . ولو علم أن الثواب لا يستحقه على الطاعات ، ولا العقاب على المعاصى ، يخرج من أن يلزمه النظر والمعرفة من حيث كان وجه لزومها له الظن الذي ذكرناه . لأن عنده يحصل الخوف الذي معه يلزمان ، لا لأن العلم بفقد الثواب أثر في وجوب الواجبات . لأنه لو كان بدلا من هذا الواجب برد الوديعة والانصاف لم يسقط وجوبهما بذلك ، لما لم يكن وجه وجوبهما ما يؤثر هذا العلم فيه ، فانما يخرج النظر لو لم تثبت هذه المعرفة من أن تكون واجبا ، لأنه يقدح في وجه وجوبه ، وهو الظن والخوف الذي ذكرناه .

فان قيل : أليس ، في الشاهد اذا فعل المستأجر الشاق لا لبدل ، قبح منه ، وانما يحسن ذلك منه للمعوض والبدل ؛ فهلا قلتم بمثله في الطاعة ؟
قيل له : ان المعوض في الفعل الشاق ، في الشاهد ، هو الذي يخرج عن كونه ظلما ، ولو خرج عن كونه كذلك لغير بدل لحسن . ولهذا قد يحسن اذا كان له فيه سرور ، وان لم يكن هناك بدل ، متى فعل ذلك لنفسه

أو لمن يسه أمره . وليس كذلك حال الواجبات ، لأنه ليس وجه وجوبها الثواب ، لما بيناه ، وإنما تجب لوجوه تقع عليها . فستى علمها كذلك ، لزمته ووجبت عليه سواء علم الثواب أو لم يعلم .

فان قيل : فما قولكم في الصلاة وسائر الشرعيات ؟ أليس وجه وجوبها طلب الثواب بها ، ولو لم يعلم المكلف استحقاق الثواب بها لم يكن تجب عليه ، فهلا وجب مثل ذلك في النظر والمعرفة ؟

قيل له : ان وجه وجوب الصلاة هو كونها مصلحة ، وإنما يعلم كونها كذلك لو ورد الايجاب من قبل الله بها ، / لأنه لا يستدرك بالعقل الوجه / الذى له صارت مصلحة ، فوجب الافتقار فيه الى السمع . فان كان فقد العلم بالثواب واستحقاقه يقدح فى أحد هذين ، فالواجب أن لا يعلم وجوبها ، والا فغير ممتنع أن يعلم ذلك . وقد علمنا أن المكلف اذا علم بعقله أنه ، تعالى ، لا يوجب مع حكمته ما ليس له صفة الايجاب ، وعلم فى مثل الصلاة أنه لا صفة له عقلية يجب لأجلها ، علم أنه ان وجب فانما يجب لكونه مصلحة . وقد علم أن المصالح فى الدين تستدرك سمعا ، فيعلم أنه ، تعالى ، اذا أوجبه فانما حسن منه الايجاب مع حكمته لكونه لظفا ، فيعلم لزومه له ، ولا يجوز أن يعلم ذلك وهو سائل فى أنه ، تعالى ، يثيب أم لا . لأنه يجب أن تتقدم منه المعرفة بالشروط التى لها يحسن منه التكليف ، فصار فقد العلم بذلك يؤثر فيما معه بعلم وجوب الشرعيات ، وفقده لا يؤثر فيما معه بعلم وجوب النظر والمعرفة . فلذلك فرقنا بينهما .

فان قيل : فهل يصح من المكلف أن يطلب بالنظر والمعرفة الثواب بعلم

أنه يستحقه بها ؟

قيل له : لا ، لأنه لا يصح أن يعرف استحقاق الثواب على الفعل ، ولما عرف الله ، تعالى ، بتوحيده وعدله ، لأنه فرع على هذه المعارف . فلا يصح أن يحصل له قبل حصولها ، كما لا تعرف النبوات في حال لزوم النظر في معرفة الله له . فأما طلب الثواب به ، إذا كان عن غير معرفة ، فقد يصح منه بأن يعتقد ذلك فيه تقليدا ، أو يظنه فيلتمسه به . لكن هذا الطلب مما قد منع المكلف منه ، لأنه إنما يحسن أن يطلب ما تعرف صفاته ، لأن عند ذلك يصح أن تعلمه حسنا ، فيحسن منه الطلب اما على / شرط أو غير شرط . ومتى لم يعلم ذلك ، لم يحسن منه . ولهذا لا يحسن من المقلدة أن تدعو الله ، تعالى ، ويلتمسوا منه بالدعاء النعم وما شاكلها (١) ، لأنهم لا يعرفون الأحوال التي معها يحسن طلب ذلك . فعلى هذا الوجه ينبغي اجراء هذا الباب .

الفصل الثالث عشر من شبههم

قالوا : اذا لم يصح من المكلف أن يتقرب الى الله ، سبحانه ، بالنظر والمعرفة ، ويطلب بهما مرضاته ، ويعبده تعالى بهما أو يعظمه بفعلهما ، فكيف يصح وجوبهما عليه ؟

واعلم ، أن التقرب مأخوذ في المعنى من القرب ، فحقيقة ذلك لا تجوز على الله ، تعالى . وإنما يصح ذلك في الأجسام التي يصح عليها القرب والبعد . فاذا قيل : ان العبد يتقرب الى الله ، تعالى ، بفعل الصلاة ، فالمراد به أنه يطلب منزلة الثواب لديه ، لأنه أقرب المنازل عنده وأرفعها . ذلك في الشاهد متعارف ، لأن أحدا قد يخاطب الملك في بعض الأحوال

(١) وما شاكلها : في النص وما شاكله .

بذلك ، فيقول : انما أتقرب اليك بهذا الفعل ، اذا طلب به ضربا من الرفعة لديه . وربما قال بدلا من ذلك : أتقرب من قلبك . فعلى هذا الوجه استعملوا هذه اللفظة . فاذا صح ذلك ، وقد بينا في الفصل المتقدم أن المكلف للنظر والمعرفة ابتداء لا يصح أن يعرف الثواب وان استحقه على النظر وسائر الطاعات ، فيجب أن لا يصح منه أن يطلب بالنظر الثواب . فاذا كان هذا هو طلب القرب من الله ، تعالى ، وهو الذي يفيد القرب ، فيجب أن لا يصح منه أن يطلب بالنظر / الثواب . فاذا كان هذا هو طلب القرب من الله ، تعالى ، وهو أن يتقرب ، وهذا مما يصح ولا يحسن على ما بيناه من قبل . لأن حسن التقرب بالفعل متعلق بشروط منها أن يكون عارفا بالله ، تعالى ، ومنها أن يعرف استحقاق منزلة الثواب على الفعل الذي يتقرب به . ولذلك لا يحسن من أحدنا أن يتقرب الى الله ، تعالى ، بفعل المباحات لما لم يستحق بهما الثواب .

ولذلك قال شيخنا أبو علي ، رحمه الله : ان التقرب بفعل الصلاة وغيرها الى الله ، تعالى ، من العاشق لا يحسن وان صح . وذلك أنه مع فسقه لا يستحق الثواب على الصلاة ، لأنها تقع محيطة بنفسه ، فيكون طالبا للثواب على وجه يقبح عليه . فذلك وان صح منه ، فهو غير حسن ، الا أن يفعلها مع التوبة فيحسن منه التقرب بها . فاذا كان المصلي مع معرفته بالله ، تعالى وبالثواب ، لا يحسن منه ذلك ، فبأن لا يحسن ممن لا يعرف كلا الأمرين أوثلى .

فأما العبادة لله ، تعالى بالفعل فانه يحسن اذا عرفه وعرف أنه المنعم بكمال النعم ، فيعلم حسن عبادته . فيصح اذ ذاك أن يعبد بالفعل ويحسن

ذلك ، وانما تعبدته بالفعل بأن يؤديه على وجه الخضوع والتذلل له . ولذلك لا يصح تعظيمه بالفعل الا على هذا الوجه الذى ذكرناه . وكذلك القول فى طلب مرضاته بالفعل ، لأن معنى ذلك أنا نطلب موافقة ارادته ، ولأن فاعل ما أراده يكون مرضيا له ومبتغى لرضاه . فاذا صح ذلك ، سقط جميع ما سأل / عنه .

فأما الشرعيات ، فانما يحسن منا أن تؤديها على وجه التقرب والعبادة ، لحصول المعرفة بالله ، تعالى ، قبل حصول العلم بوجوبها ، على ما بيناه . فصح منا ذلك فيها ، وصح أيضا أن يصير ذلك جهة لها ، حتى لو أديناها على غير هذا الوجه لم يقع الموقع . فليس لأحد أن يلزمننا الشرعيات ، على ما ذكرناه فى النظر ، فيوجب علينا أن نجعل التقرب فيه شرطا ، كما جعلناه فى الشرعيات شرطا . ولو وجب ذلك ، لوجب مثله فى رد الوديعة وسائر الواجبات . وهذا بين السقوط .

الفصل الرابع عشر من شبههم

وربما قالوا : من حق الواجب أن يعلم من وجب عليه أن يستحق العقاب على تركه . لأن عند ذلك ، يسكنه التحرز من تركه ويتحرى فعله . فاذا لم يصح ذلك فى النظر والمعرفة ، وفى تركهما ، فيجب سقوط وجوبهما . واعلم ، أن المكلف اذا علم الوجه الذى له يجب الفعل ، علم وجوبه ، وان لم يعلم استحقاق العقاب بتركه . كما يعلم وجوبه ، وان لم يعلم استحقاق الثواب بفعله ، على ما بيناه فى رد الوديعة وغيره . فكما أن علمه بالثواب خرج من أن يكون شرطا على ما بيناه من قبل ، فكذلك علمه بالعقاب .

فان قيل : اذا لم يعرف استحقاق العقاب ، فكيف يخاف من ترك النظر ؟
وعندكم أنه انما يجب للخوف من تركه ؟

قيل له : قد بينا أن الخوف قد يحصل مع العلم بالمضرة ومع الظن
بها ، وأنه في الوجهين جميعا يلزمه التحرز ، فان ذلك يجرى مجرى كمال
العقل . لأن العلم بأنه / يلزمه التحرز من المضار المظنونة ، كالعلم بوجوب
التحرز من المضار المعلومة . وقد بينا أن الأكثر فيما نعلم وجوب التحرز
منه ، يجرى على طريقة الظن . لأن أحدنا لا يعلم أن الأمور المستقبلية تقع
لا محالة . فاذا صح ذلك ، ثم ورد خاطر على المكلف بالتخوف من ترك
النظر على ما يريبه ، وحصل خائفا منه ، لزمه النظر . وان لم يعلم في الحقيقة
بالعقاب ، فقد حصل هناك ما ينوب متاب العلم بالعقاب في ايجاب الخوف
من ترك النظر ، ويلزمه التحرز من تركه بفعله .

فان قال : أليس تلزمه الواجبات أن يؤديها على وجه يتقى بها العقاب ،
فيكون متقيا بفعلها ؟ وذلك قال الله ، سبحانه : « انما يتقبل الله من
المتقين » (١) . فكيف يصح ، وهو لا يعرف العقاب ، أن يفعل النظر على
وجه يقبل أو يستحق به الثواب ؟

قيل له : ان المتقيا قد يتقى الضرر ، وان لم يعلمه اذا ظنه ؛ بل يتقيه ،
وان لم يكن هناك ظن ولا علم . لأن وقوع التحرز بالفعل من المضرة لا يرجع
الى القصد . فلا يمتنع كونه متقيا ، وان كان بما ذكرناه غير عالم ؛ كما
لا يمتنع كونه مطيعا بالفعل ، وان لم يعرف ارادة المطاع .

فان قيل : أفنقولون ، في الصلاة وسائر الشرعيات : ان الشرط في وجوبها هذا المعنى ، أم لا ؟
قيل له : يجب أن يكون عالما بالعقاب ، وأنه يستحق على ترك الواجبات ، ليصح أن يعلم وجوب هذه الشرعيات عليه ، على ما نبينه في كتاب الوعيد . / فأما كون ذلك شرطا في أداء هذه العبادات ، فبعيد . وانما يجب أن يتقرب بها ، لأن الثواب هو الذي لأجله حسن تكليفه بها . فأما العقاب ، فلا يدخل في هذا الباب ، فلا يجب أن يطلب التخلص منه بالعبادة . ولو وجب في شيء من العبادات ذلك ، لكان انما يجب في التوبة خاصة ، لأنها انما تجب لاسقاط العقاب . لكنه غير واجب فيها أيضا ، لأنه لو تاب ، وهو غير عارف بالله سبحانه ، مما فعل من الظلم والقبائح ، لصحت وان لم يعرف العقاب . لأنه ، وان لم يعرفه : فانه يجوزّه ، ويعرف استحقاق الذم بالقيح ليصح أن يقصد بالتوبة الى ازالته ، فيزول العقاب مع زواله اذا أتى بالتوبة على الصحة .

الفصل الخامس عشر من شهرهم

قالوا : لو وجب النظر والمعرفة على المكلف ، لوجبا عند الخاطر والداعى ، ولا يصح أن يتعلق وجوبهما معا بهما ، مع تجويزه فيهما أن لا حقيقة لهما .

واعلم ، أن كل أمر يجب ، لأجل الخوف من تركه ، فقد يكون سبب الخوف ما لا يعلم أنه صدق ، وان كان خيرا ؛ أو أنه حق ، ان كان اعتقادا أو غيره . يبين هذا أن المريد لسلوك طريق ، والمدفوع اليه ، متى خبر ما به لا ما فيه ، أو أن فيه سبقا ، وأن السالك لا يأمن من التلف ، يلزمه

عند ذلك البحث والمسألة والتوقف ، وان جواز في الخبر أن يكون كذبا .
ومتى علم من حال المخبر ما يقتضى حسن الظن لأمارات تقدمت ، يلزمه
العدول عن ذلك ، / وان جواز مع ذلك كونه كاذبا وغالطا . فلا يستنع أن
يجب على المكلف النظر عند ورود الخاطر عليه ، أو عند دعاء الداعى على
هذا الوجه ، لأنهما يهيان على ما يخاف عنده من الأمارات التى تقتضى صحة
ذلك الخوف فيلزمه النظر عند أحدهما ، كما ذكرناه من قبل في وجوب
البحث والمسألة أو التوقف في المسير عند ورود الخبر .

فان قال : كيف يجوز وجوبها لأجل وجوب ما لا حقيقة له .

قيل له : قد بينا وجوب ذلك عند هذا الأمر . ولسنا نقول فيه : انه
لا حقيقة له ، لأنه يوهم أنه لا معنى له ولا حكم ، وقد ثبت من جهة العقل
أن له معنى ، وأنه تتعلق به على المكلف لأجله أحكام . فاذا صح ذلك ،
وجب بطلان ما قاله .

فان قال : أليس الرسول الوارد عن الله ، تعالى ، لا يلزمكم قبول قوله
الا بعد ظهور المعجز عليه ، فكيف يجب النظر عند الخاطر المنبته على
ما ذكرتم من غير دلالة ؟

قيل له : ان الرسول اذا دعانا الى النظر في نبوته ، لزمنا ذلك ، وان
لم نعلم صحة ما ادعاه . والحال في وجوب النظر في نبوته عند قوله ، وان
لم نعلمه صادقا ، كالحال في وجوب النظر في معرفة الله ، تعالى ، عند دعاء
الداعى ، وان لم نعلم صدقه . فأما قبول قوله في الشرعيات ، فانما يصح
ويجب متى عرفناها وارادة من قبل الحكيم . فلا بد من الاستدلال بالمعجز ،
لأن وجه وجوبها لا يحصل قبل الاستدلال بالمعجزات على نبوته من وجه .
ووجه / وجوب النظر في معجزته يحصل بنفس قوله ، فلزم ووجب ، وان /

لم نعرف المعجزات . وباقي هذا الفصل يبين في أبواب الخواطر ، فلذلك
لم نطل القول فيه .

الفصل السادس عشر من شبههم

قالوا : وقد ثبت أنه لا يحسن من المرء أن يتدنى بالاعتقادات ، لأنه
لا يأمن فيها ، قبل فعله لها ، أن تكون من باب الجهل . وما فعله عن
النظر ، هذا سبيله . لأنه يجوز قبل وقوعه أن يكون جهلا . فلو وجب
عليه ، لكان قد وجب عليه الاقدام على ما يجوز كونه قبيحا . ويحل ، ذلك ،
محل أن يجب عليه الاخبار عما لا يحقه ؛ فكما يقبح ذلك لتجويزه فيه ،
قبل وجوده ، أن يكون كذبا ، فكذلك القول في الاعتقاد الذي ذكرناه .

واعلم : أنا قد بينا من قبل ، في الاعتقاد الواقع عن النظر ، أن حكمه
يخالف حكم الاعتقاد الذي نبتدئه من حيث يوجد بوجود النظر . فحكمه
في حسن الاقدام عليه ، حكم سبه . فاذا حسن منه النظر ، فالواجب أن
يحسن ما يقع منه ويتولد عنه . وقد بينا أن الخبر لو صح أن يتولد عن
سبب ، حاله فيه حال النظر ، لوجب فيه مثل ما قلناه في المعرفة ، لأنه كان
يصير بمنزلة سبه في الحسن ، وكان يفارق حاله حال الخبر الذي نبتدئه .
لكن الأمر في الخبر بخلاف هذه الطريقة ، فلم يجب أن يختلف حاله في قبح
الاقدام عليه ، اذا كان لا يعرفه صدقا . وقد بينا أن ما يفعله المنتبه من نومه
من الاعتقاد ، لما تعلق / وجوده بتذكر النظر ، حل محل الاعتقاد الواقع عن
النظر في أنه يحسن الاقدام عليه . وبيننا أن المكلف يعلم ، في الجملة ، أن
النظر ان أوجب اعتقادا ، فمن حقه أن لا يكون جهلا ؛ لعلمه بأن ما أوجب

الجهل يجب أن يقبح . فإذا علم حسن النظر ، بطل عنده أن يولد الجهل . وكل ذلك يسقط ما سأل عنه السائل ، لأنه فُزن أن هذا الاعتقاد الذي يقع عن النظر يجب أن يكون بمنزلة المشتدأ من الاعتقادات . وقد بينا ما يوجب مفارقة حاله لحالها .

فان قيل : أليس تجوزون في السبب أن يخالف حاله حال المسبب ، وأن يفارق حال المسبب حاله في الحسن والقبح ، وتخالقون أبا علي ، رحمه الله ، في قوله : انهما في هذا الوجه بمنزلة الشيء الواحد ؟ فجوزوا على هذا أن يكون النظر حسنا وأن تولد عنه ما يقبح . وإذا جوزتم ذلك ، حصل المكلف غير آمن من أن يكون ما تقدم عليه من الاعتقاد جهلا . وفي ذلك لزوم السؤال لكم .

قيل له : انا قد بينا من قبل أنه لا يجوز أن يحسن السبب ويقبح المسبب على وجه لا يتناقض ، كتناقض كون الشيء الواحد حسنا قبيحا ، فلذلك قضينا بفساده . فإذا صح أن النظر حسن ، فيجب أن لا يجوز أن يتولد عنه الجهل القبيح وانما يجوز أن يحسن السبب ، ولا يكون السبب حسنا ولا قبيحا من حيث يجري مجرى أفعال الساهى النائم التي لا يعتد بها في باب القبح والحسن ؛ وقد كشفنا من قبل القول في ذلك . واذن قد ثبت بطلان ما سأل عنه ، لأنه فُزن أن السبب يجوز / أن يحسن ، والمسبب قبيح عنده ، وقد بينا أن الأمر بخلاف ذلك .

واعلم ، أنه لا يجوز من الحكيم أن يحسن في عقل المرء السبب ، الا وقد جوز له الاقدام عليه ؛ لأن من حق الحسن ، جواز ذلك فيه . ولا يجوز أن يحسن منه أن يقدم على فعل ويلحقه فيه مشقة من يرمى

أو ما يجرى مجراه ، إلا ويحسن منه ما يولده ويوجهه . وقد ثبت أن القدرة على السبب ، هي القدرة على المسبب ؛ وأن وجوده يجب بوجود سببه ولا يتعلق باختياره . لأنه ، بعد إيجاد السبب ، لو أجاز أن لا يفعل المسبب لم يؤثر في وقوعه . وإذا صح ذلك ، صار وقوع المسبب واجبا ، إذا أوجد السبب ؛ فيصير محله محل نفس السبب في أنه لا يجوز أن يقبح منه مع حسن السبب ، خصوصا في النظر . فانه انما تتطلب به المعرفة ، ولا يفعل لنفسه ، لأنه ليس فيه غرض يخصه ويخالف حاله حال سائر الأسباب في هذا الوجه ، لأنه قد يفعلها لغرض يخصها ، كالاختصاصات وغيرها .

فاذا صح ذلك ، لم يحسن النظر على وجهه إلا والواجب القطع على أن المطلوب به لا يكون إلا حسنا ، إذا كان متولدا عنه . فاذا ثبت ذلك ، لم يمتنع أيضا في الداعى ، الذى إذا قوى ووجب (١) وجود الفعل عنده ، أن يقتضى في ذلك الفعل مثل ما يقتضيه السبب من حيث شاركه في وجوب وجود الفعل عنده . فلهذا قلنا : ان تذكر الدلالة بمنزلة النظر في أن ما يقع عنده من الاعتقاد يجب أن يكون علما ، وأن يحسن منه الاقدام عليه ؛ وان قارنه في أن الأول موجب ، والثانى داع يبعث على الاختيار ، لا أنه يوجب ذلك ايجاب الأسباب / للمسيبات .

فعلى هذه الطريقة يجب اجراء هذا الباب . وكذلك القول في سائر الوجوه اتى يقع عندها الاعتقاد ويكون علما ، نحو أن يتقدم له العلم بأن من حق المحدث أن يحتاج الى محدث ، ثم يعلم محدثا بعينه . لأنه عند

(١) روجب : فى الاصل . وجب .

ذلك تقوى دواعيه الى اختيار العلم بأن له محدثا ، فيصير ذلك وجها لكون ذلك الاعتقاد علما ، ويجرى في بابه مجرى النظر على ما بيناه .

وكذلك القول فيما عدا ذلك من الوجوه التي بينها في كتاب الصفات من هذا الكتاب . وإذا صح ذلك ، حسن منه ، تعالى ، أن بوجب على العاقل النظر في طريق معرفة الله ، تعالى ، بتوحيده وعدله ؛ وان كان لا يعلم حال الاعتقادات التي تتولد عنه على التفصيل ، وسقط بذلك ، ما أورده السائل .

انفصل السابع عشر من شبههم

وربما أيدوا ما ذكروه بأن الصبي والمجنون انما لا يحسن أن يكلفا الفعل ، لأنه لا يمكنهما معرفة ذلك الفعل على وجه يصح الاقدام عليه والتحرز منه . واذا كانت هذه العلة قائمة في النظر والمعرفة ، فيجب أن يكون حالهما في أن العقلاء لا يجوز أن يكلفوهما بمنزلة تكليف الصبي سائر الأفعال .

واعلم ، أنا قد بينا أن العاقل يمكنه أن يعرف حسن النظر ، ويميزه من غيره ، ويعرف في الجملة أن ما يجب وجوده عند وجود النظر لا يكون الا حسنا عند التأمل ، فيصح ما يتدنه من الاعتقادات . فاذا ثبت ذلك ، / فارق حاله ، في هذين الأمرين ، حال من لا عقل له . لأن من هذه حاله ، لا يصح منه أن يعرف الفعل على وجه يقتضيه التكليف . لأنه انما يصح أن يعرف حسن الفعل أو وجوبه اذا كان من كامل العقل ؛ فأما ، مع فقد علمه ، فذلك ممتنع فيه . فلذلك فصلنا بين من لا عقل له ، وبين العاقل في تكليف النظر والمعرفة .

وبعد ، فإن الصبي قد فقد ما وجوده شرط في التكليف ، فقبح أن يكلف أصلا . لأن العقل ، الذي فقده ، لا يختص ببعض الأفعال دون بعض ، فقبح أن يكلف الجميع . وليس كذلك حال العاقل ، لأن شرائط التكليف قائمة . وإذا صح ذلك ، فيجب أن ينظر في المعرفة خاصة وسببها ، وإن كان سبيله في أنه يمكنه أن يوجد ههما على الوجه الذي يقتضيه التكليف سبيل سائر الأفعال ، فلا مانع من تكليفه .

وقد بينا أنه لا مانع من ذلك ، وأن حاله مع النظر والمعرفة فيما معه يصح الاقدام عليه والتحرز منه ، كحال مع سائر الأفعال . فكما يحسن أن يكلف أفعال جوارحه ، فكذلك يحسن أن يكلف النظر والمعرفة .

وقد بينا ، من قبل ، أنه لا مانع يمنعه من أن يفعلها على الحد الذي وجبا عليه ، لأنه لا شرط في وجوبها ما يؤثر فيه عدم المعرفة بالله ، سبحانه . وقد بسطنا القول في ذلك من قبل ، من حيث دللنا على أنه ليس من شرطه أن يتقرب به إلى الله ، إلى غير ذلك من الوجوه التي بينها . وكل ذلك ، يسقط ما سأل عنه .

الفصل الثامن عشر من شبههم /

قالوا : إذا صح أن الانسان لا يؤاخذ بما يرد عليه من صومه وصلاته من السهو ، وإن قتل عنده ما لو تعمد له لأبطل صومه وصلاته من حيث زال عنه العلم به ، فيجب فيما لا علم له به من الأفعال ابتداء ، أن لا يحسن منه ، تعالى ، أن يكلفه . وهذا سبيل المعرفة وصفتها ، فكيف يحسن منه ، تعالى ، أن يكلفه أن يفعلها ؟

والجواب عن ذلك ، أن من حق السهو أن يزيل التكليف ، إذا تعلق

السهو بالفعل . لأنه لا يجوز منه ، تعالى ، أن يكلفه إيجاد فعل هو ساه عنه . لأنه إذا كان كذلك ، لم يمكنه أن يفعل أو يتحرز من تركه على الوجه الذى ينبغى أن يفعل الواجب عليه . فيصير حاله مع هذا الفعل خاصة ، كحال من لا عقل له فى سائر الأفعال ؛ بل لا بد من ذلك ، لأن من لا عقل له قد يعرف الأفعال ويميزها من غيره ، والساهى لا يصح ذلك فيه فى نفس ما ينهى عنه . وليس كذلك حال المعرفة الواقعة عن النظر ، لأنه إذا عرف سببها وتصورها ، خرج من أن يكون حكمه معها حكم الساهى مع الفعل الذى سهى عنه . فذلك حسن منه ، تعالى ، أن يكلفه المعرفة من حيث يمكنه أن يوجد بها بإيجاد سببها ، ويتحرز من تركها ، وذلك يتعذر فى الساهى عن الفعل .

فان قيل : أفقولون : ان من سها فى صلاته وصومه ، فقد خرج من أن يكون مكلفا على ما ذكرتم ، وكيف الحال فى ذلك ؟

قيل له : ان غرض الفقهاء بقولهم : سها فى الصلاة ، ليس أنه خرج من أن يعلم الصلاة وأركانها وشروطها ، وإنما يعنون بذلك أنه ظن أنه ليس فى الصلاة ، وزال عن قلبه العلم بأنه داخل فى الصلاة ، / فأخذ يفعل أفعال / غير المصلى . وكذلك من سها فى الصوم وأكل ، إنما يريدون به أنه زال عن قلبه العلم بأنه داخل فى الصوم ، فظن أنه ليس بصائم يفعل ما يفعله المفطر . وهذا السهو لا يزيل عنه التكليف فى سائر الوجوه ، لأنه يفارق حاله حال السهو الحادث بالنوم والغشى والسكر ، لأنه ينبىء عن زوال العلم بشيء مخصوص . وإذا ثبت ذلك ، لم يكلف فى تلك الحال الاستمرار على فعل الصوم والصلاة ، إذا زال عن قلبه بدخوله فيهما على وجه لا يمكنه ازالته

عن نفسه . فاذا صح أن المراد بهذا القول ما ذكرناه ، فإنما يجب سقوط التكليف عنه في ذلك الباب المخصوص ، ما دام السهو قائما دون سائر الأبواب التي يتناولها التكليف .

فان قيل : ان كان الأمر كما قلتم في أنه غير مكلف في تلك الحال الاستمرار في الصلاة والصوم ، فكيف يجوز أن يبطل عنه الصوم والصلاة ، فيوجب عليه فيهما القضاء ؟

قيل له : ان القضاء فرض بأن لا تتعلق حاله بحال المقضى في الوجوب والسقوط . فلا يمتنع أن يجب عليه القضاء في عبادة لم يفرض فيها ، أو يسقط عنه القضاء في عبادة فرض فيها .

فان قيل : اذا كان لم يكلف أن يفعل الصوم والصلاة الا على الحد الذي يعلمها عليه ؛ فكيف يجوز أن يلزمه القضاء ؟

قيل له : لما ذكرناه من قبل ، لأنه لا يمتنع أن يكون الصلاح فيمن أدى العبادة على وجه ، أن يلزمه آخر ، وفيمن أداها على وجه آخر أن لا يلزمه ، وان كانا قد اتفقا في أنهما قد أدياها على الوجه الواجب .

فان قيل : فان كان الأمر كما قلتم ، فلم فصل بين ما يرد على المصلي من هذه الأمور ، فيجب في بعضها الثناء وفي / بعضها الاستناف ، وحكمها سواء في أنه لا حرج عليه فيهما وفي أنه مؤد للواجب ؟

قيل له : وهذا أيضا من المصالح الموقوفة على السمع . ولذلك حكم الفقهاء ، في كثير من الأمور التي لا تعلق له به البتة ، أنه يؤثر في صلاته كرؤية الماء مع غيره وانقضاء وقت مسحه على الخلف ، على غير ذلك . وكل ذلك ، يبين أن الأمر في هذا موقوف على السمع ، وان كان حال المكلف

لا يختلف في أنه قد أدى ما عليه . وعلى هذا الوجه ، يلزم المصلي أن يقطع
صلاته في بعض الأحوال ، لتخليص طفل يفرق ، وغير ذلك ، وإن كان
يلزمه الاعادة . ولا يصح أن يقال : إذا كان انما عدل عن صلاته الى ما هو
أوجب منها ، فكيف لزمته الاعادة ، فكذلك القول فيما بيناه .

فإن قيل : أليس قد لزمه إذا دخل في الصلاة أن يفعلها على وجه
يصل آخرها بأولها ، فمتى قطعها دل ذلك على أنه لم يؤدها على الوجه
الذي وجبت عليه . كما إذا أداها على غير طهارة ، لم يؤدها على الوجه
اللازم .

قيل له : انه لا يصح أن يجعل من شرط الصلاة ما يتأخر وجوده عن
دخوله فيها ، لأنه يؤدي الى تكليف ما لا يطاق من حيث يجوز أن يقطع ،
دون ذلك الشرط بالاخترام ، وما يجري مجراه . وإنما يصح أن يشترط
عليه ، في الدخول في الصلاة ، الطهارة ، لأنها تتقدمها ، وستر العورة الى
ما شاكله مما يضام للاحرام . فأما وصل آخرها بأولها ، فلا يصح كونه
شرطا في الصلاة ، لما ذكرناه .

فإن قيل : فإن كان ذلك ليس شرط ، فقولوا / بصحة الصلاة ، وإن
قطعها دون تمامها .

قيل له : انه يقال ، في الصلاة : انها صحيحة على وجهين : أحدهما
بمعنى أنه يثاب عليها . فعلى هذا الوجه يجوز أن يقال فيما فعله منها ، وإن
قطعها دون التمام ، أنه صحيح مقبول ، لأنه يستحق الثواب عليه . ولو كان
الثواب لا يستحق على أول الصلاة دون أن يصل به آخره ، لوجب أن
لا يستحق على آخره دون أن يصل به أوله . فلو كان كذلك ، لكان كل

واحد منهما شرطا في صاحبه ، وذلك محال ، لأنه يوجب كونه شرطا فيما هو شرط فيه ؛ فاذا بطل ذلك ، علم أنه يستحق الثواب على القدر الذي يفعله منها ، وان قطعه . ومتى أريد بقولنا : انها صحيحة أنها قد وقعت الموقع الذي يزود عن الانسان فيها الأداء والقضاء ؛ فكذلك لا يقال فيها ، متى قطعها . لأن الدلالة قد دلت على أنه يلزمه أن يعيد القضاء فيها .

فان قيل : ان كان الأمر كما قلتم ، فيجب ، وان قطعها لمعصية ، أن يستحق الثواب على المعاصي ، لأنهم قد كرهوا منه الصلاة التي يقطعها بمعصية .

قيل له : انه اذا قطعها بمعصية ، على سبيل التعمد ، فانما يقضى بذلك الفعل الذي هو قطع لها دون ما تقدم ، لأنه قد لزمه في حال ما قطع أن يفعل من الاستمرار عليها ما يضاد القطع ، فاستحق العقوبة على ذلك القطع . فاما ما تقدم من صلته ، فهو كسائر الطاعات في أنه يستحق الثواب عليه . لكنه ربما قطعها بما هو فسق وكبيرة ، فيكون محبطا لثوابه على سائر طاعاته ، فيدخل في جملة ثواب / الصلاة التي فعلها .

فان قيل : فيجب على هذا أن لا تكون هذه الصفة مكروهة ، اذا كان المعلوم أنه يتعمد قطعها .

قيل له : ليست مكروهة ، وانما المكروه قطعها لها دون تمامها . فاما ما تقدم ، فان علم الله ، تعالى ، من حاله أنه سيقطعه ، فهو غير مكروه منه .

فان قيل : فيجب لو علم نفس المصلي أنه يقطع الصلاة دون تمامها أن لا يكون ذلك مكروها منه .

قيل له : لا يجب فيما علم الله ، تعالى ، من حاله أنه على صفة ، أن يكون سبيل المكلف فيه ، إذا علم ذلك من حاله ، هذا السبيل . ألا ترى أنه ، تعالى ، قد يعلم من حال الشاهد الذي يقبله الحاكم أنه فاسق في الباطن ، كاذب في الشهادة ، ولا يؤثر ذلك في لزوم قبول شهادة ؛ ومتى علم الحاكم ذلك ، قبح منه أن يقبل شهادته ويحكم بها ؟ فكذلك لو علم الانسان في صلاته أنه يؤديها على وجه يفسدها ، وأنه يمكنه أن يتدىء فيها على وجه آخر لا يفسدها ، لكان ذلك الوجه الأول يقبح منه ، ويلزمه المدول عنه الى الوجه الثاني . فأما ان كان لا سبيل له الى أداء الصلاة البتة في الوقت المضيق الا على وجه يقطع ، فان ذلك القطع لا يؤثر في وجوب الدخول عليه فيها . وواجب فيما حل هذا المحل أن يكون موقوفا على السمع .

فان قيل : أفليس قد يتخلل أحوال المصلى السهو عن كثير مما يلزمه أن يفعله ويستمر عليه ، فهلا كان ذلك السهو الواقع فيها بمنزلة القطع ؟

قيل له : ان ذلك موقوف على السمع . وقد ثبت أنه ليس كل حادث / في صلاته يجب أن يقطعها ، وانما يقطعها بعض الحوادث . فإذا صح ذلك كان السهو من الأمور التي لا تقطع ، وتصح صلاته مع تخلل السهو فيها ، الا أن يكون ذلك السهو مقتضيا لفقد بعض أركانها . وربما يلزمه ، في ذلك ، القضاء ، وربما لا يلزمه ، على حسب اختلاف الفقهاء في ذلك . فأما ما يتصل بالثواب ، فإنه يستحق على صلاته الثواب الا على القدر الذي فعله مع السهو ، لأنه لا يجوز أن يستحق الثواب بجزء من الصلاة غير مقصود اليه على وجه مخصوص . فأما اذا تشاغل عن الصلاة ، على

وجه كان يمكنه أن لا يتشاغل ، من حيث استغرق الأفكار المتعلقة ، وقد كان يمكنه اِماطة ذلك عن نفسه ، فيجب أن يكون في حكم العاصي في ذلك القدر من الصلاة . لأنه خرج بذلك من أن يكون مؤديا له على الوجه الذي يجب أن يؤديه عليه . فان اتفق أن تكون هذه سبيله في سائر صلاته ، فانه لا يستحق على جميعها ثوابا . فأما اذا اختص ذلك ببعضها ، فهو غير خارج من أن يستحق على ما عداه منها الثواب . فأما قولهم : ان فلانا أكل ساهيا في الصوم ، فمجاز ؛ لأنه لا يجوز ، مع كونه متمسدا للأكل قاصدا اليه ، أن يكون ساهيا عنه ؛ فمرادهم بذلك أنه ساه عن أنه في الصوم لذهاب العلم بذلك عن قلبه . وكذلك القول ، اذا قالوا : انه تكلم في الصلاة ساهيا . فعلى هذه الطريقة ، يجب أن يجرى القول في هذا الباب . فان القوم ربما تعلقوا ، في الجمل التي بينها ، بشبه . والذي أوردناه ، متى ضبط ، أسقط الجميع .

الفصل التاسع عشر من شيهم /

قالوا : ان العالم ، بأن النظر موجب للمعرفة ؛ ربما بلغ به الحال في قوة الدواعي الى فعله ، لكى تنال المعرفة مبلغ الاجاء ، لأنه تتكامل دواعيه اليها ، ولا داعى له الى خلافها . فيجب ، من حيث دخل في باب الاجاء ولحق به ، أن لا يحسن منه ، تعالى ، أن يكلنه فعلها .

واعلم أن الأمر بخلاف ما قدره ، لأنه وان قويت دواعيه الى أن يفعل النظر ، فان يبلغ في ذلك حد الاجاء . لأنه قد يسكنه العدول عن النظر الى خلافه . وقد تردد دواعيه بين النظر وخلافه . ولذلك نرى كثيرا من

العقلاء يختارون الراحة والدعة على النظر والاستدلال ، اما ايثارا لها (١) واما لبعض الأغراض الفاسدة . وما حل هذا المحل ، لا يجوز أن يلحق بباب الاجاء ، لأن من حق الملجأ مع وجود سبب للاجاء أن لا يجوز أن يؤثر خلافه على وجه من الوجوه ، على ما بيناه في أبواب الاجاء من قبل .

فاذا ثبت ذلك ، لم يمتنع في العاقل أن يرد عليه الخاطر فيخوفه من ترك النظر والمعرفة ، فيلزمه عند ذلك فعلهما ، ويقبح منه تركهما ، على الوجه الذى بيناه . ولا فرق بين من قال فيهما بما ذكره السائل ، وبين من قال في أفعال الجوارح : ان الانسان اذا خاف من ترك الصلاة العقاب ، وعلم أنه يستحق بها الثواب ، وأنه يطلب بها ذلك ، فيجب أن يكون ملجأ الى فعلها . كما لا يجب ذلك في سائر أفعال الجوارح ، وان تكاملت الدواعى . فكذلك القول في النظر والمعرفة .

فان قال : ان الدواعى انما تتردد متى ورد عليه خاطر يبعث على النظر ، / وآخر يبعث على خلافه ، فيتساويا ، ويحصل العاقل متردد الدواعى . فأما اذا ورد عليه الباعث منهما دون الصارف ، فالحال ما قلناه . قيل له : ليس الأمر كما قلته ، لأنه وان لم يرد عليه الصارف ، فلا بد من أن يكون عالماً بسائر الاستراحة والعدول عن الكد والكلفة ، فيكون ذلك في حكم الداعى الى ترك النظر ، الى غير ذلك مما يفعل لأجله الأفعال . فيحصل متردد الدواعى ، وان كان عند ورود الخاطرين يكون الأمر في ذلك أظهر وأكثر . وهذا مما يتقصى في أبواب الخاطر من بعد .

لها : فى النص ، له ، .

الفصل العشرون من شبههم

قد بينا أن أبا عثمان الجاحظ ، رحمه الله ، ربما تعلق في دفع تكليف النظر والمعرفة بما نذهب إليه من الكلام في الطبع ، ويقول : انهما يقعان منه بطبعه ، فلا يجوز أن يكلف فعلهما . وقد بينا ، من قبل في أبواب تقدمت في ذكر الطبائع ، فساد هذا القول . وبيننا أن الأفعال كلها لا تقع إلا من جهة القادر وعلى طريقة الاختيار من العقلاء . وبيننا فيما تقدم من هذه الفصول أن قوة الدواعي إلى الفعل لا تخرجه من أن يكون واقعا من فاعله ، لكونه قادرا عليه ، وإن تدخل ذلك يجب تكليفه ويستحق عليه الحمد والذم . وكل ذلك ، يبطل ما تعلق به .

على أن من قوله ، رحمه الله : إن الإرادة تقع من القادر لا بالطبع . وقد علمنا أن الدواعي إذا قويت في المراد ، / فلا بد من أن تقوى في الإرادة ، لأن الداعي إلى المراد هو الذي يدعو إلى الإرادة ؛ فكيف يصح ، إذا أراد النظر ، أن تقع طباعا ، وإرادته اختيارا ، مع أن الداعي اليهما واحد ؟ وهذه لجملة ، قد أتت على ما قدمناه من شبههم .

فصل آخر يتصل بذلك

وربما تعلق أبو عثمان وغيره بأنه قد تفرق في العقول أن المقدم ، على ما لا نعلمه ، لا لوم عليه ، وإنما يلام العالم . ولذلك يجعل العقلاء فَعَد علم الفاعل عذرا له فيما فعله ، كما يجعلون فَعَد القدرة عذرا له فيما لا يفعله . فإذا صح ذلك ، لم يجوز أن يكلف العبد أفعال الجوارح من الشرعيات وغيرها ، ولما تقدم له العلم بالله ، تعالى ، وبرسوله والشرائع . قال : وقولكم يؤدي إلى أن من عصى فلم يفعل النظر والمعرفة ، ثم بقى

على جهله واستمر ، أنه يستحق العقوبة على أن لا يفعل الصلاة والصوم .
حتى تقولوا في البرهمنى : انه يستحق العقاب على الاخلال بشرائع الانبياء
صلوات الله عليهم ، وفي الخارجى : انه يستحق العقاب على قتل من
خالفه . وذلك يفسد بالأصل الذى قدمناه . فاذا بطل ذلك ، لم يبق بعده
الا القول بفساد مذهبكم فى أن العاقل قد كلف النظر والاستدلال .

واعلم ، أن الأصل فى هذا الباب ، ما مضى فى كلامنا فى غير موضع ،
أن التمكن من العلم / بالشئ يقوم مقام العلم به فى حسن التكليف معه .
فلا فرق ، بين أن يكون العاقل عالما بما وجب عليه أو متمكنا من معرفته ،
فى أن فى الحالين جميعا يلزمه ذلك الفعل . وانما كان كذلك ، لأنه فى كلا
الحالين يتمكن من التحرز والتبصير ومن الاقدام على الواجب ؛ وان كان
فى أحد الحالين يحتاج أن ينظر الى ذلك بأن ينظر فيعلم أولا ، ثم يفعل
أو يترك ؛ وفى الحالة الأخرى بكيفية أن يقدم على الفعل أو يعدل عنه ؛
وذلك لا يخرج من أن يكون فى الحالتين متمكنا . ولولا أن الأمر ، على
ما ذكرناه ، لوجب أن يتوصل الى تحصيل الماء للطهارة ، اذا تمكن من
ذلك ، لكى يتطهر ، كما يلزمه التطهير اذا كان الماء حاصلا . ويلزم الرجل
التوصل الى القيام بالحج والمناسك بقطع المسافة ، كما يلزمه اذا كان
من أهل الفقه أن يقدم على ذلك . فالتكليف فى هذا الوجه لا يختلف ،
كما لا يختلف تكليف القوى والضعيف فى باب الفعل . ألا ترى أن
الضعيف اذا لزمه ما يحتاج فى فعله الى امتداد وقت لم يتمكن من فعله الا فى
أوقات زائدة على ما يتمكن منه القوى ، ولم يخل ذلك باتفاقهما فى وجوب
ذلك الفعل عليهما ؟ فاذا صح ذلك ، لم يمتنع أن يجب على الرجل أن

يعلم ، فيعمل اذا كان العلم غير حاصل له ، كما يلزمه أن يعمل الأمور التي حصل له العلم فيها .

فان قيل : انه اذا لم يعلم النبوات ، لم يمكنه معرفة الشرائع ، فكيف يلزمه القيام بها ؟

قيل له : انه اذا أمكنه معرفة ذلك ، بالنظر في المعجزات ، لزمه أن / ينظر فيها ، فيصل الى العلم بالشرائع ، ثم يأخذ في العمل ، فهو متمكن من معرفة ذلك أجمع ، فيجب أن يلزمه . وكذلك القول في الخارجي ، انه متمكن من أن يعرف أن قتل من خالفه محرّم ، بأن يستدل فيعلم أنهم ليسوا بكفار ، وأن المعاصي فيها كفر وفيها ما ليس بكفر ، على ما نبينه في الوعيد . فيصل عند ذلك الى العلم بما يلزمه في هذا الباب .

فان قيل : فما قولكم فيمن لزمه النظر ، ولم ينظر ، حتى مضت الأوقات الكثيرة ؟ أليس في تلك الأوقات لا يتمكن من القيام بالواجب ؟ أفنقولون : انه يستحق على الاخلال بالواجبات في تلك الأوقات ، عقابا ؟

قيل له : نعم ، وذلك لأنه في تلك الأوقات قد كان يمكنه أن يفعل الواجب بأن يقدم المعرفة . فانما أتى ، في أن لم يفعله ، من قبل نفسه ، فاستحق العقوبة عليه . وانما لا يستحق العقاب ، اذا لم يفعل الشيء ، متى لم يمكنه أن يفعله من قبل ، فأما اذا كان ما لم يفعله ، مما كان يمكنه أن يفعله ، وكان من القبائح ، فانه يستحق العقوبة عليه .

فان قيل : أليس من قولكم : ان من قطع رجل نفسه ، لا يجوز أن يكلف القيام في الصلاة من بعد ، وان كان لم يؤت الا من قبل نفسه ، فهلا صح مثل ذلك فيمن أخل بالنظر فلم يعرف ولم يعمل ؟

قيل له : انه وان كان في قطع رجله أتى من قبل نفسه ، فهو في المستقبل ممن يمكنه أن يعيدهما الى حال الصحة ، فيفعل القيام عند ذلك ؛ فصار بمنزلة أن يقتل نفسه ، في أنه لا يخرج من أن يكون داخلا / في جملة من لا يكلف ، ولا يصح ذلك فيه . وليس كذلك حال من ترك النظر والمعرفة ، لأنه لا حال يشار اليها الا ويمكنه أن يفعلهما ، ولا ينتهي به الحال الى وقت يخرج من أن يتمكن من فعلهما ، فلذلك يستحق العقاب على الأفعال الصحيحة اذا لم يتوصل الى معرفتها بتقديم النظر والمعرفة . ويفارق ذلك ، ما تقوله الجبرية في قولهم بتكليف ما لا يطاق ، لأنهم يجوزون أن يعاقب الكافر لأنه لم يفعل الايمان الذي لا يقدر عليه ، ولا يقدر أن يقدر نفسه عليه ، فانما أتى ذلك من قبل الله ، تعالى ، فيجب أن يكون عقابه ظلما . وليس كذلك ما ذكرناه ، لانا أوجبنا العقاب فيمن يتمكن من الفعل ، بأن ينظر فيعرف أحواله ، ثم يقدم عليه ويتركه .

فان قيل : أليس لو أزال العاقل عقله بسكر أو ما يجري مجراه ، لم يخرج عن أن يكون مكلفا للأفعال ، حتى يلزمه القضاء ، وحتى يؤخذ بما وقع منه في حال سكره من طلاق وغيره ، على مذهب كثير من الفقهاء ، وحتى يحدد على السكر وان كان يتضمن زوال العقل ؟ فكيف يصح ما ذكرتموه ، من أنه انما يعاقب على ما أتى فيه من قبل نفسه فقط ؟

قيل : ان كل أمر يحدث فيزيل العقل عنه ، فانه يخرج من أن يكون مكلفا . فاذا لم يتمكن من اعادة عقله في كل حال ، لم يؤت فيما لم يفعله من قبل نفسه ، فلا يجوز أن يستحق العقاب عليه . وانما نقول ، في السكران : انه يستحق الحد على شربه ، لا على سكره ، اذا أريد بالسكر

زوال العقل . لأن الشرب من فعله ، ومن قبل نفسه أتى فيه ؛ ولأنه قد كان /
يمكنه أن لا يفعله حتى يبلغ مبلغ زوال العقل ، واستحق عليه العقوبة ،
وقدم بعض عقوباته ، وهو الحد المنعول به ، لما فيه من اللطف ، والردع
عن الاقدام على أمثاله . فأما نفس السكر الذى هو زوال العقل ،
فما لا يجوز أن يستحق به العقوبة . ومن يقول من الفقهاء : انه يستحق
الحد على السكر فى الأبدية ، سوى الخمر ، فانما يعنى بذلك أنه يستحقه
على آخر شرب يؤديه الى زوال العقل ، اذا أقدم عليه مع غلبة الظن بأنه
يؤثر هذا التأثير . فأما أن يوجب عليه الحد بنفس العقل ، فسا لا يقول به
مسلم . ومتى مر ، فى كتب الفقهاء ، أن العالم مكلف ، فانما يعنون بذلك
أنه يلزمه قضاء ما يفوته من صلاة وصوم ، ولا يعنى بذلك سواه . فكأنهم
فرقوا بهذا القول بين العالم وبين المجنون والصبي . فأما أن يراد بذلك أنه
وهو نائم مكلف فى الحقيقة ، فسا لا يتكلم به من يفهم عن نفسه . ومتى
اعتقده معتقد ، خرج بذلك من أن يعد فى أهل العلم ، فضلا عن أن يقال :
انه مذهب يتمسك به . وكذلك من قال ، فى السكران : طلاقه يقع ، فانما
عنى بذلك أنه يتعلق عليه هذا الحكم عند وجود هذا الفعل ، وان لم يكن
مميزا له وعالما بصفته يحصل ؛ كما أن التحريم بفعل غيره من رضاع وغيره ،
والتحريم ليس من فعل العقوبات ، فلا يمتنع أن يتعلق بفعله الذى لا يدخل
تحت التكليف ، أو بفعل غيره . ولذلك قد تحرّم عليه امرأته بما يستحق
به الثواب / من الاسلام وغيره . فجميع ما سأل عنه مطرد على الأصل الذى
قدمناه .

ولما ذكرناه ، من الأصل ، يصح القول بأنه تعالى يجب عليه أن يعيد

المطيع ليشبهه ، ولو كان الواجب متى احتاج الى مقدمة ، لم يلزم أن يفعل مقدمته لما وجبت عليه اعادة الأنبياء والمؤمنين لكي يشيهم . ولو كان لا يجب ذلك ، لقبح التكليف ، لأنه كان لا يستحق به التعريض لمنزلة الثواب . وكان يجب ، على هذا الأصل ، أن لا يلزم الانسان الصلاة وهو محدث من حيث لا يمكنه أن يتدىء بها . وكل ذلك ، يبين أن التمكن من أن يعلم الشيء ، بمنزلة أن يعلمه في أنه يحصل مكلفا لذلك الفعل عنده .

فان قيل : أليس اذا لزمه أن يفعل النظر الأول في طريق معرفة الله ،

تعالى ، يلزمه حالا بعد حال النظر لكي يستوفى المعرفة ؟

قيل له : نعم .

فان قال : فلو أنه فعل ذلك على الوجه الذي وجب عليه ، أليس كان

يستحق الثواب ؟

قيل له : نعم .

فان قال : فلو لم يفعل النظر الأول في وقته ، وتعدر عليه بعد ذلك

أن يفعل سائر النظر ، نقولون : انه يستحق في كل حال العقاب بأن

لم يفعل النظر الذي كان يلزمه في وقته ؟

قيل له : نعم .

فان قال : أليس ذلك يؤدي الى أن يستحق العقوبة على أن لم يفعل

النظر في النبوات ، في حال لو اجتهد أن يفعل ذلك فيها على البذل لتعدر

عليه ؟ فهل هذا الا قول باستحقاق العقاب على أن لم يفعل ما / يتعدر عليه /

فعله ، وفي ذلك ، موافقة الجبرية في تكليف ما لا يطاق ؟

قيل له : انه ، اذا لم يفعل النظر في النبوات ، يستحق العقوبة . لأنه

قد كان يمكنه أن يصير نفسه بحيث يمكنه أن يفعله على الوجه الذى وجب عليه . فمن قبل نفسه ، أتى فى أن لم يقدم قبل ما معه ، كان يمكنه ذلك ، فصار بمنزلة البرهمنى الذى لا يفعل الصلاة فى وقتها ، ولا يمكنه بدلا من ذلك فى الوقت أن يفعلها ، لكنه لما أتى فى ذلك من قبل نفسه بأن لم يستدل على النبوات ، فتعرف من بعد لزوم الصلاة ، استحق العقوبة . ولسنا نطلق القول فى مثل ذلك ، أنه لا يمكنه أن يفعل الصلاة ، بل يمكنه ذلك . وقد كان يمكنه بأن يفعل المقدمات ، التى تم معها منه هذا الفعل . وكذلك نقول فى النظر . فسيبيله ، فى هذا الباب ، سبيل من وجب عليه الخروج الى بلد لقضاء دين أو قيام بواجب ، فبعد الطريق على نفسه بالخروج الى ناحية سواها ؛ فذلك لا يخرج من وجوب ذلك الفعل ، ومن استحقاق العقوبة ، لأنه متمكن من فعل ذلك . وانما أتى ، من قبل نفسه ، فيما فعل ، وهو فى الحال يمكنه أيضا أن يتأنف الفعل من أوله فيفعل . وانما الخلاف فى هذه المسألة ، من جهة واحدة ، وهى أن العقوبة التى يستحقها على أن لا يفعل سائر النظر ، هل يستحقها فى أوقاتها ، أو يستحق الجميع عند إخلاله بالنظر الأول ، فيكون ما فعله فى حكم المسبب القبيح الواقع عن سبب قد فعله ؟ وسيجىء ذلك مشروحا ، من بعد ، / ففیه كلام لا بد من شرحه .

فان قيل : أليس من قوى ما يدفع به اللوم فى الفعل أو تركه ، أنه فعله من لم يعلم حاله ؛ فكيف يجوز ، مع هذا ، أن يؤاخذ من ليس بعالم بقبح القبيح على فعله له ؟

قيل له : اذا تمكن من أن يعلم حال الفعل ، فلم يفعل ذلك ، وأقدم

عليه ، فان العقلاء لا يعدون ذلك عذرا فيه ؛ وانما يعد فقد العلم من الأعدار ، اذا كان من فقد العلم غير متمكن من أن يعلم ذلك حتى يكون بمنزلة المجنون والصبى . فأما العاقل اذا تمكن من معرفة الشيء ، فانه يلام على فعله وعلى جهله جميعا ، فيستحق اللوم من وجهين . ويفارق ذلك حال من لا يقدر ، لأنه لا يمكنه أن يعذر نفسه ، فيكون فقد قدرته عذرا واضحا في أن لم يفعل . وليس ، كذلك ، حال فقد العلم ، اذا أمكنه أن يحصله فيعرف ما له وعليه في ذلك .

فان قيل : أليس من قولكم : ان المتقدم على المعصية مع العلم بحالها ، أعظم جرما وأزيد عقوبة منه اذا أقدم عليها مع فقد العلم ؟ حتى أن أكثر الشيوخ ، رحمهم الله ، منعوا في الأنبياء ، صلوات الله عليهم ، أن يفعلوا المعصية مع العلم ، وجوزوا فيهم بعض الصغائر مع فقد العلم . فهلا جاز ما ذكرناه من أن العاقل ، مع فقد العلم ، يكون معذورا لأنه اذا أثر فقد علمه في نقصان عقابه جاز أن يؤثر في ارادته أصلا ؟

قيل له : انا نجعل علمه بالمعصية وخطرها عليه من الوجوه التي تعظم به ، لأنه قد تقرر في العقل أن من فعل القبيح / وهو عالم بقبحه وعالم بأنه معصية للمنعم عليه ، يكون ذنبه أعظم من ذنب من أقدم عليه والحال بخلافه ، ولنا نجعل ما يعظم به الفعل مما يتعلق به ، ألا ترى أنا قد نوجب عظم العقل بأمور ترجع الى غيره ، كنحو تآسى الغير به فيما سنه من قبيح أو حسن ؟ فاذا جاز ، فيما لا يتعلق به أصلا ، أن يكون وجها لعظم الفعل ، لم يمتنع مثل ذلك في علمه بقبح المعصية . وليس كذلك حال ما يتعلق التكليف به ، لأن من شأنه أن يكون متصلا بفعله وبحاله ،

ولا يقوم فعل غيره في ذلك مقامه . فاذا تمكن من أن يعلم القبيح ، فلم يعلمه ، وأقدم عليه ، استحق العقوبة ، لكن فقد علمه ببعض عقاب القبيح .

فان قيل : أفتقطعون ، فيمن هذا حاله ، على أن عقابه أقل من عقاب المقدم على القبيح ، مع المعرفة ؟

قيل له : لا . وذلك أنه قد جمع الى القبيح الجهل بقبحه ، فصار فاعلا لمعصيتين : احدهما نفس القبيح ، والأخرى الجهل بقبحها . أو يكون فاعلا للقبيح ، غير فاعل لما يلزمه من العلم بقبح المعصية . فيجوز ، وحاله هذه ، أن يكون عقابه أزيد من عقاب المقدم على القبيح مع البصيرة . وانما اذا كانت سائر الأحوال متساوية ، لأنه لا يمتنع أن يكون الفاعل لها مع فقد العلم يحصل فيه من وجوه عظم المعصية ، ما لا يحصل فيمن فعلها مع العلم ، فتكون عقوبته عليها أزيد .

فان قيل : أتقولون ، في الفعل الذي انما يلزمه اذا قدم / قبله النظر والمعرفة : انه قد كلف في الحال ، أو انما كلف بعد الفراغ من المعرفة بأحواله ؟

قيل له : ان التكليف عنده اذا أريد به الأمر والارادة ، فقد يتقدم بأوقات كثيرة ، بل لا يمتنع عندنا أن يأمر ، تعالى ، بالفعل مَن هو في الحال غير موجود ، بشرط أن يتوجد ويتمكن فيفعل . وقد بينا ذلك من قبل ، وذكرنا أنه لا معتبر في كونه مكلفا ، بأن يكون في الحال قادرا عاقلا موجودا . وانما يجب ذلك أجمع في حال الحاجة الى الفعل ، حتى يتمكن من أن يفعله على الحد الذي لزمه . وعلى هذا ، صح ما نقوله

من أن قوله تعالى : « أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة » (١) ، أمر بهما لكل من يوجد الى يوم القيامة . وعلى هذا الوجه ، يصح القول بأن كل مكلف يحصل بصلاته مطيعا للرسول ، صلى الله عليه ، من حيث دعا جميع الخلق ، وأراد ذلك منهم ، وان كانوا في وقته معدومين ، على الشرط الذي بيناه . فعلى هذا الوجه أخذت هذه المسائل ؛ فقد نبهت على الطريقة فيه .

(١) من الآيات ٤٣ البقرة ، ١١٠ البقرة ، ٧٨ الحج ، ٥٦ النور ،

١٣ المجادلة ، ٢٠ المزمل .

فصل

في الطبائع على أبي عثمان رحمه الله

اعلم ، أنه ، رحمه الله ، كان يقول في المعارف : انها تقع ضرورة بالطبع عند النظر في الأدلة ؛ ويقول في النظر : انه ربما وقع طبعا واضطرارا ، وربما وقع اختيارا . فمتى قويت الدواعي في النظر ، وقع اضطرارا بالطبع ؛ واذا تساوت ، وقع اختيارا . نأما ارادة النظر ، فانه سماقع باختيار ، ك ارادة / سائر الأفعال . وهذه الطريقة دعتة الى التسوية / بين النظر والمعرفة ، وبين ادراك المدركات ، في أن جميع ذلك يقع بالطبع . وكذلك يقول في التحريكة بعد الاعتماد . لانه يذهب في التولد ، مذهب أصحاب الطبائع . لكنه ، فيما يقع من القادر ، يخالف طريقتهم ، لانه يقول : انما يقع بالطبع عند الحوادث والدواعي ، فيرجع في ذلك الى حال للجمله نعتبرها . وليس كذلك طريقة أصحاب الطبائع . وقد تصرف شيخنا أبو علي ، رحمه الله ، معه في ذلك كل مذهب ، وتقض عليه الكلام بما ألوحه لك على ايجاز .

اعلم ، أنه متى صح أن النظر من فعل النافر اذا تساوت الدواعي ، وواقع بحسب قدرته ، فكذلك يجب وان قويت الدواعي . لأن قوة الدواعي لا تغير حال القدرة عما كانت عليه ، لا من جهة الاتفاء ، ولا من جهة أن الفعل يستحيل بها . لأن قوة الدواعي لا تنافي القدرة ، لانه اعتقاد ، ومن حق الاعتقاد والظن أن لا ينافيا القدرة . وقد علمنا أنه لا يجوز ، وهي موجودة ، أن لا يصح الفعل بها مع ارتفاع الموانع ؛

وقوة الدواعى ليس بمانع من خلاف ما يقتضيه . فاذا كان الأمر كذلك ؛ فيجب ، اذا كان قادرا على النظر متى كانت الدواعى متساوية ، أن يكون قادرا عليه ، وان كانت قوته تختص بأنها داعية الى النظر فقط .

فان قيل : أستم تقولون : ان الاجراء يغير حال القادر ، كما كان عليه ؟

فجوزوا لى ما أقوله فى الطبع عند حصول الدواعى .

