خُلاصَةُ النَّظَرِ

خُلاصَةُ النَّظَر

از

مؤلّفی شیعی و معتزلی

(زنده در قرن ششم و اوائل قرن هفتم هجری)

تحقیق و مقدمه

زابینه اشمیتکه حسن انصاری

سلسلهٔ متون و مطالعات فلسفی و کلامی

۲

زیر نظر:

زابینه اشمیتکه، شهین اعوانی، غلامرضا اعوانی، رضا پورجوادی،

نصرالله پورجوادی، ویلفرد مادلونگ، سید محمود یوسف ثانی

انتشارات:

مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران

و

مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین - آلمان

خلاصة النظر / از مؤلفی شیعی و معتزلی؛ زیر نظر زابینه اشمیتکه... [و دیگران].
تحقیق و مقدمه حسن انصاری. ـ تهران، مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران، ۱۳۸۵.
۲۲۰ ص. ـ (سلسله متون و مطالعات فلسفی و کلامی، ۲)
ISBN: 964-8036-25-X
فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیپا.
عربی.
کتابنامه: ص. ۱۹۱ ـ ۱۹۳، همچنین به صورت زیرنویس.
نمایه.
۱. کلام شیعه امامیه؛ ۲. کلام معتزله. الف. اشمیتکه، زابینه؛ Schmidtke, Sabine
محقق. ب. انصاری، حسن، محقق. ج. مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران.
BP ۲۰۹ / ۸ خ ۲۹۷/۴۱۷۲
کتابخانهٔ ملی ایران ۸۵-۱۴۳۰۶ م

انتشارات مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران
مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین

خلاصة النظر
از مؤلفی شیعی و معتزلی
تحقیق و مقدمه: زابینه اشمیتکه، حسن انصاری
پیشگفتار: نصرالله پورجوادی
چاپ اوّل: ۱۳۸۵
شمارگان: ۱۲۰۰
لیتوگرافی و چاپ و صحافی: چاپخانهٔ علمی و فرهنگی کتیبه
حق چاپ و نشر برای مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران محفوظ است
آدرس: تهران، خیابان نوفل‌لوشاتو، کوچهٔ شهید آراکلیان
تلفن: ۶۶۴۰۵۴۴۵؛ نمابر: ۶۶۹۵۳۳۴۲

شابک: X - ۲۵ - ۸۰۳۶ - ۹۶۴ ISBN: 964-8036-25-X

بسم الله الرحمن الرحیم

پیشگفتار

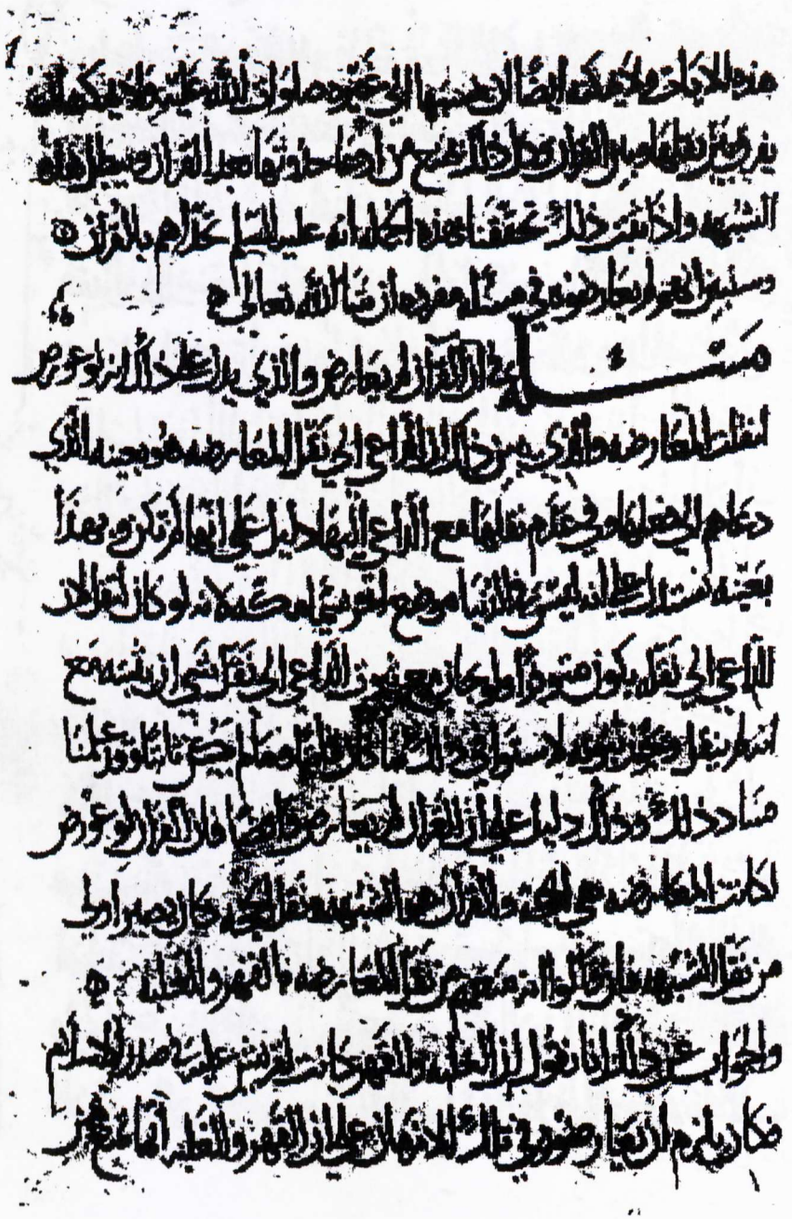
کتاب ***خلاصة النظر*** که در اینجا تصحیح و به عنوان دومین اثر از «سلسله متون و مطالعات فلسفی و کلامی» چاپ می‌شود متنی است کلامی از نویسنده‌ای شیعی دوازده امامی و از پیروان مذهب معتزلی. سابقهٔ کلام معتزلی در میان شیعهٔ امامیه به خاندان نوبختی در قرن سوم برمی‌گردد، هرچند که اثری از ایشان تاکنون پیدا نشده است. نخستین متفکّر و نویسندهٔ شیعی پیرو معتزله که آثاری از او به جا مانده شیخ مفید (ف. ۴۱۳) است. شیخ بسیاری از آراء ابوالقاسم کعبی بلخی (ف. ۳۱۹). مؤسس مکتب کلامی بغداد، را پذیرفت. سید مرتضی (ف. ۴۳۶)، شاگرد شیخ مفید، به خلاف استادش، متأثر از فرقهٔ دیگری از معتزله به نام بهشمیه (پیروان ابوهاشم جبّایی) بود. از اواخر قرن ششم به بعد، آراء ابوالحسین بصری (ف. ۴۳۶) در شیعیان امامی تأثیر گذاشت. متأسفانه هیچ یک از آثار ابوالحسین بصری تاکنون به دست ما نرسیده، بلکه فقط قطعاتی از کتاب ***تصفّح الأدلة*** وی که در باب دو صفت علم و قدرت الهی است در سن پطرزبورگ پیدا شده است و این قطعات را آقای ویلفرد مادلونگ و خانم زابینه اشمیتکه تصحیح و در سال ۲۰۰۶ در ویسبادن چاپ کرده‌اند. مادلونگ و مارتین مکدرموت نیز سعی کرده‌اند با تصحیح آثار رکن‌الدین ابن ملاحمی خوارزمی (ف. ۵۳۶)، همچون ***کتاب المعتمد فی اصول‌الدین*** و ***کتاب‌الفائق فی اصول‌الدین*** آراء ابوالحسین بصری را بازسازی کنند. از جمله آراء ابوالحسین بصری این بود که موجود همان شیء است و لذا او عقیدهٔ ابوهاشم جبایی را مبنی بر این که وجود یکی از احوال ذات یا شیء است و برای تحقّق یافتن محتاج به فاعل است مردود می‌دانست.

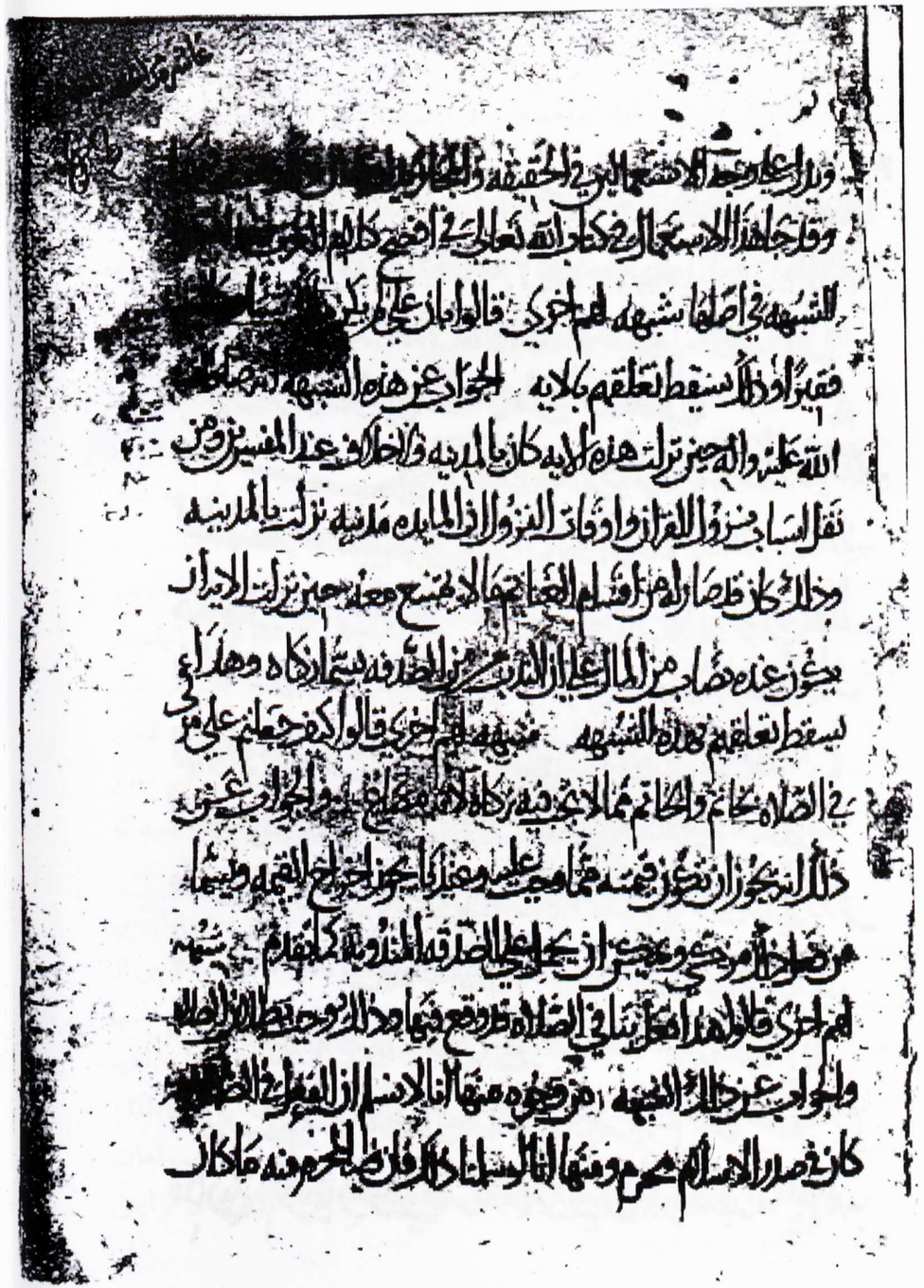
نخستین متفکّر امامی که آراء ابوالحسین بصری استقبال کرد سدیدالدین محمود بن علی الحمصی الرازی (زنده در سال ۶۰۰) بود، و این مطلبی است که از محتویات کتاب او به نام *المنقذ من التقلید* می‌توان استنباط کرد. آراء بصری در متکلّمان امامی در قرنهای بعدی نیز تأثیر گذاشته است، مانند خواجه نصیر طوسی (ف. ۶۷۲) و میثم بحرانی (ف. ۶۹۹) و علّامه حلّی (ف. ۷۲۶).

در فاصلهٔ میان حمصی رازی و خواجه نصیر طوسی آثار کلامی اندکی از امامیه به جا مانده است. یکی از این آثار کتاب حاضر یعنی *خلاصةالنظر* است. در این کتاب، آراء ابوالحسین بصری که متفاوت از آراء بهشمیه است دیده می‌شود. از حمصی رازی نیز در این اثر نام برده شده است. ولی مفاهیم و اصطلاحات فلسفی که از زمان خواجه نصیر وارد کلام شیعه شده است در این اثر دیده نمی‌شود. جورج ویدا (G. Vajda) حدس زده است که این کتاب در اواخر قرن پنجم نوشته شده است، ولی به نظر می‌رسد که زمان تألیف کتاب قدری دیرتر از این تاریخ باشد. به نظر مصحّحان این اثر تاریخ تألیف در اواخر قرن ششم و اوائل قرن هفتم بوده است. مؤلف از پاره‌ای علماء شیعی پیش از خود، مانند خاندان نوبختی، شیخ مفید، شریف‌المرتضی، شیخ طوسی (به خصوص از دو کتاب *الاقتصاد* و *التمهید*) ابوالصلاح حلبی که شاگرد شیخ طوسی و شریف‌المرتضی بوده، و بالاخره از حمصی رازی نام برده است. از ساختار کتاب و محتوای آن می‌توان فهمید که مؤلف متأثر از کتاب *کتاب المنقذ من التقلید* حمصی رازی بوده است.

متن کتاب حاضر از روی یک نسخهٔ خطی، متعلّق به کتابخانهٔ ملّی پاریس (MS Arabe 1252)، تصحیح شده است. متأسفانه اوّل و آخر این نسخه و برگهایی از وسط آن (پس از برگهای ۲، ۳، ۷۳، ۸۱) افتاده است. هیچ نشانه‌ای از نام مؤلف و کاتب و تاریخ تألیف و حتی تاریخ کتابت دیده نمی‌شود. عنوان «خلاصةالنظر» در برگ ۸۲آ (به صورت «الخلاصةالنظر») قید شده است. نسخه دارای ۹۸ برگ است، با ابعاد ۱۸۰×۱۲۵ میلیمتر، ۱۵ سطر در هر صفحه. این نسخه محققاً به خط مؤلف نیست، چه اشتباهات دستوری و رسم‌الخطی زیادی در آن دیده می‌شود، هرچند که احتمالاً پاره‌ای از این اشتباهات از خود مؤلف است.

نصرالله پورجوادی





المحتويات

[باب الكلام في الصفات]

مسألة في أن النظر يولد العلم ٢٠

مسألة في الطريق الموجب للنظر وهو الخوف من إهماله ٢١

مسألة في وجوب معرفته تعالى ٢٢

مسألة في الدلالة على حدوث العالم من جهة الحركات والسكنات من غير إثبات الأكوان التي جعلها أبو هاشم وأبو علي مخصصة للجسم بالجهات وجعلوا الحركات والسكنات معللة ٢٤

مسألة في إثبات الصانع ٣٥

مسألة في كونه تعالى قادراً ٣٧

مسألة في حقيقة العالم ٣٩

مسألة في كونه حياً ٤٠

مسألة في كونه تعالي موجوداً ٤٢

مسألة في كونه تعالى سميعاً بصيراً ٤٣

مسألة في كونه تعالى مريداً وكارهاً ٤٤

مسألة في كونه قديماً ٤٥

مسألة في استحقاقه لكونه قادراً عالماً حياً موجوداً ٤٦

مسألة في استحقاقه لكونه تعالى مريداً وكارهاً ٤٨

مسألة في كونه تعالى لا يشبه الأجسام ولا يجوز أن يسمى جسماً ٥٠

مسألة في كونه تعالى لا يشبه الأعراض ٥١

مسألة في نفي الصفة التي ذهب إليها ضرار بن عمرو الضبي وأبو حنيفة ومن تابعهما على ذلك وسموها مائية ٥٢

مسألة في كونه تعالى غنياً ٥٤

مسألة في كونه تعالى ليس بمرئي حقيقةً ٥٤

مسألة ٥٦

مسألة ٥٧

مسألة في إثبات الوحدانية ٥٩

مسألة في الرد على الثنوية ٦٢

مسألة في الرد على المجوس ٦٤

مسألة في الرد على النصارى ٦٥

مسألة في من ذهب إلى أن النجوم مؤثرة في العالم بطبعها وأثبت قدمها ونسب ذلك إليها وجعلها مخيرة غير مدبّرة وهم ضرب من المجوس ٦٦

مسألة ٦٧

مسألة في كونه تعالى متكلماً ٦٧

مسألة ٦٩

مسألة في صفة كلامه تعالى ٧٥

باب العدل ٧٣

مسألة في كونه تعالى لا يفعل القبيح ولا يريده ٧٤

مسألة في حُسن أفعاله تعالى ٧٥

مسألة في ابتداء خلق العالم ٧٦

مسألة في أنه تعالى لا يفعل إلا لغرض ٧٦

مسألة في إيلام العقلاء البالغين ٧٧

مسألة في ما يفعل من الآلام بالبالغين من الحدود والقصاصات وما أشبه ذلك مما أوجبه الشارع عليه ٧٨

مسألة في الآلام التي أمر الله بها من ذبح الحيوان والرقيق والحمل على الدوابّ ٧٨

مسألة في ما خلق الله تعالى من المؤذيات مثل الحيات والعقارب والسباع وغير ذلك ٧٩

مسألة في خلق الحشائش وجميع الثمار والنبات ٧٩

مسألة في أعواض الحيوان الغير عاقل سواء كان آدمياً أو غير آدمياً إذا آلم غيره على من يجب مثل السباع الصائلة والحيات والعقارب، وكل ما له قدرة على الألم والأطفال والمجانين ٧٩

مسألة في أن العوض إن كان عليه تعالى يجب أن يكون وافياً عظيماً ينغمر في جنبه ذلك الألم ٨١

مسألة في أن الله تعالى هل يمكّن من الظلم من لا عوض في جنبه أم لا ٨٢

مسألة في الوقت الذي يوفي العوض على مستحقه، هل هو في دار الدنيا أو في الآخرة ٨٣

مسألة في العوض، هل هو دائم أو منقطع ٨٤

مسألة في المستحق بالأفعال وهي ستة، مدح وذم وشكر وعوض وثواب وعقاب ٨٤

باب الكلام في التكليف ٨٦

مسألة في حقيقة التكليف وبيان أقسامه ٨٦

مسألة في صفات المكلف ٨٧

مسألة ٨٨

مسألة ٨٨

مسألة في الرد على من ذهب إلى أن الحي الفعال هو خارج من هذه الجملة ٨٩

مسألة في كون المكلَّف قادراً ٩٠
مسألة ٩١
مسألة ٩١
مسألة ٩٢
مسألة ٩٣
مسألة في وجوب اللطف وحقيقته ٩٤
مسألة في قسمة اللطف ٩٥
مسألة ٩٦
مسألة في أن الأصلح الدنياوي لا يجب على الله ٩٧
مسألة في أن الله تعالى يجب عليه أن يكلف كل من أكمل عقله وحصلت له شرائط التكليف، ومتى لم يكلفه كان عابثاً أو فاعلاً قبيحاً ٩٨
مسألة ٩٨
مسألة في أنه تعالى لا يكلف حتى يمكن من الإرادة لما كلف فعله فيما له وجهان في الحدوث كالعبادات الشرعية ٩٩
مسألة في أنه تعالى لا يأمر بالفعل مع وقوع عارض يمنع من وقوعه ١٠٠
مسألة في أن البارئ تعالى لا يجوز أن يعلم المكلف أنه يبقى حتى يعلم أنه يفعل ما كلفه تعالى لأن ذلك يؤدي إلى الإغراء، والإغراء بالقبيح قبيح ١٠٠
مسألة في حسن تكليف الكافر ١٠١
مسألة في القضاء والقدر ١٠٣
مسألة ١٠٤

باب الوعد والوعيد ١٠٧
مسألة في حقيقة الوعد والوعيد ١٠٧
مسألة في الطريق إلى العلم باستحقاق الثواب ١٠٨
مسألة ١٠٨

مسألة في الطريق إلى استحقاق العقاب ١٠٩
مسألة في أن العقاب لا يعلم دوامه بالعقل ولا انقطاعه ١١٠
مسألة في حسن العفو عن العقاب ١١١
مسألة في حقيقة التوبة وبيان حكمها ١١١
مسألة في الشفاعة وحقيقتها ١١٣
مسألة ١١٤
مسألة في بطلان القول بالإحباط ١١٦
مسألة ١١٧
مسألة ١١٩
مسألة ١٢٠
مسألة في الأسماء التي تعلق عليها أحكام الشرع وأحكام الآخرة ١٢٠
مسألة في انقطاع التكليف ١٢٢
مسألة في الإعادة ١٢٣
مسألة في أن البارئ يفني الجواهر ١٢٤
مسألة ١٢٥
مسألة ١٢٧
مسألة ١٢٧
مسألة في أحكام القبر ١٢٩
مسألة في أحكام الآخرة ١٣٠

باب الكلام في النبوة ١٣٠
مسألة في حسن البعثة ١٣٠
مسألة فيما تعلل به البراهمة من الشبه في إبطال النبوة ١٣١
مسألة ١٣٣
مسألة في أن البعثة لا ينفك حسنها من الوجوب ١٣٣
مسألة في صفات النبي صلى الله عليه وآله

مسألة ١٣٤

مسألة في الطريق التي ها يثبت صدق النبي ١٣٥

مسألة في حقيقة المعجز ١٣٦

مسألة في أن المعجز لا يجوز أن يفعل إلا للتصديق ١٣٨

مسألة في أن المعجز يجوز ظهوره عندنا على يد مدعي النبوة إذا كان صادقاً ١٣٨

مسألة في أن الله تعالى هل يجوز أن يظهر المعجز على يد غير معصوم أم لا ١٤٠

مسألة في الدلالة على نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله ١٤٠

مسألة في أن النبي صلى الله عليه وآله ظهر وادعى النبوة ١٤١

مسألة في أن النبي صلى الله عليه وآله تحدى العرب بهذا القرآن ١٤١

مسألة في أن القرآن لم يعارض ١٤٢

مسألة في أن ترك المعارضة كانت للعجز لا لشيء آخر ١٤٣

مسألة في وجه إعجاز القرآن ١٤٥

مسألة في الرد على اليهود وهم ثلاث فرق ١٤٨

مسألة في الرد علي الفرقة الأولى وهم الذين يقولون بقبح النسخ عقلاً ١٤٩

مسألة ١٥٠

مسألة في إثبات نبوته من غير القرآن ١٥١

باب الإمامة ١٥٣

مسألة في حسن الرئاسة من جهة العقل ١٥٣

مسألة ١٥٣

مسألة ١٥٥

مسألة فيما ينـــزه عنه الإمام من الأمراض المنفرة كالجذام والبرص والجنون وما شاكل ذلك ١٥٦

مسألة ١٥٧

مسألة في الدلالة على تعيين علي عليه السلام بالخلافة ١٥٨

مسألة في الاستدلال على إمامته من طريق القرآن ١٦١

مسألة ١٦٢

مسألة في إمامة الاحدى عشر من ولد علي عليه السلام ١٦٦

مسألة ١٦٨

مسألة ١٧٠

مسألة ١٧١

مسألة ١٧٨

مسألة ١٨٠

مسألة على أنا نقول أن أمير المؤمنين عليه السلام سار في ما حاربه بحكم ما نص ١٨١

باب في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ١٨٢

مسألة في شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ١٨٤

مسألة ١٨٥

باب في الآجال والأرزاق ١٨٧

مسألة في الأجل ١٨٧

مسألة ١٨٨

مسألة في حقيقة الرزق ١٨٩

مسألة في إضافة الرزق إلى مكتسبه أو إلى الله تعالى ١٩٠

خلاصة النظر

... [١أ] المتواترة فلا توجب[١] علماً[٢] إلا إذا استندت إلى مشاهدة المدرك أو محله وذلك محال عليه تعالى، فاستحال أن يعلم من جهة الأخبار. والذي يبين هذه الجملة أنا نخبر البراهمة والملحدة [بصدق][٣] النبوة ولا يثمر ذلك عندهم علماً لاستناد الخبر إلى الاستدلال، فيثبت بهذه الجملة أن الأخبار لا توجب علماً إلا إذا استندت إلى [مشاهدة ال]مدرك حسب ما قدمناه. وأما قول المعصومين فلا يثبت إلا بعد ظهور المعجز على أيديهم، والمعجز لا يدل على التصديق إلا إذا ثبت أنه فعل حكيم لا يجوز عليه قبيح، وإذا وقف صحة المعجز على معرفة الحكيم استحال أن يكون قول المعصومين قبل ثبوت الحكمة طريقاً[٤] إلى معرفته تعالى لوقوف كل واحد منهما على صاحبه. وإذا بطلت هذه الأقسام كلها تعين النظر وإذ[٥] كان طريقاً إلى المعرفة لا طريق سواه.

فإن قيل: و لم لا يكون التقليد طريقاً[٦] إلى المعرفة؟ فالجواب[٧] عن ذلك: إن حقيقة التقليد هي[٨] قبول قول الغير من غير قرينة، وذلك يلزم أن يقلد الأقوال المختلفة المتضادة لعدم الترجيح بينهما وذلك فاسد بقضية العقل. وأيضاً فإن التقليد يؤدي إلى الظن وفاعله لا يأمن به الخطأ، والإقدام على القبيح قبيح[٩] في نفسه، فهذه الجملة مانعة من التقليد.

---

[١] توجب: نوجب، الأصل.
[٢] علماً: علم، الأصل.
[٣] [بصدق]: كلمة غير مقروءة في الأصل.
[٤] طريقاً: طريق، الأصل.
[٥] وإذ: وان (؟)، الأصل.
[٦] طريقاً: طريق، الأصل.
[٧] فالجواب: والجواب، الأصل.
[٨] هي: هو، الأصل.
[٩] قبيح: قبيحا، الأصل.

فإن قيل: الكثرة دليل على المقلد. الجواب عن ذلك: إن الكثرة قد يكون فيها الباطل، والقلة قد يكون معها الصحة في الغالب والظاهر. ألا ترى أن فرق اليهود والنصارى والشرك[١] وغيرهم على ما فيهم من الكثرة وهم على الباطل؟

فإن قيل: [١ب] يجعل الزهد دليلاً[٢] على صحة من ثبت ذلك فيه. الجواب عن ذلك: إن في رهبانية النصارى ومن ضارعهم[٣] من الكفار في[٤] الزهد ما يزيد على عبادة المسلمين وهم على الباطل فبطل أن يجعل الزهد دليلاً[٥] على صحة التقليد. وقد ذم الله التقليد في كتابه [في] آيات كثيرة ومدح على النظر [في] آيات كثيرة، والأخبار واردة بالأمرين تركنا ذكرها لشهرتها ولأن لا تطول بها المسألة. وإذا بطل التقليد تعين النظر حسب ما قدمناه.

مسألة في أن النظر يولد العلم

والذي يدل على ذلك أن العلم يكثر بكثرة النظر ويقل بقلته، ويجري مجرى الضرب في توليد الألم. ألا ترى أنه يكثر بكثرته ويقل بقلته؟ فلو لم يولد الضرب الألم لما كثر بكثرة الضرب، وكذلك النظر في توليد العلم. والذي يبين أن العلم يكثر بكثرة النظر أنا نعلم أن من نظر في دليل يوصله إلى حدوث العالم حصل له العلم به، فإذا نظر في دليل آخر زاد علمه بحدث العالم. وأيضاً فإن العلماء في المسألة الواحدة قد يتفاضل علم بعضهم على بعض وليس ذلك إلا لكثرة النظر فيها، فلو لم يكن النظر يولد العلم لما كثر بكثرة النظر، وذلك دليل على توليده العلم. ويدل أيضاً على أن النظر يولد العلم أن العلم يقع مطابقاً له. يبين ذلك أن من نظر في إثبات الصانع حصل له العلم به ولم يحصل له العلم بالعدل، وكذلك من نظر في إثبات النبوة لم يحصل له العلم بالإمامة، ومن نظر في باب الإمامة لم يحصل له العلم بالشرعيات. فلو لم يكن النظر

[١] والشرك: والترك، الأصل.
[٢] دليلاً: دليل، الأصل.
[٣] ضارعهم: ضادعهم، الأصل.
[٤] في: من، الأصل.
[٥] دليلاً: دليل، الأصل

[٢أ] سبباً يولد العلم لما حصلت هذه المطابقة ولكان إذا نظر في شيء حصل له العلم بغيره، وقد علمنا فساد ذلك، فدل بهذه الجملة أن النظر يولد العلم.

مسألة في الطريق الموجب[١] للنظر وهو الخوف من إهماله

والذي يبين ذلك أن من لم يخف[٢] شيئاً[٣] لا يفكر في الخلاص منه. ألا ترى أن من كان في بيت وعليه باب مغلق[٤] لا يخطر له الفكر في ذلك الوقت من الخوف للسبع، ومن كان في أجمة تبوأها[٥] السباع خطر له الفكر بالخوف من ذلك؟ وإذا ثبتت هذه الجملة فالعاقل يصير ناظراً مفكراً في معرفته تعالى بأن يخاف الضرر من إهمالها وفوات النفع ويرجو[٦] بطلبها حصول نفع[٧] ودفع ضرر. وإذا ثبتت هذه الجملة فالنظر يتولد عند[٨] العاقل في طريق المعرفة من أحد وجوه، منها أن ينشأ[٩] بين العقلاء فيسمع اختلافهم في الصانع وأنه مثيب ومعاقب فيدعوه [إلى] التحرز من ضرر العقاب وفوات النفع، وإن لم يكن ناشئاً بين العقلاء فبأن يرى نفسه متغيرة متقلبة[١٠] فإن حصّل لك[١١] هذا الفكر في التغيير والتقليب أن لك صانعاً صنعك ودبّرك، إن أطعتَه نفعك وإن عصيتَه ضرّك، فتصير عند ذلك ناظراً[١٢] للتحرز من الخوف وطلب النفع. فإن لم يثر[١٣] له التقليب والتغيير هذا الخاطر فلا بد أن يخطر الله بباله

[١] الموجب: الموجبة، الأصل.
[٢] يخف: يخاف، الأصل.
[٣] شيئاً: شيء، الأصل.
[٤] مغلق: مغلوق، الأصل.
[٥] تبوأها: تاويها، الأصل.
[٦] ويرجو: ويرجوا، الأصل.
[٧] نفع: نفعا، الأصل.
[٨] عند: عنه، الأصل.
[٩] ينشأ: ينشوا، الأصل.
[١٠] متقلبة: متنقلة، الأصل.
[١١] لك: له، الأصل.
[١٢] ناظراً: ناظر، الأصل.
[١٣] يثر: يثير، الأصل.

كلاماً[١] يسمعه خفياً في داخل سمعه يتضمن موضع التخويف، ولا تزال تلك الخواطر تتعاقب عنده حتى يصير خائفاً من إهمال المعرفة، فإذا خاف وجب عليه النظر، والنظر هو الفكر دون سائر أقسام النظر. والعاقل يجد [٢ب] نفسه عند الخوف مفكراً[٢] لوجوب التحرز من المضارّ ورجاء لمنافع[٣] مظنونة[٤] كانت تلك أو معلومة.

مسألة في وجوب معرفته تعالى

تجب المعرفة لوجوه، منها شكر المنعم وإمكان أن يعرف قطعاً ليشكره، فلا يجوز أن يشكر مع الظن لجواز أن لا يكون منعماً. فالإقدام على الشكر مع التجويز قبيح والإخلال بالشكر مع التجويز أيضاً قبيح لجواز أن يكون منعماً. وإذا لم يمكن التخلص من هذا[٥] القبيح إلا بعد معرفته تعالى وجبت معرفته لوجوب ما لا يتم الواجب إلا به. وأيضاً فإن الله تعالى قد فعل أصول النعم[٦] فيجب شكره بأعظم الشكر، والعقل يقضي باستحالة شكر مَن لا يُعرف فوجبت معرفته لوجوب ما لا يتمّ الواجب إلا به.

فإن قيل: هل جاز أن نشكره مشروطاً كما نشكر من لم نعرفه على بناء قنطرة أو مسجد وبشرط[٧]: إن كان منعماً؟ الجواب عن ذلك: إن كل موضع أمكن العلم به لا يجوز فيه الظن مع الاشتراط، والقديم تعالى يمكن معرفته والطريق إليها واضح، فلهذا لا يجوز أن يشكر مع الاشتراط. وليس كذلك من بنى مسجداً أو قنطرة للمارّة فإنه يستحيل معرفة غرضه على القطع لعدم علمنا بالبواطن وعدم غناه وحاجته على القطع، فلهذا جاز أن نشكره[٨] مشروطاً وافترق الأمران. ويدل أيضاً على وجوب

[١] كلاماً: كلام، الأصل.
[٢] مفكراً: مفكره، الأصل.
[٣] لمنافع: المنافع، الأصل.
[٤] مظنونة: مضنونة، الأصل.
[٥] هذا: هذه، الأصل.
[٦] النعم: نعم، الأصل.
[٧] وبشرط: ونشرط (؟)، الأصل.
[٨] نشكره: يشكره، الأصل.

معرفته تعالى أن النبي صلى الله عليه وآله قد كلّفنا عبادات شرعية يتضمن تكليفها استحقاق ثواب والإخلال بها استحقاق عقاب ...[١]

.. [٣أ] يكون في الأزل، ومن المحال أن يخلق من أحد القسمين. وإذا ثبتت هذه الأقسام بني عليها حدوث الجسم من غير إثبات المعاني. وإذا ثبتت هذه الجملة فلو كان العالم في الأزل في جهة لم يخل أن يكون شاغلاً لها لنفسه أو لغير النفس، وغير النفس [إما] فاعل أو معنى[٢]، والمعنى إما موجود أو معدوم[٣]، والموجود إما قديم أو محدَث. وإذا بطلت هذه الأقسام بطل أن يكون العالم موجوداً في الأزل، وإذا بطل ذلك ثبت حدوثه. والذي يدل على أن العالم لم يكن[٤] موجوداً في الأزل لنفسه أنه لو كان كذلك للنفس للزم تماثله لأن الصفة النفسية توجب التماثل، وكان يلزم من ذلك أن لا يسكن المتحرك ولا يتحرك الساكن ويكون كله جنساً واحداً في جهة واحدة. وقد علمنا افتراقه في أوضاعه فمنه ما هو متحرك[٥] ومنه ما هو ساكن[٦] ومنه ما هو مختص بالعلو ومنه ما هو مختص بالسفل ومنه ما هو مختص بالنار ومنه ما هو مختص بالماء المحض وما أشبه ذلك من الاختلاف، وذلك دليل على أنه لم يكن موجوداً في الأزل لنفسه لاستحالة اختلاف المقتضى مع تماثل مقتضيه. وبمثل ذلك يبطل المعنى القديم لأن القدم يوجب التماثل أيضاً، وكان يلزم من ذلك أن لا يكون المعنى بأن يؤثر في العالم بأولى من أن يؤثر العالم في المعاني، وذلك أيضاً يفسد المعنى القديم. وبمثل ما ذكرناه يبطل المعنى المعدوم لأن المعنى المعدوم لا يخصص إلا بأن يحل حتى يوجب [٣ب] مقتضاه، وإذا ارتفع التخصيص لعدم الحلول من المعدوم وجب أن لا يقع الخلاف في مقتضاه، وقد بينا اختلاف العالم، فبطل أن ينسب إلى المعنى المعدوم. ولا يجوز أن يكون موجوداً في الأزل بالفاعل لأن الفاعل لا بد من تقدمه على فعله، وذلك يثبت حدوث العالم ويبطل حصوله في الأزل. ولا يجوز أن يكون

[١] سقطت ورقة أو أكثر من الأصل بين ورقة ٢ وورقة ٣
[٢] فاعل أو معنى: الفاعل أو المعنى، الأصل.
[٣] موجود أو معدوم: موجوداً أو معدوماً، الأصل.
[٤] يكن: يكون، الأصل.
[٥] متحرك: متحركاً، الأصل.
[٦] ساكن: ساكناً، الأصل.

في الأزل لمعنى محدَث لتأخر المعنى المحدث عن الأزلي وسبق[1] الوجود في الأزل عليه. وإذا بطلت هذه الأقسام كلها ثبت أنه لم يكن في الأزل، وإذا ثبت أن العالم لم يكن في الأزل ثبت أنه فيما لم يزل، وذلك دليل على حدوثه لأنا قد بينا أنه لا واسطة بين القديم والمحدَث.

مسألة في الدلالة على حدوث العالم من جهة الحركات والسكنات من غير إثبات[2] الأكوان التي[3] جعلها أبو هاشم وأبو علي مخصصة للجسم بالجهات وجعلوا[4] الحركات والسكنات معللة

فنقول: الأجسام محدَثة لأنها لم تسبق الحوادث، وما لم يسبق الحوادث يجب أن يكون محدَثاً مثلها[5]، وهذه جملة تتضمن أربعة[6] أصول، أحدها أن حوادث الجسم غيره، والثاني أنها محدَثة، والثالث أن الجسم ما انفك منها، والرابع أن ما لم يسبق المحدَث محدَث[7] مثله. وأما الدليل على إثبات الحوادث وأنها غير الجسم فمن وجوه، منها أنا نقدر عليها ولا نقدر على نفس الجسم، وما نقدر عليه غير ما لا نقدر عليه، وذلك معلوم ضرورة، ومنها ...[8]

... [٤أ] أو بالفاعل، وإذا بطلت هذه الأقسام كلها إلا وجود معنى ثبت ما أردناه.

قالوا: فلا يجوز أن يكون تحركه لنفسه ولوجوده ولحدوثه لأن ذلك كله حاصل وهو يتحرك تارةً ويسكن أخرى، فلو كان حركته أو سكونه لذلك لكان المتحرك لا

[1] وسبق: ويسبق، الأصل.
[2] إثبات: + المعاني (مشطوباً)، الأصل.
[3] التي: الذي، الأصل.
[4] وجعلوا: وجعل، الأصل.
[5] مثلها: مثله، الأصل.
[6] أربعة: أربع، الأصل.
[7] محدَث: محدثاً، الأصل.
[8] سقطت ورقة أو أكثر من الأصل بين ورقة ٣ وورقة ٤.