قيل له : ان الاجراء لا يخرج الملجأ من أن يكون على الفعل قادرا ، وباختياره متعلقا . / لأن المشاهد للسمع اذا خاف على نفسه ، فهو ملجأ الى الهرب ، وهربه يقع باختياره . لأنه متى عرض له فى الهرب طرق ، اختار سلوك أحدها ، وفعل ذلك بحسب قدرته ، لأنه يعدو على حسب ما يقدر عليه فى السرعة والابطاء ، ويفعل السلوك بحسب علمه فى قرب الطريق وبعده . فليس يخرج الاجراء أن يكون قادرا على ما يقع منه ، وان صرفه من فعل الى فعل ، كما قوى فى نفسه من العلم بالمضرة والخوف الشديد . فيجب ، ان سلك القوم فى الطبع هذا المسلك ، أن يقولوا : ان قوة الدواعى الى النظر ، تصرف القادر عن ترك النظر الى النظر ، ولا يخرج هو من أن يكون واقعا باختياره وقدرته . وهذا قولنا ، فالاجراء بأن يقوى ما تقوله أولى . ولعل من تعلق منهم به ، ظن أننا نوافقهم ، ونجعل الفعل عنده واقعا بالطبع ، فأراد أن يحمل ما يحصل عند الدواعى القوية عليه . وقد أخطأ فى ذلك ، لأننا نسوى بين الأمرين ، وان جعلنا للاجراء من الحكم ما لا نجعله من الدواعى القوية ، على ما بيناه من قبل فى أبواب الاجراء .

ويدل على بطلان قوله ، ان الفعل الواقع عند الحوادث والدواعى ،

يقع بحسب علم الجملة وادراكها . لأنه ان كان كناية أو من الأفعال المحكمة

فانه يقع على هذا الحد . فكما يجب أن يستدل ، بسبل هذه للطريقة ، على أن تصرف العبد فعله ، فيجب أن يكون هذا الضرب من تصرفه أيضا فعله لا يقع بحسب أحواله . ولو كان عند قوة الدواعي يكون ذلك الفعل للمحل بطبعه ، لوجب / أن لا يفتقر الى أحوال الجملة ، وأن لا يقع بحسبها . ولمثل هذا الوجه ، قضينا أن المتولد فعل العبد ، وان حل في الأجسام المنفصلة ، كما أن ما يحل ، بعضه من فعله . وقد أوضحنا ذلك في باب التولد ، بما يعنى عن تفصيئه .

يبين ذلك ، أن ما يقع عند قوة الدواعي يقع في العدد بحسب ما عهد من قدرته . فكما يجب فيما يختاره والحال هذه أن يكون من فعله ، فكذلك ما يقع عند قوة الدواعي قهرا ؛ لأن الأمر ، كما قلناه ، كان لا يمتنع في الأعجمى الأمى الذى لم يتعاط كتابة قط أن تقوى دواعيه ، فتقع منه على نهاية الاتساق ، لأن المحل يحتمله ، ومنه يقع بالطبع في الجملة بالقدرة فما المانع من وقوعها ، والحال هذه ، لولا أن الأمر كما تقوله من أنها تقع من الجملة بقدرتها واختيارها ؟ فمتى لم تكن عالمة بكيفيتها ، لم يصح وقوعها من قبله . وهذا قريب مما أزمناه المجبرة على قولهم بالقدرة الموجبة ، فقلنا : يجب أن يكون المعتبر في وقوعها بوجود هذه القدرة ، دون علم القادر . فالطريقة لازمة للفريقين ، كما ترى . وقد بينا في باب التوليد وغيره ، أنه لا يجب متى لم يصح من القادر في بعض حالاته ترك الفعل ، ان يدل ذلك على أن ذلك الفعل ليس من قبله . لأن الترك انما يصح في المبتدىء من الفعل . وقد يصح من القادر منا أن يفعل ويتركه ، والحال واحدة . فأما المتولد ، فانه قد يتراخى عن السبب ، ويصح منه

أن يفعله بفعل سببه . وفي حال وقوعه ، لا يصح أن يتركه ، لأمور قد ذكرناها / في موضعها .

وهذا يسقط ما يتعلق به أبو عثمان ، فإن هذه الشبهة هي أقوى ما يذكره عند نفسه . ومما يقوى به مذهبه ، ما يورده من القدح في مذهبنا في المعارف . فإذا ثبت ، بما تقدم من قبل ، سقوط تلك الشبهة ، لانا قد بينا الجواب عنها في أبواب النظر ، فقد سقطت عمدته ، وثبت ما نقوله .

وقد قال شيخنا أبو علي ، رحمه الله : ان كانت المعارف تقع بالطبع ، فما الحاجة الى التدبر والنظر ؟ لأنك تضيفها الى أنها من جهة فاعل الطبع ، وهو الله تعالى . وقد صح أنه فيما يفعله لا يحتاج الى سبب وآلة عندك ، فكيف قلت بالحاجة الى النظر . وألزمه أن لا يكون لنصب الأدلة معنى ان كان الأمر كما قاله ، فالزمه أن لا يكون لذكره تعالى الأدلة على التوحيد والعدل والنبوات في كتابه فائدة . وأجاب عند نفسه عن هذه الوجوه ، فأتى أحوج الى النظر ، لأن المعرفة عنده تقع طبعا ، ولولاه لما وقعت . فلما احتيج الى النظر ، احتيج الى هذه الأمور التي ينظر فيها ، فنصبها تعالى وذكرها وبين حالها . والكلام عليه مستمر ، وذلك لأن النظر لا يصير محل المعرفة محتملا (١) . فإذا كان كذلك ، ووقعت بطبع المحل ، فما الحاجة بها الى وقوعها ؟

فان قال : عند النظر تقوى دواعيه .

(١) متحملا : في النص ، محتملة .

قيل له : ونفس الدواعي ، على قولك ، ينبغي أن لا تؤثر لمثل ما ذكرناه فكيف يصح أن يعتمد عليه .

واذا صح ذلك ، ثبت ما ألزمه أبو علي ، رحمه الله . وقال له ، / رحمه الله : كيف يصح أن يذم ، تعالى ، على الاعراض عن النظر والتدبر ، ويبعث عليه ويحمد العاقل لأجله ، على ما بينه ، تعالى ، في كتابه بقوله : « أفلا يتدبرون القرآن » (١) ، « أو لم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض » (٢) ، الى غير ذلك ، ان كان النظر والمعرفة يقعان بالطبع ، من حيث لا يحمد عليهما المرء . وما ذكرناه من قبل ، من أن الجهل قد ثبت كونه ضدا للعلم فان القادر يفعله ابتداء لا بالطبع فيجب أن يكون قادرا على المعرفة ، يبطل أيضا ما ذهب اليه في هذا الباب . وما بيناه في باب الطبع في صدر هذا الكتاب ، يبطل مذهبه . وذلك لأننا قلنا : لا يخلو الطبع من أن يرجع به الى نفس المحل ، أو معنى فيما وصفه له ، لأنه لا يمكن أن يذكر ولا يرجع به الى فائدة . فان كان نفس المحل ، فيجب فيما يقع منه بطبعه أن لا يختص وقتا دون وقت ، ولا بأن تقع الحركة يمئة أولى من أن تقع يثيرة . وكذلك الحال ان رجع به الى معنى فيه أو وصفه له . وقد أطلنا القول في ذلك ، وبيننا أنهم متى قالوا : يرجع به الى معنى ، لزمهم في ذلك المعنى أن يقع بطبع آخر ، ثم كذلك أبدا الى ما لا نهاية له . وبيننا أن ذلك لا يلزمنا في القدرة ، لأن الفعل يقع بها ، وهي تقع من القادر لنفسه . وعندهم أن سائر ما يحل (في) (٣) المحل يقع

(١) من الآية ٨٢ النساء . (٢) في : زيدت كي يستقيم النص .

(٣) من الآية ١٨٥ الاعراف .

بطبعه ، فلزمهم اثبات ما لا نهاية له دوننا . وبيننا ، أن القدرة وان تعلقت
بالضدين ، فانه يصح أن يقع أحدهما من جهة القادر ، لأنه / يفعله باختياره ،
لا على جهة الايجاب . وليس كذلك الأمر فيما يقع بالطبع ، لأنه لا يُختار
بل يُوجِب . فلم صار أحد الضدين ، بالوقوع ، أولى من الآخر ؟ وكل
ذلك الى سائر ما أوردناه هناك ما يطول ذكره ، لازم لأبي عثمان . لأنه
يقول ، في المعرفة : انها واقعة بطبع المحل . ويفصل بينها وبين الارادة .
فيجب أن يكون الكلام أجمع ، لازم له . ومتى علقه بالدواعي ، فقد
بيننا أنه انما يمكن ذلك متى جعل الفعل للجملة . فأما على هذا المذهب
فمتعذر .

وقال أبو علي : ان كان الأمر كما يقول ، فما الأمان من أن تكون
المعرفة تقع بالطبع للبيد والبطيء الفهم وأصحاب المهن ^(١) وأهل السواد ،
ولا تقع لأهل المعرفة بالأدلة ؛ بل ما الأمان من أن تقع لغير المكلف في بعض
الأوقات ولا تقع للمكلف ؟ لأن المحل محتمل . ويعجب ، رحمه الله ، من
قوله : ان التكليف لا يلزم الا مع شرائط : منها ، أن تكون الأدلة قائمة ،
وأن يكون المكلف عارفا بالمادات ومختبرا لها وممارسا لمن تذاكر بالأدلة
ويتفاوض فيها ويكون قد تقدم له المعرفة بالنفصل بين المعجز والحيلة ، الى
غير ذلك مما تذكره . فقال : اذا كانت تقع بالطبع ، فما الحاجة بالمكلف
في هذه المقدمات ؟ وهلا كفى منه أن يريد أن ينظر فيما شاهده من الأدلة ،
فيقع النظر وتقع المعرفة بعده طباعا ، كما يكفى في ايلام المضروب أن

(١) المهن : في الأصل ، المهر .

يُضرب فيآلم ، ولا يحتاج الى مقدمات ؟ وهذا أحد ما يعتمد عليه ، وذلك /
أن ما نقوله في المعرفة لو كان صحيحا ، لحل محل الأسباب . فكما أنه
متى وجدت ، والموانع مرتفعة ، وجب وجود المسبب ؛ فكذلك كان يجب ،
متى أراد النظر ، أن يقع وتقع المعرفة من غير تقدم المعارف التي شرطها ،
ومن غير اعتبار الفعل وغيره . فلما لم يصح ذلك دون اعتبار هذه الأمور
الراجعة الى أحوال الحى دون أحوال المحل والطبع ، دل ذلك على صحة
ما قلناه من أن النظر والمعرفة هما فعل العبد ، وأنها بمنزلة ارادة النظر ،
وبمنزلة سائر تصرفه ، في الوجه الذى ذكرناه ، وأن الحمد والذم يتعلق
بذلك . فكذلك الأمر ، وقد أمر ، تعالى ، بالمعرفة فقال : « اعلموا أن
الله شديد العقاب ، وأن الله غفور رحيم » (١) ، الى غير ذلك ؛ كما مدح على
المعرفة ، وذم على الجهل ؛ فيجب أن يكون العلم بمنزلة سائر ما يقع منه
من الأفعال .

وأحد ما يعظم به خطأ أبى عثمان ، في هذا الباب ، أنه يلزمه أن يقول ،
في سائر من كذّب بالرسول وعاند : انه كان عارفا بالله ورسوله ، مكابرا ،
جاحدا لما يعرفه ؛ فلذلك يوجه اليه الذم . وهذه كانت طريقة سائر الكفار ،
فيجعلهم بمنزلة المناقضين عنده ، في هذا الوجه : ويقول : لو كان فيهم من
لا يعرف ، لزال عنه الحجّة ، ولما توجه اليه ذم ولا عيب ، ولحل محل
الصبى في أن الذم لا يلحقه . لأن عنده انما يلحق الذم والمدح من عرف
الله وعرف أنه يستحق العقاب من جهته على المعاصى ، والثواب على

الطاعات ؛ ومن لم يعرف ذلك ، فالتكليف زائل عنه . وهذا / عظيم من الخطأ ، لأن المتعالم ، من أمر الكفار ، خلاف هذه الصفة التي حمّله على اعتقادها هذا المذهب .

وسنذكر في ذلك غيره ما نحتاج إليه . وهذه الجملة الآن كافية فيما قصدنا له في هذا الفصل .

فصل آخر

في الكلام عليه

اعلم ، أن أحد ما يعتمد في مذهبه أن تقول : إن النظر ووقوع المعرفة عنده ، يجري في بابه مجرى ما يقع من الفعل بالحدس والاتفاق ، من غير قصد . وقد ثبت في كل فعل ، هذا حاله ، أنه لا يجوز أن يستحق به الذم والمدح ، ولا يدخل تحت التكليف ، وذلك نحو أن نحك الذهب على المحك فنجده جيدا أو رديئا . فاتفق ذلك لا يطع نعلق المدح والذم به ؛ وإن وافق ، في بعض الأحوال ، الإرادة ؛ وكذلك لو هجم على بئر فوجد فيها كنزا ، لم يجر بذلك مدح ؛ وإذا التفت ورأى من يسرته لم يجر أن يستحق به المدح ؛ لما كانت هذه الأمور تقع بالاتفاق من غير معرفة متقدمة ، بأن الفعل يؤدي إليه .

قال : فكذلك النظر ، إذا لم يعرف فاعله من قبل ، أنه يؤدي إلى معرفة مخصوصة ، لم يجر أن يدخل تحت التكليف ، ولا أن يتعلق به ذم ولا مدح . ولهذا قال : لا يستحق الذم على المعصية إلا بعد أن يعلم أنها موافقة لسخط الله ، تعالى ؛ والطاعة ، لا يستحق بها الثواب ، إلا مع العلم بأنها توافق رضاه . وسلك هذه الطريقة في كلامه كثيرا ، وتنوع فيما يضرب فيه من الأمثال بحسب اقتداره / على الكلام . والمعنى ما أومأنا إليه .

واعلم ، أن الشيخ أبا علي ، رحمه الله ، قد أجاب عن ذلك بأن قال : إن النظر طريق معلوم للنظر يميزه من غيره ؛ وللناظر طريق يعلم به وجوب

هذا النظر في طريقته . فاذا كان كذلك ، خرج بهذه الصفة عما يقع باتفاق
وحدس ، ولحق بالأفعال الواجبة التي تتميز عند من وجبت عليه عن
غيرها . ألا ترى أنه لا يجوز أن يقاس على ما ذكره من الأمثال ، وحب
الهرب من السبع ، بأن يقال : إذا لم يعلم الهارب الحال في هربه ، فيجب
أن لا يلزمه ؛ أو يقال فيمن وجب من سلوكك طريق ثان يقال : انه
مُسْنَبِعٌ "أولا ما فيه ، وأن سالكه يهلك . فان الواجب عليه أن يسأل
ويبحث ، فلا يجوز أن يقال : انه لا تلزمه المسألة والبحث قياسا على ما ذكره
من الأمور التي تقع باتفاق ؛ بل قيل في ذلك انه يجب لأنه قد عرف طريقه ،
وفصل بينه وبين غيره .

فكذلك القول في النظر والمعرفة . وبين أن المعرفة ، وان لم يعلم الناظر
أنها تصاب بعينها بالنظر ، فمتى علم من حال سببها ، وهو النظر ،
ما ذكرناه ، فواجب عليه المعرفة بوجوب سببها ، من حيث يجب
وجودها بوجوده وان لم يكن من قبل عالما بها . ويبيّن أن ما علم وجوبه
من السمعيات ، أو بعد ورود السمع من العقليات ، انما يجب على المكلف
لعله بقبح تركه . وأن هذه الطريقة قائمة / في النظر والمعرفة ، فيجب
القضاء بوجوبهما ، وان لم يرد السمع . فكما لا يقال في ذلك ، بعد ورود
السمع ، أنه يجري مجرى الحدس والتبخيت ، فكذلك القول فيه ولما ورد
سمع . ويبيّن أن سائر ما ضربه من الأمثال ، انما لم يجر أن يكون واجبا ،
لأنه لا طريق لوجوبه يعرف . ولو عرف له طريق ، كما ذكرناه في النظر ،
لصح أن يبحث عليه استخراج الكنز من الآبار ، ولصح أن يبحث عليه
تجريب الذهب على المحك ، الى غير ذلك . لكنه لما لم يكن له طريق

بعلم وجوبه ؛ لم يجب ؛ كما لا يجب الفعل على السامى ومن يجرى مجراه .
ويين أن ما يتفق عند تلك الأفعال ، لا يكون متولدا عما يقع عنده .
وليس كذلك المعرفة ، لأنها تتولد عن النظر ، والنظر معلوم ، وطريقه واضح
متميز من غيره . فيجب ، اذا علم الناظر صفة النظر وصفة طريقه ، أن
لا يمتنع وجوبه عليه اذا خاف من تركه ، وعلم قبح تركه ، واستحقاق
الذم على ذلك من العقلاء . كما يعلم وجوب رد الوديعة اذا عرفها بعينها ،
وعرف كيفية الرد عند المطالبة . وكما يعلم قبح الكذب اذا تعين وميَّز
من غيره . ولولا أن الأمر كما ذكرناه ، لم يسح قبح شيء من العقول ،
ولا وجوب شيء فيها . وفي هذا ابطال العقل والسع ، لأن السمع انما
يرد على من قد عرف هذه الأمور ؛ فاذا بطل القول فيها ، على مذهبه ،
فكيف / يصح معرفة السمع ؟

وهذه جملة كافية في حل هذه الشبهة التى يقول بها ، ويعتد عليه .
وقد ألزمه أبو على ، رحمه الله ، أن يعلم الانسان أن الواجب من
صلاة وغيرها واجب عليه بعينه على أصله ، ليصح أن يكون موقعا لله
مع العلم بوجوبه ، وبأنه موضع لرضاء الله ، ومجانب لسخطه ، وليخرج
عن طريقة الحدس والتبخيت . وهذا يوجب أن يعلم الانسان أنه سيبقى
لا محالة ، لانه مع تجويزه أن يخترم فى الثانى لا يعلم أن الفعل واجب
عليه قطعا ، لأنه قد ثبت أنه تعالى لا يوجب الفعل على زيد ثم يقطعه
باخترام أو غيره . فاذا بطل ذلك ، ثبت أنه يجب عليه ، وان لم يقطع
لوجوبه .

قال ، رحمه الله : فيجب أن يكون وجوبه عليه على جهة الحدس

والإتفاق . فان قال : انه يعرف طريق وجوبه ، وان لم يعلم أنه يجب عليه بعينه لتجويزه الإخترام ؛ لكنه قد علم أنه ان بقى مكلفا ، فلا بد من وجوب ذلك عليه .

قيل له : وكذلك النظر ، في معرفته ، قد علم طريق وجوبه ، وهو الخوف الشديد من تركه ؛ وقد علم ، بعقله ، أن التحرز من المضار واجب بالفعل الذى يؤمل به زوالها ، فيعلم وجوبه عليه لهذا الطريق ، فيخرج عن باب الحدس والاتفاق ، كما ذكرته في سائر الواجبات .

فان قال : ان الصلاة وغيرها ، قد علم أنه تعالى أوجبها عليه ، وضمن الثواب عليها ، والعقاب على تركها ؛ فعلم طريق وجوبها ، وذلك لا / يتأتى في النظر والمعرفة .

قيل له : انه لا يعلم أنها واجبة عليه بعينها لتجويز الإخترام ؛ وانما يعلم ، في الجملة ، أنها واجبة ان بقى مكلفا ؛ وهو لا يعلم حصول هذا الشرط لا محالة . فلا فرق بين أن تجوز في شرط الوجوب أن لا يحصل ، وبين أن لا يعلم الثواب والعقاب . وان أنت جوزت مع توقعه في شرط الوجوب أن يكون واجبا ، للتقدير الذى قدرته ، وهو العلم بأنه ان بقى على صفة المكلف فلا بد من أن تلزمه الصلاة ؛ فما أنكرت ممن قال بوجوب النظر والمعرفة ، لعلمه بأنه يتحرز به من المضرة ؟ وقد تقرر ، في العقول ، وجوب ما هذا حاله ، وان لم يعرف هذا الناظر ربته ، ولا موضع سخطه .

وبين ، رحمه الله ، أن طريق وجوب الصلاة ، يفارق طريق وجوب النظر والمعرفة . لأن المكلف ، وان جوز أن يخترم ، فهو غير آمن من أن يبقى ، ولا يأمن أن يقع منه في آخر الوقت ترك الصلاة ، فيلزمه أن يتحرز

من أن يكون تاركاً لها ؛ ولا يمكنه هذا التحرز الا بفعلها ، فيلزمه أن يفعلها لهذا الوجه . فكذلك اذا لم يأمن الضرر في ترك النظر ، لزمه فعله . فالحال في طريق وجوبهما تتقارب ، وان كانت الصلاة لا تعلم واجبة الا بعد تقدم معرفة الله ، تعالى ، ومعرفة الرسول . فيلزم التحرز مما تخافه بالاقدام على فعله ، وتجب المعرفة بوجوبه من حيث وجب وجودها بوجوده ، على ما قدمنا القول فيه .

وأحد ما ألزمه ، رحمه الله ، أن لا تصح على طريقته معرفة الله ، تعالى ، على وجه . وذلك لأنه يقول : / انما يعرف المكلف ذلك من جهة الأنبياء ، وبظهور المعجزات عليهم ؛ ولولا ذلك ، لما صحت المعرفة . فيجعل ذلك ، كالتريق لوقوع النظر والمعرفة طباعاً ، ويوجب تأمل أحوال الأنبياء . فقال : انه لا يخلو من ورد عليه هذا السمع من أن يكون عارفاً بالله ، تعالى ، وبأنه حكيم لا يجوز أن يظهر المعجز على كذاب ، أو لا يعلم ذلك . فان كان قد علم ذلك ، فهو قولنا ، لأنه يجب أن تتقدم معرفته بالله ، سبحانه ، وبتوحيده وعدله ، ثم ينظر في النبوات ؛ ولا طريق لذلك الا ما نقول . وان لم يجب أن يعرف ذلك ، فكيف يمكنه أن يفصل بين النبي والمنتنبى ؟ وكيف يعلم بالمعجزات الذى ظهر عند دعوته نبي صادق ، مع تجويزه من المرسل والخالق أن يكون غير حكيم ، وأن يجوز أن يستفسد الخلق وينغويهم ؟ ولئن جاز ذلك ، ليجوزن في المجبرة مع ما تقوله في الله ، تعالى ، أن تعرف النبوات . فاذا لم يصح ذلك لها ، لمثل هذا الطريق ، فكذلك لا يصح هذا القول .

وأحد ما ألزمه ، رحمه الله ، القول بأن الشديد الشهوة الى المعاصي

متى فعلها وارتكب منها العظائم كالزنا وشرب الخمر والقتل وغير ذلك من أنواع الكبائر ، يجب أن لا يستحق ذمنا عند الناس ، ولا يعظم ذمه ؛ بل يجب أن لا يستحق عقابا البتة من وجهين : أحدهما ، لأنه عند شدة الشهوة يقع ذلك منه طباعا لا اختيارا ، كما نقوله فيما يقع عند الدواعي القوية ؛ والثاني ، لأنه فعل ذلك أجمع ، ولما عرف العقاب والثواب . ويجب على / هذه الطريقة ، أن يكون العارف بالله ، تعالى ، وبشوابه وعقابه وموضع رضاه وسخطه ، متى أقدم على صغيرة ، يكون أعظم ذمنا وأكبر عقابا ، ممن أقدم على سائر ما قدمنا ذكره مع فقد المعرفة . وهذا يؤدي الى تجويز سقوط الذم والنوم عن أهل الفساد ، اذا رأيناهم يقدمون على العظائم ؛ وأن نجوز كونهم معتقدين ، بأن لا تكون المعرفة قد تقدمت لهم ، بل يجب ذلك في الكفار أجمع .

وأحد ما ألزمه ، رحمه الله ، أن لا يحتاج المكلف الى بعثة الأنبياء ، صلوات الله عليهم ، أصلا . وذلك ، لأن المعرفة بالله ، تعالى ، وبما أوجب وحفظه ، تقع طباعا عند قولهم ؛ وهو قادر على أن يفعله طباعا مع فقد قولهم ، فما الحاجة الى بعثتهم والى ظهور المعجزات عليهم ؟ وهلا صح الاكتفاء بقولهم ودعواهم ، ان كان لابد من بعثتهم ؟ واذا كان قول المجبر ، اذا خُوف من سلوك طريق ، يكفى في وجوب التجنب ، فهلا أغنى قول النبي ، صلى الله عليه ، بانفراده ، عن ظهور المعجز ؟ قال ، رحمه الله : وهذا من أدل الدلالة على أنه انما أظهر المعجزات لكي ينظر فيها على وجه مخصوص ، فتولد عن النظر المعرفة ، وتكون سائر المعارف بهذه المنزلة .
وألزمه ، رحمه الله ، أن لا نعرف بالمعجزات نبوة الأنبياء ، لأنها أجمع

أعراض ، والأعراض الحادثة منه في الأجسام هي على مذهبه من فعل الطباع لا من فعل الله ، تعالى . لأن الذي فعله ، تعالى ، عنده إنما هي الأجسام فقط ، وما عدا ذلك مما يحلها أما أن تكون من فعل / القادر منا اختيارا أو من فعل المحل طباعا . فالمعجزات إذا لم تكن واقعة باختيار ، فيجب أن تكون من فعل الطباع .

قال : وإذا كانت كذلك ، فكيف تدل على النبوات ؟ ولا بد من أن يكون الدال عليها فعل الله ، تعالى ، حتى تقع تلك الدلالة موقع التصديق من المرسل لرسوله . ويبيّن أنه لا يمكنه ، في المعجزات ، أن يقول : إنها الأجسام . لأز حدوث الجسم لا يعلم البتة . وذلك أنه ان قال : ان العلم هو أن يعظم الله العصى عند انقلابها حية ؛ لم يعلم بذلك حدوث ذلك الجسم الزائد في جسم العصى ، من حيث يجوز أنه تعالى ضم الى ذلك الجسم تلك الريادة من أجسام آخر ، كما يجوز كونه محدثا لها ، فمن أين أن هناك جسم حادئا (١) ، فيجعله دلالة على نبوته . فلا بد إذن من الرجوع الى أن الدال على نبوتهم هي الأعراض الحادثة التي لا يقدر على مثلها ، أو الواقعة على وجه لا يصح أن يفعلها عليه إذا كانت ناقضة للعادة . فاذا صح ذلك ، وكان ما هذا حاله من فعل الطباع عنده ، وخارجا عن أن يكون باختيار ، فكيف يدل على النبوات ؟

وألزمهم ، رحمه الله ، في سائر الكفار ، أن لا يخلو حالهم من وجهين :
أما أن يكونوا عارفين بجميع ما يعرف من التوحيد والعدل والنبوات ، فتكون الحجة لهم لازمة ، ويصح أن يستحقوا الحمد والذم والثواب

(١) جسما حادئا : في الأصل « جسم حادئ » .

والعقاب ؛ أو يكونوا بخلاف هذه الصورة ، فيكونوا معذورين ، لأن يفقد المعرفة الحجة عليهم زائلة . ولا يحسن أن يذم أحد منهم على ما يقدم من قبيح وترك واجب ، مع كمال عقولهم . وقد علمنا ، أن الحال بخلاف ذلك . / لأن الرسول ، صلى الله عليه ، كان يذم الكفار على تكذيبه ، والشك في حاله ، الى غير ذلك مما ظهر في الشرع عنه وعن المجيعين .

وألزمهم ، رحمه الله ، في هذه المعارف أجمع أن لا يمكنه دفعها عن نفسه ، لأنها واقعة بالطبع اضطرارا ، وأن تكون بمنزلة الضروريات التي تقع بحسب المشاهدة وغيرها . وقد علمنا ، أن الحال بخلاف ذلك .

وألزمه ، رحمه الله ، أن يكون سائر المختلفين في معرفة الله ، تعالى ، يتناظرون من غير فائدة لهم في النظر . وذلك لأنهم ، ان عرفوا ، فحال الجميع واحدة ؛ وان كان فيهم من لا يعرف ، فالحجة عنه زائلة ، فلا يصح توبيخه على ترك النظر والمعرفة ، وينبغي أن يوحى أمره الى الله ، تعالى ، في فعل النظر والمعرفة فيه . وهذا يوجب كون النظر والمناظرة عبثا لا فائدة فيهما ، ويوجب مثل ذلك في تصنيف الكتب ، والتشاغل بكل هذا الجنس . ويين أن لا يمكنه أن لا يفصل بين حاله ، وحال أصحاب الالهام ، في هذا الباب ، من حيث يقول بالنظر دونهم ؛ وذلك لأنه ^(١) يلزمه الاستغناء عن النظر ، من حيث كانت المعرفة طبعا واضطرارا ، وأن تكون حاله في ذلك كحال القائل بالالهام .

وألزمه ، رحمه الله ، القول بأنه ، تعالى ، لا بد من أن يعرف مقادير العقاب المستحقة على المعاصي ، ومقادير الثواب المستحقة على الطاعة

(١) لأنه : في النص « لانهم » .

ليعظماها اذا هو فعلهما مع هذه المعرفة . كما أنه لا يستحق نفس العقاب ، الا بعد المعرفة باستحقاقها على المعصية . وليس خاف أن يستحق العظيم من العقوبة ، وان لم يعرف ذلك ، اذا هو / أقدم على المعصية ، ليجوز أن يستحق نفس العقوبة ، وان لم يعلم أنها مستحقة على ما يفعله . لأن هناك انما يعظم ما يستحقه ، لأنه قد عرف بعقله طريق عظم المعصية ؛ فاذا هو ارتكبها ، والحال هذه ، استحق عقابا عظيما . فكذلك غير ممتنع أن يستحق أصل العقاب لمثل هذا الوجه ، وان لم يعرف أن المعصية تقتضى هذا العقاب لا محالة . فالزمه ، بهذا الوجه ، أن يعرف ، تعالى ، مقادير العقاب ، حتى يصح التكليف ؛ كما يجب أن يعرف نفس العقاب .

وألزمه ، رحمه الله ، فقال : اذا كنت تعلق التكليف بالمعرفة ، وتجعلها اضطرارا عند النظر طبعا ، وتجعل وقوعها لسائر المكلفين عند دعوة الأنبياء ، فيجب أن تثبت منهم ما لا نهاية لهم . فان قلت : لا بد من أول لهم ، عرف الله ، تعالى ، لا عند رسول ثان طبعا . قيل لك : فجوز ، في سائر المكلفين ، أن يعرفوا الله ، تعالى ، على هذا الوجه . فما الحاجة بك الى أن تعلق المعرفة ، والنظر بدعوة الأنبياء ، وهذا الوجه يبين أن بعثة الأنبياء ، على قوله ، لا فائدة فيها ؟ وقد نبهتك ، بهذه الوجوه ، على طريقه الالتزام له في سائر ما يلزمه ، لأن الذي ألزمه ، رحمه الله ، يكثر جدا ، ومسائله أيضا فكثيرة ، ولعلها تجرى فيما تتكلم به في الفصول التي نذكرها من بعد .

فصل

فيما تعلق ^(١) به من جهة السمع

أحد ما احتج به لصحة قوله ، قول الله تعالى : « يا أهل الكتاب ، لم تلبسون / الحق بالباطل ، وتكتمون الحق ، وأنتم تعلمون » ^(٢) ، وقوله : « يا أهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله ، وأنتم تشهدون » ^(٣) ، وقوله تعالى بعد ذلك بآيات : « ذلك بأنهم قالوا : ليس علينا في الأميين سبيل ، ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون » ^(٤) .

قال شيخنا أبو علي ، رحمه الله ، ان قوله : « لم تلبسون الحق بالباطل » ^(٥) يدل على ضد قوله ، لأنه لا يجوز أن يلبسوا الحق بالباطل على العالم منهم ، وانما يصح ذلك من العالم على من ليس بعالم منهم . فوجب كون الآية مخصصة في بعض أهل الكتاب ، من هذا الوجه . ولو جاز أن يلبس العارف على العارف الحق بالباطل ، لجاز أن يلبس على نفسه ذلك مع معرفته ؛ وهذا ممتنع . فانما أراد بذلك نقرا من أهل الكتاب تواطوا على ذلك . وأما قوله : لم تكفرون بآيات الله ، وأنتم تشهدون » ^(٦) ، فليس في ظاهره دلالة ، لأنه لم يذكر الشيء ، الذي عرفوه وشهدوا به ، ما هو . ولا بد عنده في الكفار من أن يكونوا عالمين بأشياء وشاهدين بها ، فمن أين أنهم كانوا يعرفون الله ، تعالى ؟ وقوله ، سبحانه :

(١) تعلق : في الفهرس ، يتعلق •
(٢) الآية ٧٧ البقرة •
(٣) الآية ٧٠ آل عمران •
(٤) الآية ٧٥ آل عمران •
(٥) من الآية ٧١ آل عمران •
(٦) من الآية ٧٠ آل عمران •

« ذلك بأنهم قالوا : ليس علينا في الأميين سبيل » (١) ، معطوف على ما ذكرنا أنه مخصوص ؛ فلا يصح التعلق بعمومه . وليس في ظاهره دلالة على قولهم : وذلك أنه يجور أن يقولوا على الله الكذب ، وهم يعلمون من حال الكذب أنه كذب في بعض الوجوه ، وإن كانوا كفارا ، ويعلمون أنه ليس لهم أن يقولوا ذلك مع كفرهم ؛ فمن أين أن المراد بهذا العلم ، هو العلم بسائر أمور الدين ؟

وأحد ما تعلق به قوله تعالى : يسألك أهل الكتاب أن ينزل عليهم كتابا من السماء ، فقد سألوا موسى / أكبر من ذلك فقالوا : أردنا الله جهرة ، فأخذتهم الصاعقة بظلمهم ، ثم اتخذوا العجل من بعد ما جاءتهم البينات » (٢) . قال : وإذا كانت البينات قد جاءت جميعهم ، فيجب أن تكون المعرفة لهم كاملة . قال : وقوله بعد ذلك : « مهما تأتينا به من آية لتسحرنا بها ؛ فما نحن لك بمؤمنين » (٣) ، إلى قوله : « فاستكبروا وكانوا قوما مجرمين » (٤) ، يدل على أنهم كانوا غير عارفين ، وعاندوا ، وهذا لا ظاهر له يدل على ما قاله ، لأن البينات هي الأدلة . وقد كانت جاءت من قبل الله ، وظهرت ، وإن ذهبوا عن الاستدلال بها . وقوله ، تعالى ، بعد ذلك : « ولما سقط في أيديهم وراوا أنهم قد ضلوا ، قالوا : لئن لم يرحمنا ربنا ويغفر لنا لتكونن من الخاسرين » (٥) ، يدل على أنهم لم يكونوا معاندين لأنهم قالوا ذلك عند مجيء موسى وانقيادهم لقوله .

(١) من الآية ٧٥ آل عمران .
(٢) من الآية ١٥٣ النساء .
(٣) من الآية ١٣٢ الأعراف .
(٤) من الآية ١٣٣ الأعراف .
(٥) الآية ١٤٩ الأعراف .

وقوله ، تعالى ، بعد ذلك : « قالوا يا موسى ، ادع لنا ربك بما عهد عندك
لئن كشفت عنا الرجز لنؤمننّ لك » (١) ، على أنهم لم يكونوا مؤمنين في
الوقت ، فظاهر هذا يدل على ما نقول .

وأحد ما تعلق به قوله ، تعالى : « وهت كل أمة برسولهم ليأخذوه ،
وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق » (٢) . قال : فظاهر ذلك يدل على
معرفةهم بالفصل بين الحق والباطل ، وهو عام في أمم الأنبياء .

قال شيخنا أبو علي ، رحمه الله : ان ظن أبي عثمان في المجادلة بالباطل
أنها لا تقع على جهالة ، عجبت ، لأنه لا فرق بين العالم وغير العالم في أنه
قد يجادل بالباطل ، ويتكلم فيه ويخوض ، وهذا يبطل تعلقه بالظاهر .

وأحد ما تعلقوا به قوله ، تعالى : « كذلك ما أتى الذين من قبلهم من
رسول ، الا ساحر / أو مجنون ، أتواصوا به ، بل هم قوم طاغون » (٣) .
قال : ولا يجوز أن يصنفهم بأنهم طاغون الا مع المعرفة ، وكذلك لا يجوز
أن تقع منهم التواصي الا على هذا الوجه .

وهذا بعيد ، لأنه ليس في ظاهره ان التواصي وقعت (٤) منهم ، بل
ظاهره يقتضي أنها ما وقعت (٥) ، لأنه أوردها (٦) موردا لاستفهامه ، تعالى ،
لا مورد الاخبار عن وقوعها (٧) منهم . وأما الجاهل فقد يجوز أن يكون
طاغيا كالعالم ، فليس في وصفهم بذلك دلالة على المعرفة والعتاد .

(١) من الآية ١٣٤ الأعراف .

(٢) من الآية ٥ غافر .

(٣) الآيتان ٥٢ ، ٥٣ الذاريات .

(٤) وقعت : في الأصل « وقع » .

(٥) أنها ما وقعت : في الأصل « أنه ما وقع » .

(٦) أوردها : في الأصل « أورده » .

(٧) وقوعها : في الأصل « وقوعه » .

وأحد ما تعلق به قوله ، تعالى : « وإذا قال موسى لقومه يا قوم لم تؤذونني ، وقد تعلمون أني رسول الله اليكم » (١) ، فدل ذلك على أنهم كانوا يعلمون ويعاندون . قال ، رحمه الله : وهذا لا دلالة فيه ، لأنه ليس في الظاهر أنه خاطب بذلك من كذب به ، دون من صدق ، وإنما خاطب بذلك ، عندنا ، من كان يؤذيه من المؤمنين به في بعض الأحوال . فلا دليل على ذلك .

وأحد ما تعلق به قوله ، تعالى : « وما تفرقوا الا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم » (٢) . قال : وهذا عام في جميع المتكلمين . والجواب عن ذلك أنه ، تعالى ، لم يبين ما ذلك العلم الذي جاءهم ، والخلاف فيه ، فلا ظاهر له . والمراد ، بالعلم ، الكتب التي جاءتهم مبينة الحق من الباطل ؛ فلذلك وصف ، تعالى ، العلم بالمجىء . وذلك لا يصح الا اذا حمل على الكتاب والأدلة التي وافتهم مع الأنبياء عليهم السلام .

وتعلق أيضا بقوله بعد أن ذكر معشر الجن والانس : « قالوا شهدنا على أنفسنا » (٣) . قال : فدل ذلك على أنهم كانوا يعلمون ويعاندون . / وأجاب ، رحمه الله ، عن ذلك ، بأن القضية هي في الآخرة ، لأنه تعالى قال : « يا معشر الجن والانس ألم يأتكم رسل منكم يقصّون عليكم آياتي وينذرونكم لقاء يومكم هذا ، قالوا : شهدنا على أنفسنا » (٤) الى آخر الآية . فإذا كانت القضية في الآخرة ، وهم هناك عارفون بالله ، سبحانه ، فلا دلالة في الآية على ما قاله ؛ بل تدل على ما نقول ، لأنهم قالوا مع

(٢) من الآية ١٤ الشورى .

(١) من الآية ٦ الصف .

(٤) من الآية ١٣٠ الانعام .

(٣) من الآية ١٣٠ الانعام .

ذلك انهم كانوا كافرين ، فشهدوا مع هذه الشهادة أنهم كانوا في دار الدنيا كفارا .

وتعلق بقوله ، تعالى : « **فَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ أَدَادًا ، وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ** » (١) ، وأن ذلك ورد في العرب في زمن النبي ، صلى الله عليه .

فأجاب أبو علي ، رحمه الله ، عن ذلك ، بأنه تعالى وصفهم بأنهم كانوا يعلمون أن الله سبحانه جعل الأرض فراشا والسماء بناء ، وقد كانوا بذلك عارفين وان كذبوا بالرسول ، فمن أين أنهم كانوا يعاندون مع المعرفة بصحة نبوته ، صلوات الله عليه ؟

وتعلق بقوله : « **بَلْ جَاءَهُم بِالْحَقِّ وَأَكْثَرُهُم لِلْحَقِّ كَارِهُونَ** » (٢) . قال : قد دل ذلك على معرفتهم بالحق .

فقال أبو علي ، رحمه الله : قد يجوز فيمن لا يعرف الحق أن يكون كارها له ، ومخبرا عن نفسه بكرهه ، فمن أين أنهم كانوا يعرفون صحة ما كرهوه ؟

وتعلق بقوله ، تعالى : « **أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ ، وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ** » (٣) . قال : فدل بذلك على حصول العلم ، وان جحدوا . قال شيخنا ، رحمه الله : وهذا عجيب من أبي عثمان ، لأنه فان أن المراد بالعلم علم الكفار ، وليس كذلك لأنه أراد أنه تعالى أضلهم عن الثواب ، الذي جعله للمؤمنين ، من حيث ضلوا وكفروا ، مع علمه / بأنهم لا يستحقون كما يستحقه المؤمنون .

(١) من الآية ٢٢ البقرة .

(٢) من الآية ٧٠ المؤمنون .

(٣) من الآية ٢٣ الجانية .

وتعلق بقوله ، تعالى : « وشاقوا الرسول من بعد ما تبين لهم الهدى » (١) .

فقال أبو على ، رحمه الله : انما نزلت هذه الآية في قوم ارتدوا عن الايمان بعد أن آمنوا بالرسول . لأنه تعالى قال : « ان الذين كفروا ، وصدوا عن سبيل الله ، وشاقوا الرسول » (٢) . فأخبر بذلك عن قوم مخصوصين ، وبين أنهم لن يضرروا الله شيئا وسيجذب أعمالهم . وليس في ظاهره أيضا أنهم علموا جميع الحق ، لأن الهدى عبارة عن الأدلة . وقد يتبين الانسان الأدلة ويميزها ، وان لم يعرف مدلولها على التفصيل .

وتعلق أيضا بقوله : « وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلوا » (٣) . قال : وذلك يدل على أنهم عرفوا الآيات والمعجزات ، ودلالاتها على النبوات .

قال أبو على ، رحمه الله : لم يذكر ، تعالى ، أن أنفسهم استبقت ماذا ، وقد يجوز أن يعلموا أنها آيات ومعجزات ، ويجوز أن لا يعلموا ذلك ويعرفوا أحوالها ومفارقتها لغيرها . وليس في الظاهر بيان ذلك ، ولا يمنع أنهم استبقوا عجزهم عن فعل مثلها ، وان لم يتمموا الفكر على وجه يعرفون به صحة النبوة .

وتعلق أيضا بقوله ، جل وعز : « يعرفونه كما يعرفون أبناءهم » (٤) . قال أبو على ، رحمه الله : انما أخبر الله ، تعالى ، بذلك عن قهر من كفار أهل الكتاب كانوا يعلمون نبوته ، صلى الله عليه ، من كتبهم ، كما

(٢) من الآية ٣٢ محمد .
(٤) من الآية ١٤٦ البقرة .

(١) من الآية ٣٢ محمد .
(٣) من الآية ١٤ النمل .

يعرفون أنباءه ، ويكتفون خبره . وذلك لا ينكر عندنا في العدد ايسير ،
والما نمنعه في الجماعة التي يمتنع فيها التواطؤ . وعلى هذا الوجه يحمل
قوله ، سبحانه : « وان منهم لفرقنا يلوون ألسنتهم بالكتاب لتحسوه من
الكتاب وما هو من الكتاب ، ويقولون هو من عند الله وما / هو من عند
الله ، ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون » (١) . لأن هذه الفرقة كانت
بمحيث يجوز عليها التواطؤ .

وتعلق بقوله ، تعالى : « حم ، تنزيل من الرحمن الرحيم ، كتاب فصلت
آياته قرآنا عربيا لقوم يعلمون ، بشيرا ونذيرا فأعرض أكثرهم فهم
لا يسمعون » (٢) . وأجاب عن ذلك ، بأنه تعالى لم يبين معلوم علمهم ،
ولا ينكر أنهم كانوا يعلمون كثيرا من الأمور ، فمن أين عرفوا الله ،
سبحانه ، وعرفوا صدق رسول الله ، صلى الله عليه ؟ ويجوز أن يكون
المراد أنهم يعلمون معنى القرآن العربي الذي يسمونه لأنه بلغتهم نزل ،
ويعلمون مفارقتة لكلامهم ، وأن لم يتسوا النظر والاستدلال . وبين أن
قوله ، تعالى : « فأعرض أكثرهم » (٣) ، يدل على أن حكم جميعهم يختلف
ولا يتفق .

وتعلق أيضا بقوله ، تعالى : « وعادا وثمودا وقد تبين لكم من مساكنهم
وزين لهم الشيطان أعمالهم فصدهم عن السبيل وكانوا مستبصرين » (٤) .
ولا يكون الاستبصار الا معرفة بالدين والحق . فقال ، رحمه الله : ان
الاستبصار هو الفعل الذي أعطاهم الله ، تعالى ، وعنده يصح تكليفهم

(٢) الآيات ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ فصلت .

(٤) الآية ٢٨ العنكبوت .

(١) الآية ٧٨ آل عمران .

(٣) من الآية ٤ فصلت .

النظر والاستدلال . لأن العلم يسمى بصرا بالأمور وبصيرة . وكان القوم ، عملا ، مستبصرين وان لم يعرفوا الله ، تعالى ، فلا تدل الآية على ما ذكره . وتعلق أيضا بقوله ، سبحانه : « لقد علمت ما أنزل هؤلاء الا ربّ السماوات والأرض بصائر » (١) . قال : وذلك يدل على أن فرعون ومن معه كانوا يعرفون الحق ويجحدون .

فقال أبو علي ، رحمه الله : انا لا ننكر في فرعون / أنه كان عارفا بالله ، سبحانه ، وفي كفره معاندا كما أخبر به موسى ، فمن أين أن هذا حال جميع الكفار ؟ ويجوز أن يكون جاهلا بالله ، من قبل ، وعرف الله في هذه الحال التي خبّر موسى ، صلى الله عليه ، عنه ؛ هذا اذا قرىء بالفتح ، وقد قرىء بالضم ، وذلك لا يدل الا على أن موسى عرف ذلك . فالتعلق به في هذا الوجه خاصة لا يمكن .

وذكر شيخنا أبو علي ، رحمه الله ، أن الآيات الدالة على خلاف قوله أكثر من أن تحصى ، نحو قوله ، تعالى ، يخبر عن فرعون وقومه أنه قال : « ما علمت لكم من اله غيري » (٢) . ولو كان عارفا بالحق لما صح منه ذلك . وقال ، تعالى : « ألم يأتكم نبا الذين من قبلكم قوم نوح وعاد وثمود والذين من بعدهم لا يعلمهم الا الله ، جاءتهم رسلهم بالبينات ، فردوا أيديهم في أفواههم ، وقالوا : انا (كفرنا) بما أرسلته به وانا لنرى شك مما تدعونا اليه مريب » (٣) . فخبّر عن الجماعة التي ذكرها بالشك فيما دعت الرسل اليه . وقال ، سبحانه : « قالت لهم رسلهم : أفي الله شك

(١) من الآية ١٠٢ الاسراء . (٢) من الآية ٣٨ القصص .

(٣) من الآية ٩ ابراهيم . وكانت كلمة (كفرنا) ساقطة .

فاطر السموات والأرض» (١) . ولو كانوا يعرفون الله لما جاز أن يقال لهم ذلك . وقال ، تعالى ، في قصة الكفار : « ويحسبون أنهم على شيء ألا أنهم هم الكاذبون » (٢) ، « ويحسبون أنهم يحسنون صنعا » (٣) . وقال : « وان هم الا يظنون » (٤) ، « وان هم الا يخرصون » (٥) . وقال : « فهم في ريبهم يترددون » (٦) . وقال : « وتظنون بالله الظنونا » (٧) . وقال : « ان تتبعون الا الظن وان أنتم الا تخرصون » (٨) . ثم الذي ظهر من الأنبياء ، صلوات الله عليهم ، من الحجاج مع قومهم ، نحو محاجة ابراهيم لعدو الله / ومحاجة موسى لفرعون ، الى غير ذلك ، من أدل الدلالة على أنهم كانوا بالله وبسائر الحق غير عارفين .

وبعد ، فانه لو ثبت ما قاله أبو عثمان ، رحمه الله ، من الظواهر كانت انما تدل على أنهم يعرفون ، وليس فيها دلالة على أنهم يعرفونها باضطرار ولا بالطبع . وقد يجوز عندنا أن يجتمع العدد الكبير على معرفة الحق ، ولولا ذلك لما كلفوا . واذا جاز في الملائكة ، مع كثرة عددها ، أن تتفق على قبول الحق من العلم والعمل ، لم يمتنع مثل ذلك في الانس وسائر المكلفين . وانما أورد أبو عثمان ذلك ؛ لأن شيوخنا ، رحمهم الله ، أبطلوا قوله في هذا الباب بما تقرر وثبت من حال النبي ، صلى الله عليه ، وأنه كان يذم الكفار ويقاثلهم وان كانوا جاهلين ، فأداه ذلك الى أن أنكر هذه

(٢) من الآية ١٨ المجادلة .

(٤) من الآية ٧٨ البقرة .

(٦) من الآية ٤٥ التوبة .

(٨) من الآية ١٤٨ الانعام

(١) من الآية ١٠ ابراهيم .

(٣) من الآية ١٠٤ الكهف .

(٥) من الآية ١١٦ الانعام .

(٧) من الآية ١٠ الاحزاب .

الحال . وقال : انما عاملهم بذلك ، لانهم كانوا عارفين وتعلق بالشبه التي ذكرناها .

وقد بين شيوخنا ، رحمهم الله ، ان الذي بلغ اليه ابو عثمان مكابرة . وذلك لان العدد العظيم لا يجوز ان يجحد ما يعلمه ، ونحن نعلم من حال اهل الكتاب انهم يجحدون العلم بالحق ونبوة نبينا ، صلى الله عليه . ولو جاز ذلك فيهم ، لجاز ان يجحدوا ما يعرفونه ضرورة من سائر الامور . ولو جوزنا ذلك ، لم نأمن في اهل بلد ان يجحدوا الايام والبلدان وسائر ما نعلمه باضطرار ، وان لم يجز عليهم التواطؤ . وبطلان ذلك ، اظهر من ان نحتاج فيه الى تكلف .

وبعد ، فان العلم من حال المشبهة انها مع كثرتها تعتقد / التشبيه ، وكذلك (ما) (١) يعلم من حال المجبرة ظاهراً ، فكيف يصح ان يدعى على جميعهم انهم يعرفون الحق ، وانهم معاندون مكابرون ؟ وربما يضطر الى اعتقادات القوم وشدة تمسكهم بها ، فهو عند هذا الالتزام لا بد من ان يقول في المجبرة والمشبهة : انهم غير كاملى العقول ، والذم عنهم زائل ؛ او يقول : انهم يعرفون من الحق ما تعرف ، فلذلك يوجه الذم اليهم . وفي كلا القوين من الجهالات ما لا خفاء به .

ومن عجيب امره أنه يمنع من ان نعرف تعالى بالحركة والسكون والاجتماع والافتراق ، على ما نقول في التوصل الى حدوث الاجسام بالأعراض ، والى اثبات المحدث بحدوثها . ويقول : ان ذلك يدق ويلطف ويبعد بلوغ كنهه ، فلا يجوز من الرحيم الرؤوف ان يكلف معرفته بهذه

(١) (ما) : اضيفت كى يستقيم النص .

الطريقة . ثم يقول : انما يعرف المكلف ربه من جهة الرسل اذا ظهرت الآيات عليهم . وشرط في ذلك أن يكون قد تقدم له العلم بالفرق بين الحيل والمعجز ، ووقف على ما يصح من العباد الوصول اليه وما لا يصح ، وما يجوز في العادة وما لا يجوز . وربما لطف الأمر في ذلك فيزيد على الطافه اثبات الأعراض ، فكيف أنكر ذلك وجوز هذا والحال متقارب ؟ ولعله ظن أنا نوجب على كل مكلف أن يعرف من أحوال الأعراض ما يعرفه العالم المبرز حتى يكون عارفاً بالله ، تعالى ، وبرسله . وليس الأمر عنده كذلك لأن اليسير من ذلك يفنى .

وقد بين أبو علي ، رحمه الله ، الحال في أهل / الخيال والحزائر والمهن ، فقال : انهم اذا كانوا كملى العقول ، وقد عرفوا من العادات أيسرها ، علموا كيفية تغير الأحوال على الأجسام ، وعلموا كيفية تعلق الفعل بالفاعل ؛ فيمكنهم ، عند ذلك ، معرفة الأعراض واثبات فاعل مخالف لها ، لحدوث الأمور التي يتعذر مثلها علينا .

على أن الكلام ينتقل عليه في هؤلاء القوم اذا قيل له : فكيف يعرفون الفرق بين المعجزة والحيل ، على ما فسرتة وأوضحته ؟ فأى طريق سلك فيهم فهو طريقنا .

وهذه جملة كافية في هذا الباب .

وأما أصحاب الالهام الذين يقولون بأنه تعالى يتدىء بخلق المعارف في القلوب ، وأن الحق لا يدرك الا بهذا الوجه ، وينتمون النظر والاستدلال أيضا ، فقد بينا في أول الكتاب فساد قولهم . وما ذكرناه من أن النظر والمعرفة مقدوران لنا ، وأن المعرفة تتولد عن النظر ، يبطل ما ذهبوا اليه .

وما ذكرناه من نصبه تعالى لنا الأدلة ، وبعثه الناس على النظر في آياته ،
وذمه المعرض عنها ، ومدحه المستمسك ، وتبيينه الوجه في الأدلة الدالة على
التوحيد والعدل والنبوات ، يدل على بطلان قولهم .

وقد قال لهم شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله : أباللهام علمتم أنكم
ملهمون ، أو بالنظر ؟ فإن قالوا : علمناه بالنظر ؛ فقد اعترفوا به وتركوا
قولهم . وإن قالوا : باللهام ؛ ففيه وقعت المنازعة ، فكيف يصح أن يحتجوا
به عليه ؟ ومن أنكر الإلهام في بعض الحق ، ينكره في جميعه ، وهذا
لا ينقلب علينا إذا قيل لنا : فبالنظر عرفتم صحة النظر أو بغيره ؟ فإن
عرفتموه بغيره ، / فقد تركتم طريقكم ؛ وإن عرفتموه بالنظر ، ففيه وقعت
المنازعة . وذلك ، لأن المخالف لنا في صحة النظر لا يدفع اثبات النظر ،
وانما يدفع ثبوت اعتقادات تسكن النفس اليها ، فيجعل وقوع الاعتقاد ،
الذي هذا صفته وقد اعترف به عند النظر الذي قد أثبتته دلالة على أن
من حقه أن يولد المعرفة ، ويعرف بهذه الطريقة الواحدة صحة النظر
أجمع ، لأننا لا نحتاج الى طريق في كل مسألة يقع فيها الخلاف . وليس
كذلك حال القوم فيما قالوا في الإلهام ، لأن نفس الإلهام قد أنكراه في
المعارف ، فإذا هم أثبتوه بالإلهام فقد أثبتوا الشيء المنكر بثله .

وبعد ، فإنا نعلم من حال الكفار ومن حال المخالفين من أهل القبلة من
المجبرة ، ولمشبهة ، وغيرهم أنهم يعتقدون الباطل ؛ فكيف يمكن أن
يقال : إن جميعهم قد ألهموا الحق ؟ وهل هذا إلا ارتكاب مكابرة في
الضروريات ؟

وبعد ، فقد فصلنا بين الاعتقاد الذي يمكننا نفيه عن أنفسنا من هذه

العلوم ، وبين ما يتعذر ذلك علينا ؛ فكيف يصح أن يقال : ان جميعها الهامات ضرورية ابتدأها الله ، تعالى ، في قلوبنا .

وبعد ، فقد عرفنا من حال أنفسنا أننا في كثير من الأمور نشك وننظر ونستدل ، فنعرف من بعد ويتضح لنا فيه الطريق وتزول عن قلوبنا الشبه التي كانت تعترينا ؛ فكيف يصح ، والحال هذه ، أن يقال : ان هذه المعارف واقعة على طريق الالهام ؟ ولئن جاز ذلك ، والحال ما قلناه ، ليجوزن لجنهم أن يقول في حركاتنا وسائر تصرفنا : انه لا فرق / بينها وبين حركة المفلوج ، وحركة العروق الضواريب ، الى غير ذلك من الأمور الضرورية .

وبعد ، فقد عرفنا من حال كثير من الناس أنهم ارتدوا بعد ايمان ، وجهلوا بعد معرفة . وقد ذكر الله تعالى ، ذلك في كتابه في قوم كفروا بعد ايمان . فكيف يصح أن يقال في المعارف : انها ضرورية من قبله تعالى ، وانها متى لم تحصل فالحجة ساقطة .

وبعد ، فقد ثبت أن الجهل من فعل العبد ، لأنه تعالى منزّه عن فعل القبيح ، ولأنه يقع بحسب دواعي الجاهل . فاذا ثبت ذلك ، فالواجب في المعرفة أن تكون مقدورة لنا ، لأنها اما أن تكون ضد الجهل أو من جنسه . وقد دل الدليل ، على ما بيناه في كتاب الاستطاعة ، على أن القادر على الشيء قادر على مثله وضده في الحس ، اذا كان له مثل أو ضد .

وبعد ، فانه يجب ، على قولهم ، في جميع الكفار الذين كذبوا الرسول ، صلى الله عليه ، أن يكونوا ملهين الحق ، وهم جاحدون مع ذلك . وهذا معلوم خلافه لكثرتهم ، واعترافهم بأنهم على خلاف هذه الصفة . ولأننا

قد عرفنا من حالهم أو حال بعضهم خلاف ذلك . ولا يمكن هذه الفرقة أن تقول : انهم انصرفوا عن النظر فلم يعرفوا ، كما يقوله أبو عثمان في بعضهم ، لأنه انما تم له ذلك من حيث علق المعرفة في وقوعها طبعا واضطرارا بالنظر المتقدم لها ، ومنع حصولها على غير هذا الوجه . وليس ذلك طريقة هؤلاء القوم ، لأنهم يقولون بوقوعها على جهة الابتداء . فالكلام لهم لازم ، وان كان قد / يلزمه على بعض الوجوه ، على ما قدمناه .
وهذه الجملة كافية في هذا الباب .

الكلام في الجنس الثالث من النظر والمعرفة

اعلم ، أن المقصد في هذا الجنس أن نبين وجوب النظر في معرفة الله ووجوب المعارف ، وأنه تعالى قد أوجبها . ولن يتم ذلك الا ببيان أمور :
منها ، بيان الوجه الذي له يجب النظر والمعرفة . ومنها ، بيان الدلالة على حصول وجه الوجوب في النظر والمعرفة . ومنها ، الكلام فيما عنده تجبان .
ومنها ، الكلام في صفة ذلك ؛ ويدخل فيه الكلام في خاطر ، وما يتصل به من المسائل . ومنها ، بيان جنس ايجاب الله ، سبحانه ، لهما . ومنها ، بيان الوجه الذي له يحسن منه تعالى ، ايجابهما من كونهما لطفًا أو غير ذلك ؛ ويدخل في هذا الباب الكلام في الوجود التي تذكر مما لا يصح عندنا أن يوجب تعالى النظر لأجله . ويدخل في جملة ذلك ، أن المعرفة اذا كانت ضرورية ، هل تقوم مقامها اذا كانت مكتسبة ، وهل يصح التكليف من الله سبحانه والمعارف ضرورة أم لا يصح ؟ ونحن نبين ذلك أجمع ، ونذكر سائر ما يتصل به على العادة المألوفة في الاختصار .

فصل

في أن العلم بوجه وجوب الفعل يقتضى وجوبه لا محالة

اعلم ، أنه لا يجوز أن يعلم العاقل في فعل مخصوص الوجه الذي يجب /
عليه ، وهو مع ذلك لا يعلم وجوبه ، بل يجب أن يكون عالما بوجوبه بعينه
إذا كانت الحال ما ذكرناه . وقد يعلم وجوب الفعل عليه ، ولا يعلم وجه
وجوبه على التفصيل . فإما أن تعلم وجه وجوبه على التفصيل ، ولا تعلم
وجوبه على التفصيل ، فمحال . وقد يجب الفعل عليه وإن لم يعلم وجوبه ،
إذا كان مسكنا من معرفة وجوبه ومن معرفة الوجه الذي له يجب . لكن
هذا الفعل يكون واجبا عليه ، ولا يعلم من وجب عليه وجوبه . فأما في
الوجه الأول ، فإنه يكون واجبا ، ويعلم من وجب عليه وجوبه . يدل
على ما قلناه أنا لو لم ثبت الفعل واجبا عليه ونبيته عالما بوجوبه عليه
من هذا الوجه ، لم يكن في المقدور وجه يصح أن ثبت الواجب واجبا
عليه لأجله . لأن سائر ما يقال في هذا الباب لو ثبت ، ولم يثبت ما قلناه ،
لم يعلم الواجب واجبا ، ومتى علم ما قلناه ، عرفه واجبا ، فينبغي أن يكون
هو المعتبر في هذا الباب دون غيره . فلهذا متى عرف في الودعة أنها
ودعة لتودع مخصوص ، وعرف مطالبته وتمكن من الرد ، فلا بد من أن
يعرف وجوب الرد ، للعلة التي ذكرناها ، وهي أنه قد علم وجه وجوبه ،
فيجب أن يعلم وجوبه . وكذلك القول في الانصاف ، وشكر المنعم ،
وما شكله من الواجبات .

ويبين ، ما قلناه ، أن الواجب في أنه يستحق الذي بأن لا يفعله ، كالتقيح في أنه يستحق الذم بفعله . وقد ثبت أنه متى علم ما له يقبح الفعل وثبوته في الفعل فذلك الفعل قبيح منه لا محالة . فكذلك اذا علم ما له يجب الفعل وثبوته في فعل / معين ، فلا بد من أن يكون واجبا عليه . ولا يمكن لأحد أن يخالف في هذه الجملة ، الا بأن يدعى في الفعل أن ما له يجب ، سوى ما قلناه .

وهذا الكلام لا يتصل بما ادعينا ، بل فيه تسليم له . لأنهم ان قالوا : انما يعلم الواجب واجبا بايجاب الله ، سبحانه ، أو بالأمر الوارد من قبله ، أو من جهة الرسل ، الى ما شاكل ذلك ؛ فقد أثبتوا وجه وجوب واعترفوا بأنه اذا علمه في الفعل فقد عرفه واجبا . وانما خالفونا في وجه الوجوب ، ما هو ؟ أهو سمعى أو عقلى ؟ الى ما شاكل ذلك مما يقع التنازع فيه . فقد بان أن الجملة التي أوردناها مسلّمة ، لا يمكن دفعها البتة . فاذا صحت ، فالواجب أن نبين أن النظر في معرفة الله ، ما وجه وجوبه ؛ ونبين أن الوجه الذي له يجب قد ثبت وحصل في النظر في معرفته تعالى . واذا بينا ذلك ، فلا بد من أن نعلم وجوبه ووجوب المعارف . فينبى أن نشدد العناية مع المخالفين في هذا الوجه ، فانه متى صح وثبت سهل ما عداه مما يتكلمون به . ونحن نذكر ذلك ، الآن ، مفصلا ان شاء الله .

فان قيل : ولم قلتم : ان الواجب يختص بوجه وجوب أولا ، ليتم ما ذكرتموه من أن العلم به يقتضى العلم بوجوبه لا محالة .

قيل له : قد بينا في أول العدل أن هذه الأفعال انما تفرق فيما هي عليه من الأحكام ، فيكون بعضها واجبا وبعضها حسنا وبعضها قبيحا

لوقوعها على وجوه تختص بها ، لولاها لم تكن بأن تختص بذلك الحكم
أولى من أن لا تختص به أو تختص بخلافه . لأنه لو لم يحصل لها
الا الوجود والحدوث ، وقد تساوت أجمع في ذلك ، / لم يكن بعضها بأن
يكون واجبا أولى من سائرهما . فاذا صح ذلك ثبت أنه لا بد من وجه
وجوب يختص به الواجب ، على ما بيناه .

فان قيل : أو ليس في الناس من يخالف في هذا ، ويقول : انما يكون
واجبا بإيجاب الله ، سبحانه ، فقط ، حتى قال كثير منهم : ان السمع هو
المؤثر في ذلك دون غيره ؟ أو لستم تقولون بتمثله في الشرعيات ، ولا تفضون
بأن لها وجه وجوب ؟

قيل له : انا قد بينا فساد هذا القول في أول العدل ، وبيننا بوجوه
كثيرة أن القبيح والحسن والواجب لا يجوز أن يختص بذلك من جهة
السمع ، وأن من لا يعرف السمع ولم يستدل على صحته ، ويعرف أحكام
هذه الأفعال ولو لم يتقدم له العلم بها ، لم يكن ليصح أن يعرف السمعيات
أصلا ، بن كان لا يصح أن يعرف النبوات . وقد شرحنا ذلك بما لا طائل
في اعادته . فاذا ثبت ذلك ، بطل ما قاله .

وأما قولنا في الشرعيات ، فلا يختلف حاله وحال العقليات في أنها
تختص بوجه وجوب . لكن ثبوت ذلك الوجه فيها لا نعلمه الا سمعا ،
ونعلم وجوه وجوب العقليات من جهة العقل . فمن هذا الوجه يختلفان ،
وان اتفقا في أنه لا بد من ثبوت وجه الوجوب فيهما ليكونا واجبين .
ولولا ذلك لم يكونا بالوجوب أولى من خلافه ، على ما بيناه . ومتى
قلنا ، في الواجب : انه تعالى أوجبه ، فالمراد بذلك أنه عرف ايجابه ووجه

وجوبه ، أو دل على ذلك من حاله . لأنه لا يصح أن يوجبه الا على هذا الوجه ، من حيث ثبت أن الواجب لم يكن واجبا لعله ، فيقال : انه تعالى يوجب الواجب بأن يفعلها ، لأن ذلك كان يخرج / الواجب من أن يقع من أحد باختياره الى أن يقع لأجل العلة الموجبة له ، وفي هذا ابطال كونه واجبا . فاذا صح ذلك ، لم يكن واجبا بنفس الأمر ، فيجب أن يكون واجبا لما ذكرناه . لكنه تعالى قد فصل بين الأدلة على ذلك ، فربما دل على وجوبه من جهة مجرد العقل ، وربما عرف وجوبه بالعادات أو عند ورود الأخبار ، وربما عرف وجوبه بالسمع . وفي جميع هذه الوجوه لا بد من أن يكون فعله وجوبه في جميعه متقررا معروفا بالعقل ، اما على جملة واما على تفصيل ؛ ويكون مدخل السمع في ذلك الحاق السمعيات بالجملة العقلية . فعلى هذا الوجه ينبغي أن يجرى هذا الباب .

فصل

في ذكر الوجه الذي له يجب النظر في معرفة الله ما هو

اعلم ، أن الوجه الذي له يجب النظر على الناظر في باب الدين والدنيا لا يختلف ، وهو أن يحصل فيه خوف يخشاه بتركه ويرجو زواله بفعله . وقد دلت الدلالة على أن التحرز من المضار واجب" ، كانت معلومة أو مظنونة . كما ثبت بالدليل وجوب رد الوديعة ، على بعض الوجوه ، وشكر انتم ، وهذا من كمال العقل . لأن أحدا من العقلاء لا يلتبس عليه حال ما يخشى فيه المضرة أنه يلزم التحرز منه بالطريق الذي يؤمل به زواله ، كما لا يلتبس حال سائر الواجبات . وربما بلغ الحال في التحرز من المضرة الى أن يصير آكد من الوجوب ، أن يبلغ حد الاجاء . لأن / ما يصير ملجأ اليه ، يصير آكد من الواجب ، وان فارقه في حكمه ؛ ولا تنتهي سائر الواجبات الى هذا الحد . وذلك مما يبين لك أن هذا الوجه في الوجوب آكد من سائر الوجوه التي ذكرناها . فاذا صح ذلك ، وخاف الضرر اذا هو لم يفعل النظر من وجه صحيح من وجوه الخوف ، وأمل زوال ذلك بفعل النظر ، فمن حقه أن يكون واجبا .

وليس لأحد أن يقول : ان التحرز من المضرة يتفق جميعه في أنه يكون ملجأ اليه ، فلا يجوز دخوله في جملة الواجبات . وذلك لأن الذي يبلغ حد الاجاء معروف" ، وما قصر دونه مما يكون واجبا معروف . لأنه اذا شاهد السبع قد أقبل نحوه فهو ملجأ الى الهرب . ولو أنه قيل

له : اذا كان السبع ذكر ، وصبرت على الوقوف عنده فلك الجنة ، خرج
من ان يكون ملجأ الى الهرب ، لتجويزه في صفة السبع ان يكون بحيث
اذا وقف عنده يفوز بالجنة . فقد بان أن الحال في ذلك قد يتغير بما يقدم
فيه من المنافع والمضار ، فانما يكون ملجأ الى التجرز من المضرة متى كانت
المضرة التي يتحرز منها عظيمة والتي (١) يتحرز بها خفيفة ، والتفاوت
بينهما ظاهر . فأما اذا كانت آجلة أو أحدهما آجل فالالغاء زائل لا محالة .
وقد علمنا أن ترك النظر في باب الديانات يختص بمضرة آجلة ، وفعله
يؤمل به زوال تلك المضرة ، فلا يصح دخوله في باب الالغاء . وكذلك
الحال في كثير من الأفعال التي يتحرز بها من المضرة / في الدنيا اذا تقاربت
الحال بين ما يتحرز به ويتحرز عنه . فعلى هذا الطريق راعى هذا الباب ،
لتقف به على جلية ذلك ؛ ولا يلتبس عليك ما يدخل تحت التكليف منه
بما يزول التكليف عنه لما هو عليه من الالغاء .

فان قيل : أليس قد يخاف الصبي من الأمور ويرجو زوال ما يخافه
بأمور بفعلها ولا يجب ذلك عليه ، وهذا يبطل ما ذكرتموه ؟

قيل له : ان الصبي ، مع نقصان عقله ، لا يجوز أن يعرف في الحقيقة
وجوه الواجبات والقبائح ، ولو عرفها لكانت واجبة عليه ، وللتحقق
بكامله العقول في صفتهم . ولا يمتنع أن يخاف ، على ما ذكرته ، خوفا
غير صحيح ، فيجرى مجرى خوف السوداوى من أمور لا أمانة لها .
فلا يمتد بذلك ، وانما يمتد بالخوف المتعلق بالعلم أو بأمارات تقتضى
الظن ؛ وذلك لا يصح في الصبي . ولسنا نريد بذكر الصبي الا من خرج

(١) والتي : في النص . والذي .

عن أن يكون كامل العقل ، لأنه لا يمتنع فيمن يعد صيبا من جهة الشرع أن يكون كامل العقل ويلحقه التكليف . ومتى كان كذلك ، وخاف الخوف الذي ذكرناه ، كان حكمه في الأفعال حكم العقلاء .

فإن قال : أفيشبه الجال فيما ذكرتموه ، أم لا ؟ فإن قلت : انه لا يشبه أكد بكم ما عرفناه من أحوال العقلاء وأخلاقهم في وجوب النظر . وإن قلت : انه يشبه . فكيف يعلم العاقل وإن خاف مع الشبهة أن النظر واجب ؟ وكيف يكون مزاح العلة ، والشبهة قائمة ؟

قيل له : إن القدر الذي يشبه في هذا الباب هو القدر الذي يشبه في سائر العقليات . وذلك لأن / الواجب قد يشبه المراد به ، وكذلك الحسن والتبجح . وربما ظن بعضهم أنه لا فرق بين الواجب وبين الأمر الذي لا بد من أن يفعله من جهة الاجراء وغيره . فاذا ثبت أن هذا القدر من الاشتباه لا يخرج التبجح والواجب في العقل من أن يكون واجبا وقبيحا على العاقل ، فلا يعذر في فعل ذلك وتركه من جهة هذه الشبهة ؛ فكذلك القول فيما ذكرناه .

واعلم ، أن الشبه الداخلة في هذا الباب تنقسم الى ضربين : أحدها يلحق القلب ، واليقين ثابت فيما يدخل عليه ، فهذا لا يؤثر فيما يعرفه العاقل ؛ وذلك نحو أن يعلم وديعة بعينها ، ويعلم مطالبة صاحبها ، ثم يقول له قائل : إن مثل هذه الوديعة قد حصلت عندك من وجه آخر ، ليشككه في وجوب ردها ؛ فهذه شبهة داخلة على يقين تقدم ، فيجب أن لا يؤثر في هذا الباب . ومن الشبه ما من حقه أن يكون مشككا في الأصل ، فلا بد ، عند وروده ، من التوقف . وقد ثبت في عقول العقلاء استحقاق

الدم بفعل التقيح ، كالنظم وغيره ؛ وفرقوا بينه وبين استباح الضرر في هذه القضية . وثبت أيضا في عقلم استحقاق الدم بأن لا يفعل العاقل الواجب ؛ وفصلوا بينه وبين ما سواه . والشبهة اذا عرضت في ذلك ، لم تقدح فيما تقرر من اليقين . فاذا ثبت ذلك ، ثم عرف من حال النظر ما ذكرناه ، علم وجوبه ، ولم تؤثر عنده في هذا الباب الشبه الجارية هذا المجرى .

/ فان قيل : انكم قد احلتم على امر مفقود ، لانه لا يتعلم من حال النظر في معرفة الله قط انه يتحرز به من الخوف على وجه صحيح ، من حيث يعلم العاقل ان النظر بكده ولا يعلم ما يخاف منه بامارة صحيحة ، لانه انما يصح ان يعرف الاحوال التي شاهد نظيرها دون الامور المعينة ، ولم يقصد بيان ذلك بهذا الباب ، لانا اردنا به ان نبين في الجملة ان ما حصل هذا الوجه فيه يكون واجبا ، ثم نعتيه من بعد بان هذا الوجه بعينه قد يحصل في النظر ونبين ما يسقط به سؤالك . لانك تعلم ان النظر في امور الدنيا ، مع انه بكده القلب ، قد يجب اذا امل به التحرز من مضرة يخشاها في سفره ، او معالجة بدنه ، الى سائر ما ينظر فيه من مصالحه .

واعلم ان طريقة شيوخنا ، رحمهم الله ، في باب النظر تختلف . فربما قال ابو على ، رحمه الله : ان النظر في باب الدين يعلم وجوبه ضرورة ، كالنظر في باب الدنيا . حتى يقول في بعض كلامه : ان ذلك تقض عقله ، من حيث لا بد من ثبوت هذا العلم في عقل العقلاء . وربما مر في كلامه وفي كلام شيخنا ابي هاشم ، رحمهما الله ، ان العلم بوجوب ذلك يقع من جهة حمله وقياسه على النظر في باب الدنيا ، لكن طريقته في القياس

تتضح بحيث لا تخفى على العقلاء . وربما مضى في كلامهم ما قدمنا ذكره ، وهو المعتمد . لانا قد بينا ، في أول هذا الكتاب ، أن العلم بوجوب النظر اذا اختص بهذه الصفة علم" يتناول معلومه على الجملة ؛ وصار العلم بأن كل نظر يخشى المضرة بتركه ، علم يتناول معلومه على الجملة ؛ وصار العلم بأن كل نظر يخشى المضرة / بتركه ويؤمل زوالها بفعله ، واجب بمنزلة العلم بأن الظلم قبيح ، فكما أن ذلك لا يتعين ، بل هو علم يتناول المعلوم على جهة الجملة ، فكذلك القول فيما ذكرناه .

وبينا هناك ، أن العلم بقبح القبائح ووجوب الواجبات لا يحصل في العقلاء الا على هذا الوجه ، وأن الباب فيه مستمر . فلا يعلم العاقل وجوب شيء معين ، الا بعد أن يعرف من صفته ما يدخل معه في الجملة التي علمها ضرورة ؛ لأنه قد علم من حق الوديعه أن ردها واجب على وجه ؛ ثم علمه في الشيء بعينه أنه يجب رده لأنه وديعه يحتاج فيه الى علم منفصل مطابق لذلك العلم المتناول لمعلومه على جهة الجملة . ولذلك صح ، مع كمال عقول الخوارج ، أن يشتبه عليهم الحال في قتل من خالفهم ، فيعتقدون أنه عدل وهو في الحقيقة ظلم ؛ لأنهم ظنوا أنه مستحق ، فخرج عندهم عن صفة الظلم . ولو أن العاقل اعتد في وديعه زيد ، عند مطالبته ، أنه لا يلزم بردها لأنه لو ارتد أو ملكها غيره ، لخرج من أن يعلم وجوب ردها بخروجه من أن يعلم كونها وديعه له . فالاشتباه في كل ذلك على لتفصيل يدخل ، كما ترى .

والعلم المتقرر على جهة الجملة ثابت ، لا يجوز أن تدخله شبهة البتة على وجه من الوجوه . فاذا ثبت ذلك ، فالواجب في النظر أن يجرى على

هذا الطريق ، فيفصل بين العلم الذى يتناوله على جهة الجملة . فان ذلك مما لا يجوز أن تدخله الشبهة البتة ، وانما يجوز ذلك على بعض الوجوه فيما يتناول معلومه على جهة التفصيل . وربما بلغ التفصيل ، فى الوضوح ، المبلغ الذى يبعد الشبه عنه فى جميع ما ذكرناه . لأن أحدنا ، وان كان لا يعلم فى ضرر بعينه / أنه ظلم الا بعد تأمل لحاله ، فقد يتضح الأمر فيه ، حتى يستغنى عن التأمل . لأن الخوارج وان اشتبه عليهم الحال فى قتل من خالفهم ، فلن تشبه عليهم الحال فى قتل بعضهم بعضا ؛ ولا يشتهب على أحدنا الحال فى قطاع الطريق وقيمن يختلس ثوب غيره ويتناوله بالضرب ، وان كان متى شاهد شيئا يضرب صييا تشتهب عليه الحال ، فيجوز أن يكون ما يفعله حسنا على جهة التأديب والتقويم ، ويجوز خلافه . فليس لأحد أن يظن اذا نحن قلنا : ان الشبهة قد تدخل فى التفصيل ، أن نجعل باب التفصيل واحدا فى جواز ورود الشبه فيه ، بل قد يختلف ، على ما ذكرناه ، فأما علم الجملة الذى هو من كمال العقل ، فلا يجوز أن تختلف الحال فيه البتة .

وهذه الجملة ينبغى أن تضبط ، فانها تحسم كثيرا من الأسئلة التى

ربما تعلق بها المخالف .

فصل

في أن الصفة التي ذكرناها يصح أن تحصل في النظر

في باب الدين والدنيا .

اعلم ، أنا قد بينا أن الوجه الذي له يجب الفعل هو أن يتحرز به عن مضرة مخوفة . وقد بينا أنه لا يجب أن تقطع على المضرة ، وأنه لا فرق بين أن نعلمها أو نظنها ، بل الذي يعرفه العقلاء بالعادات المضارة المظنونة ، لأنهم يعلمون الأمور المستقبلية ؛ وإنما نعلم بالتأمل أنه لو علم ذلك ، لكان الفعل بلايجاب أحق . فكذلك ما يجب أن يتحرز به ، لا يجب أن يقطع على أن التحرز يقع به لا محالة ، بل متى ظن ذلك حل محل / العلم بأنه يأمن به من المضرة ، ووجوبه في الحالين لا يختلف . وإذا تأملت ما يجب من النظر في اجترار منافع الدنيا ودفع مضارها ، علمت أن الحال على ما ذكرناه . ولا بد من أن يكون الضرر الذي يخافه بترك الفعل ، أكثر مما يلحقه من المضرة بنفس ذلك الفعل ، حتى يكون دافعا للضرر الكثير بالمشقة اليسيرة . فأما لو تكافأ وتعادلا وعلم ذلك من حالهما ، لما وجب الفعل وكان هذا الناظر مخيرا والوجوب ساقطا . وإنما يجب الفعل ، إذا كان حاله ما ذكرناه . ومتى عظم التفاوت فيما يزيله من المضرة لحقّ ثبات الاجراء ، وإذا تفاوت لحقّ ثبات الوجوب ، خصوصا متى كان الضرر مؤجلا غير معجل . فإذا أصبحت هذه الجملة ، وقد صح أنه لا يمتنع في النظر في باب الدنيا أن يصير بهذه الصفة ، فينبغي أن يكون واجبا ؛ وكذلك النظر في

باب الدين . ويجريان ، متى صارا كذلك ، مجرى كل فعل يَحْرُزُ به من ضرر عظيم ، لأن اختلاف الأفعال لا يؤثر في أن الكل منها إذا اتفق في وجوب الوجوب اتفق في الوجوب أن لا معتبر في هذا الباب بجنس الفعل ولا بسائر صفاته ، وإنما المعتبر بحصول وجه الوجوب فيه . ولهذا يلزم الرجل العدوَّ على الشوك هرباً من السبع ، كما يلزمه النظر في سلوك أحد الطريقين اللذين قد دَفَعَ إلى سلوكهما ، متى خاف أن سلك أحدهما أنه يتلف لعطش ، وإن كان أحد الأمرين من أفعال الجوارح والآخر / من أفعال القلوب . ولولا أن الأمر على ما قلناه ، ولم يصح وجوب الشرائع مع اختلافها في الجنس لاتفاقها في كونها مصلحة ، ولما صح وجوب الشكر الذي هو الاعتقاد والقول ، لما اتفقا في أنهما شكران لمنعم وإن كان أحدهما من فعل القلب والآخر من أفعال الجوارح . ولا يمكن لأحد من المخالفين أن يدفع حصول هذا الوجه في النظر المختص بالدنيا ، لأن العلم بذلك شديد الوضوح يحصل بالعادة فيما يتعلق بالأسعار والعلاجات وما يجرى مجراها . فكذلك النظر في باب الدين يجب ، إذا حصل بهذه الصفة ، أن يكون واجبا . لأننا قد بينا أن المعتبر في وجوبه والعلم بوجوبه أن يعلم العاقل أن هذا صفة .

فان قال : ان النظر في باب الدنيا أولا لا يجوز أن يختص بهذه الصفة ، لأنه لا يأمن فيما خوف منه من السبع في الطريق أن لا يقع التحرز منه بالعدول إلى سلوك طريق آخر ، بل لا يأمن أن يكون عدوله هو الموقع له في المهلكة ، ولو استمر لنجا . ولا يأمن إذا نظر أن لا يؤديه ذلك إلى التخلص ، لأن عندكم أن النظر في باب الدنيا لا يوجب العلم ،

وانما يحصل عنده غالب الظن ؛ ويجوز عند ورود الخوف من كون السبع في الطريق أن لا يكون له أصل ؛ ويجوز أن يتحمل المشقة في السؤال والنظر فيزيده ذلك سوءا ، الى غير ذلك . فكيف يجوز فيما هذا حاله ، أن يجب عليه فعله ؟

قيل له : ان جميع ما أوردته اعتراض على العلم الضروري ، لأن العاقل متى دُفع الى سفر فقال / له من يحسن الظن بقوله في طريق قصده بعينه : ان فيه سبعا فاحذر سلوكه ؛ بل يواتر عليه الخبر من يواتر ؛ فانه يعلم باضطرار أن الواجب عليه الفحص والنظر والمسألة ، وأن لا يستمر على قصده . ومتى استمر والحال هذه عند مغرّرا بنفسه ، مقدما على التقيح ، مستحقا للذم . فاذا فحص وتأمل ونظر ، ثم أقدم ، عند حازما فاعلا لما وجب عليه . ولا يعتبر في هذا الباب بالعاقبة ، وكيف يكون حالها ، وانما يعتبر العقلاء في وجوب ذلك بما ذكرناه في الحال . فاذا صح وجوب النظر اذا كانت الصورة ما ذكرناه ، وثبت أن العلم بوجوبه ضروري على ما بيناه ، فكيف يصح الطعن بالشبه التي ذكرتها ، سيما وقد بينا أن العقلاء لا يحفلون بذلك في وجوب النظر ؟ لأنهم وان لم يعرفوا صدق المخبر وجوزوا أن لا يكون لما خوف منه أصلا ، فانهم يعرفون وجوب ذلك .

يبين ما قلناه ، أنه قد يكون الحال ما بينا ملجأ الى الهرب ، لأنه لو شاهد شخصا يشبه السبع وقوى في ظنه شبهة ، لكان يصير ملجأ الى الهرب وان لم يكن لما خافه أصل . فاذا صح ذلك في الاجاء ، فبان يصح في باب الوجوب وان لم يكن المخوف منه ثانيا أولى . ولا فرق بين هذا الطعن ، وبين من قال : لا ينبغي أن يحسن بحمل الضرر لأجل المنافع الا أن

تكون معلومة ، ولا يحسن الضرر لدفع الضرر الا اذا كان الضرر المدفوع متيقنا . فاذا لم تصح هذه الطريقة في حسنه وحل الظن فيه ، وان لم يكن مظلونه على ما تناوله محل العلم ، / فكذلك القول في المضار التي حكمنا / بوجوبها اذا أمل بها دفع ضرر عظيم على ما بيناه .

فان قيل : ان هذه الطريقة يصح أن تثبت في النظر في باب الدنيا ، فمن أين أنها تثبت في النظر في باب الدين ، حتى يقال : ان النظر في معرفة الله واجب ؟

قيل له : لانا قد بينا أن المعتبر في وجوب الفعل لحصول وجه الوجوب فيه ، وبيننا أن أجناس الأفعال واختلافها لا معتبر به . فاذا تكامل عقل الانسان وعرف العادات في المنافع والمضار ، ثم قيل له : انك لا تأمن من أن لم تنظر فتعرف أن لك صناعا صنعك ومدبرا دبرك ، وأنت اذا عرفته وعرفت طريق طاعته وميزتها من طريق معصيته ، وتجاوزت معاصيه الى طاعته ، استحققت من جهته منافع عظيمة . واذا أنت لم تعرفه اختلط عليك طريق معاصيه بطريق طاعته . فلا تأمن أن تقدم على المقيح منه فتستحق المضرة العظيمة التي تسيبها عقوبة ، وأنت تجد أماره في عقلك . لأنك تعلم أن المنعم يستحق الشكر والتعظيم ، وأن الاقدام على معصيته يعظم بحسب نعمه ، وأن من حق القبيح أن يعم ما يستحق به الذم وأن يقتضى فعله النقص . فلا تأمن أن تستحق المضار العظيمة من جهة من خلقك ، اذا أنت أهملت النظر في معرفته .

وبين له طريقة النظر بأن قال له : انظر في نفسك وفي سائر الأجسام لتعلم حدوثها وأن لها محدثا يختص بصفات الفاعل منا ؛ الى ما يذكر

من طريق المعرفة ، فقد علمنا أنه عند ذلك يخاف أن الأمر كما قاله . وقد /
تقرر في عقله أن أقرب الأمور ، الى أن ينجلي لديه المشكك وينكشف
عنده الغامض ، النظر في الأمور والتأمل لها دون ما عداه . فيعلم عند ذلك
أن الضرر الذي يخافه انما يزول بالنظر ، أو هو الأقرب الى أن يزول به ،
فيلزمه عند ذلك هذا النظر المعين . كما لو علم بالعادة اذا أخبره المخبر
وهو مدفوع الى سلوك طريق بأن فيه سبعا أن الأقرب ، في التحرز
من ذلك ، المسألة والبحث ، عدل الى ذلك دون ما سواه . وكما لو علم
اذا شاهد سبعا من بُعد أن الأقرب في التخلص منه العدو والأخذ في
خلاف جهته ، فعل ذلك دون غيره . فهذه أمور معلومة بالعادات اما على
التفصيل واما على الجملة . فاذا صح ذلك ، فالواجب أن يقال : ان النظر
في باب الدين اذا حصل بهذه الصورة ، كالنظر في باب الدين في أنه يكون
واجبا .

فان قيل : انا لسنا نعلم فيما ذكرتموه أن يقتضى الخوف في النظر في
باب الدنيا ، فان سلمنا أنه لو اقتضى ذلك لكان واجبا .

قيل له : انا قد بينا الوجه في حصول الخوف في تركه ، فلا فرق بينك
اذا لم تسلم ، وبين من نازع وخالف في النظر في باب الدنيا وقال : انه
لا تحصل فيه صفة الواجب البتة ، وان كانت الحال ما ذكرنا .

فان قال : ان النظر في باب الدين يخالف النظر في باب الدنيا من
وجوبه ، لأنه لا يجب الا اذا كان في دليل ، ولا يجب الا اذا أدى الى
العلم ، ولأنه يكثر ويكد القلب ، ولا يأمن فاعله معه / الهلاك والعطب .
وليس كذلك النظر في باب الدنيا ، لأن منتهى الضرر فيه معلوم ، ولأن

الضرر الذى يخافه فى ترك النظر فى باب الدين ليس يعلم بالعادة ولا هو
جهة للمضار المعتادة ؛ وليس كذلك النظر فى باب الدنيا . ولأن النظر فى
باب الدين يخشى فيه مضرة آجلة ، وليس كذلك النظر فى باب الدنيا ، لأن
ما يخشاه فى تركه معجل متوقع ، وللمعجل من هذا الجنس من الحكم
ما ليس للمؤجل . ولأن النظر فى باب الدين كما يجب فى طريقه أن يكون دليلا
قاطعا ، فكذلك انبى عليه والمخوف منه يجب أن يكون مقبول القول ،
كالأنبياء ، صلوات الله عليهم . وليس كذلك النظر فى باب الدنيا ، لأنه
كما لا يجب أن يكون فى دليل ، فقد يصح أن يثبت الخوف فى تركه عند
خبر المخبر وان لم يقطع بصحته . ولأن النظر فى باب الدين ينبغى فيه
الوصول الى موافقة ارادة الحكيم وليس يعلم أنه يريد لذلك دون ضده ،
وليس كذلك حال النظر فى باب الدنيا . ولأن النظر فى باب الدين يفض
طريقه ويلتبس بغيره ، وليس كذلك حال النظر فى باب الدنيا ، لأنه كما
تعرف حاله اضطرارا فكذلك حال ما ينظر فيه ويتأمله . ولأن النظر فى باب
الدين لو وجب ، لم يكن بعض ذلك بأن يجب عند دعاء الداعى أولى من
غيره ؛ فكان يجب أن يلزم العاقل متى خوف من ترك النظر فى الجزء
والظفرة وسائر الفروع الغامضة ، أن يلزمه ذلك كما يلزمه النظر فى معرفة
الله ، سبحانه ، لأن طريقة الجميع واحدة . ولأن / النظر فى باب الدين
لو وجب عند دعاء الداعى ، لكان قول ذلك الداعى حجة فى وجوبه . وقد
علمنا أن من يجوز الكذب عليه ، لا يكون هذا حاله . فاذا فارق النظر فى
باب الدين النظر فى باب الدنيا فى كل ما ذكرناه من الوجوه ، فكيف يقال :
انه بمنزلة فى أنه واجب على ما ذكرتموه ؟ بل ينبغى أن يقال لأجل هذه

الفصول التي ذكرناها : انه مفارق لذلك النظر ، وانه غير واجب . وان تكلف العاقل وقعله وعرف الله ، تعالى ، لزمه التكليف . وان كف ، فلا ندم عليه ولا تبعه ، على ما حكى عن الشطوي وغيره في هذا الباب .

قيل له : انا قد بينا أن النظر في باب الدين لسنا نقيسه على النظر في باب الدنيا ، حتى يصح الطعن فيه بذكر القصول بينهما والفروق ، وانما يجمع بينهما في أنهما قد دخلا تحت الجملة المعلومة باضطرار ؛ كما أن الضرر في باب الدين اذا كان بصفة الظلم لا نقيسه في التبع على الضرر في باب الدنيا ، بل نحكم بتبعهما لدخولهما تحت العلم بأن الظلم قبيح . فاذا صح ذلك ، وثبت أن الطريق في باب الدين يحصل فيه التحرز من الخوف الشديد الذي نخشاه في تركه وتؤمل زوال ذلك بفعله ، فيجب أن تكون حاله في الوجوب كحال النظر في باب الدنيا اذا اختص بهذه الصفة لا على طريقة القياس لما ذكرناه . وانما يذكر النظر في باب الدنيا في كلامه ، لأن وجوبه وثبوت وجه الوجوب فيه أظهر ، فتسقط به الشبه والمطاعن ، لا أنا نجمله / أصلا نقيس عليه النظر في باب الدين .

وقد بينا أن شيخنا أبا علي ، رحمه الله ، قد فعل ذلك ، وعلى الوجه الذي فعله من قياس أحدهما على الآخر لا يلزمه أيضا ما أوردناه من الأسئلة . لأن الفصل اذا لم يظن في موضع الجمع ، ويثبت المستدل أن الحكم يتعلق بذلك الجمع ، فالفصل مطرح غير لازم . ونحن نبين ذلك بما ينكشف به سقوط ذلك على الطريقتين .

اعلم ، أن النظر في باب الدنيا لم يجب لأنه يؤدي الى العلم ، وانما وجب لما فيه من التحرز من المفرة ، لأن من يجب ذلك عليه ، وان لم يخطر

ببإله أن النظر كيف يكون حاله ، فانه يعلم وجوب ذلك عليه . فاذا صح ذلك لم يستع في باب الدين بمنزته في الوجوب اذا حل محله في هذا الوجه وان كان يؤدي الى العلم .

وبعد ، فان أوجب هذا الفصل حكما ، فينبغي أن يوجب أن النظر في باب الدين أدخل في الوجوب من حيث يؤدي الى غالب الظن ، فبان يؤدي الى العلم أولى . واذا لزم النظر ، وان لم يكن في دلالة ، بل كان نظرا في أمانة ، فبان يجب النظر اذا كان في دلالة أولى . فثبت أن هذا الفرق بأن يؤكد ما يقوله أولى من أن يكون شبهة فيه . فأما قولك : ان النظر في الدين يكند القلب ، فقد علمت أن النظر في باب الدنيا والتحصن والمسألة عندما تدهم المرء المخافة من سلوك الطريق وغيره قد يختلف فيكون فيه ما يشق وفيه ما يكون أخف ، ولم يمنع ذلك من وجوب الجمع ، لأنه لا يعتبر فيه قدر المشقة ، / وانما يعتبر فيه قدر ما يخافه فيتحرز به ، فان كان عظيما لزمه التحرز بما يشق ، وان كان يسيرا لم يلزمه التحرز منه الا ما يقصر عن مرتبته في المشقة . فاذا ثبت ذلك ، وكان ما يخافه من ترك النظر في باب الدين يعظم ، لم يمتنع أن يجب النظر عليه وان شق . على أن زيادة المشقة التي تحصل في النظر الذي لا يسع المكلف جهله على ما يحصل في النظر في باب الدنيا غير مقطوع به ، لأنه قد يخفف ذلك على العاقل الذكي العارف بالعادات ، فربما كفاه اليسير ، وان كان في العقلاء من يحتاج الى النظر . فاذا ثبت ذلك ، لم يتحصل الفرق الذي ذكره على وجه مقطوع .

فأما أن النظر في باب الدين لا يأمن فاعله الهلاك ، كما لا يأمن تاركه ، فليس الأمر كذلك . لأنه يعلم أنه أقرب الى أن يعرف منافعه ومضارم ،

ويعلم أن خالقه ان كان حكيما فهذا طريق نجاته ، وان كان سفيها كان وجوده كعدمه . فيعلم أن لفعله من الحكم ما ليس لتركه .

وبعد ، فان هذه الطريقة قائمة في النظر في باب الدنيا ، لأنه قد يجوز اذا سأل وبحث أن يدل على طريق يكون سلوكه أقرب الى هلاكه من سلوك الطريق الذى عدل عنه . ولم يمنع تجويزه لذلك من وجوب هذا النظر ، لما كان هو الأقرب الى النجاة والى زوال ما يخشاه . فكذلك القول في النظر في باب الدين . وأما ما قاله من أن النظر في باب الدين ، وجهته غير معلومة / بالعادة ، فبعيد ؛ لأن الداعى يخوفه بذكر العقاب . فهو معلوم ، لأن من يعلم المضار التى ^(١) تنزل به من الأسقام والأمراض ، وما تؤثره النيران والحر والبرد ، وما يتخوف منه من السباع وغيرها ، ومن فقد الماء والطعام ، يعلم في الجملة المضار . فيكفى أن ينبه عليها ، وتذكر له الأمانة المقوية لها . ويدخل ذلك في باب المعلوم بالعادة ، ويبين أن ما قاله لا تأثير له ان لم يشاهد السبع اذا كان قد سمع بخبره اذا خوف منه يلزمه من النظر مثل ما يلزم متى خوف من سائر ما يعلمه . فلا فرق اذن بين الأمرين اذا كانت الجملة معلومة .

وأما قولك : ان الضرر في باب الدين المضرة فيه آجلة ، وليس كذلك المضرة في باب الدنيا ، فبعيد . وذلك لأن المعتبر بخوفه منهما ، وان تقدم أحدهما وتأخر الآخر . ولا فرق في الشاهد بين المتقدم والمتأخر في أنه قد يحصل له هذا الحكم مالم يتراخ المتأخر فيصير في حد المأيوس منه . ألا ترى أن من ختوف من مجاعة تلحقه وتلحق عياله بعد دهر ، وظنثه

(١) التى : فى النص ، الذى ، .

قوى بالبقاء ، أنه يأخذ في طريق الحيلة ، اذا كان تحرزه من تلك المضرة يختص هذه الأوقات ، كما يتحرز من المضار المتقاربة . فكذلك القول فيما قدمناه ، خصوصا اذا كان الضرر الآجل يعظم قدره ولا يمكن التحرز منه الا في هذه الأوقات ، فيجب التحرز منه على ما بينا .

وأما قولك : ان النظر في باب الدين اذا وجب في طريقه أن يكون دليلا ، فكذلك المنبه عليه يجب أن يكون حجة ، / وأن لا يعتبر بقول الدعاة في ذلك ، ويخالف النظر في باب الدنيا ، فبعيد . وذلك أن الأنبياء ، صلوات الله عليهم ، منى خوفوا من ترك النظر لم يعلم من حالهم الا مثل ما يعلم من حال الداعي ، لأنه لا سبيل لمن ينظر في معرفة الله فيعلمه بعدله وتوحيده وأنه حكيم ، أن يعلم أن الرسول صادق وأن المعجز يدل على صدقه في النبوة . واذا لم يكن له الى ذلك سبيل ، حل قوله عنده محل قول الداعي في أنه يعمل به لما يقارنه من الأمارات ، فلا تكون له مزية . فان صح وجوب النظر اذا كان المخوف نبيا ، فيجب أن يكون واجبا وان لم يكن نبيا ، لما بيناه . الا أن يقول قائل : ان عند قول النبي يقع العلم بالطبع اضطرارا ، كما قاله الجاحظ ، وعند قول غيره لا يكون هذا حاله ، فيكون لهذا الفرق اذن تأثير . وقد بينا فساد ذلك ، وبيننا أن على قوله لا تصح التفرقة بينهما . لأن الضرورة لا تفتقر الى قول لرسول (١) متقدم ، لأنه تعالى قادر على أن يهيء المحل لذلك الطبع . فيضطره ، وان لم يكن هناك رسول فلا تصح هذه التفرقة أيضا . واذا لم تصح له ، لم يكن لأحد أن يتعلق بها . لأن كل من خالف في هذا الباب ، لا يقتضى مذهبه التفرقة بين الرسول

(١) لرسول : في الاصل ، الرسول ، .

والداعى ، لأنه ان كان من أصحاب الاضطراب فلا وجه لذلك عنده ، وكذلك ان كان من أصحاب الاكساب . وهذا يبين سقوط التعلق بهذا الفصل .

وأما قولك : ان النظر في باب الدين ينبغى به الوصول الى موافقة / ارادة الحكيم ، ولا يصح أن يعلم أنه يريد لذلك دون ضده ؛ فكيف يصح وجوبه ؟ فبيد . وذلك أن النظر في باب الدين وان كان لا بد من أن يكون مراد الله ، تعالى ، فغير واجب أن يعلم امكلف ذلك من حاله . لأنه في وقت وجوده لا يعرف الله ، تعالى ، فبأن لا يعرف ارادته وكرهته أولى . ولسا نقول : ان المبتغى به موافقة ارادة الحكيم ، بل نقول : المبتغى به القيام من حيث كان واجبا ، لئلا يستحق الذم بتركه ، وليتحرز به مما يخشاه . فاذا صح ذلك ، كفاه أن يعلم وجه وجوبه ، ولا يجب أن يعلم أنه موافق للارادة . وقد بينا ، من قبل ، أن ارادة الحكيم للنظر انما تعلم بعد أن ينظر العاقل فيعرف الله ، سبحانه ، بنظره ، ثم يعلم بتوجيهه وعدله وأنه حكيم ، ثم يعلم أنه لم يكن ليوجب في عمله المشاق على وجه مخصوص الا لغرض هو التكليف ، فيعرف عند ذلك أنه تعالى يريد" لذلك . وقد علمه بالارادة في حال فعله للنظر ، اذا لم يخرج من أن يعلم الوجه الذى له يجب ، لم يخرج من أن يعلم وجوبه .

وبعد ، فانا لا ننكر في النظر في باب الدنيا ، اذا كان واجبا ، أنه تعالى يجب أن يكون له مریدا ، كسائر الواجبات . فان قدح ما ذكرته في وجوب ذلك النظر ، قدح في وجوب هذا أيضا . وفي هذا ركوب الجهالات .

وأما قولك : ان النظر في باب الدين يغمض طريقة ويلتبس بغيره فيفارق حال النظر في باب الدنيا ، فبيد . وذلك أنا لا نوجب النظر في باب الدين

الا والطريق له واضح نميزه من غيره بأكثر مما يميز الناظر في باب / الدنيا
لمريق فحصه ومسأله . فاذا كان هذا قولنا ، فالفرق الذى قاله مطرح .
فان قال : أردت بالعموض أنه يحتاج الى أن ينظر فى اثبات الأعراض ،
وفى أنها متناهية ، وفى حدثها ، الى غير ذلك من المسائل ؛ وكل ذلك
مما يدق ، حتى وقع فيه من الالتباس والخلاف بين المتكلمين ما وقع .
وهذا الوجه لا يصح فى باب النظر فى باب الدنيا ، لأنه عند الشبهة فيه
يرجع الناظر الى مسألة معقولة وبحث ظاهر يجرى فى باب مجرى التجارات
المعتادة واختلاف المنافع والمضار فيها .

قيل له : ان المبلغ الذى يبلغه ، فى اثبات الأعراض وتناهيها وحدثها
وكون الجسم غير متقدم لها وما يأتى فيه من الشروط وغيرها ، مما لا يجب
على كل مكلف . لأن غرضنا فى أكثره هو ازالة شبه المخالفين بذكره فى
ابتداء الدليل . فالذى لا يسع المكلف جهله من ذلك قريب واضح ، لأنه
اذا علم بغير الأحوال على الأشخاص ، علم أن هناك معنى سواه ، واذا
علم أنه مرة يجتمع ومرة يفترق ، علم جواز العدم عليها وأنه محدثه . واذا
علم أن الجسم لا يجوز وهو على ما هو عليه من التحيز الا أن يكون
متجاوزا أو مفترقا ، علم أنه لا يتقدم الحوادث . وقد تقرر فى عقله ان
ما لا يتقدم جنسين لكل واحد منهما أول ، يجب أن يكون له أول . وقد
علم أن الفعل لا بد له من فاعل ، وان كان محكما ففاعله يجب أن يكون
علما قادرا ويجب أن يكون حيا قادرا لم يكن به آفة ، فواجب أن يكون
سميعا بصيرا . فاذا لم يكن له فاعل ، / فواجب أن يكون قديما اذا كان
موجودا . فمتى علم الأفعال المحكمة ، كخلق الانسان الذى يتعذر على

القادر منا ، علم أن فاعله بهذه الصفات . وقد علم في الجملة أن القبيح لا يؤثره العالم بقبحه وينقص فاعله ، الا عند حاجة أو تقدير حاجة . واذا تعالى القديم عند هذه الصفة ، علم أنه لا يفعل القبيح ، وأنه لا يكلف ما لا يطاق . ولا بد من أن يكلف ويبعث الرسل ، وهذه الأمور واضحة ؛ فكيف يقال : ان النظر في باب الدين يدق ويغض ويجعل ذلك ذريعة الى تهي وجوبه ومفارقته للنظر في باب الدنيا ، مع أن الخوف الذي يحصل في قلب العاقل اذا هو ترك النظر في باب الدين أعظم من كل خوف ؟ لأن دعاة الدين اذا خوفوه من النار العظيمة الدائمة اذا هو عصى وجهل ، ورغبوه في النعيم المقيم ، وتكرر ذلك على سماعه مرة بعد مرة ، وسمعه عند تلاوة القرآن وعند مذاكرة أهل العلم ، الى غير ذلك ، وكان هذا المكلف ممن يرجع الى ديانة ، فان الخوف يشتمل عليه ويستغرق قلبه . ومتى بينوا له طريقة النظر الذي خوفوه منه ، كان الى أن يبلغ المراد في باب النظر في الدين أقرب منه في باب النظر في الدنيا . لأنه لا طريق له يتضح عند العقلاء وهو موقوف على اجتهاد العاقل ، ويختلف بحسب اختلاف ما ينظر فيه .

واذا صح ذلك ، فلو جعل هذا القول موجبا للنظر في باب الدين دون

النظر في باب الدنيا ، لكان أقرب مما أورده السائل . /

فأما قولك : انه لو وجب النظر في باب الدين لوجب عند التخويف

النظر في الجزء والظفرة وسائر الفروع ؛ فاذا لم يجب ذلك ، والتخويف

وارد عليه ، فكذلك في سائر ؛ فبعيد . وذلك ، لأنه لا بد عند ورود

التخويف عليه من أن ينبه المخوف على الوجه الذي له يخاف من ترك

النظر . وذلك صحيح في النظر في معرفة الله ، ولا يصح في الفروع ، لأنه لا مدخل لها فيما له . ولأجله يلزم النظر في معرفة الله ، لأنه إنما يلزم ليكون عنده أقرب الى معرفة الطاعات والمعاصي وإلى معرفة الثواب والعقاب ، فيكون أقرب الى فعل الطاعات والتحرز من المعاصي ، وليس للفروع في هذا الباب مدخل في مبدأ الأمر . فإما إذا نظر فعرف الله ، تعالى ، بعقله وتوحيده ، ونظر في غير ذلك فوصل الى معرفة هذه الفروع ، لم يمتنع عند ورود الشبهة عليه أن يلزمه النظر في الجزء والطنرة والكمون والمداخلة الى غير ذلك . وهذا كما تقول : ان الناظر في النبوات يلزمه أولاً أن ينظر في صدقهم ليقبل عنهم ما يحملوه من الرسالة ، فيكون قد قام بالواجب عليه من الألفاظ . وان جواز في الابتداء اذا ترك النظر في النبوات من الجهل بهذا الباب ، صح ؛ وان خوف من الجهل بفروع المكاتب والمدبر ، لم يصح ، لأن هذا الباب لا يلزمه الا على هذا الترتيب ، فلا يجوز الخوف فيه أولاً . وان صح فيما بعد اذا خلص اليه بعد النظر الكثير والمعارف ، / فكذلك القول فيما قدمناه .

وأما قولك : ان وجوب النظر في باب الدين يوجب القول بأن الداعي حجة في وجوبه مع تجويز الكذب عليه ، فبيد . وذلك أنا قد نوجب عند قوله الفعل ، ولا يوجب ذلك أن نجعله حجة . ألا ترى أن عند خبر المخبر بكون السبع في الطريق ، قد يلزم المرء ما لولا خبره لم يكن يلزم ، ولا يوجب ذلك كونه حجة ؟ فلو أن سالك الطريق ضل عنه ، وورد عليه من تسكن نفسه اليه فهده الى الطريق ، للزمه العدول وان لم تكن حجة . ولو أن بعض من يثق به نهبه على وديعة عنده للزمه ردها على بعض الوجوه

وان لم تكن حجة . وأكثر أمور الدنيا ، كنعو المعالجات التي نلتجىء فيها الى الأطباء ، والفلاحات ، والتجارات ، وسائر ما يعتمد فيه أهل البصر بذلك ، يجرى على هذا الحد . ولا يوجب ذلك كونهم حجة ، بل عندنا أن التواتر الذي يعلم المخبر عنده ضرورة لا يقال فيه انه حجة ، لأنه لا واحد منهم الا ويجوز أن يكذب . فاذا صح ذلك ، لم يمكن الطعن بهذا الوجه فيما أورده ، وان كان هذا الوجه من الطعن لو صح لوجب أن يبطل به وجوب النظر في الدين والدنيا جميعا ، على ما في ذلك من ارتكاب الجهالة .

وقد أطلق شيخنا أبو على ، رحمه الله ، في تقض المعرفة أن الداعي لا يمتنع أن يقال انه حجة ، فانما أراد بذلك أنه يجب عند دعائه ما لولاه لم يجب ، وأنه مبين مع ذلك لطريقة النظر ، فيصح أن يطلق هذا القول فيه . وليس الأمر كذلك ؛ بل الصحيح أنه ليس بحجة ، لأنه / يجوز عليه الخطأ ، ومع تجويزه ذلك يلزم النظر عند قوله . وانما يقال في المخبر : انه حجة ، متى علم أن ما يلزم بقوله ، انما يلزم لأنه علم أن الخطأ لا يجوز عليه . وهذا هو الذي اختاره شيخنا أبو عبد الله ، رحمه الله .

فصل

في أن العاقل يصح أن يعلم حصول وجه الوجوب في النظر في باب الدين

فيجب ذلك عليه كوجوب (١) سائر الأفعال

قد بينا ، من قبل ، أنه متى ورد التخويف على العاقل من الداعي إلى الله ، تعالى ، على السبيل الذي ذكرناه ، أنه يخاف عند ذلك ، ولا يصح والحال هذه ، أن يكون خائفا ، ولا يعلم من نفسه أنه خائف ؛ كما لا يصح ، متى خوف من سلوك طريق وهو مدفوع إليه ، أن يحصل خائفا ولا يعلم أنه خائف ، لأن علمه من نفسه أنه كذلك من كمال العقل ؛ كما أن علمه ، بأنه آلم وبأنه معتقد وبأنه مريد أو كاره ، من كمال العقل . بل العلم بأنه خائف ، أظهر من ذلك ، لأنه يحدث عند أسباب واضحة . ولا بد من أن يعتقد عندها أمورا كثيرة ، ويأخذ في طريق الاحتيال للتخلص مما يخافه . فهو اذن في بابه ، أظهر من العلم بأنه مريد .

فإن قيل : فكيف يصح أن يكون الخوف بهذه الصفة ، وقد اختلف المتكلمون في الخوف ما هو واشتبه على كثير منهم ذلك ، ولو كان مما يعلم باضطرار لم تصح هذه / الطريقة فيه ؟

قيل له : ان الاختلاف في صفة الشيء لا يمنع من أن يكون العلم به ظاهرا ، لأن نفاة الأعراض وان خالفوا في الأعراض المدركة فالعلم بها ظاهر . واختلاف الناس في الارادة وأمثالها ، لم يمنع من أن يكون العلم

(١) كوجوب : في الفهرس . لوجوب ، .

بأنه مرید واضح . فكذلك علم الخائف بأنه خائف يحصل باضطرار ، وان اختلفوا في ما نبه الخوف ، لأنه اذا كان نفى من نفى الخوف لا يخرج من أن يفصل بين حاله خائفا وخلافها ، فكذلك مخالفة من يخالف في صفة لا تمنع من ذلك . على أن العلم بذلك قد صار في الوضوح بحيث يحصل فيمن لا عقل له اذا روع بضرب أو غيره ؛ فكيف يدعى فيه الالتباس ؟
فان قيل : فهذا العلم ضروري أو مكتسب ، وكيف يقع ويحصل ؟
أبيدیهة العقل أم عند طريق وسبب أو عند نظر وتأمل ؟

قيل له : ان علمه بأنه خائف ، عند ورود خاطر أو الداعي ، ضرورة .
وطريقة وجدانه نفسه عليه ، كما يجد من نفسه أنه معتقد ومرید .
فان قيل : فعند هذا العلم يلزمه النظر ، ويعلم ذلك باضطرار أو باستدلال .

قيل له : قد بينا اختلاف الشيوخ في ذلك ، وأن الصحيح أن عند الخوف من تركه نظر معين يعلم وجوبه اذا علم أنه يتحرز به مما يخافه أو أمل ذلك وعلم في جملة النظر أنه أقرب الى الكشف والى أن يعرف الغرض ، لدخوله فيما علم بيديهة العقل ، أنه / واجب . لانه قد علم أن كل نظر يؤمل بفعله زوال ضرر يخشاه ، فهو واجب ؛ كما يعلم أن كل نللم قبيح ؛ وكما يعلم أن أخذ زيد ثوب عمرو قبيح ، لدخوله في جملة ما علم بالعقل قبحه . فكذلك القول في النظر .

فان قيل : فيجب على هذا أن تقولوا : ان العلم بأن هذا النظر بعينه واجب ، طريقته الاستدلال ، لانه لا بد من أن تتأمل فنعلم أنه يختص بهذه الصفة ، ثم نعمل العلم بوجوبه ، كما تقولون في ضرر معين ، اذا علمه بالتأمل

فلما . وكما تقولون فيمن علم أن الجسم لا يتقدم المحدث : انه يعلم بتأمل
انه محدث لتقدم علمه بأن ما هذا حاله لا يكون الا محدثا .
قيل له : ان شيخنا أبا هاشم ، رحمه الله ، يقول فيما حل هذا المحل :
انه يعلم مفصلة بالعلم الأول الذى هو علم جملة ، وأنه لا يحتاج الى علم
متجدد وغيره . وغيره من الشيوخ ، رحمهم الله ، يقولون : انه يحتاج الى
علم محدد . وظاهر قولهم ان ذلك العلم اذا وقع عند تأمل حال المفصل
فهو مكتسب وليس بضرورة ، وان قويت الدواعى الى فعله . ويجرى
في أنه لا بد من أن يفعله مجرى العلم الذى يفعله المنتبه من نومه بالأمور
التي تقدم معرفته بها مع السلامة ، لأنه لا يجوز أن لا يفعل هذا العلم
فكذلك القول فيما قدمناه ، بل هذا العلم بأن يجب أن يفعله أولى ، لأن
الداعى الى فعله أمران : أحدهما العلم الضرورى الذى هو علم جملة ؛
والآخر العلم المكتسب بصفة المفصل . / وليس كذلك ما يفعله المنتبه من
رقدته ، لأن الذى يدعو الى فعله هو ما تقدم من نظره ، وان كان لا بد
من أن يتذكر أحواله ويقترن بعلمه بأنه قد كان نظر في الأدلة المعلومة
ذنون ، على ما بيناه من قبل . فاذا صح ذلك ، ففى قول أبى هاشم ،
رحمه الله ، يجب أن يكون هذا العلم ضروريا ، لأنه العلم الأول ؛ لكنه
لم يكن متعلقا بالفصل ، وعند تأمل حاله تعلق به ، وان كان فى الحالين
موجودا وعلى القول الآخر يكون مكتسبا . لكن الدواعى تقوى فيه ،
فيصير فى أنه لا يجوز أن لا يفعل هذا العلم ، مع سلامة الأحوال ، بمنزلة
الضرورى . وعلى أى الوجهين أجبتنا عن السؤال ، فقد خرج من أن يكون
طلعا ، وثبت أن من يرد عليه التخويف من الداعى وبالخاطر لا بد من أن يعلم

وجوب هذا النظر بعينه على وجه يتضح ولا يلتبس . وقد بينا أن من يقول بأنه يحمل وجوبه على وجوب النظر في باب الدنيا . ويقول في هذا العلم أنه مستدرك بهذا الوجه من القياس ، يقول : انه اكتساب . ومع ذلك لا يجوز أن لا يحصل له لوضوح طريقه ، وان كان الذى ذكرناه أبيض وأوضح .

فان قيل : فهذا القول يؤول الى أن أول ما يجب على المكلف هو العلم بوجوب النظر المعين ، لأنكم قد قلتم : ان هذا العلم مكتسب يفعلُه العاقل لتقدم علمه في الجملة بوجوب كل نظر يخاف الضرر من تركه . وحصول علمه عند ورود الداعي أن هذا النظر بهذه الصفة ، واذا كان من فعله فهو الواجب أولا . وذلك ينقض قولكم : ان أول ما يجب على العاقل النظر المؤدى الى معرفة الله .

قيل له : ان هذا العلم الذى سألت عنه ، / لسنا نقول بوجوبه ولا أنه قد كلفه ، ون كان عند حصوله يصير العاقل مكلفا . فهو اذن سبب للتكليف غير داخل فيه .

فان قيل : فيجب على هذا أن يكون تكليفه سبحانه العبد متعلقا بأن يكتسب هذا العلم بعينه ، وما يكتسبه يجوز أن يفعله وأن لا يفعله ؛ فكيف يصح تعلق التكليف به ؟

قيل له : انه غير ممنوع أن يكون ما حل هذا المحل كالشرط في التكليف ، فان حصل تعلق التكليف بالعاقل ، والا زال عنه ذلك . وعلى هذا الوجه يجوز تعلق التكليف بالمواضع في اللغات حتى يفهم العاقل دعاء الداعي والمستفاد بالخاطر ، وان تعلق ذلك باختيار العباد . لكنه تعالى عالم بأن

هذا الشرط يحصل أم لا يحصل . فان علم حصوله جعل العاقل بالصفة التي لا بد معها أن يكلفه ، وان علم أنه لا يحصل لم يجعله بتلك الصفات . وبعد ، فان هذا العلم على ما بيناه وان كان مكتسباً ، فلا بد من وقوعه . لأن الدواعي تقوى في فعله ، فتحل محل الضرورى أو الفعل الواقع من الملجأ في هذا الباب . وقد بينا ذلك من حاله .

فان قيل : لا بد من أن تجوزوا من العاقل في هذا العلم أن لا يختاره على بعض الوجوه ، لأن كونه مكتسباً يوجب ذلك فيه ؛ واذا صح منه أن لا يختاره ، فلو لم يختره ، أكان التكليف يثبت أم يسقط ؟ فان قلتم يثبت ، حكمتم بثبوته مع زوال شرطه ، وان قلتم لا يثبت حكمتم بزوال التكليف ، مع ورود الدواعي والخاطر وتكامل صفات العاقل ؛ وهذا فاسد عندكم . فاذا كان هذا القول يؤدي الى أحد / هذين الأمرين الفاسدين ، فيجب / بطلانه أصلاً .

قيل له : ليس كل ما يقدر عليه العاقل يجوز أن لا يفعله على كل حال ، بل فيه ما لا يجوز أن لا يفعله اذا كان على صفة ؛ فان كان لو لم يكن عليها ، لجاز أن لا يفعله . وهذا كالملجأ الذي مع ثبات الالجاء لا بد من أن يكون فاعلاً ، ومع زواله قد يجوز أن لا يفعل . فاذا صح ذلك ، فالعاقل اذا تقرر في عقله وجوب كل نظر يخاف من تركه ويؤمل زوال الضرر بفعله ، ثم ورد عليه دعاء الداعي فخوفه من ترك نظر بعينه ونبهه على وجوه الخوف وعرقه الأمارات القائمة في عقله في هذا الوجه ، فلا بد حينئذ من أن يفعل العلم بوجوب هذا النظر ، وان كان على بعض الوجوه قد يجوز أن لا يفعله بأن تتغير حالته هذه . فاذا صحت هذه الجملة ،

لم يلزم في العاقل أن يزول التكليف عنه ، والحال هذه ، بل لا بد من أن يحصل فيه هذا العلم فتكامل بحصوله شرائط التكليف ويلزمه النظر عند ذلك لعلمه بوجوده ، على ما بيناه . على أنه لا يستتبع أن يقال : إن علمه ، عند ورود خاطر والداعي بأن هذا النظر بعينه يخاف من تركه ويؤمل زوال المضرة بفعله ، ضروري . فإذا كان كذلك ، وكان العلم بأن كل نظر هذا حاله واجب في العقول ضروريا ، فيجب ، إذا كانا معا ضروريين ووجب لأجلهما حدوث علم ثالث ، أن يكون ذلك العلم ضروريا غير مكتسب . لأن الوجه الذي لأجله يجب حصول الثالث تقدم هذين . فإذا كانا بهذه الصفة ، فالثالث يجب أن يكون ضروريا ، فما يحصل عنده من حيث كان طريقا له ، يجب أن يكون ضروريا . ألا ترى ، أن علمنا بوجود الأجسام / لما كان ضروريا ، وعلمنا عند المشاهدة أنه ليس بمتحرك ، فالواجب أن نعلم أنه ساكن باضطرار ؟ لأن الوجه في ذلك تقدم هذين العلمين وصار ذلك في بابيه بمنزلة ما نقوله من تعاق العلوم الضرورية بعضها ببعض . لأنه لا يجوز أن نعلم أحد المدركين الا ونعلم الآخر ، ولا يجوز أن في الأمور الجلية أن نعلم الخفى سواها ونسهو عنها ؛ وكذلك القول فيما قدمناه . فإن أنت حكمت في هذا العلم بأنه ضروري على هذه الطريقة ، صح وتعلق التكليف بوجوده . لأنه إذا علم العاقل وجوب هذا النظر من حيث علم من صفته ما ذكرناه ، فقد لزمه النظر وهو أول التكليف . وإن أنت سلكت الطريقة الأولى في أنه مكتسب وأن ما عليه العاقل من الحال يقتضي أن يفعله لا محالة فيثبت التكليف عنده ، سلم ذلك من الطعن . وإن قلت بمذهب شيخنا أبي هاشم ، رحمه الله ، وهو أن العلم

بوجوب هذا النظر بعينه ، هو العلم الذي به علم على الجملة كل نظر يخاف من تركه ويأمل زوال المخافة بفعله ، صح أيضا تعلق التكليف به . فقد بان أن على جميع الوجوه لا مطعن فيما أوردناه ، وإنما نحتاج أن ننظر في الصحيح من هذه الأقاويل لوجه آخر ، لأن هذا المذهب لا يستمر على جميعه ، بل هو مستمر عليها أجمع ، على ما بيته .