يسكن أبداً والساكن لا يتحرك أبداً، وكانت الأجسام كلها متحركة في حالة واحدة أو ساكنة كذلك، ويكون الجسم الواحد متحركاً ساكناً في الحالة الواحدة، وقد علمنا فساد ذلك. قالوا: ولا يجوز أن يكون تحركه لعدمه لأن العدم خروجه عن الجهات، والحركة إنما تكون في الجهة، ومن المحال أن يضاف التحرك إلى ما أحاله. قالوا: ولا يجوز أن يكون لعدم معنى لأن المعنى المعدوم لا يخصص، ومعناه أنه لا يخصص أن مقتضاه لا يظهر عنه إلا إذا حل الجوهر أو الجسم، والمعدوم يستحيل أن يحل، وإذا كان المعدوم يقطع تخصيصه، فلو تحرك الجسم لعدم معنى للزم أن تكون الأجسام كلها متحركة في حالة واحدة. وأيضاً ففي العدم من المعاني ما يوجب السكون مثل ما فيه ما يوجب الحركة، فلو تحرك لعدم معنى لكان ساكناً لعدم معنى، وكان يلزم أن يكون متحركاً ساكناً في حالة واحدة، وقد علمنا فساد ذلك، فثبت بهذه الجملة أنه لا يتحرك لعدم معنى.

قالوا: ولا يجوز أن يكون التحرك بالفاعل لأن الفاعل لا يجعل[1] الذات على سائر صفاتها إلا بشرط أن يقدر على إحداث نفس الذات، وعللوا ذلك بأن قالوا: أحدنا يقدر أن يجعل كلامه أمراً ونهياً وخبراً [٤ب] واستخباراً وغير ذلك من صفات الكلام، ولا يقدر أن يجعل كلام غيره كذلك، وليس العلة في ذلك إلا أني أقدر على إحداث ذات كلامي ولا أقدر على إحداث ذات كلام الغير، كذلك البارئ تعالى لما لم يقدر على إحداث ذات الجوهر لا يقدر على أن يحركه إلا بأن يفعل فيه كوناً[2]. وهذا التعليل كما تراه يكشف لك أن القوم يقولون: إن البارئ تعالى لم يحدث ذات العالم، واستدلوا أيضاً على أن الجسم لم يكن متحركاً[3] بالفاعل بأن قالوا: الجسم في حال البقاء يستحيل إيجاده منا ومن البارئ أيضاً لأن إيجاد الموجود محال، فإذا أراد أحدنا تحريكه وأراد البارئ تحريكه لم يكن ذلك إلا بأن يفعل فيه كوناً لأن ذاته قد استحال إحداثها، وهذا دليل على إثبات الكون. وهذا التعليل أيضاً مثل بعد الإيجاد

[1] لا يجعل: لا استعد (؟)، الأصل.
[2] كوناً: كون، الأصل.
[3] متحركاً: متحرك، الأصل.

(؟)[1] ويكشف أن القائل بهذه المقالة يقول بأن البارئ لم يحدث العالم، فيجب على كل عاقل النظر في هذه الطريقة وراء هذا التعليل وعرضه[2] على عقله [إلى] أن يرغب عن القول بها ويسفّه رأي المعتقد لها ويقطع على كفره لثبوت الدليل القطعي أن الله محدث العالم.

وأما الدليل على حدوث هذه الأكوان مع تسليم ثبوتها على وجه الجدل فجواز العدم عليها أن القديم لا يجوز عدمه، والذي يبين أن العدم جائز عليها أن الجسم إذا تحرك بعد أن كان ساكناً فالكون الذي أوجب له السكون إما أن يكون باقياً فيه أو قد انتقل عنه أو قد عدم. ولو [٥أ] كان باقياً لأوجب مقتضاه وهو السكون، ويجب أن يكون متحركاً بالكون الذي أوجب الحركة، فكان يلزم من ذلك أن يكون متحركاً ساكناً في الحالة الواحدة وذلك محال. ولا يجوز أن يكون قد انتقل لأن الانتقال لا يجوز إلا على الأجسام، والكون يستحيل انتقاله من دون انتقال محله[3]. وأيضاً فلو انتقل واجباً للزم انتقال سائر الأجسام واجباً[4]، علمنا جواز انتقالها، ولو انتقل جائزاً[5] لاحتاج إلى كون ينتقل[6] به لاستحالة انتقاله على الفاعل بلا واسطة الكون، والعرض لا يصح حلوله في العرض وذلك يبطل الانتقال على الأكوان. وإذا بطل ذلك ثبت عدم الكون، والعدم يدل على الحدوث لأنه لا واسطة بين القديم والمحدَث كما تقدم.

وأما القسم الثالث وهو أن الجسم ما انفك من هذه الأكوان، هو أن الجسم إذا خرج إلى الوجود لا بد أن يشغل الجهة في حال وجوده ومحال أن يوجد غير شاغل الجهة، لأنه لو لم يشغل الجهة لاستوت حالة وجوده وحالة عدمه، وليس الفرق بين الحالتين إلا شغل الجهة. وإذا تقررت هذه الجملة فشغله الجهة إما لابث فيها أو قاطع لها، فإن كان لابث فيها سمي ساكناً وإن كان قاطعاً سمي متحركاً، وقد تقدم في

[1] مثل بعد الإيجاد: كذا في الأصل.
[2] وعرضه: واعرضه، الأصل.
[3] محله: محاله، الأصل.
[4] واجباً: واجب، الأصل.
[5] جائزاً: جائز، الأصل.
[6] ينتقل: ينقل، الأصل.

استدلالهم أن شغله الجهة لا يكون إلا للكون فثبت أنه لا ينفك من[1] الكون، وإذا ثبت أن فيه كوناً وقد بينا حدوث الأكوان وجب بقضية العقل حدوث الجسم لأن ما لم يسبق المحدث يجب أن يكون [٥ب] محدثاً[2] مثله وهذا معلوم بقضية العقل. والمكتسب من ذلك أن يفعل المكلف عند تعيين بعض الأجسام اعتقاد أن هذا الجسم محدث، والكون يعترض على إثباته بأن يقال: لا يخلو أن يكون الكون باحتياجه إلى حلول[3] الجسم والجوهر أن يحله قبل حصوله في الجهة في حال عدمه أو بعد وجوده وقد صار في الجهة أو مصاحباً[4] لوجوده. والأول فاسد لأن الجوهر يستحيل أن يقبل العرض وهو معدوم فلم يبق إلا أن يحله حال وجوده، وفي القسمين يستغني الجوهر عن الكون لأنه في حال وجوده لا يكون إلا في جهة وكذلك بعد الوجود، وكونه في جهة يستغني عن الكون. وأيضاً فإثبات الكون يؤدي إلى أمور فاسدة، منها أن الكون لا يحله حتى يكون في جهة ولا يكون في جهة حتى يحله الكون، وذلك يلزم منه وقوف كل واحد منهما على صاحبه وهو فاسد بقضية العقل، أو يكون الجوهر في أول حال وجوده لا في جهة، وحصوله حال[5] ما لا في جهة يسدّ دلالة حدوثه لأن الجوهر لو خلا من الجهة في حاله الأول مع وجوده لثبت قول الفلاسفة. وإذا كان الكون يؤدي إثباته إلى هذه الأمور الفاسدة فيجب القول ببطلانه وأن الجسم يصير في الجهة بالفاعل حسب ما قدمناه في غير هذه المسألة. وإنما أوردت[6] طريقة إثبات الأكوان بعد ما استدللتُ على حدوث العالم بالطريقين المقدمين لنبين ما استدل[7] به القوم، وأذكر ما يلزم من الفساد على [٦أ] دليلهم وأنبّه على فساده لئلا يقف عليه من لا يمكنه التوصل إلى ذلك فيعتقده فيؤديه إلى الكفر لأن معتقد هذه الطريقة كافر، والمنّ لله تعالى.

[1] من: + الوجوب (مشطوباً)، الأصل.
[2] محدثاً: محدث، الأصل.
[3] حلول: حلوله، الأصل.
[4] مصاحباً: مصاحب، الأصل.
[5] حال: حالة، الأصل.
[6] أوردت: وردت، الأصل.
[7] استدل: استدلوا، الأصل.

أما الرد على بطلان الاستدلالين اللذين[١] قدّمنا ذكرهما[٢] فمن وجوه، منها أن هذا القول منهم يبين ويدل على أن البارئ لم يكن منشئاً ولا مبتدئاً له ولا مخترعاً. والذي يكشف عن ذلك أن حقيقة المبتدىء هو أن يصير حقيقة الشيء وإن لم يكن على حقيقته وكذلك المنشيء. فأما من أوجد ما كان على حقيقته وصورته لم يسم منشئاً ولا مبتدئاً بل يسمى ناقلاً ومحتذياً. وكذلك المخترع للشيء هو الذي يبتديه لا في حال[٣] القدرة عليه، ومن أوجد[٤] ما كان على حقيقته وصورته لا يقال بأنه مخترع له. وإذا كان هذا الاستدلال منهم يؤدي إلى بطلان ما قد اتفق[٥] عليه أهل[٦] العقل والمستدلون على حدوث العالم من أنه تعالى ابتدأ العالم وأنشأه واخترعه فوجب أن يحكم بفساده لأنه مخالف لما العقلاء عليه[٧] مما قضى به الدليل العقلي[٨]. على أنهم يقولون: إن البارئ تعالى فاعل العالم، واستدلالهم الذي قدمناه يدل على بطلان قولهم وذلك دليل على أنهم يذهبون إلى ما يذهب[٩] إليه الفلاسفة ويستترون[١٠] بقولهم أن الله تعالى فاعل العالم لأن هذا قولهم حقيقةً، على أنه لو كان قولهم حقيقةً للزم من ذلك المناقضة. والذي يبين ذلك أن دليلهم يكشف أن البارئ تعالى لم يكن محدثاً لذوات العالم، وقولهم: إنه أحدث [٦ب] الذوات، مناقض لدليلهم، وما كان كذلك فينبغي أن يحكم على فساد المذهب لأن المقالة إذا كانت متناقضة قضى العقل بفسادها. على أن هذا المذهب الذي قرروه مبني على استسلاف أمور كلها غير مسلمة، منها أن الذات[١١] ذات لنفسها لها صفة نفسية توجب مقتضاها خارج حدوثها عن مقدور

[١] اللذين: الذي، الأصل.
[٢] ذكرهما: ذكرها، الأصل.
[٣] حال: محال، الأصل.
[٤] أوجد: أجود، الأصل.
[٥] اتفق: اتفقت، الأصل.
[٦] أهل: + اللغة (مشطوباً)، الأصل.
[٧] عليه: علي به، الأصل.
[٨] العقلي: العقل، الأصل.
[٩] يذهب: تذهب، الأصل.
[١٠] ويستترون: وليستترون، الأصل.
[١١] الذات: الذوات، الأصل، ولعل الـ"و" مشطوباً.

كل قادر وأن الوجود زائد على الذات. وإذا كانت أدلتهم المتقدمة مبنية على هذه الأصول فعليهم أن يدلوا أولاً على إثبات هذه الأصول ويرتبوا عليها دلالة لإثبات الكون دون تثبيت هذه الأصول، والدلالة عليها خرط القتاد[١]، والعقل يقضي باستحالة تثبيت هذه الأصول. وما بني على مستحيل يجب أن يحكم بفساده، وذلك دليل على بطلان ما استدلوا به على إثبات الكون، على أنا نستدل على أن الذات ليست ذاتاً[٢] في العدم، والذي يدل على ذلك أن الجوهر لو كان ذاتاً[٣] في العدم له صفة تقتضي تحيزه لوجب أن يكون متحيزاً في جهة في العدم. والذي يبين ذلك أن الذات إذا كانت لها صفة نفسية فإن الصفة توجب مقتضاها إذا كانت نفسية من غير أن تقف على شرط، ولو لم نراع هذا الأصل لانسدَّ علينا الفرق بين الصفة النفسية وصفة المعنى أو الفاعل. ولا خلاف بين محصلي الكلام أنهم لم يفرقوا بين صفة النفس[٤] وصفة المعنى إلا بوجوب المقتضى عن صفة النفس وجواز المقتضى عن صفة[٥] المعنى. وإذا كانت هذه الجملة مقررة، فلو كان [٧أ] للجوهر صفة نفسية تقتضي تحيزه لوجب أن يكون متحيزاً في العدم قبل وجوده وهذا مصير إلى مذهب الفلاسفة، وذلك دليل على أن الجوهر لم يكن ذاتاً[٦] في العدم. ويدل أيضاً على نفي الجوهر من العدم ما قررناه من أن صفته النفسية تقتضي له التحيز، والعدم يمنع من تحيزه في الجهة وهو معدوم. وفي عدمه يجوز أن يكون في أحد الجهتين بدلاً من الأخرى، وهذا يلزم منه أن يكون في جهة معينة في حال عدمه مع جواز كونه في غيرها في تلك الحال، وهذا محال بقضية العقل، وإذا لزم من ثبوت الجوهر في العدم هذا المحال وجب القول بنفيه من العدم.

وأيضاً فإن الطريق إلى إثبات الذوات التي مستحيل مشاهدتها ما يصدر عنها من فعل أو زمان يضاف إليها أو مكان يتحيز فيه أو العلم الضروري أو إخبار حكيم،

[١] القتاد: التقاد، الأصل.
[٢] ذاتاً: ذات، الأصل.
[٣] ذاتاً: ذات، الأصل.
[٤] صفة النفس: الصفة النفس، الأصل.
[٥] صفة: + النفس (مشطوباً)، الأصل.
[٦] ذاتاً: ذات، الأصل.

وكل ذلك مفقود[١] في إثبات الجوهر المعدوم. وإذا فقد ذلك فينبغي أن يكون من أثبته وتسرع إلى ثبوته قد[٢] أثبته بغير دليل، ومن أثبت شيئاً بغير دليل فينبغي أن يرغب عن مقالته، وذلك دليل على أن لا طريق إلى إثبات الجوهر في العدم.

شبهة لهم أخرى: قالوا: قد ثبت أن الفاعل يميز بين أفعاله قبل إيجادها حتى يصح القصد إليها، فلو لم تكن[٣] ذواتاً[٤] في أنفسها لما صح هذا التمييز. الجواب عن هذه الشبهة من وجوه، منها أنا لا نسلم [٧ب] أن القصد لا يصح إلا إلى ذات، بل يكفي الفاعل أن يقصد بفعله إلى ما يعلم حقيقته فيصير على الحقيقة التي علمها وإن لم يكن عليها حين القصد إليه، ولو لم يكن ذلك لم يكن فاعلاً، وهذا هو الذي يقضي به العقل وذلك يسقط هذه الشبهة. ويدل أيضاً على نفيها أن جميع الفاعلين في الشاهد لا يعلمون الذوات في العدم، والعلماء المدققون فإنهم ينفون ذلك، وأما العوام فإنهم لا يتصورون شيئاً من ذلك ويقصدون إلى أفعالهم ويوجدون ما أرادوا منها على غاية مرادهم. وهذا يدل على أن القصد إلى الفعل يصح ممن لم يعلم ذلك في العدم، بل يكفيه حقيقة ما تصور من فعله، وذلك دليل على بطلان ما تعلقوا به. وأيضاً فإن الذي يقصد إليه الفاعل عندهم هي صفة[٥] الوجود، وهي ليست في حال عدمها، ولا ذات، وإذا صح القصد إلى ما لا يكون ذاتاً[٦] ولا صفة على رأيهم صح أن يقصد إلى ذوات العالم ليميز بين حقائقها، وإن لم تكن ذواتاً[٧] على هذه الحقائق فيصيرها ذاتاً[٨] أو ليصير صفة الوجود صفةً أو ذاتاً[٩]، وهذا يسقط ما تعلقوا به في هذه الشبهة.

قالوا: وقد ثبت أن المعدوم معلوم والعلم يتعلق به، ولا يصح أن يتعلق العلم إلا بما

[١] مفقود: مقصود، الأصل.
[٢] إلى ثبوته قد: إلى ثبوته فيكون قد، الأصل.
[٣] تكن: يكن، الأصل.
[٤] ذواتاً: ذوات، الأصل.
[٥] صفة: للصفة، الأصل.
[٦] ذاتاً: ذات، الأصل.
[٧] ذواتاً: ذوات، الأصل.
[٨] ذاتاً: ذات، الأصل.
[٩] ذاتاً: ذات، الأصل.

كان ذاتاً على صفة، وذلك دليل على إثبات الذوات في العدم. الجواب عن هذه الشبهة من وجوه، منها أن [٨أ] هذا بناء منهم على أن المعدوم لا يعلم إلا ذاتاً[١]، فعليهم أن يثبتوا أنه ذات حتى يصح لهم تعلق العلم به ولا يجعلون التعلق دليلاً[٢] على إثبات الذوات، وذلك أن العلم تابع للمعلوم. فإن لا ذات تعلق به على أنه ذات، وإن لم يكن ذات تعلق به على أنه ليس بذات، فعليهم أن يدلوا بغير التعلق على إثبات الذات، ولا يجعلون التعلق[٣] دليلاً[٤] على إثباتها. ومنها أنا نعلم نفي الثاني لله تعالى ونعلم المستحيلات ونعلم صفة الوجود لأفعالنا، والبارئ تعالى يعلم جميع ذلك ويعلم أحوال المثابين وأحوال المعاقبين وأحوال الأجسام قبل إيجادها، وإن لم يكن شيء[٥] من ذلك ذاتاً[٦]، ويعلم الصفات أيضاً لنفسه وإن لم تكن[٧] ذواتاً[٨]، وعلمه متعلق بجميع ذلك وهو مميز له، وهذا يفسد[٩] هذه الطريقة عليهم أو يقولون بأن البارئ تعالى لا يعلم شيئاً مما ذكرنا، ولا يتجاسر أحد[١٠] على ذلك.

فإن قالوا: جميع ما[١١] عددتموه لا يصح إيجاده فصح أن يعلم وإن لم يكن ذاتاً[١٢]، وليس كذلك ذوات العالم فإنها يصح إيجادها، فلهذا لا يعلم إلا أن يكون ذواتاً[١٣]. والجواب عن هذه الشبهة أنا نقول: صفة الوجود يصح إيجادها، وكذلك أحوال المثابين والمعاقبين والصفات التي تتبع للأجسام، جميع ذلك يصح إيجاده وقد علم وإن

[١] ذاتاً: ذات، الأصل.
[٢] دليلاً: دليل، الأصل.
[٣] التعقل: المتعلق، الأصل.
[٤] دليلاً: دليل، الأصل.
[٥] شيء: شيئاً: الأصل.
[٦] ذاتاً: ذات، الأصل.
[٧] تكن: يكن، الأصل.
[٨] ذواتاً: ذوات، الأصل.
[٩] يفسد: مفسد، الأصل.
[١٠] ولا يتجاسر أحد: وأحد لا يتجاسر، الأصل.
[١١] ما: + د (مشطوباً)، الأصل.
[١٢] ذاتاً: ذات، الأصل.
[١٣] ذواتاً: ذوات، الأصل.

لم يكن شيء[١] من ذلك ذاتاً[٢]، فألا كانت ذوات العالم كذلك، وإن لم [٨ب] تكن ذواتاً[٣]؟ وهذا يسقط الشبهة في أصلها على أن البارئ تعالى يعلم حقائق سائر الأجسام قبل إيجادها، فلا يخلو[٤] أن تكون الأجسام على هذه الحقائق قبل إيجادها أو لم [تكن]. فإن قالوا: إنها على هذه الحقائق قبل إيجادها، خرجوا عن دين أهل التوحيد، وإن قالوا: إنها لم تكن على هذه الحقائق بل تصير عليها، فلا يخلو[٥] أن يقولوا: إن البارئ يعلمها قبل إيجادها ويتعلق علمه بها على ما ستصير عليه، أو لم يقولوا. فإن لم يقولوا ذلك خرجوا عن دين أهل التوحيد، وإن قالوا: إنه تعالى يعلمها ويتعلق علمه بها لزمهم أن يقولوا: إن البارئ تعالى يعلم ذوات العالم قبل إيجادها ويتعلق علمه بها على ما ستصير عليه وسقط متعلقهم بهذه الشبهة.

قالوا: قد ثبت أن علمنا يتعلق بالذوات الموجودة على صفات، فإذا ثبت أن العلم لا يتعلق في الوجود إلا بذات على صفة فيجب أن تكون الذوات في العدم كذلك لتعلق علمنا بها. الجواب عن هذه الشبهة من وجهين، أحدهما أن هذا بناء منهم على أن الذات المعدومة في حال عدمها مماثلة للذات الموجودة، فعليهم أن يدلوا على ذلك حتى يصح هذا[٦] الاستدلال، وذلك أنا نسلم أن الذات الموجودة على صفة ولا نسلم أن في العدم ذات، فالاستدلال بالتعلق يصح إذا ثبتت الذات في العدم ولا نجعل[٧] التعلق دليلاً[٨] على إثبات الذات على أنا [٩أ] نعلم أن علمنا بالذوات الموجودة يختلف[٩] باختلافها، فألا كان العلم بالمعدوم مخالفاً للعلم بالموجود؟ وهذا يسقط الاستدلال بالتعلق على وجه المماثلة.

[١] شيء: شيئاً، الأصل.
[٢] ذاتاً: ذات، الأصل.
[٣] ذواتاً: ذوات، الأصل.
[٤] يخلو: يخلوا، الأصل.
[٥] يخلو: يخلوا، الأصل.
[٦] هذا: هذه، الأصل.
[٧] نجعل: يجعل، الأصل.
[٨] دليلاً: دليل، الأصل.
[٩] يختلف: ويختلف، الأصل.

قالوا: قد ثبت أنا نضيف[١] الصحة إلى الذوات المعدومة فلو لم تكن[٢] ذوات في العدم لما صحت إضافة الصحة إليها. الجواب عن هذه الشبهة من وجهين، أحدهما أنا نضيف إلى المستحيلات كإضافتنا صحة الفعل إلى ثان[٣] قديم[٤] وإضافتنا الاستحالة إلى المستحيلات، ولا تدل هذه الإضافة على أن شيئاً من ذلك من ذات بل المراد من ذلك كشف ما يصح ثبوته مما لا يصح. وإذا ثبت ذلك فألا جاز أن تكون إضافتنا الصحة إلى الذوات المعدومة لنبين بذلك ما يصح إيجاده مما يستحيل إيجاده، وإن لم تكن ذواتاً[٥]؟ وهذا يسقط الشبهة على أن الكل قد اتفق على إضافة الصحة إلى الفعل في حال عدمه وإن لم يكن فعلاً في حال العدم، بل كان غرضهم بيان ما يصح إيجاده من الفعل وما يستحيل. ولم تدل إضافة هذه الصحة إلى الفعل على أنه فعل في حال عدمه، فكذلك يجب القول في الذوات المعدومة. والوجه الثاني: إن إضافة هذه الصحة إلى الذوات لا يخلو[٦] أن تكون هذه الصحة إلى الذوات واجبة لها أو جائزة. فإن كانت صحة الإيجاد واجبة للذات لزم أن تعلل بفاعل، وذلك يلزم منه حصول الوجود في العدم، وهو فاسد بالاتفاق فلم يبق [٩ب] التعليل بصحة الإيجاد إلا أن القادر تدخل هذه الذوات تحت مقدوره، وذلك يدل على أن القادر يصح منه ما وصف بالقدرة عليه، وذلك يبطل أن تضاف الصحة إلى الذات بل إلى القادر، وهذا يسقط الشبهة في أصلها.

وأما استدلالهم بأن الجسم لا ينفك من الكون وهي الدعوى الثانية فإنهم قالوا: قد ثبت أن الجوهر إذا وجد[٧] لا بد أن يشغل الجهة، ومن المحال أن لا يكون في جهة، وقد بينا أنه لا يكون في جهة إلا بالكون، وذلك دليل على أنه لا ينفك من الكون.

[١] نضيف: نظيف، الأصل.
[٢] تكن: يكن، الأصل.
[٣] ثان: ثاني، الأصل.
[٤] قديم: القديم، الأصل.
[٥] ذواتاً: ذوات، الأصل.
[٦] يخلو: يخلوا، الأصل.
[٧] وجد: وجدت، الأصل.

وأيضاً فإنه لا يحصل الفرق بين الجوهرين الموجود والمعدوم إلا بمقتضى[1] صفة نفسية وهو التحيز. فلو حصل في الوجود لا في جهة[2] وقتاً[3] ما لتساوى وجوده وعدمه، وذلك محال فثبت أن لا بد من جهة في أول أحوال وجوده، وقد بينا أنه لا تتعين له الجهة إلا بالكون، فثبت أنه لا ينفك من الكون.

وهذه الأدلة التي ذكروها يمكن القدح عليها بما يقتضي نقضها، وذلك أن يقال لهم: إن العرض لا يظهر مقتضاه إلا بشرط حلوله، والكون لا خلاف أنه عرض، والحلول لا يصح إلا في جوهر موجود، وإذا ثبت ذلك اقتضى هذا القول أن يكون الجوهر سابقاً لوجود الكون. وإذا قررتم أنه لا يوجد إلا في جهة فقد استغنى في أول أحوال وجوده عن[4] الكون، وهذا يفسد عليكم أن الجوهر لا ينفك من الكون. وأيضاً فإن من [١٠أ] حقيقة الكون أن لا تعين للجوهر جهة حتى يحلها[5]، ولا يحلها[6] إلا وهو في جهة، وهذا يلزم منه أن يقف حلول الكون على حصول الجوهر في الجهة أو حصول الجوهر على حلول الكون، وهذا يلزم منه وقوف كل واحد منهما على صاحبه كما تقدم وهو محال بقضية العقل. وإذا لزم هذا المحال لم يمكنهم الاستدلال على أن الجوهر لا ينفك من الكون.

فإن قالوا: يوجد مصاحباً له، الجواب عن هذه الشبهة أن المؤثِّر لا بد أن يكون متقدماً[7]، ومتى صاحب استغني عنه، وذلك يلزم منه أنهما متى صارا إلى الوجود فلا بد أن يقدّر وقت[8] ما لا يكون الكون حالاً في الجوهر، وذلك الوقت المقدر لا يمكن أن يكون الجوهر في جهة، وذلك يلزم منه الاستغناء عنه، وهذا يدل على ثبوت الانفكاك. وإذا صح الاستغناء عن الكون والانفكاك عنه في تقدير وقت ما لزم

---

[1] بمقتضى: بمقتضا، الأصل.
[2] جهة: حقيقة، الأصل، مع علامة التصحيح.
[3] وقتاً: وقت، الأصل.
[4] عن: عند، الأصل.
[5] يحلها: يحله، الأصل.
[6] يحلها: يحله، الأصل.
[7] متقدماً: مقدماً، الأصل.
[8] وقت: + وقت (مشطوباً)، الأصل.

الاستغناء عنه في كل وقت، وثبت أن حصوله في الجهة بالفاعل، وإذا استُدل على أصحاب هذه الطريقة هذا الاستدلال انسدّ[1] عليهم الطريق إلى حدوث العالم، ولم يكن لهم طريق إلى حدوثه إذا قطعوا أن لا طريق إلى إثبات الحدوث إلا بإثبات الكون.

مسألة في إثبات الصانع

أول علم[2] يتعلق بالله تعالى أن للعالم صانع على جهة الجملة ولا نعلم صفاته إلا [١٠ب] بأدلة غير هذه الجملة. والذي يدل على إثبات الصانع أحد وجهين، إما العقل على مذهب قوم أو الاستدلال على مذهب آخرين. فأما من ذهب إلى إثباته من جهة العقل و[أنه] لم يحتج[3] إلى استئناف دلالة بعد حدوث العالم وهو الصحيح فإنهم رتّبوا دليلهم العقلي بأن قالوا: قد ثبت أن العقل ضرورةً يقضي أن كل فعل لا بد له من فاعل وكل أثر لا بد له من مؤثر وكل صنعة لا بد لها من صانع، وجميع ذلك ثابت في العالم ولم يبق في ذلك ريب ولا شك، ولا يعتد بخلاف ذلك ممن[4] طعن[5] على هذه الجملة لأن ذلك مكابر لما قضى به العقل، ويجري احتمال قولهم مجرى من شك في المشاهدات. وهذا المذهب عندي صحيح معتمد.

وأما الدليل الثاني فإن ترتيبه بأن قالوا: قد أثبتنا معاني وأنها محدثة وسنبين أنها[6] صادرة من جهتنا ومتعلقة بنا ومحتاجة إلينا، وعلة حاجتها الحدوث، وإذا ثبتت هذه الجملة فيجب أن ما شاركها في علة الحاجة يحتاج إلى محدِث. قالوا: الدليل على القسم الأول أنا نعلم أن الفعل للعبد وقوعه بحسب الداعي واجب وانتفاؤه بحسب الصارف كذلك، وما وجب وقوعه بحسب الداعي وانتفاؤه بحسب الصارف لا

---

[1] انسدّ: استد، الأصل.
[2] علم: علما، الأصل.
[3] يحتج: يحتاج، الأصل.
[4] ممن: من، الأصل.
[5] طعن: اطعن، الأصل.
[6] أنها: بأنها، الأصل.

يكون إلا للعبد. قالوا: والذي يبين[١] وجوب وقوعه بحسب الداعي وانتفاءه[٢] بحسب الصارف أنا نعلم أن من قدم بين يديه طعام وأخلي من سم ومن سائر المضار [١١أ] عاجلاً وآجلاً[٣] وكان شديد الجوع فلا بد أن يقع منه الأكل. ومتى علم أن فيه ضرر مع جوعه فإنه يمتنع من الأكل، وذلك دليل على ما بيناه. ولا يعترض على هذا الدليل بأن العبد يقع منه الفعل بحسب إرادة مولاه والرعية [يقع منهم] بحسب إرادة السلطان، لأنا نعلم أن الأمر يقع بخلاف ذلك إن لم ترد الرعية الفعل وكذلك العبد[٤] إن لم يرد الفعل فإن شيئاً[٥] من ذلك لا تمع، وليس كذلك ما ضربناه من المثال. ويدل أيضاً على أن الفعل للعبد لأنا نعلم وقوعه منه قطعاً[٦] ونجوّز[٧] أن يكون من غيره، ولا يُترك[٨] المعلوم للمجوز. ويدل أيضاً على أن الفعل للعبد أن العقلاء يمدحون[٩] فاعل الحسن ويذمون فاعل القبيح، فلولا أن الفعل للعبد لما استحسنوا ذمه ولا مدحه وكان يجري مجرى الآلة التي لم يستحسنوا ذمها ولا مدحها. ويدل أيضاً على أن الفعل للعبد أنا نعلم قدرتنا على حركاتنا من الأكل والشرب والقيام ولا نقدر على ألواننا وهيئاتنا، ونمدح على الحسن من ذلك ونذم على القبيح ولا نذم على ألواننا وهيئاتنا وخلقنا، ولا نمدح أيضاً عليها لأنها خارجة عن مقدورنا. فلو كان الأول كذلك لاشترك الكل في المدح والذم أو في إسقاطه، وقد علمنا فساد ذلك، وذلك دليل على أن الفعل للعبد.

وأما تعلقه بالعبد فهو صحة إيجاده. وهذه الصحة لو لم تكن معلقة بالفاعل لم يقع الفرق بين الممكن والمستحيل [١١ب] وذلك دليل على تعلقها بالفاعل. والذي يدل

---

[١] يبين: + هذه (مشطوباً)، الأصل.
[٢] وانتفاءه: وانتفايه، الأصل.
[٣] عاجلاً وآجلاً: عاجل واجل، الأصل.
[٤] العبد: إضافة في هامش الأصل.
[٥] شيئاً: شيء، الأصل.
[٦] قطعاً: قطع، الأصل.
[٧] ونجوّز: ويجوز، الأصل.
[٨] يُترك: تترك، الأصل.
[٩] يمدحون: تمدح، الأصل.

على أن علة الحاجة هي الحدوث أن إعدام الأفعال قبل إيجادها خارج[١] عن قدرة[٢] موجِدها[٣]، وهي في حال الفناء تستغني عن الفاعل، فلم يبق احتياج الفعل إلى الفاعل إلا ليخرجه من العدم إلى الوجود وذلك هو الحدوث وهو علة الحاجة. فإذا ثبت ذلك وكان العالم محدثاً[٤] وجب أن يحتاج إلى الفاعل وإلا انتقضت علة الحاجة. يبين ذلك أن الجسم إذا تحرك وكان علة حركته الكون عند قوم أو علة حركته الفاعل على ما نختاره[٥] ورأينا جسماً متحركاً قطعنا على أن له محركاً[٦] لثبوت الحاجة فيه، وكذلك يجب في مسألتنا. وإذا ثبتت هذه الجملة ثبت أن للعالم صانعاً[٧] صنعه ودبره.

مسألة في كونه تعالى قادراً

حقيقة القادر من لا يستحيل منه[٨] أن يفعل محققاً أو مقدراً على بعض الوجوه، وهذا الحد أسلم من غيره لأن مع رفع الاستحالة يشمل الحد من وجب أفعاله عند الداعي ومن كانت الصحة ثابتة له قبل الداعي. وليس كذلك إذا أوجبنا[٩] لمن صح منا الفعل لأن ذلك يخرج منه من وجب منه الفعل[١٠]. وإذا ثبتت هذه الجملة فالذي يدل على أن البارئ قادر أنه قد فعل أفعالاً وكان جائزاً[١١] أن لا يفعل، فحصول الفعل على وجه الجواز يوصف فاعله بكونه [١٢أ] قادراً، وهذا بعينه يفرق بين المؤثر المختار والموجب[١٢] لأن الموجب[١] يقع منه[٢] الأفعال بالوجوب[٣]، وليس كذلك المختار[٤] لأن

---

[١] خارج: خارجة، الأصل.
[٢] قدرة: القدرة، الأصل.
[٣] موجدها: وجودها، الأصل.
[٤] محدثاً: محدث، الأصل.
[٥] نختاره: يختاره، الأصل.
[٦] محركاً: محرك، الأصل.
[٧] صانعاً: صانع، الأصل.
[٨] منه: معه، الأصل.
[٩] أوجبنا: أوجدنا، الأصل.
[١٠] الفعل: + واد (مشطوباً)، الأصل.
[١١] جائزاً: جائز، الأصل.
[١٢] المؤثر المختار والموجب: العلل والمعلولات، الأصل.

لأن المختار[٥] له صحة أن يفعل، وليس كذلك الموجب[٦] لأن الصحة مرتفعة في وقوع الفعل. فإن قيل: وما الدليل على أنه فعل مع الجواز؟ الجواب عن ذلك: إنه لو كان فعله واجباً للزم أن يرتفع منه التخصيص في الأوقات لعدم المخصص، وذلك كان يلزم منه قدم الأفعال، وقد بينا حدوثها.

وقد استدل قوم على كونه قادراً بإثبات أحدنا قادراً في الشاهد ثم قاسوا الغائب عليه. وترتيب دليلهم أن قالوا: وجدنا في الشاهد ذاتين متساويتين في سائر الصفات يصح من إحداهما[٧] الفعل ويتعذر على الأخرى، فلا بد أن يحصل للتي صح منها الفعل أمر لم يكن حاصلاً لمن تعذر عليها وإلا كان يصح من الذاتين أو يتعذر عليهما. وسمى أهل اللغة من كان على هذه التفرقة قادراً فأثبتنا التفرقة بموجب الفعل والتسمية تبعاً لأهل اللغة.

فإن قالوا: لم لا ترجع هذه التفرقة إلى طبع مخصوص أو بنية؟ الجواب عن ذلك: إن الطبع غير معقول، ولا يجوز أن يسند الفعل إلى ما لم يعقل، ثم والطبع الذي أشاروا إليه لا يخلو أن يحل البنية كلها ويصححها[٨] أو يحل بعضها. فإن كان الأول كان إشارة إلى القادرية وقد سموها طبعاً ولا مضايقة في العبارة، وإن كان الثاني لم يجز [١٢ب] لأن من المحال أن يحل بعض البنية ويصحح كل البنية، كما يستحيل أن يصحح زيداً ما يختص عمراً. قالوا: وإذا ثبتت هذه الجملة وكان البارئ قد فعل ما يتعذر علينا وجب أن نثبت له التفرقة العقلية ونعلق[٩] عليها التسمية اللغوية، وهذا دليل لا يسلم حتى تثبت للبارئ تعالى المماثلة بيننا وبينه حتى يصح لهم هذا القياس، فكان المرجع إلى الدليل الأول أولى لاستحالة المماثلة بيننا وبينه تعالى.

---

[١] الموجب: المعلولات، الأصل.
[٢] منه: منها، الأصل.
[٣] بالوجوب: من الوجوب، الأصل.
[٤] المختار: المتخير، الأصل.
[٥] المختار: المتخير، الأصل.
[٦] الموجب: العلل، الأصل.
[٧] إحداهما: أحدهما، الأصل.
[٨] ويصححها: أو يصححها، الأصل.
[٩] ونعلق: ويعلق، الأصل.

مسألة في حقيقة العالم

العالم من لا يستحيل منه أن يفعل من المحكَم ما يتعذر إحكامه على كل قادر، وحقيقة المحكم المتقن ما صح الانتفاع به على بعض الوجوه. وإذا ثبتت هذه الجملة فالذي يدل على أن البارئ تعالى عالم كونه فاعلاً[١] من المحكم ما يتعذر على كل قادر إحكامه. يبين ذلك ويوضحه ما نشاهده من أفعاله وما فيها من بدائع الحكمة على اختلاف ضروبها وأن شيئاً[٢] من ذلك لا ينخرم مع تكراره وتواليه، فلو لم يكن عالماً لجاز انخرامه. ألا ترى أن[٣] الشمس على اختلاف نقطها لا يتغير ذلك فيها مع توالي الزمان، وكذلك الثمار في الأوقات لا تختلف[٤]، وكل جنس منها يجيء في وقته وفي شجره، فلو لم يكن فاعلها عـــالماً لاختلفت في الوقت والجنس. وكذلك الحيوان على [١٣أ] اختلافه فإنه لا يأتي جنس إلا من جنسه، وكل ذلك يدل على أن فاعله عالم.