واعلم أن من عظيم ما قدسوا به في قولنا بوجوب النظر في طريق معرفة الله على الوجه الذي نصرناه ، أنهم قالوا : لو كان الأمر كما ذكرتم ، لوجب أن لا يجحد وجوب هذا النظر العدد الكبير الذين لا يجوز عليهم التواطؤ / ولا الاتفاق على الكذب ولا الكتمان . لأن من حق هذا العدد أن لا يجوز عليه^(١) أن يجحد ما يعلمه باضطرار ، كما لا يجوز عليه^(٢) أن يكذب في الاخبار عن الشيء الواحد أو يكتفم ما تدعو الدواعي الى نقله . وقد رأيت المقلدة على كثرتها تنفى وجوب النظر ، وفي المتكلمين من ينفى ذلك على كثرتهم وكثرة أشياعهم كأصحاب الالهام والاضطرار ، وأن أكثر الامامية منهم ؛ وأصحاب الطبائع كالجاحظ ومليقته ، فانهم ينكرون وجوبه .. فكيف يصح منكم ادعاء وجوبه ، وحال من خالفكم ما ذكرناه ؟ ولئن جاز ذلك ، ليجوزن لأصحاب الالهام والاضطرار أن يدعوا على سائر العقلاء أنهم قد اضطروا الى معرفة الحق أجمع ، والفصل بينه وبين الباطل ؛ فلذلك توجهت الحجة عليهم ، وان كانوا يجحدون أنهم يعلمون ذلك . فاذا كنتم تعتمدون في افساد قواهم على هذه الطريقة ، وترغمون

(١) عليه : في الأصل • عليها •

(٢) عليه : في الأصل • عليها •

أنها من قوى ما تكلمون بها ، فيجب أن تلتزموا مثلها ، وهو الذى الزمناكم
فى وجوب النظر .

فان قلت : ان من يجحد وجوب النظر لم يبلغ كثرتهم ما ذكرتم ، لأنهم
عدد قليل .

جاز أن يقال مثله فى سائر من خالف أصحاب الالهام ، وأنتم لا تبلغون
المبلغ الذى لا يجوز معه منهم جحد ما يعلمون .

فان قلت : ان ذلك منهم مكابرة .

قيل لكم مثله فيما الزمناكم .

وقد كثر هذا السؤال من المخالفين وتكرر فى أثناء كلام الشيوخ ،
واختلفت الأجوبة عنه ، وفيها ما يصح وفيها ما يفسد ، وسأحصل فى ذلك
جملة فأقول :

ان العلم بوجوب النظر المعين الذى قدمنا ذكره ، وان حصل / للعقلاء ،
فانه يحصل لهم فى ابتداء حال التكليف فى أوقات مخصوصة ، ولا يستمر
ويحصل لكل واحد من العقلاء فى حال لا يحصل عندها لصاحبه ،
لمفارقة حاله لحاله فيما أوجب حصول هذا العلم فيه . وهو مع ذلك علم
بوجوب نظر على صفة مخصوصة . وقد بينا أن العلم بكون النظر على تلك
الصفة مما لا يستمر فى العاقل ، بل يختلف حاله فيه ، لأنه لا يجب فى
سائر أحواله أن يعلم ذلك كما يعلمه عند ورود الدواعى والخواطر . وقد
يجوز ، فيما بعد هذه الحال ، أن يدخل على نفسه شبهة يقتضيها اثار
الراحة والدعة والفرع من النظر ، الى غير ذلك . كما أدخلت الخوارج
الشبهة على نفسها ، فاعتقدت حسن قتل من خالفها ، وان كانت لو بقيت

على فطرة العقل لعلت قبحة . وهو مع ذلك ، على ما بيناه ، يحصل متى علم في النظر أنه ما يتحرز به من الخوف الذي نخشاه بتركه .

وقد قال شيخنا أبو علي ، رحمه الله في نقض كلامه : انه لا بد من أن يعلم في النظر أنه يؤدي الى الكشف ، وأنه عند فعله أقرب الى المعرفة منه اذا لم يفعله . وذكر أنه متى اعتقد فيه خلاف ذلك ، لم يحصل له العلم الضروري لوجوبه ، لأن الغرض بالنظر هو التبين ، وانما يلتبس به زوال ما يخافه من هذا الطريق . لأنه اذا علم وتبين طريقة الخوف ، أخذ في التحرز . فاذا صح ذلك لم يجب فيما هذا حاله أن لا يصح من الجمع الكبير انكار وجوبه من حيث اختلفت أحوالهم وأوقاتهم في حصول هذا العلم فيهم . وليس كذلك ما يدعيه على أصحاب الضرورة ، وذلك أنهم / يدعون على جميع العقلاء ممن خالفهم أنهم قد علموا الحق في حالة واحدة ، وأن هذا العلم مبتدأ في عقولهم من قبل الله ، تعالى ، كالعلوم التي هي عنده من بداية العقول . فكان يجب ، لو كان ذلك حقا ، أن لا يصح منهم مع كثرتهم جحد ما يعلمون ، وكان لا يصح فيهم التنازع الشديد ولا النظر فيما العلم به قد حصل . فاذا ثبت أن هذا حالهم علم بذلك بطلان القول بالاضطرار والالهام .

فقد بات لك بجملة ما بينا الفصل بيننا وبين القوم فيما أزمونا . على أنه لا يكاد يثبت جحد وجوب النظر من سائر من خالفنا ، وذلك أن من تراه ينتسب الى القول بالتقليد يظهر منه الفرع الى النظر ، وان أنكر ذلك بلسانه ؛ بل ربا فرع الى المجادلة والمناظرة ونسى مذهبه في التقليد ، الى أن يضيق به المسلك فيفرع اذ ذاك الى التقليد . فكيف يقال فيمن هذا حاله أنه يجحد وجوب النظر ؟

وقد قال شيخنا أبو علي ، رحمه الله : ان أكثرهم انما يجحدون وجوب المناظرة لا النظر الذي ينفرد به الانسان ، فيفكر بقلبه فيما له وعليه . فأما أصحاب الاضطرار والالهام فلن يبلغ قدرهم المبلغ الذي لا يجوز عليهم التواضع وجحد ما يعلمون ، لأنهم من أول أمرهم الى هذا الزمن يقل عددهم ، ومن ينتسب من العامة اليهم لا يعرف أكثرهم هذا المنهج فضلا عن أن يقال : انه يدين به . فاذا صح ذلك ، فارق حالهم فيما ألزمونا لما ألزمناهم ، لأن من يخالف أصحاب الاضطرار ويقول بوجوب النظر وبأن المعارف اكتساب عددهم لا يحصيه الا رب العزة كثرة ووفورا وانتشارا ، فكان يجب على قولهم أن لا يصح من جميعهم أن يجحدوا ما يعلمون ، لأن عندهم أنهم أجمع قد / علموا سائر الحق وفصلوا بينه وبين غيره . فكان يجب ، على هذا ، أن يعلم جميع العقلاء ما يقوله في العدل والتوحيد والنبوات والشرائع ، وأن يعلم من حال أهل الكتاب والمشبهة والمجبرة وغيرهم أنهم مكابرون جاحدون لما يعلمونه باضطرار . ولا فرق بين من ادعى على جميعهم ذلك ، وبين من ادعى عليهم أنهم يعرفون الضمائر والغيوب ، وان جحدوا معرفة ذلك . وأنتم تعرفون كل ما لا دليل عليه ، وان جحدوا معرفة ذلك . والقائل بهذا القول قد بلغ في المكابرة الحد الذي يجب مكالمته .

واعلم ، أن هذا العلم لا يجوز أن يحصل للعاقل عند ورود الخاطر والداعي ، على ما بيناه . فأما بعد ذلك ، فانه لا يمتنع فيمن ترك النظر أن يتدخل على نفسه شبهة تغير حاله ؛ وذلك ، في بابه ، بمنزلة العلم المدرك ، وقد تقضى ادراكنا له ، لأن السهو يجوز عليه والحال هذه . وفي حال

الادراك ، لا يصح على العاقل السهو عنه مع السلامة ، فكذلك في حال ورود الخاطر والداعى لابد من حصوله ، لأنهما كالطريق ، على ما بينا القول فيه . فأما بعد ذلك ، فانه لا يمتنع أن يدخل العاقل على نفسه شبهة ، أو يسهو عن ذلك حالا بعد حال ، أو يغلب ما اعتقده من جهة الالف والعادة ، أو يؤثر الراحة والدعة ، الى غير ذلك ، فتغير حاله ؛ وان كان الله ، تعالى ، لا يخليه من الخواطر حالا بعد حال . لكنه اذا كان ممكنا بما تقدم له من ايضاح الطريقة ، كانت الحجّة عليه ثابتة . الا أن يكون الوارد عليه السهو أو ما يجرى مجراه . فانه يزول التكليف عنه في تلك الحال . وقد يجوز أن ينظر فيعرف ما يلزمه ، ويظن مع / ذلك في تلك المعرفة أنها وقعت باضطرار ، وهي انما حصلت عند النظر . لأن العلم بأنها مكتسبة أو ضرورية ، علم اكتساب ، فلا يجب أن يعرفه جميع العقلاء . وفي المقلدة من لا يبعد أن يعلم جملة ما عليه ويظن في نفسه أنه مقلد ، ويظهر ذلك من حاله .

وليس هذا بأكثر مما قاله شيوخنا في المجبرة ، على كثرتها ، أنها لا تعتقد الكسب على الوجه الذي تظهره ، وانما تظهر القول لاقامة السبوق ولضرب من الأغراض ، وان كانت لا تعتقده . فكذلك لا يمتنع في بعض المقلدة ما ذكرناه . فالحال اذن ، فيمن خالفنا يفترق ولا يتفق . فلا يجب أن يجعل جحدها دلالة على أن المعرفة بوجوب النظر لا تحصل في مبادئ التكليف ، على ما بيناه .

وليس كذلك حال جماعتنا ، لأننا تبين من أنفسنا أنا لا فعلم الحق أجمع ، ثم ننظر فنعلم ، ونعلم من حال المشبهة والمجبرة ضرورة أنهم ثابتون

على هذا الاعتقاد . وكذلك اتقول في الكفار على اختلاف طبقاتهم ، ولو كان العلم بالحق ومفارقته للباطل قد حصل لجميعهم ، لما صح أن تكون هذه حالهم ، وأن يجحدوا ما يعلمون وينظرون فيه ويؤلفون الكتب . وهذا يبين في سقوط المعارضة .

وبعد ، فإن من حق النظر أن يسقط وجوبه ، متى فعل المكلف ما يجب من المعرفة . ومن لا يقوم بالواجب من ذلك يختلف حاله ، ففيهم من يعتقد الباطل لشبهة فيظنه حقا ويخرج بذلك من أن يعلم وجوب النظر على كل حال ، وإن كانت الخواطر ترد عليه في بعض الأحوال على وجه لا يخرج من أن يكون خائفا / .

وربما اعتقد المقلد أن الغرض بالنظر الوصول الى ما وصل اليه بالتقليد دونه ، فيتغير حاله بذلك . وليس كذلك يمتنع في العلم ، إذا تناول معلومه على وجه الجملة ، أن تتغير حال العلم الواقع على جهة التفصيل عنده بحسب تعرى العاقل من الشبه والاعتقادات الفاسدة أو طرق ذلك على قلبه . وعلى هذا الوجه قلنا : ان العاقل يعرف حسن الذم على ما يفعله المرء من القبيح ، وحسن المدح على الواجب ، وإن اعتقد الجبر المحض خرج من أن يكون عالما بذلك ممن يفعل القبيح ، لما أورده على نفسه من الشبه . فكذلك لا يمتنع مثله فيما ذكرناه من العلم بوجوب النظر ، فقد صار حال العقلاء في ذلك يختلف في الأوقات ويختلف بحسب الاعتقادات وما يحصلون عليه من الصفات . وليس كذلك لو علم العقلاء ضرورة سائر ما يلزم من الحق ومفارقته للباطل ، أنه كان يجب أن لا تختلف في ذلك الأوقات ولا الأحوال . وما حل هذا المحل بلغ في الظهور والوضوح

المبلغ الذى لا يجوز من الجمع العظيم ججده ، ويجرى مجرى الأمور العظيمة اذا عرفوها . فالأول الذى ذكرناه يجرى مجرى ما يعرفه كل واحد من العقلاء فى بعض الأوقات ، على وجه يغمض مرة ويتضح أخرى . فأين أحد الأمرين من الآخر ؟

وما قدمناه ، يسقط قول من يقول : ان كان المكلف يعرف فى ابتداء حال تكليفه وجوب النظر عليه ، فينبغى أن يتذكر ذلك من نفسه وأن يفصل بين تلك الحال وما عداها من الأوقات . لأن ذلك مما / لا يجب أن لا يعرفه ويعرف وفته لا محالة ، كما لا يجب فى سائر ما يخطر بباله ويخافه من الأمور التى تعرض حالا بعد حال ؛ بل قد يتذكر البعض منه دون البعض . وكذلك القول فيما قدمناه .

هذا وليس يكاد يعرف العاقل على التحديد الوقت الذى يكلف فى الابتداء ، حتى يحصره ويميزه من غيره ، فانما يعلمه على الجملة . وربما يقوم الظن فى ذلك مقام العلم ، فيذكر مما لا يجب أن يزيد عليه ، وليس ذلك مما يقدح فى كونه مكلفا ، لأن تكليفه انما يتعلق بأن يعرف وجوب النظر الذى يخاف من تركه . فاذا عرف ذلك على وجه لا يلتبس ، فقد دخل تحت التكليف وان لم يعرف الأوقات والأحوال ، لأن فقد علمه بذلك لا يؤثر فى هذا الباب ، وان كنا لا نسلم فى جميع العقلاء أنهم لا يعرفون ذلك ، بل لا يمتنع فى كثير منهم أن يعرف على الجملة . وهذا بمنزلة ما نعلمه من وجوب النظر فى أمر الطريق اذا خاف العاقل من سلوكه ، وان كان لا يجب عليه أن يعلم وقت وجوب ذلك ، ولا يجب أن يذكره دائما ، بل قد تختلف الأحوال فيه . ولا يقدح ذلك فى وجوب النظر والفحص فيه . فكذلك القول فيما ذكرناه .

فصل

في أن النظر لا يجب ولا يعرف العاقل وجوبه إلا عند خاطر وداع

أو ما يقوم مقامهما

اعلم ، أن كل علم يتعلق بظن ، فلا بد من أمانة ترد ليحصل الظن للعاقل ويتبعه العلم . ومتى فقد الظن ، فقد يفقده العلم ، لتعلق بعض ذلك / ببعض . ولذلك قلنا : ان الظن المبتدأ لا حكم له ، وأنه ينبىء عن نقص الفان ، وانما يتعلق به الحكم اذا وقع عن أمانة صحيحة في عقول العقلاء . وأنت اذا تدبرت أحوال ما يلزم في أمور الدنيا وجدتها جارية على هذا الحد ، لأن المرید لسلوك الطريق المدفوع اليه لدفع الضرر عن نفسه وعياله ، لا يظن الخوف من طريق الا عند أمانة من خبر أو غيره . فاذا لم يحصل ذلك ، لم يظن المخافة ، ولا يعلم وجوب المسألة والفحص عنه . لكن الأمارات تنقسم : فمنها ، ما يجب لا محالة . ومنها ما لا يجب ذلك فيه لعادات سابقة ولأمور معروفة عند العقلاء . وتنقسم من وجه آخر ؛ فربما يجب أن تكون حادثة ، وربما كانت مرتبة في النفس لطرائق معروفة بالاخبار والعادة ، وربما ظهر الأمر فيها ، وربما غمض . فلذلك تختلف أحوال الخائفين ، وتختلف أحوال ما يعلمون وجوبه من نظر وتصرف عند ورود الخوف عليهم . وتقضى القول في الأمارات يطول . وما ذكرناه من الحيلة ، لا بد منها في الجميع . فاذا صح ذلك ، وكان وجوب النظر في معرفة الله ، تعالى ، يتبع الخوف

من تركه ، وذلك الخوف لا بد من أن يكون خوفاً من مضار تتصل بالدين كالعقاب وكذلك وما شاكلهما ، ولم يكن قد ترتب في عقل العاقل هذا الباب من جهة العادة حتى نشأ عليه واختبره ومارسه كما نمارس الصناعات وتصرف الناس ، فيعرف بذلك المقاصد وترتب عند ذلك في نفسه / العلوم بالصناعات . فلا بد إذن من ورود أمانة عليه لكي يخاف عندها ، فيلزمه النظر . وتلك الأمانة هي تسيه الداعي والخاطر ، لأنهما يفيدانه ما يخاف عنده من العقاب بترك النظر ، ويدلانه على ما ترتب في عقله من الخوف الذي يجده فاعل القبيح والنقص الذي يختص به . فانه لا يأمن من مضرة عظيمة تستحق به ، فيخاف عند ذلك . وسرتب كيفية الخاطر من بعد . فاذا ثبت ذلك ، صح أن علمه بوجوب النظر يتبع هذا الخوف . فان هذا الخوف لا بد فيه من أمر حادث لفقد العادات فيه ، وأن ذلك الأمر الحادث هو الذي قلناه .

فان قيل : أفتقولون : ان العاقل اذا تبه من ذى قبل على ما ينه الداعي عليه ، أن النظر يلزمه عند ذلك . فان قلت بذلك ، نقضتم ما قدمتم . وان قلت : انه لا يلزمه ؛ أزلتم وجوبه ، وان كان الخوف قد حصل على الحد الذي يحصل عند ورود الداعي .

قيل له : ان شيخنا أبا على ، رحمه الله ، قد ذكر في موضع أن هذا التسيه منه يقوم مقام الداعي في وجوب النظر عليه . وأباه شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، في مواضع كثيرة ، وان كان في البغداديات قد أشار اليه وجوزّه . فالواجب إذن أن يقوم مقامهما .

فان قيل : فقد قلتم بأنه لا بد من أمر وارد عليه ، يخاف بمنده خوفا صحيفا ، ويعرف لزوم النظر . فكيف يصح الآن ما ذكرتموه ؟

قيل له : ان هذا التنبيه لا يكون الا عند أمر حادث / منه فيقوم مقام الحادث من جهة الداعى والمُخَطَّر . لأنه لا بد من أن يتفكر في أحوال ما يعرفه في عقله من المقبحات ، والمحسنات ، وكيفية الذم على المقبح . وما ينال القلب من الغم بورود الذم ، الى غير ذلك مما سترته ، فيصير ذلك بمنزلة حديث النفس بالأمر الذى يجد أماره صدقه ، ويقوم ذلك مقام الخبر الوارد عليه من غيره . وانما صح ذلك ، لأن دعاء الداعى ، لو انفرد ، لم يجب حصول الخوف عنده ؛ وانما يجب ذلك لمضامة الأمارات وهى العلوم المرتبة في عقله له . وكذلك القول في الخاطر . فاذا فكر العاقل ابتداء ، فذلك الأمر المضام قد صاحب فكره ، ووجده من نفسه بأكبر مما يجده بخبر غيره ، فيجب أن يقوم مقامه . يبين ذلك ، أنه انما يقوى الخوف عنده اذا ورد الداعى متى فكر في هذه الأمور واشند فكره فيها . فيجب اذا حصل منه ذلك ، عند تفكره في أحوال نفسه ، أن يكون خائفا . لأن الأمانة المعتددة في هذا الباب في الحالتين قائمة .

فان قيل : أليس من قولكم انه لا فرق في ثبات التكليف بين أن نعلم وجوب الفعل ، وبين أن تتمكن من معرفة وجوبه ؟ وقد عرفتم أن العاقل ، وان لم ترد عليه هذه الأمور ، فهو متمكن من معرفة وجوب النظر بأن يفكر في حال نفسه أو يطلب من يخوفه وينبهه . فهلا قلتم : ان التكليف يلزمه ، وان لم ترد عليه هذه الأمور ؟

قيل له : انما نقول : ان تتمكن من المعرفة يقوم مقام / المعرفة في

التكليف إذا كان المكلف قد عرف طريق المعرفة بأمر متقدم ، فيكون تمكنه من اكتسابها كحصولها . فإذا لم تتقدم له معرفة الطريقة في ذلك ، وأن التمكن لا يقوم مقام العلم ، فلذلك يخص بذلك ما طريقه طريق الاكتساب دون العلوم الضرورية ، وإن كانت قد يدخلها ما يلحق بهذا الباب .

ولهذا قال شيخنا أبو علي ، رحمه الله : لا يلزم العاقل إذا خسر نبي في بلد أن يقطع الطريق إليه فيعرف ما يحمله من الرسالة ؛ وإن كان إذا شافهه بالدعاء ، يلزمه النظر في حاله . ولذلك لا يلزم النظر في باب الدنيا ، لأجل التمكن ، وإن وجب عند ورود الخوف على النفس بالوجوه التي تقدم ذكرها . والعلة في ذلك ما قدمناه ، لأنه لا بد من أن يعرف العاقل الطريقة التي منها يطلب المعرفة ، ليقوم التمكن في ذلك مقام العلم . فأما إذا لم يحصل ذلك ، فالعلم الحاصل يكون سببا للتكليف دون التمكن . والعاقل لا يعرف طريقة الخوف من ترك النظر ، وطريقة النظر وما يؤدي إليه من المعارف ، إلا عند ورود الداعي أو ما يقوم مقامه . فلذلك لم يلزمه التكليف إلا عند وروده .

فإن قيل : فما قولكم فيمن ورد عليه الداعي وعرف طريقة النظر ، ليس من بعد إذا ذهب عن ذلك وسها عنه أو أورد على نفسه شبهة في ذلك ، لا يخرج النظر من أن يكون واجبا ؟ وليست العلة في ذلك إلا أن التمكن من المعرفة قد قام مقام المعرفة ، / فقولوا بمثله في ابتداء التكليف . / قيل له : إن من ذكرته قد تقدمت له المعرفة بطريقة النظر والمعارف ، وورود الشبهة والسهو في بعض الأحوال لا يخرج من أن يكون قد عرف ذلك ، فصح تعلق التكليف به ؛ وليس كذلك ما قدمنا ذكره . وهذا

بمنزلة ما قلناه من أن من عرف في زى، مخصوص أنه زى، الكفار، لزمه عند مشاهدته له على المكلف أن يجرى حكم الكفار عليه؛ ومتى لم يتقدم له العلم بذلك، لا يلزمه. ولو تقدمت معرفته؛ ثم سها أو اشتبه الحال عليه، لم يخرج من أن يكون ذلك واجبا عليه. تتقدم علمه بذلك. فعلى هذه الطريقة، يجب أن يساق هذا الباب.

فإن قيل: أليس الداعى لو لم يبين له طريقة النظر فيعرفه أن الواجب أن ينظر في حدث الأجسام، ليعلم أن لها محدثا قادرا مختصا بأوصاف، الى غير ذلك، للزمه النظر من حيث يتمكن من معرفة ذلك؟ فقد أقمتم، في هذا الباب، التمكن من العلم مقام العلم، فهلا أقمتموه مقامه في الوجه الأول؟

قيل له: إن المحفوظ عن شيخنا أبي على، رحمه الله أنه لا بد من أن ينبه الداعى على طريقة النظر، حتى ينبه على باب باب منه. وإنما قال شيخنا أبو هاشم، رحمه الله: إن العاقل إذا عرف العادات تقرر في عقله من أى وجه، يلتبس معرفة الله وفي ماذا ينظر، فيجب أن يستغنى عن تنبيه الداعى. فقد وافق في أنه لا بد من هذه المعرفة، وإن خالف في وجه حصولها، فجوز أن تحصل من غير تنبيه الداعى، وإن أباه أبو على، رحمه الله وذلك / مما نبينه فيما بعد. وسقط السؤال، لانا لا نقيم التمكن من هذا العلم مقام العلم، كما لا نقيمه مقامه على الوجه الأول، فقد سوينا بين الأمرين.

فإن قيل: إذا كان لا بد من أن يبين الداعى طريقة النظر على الترتيب الذى يلزمه؛ فكيف يصح أن تقولوا: انه متى تفكر من ذى قبل، وبينته

على ما بينه الداعى عليه ، ثبت التكليف ، وقد علمتم أن هذه الأبواب التى
ينظر فيها الناظر على الترتيب لا تستدرك بالتفكر ؟

قيل له : انما قلنا : متى تنبه بالتفكر فى أحوال نفسه على كل ما يجب
أن ينبه الداعى عليه ، ثبت التكليف فيه ؛ وان كان يعرف ذلك من حال
نفسه فى سائر أبواب النظر أو فى الباب الأول ، لزمه التكليف ؛ لأنه قد
يلزم ، وان كان بعد النظر الأول . أو ما يلزمه النظر الثانى عند ورود خاطر
وداع . فاذا كنا شرطنا فى قيام ذلك مقام الداعى ما ذكرناه ، فقد زال
القدح . لأنه ان لم يصح أن نبينه على ذلك ، لم يتم مقامه ؛ وان صح أن
نبينه عليه ، قام مقامه .

فان قيل : فما قولكم فى الأخرس الأصم الذى لا يعرف اللغات
ولا يصح أن يسمع الكلام ؛ أيجوز أن يكلف ، أم لا ؟ فان كلف ، فكيف
يخاف ، ولا تصح فيه طريقة الخوف ، على ما ذكرتم ؟

قيل له : ان شيخنا أبا هاشم ، رحمه الله ، قال فى المسائل البغدادية
فيمن لا يعرف شيئا من اللغات : انه لا يكلف ، الا أن يفكر فيما يرى
فيحصل له الخوف ؛ وكذلك الأصم الأخرس ، فنص على أن تكليفه انما
يصح بأن ينتبه من دى قبل فيخاف ، فأما بأن يرد عليه الخاطر والداعى
فلا يصح ؛ لأن المعتبر فيهما أن يفهم ما يتضمنا ، / ولا يفهم ذلك الا من يدرك
ويعرف المواضع ؛ فن لا يدرك أصلا كالأصم ، أو لا يعرف المواضع ،
لا يجوز أن يحصل له التخويف بهما . وقال رحمه الله : ان كثيرا ممن
لا يسمع الأصوات قد سمع فى داخل سمعه ، لأن الآفة ربما كانت حالة
فى خارج سمعه دون داخله ، والباطن من حقه أن يحصل فى داخل السمع ،

فلا يمتنع أن يسمع إذا كان هذا حاله . ولا يبعد أن يقال فيه : انه اذا قرر في نفسه مواضعة وان لم تتقدم له المعرفة باللغات ، أن ذلك يحل محل مواضعة مع غيره في أنه متى خوطب به فهم الغرض . فان كان فيمن لا يعرف اللغات مَنْ هذا حاله ، صح ورود الخاطر والداعي عليه . وليس لأحد أن يقول : فيجب فيمن نراه من الصَّم أن تقطع على أنهم غير مكلفين ، وذلك 'نا قد بينا أن حالهم قد ينقسم ؛ فعلى أحد الوجهين يجوز أن يكلفوا ، وعلى الوجه الآخر يمتنع . فلا يقطع على أحد الأمرين من حال من نشاهده منهم . فأما القاطع على كونهم مكلفين ، فمتعذر . الا أن نعرف ، من مقاصدهم ، أنهم يعرفون من الأحوال ما يعرفه العاقل ، وأنهم قد خافوا ونظروا وعرفوا ، فتكون منزلتهم عندنا منزلة سائر العقلاء الذين نجد شرط التكليف متكاملا فيهم . فان كان العلم قد يحصل بحالهم ، فكذلك بحال الأصم ، وان كان طريق ذلك الظن فيما فيه على سواء .

فان قيل : وكيف يصح القول بأن العاقل يخاف عند كلام الداعي ، وهو يجوز فيه أن يكون كاذبا ان علمه مخبرا ، ويجوز أن يكون ماجنا هازلا / وأن لا يكون مخبرا ، ويجوز أن يكون متعمدا في دعائه الى ما يضره ولا ينفعه .

قيل له : أما اذا علم من حاله أنه ماجن لاجب ، فان الخوف لا يحصل عند كلامه ؛ لأن من هذا حاله ، لا يعتد بحاله ، ويكون وجوده كعدمه . ويبين ذلك أن الخائف من سلوك الطريق اذا سأل مَنْ : هذا حال قوله ، لم يؤثر كلامه عنده . ولو أنه كان مستمرا على الطريق ، فخطبه بالتخويف

مَنْ هذا حاله ، لم يخف عند كلامه ، ولم يتغير حكم الطريق لديه عما عهدته واعتقده فيه . وقد قال شيخنا ، رحمهما الله : ان الخبر انما يقتضى التخويف لأنه طريق للعلم . وهذا يمنع من أن يكون الماخذ في حكم المخبر ، لأنه يخالفه في كونه طريقا للعلم ، على ما بينا . فأما اذا علمه مخبرا جادا فيما يقوله ، كان الخوف يحصل عند قوله اذا نبه على الأمارات القائمة في عقله على ما ترتب الخاطر عليه ، لأنه طريق للعلم ، فلا بد من أن يقتضى الظن ، ويقوى ذلك بحسب ما ينضاف اليه من الأمارات ، أو ما يعلم من حاله من النصح فيما يقول والاشفاق ؛ لأن كل ذلك مما يقوى الظن . ولذلك يؤثر كلام الصالحين ، ما لا يؤثر كلام غيرهم . ومن عرف بالصدق والأمانة يخالف تأثير قوله لقول (١) من يخالفه في هذه الصفة . وتجويز الكذب عليه لا يخرج خبره من أن يكون مؤثرا ، كما لا يخرج بذلك من أن يكون طريقا للعلم اذا انضاف الى أشكاله . فلو كان ذلك يؤثر ، لوجب أن لا يخاف من ورد عليه الخبر بحال الطريق ، لتجويزه الكذب عليه . وهذا يوجب زوال الخوف عن جل ما يتصرف فيه الانساز من التجارات والفلاجات وغيرها / .

فان قيل : اذا كان تجويزه في خبره أن يكون كذبا ، لتجويزه أن يكون هو صدقا ، فلم صار بأن يؤثر في التخويف أولى من خلافه ؟

قيل له : انه اذا أخبر بما تصدقه الأمارات التي نبه عليه ، كان الأغلب في ظنه أنه الى الصدق أقرب ، فيخاف لا محالة . وقد يخاف عند خبره ، لأنه نفسه أمانة للظن بأنه الى الصدق أقرب ، اذا أحسن الظن بحاله وكان

(١) لقول : في النصح لقوله .

هذا هو الأقرب عنده . وعلى هذا الوجه ، يخاف الانسان عند الأخبار ،
وان لم يقطع بها ولا عرف أحوال مخبرها .

فان قيل : فلو سمع خبره ولم يعرفه مخبرا ؛ ما الذى كان يجب وهو
يجوز أن يكون مخبرا ، ويجوز أن يكون ماجنا ؟

قيل له : ينبغى أن نعتبر عليه ظنه فى كونه مخبرا ، فان قوى فى ظنه
ذلك لم يمتنع أن يقوم مقام العلم بقصده الى الخبر ، فيخاف عند ذلك .
لأن الظن ، فيما حل هذا المحل ، يقوم مقام العلم . فأما ان كان الأقوى ،
فى ظنه ، أنه ماجن ، فان قوله لا يؤثر وان استوت الحال عنده ؛ فالأقرب ،
اذا لم ينضاف الى الخبر غيره من تفكر فى أحواله وتنبه من ذى قبل ، أنه
غير مؤثر فى التخويف . لكنه لا يمتنع فى مثل هذا القول ، وان لم يعلمه
العاقل خبرا ، أنه يصير سببا لتفكره فى الأمر الذى ألقاه اليه . فيصير
خائفا عند ذلك ، لا لأجل القول فقط ، لكن لما انضاف اليه من التفكير فى
أحواله والتنبه على وجوه الخوف .

فان قيل : ان هذا الداعى ، الغالب من حاله أنه يجتر بكلامه / نفعاً ،
لأنه يتكثر بمن يستدعيه ويقوى به ؛ فانما يدعوه ويخوفه لهذه العلة .
وهذا يوجب أن لا يعتد بقوله .

قيل له : لا يخلو من ورود كلام عليه ، من أن يعرف من حاله ما ذكرته
أم لا يعرفه . فان عرف ذلك ، صار عنده بمنزلة من يطلب بهذا التخويف
من جهته نفعاً فى أن قوله غير مؤثر ، وان كان ربما أثر اذا انضاف اليه
غيره ، على ما ذكرناه . فان لم يعلم ذلك من حاله ، فتجوزيه كتجوزيه كونه
كذبا فى أنه لا يمنع من ورود الخوف عليه ، على ما بيناه . هذا ، وليس

يجب من حال الداعى ما وصفه ؛ بل أكثر الدعاة الى الله يقصدون بما يأتون
طريقة النصح والاشفاق والدعاء الى الخير ، وان كانوا يؤملون بما يفعلون
لأنفسهم جزيل الثواب . ولو جاز أن يقال فيهم ما ذكره ، لجاز مثله في
سائر من يأمر بالمعروف ويعظ . فاذا لم يصح ذلك فيهم ، فكذلك في
الدعاة ، على ما ذكرناه . فان قيل : ان الكلام وان سلم لكم في الداعى ؛
فيما أنكرتم أن الخاطر لا يقوم مقامه من قبل أن الداعى يشاهد ويعرف
مقاصده باضطرار ، وليس كذلك حال الخاطر ؟ ولأنه انما يفهم معنى
الكلام من شعر به ، فأما وهو لا يشعر بالخاطر أصلا ، فكيف يفهم
معناه ؟ ألبا يجب أن يعرفوا بذلك أنه بمنزلة المخبر اذا لم يسمع خبره
أو بمنزلة من يتكلم بما لا يعرف معناه ؟ واذا كان الخاطر ليس بطريق
للعلم ، فكيف يساويه في باب التخويف ؟

قيل له : ان الخاطر هو كلام يفهمه من يرد عليه ، وسنيتن / ذلك من
حاله . ولو كان ظنا واعتقادا كما قاله شيخنا أبو على ، رحمه الله ، لكان
لا يمتنع أيضا أن يقوم مقام دعاء الداعى . لأنه يقتضى الخوف للأمارات
المضامة له ، لا بنفسه . فكيف لا يكون بمنزلة الخبر الواقع من الداعى ؟
وقد قال شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله : ان الخاطر مع ما ينضاف اليه
من الأمارات ، أقوى من الخبر بانفراد . فاذا كان الخبر يقتضى التخويف ،
فإن يقتضى الخاطر ذلك أولى . لكن دعاء الداعى مع ما ينبه عليه من
جهات الخوف ، التى يتبينها العاقل ، أقوى لا محالة من الخاطر مع ما يقرن
به . لكن كل ذلك لا يقدح في تساويهما في باب التخويف الواقع ، ولا يمتنع
أن تتفاوت أحوال الأمارات والأخبار وغيرهما فيما يحصل من الظن عندهما .

لكنها أجمع لا تخرج من أن تكون أمارات تقتضى الظن وتعلق بها (١) الأحكام . وسائر ما سأل عنه إنما يوجب أن لدعاء الداعى مزية ، ولا يوجب أن الخاطر لا تأثير له البتة . فإذا كان كذلك ، سقط ما أورده . وإذا ثبت أن المفكر فى أحوال نفسه . إذا تنبه من ذى قبل على ما يفيد دعاء الداعى أن الخوف يحصل له ويثبت فيه التكليف ، فبأن يوجب ذلك فى الخاطر أولى ، لأنه أبلغ فى هذا الباب مما ذكرناه . فأنت تجد من يخطر بباله الشئ فى المنام يحذر ويخاف ، فكيف إذا خطر بباله ما يذكره من التخويف فى ترك النظر فى معرفة الله مع ما يشاهده من آثار النعم فيه وعلامات الحدث ، وأنه لا بد من صانع مدبر ، ولا بد من طرق يعرّفه بين الطاعة / والمعصية ، ولأن المعصية تضر ، كما أن الطاعة تنفع ، وأن الضرر قد يعظم ، وأن التحرز منه لا يكون الا بالأخذ فى طريق التبين ، وأن ذلك هو النظر والتفكر ؟ وربما بلغ الحال فيمن يحسن نظره لنفسه ، ويقوى فكره فى عاقبته ، ويشد تأمله لأحوال الدين عند ورود هذه الأمور عليه ، أن يتعدى الخوف الى القلق الشديد ، حتى يأخذ فى طريق التخلص والنظر . وهذا معروف من أحوال كثير من العقلاء ، خصوصا إذا سمعوا موافقة الداعى الى الله ، تعالى ، فانضاف الى ذلك ما يجدون من أمر اختلاف المذاهب ، وتكفير البعض للبعض ، واتفاق كلمة العدد العظيم على نار دائمة لمن يقحم الجهل ولم يعرف الصانع ولم يسلك طريقة طاعته ، والثواب الجزيل لمن أخذ فى طريق الطاعة وقام بالواجب عليه واجتنب القبيح به تواتر على سمعه ما نبه الله عليه فى القرآن وما قد ظهر عن الرسول من الدعاء الى

(١) بها : فى النص . به . *

الشرائع وغيرها . وإنما نذكر الكلام في الداعى والخاطر لتبين أن العاقل وإن لم يختلط بمن هذا صفته ، فإنه يحصل مكلفا عند ورود أحدهما . فأما في مثل هذه الأحوال وهذا الزمان ، وقد انتشرت الدعوة وظهرت أمارات الخوف على السنة من لا يحصى ولا يعد ، فوجوه الخوف الواردة على من يتكامل عقله أكثر من أن تحصى ، فلا نحتاج أن نذكر بابا مخصوصا في ذلك .

فان قيل : فان كان متى تنبه على أحوال نفسه وعرف الأمارات ، يحصل خائفا ، فلا فائدة في الخاطر والداعى / .

قيل له : قد بينا الكلام في ذلك ، وقلنا : ان تنبه على كل ما يجب ، ووروده عليه بالخاطر والداعى ، فإنه يستغنى عن ذلك . ولا يوجب هذا كون الخاطر لغوا ، لأنه يعنى عن هذا التفكير المبتدأ ، كما يعنى هو عن الخاطر .

فان قيل : فاذا ورد الخاطر ، ودعى الداعى عليه ، وعرف هذه الأمور من نفسه ، فيجب أن يكون العمل على ما عرفه دونهما . وهذا يوجب كونهما لغوا .

قيل له : لا يجب ذلك ، لأنهما حركاه للفكر ، وبعثاه عليه ، ولولاهما لم يحصل هذا المعنى ، ولأن ما يجده من نفسه يقوى بانضمامهما إليه . فيصير ذلك في بابيه بمنزلة من يشاهد في الطريق آثار السبع على الثلج أو غيره ، ثم يرد عليه مخبر يعرفه بحال السبع ، أن ذلك يكون أقوى

عنده . وكذلك لو لم يشاهد الأثر ، لكن المخبر خبره بذلك ودله مع ذلك على أثر جديد للسبع ، فانه يكون أقوى منه اذا شاهد الأثر فقط .

فان قيل : فيجب اذا ورد كلام الداعى أو الخاطر عليه ، بالتخويف من ترك النظر في الجزء والظفرة والكمون والمداخلة ، أن يلزمه النظر في ذلك على قود قولكم .

قيل له : ان كيفية ورود الخاطر بالتخويف يمنع مما سألت عنه ، لأنه يبعثه على معرفة الصانع بأن ينظر في العالم وما يجده من اختلاف أحواله ، ويرغبه في معرفة حكمته ومعرفة استحقاق العقاب على القبيح ، ليتحرز من ارتكابه . وذلك يتم دون معرفة الجزء والظفرة . فسييل الخاطر لو ورد بذلك سبيل من خوفه من ترك النظر في الحساب / والنحو والعروض ، في أنه يعلم أن ذلك غير مؤثر . فلا يخاف عنده الخوف الذى يعلم به وجوب النظر عليه .

فان قيل : فيجب على هذا متى خوّفه المخبر من ترك النظر في صدق الشيء ، وقد سمع دعواه وشاهد المعجز الظاهر عليه ، أن يلزمه النظر .

قيل له : يلزمه ذلك ان كان قد تقدم له العلم بما يجب أن يعرفه قبل النبوات . فأما ان لم يعلم ذلك ، فانه يلزمه النظر في معجزاته بأن يقدم قبله النظر فيما يجب أن يعلمه قبل النبوات على الترتيب بابا بابا .

فان قيل : فيجب اذا خبره بأن في بلد بعيد شاسع من يدعى النبوة ، وخوّفه من ترك الخروج اليه ، أن يلزمه الخروج على قود ما ذكرتم .

قيل له : انه لا يلزمه ذلك ، لأنه لا يعلم من حال ذلك النبى أنه يدعوه

الى شريعة ، ويخوفه من ترك النظر في معجزته . وبهذا يخاف من ترك النظر في نبوته الا لأجل وجوده وكونه نبيا .

فان قيل : فلو بلغه عن النبي أنه يدعو الى النظر في معجزاته ؛ ما الذي كان يجب عليه ؟

قيل له : يلزمه النظر دون الخروج ، ويعلم أنه ان كان صادقا فيما يحمله من الرسالة عن الحكيم رب العزة ، أنه لا يجوز أن يكلف النظر الا مع العلم بالمعجز الذي ينظر فيه . فما لم ينته اليه ذلك بالخبر المتواتر ، لا يلزمه أن ينظر ، وانما يلزمه الخروج الى السبى لأجل النظر . فيجب ان تعرّف وجوب النظر ، يلزمه الخروج . فأما أن يلزمه ذلك ، لأجل ما لا يعلم وجوبه عليه ، فبعيد . وقد قال شيخنا أبو علي ، / رحمه الله : لو وجب ذلك عليه ، لوجب اذا أخبره مخبر آخر بنبي في بلد آخر ، والطريق اليهما مختلف ، أن يلزمه كلا الخروجين على تضادهما .

ولقائل أن يقول : ان ذلك اذا استحال دخوله تحت الايجاب ، فلا يجوز أن يجب على الجمع . لكنه يكون مخبرا لثبوت وجه الوجوب فيهما على سواء . فالأولى أن يعتمد على ما قدمناه .

وقد قال رحمه الله : ان التخويف انما يؤثر في وجوب النظر والمسألة والبحث ، لأنها أجمع طريق للمعرفة ، فأما الخروج وسائر الأفعال ، فلا يصح أن تصير واجبا بالتخويف .

ولقائل أن يقول : ان النظر انما وجب من حيث يخاف من ترك ما يؤمل زواله بفعله ، على ما بيناه ؛ والتحرز من المضار واجب بأي فعل كان . فاذا وجب ذلك بالنظر ، وجب أيضا بغيره من الأفعال . وما نعرفه من أحوال

النظر في باب الدنيا يقتضى ذلك ، لأنه كما قد يجب النظر والمسألة فقد يجب الهرب وغيره من أفعال الجوارح .
لكن الغرض بالتخويف اذا كان من فقد المعرفة ، وكان زواله يتعلق بالمعرفة ، فيجب أن لا يؤثر الا فيما قاله رحمه الله ، لأنه طريق المعرفة دون سائر الأفعال . فلى هذا الوجه ينبغي أن يجرى القول في هذا الباب .

فصل

في أن الخاطر كلام دون غيره

الذي قاله شيخنا أبو علي ، رحمه الله ، في نقض المعرفة : انه ليس بكلام وأنه اعتقاد . وذكر في مسألة له مفردة في الخاطر ، أنه ليس بكلام وأنه ظن أو اعتقاد ، لأنه لو كان كلاما لكان / الله ، سبحانه ، مكلما لكل مكلف ؛ وقد ثبت أنه خص بعض أنبيائه بأن كلمه دون غيره . ويمكنه أن يقول : لو كان كلاما ، لوجب أن يدركه من ورد عليه على الحد الذي يدرك الكلام . ولو كان كذلك ، لتبينه من نفسه وعرفه ، ولحل ذلك في بابه محل خطاب الغير . وأوجب ، ذلك أن يكون مكلما بما يتضمنه الخاطر ، وإن لم يكن المكلم له العباد . وهذا في حكم المعجز ، لخروجه عن العادة . ويمكنه أن يقول : ان الكلام متى لم يدرك ، لم يصح التطرق به الى مقصد المتكلم ، فلا يفهم به المراد ، ويكون وجوده كعدمه ؛ فكيف يصح ورود الخاطر على وجه لا يدرك ولا يميز من غيره ؟ ويمكنه أن يقول : ان الغرض بالخاطر ، لو كان كلاما ، حصول الظن لمن ورد عليه ، فبأن يجعل نفس الخاطر هو الظن أولى ، لأنه الغرض والبغية ، والقادر على الكلام قادر عليه . ويمكنه أن يقول : ان الواحد منا في أكثر حالاته قد تخطر الأمور بباله اذا هو نظر وفكر ، وان لم يكن هناك كلام . وذلك يبين أنه من أفعال القلوب .

وبعد ، فلو كان كلاما خفياً ، لكان الكلام الجهر بأن يوصف بأنه خاطر

اذا ورد عليه أولى ، لأنه أشد ادراكا له وفهما لمعرفة . وقد علم أن الخطاب الواقع على هذا الوجه لا يوصف بأنه خاطر ، ولا من ورد عليه يكون قد خطر معنى ذلك بياله ؛ فبأن لا يقال ذلك في الكلام الخفى أولى . وبعد ، فإن خاطر يستوى فيه كل عاقل بلغ حد التكليف ، والكلام يحتاج الى مواضع متقدمة ومعرفة لها ، وذلك يختص / به بعض العقلاء ، فيجب أن يكون من أفعال القادر ، لأن كل عاقل يشعر بما يحدث في قلبه من اعتقاد أو ظن أو تصور للأمر التي يخافها أو يحذرهما أو يرغب فيها . ويمكنه أن يقول : لو كان كلاما ، لوجب أن يكون داخل أذن الانسان قد بنى مثل بنية الفهم واللاهوت ، ليصح حصول الكلام فيه . والمعالم من حال ذلك الموضوع خلافه ، لأنه لو كان بهذه الصفة لصح من أحدنا أن يفعل في داخل أذن الانسان كلاما يسمعه على الوجه الذي يوجد عليه الكلام في الحقيقة . وبعد ، فلو كان كلاما لما صح أن يلتبس بالنظر والفكر ، لاختلاف جنسهما . لأن ما هذا حاله ، لا يلتبس بعبء بعض ، وإنما يلتبس الشيء بجنسه أو بما يقدر فيه هذا المعنى . ولهذا قال شيخنا أبو على ، رحمه الله : أن العلم هو اعتقاد ، لأنه يلتبس الجهل به ، على أنه كان يجب أن يذكر العاقل منا ورود هذا الكلام عليه في مبادئ حال تكليفه ، وأنه ان نسيه في وقت أن يذكره في وقت سواه ؛ والمتعالم من حال جميع العقلاء خلاف ذلك . وقد صح أن الانسان يتذكر ما يخطر له في المنام وهو ناقص العقل ، فبأن يتذكر ذلك لو كان كلاما واردا عليه أولى . وكل هذا بين أنه من أفعال القلوب .

واعلم أن شيخنا أبا هاشم ، رحمه الله ، قال في سائر كتبه : انه كلام ،

اما أن يفعله الله تعالى أو يأمر بعض الملائكة بفعله ، ولا يجوز أن يكون
سواه ؛ ولذلك أغنى دعاء الداعى وخطابه عنه ؛ ولو كان غير كلام ، لم ينب
مَنَابَه . قال : ولأنه يجرى في بابه / مجرى تخويف المخوف من سلوك
طريق بأنه لا ماء فيه ، فيجب أن يكون كلاما . وجعل هذين الوجهين
كالدلالة على أن الواجب من قول أبي على ، رحمه الله : انه كلام ، لأنه
قد استشهد بذلك في كتبه . وقال رحمه الله : ولا يجب اذا أثبتناه كلاما
أن يكون تعالى مكلما لكل الخلق على الحد الذى كلم موسى ، كما لا يجب
اذا جعلنا قوله تعالى : « يا أيها الناس اتقوا ربكم » (١) ، كلاما وخطابا
لجميع المكلفين ، أن يكون مكلما لهم أجمع على حد ما كلم موسى .
وانما اختص موسى ، صلى الله عليه ، بذلك لأنه تعالى كلمه على وجه
مخصوص لم يكلمه غيره ، ولأن في العقلاء من لا يرد عليه الخاطر
أو يعنى عنه دعاء الداعى أو يفكره من ذى قبل . فلا يجب أن يكون تعالى
مكلما لكل ، سيما وقد يجوز في الخاطر أن يكون من فعل بعض الملائكة ،
فلا يجب أن يكون تعالى مكلما له ، على أن هذا الكلام لخفائه لا يقال في
فاعله : انه مكلم لمن أورده عليه ، كما لا يقال في وسوسة الشيطان : انه
كلام لنا ، وأنه قد خاصنا .

وقال رحمه الله : لو كان اعتقادا ، لكان المخطر بباله مضطرا اليه ،
والتعامل من حاله خلاف ذلك ؛ ولو كان ظنا ، لحل محل الظن ابتداء ، لأنه
تعالى لا يجب أن يفعله فيه بأمانة ؛ فكان ذلك ينسب عن نقصه ، وكان
يجب أن لا يكون سببا لوجوب النظر . وفي بطلان ذلك دلالة على أنه من

(١) من الآية ١ النساء .

جنس الكلام ، لكنه لا لتباسه بالفكر من حيث ورد خفيا ، وحصل بحيث يقارب محل / الفكر اليقين ، وصار كالتباس حدث الغش في بعض الأحوال بالنظر والفكر . فذلك لا يحسن أن نعلمه ضرورة ، وان كان لا بد من وروده عليه .

واعلم ، أن المعتمد في ذلك أنه لا بد من اثبات الخاطر معنى ، لأنه أمر حادث يختص من ورد عليه ، ولا بد اذا كان معنى ، من أن يكون من أفعال القلوب أو أفعال الجوارح ، لأن اثباته سوى هذين لا يصح . ولا يمكن أن يثبت من أفعال القلوب الا ظنا أو اعتقادا ، لأن ما عداهما لا لبس فيه من حيث صح أن من ورد عليه الخاطر خائف ظان لما يخاف منه ، غير قاطع عيه ، فلا يصح كونه علما . ولا مدخل للإرادة وغيرها من أفعال القلوب في هذا الباب . فأما النظر ، فهو مما يجب عند الخاطر ، فلا يلتبس بنفس الخاطر .

وأفعال الجوارح تنقسم : فمنها ما لا يفيد من حيث تقع المواضع عليه ، ولا ما يجري مجراه . فلا مدخل في هذا الباب ، لأن ما يوجب اثبات الخاطر يوجب كونه مفيدا لأمر تنبّه عليها . ومنها ما يفيد لمواضع أو غيرها ، كالكلام والكتابة والإشارة . وقد علمنا أن الإشارة لا مدخل لها في هذا الباب لأنها لا تفيد ، بالاضطرار ، الى قصد المشير ، ويختلف حالها بحسب فاعلها ومن قصد بها ، وذلك لا يتأتى الا مع المشاهدة لها على الوجوه التي تقع عليها . فأما الكتابة ، فانما تفيد بأن تشاهد / صورتها ، فتعرف بها حال الكلام التي هي أمانة له . ومتى حدثت ، لا يصح ذلك فيها ولم : (١)

(١) ولم : في النص • لم • •

يُعتد بها . وكان وجودها كعدمها . وان كان ما يوجب صحة كون الخاطر
اشارة وكتابة ، يوجب صحة كونه كاملا ، لأنه في باب الفائدة أبلغ منهما ،
ولأن الكتابة هي فرع عليه ، فلا يفيد الا بتقدمه وتقدم المواضع عليه .

وقد علمنا أنه لا يجوز أن يكون الخاطر اعتقادا ، لأنه لو كان كذلك
لوجب أن يكون من فعله تعالى أو من فعل نفس العبد ؛ لأن الدلالة قد
دلت على أن القادر بتدرة لا يصح أن يفعل الاعتقاد في قلب غيره . ولا يمكن
أن يكون من فعله تعالى ، لأنه ان لم يكن معتقده على ما هو به فيجب
كونه قبيحا ؛ وقد ثبت أنه تعالى لا يفعل القبيح ، وان كان معتقده على
ما هو به . فيجب كونه علما ، لأنه قد صح أن الاعتقاد اذا وقع من فعل
العالم بالمعتقد يجب كونه علما ؛ ولو كان علما ، لوجب أن يعلم به ما يقتضيه
وقد علمنا أن المخطر بياله ليس حاله فيما يرد عليه حال القاطع العالم ،
فبطل كونه اعتقادا من فعله تعالى . ولا يجوز أن يكون اعتقادا من فعل
نفس العاقل ، لأن ما يتدنه العاقل من الاعتقاد أن يجري مجرى التبخيت .
فلا يحصل لها حكم يلزم عنده النظر ويقع به الخوف ، على حد ما ذكرنا
في الخاطر .

فان قال : انه اعتقاد من فعله ، لكنه وقع عند سبب حصل من فعل
الله ، تعالى .

قيل له : وما ذلك السبب ؟ أهو اعتقاد ثان ، أو كلام ، أو ما يجري
مجراه ؟ فان أثبت اعتقادا ثانيا ، كان الكلام فيه كالكلام / في الأول في أنه
ان وقع بلا سبب لم يكن له حكم ، وان وقع عند اعتقاد آخر أدى الى
ما لا نهاية له . فان قال : انه يقع عند كلام ، فقد أثبت ما نقول في الخاطر ،

لكنه جعل أسماء لم تحصل عنده من اعتقاد العاقل ، ونحن لا نمتنع ، فيمن ورد الخاطر عليه ، أن يعتقد اعتقادا أو يظن ظنا . ولولا ذلك ، لم يحصل الخوف الذي يجب عنده النظر .

وبعد ، فإن الخاطر من فعله تعالى ؛ فكيف يصح أن تثبت اعتقادا من فعل المكلف ، فهذا في نهاية البعد . ولا يجوز في الخاطر أن يكون ظنا ، لأن الظن اذا ورد مبتدأ على القلب بلا أمانة لم يعتد به . فلا يخلو ما يفعله سبحانه من الظن على هذا القول من أن يفعله عن أمانة أو يفعله مفردا عنها . فإن كان مفردا عن الأمانة ، لم يكن له حكم ، وصار كمن يظن الأمور على جهة الإبتداء في أن ذلك ينبيء عن نقصه ولا يتعلق بظنه الأحكام التي من حقها أن تتعلق بالمظنون . وإن كان يفعل الظن عن أمانة ، فمن حق الأمانة أن تؤثر في الظن اذا كان الفاعل له من الأمانة أمانة له . فأما من استحيل عليه الأمارات ، فغير جائز أن يفعل ظنا وللأمانة فيه تأثير ، كما أن النظر يؤثر في الاعتقاد اذا كان الناظر هو العالم ، والأمانة تؤثر في المراد اذا كان الفاعل له هو المريد . ولذلك لو وجدت الأمانة ، وفعلنا الظن من غير أن نعلمها على الوجه الذي هي أمانة عليه ، لم تؤثر في الظن . فكيف يصح أن يقال : انه من فعله / تعالى ، وتؤثر هذه الأمارات فيه ؟

وبعد ، فالأمارات التي ذكرها لا تخلو من أن تكون ظنا أو اعتقادا أو كلاما ، وليس هو من يثبت كلاما أو ما يجري مجراه ، فيجب أن يكون اعتقادا أو ظنا . ولا بد من تناولهما لمعتقد مخصوص ليصح كونهما أو كون أحدهما أمانة . فإن تناول هذا الاعتقاد نفس الظن ووجوده

أو المظنون ، لم يصح كونه أمانة . لأنه لا يصح في الأمارات أن تتعلق بنفس ما يتعلق به ما هي أمانة له . ولأنها ان كانت كذلك ، فهي نافية عن الظن ومعنية عنه ، فلا وجه للحاجة الى هذا الظن . وان كان ذلك الاعتقاد يتناول الخوف من المقبحات ؛ وأنه لا يأمن ، ان لم ينظر ، من الهلاك وتقهم النيران الى ما يجري هذا المجرى ، فهو أقوى من الظن ؛ فما الفائدة في وجوده ؟ وان كانت الأمارات ما ليس عليه الانسان من الاعتقادات ؛ فكيف يصح كونها أمارات في ذلك الظن ، وهي لا تتعلق بالظان البتة ؟ فذلك كله يبين أنه لا يجوز في الخاطر أن يكون ظنا .

وبعد ، فقد كان يجب في العاقل أن يعرف عند ورود الخاطر عليه أنه مضطر الى الظن ، ولوجب أن يفصل بين هذا الظن وبين غيره على بعض الوجوه ، كما يفصل بين الأمور الضرورية والمكتسبة ؛ وهذا الفصل واجب ، كان ذلك مما يبقى أو لا يبقى . فليس لأحد أن يقول : ان الظن لا يبقى ، فلا تجب هذه الطريقة فيه ، ولأنه يجب ما ذكرناه فيه على كلتا حالتيه .

وبعد ، فقد صح أن حال المكلف وقد / ورد الخاطر عليه في الخوف / الذي يلحق قلبه ، حال من يخوف في أمور الدنيا أو من يرد عليه الخوف بالداعي . وذلك لأنه لا يخاف من أمر واحد ، بل يرد عليه الخاطر بوجه من التفصيل يقتضى مخافة على وجود مخصوصة لا تصح بظن واحد . فلا بد من أن يكون هناك ما يفيد هذه الفوائد أجمع ، ليبنيه على جميعها ، فيظن عندها ما يقتضى كونه خائفا . وهذا معنى ما ذكره رحمه الله ، اذا قام

كلام الداعى مقامه . فيجب أن يكون كلاما ، لأنه لا بد من أن يتضمن كل الفوائد التى يتضمنها تخويف الداعى ؛ وهذا يوجب ما ذكرناه .

وقد قال رحمه الله : لو كان ظنا ، والظن اعتقاد ، لوجب أن يكون علما على ما فسرناه من قبل .

وهذا ، على ما ذكرناه ، غير واجب ، لأن من قول أبى على ، رحمه الله : ان لظن سوى الاعتقاد وأنه مخالف له . وانما بنى ذلك على أصله ، وهو غير مسلم ، فالأولى ما قدمناه .

فان قيل : أليس العاقل اذا ابتداء وفكر فى أحوال نفسه فتنبه على ما تتيه بالخاطر عليه ، حصل الخوف ، وهذا لا يكون الا باعتقادات وظنون يبتدئها عند علمه بحاله ؟ فهلا جاز أن يفعل تعالى فيه منها عند علمه بحاله ، فيكون له هذا الحكم أقوى من حيث حصل فيه من فعل الله ، تعالى ؟

قيل له : ان العاقل عندنا لا يحصل له الظن ابتداء ، بل يحصل عقيب / أمانة تصورهما من نفسه ، وعلم ثبوتها ، وأحال فكره فيها ، وعلم كيفية تعلتها بما يظنه ويخافه . فعند ذلك متى فعل الظن ، خاف خوفا صحيحا لزمه النظر عنده . وانما صح كون ذلك أمانة لما قدمناه من أنه اذا كان هو التفاعل للظن أثرت الأمانة فيه . فأما التقديم ، تعالى ، فان فعل الظن مع هذه الأمور ، كان مضطرا الى الجسيع ، فلا يصح له هذا الحكم . فان فعل الظن وحده ، كان بمنزلة المبتدىء الذى لا حكم له ، لأن هذه الأمور لا تؤثر فيه .

وبعد ، فانها اذا حصلت للعاقل ، فعل الظن عندها لا محالة ، فلا وجه

لأن يفعل تعالى فيه الظن والحال هذه ، كما لا وجه لفعل الخاطر والداعى .
فقد خوف وحذر وبالغ ، حتى حصل للمدعو الخوف الشديد ، ونحن
الآن تتبع ما أوردناه على اختصار ، ان شاء الله . فقد بينا فساد ما تعلق
به من أنه كان يجب فيه تعالى أن يكون مكلما لكل أحد ، لو كان الخاطر
كلما ، فلا وجه لاعادته . ولا يجب اذا قلنا : انه كلام ، أن يبينه من نفسه
حتى يجرى مجرى خطاب الغير الذى يعرف من يخاطبه . فكما لا يجب
هناك ، ولا يخرج من أن يكون مدركا ، ولا الكلام من أن يكون خطابا له
وواردا عليه ، فكذلك القول فى الخاطر .

وقد علمنا ، أنه قد يجوز من النائم أن يبين معنى الكلام ، وان لم يعلم
الكلام فى الحقيقة ؛ لأنه ربما ظن فيه أنه خاطر هجس له ، ويكون فيه معنى
الكلام الذى سمعه . فغير ممنوع مثله فى الخاطر ما ذكرناه ، ولم^(١) يجب
ما ذكره من أن ذلك يجرى مجرى المعجز / لخروجه عن العادة . وقوله : ان
الكلام اذا لم يدرك لم يصح النظر به الى معرفة معناه ، ويكون وجوده
كعدمه . فكيف يكون الخاطر بهذه الصفة بعيد لما ذكرناه من أنه
يدرك لا محالة ويفهم المراد ؟ لكنه لا يعرف ذلك كمعرفة الكلام ، فيصير
بمنزلة النائم اذا خوطب واتبه بادراك ذلك الخطاب أنه لا يجب أن يكون
ذلك وجود ذلك القول كعدمه ، لأنه قد أدركه وتبين معناه على الجملة ،
لكنه ظنه خاطرا هجس له ؛ وعلى هذا الحد يجرى أمر الوسواس من
ابليس وسائر الشياطين ؛ ولا يوجب ذلك أن يكون وجوده كعدمه ، بل له
تأثير لا محالة .

(١) ولم : فى الأصل . لم .

وأما قوله : ان الغرض بالخاطر حصول الظن فبأن يجعل نفسه الظن أولى من أن يجعل كلاما يؤدي الى الظن ، فبعيد . وذلك أنا قد بينا أن نفس الظن لا يصح أن يفعله تعالى فيه على الوجه الذى يكون سببا لوجوب النظر والمعرفة ؛ فاذا لم يصح ذلك فيه وجب أن يكون كلاما . ولا فرق بين من قال ذلك ، وبين من قال اذا كان الغرض بالظن أن يفعل النظر والمعرفة ، ثم يقوم بالطاعات ؛ فهلا فعل تعالى فيه هذه الأمور ؟ فكما يبطل ذلك بأن هذه الأمور لو كانت من فعله تعالى ، لبطل الغرض المراد بها وهو التعرض للشواب ، فيجب أن تكون من فعله ؛ فكذلك القول فيما ذكرناه من الظن .

وقوله : ان الأمور قد تخطر ببال الانسان ولا يجب أن يكون ذلك كلاما ، بل يكون معنى موافقا فى النفس ، فكذلك / الخاطر بعيد . وذلك لأننا لا نثبت الخاطر من كل وجه وفى كل باب الا كلاما ؛ فالتقول فى الجميع واحد . وان كنا لا نبعد أن يسمى ما يعتقد الانسان ، عند بعض الأمارات فيخاف عنده فى باب الدنيا ، خاطرا . وقد بينا أن الخاطر الوارد فى باب الدين خاصة لا يجوز أن يكون اعتقادا ، فليس الا أن يكون كلاما . وان كان لو تنبه العاقل من ذى قبل ، فعرف من حاله ما ينبهه الداعى والخاطر عليه لخاف ، ولجاز أن يسمى ذلك خاطرا على جهة المجاز . فان أراد مرید ذلك بالخاطر الذى ليس بكلام ، فهو صحيح ؛ ولا يدفع ذلك صحة ما ذكرناه .

وقوله : ان كان الخفى من الكلام خاطرا ، فيجب فى الجهير ذلك ؛ فاذا لم يتقل ذلك فى الخطاب الذى يقع من الداعى المخوف ، فبأن لا يقال

ذلك في الخفى من الكلام أولى ؛ فبعيد . وذلك لأن ما هذا حاله اذا أدركه وتبينه وعرف المتكلم مقاصده ؛ فانه ، لا اضطراره الى هذه الأحوال ، لا يقال ؛ انه خاطر ؛ لارتفاع اللبس فيه . وانما يقال ذلك ، اذا التبس بالفكر وبحديث النفس . كما يوصف القول الوارد عليه بأنه وسوسة اذا كان خفيا حاله ما ذكرنا دون الجهر من القول .

فأما قوله : اذا جعل الخاطر كلاما اختص بمن يعرف اللغة ، واذا جعل فلنا عمّ العقلاء أجمع ، فذلك لا يوجب أن لا يكون كلاما دون أن يبين بدليل ، أن من حق الخاطر أن يعم جميع العقلاء ، / عرفوا اللغات أو جهلواها ؛ ومتى لم تقدم هذه المعرفة ، لم يصح له تعلقه بما ذكره . وقد بينا أن من لا يعرف اللغات ، لا يصح أن يرد عليه الخاطر ، وأنه قد يكلف لا بورود الخاطر ، لكن بتنبية الداعي بالإشارة أو بأمر يجرى مجرى المواضع ، أو بأن يتنبه من ذى قبل ؛ وان كانت هذه الوجوه لا تصح فيه ، فانه لا يكلف أصلا . وایس القول بذلك مما يفسد بأمر قد ثبت ، لأنه لم يصح عندنا أن بعض من لا يعرف شيئا من اللغات قد كلف لا محالة .

وقوله : ان كل عاقل يشعر بما يحدث في قلبه فذلك هو الخاطر دون الكلام ، فبعيد ، وذلك لأن حدوث ظن واعتقاد في القلب لم نكره عند الكلام . وليس في حدوث ذلك ، دلالة على نفي الكلام ، بل بأن يدل على ثبوته أولى . لأننا قد بينا أن الظن انما يكون له حكم اذا وقع عند سبب وأمارة . والظاهر أن هناك أمرا حصل عنده الظن على هذا الوجه ، فالتعلق بما ذكره في نفس الخاطر في نهاية البعد .

وقوله : لو كان كلاما لكان في داخل أذن الانسان ، مثل بنية الفهم

ليصح حصول الكلام فيه . فقد بينا في هذا الكتاب ، من قبل ، أن ما يفعله تعالى من الكلام قد يصح وجوده في كل جسم ، ولا يجب أن يكون مبنيًا كبنية الفهم . وبيننا أن هذا هو الصحيح دون ما يقوله شيخنا أبو علي ، رحمه الله ، من أن الكلام يحتاج من فعل أى فاعل كان الى بنية . فإذا صح ذلك ، لم يمتنع منه تعالى أن يحدثه هناك مع فقد البنية ، ولا يمتنع أيضا أن يقال : ان هناك بنية يصح وجود الكلام / معها لطيفة ، لأن ذلك غير مستحيل . وقد علمنا أن هذه البنى التى يوجد الكلام معها قد تلتطف وتعظم ، فما الذى يمنع من وجود اللطيف منها هناك ؟ فأما اذا جعل الخاطر من فعل الملك ، فلا بد من اثبات بنية مخصوصة له تفعل فيه ؛ لأنه قد صح أن القادر بقدرته لا يجوز أن يفعل الكلام الا فيما هذا حاله . وقد تقدم القول فى ذلك ، فى باب الكلام .

فأما قوله : لو كان كلاما لم يصح أن يلتبس بالفكر لاختلاف جنسهما . فقد ثبت أنه قد يلتبس عند النائم اذا سمع الكلام واتبه عنده ذلك بالفكر ، فيظن ذلك معنى واقعا فى قلبه من غير كلام سمعه . فإذا صح ذلك ، لم يمتنع مثله فى الخاطر . وقد قال شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله : انما يلتبس ذلك بالفكر لقرب محله ، ولأن من حق هذا الكلام أن يفيد ترتيب النظر فيظن من ورد علمه أنه الفكر . لأن حديث لنفس قد يلتبس بالفكر ، وهذا مما يعرفه كل أحد من نفسه ، فكذلك القول فيما بيننا . ولو جاز دفع الخاطر لهذه العلة ، لجاز نفى الوسواس الواقع من الجن لمثله ، ولجاز دفع حديث النفس لمثله . وربما يعتقد الانسان الثبوت فيلتبس الفكر فيه ، ولا يوجب نفى الاعتقاد ، وكل ذلك يبين فساد ما تعلق به . ولا يجب اذا

كان الخاطر كلاما ، أن يكون من ورد عليه يذكره في سائر حالاته ، لأن هذه الأمور الخفية مما لا يجب هذا المعنى فيها على كل وجه . ألا ترى أن ما يرد عليه من تنبيه الغير على مصالحه وما يلحقه / من الوسوس ، لا يجب أن يدفع بأن يقال : لو كان صحيحا لتذكره في سائر حالاته ؟ فكذلك القول في الخاطر . وربما ورد على الانسان دعاء الداعى ، فينبهه على ما يلزمه من النظر ولا يجب أن يذكره في كل حال ، بل قد ينساه مرة وان ذكره أخرى . فكيف يجب في الخاطر ما ذكره ؟ وكيف يجب ذلك ، ولا أحد من المكلفين الا ويجوز أن لا يرد الخاطر عليه ، وأنه يستغنى عنه بدعاء الداعى ، أو ينبهه من ذى قبل . وكل ذلك يبين أن المطلع التى أوردناها على أن الخاطر كلام ، زائلة ؛ وأن ما نصرناه ، فى اثباته كلاما ، صحيح .

فصل

في الوجوه التي يجب أن يرد الخاطر عليها من قبله تعالى وما يتصل بذلك

اعلم ، أن من حق الخاطر أن لا يحسن وروده الا أن يتضمن شروطا ،
منها أن يفيد الوجه الذي له يحسن ايجاب النظر والمعارف ، ومنها أن
يتضمن ذكر وجوب المعرفة التي لأجل وجوبها وجبت سائر المعارف ، ومنها
أن يتضمن الوجه الذي له يخاف من ذلك بأن يذكر الأمارات التي تقتضى
الخوف ، ومنها أن يتضمن ترتيب النظر على الوجه الذي يلزم المكلف .
فهذه الوجوه لا بد منها عندنا ليحسن ورود الخاطر من قبيل الحكيم ،
وما عدا ذلك من الشرائط لا معتبر به . وفي / بعض ما ذكرناه خلاف بين
الشيخين ، رحمهما الله ، وفي بعضه وفاق ، وسنفضله ونبين الصحيح فيه ،
فان هذا باب يقل وجوده مجموعا في الكتب .

فان قال قائل : أفتجعلون شروط وجوب النظر عند ورود الخاطر اذا
ورد بالنخوف على وجه يخاف العاقل عنده ، ولم ينبه على الوجه الذي له
يحسن ازالة تلك المضرة التي يخافها به . فالنظر يجب عليه ، ولا يكون
المخاطر ذلك بباله حكيمًا ، ويكون سبيل الظالم اذا خوف رجلا
من سلوك طريق أو من القعود في بعض الأماكن بأن قال له : ان لم تقم
عاقبتك . فمعلوم من حاله أنه فعل قبيحا ، وان وجب القيام على المخوف .
ولو أنه هدّده بالقتل ان لم يعطه ما له ، للزمه العطفية تفاديا من القتل ،
وان قبح منه ما فعل ، وقبح منه الأخذ جميعا . ولهذا قال شيخنا أبو هاشم ،

رحمه الله : لو أنه تعالى لم يكلف العاقل وجعل على الصفة التي يجب تكليفه عندها ، للزومه الفعل وان كان ما يفعله تعالى قبيحا . فمن سبيلك أبدا أن تنظر في الوجه الذي يجب الفعل على المكلف من غير الوجه الذي له يحسن من الموجب ايجابه أو يحسن منه لأجله ايراد الخاطر عليه ، فيثبت في كل واحد فيهما من الشرط ما يقتضيه الدليل ، ولا يجعل الشرط في مثل ذلك متفقا وان كان قد يتفق بعضه بحسب قيام الدلالة .

واعلم ، أن الأصل في هذا الباب أن هذه المعارف انما تجب من حيث كانت ألقافا ، / واللطف منها هو العلم بأنه يستحق على فعل الطاعة ثوابا وعلى فعل القبيح عقابا ، لأن هذا العلم هو الذي عنده يكون أقرب الى فعل الواجب والامتناع من القبيح رجاء النفع ومخافة المضرة . لأنه قد تقرر في العقول أن ما يستحق به النفع يكون أقرب الى فعله . وما يخاف في فعله المضرة يكون أبعد من فعله ، والذي يختص من المعارف بكونه لطفًا هو هذان العلمان دون غيرهما . لكنه قد صح أنهما يتفرعان على علوم متقدمة ومقاربة لولاها لم يصح حصولهما . ألا ترى ان العلم بالثواب والعقاب وكيفية استحقاقهما وفعل القديم ، تعالى ، لهما لا يصح حصوله الا بعد معرفة الله بتوحيده وعدله وأنه حكيم لا يفعل القبيح . لأنه ان لم يعلم حكيمًا جَوِّزَ أن يكلف ولا يثبت ، وجَوِّزَ أن يكلف ويسوى بين العاصي والطائع ؛ بل يجوز أن يثبت العاصي ويعاقب الطائع ، على حسب ما يتلزم المتجربة في هذا الباب ، لاضافتها القباح الى الله ، تعالى ، فإذا صح ذلك ، فلا بد من أن نعلمه حكيمًا ، لنعلم أنه انما كلف لأجل النفع ، وأنه لا يجوز أن يكلف الواجب مع ما فيه من المشقة الا وفي تركه مضرة ، والا قبح

ايجاب به . فاذا صح ذلك ، فلا بد من وجوب هذه المعارف من حيث لا يتم وجود العلمين اللذين ثبت أنهما لطف الا بوجودها وحصولها ، لأن ما لا يتم الواجب الا به من فعل / العبد يجب كوجوبه .

وقد ثبت أيضا أن المكلف لو جَوَّزَ على القديم ، تعالى ، المنع ، ولم يعلمه قادرا لنفسه ، لجَوَّزَ أن يمنع من فعل الثواب الذي يستحقه عليه . فكان يؤثر ذلك في حسن التكليف عنده ، ويجوز أن يتمتع فعل العقاب عليه أو يمنع من ذلك . ولو لم يعلمه عالما لنفسه ، لم يعلم أن يوفيه ما يستحقه ، من الثواب ، لأن ذلك القدر لا يعرفه . وكذلك القول في العقاب ، انه ان كان يجوز أن يفعل منه أكثر مما يستحق ، فلا بد من أن يعلمه عالما لنفسه . فهذه العلوم اما أن يجب تقدمها للعلم بالثواب والعقاب ، أو مقارنتها له ليصح أن يحصل له العلم بهما على الوجه الذي يكون لظفا . ولما لا يتم الواجب الا معه من فعل العبد ، قد قلنا : انه يجب كوجوبه ، وتصير المعارف التي ذكرناها أجمع كأنها لطف ، لما كانت جهة في كون المعرفة اتى هي لطف ثابتة وواقفة على الوجه الذي يكون لظفا .

وهذا بمنزلة ما نقوله في الصلاة : انه لما ثبت أنها لطف وكانت انما تكون لظفا اذا أدت بطهارة وعلى شرائط ، صارت تلك الشرائط في الوجوب بمنزلتها ، وصارت كأنها لطف ؛ وهذا باب مستمر . فاذا صح ذلك وأراد سبحانه أن يكلف العبد العقليات ، فلا بد اذا علم أنه عند هذه المعرفة أبعد من التبسيط وأقرب الى فعل الطاعة أن يكلفه فعلها . ولا بد اذا علم أن وجودها لا يصح الا مع / المعارف التي ذكرناها أن يكلفه فعلها أجمع . فلهذا قنا بوجوب النظر والمعارف في جميع ذلك ، وسقط بهذه الجملة

قول من يقول : اذا لم يصح في العلم بالله ، تعالى ، وتوحيده أن يكون لطفًا ؛ فكيف يحسن من التقديم ايجابه ؟ لانا قد بينا الوجه في ذلك ، وفصلنا بين اللطف منه وبين ما به يتم كونه لطفًا . وبيننا أن حالهما في الوجود متساوية لا تختلف على وجه .

فان قيل : فيجب في كل ما لا يتم هذا العلم الا معه من المعارف أن يكون لطفًا .

قيل له : كذلك تقول ، لكنها على ضربين : أحدهما ، ضرورة بها يكمل العقل وبها تعرف أصول الأدلة ، فلا وجه لأن تعدد في اللطف الذي من حقه أن يكون من فعل العبد . لأن الغرض في هذا الموضوع ذكر ما يكون لطفًا من فعله ليكون عنده أبعد من فعل التبيح ، دون ما لا بد من وجوده من فعله تعالى .

فان قيل : اذا كان ما فعله تعالى من المعارف ، بها يتم هذا العلم الذي قلتم : انه لطف ؛ فيجب أن يكون بمنزلة المعارف التي يفعلونها في وجوب كونها لطفًا .

قيل له : ان العلوم التي بها يكمل العقل ومعها (١) يصح النظر ، هي بمنزلة القدرة والتمكين ، لأنه لولاها لما صح من المكلف هذا الفعل على الوجه الذي يجب عليه ، وما حل محل التمكين لا يكون لطفًا . وليس كذلك حال ما يفعله العبد من المعارف ، لأن عندها يختار تجنب التبيح أو يبعد عن فعله ، ولولاها كان / يصح أن يفعله ويكون أقرب الى فعله ، /

(١) ومعها : في الأصل . معها .

فقد حصل فيه معنى اللطف ، على ما نقوله في هذا الباب . فلهذا فرقنا بين
الأمريين .

فان قيل : فيجب في كل ما يفعلونه من العلوم أن يكون لظفا .

قيل له : ان كان مما لا يتم معرفة العقاب والثواب ، وما عنده تصح
معرفةهما الا معه ، فكذلك تقول فيه . فان استغنى عنه في ذلك على كل
وجه ، فهو بمنزلة العلم بالصناعات الى غير ذلك ، في أنه لا مدخل له
في هذا الباب . ولهذا لا يعد العلم بالحساب واللغة لظفا ، وليس كذلك
حال ما يفعله العبد من المعارف ، لأن عندها يختار تجنب القبيح أو يبعد
عن فعله ، ولولاها كان يصح أن يفعله ويكون أقرب الى فعله فقد حصل
فيه معنى اللطف ، على ما نقوله في هذا الباب . فلهذا فرقنا بين الأمريين .
فأما ما به تقوى المعارف التي ذكرناها أو تنحل عنده الشبه الداخلة في باب
التوحيد والعدل ، فلا يستنع أن يكون لظفا . لأن من حقه أن يثبت العلوم
التي ذكرناها معه ، ولولاها كانت تزول ولا تثبت . فلهذا يجب على العاقل
النظر في حال الشبه ، كما يجب عليه النظر في الأدلة ، لأن موقع هذا
العلم كموقع ذلك العلم في الحاجة اليه ، من الوجه الذي بيناه . وان كان
متى لم تعرض الشبهة لا يلزمه النظر ، فيختلف لزوم ذلك بحسب اختلاف
حال العاقل فيما ورد على قلبه .

فان قيل : فان كانت المعارف التي ذكرتموها أظفا ، فيجب أن تكون

الظفا / في أمر يقع بعدها ؛ لأن من قوتكم : ان اللطف يجب أن يتقدم ما هو
لطف فيه من الأفعال .

قيل له : كذلك تقول ، لأن هذه المعارف اذا حصلت للعبد كان أقرب

الى مفارقة التبييح وفعل الواجب ، فلا بد من أن يكون لطفنا في أفعال تقع بعده .

فان قال ، فيجب على هذا أن لا يكون بأن يكون لطفنا في بعض ما يتأخر عنه أولى من بعض ، لأن حكمه مع جميع القبائح والواجبات لا يختلف من حيث كان الوجه الذي لأجله صار لطفنا لا يختص به بعض التبييح دون بعض . قيل له : ان الذي يقطع عليه لا بد من كونه لطفنا في بعض ما يكلف من الأفعال بعده ، فأما كونه لطفنا في جميعه فهو على حسب ما يختاره تعالى من تكليفه ، فان مدّ في تكليفه فيجب كونه لطفنا في ذلك القدر .

فان قال : اذا كان كونه لطفنا حكمه مع جميع ما يكلف حكما واحدا ؛ فهلا وجب أن يكلفه الجميع ؟

قيل له : ان الذي يجب في هذا الباب أنه تعالى متى كلف الفعل ، فلا بد من أن يكلف ما هو لطف في ذلك الفعل ، قلّ أم كثر من الأفعال . فأما اذا كلف اللطف ، فلا يجب أن يكلف كل ما يصح أن يكون لطفنا فيه ، بل متى كلفه تعالى فعلا واحدا فقد دخل ذلك التكليف في الحكمة .

فان قيل : فيجب اذا كلف تعالى العبد المعارف أن لا يجوز أن يخترمه قبل أن يفعلها ، لأنه يؤدي الى أن كلفه ما هو لطف ولم يكلف ما بعده مما هو لطف / فيه .

قيل له : كذلك تقول انه تعالى اذا كلف أول المعارف ، فلا بد من أن يكلفه ما بعده من المعارف على الترتيب ، الى أن يكلفه المعرفة باستحقاق العقاب على القبائح والثواب على الطاعة ، فيكون عن فعل التبييح أبعد . ولا بد مع ذلك من أن يبقى بعد ذلك القدر الذي يكون فيه مكلفا للأفعال ،

ولا يحسن أن يخترمه قبل هذه الأوقات . ولا نقول : انه لا يحسن أن يخترمه قبل أن يفعل ما لزمه من المعارف ، لأنه تعالى اذا بقاء هذه الأوقات فقد أزاح علقته فيما كلفه ، وان عصى هو فيما فعل أو ترك فيحسن اختراجه ، فالمعتبر هو بتمكينه من هذه المعارف وما بعدها من الأوقات ، دون كونه فاعلا لما وجب عليه أو مخلاّ بذلك .

واعلم ، أن الذي مرّ في كلام شيخنا أبي علي ، رحمه الله ، أنه تعالى اذا كلف المعرفة لم يجوز أن يخترمه حتى تمر عليه الأوقات التي يجوز معها أن يعرف الله ، تعالى ، ويجوز أن يخترمه قبل أن ينظر في معرفة العدل وما يجوز أن يفعله تعالى وما لا يجوز . وفرّق بين التوحيد والعدل في هذا الباب ، فجوز أن يخترمه قبل الوقت الذي يصح أن يعرف العدل ، ولم يجوز أن يخترمه قبل الأوقات التي يمكنه فيها معرفة التوحيد . قال : لأن علوم التوحيد هي علوم بذاته وما يختص به من الصفات ، فلا يجوز أن يكلفه أول المعارف الا ويكلفه تمامها . فأما العلم بالعدل ، فهو علم بغيره لا به ، فلا مدخل له / في هذا الباب .

فأما شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، فقد اختلفت ألفاظه في ذلك ، فربما مثل ما حكيناه ؛ وربما قال : ان اختراجه يحسن اذا عرف الله ، فيذكر هذا فقط ؛ وربما أوما الى ما فصلناه ، وهو الواجب على قوله . لأن المعارف التي تلزم قبل معرفة الله الغرض بها الوصول الى معرفته ، ومعرفته تعالى الغرض بها أن يعرفه على ما يختص به ، ثم يعرف أنه حكيم لا يفعل القبيح ليعرف بعده العدل ، وأنه لا يكلف الا المنفعة ولا يوجب الا وعلى العبد بالاخلاق بالواجب مضرة ، ويعرف صفة تلك المضرة وأنها العقاب ليكون عن

فعل التقيح أبعد . فكل تلك المعارف لا بد من أن يُمكّنه تعالى منها لتحصل هذه المعرفة التي هي بعينها لطف ، وليصح حصولها على الوجه الذي هو لطف ، ثم يبقيه من الوقت القدر الذي يصح منه الاقدام على التقيح والامتناع منه وفعل الواجب وتركه ، حتى يحصل منه المقصود بذلك اللطف .
فقد بان لك تعلق بعض هذا التكليف ببعض على وجه لا يجوز منه تعالي أن يكلفه الا معا . فكيف يجوز أن يخترمه تعالى قبل هذه الأوقات ؟ أو ليس ذلك يؤدي الى أنه تعالى كلف أمراً والغرض به سواء ، ثم اخترمه قبل التمكن منه ؟ ولو جار ذلك ، لجاز أن يكلفه النظر ، والغرض هو المعرفة ، ثم يخترمه قبل الوقت الذي يصح وجودها فيه . وقد علمنا فساد ذلك أجمع .

فان / قال : فيجب أن تقولوا بمثل ما ذكرتموه في جميع الألفاظ ، فتوجبوا أن يبقى بعده قدرا من الوقت .

قيل له : كذلك تقول ؛ ولهذا قلنا : ان العبد اذا دعاه النبي صلى الله عليه ، الى القبول منه ، فلا بد من أن يبقى أقل قليل الأوقات ليصح أن يكون مسمكنا من الفعل الذي يكون التمسك شريعته لطفنا له . لأن اللطف من حقه ، على ما ذكرناه ، أن يكون متقدما .

فان قيل : فيجب أن يعلم المكلف اذا كلف العلم بحدوث الأجسام ، ثم باثبات محدثها ، أنه سيبقى لا محالة الى أنه يستوفى النظر الذي نبهه خاطر عليه أو الداعي ، ويبقى بعده أيضا قدرا من الوقت ؛ وهذا يؤدي الى أن يقطع المكلف بأنه يبقى . وعندكم أن العلم بذلك يجري مجرى الاغراء بالمعاصي ، وقد منعتم منه .

قيل له : ان المكلف ابتداء لا يصح ان يعلم ذلك ، لأن الدلالة التي بها يعلم ذلك تتعلق بحكمته تعالى ، وأنه لا يجوز أن يكلف أمرا ولا يكلف ما هو الغرض فيه ، على ما بيناه . وانما تصح معرفة ذلك اذا حصل عارفا بالله تعالى ، وبتوحيده وعدله ؛ وليس هذه صورة من كلف المعرفة الله . فلا يصح أن يعرف ذلك ، كما لا يصح في تلك الحال أن يعرف النبوات ، وان صح أن يعرفها من بعد . فأما غير ذلك المكلف فقد يجوز أن يعرف من حال المكلف ابتداء ما ذكرناه ، وعلمته بذلك من حال غيره لا يكون اغراء ، لأن العلم اذا كان لزيد بأن عمرا يبقى لم يجز أن يكون اغراء لعمرو ، ولا يصح أن يكون اغراء له ، لأنه علم بحال غيره لا محالة ، ولأنه / علم قد حصل له بعد ما استوفى ما يلزمه من المعارف . فقد خرج من أن يصح فيه معنى الاغراء هذا ، ان صح أن يعرف هذا العاقل أن المكلف كلف في وقت معين ، لأن ذلك مما تبعد معرفته . لأنه لا أحد الا ويجوز في كل وقت أن يكون ابتداء حال تكليفه ، ويجوز أن يكون حال تكليفه قد تقدم ، ويجوز في كثير ممن يظنه مكلفا أنه غير مكلف لأمر لا يمكن معرفتها . فاذا كان الأمر كذلك ، لم يمكن القطع على أن الانسان يعلم من غيره أنه يبغى لا محالة أوقاتا ، فأما من نفسه فانه يتعذر على كل حال .

فان قال : فيجب اذا عرف الله ، تعالى ، وتكامل علمه بالتوحيد والعدل ، ثم دخلت عليه شبهة ، أن يعلم في الثاني اذا أخذ في المعرفة أنه يبقى لا محالة ، وهذا يوجب كونه مغرى بالتبحيح .

قيل له : ان تلك الشبهة اذا قدحت في التوحيد والعدل ، خرج من أن

يكون عالما بأن المكلف للمعرفة الأولى^(١) يجب أن يبقى حتى يتمكن من سائر المعارف ، فلا يجب أن يكون عالما بأنه سيبقى لا محالة ، وعادت حالته الى مثل حالة المكلف الذي ابتدىء تكليفه ولما دخلت عليه شبهة .

فان قيل : انه الخاطر اذا ورد عليه وخوفه من ترك النظر في معرفة الله ، فلا بد اذا علم بعقله وجوب النظر أن يعلم أن النظر لم يترد لنفسه وانما أريد ليُوصل به الى المعرفة بالصانع ، فيجب أن يعلم أنه سيبقى ، من حيث علم أن النظر / واجب عليه .

قيل له : ان الأمر في معرفته بوجوب النظر ، وفي أن الأولى فيه أن يجب لغيره لا لنفسه ، كما ذكرته . لكنه لا يعلم الى ماذا يؤدي ولا يعلم أن هناك صانعا حكيما^(٢) لا بد من أن يتمكن ويبقى . فاذا لم يعلم ذلك ، فكيف يجب أن يعلم أنه سيبقى لا محالة ؟

فان قال : فيجب أن يظن أنه سيبقى لا محالة .

قيل له : انا لا نتكر أن يظن ذلك ، ولا سؤال علينا في الظن ، لأن من حق الظان أن يجوز خلاف ما ظنه ، فلا يجب كونه مغرى بالتبيح . ألا ترى أن أحدنا ، مع صحته وسلامته ، يظن أنه يبقى حتى يؤدي آخر الصلاة اذا دخل في أولها ، ولا يجب أن يكون مغرى ، كما يكون لو قطع على أنه سيبقى لا محالة ؟

فان قيل : هلا جوزتم في كل معرفة يفعلها المكلف حالا بعد حال أن تكون لظنا في الطاعة التي تجامع المعرفة الثانية ؟ ثم كذلك أبدا ، فلا يجب

(١) الأولى : في الاصل . الأوله .

(٢) صانعا حكيما : في الاصل . صانع حكيم .

القطع على أنه تعالى يبقى المكلف بعد أوقات المعارف الأولى قدراً من الوقت .
قيل له : قد ثبت أن المعارف المتقدمة للمعرفة بالثواب والعقاب
لا معتبر بها بانفرادها ، وإنما يُعتبر بها إذا قارنها العلم بالثواب والعقاب
وبحال القديم ، على ما بيناه . فالمعتبر إذن بالجملة دون الآحاد . وإذا صح
ذلك ، فلا بد من أن يبقى تعالى قدراً من الوقت بعد ذلك ليتمكن من إيجاد
ما هو لطف فيه أو تركه .

فإن قال : فيجب مثل ذلك فيمن لزمته الصلاة أن يقطع على أنه يبقى
بعدها / قدراً من الوقت ، لأنها إنما وجبت عندكم لأنها لطف ؛ وكذلك القول
في سائر الشرائع الواجب منها ، والمحرم إنما حرم عندكم لأنه مفسدة ؛
ومن حقها أن تتقدم ما هو مفسدة فيه ، كما يجب ذلك في اللطف .

قيل له : انه لا يمتنع في كل جزء يفعله المصلي أن يكون لطفاً ،
بألا يقطع على أن كونه لطفاً يجب أن لا يتعلق إلا بكماله . لأن آخر جزء
منه كأوله أو كوسطه في أن معنى اللطف لا يتعلق ببعضه دون بعض ،
ويكون الباقي كالوصلة إليه على ما ذكرناه في المعارف . فإذا ثبت ذلك ،
لم يجب ما سأل عنه ، لأنه يجوز عند المكلف في كل حال أن يكون المتقدم
منه لطفاً في بعض ما يمتنع منه القبائح في الحال ، ولا يقطع أيضاً على أنه
يشعل ما بعد الوقت الذي هو فيه ، فكيف يقطع على أنه يجب أن يبقى
بعده قدراً من الوقت ؟

فإن قيل : فيجب على هذا أن لا يحسن منه تعالى أن يتعبد المكلف
بقتل نفسه ، لأنه إذا مات لم يصح أن يكون مكلفاً ، فلا يكون الفعل الواقع
منه لطفاً .

قيل له : اذا كان القتل على تدرّيج فغير ممتنع أن يكلف ، ويكون اقتفاء حياته في آخر الأمر بفعل يفعله تعالى ؛ فأما اذا كان على خلاف هذا الوجه ، فلن يجوز منه تعالى أن يتعبّده به لأن القتل لا صفة له تجب على المكلف لأجلها كالعقليات . فإن وجب ، فانما يجب من حيث كان لظفا ، ولا يصح كونه لظفا الا فيما يتأخر عنه بوقت واحد . وذلك يستحيل ، لخروجه / بالقتل من أن يكون مكلفا ولم يثبت . وثبت أنه تعالى يُعبد / بالقتل ، على خلاف الوجه الذي ذكرناه . فيجب أن يجري القول فيه ، على هذا الوجه .

فان قيل : انكم قد اعتمدتم على أن هذه المعارف أُلطاف ، وبها ما حسن منه تعالى ايجابها ، وعندكم أن اللطف من حقه أن يختار المكلف عنده بعض الواجبات أو اجتناب بعض القبائح ؛ أفقطعون من حال المعرفة على ذلك أم تثبتونها لظفا من غير هذا الوجه ؟

قيل له : قد ثبت أن العلم بأن في الفعل نفعا يدعو الى فعله ، والعلم بأن فيه ضررا يصرف عن فعله . ومتى لم يثبت هذا صارفاً وذاك داعياً ، لم يصح اثبات شيء من الدواعي والصوارف ، لأن هذا الباب هو من أكدها . حتى أن العاقل اذا علم أو اعتقد المنفعة العظيمة صار ملجأً الى الفعل ، ومتى عظمت المضرة صار ملجأً الى الترك ، فيخرج عند ذلك من أن يكون مكلفا لقوة هذه الدواعي . واذا صح ما ذكرناه ، وكان النفع اليسير يدعو الى الفعل ، وكذلك المنقطع المتنعّص ، فالنفع الدائم الذي لا يشوبه تنغيص أولى أن يكون داعياً الى الفعل ، وكذلك حال المضرة التي هي عقاب ، أن العلم بها يدعو الى الانصراف عما يستحق بها . فاذا صح ذلك ، وجب في

الحكمة اذا اراد تعالى تكليف العبد أن يفعل فيه هذه الدواعي أو يمكنه من فعلها . لأن ما يكون عنده أبعد من فعل القبيح وأقرب الى فعل الحسن الواجب ، يجرى مجرى نفس الواجب ، والامتناع / من القبيح في أنه تعالى يجب أن يلزم المكلف كما تلزم الواجبات في عقله . وهذا باب منفرد بنفسه ، لا يجب أن يحمل على سائر الألفاظ . فسواء ثبت في المعرفة أن المكلف يختار عندها الواجب لا محالة أو الامتناع من القبيح ، أو لم يثبت ذلك ، فالحال لا تختلف . لأنه لا يمتنع أن تثبت للعبد الأمور التي يكون معها أبعد من فعل القبيح ويفعله مع ذلك ، والأمور التي يكون معها أقرب الى فعل الواجب ولا يفعله مع ذلك . وهذا بمنزلة ما تقوله في النبوات : انه تعالى اذا بعث نبياً ، فلا بد من أن يجتبه الأمور المبعدة عن القبول منه ، لأن عند هذه الأمور يكون المكلف أقرب الى القبول منه ، وان كنا نجوز مع ذلك أن لا يقبل لأمر تعرض له ، ولا يمتنع ذلك من أن يكون ما ذكرناه في الحكمة واجبا ، فكذلك تجوزنا فيمن يفعل المعرفة أن لا يختار الواجب . والامتناع من القبيح لا يخرجها من أن تكون واجبة لكي تكون أبعد من فعل القبيح وأقرب الى فعل الواجب ، ولا يلزم ، على ما ذكرناه في المعرفة ، القول بأنه تعالى لا بد من أن يعد ويتوعد ويرغب بالسمع ليكون المكلف أقرب . وذلك أنه اذا علم بعقله استحقاق الثواب بالواجب والعقاب بالاخلال به ، كان السمع مؤكدا ، فلا يحصل له المعنى الذي ذكرناه في المعرفة ، فلهذا وجب كونه موقوفا على الدليل ، وان علم / تعالى أنه مصلحة فعله ، والا جاز أن يقتصر بالمكلف على ما في عقله . وليس كذلك حال العلم بالثواب والعقاب ، لأن ما يحصل به من الحكم الذي ذكرناه لا يقوم

فيه غيرهما مقامهما البتة . فلذلك وجب على القديم ، تعالى ، في الحكمة أن يأمر المكلف بهما ، ولهذه العلة قلنا : انها لطف في جميع المكلفين ، حتى لا يبقى مكلف على وجه من الوجوه الا ويجب أن يكلف المعارف التي ذكرناها . وذلك لأن الوجه الذي لأجله يجب في الحكمة أن يلزمها البعض قام في الكل ، فلا يصح أن يقع فيه اختصاص . وتفارق المعرفة في هذا الوجه الشرائع ، لأن الوجه الذي له صارت لطفًا قد يختص . فلذلك قد تختلف في الأعيان والأوقات الى غير ذلك ، على ما عرفناه من شرائع الأنبياء صلوات الله عليهم .

فان قيل : هلا خلق تعالى هذه المعارف في المكلف فيكون ذلك الى ازاحة العلة أقرب ؟ لأن المكلف اذا كلفها جاز أن يعصى فيها ، كما يجوز أن يطيع ، وفي أحد الحالتين يحصل له اللطف ، وفي الحال الأخرى لا يحصل ؛ وليس كذلك اذا فعلهما تعالى فيه . هذا ، وهو اذا خلفها انتفت الشبهة عنه والخواطر وصار مضطرا اليها . وليس كذلك اذا اكتسبها العبد ، فهي اذا كانت ضرورية (كانت)^(١) أقوى تأثيرا . وغرض القديم ، تعالى ، على ما ذكرتموه تقوية دواعيه الى أن يبعد من القبيح ويقدم على الواجب ، فالحكمة اذن تقتضى ما ذكرناه ، / فاذا لم يضطره تعالى الى ذلك ، والحال ما قلناه ، فبأن لا يحسن أن يوجبها عليه أولى .

قيل له : انا سنين في فصل ، من بعد ، أن حالها وهي من فعل العبد بخلاف حكمها اذا خلقها الله ، تعالى ، فيه . وأن هذا أولى في الحكمة ، ففيه كلام ينبغى أن يفرد فيه باب . وقد يمكن أن يقال ان هذه المعارف

(١) كانت : زيدت كي يستقيم النص .

قد جرت في المكلف مجرى التمكين ، لأن العاقل كما يحتاج فيما كلفه الى القدر ، فانه يحتاج الى العلم بكيفية ما كلف ، وبالوجه الذي عليه يؤدي ، وبالوجوه التي عليها يتمتع من القبيح ، الى غير ذلك . فاذا لم يتكامل الا بهذه المعارف ، لزم المكلف فعلها من حيث لم يتم منه أداء الواجب الا بها . لكن هذه الطريقة انما تصح في بعض ما يكلفه دون بعض ، لأن في جملة ما يكلفه العاقل ما لا يفتر الى هذه المعارف ، وانما تقتصر السمعيات وما يجري مجراها اليها ، والذي قدمناه مستمر في الجميع . وانما تقضنا القول في ذلك ، لأن لما يرد به الخاطر تعلقاً به ، ولأنه الأصل في هذا الباب .

ونحن نعود الى ما ذكرناه من شروط الخاطر ، فنقول : اذا كان الخاطر من قبلكه تعالى ، فلا بد من وروده على وجه تقتضيه الحكمة ، لأنه ميّزه عن فعل القبيح ، فلا بد من أن يفيد الوجه الذي له يجب النظر والمعرفة . لأنه تعالى كما لا يجوز أن يوجب ما لا وجه له يقتضى وجوبه ، فكذلك لا يجوز أن يوجب الفعل لوجه لا يجب لأجله ؛ لأن ذلك أجمع بمنزلة ايجاب ما ليس بواجب من القبيح وغيره . فليس يخلو الخاطر من أن يرد بايجابها فقط أو يرد بذلك وبذكر الوجه / الذي له يجبان ، لأنه لا يجوز أن يرد بذكر وجه لا يجبان لأجله ، لما ذكرناه من قبح ذلك .

وقد غلبنا أن ايجاب الفعل من غير بيان وجه وجوبه ، اما بالتعريف واما بنصب الدلالة ، يفتح في عقول العقلاء . لأن أحدا لو أوجب على غيره التصيّد أو القيليم من غير أن يبين الواجب في ذلك ، لفتح ذلك منه ، حتى اذا قرن بذلك الوجه الذي له يجب حسن ذلك منه . فلو قال له : يجب

الا تأكل الطعام الذى لا تملكه ، لتبجح ذلك منه . وان قرن الى ذلك بأنه مسموم أو ان هناك مضرة توفى على النفع الذى فيه ، لحسن ذلك منه . فاذا ثبت ذلك ، فالواجب فى الحكمة أن يُخطر ببال المكلف الوجه الذى له يجب النظر والمعرفة ، والا كان الاخطار قبيحا .

فان قيل : أليس الله ، تعالى ، قد أوجب العقليات والشرعيات على المكلف ، وان لم يبين له وجه وجوب بعضها ؟ فهلا صح مثل ذلك فى المعرفة ؟

قيل له : ان العقليات قد نصب فى العقل الدلالة على وجه وجوبها وكذلك الشرعيات ، ومكّن المكلف من معرفة ذلك ، فقد عرف بهذه الوجوه . وليس كذلك حال من يرد الخاطر عليه ، لأنه قبل معرفة الله لا يصح أن يستدل فيعرف ما له يجب النظر والمعرفة ، وانما يتنبه على ذلك بأن يلقى ذلك اليه .

فان قيل : انما كان يصح ما ذكرتم لو كان المكلف يعرف صحة ما أورده الخاطر عليه ، فأما اذا لم يعرف ذلك فوجوده كعدمه ، فيجب أن نجوز الاقتصار على وجوب النظر والمعرفة دون ذكر ما له وجباً .

قيل له : ان / العلم بما يرد الخاطر به وان لم يحصل له ، فالمشور له لا يد / من أن يفعله على الوجه الذى يحسن ، كما ذكرناه فيمن يلزم غيره ترك اكل الطعام ، لأنه لا يعرف بقوله صحة ما ذكره ولم يمنع ذلك من أن لا يحسن منه الايجاب والمنع الا على هذا الوجه ؛ فكذلك القول فيما ذكرناه . واعلم ، أن الشيخ أبا على ، رحمه الله ، قد ذكر فى الخاطر أنه يرد عليه بأن يقول : قد عرفت بتغير الأحوال عليك أنك فى حكم المحتاج الى مدبر وصانع ،

فانظر في معرفته فانك لا تأمن من ان لم تعرفه أن تزيل ما بك من نعمة .
وربما قال قائل : ان لم تعرفه لم يمكنك القيام بشكر نعمة ، فتلزمك معرفته .
وربما قال قائل ، ان لم تعرفه ، لا تأمن من حلول المضار بك . وربما قال
ما يذكره شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، وان الأكثر في كلامه ما قدمناه .
والذي يذكره أبو هاشم ، رحمه الله ، قد مر له في الكلام في وجوب المعرفة
لا في الخاضر .

وقد علمنا ، بما قدمناه ، أنه لا يحسن منه تعالى أن يجعل سبب وجوب
النظر والمعرفة ما لا تأثير له في وجوبهما . لأننا قد بينا أن إيجابهما لأمر ليس
بوجه ، لوجوبهما ، قبيح . فاذا ثبت ذلك ، فيجب أن ينظر فيما ذكره
رحمه الله ، فان صح كونه وجها لوجوبهما صح ورود خاطر به والا لم
يصح . وقد علمنا أنه لا يجوز وجوب النظر والمعرفة لأجل بقاء النعم ، لأن
القديم ، تعالى ، متفضل بتبقيّة النعم / عليه . ولا يستحق ذلك بالنظر
والمعرفة ، بل هو تفضل مبتدأ . فاذا لم يصح ذلك ، لم يصح أن يستحق
زوالها بترك النظر والمعرفة . فلا يجوز إذن أن يخوف الحكيم بذلك تارك
النظر والمعرفة ، لأنه يجرى مجرى تخوفه بظلم . لأن ازالة النعم اذا لم
تستحق بتركها ، فهو ظلم منه تعالى . لأن النعم اذا حصلت للعبد ، ملكها ؛
ولا يحسن فيمن ملك غيره أمرا ، أن يرتجعه منه الا بموض . فأما ان كانت
النعم حادثة حالا بعد حال ، فادامة حدوثها بفضل ، والله تعالى أن لا يفعله ،
فلا يكون قطعها مستحقا بترك النظر . فقد صح بما ذكرناه ، أنه لا تأثير
لما ذكره أولا في الوجه الذي له يجب النظر ، فكيف يقال : ان خاطر
يرد به ؟ وهل ذلك الا بمنزلة من قال : ان خاطر يرد بأنك ان لم تنظر

فتعرف أن لك مدبراً صانعاً لم تأمن من ظلم يلحقك . فكما أن هذا لا يحسن في الحكمة لقبح الظلم على كل حال ، فكذلك ما ذكرناه . وهذا كله صحيح ، إلا ما ذكرناه في النعمة الباقية ، فانا جرينا فيها على ما ذكره شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله . وغير ممتنع عندنا أن يحسن منه تعالى أن يسلبه النعم ، وإن كانت باقية . لأنه يجوز أن يملكها أياها الى غاية ، فإذا جاء الوقت حسن منه قطعها من غير عوض إذا كان المعلوم من حاله أنه لا يغتم بذلك ، وإن كان يغتم ، فلا بد من أن يعوضه على النعم ، لا عليها ، لكن ذلك لا يقدح في صحة ما ذكرناه ، لأن الكلام فيه بيّن على كلا / المذهبين .

فأما ما ذكره من ذكر النعمة ، وأنه إن لم يعرف أن له مدبراً لم يمكنه القيام بشكره نعمه ، فسنين من بعد أنه لا يجوز إيجاب النظر والمعارف لأجل ذلك ، وأن معرفة المنعم لا تجب لكى يشكر فقط وإنما تجب لأمر سواه ، فإذا ثبت ذلك بما نبينه ، لم يتضح كونه وجهاً لوجوب النظر والمعرفة . وأما ما ذكره من أنه لا يأمن من نزول المضار به ، فإن أراد بذلك العقاب ويتر الوجه في ذلك ، فهو الذي قلناه ، لأنه متى ترك الواجب وأقدم على التبيح ، لم يأمن ذلك ، وإن أراد سواه من مضار الدنيا ، فذلك مما لا يستحق بفعل التبيح . فورود الخاطر به لا يحسن ، فقد ثبت أن الذي ذكره رحمه الله من هذه الأفعال لا يصح ، وأز الصحيح ما حكيناه عن أبي هاشم ، رحمه الله ، من أنه يقول : انظر لتعلم أن لك صانعاً صنعك ومدبراً دبرك ، وتعلم استحقاق الثواب من جهته على فعل الواجب والعقاب على فعل التبيح . ومتى لم تعرفه وتعرف هذا الثواب والعقاب ، كنت الى فعل التبيح أقرب ، لأنك تجد شهوته فيك ، وأنت إذا

عرفته كنت الى التباعد منه أقرب ، لأنك تجد استحقاق الذم على القبيح مع ما يؤثر فيك من غم وتقيصة ، فلا تأمن به أن تسحق به المضار العظيمة . فاذا نهته على ذلك ، كان قد نهه على الوجه الذي له يجب النظر والمعرفة ، لأن / وروده بذلك هو خاطر . فانما يجب ذكر شرائطه دون ذكره ، فبدانا بذكر الوجه الذي له يجب النظر والمعارف ، وهو الذي يبين من حال خاطر أنه يتضمن ذكر وجوب المعرفة باستحقاق العقاب على القبيح من جهته تعالى ، واستحقاق الثواب بالواجبات وتروك القبائح من جهته تعالى . لأننا قد بينا أن هاتين المعرفتين هنا اللطف وفيهما يتبين وجه اللطف ، وأن ما عداهما انما يحتاج اليه لأنها يتفرعان عليه أو لأنها لا يقعان على الوجه الذي يجب حصولهما عليه الا معه . فاذا ثبت ذلك ، وجب ذكرهما في خاطر ، لأن في ذكرهما ذكر الوجه الذي له تجب سائر المعارف . وقد بينا أن ذلك مما لا بد منه ، فلا يجب أن يقال : ان ذكر وجوب المعرفة بالثواب والعقاب شرط آخر سوى ما قدمناه ، لأنه داخل فيه . فأما ما ذكرناه من الشرط الثاني في أن خاطر يجب أن يتضمن ذكر الخوف من ترك النظر والمعارف ، فلأننا قد بينا أن لمكان الخوف يلزمه النظر والمعارف ، ولولا حصوله لما لزمنا ولما وجبا . فلا بد اذن من أن يتضمنه خاطر ، لأنه السبب الذي عنده يجب النظر والمعرفة . فكما لا بد من ذكر الوجه الذي له يحسن منه تعالى الايجاب وهو كونه لطفاً ، فكذلك لا بد من ذكر الوجه الذي له يعلم المكلف وجوبهما وهو حصول الخوف من تركهما . وقد بينا ، في فصل مفرد من قبل ، أن النظر انما يجب للخوف من تركه على وجه مخصوص ، فلا وجه لاعادته الآن . وانما شرطنا ، / في هذا الباب ، الوجه

الذى لأجله يخاف من ترك النظر والمعارف ، لأن الخوف اذا تعرّى من
أمارة صحيحة لم يعتد به في وجوب الواجبات ، ويصير بمنزلة الظن الذى
يعترى السوداوى في أنه يدل على نقص الظان ولا يكون له حكم .

وقد كشفنا القول في ذلك ، فلا بد من أن يرد خاطر اذا خوّف من ترك
النظر والمعارف بذكر بيان الوجه الذى له يخاف . وذلك الوجه هو أن
يتنبه على الأمارات التى لها يخاف من ذلك ، ويقول له : « انه قد عرفت
قبح أشياء في عقلك لك فيها نفع عاجل لشهوتك له ، ووجوب أشياء في
عقلك عليك في فعلها مشقة عاجلة مع تفور طبعك عنها ، وأنت تعلم أنك
تستحقّ الدم على القبيح ، والدم مما يغمك ويؤذيك ويبين عن تنضّل ؛
ولا تأمن ، كما تستحق عليه الدم وصار سببا مع انتفاعك به ، أن تستحق به
العقاب العظيم ؛ ومتى لم تعرف ذلك ولم تعرف أن لك صناعا ومدبرا ؛
كنت الى فعل القبيح أقرب وعن تركه أبعد ؛ فاذا كنت اليه أقرب ، كنت الى
حلول هذا العقاب بك أقرب ؛ فيجب أن تعرف أن لك صناعا صنعك ويضمن
لك النفع على الواجب والمضار على القبيح لتكون الى مفارقة القبيح
أقرب » . فيكون قد بيّن به الوجه الذى منه يخاف ترك النظر والمعارف .

فأما الشرط الرابع الذى ذكرناه ، فواجب . وذلك أن خاطر لا بد من
أن يبين وجوب النظر على الترتيب الذى يجب / عليه . فكما لا يجوز أن يبين
وجوب ذلك ولا يذكر ما عنده يجب وما له يجب أو يحسن ايجابه ؛ فكذلك
لا بد من أن يبين جملة النظر الذى يلزمه حالا بعد حال ، لأنه يقبح ايجاب
أوائله ولما تجب أواخره ، ولأنه لا يعرف المكلف في ماذا ينظر حالا بعد
حال ، وما المتقدم في ذلك وما المتأخر . فاذا لم يبين ذلك كان موجبا له من
وجه لا يجب لأجله فيقبح ايجابه عليه ، على ما تقدم القول فيه .

وقد بينا أن الأكثر في قول شيخنا أبي هاشم ، رحمه الله ، أنه لا يجب أن ترتب الأدلة التي ينظر فيها ، لأن من كمال عقله أن يعلم أن معرفة الصانع إنما تكون بأن ينظر في الأفعال فيعرف كيفية تعلقها بالفاعل ، ويعلم أن هذه الأجسام أو الأعراض إذا كانت محدثة فلها فاعل ، فينظر في هذا الطريق ويعلم أنه لا يجب أن ينظر في الحساب لكي يعرف أن له صانعا . فهذا إذا كان معلوما له بالتجربة ، على ما بيناه ، فورود الخاطر به لا يحتاج إليه . وربما مرّ في كلامه أنه يحتاج إلى ذكر ذلك ليقف على ما ينظر فيه حالا بعد حال . وهذا هو الأكثر في كلام شيخنا أبي علي ، رحمه الله ، وإن كان قد قال في بعض كلامه مثل ما حكيناه أولا عن أبي هاشم ، رحمه الله .

والصحيح أن الخاطر ينبه على الأدلة التي ينظر فيها حالا بعد حال إن لم تكن المعرفة بذلك تقدمت . ويبعد أن تكون متقدمة فيمن كمل عقله أولا ، لأن ذلك إنما يعرف بمجالسته / العلماء فيسمع ذلك منهم ، ويورد الخاطر منها على ذلك أو بإيراد الداعي والخوف . وإن كان لا يمتنع أن تطول بالعقل الفكرة في أحوال نفسه ، فتنتهي معرفته إلى أن يعرف كيفية النظر حالا بعد حال ، ويقوى في ظنه أن ذلك هو الواجب عليه في النظر ، ويتقرر في نفسه هذا الترتيب فيستغنى إذ ذاك عن الداعي والخاطر ، فأما إذا لم تحصل هذه الصفة للمكلف ، فما ذكرناه من ورود الخاطر والداعي لا بد منه لأنه يؤدي إلى أن يكون قادرا بوجود أشياء لا يعرف المكلف كيف يؤديها . فلا بد من أن ترتب له الأدلة التي ينظر فيها حالا بعد حال ، على ما بينا .

فإن قل : أفيجوز إذا كان المعلوم أنه بعد النظر الأول سيقف بأمر

عارض على ما ينظر فيه بعد أن يرد الخاطر بذكر ما ينظر فيه أولاً فقط ،
أم لا يجوز ذلك ؟

قيل له : لا بد في أول ورود الخاطر من أن ينبه على ترتيب النظر في
الأدلة المرتبة ، أما على جملة أو تفصيل ، فإن كان المعلوم أنه لا يرد عليه
بيان تفصيل ذلك فيما بعد ، فورود التفصيل واجب ، وإن كان المعلوم أن
ذلك يرد عليه ، فورود الجملة كاف في هذا الباب . والتفصيل من بعد قد
يرد عليه بخواطر تحدث من فعل الله ، تعالى ، وقد يرد عليه بتعريف سائر
الناس ، وكل واحد من الأمرين يقوم مقام الآخر ، على ما بيناه .

فإن قال : هلا شرطتم في الخاطر أن يكون هناك / ما يقابله من الخواطر
في ضد حكمه ، لأنه إذا انفرد وخوف وبألف في التخويف ، على ما ذكرتموه ،
يصير المكلف كالملجأ الى النظر ، فيزول التكليف عنه .

قيل له : ليس الأمر كما قدرته ، لأنه وإن لم يرد عليه خاطر آخر ،
يُخوفه من النظر ؛ وأن ما عليه المكلف من شهوة الفجح ومحبة اتباع
ما يهواه ، يخرج من أن يكون ملجأ الى ما نبهه الخاطر عليه . وهذا يبين
من حالنا ، إذا ورد علينا دعاء الداعي في المعارف وغيرها ، لأن الخاطر
لا يكون أكد حالاً من الداعي ، والداعي الى المعرفة المخوف من ترك
النظر لا يكون أعظم حالاً من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع الوعظ
الشديد والتخويف العظيم . ومع ذلك فالمقدم على المنكر لا يبلغ حاله حال
الملجأ ، لما بيناه من غلبة الشهوة ومحبة إثارة الهوى . فكذلك القول فيما
بيناه من الخاطر أن انفراذه لا يوجب الاجراء ؛ فكيف يجعل من شرط
صحته ، مقابلة خاطر آخر يرد بالضد مما ورد ؟

فان قيل : فهلا جعلتم من شرط ورود الخاطر أن يتعقبه تخويف الداعي والواعظ والمخوف حالا بعد حال ، لأنه متى لم يكن الأمر كذلك نبها عما ورد الخاطر به ونسيه فلا يكون له حكم ، ومتى كان حكمه ما ذكرناه ثبت الخوف ولزم ، وذلك يدعوه الى القيام بالواجب من النظر حالا بعد حال . قيل له : ان الخاطر اذا ورد على الصفة التي ذكرناها ، فلا بد من أن يخاف ويتنبه على الأمر / الذي ألقاه اليه ، ويأخذ في النظر على السبيل الذي ورد عليه ؛ ثم ينظر في حاله من بعد فان لحقه سهو فالتكليف عنه زائل في تلك الحال . ولا بد من أن يرد عليه من قبل القديم خاطر يتذكر عنده ما سهى عنه فيعود الى أداء الواجب ، ويكون ما يتخلله من السهو بمنزلة ما يعرض لنا من السهو في كثير من الأحوال في أنه يزول عنه التكليف فيما سهونا عنه الى حين التذكر ، ثم يلزمنا القيام بالواجب .

فان قيل : هلا جعلتم الشرط في الخاطر أن يكون واقعا ممن ظهرت المعجزات عليه ؟ فانه اذا كان كذلك ، عرف أنه صادق فيما يدعوه اليه أو خطر من جهة غيره بالبال ، فيأخذ في طريق النظر . ولأنه اذا كان الداعي كذلك ، يحصل له نهاية الخوف من ترك النظر وغاية الرغبة في فعله . والقديم ، تعالى ، لا بد من أن يتقوى الدواعي على وجه لا مزيد عليها ؛ فهلا قلتم بذلك على ما حكى عن أبي عثمان وغيره ؟

قيل له : لا يخلو العلم بوجود النظر والمعرفة من أن يحتاج الى نهاية الخوف والى أن يكون المخوف بصفة الأنبياء ، صلوات الله عليهم ، على ما ذكرته ؛ أو أن يكفي فيه الخوف من تركه فقط ، وقد علمنا أنه لا حد للخوف الا وتصح الزيادة عليه ؛ فلو وجب حصول غايته ونهايته لأدى الى

أن لا يجب النظر والمعرفة أبدا . لأن لقائل أن يقول : لو بعث الله ، تعالى ، الى هذا العاقل أنبياء عدة وأوردوا عليه من جهات الخوف مثل الذى أورده النبي الواحد ، لكان خوفه أشد ، ثم لا / ينتهى ذلك الى حد ، واذا سقط ذلك ، علم أن المعتبر بحصول الخوف من جهة صحيحة ، على ما بيناه ، فاذا ثبت ذلك وكان هذا الخوف على هذا الوجه يحصل بالداعى والخاطر ، وان لم يكن هناك نبي ، كحصوله اذا كان الداعى نبيا ، فيجب أن تكون الحال فى ذلك واحدة ، وأن لا يصح أن يَشرط فى ذلك ما ذكره السائل . وبعد ، فقد بينا أن المعتبر فى حصول هذا الخوف بالإمارات المتقدمة فى عقله دون القول الوارد من الداعى ، لأن خوفه انما يحصل لأجلها دون قوله ، فلا فرق بين أن يكون نبيا أو لا يكون كذلك متى حصل منه التنبيه على هذه الإمارات . وبعد ، فان المعجزات وان أبانت الشيء من غيره ، فمن لا يعرف الصانع لا يعرف حالها وكيفية دلالتها على صدق من ظهرت عليه . فوجودها فى هذا الباب كعدمها فى أنه لا مَعتبر به ، وأن المعتبر بما بيناه . فان قيل : هلا جعلتم من شرط الخاطر أن يعرف العاقل فى كل نظر يلزمه أنه يؤدى الى معرفة مخصوصة لكى يعلم الملتمس المطلوب بما يلزمه من النظر ؟

قيل له : ان تعريف ذلك لا يصح للناظر فى معرفة الله ، لأنه متى عرف ما يؤدى النظر اليه حالا بعد حال ، فقد استغنى عن النظر أصلا . لأن الملتمس به حصول هذه المعرفة ، فاذا حصلت أغنت عن النظر . وقد بينا من قبل فى أبواب النظر أنه لا يصح من العاقل أن ينظر فيما قد عرفه ليعرفه على الوجه الذى هو عالم به . وبيننا ، أيضا فيما تقدم ، أن العلم بالله ،

سبحانه ، اذا كان باكتساب ، فتعريف / ذلك له لا من جهة النظر يستحيل ،
وفي ذلك سقوط ما سأل عنه . فاكتر ما يحصل للمعاقل أن يظن في نظره أنه
يؤديه الى الأمور التي تذكر له ، كأن الداعي يقول له : ان نظرت في تغير
الأحوال عليك ، عرفت أن لك صانعا مدبرا ؛ واذا نظرت في حال الفاعل
وأنه يجب كونه قادرا حيا عالما ، عرفت أن للمدبر العالم هذه الصفات .
ثم يسوق عليه ترتيب النظر على هذا الوجه فيظن أن الأمر على ما قاله .
ثم يحصل له العلم عند النظر حالا بعد حال ، فيصبر ظانا أولا ، ثم يصير
عارفا ثانيا عند فعله النظر حالا بعد حال . وهذه الطريقة لا ننكرها ، وانما
ننكر أن يكون في قلبه المعارف قبل أخذه في النظر ، فان ذلك محال على
ما بيناه . وقد بينا من قبل أن العقاب قد يستحق على القبيح وان لم يعرف
فاعله أنه يستحق العقاب عليه ، فليس لأحد أن يقول : يجب أن يرد الخاطر
عليه بتعريف استحقاق العقاب عليه ، لأن ذلك متعذر . لأنه انما يعلمه بعد
العلم بالصانع وبأنه حكيم لا يكلّف ترك القبيح الا من حيث يختص
باستحقاق العقاب اذا فعله . فلا يمكن أن يجعل ذلك من شرط الخاطر مع
وجوب تأخره عن النظر في معرفة الله ، تعالى .

فصل

في الدلالة على أنه لا يجوز / أن يعارض هذا الخاطر خاطر آخر
فيؤثر^(١) في حكمه .

قال شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، في جواب من سأل فقال : ان وجبت المعرفة لورود هذا الخاطر ، فيجب أن يسقط لورود ما يعارضه ، بأن يقول : انك لا تأمن أن لك الها سفيها ، وأنت ان نظرت في معرفته بالغ في عقوبتك وكان سببا لهلاكك ؛ ولا تأمن أن لك الها حكيما يعلم أن نظرك في معرفته مفسدة فتستحق العقوبة فالمضرة عليه . فيخوفه بهذا وأشباهه من نفس النظر ؛ كما أن الخاطر ، لذى ذكرتموه ، يخوفه من ترك النظر . فلم صار ، عند ذلك ، بأن يكون النظر واجبا أولى من أن يكون ترك النظر ؟

قلنا : ان هذا السؤال انما يلزم من عوّل في وجوب النظر على القول الذي يرد به الخاطر وعلى كلام الداعي ، فتصح فيه المعارضة ، فأما اذا عوّلنا في وجوبه على ما يحصل له من الخوف ومن المعرفة عند ورود الخاطر بأحوال نفسه وبإشارات الظاهرة له ، فالمعارضة في ذلك لا تصح . لأن الخاطر انما اقتضى وجوب النظر بأن نبه على أمارات الخوف من القبيح ، وأن معرفته بأن عليه في القبيح مضرة تدعو الى مجابته . فالمعارض لذلك ان قال : لا مضرة عليك في القبيح ، كان الشاهد في الفعل يكذّبه ، لأن المنتقرر فيه أن فاعل القبيح الى المضرة أقرب منه / الى المنفعة ،

(١) فيؤثر : في الفهرس « ويؤثر » .