وقد استدل قوم على كونه عالماً[٥] بالشاهد بأن قالوا: وجدنا في الشاهد ذاتين صح من إحداهما[٦] بناء القصور والكتابة الجيدة وتعذر على الأخرى مع مشاركتها لها في الصفات، فلا بد أن تختص الذات التي صح منها الإحكام بأمر ليس بحاصل للذات الأخرى، وإلا كان صح من الذاتين أو تعذر عليهما، وهذه التفرقة معلومة عقلاً. وسمى أهل اللغة من كان عليها عالماً، فأثبتنا التسمية للغة والتفرقة للعقل. وقد[٧] ثبت أن[٨] البارئ تعالى قد فعل ما تعذر إحكامه على كل قادر، فيجب أن تثبت له هذه التفرقة العقلية ويطلق عليها التسمية اللغوية.

---

[١] فاعلاً: فاعل، الأصل.
[٢] شيئاً: شيء، الأصل.
[٣] أن: إلى، الأصل.
[٤] تختلف: يختلف، الأصل.
[٥] عالماً: عالم، الأصل.
[٦] إحداهما: أحدهما، الأصل.
[٧] وقد: + تضمن (مشطوباً)، الأصل.
[٨] أن: بأن، الأصل.

فإن قالوا: جوّزوا للذات التي تختص بالإحكام بطبع أو بنية، فقد أجبنا عن ذلك في مسألة القادرية، وهذا هو الجواب بعينه في هذا الموضع، فلا معنى لإعادته.

فإن قالوا: لم لا يدل المقبح[١] على الجهل كما يدل المحكَم على العالمية؟ الجواب عن ذلك: إن هذا عكس الدلالة وذلك يلزم منه فساد مدلول الأدلة، وأيضاً فإن مثل ذلك قد يفعل لا للجهل بل لغرض آخر. يبين ذلك أن من حصل منه إحكام البناء ثم فعل خلاف ذلك يمكن أن يكون قد فعله لقلة الأجرة أو[٢] لا يستحق من فعل عنده أن يحكم له ذلك، [١٣ب] وإذا[٣] جاز فعله لهذه الوجوه بطل الاعتراض. وإنما يدل المقبح[٤] على الجهل إذا رام الفاعل الإحكام فتعذر عليه. على أن هذا الاعتراض إنما أورده السائل في هذا الموضع ليطعن به على فعل البارئ تعالى من خلقه الأشلّ وفعل الحيات والعقارب الذي يتوهم ألا نفع[٥] فيها. الجواب عن ذلك أنا نقول: إن الاعتبار بها يخرجها عن باب القبح ويدخلها في الإحكام لأنا قد بينا أن المحكم ما صح الانتفاع به على بعض الوجوه على أن فيها من التأليف وحسن الترتيب ما يتعذر مثله على كل قادر، وذلك دليل على كونها محكمة، وهذا يسقط الاعتراض.

مسألة في كونه حياً

حقيقة الحي من لا يستحيل أن يقدر ويعلم وهو على ما هو عليه، وأردنا برفع الاستحالة ليدخل في ذلك الصحة والوجوب. وإذا ثبتت هذه الجملة فالذي يدل على أن البارئ تعالى حي ثبوت كونه قادراً عالماً لأن ذلك يشمل الصحة وزيادة ذلك دليل على كونه حياً[٦]. ويدل أيضاً على كونه حياً[٧] أنا نعلم أن الحياة مصححة

[١] المقبح: المشبح، الأصل.
[٢] أو: وأو، الأصل.
[٣] وإذا: واذ، الأصل.
[٤] المقبح: المشبح، الأصل.
[٥] نفع: تقع، الأصل.
[٦] حياً: حي، الأصل.
[٧] حياً: حي، الأصل.

للقادرية والعالمية وعدمها يحيل ذلك فصار بهذه الجملة أنه غير ممتنع أن يكون حياً مَن ليس بقادر ولا عالم، ولا يمكن أن يكون قادراً عالماً إلا مَن كان حياً، وقد دللنا على كونه قادراً عالماً فيجب أن يكون حياً[١]. ويدل أيضاً على كونه [١٤أ] حياً أنا وجدنا في الشاهد ذاتين يصح من إحداهما[٢] أن تقدر وتعلم[٣] ويستحيل ذلك على الأخرى مع المشاركة لها في سائر صفاتها، فلا بد من أمر زائد حاصل[٤] لمن صح منه[٥] أن يقدر ويعلم وإلا كان صح من الذاتين أو تعذر عليهما. وهذه التفرقة معلومة بالعقل وسمى أهل اللغة من كان عليها حياً[٦]، فأثبتنا التفرقة بالعقل والتسمية تبعاً[٧] للغة.

فإن قالوا: وما الذات التي تعذر عليها[٨] أن تصير قادرة عالمة مع مشاركتها لها في سائر الصفات في الشاهد؟ كان الجواب عن ذلك: إن جسم الميت وتأليفه مثل جسم الطفل في الجسمية، ويصح أن يصير الطفل قادراً عالماً ويستحيل ذلك في الميت، فلا بد من مصحح حاصل في الطفل وليست إلا الحياة التي أشرنا إليها.

فإن قيل: لم لا يرجع ذلك إلى طبع زائد؟ الجواب عن ذلك أن يقال: الطبع إن كان راجعاً إلى الجملة كلها جائز أن يصحح القادرية والعالمية، وذلك هو الحياة، فكأنكم قد سميتم الحياة طبعاً[٩] ولا مضايقة في العبارة. وإن كان يرجع إلى بعض الجملة، فلا يجوز أن يصحح صفة لها تصحح بعض الجملة صفة حكمها راجع إلى كل الجملة، كما لا يجوز أن يصحح ما يختص زيداً حكماً[١٠] لعمرو[١١]، على أن الطبع غير معقول، وما لا يعقل لا يجوز أن يعلل به الأحكام ولا الصفات، وذلك مسقط

[١] حياً: حي، الأصل.
[٢] إحداهما: أحدهما، الأصل.
[٣] تقدر وتعلم: يقدر ويعلم، الأصل.
[٤] حاصل: حاصلاً، الأصل.
[٥] منه: منها، الأصل.
[٦] حياً: حي، الأصل.
[٧] تبعاً: تبع، الأصل.
[٨] عليها: + الفعل (مشطوباً)، الأصل.
[٩] طبعاً: طبع، الأصل.
[١٠] حكماً: حكم، الأصل.
[١١] لعمرو: لعمر، الأصل.

مسقط لهذا الاعتراض، فالجواب[1] عن البنية مثل الطبع، على أن بنية [١٤ب] الميت مثل الطفل، وقد استحال فيه القدرة والعلم وذلك مسقط للاعتراض[2] في البنية. وإذا كنا قد دللنا على أن البارئ قادر[3] عالم[4] فضلاً أن يصير قادراً عالماً فيجب أن يكون حياً.

مسألة في كونه تعالى موجوداً

حقيقة الموجود هو الثابت العين، والمعدوم هو المنفي العين، وإذا ثبت ذلك فقد استدل الناس على كونه موجوداً بطريقين، أحدهما الضرورة وهذا مذهب النفاة، والآخر القياس على القدرة[5]، وهذا مذهب من أثبت الذوات في العدم. أما استدلال الأولين فترتيبه أن قالوا: ثبت بضرورة العقل أن الفعل لا بد له من فاعل، ومحال أن يوجد بنفسه، وإذا ثبت أن لا بد له من فاعل دل ذلك على ثبوت فاعله وثبوت الشيء نفسه، وذلك دليل على كونه موجوداً. وأيضاً فالتعليل إلى غير شيء محال والشيء عبارة عن الموجود، وذلك دليل على كونه موجوداً، وهذا المذهب نعتمده، وهو الصحيح الذي دلت عليه الأدلة العقلية والنقلية.

وأما دليل هؤلاء[6] فإنهم قالوا: قد ثبت أن الذوات في العدم ذوات لأنفسها لها صفات تقتضي مقتضاها، فجوّزوا في الذي علموه قادراً[7] عالماً حياً[8] أن يكون من هذه الذوات المعدومة، فاحتاجوا إلى دلالة على كونه[9] موجوداً. وترتيب دلالتهم أن قالوا: قد ثبت أن القدرة لها تعلق بإيجاد الأفعال وتعلقها [١٥أ] لنفسها وعدمها

[1] فالجواب: والجواب، الأصل.
[2] للاعتراض: الاعتراض، الأصل.
[3] قادر: قادراً، الأصل.
[4] عالم: عالماً، الأصل.
[5] القدرة: القدر، الأصل.
[6] هؤلاء: هولاِيل، الأصل.
[7] قادراً: قادر، الأصل.
[8] حياً: حي، الأصل.
[9] كونه: + حي (مشطوباً)، الأصل.

يخرجها من التعلق. [و]قد ثبت أن البارئ له تعلق بصحة إيجاده الأفعال لنفسه، فلو عدم لخرج من التعلق، ولما صح منه الفعل كما [لا] يصح بالقدرة المعدومة، وذلك دليل على كونه موجوداً. واستدلوا على أن القدرة المعدومة لا يصح بها الفعل بأن قالوا: لو صح بالقدرة المعدومة لصح من المريض المدنف مثل[1] ما يقع من القوي وصح منا تحريك[2] الجبل وممانعة القديم لعدم انحصار قدرتنا[3]. وقد علمنا فساد ذلك كله فدل على أن القدرة المعدومة لا يصح بها الفعل.

مسألة في كونه تعالى سميعاً بصيراً[4]

اتفق الناس على وصفه تعالى بذلك وجاء السمع به وجاءت الآيات أيضاً والأدعية متضمنة لذلك أيضاً. وهذا لا خلاف فيه بين الناس من جهة التسمية وإن اختلفوا في حقيقة ذلك. فذهب البصريون من المعتزلة على كونه سميعاً بصيراً زائداً على كونه عالماً، وسموا ذلك إدراكاً يتجدد له عند وجود المدرَك. وذهب البغداديون إلى أن حقيقة ذلك علمه بتفاصيل الموجودات وليس بزائد على العالمية، وإلى هذا نذهب لاستحالة إقامة الدليل على ما ذكروه[5]. واستدل البصريون على ما ذهبوا عليه بأن قالوا: أحدنا يتجدد له عند رؤية المرئي أو سماع ما يسمع أمر زائد[6] على كونه عالماً، وذلك هو الذي سميناه إدراكاً [١٥ب]، ووصفنا أحدنا بأنه سميع بصير بهذا المعنى. وإذا ثبت هذا في الشاهد، وكان المقتضي لذلك كون أحدنا حياً سليماً والشرط

[1] مثل: شيل، الأصل.
[2] تحريك: تحرك، الأصل.
[3] قدرتنا: قدرنا، الأصل.
[4] سميعاً بصيراً: سميع بصير، الأصل.
[5] ذكروه: الـ"و" مضاف فوق السطر، الأصل.
[6] أمر زائد: أمراً زائداً، الأصل.

وجود المدرَك، والبارئ تعالى حي[1] والآفات لا تجوز عليه والمدرَك موجود[2] فيجب أن نثبت له ما يثبت لنا وهو تجدد هاتين الحالتين[3]، وذلك دليل على إثباتهما في حقه.

وقد طعن على هذا الدليل أصحاب المذهب الأول بأن قالوا: لا نسلم لكم أن ما حصل من الزيادة عند وجود المدرَكات غير علم بل نقول: هو زائد على علمه بالمعدوم بأن العلم يقوى ويكثر بكثرة طرقه، وهذا لا يخالف فيه العقلاء، وهذا يبطل ما تعلقوا به لأنه إذا جاز أن يكون علماً حصل عنده وجود المدرَك، وجائز أن يكون غير علم على ما ذهبوا إليه، بطل دليلهم على القطع وخرج من الصحة.

وطعنوا أيضاً على هذا الدليل مع تسليم أن ما يحصل في الشاهد غير علم وأنه زائد على العالمية بأن قالوا: هذا إذا ثبت في الشاهد ثم قستم الغائب عليه فيجب أن تثبتوا للغائب جميع ما يثبت للشاهد من الحواس وجواز التجدد عليه وحصوله على غير ذلك أيضاً حتى يسلم لكم هذا الدليل. ومتى قلتم ذلك بطل الدليل في نفسه، وهذا يفسد ما تعلقوا به، لأنهم لا يثبتون للغائب ما يثبت للشاهد. وإذا بطل دليلهم تعين الأول وثبتت صحته.

[١٦أ] مسألة في كونه تعالى مريداً وكارهاً[4]

حقيقة المريد من وقعت أفعاله بحسب دواعيه وانتفت بحسب صوارفه. وقد حد قوم المريد من كان على حالة أو صفة لأجلها وقعت أفعاله على وجه أو في وقت مع جواز وقوعها على غير ذلك الوجه أو في غير ذلك الوقت، والكاره من انتفت أفعاله في وقت أو انتفى عنها وجه مع جواز وقوعها عليه أو في ذلك الوقت. فإذا ثبتت هذه الجملة فالذي يدل على أن البارئ مريد وكاره[5] أنه تعالى قد فعل أفعالاً على

[1] حي: حيًا، الأصل.
[2] موجود: موجودًا، الأصل.
[3] هاتين الحالتين: هلان الحالتان، الأصل.
[4] كارهاً: كاره، الأصل.
[5] مريد وكاره: مريداً وكارهاً، الأصل.

وجه كان من الجائز أن يفعلها على غير ذلك[1] الوجه، وكذلك قد فعل في أوقات كان من الجائز أن يفعلها في غير تلك الأوقات، فلا بد من مخصص للوجه والوقت، وذلك دليل على كونه مريداً وكارهاً. وأيضاً فإن الفاعل إذا فعل فعلاً لغرض يخص الفعل وهو غير ساه ولا غافل وجب أن يكون لذلك الغرض مخصص، وليس ذلك إلا الإرادة. وأيضاً فقد نطق السمع في آيات كثيرة تتضمن كونه مريداً وكارهاً. وأيضاً فصيغة الأمر تتناول معاني غير نفس الأمر مشتركة بينهما، وكذلك صيغة الخبر تتناول معاني غير الأخبار مشتركة بينهما، فلا بد إذا وردت الصيغة مخصصة لبعض المعاني أن لا تخصص إلا لأمر أو لمعنى، وذلك دليل على ثبوت الإرادة والكراهة. وإذا ثبت بهذه الأدلة أنه مريد وكاره فسنبين [١٦ب] كيفية استحقاقه لذلك في مسألة منفردة إن شاء الله تعالى.

مسألة في كونه قديماً

حقيقة القديم [هي] الذات التي لا يسبقها عدم، وحقيقة المحدَث هي[2] الذات التي سبقها عدم. وإذا تقررت هذه الجملة فالذي يدل على أن البارئ تعالى قديم أنه لو كان محدَثاً[3] لاحتاج[4] إلى محدِث ثان[5]، والثاني يحتاج إلى ثالث، ويلزم من ذلك إثبات محدِثين لا نهاية لهم. وما وقف وجوده على مرور ما لا يتناهى[6] استحال وجوده، وقد وجد العالم، فدل على أن فاعله قديم. وهذا الدليل يدل على إثبات فاعل قديم، ولا يدل على أن القديم هو الفاعل للعالم بعينه، [فـ]يمكن أن يكون القديم فعل ذاتاً[7] محدثة أحدثت العالم فلا يلزم من ذلك أن يكون العالم مستنداً[8] إلى قديم، بل تلك الذات

[1] ذلك: تلك، الأصل.
[2] هي: هو، الأصل.
[3] محدَثاً: محدث، الأصل.
[4] لاحتاج: احتاج، الأصل.
[5] ثان: ثاني، الأصل.
[6] يتناهى: يتناها، الأصل.
[7] ذاتاً: ذات، الأصل.
[8] مستنداً: مستند، الأصل.

مستندة إلى القديم والعالم مستند إلى تلك الذات. الجواب الصحيح أن نقول: لو كان فاعل العالم محدَثاً[١] فلا يخلو أن يكون قادراً[٢] بقدرة قديمة أو متجددة محدثة، أو لا يكون قادراً بقدرة. ومن المحال أن يكون محدَثاً قادراً بقدرة قديمة، وكذلك من المحال أن يكون محدَثاً متجدداً قادراً لا بقدرة لأن من شرط صحة حصول الفعل من المحدَثين ثبوت القـــدرة المتجددة لهم. وإذا ثبت أنه قادر[٣] بقدرة[٤] محدثة استحال عليه فعل [١٧أ] العالم، والذي يدل عل ذلك أن القدرة المحدثة لا يصح الفعل [بها] إلا بأن يباشر بها محل القدرة، والعالم في حال عدمه يستحيل أن يباشر بها محل القدرة، والعالم في حال عدمه يستحيل أن يباشر. وإذا استحال ذلك بطل أن يكون فاعل العالم محدَثاً، وذلك يدل على أن صانع العالم هو القديم.

مسألة في استحقاقه لكونه قادراً عالماً حياً موجوداً

[إنه] يستحق هذه الصفات لنفسه والذي يدل على ذلك عدم الطريق إلى مؤثر لهذه[٥] الصفات، ونفي الدليل يدل على نفي المدلول، ولو أثبتنا استحقاقه لا لنفسه بل لغيره لا بدليل لانفتحت علينا الجهالات. وأيضاً فلا يخلو أن يستحق هذه الصفات لنفسه أو لمعنى أو لفاعل، والمعنى ينقسم إلى موجود ومعدوم، والموجود إلى قديم ومحدَث. وإذا بطلت هذه الأقسام كلها تعين أنه يستحقها للنفس. والذي يدل على بطلان هذه الأقسام أنه لو استحق كونه قادراً لمعنى قديم لوجب أن يكون مثلاً له تعالى لمشاركته له في صفة القدم التي بها يماثل ما يماثل ويخالف ما يخالف. وإذا ثبت أن المعنى القديم يكون مثلاً له تعالى لم يكن بأن يؤثر فيه استحقاق الصفات بأولى من أن يكون البارئ يؤثر في المعنى هذا الاستحقاق، وذلك يلزم منه وقوف كل واحد منهما على

[١] محدثاً: محدث؛ الأصل.
[٢] قادراً: قادر، الأصل.
[٣] قادر: قادراً، الأصل.
[٤] بقدرة: + متجددة (مشطوباً)، الأصل.
[٥] لهذه: له هذه، الأصل.

صاحبه، وأيضاً فإنا نبطل المعنى القديم بما نبطل به قديماً ثانياً[١]. وكان يلزم أيضاً أن يوصف البارئ تعالى بصفة المعنى أنه [١٧ب] ليس بقادر ولا بعالم[٢] ولا بحي[٣]، أو يوصف المعنى بصفته تعالى فيوصف بأنه قادر عالم حي[٤]، وقد علمنا فساد ذلك. وأيضاً فإن المعنى لا يؤثر إلا بأن يحل ويختص بغاية[٥] الاختصاص، وهذا من خصائص المعاني كلها سواء كانت قديمة أو محدَثة، والحلول عليه محال. وإذا استحال ذلك عليه استحال أن يؤثر له المعنى الصفة، وهذه الجملة تبطل المعنى القديم. وأما المعنى المحدَث فلا يصح إلا من فعله لأن غيره لا يقدر أن يفعله إلا في محل، ولو كان من فعل غيره لرجع حكمه إلى ذلك المحل وانقطع حكم المعنى عنه تعالى، وذلك يحيل أن يكون المعنى من فعل غيره، فلم يبق إلا أن يكون من فعله. ويبطل ما كان من فعله [بأن] لا يكون فاعلاً حتى يكون قادراً، ولا يكون قادراً حتى يكون فاعلاً، وذلك يبطل أن يكون المعنى من فعله.

وإذا بطلت هذه الأقسام كلها تعين أن يستحق كونه قادراً لنفسه، وبمثل ذلك يبطل المعنى القديم، ولا يجوز أن يكون قادراً لمعنى معدوم لأن المعدوم يستحيل به التأثير. وأيضاً فإن المعدوم لا يخصص بذات دون ذات، فكان يلزم من ذلك أن يصح منا من الأفعال ما صح منه تعالى، وكل ذلك محال. فثبت بهذه الجملة أنه قادر[٦] لنفسه، وبمثل ذلك يبطل العلم القديم والعلم المحدَث والحياة القديمة[٧] والحياة المحدَثة .ويدل أيضاً على بطلان ذلك أضدادها[٨] على القدرة والعلم والحياة القديمة[٩] أنه كان يثبت له أيضاً أضدادها[١٠] وكان [١٨أ] يكون عليها وعلى أضدادها وذلك محال،

[١] قديماً ثانياً: قديم ثاني، الأصل.
[٢] بعالم: عالم، الأصل.
[٣] بحي: حي، الأصل.
[٤] قادر عالم حي: قادراً عالماً حياً، الأصل.
[٥] بغاية: براية، الأصل.
[٦] قادر: قادراً، الأصل.
[٧] القديمة: تصحيح في هامش الأصل.
[٨] أضدادها: بزيادة، الأصل.
[٩] القديمة: القديمتين، الأصل.
[١٠] أضدادها: أضدادهما٦ الأصل.

وبمثل ما ذكرناه يبطل الوجود القديم والوجود المحدَث. ويدل أيضاً على كونه قادراً عالماً حياً موجوداً لنفسه أن هذه الصفات واجبة له وجائزة فينا، والجواز من علامات صفات المعاني وصفات الفاعل، والوجوب من علامات صفات[1] النفس. وإذا ثبت بالدليل أنها واجبة له وجائزة فينا قطعنا[2] أنه يستحقها لنفسه وسقط سائر ما يعترض على هذا الدليل.

مسألة في استحقاقه لكونه تعالى مريداً وكارهاً[3]

اختلف الناس في استحقاقه الإرادة، فذهب البصريون من أهل العدل [إلى أنها] تسمية[4] حقيقة لأن الإرادة زائدة على الداعي. وذهب البغداديون مع محققي الإمامية إلى أن الداعي كافٍ في وقوع الفعل، واستدلوا على ذلك بأن قالوا: قد اتفقنا كلنا أن الداعي إذا دعا[5] إلى الفعل يتحتم وقوعه عند ارتفاع الصوارف[6]، وإذا تحتم الفعل أو صار أولى بالوقوع لأجل الداعي. فمن ادعى زيادة يحتاج إلى دليل.

واستدل من أثبت الإرادة بزيادة على الداعي بأن قال: الداعي إلى الفعل داع إلى إرادة الفعل، والذي يدل على أنه داع إلى إرادة الفعل أنا نعلم أن من كان بين يديه أرغفة متساوية في الداعي، وكذلك كل فعلين تساويا في الداعي ويقع أحدهما دون الآخر، فلا بد من مرجح وإلا وقع الفعلان، وذلك المرجح هو الإرادة التي تفعل لأجل الداعي. والجواب عن هذه الشبهة أن يقال لهم: لِمَ فعل الإرادة لأحد الفعلين دون الآخر [١٨ب] مع تساوي الداعي؟ فإن قالوا: لا لأمر، وجب أن يحصل الفعل مع الداعي لا لأمر ولم يحتج[7] إلى الإرادة، أو كان يلزم أن يفعل إرادة للفعل الآخر

[1] الفاعل ... صفات: إضافة في هامش الأصل.
[2] قطعنا: قطعاً، الأصل.
[3] مريداً وكارهاً: مريد وكاره، الأصل.
[4] تسمية: + لا، الأصل.
[5] دعا: دعي، الأصل.
[6] عند ارتفاع الصوارف: عند الداعي وارتفاع الصوارف، الأصل.
[7] يحتج: يحتاج، الأصل.

لمشاركته له في الداعي. وإن قالوا: الإرادة أخرى، لزمهم أن يثبتوا إرادات لا نهاية لها وذلك محال. فإن قالوا: الزيادة داعي الفعل الذي وقع، يقال لهم: فيكفي في وقوعه زيادة الداعي ولم يحتج[1] إلى إرادة، وهذا يسقط ما تعلقوا به.

فإن قالوا: فعندكم إذا تساوت الدواعي في الفعلين[2]، بماذا يرجح أحدهما؟ فنقول: يقع الفعلان ولا يحصل الترجيح، ومتى رأينا قد وقع أحد الفعلين قطعنا على أن لم يقع فيه صارف[3] يمنع من وقوعه أو في الذي وقع زيادة داع[4]، ويكشف لنا الوقوع عن عدم التساوي في الداعي.

وإذا ثبتت هذه الجملة فقد استدل أصحاب الإرادة على ثبوتها محدَثة موجودة لا في محل بأن قالوا: إن البارئ لا يخلو[5] أن يكون مريداً لنفسه أو بإرادة يفعلها في غيره أو يفعلها لا في محل أو بأن يفعل له غيره إرادة أو لمعنى قديم أو لمعنى[6] معدوم. وإذا دل الدليل على بطلان هذه الأقسام إلا ما استثنيناه من الإرادة المحدَثة الموجودة من فعله لا في محل، ثبت ما أردناه. قالوا: ولا يجوز أن يكون مريداً لنفسه لأن ذلك يلزم منه شياع صفة النفس في سائر المرادات، وذلك يلزم منه أن يكون مريداً للقبيح، وذلك لا يجوز عليه تعالى. ولو كان مريداً للنفس لكان كارهاً للنفس، وذلك يلزم [١٩أ] [منه] شياع[7] الكراهة النفسية في سائر المكروهات، وذلك يلزم منه أن يكون كارهاً لسائر المحسنات، أو يكون كارهاً للشيء الواحد مريداً له في حالة واحدة وذلك محال. وبمثل هذه الجملة يبطل المعنى القديم والمعنى المعدوم، وسيبطل[8] المعنى القديم أيضاً بما يبطل به قديم ثان[9]. وكان أيضاً يلزم في المعنى المعدوم أن نكون[10] مريدين لما نريد[11]

[1] يحتج: يحتاج، الأصل.
[2] الفعلين: الفعلان، الأصل.
[3] صارف: صارفاً، الأصل.
[4] داع: داعي، الأصل.
[5] يخلو: يخلوا، الأصل.
[6] لمعنى: + محدث (مشطوباً)، الأصل.
[7] شياع: اشياع، الأصل.
[8] وسيبطل: وسنبطل، الأصل.
[9] ثان: ثاني، الأصل.
[10] نكون: يكون، الأصل.

نريد[١] وكارهين لما نكره[٢] على حد واحد لأن العدم لا يخصص، وقد علمنا فساد ذلك. ولا يجوز أن تكون الإرادة من فعل غيره لأن ذلك الغير لا تتعدى[٣] الإرادة محله، وذلك يلزم منه أن يرجع حكمها إلى فاعلها دونه تعالى. ولا يجوز أن تكون الإرادة فعله تعالى في غيره من الحيوانات لأن ذلك يلزم منه أن يرجع حكمها إلى ذلك الحي وينقطع حكمها عنه تعالى. ولا يجوز أن يفعلها في جماد لافتقار الإرادة إلى محل فيه حياة. وإذا بطلت هذه الأقسام قالوا: لا بد أن تكون إرادته من فعله تعالى محدَثة موجودة لا في محل. وقد بينا ما عندنا في صدر المسألة فينبغي أن يكون العمل عليه.

مسألة في كونه تعالى لا يشبه الأجسام ولا يجوز أن يسمى جسماً

يبين ذلك أن المشابهة لا تقع إلا بأخص الأوصاف، ومن أخص أوصاف الأجسام الحدوث، ومن أخص أوصافه تعالى القدم فلو أشبه[٤] الأجسام لكانت قديمة أو هو[٥] تعالى محدَث، وقد دللنا على قدمه وحدوثها. والذي يبين هذه الجملة [١٩ب] أنه لو أشبه[٦] الأجسام للزم أن يثبت لها صفة القدم حتى تقع المشابهة أو يثبت له تعالى صفة الحدوث حتى تقع المشابة. ويدل أيضاً على أنه لا يشبه الأجسام أن من أخص أوصاف الجسم أيضاً شغله للجهة وصحة تنقله فيها، وذلك محال عليه تعالى. فثبت بهذه الجملة أنه لا يشبه الأجسام. وأيضاً فمن أخص أوصاف الجسم أن قدرته متجددة محدَثة، والقدرة المحدَثة لا يصح بها فعل الجسم لاستحالة مباشرته قبل وجوده. فلو كان البارئ يشبه الأجسام لوجب أن تكون قدرته متجددة، ولو كان كذلك لاستحال عليه فعل الجسم كما استحال علينا، أو كان يصح منا كما يصح منه وقد علمنا فساد ذلك. ولا يجوز أن يسمى جسماً على الحقيقة لأن الحقيقة تتناول

[١] نريد: يريد، الأصل.
[٢] نكره: يكره، الأصل.
[٣] تتعدى: تتعذر، الأصل.
[٤] أشبه: شبه، الأصل.
[٥] أو هو: وهو، الأصل.
[٦] أشبه: شبه، الأصل.

ما كان له طول وعرض وعمق، وذلك يلزم منه أن يكون مؤلفاً. وقد بينا أن ذلك مستحيل عليه تعالى، فبطل أن تطلق[١] الحقيقة في غير موضع لم يثبت معناها. ولا يجوز أن يسمى جسماً على وجه المجاز لأن المجاز لا يطلق إلا في موضع يكون له الحقيقة، وقد بينا أن تسميته بالجسمية حقيقةً لا تجوز[٢] فيجب أن لا يسمى بها مجازاً[٣].

فإن قالوا: نسميه جسماً لا كالأجسام كما سميتموه شيئاً لا كالأشياء. الجواب على ذلك أنا إذا سميناه جسماً كان في ذلك إثبات لسائر ما تستحقه الجسمية من الصفات، فإذا قلنا: لا كالأجسام، كان في ذلك نفي لما أثبتناه، وذلك من الكلام المناقض الذي لا يستعمله[٤] [٢٠أ] العقلاء. فبطل من هذا الوجه أن يسمى جسماً لا كالأجسام، وليس كذلك إذا سميناه شيئاً لا كالأشياء لأن لفظة الشيء تتناول[٥] ما صح أن يخبر عنه ويذكر ويثبت له الحدوث [و]العرض والعمق وغير ذلك من الصفات. فإذا قلنا: شيء، ثبت له جميع ذلك، فإذا قلنا: لا كالأشياء، نفينا عنه ما ثبت لسائر الأشياء المحدَثة وبقي[٦] ما يصح أن يعلم ويخبر عنه ويذكر، وهذا بخلاف الجسمية. فلهذا الوجه جاز أن نصفه بالشيئية[٧] ولم يجز أن نصفه بالجسمية.

مسألة في كونه تعالى لا يشبه الأعراض

والذي يدل على ذلك أنا قد بينا حدوثها أجمع وقدمه تعالى، وذلك دليل على أنه لا يشبهها. وأيضاً فإنه لو شبهها لاحتاج إلى محل لمشاركته للأعراض جميعها في هذه الصفة الخاصة[٨] على الصحيح من الأقوال، والمحل هي الأجسام والجواهر، وذلك كان يلزم منه قدم ما احتاج إليه منها، وقد دللنا على حدوثها أجمع، وذلك دليل على أنه

[١] تطلق: يطلق، الأصل.
[٢] تجوز: تجويز، الأصل.
[٣] مجازاً: مجاز، الأصل.
[٤] يستعمله: تستعمله، الأصل.
[٥] تتناول: يتناول، الأصل.
[٦] وبقي: ونفي، الأصل.
[٧] بالشيئية: بالشيية، الأصل.
[٨] الخاصة: الخاصية، الأصل.

لا يشبه الأعراض. وأيضاً فلو شبه الأعراض للزم أن يثبت له صفات الأعراض أو يثبت لها صفاته تعالى، فكان يوصف بأنه ليس بقادر ولا بعالم[١] ولا بحي[٢] ويصح عليه الحلول في المحل أر كانت الأعراض توصف بالقادرية والعالمية والحياة ولا تحتاج إلى محل، وقد علمنا فساد ذلك أجمع. فهذه الجملة تدل على أنه لا يشبه الأعراض.

فإن قالوا: لم لا يشبه ما لا يحتاج منها إلى محل ولا يلزم [٢٠ب] عليه جميع ما ذكرتموه مثل الإرادة والكراهة والفناء؟ الجواب عن هذه الشبهة أنا لا نثبت هذه الأجناس من الأعراض وليس عليها دليل، وإذا لم نثبتها سقط عنا الاعتراض بها، ومن أثبتها فيجب عن ذلك أن[٣] يقول: لو شبهها لوجب عدمه في ثاني حال وجوده، والقديم تعالى يستحيل عدمه. ويجب عن الفناء أيضاً بأن يقول: لو شبه الفناء لم يصح أن يبقى في الوجود جوهر مع بقائه تعالى، وقد علمنا بقاء جواهر كثيرة مع استمرار وجوده، وهذا يسقط الاعتراض.

مسألة في نفي الصفة التي ذهب إليها ضرار بن عمرو[٤] الضبّي وأبوحنيفة ومن تابعهما على ذلك وسموها مائية

والذي يدل على نفي المائية أن الدليل إما ضروري وإما كسبي، والضروري مرتفع في هذه المواضع، بل العقلاء إلى نفيها أميل من ثبوتها. وأيضاً فإن البارئ لما لم يعلم ضرورةً لا يجوز[٥] أن تعلم صفاته ضرورةً لأن الفرع كان يصير أقوى من الأصل، وإذا فسد الدليل الضروري في هذا الموضع لم يبق أن تعلم[٦] هذه المائية إلا بالاستدلال. والدليل على إثبات ذاته تعالى نفس الفعل، ووسائط الفعل تدل على إثبات صفاته. بيان هذه الجملة أن مجرد الحدوث يدل على الفاعل، وصحة الوقوع يدل على

[١] بعالم: عالم، الأصل.
[٢] بحي: حي، الأصل.
[٣] أن: بأن، الأصل.
[٤] عمرو: عمر، الأصل.
[٥] يجوز: تجوز، الأصل.
[٦] تعلم: يعلم، الأصل.

القادرية، والإحكام يدل على العالمية، وثبوت القادرية والعالمية يدلان على الحياة، وتعلق الفعل بالفاعل يدل على كونه موجوداً، ووقوعه على وجه دون وجه [٢١أ] يدل على الإرادة والكراهة، وثبوت الصحة مع كونه حياً ووجود المدرك يدل على كونه مدركاً للأشياء، واقتضاء كونه حياً سليماً يدل على أنه سميع بصير، ولم يبق في الفعل ولا وسائطه ما يدل على إثبات هذه الصفة، ولا يمكن أن يُدَّعى احتياج الفعل إلى هذه الصفة، ولم[١] يبق أن يحتاج إلى صفة زائدة على ما عددناه من الصفات. وإذا لم يكن في الفعل زيادة تدل على المائية، ولا يحتاج الفعل مع تكملته إلى هذه الصفة وجب نفيها، ولو أثبتناها بما لا يدل عليها من زيادة وحاجة إليها للفعل لزم أن يثبت أزيد من ذلك من المائيات، وذلك يلزم منه إثبات كل جهالة، وما أدى إلى فتح الجهالات وجب أن يحكم بفسادة.

فإن قال من أثبتها: أنا[٢] لم أثبتها إلا بدليل وهو إجماع الأمة على أن الله تعالى أعلم بنفسه منا، وأعلم من أوزان أفعل وهي تقتضي الزيادة، فلا بد أن يكون قد علم شيئاً لم نعلمه من ذاته وإلا لم يثبت كونه أعلم، وذلك هو الذي سميناه مائية. الجواب عن هذه الشبهة: أن هذا يلزم منه أن يثبت لله مائيات بعدد أنبيائه بل بعدد كل من زاد علمه على علم غيره من المؤمنين، وذلك يلزم منه إثبات مائيات كثيرة . ويلزم من ذلك أن يثبت لكل مائية مائية لا يعلمها غير الله تعالى لأنه أعلم بالأشياء منا، وذلك يسد علينا العلم بطرق الأشياء من الموجودات، ويؤدي إلى فتح كل جهالة، وما أدى إلى ذلك ينبغي أن يحكم بفساده، على أنا نقول: إن الله أعلم [٢١ب] بنفسه منا، معناه أنه يعلم من تفاصيل مقدوراته ومعلوماته ما لا يمكننا أن نعلمه على حد علمه، وذلك يسقط هذه الشبهة. يبين ذلك في الشاهد أنا نقول: فلان أعلم بنفسه منا، معناه أنه يعلم من أفعاله على التفصيل ما لا يمكننا أن نعلمه منه، فكذلك القول في البارئ تعالى.

[١] و لم: + يحتاج (مشطوباً)، الأصل.
[٢] أنا: ان، الأصل.

مسألة في كونه تعالى غنياً

هذه المسألة من صفات السلب ومعناها نفي الحاجة عنه تعالى. وإذا ثبت ذلك فحقيقة الغني هو الحي الذي ليس بمحتاج، وقد بينا أنه تعالى حي فالواجب أن نبين نفي الحاجة عنه. وقد ثبت كونه غنياً، والذي يدل على أن البارئ تعالى غني[1] أن الحاجة لا تكون إلا لنفع أو دفع ضرر، وهما لا يجوزان إلا على من يلتذ ويتألم، وذلك لا يجوز إلا على الأجسام. وقد قدمنا أنه ليس بجسم وذلك دليل على كونه غنياً. ويدل أيضاً على كونه غنياً عدم الدليل على ثبوت الحاجة في حقه، وعدم الدليل يدل على نفي المدلول، وذلك دليل على كونه غنياً. ويدل أيضاً على نفي الحاجة أن الحاجة لا تكون إلا لنفع أو دفع ضرر، والنفع هو اللذة والسرور أو ما أدى إليهما أو إلى واحد منهما. والضرر هو الألم أو الغم أو ما أدى إليهما أو إلى واحد منها، واللذة تحتاج إلى الشهوة والألم يحتاج إلى النفار، والشهوة والنفار عرضان يحتاجان إلى محل وذلك لا يصح إلا على الأجسام. وقد بينا نفي الجسمية [٢٢أ] عنه فيجب أن تنتفي عنه الشهوة والنفار، وبنفي الشهوة والنفار عنه تنتفي[2] عنه اللذة والألم. وإذا انتفيا عنه وكان حياً وجب ثبوت كونه غنياً.