وان ذكر الخاطر الثاني بأن معرفته بالصور الذى عليه فى القبيح لا تدعو الى اجتنابه ، كان داعيا الى ما يقتضى الفعل بخلافه . وان ذكر الخاطر الثاني فان جهله بالصانع وبأنه يستحق الثواب والعقاب من جهته أقرب الى أن يفعل الطاعة ويبتعد المعصية ، كان موردا لما يعلم فسادة . فاذا صح ذلك ، لم يثبت كون هذا الخاطر معارضا للأول ؛ واذا صح أن يعارضه ، فهو مطروح . وهذا فى باب ، بمنزلة ما نقوله لمن يرى التقليد صوابا : لست بأن تقلد المحق أولى من أن تقلد المبطل ، لتساوى حالهما فيما يرجع الى التقليد . ولا يصح مثل ذلك فيمن اعتقد الحق لدليل ، بأن يقال : لست باتباع ذلك أولى من خلافه ، لأن الدلالة تقضى على فساد ما عداها . فكذلك الخاطر الأول يرد بالشواهد المتقررة فى العقول ويجعل واضحة عند العقلاء . فاذا اقتضت الخوف من ترك النظر ، لزمت النظر والمعرفة . فالخاطر الثاني لا يجوز أن يورد على لزوم ترك النظر شاهدا فى العقل ، لأن شاهد العقل بخلافه . واذا صح ذلك ، عرى قوله عن أمانة فخرج من أن يقتضى الخوف . وانفرد الخاطر الأول بالخوف ، فلزم النظر وصار الخاطر الثاني تكذبه شواهد العقل ، والأول يصدقه ما تقرر فيه ، فصار ورود الثاني كعدمه فى هذا الباب ، لأنه اذا لم يؤثر على ما اقتضاه الأول لم يعتد به البتة .

فان قيل : أستم قد قلتم من قبل : ان الخير بانفرادة يحصل طريقا للخوف ، وفصلتم / بينه وبين الخاطر ؟ فهلا قلتم : ان الخاطر المعارض ، وأن لم تقترن اليه أمانة ، أنه لا يؤثر فلا يكون وجوب النظر أولى من تركه ؟ قيل له : انما تقول فى الخير المنفرد أنه يعتد به اذا لم يتقدم من المعرفة

ما يوجب ترك الاعتداد به ؛ وتقدم الخاطر الأول اذا ورد على الوجه الذى ذكرناه يوجب أن لا يُعتد بالخاطر الثانى ، لو كان حكمه حكم الخبر ؛ فكيف وقد بينا أن الأمر بخلاف ذلك ، وأن الخاطر انما يُعتد به اذا انضاف اليه من الأمارات ما يوجب خوفا صحيحا ؛ وذلك متعذر فى الخاطر الثانى ، ومتأت فى الخاطر الأول ، فيجب أن لا يكون معارضا له . وهذه الطريقة تسقط كل ما يسألون عنه فى ترجيح الخاطر الثانى من نحو قولهم: انه يدعو الى الرفاهة والدعة ، والى الكف عن تحمل المشقة ، والى ترك النظر الذى ربما جلب الزام الواجبات التى لولا نظره لم تكن لتلزم . لأن ذلك أجمع الى ما شاكاه لا يخرج الخاطر الأول من أن يكون مشتتلا على الأمارات المقتضية للخوف ، فلا مدخل للخاطر الثانى فى أن تكون له أمارة ؛ بل الحال فيهما على ما بيناه ، فيجب الاعتداد بالأول واطراح الثانى . ويكون سبيل الخاطرين ، وحالهما ما وصفنا ، سبيل الداعين الى مثل ما يتضمنه الخاطران . فكما أن الثانى لا معتبر به ، فكذلك القول فى الخاطر الثانى . فأما شيخنا أبو على ، رحمه الله ، فان طريقته فى دفع ذلك هو أن الخاطر

الأول يدعو الى النظر الذى / يتطرق به الى المعارف والى زوال الشبه / وانكشاف الأمور ، والخاطر الثانى يدعو الى التقليد والاستلام ، والواجب أن لا يقبل منه . ويضرب رحمه الله لذلك أمثالا واضحة نحو أن يتخوف الرجل المدفوع الى سلوك الطريق من سلوكه ، بأن يخبر بأن فيه سبعا ، فان الواجب عليه أن لا يتقدم الا بعد مسألة وبحث ؛ ثم يحثه آخر فيقول : افعل ما بدا لك من غير فحص ؛ فالواجب المسألة والبحث واطراح قول الثانى . وكذلك لو دفع الى تجارة فقال له قائل : ان الواجب أن تنظر فيما

يلتمس الربح فيه من ضروب التجارات ، وتسال أهل البصر بذلك لتقدم على بصيرة ؛ وقال آخر : اتجر فيما بدا لك من غير فكر ومسألة ؛ ان الواجب عند العقلاء اطراح الثاني ؛ فكذلك القول في الخاطرين . وربما مرّ في كلامه ، رحمه الله ، أن خاطر الثاني اذا خوّفه من النظر ، فليس يخرج هذا الرجل من أن يكون خائفا من ترك النظر ، وان خاف من النظر أيضا . فالواجب أن ينظر ، فان النظر قد عثرف أنه طريق المعرفة دون تركه والكف عنه .

وقد بين شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، أن الذي ذكره أبو علي ، رحمه الله ، قريب . لكنه انما احتاج الى ذلك لما لم يرتب خاطر الترتيب الذي ذكرناه . ومتى ترتب على هذا الوجه ، تبين أن خاطر الثاني لا يؤثر فيما يقتضيه خاطر الأول من الخوف ، وأن وجوده كعدمه . /

وأما شيخنا أبو عبد الله ، رحمه الله ، فانه سكت في ذلك طريقة أخرى ، قد رأيتها للمتقدمين من المشايخ ، وهي أن النظر قد ثبت حسنه ، وعند الخوف الوارد وجوبه . وثبت أن النظر في معرفة الله ، تعالى ، خاصة انما تجب لما في المعارف التي يفعلها فيما بعد من اللطف ، على ما بيناه .

وقد علمنا أن ورود خاطر الثاني لم يؤثر فيما له وجب له النظر ، ووجوبه لا يتغير ، وكونه لظفا من حيث يؤدي الى المعرفة بأن عليه في التبحر مضرة وعليه في الواجب منفعة . فان كل ما فيه مضرة فهو أقرب الى أن (لا)^(١) يفعل ، وكل ما فيه منفعة فهو أقرب الى فعله . فاذا لم يؤثر في هذه الوجوه التي ذكرناها ، فيجب أن لا يعتد به ، ويكون بمنزلة علمنا

بوجوب ما أتت به الأنبياء ، عليهم السلام ، من الشرائع أنه لما ثبت أن وجه وجوبها أنه مصلحة ، لم يؤثر في ذلك تخويف من يخوف من فعلها ويدعو الى تركها . ولذلك لما ثبت ، في العقل ، وجوب الانصاف ، وترك الظلم ، وما جرى مجراهما ، لم يؤثر في ذلك دعاء من يدعو الى تركهما من حيث لم يؤثر في الوجه الذي له تيجان . وأقرب ما يسأل في هذا الباب عن (١) النظر الذي حاله ما وصفنا ، لكن هذا يوجب في النظر في أمور الدنيا أن نعمل فيه على قول من يأمر بالاهمال واطراح الفحص والبحث والعلم باضطرار فساد ذلك .

وبعد ، فإن النظر قد يكون طريقا لما ذكره ، وقد علم أن ترك النظر قد يكون طريقا للجهل بأمور يضر الجهل بها وينفع العلم بها ، فقد شارك النظر تركه في هذا الباب ، ثم حصلت له المزية التي / ذكرناها .
وبعد ، فإن هذا الوجه له يثبت في العقل أنه يقتضى سقوط وجوب النظر ، وما ذكرناه من الخوف قد ثبت بالدلالة أنه يقتضى وجوب النظر ؛ فكيف يصح كون ذلك معارضا له ؟
وهذه الجدة كافية في باب الخاطرين ومهتمة على كل ما يتصل بهذا الباب .

(١) عن : في الأصل . ان . *

فصل

في أن النظر وهذه^(١) المعارف يستحق بفعالها المدح والثواب
وبالاخلال بهما^(٢) الذم والعقاب .

قد ثبت ، بما بيناه ، أنها واجبة . وقد صح فيما يجب على
المكلف أنه يستحق به المدح والثواب ، وبالاخلال به الذم والعقاب .
وسنبين ذلك في باب الوعيد . وقد تقدم طرّق من القول فيه ،
لأننا قد بينا أنه لا يحسن منه تعالى الزام المكلف الأمور الشاقة ،
إلا ليعرضه لمنزلة الثواب ، وأنه لولا ما فيه من المضرة لم يكن ليحسن أن
يوجهه للمنفعة فقط . لأن الزام الشاق للنفع فقط هو الزام لوجه لا يلزم
لأجله . فإذا صح ذلك ، وعلمنا من حال النظر والمعارف أنها لازمة مع
ما فيها من المشقة ، فيجب أن يكون هذا حالها .

فإن قال : إن النظر فيه مشقة كما ذكرتم ، لكن المعارف لا يصح ذلك
فيها ، فالحاقها بهذا الباب لا يصح .

قيل له : إن ما يكون في سببه مشقة ، كان فيه مشقة في الوجه الذي
بيناه . لأن السبب يوصل إليه ، ولولاه لما حصل . فصار حصول المشقة في /
(سببه)^(٣) كحصول المشقة فيه إذا كان هو الغرض بالسبب . وقد علمنا

(١) وهذه : في الفهرس . في هذه .

(٢) بهما : في الفهرس . بها .

(٣) سببه : ساقطة من النص .

أن الغرضَ بالنظرِ المعارفَ . فإذا تحمل الناظر المشقة لكي يصل إليها ، صارت المشقة كأنها حاصلة فيه ، فوجب دخولها في الباب الذي ذكرناه . وسنين ، من بعد ، أن المشقة في سبب الشيء كالمشقة فيه ، في هذا الحكم . هذا ، وقد ثبت أن التمسك بالمعرفة ودفع الشبه عنها والثبات عليها على الوجه الذي تلزم المكلف فيه مشقة من جهات . فيجب من هذا الوجه أيضا أن تكون ملحقة بهذا الباب ، كالنظر . وإنما صح القول فيما يفعله القديم ، تعالى ، من الواجب أنه يستحق المدح دون الثواب لأمرين : أحدهما أن الثواب يستحيل عليه ، ومحال أن يقال : انه يستحق ما يستحيل فيه ؛ والثاني أنه لا مشقة تجوز عليه في الأفعال . وليس كذلك حال الواحد منا ، فيجب أن يستحق بالنظر والمعارف المدح والثواب ، وبالإخلال بهما الذم والعقاب ، لأما سنين من بعد ، أن الوجه الذي يستحق عليه الذم هو الوجه الذي عليه يستحق العقاب في تروك الواجبات . كما أن الثواب والمدح يستحقان على وجه واحد في الواجبات .

فان قيل : أفتقولون : ان النظر في باب الدنيا والمسألة والبحث ان حاله ما ذكرتم في باب الثواب والعقاب والمدح والذم .

قيل له : متى حصل ما سألت عنه واجبا ، فينبغي أن يكون حكمه ما ذكرنا ؛ فأما اذا صار العاقل ملجأ إليه أو خرج عن الواجب والالغاء ، فلا يجب ذلك فيه . / وهذا هو الذي يقتضيه مذهب شيخنا أبي علي وأبي / هاشم ، رحمهما الله . فأما شيخنا أبو عبد الله ، رحمه الله ، فانه ذكر في هذا الباب خاصة أنه يستحق به المدح ، وأنه لا يستحق به الثواب ؛ لأن المدح

المستحق به لا يجرى مجرى الثواب ، بل يجرى مجرى مدح العاقل والشجاع على عقله وشجاعته ، فلا يجب أن يستحق به الثواب ، وهذا بعيد . وذلك أنه ينقض الأصل الذي قدمناه في باب الواجبات على المكلف اذا كان فيها مشقة أو يتصل بها مشقة ؛ وقد ثبت أنها أجمع تجرى مجرى واحدا في القضية التي قدمناها . واذا كان كذلك ، لم يجوز أن يفصل بينه وبين النظر في باب الدين ، في هذا الوجه ، ويجب أن يجريا مجرى واحدا ، وألا يطرق على قائله تجويز التفرقة بين كثير من الواجبات في هذا الحكم سواهما . ولو جاز ذلك ، لجاز ما قاله شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، في الاخلال بالتوبة : انه لا يستحق به عقاب محدد . وقد امتنع شيخنا أبو عبد الله ، رحمه الله ، من هذا القول وأنكره وبيّن أن التوبة اذا كانت في الوجوب بمنزلة غيرها ، فلا بد في العاقل أن يستحق عقابا محددًا على تركها كما يستحقه على ترك سائر الواجبات . فكذلك القول في النظر في باب الدنيا . ولا فرق بين من جوّز ذلك وبين من قال : ان من لزمه التصرف في التجارة ليعود على عياله ، متى لم يفعل ذلك لا يستحق العقوبة ، لأن هذا من باب الدنيا . فكما لا يصح ذلك ، لأن الواجب لا فرق بين / أن يكون انما يجب لما يتصل بالعاجلة أو يجب في باب الدين في الوجه الذي ذكرناه ، وبين غيره ؛ فكذلك القول في النظر . ولولا أن الأمر كما قلناه ، لم يحسن منه تعالى أن يلزمه ذلك مع ما فيه من المشقة . لأن الأصل الذي يعتمد عليه في هذا الباب يشمل ، كما يشمل سائر الواجبات . فكيف يقال : انه لا يستحق بالنظر الثوابَ وبالاخلال به العقابَ ، من حيث لا يعلم من لزمه النظر أنه يستحق بذلك الثوابَ وبتركة العقاب ، ومن حيث لا يعلم

أنه طاعة لحكيم ولا أنه موجب من جهة الحكيم ، ولا يصح أن يتقرب به أو يعضد به الطاعة والعبادة ، ومن حيث لا يعلم الى ماذا يؤدي . لأن جميع ذلك ، اذا لم يخرج النظر من أن يكون واجبا ، فيجب أن لا يقدح في استحقاق الثواب به والعقاب بالانصراف عنه . وقد بينا ، من قبل ، أن ذلك أجمع لا يخرج من أن يكون واجبا ، ويحسن في الحكمة ايجابه . وليس لأحد أن يقول : اذا كان لا يصح أن يستحق بالشرعيات الثواب الا بعد معرفة الله ومعرفة الثواب والعقاب ، فكذلك القول فيما عداها من الواجبات . وذلك لأن طريق العلم بوجود الشرعيات يقتضى تقدم العلم بالله ، تعالى ، ورسوله ؛ فلذلك وجب تقدم هذه المعارف ، فيعلم المكلف وجوبها . ولأن الوجه الذى عليه تقع الشرعيات يقتضى تقدم المعرفة بالله ، نحو كونها عبادة وقربة الى غير ذلك . وليس هذا سبيل وجوب النظر في معرفة الله ، لأن طريق العلم / بوجوبها ، على ما قدمناه ، لا يقتضى تقدم العلم بالله ، تعالى ، والثواب والعقاب . فحل من هذا الوجه محل رد الوديعة ، وترك الظلم ، الى ما شاكلهما في أنه قد يعلم وجوبه ويستحق المدح والثواب بفعله ، وان لم يكن عارفا بالله ، سبحانه .

وقد استدلل الشيخ أبو على ، رحمه الله ، على ذلك بأن الواجبات قد ثبت أنه يستحق المكلف بها الثوابَ وبتركها العقابَ ، اذا كان عارفاً بالله وصفاته وحكمته وبالثواب والعقاب وغير ذلك . وقد علمت ، أن الذى لأجله استحق ذلك بها هو أنه فعلها على الوجه الذى وجب عليه ، لا لسائر ما ذكرناه من معرفته بأحوالها . لأنه مع علمه بأحوالها ، لو لم يفعلها على الوجه الذى ذكرناه ، لما استحق ذلك ؛ واذا هو فعلها على هذا الوجه ،

استحق ذلك . فعلم أن استحقاقه للثواب هو لأجل ما عنده يستحق ، ولولاه كان لا يستحق دون سائر ما ذكرناه . فيجب اذا فعل الواجب ، وان لم يحصل له العلم بما ذكرناه ، ان يستحق به الثواب ، لأن العلة حاصلة . وقد استدل رحمه الله أيضا على ذلك بأنه لو لم يستحق بترك النظر العقاب ، ولم تكن عليه في أن لا يفعله مضرّة“ ، لوجب أن يكون تعالى بتقرير ذلك في عقله مبيحا له ؛ فكان يجب أن يكون غير واجب ، لأنه لا يثبت وجوبه مع كون تركه مباحا . قال : لأن المباح لا صفة له أزيد من / أنه لا مضرّة عليه في فعله ، والمبيح إنما يوصف بذلك لأنه مزيل للمضرّة عن الفعل ، على ما نقله من إباحة الانسان لغيره دخول داره . وهذه الدلالة سنبين أنها لا تصح ؛ فيما بعد عند الدلالة على أنه تعالى قد أوجب النظر والمعرفة .

وقد استدل شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، على استحقاق العقاب بترك النظر ، بأنه لو لم يكن كذلك لكان تعالى مغريا للمكلف بتركه ، من حيث شهى اليه القبيح وبعّد نفسه عن الواجب وقرر في عقله أن لا مضرّة عليه في ترك الواجب وفعل القبيح ؛ والاغراء بالقبيح وترك الواجب لا يقع من حكيم . وسنبين شرح هذه الدلالة فيما بعد ، وقد تقدم جملة من القول فيها من قبل . والذي صدرنا الفصل به من الدلالة هو الأقوى ، لأنه تعالى لا يحسن منه أن يوجب سائر الواجبات مع ما فيها من المشقة لينفع المكلف ، الا وعليه في الاخلال بها مضرّة ، والا كان موجبا لها على الوجه الذي يقبح الايجاب عليه . فحال النظر في ذلك ، حال سائر الواجبات ، فاعتبرها أجمع اعتبارا واحدا .

فان قيل : ان فاعل النظر في حكم المجربّ للأمور ليعلم ما حالها وفي

حكم المقدم على الشيء على جهة التبخيت ، لأنه لا يعلم أنه يصيب المعارف
به ، فكيف يصح أن يستحق الثواب به ، وبتركة العقاب ؟
قيل له : قد بينا ، من قبل أن ما ذكرته اذا لم يخرج من أن يكون
واجبا ، فيجب أن لا يخرج من أن يستحق به الثواب وبتركة العقاب ،
وما يقع منه على طريق الاتفاق / ان كان من الواجبات فحكمه حكم النظر /
في الوجه الذي ذكرناه .

فصل

في أن جميع ما يلزمه من النظر حالا بعد حال

كالنظر الأول فيما يستحق به من ثواب وبتركة من عقاب .

اعلم ، أن الذي اقتضى ما ذكرناه في النظر الأول ، يقتضيه في النظر الثاني والثالث وما أولاهما الى آخر ما يلزمه من النظر . لأن جميع ذلك ، كالنظر الأول في وجوبه ولزومه ؛ فيجب أن يكون كالنظر الأول فيما يستحق به من ثواب وبتركة من عقاب .

فان قيل : ليس الأمر كما تزعمون ، لأن من ترك النظر الأول فقد صار بحيث لا يمكنه أداء ما يلزمه من النظر الثاني والثالث وما بعدهما ، فلا يصح أن يستحق العقاب بأن لا يفعلهما مع أنه لا سبيل له الى فعلهما ؛ وان كان متى فعل الأول وفعل الثاني والثالث بعده ، استحق الثواب بالجميع .

قيل له : انه الذي أخرج نفسه بترك النظر الأول من أن يمكنه أن يفعل ما بعد من النظر ، من حيث كان النظر الأول وما يتولد عنه من المعرفة أصلا لما يلزمه من النظر والمعارف من بعد . فاذا أتى من قبل نفسه في ذلك لم يخرج من أن يستحق بأن لا يفعل / النظر الثاني والثالث العقاب لأنه قد لزمه أن يفعل الثاني والثالث بأن يفعل الأول اذا أحل به ولم يمكنه فعل الثاني والثالث ، لم يخرج من أن يستحق العقاب على اخلاله بالجميع . وهذا بمنزلة وجوب قضاء الدين على المكلّف بقطع مسافة بينه

وبين صاحب الحق . وقد علمنا أنه اذا لم يفعل قطع المكان الأول ، لم يمكنه فعل ما بعده ولا فعل العطية ، ولم يوجب ذلك خروجها من أن تكون واجبة ومن أن يستحق بتركها العقاب ؛ فكذلك القول في النظر . ولسنا نقول : ان الواجب الثاني لا يصح وجوبه الا بعد ايقاع الفعل الأول ، والا قبل وقته بوقت واحد ؛ بل لا يمتنع عندنا ايجاب الفعل على المكلف بعد زمان ، اذا كان تعالى قد أزاح علته فيما يتمكن به من ايجاده . فمتى كان هذا حاله ، وانما أنى في أن لم يفعله من قبل نفسه ، لم يخرج ذلك الفعل من الوجوب ولا المكلف من أن يستحق العقاب بتركه . فالنظر الأول قد صار كالشرط في صحة النظر الثاني ، ويمكن المكلف تحصيل ذلك ليؤدي الثاني ؛ فاذا لم يفعله ولم يفعل الثاني ، استحق العقاب بأن لا يفعلهما جميعا . ويفارق ذلك ما نقوله من أن المكلف اذا قطع رجل نفسه ، لم يجز أن يكلف القيام من بعد ، وان كان يتمكن من تبقية رجله . وذلك لأن القيام يبتدىء بالرجل الموجودة ؛ فاذا / لم يكن ، استحال فعله بها .^١ وليس كذلك حاله ، اذا لم يفعل النظر الأول ، لأنه لم يخرج نفسه من أن يكون بمنزلة أداء فعل النظر الأول في سائر الوجوه الا في أنه لم يتقدم هذا النظر ، فيجب أن لا يخرج من أن يكون واجبا عليه . ولسنا نقول : انه وقد أخل بالنظر الأول ، يلزمه أن يبتدىء بالنظر^(١) الثاني ، لأن ذلك لا يمكن . لكننا نقول : ان النظر الثاني كان لازما له أن يفعله في هذه الحالة ، وقد كان يمكنه أن يفعله بأن يقدم النظر الأول ، واذا لم يفعلهما على الوجه استحق العقاب فيهما جميعا . وهذا كالسبب والمسبب أنه وان

(١) بالنظر : في النص والنظر .

لم يمكنه أن يفعل المسبب الا بالسبب فليس يخرج ، وان.وجب تقدم السبب وتأخره من أن يكون واجبا من حيث كان لا يمكنه أن يفعله الا بأن يقدم سببه . فكذلك القول في أجزاء النظر المرتبة بعضها على بعض . فان قيل : أتقولون انه اذا لم يفعل النظر الأول في وقته ، وخرج فيما بعده من الأوقات من أن يتمكن من فعل ما يلزم من النظر حالا بعد حال انه مكلف لذلك ، أو قد خرج من أن يكون مكلفا ، أو يلزمه أن يتدىء النظر من أوله . فان قلتم : انه قد خرج من أن يكون مكلفا ، لم يصح ، لأن صفة صفة المكلف ، والخواطر واردة ، والخوف قائم ؛ وان قلتم : انه يلزمه سائر النظر ، ولا يمكنه أن يفعله على الوجه / الذى لزمه ، صار ذلك تكليف ما لا يطاق . وان قلتم : يلزمه العقاب بأن لا يفعله لأنه لا يصح أن يلزمه النظر من أوله ، لزمكم أن لا يكون ما بعده من النظر لازما ، وأن لا يستحق العقاب بأن لا يفعله ، لأنه لا يصح أن يلزمه النظر الثانى ومع ذلك يلزمه النظر الأول ، لأن من حق النظر الثانى أن لا يصح حصوله الا وقد تقدم النظر الأول وتولد العلم عنه . ألا ترى أن النظر في حدوث الأعراض انما يمكن بعد تقدم النظر في اثباتها وحصول العلم بذلك من حالها ؟ فاذا كانت هذه الوجوه أجمع فاسدة ، وجب بطلان القول بوجود النظر أصلا .

قيل له : انه لا يجوز أن يستمر العاقل على صفات التكليف ويزول التكليف عنه ، لما بيناه من قبل في بابيه . فاذا صح ذلك وأخل بالنظر الأول ، فان كان ممن لا يبقى ولا يكلف الا التكليف الأول فلا بد من أن يختل بعض الشروط التى لا يتم التكليف الا معه . ومتى استمر على حالته ،

فالمعلوم أنه تعالى سيكلفه غير التكليف الأول ويبقيه أكثر مما يقتضيه التكليف الأول . فيجب ، إذا كان الحال هذه ، أن تلزمه معاودة النظر في معرفة الله ، تعالى .

فإن قال : وكيف يصح ذلك ، وقد كان الواجب عليه أن يفعل النظر الثاني والثالث ، ومن حقهما أن لا يجتمعا مع النظر الأول ، لأنهما في حكم المتنافي من الأفعال ؛ أفليس ذلك يوجب أنه تعالى قد كلف / المتضاد / وما يستحيل وجوده ؟

قيل له : انه تعالى قد أوجب على المكلف ما ذكرته من النظر الثاني والثالث ، بأن يقدم فيهما النظر الأول . فإذا لم يفعل ذلك ، خرج الآن من أن يلزمه النظر الثاني والثالث لأنه لا يصح منه أن يتدئبها ولا يجوز أن يوجب تعالى عليه فعل ما لا يصح أن يفعله ، وإن كان إنما لا يصح ذلك لتفريط تقدم منه . كما أنه لا يجوز أن يوجب عليه ما لا يمكنه فعله ، وإن كان الذي لأجله لا يمكنه ما لا يتصل به . فإذا صح ذلك ، جاز أن يكلف النظر الأول ، لأنه يمكنه معاودته وفعله .

فإن قيل : وكيف يجوز في النظر الثاني والثالث أن يقال : قد كان تعالى أوجبهما عليه في هذه الأوقات ، فلما لم يفعل النظر الأول أوجب عليه في هذه الأوقات بعينها معاودة النظر الأول . أفليس ذلك يوجب أنه تعالى أزال في الوقت وجوب ما قد أوجبه ، وهذا يجري مجرى البدء ؟

قيل له : انه تعالى قد أوجب عليه في الوقت الأول أن يفعل النظر الأول ، ثم يفعل ما يتلوه من الثاني والثالث في هذه الأوقات . فانما أوجب ذلك عليه بشرط تقديم الأول ، وممكنه من هذا الشرط . فإذا لم يفعله أخرج

نفسه من أن يصح أن يتدىء فعل النظر الثاني والثالث ، فخرجا من أن
يجبا عليه ابتداء لتعذر فعلهما عليه ، ولم يخرجوا من أن يجبا عليه بشرط
تقديم / النظر الأول ليأتي وجودهما على هذا الحد . وهذا كما نقول : ان
النصف الثاني من نهار الصوم لزم المكلف الصوم فيه بشرط أن يصوم
ما قبله من النصف الثاني لتعذره عليه ، فلزمه على الوجه الأول ولا يلزمه
على الوجه الثاني ، ويصير ذلك بمنزلة الواجب الذي يجب من وجه
ولا يجب من وجه . وذلك غير مستحيل في الأفعال ، لأنه اذا صح فيما
يمكن منه من وجهين أن يلزمه على أحدهما دون الآخر ، فكذلك اذا تمكن
من الفعل من وجه ولم يتمكن من وجه آخر لم يمتنع أن يلزمه على الوجه
الذي يتمكن منه دون الآخر .

فان قيل : فكيف يصح ، وقد خرج النظر الثاني والثالث من أن يجبا
في هذه الأوقات ، أن يستحق العقاب بأن لا يفعلهما ؟

قيل له : هما وان خرجا من الوجوب على جهة الابتداء ، فانهما غير
خارجين من أنهما قد وجبا على المكلف من قبل أن يفعلهما بأن يفعل النظر
الأول قبلهما . فاذا هو لم يفعل المقدمة وتعذر عليه لاختلاله بهذين النظرين
كان في حكم التارك لهما ، فاستحق العقاب لذلك ، كما يستحق من لم
يدخل في صوم أول النهار العقاب على أن لم يفعل صوم اليوم كله ، وان
تعذر عليه الدخول على وجه صحيح اتمام الصوم .

فان قيل : انه لا يصح أن يكون تاركا لهذين النظرين في هذه الأوقات ،
مع أنه يستحيل أن يفعلهما ، لأن ترك الشيء انما يصح في حال كان يصح /
أخذه فيها .

قيل له : انا لم تقل انه يترك هذين النظيرين . لكننا قلنا : انه في حكم التارك لهما من حيث صنعهما مع الوجوب .

فان قال : وما معنى قولكم انه صنعهما ، وهو لا يمكنه أن يفعلهما في هذه الأوقات ولم يمكنه أن يفعلهما في حال وجوب النظر الأول ؟ وهل ذلك الا القول بأنه قد لزمه أن يفعل ما لا يمكنه أن يفعله البتة ، وأنه مضيع لما لا سبيل له الى ايجاده !!

قيل له : ليس الأمر كذلك ، لأن معنى قولنا : انه ضيع الواجب ، هو أنه لم يفعل من مقدماته ما لو فعله لأمكنه أن يأتي بالواجب ، لأنه لا يمتنع في الواجبين أن يبني أحدهما على الآخر ، فانما يتم فعل الثاني اذا تقدم منه فعل الأول ، ومتى لم يتقدم ذلك تعذر عليه فعل الثاني . فما هذا حاله ، تقول فيه ، متى ترك الأول : انه مضيع للثاني من حيث فوت نفسه فعله من حيث أخل بالواجب الأول . ونقول : انه يستحق العقوبة على أن لم يفعل الثاني من حيث ضيعه ، كما يستحق العقاب على أن لم يفعل الأول من حيث تركه ، فيكون مستحقا للعقاب عليهما لأنه لم يفعلهما وقد وجبا عليه . لكن أحدهما لم يفعله ، وصح منه الترك ؛ والآخر لم يفعله ، ولا يصح منه الترك . وهذا كما بيناه ، فبمن لم يفعل الصوم في أول النهار وأكل فيه ، أنه يستحق العقوبة على ذلك وقد ضيع صوم باقى يومه من حيث فوت نفسه ، بما فعله أولا ، من اتمامه ، فيستحق / العقوبة لأنه لم يفعل كلا الأمرين . وهذا طريقنا فبمن لزمه أن يحج فلم يخرج في وقته الى مواقف الحج ، انه بتأخيره الخروج الأول قد ضيع هذه الواجبات من حيث لم يمكنه أن يفعلها وقد ترك الواجب . وهكذا نقول في الثقليات ،

وذلك أن السيد اذا أمر عبده مناولة الكوز في وقت مخصوص ، ولم يرد منه المناولة الا في ذلك الوقت ، فمتى لم يقطع المكان الأول فيما بينه وبين الكوز فهو قد فوت نفسه القيام بالواجب وضيع نفسه ، فيستحق الذم على أن لم يفعل الأول من الواجب ، وعلى أن لم يفعل سائر الواجبات بعده ؛ وهذه طريقة بينة في العقل . وكذلك تقول ، فيمن لم يفعل النظر الثاني والثالث في وقته : انه يستحق العقوبة اذا لم يفعلهما بأن ضيعهما من حيث لم يفعل الأول .

فان قيل : ألستم تقولون : ان تعذر الفعل عليه يدل على أن القديم ، تعالى ، لم يكلفه فعل ما يقدر عليه ؟ لأنه لو كان كلفه لأدى الى أن يكون مكلفا له ما لا يطيق ، وأن يكون مكلفا له ما يسعه من وجوده . وبهذا أبطلتم قول من يقول : انه تعالى يكلف من يعلم أنه لا يبقى على شرط أو من يعلم أنه يمنع من الفعل على شرط . فهلا قلتم : ان من لم يفعل النظر الأول ، وعلم تعالى ذلك من حاله ، فلا يجوز أن يكلفه النظر الثاني والثالث لتعذرهما وقد أخل بالنظر الأول ؟

قيل له : انما تقول / ما ذكرته في الفعل الذي يتعذر على المكلف لأمر يرد عليه من قبل المكلف ولا يكون للعبد سبيل الى ازالته ، كالاخترام والمنع الى ما شاكل ذلك من الأمور المزيلة للتكليف . فاما اذا كان ماله يتعذر الفعل يحصل من قبله ، وقد كان له سبيل الى أن لا يفعل ذلك ، فيستمر على ما كلف . فلا يجب ما ذكرته ، بل لا يخرج من أن يكون تعالى قد ألزمه الفعل الأول وما يليه من الأفعال ، وان كان بأن لا يفعل الأول يحصل مضيقا لما بعده من الواجبات . ومثال ذلك ، ما ذكرناه من أنه تعالى

لا يجوز أن يكلف المرء اتمام صومه اليوم ، والمعلوم أنه يخترمه قبل تقضيه ؛ ويجوز أن يكلفه صوم اليوم ، وان كان المعلوم أنه سيفرط في اتمامه من حيث لا يفعل الدخول فيه على وجه يصح منه الاتمام . فكذا القول فيما قدمناه .

فان قيل : أفليس قد لزم من فرط في الدخول في الصوم الاتمام بالامسك ، والذي يلزمه من ذلك يمكنه أن يفعله اذا فرط في الدخول كما يمكنه أن يفعله اذا صح دخوله فيه ؟ فقارق ما ذكرتموه في النظر الأول الذي متى لم يتقدم لم يصح منه النظر الثاني والثالث على وجه .

قيل له : ان الذي يفعله من لم يصح له الدخول في الصوم ليس هو الذي وجب عليه أولا ، لأن الذي لزمه أولا هو الامسك على وجه يكون صوما صحيحا ؛ وهذا / الامسك الذي يفعله الآن تكليف مستقبل ، وغير ذلك ألزم فعله على بعض الوجوه . وهكذا نقول في النظر ، لأنه متى لم يفعل الأول لم يمكن الاستمرار على ما يليه ؛ لكنه يمكن معاودة الأول ، فيلزمه ذلك ويكون تكليفا تاما .

فان قيل : أفليس هذا التكليف يصاد التكليف الأول ؟ فكيف يصح منه تعالى ذلك ؟

قيل له : ان التكليف الأول ، لما لم يفعل النظر الأول ، سخط وجوبه في المستأنف من حيث صنعه على ما قدمناه ، فصار هذا الوقت بمنزلة وقت لم يكلف ذلك فيه صح منه تعالى أن يكلفه معاودة النظر الأول . وانما يستحيل أن يكلف فعلين متضادين على الجمع ؛ فأما اذا كلف أحدهما على وجه والآخر عند زوال ذلك الوجه ، فغير ممتنع ؛ كما لا يمتنع أن يخير بين فعلين ضدين ، وان استحال أن يكلف الجمع بينهما .

فان قيل : أفليس ذلك يوجب اذا كلف معاودة النظر الأول في هذه الأوقات ، أن يكون مستحقا للعقاب على أن لم يفعل النظر الثاني والثالث في أوقات قد كلف فيها أن يفعل غيرهما ، بل ضدهما ، وهذا لا يصح .

قيل له : انه قد استحق العقاب اذا لم يفعل النظر الأول على أن له أن يفعله ، وعلى أن لم يفعل سائر ما يلزمه من النظر في المستأنف فيصير في الوقت الأول في حكم التارك لجميعه ، فلا مدخل لهذه الأوقات فيما له تستحق العقاب / هذه المعارف . وينظر ويستدل ، فيخرج من أن يلزمه ذلك ، ويجب فيما بعد أن يفعل الشرعيات وسائر العقليات . فأما ما لم يفعل ذلك ، فانه لا بد من أن يكلفه لما بيناه ، وفارق في هذا الوجه حال النظر لسائر الواجبات التي يبنى بعضها على بعض ، لأن فيها ما اذا فات الدخول فيه لم تلزم المعاودة ، وفيها ما تختلف الحال فيه في المكلف ، لأنه مما يستمر كونه لظفا في جميع المكلفين . فلذلك وجب في كثير من العبادات ، اذا فاتت ، أن تتقضى ؛ ووجب في بعضها أن لا يقضى . واختلفت أحوالها ، ففيها ما اذا فات لزم له بدل ، وفيها ما لا يلزم له بدل . ثم البديل من ذلك ينقسم ، فربما كان من جنس ما فات ، وربما كان مخالفا له وانما صار كذلك لأنه تكليف مستأنف ولأنه في كونه لظفا لا يجب أن يستمر في كل المكلفين . وليس كذلك حال النظر ، لأنه وان كان تكليفا مستأنفا ففي كونه لظفا يجب أن تستمر أحوال المكلفين فيه ، فصار ما يجب فيه من المعاودة بمنزلة ما يجب ابتداء . فكما أن النظر ابتداء يجب على كل مكلف ، فكذلك معاودته تجب على كل مكلف قصر في فعل النظر الأول . وليس كذلك الصوم وسائر العبادات ، لأنه كما يجب أن تتفق أحوال المكلفين

في ابتداء ما يلزم منه ، فكذلك لا يجب اتفاق أحوالهم فيما يجب من القضاء فيه . فعلى هذه الطريقة اعتبر هذا الباب .

فان قيل : أليس قد يجوز أن يكلفه تعالى هذا النظر / وسائر / ما يليه الى أن تنكامل / معرفته بالله ، تعالى ، وبعده . ولا يكلفه سوى ذلك ؟

قيل له : قد يجوز ذلك ، لأن معاودة النظر بعد ذلك تكليف ثان ، فقد يجوز أن يقتصر به على التكليف الأول في جملة النظر والمعارف .
فان قال : فاذا صح ذلك ، فلو أنه تعالى لم يكلفه سواه ؛ أليس كان يجب أن يقيه الأوقات التي لو أطاع في النظر لفعل ما يلزمه من النظر والمعارف ؟

قيل له : نعم . لأننا قد بينا أنه تعالى لا يجوز أن يكلف أمرا ويمنع منه ، ولا يمكن منه بسائر وجوه التمكين ؛ فلا بد إذن من أن يقيه هذه المدة .
وقد بينا ، من قبل ، أن الغرض بتكليف المعارف لا يتم بدون آخرها وهو المعرفة بالثواب والعقاب ، وأنه لا بد من أن يقيه المدة التي يمكن اتمام هذه المعارف فيها .

فان قال : فاذا كان لا بد مما ذكرتموه ؛ أفليس ذلك يؤدي الى أن يبقى أوقاتا كثيرة وقد أخل بالنظر الأول ، ولا يلزمه مع ذلك أن يأخذ في النظر في طريق معرفة الله ؟ ولئن جاز ذلك أوقاتا يسيرة لا يجوز (١) أن يبقى أبدا على هذه الصفة فلا يكلف المعارف . وفي هذا نقض ما ذكرتموه من أن التكليف لا يتم الا مع تكليف النظر والمعارف .

(١) لا يجوز : في النص ، ويجوز .

قيل له : قد بينا ، من قبل ، أنه إذا جعله تعالى بحيث يخطر بباله الخوف من ترك النظر ، فلا بد من أن يكلفه معاودة النظر . لكنه إذا أراد تعالى أن يقتصر به على التكليف الأول ، فلا بد من أن يزيل الخوف من ترك النظر عن قلبه بسهو أو عارض يعرض له ، فلا يكون بعد إخلاله بالنظر / الأول مكلفا معاودة النظر . لأن ذلك إنما يجب متى استمر به الخوف من ترك النظر ، فأما إذا زال ذلك عن قلبه لم يجب ذلك .

فإن قال : أفليس ذلك يؤدي إلى أن يكون كامل العقل متكامل شروط التكليف ، ومع هذا لا يلزمه النظر في معرفته لعدله وحكمته ؟ قيل له : أنه لم يتكلف إلا وقد ألزم من النظر والمعارف ما ذكرته . لكنه إذا عصى ، وكان المعلوم أنه لا يكلف إلا التكليف الأول ، ولم يرد منه تكرار النظر على الوجه الذي قدمناه ، فلا بد من أن يصير بحيث لا يلزمه معاودة النظر ، ولا يكون كذلك إلا بإزالة وجوبه . فإزالة وجوبه لا تكون إلا مع زوال الخوف عن قلبه ، فيكون في تلك الأوقات مكلفا بترك الظلم وشكر النعمة وسائر العقليات ، ولا يكون مكلفا بنظر مبتدأ ، لأنه قد ضيع ما لزمه من النظر ولم يرد تعالى أن يكلفه أكثر من ذلك . فإذا لم يكلف معاودة النظر ، فغير جائز أن يكلف ما لا يتم إلا بتقدم معرفة الله ، تعالى ، من الشرعيات .

فإن قيل : أتقولون : إن الاقتصار به على التكليف الأول يحسن ، ويكون حال المكلف ما ذكرتموه ؛ أو تقولون إن ذلك لا يجوز ؟

قيل له : لو لم نجوز ذلك ، لأدى فيمن يعصى دائما بترك النظر أن يكلف معاودة النظر أبدا . وفي ذلك إيجاب أن تكلفه ينقطع ، لأنه لا بد

في كل تكليف يكلف من ذلك أن يلزم أن يبقى مدة ، فإذا كلف فيما بعد وقد عصى بترك النظر معاودةً وجب أن يزداد / في تبقيته ، ثم كذلك أبداً ، وذلك فاسد . فاذن يجب جواز الاقتصار على الطريقة الأولى في التكليف ، ومتى اقتصر به عليه فلا بد في الخوف مما ذكرناه ، وهو أنه تعالى يزيل عن قلبه الأمور التي معها يلزمه النظر في معرفة الله ، تعالى ، بعدله وحكمته ، لأن وجوب ذلك يتعلق بحصول الخوف ، فإذا أزاله تعالى عن قلبه سقط وجوبه .

فإن قيل : إن جاز ما ذكرتموه في العاقل الذي ورد عليه الخاطر من قبله ، فيجب أن تجوزوا ذلك فيه وإن لم يقض بترك النظر . وهذا يؤدي إلى أن يستمر به العقل وسائر شروط التكليف ، ولا يحصل مكلفاً للنظر والمعارف .

قيل له : إذا خطر بباله ما قدمنا ذكره في الخاطر فلا بد من أن يلزمه النظر ، على ما بيناه ؛ ولا بد من أن يلزمه النظر حالاً بعد حال ، على الترتيب الذي ذكرناه . فكيف يلزم ، على ما بيناه ، فيمن يخل بالنظر الأول أن يجوز في المكلف أن لا يكلف النظر أصلاً ؟

فإن قيل : فيجب ، على ما ذكرتموه ، لو أنه تعالى كلف هذا العاقل المعارف ، وكلفه مع ذلك النبوات والشرعيات التي تمتد أوقاتها ، أن تقولوا : إنه متى أخل بالنظر الأول تبقى هذه الأوقات الكثيرة . ويجوز مع ذلك أن لا يكلف النظر والمعارف وما بعدهما بأن يقتصر به على التكليف الأول فقط .

قيل له : إن النظر والمعارف قد بينا ، من قبل ، أنه لا بد من كونهما لطفنا

في سائر العقليات والشرعيات . فان كلف تعالى القليل منهما ، فلا بد من تكليف / هذين ؛ وان كلف الكثير منهما ، فلا بد أيضا من تكليف النظر والمعارف . فاذا صح ذلك ، فمتى كان المعلوم من حال من أخل بالنظر الأول انه يبقى مدة لو عادل النظر لفرغ مما يلزم من النظر والمعارف قبل الأوقات التي يجب ان يبقى اليها . فلا بد من أن يكلف ، لأن تكليفه الأفعال فيما بعد يتضمن تكليف النظر والمعارف . فأما اذا كان العدد الذي يبقى من الأوقات هو العدد الذي ان أخذ في معاودة النظر وقد أخل بالنظر الأول ، لم يأت على آخر ما يجب من ذلك ؛ فتكليف النظر زائل عنه ، لا محالة ، بالوجه الذي ذكرناه ، وان كان فيما يبقى من الأوقات لا بد من أن يكون مكلفا للعقلية .

فان قال قائل : فان جاز أن يزول عنه تكليف النظر والمعارف ، فهلا جاز أن يزول عنه تكليف ما عداهما ؟

قيل له : ان ذلك انما يصح بأن يخرج من أن يكون عاقلا ومختصا بشرائط . وقد بينا أن ذلك لا يجوز ، لأنه يؤدي الى أنه تعالى أوجب عليه أفعالا في أوقات واخترمه دونها ، وذلك قبيح .

فان قال : فاذا جاز أن يخل هو بالنظر الأول ، فيخرج من أن يلزمه ابتداء ما بعده من النظر بأن يتعذر عليه ايجاده ، فهلا جاز منه تعالى أن يجعله بحيث يتعذر ذلك عليه وان كان من قبل قد كلفه ذلك أجمع .

قيل له : قد بينا أنه يجوز بقاء التكليف واستحقاق الذم بأن لا يفعل ما بعد النظر الأول اذا أخل بالنظر / الأول ، لأنه من قبل نفسه أنه بأن ضيع ما لزمه من النظر الثاني والثالث ، وأن حال زوال التكليف من قبله تعالى

بخلاف ذلك . لأنه لا بد من أن يزيل الدم ويوجب قبح التكليف السابق ، وهذا بمنزلة ما قدمناه من أن من كلف مناولة الكوز فانه يستحق الذم اذا لم يتعمل لمناولته بقطع المسافة الى أن يأتي عليه من الأوقات مما يمكنه المناولة فيها . ولا يجوز بدلا من ذلك أن يستحق الذم اذا اخترمه تعالى أو عجزه قبل الوقت الذي كان يسكن فيه المناولة . فالعقل قد فصل بين هذين الأمرين .

فان قيل : انه اذا أخل بالنظر الأول ، صار ما بعده من النظر متعذرا عليه حتى لا يصح أن يتدنه . وهذا يوجب أن لا يكلف ذلك اذا كان المعلوم أنه يترك النظر الأول ؛ لأنه ان كلف ، والحال هذه ، أدى الى أن يكلف ما لا يقدر عليه .

قيل له : ان النظر الثاني والثالث في مقدوره ، وان أخل بالأول . لأنه يمكنه أن يفعل جنس النظر الا أنه لا يولد معرفة ، لأنه انما يولدها اذا كان ناظرا فيما يعرفه من الأدلة ، ومن حيث أخل بالنظر الأول لم تحصل له المعرفة . والنظر مقدور له في الجنس ، فكيف يقال بأنه لا يقدر عليه ؟ فان قيل : انه لم يكلف أن يفعل النظر على هذا الوجه ، وانما كلف أن يفعله على وجه يؤدي الى المعرفة ، وليس ذلك في مقدوره . اذ أخل بالنظر الأول ، فيجب أن لا يكلف .

قيل له : لو لم يكن ذلك في مقدوره ، لم يكن جنسه في مقدوره ؛ وانما لا يتأتى منه أن / يفعله لفقد المعرفة ، على ما ذكرناه . فان قيل : انا نسلم أن ذلك في مقدوره ، لكنه لا يمكنه أن يفعله لفقد العلم ؛ ولا فرق في سقوط التكليف بين فقد العلم فيما يحتاج في فعله الى العلم ، وبين فقد القدرة .

قيل له : ليس الأمر كما ظننته ، لأن العلم الذي فقده قد كان يمكنه أن يحصله لنفسه ، فمن قبله أتى في عدمه . فالتكليف لا يزول على طريق البناء ، وإن زال على طريق الابتداء . لأنه وإن كان لا يمكنه أن يتدنه ، فقد كان يمكنه أن يبنى ذلك على نظر يفعله من قبل ؛ فإذا لم يفعل ، استحق العقاب في الأول وفي سائر ما يليه من النظر الواجب . ولو أنه كان يمكنه أن يتقدر نفسه على الفعل الثاني ، بأن يفعل قبله فعلا ، لكان متى لم يفعل ذلك يستحق الذم في الأول والثاني ، لأنه من قبل نفسه أتى . ولولا أن الأمر على ما قلناه ، لما صح أن يستحق العبد الذم والمدح على المسببات المتأخرة عن وجود أسبابها . وقد علمنا الطريق ، إلى استحقاق الذم والمدح فيها وفي الأفعال المباشرة ، لا تختلف . فلو جوز في المسببات ذلك ، لجوز في سائر الأفعال ؛ وفي ذلك إبطال الحمد والذم ، وما أوجب ذلك فهو معلوم الفساد باضطرار .

فصل

في بيان الوقت الذي يستحق فيه العقاب أو الثواب

في انظر الذي قدمنا ذكره ، وفي تركه .

اعلم ، أن النظر الأول لا شبهة في أنه يستحق به المدح والثواب اذا /
فعله ، ويستحق العقاب اذا لم يفعله . فأما ما يلزم بعده من النظر فانه
لا يستحق الثواب به الا اذا فعله على الوجه الذي وجب . فأما العقاب على
أن لم يفعله ، فقد اختلف جواب شيخنا أبي هاشم ، رحمه الله ، فيه فقال
في الجامع الصغير وغيره ما يدل على أنه لا يستحق العقاب بكل جزء منه
الا في الوقت الذي لو فعله وفعل ما قبله كان يستحق الثواب . وقال
في نقض المعرفة : انه يستحق العقاب في الجميع اذا لم يفعل النظر الأول ،
اذا كان المعلوم أنه سيقى الى الوقت الذي يمكنه استيفاء النظر فيه . فأما
الكلام في المعرفة ، فيجب أن يجري على اختلاف أجوبته رحمه الله في
المسبب ، لأن جوابه قد اختلف فيه ؛ فقال في مواضع : يستحق العقاب على
أن لم يفعل المسبب عند اخلاله بالسبب . وقال في موضع : لا يستحق
العقاب عليه الا اذا جاء الوقت الذي لو قدم السبب لكان يصح وجوده
فيه . وقال رحمه الله في الجامع الصغير : ان العقاب الذي يستحقه على أن
لم يفعل النظر الأول والمعرفة أكثر مما يستحقه على ما بعده ، ويستحق
عليه من حيث يصح به ما بعده من النظر والمعارف أكثر مما كان يستحقه
لو كان هو الواجب باشراده ، لأن به وبالمعرفة المتولدة عنه يصح ما بعده

من النظر والمعارف ، فصارا مع وجوبهما مختصين بتصحيح الواجبات لما بعدهما . فيجب أن يكون ذلك وجها في عظمها ، فيستحق لأجل / ذلك بهما زيادة ثواب ، وبالإخلال بهما زيادة عقاب . كما أن الصلاة ، من حيث كانت لطفًا في غيرها من الطاعات ، صارت أفضل من واجب لا يكون لطفًا في غيره . والمطهارة المصححة للصلاة الواجبة ، يكون ثوابها أكثر منها لو وجبت بانفرادها ولمن تكن وجها في تصحيح غيرها ، وهذا مستمر على الطريقة التي نقولها من أن الفعل قد يعظم إذا أدى الى منافع كثيرة ، وقد يعظم عقابه إذا فات به المنافع الكثيرة أو استجلبت به المضار العظيمة .

ورأى شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، أن المسبب لا يوجد إلا بسببه ؛ فإن أحدهما لو أراد أن يفعله ، ولما تقدم سببه ، لاستحال ذلك منه . فقال لأجل ذلك : انه عند السبب يستحق ثواب المسبب إذا كان المعلوم في المسبب أنه يوجد لا محالة . ورأى أن عند وجود السبب قد خرج المسبب من أن يكون مقدورا له ، وصار في حكم الواقع ، حتى لو أراد التوصل الى أن لا يقع لتعذر عليه ، فحكم بذلك بأنه قد صار في حكم الموجود في باب استحقاقه ثوابه عند إيجاد السبب . ولذلك لا يحسن ، وقد أوجد السبب ، أن يؤمر بالمسبب أو ينهى عنه . كما لا يجوز أن يؤمر بنفس السبب وينهى عنه . فدل ذلك على أنه في باب كونه في حكم الموجود ، بمنزلة السبب . فيجب أن يستحق به ثوابه ويستحق عنده ثواب المسبب . ولذلك يصح / من فاعل السبب أن يتوب فيزيل عن نفسه العقاب الذي يستحقه بالسبب والمسبب . ولولا أنه قد استحقهما جميعا قبل إيجاد المسبب ، لما صحت التوبة منه .

وقد علمنا أن الرامي بالقوس إذا علم أن الاصابة تقع بمؤمن ، أنه يمكنه التوبة قبل الاصابة . ولولا صحة ذلك ، لأدى الى أن يقبح تكليفه . لأنه كان لا يمكنه اخراج نفسه من أن يستحق العقاب ، الى أن يستحق الثواب بالطاعات التي كلفها . ولولا أن الأمر كذلك لوجب ، إذا رمى ثم مات عقبيه ، أن يكون مستحقا للعقاب على الاصابة بعد الموت بأوقات . ومن حق الميت أن لا يستحق العقاب على الفعل الواقع في حال موته ، فيجب أن يدل ذلك على أنه استحق العقاب على السبب فيما خصه وخص المسبب جميعا . ولولا أن الأمر كذلك ، لوجب إذا كان السبب صغيرا والمسبب كبيرا أن يكون متى فعل السبب ثم مات قبل وقوع المسبب أن يكون من أهل الجنة ، ثم صار من أهل النار بعد موته بفعل كان لا يمكنه التقضى منه . وهذا أعظم من قول المجبرة : انه يستحق العقاب بفعل لا يمكنه أن يتركه ويعدل عنه الى ضده .

فإن قيل : انكم متى قلتم : انه يستحق عقاب المسبب في حال فعل السبب فقد دخلتم في مثل قول المجبرة ، لأنه قد استحق العقاب على فعل لم يحضر وقته ولا يصح وجوده في تلك الحال التي استحق العقاب فيها ، وهذا مضارع لقول المجبرة .

قيل / له : انه وان كان كذلك ، فانما يتوصل بالسبب الى ايجاد المسبب . فاذا فعله وخرج المسبب من أن يكون مقدورا له ، صار في حكم الموجود الواقع فاستحق العقاب به وان لم يوجد ، لأنه قد حصل في حكم الموجود بوجود سببه . يبين ذلك أنه بعد ايجاد السبب لو رام أنه لا يوجد لو وجد لا محالة ، ولا يتعلق وجوده باختياره ؛ ولو عجز بعد وجود المسبب

أو مات كان لا يخل ذلك بوجود المسبب . فمن هذا الوجه صار في حكم الواقع فاستحق به العقاب ، وهذا بمنزلة قولنا : انه اذا أمر غلامه بالعطية ، وأعطى ، فانه يستحق الشكر ؛ وان كانت العطية من فعل غلامه ، لما صارت كأنها من قبله ولما أثرت في التمليك بأمره فجلب محل فعله في الحقيقة واستحق الثواب بها . فكذلك القول في استحقاق العقاب على ما لم يوجد من المسبب عند وجود السبب .

وان قال : أفليس قد يجوز أن يوجد السبب ثم يمتنع وقوع المسبب لمانع ؛ فكيف يصح أن يستحق عقاب المسبب عنده ؟
قيل له : انما يستحق ذلك اذا كان المعلوم أن المسبب يوجد ؛ فأما اذا علم أن المنع يقع عنه فلا يجوز أن يستحق فيه العقاب البتة ؛ فكيف يقال : انه يستحقه في حال السبب أو في حال المسبب ؟

فإن قال : فهذا دليلى عليكم ، لأنه لو استحق العقاب على المسبب في حال فعله للسبب اذا علم أنه سيوجد ، لوجب أن يستحقه ، وان علم أنه لا يوجد . لأن ما اليه في الحالتين لا يختلف سواء وقع المنع أو حصلت التخلف . ولا يتغير ذلك بتغير أحواله في / القدرة أو العجز أو العلم أو الجهل .

قيل له : انه لا يجوز أن يستحق العقاب على ما لا يقع من انقيح البتة ، لأن استحقاقه يتبع وقوعه كما يتبع قبح الواقع . فلو كان الواقع حسنا ، كان لا يستحق العقاب به ، فبان لا يستحق ذلك اذا كان غير واقع البتة أولى . فلا بد من كونه واقعا ، وأن يعلم أنه سيقع لا محالة ، فيدخل في حكم الواقع اذا وجد سببه من قبل . فلذلك فصلنا بين الحالين ، وقلنا :

متى وقع المسبب فان العقاب عليه وعلى السبب يستحق في حال وجود السبب ، ومتى علم من حاله أنه لا يقع ويقع المنع عنه ، لم يجر أن يستحق العقاب عليه . ويبين ذلك أنه لو كان ذلك المسبب مما يصح أن يبتدئه اوجب مع حصول المنع أن لا يستحق به العقاب لامتناع فعله عليه ، فكذلك يجب فيه اذا كان مسببا .

فان قيل : أليس قد يصح من نفس فاعل السبب أن يمنع المسبب من الوقوع بأن يتراخى وجوده ، ويتمكن هو من فعل ضده فيمنع من وجوده؟ فقد صار وجوده من هذا الوجه يتعلق به من حيث يصح أن ينسب الى أن لا يوجد ، فيجب أن يكون في حكم المبتدأ من الفعل في أنه لا يستحق العقاب به الا في حله .

قيل له : انه ، اذا منع من فعله ، خرج من أن يستحق به العقاب البتة ، وانما يستحق ذلك اذا لم يفعل المنع . وقد علمنا أنه والحال هذه لا يصح أن يكون المسبب في مقدوره حتى يتعلق بقدرته ، فيجب أن يستحق العقاب فيه وفي المسبب في وقت السبب ، على ما ذكرناه . ويبين الحال ما قدمناه أنه اذا أمر غلامه بالعطية ، / فأفسد الشيء ، لم يستحق الأمر الثواب على ذلك ، وان كان ما اليه في الحالين لا يتغير لما كان الفعل غير واقع . فكذلك القول فيما قدمناه .

ثم رأى رحمه الله أن المسبب ، في أنه من فعل فاعل السبب ، كنفس السبب ، وفي أن وجوده متعلق بقدرته وبه ، كهو ؛ ورأى أن السبب منفصل عن المسبب ، لأنه قد يجوز وجوده ، ولا يقع المسبب بأن يحصل عنه منع على بعض الوجوه . ورأى أن المسبب قد يصح حصول أمثاله ولا سبب ، على

بعض الوجوه . فقال ، لأجل ذلك : ان عقاب المسبب اذا كان معصية منفصل من عقاب السبب ، وأنه كما يجب أن يعتبر في نفس السبب أن لا يستحق العقوبة عليه الا عند وجوده من قبله ، فكذلك يجب في المسبب أن لا يستحق عليه العقوبة الا وقد وجد . فكما لا يجوز في السبب أن تتعلق به العقوبة اذا كان المعلوم أنه سيوجد عند حصول الدواعي اليه ؛ بل يجب أن يقال : انه ما لم يوجد فالعقوبة غير مستحقة عليه ، وان تقدمت الدواعي والأمور التي تقتضى فعله للسبب لا محالة . فكذلك لا يجوز أن يقال مثله في المسبب ؛ لأن السبب في أنه كالجهة ، لوجوب وجوده على بعض الوجوه ، كالدواعي في نفس الفعل . فكما لا يجب عند وجودها أن يستحق العقاب على نفس السبب ، بل يجب القضاء بأنه يستحق اذا وجد ؛ فكذلك القول في نفس المسبب .

فان قيل : فيجب على هذا فيمن رمى مؤمنا أن لا يمكنه التوبة قبل وصول الرمية اليه . وهذا يوجب ، لو مات قبل الاصابة ، أن / يكون من أهل النار ، ولا يتمكن من ازالة العقاب .

قيل له : انه رحمه الله يجيب عن ذلك بأن التوبة قد تصح من الواقع ، ومما سيقع اذا تقدم سببه . كما قد تصح مما يعلمه من العقاب ، ومما يظنه مع تجويزه خلاف ماظنه . فكما لا يتقضى بالتوبة عسى العقاب المقطوع به دون المجوز المظنون ، فكذلك يقضى بها على الواقع دون ما هو في حكمه من المتولد الذي قد تقدم سببه . وانما كان كذلك ، لأن الوجه في وجوب التوبة هو دفع المضرة ، وقد ثبت في العقول أن المضار يجب دفعها على كل هذه الوجوه . ألا ترى أن ما حصل من المضار قد يدفع تأثيره بما يفعل من

الأفعال ؛ وكذلك ما يخشى من المضار أن يقع ، يلزم دفعه بما يمكن ذلك فيه ؟ ولذلك ترى العقلاء يتوصلون الى ازالة الأذى بالديون والأمور الواجبة ، وقد يتوصلون بالمشاق الى أن لا يتحملوا الديون والغرامات وأن في أحد الوجهين سبب المضرة حاصل ، وفي الوجه الآخر مترقب ؛ فكذلك القول فيما ذكرناه .

فان قال : فكيف يصح الندم على ما لم يقع ، والتوبة عندكم هي الندم على بعض الوجوه ؟

قيل له : ان الأمر اذا صار في حكم الواقع ، صح أن يندم عليه كندمه على الواقع . فلا يمتنع أن يندم على الاصابة وان لم تقع ، كما يندم على الرمية التي هي سببها ، وتصير الاصابة من حيث خرجت عن أن تكون في مقدوره بمنزلة سببها في صحة الندم عليها . وهذا كما تقوله من أن الندم قد يصح فيما نظنه ، ويصح على ما نعلمه ، وان اختلفت حالهما . فهذا وجه . والصحيح من الجواب أن يقال : ان الندم على السبب يحل محل الندم عليه وعلى المسبب اذا وقعا جميعا . / فكما يكون هذا الندم توبة صحيحة منهما جميعا ، فكذلك الندم على الرمية بانفرادها ، اذا كان المعلوم أو المظنون أنها توجب الاصابة لا محالة لقبحها ، وقبح ما يجب عنها يقوم في اسقاط العقاب المستحق بهما جميعا مقام الندم الأول ؛ وذلك صحيح في الندم . ألا ترى أنه يزول العقاب اذا تعلق بالقبيح على التفصيل وعلى الجملة ، وان كان تعلقه في الوجهين يختلف ؟ فكذلك ما ذكرناه . وهذا ظاهر ، على ما بيناه ، من أن الندم يرجع الى الاعتقادات ، لأنه بتصوير الانسان حال المضرة في المسبب اذا وقع مسببه كنصوره ذلك فيه اذا وقع

بنفسه ، فيصح معنى الندم والغم والأسف فيهما جميعا ، فلا معترض عليه بهذا الكلام .