مسألة في كونه تعالى ليس بمرئي حقيقةً

الرؤية هي [في] إدراك المرأي عن[3] تقلب الحدقة الصحيحة نحو المرئي التماساً لرؤيته. والذي يدل على أن البارئ لا يرى أن الرؤية بشرط[4] معقول، وهي كون المرئي مقابلاً أو في حكم المقابل أو محله مقابلاً أو في حكم المقابل، ومعنى حكم المقابل أنك إذا نصبت مرآة صقيلة أرتك ما وراءك وإن لم يكن مقابلاً لكن يجري هذا مجرى المقابلة. وإذا ثبتت هذه الجملة وكان من شرط الرؤية ما ذكرناه وهي مفقودة في حقه

[1] غني: غنياً، الأصل.
[2] تنتفي: + الحاجة (مشطوباً)، الأصل.
[3] هي [في] إدراك المرأي عن: إضافة في هامش الأصل، و"هي" مكرر.
[4] بشرط: شرط، الأصل.

تعالى ومستحيلة عليه، وجب استحالة رؤيته لاستحالة شرطها. ويدل أيضاً على أنه لا يرى أنه تعالى لا يرى إلا على الصفة التي هو عليها وهو كونه موجوداً، ولا[1] نراه نحن إلا على الصفة التي نحن عليها وهي كوننا صحيحي[2] الحواس متوفري[3] الدواعي. فلو كان يرى لرأيناه الآن لثبوت شرطها فينا وفيه، وفي عدم رؤيته مع ما ذكرناه دليل على استحالتها. ويدل أيضاً على أنه لا يرى أن من شرط الرؤية مقابلة المرئي أو محله أو حكم المقابلة على ما تقدم، وأن يرتفع عن المرئي الرقة واللطافة والقرب المفرط والبعد المفرط، وذلك كله مستحيل عليه، والشروط فينا صحة حواسنا وتوفر الداعي إلى رؤيته، وذلك ثابت فينا، [٢٢ب] فلو كان يرى لوجبت رؤيته الآن. وفي تعذر ذلك مع ما[4] ذكرناه دليل على استحالتها.

قالوا: لم لا تكون الرؤية معنى يفعله الله فينا نرى به المرئيات ولم يفعل ذلك المعنى فينا فنراه[5] به فلهذا الوجه لم نره[6] ويجوز أن يفعله فينا في الآخرة فنراه[7]. الجواب عن هذه الشبهة أن الرؤية لو كانت معنى لوجب أن يثبت لسقيم الحاسة رؤية البقة في أبعد بعد بأن يفعل الله فيه ذلك المعنى ولا يرى صحيح[8] الحاسة الجبل العظيم بين يديه بأن لا يفعل فيه ذلك المعنى، والمصير إلى ذلك يؤدي إلى فتح الجهالات. وأيضاً فلو كانت الرؤية معنى لوجب أن يستوي في ذلك صحيح[9] الحاسة وسقيم[10] الحاسة، وقد علمنا خلاف ذلك، وهذا يفسد ما تعلقوا به.

فإن قالوا: لم لا نراه بحاسة سادسة تخالف هذه الحواس؟ الجواب عن ذلك أن تلك الحاسة ليست في الخلاف بأكثر من مخالفة حواس بعضنا لبعض، ومع ذلك فقد نرى

[1] ولا: أو لا، الأصل.
[2] صحيحي: صحيحين، الأصل.
[3] متوفري: متوفروا، الأصل.
[4] مع ما: معما، الأصل.
[5] فنراه: نراه، الأصل.
[6] نره: نراه، الأصل.
[7] ويجوز ... فنراه: إضافة في هامش الأصل.
[8] صحيح: الصحيح، الأصل.
[9] صحيح: الصحيح، الأصل.
[10] وسقيم: والسقيم، الأصل.

بها أجمع ما يمكن رؤيته، ولا يستحيل علينا مع خلافها رؤية ما يمكن رؤيته فلو كان يرى بحاسة غير هذه دخلت رؤيته في باب الإمكان، وذلك كان يلزم منه أن نراه بحواسنا، وفي استحالة رؤيته بحواسنا مع اختلافها دليل على أنه لا يرى بحاسة غير هذه الحواس.

مسألة

وأما الاستدلال السمعي فقوله تعالى ﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ وَهُوَ اللَطِيفُ [٢٣أ] الخَبِيرُ﴾[١]. فتمدح بنفي الرؤية عنه بلا خلاف بين الأمة أن الآية مدحة وإن اختلفوا في المدحة فقال قوم: نفي الإحاطة به من كل وجه. وقال قوم: نفى الرؤية دون الإحاطة بالقلوب. وقال قوم: نفى الرؤية والإحاطة أيضاً. وإذا ثبت ذلك فهذه المدحة ذاتية، وذلك أن خلافها لا يثبت في حقه إلا بعد تغييره، ولو ثبت ذلك في حقه لكان نقصاً، والنقائص لا تجوز في حقه، وذلك دليل على أنه لا يرى. ألا ترى أنه تعالى لما نفى الصاحبة والولد والسنة والنوم، فلو ثبت في حقه شيء[٢] من ذلك لكان نقصاً؟ وكذلك الرؤية لو ثبتت في حقه لكانت نقصاً.

فإن قالوا: قوله تعالى ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ[٣] إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[٤] تدل على أنه يرى. الجواب عن هذه الآية [من][٥] وجوه، منها أن النظر ليس من أقسام الرؤية. يبين ذلك أنا قد نجعل الرؤية غاية، فيقول القائل: نظرت حتى رأيت، فلو كان النظر هو الرؤية لكان قوله: رأيت حتى رأيته، وهذا خبط من الكلام. يقولون: نظرت إلى الهلال فلم أره[٦]، فلو كان النظر هو الرؤية لكان قال: رأيت فلم أره، وذلك مناقض. ومنها أنا لو سلمنا أن النظر من أقسام الرؤية ومن أقسام الانتظار لجاز لنا أن نحمله

[١] سورة الأنعام (٦): ١٠٣.
[٢] شيء: شيئاً، الأصل.
[٣] ناضرة: ناظرة، الأصل.
[٤] سورة القيامة (٧٥): ٢٢-٢٣.
[٥] [من]: كلمة أو علامة غير واضحة في الأصل.
[٦] أره: أراه، الأصل.

على الانتظار دون الرؤية لإقامة الدلالة الأولى[١] على أنه لا يرى لكي[٢] لا تتناقض الأدلة. ومنها أن ﴿إِلَى﴾ في الآية يمكن أن تكون اسماً لا حرفاً ويكون واحد النعم وحذف التنوين [٢٣ب] للإضافة[٣] فيكون تقدير الكلام فيها ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ[٤] إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[٥]، أي لنعم ربها منتظرة وهذا يسقط التعلق بالآية. فإن قالوا: النظر إذا قرن بالوجه وعدي بإلى لم يفد إلا الرؤية. الجواب عن ذلك: أن النظر قد قرن بالوجه عند العرب وعدي بإلى ولم يفد الرؤية.

قال الشاعر:[٦]

وَيَوْمٍ بِذِي قارٍ رَأَيْتُ وُجُوهَهُمْ إِلَى المَوتِ مِنْ[٧] وَقْعِ السُّيُوفِ نَوَاظِرَا

وقال آخر:[٨]

وُجُوهٌ يَومَ بَدْرٍ نَاظِرَاتٌ إِلَى الرَّحْمنِ يَأْتِي بِالْفَلَاحِ[٩]

يريد في هذين البيتين الانتظار دون الرؤية، وذلك مسقط لما تعلقوا به.

مسألة

واستدل من ذهب إلى رؤيته تعالى بقول موسى عليه السلام ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾[١٠]. قالوا: فلو كانت الرؤية مستحيلة لما حسن من موسى مع

[١] الأولى: الأولة، الأصل.
[٢] لكي: لأن، الأصل.
[٣] وحذف التنوين للإضافة: حرف التنوين من الإضافة، الأصل. والتصحيح عن كتاب المنقذ للحمصي الرازي ج ١ ص ١٢٨، وانظر أيضاً كتاب الملخص للشريف المرتضى، ص ٢٦٤.
[٤] ناضرة: ناظرة، الأصل.
[٥] سورة القيامة (٧٥): ٢٢-٢٣.
[٦] لم يعرف هوية الشاعر. قارن الشريف المرتضى: الملخص، ص ٢٦٠؛ الحمصي الرازي: المنقذ، ج ١ ص ١٢٨؛ الباقلاني: التمهيد، ٢٧٦ (§٤٦٩)؛ البغدادي: أصول الدين، ص ١٠٠.
[٧] من: مع، الأصل.
[٨] والشعر منسوب إلى حسان بن ثابت الأنصاري، قارن الباقلاني: التمهيد، ص ٢٧٥ (§٤٦٧)؛ البغدادي: أصول الدين، ص ١٠٠؛ عبد الجبار (منسوب إلى): شرح الأصول الخمسة، ص ٢٤٥؛ الشيخ الطوسي: التمهيد، ص ٨٨، الشريف المرتضى: الملخص، ص ٢٦٠، الحمصي الرازي: المنقذ، ج ١ ص ١٢٨.
[٩] يأتي بالفلاح: تنتظر الفلاحا، الأصل.
[١٠] سورة الأعراف (٧): ١٤٣.

جلالة[1] قدره أن يسأل عن مستحيل وإذا لم تكن مستحيلة ثبت أنها ممكنة، وذلك دليل على صحة رؤيته. الجواب عن هذه الآية أنا نقول: إنها تدل على استحالة رؤيته بخلاف ما توهم الخصم. يبين ذلك أن الله تعالى علق رؤيته بمستحيل وذلك أنه تعالى قال لموسى ﴿أُنظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾[2]. ومن المعلوم أنه كان مستقراً فلم يرد ذلك الاستقرار، لأنه لو أراد ذلك كان تعالى قد رؤي في حال الثبوت بشرط الرؤية. وإنما أراد تعالى أنه إذا تحرك يكون [٢٤أ] مستقراً في حال حركته فأنت تراني، وذلك مستحيل. وما علق بمستحيل يجب أن يحكم باستحالته، وإنما كان السؤال لقومه و لم يكن لنفسه.

فإن قالوا: لو كان لقومه لقال: أرهم[3] ينظرون إليك. الجواب عن ذلك أنا نقول: إنه عليه السلام إنما فعل ذلك وأضافه إلى نفسه لأن لا يتوهم قومه عليه أنه لم يسأل لهم حقيقة ما طلبوا، وهذا من عادة العرب، فلهذا سأل لنفسه دونهم. يبين ذلك أيضاً أن السؤال كان لقومه قول موسى ﴿أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا﴾[4]، ولو كان قد سأل لنفسه لكان السفه مضافاً[5] إليه. ويدل أيضاً على أن السؤال كان لقومه قوله تعالى لنبينا عليه السلام ﴿فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللهَ جَهْرَةً﴾[6]، وذلك دليل على أن السؤال كان لقومه. واستدلوا أيضاً على ثبوت رؤيته تعالى بقوله ﴿كَلاَّ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾[7]، يريد به الكفار، وأيضاً فإن الكفار محجوبون عن رؤيته، فيجب أن يكون المؤمنون[8] غير محجوبين، وذلك دليل على ثبوت رؤيته. الجواب عن هذه الآية أنها دليل[9] خطاب، ودليل الخطاب لا يصح الاستدلال به. وبيان ذلك أنه تعالى لما أخبر عن الكفار أنهم محجوبون ما لزم من ذلك

[1] جلالة: جلال، الأصل.
[2] سورة الأعراف (٧): ١٤٣.
[3] أرهم: أريهم، الأصل.
[4] سورة الأعراف (٧): ١٥٥.
[5] مضافاً: مضاف، الأصل.
[6] سورة النساء (٤): ١٥٣.
[7] سورة المطففين (٨٣): ١٥.
[8] المؤمنون: المؤمنين، الأصل.
[9] دليل: إضافة فوق السطر، الأصل.

أن يكون المؤمنون[1] غير محجوبين[2] عن رؤيته، بل ذلك موقوف على دليل، وإذا كنا قد دللنا على أنه لا يرى[3] لزم أن يكون المؤمنون[4] مساوين[5] للكفار في هذا الحكم على أنه تعالى أراد بالحجب هاهنا أنهم ممنوعون من ثوابه وإنعامه على أهل الآخرة، والمؤمنون[6] بخلاف ذلك [٢٤ب] لأن المؤمن تصل إليه نعم الله تعالى وثوابه. وإذا حملنا الآية على هذا الوجه دلت على أن الكفار خلاف المؤمنين، وذلك مسقط لما اعترضوا به.

مسألة في إثبات الوحدانية

حقيقة الواحد هو المختص بصفات يستحقها استحقاقاً لا يستحقها أحد على حد استحقاقه لها نفياً وإثباتاً. وإذا ثبتت هذه[7] الجملة فالذي يدل على أن البارئ واحد أن العقل يقضي أن لا بد من صانع فعل العالم، ضرورة العقل تقضي بذلك، ونستغني بهذا الواحد، ويحصل مقصودنا ونجوّز[8] أن يكون زائداً[9] على واحد، وبالتجويز لا يجوز أن تثبت الذات ويحتاج مثبتها إلى دليل، وذلك دليل على نفي الثاني.

ويدل أيضاً على نفي الثاني أن[10] الأقوال قد تكافأت[11] في إثبات الزيادة على الواحد وفارقها من أثبت واحداً[12] ونفى الزيادة باتفاق سائر الملل على إثباته. وإذا لم

[1] المؤمنون: المؤمنين، الأصل.
[2] محجوبين: محجوبون، الأصل.
[3] يرى: يري، الأصل.
[4] المؤمنون: المؤمنين، الأصل.
[5] مساوين: مساويين، الأصل.
[6] والمؤمنون: والمؤمنين، الأصل.
[7] هذه: + الأشياء (مشطوباً)، الأصل.
[8] يجوز: مجوز، الأصل.
[9] زائداً: زائد، الأصل.
[10] أن: إضافة في هامش الأصل.
[11] تكافأت: تكافت، الأصل.
[12] واحداً: واحد، الأصل.

يكن في الأقوال مع تكافؤها[١] ترجيح وجب بطلانها أجمع، والقول بصحة ما اتفقوا كلهم عليه، وهو إثبات صانع واحد، وهذا أيضاً دليل على نفي الثاني.

ويدل أيضاً على نفي الثاني أن الأقوال إذا تكافأت[٢] فلا بد أن يكون بين الحق والباطل منها فرق أو إمكان فرق، ومتى لم نراع هذا الأصل انسدّ علينا الطريق بين الحق والباطل. وإذا ثبتت هذه الجملة بالطريق إلى إثبات الذات من الذاتين إما الزمان بأن يكون [٢٥أ] زمان هذه غير زمان هذه أو المكان بأن يكون مكان هذه غير مكان هذه أو الحلول بأن[٣] محل[٤] هذه غير محل الذات الأخرى أو بأن يصدر من أحد الذاتين ما يتعذر على الذات الأخرى. ومتى لم نراع هذا[٥] الأصل لم يكن لنا طريق إلى الفصل بين الذاتين من الذات، وهذا أصل مقرر قضى العقل به. وإذا ثبتت هذه الجملة فإثبات الزمان أو المكان أو الحلول في حق القديمين محال، فكلما يقع الفعل من أحدهما[٦] محال أن يتعذر على الذات الأخرى. وإذا استحال ذلك في حقهما استحال الفعل بينهما، وإذا استحال ذلك ثبت أنهما في الفعل شيء واحد ووجب القول بنفي الثاني. ولو أثبتناه مع عدم الفرق بينهما أدى ذلك إلى إثبات ما لا نهاية له من الفاعلين وإلى فتح [باب] كل جهالة، وقد علمنا فساد ذلك. وهذا يدل على أنه واحد لا ثاني له.

ويدل أيضاً على نفي الثاني أنهما لو كانا اثنين لم يخل من أن يكون فعلهما متغايراً أو واحداً[٧]، فإن كان واحداً[٨] لم يكن لنا طريق إلى الفصل بين الذاتين لعدم التمييز بزيادة في الفعل تدل عليه أو الاحتياج إليه ليقع الفعل لأن أحد هذين القسمين يستدل [به] على إثبات ذات من ذاتين. وإذا لم يكن في الفعل ما يدل على ثان[٩]، وجب نفيه

[١] تكافؤها: تكافيها، الأصل.
[٢] تكافأت: تكافت، الأصل.
[٣] بأن: مكرر في الأصل.
[٤] محل: تحل، الأصل.
[٥] هذا: هذه، الأصل.
[٦] يقع الفعل من أحدهما: يقع من الفعل أحدهما، الأصل.
[٧] واحداً: واحد، الأصل.
[٨] واحداً: واحد، الأصل.
[٩] ثاني: ثان، الأصل.

حسب ما تقدم في الدليل الأول. وإن كان فعلهما متغايراً بني تارةً على الإرادة وتارةً على الداعي، فأما نفي الثاني من تعليل الفعل على الإرادة فإن من حق كل ذاتين أن تريد إحداهما ما تكره الأخرى[١] [٢٥ب]، أو تكره إحداهما ما تريده الأخرى[٢]. وإذا ثبت ذلك وكانت إرادتهما محدَثة موجودة لا في محل وكذلك الكراهة[٣] لم يقع في ذلك تخصيص، وكانت إرادة هذا إرادة هذا الآخر وكراهة هذا كراهة هذا الآخر. وإذا ثبتت هذه الجملة فإذا أراد أحدهما تحريك جسم وأراد الآخر تسكينه فلا يخلو أن يقع فعلاهما أو لا يقع أو يقع فعل أحدهما. فإن وقع فعلاهما[٤] أدى إلى اجتماع الضدين، وإن لم يقع فعلاهما أدى إلى عجز القادرين. وإن وقع فعل أحدهما دون الآخر وهو التحريك وجب نسبته إلى من يريد التسكين من غير وجه يوجب نسبته إليه، وإن وقع التسكين وجب نسبته إلى من يريد التحريك من غير وجه يوجب نسبته إليه، وقد علمنا فساد ذلك عقلاً، وما أدى إلى هذا الفساد يجب أن يحكم بفساده، وهذا دليل على نفي الثاني. وإن بنيت ذلك على الدواعي وهو أن يجعل اختلافهما في الداعي بأن يدعو أحدهما الداعي إلى فعل ويصرف الآخر عنه صارف، فإن وقع ما يوقع[٥] داعي هذا وصارف الآخر[٦] أدى إلى اجتماع الضدين حسب ما تقدم. فإن انتفى ما يقابل الصارف والداعي أدى إلى عجز القادرين حسب ما تقدم. وإن وقع ما يطابق داعي أحدهما مع صارف[٧] الآخر أدى إلى عجز الآخر، وهذا لا يتقدر في القديمين، وهذا يدل على أنه واحد.

ويدل أيضاً على نفي الثاني السمع بعد إثبات الحكمة وصحة العدل. وبيان ذلك أنه يجوز أن يكون فعل العالم صانعان وحقيقة تماثلهما أن يكونا [٢٦أ] مشتركين في سائر الصفات نفياً وإثباتاً. ومن ذلك سلب الجسمية عنهما وثبوت كونهما غنيين،

[١] تريد إحداهما ما تكره الأخرى: يريد أحدهما ما يكره الآخر، الأصل.
[٢] تكره إحداهما ما تريده الأخرى: يكره أحدهما ما يريده الآخر، الأصل.
[٣] الكراهة: + الكراه (مشطوباً)، الأصل.
[٤] فعلاهما: فعلهما، الأصل.
[٥] يوقع: يقع، الأصل.
[٦] الآخر: هذا، الأصل.
[٧] مع صارف: وصارف، الأصل.

ويلزم من نفي الحاجة عنهما كونهما حكيمين ويلزم من ذلك أنهما فعلا العالم لغرض حكمي خالياً من المفسدة والعبث، ويلزم من ذلك إرسال الرسل لمصلحة المكلفين، ويلزم من ذلك إظهار المعجز على أيديهم ليوثق بالرسل ويؤمن منهم الكذب، وكل ذلك مع تجويز أنهما اثنان. وإذا ثبت صدق الرسل وكان من معجز الرسل الخارق للعادة أنه يتضمن به أن فاعله واحد مثل القرآن، أو قال الرسول بعد ظهور المعجز على يده أن فاعل العالم واحد، قطعنا على صحة ذلك، وهذا آكد من دليل العقل. وقد تضمن القرآن ذلك مثل قوله ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾[1] و﴿لَوْ كَانَ فيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللهُ لَفَسَدَتَا﴾[2]، وفي آية أخرى ﴿لَعَلاَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾[3] و﴿لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ﴾[4] وما أشبه ذلك من الآيات التي تدل على نفي الثاني.

مسألة في الرد على الثنوية

إذا كنا قد دللنا على أن البارئ تعالى واحد لا ثاني له بطل قول الثنوية والديصانية وهم القائلون بقدم النور والظلمة، [و]المجوس القائلون بقدم الشيطان والبارئ، والنصارى القائلون بإلاهية المسيح على خلاف بينهم في التثليث[5]، والمنجمون القائلون بالطبائع وعباد الأوثان، لأن دليل التوحيد يبطل هذه المقالات كلها، وقد خص المتكلمون[6] كل فرقة منهم بـــدليل مفرد زيادةً على دليل التوحيد. ونحن نذكر لكل [٢٦ب] أصحاب مقالة دليلاً[7] تبعاً للجماعة على جهة الاختصار.

فأما الرد على الثنوية وبيان شبهتهم فإنهم قالوا بقدم النور والظلمة، وقالوا: هما قديمان مطبوعان على الخير والشر، وطبع الظلمة الشر وطبع النور الخير، فعلى[8] هذا

[1] سورة الإخلاص (١١٢): ١.
[2] سورة الأنبياء (٢١): ٢٢.
[3] سورة المؤمنون (٢٣): ٩١.
[4] سورة المؤمنون (٢٣): ٩١.
[5] التثليث: التثنية، الأصل.
[6] المتكلمون: المتكلمين، الأصل.
[7] دليلاً: دليل، الأصل.
[8] فعلى: فعلا، الأصل.

التعبير[1] كل خير في العالم عندهم من النور وكل شر في العالم عندهم من الظلمة، والذي دعاهم إلى هذه المقالة أن[2] قالوا: إن الخير والشر متضادان، والضدان لا يقعان من فاعل واحد. وإذا بينا بطلان مقالتهم وأن الشر والخير غير متضادين سقطت هذه الشبهة الضعيفة التي لا تخطر ببال من لم يكن عاقلاً فكيف من كان عاقلاً. والذي يدل على بطلان مقالتهم بعد هذا التقدير أن النور والظلمة جسمان، وقد دللنا على حدوث الأجسام، وذلك دليل على إسقاط ما تعلقوا به. وأيضاً فإن التأثير مع الاختيار لا يصح ممن لم يكن قادراً على الشيء وضده، وقد علمنا أن فاعل العالم قد حصل منه العالم على وجه الاختيار، وذلك يبطل ما تعلقوا به. وأيضاً فإن المدح والذم [لا] يتوجهان من العقلاء إلا إلى من قطعوا على أنه فاعل مع الاختيار. ومن كان مطبوعاً لا يقال بأنه مختار، وكل ذلك يبطل هذه المقالة. ويدل على بطلان مقالتهم أيضاً أنا قد نرى الخير يتأتى من الظلمة، والشر يتأتى من النور. يبين ذلك أن الليل يستر على من طلبه ظالم فينجو منه، والنهار يفضحه حتى يلقاه الظالم فيؤذيه، وهذا بخلاف ما قالوه. وأيضاً [٢٧أ] فسواد الشعر ممدوح في الرجال والنساء والبياض مذموم، وكل ذلك يفسد ما توهموه. وأما كون الخير والشر ضدين[3] فليس بصحيح لأن الخير من جنس الشر ولكن[4] يصير خيراً وشراً بقصد فاعله. ألا ترى أن لطمة اليتيم بحسب التأديب حسنة وبحسب الاستخفاف قبيحة؟ وكذلك الصدقة رياء قبيحة وهي لله حسنة، وكذلك السجود للصنم يكون قبيحاً وهو بعينه لله يكون حسناً، وأمثلة ذلك كثيرة لا نحتاج إلى تعدادها، وذلك يفسد ما بنوا عليه شبهتهم. ولو سلمنا أنهما ضدان لصح وقوعهما من واحد على وجه البدل أو بالجوارح المختلفة في الحالة الواحدة مع الإجماع، وهذا يبطل ما تعلقوا به.

وأمـــا الديصانية فإنهم قسم من الثنوية ومقالتهم مثل مقالتهم إلا أنهم يعتقدون أن الظلمة موات والنور حياة. والرد عليهم بعينه هو ما تقدم من الرد على الثنوية، ويرد

[1] التعبير: التغيير، الأصل.
[2] أن: بأن، الأصل.
[3] ضدين: ضدان، الأصل.
[4] ولكن: ولاكن، الأصل.

عليهم هاهنا أن هذه المقالة تؤدي إلى قبح الاعتذار لأن من يسيء لا يحسن منه الاعتذار، ومن لم يقع منه خير لا يصح منه الاعتذار على إساءة لأن الاعتذار خير، ومن كان مطبوعاً على الشر لا يأتي منه الخير. وما أدى إلى قبح ما تقدم علم حسنه بالعقل وهو الاعتذار [ف]ينبغي أن يحكم بفساده. فهذه جملة مقنعة على بطلان هاتين المقالتين.

مسألة في الرد على المجوس

وهم القائلون بقدم الشيطان والبارئ، والذي أحوجهم إلى المقالة [٢٧ب] بذلك تضاد[١] الخير والشر وأنهما يستحيلان من فاعل واحد، وهذه المقالة تقرب من قول الثنوية. والرد عليهم هو رد بعينه بما رددنا به على الثنوية من أن الشيطان محدث، وقد دللنا على حدوث الأجسام، ومن إبطال المدح والذم بهذه المقالة، ومن قبح الاعتذار، ومن أن الشر والخير ليسا ضدين يصح وقوعهما من فاعل واحد كما تقدم في الرد على الثنوية، فلا حاجة بنا إلى إعادته في هذا الموضع. ونزيد[٢] هاهنا أنهم قالوا: إن الشيطان حدث من[٣] فكرته تعالى وطبعَهُ على الشر و لم يجعله قادراً على الخير، وذلك يلزم أن يكون الشر الذي يقع من الشيطان مضافاً إليه تعالى لأن فاعل السبب فاعل المسبب وهذا بخلاف مقالتهم. ومما يدل على فساده أنهم[٤] يقولون: إن البارئ لا يقدر على الشر، ولا يلزمنا مثل ذلك إذا قيل لنا: إن الله تعالى خلق إبليساً فيجب أن يكون الشر مضافاً إليه تعالى لأن الفرق بين مقالتنا ومقالتهم واضح، وذلك أن الله خلق إبليساً وأقدره على الخير والشر وأمكنه من الأمرين وخيّره في ذلك وجعله بالنهي عن القبيح ممنوعاً، فإذا اختار القبيح كان مضافاً إليه مثل سائر المكلّفين دون الله تعالى، وهذا يسقط هذه الشبهة.

---

[١] تضاد: تضادد، الأصل.
[٢] ونزيد: وتريد، الأصل.
[٣] من: في، الأصل.
[٤] أنهم: لأنهم، الأصل.

مسألة في الرد على النصارى

وأصل مذهبهم يعود إلى أمرين إما إلى الأب وإلى الابن، ثم اتحدا فصارا شيئاً واحداً[١]، أو إلى الأب والابن والكلمة، ثم اتحدوا فصاروا شيئاً واحداً[٢]، والأول مذهب اليعاقبة [٢٨أ] والثاني مذهب النساطرة. ويقع القول مع القوم في التثليث وهو يشمل التشبيه في الاتحاد والبنوة.

وأما الرد عليهم في التثليث فدليل الوحدانية يبطل ذلك. وأما القول في الاتحاد فلا يخلو[٣] أن يفسروه بما يعقل أو بما[٤] لا يعقل. فإن فسروه بما لا يعقل لم يحسن أن يكالموا[٥] على أن ما لا يعقل مستحيل فيه، وإن فسروه بما يعقل هو الثلاثة صارت واحداً فإن هذا تناقض ظاهر. وذلك أن[٦] قولهم ثلاثة يعيد أعداداً[٧] منقسمة. فإذا قالوا: واحداً كان فيه نفي كل الأعداد وهذا بعينه مناقضة. فإن فسروه بالحلول والمجاورة كان ذلك باطلاً لاستحالة أن يحل القديم في غيره أو يحله شيء.

ويبطل أيضاً قولهم بالاتحاد أن ما[٨] ليس بإله صار إلهاً، وما كان إلهاً[٩] خرج من كونه إلهاً، وهذا محال بقضية العقل. وإن فسروا[١٠] الاتحاد بالمشيئة والإرادة فإن هذا أيضاً محال، وذلك أن المسيح لا يشاء ما يشاء الله حتى يسبق علمه بسائر معلوماته وبما يريد أن يفعله، وهذا محال في المسيح لأن علمه متجدد على أن المسيح كان يشاء ما لا[١١] يجوز على البارئ من الأكل والشرب والنوم وغير ذلك، وهذا يفسد ما

---

[١] اتحدا فصارا شيئاً واحداً: اتحد فصار شيء واحد، الأصل.
[٢] شيئاً واحداً: شيء واحد، الأصل.
[٣] يخلو: يخلوا، الأصل.
[٤] أو بما: وبما، الأصل.
[٥] يكالموا: تكالموا، الأصل.
[٦] أن: إضافة في هامش الأصل.
[٧] أعداداً: أعداد، الأصل.
[٨] أن ما: انما، الأصل.
[٩] إلهاً: إله، الأصل.
[١٠] فسروا: فسروه (تصحيحاً)، الأصل.
[١١] لا: + يشاء (مشطوباً)، الأصل.

تعلقوا به في الاتحاد بالمشيئة. فأما البنوة فإنها لا تجوز عليه تعالى لأن حقيقة البنوة هي مضافة إلى من يولد على فراشه[1] ويخلق من مائه. والقسمان يستحيلان عليه فبطل أن يضاف إليه ولا يجوز أن يضاف إليه مجازاً لأن المجاز لا يثبت إلا في موضع يكون له حقيقةً. يبين ذلك [٢٨ب] أنه لا يجوز أن يقال تبنى الشاب شيخاً ولا الآدمي بهيمة لما لم يكن خلق ذلك من مائه حقيقةً لا مجازاً[2].

فإن قالوا: نقول[3] بأنه ابنه بمعنى التكرمة والإعظام لم يكن في ذلك تخصيص[4] للمسيح دون الأنبياء، وجاز أن يسمى سائر أنبياء الله تعالى بهذا المعنى، فإن منعوا من ذلك لزم المنع في المسيح بمثل ما منعوا. وهذه الجملة كافية في الرد عليهم.

مسألة في من ذهب إلى أن النجوم مؤثرة في العالم بطبعها وأثبت قدمها ونسب ذلك إليها وجعلها مخيرة غير مدبرة وهم ضرب من المجوس

والرد عليهم أنا نقول: إنها أجسام، وقد دللنا على حدوث الأجسام، وذلك يبطل مقالتهم في قدمها ويبطل ما بنوا عليه. ويدل أيضاً على بطلان مقالتهم أنها جمادات مسخرة، والجماد يستحيل منه فعل شيء من العالم. والذي يدل على أنها جمادات غير حية وأنها مسخرة غير مخيرة عدم صدور الفعل منها [و]يدل على أن شيئاً من ذلك لم يكن لأن عدم الدليل يدل على عدم المدلول، ويدل أيضاً على أنها جمادات إجماع الأمة على ذلك.

قالوا: إنا لو سلمنا أنها حية تسليم جدل لكان يستحيل منها فعل العالم لكونها أجساماً محدَثة لما بيناه من الأدلة فيما تقدم من مسألة في[5] أن البارئ لا يشبه الأجسام ومن أن الجسم لا يصح منه فعل الجسم إلا مباشراً لمحل القدرة أو مباشراً للمحل الذي يتصل بالمتولد ليقطع عنه، والقسمان يستحيلان [٢٩أ] في النجوم لعدم الاتصال بيننا

[1] فراشه: فراسه، الأصل.
[2] مجازاً: مجاز، الأصل.
[3] نقول: يقول، الأصل.
[4] تخصيص: تصليح (مشطوباً تصحيحاً في الهامش)، الأصل.
[5] في: + باب (مشطوباً)، الأصل.

وبينها واتصالها بما يتصل بنا، وذلك يسقط ما تعلقوا به من كونها فاعلة. ويدل أيضاً على أنها ليست حية أن الشمس من جملتها وفيها من الحرارة المفرطة ما يستحيل معه بقاء الحياة.

مسألة

وأما عباد الأوثان فإن الشبهة تقرب في هذا الموضع ويقل الاحتفال بها لكونها ظاهرة البطلان، وذلك أنهم عبدوا الحجارة، وما كان كذلك يقبح عبادته لأن العبادة لا تحصل إلا لمن فعل أصول النعم والحياة، وكمال الاقتدار والشهوة والمشتهى والتمكين من ذلك، وكل ذلك مستحيل على الحجارة فلهذا قبح عبادتها. فإن قالوا: نعبدها لتقربنا إلى الله كما تفعلون أنتم عند الحجر والتوجه إليه[1] وتعظيم الأجسام من الأنبياء وغيره تتقربون به إلى الله تعالى. الجواب عن ذلك: أنا نحن ما فعلنا ذلك بعقولنا وإنما فعلناه عند ثبوت الشرع، وليس لعباد الأوثان شرع يعودون إليه في ذلك. فيجب أن تسقط المماثلة بين المذهبين، وهذا دليل على بطلان دلالتهم في هذه الشبهة.

مسألة في كونه تعالى متكلماً

حقيقة المتكلم من وقع منه الكلام بحسب دواعيه، ويدخل في ذلك الطفل والساهي والنائم والمجنون لأن عندنا يقع كلامه بحسب دواعيه. وليس الداعي داعي علم، بل قد يكون داعي ظن أو داعي جهل، وذلك يتقدر في من ذكرناه فلا نحتاج إلى أن نحدد[2] من وقع منه[3] [الكلام] بحسب دواعيه وقدره لأن من ذهب [٢٩ب] إلى هذا الحد يتحرز من الطفل والساهي والنائم والمجنون لأن عنده يقع أحد مقدور هؤلاء[4] لا

[1] إليه: إضافة في هامش الأصل.
[2] نحدد: نحده، الأصل.
[3] منه: فيه، الأصل.
[4] هؤلاء: هاولاى، الأصل.

لأمر، وعندنا لا يقع أحد مقدور هؤلاء[١] إلا لأمر وهو داعي الظن أو داعي الجهل، فلهذا لم نشرط في أحدنا القدر والآلات. وإذا ثبتت هذه الجملة فحقيقة الكلام ما انتظم من حرفين فصاعدا من هذه الحروف المعقولة ممن يصح منه أو من قبيله الإفادة، واحترزنا بالحرفين من الحرف الواحد لأن الحرف الواحد لا يسمى كلاماً، وبالحروف المعقولة مما يسمع من صرير الباب وخرير الماء والدولاب وما شاكل ذلك، لأن جميع ذلك يسمع منها حروف ولا تعقل. وقولنا: ممن تصح منه الإفادة، نعني به العقلاء، أو من قبيلهم، نعني به الأطفال والمجانين احترازاً[٢] من الطيور فإنها وإن سمع منها كلام ليست من قبيل من تصح منه الإفادة. فلهذا لا يسمى ما يقع منها كلاماً وإن كان بصفة الكلام.

وإذا ثبتت هذه الجملة من حد الكلام والمتكلم فالذي يدل على أن االبارئ متكلم السمع وآكد أدلة السمع إجماع الأمة على ذلك، وهو معلوم من دين النبي صلى الله عليه وآله، وأن التوراة والإنجيل والزبور والفرقان كلامه تعالى، وذلك دليل على كونه متكلماً، إلا أن العقل يدل على أنه قادر[٣] على الكلام لأن الكلام من جملة الأفعال، وهو قادر على سائر الأفعال فيجب أن يكون قادراً على الكلام، وإن لم تدل هذه الجملة على [أن] الكلام واقع منه بل ما ذكرناه [٣٠أ] يدل على ذلك.

فإن قيل :فإذا كنتم لا تعلمون أنه متكلم إلا بالإجماع فالنبي من أين علم أنه متكلم؟ الجواب عن ذلك: أنه لما سمع الكلام وذكر جبرائيل أنه كلامه تعالى يمكن أن يكون جبرائيل قد ظهر على يده معجز[٤] خرق عادة النبي فثبت بذلك عنده صدق جبرائيل وعلم لصدقه أن هذا كلامه تعالى، وأنه استقر الكلام فرآه متعذراً[٥] على البشر، فعلم أنه كلام القديم فثبت بذلك أنه كلامه تعالى.

[١] هؤلاء: هاولا، الأصل.
[٢] احترازاً: احتراز، الأصل.
[٣] قادر: قادراً، الأصل.
[٤] معجز: معجزاً، الأصل.
[٥] متعذراً: متعذر، الأصل.