فان قيل : فيجب على هذا المذهب أن تقولوا في فاعل السبب : انه من أهل الجنة : فاذا مات ، ثم وقعت الاصابة التي هي كبيرة ، أنه يصير من أهل النار . وهذا يؤدي الى تغير حاله ، وقد مات ، إذن يكون كان من أهل الجنة والثواب والولاية ، ثم يصير من أهل النار والعقاب والعداوة . وقد علمتم أن الموت يحيل تغير هذه الأحكام ، لأنه أكبر من زوال العقل والقدرة ، فاذا منعا من تغير هذه الأحوال ، فبأن يكون الموت مانعا منه أولى .

قيل له : ان هذا الضرب من التشنيع ان لزم قائلى هذا القول فهو لازم لأهل المقالة الأولى ، بأن يقال : يجب أن تتغير حال المكلف في العقاب والثواب لأجل فعل يوجد بعد موته بزمان . فان جاز ذلك ، وان كان المتعالم / من حال المكلف أن حاله تتغير في هذا الباب بما يوجد في حال حياته وعقله ، ليجوز ما ألرتموهنا من تغير حاله وقد مات . ولا فرقى بين من شنع بذلك ، وبين من شنع في أصل المتولدات بأن قال : ان قولكم بها يؤدي الى كون الميت فاعلا بعد موته . فكما أن ذلك لا يضر اذا اقتضاه الدليل ، فكذلك القول فيما ذكرتموه . واذا صح أن يوجد منه المسبب وهو حى عاقل ، ثم يموت فيحصل المسبب بعد زمان ويكون عند وجوده فعلا لذلك الميت في الحقيقة وان كان سبب وجوده قد تقدم ، فكذلك لا يمتنع في مثله أن يوجب تغير حاله وهو حى عاقل . فاذا صح ذلك ، لم يمتنع أن يوجب تغير حاله بعد موته ، وذلك يسقط ما سأل عنه . وانما صح ذلك من قبل أنه

استحقاق هذه الأحكام لا يتعلق بالحياة . وإذا كانت في الأصل يجوز أن تستحق ولا تتعلق بما ذكرناه ، فما الذي يمنع من تغييرها باستحقاق غيرها والمستحق ميت ؟ ألا ترى أن فرعون هو مستحق للعقاب والعداوة والذم بعد موته ، كاستحقاقه لذلك في حال حياته ؟ فلذلك حسن منا لعن الفراعنة بعد موتهم ، ويحسن منا مدح الانبياء والمؤمنين بعد موتهم ، وتعظيمهم وتبجيلهم . فما الذي يمنع أيضا ، مما ذكرناه ، من تغير حال الميت اذا مات على الولاية فيستحق العداوة والعقاب بالاصابة الواقعة عن رمية تقدمت منه ؟

فان قيل أن جاز ذلك ليجوز أن تتغير حاله ، فيزول عنه الثواب الى العقاب بفعل غيره . لأن الواقع بعد موته في أنه لا يتعلق وجوده وعدمه باختياره^(١) ، / بمنزلة فعل غيره ، وهذا يلزمكم مذهب الجبر .

قيل له : ليس كما ظننته ، لأن هذا الواقع بعد موته هو واقع منه في الحقيقة ، من حيث اختار سببه وأوجده على الوجه الذي يوجب هذا السبب ؛ وقد كان يصح أن لا يفعله ، وأن يفعله على وجه لا يولد هذا السبب ؛ فيجب أن تكون هذه الأحكام متعلقة بالسبب وهو ميت كتعلقها به لو كان حيا ، لأن ما اليه في الحالين لا يختلف . وليس كذلك فعل غيره ، لأنه لا يتعلق به أصلا ، لا فيما يرجع اليه ولا في سبب له أو ما يجرى مجراه .

فان قيل : ألسنم تقولون : ان الملجىء غيره الى الفعل القبيح يكون في حكم الفاعل له في أنه يستحق الذم والمدح ، وان كان ذلك القبيح من

(١) باختياره : في النص «وباختياره»

فعل غيره . فقد أجرىتم فعل الغير مجرى فعله الواقع عن سبب كان منه ،
فينبغي أن تقولوا في فعل الغير بعد موته ما قلموه في السبب المتولد عن
سبب وجد في حال حياته .

قيل له : انا قد نبهنا على الجواب عن ذلك ، لأن فعل الملجأ يتعلق في
كيفية وقوعه بفعل الملجئ فلم يمتنع أن يتعدى حكمه اليه . وان كنا لا نقول
في الملجئ : انه يستحق العقوبة على فعل الملجأ ، وانما يستحقه على فعله ،
ويعظم ما يستحقه من حيث يؤدي الى فعل الملجأ . ونحن نجعل الملجأ
معدورا فيما وقع منه من حيث ألجأ الملجئ اليه ، فنجعل الجاء وجها
لزوال الذم عن الملجأ . فمن هذين الوجهين يسقط ما سأل عنه في هذا
الباب الجاء . /

فان قيل : أستم تقولون : ان السيد اذا أمر غلامه بعتية زيد درهما ،
انه يستحق الشكر على العتية الواقعة من غلامه ، وان كانت فعلا لغيره ؟
فقد أجرىتم فعل غيره مجرى فعله . واذا قلمتم : انه يستحق ذلك الشكر
عند الأمر ، اذ اضافته العتية الى الأمر بها يستحق الشكر ، وانما يستحقه
لايصاله النفع الى غيره على وجه الاحسان ، وايصال ذلك قد يكون بفعله
وقد يكون بغيره ، فيجربى مجرى الآلة له ، وقد يكون بأن لا يفعل فعلا .
الا ترى ان حكيما لو قال لغيره : اذا رأيت بين يدي درهما ، وقد سكت
عن مخاطبتك ، فاعلم انى أردت تملكك ذلك وأن تتناوله وتتفجع به ؛ فمتى
شاهده على هذه الصورة يحسن منه ان يتناول ذلك ، ويكون محسنا ،
ويستحق الشكر وان لم يفعل فعلا . فكذلك لا يمتنع ما ذكرناه . فأما
استحقاق الشكر عليه ، عند الأمر ، فهو الصحيح وان كان كلام شيخنا

أبي هاشم ، رحمه الله ، قد اختلف فيه على الوجه الذي حكيناه في السبب
والمسبب . لأن في هذا الموضع لا يستحق الشكر على تلك العطفية ، وانما
يصير وجها لعظم موقع أمره . وليس كذلك الحال في المسبب ، لأنه يستحق
عليه العقوبة ، وانما الكلام في وقت استحقاقه العقوبة عليها ؛ فهذا هو
الفرق بين الأمرين .

فان قال : فيجب على هذا القول اذا فعل السبب واجتهد في أن يفعله
على الوجه الذي يولد الاصابة في المؤمن ، أن يستحق عليه قدرا من
العقوبة اذا وقع المسبب . ومتى وقع المنع منه لا من قبله ، أن يستحق
دونه . / وهذا يؤدي الى أن يختلف استحقاقه للعقوبة من غير وجه يوجب
الفصل .

قيل له : انا نقطع فيما سألت عنه أنه لا يستحق العقوبة التي من حقها
أن تستحق على المسبب اذا لم يقع ، لأنه انما يستحق عليه ذلك لأجل
وقوعها . فاذا علم أنها لم تقع ولا تقع ، فمحال أن تستحق به العقوبة .
ونيس كذلك اذا وقعت ، لأنها قد وجدت على الوجه الذي يستحق العقاب
بها . ولا يبعد فيمن حاله ما وصفته أن يزداد ما يستحقه من العقاب على
السبب من حيث اجتهاد في ايقاعه على الوجه الذي يولد المسبب وان لم يقع
ذلك ، وان كان لا يبلغ مبلغ القدر الذي يستحقه اذا وقع . وهذا بمنزلة
ما ذكرناه من الأمر والعطفية أنها اذا قارنته كان المستحق أكبر منه اذا لم
تقارن ، وان^(١) كان الأمر فد اجتهاد في أن يأمر بالظلم والاحسان على الوجه
الذي يدعو الى امثال أمره . وهذا بين في اسقاط ما سأل عنه .

(١) وان : في الأصل . فان .

واعلم ، أن الذي بصرناه من هذين المذهبين في شرح الجامع الصغير وغيره القول الآخر ، واعتمدنا في ذلك على أن من حق العقاب أن لا يستحق بالفعل الموجود إذا لم يوجد على وجه يقبح عليه . فبأن لا يستحق به وهو معدوم أولي ، لأن وجوده لا على الوجه الذي يقبح أقرب الى وجه الاستحقاق من عدمه . فإذا لم يستحق عليه العقوبة ، والحال ما ذكرناه ، فبأن لا يستحق عليه وهو معدوم أولي .

فان قيل : ان الاصابة وان كانت معدومة في حال وجود سببها / فهي في حكم الموجود من حيث يعلم أنها ستقع لا محالة عن السبب المتقدم ؛ وليس كذلك الحال فيما وجد على وجه لا يقبح عليه ؛ لأنه لا يقتضى في المستقبل وقوعه على وجه يقبح عليه فيقال : انه يستحق به العقوبة للأمر المترقب .

قيل له : ان الذي سألت عنه ، اذا صح ، فانما يقتضى أن يستحق على السبب العقوبة ، من حيث توثق الاصابة ومن حيث يعلم وقوعها لا محالة . وهذا مما لا ننكره ، لأنه لا يمتنع فيما لم يقع أن يصير وجهها لعظم الواقع ؛ وعلى هذا الوجه نرتب القول في كثير من الأفعال التي تعظم لغيرها . وانما أنكرنا القول بأن فاعل السبب يستحق عقوبة المسبب وهو غير واقع ، فقلنا : اذا كان لو وقع على الوجه الذي لا يقبح لم تستحق به العقوبة ، فكذلك اذا لم يقع . وكما ينظر في استحقاق العقوبة بالفعل أن يقع على الوجه الذي يقبح ، حتى لو وقع في أوله لا على الوجه الذي يقبح ، ثم انتهى الى أن يحصل على الوجه الذي يقبح ، لم يجب أن تستحق به العقوبة في الأول ؛ فكذلك القول فيه ، ما دام معدوما غير واقع . ألا ترى أن من جواز البقاء على الاعتقاد ، فلا بد من أن يقول في التقليد اذا ضامه العلم

المجانس له أن يصير علما فيستحق عنده عليه المدح ، ومن قبل ما كان يستحق ؛ فكذلك القول فيما ذكرناه . ولم نورد هذه المسألة الا على جهة التقدير ، لأن في جواز ذلك في الاعتقاد خلافا كبيرا .

واعلم ، أن المسبب يستحق فاعله عليه العقاب ، لا أنه يستحق على السبب / زيادة عقاب لأجله . فاذا صح ذلك ، فيجب أن يعتبر دخوله في استحقاق العقاب عليه أن يوجد ، كما يعتبر ذلك في نفس السبب . وليس كذلك الحال في العقاب الذي يستحقه على فعله ويعظم استحقاقه عليه لأجل فعل غيره ، نحو من سن سنة سيئة يعلم أنه يتقدي به فيها ويعمل بها (١) في المستقبل لأجل فعله لها . لأن في هذا الوجه انما يستحق العقوبة على فعله لا على فعل من اقتدى به ، ويصير فعل غيره وجبا يعظم فعله . ففى هذا الباب لا يعتبر وقوع الأمر الذى به يعظم ، بل العلم بأنه سيقع كوقوعه في أنه يعظم به لا محالة . وهذا كما نقوله في الخير : انه لا فرق في كونه كذبا بين مضامة مخبره على خلاف ما تناوله له في حاله ، وبين أن يكون هذا هو المعلوم من حاله في المستقبل في أن كونه كذبا ؛ وقدرة العقوبة المستحقة به لا يختلف لما كان حال المخبر كالوجه في كونه كذبا وقبيحا ، فلم يعتبر وقوعه ؛ فكذلك القول فيما قدمناه فكل مسألة وردت عليك ، فأين الجواب عنها على هذين الأصلين ؟ فان كان من الباب الذى يستحق به العقوبة به نفسه ، فيجب أن لا يستحقه الا في حال وجوده ، كما ذكرناه في المسبب . وان كانت العقوبة لا يستحقها به ؛ وانما يعظم ما يستحقه لغيره من القبائح لأجله ، فيجب أن لا يمتنع من تقدم

(١) بها : فى الأصل « به » .

الاستحقاق وأن يجوز حصول المزية في العقوبة ، وإن كان حاله يحصل كذلك غير واقع / على ما نقوله في الأمر والعطية إلى غير ذلك ؛ فالباب مستمر عليه .

فإن قيل : إذا قلتم : إنه يستحق العقاب على الإصابة عند وقوعها ، وقد تقدم موت الرامي ، فيجب أن يكون مستحقا لذلك بعد موته .

قيل له : إن هذه المسألة إنما تصح فيمن تعمد الرمية وقصد بها الإصابة ؛ لأنه إن لم يقصد بها ذلك ولم يتعمدها كان مخطئا ، ولا يستحق من هذا حاله العقوبة على المسبب لأنه في حكم الواقع من النائم والساهى . فإذا صح ذلك ، وكان في حال فعله الرمية قد تعمد الإصابة وقصدها ، فيجب أن يستحق العقوبة على ما فعل . ومتى وقعت الإصابة أن يستحق العقوبة عليها ، وإن كان قد مات . وقد بينا من قبل في أن هذا السؤال أنه يرجع على من قال القول الأول ، بل يوجب إبطال القول بالتولد . فإذا لم يلزم ذلك ، فكذلك لا يلزمنا فيه ما ظننه السائل . وعلى هذا القول لا نحتاج إلى التعسف في باب التوبة وإلى الكلام في كيفية الندم على ما لم يقع ، لأننا لا نوجب استحقاق العقوبة على المسبب قبل وقوعه ، فيقال لنا : فكيف يتوب منه ؟

فإن قال : فإن المسألة لازمة لكم ، بأن يقال : يجب إذا فعل السبب وصحت التوبة منه ، والمعلوم أن المسبب سيفع لا محالة ، أنه لا يمكنه الاحتياط في إزالة ما منه يستحقه من العقوبة . وهذا يوجب أن يدخل في استحقاق العقوبة على وجه لا يمكنه أن يزول عن نفسه .

قيل له : إن ذلك غير ممتنع عندنا . ألا ترى أن الفعل القبيح الذي

يستحق به العقوبة لا سبيل له الى التحرز من تلك / العقوبة قبل أن يفعله ؟
فغير ممتنع مثله في نفس المسبب .

فان قال : ان ما يتدنه من القبيح يمكنه أن لا يفعله ، كما يمكنه بعد
فعله أن يتوب منه ؛ فله الطريق الى التحرز من عقوبته في الوجهين جميعا .
وليس كذلك حال المسبب ، لأنه لا يمكنه أن يتوب منه ، وذلك يؤدي
الى ما ألزمتكم .

قيل له : ان توبته من السبب تغير حال المسبب عندنا ، فيصير بعد
التوبة مما لا تستحق به العقوبة ، وان كان لولا التوبة لكانت تستحق به ،
فلا يؤدي ما تقوله الى لزوم ما سألتمونا عنه .

فان قال : وكيف تكون التوبة من قبيح مغيرا حال قبيح آخر ، ومخرجا
له من أن تستحق به العقوبة ؟ وهذا أعظم مما أردنا أن نلزمكم .

قيل له : انه لا يمتنع في التوبة ما ذكرناه بأن نفس السبب اذا أوجب
وجود المسبب فبدل المجهود فيه تغير حال المسبب ، لأنه يصيره كأنه لم يفعل
السبب . الا ترى أنا نقيم التوبة من القبيح مقام أن لا يفعل القبيح ، وأن
يخرج من أن يكون فاعلا له ؟ لكنه لما لم يمكنه ذلك ، أقمنا التوبة مقامه
في ازالة العقوبة . فاذا صح أنه لو تمكن من أن يصير غير فاعل للسبب
المتقدم ، كان يكون غير فاعل للمسبب من حيث كان انما يفعله بالسبب
لا بنفسه . فكذلك التوبة من السبب القائمة مقام أن لا يفعله تغير حال
المسبب وتغييره ، وقد وقع ، كأنه لم يقع منه ، فلا يستحق العقوبة
عليه . / فهذا يبين في كيفية تأثير التوبة من السبب في المسبب . وليس كذلك
حال ما قالوه ، لأنهم أوجبوا أن عقاب المسبب ، ولما وقع ، مستحق ؛

فلزمهم أن يجوزوا التوبة من المسبب ، ولما وقع ، على الحد الذى يقع من السبب ؛ وان كان الكلام فيه على ذلك القول يغرب على ما قدمناه ، لكنه على هذا الوجه أبين . ويبين صحة ما ذكرناه أن الرامى مؤمنا اذا علمناه متعمدا لذلك ثم أردنا أن نذمه ، لم يحسن منا أن نذمه القدر الذى لنا أن نذمه اذا علمناه كذلك وعلمنا وقوع الاصابة والقتل بعده . فصار انضمام ذلك الى السبب المتقدم يوجب أن يحسن منا أن نذم قدرا زائدا ، فذلك يدل على أنه استحقه فى حال وقوع المسبب . ألا ترى أنه غلب على فلننا ، بل لو خبرنا بعض الأنبياء أن المسبب سيقع لا محالة ، لكان الحكم الذى ذكرناه لا يختلف . ولا فرق بين من ادعى اختلاف ذلك ، وبين من ادعى ما يذهب اليه بعض المجبرة من أن الذم يحسن على المعلوم من القبائح على ما اعتلوا به فى أنه يحسن منه تعالى تعذيب الطفل من حيث علم أنه لو كتفه لكفر ، الى غير ذلك . فاذا بطل ما قالوه ، فكذلك القول فيما ذكرناه .

وهذه الجملة قد أثبتت أن من لزمه النظر والمعرفة أنه يستحق الثواب على النظر فى حاله ، ويستحق على المعرفة القدر الذى من شأنه أن يستحق عليه من اثواب عند وقوعها ، لأنه يستحق كلا القدرين عند وجود النظر ، لأن الكلام فى الثواب كالكلام فى العقاب فى باب المتولدات . وينبغى أن يكون هذا حال سائر النظر الذى يجب ، وسائر / ما يتولد عنه من المعرفة ، لأن الطريقة فى الجميع واحدة . وأما النظر الواجب حالا بعد حال فلا تعلق لبعضه ببعض ، لأن بعضه لا يولد بعضا كتوليده للمعرفة ، فيجب أن يستحق بكل نظر منه الثواب فى حال فعله لأنه مبتدأ لا سبب له يقدم .

فان قال : أليس انما يصح أن ننظر في حدوث الأعراض بعد تقدم
النظر في اثباتها ؟ فقد احتاج هذا النظر في وجوده الى ذلك النظر .
قيل له : وان احتاج اليه ، فهو غير خارج من أن يتعلق وجوده باختياره ،
ويصح أن يبتدئه ، ويصح أن لا يفعله . فيجب أن يتعلق بما تقدم ، كما
لا يتعلق ما يفعله من العم والارادة بحياة القلب ، وان كانا يحتاجان اليه .
وانما قلنا في أحد الوجهين في السبب والمسبب ما تقدم ذكره ، لأن بوجوده
يخرج من أن يكون متعلقا بالقادر بعد تقدم سببه ، وليس كذلك الحال في
ترتيب النظر على النظر . فأما الكلام فيمن لا يفعل النظر الأول ولا يفعل
ما بعده من النظر ، فقد بينا اختلاف قوله رحمه الله ، وأنه صرح في الجامع
الصغير بأنه لا يستحق عقاب بأن لم يفعل النظر المتأخر عند اخلاله بالنظر
الأول ، وأنه يستحقه في الحال التي لو فعله وفعل ما قبله لا يستحق به
الثواب . ونصّ في نقض المعرفة على أنه متى أخل بالنظر الأول ، وكان
المعلوم أنه يبقى الى الوقت الذي يمكنه استيفاء جميع الواجب من النظر ،
بأنه يستحق عقاب جميعه في حال اخلاله بالنظر الأول . وذلك لأن بانتفاء
النظر الأول / يتعذر ايجاد ما بعده من النظر ، حتى يصير في حكم المستحيل
منه من حيث كان فرعا عليه أو على العلم المتولد عنه . واذا وجب انتفاؤه
بانتفاء النظر الأول ، على ما بينا ، حل من هذا الوجه محل ما يجب وجوده
بوجوده من مسبب السبب . فكما يجب في ذلك عنده أن يستحق العقاب
والثواب عند السبب في أحد القولين ، فكذلك القول فيما يجب انتفاؤه
بانتفاء النظر الأول . ويبين ذلك أن تعلق انتفاء ذلك بانتفاء النظر الأول أقوى
من تعلق وجود السبب بالمسبب ، لأن المسبب قد لا يوجد مع وجود

سببه لمنع حادث . وليس كذلك انتفاء ما بعد النظر الأول ، لأنه يجب اتقاؤه لا محالة لأجل انتفاء النظر الأول . فإذا وجب في السبب والمسبب ما قدمنا ، فبأن يجب ذلك في النظر أو لى . ويبين ذلك أن الخلل بالنظر الأول لو كان استحقاق عقابه على أن لا يفعل ما بعده من النظر مترقبا ، لكان يصح على بعض الوجوه أن يفعل ذلك أو يفعل أمثاله . فإذا تعذر ذلك مع اخلاله بالنظر الأول ، فيجب أن يكون مستحقا للعقاب على أن لم يفعل الكل في حال اخلاله بالنظر الأول . ويبين ذلك ، أنه متى أخل بالنظر الأول فقد يلزمه في المستقبل أن يستأنف النظر فيعرف الله ؛ ولا يجوز ، وقد لزمه ذلك ، أن يستحق العقوبة على أن لا يفعل النظر في هذه الأوقات وقد لزمه التشاغل بغيرها ، لأنه يؤدي الى أن يستحق العقوبة بأن لا يفعل ما لو فعله لكان مستحق العقوبة به . وهذا يؤدي الى أن لا يمكنه أن ينفك من القبيح ، لأنه إما أن يفعل النظر المخصوص أو لا يفعله ، فيجب أن يكون مستحقا / للعقاب في الوجهين ، وهذا محال ، فيجب قساد ما أدى اليه .

فان قيل : وكيف يؤدي الى ما ذكرتم ؟

قيل له : لأنه متى أخل بالنظر الأول ، ولزمه في المستقبل أن يفعل مثل النظر الأول ، لم يصح في تلك الحال أن يفعل النظر الثاني الذي لو كان قدم النظر الأول للزمه فعله . فيجب بذلك ، ان فعل النظر الثاني ، أن يستحق العقوبة ، وإذا لم يفعله فكمثل ، على ما بيناه ؛ وفي هذا من الفساد ما قدمنا ذكره .

فان قيل : فيجب ان كان يستحق العقوبة على أن لم يفعل سائر النظر عند اخلاله بالنظر الأول ، أن يكون تعالى لو اخترمه وقد أخل بالأول

أن لا يخرج من أن يكون مستحقا له ، كما قلتم في السبب : انه اذا فعله ثم اُخترم ، أنه يستحق العقوبة عليه ، واخترامه لا يمنع ذلك فيه .

قيل له : لا يجب ذلك . لأنه تعالى لا يجوز أن يكلفه أجزاء النظر حالا بعد حال الا وقد يضمن تمكينه من فعلها . وذلك لا يتم الا بتبقيّة الأوقات التي تمكّنه ، لو أطلع ، استيفاء جميع الواجب من النظر .

فان قيل : انه تعالى وان كان قد يضمن ذلك ، على ما ذكرتم ، فقد يصح ما سألناكم عنه بأن تقول : فلو اخترمه وقد أخل بالنظر الأول ، كيف يكون الحال في العقاب الذي يستحقه ؟

قيل له : ان المسألة على جهة التقدير قد تصح كما ذكرته ، والصحيح أن يقال : انه تعالى لو اخترمه كان لا يستحق العقوبة بأن يفعل سائر الأجزاء من النظر ، لأنه / يكون قد أتى في أن لم يفعله من جهته تعالى بأن / اخترمه ، فلو عاقبه على ذلك لكان معاقبا له على أمر قد منعه من فعله ؛ فذلك لا يصح .

فان قيل : فهذه المسألة راجعة عليكم في السبب والمسبب .

قيل له : ليس الأمر كذلك ، لأن اخترامه لا يخرج المسبب من أن يقع وقد تقدم سببه في حال حياته على الحد الذي يقع اذا لم يخترم ؛ فلذلك صح أن يستحق العقاب عليه ، وان اخترم . وليس كذلك الحال في أجزاء النظر ، لأنها بتبدىء فعلا ، فلا تكون بعد الاخترام بأن يكون قد أتى من قبله تعالى من حيث امتنع عليه فعلها ، بأولى من أن يكون قد أتى من قبل نفسه من حيث لم يفعل النظر الأول الذي هو مقدمة سائر أجزاء النظر وبها يصح منه ايجاده . فلذلك قلنا : انه لو اخترمه ، لم يستحق العقوبة

على أن لم يفعل سائر أجزاء النظر ، وإنما يستحقه من حيث أخل بالنظر الأول . فلا يتمتع أن يستحق بهذين عقوبة الجميع في الوقت الأول ، على ما بيناه .

واعلم ، أن الصحيح من القولين ما ذكره رحمه الله في الجامع الصغير ، وذلك أن كل جزء من النظر قائم بنفسه في أنه مما يتدنه المكلف فعلا ، ولا يتعلق وجوده بوجود ما يقدم إلا من حيث كان فرعاً عليه . لأنه قد يصح أن يطبع في النظر الأول ثم يعصى فيما بعده ، كأنه يطبع في النظر في التوحيد ويعصى في النظر في العدل أو في النظر في النبوات . فصار النظر في النبوات لا تعلق له بالنظر في التوحيد والعدل ، ولا يتعلق وجوده بوجود ما لا يتدنى فعلا ، ويقع بالدواعي والاختيار ، فهو منفصل عنه على كل وجه . فإذا صح ذلك وجب ، كما اعتبر ما يستحق به من الثواب / في حال إيجاده له لا في حال النظر الأول ، أن يعتبر عقابه في تلك الحال ، فيستحقه إذا لم يفعله في ذلك الوقت ، ولا يستحقه في حال النظر الأول .

يبين ذلك ، ما قدمناه ، من أنه لو استحقه في حال إخلاله بالنظر الأول ، لكان يستحقه وإن اخترمه . لأن إخترامه لا يخرج سائر النظر من أن يجب انتفاؤه بانتفاء النظر الأول ، كما يجب ذلك في حال بقاءه ، فكان يجب أن يستحق العقوبة في الحالين . وذلك كما نقوله في السبب والمسبب : أنه لو استحق عقوبة المسبب في حال السبب ، لم يختلف الحال بين أن يخترم أو يبقى في أنه كان يستحقه إذا وقع المسبب . فكذلك كان يجب أن يستحق مقدار العقوبة على إخلاله بسائر النظر في حال إخلاله بالأول وإن اخترمه ، لأن إخترامه كتبقيته في وجوب انتفاء سائر أجزاء النظر . فلو كان كذلك ،

لكان مستحقا للعقاب على ما يمتنع عليه فعله لمنع من قبل غيره ، كما يستحقه وان تمكن من فعله . وقد علمنا أن هذا الوجه يمنع من استحقاق العقوبة على أن لا يفعل الواجب ؛ بل يمنع من وجوبه . فإذا صح ذلك ، وجب فساد ما أدى إليه .

فلن قال : انى أقول : متى اخترم أنه لا يستحق ، ومتى بقى أنه يستحق ، فلا يلزم ما ذكرتم .

قيل له : انه اذا كان متى بقى صح أن يقدر فيه الاخترام ، وكان متى قدر ذلك فيه يجب على ذلك القول أن يكون مستحقا للعقوبة على الأمر الذى منع من فعله بالاخترام . فيجب أن يصد هذا القول فى الحالتين ، وان كان فى أحدهما الاخترام حاصل ، وفى الأخرى / هو مقدر . ولا يمتنع / فى المقدر أن يكون كالحاصل فى باب الدلالة على ما نذكره فى مواضع كثيرة .

فان قيل : ان هذا بعينه يطمع فى قولكم : انه يستحق العقوبة على سائر النظر ، وأنها واجبة عليه وقد أخل بالنظر الأول ، بأن يقال : كيف يجب عليه ما يمتنع فعله له ، وكيف يستحق العقوبة على ما هذا حاله .

قيل له : قد بينا أن امتناع الفعل عليه اذا كان لتقصير من قبله ، ولأنه لم يفعل مقدمة ذلك الفعل على وجه لو فعله لأمكنه الاستمرار على أداء الواجب ، فلن يخرج ذلك من أن يكون كان واجبا عليه ومقصرا فى فعله . فأما لو اخترمه تعالى فانه لا بد من خروجه من أن يجب عليه ، لأن المنع فيه من قبل غيره لا لتقصير كان منه ؛ وقد أوضحنا الفرق بين الأمرين بما تقدم .

وقد تضمنت هذه الجملة الجوابَ عن سائر ما قدمنا ذكره في تقوله
القول الآخر ، فلذلك لم تعده ؛ فقَسِن العبادات أجمع على هذه الطريقة
إذا كان بعضها مبنيا على بعض وأخل بأولها . لأن حكم الجميع لا يختلف
لكنه ينقسم ، ففيه ما يجب ترتيب بعضه على بعض ، لأنه لا يصح في
الفعل الا كذلك ؛ ومنه ما يترتب بعضه على بعض لأنه لا يحسن في الحكمة
الا كذلك ، وان صح من جهة العقل خلافه .

فصل

في معنى قولنا إنه تعالى قد أوجب على المكلف النظر والمعرفة

ان سأل سائل فقال : كيف يصح لكم هذا القول ، وعندكم أن الواجب / لا يكون واجبا بايجاب موجب ، وانما يختص بذلك لصفة له أو لوقوعه على بعض الوجوه ؟ وقد أنكرتم على المجبرة هذا القول بأن قلتم : انه لا يجوز أن يكون الواجب يتعلق وجوبه بالأمر والنهي ، وكذلك القبيح . وأتم الآن ، بهذا القول ، داخلون في مثل قولهم ؛ بل هم بما ذكروه أعذر لأنهم علقوا قبح القبيح ووجوب الواجب بأمرين معقولين ومما الأمر والنهي ، وأعطوا فيهما حقيقة الاضافة ؛ وأتم ، فلا يمكنكم ذلك في اضافة ايجاب الشيء اليه تعالى .

قل له : انا لا نجوز أن يكون الواجب واجبا لموجب أوجه على وجه ، ويتجوزة على وجه آخر ؛ فكل واحد من هذين الوجهين معقول . فلما ما تاباه ، فهو القول بأنه لا صفة للواجب تجب لأجله ، وأنه انما يجب لأجل أمر أو اختيار مختار ، لأن هذا الوجه فاسد عندنا على ما بيناه في أول باب العدل . والذي نجيزه في هذا الباب أن يكون واجبا بايجابه تعالى من حيث أعلننا وجوبه ووجه وجوبه ، أو نصب لنا الدلالة على ذلك من حاله . وجعلنا بحيث يجب علينا الواجب ويقبح منا القبيح ، ونستحق فيهما المدح والذم والثواب والعقاب . وهذا معقول ، وانما صرفنا الايجاب الى هذا الوجه لأن الدلالة قد دلت على أن الواجب لا يكون واجبا لعله هي

الايجاب ، فيضاف وجوبه الى فاعل علقه ، كما نضيف تحرك الجسم الى فاعل / الحركة . لأن رد الوديعة واجب لا لعلقة ، وكذلك شكر المنعم ، لكن لأنهما ردّ للوديعة وشكر لمنعم ؛ وكذلك القول في سائر الواجبات . وقد أوضحنا القول في ذلك في أول باب العدل ، فاذا صح ذلك فلا بد من أن يحمل الأمر في ايجابه تعالى علينا الواجبات على أن الغرض به أنه يفعل ما عنده يجب ذلك علينا من الأمور التي قدمنا ذكرها . فاذا صح ذلك وأعلمنا تعالى ، باضطرار أو بدليل ، أن النظر في معرفته تعالى واجب ، وأن المعرفة واجبة بوجوب النظر الذي يلتمس المعرفة ، وجعلنا على صفة المكلفين على ما نقوله في هذا الباب ، فقد صح اضافة الايجاب اليه . لكنه لا بد عند ذلك من أن يريد منا النظر والمعرفة ، ليصح كونه موجبا لهما . لأنه لو أعلمنا ذلك ونصب الأدلة ثم لم يرد منا ذلك ، لم يكن موجبا . ولو أراد منا ذلك بلا تعريف ولا نصب دلالة ، لكان مريدا لهما على وجه يقبح ، فلا يكون موجبا في الحقيقة . فلا بد من اثبات الأمرين ، وان كان الأولى في الايجاب الوجه الأول . لأنه تعالى لو لم يرد منا ذلك وقد جعلنا بصفة المكلفين ، وعرفنا ذلك أو دلنا عليه ، للزمننا النظر والمعرفة ، ولما سقط وجوبهما لتقد الارادة . ولو أنه تعالى أرادهما ولم يفعل هذه الأمور ، لسقط وجوبهما ، ولم يدخلنا في الوجوب بوجود الارادة . فصح أن الوجه الأول بأن نجعله العمدة في الايجاب أولى من الوجه الثاني . وقد بينا ، / من قبل ، في أبواب التكليف أنه تعالى انما يكون مكلفا بالأمر والارادة ، كما أن المكلف في الشاهد لا يكون مكلفا الا بأن يأمر ويريد ما فيه كلفة ومشقة . والذي ذكرناه ، الآن ، في ايجابه تعالى أولى ، وان كان في الشاهد

ينتفى أن يكون معنى التكليف ما ذكرناه ، من حيث لا يصح من الواحد
منا من التعريف ونصب الأدلة وجعل المكلف على الصفات التي عندها تلزمه
الواجبات ما يصح من القديم ، تعالى .

فاذا صحت هذه الجملة ثبت أن قولنا : انه تعالى قد أوجب النظر
والمعرفة له ، معنى صحيح ؟ وان كان قولنا : ان الواجب لا يكون واجبا
بإيجاب موجب ، صحيحا أيضا ؛ وأحد المذهبين لا ينقض الآخر .

وقد بينا ، في باب تقدم ، أن الانسان اذا كمل عقله ، فلا بد من أن يعرف
عند تبينه الداعي ورود الخواطر وجوب النظر عليه في طريق معرفة الله .
وبينا أن هذا العلم ضروري على الجملة ، وان كان في التفصيل يحتاج
فيه الى استدلال . فان كان ضروريا فهو تعالى فاعل له . فيصح القول بأنه
أوجب النظر ، لأنه فعله وفعل سائر ما ذكرناه ؛ وان كان مكتسبا ، فلا نه
نصب الأدلة عليه ، وهذا بيّن .

فصل

في أنه تعالى^(١) بإيجاب النظر يوجب المعرفة

اعلم ، أن الغرض في إيجاب النظر الوصول إلى المعرفة المتولدة عنه . /
لأن الوجه : الذي له يحسن ويجب ، يقتضى ذلك ، لأنه إنما يحسن من حيث
يتطرق به إلى زوال الشبه والمعرفة ، فإذ يجب تحرزا من المضرة التي إنما
يتم الغرض فيها بالمعرفة . فلا يجوز إذن أن يجب إلا لأجل المعرفة ؛ فكيف
يصح أن يوجب تعالى النظر ولا يوجب المعرفة ؟

فلهذه العلة قول : أنه تعالى إذا أراد النظر من المكلف ، فلا بد من
أن يريد المعرفة ؛ وإذا أمر بأحدهما ، فلا بد من أن يأمر بالآخر . فالحكمة
تقتضى أن إيجاب النظر يتضمن إيجاب المعرفة ، وأن إيجاب أحدهما غير
إيجاب الآخر . لأن إعلام المكلف حال أحدهما غير إعلامه حال الآخر ،
وارادة أحدهما غير ارادة الآخر . لكننا نعلم ، لما قدمناه ، أنه تعالى لا بد
من أن يوجب المعرفة ويريدها متى أوجب النظر وأراده .

فإن قيل : أليس من قولكم : إن السبب يصح من الحكيم أن يريده ،
وإن لم يرد المسبب ، على ما ذكرتم في أول الكتاب . فهلا جوزتم أن يريد
تعالى النظر ، ولا يريد المعرفة ؟

قيل له : إنما نجيز ما ذكرته إذا كان الغرض مقصورا على السبب ،
فأما إذا كان به المسبب فلن نجيز ذلك البتة . وبيننا أن الغرض في النظر

(١) تعالى : في الفهرس • سبحانه • •

ليس بمقصود عليه ، بل هو التوصل به الى المعرفة ، فلا يجوز من الحكيم أن يريده ولا يريد لها ، على ما بيناه .

فان قيل : أفيجوز منه تعالى أن يريد المعرفة الأولى ^(١) ، ولا يريد منه كمال المعارف التي تدخل في باب التوحيد والعدل ؟

قيل له : قد بينا أن ذلك لا يجوز ، لا لأن المعرفة التأخرة تتولد عن المتقدمة ، / لكن لأن الغرض بإيجاب المعارف ما يحصل فيه من اللطف للمكلف . وقد بينا ، من قبل ، أن اللطف بكماله انما يحصل متى علم المكلف الثواب والعقاب ، وكيفية استحقاقه لهما منه تعالى ، وما يقترن به ويتقدمه من المعارف ؛ فلذلك لا بد من أن يكلفه تعالى جميع ذلك . وقد بينا الدلالة على ذلك ، وأجبنا لأجله أن لا يجوز منه تعالى اخترام المكلف قبل الوقت الذي يمكنه استيفاء هذه المعارف فيه .

(١) الأولى : في الأصل ، الأولى .

فصل

في أنه تعالى يحسن منه ^(١) إيجاب النظر والمعرفة

اعلم ، ان الحسن لا يد من أن يختص بوجه لأجله يحسن ، على ما قدمناه في مواضعه ، وكذلك الواجب . وقد علمنا أن إيجاب الموجب كالمنفصل من وجوب الشيء في نفسه ؛ فما يدل على أن النظر والمعرفة واجبان ، لا يدل على حسن إيجاب الموجب لهما . لأننا نرجع بالإيجاب الى ما قدمناه من الاعلام والأدلة ، فلا بد من بيان الوجه الذي له يحسن منه تعالى إيجابهما . وقد بينا أنه لا يمتنع أن يكون الإيجاب قبيحا ، وان كان الواجب يجب عنده . ألا ترى أن المهدد غيره بالقتل ان لم يعطه ماله ، يلزمه عند ذلك دفع المال اذا خاف القتل وان كان ماله وجب من التهديد قبيح ؟ فاذا صح / ذلك ، وجب أن نبين الوجه في حسن الإيجاب ، وان كنا قد بينا من قبل الوجه في وجوب النظر والمعرفة . والمعتمد في حسن إيجابهما ، اذا ثبت حاجة المكلف اليهما وأنهما لا يحصلان على وجه الاضطرار والالغاء ، أنه قد ثبت أن ما عنده يكون المكلف أقرب الى الطاعة وأبعد من المعصية . فلا بد من أن يفعله تعالى ان كان من فعله ، أو يوجهه على المكلف اذا كان من فعل المكلف . وقد ثبت أن العلم بأن في الفعل نفعاً يدعو الى فعله ، وان علم أنه مسموم أو ظن ذلك عند أمانة ، دعاه ذلك الى تركه . بين ذلك أن العالم بما له من اللذة والمنفعة في المأكول يدعو الى فعله . فان علم

(١) في أنه تعالى يحسن منه : في الفهرس ، في أنه يحسن منه بمن وجب .

أنه مسموم أو ظن ذلك عند أمانة ، دعاه الى تركه . وهذه الطريقة في باب الداعي والصوارف لا تختلف بالأوقات والأعيان ، وإنما تختلف أحوال المكلفين فيها لأن بعضهم يعلم ذلك وبعضهم لا يعلم . فأما مع الاشتراك في هذه المعرفة والاختلاف في كونها داعية ، لا يصح . فإذا ثبت ذلك ، وقد علمنا أن المكلف إذا نظر فعرف التوحيد والعدل ، وعرف أنه مستحق الذم والعقاب على المعاصي ويستحق المدح والثواب على الطاعات ، وأنه يستحقهما من قبله تعالى القادر لنفسه الذي لا يجوز أن يمنع من فعل المستحق ، كان عند ذلك أقرب الى اختيار الطاعة واجتناب المعصية ، لما عرفه من حالهما من النفع والضرر فيهما . فيجب أن يحسن منه سبحانه / ايجاب هذه المعارف من حيث كانت أظفا ، على ما بيناه .

فان قيل : أليس المكلف قد تقع منه المعاصي مع حصول هذه المعارف ؛ فكيف يصح القطع على كونها أظفا ؟

قيل له : ان اللطف قد يكون لظفا في الفعل بأن يكون الفاعل أقرب عنده الى أن يفعله ، وان كان لا يختاره لغرض آخر ، ولا يخرج ذلك من أن يكون لظفا . وقد يكون لظفا بأن يختار الفعل عنده لا محالة . وكل واحد منهما معقول في بابه ، فلا يجوز قصر اللطف على أحدهما دون الآخر . فيحسن منه تعالى أن يلطف للمكلف من كلا الوجهين . وسنين ، من بعد ، أنه يلزمه تعالى بالتكليف أن يلطف على الوجهين .

فان قيل : فهلا أوجب تعالى النوافل لأنها داعية كالفرائض ؟

قيل له : انها مسهلة للواجب ، ولا يجب أن يكون التسهيل بمنزلة اللطاف في ذلك . ألا ترى أن العلم بأن في الطريق سبعا ، يقتضى تجلب

سلوكه لا محالة ؛ والعلم بسهولة سلوكه ، لا يقتضى سلوكه لا محالة ؛
ولا العلم بالمشقة في سلوكه ، يقتضى ترك سلوكه ؛ فأحد الأمرين يخالف
الآخر ؟ فلذلك لا يحسن منه تعالى ايجاب النوافل ، وان حسن منه ايجاب
الالطاف .

فان قيل : أليس لو اضطر تعالى المكلف الى هذه المعارف لوقع له المعنى
الذى ذكرتموه ، وكان لا يجوز أن لا يحصل له ذلك ؟ فهلا اضطره اليه ،
والبجاء الى النظر والمعرفة ، ليكون حاله في ذلك أبلغ منه اذا كلفه أن يكتسب
ذلك ؟

قيل له : انا سنين ، من بعد ، القول في ذلك ، ونبين أن / الالباء الى
ذلك لا يصح ، وأن وجه كونه لظفا هو أن يكون من فعل العبد اكتسابا ؛
ولولا ذلك لكانت الضرورة أبلغ ، على ما سأل السائل عنه . لكنه لا يمتنع
في الأفعال أن لا تكون لظفا الا اذا وقعت من فعل المكلف ، كما يجوز
في بعضها أن يكون لظفا من فعله تعالى . وهذا بين في الألطاف وأنها تنقسم
الى هذين القسمين .

فان قيل : أليس قد قال أبو هاشم ، رحمه الله ، ان العلم بالله تعالى ،
وسائر المعارف لو وجبت ، من حيث كان لظفا ، لكانت الضروريات أبلغ
من المكتسب منه ؟ فكان لامعنى لتكليف العبد ذلك في جواب أبي على
ابن جلابد رحمه الله .

قيل له : ان الذى اعتمده هو الذى ذكره رحمه الله ، واعتمده في
الجامع الصغير ، وفي مواضع من كتبه . فأما في هذه المسألة فقد قال
ما ذكرته ، وذكر أنه تعالى انما حسن منه ايجاب النظر والمعارف لتعريض

المكلف لدرجة الثواب لأنه لا يستحقه الا بفعله ، واعترض على كون المعارف لطفًا بما سألت عنه . وقد تأملنا ذلك فوجدناه لا يصح ، لأن لقائل أن يقول : ينبغي أن تثبتوا للمعارف وجهًا يحسن لأجله أن توجهه سوى الثواب ، لأن من حق الثواب أن لا يستحق على الفعل الا اذا صح وقوعه على وجوه مخصوصة . ولهذا يقول في الشرعيات : انها لو لم تكن ألطافًا لم يحسن منه تعالى إيجابها ؛ وكما لا يكون واجبًا لا لوجه يقع عليه سوى الثواب ، فكذلك لا بد من وجه يحسن الإيجاب لأجله سوى الثواب الذي يستحق به ؛ وقد بينا / القول في ذلك . فاذا ثبت ما ذكرناه ، لم يصح أن نجعل هذا الوجه مما يحسن إيجاب المعارف لأجله ، فلا بد من ذكر وجه سواء ، ولا وجه يصح فيه الا كونها أطفافًا . ومتى قال في كونها أطفافًا : انه يلزم في فعل القديم ، تعالى ، أن يقوم مقام فعله ؛ بينا أن فيها ما لا يجوز أن يقوم فعل غير المكلف مقامه ، بما سنذكره من بعد . فلا يلزم على هذا الوجه ما أئزمناه على الوجه الأول .

واعلم ، أن الشيخ أبا علي ، رحمه الله ، قد ذكر في وجه إيجاب المعارف أشياء : منها قوله : انه تعالى قد جعل المكلف بحيث ترد عليه الخواطر لكمال عقله ، فلو لم يتلزمه المعرفة لكان قد أعلمه ودله على أنه لا ضرر عليه في أن لا يفعلها ؛ واذا لم يخل متى لم يفعلها من الجهل والشك ، فيجب أن لا تكون عليه مضرة في فعل أحدهما . وهذا يوجب كونه تعالى مبيحًا له الجهل والشك ، واذا قبح ذلك في الحكمة ولم يكن بعد فساده الا القول بأنه أوجب المعرفة . فيجب أن يحسن منه تعالى الإيجاب ، بل يجب متى جعل المكلف على هذه الصفات أن يكلفه لا محالة ؛ فيكون إيجاب المعارف ،

والحال هذه ، واجب . وقد يمكن أن نورد هذا الكلام على وجه آخر يكون أبعد من الشبه بأن نقول : انه تعالى لو لم يوجب عليه المعرفة وقد جعله بحيث لا يخلو منها الا الى جهل وشك ، بأن أعلمه الأمور وأخطر له المخاطر ونصب له الأدلة وأقدره ومكنه ، لوجب أن يكون معذورا في فعل الجهل / أو الشك ، لأنه لا يجوز أن لا يعذر في فعل أحدهما ولا يمكنه الانفكاك منهما . فاذا بطل ذلك من حيث قد ثبت قبجها ، فالواجب أن يفعل الأمر الذي يفعله يخرج عنهما وهو المعرفة . وهذا يدل على وجوبها ، لأنه متى لم تقل بذلك وجب القول بأن المكلف معذور في التبيح ، وهذا باطل . ولا يلزمه على ذلك أن يكلف تعالى أهل الجنة ، لأنه يضطرهم الى المعرفة ، فهم ممنوعون من التبيح . ولا يلزمه ، فيمن ليس بعاقل ، ذلك ، لأنه ممن لا يتمكن من ذلك لفقد عقله وتعذر الاستدلال عليه .

وقد ذكر دلالة أخرى ، وهو أنه قال : قد ثبت ظهور النعم على المكلف وصح من جهة العقل أن شكر النعمة واجب ، فاذا لم يتمكن المكلف عند علمه بآثار النعم أن يشكر ويقوم بالواجب عليه من ذلك الا بأن يعرفه تعالى لزمته المعرفة وحسن منه تعالى أن يوجبها عليه لكي يتمكن من أداء الشكر الواجب عليه . ومثل ذلك بمن عرف نعم أبيه عليه وتمكن من معرفته ليقوم بشكر نعمه العظيمة أنه يلزمه ذلك . فبأن يجيز ذلك في نعمه تعالى أولى ، لأنها أصول النعمة ، ونعمة الوالد لا تكون نعمة الا بنعم الله تعالى . ونحن نبين القول في هذه الوجوه ، وما يصح منه وما لا يصح ، وما ذكره شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، فيه .

اعلم ، أنه قد بين رحمه الله أن الإباحة ان كانت معلى فيجب أن

تكون ما به يصير الشيء مباحا . كما أن التحريك ما به / يصير المتحرك متحركا ، لأنه يستحيل حصول إباحة في العقل ولا يكون مباحا ، كما يستحيل حصول التحريك فيه ولا يكون متحركا . لكن المباح قد ثبت أنه لا يكون مباحا لعلة موجبة . فإن أجريت هذه اللفظة على شيء ، فيجب أن تجرى على الدلالة الدالة على أنه مباح ، والخبر عن كونه مباحا . كما أن الاثبات جعل عبارة عن الدلالة والخبر المقيدين لثبات الشيء ووجوده . فاذا صح ذلك ، وقد علمنا أن الجهل لا يجوز كونه مباحا لأن الدلالة قد دلت على قبحه ومن حق المباح أن يكون حسنا ، فيجب أن لا يصح تعلق الإباحة بها . فكيف يصح أن يقال : انه تعالى لو لم يوجب المعرفة ، لكان قد أباح الجهل ؟

فان قال : الإباحة هي الخبر عن المباح ، على ما ذكرتم ، لكنها الخبر عن أنه لا ضرر على المكلف في الفعل ، فمتى علم ذلك فقد علم كونه مباحا . ألا ترى أن الواحد منا انما يبيح لغيره الفعل بأن يدلّه أو يخبره أنه لا ضرر عليه في فعله ، ولو أنه تعالى قال نصّا : لا ضرر عليك في فعل الجهل ، لكان قد أباحه ، فكذلك لو دلّه عليه ؟ فاذا وجب أن يكون هذا حال الجهل لو لم تكن المعرفة واجبة ، فقد صح ما ذكرته .

قيل له : ان الاخبار عن الشيء بأنه لا مضرة فيه لا يوجب كونه مباحا ، لأنه لو وجب ذلك لاستحال تعلقه بالقبائح ، وقد عرفنا صحة ذلك فيها ، فلا يجوز كون ذلك إباحة .

فان قال : أليس اذا قال الرجل لغيره : لا ضرر عليك في دخول داري وفي أكل / طعامي ، فقد أباحه ؛ فهلا وجب ما ذكرناه ؟

قيل له : ان صح ما ذكرته ، فانما يكون اباحة ، لأنه بوجوده يصير دخول الدار واكل الطعام مباحا ، وليس كذلك حال الجهل لأن بهذا القول لا يصير مباحا البتة .

فان قال : كيف يصح في الشيء أن يكون اباحة في باب ولا يكون اباحة في غيره ، ومن حق الأدلة أن تستمر ولا تختلف ؟

قيل له : اذا كان ذلك الشيء انما دل على الاباحة لوقوعه على وجه مخصوص ، فانما يجب أن يقتضى الاباحة متى وقع على ذلك الوجه . وانما أوجب هذا القول اباحة الأكل ودخول الدار ، من حيث وقع من المالك لهما ودلّ على رضاه بذلك وعلى تعجيله النفع والسرور فيهما بدلا من المضرة ، فصار اباحة لذلك ؛ وليس كذلك اذا تعلق بالجهل وغيره ، لأنه لا يقع على هذا الوجه فيه . وهذا بمنزلة نفع الرجل وهبته ، انه يقتضى التمليك فيما يتبعه ويهبه اذا كان ملكا له ، ولا يقتضى اذا كان ملكا لغيره . وان كان القول قد وجد في الحالين ، لما اختلف الحال في وقوعه على الوجه الذى يقع عليه . هذا لو صح ما قال ؛ فكيف والانسان لا يكون مبيحا لدخول داره بأن يقول لغيره : لا ضرر عليك فيه ، الا بتعارف متقدم . لأنه ان لم يفترق به ذلك ، وجب أن يكون كاذبا في قوله : لا ضرر عليك في دخول دارى ؛ لأنه يستحق بذلك الدم والعقاب . فاما اذا قال الحكيم في فعل قد تقدمت المعرفة به : لا ضرر عليك ؛ فحاله لا يتغير بهذا القول ، بل يكون قبيحا على ما كان عليه أو حسنا . / فلو أنه تعالى نصّ فقال : لا ضرر عليك في فعل الجهل ؛ لم يتغير الحال في قبحه عند المكلف . فان أراد تعالى « لا ضرر عليك » على جهة الخبر ، لم يصح لأن المعلوم من

حال القبيح أن على فاعله في فعله مضرة . وان أراد بذلك « أنه لا مضرة عليك من جهتي » بمعنى أنه يغفر عقابه ، فانه يقبح منه تعالى أن يعاقبه ، ولا يخرج الجهل من أن يكون قبيحا وفاعله من أن يكون مستحقا للعقوبة ، وان كان تعالى قد أزاله وأسقطه .

فان قال : فيجب على هذا أن يكون تعالى من حيث أخبر في الصفات بأنها لا مضرة فيها ، أن تكون بهذه الصفة .

قيل له : كذلك تقول انه تعالى لا يعاقب عليها ، لكنها لا تخرج من أن تكون قبيحة . والواحد منا اذا قال في الجهل : انه لا مضرة عليك فيه ؛ فقد أخطأ وكذب ، وان أراد « أنى لا أذمك أو لا تستحق الذم من قبلى » فقد أخطأ أيضا ؛ لأن الذم لا يسقط باسقاطه ويخالف حاله في ذلك حال القديم في اسقاطه العقوبة .

فان قيل : فلو أنه تعالى قال هذا القول في الجهل وغيره من القبائح ؛ أليس كان المكلف في حكم من قد أتيج له ذلك ؟

قيل له : لا يخرج من أن يعلم قبح هذه الأمور ويلزمه تجنبها ، وان استحق الذم بها ، فكيف تصير مباحة ؟ قال أبو هاشم ، رحمه الله ، لو قال تعالى في المعاصي ذلك ، لكان مغريا بفعلها ؛ لأن المكلف اذا عرف أنه تعالى قد أزال عنه الضرر فيما يأتيه / من القبيح يكون أقرب الى أن يفعله لحصول شهوته في فعلها وزوال المضرة الآجلة عنه ، فيكون مغريا له من هذا الوجه . قال رحمه الله : ويجوز أن يكون أبو على ، رحمه الله ، أراد بالاباحة هذا المعنى ، فان أرادفه فهو صواب ، وان أراد الاباحة على الحقيقة فقد بينا القول فيه . ولا يلزم على هذا الوجه أن يكون تعالى مغريا

للبهائم من حيث لا مضرة عليهم في فعل ما يقبح ، وذلك لأن معنى الاغراء
انما يصح في العالم بالأمور . الا ترى أنه انما يحصل كذلك متى علم معنى
قوله تعالى : لا مضرة عليك في القبيح ، وعلم أن ذلك يوجب زوال المضرة
فيخرج من أن يكون خوفه داعية تجذب القبيح ، وتصير شهوته ومعرفة
ما فيه من اللذة داعية الاقدام عليه . وذلك لا يتم الا في العاقل العارف ،
فكيف يلزم ذلك عليه ؟

فان قيل : أفيمكن الاعتماد على هذا الوجه فيما أورده رحمه الله بأن
يقال : انه تعالى لو لم يوجب على العاقل المعرفة ، لوجب كونه مغربا له
بالجهل ، والاغراء قبيح لا يفعله الحكيم ، فيجب أن يكون ملزما للمعرفة .
قيل له : لا يصح الاعتماد على ذلك في ايجاب المعارف خاصة . وذلك
لأن المكلف له طريق الى أن لا يفعل المعرفة ولا الجهل بأن يقف ويشك ،
والشك ليس بمعنى فيكون قبيحا ، ولو كان معنى لم يجب أن يكون قبيحا
فيمن لم تلزمه المعرفة ؛ بل لا يقبح البتة عند شيخنا أبي هاشم ، رحمه
الله ، وان كان الشيخ أبو علي ، رحمه الله ، قد قال : انه يقبح اذا كان
الشاك قد / فعله في حال يلزمه فعل المعرفة منها ؛ فأما اذا لم تلزمه المعرفة ،
فالشك منه حسن . ولذلك قال : ان الواجب ، في ابتداء حال التكليف ،
أن يشك المكلف ، لأنه لا يمكنه فعل المعرفة ؛ فأما بعد ذلك فان الشك
يقبح منه ، لأن المعرفة ممكنة بدلا منه . ولذلك قال فيما لا دليل عليه ؛
انه يجب الشك فيه ، والشك يحسن فيه لأن المعرفة لا تكون واجبة والحال
هذه . والصحيح ما حكيناه أولا ، لأن الشك لا يقع البتة الا وفاعله معذور ،
لأنه ان لم تلزمه المعرفة فالواجب عليه الشك ، وان لزمته المعرفة فمتى

لم ينظر من قبل فلا طريق له الآن الى أن يتدىء المعرفة ، فالشك واجب عليه . فكيف يقال : انه يقبح على بعض الوجوه ؟ واذا صح أنه يحسن لا محالة على كل وجه ، لم يجب أن يكون تعالى مغريا للمكلف بالجهل لولم يلزمه المعرفة ، لأن له طريقا الى أن يعدل عنهما الى الشك الحسن الذى بينا حسنه . ويبين صحة ما قدمناه أنه رحمه الله قد قال فى المكلف : انه لا يلزمه النظر فى الجزء والظفرة والمداخلة ، وأن يلزمه اذا خطر شيء من ذلك بباله أن يشك ويقف . وكذلك قولنا فى جميع المعارف ، لولم يكن لا يجابه طريق الا هذا الوجه . ولا يجب أن يكون تعالى مغريا بالصغائر ، على ما ذكرناه من قبل ، لأنه تعالى لم يعرفنا أعيانها فتميزها من غيرها فيحصل فيها معنى الاغراء ، ولأنها تضر من حيث تقتضى انتقاص الثواب / فلا نسلم فيها أنه لا مضرة فيها البتة . فأما التقديم ، تعالى ، لو عرف المكلف أنه لا ضرر عليه فى سائر المعاصى ، لَيْسَتْ الاغراء لا محالة ؛ ويتعالى الله عن ذلك .

فلهذا قلنا : انه يحسن منه تعالى أن يغفر الكبائر ، ويقبح أن يظهر أنه قد غفرها ؛ لما فى ذلك من الاغراء . وكل ما أوردناه بين أن الاعتماد على هذا الوجه الأول ، الذى حكيناه فى ايجاب المعرفة ، لا يصح . وانما اعتمد شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، فى أصل التكليف على دلالة الاغراء ، لأنه بين بها أنه تعالى اذا جعله مشتتيا للقبیح ، وأحوجه اليه ، ولم يغنه عنه ، وقد كان يصح أن يجعله غنيا ، وختلى بينه وبين الفعل ؛ فلو لم يكن مكلفا لوجب كونه مغريا لقوة دواعيه الى أن يفعل ما يشتهيه ، اولا عليه بمضرة تلحقه اذا فعل ذلك القبیح . فبين بذلك أنه لا بد من أن يستحق

العقاب على القبيح لو فعله ، وذلك يتضمن التكليف . فلما أن يدل على تكليف المعرفة خاصة ، فبعيد . وأما ما ذكرناه ثانياً ، فالاعتماد عليه لا يصح ، لأنه رحمه الله بناه على أن القادر منا لا يخلو من الأخذ والترك . وقد صح عندنا بالدليل أنه يصح أن يخلو من ذلك . فإذا صح ذلك فيه ، فكيف يقال : انه تعالى لو لم يكلفه النظر والمعرفة ، لكان قد جعله بحيث لا يمكنه أن ينفك من القبيح الذي هو الجهل والشك . وقد يصح عندنا أن يخلو من جميع ذلك ، فلا يصح ذلك من وجه آخر وهو أن الشك عندنا ليس بمعنى فيقال : انه يضاد / المعرفة . وقد بينا الحال فيه من قبل ، فيجب أن لا يستتبع خروج العاقل من المعرفة والجهل الى أن يكون شاكاً متوقفاً عن كل اعتقاد وظن . لكن الوجه الأول أقوى ، وذلك أن له رحمه الله أن يقول : لو ثبت في الشك ما ذكرتموه ، لوجب أن لا يخلو من المعرفة وسائر أضرارها من غير أن أذكر الشك فيها . فلا بد عند ذلك من الرجوع الى الأصل الذي قلناه أولاً ، وان كان يبعد أن يلتزم القول بأنه لا يخرج عن العلم والجهل الى الشك . لأن المتعالم من حال المكلف أنه قد يخرج عنهما فيشك في حال ما خطر بباله . ولولا أن الأمر كذلك ، كان لا يصح من المكلف في الابتداء أن ينفك من فعل قبيح ، لأنه كان لا يخلو من المعرفة الا الى الجهل ؛ وقد علمناه يخلو منهما الى الشك ، وذلك هو الواجب عليه . وبعد ، فلو صح الأصل الذي عليه بنى الدلالة رحمه الله ، لكانت الدلالة مدخولة . وذلك أنه يقال له : ما أنكرت أن لا تلزمه المعرفة ويقبح منه الجهل ويحسن منه الشك ، فيكون له طريق الى أن يفارق القبيح . فان قال : انه اذا فعل الشك فقد فعل القبيح ، كما لو فعل الجهل لكان فاعلاً للقبيح .

قيل له : ولم قلت في الشك : انه قبيح منه ؟

فان قال : لانه شك فيما يلزمه ان يعرفه .

قيل له : بين ، / أولا ، تلزمه المعرفة ، ليصح هذا القول .