مسألة

قد بينا أن حد الكلام ما انتظم من حرفين فصاعداً فيما تقدم، وبينا شرح ذلك. وتلك الجملة تدل على أن الكلام هو هذه الحروف دون ما ذهب إليه أبو علي الجبائي من أن الكلام معنى قائم بالحروف، وما[١] ذهب إليه أبو[٢] الحسن الأشعري من أنه معنى قائم بذات المتكلم. والذي يدل على بطلان قول الفريقين [أن] مَن وقع منه هذه الحروف التي[٣] أشرنا إليها تَناوَلَه الاشتقاق وسمي بها متكلماً. ولو كان الكلام غير هذه لكان إذا وقعت منه جاز أن لا يسمى بها متكلماً بأن لا يحصل له ذلك المعنى ويسمى متكلماً، وإن لم تقع منه الحروف بحصول ذلك المعنى له. وقد علمنا إطلاق التسمية عليه بمجرد الحروف الواقعة بحسب الداعي، وذلك دليل على أن الكلام هو هذه الحروف. وأيضاً فلو كان الكلام معنىً قائماً[٤] بالحروف لكان إذا حمل الهوى الحروف وسمعت في الهوى [٣٠ب] أن يسمى[٥] الهوى متكلماً. وقد علمنا أن أحداً لا يسميه متكلماً وذلك دليل على أن الكلام هو الحروف دون ما ذهبوا إليه من المعنى. وأيضاً فكان يلزم أن يسمى الحرف الواحد كلاماً لأن المعنى يمكن قيامه به، وقد علمنا أن أحداً لا يسميه كلاماً فكل ذلك يفسد ما ذهب إليه أبو علي الجبائي. ويدل أيضاً على فساد مذهبه أن العلم بالمعنى لا يخلو[٦] أن يكون ضرورياً أو كسبياً، والضروري مرتفع في هذا المكان لأن العقلاء بأسرهم على خلاف ما ذهبوا إليه. والكسبي في هذا المكان غير ممكن لأن الحروف وتأليفها ووقوعها على الوجوه تدل على فاعل الكلام ولا تدل على[٧] أزيد من ذلك، وذلك دليل على نفي المعنى. وهذا الدليل بعينه يفسد مذهب أبي[١] الحسن الأشعري، ويفسده[٢] أيضاً أنه كان ينبغي أن

[١] وما: واما ما، الأصل.
[٢] أبو: + علي (مشطوباً)، الأصل.
[٣] التي: الذي، الأصل.
[٤] قائماً: قائم، الأصل.
[٥] يسمى: + كلمة غير مقروءة (مشطوباً)، الأصل.
[٦] يخلو: يخلوا، الأصل.
[٧] على: + اكثر (مشطوباً)، الأصل.

يسمى الأخرس والساكت متكلمين لأن الخرس والسكوت لا يمنعان من قيام المعنى بنفسها. وقد علمنا أن أحداً لا يسميهم متكلمين.

فإن قال: قد يقول القائل: في نفسي كلام، وهذا دليل على أن الكلام غير الحروف. الجواب عن ذلك أنه كما يقول: في نفسي كلام، قد[٣] يقول: في نفسي سفر[٤] أو بناء دار أو ما أشبه ذلك، فينبغي أن يكون كل ذلك قائماً[٥] بنفسه، وقد علمنا فساد ذلك.

فإن قالوا: المتكلم قبل أن يتكلم يدور في خاطره ما يريد أن يتكلم به، وذلك دليل على أن الكلام غير هذه الحروف. وقد قال الشاعر:[٦]

إنّ الكلامَ لَفِي الفُؤادِ وإنّما جُعِلَ اللّسَانُ عَلَى الفُؤادِ[٧] دَلِيلاً[٨]

[٣١أ] الجواب عن ذلك: إن هذه إشارة إلى الكلام لأن ذلك كلام. يبين ذلك أنا نعلم أن كل من أراد فعلاً لا بد أن يخطر له حين وقوعه صفته وكيفية وقوعه ولم يوقعه، وليس ذلك غير الداعي إليه. وكذلك نقول في الكلام، فإن ما يخطر بنفسه هو الداعي إلى الكلام دون أمر زايد إلى ذلك يعقل، وهذا يسقط ما تعلقوا به. وإذا بطل المذهبان تحققنا أن الكلام ما ذهبنا إليه، وسنبين صفة الكلام في باب مفردة إن شاء الله تعالى.

مسألة في صفة كلامه تعالى

[١] أبي: ابو، الأصل.
[٢] ويفسده: ويفسد، الأصل.
[٣] قد: أو، الأصل.
[٤] سفر: سفراً، الأصل.
[٥] قائماً: قائم، الأصل.
[٦] الشعر منسوب للأخطل، قارن الباقلاني: الإنصاف، ص ٩٧-٩٨، الحمصي الرازي: المنقذ، ج ١، ص ٢١٥.
[٧] الفُؤاد: الكلام، الأصل.
[٨] دليلاً: دليل، الأصل.

نصفه بما وصفه به تعالى وهو الحدوث، والذي يدل على حدوثه ما قدمناه من حقيقة الكلام، وهو الواقع بحسب دواعي فاعله، وما كان حاصلاً بالفاعل محال أن يثبت قدمه. ويدل أيضاً على حدوثه أنه كان يستحق من الصفات ما يستحقه البارئ ليوصف به الكلام بأنه قادر عالم حي، أو كان يستحق البارئ صفة الكلام فيوصف بصفة العرض، ويستحيل عليه القدرة والعلم والحياة، وقد علمنا فساد ذلك. ويدل أيضاً على نفي قدم القرآن اختلاف ترتيبه، والقديم يستحيل عليه الاختلاف. ويدل أيضاً على ذلك اختلاف أحكامه لأن القديم يستحيل اختلافه. ويدل أيضاً على نفي قدمه أنه يتبعض ويتجزأ، والقديم تعالى يستحيل ذلك فيه. ويدل أيضاً على نفي قدمه حصول عدمه في ثاني حال وجوده، إذ لو كان موجوداً قديماً لاستمر [٣١ب] سماعه على الإدراك لأن القديم هو المستمر الوجود، وقد علمنا أنه لا يستمر سماعه على الإدراك، وذلك دليل على نفي قدمه. ويدل أيضاً على حدوثه قوله تعالى ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾[١]، والمنزل لا يكون إلا محدثاً، وقوله تعالى ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ﴾[٢]، وهو عبارة عن القرآن. ثم وصفه بعد ذلك بالحدوث فقال تعالى ﴿مَا يَأْتِيهِم مِن ذِكْرٍ مِن رَبِّهِم مُحْدَثٍ إِلاَّ اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾[٣]، وهو عبارة عن القرآن فسماه ذكراً ووصفه بالحدوث. وكل هذه أدلة تدل على نفي قدمه.

وأما تسميته بالمخلوق فإن هذه الحقيقة يراد بها ما وقع مقدراً بحسب دواعي فاعله، وقد يراد بها المكذوب المضاف إلى غير قائله. ألا ترى أنهم يقولون: قصيدة مخلوقة ومختلقة[٤] أي مكذوبة؟ وقال تعالى ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكاً﴾[٥]، أي كذباً، وإذا حصلت هذه اللفظة مشتركة بين المعنيين فلو سميناه مخلوقاً لحصل في ذلك إيهام للسامع ويوجه بالتهمة إلى من يسميه بذلك لأنه يقول أنه مكذوب. فلما حصل هذا الإيهام وجب الامتناع من تسميته بالمخلوق. ولو كان السامع يعلم أن ما يراد

[١] سورة القدر (٩٧): ١.
[٢] سورة الحجر (١٥): ٩.
[٣] سورة الأنبياء (٢١): ٢.
[٤] ومختلقة: ومختلفة، الأصل.
[٥] سورة العنكبوت (٢٩): ١٧.

بالمخلوق المقدر الواقع بحسب داعي فاعله لجاز لنا أن نسميه بذلك لكن امتنعنا من تسميته في[1] موضع الإيهام وسميناه بالمحدث الذي لا إيهام فيه.

[1] في: + هذا (مشطوباً)، الأصل.

باب العدل

حقيقة [٣٢أ] العدل عند المتكلمين تنـــزيه البارئ عن فعل القبيح والإخلال بالواجب وإرادة القبيح[1]، لأن ذلك إذا ثبت أن أفعاله كلها حكمة وصواب وارتفع عن جميع ما فعله وأمر به وأباحه أو كلّفه وجوه القبح[2] دخلت في باب الحسن وكانت حكمةً وصواباً. وينبغي قبل تنـــزيهه عن فعل القبيح أن نبين أنه قادر على القبيح ليحسن بعد ذلك تنـــزيهه عنه، لأن من لا يقدر على فعل القبيح يكون تنـــزيهه عنه قبيحاً إذا لم يقدر أن يفعله. وإذا ثبتت هذه الجملة فالذي يدل على أن البارئ قادر على القبيح ليدخل في ذلك الرد على من قال[3] أنه لا يقدر على القبيح، وهو النظّام، هو أن الله تعالى قادر لنفسه، ومن كان قادراً[4] لنفسه لزم شياع قدرته على سائر الأفعال الممكنة، لأن صفة النفس لا تختص بفعل دون فعل والقبيح من جملة الأفعال، فيجب أن يكون تعالى قادراً عليه. وأيضاً فإنا نحن نقدر على القبيح وإن كانت أفعالنا محصورة بحسب قُدرنا، ومن كان فاعلاً لا تتخصص قدره فهو آكد حالاً[5] منا فيجب أن يكون قادراً على القبيح. وأيضاً فإن القبيح جنس فعل، وهو قادر على[6] كل جنس من الأفعال على ما لا نهاية له، وذلك دليل على أنه قادر على القبيح. وأيضاً فمن ذهب إلى أنه لا يقدر على القبيح واعتقد بذلك تنـــزيهه فقد وقع في تشبيهه بالأجسام لأنه قد ناهى مقدوره[7]، وتناهي المقدور يدل [٣٢ب] على أنه جسم، وذلك يلزم منه أن يفعل القبيح لجواز الحاجة على الأجسام. وأيضاً فإن النظّام بنى شبهته على أن البارئ لو قدر على القبيح لصح وقوعه منه فلو وقع منه لدل على

[1] القبيح: + قبيحة، الأصل.
[2] القبح: + وإذا ارتفع عنها وجوه القبح، الأصل.
[3] قال: + انه على (مشطوباً)، الأصل.
[4] قادراً: قادر، الأصل.
[5] حالاً: حال، الأصل.
[6] على: من، الأصل.
[7] مقدوره: مقدور، الأصل.

جهله أو حاجته، وإن لم يدل انقلبت دلالة القبيح وكلاهما فاسدان[١]. فلهذا الوجه قلنا: إنه[٢] يقدر على القبيح، ولا يلزم منه ما ادعاه النظّام لأن القادر إذا كان قادراً على الفعل لا يكفي في وقوعه مجرد القدرة بل لا بد من داعٍ[٣]. وإذا بينا أنه تعالى لا داعي له إلى القبيح امتنع وقوع القبيح منه، وإن كان قادراً عليه.

مسألة في كونه تعالى لا يفعل القبيح ولا يريده

والذي يدل على ذلك أن القبيح لا يفعله إلا محتاج[٤] إليه أو [من] يظن الحاجة في مستقبل وقته أو جاهل به، فأما من كان غنياً في الحال ويعلم في مستقبل وقته أنه لا يحتاج إليه ويكون عالماً بقبحه فإنه لا يختار فعل القبيح. وقد ثبت أن البارئ تعالى عالم[٥] بقبح القبيح وغني عنه في كل[٦] حال من أحوال الوقت المستقبل[٧] وعالم بغناه عنه في هذه[٨] الأوقات، وذلك دال على أنه تعالى لا يفعل القبيح. ويدل أيضاً على أنه لا يفعل القبيح أن العلم بالقبيح صارفٌ يصرف عن وقوعه، والفعل مع الصارف لا يصح. وإذا ثبت ذلك وكانت دواعي القبيح مرتفعة عنه تعالى، وهي[٩] الجهل والحاجة، والصارف ثابت فيجب لهذا الوجه أن يستحيل منه فعل [٣٣أ] القبيح لاستمرار هذا الصارف وعدم الداعي. ولا يجوز أن يريد القبيح لأن إرادة القبح قبيحة إن كانت محدَثة على ما ذهب إليه قوم، لأن كل من علم إرادة القبيح علم قبحها. فلو أراد القبيح لكان فاعلاً لها فيكون فاعلاً للقبيح، وقد بينا أن القبيح لا يصح فعله

[١] فاسدان: فاسدين، الأصل.
[٢] إنه: + لا، الأصل.
[٣] داعٍ: داعي، الأصل.
[٤] محتاج: محتاجاً، الأصل.
[٥] عالم: عالماً، الأصل.
[٦] كل: + وقت (مشطوباً)، الأصل.
[٧] المستقبل: مستقبل، الأصل.
[٨] هذه: هذا، الأصل.
[٩] وهي: وهو، الأصل.

منه أو يكون بفعله[١] على صفة نقص لأن مريد القبيح عند العقلاء منقوص وهو يتعالى عن النقائص. وإذا كانت الإرادة على ما يذهب[٢] إليه الداعي فداعي الجهل والحاجة لا يجوزان عليه، وذلك يدل على أنه لا يريد القبيح.

مسألة في حُسن أفعاله تعالى

إذا كنا قد بينا أنه تعالى حكيم لا يفعل قبيحاً ولا يخل بواجب ولا يريد القبيح ثبت أن أفعاله كلها حكمة وصواب وتُنْفى عنها وجوه القبح وتُقْطَع على جميع ما يفعله أن له وجهياً حكمياً[٣] من ابتداء العالم وإيلام الأطفال وخلق المؤذيات والتكليف[٤]، وإن لم نعلم لذلك وجهاً على جهة التفصيل. وهذا يكفي لمن أراد القناعة بالجملة عن التفصيل ولم يدخل عليه من الشبه ما يلبل اعتقاده في أعيان المسائل، فيكفيه أن يرد الاعتراض إذا لم يلبل عليه بأن يقول للمعترض: قد ثبت أنه حكيم بالدليل، وثبوت ذلك ينفي وجوه القبح عما اعترضت به[٥]، ولا أعلم شيئاً سوى ما ذكرت لك، وليس يلزمني أكثر من إثبات حكمته، فأنا أتحدث معك [٣٣ب] على ذلك. فإن ثبتتَ أسقطت اعتراضك عليّ، وإن لم تثبت وإلا أنا وأنت في هذا الاعتراض سواء على إثبات وجه القبح فيما ذكرت. فهذا أصل ينبغي أن ينظر فيه ويعتمد عليه في بناء أفعاله على الصحة. فإن قدر المكلف على استخراج وجوه الأفعال مفردة وقدحت عنده الشبهات فيها وجب عليه حل مسألة مسألة، وإلا لم يكن نـزّه البارئ ولم يثبت له العلم بذلك. ونحن نذكر أعيان المسائل بعد هذه الجملة وما يلزم عليها على وجه التفصيل ووجه الإيجاز والاختصار إن شاء الله.

[١] بفعله: يفعلها، الأصل.
[٢] يذهب: تذهب، الأصل.
[٣] وجهياً حكمياً: وجه حكمي، الأصل.
[٤] والتكليف: وحسن التكليف، الأصل.
[٥] به: + وللا لم (مشطوباً)، الأصل.

مسألة في ابتداء خلق العالم

العالم ينقسم قسمين، حيوان وغير حيوان، فخلق ما ليس بحيوان الغرض فيه نفع الحيوان. وأما الحيوان فعلى ضربين، عاقل وغير عاقل، فالغرض في خلق غير العاقل لينفعه بالعوض وينتفع به العاقل، والغرض في خلق العاقل لنفع نفسه. فالذي يدل على هذه الجملة أن البارئ تعالى لما خلق العالم وكان الدليل قد دل على أنه لا يدفع بذلك عن نفسه [ضرراً] ولا يستجلب نفعاً فلا بد أن يكون الغرض في خلقه راجعاً[١] إلى العالم، وليس الغرض في العالم إلا ما ذكرناه، فانحصر هذا التقسيم، وسنبين أنه لا يجوز أن يفعل إلا لغرض في مسألة مفردة إن شاء الله تعالى.

مسألة في أنه تعالى لا يفعل إلا لغرض

[٣٤أ] والذي يبين ذلك ويدل عليه أن فعله تعالى لو خلا من غرض لكان عبثاً، والله تعالى يجل عن ذلك. وإذا ثبتت هذه الجملة فالوجه في إيلام الأطفال أنه لا يحسن إلا لأمرين، أحدهما للتعويض والثاني للاعتبار، ومتى خلا[٢] من أحد هذين الوجهين كان قبيحاً أو عبثاً. يبين هذه الجملة أن تحمل هذه الآلام لا يحسن الابتداء به، فلو آلم لأجل هذا النفع من دون الاعتبار لكان عابثاً بالألم، ولو كان الألم للاعتبار من دون أن يعوض الطفل لكان ظالماً[٣] له، فوجب بهذه الجملة أن لا يألم إلا لقسمين. يبين ذلك أن من استأجر غيره لنقل ماء من نهر ويعيده إلى ذلك النهر بعينه ليعطيه أجرة مخصوصة، وليس الغرض في ذلك إلا وصول الأجرة إليه فإنه يخرج بالأجرة من الظلم ولكنه عابث[٤] بقوله: أعد الماء إلى النهر، بخلوه من نفع. فأما لو قال: انقل الماء إلى بعض الطرقات التي لا ماء عندها لينتفع[٥] به المارّة وتنتفع أنت بالأجرة، كان فعله

---

[١] راجعاً: راجع، الأصل.
[٢] خلا: خلاوا، الأصل.
[٣] ظالماً: ظالم، الأصل.
[٤] عابث: عابثاً، الأصل.
[٥] لينتفع: لتنتفع، الأصل.

صحيحاً لأنه يكون بوصول الأجرة قد انتفى عنه الظلم[١] وينتفع[٢] المارّة بالماء ويكون قد انتفى عنه العبث. وهذا[٣] المثال من أوزان ألم الطفل، فينبغي أن ينظر فيه فإنه بعوض الطفل يخرج من الظلم وبالاعتبار يخرج من العبث حسب ما تقدم، ولو خلا من أحدهما جرى مجرى مسألة المستأجر إذا خلا من أحد[٤] الأمرين إما أن يكون ظلماً أو عبثاً.

مسألة في إيلام العقلاء البالغين

[٣٤ب] إذا آلم الله تعالى العاقل فلا يؤلمه[٥] إلا للطف، فإن كان فيه لطف له[٦] ولا بدل له مما[٧] يقوم مقامه. فما لا ألم فيه فإنه لا يستحق عليه عوض لأن ذلك من صحة تكليفه على ما سنبينه فيما بعد فلا عوض له في ذلك. وإن كان له بدل[٨] واختار الحكيم تعالى المرض دون الصحة فلا بد من عوض في ذلك لاختياره تعالى الألم مع علمه بأن غيره يقوم مقامه مما لا ألم فيه. فلو خلا من عوض كان اختياره من دون ذلك عبثاً وإن كان فيه لطف[٩] له أو لغيره. فإن كان له فيه[١٠] بدل[١١] جرى مجرى الأول، وإن لم يكن له فيه بدل[١٢] فلا عوض له عليه. وإن كان فيه لطف للغير ولم يكن للمفعول فيه لطف فلا بد فيه من عوض لأنه لا يحسن إيلام الغير لأجل غيره لأن ذلك كان يكون ظلماً قبيحاً، فالعوض يخرجه عن القبيح واعتبار الغير يخرجه عن

---

[١] الظلم: العبث، الأصل.
[٢] وينتفع: وتنتفع، الأصل.
[٣] وهذا: وهذه، الأصل.
[٤] أحد: احدهما والـ"هما" مشطوباً، الأصل.
[٥] يؤلمه: يالمه، الأصل.
[٦] لطف له: لطفه، الأصل.
[٧] مما: ما، الأصل.
[٨] بدل: بدلاً، الأصل.
[٩] لطف: لطفاً، الأصل.
[١٠] فيه: + بل لا (مشطوباً)، الأصل.
[١١] بدل: بدلاً، الأصل.
[١٢] بدل: بدلاً، الأصل.

العبث. فهذه جملة ما بيناه في آلام[١] العقلاء التي ليست مستحقة، وأما ما كان مستحقاً فسنبين حكمه في مسألة مفردة إن شاء الله تعالى.

مسألة في ما يفعل من الآلام بالبالغين من الحدود والقصاصات وما أشبه ذلك مما أوجبه الشارع عليه

فقد اختلف أهل العدل في ذلك، فذهب قوم [إلى] أن ذلك يفعل ويكون قسطاً من العقاب المعجَّل[٢]، وقال قوم بأن من كان كافراً[٣] يفعل به عقاب معجل لأنا نقطع على استحقاقهم للعقاب. ومن لم يكن[٤] كافراً أو لم يعف[٥] الله عنه و لم يتب[٦] [٣٥أ] هو فكذلك يكون عقاباً معجلاً[٧] ولا عوض عليه. ومن مات أو عفا الله عنه فإن ذلك يفعل به على وجه الامتحان وهو الاعتبار ويكون له عوضاً على الله تعالى. والأولى أن يقال في جميع ذلك أنه يفعل للعقاب المعجل، لأن جميع ذلك يحصل به الاعتبار للغير ولا يحسن أن يؤلم أحدنا بما يعتبر به الغير ولا يكون هو معوضاً[٨] على ذلك، اللهم إلا أن يكون له فيه أيضاً اعتبار فإنّ عوضه يسقط حسب ما تقدم.

مسألة في الآلام التي أمر الله بها من ذبح الحيوان واستخدام الرقيق والحمل على الدوابّ

جميع ذلك عوضه عليه تعالى، والاعتبار بها يخرج ذلك من العبث. والذي يدل على أن العوض عليه تعالى أنها لو خلت من عوض لكانت ظلماً قبيحاً، ولو كان العوض

[١] آلام: ايلام، الأصل.
[٢] المعجَّل: معجل، الأصل.
[٣] كافراً: كافر، الأصل.
[٤] يكن: يكون، الأصل.
[٥] يعف: يعفوا، الأصل.
[٦] يتب: + عن (مشطوباً)، الأصل.
[٧] عقاباً معجلاً: عقاب معجل، الأصل.
[٨] معوضاً: معوض، الأصل.

علينا لكان ذلك ظلماً لأن بعضنا لا يستحق العوض على بعض إلا جزءاً بجزء[١]، وهذا يفتقر إلى التراضي، وذلك دليل على أن عوضها عليه تعالى. والذي يدل على أن عوضها عليه تعالى أنه تعالى قد منّ علينا بجميع ذلك، فلو كان عوضها علينا لما كان للامتنان وجه، وذلك دليل على أن عوضها عليه تعالى.

مسألة في ما خلق الله تعالى من المؤذيات مثل الحيات والعقارب والسباع وغير ذلك

فالوجه في خلقه الاعتبار به وهذا هو الصحيح من الأقوال، وإن كان قد ذهب قوم إلى أن خلقها لما فيها من النفع لبعض الأمراض. وقال قوم بأنها إنما خلقت لأن الوعيد قد تضمن التخويف بمثلها في [٣٥ب] النار فخلقها ليعلم المكلف مقدمة ما يصير إليه مع المعصية، والأول من الأقوال هو الأقوى والصحيح.

مسألة في خلق الحشائش وجميع الثمار والنبات

الوجه فيه نفع الحيوان مع الاعتبار به، وهذان الوجهان قائمان فيما يتفضل من جميع مخلوقاته على الانفراد فينبغي أن يعلم ذلك.

مسألة في أعواض الحيوان الغير عاقل[٢] سواء كان آدمياً[٣] أو غير آدمي، إذا آلم غيره، على من يجب مثل السباع الصائلة والحيات والعقارب، وكل ما له قدرة على الألم، والأطفال والمجانين

فالذي نختاره في هذه المسألة، وقد دل عليه دليل العقل، أن عوضها على الله تعالى. والذي يدل على ذلك أن الله تعالى لما جعلها قادرة مشتهية، لها ميل إلى ما تنتفع به

[١] إلا جزءاً بجزء: للأجر يجر، الأصل.
[٢] الغير عاقل: للغير عاقل، الأصل.
[٣] آدمياً: آدمي، الأصل.

وتلتذ به، ولم يغنها بالحسن عن القبيح ولا جعلها عاقلة تتصور العواقب ممنوعة بالتكليف لعلمها بالحسن والقبيح وما يذم عليه وما يلزم عليه، فتمتنع بذلك من الفعل، وجب أن يكون عوضها عليه تعالى وإلا كان بالتمكين يكون فاعلاً قبيحاً.

فإن قيل: يلزم على ذلك أن يكون من أعطى غيره سيفاً[١] ليتمكن به من قتل كافر فقتل به مؤمناً[٢] أن يكون العوض على من أعطاه السيف، لأنه بذلك تمكن من قتل المؤمن. الجواب عن هذه الشبهة: إن ذلك بينه وبين ما تقدم[٣] فرق، وذلك أن العاقل ممتنع من القبيح بإكمال عقله وبما يتصور من المدح والذم على [٣٦أ] الحسن والقبيح، وممنوع أيضاً بالنهي. فلهذا الوجه لم يلزم أن يكون العوض على من مكّنه بالسيف، وليس كذلك في مسألتنا لأن الحيوان الغير عاقل مع تمكنه لا يتصور العواقب ولا ما له على هذه الأفعال من مدح وذم، وليس يستغني عنها وهو ملجأ إليها بالحاجة إليها. فلهذا وجب العوض على من فعل به ذلك وهو الله تعالى، وفارق بهذه الأسباب كلها العاقل المتمكن.

فإن قيل: أليس قد روي عن النبي صلى الله عليه وآله: أن الله ينتصف يوم القيامة للجماء[٤] من القرناء[٥]؟[٦] الجواب عن هذه الشبهة: أن هذا الخبر إذا صح لم يكن فيه أكثر من مجرد الانتصاف ويكون معناه أن يوصل حقها إليها وقد انتصف لها. وما في الحديث أنه يأخذ منها فيحمل هذا الحديث على أن الله تعالى إذا عوضها فقد انتصف لها. وأيضاً فإن هذا الحديث ورد للمبالغة وليس إلا أن الضعيف ينتصف له ويصل حقه إليه، وكان ضرب المثل بالجماء[٧] والقرناء[٨] من فصيح الكلام ويريد به المبالغة،

---

[١] سيفاً: سيف، الأصل.
[٢] مؤمناً: مؤمن، الأصل.
[٣] ما تقدم: من نعلم، الأصل.
[٤] للجماء: للجما، الأصل.
[٥] القرناء: القرنا، الأصل.
[٦] نقله على المعنى، والحديث رواه أبو هريرة عن النبي: إن الله ليدين الناس يوم القيامة بعضهم من بعض حتى الشاة الجماء من القرناء بقدر ما اعتدت عليها؛ راجع المعجم الأوسط للطبراني ج ٥ ص ٣٣٥. وفي حديث سلمان: إن الله ليدين للجماء من ذات القرن، انظر النهاية في غريب الحديث لابن الأثير ج ٢ ص ١٤٩.
[٧] بالجماء: بالجما، الأصل.
[٨] والقرناء: والقرنا، الأصل.

وإن الله تعالى لا يضيع لضعيف ما وجب له ولم يرد[١] بالحديث أن يأخذ للجماء[٢] من القرناء[٣].

مسألة في أن العوض إن كان عليه تعالى يجب أن يكون وافياً عظيماً ينغمر في جنبه ذلك الألم

بحيث أن العاقل لو امتنع منه ولا يقبل ذلك الألم لأجله لعد سفيهاً عند العقلاء لأن ما كان هذه صفته يرتفع فيه التراضي ويجبر من لم يختر[٤] ذلك الألم لأجله على أن ينـــزل [٣٦ب] به الألم من غير اختياره. يبين ذلك أن من وافقه غيره على أن يقصده ويعطيه مالاً عظيماً[٥] ينتفع به ولم يفعل ذلك فإن العقلاء يعدونه سفيهاً ويكرهونه على قبول ذلك، وليس الوجه في ذلك إلا انغمار الألم في جنب ذلك النفع. وإذا كان هذا حسناً[٦] بالعقل، وكان القديم تعالى قد آلم أو أمر بالألم أو مكّن من الألم من لم يتصور العواقب وجب عليه من الأعواض ذلك القدر الزائد لعدم التراضي في ذلك. فأما آلام[٧] بعضنا على بعض فمما لا بد فيها من التراضي. وإذا كان التراضي معتبراً[٨] فيها وجب أن يكون العوض عليها جزءاً بجزء[٩] ولا يجوز أن يكون أزيد من ذلك ولا أنقص لأن العدل يقضي بذلك، والبارئ تعالى هو الحاكم. فلو حكم بالزيادة على من آلم غيره لكان في ذلك فاعلاً قبيحاً. وقد بينا أنه لا يفعل القبيح فوجب أن يكون ذلك جزءاً بجزء[١٠].

---

[١] يرد: يريد، الأصل.
[٢] للجماء: للجما، الأصل.
[٣] القرناء: القرنا، الأصل.
[٤] يختر: يختار، الأصل.
[٥] مالاً عظيماً: مال عظيم، الأصل.
[٦] حسناً: حسن، الأصل.
[٧] آلام: ألم، الأصل.
[٨] معتبراً: معتبر، الأصل.
[٩] جزءاً بجزء: جز جز، الأصل.
[١٠] جزءاً بجزء: جز وبجز، الأصل.

مسألة في أن الله تعالى هل يمكّن من الظلم من لا عوض في جنبه أم لا

اختلف الناس في هذه المسألة، فقال قوم: يمكّنه ولا عوض في جنبه و[من] يعوض عنه هـو تعالى. وقال قوم: لا يمكّنه إلا وفي جنبه عوض يوفي عليه، وإلى هذا ذهب السيد المرتضى من أصحابنا[١] مع أبي علي. وإلى الأول ذهب أبو القاسم البلخي وقد اختاره مـن أصحابنا محمود الحمصي[٢] وأبو الصلاح الحلبي[٣]. وذهب أبو هاشم إلى أنه يمكّنه ولا عوض في جنبه ويبقيه حتى [٣٧أ] يكتسب عوضاً. والمذهب الأول هو الصحيح وعليه دلت الأدلة العقلية. فمن ذلك أنا لو قلنا: لا يمكّنه حتى يكتسب عوضاً، لجعلنا المكلف مجبراً[٤] على ترك المقبحات وذلك ينافي التكليف. ومنها أنا كنا لا نمدح تارك الألم علـى وجه الظلم حتى نعلم أنه قد كسب أعواضاً تقابل ذلك لأن من كان قد اكتسب الأعواض كان مخلّى[٥] بينه وبين الفعل فيستحق المدح على تركه فإن المدح لا يـستحق إلا بالمثلية. ومتى لم يكن له أعواض فإنه لا يستحق المدح على الترك لأنه لم يكـن مخلى بينه وبين الظلم. وقد علمنا بقضية عقولنا أن المكلف يستحق المدح بترك الظلم من غير أن نعلم له أعواضاً[٦] أو لم تكن[٧]، وذلك دليل على صحة ما ذهبنا إليه. والأدعية من الأئمة المعصومين تتضمن هذا المذهب، وكذلك الأخبار عن النبي صلى الله عليه وآله وعن الأئمة عليهم السلام.

فإن قيل: يلزم على هذا المذهب أن يكون من مكّن غيره بإعطاء سيف يقتل به كافراً[٨] فقتل به مؤمناً[٩] أن يكون العوض عليه بمجرد التمكين. الجواب عن ذلك: إن هذا لا يمكن، وذلك أنا ما أوجبنا على البارئ بمجرد التمكين، وإنما أوجبنا عليه

[١] قارن الذخيرة للشريف المرتضى، ص ٢٤٤، وأيضاً الامالي له ج ١ ص ٧-٨.
[٢] قارن المنقذ من التقليد للحمصي الرازي ج ١ ص ٣٤٨-٣٥٢.
[٣] قارن أبو الصلاح الحلبي: الكافي، ص ٥٩، وتقريب المعارف له، ص ١٣٨.
[٤] المكلّف مجبراً: مكلفا مجبر، الأصل.
[٥] مخلّى: مخلياً، الأصل.
[٦] أعواضاً: أعواض، الأصل.
[٧] تكن: يكن، الأصل.
[٨] كافراً: كافر، الأصل.
[٩] مؤمناً: مؤمن، الأصل.

بالتمكين ولوجوب الانتصاف عليه تعالى. فليس كذلك من مكّن ولا يجب عليه الانتصاف، فقد حصل الفرق بين الموضعين. فإن قيل: يلزم من ذلك أن يكون المكلف مغرى بالقبائح لأنه إذا طمع بالتعويض[١] عنه أدى ذلك [٣٧ب] إلى الإغراء. الجواب عن ذلك أن المكلف يخرج من الإغراء بتجويز العقاب، وذلك أعظم من إلزام التعويض، وهذا مسقط للشبهة.

مسألة في الوقت الذي يوفى[٢] العوض على مستحقه، هل هو في دار الدنيا أو في الآخرة

لا يخلو العوض أن يكون على الله تعالى أو لبعضنا على بعض، فما كان عليه تعالى لا يخلو[٣] أن يكون لمؤمن أو لكافر. فإن كان لكافر فإن الله يوصله إليه في دار الدنيا ولا يجب عليه تأخيره[٤] إلى الآخرة، لأن الأمة قد أجمعت على أن الكفار لا حظ[٥] لهم في الآخرة، والآيات دالة على ذلك أيضاً، والأخبار واردة عن النبي بذلك، فلهذا قطعنا على توفير حظه من العوض في دار الدنيا. وأما المؤمن فليس معنا قطع على وقت توفير حقه من العوض بل يجوز أن يصل إليه في دار الدنيا أو في القبر أو في دار الآخرة، وهذا بحسب ما يعلمه الله تعالى من صلاح المكلف بوصوله إليه وارتفاع المفاسد عنه، لأن الحقوق يجب تأخيرها إذا ثبت فيها مفاسد ومنعت منها موانع، فلهذا أبقينا ما يستحق المؤمن على التجويز وأسندناه إلى علمه تعالى. فأما ما يستحقه بعضنا على بعض فإن السمع قد قطع على أنه لا يستوفى منا إلا في دار الآخرة، فلهذا الوجه صرنا إليه وإلا كنا بقينا على التجويز كما تقدم. وأما الكفار إذا كان لهم أعواض على المكلفين، فالدليل الأول [٣٨أ] يوفر ذلك عليهم في دار الدنيا، وعلى كل حال لا يجوز أن يؤخر لهم عوض إلى الآخرة سواء كانت على الله أو على غيره،

[١] بالتعويض: بالتعريض، الأصل.
[٢] يوفى: يوفي، الأصل.
[٣] يخلو: يخلوا، الأصل.
[٤] تأخيره: تأخره، الأصل.
[٥] حظ: حض، الأصل.

وإن كان قوم قد ذهبوا إلى جواز تأخير عوضهم إلى الآخرة، والأول هو المذهب الصحيح تعضده الأدلة.

مسألة في العوض هل هو دائم أو منقطع

الذي نختاره ودلت عليه الأدلة أن العوض منقطع. فمن جملة ما دل على ذلك أن إثبات الدوام لا بد أن يكون عليه[١] دليل قطعي، والأدلة على ضربين، سمعية وعقلية. فجميع أدلة السمع خالية من دوامه، والضروري خال من ذلك، والآثار [والأدلة] الكسبية[٢] التي تدل[٣] على المؤثرات ليس فيها ما يدل على دوام العوض فوجب[٤] أن يحكم بانقطاعه. وأيضاً فإن الأعواض تجري مجرى المثامنات، وكل ذلك منقطع مثل الأجر وقيم المتلفات وأروش الجنايات، وإذا كان العوض جارياً[٥] مجراها وجب أن يحكم بانقطاعه. وأيضاً فإنا نعلم أن تحمل الألم خال[٦] من نفع قبيح بلا خلاف بين العقلاء، فلو كان الدوام شرطاً[٧] في تحمل الألم وحسنه لقبح منا أن نتحمل الألم للنفع المنقطع وفي علمنا بأنا لا نذم على ذلك. وذلك دليل على انقطاع الأعواض.

مسألة في المستحق بالأفعال وهي ستة، مدح وذم وشكر وعوض وثواب وعقاب

وحقيقة المدح هو القول المنبيء عن ارتفاع حال الممدوح [٣٨ب] مع القصد إلى ذلك. واحترزنا بالقول مما يقع من الأفعال لأن ما يقع من الأفعال وإن دلت على ارتفاع من وقعت في حقه، لا تسمى مدحاً حقيقة، وإن سميت بذلك كانت مجازاً، ولا بد أن يكون المادح عالماً باللغة التي اصطلح عليها أنها للمدح وعالم بحال الممدوح

[١] عليه: إليه، الأصل.
[٢] [والأدلة] الكسبية: الكسبي، الأصل.
[٣] التي تدل: الذي يدل، الأصل.
[٤] فوجب: وجب، الأصل.
[٥] جارياً: جاري، الأصل.
[٦] خال: خالي، الأصل.
[٧] شرطاً: شرط، الأصل.

لأن المدح يجري مجرى الخبر. فلو لم يكن عالماً[١] بحاله لأقدم على ما لا يأمن كذبه، والإقدام على ما لا يؤمن فيه الكذب قبيح، ولا بد من القصد إلى ذلك لأن من يقع منه هذا المدح ولا داعي له إلى تعظيم الممدوح لا يكون قوله مدحاً. وإذا تقررت هذه الجملة سمي المادح مادحاً والمقول فيه ممدوحاً والقول مدحاً. وحقيقة الذم هو القول المنبيء عن اتضاع حال المذموم، واحترزنا بالقول مما يقع كما تقدم في المدح، وكذلك بالقصد والشرط فيه كالشرط في المدح سواء وقد تقدم ذلك. والشكر هو الاعتراف بالنعمة مع ضرب من التعظيم، وما يظهر عن الجوارح لا يسمى شكراً. وأما العوض فهو [النفع] المنقطع المستحق الخالي من تعظيم وإجلال، فبالاستحقاق يتميز من المتفضل به، وبالنفع يتميز مما ليس بنفع، وبخلوه من التعظيم والإجلال يتميز من نفع الثواب وهو النفع المستحق المقارن للتعظيم والإجلال فبالنفع يتميز مما ليس بنفع، وبالاستحقاق يتميز من التفضل، وبالتعظيم والإجلال يتميز من نفع العوض. [٣٩أ] والعقاب هو الضرر المستحق المقارن للاستخفاف والإهانة، فبالضرر[٢] يتميز مما ليس بضرر، وبالاستحقاق يتميز من ضرر الأعواض، [و]بالاستخفاف والإهانة يتميز من مشاق التكليف.

[١] عالماً: عالم، الأصل.
[٢] فبالضرر: فبالضر، الأصل.

باب الكلام في التكليف

مسألة في حقيقة التكليف وبيان أقسامه

حقيقة التكليف هو البعث على ما يشق من فعل[١] أو ترك[٢] ممن تجب طاعته على جهة الابتداء. وهذا الحد أسلم وأجود ممن حد بإرادة المكلف وكراهته لأن الإرادة والكراهة يتعلقان بالتكليف ويكشفان عنه وليستا هما[٣] التكليف. يبين ذلك أن التكليف[٤] ما يفعله المكلف ويوقعه، والإرادة والكراهة يستحيلان أن يفعلهما[٥] المكلف. وأيضاً فإن التكليف مستمر على المكلف ما دام باقياً[٦] ولم يعترض في التكليف وجه قبح، والإرادة والكراهة يعدمان. وأيضاً فإن المكلف يمدح على التكليف إذا امتثل، وإرادة المكلف وكراهته لا يمدح فاعل التكليف عليهما[٧]، فهذه الوجوه كلها تكشف على أن الإرادة والكراهة ليستا هما التكليف. وإذا ثبتت هذه الجملة فقولنا: البعث على ما يشق من فعل أو ترك، احترزنا من الملاذ لأن الملاذ لا تشق على فاعلها. واحترزنا بقولنا: ممن تجب طاعته، لأن من لا تجب طاعته لا يحسن الانقياد له ويقبح القبول منه. واحترزنا بقولنا: على جهة الابتداء، لكي[٨] لا يلزم على ذلك الأوامر من الثاني إذا كلف أداؤها [٣٩ب] لأن المكلف هو من ابتدأ بها لا من كلف ثانياً[٩] كأمر النبي لنا بالصلاة والزكاة والصوم لأن المكلف لها من ابتدأ بها وهو الله تعالى. وإذا ثبتت هذه الجملة فالتكليف ينقسم قسمين، فعل وترك، والفعل ينقسم قسمين، واجب ومندوب، وقد بينا فيما تقدم حقيقة الواجب والندب. والترك ينقسم

[١] فعل: فعلاً، الأصل.
[٢] أو ترك: وترك، الأصل.
[٣] هما: هم، الأصل.
[٤] يبين ذلك أن التكليف: إضافة في هامش الأصل.
[٥] يفعلهما: يفعلهم، الأصل.
[٦] باقياً: باقي، الأصل.
[٧] عليهما: عليها، الأصل.
[٨] كلي: لأن، الأصل.
[٩] ثانياً: ثاني، الأصل.

قسمين، قبيح ومكروه، وقد بينا حقيقة القبيح. وأما المكروه فهو المؤثر باجتنابه كثرة الثواب وإن واقعه لا يستحق عقاباً. فهذه جملة أقسام التكليف وسنبين صفات المكلف والمكلَف والفعل الذي يتناوله التكليف وشرائط التكليف.

مسألة في صفات المكلِّف

من صفاته تعالى أن يكون قادراً على الثواب لأنه متى كلف ولا يكون قادراً على ذلك كانت مشاق التكليف ظلماً قبيحاً[١] فوجب لهذه الجملة أن يكون قادراً على الثواب، وقد قدمنا أنه قادر[٢] لذاته، وذلك دليل على أنه لا يتعذر عليه مقدور دون مقدور لعدم المخصص. وإذا ثبت ذلك ثبت كونه قادراً على الثواب ويجب أن يكون تعالى عالماً[٣] بمقاديره لأن الجهل بمقادير الثواب يحيل تحصيله، فلو لم يكن عالماً[٤] بمقاديره[٥] لقبح منه تعالى أن يكلف لما لا يقدر على[٦] تحصيله ويجري الجهل بمقادير الثواب في قبح التكليف مجرى العلم بمقادير ذلك، وهو عاجز عنه في باب قبح التكليف. وقد قدمنا أنه عالم لذاته وذلك يلزم منه ألا يتخصص علمه بمعلوم دون معلوم، [٤٠أ] ويجب أن يكون تعالى على صفة لا يخل معها بذلك لأن تجويز الإخلال بالثواب يكون صارفاً قوياً عن فعل التكليف، وذلك مبني على كونه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بواجب، وقد بينا ذلك في باب العدل. فوجب بهذه الجملة أنه تعالى لا يجوز عليه الإخلال بالثواب.

[١] قبيحاً: قبيحة، الأصل.
[٢] قادر: قادراً، الأصل.
[٣] عالماً: عالم، الأصل.
[٤] عالماً: عالم، الأصل.
[٥] بمقاديره: + لان الجهل بمقادير الثواب يحيل (مشطوباً)، الأصل.
[٦] لقبح منه تعالى أن يكلف لما لا يقدر على: إضافة في هامش الأصل.

مسألة

ويجب أن يكون تعالى مريداً[١] للتكليف لأنه تعريض للمنافع، ولو لم يرده لم يكن معرضاً لأن من لم يرد السبب الموصل للمسبب لا يكون مريداً للمسبب. ولا يلزم أن يكون مريداً للثواب في حال التكليف لأنه لو كان مريداً له لوقع. فإن قيل: إذا لم يكن مريداً له لم يكن معرضاً لأجل هذا النفع. الجواب عن ذلك: أنه مريد للتعريض والسبب الموصل إلى ما عرض لأجله، والمريد للسبب في حكم المريد للمسبب. فإذا قلنا في حال[٢] التكليف أن البارئ مريد للثواب فمعناه أنه مريد للسبب الموصل إلى الثواب.

مسألة

ويجب أن يزيح علل المكلف بسائر ما يحتاج إليه من[٣] التمكين والألطاف على اختلاف ضروب التمكين، ومتى كلفه ولم يزح[٤] علته بما يحتاج إليه كان تكليفه قبيحاً. وقد بينا أن البارئ تعالى لا يفعل القبيح، وإذا وجب ذلك عليه تعالى فينبغي قبل ذلك أن نبين من هو المكلف لنصفه بهذه الصفات التي تفعل له.

قد اختلف الناس في المكلَّف، فذهب قوم إلى أن الحي الفعال هو المكلف، وهو هذه الجملة المشاهدة، [٤٠ب] وهذا مذهب المحققين من أهل العدل. وذهب قوم إلى أن الحي الفعال هو غير هذه الجملة وهو خارج عنها ليس كالجواهر ولا الأجسام ولا الأعراض، وتدبيره لهذه الجملة بالقرب منها وعدم هذه الجملة يبعده عنها، وهذا مذهب الفلاسفة وسموه نفساً. وقد ذهب إلى هذا المذهب الطاطريون من الشيعة وبنو نوبخت. وقد حكي هذا المذهب عن الشيخ المفيد رحمه الله، وهي حكاية باطلة، لأن مذهبه في التوحيد والعدل[٥] واستدلاله على ذلك ينفي هذه المقالة وهو موجود في

[١] مريداً: مريد، الأصل.
[٢] المريد للمسبب. فإذا قلنا في حال: إضافة في هامش الأصل.
[٣] من: + التكليف (مشطوباً)، الأصل.
[٤] يزح: يزيح، الأصل.
[٥] والعدل: + والا (مشطوباً)، الأصل.

كتبه.[١] فمن أضاف إليه ما ينافي ما وجد في مقالته فينبغي أن يحكم بفساده. وذهب قوم إلى أن الحي الفعال هي الحياة التي[٢] في البدن كلها. وذهب قوم إلى أنه الجزء الذي يحل في القلب. وقال قوم بأنه جسم لطيف منساب في البدن متقمص بهذه الجملة يدبرها.

والذي يدل على صحة المذهب الأول هو أنا نعلم باضطرار أن الفعل يظهر على أطراف هذه الجملة لا يشك فيه عاقل، وذلك دليل على أنها هي الحية الفعالة. وأيضاً فإن المدح والذم مضافان إلى الجملة على الحقيقة، وكذلك الأمر والنهي يتوجهان إليها، وكذلك الخطاب من العقلاء. فلو لم تكن هي الحية الفعالة لما حسن منهم ذلك. وأيضاً فإنا نعلم أنها المعاقبة يوم القيامة والمثابة، فلو كان الحي الفعال غيرها لقبح ثوابها وعقابها لأن ذلك كان يكون ثواباً لمن [٤١أ] لا يستحقه وعقاباً لمن لا يستحقه. فهذه الجملة تدل على أن الحي الفعال هو هذه الجملة، وبصحة ما ذكرناه يبطل سائر المذاهب التي عددناها، وسنخص كل مذهب بالرد عليه في مسألة مفردة إن شاء الله ليكون ذلك أبلغ في الاستدلال.

مسألة في الرد على من ذهب إلى أن الحي الفعال هو خارج عن هذه الجملة

وذلك كان يلزم منه أن يصح منا فعل مخترع وأن نمانع القديم إن لم يكن بيننا وبينه اتصال ولا مباشرة ما يتصل به وأن لا[٣] يثقل علينا شيء مما نشيله من الأجسام الثقيلة، وأن نفعل الفعل في أبعد بعد لأنا لا نحتاج في ذلك كله إلى المباشرة لأن الفاعل غيرنا، وقد علمنا فساد ذلك. وبمثل ذلك نرد على من قال أنه الحياة التي في البدن وكان يلزم من ذلك إذا انقطعت اليدان [أن] لا يبطل فعلها، وقد علمنا فساد ذلك. وبمثل ذلك أيضاً نرد على من قال أن الفعال جزء في القلب، ونريد في هذا[٤] الموضع أنه كان

[١] خلافاً لما يرى المؤلف كان المفيد يعتقد بمذهب بني نوبخت، قارن الشيخ المفيد: المسائل السروية، ص ٥٧-٥٨.
[٢] التي: الذي، الأصل.
[٣] لا: لم، الأصل.
[٤] هذا: هذه، الأصل.

أحدنا لا يتألم إذا ضرب بشيء من الآلات حتى يصل الوهي إلى قلبه الذي فيه ذلك الجزء. وكان يلزم إذا أراد أحدنا أن يحرك يده أن لا تتحرك حتى يتحرك ما بينه وبين قلبه، وقد علمنا فساد ذلك كله. وأما من قال: جسم منساب في البدن، فالذي يدل على بطلان قوله ما ذكرناه من الأدلة المتقدمة. ونزيد على ذلك أنه كانت إذا انقطعت يده أن لا تبطل[١] [٤١ب] حركتها وأن يموت من قطعت[٢] يده.

فإن قالوا: تتقلص إذا قطعت يده فلهذا تبطل حركتها، فكان يلزم من ذلك أن تتقلص إذا قطع رأسه فلا يموت، وكذلك إذا حز وسطه، وقد نراه تقطع يده تارةً يموت وتارةً لا يموت، وهذا يفسد ما تعلقوا به من التقلص. وإذا بطلت هذه الأقسام كلها تعين أن الحي الفعال هو هذه الجملة.

مسألة في كون المكلف قادراً

والذي يدل على أن المكلَّف يجب أن يكون[٣] قادراً أن[٤] تكليفه مع عدم القدرة قبيح[٥] لأنه تكليف ما لا يطاق. وأيضاً فإنا يقبح منا تكليف الجماد وليس ذلك إلا لعدم القدرة، وكذلك يقبح منا تكليف العاجز بالمشي[٦] مع الخيل والأعمى نقط المصاحف، وليس ذلك إلا لعدم القدرة على الفعل، فهذه كلها أدلة على أن التكليف لا يحسن مع عدم القدرة عليه. ويجب أن تكون القدرة متعلقة بالضدين لأن القادر لا يسمى قادراً على الفعل إلا بشرط أن يكون له صحة للترك، وذلك دليل على تعلقها بالضدين. ويدل أيضاً على أنها متعلقة بالضدين والمختلفين أن من أراد الحركة يمنة يقدر في حال الحركة قبل وقوعها على الحركة يسرة، ويقدر على فعل الإرادات المتماثلة ومن الأفعال المختلفة على أزيد من واحد، والذي يبين ذلك أنه لا يوصف في

[١] تبطل: يبطل، الأصل.
[٢] قطعت: قطع، الأصل.
[٣] يجب أن يكون: إضافة في هامش الأصل.
[٤] أن: لأن، الأصل.
[٥] قبيح: قبيحاً، الأصل.
[٦] بالمشي: عن المشي، الأصل.

حال كان فعل من هذه الأفعال على القدرة بأزيد من ذلك الفعل. ويدل أيضاً [٤٢أ] على ذلك أنه لو لم تكن متعلقة بالضدين لاحتاج كل فعل إلى قدرة، وذلك كان يلزم منه ألا يوصف في حال من الأحوال بالقدرة على أزيد من فعل واحد، وقد علمنا فساد ذلك أجمع. وذلك أجمع دليل على أن القدرة متعلقة بالضدين.

مسألة

ويجب أن تكون القدرة متقدمة على الفعل وإلا لم يحسن أن يكلف العبد. والذي يدل على ذلك أن القدرة نحتاج إليها لنخرج[١] بها الفعل من العدم إلى الوجود، فلو صاحبت الفعل لم يكن مخرجاً بها، وذلك دليل على وجوب تقدمها. وأيضاً فإن التأثير لا يحصل بها مقارنة لوجود الفعل لأن تأثير القدرة هو الحدوث، وإذا وجدت مصاحبة خرجت من أن تكون مؤثرة، وقد اتفق العقلاء كلهم على[٢] تأثير القدرة[٣] على الفعل، وذلك دليل على وجوب تقدمها. وأيضاً فإنها لو صاحبت وجود الفعل لجاز تعلقها بالضدين في حالة واحدة بأن يصاحب وجودها وجود الضدين، وكان يلزم أن يقع الضدان[٤] من الفاعل الواحد في وقت واحد بآلة واحدة، وقد علمنا استحالة ذلك فوجب بهذه الجملة أن تكون القدرة متقدمة على الفعل، وهذا التقدم إنما يجب منه زمان أن يصح فيه من الفاعل أن يفعل[٥] وأن لا يفعل، وما وجه الخطاب إليه أو كان يفعله أو أراد الفعل منه. فأما الزيادة على ذلك فهي وقوعه على ما يعمله [٤٢ب] من المصلحة.

مسألة

[١] المخرج: ليخرج، الأصل.
[٢] على: + أن، الأصل.
[٣] القدرة: + تقدمها (مشطوباً)، الأصل.
[٤] الضدان: الضدين، الأصل.
[٥] يفعل: يقعل، الأصل.

وقدرنا [هي] معاني تحصل فينا بها نكون قادرين. والذي يبين ذلك أنا نصير قادرين[١] مع الجواز، وكل ما حصل مع الجواز لا يكون إلا لمعنى أو لفاعل، وإذا لم يكن الفعل يحصل بغيرنا وكان جائزاً[٢] أن نصير قادرين عليه مع جواز أن لا نقدر فلا بد أن يتجدد لنا معنى به نكون قادرين. وأيضاً فالوجوب من علامات صفة النفس، والجواز من علامات صفة المعاني، وإذا كنا نجوز أن نصير قادرين تحققنا بذلك أن لا بد من معنى نكون به قادرين. وأيضاً فإن التناقض والتزايد لا يتقدران[٣] في صفات النفس، وإنما يتقدران[٤] في صفات المعاني. وإذا كانت قدرنا يصح فيها التزايد والتناقص دل على أنا قادرين لمعنى ونعني بالمعنى عرضاً[٥] يفعله الله في الحيوان به يصير قادراً.

مسألة

ويجب أن يكون عالماً بما كلف إما ضرورة أو بأن ينصب له الدلالة وينبهه عليها ويبقى من الوقت مقدار[٦] تحصيل العلم بالتكليف. ومتى كلف من دون ما ذكرناه جرى تكليفه في القبح مجرى تكليف ما لا يطاق وذلك أن ما[٧] لا يعلم يستحيل[٨] تحصيله كما يستحيل تحصيل ما لا يقدر عليه. ويجب عليه تعالى أن يبقي المكلف من الزمان مقدار فعل ما كلف، ومتى كلفه ولم يضرب له من الوقت مقدار ما يسعه لفعل ما كلفه جرى تكليفه في القبح مجرى تكليف العاجز، [٤٣أ] وقد تقدم ذلك. ويجب أن يكون مزاح العلة بالآلات وهي على ضربين، منها ما يخرج عن مقدور المكلف مثل اليدين والرجلين والعينين وما أشبه ذلك، فيجب عليه تعالى أن يفعل ذلك، ومنها [ما] يقدر المكلف على تحصيله فيجب عليه تعالى أن يمكنه من تحصيله

[١] قادرين: + بقد (مشطوباً)، الأصل.
[٢] وكان جائزاً: وكنا جائز، الأصل.
[٣] يتقدران: يتقدر، الأصل.
[٤] يتقدران: يتقدر، الأصل.
[٥] عرضاً: عرض، الأصل.
[٦] مقدار: + ما (مشطوباً)، الأصل.
[٧] أن ما: إنما، الأصل.
[٨] يستحيل: لا يستحيل، الأصل.

ويقدره على ذلك. ومتى كلفه من دون ذلك كان قبيحاً لاستحالة تحصيل ما يحتاج إليه بغير آلة، وتكليف المستحيل قبيح. وقد تكررت هذه الإشارة في المسألة المتقدمة.

مسألة

ويجب أن يكون المكلف عاقلاً[١] لأن تكليفه من دون العقل قبيح لأنه لا يتصور مع عدم العقل الحسن والقبيح وتصور ما يراد منه وما لا يراد، فلو كلف مع عدم هذا التصور لكان تكليفه قبيحاً. وإذا ثبتت هذه الجملة فلا بد أن نبين حقيقة العقل، فحقيقته عند المتكلمين هو مجموع علوم ضرورية إذا اكتملت في الحيوان صار بها عاقلاً وتناوله الاشتقاق. والعقل وإنما سمي عقلاً[٢] تشبيهاً[٣] بعقال الناقة، وذلك أن عقال الناقة يمنعها إذا عقلت من الذهاب. وكذلك العقل[٤] إذا اكتمل كان مانعاً للمكلف من مواقعة المقبحات، أو أنه إذا حصل العلوم الكسبية عقلها عليه من أن تذهب أو يرجع إلى النسيان.

وإذا ثبت ذلك فعائد علوم العقل إلى ثلاثة أقسام، أحدها العلم بأصول الأدلة العقلية، والثاني العلم بالمحسنات [٤٣ب] والمقبحات العقلية، والثالث العلم بتوجيه الخطاب إليه وإدراكه ما وجد وارتفاع اللبس عنه[٥]. فأما بيان الأول فهو أن يعلم بأن الجسم لا يكون قديماً محدثاً وأن الشيء الواحد لا يكون واجباً جائزاً ولا ممكناً مستحيلاً[٦]، وأن الجسم لا يكون ساكناً متحركاً في حالة واحدة، وأن الشيء لا يكون موجوداً معدوماً في الحالة الواحدة. والقسم الثاني العلم بالمحسنات والمقبحات العقلية مثل رد الوديعة وقضاء الدَّين وشكر المنعم وبر الوالدين والصدق والإنصاف والتحرز من المضار. والقسم الثالث أن يعلم إذا أمر أنه مأمور، وإذا خاطبه غيره يعلم

[١] عاقلاً: عاقل، الأصل.
[٢] عقلاً: عقل، الأصل.
[٣] تشبيهاً: تشبيه، الأصل.
[٤] العقل: إضافة في هامش الأصل.
[٥] وارتفاع اللبس عنه: وارتفع عنه اللبس، الأصل.
[٦] ممكناً مستحيلاً: ممكن مستحيل، الأصل.

توجه الخطاب إليه، وأن يدرك ما وجد بين يديه وارتفعت[١] موانع الإدراك، وأن يعرف تعلق شهوته بالمشتهى وحصول النفار عما ينفر عنه. فمتى تكملت فيه هذه الأقسام كلها سمي عاقلاً[٢]، والذي يدل على أن هذه علوم العقل بمجموعها أنه[٣] متى حصلت في حيوان سمي عاقلاً[٤] بأن يحصل[٥] له ذلك المشار إليه، أو يسمى عاقلاً[٦] وإن لم يحصل فيه، وقد علمنا خلاف ذلك، فدل على أن هذه العلوم هي كمال العقل.

وقد اختلف المتكلمون في محل هذه العلوم، فذهب قوم إلى أن محلها الدماغ، وذهب قوم إلى أن محلها القلب وهم المحققون. والذي يدل على هذا[٧] الأخير أن كل ما يتصور الإنسان مما عددناه أو يطلب تحصيله فإنه لا يتجدد له هذا التصور إلا من [٤٤أ] قلبه، وذلك دليل على ما ذكرناه. ومتى حصل للحيوان بعض هذه العلوم لا يسمى عاقلاً[٨]، ولا يسمى عاقلاً[٩] إلا بمجموعها، وإن سمي بلفظ[١٠] آخر إلهاماً أو مدركاً ومتصوراً[١١] لبعض الأشياء.

مسألة في وجوب اللطف وحقيقته

حقيقة اللطف ما كان المكلف عنده أقرب إلى الصلاح وأبعد من الفساد مع تمكنه من الحالين. والذي يدل على وجوب اللطف أنا نعلم في الشاهد أن من صنع طعاماً وقصده الإحسان به إلى الغير ولم يبذله عن ذلك ومكّن المحسن إليه بسائر ضروب التمكين وعلم أو ظن أنه إن فعل فعلاً آخر لا ضرر عليه فيه ولا وجه قبح كان أدعى

[١] وارتفعت: وارتفع، الأصل.
[٢] عاقلاً: عاقل، الأصل.
[٣] أنه: أن، الأصل.
[٤] عاقلاً: عاقل، الأصل.
[٥] يحصل: لا تحصل، الأصل.
[٦] عاقلاً: عاقل، الأصل.
[٧] هذا: هذه (مصححاً)، الأصل.
[٨] عاقلاً: عاقل، الأصل.
[٩] عاقلاً: عاقل، الأصل.
[١٠] بلفظ: باللفظ (مصححاً)، الأصل.
[١١] مدركاً ومتصوراً: مدرك ومتصور، الأصل.

إلى تناول الطعام، مثل بشاشة وجهه أو إرسال رسول ثان[١] بعد إعلامه أو ما جرى مجرى ذلك ولم يفعل فامتنع من تناول الطعام عد ناقضاً لغرضه[٢] سفيهاً، وجرى منعه كذلك في القبح مجرى غلق الباب في وجوههم ولا يقدرهم على التمكين، فإن ذلك التكليف قبيحاً، وفي الأول يكون تمكيناً، والثاني جارٍ[٣] مجرى التمكين. وإذا ثبت ذلك في الشاهد وكان القديم تعالى قد كلف وأقدر المكلَّف بسائر ضروب التمكين، فإن علم أن شيئاً[٤] من أفعاله التي يفعلها بالمكلف أو يأمره بفعلها ولا وجه قبح في ذلك يكون بها أقرب إلى الطاعات وجب عليه ذلك، وإن لم يفعله كان ناقضاً[٥] لغرضه كما بيناه في الشاهد، وهذا دليل على وجوب اللطف.

مسألة في قسمة اللطف

قد بينا أن اللطف ما كان المكلف [٤٤ب] عنده أقرب إلى الصلاح وأبعد من الفساد مع تمكنه من الحالين. واشترطنا التمكن لأن لا يكون المكلف عند اللطف ملجأ إلى الوقوع لأن الإلجاء ينافي التكليف. وإذا ثبتت هذه الجملة فاللطف ينقسم ثلاثة أقسام، منه ما يختص بالله تعالى، ومنه ما يكون من فعل المكلف لنفسه، ومنه ما يكون من فعل المكلفين بعضهم لبعض. فما كان من فعله تعالى مثل المرض والصحة والغنى والفقر ووجود الولد وعدمه وطول العمر وقصره والحياة والإماتة لغير الميت، ويمكن أن يكون للميت فيها لطف وهو علمه بأنه يموت، ومثل خلق الحيوانات وما أشبه ذلك. وأما ما كان من فعل المكلف لنفسه فمثل العبادات الشرعية فإنها لطف في الواجبات العقلية. وأما ما كان من فعل بعض المكلفين لبعض فمثل فعل الوعاظ والصالحين. وأبلغ من ذلك لطف النبوة ولطف الإمامة والأمثل في من له تقدمة في الدين، وربما يكون في فعله لطف لغيره.

[١] ثان: ثاني، الأصل.
[٢] ناقضاً لغرضه: ناقص لعرض، الأصل.
[٣] جارٍ: جاري، الأصل.
[٤] شيئاً: شيء، الأصل.
[٥] ناقضاً: ناقص، الأصل.

وينقسم اللطف قسمة أخرى، لطفاً يسمى عصمة، ولطفاً يسمى توفيقاً، والآخر يسمى لطفاً مطلقاً[١]. فما[٢] يختار المكلف عنده الصلاح ويمتنع من الفساد ومن إرادة الفساد ولولاه لم يمتنع، يسمى عصمة، وما يمتنع عنده [من] القبيح ويريد[٣] الصلاح ولا يمتنع عنده من إرادة القبيح يسمى توفيقاً، وما يقع عنده القبيح ولو اعتبر المكلف لم يقع عنده القبيح يسمى لطفاً مطلقاً[٤].

مسألة

وينقسم اللطف قسمة أخرى، ما له بدل وما لا بدل [٤٥أ] له. فأما ما كان له بدل من فعله تعالى فمثل المرض والصحة إذا استويا في حق المكلف، والغنى والفقر ووجود الولد وعدمه. فمتى استوى شيء من ذلك في حق المكلف كان البارئ مخيراً أن يلطف له بأيهما أراد. ومتى اختار ما فيه ألم مع ما ساواه مما لا ألم فيه استحق المكلف العوض على ذلك اللطف. ومتى علم المكلف أن المرض لا بدل له أو الصحة لا بدل لها فلا بد أن يفعل ما تعين لطفاً. فإن كان ذلك المعين ألماً لم يستحق المكلف عوضاً[٥] لأنه بالاعتبار في ذلك يستحق الثواب، ولطف المعرفة لا بدلاً له لأن التكليف العقلي والشرعي يستحيل من دونه. ولطف الإمامة أيضاً لا بدل له، وأما النبوة فيمكن لها بدل بأن لا يكلف الشرعيات ولا بد مع تكليف العقليات من إمام، فلهذا الوجه لم يمكن [أن يكون] للطف الإمامة بدل. وأما ما كان من فعلنا فمثال ما لا بدل له ما تعين من العبادات الشرعية على سائر المكلفين مثل الصلاة والصوم والحج إلى بيت الله الحرام، وما له بدل مثل الكفارات الثلاثة المخير فيها وأشبه ذلك مما جاءت الشريعة بتخييره. فهذه جملة قسمة الألطاف.

---

[١] لطفاً مطلقاً: لطف مطلق، الأصل.
[٢] فما: فيما، الأصل.
[٣] ويريد: ويزيد، الأصل.
[٤] لطفاً مطلقاً: لطف مطلق، الأصل.
[٥] عوضاً: عوض، الأصل.

مسألة في أن الأصلح الدنياوي لا يجب على الله

حقيقة الأصلح الدنياوي هو الألذ النافع، والذي يدلنا على أنه ليس بواجب على الله خلافاً للمعتزلة[١] أنه لو كان واجباً[٢] لكان إليه طريق قطعي، إما ضروري أو كسبي، والعقل خالٍ من دليل وكذلك السمع، وعدم الدليل يدل على نفي المدلول. [٤٥ب] وأيضاً فإن الأصلح الدنياوي لو وجب على الله للزم أن يفعل من جنس ما فعل أزيد من ذلك الجنس حتى يلزم من ذلك استمرار اللذات، فلا يزال البارئ فاعلاً[٣] إلى ما لا يتناهى، وقد علمنا أنه تعالى يفعل في وقت دون وقت وذلك يلزم منه أن يكون مخلاً بواجب. وأيضاً كان يجب عليه تعالى أن يخلق المكلف قبل أن خلقه حتى ينتهي أن يفعله بعد الأزل بمقدار صحة الفعل والترك، وكان يلزم من ذلك أن لا يميت أحداً[٤] من خلقه لأنه[٥] في هذه الحالات يكون مخلاً بواجب، وذلك لا يجوز عليه تعالى. فثبت بهذه الجملة أن الأصلح الدنياوي لا يجب على الله تعالى.

فإن اعترضوا على الدليل الأول وهو وجوب استمرار فعله إلى ما لا يتناهى بأن قالوا: الأصلح الديني يجب على الله بلا خلاف ولا يلزم منه استمرار أن يفعل إلى ما لا يتناهى. الجواب عن ذلك: إن الأصلح الديني موقوف على ما يعلمه الله من المصالح، وذلك يلزم منه استمرار الفعل، وليس كذلك الأصلح الدنياوي. فإنه إذا قيل بوجوبه لكونه جنس [فعل و][٦] كان وجوبه لكونه جنس فعل من ذلك الجنس إلى ما لا يتناهى، وهذا يسقط الاعتراض بنفسه. وإذا ثبتت هذه الجملة علمنا أن الأصلح الدنياوي ليس بواجب على الله تعالى.

---

[١] خلافاً للمعتزلة: خلاف المعتزلة، الأصل.
[٢] واجباً: واجب، الأصل.
[٣] فاعلاً: فاعل، الأصل.
[٤] أحداً: أحد، الأصل.
[٥] لأنه: لأن، الأصل.
[٦] [فعل و]: لا يقرأ بمقدار كلمة ويحتمل أن يكون: ما.

مسألة في أن الله تعالى يجب عليه أن يكلف كل من أكمل عقله وحصلت له شرائط التكليف، ومتى لم يكلفه كان عابثاً أو فاعلاً [٤٦أ] قبيحاً

والذي يبين ذلك ويدل عليه أن كمال عقل[١] الإنسان وفعل شرائط التكليف فيه لا يخلو[٢] أن يكون لغرض أو لا لغرض. فإن خلت من غرض كانت عبثاً وذلك لا يجوز عليه تعالى. والغرض فيما يعود إلى البارئ محال، فلم يبق الغرض بها إلا لمن فعلت له. والغرض إما أن يكون لنفعه ليلتذ بما يشتهيه وينفر عما يشق عليه أو لتكليفه، ولا يجوز أن يراد بها الأول لأن فيما يشتهيه ما هو قبيح وفيما ينفر عنه ما هو واجب، وهو تعالى لم يغنه بالحسن عن القبيح ويشق عليه ترك ذلك. فلو لم يكلفه لكان مغرياً[٣] له بالقبائح. فبان بهذه الجملة أنه يجب عليه تعالى أن يكلف كل من تكاملت شرائط التكليف فيه وإلا كان عابثاً أو مغرياً[٤] له بالقبيح، والله يتعالى عن ذلك علواً كبيراً.

مسألة

وأما ما يتعلق به التكليف وهو الفعل وصفات الفعل بأن يكون ممكناً[٥] غير مستحيل لأن المستحيل لا يدخل تحت المقدور فلو كلفه مستحيلاً لكان تكليف ما لا يطاق. وقد بينا فيما تقدم أن تكليف ما لا يطاق قبيح، فلهذا وجب أن يكون الفعل مما يصح إيجاده، ولا يتعلق التكليف إلا بما يستحق عليه المدح من الأفعال أو التروك أو بما يستحق بالإخلال به الذم من [ترك] الواجب وفعل القبيح. والذي يبين ذلك أن المدح والذم من أمارات الثواب والعقاب، فما لا يستحق عليه مدح ولا على الإخلال به ذم فلا يتناوله التكليف. وإذا ثبت ذلك خرج المباح من أن [٤٦ب] يتناوله

---

[١] عقل: العقل، الأصل.
[٢] يخلو: يخلوا، الأصل.
[٣] مغرياً: مرغي، الأصل.
[٤] مغرياً: مغري، الأصل.
[٥] ممكناً: ممكن، الأصل.

التكليف لأنه لا مدح على فعله ولا ذم على تركه. ويبين ذلك أن فعل الواجب والمندوب وترك القبيح هو الذي يتعلق به التكليف.

مسألة في أنه تعالى لا يكلف حتى يمكن من الإرادة لما كلف فعله فيما له وجهان في الحدوث كالعبادات الشرعية

لأن كلها لها وجهان في الحدوث يصح من المكلف وقوعها على أحدهما بدلاً[١] من الأخر. فلو لم يكن مريداً متمكناً[٢] من الإرادة لما صح أن يختار الوجه الذي يريد منه وقوعها عليه دون ما لم يرده. فلهذا وجب أن يكون متمكناً[٣] من الإرادة وإلا لم يستحق ثواباً. ألا[٤] ترى أن[٥] الملجأ والمكره لما لم يمكنه إرادة أحد وجهي الفعل لا يستحق مدحاً ولا ثواباً؟ وليس ذلك إلا لكونه ممنوعاً[٦] من الإرادة بالإلجاء، فكذلك البارئ لو كلف و لم يمكن من الإرادة لم يستحق المكلف مدحاً ولا ثواباً، وذلك يلزم منه قبح مشاق التكليف، وهو تعالى لا يكلف القبيح، فوجب لهذه الجملة أن لا [يكلفه حتى] يمكنه من الإرادة. فأما ما له وجه واحد لا يقع الفعل إلا عليه مثل رد الوديعة، فقد ذهب المرتضى إلى أنه يكلفه مع جواز أن يمنعه من الإرادة،[٧] وهذا ليس بصحيح لأنه لو منعه من الإرادة وأدخل على نفسه مشاق التكليف بإلزام الرد ثم رد مع عدم الإرادة لوجب ألا يستحق مدحاً ولا ثواباً. وقد بينا أن ذلك قبيح[٨] في التكليف [٤٧أ] لأنه معرض للرد من دون استحقاق نفع[٩] لأن النفع يتبع الإرادة،

---

[١] بدلاً: بدل، الأصل.
[٢] مريداً متمكناً: مريد متمكن، الأصل.
[٣] متمكناً: متمكن، الأصل.
[٤] ألا: الي، الأصل.
[٥] أن: بأن، الأصل.
[٦] ممنوعاً: ممنوع، الأصل.
[٧] قارن الذخيرة للشريف المرتضى، ص ١٢٣.
[٨] قبيح: قبيحاً، الأصل.
[٩] نفع: نفعاً، الأصل.

وذلك لا يجوز عليه تعالى لقبح تكليف خال من نفع. فوجب لهذه الجملة أن لا يكلفه الوقوع حتى يمكنه من الإرادة سواء كان الفعل له وجهان أو وجه واحد.

مسألة في أنه تعالى لا يأمر بالفعل مع وقوع عارض يمنع من وقوعه

فإنه[١] يريد وقوع الفعل مطلقاً لا[٢] بشرط زوال المنع، لأنه لو أمره مطلقاً لكان قبيحاً لأنه يعلم أنه يمنع من الفعل فكان[٣] قد أمره بعدم القدرة عليه وذلك قبيح. ولا يجوز أن يأمره بشرط زوال المنع لأنه تعالى يعلم أن المنع لا يزول لأنه يعلم ما يحصل قبل حصوله فكان أمره بالشرط عبثاً لا فائدة فيه وذلك لا يجوز عليه تعالى. والذي يبين ذلك في الشاهد أن أحدنا لو أخبره نبي أن بعض مماليكه يحبس عند زوال الشمس لقبح منه أن يأمره بالمرور[٤] إلى بعض ضياعه ليقسمها، وإنما قبح ذلك لعلمه بأنه يمنع، وكذلك لا يحسن منه أن يأمره قبل الزوال بشرط زوال المنع لأنه يكون عبثاً لعلمه بإخبار المعصوم أن ذلك المنع لا بد أن يقع. وإنما يأمر أحدنا بشرط زوال المنع إذا لم يخبره معصوم لأنه لا يعلم العواقب. فتحقق بهذه الجملة أن القديم تعالى لا يحسن أن يأمر ولا أن يكلف بشرط زوال المنع.

مسألة في أن البارئ تعالى [٤٧ب] لا يجوز أن يُعلم المكلف أنه يبقى حتى يعلم أنه يفعل ما كلفه تعالى لأن ذلك يؤدي إلى الإغراء، والإغراء بالقبيح قبيح

والذي يبين ذلك أن المكلف له شهوة إلى الإخلال بالواجبات الشاقة، فإذا علم أنه لا يخرج من الدنيا حتى يفعلها أخل بالواجبات من وقت إلى وقت، والإخلال بالواجبات قبيح، فلهذا لا يجوز أن يعلمه أنه يبقى حتى يعلم أنه يفعل ما[٥] كلفه. فإن قيل: تنتهي

[١] فإنه: وقتان، الأصل.
[٢] لا: ولا، الأصل.
[٣] فكان: فكانه، الأصل.
[٤] بالمرور: بالممار، الأصل.
[٥] ما: + ذكرناه (مشطوباً)، الأصل.

حاله بأنه[١] يبقى إلى وقت [وجب] أن يفعل لا[٢] محالة، قيل: هذا لا يعترض به على هذا الدليل وإنما يعترض به على من قال أنه كان يلحق الواجب بالنافلة. وذلك أنا نقول: إنه قد يلوح له أمارات الموت وهو يجوز البقاء عند ذلك، فكان يلزم من ذلك أن يلحق الواجب بالنافلة وقد علمنا فساد ذلك. ولا يعترض على ذلك بالأنبياء فإنه قد أمن منهم فعل مواقعة القبيح. فلهذا إذا أعلمهم أنهم لا يخرجون من الدنيا حتى يفعلون ما وجب عليهم فليس فيه إغراء بالقبائح. فإن قالوا: المكلف إذا[٣] خوطب بالصلاة في أول الوقت لا يكون مكلفاً لها على رأيكم، هذا لأنه لا يعلم أنه يبقى حتى يؤديها. الجواب عن ذلك أنا نقول بأنه مأمور ويقوم بغلبة الظن على البقاء ليتحرز بهذا القيام من الضرر المظنون[٤] لأنه لو بقي لوقع الإخلال بالفريضة وكان يستحق الذم بذلك فوجب عليه القيام ليتحرز من هذا الضرر المظنون[٥]، لأن التحرز من ذلك يجب عليه كما يجب من الضرر [٤٨أ] المعلوم، وهذا مسقط الاعتراض.