فان قال : لانه ينافي المعرفة الواجبة .

قيل له : بين أولا وجوبها ، ليصح ذلك . وهذا يؤدي الى ان لا يمكنه

ان يعلم وجوب المعرفة الا بقبح الشك ، وان لا يمكنه ان يعرف قبح الشك

الا بلزوم المعرفة ؛ وذلك يوجب ان لا يعرف واحدا منهما . فاما الجهل ،

فانما صح ان يعلم قبحه لانه قد ثبت بالعقل انه يقبح لكونه جهلا لا لانه

يصاد غيره ، فلم يلزم فيه ما ذكرناه في الشك ؟

وبعد ، فقد بينا ان الشك فيما يخطر بباله يحسن على كل حال ، سواء

امكنه ان يفعل المعرفة ، بما شك فيه او لم يمكنه ذلك . وهذا ايضا يبطل

دلالاته ، لانه بناها على ان الشك قبيح ، والحال بخلاف ما ذكرناه . وقد

بيننا القول في ذلك من قبل وأوضحناه بأن من قوله : ان المسائل الغامضة

التي لا يلزم المكلف معرفتها في اول حال تكليفه ولا فيما بعد يلزمه ان

يشك فيه ، ويكون الشك منه حسنا وان امكنه ان يفعل المعرفة على بعض

الوجوه ، لان على ذلك أدلة منصوبة . فاما ما ذكرناه ثالثا من أدلته

رحمه الله ، فقد اعترضه شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، بأن قال : ان وجود

العاقل والنعم^(١) ومعرفة بها لا يوجب الا شكر المنعم لها دون التوصل

الى معرفة بعينه . ومثل ذلك تواجد الماء مع شدة / العطش في بعض مضائق

المفازة التي يسلكها ، انه وان علم موقع تلك النعمة وانها من فعل فاعل ،

(١) والنعم : في النص . النعم .

غير واجب عليه أن يطلبه لكي يشكره ، وانما يلزمه أن يشكره على الجملة .
فكذلك القول فيما يشاهده من آثار النعم في نفسه ، انه لا يوجب الا شكر
فاعله دون طلب معرفته . فلا بد متى قيل : ان معرفته واجبة بعينه أن يرجع
فيه الى دليل آخر سوى وجوب الشكر .

فان قال : ان نعمه تعالى عظيمة ، فهي مخالفة لما ذكرته .

قيل له : لو وجب في عظيم النعم طلب معرفة المنعم لكي يشكر ،
لوجب مثله في يسيرها . وبعد ، فان النعم في الدنيا في الوجه الذي بيناه قد
تفاوتت ، ولا يخلف في أن معرفة المنعم لكي يشكر غير واجب .

فان قال : أليس يلزم العاقل طلب معرفة آتية اذا علم عظيم نعمه عليه ؟

قيل له : انه لا يلزمه ذلك لكي يشكره وان وجب عليه أن يطلبه ،
وانما يجب ذلك لعلة أخرى ، فلا يصح أن يجعله أصلا في هذا الباب ، لأن
الخلاف فيه كهو في الفرع .

فان قال : لا يأمن العاقل مع وجوده آثار النعم في نفسه ، متى لم يطلب
معرفة النعم ، أن يكون متعرضا للمضرة ولحرمان اداتها فليزمه لذلك
المعرفة .

قيل له : ان هذا غير تلك الدلالة ، فلا يؤثر فيما أوردناه عليها لو صح ،
فكيف وهو غير صحيح ؟ وذلك لأن معرفته / والقيام بالشكر لا يوجب ،
ادامة تلك النعمة ، لأنها تفضل في الثاني كما هي في الأول ؛ فكذلك اخلاله
بطلب المعرفة لا يوجب انقطاعها ، فلا يصح الاعتماد على ذلك . وقد شرحنا
القول فيه في باب كيفية ورود الخاطر من قبل .

ومما يعترض به على هذه الدلالة أن علم العاقل بأن ما يجده في نفسه

من قبيل النعم علم استدلال ، وانما يعرفه في الجملة باضطرار . فأما في تفضيله ، فلا بد فيه من استدلال ، وعلمه بأن فاعله قصد وجه الانعام فيما يعلم باستدلال ؛ فكيف يصح أن يقال : انه يلزمه معرفة الله ليقدّم هذا العلم ؟ ومن حق هذا العلم أن يكون كالعلم بالله في أنه يقع على جهة الاكتساب ، بل لا يصح أن يحصل له العلم بأن فاعل هذه انعم قصد بها وجه الاحسان الا بعد معرفة الله وتوحيده وعدله . وكل ذلك يبين أن الواجب أن يعتمد على ما قدمناه في حسن ايجاب النظر والمعرفة .

فإن قيل : وهل يصح أن يعتمد في ذلك على أن يقال : ان المعرفة

حسنة ، فيجب أن يحسن من القديم ، تعالى ، ايجابها ؟

قيل له : لا . وذلك لأن ايجاب الفعل لا يحسن الا اذا اختص بوجه

الوجه ، فأما لأنه حسن فانه لا يحسن ايجابه . ألا ترى أنه لا يحسن منه

تعالى أن يوجب المعرفة بأحوال الناس ، وان كانت متى حصلت كانت /

حسنة ؛ لأن العلم بأن زيدا آكل وشرب أو أنه طويل وأنه من بنى فلان ،

حسن ؛ ومع ذلك لا يحسن منه تعالى أن يوجهه على كل حال ؟ وكذلك

القول في المباحات والنوافل .

فإن قال : أفصح أن يعتمد في وجوب معرفة الله ، تعالى ، على أنه

يستجلب بها المنافع التي هي الثواب ؟

قيل له : لا يصح ذلك ، لأنه لا يعلم استحقاق الثواب الا بعد تقدم

وجوبها فيصير المستدل بذلك مستدلا بالفرع على ثبوت الأصل . ولأننا

قد بينا أن الواجب لا يجب لأجل الثواب وانما يستحق ذلك به متى ثبت

له وجه وجوب ، فيجب أن يبين ذلك . ثم أيقال : ان الثواب يستحق به ،

ولا يعترض ذلك فيما اعتمدناه ؟ لأننا بينا للمعرفة التي أوجبها تعالى وجه وجوب ، وهو كونها لطفًا ؛ وبيننا القول في ذلك ، فصح ما قلناه ، وإن لم يصح ما سأل السائل الآن .

فإن قال : أفصح أن يبين وجه النظر والمعرفة من جهة السمع ؟
قيل له : لا يصح ذلك ، لأنه ما لم يعرف الله ، تعالى ، بتوجيهه وعدله ، لا يعلم صحة السمع ؛ فكيف يستدل بالفرع على ثبوت الأصل ؟

فصل

في أن إيجاب النظر والمعرفة ، هل يجب عليه تعالى أم ^(١) يحسن ولا يجب؟

اعلم ، أنا قد بينا حسن ايجابه تعالى ، فأما وجوب ذلك عليه فيجب /
أن يقال : انه سبحانه متى جعل المكلف على الصفة التي بينا ، أن مع
كونه عليها لا بد من أن يكلفه . فايجاب النظر والمعرفة واجب عليه تعالى ،
ومتى لم يجعله كذلك فهو غير واجب . ولذلك قلنا : انه من الباب الذي
منى حسن وجب ، ومتى لم يجب قبح ؛ وفصلنا القول فيه من قبل .
فإن قال : فهذا ينقض قولكم : ان التكليف يفضل ، ومخالفتكم
أصحاب الأصلح في ذلك .

قيل له : انما نقول ذلك من حيث آله تعالى أن لا يجعل العاقل بهذه
الصفة ، فلا يكلفه ولا يلزمه أن يجعله كذلك لكي يكلفه ؛ وعند القوم
ان ذلك واجب في بعضهم ، فالخلاف بيننا وبينهم صحيح ، والذي قدمناه
صحيح أيضا .

فإن قال : أليس من قولكم : ان تكليف زيد اذا كان لظفا في تكليف
عمرو فواجب عليه تعالى أن يفعله ؛ وذلك ينقض قولكم : انه ليس
بواجب ؟

قيل له : انما نقول بوجوب ذلك بشرط تقدم تكليف غيره . وقد كان
يجوز منه تعالى أن لا يكلف ذلك الغير ، فلا يكون هذا التكليف واجبا .

(١) أم : في الهرس . او .

وليس كذلك ما يقوله القوم ، لأنهم يوجبونه ، تقدم تكليف غيره
أم لم يتقدم .

فان قيل : فالحاصل ، من قولكم هذا ، أن التكليف واجب في كل
حال .

قيل له : قد بينا المعنى في ذلك فعبّر عنه بما أردت ؛ فان قلت : انه
واجب بمعنى أنه لا بد من أن يفعله اذا حصل العبد على الصفة التي
ذكرناها ، فصحيح ؛ / وان قلت : انه ليس بواجب من حيث آله تعالى
أن لا يجعله كذلك فلا يكلفه ، فصحيح . ولا معتبر بالعبارات اذا صحت
المعاني ، فالتقول في التكليف السمعى يجرى على هذا النحو في أنه تعالى
متى علم أنه مصحح فلا بد من أن يفعله ويبحث الرسل ، ومتى لم يكن هذا
حاله تبخ ولم يحسن . فعلى هذه الطريقة يجب أن يجرى هذا الكلام .

فصل

في أنه تعالى قد أوجب النظر والمعرفة على المكلفين

قد بينا ، من قبل ، أنه تعالى انما يوجب الشيء بأن يعرف المكلف وجوبه ووجه وجوبه ، أو ينصب له الدلالة على ذلك ويريده منه . فاذا ثبت ذلك ، وقد بينا أنه تعالى قد عرفنا وجوب النظر في معرفته تعالى من حيث قرر في العقول وجوب التحرز من المضار بالوجه الذي يمكن التحرز منه . وقد بينا أن الخاطر اذا ورد على الوجه الذي فصلناه في بابه ، يخاف العاقل لا محالة خوفا لا يتحرز منه في ظنه الا بالنظر ، فيجب أن يعلم وجوب ذلك عليه ، كما يعلم بعقله وجوب التحرز من سائر المضار ، فاذا صح ذلك ، وكان تعالى هو الفاعل لهذه المعرفة ، فيجب أن يكون هو المكلف لها . ولا فرق بين كون العلم بوجوب هذا النظر بعينه ضروريا أو مكتسبا ، في أن على الوجهين جميعا يضاف وجوبه اليه تعالى ؛ فان كان في أحد الوجهين أوجبه التعريف ، وفي الوجه الآخر ينصب / الدلالة .

فان قيل : دلوا على أنه تعالى قد أراد ذلك من المكلف ، ليصح القول بأنه قد كلف ؛ لأنه انما يكون مكلفا بالأمر والارادة .

قيل له : قد بينا أنه لو يرد ذلك لم يخرج من أن يكون قد ألزم العبد النظر والمعرفة وأن يصح أن يقال هذا القول فيه . لكن الصحيح عندنا أنه لا يجوز أن يجعله بتلك الصفة الا ويريد منه ما قرر وجوبه في عقله لتعريف ونصب الأدلة .

فإن قال : فما الدليل على ذلك ؟

قيل له : لأنه تعالى لما أوجب النظر في عقله مع ما فيه من المشقة ، وقد كان يصح أن لا ينفر نفسه عنها ولا يوجهه في عقله ، فيجب أن يكون إنما فعل ذلك لكونه مريدا لتعريضه للمنازل السيئة . وهذا يدل على أنه تعالى قد أراد منه هذا الواجب وسائر الواجبات ، ولأن إيجابه في عقله أبلغ من أمره إياه بالفعل . فإذا وجب فيما يأمر به ويرغبه في فعله أن يكون مريدا له ، فبأن يجب فيما أوجهه أولى . وقد بينا الكلام في ذلك ، من قبل ، ونقضناه ، فلذلك لم يعد . واستدل الشيخ أبو علي ، رحمه الله ، في ذلك بأنه تعالى لما نصب الأدلة على معرفته وجب أن يكون موجبا لها وللنظر المؤدى إليها ، والا كان نصبه لها عبثا وتبيان ذلك لا يلزمه فيما يفعله من هذه الأدلة في الآخرة . لأن هناك من حيث اضطرتهم إلى المعرفة منهم من الاستدلال بها ، فلا يكون مؤديا إلى فساد ، ولا يجب بنصب الأدلة أن يكون مكلفا من ليس بعاقل ، لأنه ممنوع . / ولا يلزم بنصب الأدلة على المسائل الغامضة أن يكون مكلفا كل أحد النظر فيها ، لأنه يقول : إن أكثر المكلفين كالممنوعين عن النظر في ذلك من حيث لم تتقدم لهم المعرفة بمقدماتها وأصولها . وليس كذلك حال العاقل ، لأنه متمكن من المعرفة ، والخواطر ترد على قلبه ، والأدلة منصوبة ؛ فلولم يكلف ، لكان نصبها عبثا . ويقول رحمه الله : إذا قيل له أنه تعالى نصب الأدلة لكي ينتفع بها من وجه آخر ، لأن الأجسام والأعراض يصح الانتفاع بهما وإن لم يستدل بهما أن الشيء إذا صح الانتفاع به من وجهين ، فلو خلقه سبحانه لينتفع به من أحدهما لكان من حكم الغائب من حيث خلقه على وجه يصح فيه

كلا الاتفاعين . ويجرى ذلك مجرى الفعلين اللذين يختص كل واحد منهما بمنفعة في هذا الباب .

وقد قال شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، عند هذا الكلام : ان هذا أصل قوى يمكن الاعتماد عليه في المواضع التي تذكر . حتى أنه قال رحمه الله : ان الحكيم منا قد يصح أن يفعل السبب ويريد المسبب لغرض واحد ، وان صح فيه سواء . وبين أن لا يصح فيما يفعله تعالى ، بل اذا صح في المسبب وجهان من النفع فلا بد من أن يریدهما جميعا . وانما جعل رحمه الله نصب الأدلة مع التجلية والتمكن دلالة على أنه تعالى قد أوجب النظر والمعرفة / وأرادهما .

فليس لأحد أن يقول : هلا اضطر تعالى الى المعرفة أو الجأ اليها ؛ لأنه لو فعل ذلك كان نصب الأدلة لا يكون دلالة ، وان كان يصلح الآن كونه دلالة ؛ والحال في العقلاء ، ما ذكرناه .

فصل

في أنه تعالى^(١) يوجب النظر والمعرفة على كل مكلف

أو على بعضهم دون بعض

اعلم ، أن من قول شيوخنا ، رحمهم الله : انهما يجبان على كل مكلف في وقت من غير اختصاص . ويقولون : انما يكونان لطفًا اذا كان من فعل المكلف . فلا يجوزون أن يضطر تعالى أحدا من المكلفين الى المعارف . وان كان شيخنا أبو علي ، رحمه الله ، في كتاب الأسماء والصفات قد ذكر ما يخالف قوله في سائر كتبه ، لأنه قال : ان العلم بأن معرفة الله تعالى لا تجوز أن تكون ضرورية مع التكليف ، يستدرك سمعا . وفصل بينه وبين العلم بأنه تعالى لا يرى ؛ وجوز لأجل ذلك في موسى عليه السلام أن يريد ، بقوله : رب أرني أنظر اليك ، المعرفة — ومنع من أن يريد بذلك التماس الرؤية بالبصر . فأما سائر كتبه فانها ناطقة بأن ذلك لا يجوز من جهة العقل ، وان كان هو رحمه الله وسائر شيوخنا يقولون بأنه تعالى قادر على أن يضطر العباد الى معرفته ، ويخالفون في ذلك النظام رحمه الله وغيره / ممن يمنع من ذلك ، ويعظمون الخطأ في هذا الباب . لأنه يجب عليه تجويز كثير من الأجناس أن يكون مقدورا لنا ، وان لم يكن تعالى قادرا عليها . وهذا لا يصح ، بل يجب في أهل الآخرة

(١) تعالى : في الفهرس • سبحانه • •

أن يكونوا مضطرين الى المعرفة ، أغنى أهل الثواب والعقاب ، على ما سنبينه من بعد .

وقد استدلل شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، على ذلك بأنه قال : انه تعالى لو اضطر العبد الى المعارف لما حسن منه أن يكلفه ، لأنه كان يكون القدر الذى يستحقه على أداء ما كلفه من الثواب يسيرا يجوز التفضل بشله ، أو يقارب ذلك . وهذا يوجب قبح التكليف ، خصوصا من يعلم أنه يكفر . فاذا بطل ذلك ، ثبت أنه تعالى لا يضطر أحدا من المكلفين الى المعارف . وربما مرّ فى كلامه ما يدل على أنه يقول : لو أنه تعالى اضطر الى المعرفة لكان معرضا المكلف لدون القدر الذى يجوز أن يعرضه من الثواب ، وهذا لا يحسن .

وربما مرّ فى كلام شيخنا أبى على ، رحمه الله ، أنه تعالى لو كلف واضطر الى المعارف لكان فى حكم الملجئ للمكلف الى أداء ما كلف من حيث يعلم ضرورة حال الجنة والنار ؛ فاذا بطل ذلك ، وجب أن لا يضطرهم الى المعرفة ، وأن يكلفهم ذلك .

وقد اعتمد شيخنا أبو عبد الله ، رحمه الله ، فى ذلك على أن قال : انه تعالى لا يضطر أحدا الى المعرفة ، بل يلزمه فعلها ، لأن المتقرر فى العقل / العقل أن من يحمل المشقة فى بعض الأفعال لكى يفعل غيره ، أن يكون بأن يفعل ذلك الغير أولى منه اذا لم يتحمل المشقة ، متى كانت صفة الفاعل فى الحالتين واحدة . يبين ذلك أن من ربى ولده ليعلمه ، أو اشترى مملوكه ليؤديه ، أو سافر سفرا لبعض الأمور ، أنه يكون أقرب الى ذلك الفعل منه اذا حصلت هذه الأمور من غير كلفة . قال : ولا يلزم على ذلك من يتولى

الخبز والطبخ أن يقال : يجب أن يكون في كل حال أقرب الى أكل ذلك والاتضاع به ، منه اذا تولاه غيره ، قال رحمه الله : لأن تولىه ذلك يغير حاله في تناقص الشهوة وحصول الفتور ، ولو لم يتغير الحال لوجب ما ذكرناه . فاذا صح أن مغرفة الله ، تعالى انما تحب من حيث كانت لظفا ، وكان وقوعها من جهته أدخل في باب اللطف من الوجه الذي ذكرناه ، فيجب أن لا يضطره اليها . وليس بعد ذلك الا القول بأنه لا مكلف الا ويلزمه فعلها .

ونحن نقول ، في كل ما قدمناه من الأدلة ، ما يتكيف به حال ما يصح من ذلك ، وما لا يصح . أما الذي حكيناه أولا ، فانما يصح الاعتماد عليه اذا ثبت أن قدر ما يستحق من الثواب على سائر العقاب ، سوى النظر والمعارف ، لا يبلغ قدره أن يحسن التكليف لأجله ، وأنه يحسن التفضل بمثله وبما يقاربه ، ولا دليل على ذلك في العقل ؛ فكيف يصح أن يعتمد ؟

فان قال : ان ما عداها من / الواجبات تقل فيه المشقة ، وربما لا يتفق في الأوقات الكثيرة أن يجب منه شيء ؛ فكيف يصح أن يستحق به ما يحسن التكليف لأجله ؟

قيل له : ان المكلف وان عرف باضطرار ما قلنا انه يلزمه من المعارف ، فلن يخرج عن أن يكون تكليفه دائما . لأنه يلزمه الامتناع من الظلم والكذب وسائر القبائح ، وعلى النفس في ذلك مشقة ؛ ويلزمه الاقدام على ما يلزم في العقل ، وان انضاف الى ذلك الواجبات الشرعية كان ذلك أعظم ؛ فكيف يمكن القطع على أن قدر ما يستحق به يجوز التفضل بمثله ؟ وبين ذلك

ما نقوله من أن المكلف يجوز أن يقتصر في التكليف على العتليات . فلو أن بعض من خالف في ذلك وزعم أنه لا بد من شرع ، تعلق بهذه الدلالة وقال : أن قدر ما يستحق بالعتليات يقل ويحسن التفضل بمثله فلا بد من شرع يضاف إليها ، لكان انما يتفسد قوله ما قدمنا ذكره . فكذلك القول في صحة ما ذكرناه .

فان قال : اذا لم يكن في العقل ما يقطع به على ما قلناه ، فليس فيه أيضا ما يمنع مما ذكرناه ، فجوزوا فيما عداهما من التكليف أن لا يستحق به الا القدر اليسير الذي يجوز التفضل بمثله .

قيل له : انا لا نحتاج ، في الطعن على ذلك ، أن نعلم خلاف ما ذكرته ، بل يكفينا فيه أن نبين أن الذي قطعت عليه ، ولا يصح دليلك الا بمعرفته ، غير مقطوع به في العقل . واذا ثبت ذلك ، صح / ما أوردناه من الطعن ، ثم يكون الجواب فيما سألت عنه أنه مجوز عندنا غير مقطوع به . فلو أنه سبحانه اضطر العباد أو بعضهم الى المعارف لكننا نقطع اذ ذاك على أن ما عداها يستحق به ما لا يجوز التفضل بمثله ؛ فاذا لم يحصل ذلك ، فالواجب التوقف .

فان قيل : فهلا قطعتم على أن كل طاعة يفعلها المكلف يستحق بها ما لا يجوز التفضل بمثله ؟ والا أدى ذلك الى مساواة التفضل للثواب ، وما أدى الى ذلك يؤدي الى تجويز مساواة المتفضل عليه للمثاب .

قيل له : ان الذي دل العقل عليه هو أن المثاب يجب أن يستحق ما لا يحسن التفضل بمثله في الكثرة والصفة أو في الصفة وحدها ، على حسب اختلاف الناس فيه ، ولا دليل في العقل يدل على أنه لا قدر يستحق

بطاعة الا ويجب أن يكون أعظم مما يحسن التفضل به ؛ بل المعلوم
خلافه ؛ لأن كثيرا من الطاعات لا بد من أن يستحق
به اليسير من الثواب . وأكثر من ذلك ، قد يتفضل تعالى به على من يسكنه
الجنة من غير تكليف تقدم . هذا على ما يختاره شيخنا أبو هاشم ؛
رحمه الله ؛ من أنه لا بد من مزية الثواب في القدر والصفة . فأما على
ما يقوله شيخنا أبو علي ، رحمه الله ، من أنه انما يتميز بالصفة فقط ،
فالكلام فيه أظهر لأنه لا يجوز أن يتفضل تعالى بمثل قدر الثواب ويكون
الثواب ثابتا منه من حيث يقع منه تعالى على طريق التعظيم والتبجيل .
فان قيل : ما أنكرتم / من أن الثواب على الطاعات العقلية وتجنب
القبائح فيها انما يستحق اذا فعلها المكلف مع المعرفة ، لأن للمعرفة تأثيرا
في ذلك .

قيل له : أنكرنا ذلك ، لما بيناه من قبل من أن العاقل يتمكن من معرفة
التبحيح الذي يقبح عقلا ، ومن معرفة ما يجب من جهة العقل . وانما يجب
هذا ويتبجح ذلك ، لصفة تخصصهما ؛ فقد يصح منه أن يقوم بالواجب منهما ،
ويجنب التبحيح على الوجه الذي يلزم ويجب من دون المعرفة . وبيننا مفارقة
ذلك للشرعيات ، فلهذا بطل عندنا ما سألت عنه . على أنه لو ثبت أن
المعرفة تؤثر فيها ، لم يمنع أن تحصل المعرفة باضطرار فتؤثر . فمن أين
أنها اذا أثرت ، فلا بد من تكليف النظر لو كانت من فعل غيره لم تؤثر ؟
فكذلك القول في المعرفة .

قيل له : ليس الأمر كما ذكرته ، لأن الدلالة قد دلت على أن تأثير
العلم يحصل بالضرورة منه والاستدلال على سواه ، وليس كذلك تأثير

الارادة . ألا ترى أن اعلم برد الوديعة ، وبأنها وديعة وبوجوب ذلك لا فرق بين أن يكون ضروريا أو مكتسبا في صحة ما يصح به . وليس كذلك حال الارادة ، لأنها انما تؤثر متى كانت بمنزلة المراد في أن المريد كان يجوز أن لا يفعلها ويصح أن يقع المراد ، وهي على هذا الوجه الذي يقتضيه الداعي . /

فان قيل : انه متى كلف الواجب على سبيل استحضار المعرفة والفكر في أدلتها أو تذكر أدلتها ، كان أعظم موقعا منه اذا أداه لا على هذه الطريقة . فيجب من هذا لوجه أن تكون المعرفة واجبة لا ضرورية .

قيل له : كأنك تقول : ان الذي قرن الى ما يؤديه من الواجب واجبا آخر أن ثوابه يكون أكثر ، وهذا مما لا نكره ، لكن نعلم أنه قد يلزم المكلف فعل الواجب ولا تكون جاله هذه ، بل يكون عالما بما يلزمه أن يفعل ، ويكون العلم ثابتا على وجه لا يجب فيه تفكير ولا نظر . فلو أنه تعالى اضطرهم الى المعارف ، لكانت الواجبات انما تجب على هذه الطريقة . ألا ترى أن المكلف قبل أن يعرف الله ، تعالى ، يلزمه القيام بالواجبات فلا يؤديها الا على هذا الحد ؟ وفي ذلك ابطال ما سألت عنه .

فان قال : أليس الواجبات الشرعية لا يصح أن يؤديها الا على هذا الحد ؛ فهلا جوزتم ذلك في كل واجب ؟

قيل له : قد بينا من قبل الفصل بين الواجبين ومفارقة أحدهما للآخر في هذا الباب ، وبيننا أن الشرعيات وجه وجوبها أن يؤديها على طريق الخضوع والتذلل للمعبود ، وليس كذلك حال العقليات ؛ وفي ذلك سقوط ما سأل عنه . وبعد ، فان الشرعيات انما يجب أن يؤديها على وجه العبادة

والطاعة ، فأما أن يجب فيها / ما ذكرته من استحضار العلم أو التفكير والتذكر ، فبعيد . لأن العلم قد يكون ثابتا له على الطريقة التي يستغنى معها عن هذه الأمور ، خاصة على مذهب من يقول بأنه يبقى .

فإن قال : فأنتم تذهبون الى أنه لا يبقى ، فيجب أن يتجه هذا السؤال عليكم .

قيل له : انا وان قلنا بذلك ، فانا نوجب على المكلف أن يفعل المعرفة حالا بعد حال لأمر يرجع الى وجوبها ، لا لأن ما ذكرته شرط في أداء سائر الواجبات العقلية . فلو سارت شرورية ، لسقط وجوبها وخلص وجوب العقليات ، وتمكن من أن يؤديها على الوجه الذي يلزمه ، وفي ذلك ابطال ما سألت عنه على المذهبين جميعا . على أنه يبعد التعلق بهذا الدليل على قول من يقول ان العلم يبقى ، لأنه يجب اذا فعل المعرفة الواجبة ثم أقدم من بعد على كبيرة أن لا يحسن أن يبقى التكليف عليه ، اذا كان المعلوم أنه يخترم قبل أن تلزمه المعرفة لأمر حادث ، لأن على هذا القول لا يستحق الثواب الا على ما سوى النظر والمعرفة من حيث أحبط ما تقدم من ذلك . فاذا لم يصح عندهم هذا القول ، فيجب أن يدل على ذلك (×) (١) الدليل الثاني ، فعلى قوله رحمه الله : لا يصح ، لأن من أصله أنه يحسن منه تعالى أن يقتصر بالمكلف على (×) كان لو كلفه الأمرين لزيد ثوابه .

فلقائل أن يقول : جوّز منه / تعالى أن يكلفه سائر العقليات ويضطره (×) ذلك القدر الذي يستحقه من الثواب . فما الذي يمنع من ذلك ؟ وانما تستقيم هذه الدلالة على قول من

(١) علامة × تدل على نقص ترك مكانه خاليا في النص .

(×) فقد أراد أن يعرضه للمنازل العالية . فما اقتضى أن يكلفه بعض الأفعال الذي يستحق به الثواب يقتضى (×)
(يصح أن يستحق ذلك . فإذا كان النظر والمعرفة من هذا الباب ، فلا بد من أن يكلفه تعالى كل واحد (×) بأن تكليف من يعلم الله أنه يكفر ما يصح في هذه المسألة وما لا يصح ، فلا وجه لاعادته ، لكن ذلك لهما (×) أيضا إذا ثبت أنه يكون لظنا من فعل العبد كهتو من فعله تعالى . فمتى استوى الحال فيه ، صح أن يبنى على هذا (×) مزية من فعله تعالى لا تحصل بفعل العبد في كل المكلفين أو في بعضهم .
فلقائل أن يقول : انه تعالى يضطر الى المعرفة (×) فعلها ، لأنه لا وجه لها يحسن لأجله تكليفها ، فلا بد عند ذلك من أن يبين ثبوت وجه يحسن لأجله تكليفها (×) ذلك من أن يبين ثبوت وجه يحسن لأجله التكاليف سوى الثواب وزيادة ، ثم يستقيم أن نبنى على هذا القول الا (×) الدلالة الثالثة ، فهي أبعد . وذلك أنه تعالى لو اضطر الى المعارف ، لكان لا يبيغ الحد بالانسان الى (أن) (١) يكون ملجأ فيزول (×) بل كان لا يمتنع أن يكون مضطرا / الى ذلك ، ويكون في سائر الأفعال متردد الدواعي مخلا بينه وبين الواجبات (×) عليه يستحق الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية . ويكون سبيله في سائر ما يعرفه سبيل العاقل اذا عرف وجوب رد الوديعة على المودع باضطرار

(١) أن : زيدت كي يستقيم النص .

في أنه لا يصير ملجأ الى ردها ، ولا يخرج من أن يكون مكلفاً لذلك ؛ وكذلك القول في سائر العبادات .

فان قال : فأتتم تقولون في أهل الجنة اذا اضطرهم تعالى الى المعرفة أنه لا يصح ^(١) أن يكلفهم ولا يصح مجامعة التكليف لهذا الاضطرار ؛ فهلا وجب مثله فيما ذكرناه ؟

قيل له : انا نقول في أهل الجنة أنه لا يجوز أن يكلفهم تعالى ، لا لأنه اضطرهم الى المعرفة ، لكن لثبوت الاجاء من وجه آخر . وهو أنه تعالى يعرفهم أنهم لو حاولوا فعل القبيح لمنعوا منه ولحيل بينهم وبينه ، فيصيرون عند ذلك ملجئين الى أن لا يفعلوا القبائح ، ويزول التكليف عنهم . وهذا الوجه لا يوجب حصوله لو اضطرهم تعالى في دار الدنيا الى المعرفة ، واذا لم يحصل ثبت الاضطرار وزال الاجاء وصح التكليف ، وسقط بذلك ما سألت عنه .

فان قال : أستم تقولون انه تعالى لو جعل المكلف بحيث يعاين الجنة والنار اذا حضره ما يستحقه من العقوبة وفعله به ، زال التكليف وحصل ملجأ ؟ وهلا كان العلم الضروري من حيث تمتع الشبهة فيه من / كإن وجه ، بمنزلة مشاهدة ذلك في هذا الوجه ؟

قيل له : ان حصول الشيء وحضوره يؤثر ما لا يؤثر العلم به اذا تأخر . ألا ترى أن المعاين للمنافع والمضار يحصل ملجأ الى تناول المنفعة ودفع المضرة ، على بعض الوجوه ، ولو علم ذلك لم يحصل الاجاء ؟ فلهذا فرقنا بين الأمرين ، والعملة في ذلك ظاهرة . لأن حضور العقاب والثواب

(١) لا يصح : بعد هذه الكلمة توجد عبارة زائدة هي (أن لا يصح) .

يقتضى أن يدخل المطيع الطاعة لأجل ذلك الحاضر ، فيحصل في حكم
الملجأ . فأما إذا كان غائبا معلوما وجوز في الواجب (×)
فلا يستحق به الثواب ؛ وفي القبائح أن يندم عليه ، فلا يستحق به العقاب ،
تغيرت أحواله إذا كان ذلك صفته عن حاله إذا كانت هذه الأمر خاصة
(×) توجب مفارقة أحد الأمرين للآخر . فأما ما حكيناه
عن الشيخ أبي عبد الله ، رحمه الله (×) أن يعتمد
في هذا الباب أن هذه المعارف قد ثبت أنه تعالى لم يضطرنا إليها ، وأنه
الزمن (×) أنفسنا . وإنما تقع الشبهة في أن هذا
الذي ذكرناه واجب في كل مكلف أو يختلف (×)
من الباب الذي يكون لظفا لشيء يرجع الى كيفية الأداء ، كما نقوله في
الصلاة (×) يكلفه ويضطره الى المعرفة ، لكان
الوجه في ذلك هو لأنها إذا كانت ضرورية كانت أقوى وأبلغ /
(×) هو حصول العلم فقط ، فلا معنى لأن يكلفه إياها . وقد
علمنا أن كلا الأمرين مما يوجب أن يتساوى (×)
فاذا ثبت قينا أنا لم نضطر إليها ، فالواجب بطلان هذا القول في كل أحد
من المكلفين . وليس له أن يقول : انه (×) حصول
هذا العلم فقط ، فله أن يكلف وله أن يضطر ، ويكون ذلك من الباب
المخبر فيه . وذلك لأنه كان (×) فان كان من فعله
حصل تكليفه عبثا ، لأنه يؤدي الى أنه انما كلفه لكي يستحق به الثواب .
وقد بينا أن ذلك (×) التكليف وأن الثواب انما
يستحق عليه إذا ثبت له وجه وجوب . فكذلك لا بد من ثبوت وجه

(×) منه تعالى أن يوجه ويعدل عن الاضطرار اليه .

فإن قال : أليس في جملة اللطف ما تقولون انه (×)

مخير فيه بين أمرين ؟ فهلا كان هذا بمنزلة ؟

قيل له : أنا لا نجوز ذلك إذا كان أحدهما من فعل المكلف ، والآخر من فعله تعالى فيه ؛ بل نقول : متى كان الحال هذه فالواجب أن يفعل تعالى ذلك اللطف الذي هو من قبله ، بمثل ما بيناه من العلة .

فإن قيل : أفلستم تقولون في الأمراض والأسقام ان غيرها قد يجوز أن يقوم مقامها في كونه لطفًا واعتبارًا ؟

قيل له : يجوز ذلك بأن يكون القائم مقامه من فعله تعالى ، على ما بيناه .

فإن قيل : أليست تقولون : ان من الواجبات على العبد ما يكون مخيرا فيه ، فيكون أحد الأمرين يقوم مقام / الآخر في المصلحة ؟ فهلا جوزتم مثله في فعل العبد وفعله تعالى ؟

قيل له : انما قلنا ذلك في فعل العبد ، لأنه لا يؤدي الى فساد في التكليف . لأنه تعالى اذا بين له في كل واحدة من الكفارات تقوم مقام الآخر ، صح أن يختير فيها ولا يوجب الواحد منها ، بل لو أوجب الواحد منها يفسد ذلك في التكليف . وليس هذا حالة لو كان فعله تعالى يقوم مقام فعل العبد ، لأنه كان يؤدي الى الوجه الذي بيناه .

فإن قيل : فيجب أن لا تجوزوا أن تقوم مقام الواجبات عليكم سواها من اللطف الله ، تعالى ، أو من الأفعال التي يصح أن تقع منكم .

قيل له : كذلك تقول ؛ وقد بينا من قبل أن النوافل لا يجوز عندنا

أن يقوم مقامها غيرها في وجه التسهيل فضلا عن الفرائض .

فإن قيل : أليس من قولكم : ان الصلوات وما شاكلها انما تكون لطفًا

من فعلكم ؟ فهلا جوزتم مثل ذلك في المعرفة في بعض المكلفين ؟

قيل له : ان ذلك لا يلزمنا ؛ لأنها لما كانت من بعضهم لطفًا اذا كانت

من فعله ، وكذلك من جميعهم ؛ وانما وجب ذلك ، لأنها انما تكون لطفًا

لوقوعها على وجه لا يصح الا أن يكون من فعل العبد ، وهو يقع على

وجه الخضوع والتذلل للمعبود ، وذلك لا يصح فيها لو كانت ضرورية .

وليس كذلك حال المعرفة ، لأن أحدنا لا (×) على

هذا الوجه وانما يلزمه أن يفعلها على الوجه الذي يمكن ايجادها عليه من

غير قصد وكبتية في الأداء (×) (يجرى مجرى /

الصلوات . فلو كانت في بعض المكلفين يصح أن تكون ضرورية ولوجب

ذلك في سائرهم ، لأنها كانت (×) (تتم الكل ،

وهي ما بيناه من الوجهين .

فإن قال : بَيَّنَّا لوجوبها على المكلف وجها يقتضى أن الضروري منها

لا يقوم مقام المكتسب .

قيل له : ان ذلك لا يلزم ، لأنها اذا بينا بما قدمناه أنه لا يحسن منه

تعالى أن يضطر اليها ، لأنه لو اضطر اليها لوجب ذلك من وجه يعم

ولا يخص ، وقد عرفنا التخصيص ؛ فقد صح بذلك أن الاضطرار اليها

لا يحسن ، فلم يبق بعد ذلك الا الاكتساب . لأنها قد بينا فيما تقدم أنه

لا بد منها في التكليف من حيث كانت لطفًا ، فاذا لم يقع الا من هذين

الوجهين وبطل أحدهما ثبت الآخر . ويجب أن يعلم في الجملة أن هناك وجها

يكون لطفًا ولأجله إذا كانت من فعلنا ، وإن لم نعرف ذلك الوجه ، كما نقوله في كثير من العبادات إذا سئلنا عن وجه المصلحة فيها . لآنا لا نقطع على ذلك تفصيلا وإن عرفناه جملة ؛ وإنما نذكر الوجه الذى يجوز أن يكون صلاحا لأجله على جهة التقريب ، كما نقوله فى المشابهة وغير ذلك ، وإن كنا قد نقول فى بعضه على جهة التحقيق .

فإن قال : يبتنوا لوجوبها مزنة بما يحصل للضرورة على أى وجه

سيتم .

قيل له : قد يجوز أن يكون الوجه فى ذلك ما حكيناه عن الشيخ أبى عبد الله ، وقد يجوز أن يكون الوجه فى ذلك أن فعل الطاعات يكون على هذا الوجه أنفع وأشق إلى غير ذلك . وقد يجوز أن / تكون المزية فى ذلك أن نعرف الأدلة وسائر ما ينظر فيه وتعلقها بالمدلول ، لأنه لو كان مضطرا لكان إنما يجب أن يضطر إلى قدر ما يجب أن يعلم دون طريقه والأدلة فيه . فعلى هذا الوجه يجب أن يجرى القول فيه .

فصل

في أنه لا يجوز أن يكاف أحداً بدلا من هذه المعارف الاعتقاد
أو الظن أو ما يجري مجراها .

ان سأل سائل فقال : هلا جوزتم أن يكون المكلف انما يكلف أن يعتقد
ما عليه القديم ، تعالى ، من الأوصاف سواء كان اعتقاده علما أو ليس
بعلم . لأن الجميع متفق في أنه اعتقاد له ، على ما هو به ، وفي أنه يدعوه
الى فعل طاعاته ومجانبة معاصيه . لأنه اذا اعتقد أن هناك ثوابا يستحقه على
الطاعة وعذابا يستحقه على المعصية ، دعاه ذلك الى ما ذكرنا ، كما يدعوه
الى ذلك اذا كان عارفا متيقنا . فما أنكرتم أن أحد الأمرين يقوم مقام
الآخر في كونه لطفاً ، وقد قلتم : ان المعرفة انما تجب من هذا الوجه ؛
أو لستم تقولون : انه تعالى لو اضطر ، لكان الاكتساب يقوم مقامه في
كونه لطفاً ؟ فهلاً قام الاعتقاد له على ما هو به مقام العلم في ذلك ؟ وهلاً
قبل : ان هذا الوجه هو الصحيح لأنه يؤدي في جُملة العامة الى أن
تسلموا أو تنجوا من العقاب ، وقولكم بأن الواجب هو المعرفة يؤدي
الى خلافة ؟ ومن وجه آخر ، / وهو أن هذا القول يؤدي الى أن مكلفاً
كثف ما في وسعه وطاقته . لأن المتعالم من حال جُملة العامة نحو الأكراد
والأعراب ومن بين الجبال ومن يختص بالبلادة والبعد ، أنهم لا يجوز أن
يستدركوا الأدلة التي توصلَ بالنظر فيها الى العلم . وذلك يوجب
كونهم مكلفين لما لا يطيقون ، واثباتهم كفارا مع بذل الجهد ، وذلك

لا يصح . وما أنكرتم من قول يقول بذلك من وجه آخر ، وذلك أن أحدنا إذا لقن الصبي التوحيد والعدل فاعتقدهما وهو ممن لم يبلغ كالذي يفعله المراهق من الاعتقاد ، والخير يحسن . وإذا حسن ذلك ، فهلا جاز أن يحسن مثله من المكلف إذا كان صفته ما ذكرنا لأنه في حكم المراهق من حيث لا يتمكن من استدراك لطيف الأدلة ؟ وإذا جاز أن يعول من ذكرناه من العامة في الشرعيات على القبول من العلماء ، فهلا جاز مثل ذلك في أصول الدين ؟ وما أنكرتم من أن الظن في ذلك يقوم مقام العلم ، كما قلتم بمثله في أمور الدنيا من التجارات والعلاجات ، لأن كل ذلك يدخل في التكليف من بعض الوجوه . فاذا جاز فيها غالب الظن مقام العلم ، فكذلك في أصول الدين . بل أنكرتم من أن كل أحد من المكلفين إنما كلف ما في وسعه من الاعتقاد ويكون معذورا متى فعل ذلك وإن وقع الاختلاف بينهم فيه ، كما يقولون بمثله في / فروع الشرعيات التي كل مجتهد فيها مضيب . وقد ذهب إلى ذلك جماعة من علماء أهل البصرة حتى قالوا : إن المشبه متى تأول القرآن فهو كالموحد في أنه قد أدى ما كلف ، وكذلك القول في سائر المذاهب .

قيل له : إن من حق الاعتقاد أن لا يحسن من المكلف أن يقدم عليه إلا تابعا لغيره مما يخرج به من أن يكون في حكم المبتدع الجاهل . ومتى أقدم عليه ، لا على هذا الوجه كان مقدما على قبيح . كما أن الخير لا يحسن منه الأقدام عليه ؛ إلا مع العلم بحال المخبر ، وإلا كان في حكم الكاذب . وإنما يخرج الاعتقاد من أن يكون كذلك ، بأن يقع عن النظر في الأدلة ، أو بأن يفعله مع تذكر الأدلة . لأنه متى كان كذلك أمين فيه أن يكون

جهلا ، ومتى أقدم عليه لا على هذا الوجه لم يأمن كونه جهلا . وقد علمنا أنه كما يقبح الجهل ، فكذلك يقبح الاقدام على ما لا يأمنه جهلا ؛ بل لو لم يقبح ذلك ، لم يقبح الجهل . وذلك لأن المكلف قبل اقدامه على الاعتقادات لا يعرف أنه جهل ، وانما يعرف ذلك من بعد . فلو لم يقبح الاقدام على ما لا يأمن فيه ذلك ، لم يقبح الجهل أيضا . فاذا صح ذلك بما ذكرناه وبما قدمناه من قبل في هذا الكتاب ، فيجب أن لا يحسن من المكلف أن يعتقد في الله ، تعالى ، وفي سائر ما يلزم من التوحيد والعدل ما هو عليه أو خلافه ، الا بأن ينظر في الأدلة ، على ما قدمناه ، والا لم يأمن كونه / جهلا . وهذا قبيح لا يجوز من الحكيم أن يكلفه العبد ، كما لا يحسن أن يكلفه الخبر الذي لا يأمن كونه كذبا .

فان قال : أليس الاعتقاد والخبر يحسان من المراهق عند التلقين ، وان كان حالهما ما وصفتم ؟

قيل له : لأهل العدل في ذلك جوابان : أحدهما أنا لا نأخذ من ليس بمكلف بأن يعتقد ولا بأن يردد الشهادة على جهة الخبر لكن على جهة التعليم ، لكى اذا بلغ يكون قد تعلم أمارات الاسلام وما به يتميز من غيره ، كما تعلمه الصلاة قبل البلوغ لكى يعرث عليه ويعرفه وان لم يكن مؤديا له على الوجه الذى يلزم المكلف ؛ فعلى هذا الجواب يسقط السؤال . والثانى ، اذا لقناه حسن منه أن يعتقد ، ولولا ذلك لما حسن التلقين ، وانما يحسن منه ذلك لأنه كالبالغ في اعتقاد ذلك . ولا يمتنع أن نخبر عند التلقين عما نعتقده ، ويحسن ذلك لأنه في حكم المفعول فيه لأنه لا اختيار له في هذه الأمور التى لا يعرفها ولا يصح أن يعرفها وانما يتبع الملقن ،

فاذا كان الملقن عالما بما يلقنه حسن منه التلقين وحسن ذلك من المتلقن ،
واذا كان مخطئا لم يحسن ذلك واذا كان معذورا من حيث زال التكليف
عنه . ولا يمكن أن يقال فيه : ان ما فعله قبيح ، لأن الاعتقاد انما يقبح
متى فعله من لا يأمن كونه جهلا . وهذا انما يصح فيمن تعرف / حقيقة
الجهل وميَّزه من العلم ، فلا يأمن ذلك فيما يتدنه ؛ ولا يصح ذلك في
الصبي . وكذلك الخبر انما يقبح ممن لا يأمن كونه كذبا ، وذلك لا يصح
ممن لا يعرف حقيقة الكذب والصدق وكيفية تناولهما للمخبر عنهما ،
فلا يلزم ذلك على ما قدمناه ، وسلم هذا القول . وهذا الوجه كأنه أقوى
فيما يقتضيه ورود الشرع به ، لأنه قد ورد بأن الواجب أن نلقن الصبيان
هذا الباب ، كما ورد الشرع بأن الواجب أن نأخذهم بفعل الصلاة
وما شاكلها ، وكلا الوجهين يسقط السؤال .

فإن قيل : أليس يحسن من العاقل أن يظن الأمور ويعتقدها عند
الأمارات ، وان كان لا يأمن أن يكون اعتقاده جهلا ؛ فكيف يصح مع
ذلك ما قدمتم ؟

قيل له : ان الظن له حكم يختص به في الوجه الذي يحسن عليه ويقبح ،
مخالف للوجه الذي له تحسن وتقبح الاعتقادات . ولذلك قد يحسن الظن
عند الأمانة وان كان مظلونه لا على ما ظنه ، كما قد يحسن اذا كان على
ما ظنه ؛ وليس كذلك الاعتقاد ، لأن معتقده اذا لم يكن على ما اعتقده
فهو جهل قبيح لا محالة ؛ فلذلك فرقنا بين الأمرين . ولذلك قد يقبح في
الشاهد من أحدنا أن يعتقد في التجارات والعلاجات الشيء لا على طريق
الظن ، وان حسن منه أن يظن على ما تقتضيه الأمارات .

فان قال : أو ليس من قول أبي هاشم ، رحمه الله ، أن الظن هو
الاعتقاد ؟ فكيف يصح ما أوردتموه / من الفرق ؟
قيل له : قد بينا أن الصحيح غير ما قاله ، وأنه حسن سوى الاعتقاد .
ومن أقوى ما يوجب ذلك فيه أن كون الاعتقاد متعلقا بالشيء على ما ليس
به يوجب ، وليس كذلك الظن .

فان قال : فجزوا أن يكون اللازم للمكلف أن يعلم من حال القديم
ما ذكرتموه ان سلك طريق الأدلة ، أو يجب عليه الظن ان لم يسلك هذه
الطريقة وسلك طريقة الأمارات ، كما يجب مثله في أمور الدنيا .

قيل له : لا يصح ما ذكرته من وجهين : أحدهما أن الظن انما يقوم
مقام العلم فيما لا طريق الى العلم به ؛ فأما اذا كان يصح طريق العلم ،
وكان للمكلف الى الوصول اليه سبيل ، فيجب أن لا يحسن الظن بدلا
منه ، وانما يحسن الظن فيما يتصل بالتجارات وغيرها لأنها ليست من
باب العلم ؛ وكذلك القول في الاجتهاديات من المسائل . وقد بينا أن لمعرفة
الله ، تعالى ، طريقا تمييز من غيرها ، وأن النظر فيها يوجب المعرفة ؛ فكيف
يقال : ان الظن يقوم مقامه ؟ على أن من حق الظن اذا قام مقام العلم أن
لا تنفصل الحال من أن تكون مظنونة على ما ظنه ، أو ليس كذلك في أنه
يحسن في الحاليين . أما ترى أن التاجر اذا ظن أنه يربح في بعض التجارات
بأمانة فله أن يقدم عليها عند الظن ، سواء كان مظنونه على ما ظنه أو على
خلافه ؟ فكان يجب على هذا الموضوع أن يحسن ممن يدين في الله ، تعالى ،
بخلاف ما ينهب اليه من التوحيد والعدل اذا سلك فيه طريقة الأمارات ؛
كما / يحسن ذلك ممن يوافق في هذه المذاهب . وهذا يوجب أن الحق في
المذاهب على اختلافها ، وأن كلهم محقون .

فان قيل : من يظن خلاف الحق لا تسلم له الأمارات ، وليس كذلك من يظن فيه تعالى الحق ويعتقده .

قيل له : ان الأمارات فيمن لا ينظر ولا يسلك طريقة الأدلة انما يكون بالتقليد وما يجرى مجراها ، وقد علمنا أنه لا يتميزها أحدها من الآخر . وهذه الجملة تبين فساد ما يقوله كثير من العلماء من أن كل من اعتقد ، في التوحيد والعدل ، ما عليه القديم ، تعالى ، فقد أدى ما كلف .

فان قال : ان كان الأمر كما قلتم ، فكيف تسلم العامة ومن يدق فهمه عن استدراك المعارف ؟

قيل له : انه (١) الذي يقوله مشايخنا في هذا الباب من قبل ، وذكرنا أن حمل الأدلة واضحة يستدرك بها البعيد من ملكفين والقريب والذكي منهم والبليد ، وانما يتفاوتون في اللطيف من المسائل دون ما لا يسع أحدا منهم جهله . فمن هو مكلف من العوام لا بد أن يلزمه النظر في هذه الجمل والا كان مخطئا ، كما أن العالم يكون مخطئا متى ذهب عن تفصيل الأدلة ، ومن لا يستدرك ما ذكرناه فليس بمكلف أصلا ، والمعرفة بأعيانهم فيمن يدخل في القبيل الأول أو الثاني لا سبيل لنا اليه علما ، وان كنا قد نظنه لبعض الأمارات اذا ظهرت فيهم عند المفاوضة والتلقين . فأما اعتقادهم لا من حيث النظر في جمل الأدلة فقيح لا يجوز من الحكيم أن يكلفهم فعله ، لما قدمناه .

فان قال : أليس الواحد منهم قد لا / يستدرك الأدلة ؟ فكيف يكلفه ؟

قيل له : ان كان هذا صفته ، فهو غير مكلف . لكن عندنا أنه يستدرك

(١) انه : في الاصل . ان . *

الواضح من الأدلة ، فانت تبين هذا من حالهم اذا جاز يتهم للامور المتعلقة بالدنيا . فان احدهم يدقق النظر فيه ويتغلغل الى ما لا يصح ان يقف عليه الذكى من اهل العلم المبرر منهم . وذلك يدل على ان الأدلة (١) حاصلة ، وانما ذهبوا عن الطريقة في هذا الباب استرواحا الى صلب الراحة ، والكف عن النظر المتعب ، الى ما شاكل ذلك من الوجوه التى تصرف عن النظر فى الأدلة من تقليد وغيره ، على ما قدمنا القول فيه .

فان قيل : أليس يسوغ للعامة فى الشرعيات التقليد ؟ فهلا جوزتم مثل ذلك فى أصول الدين ؟

قيل له : لأن المقلد فى الشرعيات لا يلزمه أن يعتقد أن ما قلده فيه هو الدين والحق ، وأن المقلد مصيب عالم وانما يلزمه أن يعمل بذلك ويتوقف فيما ذكرناه ، كما يلزم الحاكم أن يحكم بشهادة الشهود ويتوقف عن صدقهم أو كذبهم . وليس كذلك التقليد فى أصول الدين ، لأنه لا يمكن فيه الا الاعتقاد لمثل ما يعتقد المقلد واظهار مثل مذهبه ، وهذا قبيح على ما بيناه .

فان قال : / جوزوا أن يكون وقوعه على جهة التقليد يوجب من حسنه ، مثل ما يوجب اذا وقع عن النظر .

قيل له : ان ذلك لا يصح ، لأن بالتقليد لا يخرج من أن يكون غير آمن من كون الاعتقاد جهلا . ولأن التقليد ، على ما بيناه من قبل ، هو أن يحتذى على المقلد فيساويه فى الاعتقاد الذى هو جهل بأمر يخرج من أن يكون آمنا من كون اعتقاده جهلا . وليس كذلك ما يقع عن النظر ،

(١) الأدلة : فى الأصل . الاله . .

لأنه يعلم من نفسه أنه ساكن النفس الى ما اعتقده فقد تميز عنده العلم من هذا الاعتقاد الذي لا يأمر كونه جهلا ؛ وذلك ما يسقط ما سأل عنه . وما قدمناه من قبل في باب صحة النظر والمعرفة وفساد التقليد ، يبين فساد هذا السؤال . وهذه الطريقة هي التي يسلكها شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، وقد كشفناها بما أوردناه من زيادة وجواب . فأما الشيخ أبو عبد الله ، رحمه الله ، فإنه اعتمد في ذلك على أن المعرفة انما تجب من حيث كانت لظفا ؛ ومتى كانت معرفة كان لها من الحكم والحظ في كونها كذلك ما لا يحصل للاعتقاد . ومن حق اللطف أن يحصل على أولى الوجوه في الدعاء الى الطاعة ومجانبة المعصية ، فيجب أن لا يحسن منه تعالى أن يكلف / أحدا الا المعرفة ، لما لها من المزية في هذا الباب .

وقد بينا ، من قبل ، أن الواجب في اللطف ما ذكرناه ، وسنبيته من بعد في أبوابه . فاذلك لا يحسن منه تعالى أن يكلف أحدا في التوحيد والعدل الاعتقاد والظن ، وانما يحسن منه أن يكلف المعرفة . فعلى هذا الطريق ، يجب أن يجرى هذا الباب .

فاذا بطل أن يكلفه تعالى سوى المعارف ، فقد دخل في ذلك بطلان كل قول جانب (ذلك)^(١) يذهب اليه . ولا يحسن من أحد أن يقول في الله سبحانه أو يعتقد فيما يتصل بالعدل والتوحيد بظن ولا حدس ولا تبخيت ولا تقليد ولا توهم ولا تصور وان كنا قد بينا في نفي التشبيه أن التصور فيه تعالى يستحيل لفقد الشروط التي لها يصح التصور . (ويؤيد)^(٢)

(١) ذلك : غير ظاهرة في النص ، ولو تصورناها هكذا .

(٢) ويؤيد غير ظاهرة في النص ، ولقد تصورناها هكذا .

ذلك صحة ما نذهب اليه من أن الواجب في كل الديانات على المكلف أن يعرفه بأدلته ، فإن كان من أهل الحمل نظر في حمل الأدلة ، وإن كان من العلماء نظر فيها وفي تفصيلها ؛ ثم ينظر فيما يرد من الشبه ، فإن كانت لا تقدر في الأصول وجب على أصحاب الحمل التوقف فيها إذا لم ينتهوا لوجه حدها ، وأن يثبتوا على الأصول (فيها) (١) ، ويجب على العلماء أن يتشأغلوا بحلها . فإن كانت قاذحة في الدلالة ، يلزم الجميع أن يستأنفوا النظر والاستدلال . فعلى هذه الطريقة .

(١) ويؤيد غير ظاهرة في النص ، ولقد تصورناها هكذا .

فهرس المؤلف

رب وفق وأعن

ذكر فصول الجزء الثاني عشر من كتاب المغنى

كتب النظر والمعارف وفصولها

- فصل : فى بيان حتمية النظر .
- فصل : فى بيان جنس النظر .
- فصل : فى جملة من أحوال النظر ، مما يتصل بهذا الباب .
- فصل : فى بيان حتمية العلم والمعرفة .
- فصل : فى إثبات العلم ، وبيان طريقه .
- فصل : فى أن العلم من جنس الاعتقاد .
- فصل : فيما له يصير العلم مقتضياً لكون النفس إلى معلومه .
- فصل : فى ذكر الوجوه التى لوتوع الاعتقاد عليها تصير علماً .
- فصل : فى بيان صحة العلم ، والأمانة التى تنبىء عن صحته .
- فصل : فى إبطال قول من ينهى الحقائق .
- فصل : فى إبطال القول بأن حقيقة كل شىء ما يعتقد المعتقد .
- فصل : آخر يلحق بما قدمناه .
- فصل : فى ذكر طرق العلوم الضرورية والمكتسبة .
- فصل : فى بيان الطريق الذى به نعرف صحة النظر .
- فصل : فى أن النظر يولد العلم .
- فصل : فيما يستبد به النظر من الأحكام فى التوليد ، وما يوافق غيره من الأسباب ، ويخالفه .
- فصل : فى أن النظر لا يوجب الجهل ولا يولده .
- فصل : فى أن النظر لا يولد النظر ، ولا الشك ، ولا الظن

فصل : في الوجه الذي يخطئ المخالف ، وأن خطأه لا يزال .
تكليف النظر .

فصل : في بيان فساد التقليد .

ذكر شبه من نفي صحة النظر .

ذكر مسائل مشككة في باب النظر .

ذكر ما يتعلقون به من جهة السمع .

الجنس الثاني من الكلام في النظر والمعارف .

فصل : في ذكر الدلالة على أن العبد يقدر على النظر والمعرفة .

فصل : في أنه لا مانع يمنع المكلف من فعل المعرفة .

فصل : في أن المكلف قد تدعوه الدواعي إلى فعل المعرفة .

فصل : في أن النظر والمعرفة بالله سبحانه ؛ بصح وقوعهما من .

المكلف ، على الوجه الذي وجبا ؛ أنه لا شرط يصح .

تكليفهما إلا وهو حاصل للمكلف .

الفصل الأول من شبههم .

الفصل الثاني من شبههم .

الفصل الثالث من شبههم .

الفصل الرابع من شبههم .

الفصل الخامس من شبههم .

الفصل السادس من شبههم .

الفصل السابع من شبههم .

الفصل الثامن من شبههم .

الفصل التاسع من شبههم .

الفصل العاشر من شبههم .

الفصل الحادي عشر من شبههم .

الفصل الثاني عشر من شبههم .

الفصل الثالث عشر من شبههم .

- الفصل الرابع عشر من شبههم .
- الفصل الخامس عشر من شبههم .
- الفصل السادس عشر من شبههم .
- الفصل السابع عشر من شبههم .
- الفصل الثامن عشر من شبههم .
- الفصل التاسع عشر من شبههم .
- الفصل العشرون من شبههم .

فصل : آخر يتصل بذلك .

فصل : في الطبائع على أبي عثمان الجاحظ .

فصل : آخر في الكلام عليه .

فصل : فيما يتعلق به من جهة السمع .

الكلام في الجنس الثالث من النظر والمعارف .

فصل : في أن العلم بوجه وجوب الفعل يقتضى وجوبه لاحتماله .

فصل : في ذكر الوجه الذى له يجب النظر في معرفة الله ، سبحانه .

وتعالى ، لما هو .

فصل : في أن الصفة التى ذكرناها يصح أن تحصل في النظر في باب

الدين والدنيا .

فصل : في أن العاقل يصح أن يعلم وجه الوجوب في النظر في باب .

الدين ، فيجب ذلك عليه كوجوب سائر الأفعال .

فصل : في أن النظر لا يجب ولا يعرف العاقل وجوبه إلا عند خاطر .

أو داع ، أو ما يقوم مقامهما .

فصل : في أن الخاطر كلام دون غيره .

فصل : في الوجوه التى يجب أن يرد الخاطر عليها من .

قبله تعالى ، وما يتصل بذلك .

فصل : في الدلالة على أنه لا يجوز أن يعارض هذا الخاطر بخاطر .

آخر ، وبؤثر في حكمه .

- فصل : في أن النظر في هذه المعارف يستحق بفعلها المدح والثواب .
وبالإحلال بهما يستحق الذم والعقاب .
- فصل : في أن جميع ما يلزمه من النظر حالاً بعد حال ، كالنظر الأول
فيما يستحق به من ثواب وبركة من عقاب .
- فصل : في بيان الوقت الذي يستحق فيه العقاب أو الثواب ، في
النظر الذي قدمنا ذكره ، وفي تركه .
- فصل : في معنى قولنا : إن الله ، جل وعز ، قد أوجب على
المكلف النظر والمعرفة .
- فصل : في أنه سبحانه ، إيجاب النظر ، يوجب للمعرفة .
- فصل : في أنه يحسن منه عز وجل ، إيجاب النظر والمعرفة .
- فصل : في أن إيجاب النظر والمعرفة ، هل يجب عليه تعالى ، أو لا
يحسن ولا يجب ؟ .
- فصل : في أنه تعالى قد أوجب النظر والمعرفة على المكلفين .
- فصل : في أنه سبحانه يوجب النظر والمعرفة على كل مكلف ، أو
على بعضهم دون بعض .
- فصل : في أنه لا يجوز أن يكلف أحداً بدلاً من هذه المعارف .
الاعتقاد أو الظن ، أو ما يجري مجراها .