مسألة في حسن تكليف الكافر

والذي يدل على أنه فعله تعالى وقد بينا أنه لا يفعل القبيح فيجب أن يكون حسناً[٦]. وأيضاً فإنه تعالى فعل في الكفار من شرائط التكليف مثل ما فعل في المؤمن، فلو لم يكلفه لكان مغرياً له بالقبائح أو فاعلاً[٧] عبثاً، وذلك دليل على حسن تكليفه. وأيضاً فقد اتفقنا[٨] على حسن شرائط التكليف في المؤمن فيجب أن تكون[٩] حسنة في الكافر، ومحال أن تكون حسنة في موضع قبيحة في موضع.

[١] بأنه: أنه، الأصل.
[٢] لا: لاى، الأصل.
[٣] إذا: + خطو (مشطوباً)، الأصل.
[٤] المظنون: المضنون، الأصل.
[٥] المظنون: المضنون، الأصل.
[٦] حسناً: حسن، الأصل.
[٧] فاعلاً: فاعل، الأصل.
[٨] اتفقنا: + كلنا (مشطوباً)، الأصل.
[٩] تكون: يكون، الأصل.

فإن اعترض على هذه المسألة بأن قالوا: في تكليف الكافر وجه قبح، وهو علمه بأنه لا يقبل وإساءة الاختيار للمكلف[١] لأنه بترك التكليف يستحق النار، والبارئ تعالى لا يجوز أن يختار للمكلف ما فيه مضرة، فالجواب[٢] عن الوجه الأول: أنا نقول: إن باذل الإحسان يعد محسناً[٣] وإن علم أن المحسن إليه لا يقبل، ولو لم يكن ذلك لما جاز أن يعد محسناً[٤] في الوجود عند بذله الإحسان حتى يعلم القبول من المحسن إليه، وقد علمنا خلاف ذلك.

وأيضاً فإنا يجوز لنا في الوقت الواحد أن ندعو[٥] إلى الدين من الكفار من نعلم أو نظن أن مثل أولئك لا يقع منهم الإيمان في الحالة الواحدة، فلو كان القبول مشترطاً[٦] في حسن الدعاء لقبح منا ذلك، وفي علمنا بحسن ذلك في الشاهد دليل على حسن تكليف الكافر. وأما ما ذكروه من أن البارئ [٤٨ب] أساء الاختيار للمكلف ما عرضه بذلك للنار فليس بصحيح، وذلك أن البارئ إنما عرضه للنفع بأن يقبل فينتفع فأساء هو الاختيار لنفسه بترك ما أقدره عليه. يبين ذلك أن من أعطى ولده[٧] مالاً[٨] غرضه[٩] به نفعه وأقدره على ذلك وأراه طريقين، إن سلك أحدهما جاء بمكسب، وإن سلك الآخر[١٠] هلك فيها وحذره من ذلك غاية التحذير ورغبه في الآخر[١١] غاية الترغيب، وقد علم أو ظن أن الولد لا يقبل، فإنه لا يقال: أساء الاختيار للولد وإنما الولد أساء الاختيار لنفسه. وكذلك من أدلى حبلاً إلى من وقع في بئر ولا يقدر [أن] يصعد إلا بذلك الحبل وإن تركه مات. وقد علم من أدلى ذلك الحبل أنه لا يقبل

[١] وإساءة الاختيار للمكلف: واساه اختيار المكلف، الأصل.
[٢] فالجواب: والجواب، الأصل.
[٣] محسناً: محسن، الأصل.
[٤] محسناً: محسن، الأصل.
[٥] ندعو: يدعوا، الأصل.
[٦] مشترطاً: مشترط، الأصل.
[٧] ولده: والده، الأصل.
[٨] مالاً: مال، الأصل.
[٩] غرضه: عرضه، الأصل.
[١٠] الآخر: الأخرى، الأصل.
[١١] الآخر: الأخرى، الأصل.

ويقتل نفسه إذا أدلى[١] الحبل إليه، فإن مدلي الحبل يعد محسناً[٢] ويقال بأن الذي قتل نفسه أساء الاختيار لها لا من أدلى[٣] الحبل إليه. وكذلك الكافر هو الذي أساء الاختيار لنفسه لا[٤] من غرضه[٥] الإيمان، ويدل أيضاً على حسن تكليف الكافر أنه لو لم يكن حسناً لكان معذوراً في وقوع الإخلال بالإيمان ولما حسن أن يذم على الإخلال به. وفي علمنا بأنه يذم على الإخلال به دليل على حسنه.

مسألة في القضاء والقدر

حقيقة القضاء في اللغة تتناول أقساماً[٦]، منها التكوين كقوله ﴿كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾[٧]، ومنها الإحداث كقوله تعالى ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ﴾[٨]، ومنها [٤٩أ] الإعلام كقوله ﴿وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ﴾[٩]، أي أعلمناهم، ومنها الحكم والإلزام كقوله تعالى ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا[١٠] إِلَّا إِيَّاهُ﴾[١١]، ولا يجوز أن تكون أفعال العباد بمعنى الإحداث فيهم والتكوين لأن ذلك كان[١٢] يلزم منه أن يكون تعالى فاعلاً[١٣] للقبيح. وكان يلزم من ذلك أيضاً أن لا يستحق العبد ثواباً ولا تلحق به أحكام الأفعال من المدح والذم وغير ذلك، وكان يلزم من ذلك أيضاً أن لا يكون للأمر والنهي تأثير، وقد علمنا خلاف ذلك. ولا يجوز أن تكون بمعنى الحكم

[١] أدلى: دلى، الأصل.
[٢] محسناً: محسن، الأصل.
[٣] أدلى: أدلي، الأصل.
[٤] لا: لان، الأصل.
[٥] غرضه: عرصه، الأصل.
[٦] أقساماً: أقسام، الأصل.
[٧] سورة الأعراف (٧): ١٦٦.
[٨] سورة فصلت (٤١): ١٢.
[٩] سورة الإسراء (١٧): ٤.
[١٠] تَعْبُدُوا: تعبد، الأصل.
[١١] سورة الإسراء (١٧): ٢٣.
[١٢] كان: + امم (مشطوباً)، الأصل.
[١٣] فاعلاً: فاعل، الأصل.

والإلزام لأن الله لا يحكم بالقبائح ولا يلزمها ولا يريدها لأن كل ذلك قبيح[١]، فلم يبق أن يراد بالقضاء والقدر إلا أنه علم أفعال العباد وعلم ما لهم عليها من الثواب والعقاب، وأمرهم بالحسن منها تخييراً ونهاهم عن القبيح منها تحذيراً، وسهل لهم الطريق إلى الطاعات وإلى ترك المقبحات بما أعلمهم ما لهم في ذلك من الثواب والعقاب، وجعلهم مخيرين في أفعالهم مترددي الدواعي في أفعالهم، لأن ذلك من شرط حسن تكليفهم. فإن أريد بلفظة القضاء هو القدر الذي ذكرناه كان مسلماً صحيحاً. وإن أريد به ما ذكرناه من الوجوه الأولى[٢] كان غير مسلم كما ذكرناه لما يؤديه إليه من قبح التكليف وخروج المكلف عن كونه مكلفاً وإبطال للنبوة وغير ذلك[٣]، وكذلك لفظة[٤] القدر تجري[٥] هذا المجرى. وسنبين أن[٦] تكليف ما لا يطاق [٤٩ب] قبيح دليلاً[٧] على بطلان ما تعلقوا به من القضاء والقدر وأن العبد ليس بمتمكن من فعله.

مسألة

وقد تعلق القائلون بالقدر بآيات متشابهات مثل قوله تعالى ﴿مَن يَهْدِ[٨] اللهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ[٩] وَمَن يُضْلِلْ فَلَن تَجِدَ لَهُ وَلِيّاً مُرْشِداً﴾[١٠] ومثل قوله ﴿قُلْ[١١] كُلٌّ مِن عِندِ

[١] قبيح: قبيحاً، الأصل.
[٢] الأولى: الأولة، الأصل.
[٣] ذلك: مكرر في الأصل.
[٤] لفظة: لفضة، الأصل.
[٥] تجري: يجري، الأصل.
[٦] أن: بأن، الأصل.
[٧] دليلاً: تاكيد لنا، الأصل.
[٨] يَهْدِ: يهدي، الأصل.
[٩] الْمُهْتَدِ: المهتدي، الأصل.
[١٠] سورة الكهف (١٨): ١٧.
[١١] قل: + كانوا (مشطوباً)، الأصل.

اللهِ﴾[١] ومثل قوله ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلاَّ أَن يَشَآءَ اللهُ﴾[٢] وما أشبه ذلك من الآيات. الجواب عن هذه الآيات: إن معنا آيات يضاف بها الفعل إلى العبد حقيقة مثل قوله ﴿فَمَنْ[٣] يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَهُ﴾[٤] ومثل قوله تعالى ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى﴾[٥] ومثل قوله ﴿وَمَا يَفْعَلُوا[٦] مِنْ خَيْرٍ فَلَن يُكْفَرُوهُ[٧]﴾[٨] ومثل قوله ﴿وَمَن يُؤْمِن بِاللهِ يَهْدِ قَلْبَهُ﴾[٩] ومثل قوله ﴿وَمَنْ يَظْلِمْ مِنْكُمْ[١٠] نُذِقْهُ عَذَاباً كَبِيراً﴾[١١] وما أشبه ذلك من الآيات التي أضاف الله تعالى الفعل بها إلى العبد حقيقة. وإذا كانت الآيات قد تعارضت سقطت ووجب العمل على دليل العقل[١٢]، على أن هذه الآيات التي استدل بها أهل العدل يوافق ظاهرها دليل العقل فيجب أن تحمل عليه ويتأول ما خالفها، لأن لا تتناقض الأدلة. والتأويل في قوله ﴿مَنْ يُضْلِلِ اللهُ فَلاَ هَادِيَ لَهُ﴾[١٣] معناه العقاب، فإن الضلال يسمى عقاباً. قوله ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلاَّ أَنْ يَشَاءَ اللهُ﴾[١٤] يراد به مشيئة القهر، فإنه لو قهر[١٥] العباد على ما يشاء لم يقع منهم خلاف ذلك وإنما[١٦] [٥٠أ] أراد منهم الإيمان مشيئة اختيار، ومن كان مخيراً في أفعاله التي[١٧] أريدت منه يجوز أن يقع منه خلافها. وأما قوله ﴿كُلٌّ مِن

[١] سورة النساء (٤): ٧٨.
[٢] سورة التكوير (٨١): ٢٩.
[٣] فَمَن: من، الأصل.
[٤] سورة الزلزلة (٩٩): ٧-٨.
[٥] سورة النساء (٤): ١٢٤.
[٦] وَمَا يَفْعَلُوا: ما تفعلوا، الأصل.
[٧] يُكْفَرُوهُ: تكفروه، الأصل.
[٨] سورة آل عمران (٣): ١١٥.
[٩] سورة التغابن (٦٤): ١١.
[١٠] مِنْكُمْ: -، الأصل.
[١١] سورة الفرقان (٢٥): ١٩.
[١٢] العقل: + فيجب (مشطوباً)، الأصل.
[١٣] سورة الأعراف (٧): ١٨٦.
[١٤] سورة التكوير (٨١): ٢٩.
[١٥] قهر: قهره، الأصل.
[١٦] وإنما: وبما، الأصل.
[١٧] التي: الذي، الأصل.

عِنْدِ اللهِ﴾[١]، المراد به ما خرج عن مقدور العباد من المرض والصحة والغنى والفقر والإحياء والإماتة ومجيء الزرع وكثرة النبات والأمطار وما أشبه ذلك. وما يأتي من الآيات في المشيئة المضافة إلى الله يحمل جميع ذلك على مشيئة القهر، وجميع ما يأتي من آيات الضلال يحمل على العقاب، وجميع ما يأتي من الفعل المضاف إليه في العباد يحمل على ما خرج عن مقدورنا. وقد سقط جميع ما تعلقوا به من هذا[٢] المتشابه إذا عمل فيه بهذا التأويل.

فإن قالوا: لم لا تتأول آياتكم التي استدللتم بها على أن الفعل للعبد لتسلم آياتنا التي أضفنا الفعل فيها إلى الله؟ فالجواب[٣] عن ذلك: أن آياتنا محكمة لأن المراد يحصل بها من ظاهرها، وآياتكم متشابهة لا يحصل المراد بظاهرها، فلهذا الوجه كان تأويلنا أولى من تأويلكم. ووجه آخر أنا لو حملنا آياتكم على ظاهرها لم يمكن العمل بآياتنا فكان يكون تنـــزيلها عبثاً لا فائدة فيه، وإذا تأملنا آياتكم عملنا[٤] بالكل[٥] فكان تأويلنا من هذا الوجه أولى[٦]. ووجه آخر وهو أن آياتنا يوافقها دليل العقل فلا تفتقر إلى تأويل، ووجب أن يتأول ما خالف دليل العقل وإلا تناقضت الأدلة فلهذه[٧] الوجوه الثلاثة كان [٥٠ب] تأويلنا أولى من تأويلكم.

---

[١] سورة النساء (٤): ٧٨.
[٢] هذا: هذه، الأصل.
[٣] فالجواب: والجواب، الأصل.
[٤] عملنا: علمنا، الأصل.
[٥] بالكل: + كا (مشطوباً)، الأصل.
[٦] أولى: + من (مشطوباً)، الأصل.
[٧] فلهذه: فلهذا، الأصل.

باب الوعد والوعيد

مسألة في حقيقة الوعد والوعيد

أما الوعد فهو في اللغة عبارة عن إيصال نفع[١] سواء كان مستحقاً أو غير مستحق، والوعيد عبارة عن إيصال ضرر سواء كان مستحقاً أو غير ذلك، إلا أن الوعد تخصص في الشريعة بإيصال الثواب الذي يستحق أو ما يتفضل به في الآخرة، والوعيد عبارة عن إيصال ضرر العقاب المستحق. وليس يعلم الثواب من جهة العقل وإنما المتقرر من ذلك في العقول أن يكون نفعاً يقارنه تعظيم وإجلال[٢] لقبح التكليف في مقابلة نفع يحسن الابتداء به أو خال[٣] من نفع. وإنما يعلم دوامه وخلوه من الأكدار والشوائب بالسمع، والذي يدل على ذلك أنا نعلم أن تحمل المشاق في الشاهد يحسن لنفع يوفي عليها وإن كان منقطعاً، وذلك دليل على أنه لا يعلم الدوام بالعقل. وأيضاً فلو كان دوام[٤] النفع شرطاً[٥] في تحمل المشاق [لما طلب] منا أن نتحمل في الشاهد مشقة لأن ما من مشقة نتحملها إلا ونفعها منقطع[٦]، فلو كان الدوام شرطاً[٧] لقبح منا تحمل المشاق في الشاهد وقد علمنا خلاف ذلك. فدل بهذه الجملة على أن العقل ليس له مجال في دوام الثواب ولا في تكرره وانقطاعه، وإنما علمنا ذلك بالسمع، وآكد أدلة السمع إجماع الأمة والآيات المتضمنة [٥١أ] لدوامه، والأخبار واردة عن النبي وأئمة الهدى صلوات الله عليهم بدوام ذلك، قطعنا بذلك على الدوام.

---

[١] نفع: + او (مشطوباً)، الأصل.
[٢] تعظيم وإجلال: تعظيماً وإجلالاً، الأصل.
[٣] خال: خالٍ، الأصل.
[٤] دوام: الدوام، الأصل.
[٥] شرطاً: شرط، الأصل.
[٦] منقطع: منقطعاً، الأصل.
[٧] شرطاً: شرط، الأصل.

مسألة في الطريق إلى العلم باستحقاق الثواب

الذي نقوله في هذه المسألة أنا نعلم من جهة العقل استحقاق نفع[١] مقابل لمشاق المكلف تنغمر مشاق التكليف في جنبه يقارنه تعظيم وإجلال[٢]. وأما استحقاق ثواب دائم[٣] خال[٤] من الشوائب والأكدار فلا يُعلم من جهة العقل وإنما يُعلم من جهة السمع، وآكد أدلة السمع إجماع الأمة على ذلك، وهو معلوم من دين النبي صلى الله عليه وآله، والقرآن يتضمن ذلك والأخبار واردة به. وإنما احترزنا من جهة العقل أن يكون نفعاً يوفي على التكليف، لأن مشاق التكليف لو خلت من نفع لكانت قبيحة، ولو كان النفع يحسن الابتداء به لكان إنـــزالها[٥] على المكلف عبثاً، والبارئ تعالى لا يجوز عليه العبث. فتحقق بهذه الجملة أن لا بد لقضية العقل من نفع لا يحسن الابتداء به، وما زاد على ذلك معلوم بالشرع حسب ما قدمناه.

مسألة

ويستحق هذا الثواب بفعل الواجب وما له صفة[٦] الواجب من الندب وترك القبيح إذا فعل المكلف الواجب لوجوبه أو لوجه وجوبه وترك القبيح لقبحه وعلم قبحه أو وجه القبح وكان [٥١ب] مختاراً في أفعاله ولحقته المشاق في الأفعال أو في أسبابها، ولا يستحق الثواب بشيء سوى ما ذكرناه. والذي يدل على أن المكلف لا يستحق ثواباً إلا بشرط أن يكون عالماً[٧] بالوجوب أو بجهته أو بجهة الندب أو بجهة القبيح، أن[٨]

---

[١] نفع: نفعاً، الأصل.
[٢] تعظيم وإجلال: تعظيماً وإجلالاً، الأصل.
[٣] ثواب دائم: ثواباً دائماً، الأصل.
[٤] خال: خالي، الأصل.
[٥] إنـــزالها: ادخالها، الأصل.
[٦] صفة: + الوجوب (مشطوباً)، الأصل.
[٧] عالماً: عالم، الأصل.
[٨] أن: لأن، الأصل.

الكفار قد يفعلون الواجب ويجتنبون القبيح ولا يستحقون به ثواباً، وليس ذلك[١] إلا لعدم علمهم بوجه الفعل[٢] فتحقق ما ذكرناه. والذي يدل على أن المشاق لا بد أن تنضاف إلى الفعل أن البارئ تعالى قد يفعل الواجب وما له صفة الواجب من الندب، ولا يفعل القبيح مع علمه بوجوه ذلك ولا يستحق ثواباً، وليس الوجه في ذلك إلا أن المشاق لا تلحقه[٣].

فإن قيل: لم لا يكون الوجه في ذلك أنه لا ينتفع بالثواب ولا يستضر بالعقاب؟ قيل: لو كان الوجه كما ذكرتم لما أثر الفعل والترك منه تعالى في استحقاق المدح لأنه لا[٤] ينتفع بذلك، وقد علمنا خلاف ذلك، فعلم بهذه الجملة أن ما أثر في الاستحقاق يشترك فيه سائر الفاعلين. فلو كان استحقاق الثواب لمجرد وقوع الفعل من دون المشاق لم[٥] يستحق الثواب وإن لم ينتفع به كما استحق المدح أو لم يستحق المدح[٦] كما لم يستحق ثواباً. وقد علمنا خلاف ذلك فتحقق بهذه الجملة أنه إنما ينضاف إلى وجوه المشاق.

مسألة في الطريق إلى استحقاق العقاب

[٥٢أ] ليس للعقل مجال[٧] في الطريق إلى ذلك، وإنما يعلم ذلك بالسمع. والذي يدل على ذلك أن أدلة العقل خالية من حسن إيلام الحيوان إلا مستحقاً أو مدافعةً أو لدفع ضرر أوفى مما يدفع به أو لنفع يوفى عليه بعد ما ثبت استحقاقه. ونحن في سبر الطريق إلى ذلك وهو خال[٨] من الوجوه المتقدمة، والضرورة ههنا مرتفعة فتحقق بهذه الجملة أنه لا طريق للعقل إلى وجوبه وإنما هو معلوم بالسمع، وآكد أدلة السمع الإجماع

---

[١] ذلك: كذلك، الأصل.
[٢] الفعل: العقل، الأصل.
[٣] تلحقه: يلحقه، الأصل.
[٤] لا: إضافة في هامش الأصل.
[٥] لم: لا، الأصل.
[٦] المدح: مدح، الأصل.
[٧] مجال: محال، الأصل.
[٨] حال: خالي، الأصل.

على ذلك وهو معلوم من دين النبي صلى الله عليه وآله، والآيات[١] والأخبار واردة بذلك. فإذا ثبت أن حقيقة العقاب هو الضرر المستحق المقارن للاستخفاف والإهانة وهو يستحق بالإخلال بالواجب وبفعل[٢] القبيح إذا كان المكلف مختاراً في فعله وتركه وعالماً[٣] بذلك أو متمكناً[٤] من العلم، ولهذا استحق الكفار العقاب. ولا بد أن يكون من أخل بواجب أو فعل قبيحاً أثر ذلك لمسرته ولذته. ولهذا الوجه، القديم تعالى لو أخل بواجب أو فعل قبيحاً لما استحق عقاباً، وإنما كان يستحق ذماً[٥]، وليس الوجه في ذلك إلا لأن السرور والراحة [لا] يجوزان عليه، ولا يجوز أن يقال: إنه لا يستحق العقاب لكونه لا يستضر بذلك، وذلك أنه لو كان المؤثر هو الإخلال بالواجب وفعل القبيح دون ما ذكرناه لوجب أن يستحق العقاب كما يستحق الذم. وقد علمنا فساد ذلك فتحقق [٥٢ب] بهذه الجملة أن الإيثار للمسرة والراحة هو المؤثر في استحقاق العقاب بزيادة على الذم.

مسألة في أن العقاب لا يعلم دوامه بالعقل ولا انقطاعه

والذي يدل على ذلك أنا نعلم أن أصله لا يعلم بالعقل، وإذا لم يكن طريق إثبات[٦] أصله بالعقل وجب أن لا تعلم صفاته بالعقل، لأن الصفة فرع على أصل الشيء، وما لم يعلم الأصل بالعقل لا يعلم الفرع التابع له. وإذا ثبت ذلك فالطريق إلى دوامه وانقطاعه السمع دون العقل، وهو ينقسم قسمين بعد ورود الشرع، دائم ومنقطع. فالدائم هو عقاب من قطع الشرع على كفره على اختلاف ضروب الكفر على ما نبينه فيما بعد. فإن هذا العقاب لا يسقط إلا بالتوبة، ومتى خرج من دار الدنيا بغير توبة اتفق كل من قال بالاستحقاق وأجمعوا على دوام عقابه، ووردت الآيات أيضاً

[١] والآيات: + واردة، الأصل.
[٢] وبفعل: ويفعل، الأصل.
[٣] عالماً: عالم، الأصل.
[٤] متمكناً: متمكن، الأصل.
[٥] ذماً: ذم، الأصل.
[٦] إثبات: إثباته، الأصل.

بدوام عقابه، وهو معلوم من دين النبي صلوات الله عليه وآله. ومن ثبت له الإيمان فإن عقابه منقطع ويسقط هذا العقاب بالعفو أو بالتوبة[١] أو بالشفاعة أو بأن يستوفى ويعاد إلى مستحقه إذا بينا بطلان الإحباط وبينا اجتماع الاستحقاقين وسنبين ذلك فيما بعد.

مسألة في حسن العفو عن العقاب

[٥٣أ] والذي يدل على ذلك أنا نعلم أن الإحسان حسن إلى الغير، ومن أحسن الإحسان إسقاط الضرر، فيجب بهذه الجملة أن يكون العفو حسناً[٢] بالعقل. وأيضاً فإن الحق متى كان لمالكه القبض وله المطالبة ولم يكن في إسقاطه إسقاط حق للغير ولا يستضر صاحبه بإسقاطه وينتفع المسقط عنه به، ولا يكون فيه مفسدة، حسن إسقاطه. واحترزنا بأن له القبض والمطالبة من المولى عليه ومن الوكيل، لأن المولى عليه ليس له القبض ولا المطالبة، والوكيل له المطالبة وإن لم يكن له الحق. وليس في إسقاطه إسقاط حق للغير لأن لا يلزم على ذلك الذم، لأنه حق علينا ليس لنا. واحترزنا بأن ينتفع المسقط عنه، لأن الثواب لا يصح إسقاطه، وأن لا يستضر المسقط، لأن مسقط الثواب يستضر به ولا ينتفع البارئ بإسقاطه. وأما ما يدعى فيه من المفسدة لكونه إغراء بقبيح فتجويز[٣] المكلف أن لا يعفى عنه يخرجه من الإغراء، وهذا يسقط الاعتراض بأن فيه مفسدة. وإذا كان العقاب قد خلا من جميع ما ذكرناه تحقق بالعقل حسن إسقاطه، وسنبين دليل السمع في حسن الإسقاط إذا انتهينا إلى الكلام في الإحباط إن شاء الله تعالى.

مسألة في حقيقة التوبة وبيان حكمها

أمـــا التوبة في أصل اللغة فهي الرجوع، وقد تحققت في [٥٣ب] اصطلاح المتكلمين

[١] بالتوبة: التوبة، الأصل.
[٢] حسناً: حسن، الأصل.
[٣] فتجويز: فلتجويز، الأصل.

وأهل الشرع أنها الندم على ما فات و[العزم على] أن لا يعاود مثله في المستقبل، وأن يخرج عن الحقوق أو يعزم على أداء ذلك على ما نبينه فيما بعد. وهذه التوبة مجمع على استحقاق الثواب بها وإسقاط العقاب عندها، وإن اختلفوا في كيفية الإسقاط. فالمعتزلة ذهبت إلى أنها تسقط العقاب على جهة الإحباط ونحن نبطل مقالتهم، والذي نقول أنها طاعة يستحق بها الثواب، فإن إسقاط العقاب عندها تفضل منه تعالى لأجل الوعد، ولو أخل به لجاز ذلك لكن[١] لا يصير وعده كذباً[٢] [ف]لزم أن لا يخل به. وإذا ثبتت هذه الجملة فالحقوق التي[٣] يتوب عنها على ضربين، حق لله وحق للآدميين، فما كان لله فلا يخلو[٤] أن يكون حداً أو فرائض أخل بها، فإن كان حداً فيكفي العزم على أن لا يعود إلى مثله، وهذا حقيقة التوبة فيه. فإن كان فرضاً فلا يخلو[٥] أن يكون أداءً[٦]، ولا يجب قضاؤه[٧] أو يجب قضاؤه[٨] وأداؤه. فإن كان يؤدى من غير أن يجب القضاء فالعزم على أداء مثله كاف في توبته مثل صلاة الجمعة والعيدين. فإن كان يؤدى ويجب قضاء ما فات منه فلا بد من العزم على أداء مثاله والقضاء لما فات منه بحسب التمكين منه، فإذا عزم على ذلك كان كاف في توبته. وأما حقوق الآدميين فإن كان مالاً[٩] فيجب العزم على أدائه مع التمكين وأن لا يعاود [٥٤أ] مثله في المستقبل، وإن كان نفساً أو قصاصاً[١٠] أو عوضاً فليمكن مالك ذلك من نفسه أو يعزم في المستقبل. فمتى حصل ذلك في توبته كان كافياً[١١] له في إسقاط العقاب عنه وفي استحقاق الثواب. فهذه جملة ما تقع التوبة عنه وشرائطها، والإجماع منعقد

[١] لكن: لاكن، الأصل.
[٢] كذباً: كذب، الأصل.
[٣] التي: الذي، الأصل.
[٤] يخلو: يخلوا، الأصل.
[٥] يخلو: يخلوا، الأصل.
[٦] أداءً: يدا، الأصل.
[٧] قضاؤه: قضاه، الأصل.
[٨] قضاؤه: قضاه، الأصل.
[٩] مالاً: مال، الأصل.
[١٠] قصاصاً: قصاص، الأصل.
[١١] كافياً: كاف، الأصل.

بصحة هذه التوبة والآيات واردة بقبول التوبة، وهو معلوم من دين النبي صلى الله عليه وآله، وما ورد عنه من الأخبار تتضمن[١] ذلك متواترة. فهذه أدلة على حسن التوبة.

مسألة في الشفاعة وحقيقتها

حقيقة الشفاعة سؤال يقارنه تذلل وخضوع إلى المشفوع إليه، وحقيقتها في إسقاط المضار دون زيادة المنافع. وقال قوم أنها حقيقة في زيادة المنافع دون إسقاط المضار وهم المعتزلة. والذي دعاهم إلى ذلك القول بالإحباط، ونحن ندل على بطلانه. والذي يدل على أن الشفاعة حقيقة في إسقاط المضار إجماع الأمة، فإن خلاف مثل هؤلاء[٢] لا يؤثر في الإجماع. ويدل أيضاً على أنها حقيقة في إسقاط المضار أنها لا تخلو[٣] أن تكون حقيقة فيه أو حقيقة في زيادة المنافع مجازاً[٤] في المضار، أو حقيقة في الأمرين. لا يجوز أن يقال أنها حقيقة في زيادة المنافع لأنا نعلم أن أهل اللغة يسمون من شفع في إسقاط المضار شافعاً[٥] حقيقة، وإذا كانت حقيقة في ذلك بطلت أن تكون حقيقة في زيادة المنافع. وأيضاً فإنها لو [٥٤ب] كانت حقيقة في زيادة[٦] المنافع لكان يلزم من ذلك أنا إذا سألنا الله في حق النبي أن نكون شافعين في حقه، وقد علمنا فساد ذلك، ولو كانت مشتركة للزم أيضاً ما ذكرناه. فإن قيل: إنا لم نكن شافعين في النبي، لأن الرتبة معتبرة في الشفاعة، الجواب عن ذلك: أن الرتبة تعتبر في الشفاعة والمشفوع إليه فيه على أنا لا نعتبر الرتبة في الشفاعة، لأن الإنسان يجوز أن يكون شافعاً في نفسه، وما يعتبر فيه الرتبة لا يدخل بين المرء ونفسه. ألا ترى أن[٧] الرتبة لما اعتبرت في الأمر

[١] تتضمن: تتظمن، الأصل.
[٢] هؤلاء: هولاى، الأصل.
[٣] تخلو: تخلوا، الأصل.
[٤] مجازاً: مجاز، الأصل.
[٥] شافعاً: شافع، الأصل.
[٦] زيادة: يادة، الأصل.
[٧] أن: بأن، الأصل.

لم يجز أن يكون الإنسان آمراً نفسه؟ وذلك يسقط ما تعلقوا به من اعتبار الرتبة، ويلزم منه أن الشفاعة لو كانت في زيادة المنافع أن نكون شافعين للنبي. وأيضاً فإن النبي صلى الله عليه وآله شفع بَرِيرَة في مغيث مع دناءة[١] رتبة الاثنين، وذلك دليل على عدم اعتبار الرتبة في الشفاعة.

مسألة

وقد تعلقوا بأن الشفاعة في زيادة المنافع دون إسقاط المضار بآيات منها قوله تعالى ﴿وَلاَ يَشْفَعُونَ إِلاَّ لِمَنِ ارْتَضَى﴾[٢]، قالوا: والفاسق غير مرتضى الأفعال فيجب أن تكون[٣] فيمن ارتضيت أفعاله، وذلك دليل على أن الشفاعة في زيادة المنافع دون إسقاط المضار، ومنها قوله تعالى ﴿وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ﴾[٤]، ومنها قوله ﴿مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلاَ شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾[٥]، ومنها قوله ﴿وَلاَ تَنفَعُهَا شَفَاعَةٌ﴾[٦]. وإذا [٥٥أ] كانت هذه الآيات قد نفت الشفاعة لمن كان على معصية وجب أن تثبت لمن لم يكن عاصياً[٧]، لأن لا تبطل الشفاعة[٨] التي اتفقنا على صحتها، وذلك دليل على أن الشفاعة حقيقة في زيادة المنافع دون إسقاط المضار.

الجواب عن الآية الأولى أن الضمير فيها محذوف، وليس لهم بأن يردوا الضمير إلى المشفوع فيه بأولى منا أن نرده إلى الشافع، فنقول: لا يشفعون إلا لمن ارتضى أن يشفع، وكان المرتضي الشافع دون المشفوع فيه على أنا نقول: إن المشفوع فيه لا بد أن يكون مرتضى الإيمان دون ما فعله من المعاصي فسمي مرتضى بذلك، وتخصيص الآية في أنه مرتضى الإيمان دون غيره. ألا ترى بأنهم يقولون: هذا الصانع مرتضى

---

[١] دناءة: دناه، الأصل.
[٢] سورة الأنبياء (٢١): ٢٨.
[٣] تكون: يكون، الأصل.
[٤] سورة المائدة (٥): ٧٢.
[٥] سورة غافر (٤٠): ١٨.
[٦] سورة البقرة (٢): ١٢٣.
[٧] عاصياً: عاصي، الأصل.
[٨] الشفاعة: + حقيقة (مشطوباً)، الأصل.

عندي، يريدون بذلك صنعته دون ما سواه؟ وإذا صح ذلك سقط تعلقهم بهذه الآية. وأما الجواب عن الآية الثانية فإن الله تعالى نفى أن يكون للظالمين مدافع ومشاقق، لأن النصرة هي المدافعة والمشاققة، والبارئ تعالى لا يدافع ولا يشاقق، والشفاعة هي التذلل والسؤال. وإذا لم يكن في الآية نفي متذلل سائل سقط تعلقهم بها. وأما الجواب عن الآية الثالثة فمحمولة على الكفار بدليل قوله تعالى ﴿فَلَو أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَكُونَ مِنْ الْمُؤْمِنِينَ﴾[١]، فأخبر تعالى بأن من نزلت في حقه هم الكفار، ونحن نقول بأن الكافر لا شفاعة له على أن الآية تتناول ﴿شَفِيعٍ﴾ [٥٥ب] و﴿يُطَاعُ﴾، والبارئ تعالى لا يدخل تحت طاعة أحد، ونحن نقول بذلك وليس تنفي شفيعاً[٢] يجاب على جهة الاختيار، وهذا يسقط تعلقهم بهذه الآية.

فأما الآية الرابعة [فهي] متروكة الظاهر بلا خلاف بالاتفاق منا ومنهم على أن الشفاعة تقع فلا بد نحملها نحن وهم[٣] في موضع تصح فيه الشفاعة، وليس بأن يحملوا نفي النفع في الفساق ليسلم لهم النفع في زيادة المنافع بأولى من أن نحمل نفي النفع في الكفار ليسلم لنا النفع في الفساق، وهذا يسقط تعلقهم بهذه الآية. وقد نقل عن النبي صلى الله عليه وآله ما اتفق الناس على نقله وأجمعوا على صحة قوله: ادّخرتُ شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي، وهذا يسقط تعلقهم بالآيات، ويدل على أنه يريد بها ما ذكرناه من وجوه التأويل دون ما قالوه. فإن قالوا: سماهم أهل الكبائر بعد التوبة عما كانوا عليه، فالجواب[٤] عن ذلك أن تسميتهم بالكبائر اسم ذم، واسم الذم لا يجوز أن يسموا به بعد التوبة، وهذا يسقط هذا الإلزام. وقوله عليه الصلاة والسلام: أسجد أمام العرش فلا أرفع رأسي حتى لا يبقى من أمتي في النار أحد،[٥] وقوله: يخرجون من النار بعد ما يصيرون حمماً[٦] وفحماً،

---

[١] سورة الشعراء (٢٦): ١٠٢.
[٢] شفيعاً: شفيع، الأصل.
[٣] وهم: واياهم، الأصل.
[٤] فالجواب: والجواب، الأصل.
[٥] لا يوجد الحديث بهذه الصورة في المصادر إلا قريباً، قارن أبو الصلاح الحلبي: الكافي، ص ٤٦٩.
[٦] حمماً: حمهاً، الأصل. والتصحيح عن المصادر.

وهـذه[1] الوجـوه كلها تدل على أن الشفاعة تتناول من كان في النار، وكل ذلك مسقط[2] لما تعلقوا به.

مسألة في بطلان القول بالإحباط

[٥٦أ] حقيقة الإحباط عند المتكلمين هو إسقاط ثواب الطاعة بعقاب المعصية الكبيرة أو إسـقاط فعـل الطاعة بفعل كبائر الذنوب. وإذا ثبت ذلك فقد استدل من قال بـصحة الإحباط بأن قال: المعصية ضد الطاعة والثواب ضد العقاب ومحال اجتماع ضـدين. واسـتدلوا أيضاً بأن قالوا: المكلف يستحق التعظيم بالطاعة والاستخفاف بالمعـصية، ومـن المحال أن يكون مستخفاً[3] به معظماً[4] في الحالة الواحدة، وإذا تحقق هـذا، علـم صحة الإحباط. الجواب عن ذلك أنا نقول مع تسليم أن الثواب يضاد العقاب والطاعة تضاد المعصية: إن التنافي لا يقع بين المتضادات الثابتة[5] الوجود، وقد علمـنا أن الـثواب والعقاب معدومان وكذلك الطاعة والمعصية، وذلك يحيل التنافي بيـنهما. وأيـضاً فلا نسلم أن الطاعة تضاد المعصية ولا الثواب يضاد[6] العقاب. يبين ذلك أن ما يقع طاعة بعينه يجوز أن يقع معصية بحسب الداعي كالسجود للصنم يقع لله طاعـة إذا قـصد به ذلك. وكذلك ما يقع لذة يجوز أن يقع ألماً[7] يصادف نفاراً كالحامض [يقع] للصفراوي لذةً وللدموي ألماً[8]، وكذلك الحرارة في وقت تكون لذةً ووقت تكون ألماً[9]، وهذا يبطل التضاد الذي ذكروه. وأما ما استدلوا به من استحالة اجـتماع التعظيم والاستخفاف فإنه ممكن من فاعلين أو بجارحتين أو في وقتين، وإذا

[1] وهذه: وهذا، الأصل.
[2] مسقط: مسقطا، الأصل.
[3] مستخفاً: مستحقاً، الأصل.
[4] معظماً: معظم، الأصل.
[5] الثابتة: الثانية، الأصل.
[6] يضاد: يضا، الأصل.
[7] ألماً: ألم، الأصل.
[8] ألماً: ألم، الأصل.
[9] ألماً: ألم، الأصل.

أمكن ذلك بطل ما تعلقوا به من استحالة اجتماعهما. وإذا بطل ما تعلقوا به علمنـا [٥٦ب] بطـلان الإحباط، وسنبين ما تعلقوا به من الآيات ونورد عليه ما يدل على بطلان ما يلزموا[1] به منها إن شاء الله تعالى.

مسألة

وقد استدل من ذهب إلى الإحباط بآيات من القرآن منها قوله تعالى ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾[2]، ومنها قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلاَ تَجْهَرُواْ لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَن تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنتُمْ لاَ تَشْعُرُونَ﴾[3]، ومنها قوله تعالى ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِناً[4] مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ[5] جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا﴾[6]، وما أشبه ذلك من الآيات التي قد تضمنت الخلود على المعاصي، ومنها قوله ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾[7]. والجواب عن هذه الآيات من وجوه ثلاثة، أحدها أنها معارضة بآيات مثلها، والثاني أنها مبنية على العموم والعموم ليس له صيغة تخصه بل صيغته مشتركة بين العموم والخصوص، والثالث أنها تحتمل التأويل. وإذا صح ذلك فيها سقط التعلق بها.

أما معارضة هذه الآيات فقوله تعالى ﴿إِنَّ اللهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً﴾[8] وقوله ﴿إِنَّ رَبَّكَ[9] لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ﴾[10] وقوله تعالى ﴿عَلَى ظُلْمِهِم﴾[11]، يعني في

[1] يلزموا: تلزموا، الأصل.
[2] سورة الزمر (٣٩): ٦٥.
[3] سورة الحجرات (٤٩): ٢.
[4] مؤمناً: مؤمن، الأصل.
[5] فجزاؤه: فجزاه، الأصل.
[6] سورة النساء (٤): ٩٣.
[7] سورة الهود (١١): ١١٤.
[8] سورة الزمر (٣٩): ٥٣.
[9] ربَّك: الله، الأصل.
[10] سورة الرعد (١٣): ٦.
[11] سورة الرعد (١٣): ٦.

حال ظلمهم، لأن القائل إذا قال: أود فلاناً[١] على قطيعته يريد في حال قطيعته، وقوله تعالى ﴿إِنَّ اللهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾[٢]، وقد علمنا[٣] بالاتفاق أن الشرك يغفر مع التوبة، وإذا كان الشرك لا يغفر مع عدم [٥٧أ] التوبة فتحقق أنه يغفر ما دون الشرك مع عدم التوبة، وإلا لم يكن الكلام فصيحاً[٤] ولم يخالف النفي والإثبات ولم يكن البارئ متمدحاً[٥]، لأنه لو كان لا يغفر ما دون الشرك إلا مع عدم التوبة لكان قد ساوى الشرك غير الشرك [ولم] نستفد بهذه الآية شيئاً[٦] ولم يكن متمدحاً[٧]، وقد علمنا خلاف ذلك. وإذا كانت هذه الآيات حاصلة وجب أن يسقط الاستدلال بما تعلقوا به على أنا نحمل تلك الآيات على وجه التأويل فنقول: قوله ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾[٨] المراد به أن مع الشر لا يثبت عمل من الطاعات فسماه الله ما لم يثبت محبط، وهذا معلوم في كلام العرب. فإن من أمر عبده بأمر ثبت به الجزاء لو فعل خلافه، فنقول له: أسقطت جزاءك[٩]، ونحن نعلم أن مع الخلاف لا يثبت له جزاء فعبروا عما لم يثبت بأنه ساقط. ومثله الآيات الأخرى، لأن رفع الصوت على النبي للاستخفاف والإهانة به كفر، وذلك لا يثبت معه عمل حسب ما قدمناه في الأولى[١٠]. وأما الجواب عن الآية الثالثة فإن من قتل مؤمناً[١١] على إيمانه يستحق خلود النار، وهذا يسقط التعلق بالآية، وجملة الأمر أن الخلود يراد به الانقطاع. ألا ترى أن[١٢] قولهم: لا أكلمك أبداً، أو: خلد فلان [في] السجن، كل

[١] فلاناً: فلان، الأصل.
[٢] سورة النساء (٤): ١١٦.
[٣] علمنا: + ان (مشطوباً)، الأصل.
[٤] فصيحاً: فصيح، الأصل.
[٥] متمدحاً: متمدح، الأصل.
[٦] شيئاً: شيء، الأصل.
[٧] متمدحاً: متمدح، الأصل.
[٨] سورة الزمر (٣٩): ٦٥.
[٩] جزاءك: جزاك، الأصل.
[١٠] الأولى: الأولة، الأصل.
[١١] مؤمناً: مؤمن، الأصل.
[١٢] أن: إلى، الأصل.

ذلك يراد به تبعيد المدة لا دوام ذلك؟ وإذا كان هذا مستعملاً[١] في كلام العرب سقط ما تعلقوا به. وأما قوله ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾[٢]، المراد به أن الكثير من الحسنات يدعو إلى [٥٧ب] أن لا تواقع سيئات، وما يمتنع لأجل فعله يسمى ذلك الممتنع مكفراً[٣] بذلك الفعل بما وقع من الأفعال التي[٤] منعت منه وإن لم يكن ثابتاً[٥]، وهذا يسقط تعلقهم بهذه الآية. وإذا ثبت ما ذكرناه من هذه الجملة وجب القول ببطلان الإحباط.

مسألة

وإذا تحقق القول ببطلان الإحباط تحققنا أن المؤمن لا يكفر بعد إيمانه. والذي يدل على ذلك أنه لو حصل الكفر بعد الإيمان للزم اجتماع دائمين وانتفاء دائمين وذلك محال، وما أدى إلى محال يجب أن يحكم بفساده. ويدل أيضاً على ذلك أن الإيمان لا يحصل إلا عن أدلة قطعية، والكفر لا يقع إلا عن شبهة، ونحن نعلم أن اليقين لا يندفع بالشبهات وذلك يحيل وقوع الكفر بعد الإيمان. فإن اعترضوا على الجواب الأول بأن قالوا: يكفر كفراً[٦] لا يوافى به ولا يلزم من ذلك اجتماع دائمين، لأن العقاب لا يستحق عليه دائماً[٧] إلا بعد خروجه من دار الدنيا وهو كافر، وإذا لم يخرج من دار الدنيا وهو كافر لم يلزم ما ذكرتموه من اجتماع دائمين، وصح أن يقع الكفر بعد الإيمان من هذا الجنس. الجواب عن هذه الشبهة أنه لو صح أن المؤمن يكفر كفراً لا يوافى به لوجب أن يعظم على ما له من الطاعات ويستخف به ويهان على معاصي الكفر، وكذلك يلزم منه أن يعظم سائر الكفار لجواز كونهم [مؤمنين] في بواطنهم،

[١] مستعملاً: مستعمل، الأصل.
[٢] سورة هود (١١): ١١٤.
[٣] مكفراً: مكفر، الأصل.
[٤] التي: الذي، الأصل.
[٥] ثابتاً: ثابت، الأصل.
[٦] كفراً: كفر، الأصل.
[٧] دائماً: دائم، الأصل.

والكفر الذي هم عليه لا يوافون به وقد [٥٨أ] علمنا قبح استحالة وقوع الكفر بعد الإيمان.

مسألة

وإذا بطل الإحباط وتحقق أن المؤمن لا يكفر بعد إيمانه صح اجتماع العقاب مع الثواب، لأن معاصي[١] ما عدا الكفر قد بينا أن عقابها منقطع، وإذا اجتمعا أمكن استيفاءهما واستوفيا على الوجه الذي يمكن، وهو أن يقدم العقاب على الثواب ولا يجوز تقديم الثواب على العقاب. والذي يدل على ذلك أنا قد بينا [أن] الثواب دائم، فلو قدم على العقاب مع إرادة استيفاء العقاب لاستحال استيفاؤه، فإنا قد أجمعنا على أن من دخل الجنة لا يخرج منها[٢]. فلهذا إذا أراد استيفاء العقاب [وجب] أن يقدمه على الثواب، لأنا قد بينا أن من دخل النار يصح أن يخرج منها، وذلك يوجب تقديم العقاب على الثواب ما لم يسقط بأحد الوجوه الذي قدمنا ذكرها من التوبة أو الشفاعة أو العفو.

مسألة في الأسماء[٣] التي[٤] تعلق عليها أحكام الشرع وأحكام الآخرة

منها المؤمن، وهو المصدق في اللغة سواء كان عالماً أو جاهلاً بما صدق به. وقد تخصص في الشرع أنه العارف بالله تعالى وسائر صفاته نفياً وإثباتاً، والعارف بالعدل وما يتصل به من تنـــزيه البارئ، والعارف بالنبوة وما يتصل بها، وكذلك الإمامة، وأن تكون هذه المعرفة حاصلة عن أدلة سواء كانت إجمالاً[٥] أو تفصيلاً[٦]، فمتى كان

[١] المعاصي: المعاصى، الأصل.
[٢] لا يخرج منها: لا يعود إليها يخرج منها ("إليها" مشطوباً)، الأصل.
[٣] الأسماء: + كلمة غير مقروءة، الأصل.
[٤] التي: الذي، الأصل.
[٥] إجمالاً: حملا، الأصل.
[٦] تفصيلاً: تفصلا، الأصل.

كذلك ثبت كونه مؤمناً. والكافر في وضع اللغة هو المغطي للشيء، يدل [٥٨ب] على ذلك قوله تعالى ﴿أَعْجَبَ[١] الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ﴾[٢] فسمى الزارع لتغطية الحب كافراً[٣]، واختص في عرف الشرع [أن] الكافر هو المخل بمعرفة الله تعالى وجميع ما وجب عليه معرفته[٤] من العدل والتوحيد والنبوة والإمامة أو البقاء على شُبَه تقدح فيما ذكرناه مما يثبت به الإيمان مثل جبر[٥] أو جواز تخطئة الأنبياء أو جحد الإمامة[٦]، أو أن يكون على الدين مقلداً[٧]، فإن جميع ذلك يعد في باب الكفر ويحكم بكفر معتقده ويسمى كافراً[٨]. وأما الفسق فهو الخروج من شيء إلى شيء. يقال: فسقت الرطبة إذا خرجت من نواها، وسميت الفارة فويسقة لخروجها من الثقب، وأما في اصطلاح الشرع فإنه خروج من طاعة إلى معصية. وإذا ثبتت هذه الجملة فمتى سمينا مؤمناً قطعنا عليه بالإيمان، وتعلقت به أحكام الآخرة من الثواب ومن حساب القبر ومن الموالاة[٩] والتعظيم، وتعلقت به أحكام الشرع من كونه ظاهراً ومن جواز مناكحته ومؤاكلته ومن الصلاة عليه والدفن في مقابر المؤمنين، وكان حكم أولاده حكمه في ذلك إلا في وجوب الاستحقاق للثواب، ولكن حكم الشرع لهم إذا ماتوا أطفالاً أن يدخلوا[١٠] الجنة تكرمة لآبائهم ينعمون نعيماً لا يقارنه تعظيم وتبجيل[١١]. ومتى حكم الشرع بالكفر سقطت جميع هذه الأحكام ولا يحكم[١٢] بشيء منها لمن ثبت له الكفر، وكان حكم أولاده حكمه في الأحكام الشرعية والدفن في مقابر [٥٩أ] الكفار وترك

[١] أعجَبَ: يعجب، الأصل.
[٢] سورة الحديد (٥٧): ٢٠.
[٣] كافراً: كافر، الأصل.
[٤] معرفته: معرفة، الأصل.
[٥] جبر: خبراً، الأصل.
[٦] الإمامة: امامة، الأصل.
[٧] مقلداً: مقلد، الأصل.
[٨] كافراً: كافر، الأصل.
[٩] الموالاة: المولاة، الأصل.
[١٠] يدخلوا: يدخلون، الأصل.
[١١] وتبجيل: وتبجيلاً، الأصل.
[١٢] ولا يحكم: إضافة في هامش الأصل.

الصلاة عليه وفي تنجيسهم، إلا أحكام الآخرة فإنها لا تعلق بالأطفال من دخول النار وحكم له بالخلود. وأما الفاسق فإنه يحكم له بالجنة، وقد بينا بما يسقط عقابه، لأنه منقطع ويصح مناكحته لثبوت إيمانه والصلاة عليه والدفن في مقابرنا ومخالطته بسائر ما يعات (؟)[1] الشريعة. ويجب عليه الذم لاستعماله معاصيه التي لم يتب عنها وأن ينكر عليه في حال وقوعها، وأولاده تبعا له في استحقاق الجنة على ما بيناه ويصلى عليه إذا مات. فهذه جملة الأحكام التي[2] تتعلق بهذه الأسماء وأصولها، وإن كان تفصيلها يطول [فقد] أسقطنا ذلك لئلا يخرج عن الغرض المطلوب بهذه المسألة.

مسألة في انقطاع التكليف

يجب انقطاع التكليف وإلا انتقض الغرض الذي لأجله كلف. والذي يدل على ذلك ما قدمناه من أن الغرض بالتكليف من أجل الثواب، فلو دام التكليف لاستحال وصول المكلف إلى استحقاقه. فإن قيل: لم لا يجوز أن يثاب وهو[3] مكلف ولم ينقطع التكليف؟ الجواب عن ذلك أن الأمة قد أجمعت على دوام الثواب وعلى خلوصه من الكدر، فلو اتصل الثواب بالتكليف لما أمكن استيفاؤه على هذا الوجه لحصول مشاق[4] التكليف معه لانقطاعه بعد كل جزء يستوفيه ثم يعود إلى العمل بالتكليف، فإن في كل وقت يعود إلى العمل بالتكليف ينقطع ثوابه وذلك [٥٩ب] يحيل دوامه. وأيضاً فلو اتصل الثواب بالتكليف للزم إسقاط الثواب، لأن المكلف يصير ملجأ إلى فعل الطاعة والإلجاء يسقط التكليف. فلو اتصل الثواب بالتكليف لانتقض الغرض به، وإذا لم يجز اتصال الثواب بالتكليف لما قدمناه تحققنا انقطاع التكليف. وليس في العقل طريق إلى تعيين ما ينقطع به التكليف، لكن يجوز أن ينقطع بالنوم أو الجنون أو الإغماء أو السهو أو الموت، كل ذلك ليس فيه ترجيح لبعضه على بعض من جهة

[1] ما يعات: كذا في الأصل.
[2] التي: الذي، الأصل.
[3] وهو: + على (مشطوباً)، الأصل.
[4] مشاق: مساق، الأصل.

العقل، لكن أجمعت الأمة على أن الله يفني الأحياء فوجب الموت لهذا الإجماع وحصل الترجيح فيه، وفيه وجه آخر وهو اللطف لمن يعلم أنه يموت من العقلاء أو لغيره، فلهذين الوجهين حصل ترجيح الموت على باقي الوجوه. وإن قطع تكليف العبد لغير الله تعالى سقط وجوبه عنه، وإلا وجب على الله تعالى أن يقطع التكليف حسب ما تقدم.[1]

مسألة في الإعادة

الإعادة تجب من جهة العقل إلا لمن له مستحق يصل إليه في دار الدنيا. فأما من كان له مستحق لا يصل إليه في دار الدنيا وجبت[2] إعادته لأجل ذلك. وأما من عليه حق لله تعالى فإن إعادته لا تجب بقضية العقل، ومن عليه حق لغير الله تعالى ولم يوف البارئ عنه ذلك الحق وجبت إعادته ليستوفي منه، لأن البارئ تعالى هو مستوفي[3] الحقوق لأربابها في الآخرة، ويجب عليه الانتصاف، فلو لم يعد [٦٠أ] من وجب عليه الحق لغيره لكان قد أخل بواجب، وذلك لا يجوز عليه تعالى. فأما من أوجب السمع إعادته فهو من كان مستحقاً للعقاب[4] قطعاً أو كان مستحقاً للعقاب الدائم وهم الكفار، فإنا نقطع على إعادتهم لأجل العقاب الذي قطع السمع على استيفائه. فأما العقاب المنقطع فإنه لا يكون إلا مع الثواب فيعاد من وجب عليه ذلك العقاب لأجل الثواب لا لأجل هذا العقاب، لأنا لم نقطع على استيفائه لجواز أن يعفو عنه أو يشفع فيه. وأما المعوضين فإن الله تعالى يعيدهم من جهة السمع أيضاً إذا لم يصل إليهم أعواضهم في دار الدنيا. وتعاد أطفال المؤمنين إن كان لهم عوض لم يصل إليهم في دار الدنيا، ويعادون أيضاً لدخولهم مع آبائهم إلى الجنة[5] تفضلاً عليهم

[1] في حاشية الأصل بقلم آخر: هذه موضع الورقة الملحقة، مسألة فيما يقع به التكليف، ولكن لا يوجد فصل أو مسألة بهذا العنوان.
[2] وجبت: وجب، الأصل.
[3] مستوفي: المستوف، الأصل.
[4] للعقاب: للثواب، الأصل.
[5] الجنة: إضافة في هامش الأصل.

ووتكـــريماً[١] لآبـــاءهم، والـــسمع قد قطع على ذلك وهو قوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ آمَنُواْ وَاتَّبَعَـــتْهُمْ[٢] ذُرِّيَّـــتَهُمْ بِإِيمَانٍ[٣] أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾[٤]، والذرية هم الأطفال. والأخبار واردة عـــن النبي صلى الله عليه وآله متلقاة بالقبول في أن أطفال المؤمنين يدخلون مع آبـــائهم إلى الجنة من جهة التفضل، وأما أولاد الكفار فإن [كان] لهم عوض أعيدوا لأجلـــه من جهة العقل، وإن لم يكن لهم عوض، ومات آباؤهم على كفرهم فإنهم لا يلحقـــون بهـــم بأن يدخلوا[٥] معهم النار[٦]، لأنهم غير مستحقين لذلك ولهذا لا يلزم إعادتهم، لأن السمع خال من دخولهم الجنة تفضلاً، فلهذا الوجه لم نقل به. وأما من كان [٦٠ب] له ولد طفل قد مات في حال كفر أبيه ثم عاد أبوه إلى الإيمان فإن ذلك الطفـــل يلحق به لعموم الآيات والأخبار. ويدل على ذلك أنه لو كان حياً لألحقناه بأبيه بأن تجري[٧] عليه أحكام الإيمان، وهذا يدل على ما ذكرناه. وأما ما في الحيوانات غير الآدميين فإن من كان له عوض و لم يصل إليه في حال الحياة فإنه معاد في الآخرة ليوفى[٨] عوضه وإذا استوفى عوضه أعدمه الله تعالى. والعقل يقضي بهذه الجملة وإثبات العدل له تعالى. فأما من خرج من دار الدنيا ولا حق له فلا تجب[٩] إعادته. فهذه جملة مـــن يعاد ومن لا يعاد من جهة السمع ومن جهة العقل فينبغي أن يعلم ذلك ويعمل عليه إن شاء الله.

مسألة في أن البارئ تعالى يفني الجواهر

[١] وتكريماً: وتكرم، الأصل.
[٢] وَاتَّبَعَتْهُمْ: واتبعناهم.
[٣] بإيمان: + أي، الأصل.
[٤] سورة الطور (٥٢): ٢١.
[٥] يدخلوا: يدخلون، الأصل.
[٦] معهم النار: الجنة (مشطوباً) + معهم النار، الأصل.
[٧] تجري: يجري، الأصل.
[٨] ليوفى: ليوفي، الأصل.
[٩] تجب: يجب، الأصل.

اتفـــق[١] الناس على فناء جواهر الخلق وإن اختلفوا في كيفية الفناء. فذهب قوم إلى أنه يخرج الجواهر[٢] من الوجود إلى العدم كما كانت أول مرة، وقال قوم: إن الفناء سلب التأليف وإن لم تخرج الجواهر عن الوجود. واستدل أصحاب المذهب الأول بظواهر آيات لا يتناول موضع الاستدلال، منها قوله تعالى ﴿هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ﴾[٣]، قال: ومعنى ذلك أنه أول ولا شيء معه فينبغي أن يكون آخر ولا شيء معه، وهذه الآية لا يمكن من أثبت المعدوم شيئاً في العدم أن يستدل بها، لأنه بعد الوجود وقبل الوجود في الحالين معه شيء. فإن [٦١أ] قالوا: نعني بأنه لا شيء معه أي لا ذات لها صفة وجود، كان الجواب عن ذلك أن يقال[٤] بأن هذا مجاز[٥]، وإذا اضطررتم إلى حمل الآية على المجاز جاز لخصمكم أن يحملها على الحقيقة قبل وجود[٦] العالم، فإنه لا شيء معه محققاً بمعنى أن لا ذات معه ثابتة، ونحملها بعد وجود العالم على أن لا شيء معه له صفة التأليف[٧] على وجه المجاز، فحمل الآية على مجاز واحد أولى من حملها على مجازين، وهذا يسقط تعلقهم بالآية.

مسألة

واستدلوا أيضاً بقوله تعالى ﴿كَمَا بَدَأْنَا[٨] أَوَلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ[٩]﴾[١٠]، قالوا: إذا ثبت أن الإعادة[١١] كالبداية الأولى وجب أن يعدم الجواهر بأن تخرج[١] عن الوجود ليكون

[١] اتفق: اتفقوا، الأصل.
[٢] الجواهر: الجوهر، الأصل.
[٣] سورة الحديد (٥٧): ٣.
[٤] يقال: + ذلك (مشطوباً)، الأصل.
[٥] بأن هذا مجاز: إضافة في هامش الأصل.
[٦] وجود: + ها (مشطوباً)، الأصل.
[٧] التأليف: التالف، الأصل.
[٨] بَدَأْنَا: بداناكم، الأصل.
[٩] نُعِيدُهُ: نعيدكم، الأصل.
[١٠] سورة الأنبياء (٢١): ١٠٤.
[١١] الإعادة: إضافة في هامش الأصل.

القول حقيقة والاستدلال به في موضعه. والجواب عن هذه الآية أن من أثبت الجواهر في العدم لا يمكنه أن يستدل بالآية حقيقة لأن البداية[٢] عندهم بصفة الوجود لا نفس الذات، فكان الاستدلال بها على الصفة مجازاً لا حقيقةً، فكذلك الإعادة للصفة لا لنفس الذات، فالبداية[٣] والإعادة عندهم مجاز[٤] لا حقيقة. ومن أثبت الجواهر في العدم فإنه يستدل بالآية في البداية[٥] لنفس الذات لا لصفة زائدة عليها. وإذا صح هذا حكمنا الإعادة على صفة التأليف فكان ذلك مجازاً لا حقيقةً، والكلام إذا حمل على مجاز واحد كان القول به أولى[٦] من حمله على مجازين، وهذا لم يخالف فيه أحد ممن عرف أصول الكلام ومن عرف [٦١ب] تأويل كلامه تعالى، وإذا ثبت ذلك سقط استدلالهم بالآية ووجب خروج الجواهر إلى العدم. وأيضاً فإنا إذا سألناهم عن البداية[٧] قالوا: هي اختراع الشيء. وإذا استفسروا عن اختراع الشيء[٨] عادوا بذلك إلى صفة الوجود لا إلى نفس الذات، وهذا يوجب لخصمهم عليهم الحجة عن الإعادة بأن يقول لهم: الاختراع من صفة التأليف وقد حصل الاتفاق على صفة، وقد بينا أن قولنا أولى من قولهم بما تقدم. وإذا سقط احتجاجهم بالآيتين تحقق أن الفناء تفريق الأجزاء والإعادة هي تأليفها. ويمكن أن يستدل عليهم بأن يقال: لو عادت الجواهر إلى العدم الأول على ما تذهبون إليه لا يمكن للبارئ تعيين الجواهر المستحقة من غير المستحقة. والذي يبين ذلك أنه إذا سلب عنها صفة انتفت عنها سائر[٩] الأحكام التابعة للوجود، وهي مماثلة لما لم يوجد كتماثل صفة الجواهر كلها النفسية وارتفاع التمييز بينهما. وإذا استحال التمييز على رأيهم كان قاصداً إلى الجنس دون الأعيان، وذلك يلزم منه تجويز إعادة غير المستحق الذي قد اتفقنا كلنا على وجوب إعادته،

[١] تخرج: يخرج، الأصل.
[٢] البداية: البداه، الأصل.
[٣] فالبداية: فالبداه، الأصل.
[٤] مجاز: مجازاً، الأصل.
[٥] البداية: البداه، الأصل.
[٦] به أولى: يتناول، الأصل.
[٧] البداية: البداه، الأصل.
[٨] وإذا استفسروا عن اختراع الشيء: إضافة في هامش الأصل.
[٩] سائر: سرائر، الأصل.

وما أدى إلى نقض ما اتفقنا على صحته وجب أن يحكم بفساده، وأن يحمل تأويل الآيات على ما يحصل معه الدليل القطعي لئلا تتناقض الأدلة. وهذه الجملة تدل على ما ذكرناه من التأويل، ويسقط تعلقهم بوجوب خروج الجواهر من الوجود.

[٦٢أ] مسألة

وإذا ثبت إعدام الجواهر فقد اختلف الناس في كيفية الإعدام. فقال قوم: إن العدم يقع بمعنى هو الفناء، وأثبتوا هذا الجنس من الأعراض. وقال قوم: الفناء هو أن الله تعالى يفنيها كما ابتدأها ولا يحتاج إلى معنى، وهذا المذهب هو الصحيح. والذي يدل عليه أن الله تعالى قادر على ابتداء الجواهر اختراعاً لكونه قادراً لنفسه، وإذا كان كذلك فالإعدام[١] أسهل، فينبغي أن يكون قادراً عليها من غير احتياج إلى شيء. وأيضاً فإن من ذهب إلى أن الله لا يقدر على إفناء الجواهر إلا بأن يفعل معنى[٢] إنما بنى ذلك على أصل غير مسلم، وهو أن الذوات ذوات لأنفسها ولا يقدر عليها. قالوا: وإذا كان لا يقدر على نفس الذات كذلك لا يقدر على إعدامها إلا بأن يفعل له معنى، وهذا بناء منهم على مذهب باطل، وقد بينا فساده في مسألة مفردة وقد بلغنا فيها أقصى الغايات، وإذا كان مبنياً على مذهب فاسد وجب أن يحكم بفساده. وإذا ثبت ذلك تحققنا أن الفناء بالفاعل كما أن ابتداء العالم بالفاعل، وذلك يسقط ما تعلقوا به في إثبات الفناء.

مسألة في أحكام القبر

وهي الإعادة ونزول الملكين على الميت وسؤاله[٣] عما سلف وتنعيمه في القبر أو تعذيبه، وهذه جملة متفق عليها بين المسلمين، والأخبار المتواترة واردة بذلك عن النبي

[١] فالإعدام: فالإعادة، الأصل.
[٢] معنى: معناً، الأصل.
[٣] وسؤاله: وسئل، الأصل.

صلى الله [٦٢ب] عليه وآله، ومن خالف في ذلك لا يعتد بخلافه وهم المعتزلة. والذي دعاهم إلى الشك في ذلك أن قالوا: إن هذا الفعل في القبر عبث، ظناً منهم أن لا فائدة في ذلك، والذي يدل على فساد ذلك القول أن[١] في الإعادة في القبر وجهاً يخرجه من العبث وهو الاعتبار لسامع هذا الحكم وللملكين الذين ينـــزلان على الميت، وإذا حصل في الفعل اعتبار خرج من كونه عبثاً. وأما قولهم: إن ذلك مستحيل[٢] على الملكين من حيث أنهما لا يقدران على النـــزول لتراكم الأرض، فإن هذا فاسد[٣]، وذلك أن الملكين لطيفان يمكنهم التخلخل في الأرض حتى يصلا إلى الميت، أو أن الله تعالى يخلي لهم موضعاً[٤] يصلان[٥] فيه إلى الميت. وأما جلوس الميت في القبر فإن الله تعالى يرفع الأرض عنه بمقدار ما يجلس فيه ويساءل. وقد اشتبه الأمر على من لا تصوير له حتى قبّح ذلك بأن قال: يقبح من القديم تعالى مساءلة الميت، وهماً[٦] منه أن الميت يسأل وهو على حاله وهذا الوهم فاسد، لأنا نقول أن الله يعيده. وأما تقبيحهم لأجل التسمية للملكين بمنكر ونكير فإن ذلك ليس من الإنكار وإنما هو من المناكرة، لأن الميت ينكر حالهما، وكيف صارا إليه؟ وأما تقبيحهم ذلك من طريق الإعادة[٧] لأنا لو نبشنا الميت في كل حال لوجدناه على حاله وهذا يدل على فساد الإعادة في القبر فليس [٦٣أ] بدليل، وذلك أنا لم نعتبر وقتاً معيناً[٨] للإعادة، ويمكن إذا علم الله تعالى أنه ينبش أن لا يعاد حتى ينبش. ويمكن أن يسأل ثم يرد على حاله بحيث تكون الإعادة استدلالية لا ضرورية. وكل ذلك ممكن، وإذا أمكن ذلك فسد ما تعلقوا به.

[١] ان: بأن، الأصل.
[٢] مستحيل: مستحيلاً، الأصل.
[٣] فاسد: فساد، الأصل.
[٤] موضعاً: موضع، الأصل.
[٥] يصلان: يصلا، الأصل.
[٦] وهماً: وهم، الأصل.
[٧] الإعادة: العادة، الأصل.
[٨] وقتاً معيناً: وقت معين، الأصل.

مسألة في أحكام الآخرة

منها الحساب، والوجه في ذلك كونه لطفاً، لأن من علم أنه يحاسب يدعوه ذلك إلى فعل الطاعات وترك المقبحات. وفيه وجه آخر وهو أن المكلَّف ترفع عنه الشبهة في أنه قد ظلم، لأن توهمه أنه قد ظلم قبيح[١]. وإذا لم يكن قد ظلم فبالحساب وبتذكيره ما عمله ترتفع عنه الشبهة فيعلم أن ما[٢] يصله مستحق[٣].

ومن ذلك الميزان، وقد اختلف الناس في معنى الميزان. فقال قوم إنها ذو كفتين ويوزن فيها صحائف الأعمال، فإذا كان صلاحاً ثقلت[٤] الصحف بأنوار الخير، وإذا لم يكن صلاحاً خففت الصحف بأن لا يجعل فيها شيء من ذلك النور. وقال قوم بأن الميزان توفية كل ذي حق حقه على وجه العدل وأن لا يظلم شيئاً، وهذا قوي[٥].

ومنها الصراط، وهو جسر بين الجنة والنار يصعب قطعها على المعاقبين وهو سهل على المثابين. وقال قوم: الصراط[٦] هو الدين الصحيح الذي حصل من طريق الأدلة القطعية، وهذا هو المعتمد. وجملة[٧] ما ذكرناه من الحساب ووزن صحف الأعمال لا يلزم [٦٣ب] في ذلك كل المكلَّفين، بل قوم يساقون إلى النار فهم الكفار وقوم يساقون إلى الجنة وهم المؤمنون[٨] الذين يخلصون بغير عقاب. ومن كان مؤمناً عليه عقاب [و]هو الذي يقف للحساب والميزان وغير ذلك.

[١] قبيح: قبيحاً، الأصل.
[٢] أن ما: انما، الأصل.
[٣] مستحق: مستحقاً، الأصل.
[٤] ثقلت: ثقل، الأصل.
[٥] قوي: قوياً، الأصل.
[٦] الصراط: السراط، الأصل.
[٧] وجملة: + على، الأصل.
[٨] المؤمنون: المؤمنين، الأصل.

باب الكلام في النبوة

مسألة في حسن البعثة

بعثة الأنبياء حسنة ورد على من قال بقبحها وهم البراهمة على خلاف بينهم في وجه القبح على ما نبينه فيما بعد. والذي يدل على حسن البعثة [أنه] قد تقرر في العقول أن كل ما أدى إلى صلاح أو قرب إليه كان حسناً، وما بعد عنه أو قرب إلى فساد كان قبيحاً، وهذا لا خلاف فيه بين العقلاء. وإذا تقررت هذه الجملة فغير ممتنع أن يكون في أفعالنا التي تظهر على جوارحنا ما[١] فعله يكون مقرباً إلى صلاح وتركه مبعد عنه أو يكون فعله مقرباً[٢] إلى فساد وتركه مبعد عنه، وهذا على وجه الجملة مسلم من جهة العقل، ولا يمكننا تفصيله بقضية العقل. وإذا لم يمكن تفصيله بقضية العقل وجب عليه تعالى بيانه على لسان الأنبياء، وذلك دليل على حسن البعثة، وهذا الحسن لا ينفك من الوجوب، لأن الألطاف يجب بيانها على ما بيناه فيما تقدم، وهذا القسم من الألطاف يقبح التكليف من دونه، ولما لم يصح البيان[٣] إلا بعد البعثة لازم حسنها الوجوب. وأيضاً فإنه غير [٦٤أ] ممتنع أن يكون نفس البعثة لطفاً[٤]، وإن لم يأتوا بشرع، وما كان كذلك كان حسناً، والحسن لا ينفك من الوجوب لما تقدم. وأيضاً فإنه غير ممتنع أن يكون في البعثة وجه آخر وهو أن يعرفونا السموم القاتلة والأغذية النافعة وكذلك يوقفونا على اللغات، وإذا كانت هذه الوجوه في البعثة سقط شبهة من ذهب إلى قبحها، وسنذكر شبههم ونرد عليها في مسألة مفردة إن شاء الله تعالى.

مسألة فيما تعلل به البراهمة من الشبه في إبطال النبوة

[١] ما: من ما، الأصل.
[٢] مقرباً: مقرب، الأصل.
[٣] البيان: إضافة في هامش الأصل.
[٤] لطفاً: لطف، الأصل.

وذهب قوم إلى بطلان البعثة بأن قالوا: هي مستحيلة في نفسها غير ممكن الوصول إليها، وما كان مستحيلاً تحصيله يقبح تكليفه. وقال قوم منهم بأنها ممكنة ولكن قبحت لكونها عبثاً أو مؤدية إلى قبيح. أما كونها عبثاً فإنهم[١] إن جاءوا بما قد علم حسنه وقبحه فلا فائدة في إرسالهم، وكانت بعثتهم عبثاً. وأما كونها مؤدية إلى قبيح فإنهم إن جاءوا بحسن ما قد علم قبحه أو بقبح[٢] ما قد علم حسنه كان قولهم قبيحاً، فينبغي أن لا يقبل قولهم في هذا الموضع ويكون إرسالهم قبيحاً. أما الجواب في الرد على الفرقة الأولى أنا نقول: قولكم أنها مستحيلة في نفسها أو لا يمكن الوصول إليها إن أرادوا الأول كان باطلاً، لأن البارئ قادر على إرسال نبي[٣]، وتمكينه وإكمال ما يحتاج إليه من الشرائط، كل ذلك داخل تحت مقدوره [٦٤ب] تعالى، وكذلك يمكنه أن يعلم ما هو مصلحة لنا، وإذا أمكن ذلك سقط استحالتها في نفسها. وأما الطريق إليها فممكن أيضاً، وذلك أنه تعالى يمكن أن يضطرنا إلى العلم بالنبي أو يدل على تصديقه بفعل من أفعاله خارج عن مقدورنا، لأن الفعل يقوم في التصديق مقام القول. وإذا أمكن ذلك بطل قولهم أن الطريق إليها مستحيل[٤]، وسنبين الفعل الذي يدل على التصديق في باب المعجز إن شاء الله تعالى. فهذه جملة تدل على إسقاط شبهة الفرقة الأولى وسنجيب عن الفرقة الأخرى إن شاء الله تعالى.

مسألة

وأما الجواب في الرد على الفرقة الثانية فإنا نقول لمن ذهب إلى أنها عبث[٥]: إن الأدلة إذا ترادفت على الشيء لو كان عبثاً لقبح من الحكيم أن ينصب على مسألة واحدة دليلين، واحد لا يقول بقبح ذلك، ولا أنها عبث[٦]، وذلك يفسد ما تعلقوا به من أن

[١] فإنهم: فإنهما، الأصل.
[٢] بقبح: قبح، الأصل.
[٣] نبي: نبيا، الأصل.
[٤] مستحيل: مستحيلا، الأصل.
[٥] عبث: عبثا، الأصل.
[٦] عبث: عبثا، الأصل.

البعثة عبث[1] إذا لم يكن فيها زيادة على ما قد علم بالعقل. والذي يبين ذلك ويؤكده أنا قد علمنا أنه تعالى قد نصب أدلة كثيرة على مسألة واحدة مثل أدلة حدوث العالم والأدلة على الوحدانية والأدلة على كونه قادراً وعالماً[2] وما أشبه ذلك، فما قد علم فيه زيادة دليل على دليل يكفي الدليل الأول عن الثاني. فلو كان الاستغناء بالأول يلزم به العبث في نصب الثاني لكان البارئ عابثاً [٦٥أ] في كل ما نصبه من زيادة الأدلة. فكذلك الحكم في إرسال الأنبياء، وذلك يفسد ما تعلقوا به.

وأما الجواب في الرد على من قال بأنها قبيحة من جهة أن الأنبياء يقبحون المحسن العقلي أو يحسنون المقبح العقلي، فإنا نقول: إن الأفعال في العقول تنقسم[3] إلى محسن لا يصير قبيحاً وإلى مقبح لا يصير حسناً وإلى ما يمكن أن يصير قبيحاً أو حسناً. فما كان قبيحاً لا يحسن أو حسناً لا يقبح فإن الأنبياء لا يغيرون ذلك ولا يأتون بتغييره[4]. والذي يبين هذه الجملة أن الصدق والإنصاف ورد الوديعة وما أشبه ذلك من الأفعال العقلية الحسنة لا يدخلها التغيير لما هي عليه في نفوسها، فالنبي عليه السلام لا يأتي بخلاف ذلك، وكذلك المفسدة والعبث والظلم وما أشبه ذلك من التروك العقلية التي قبحت لما هي عليه في نفوسها لا يأتي النبي بخلاف ذلك. وأما القسم الثالث فإنا نعلم أن الحركة في بعض الجهات إذا غلب الظن فيها بالتلف أو بأن لا يقع في الحركة نفع يكون القصد إليها قبيحاً و[كذلك] تحمل الألم في الحركة، فإن تغيرت تلك الأمارة بزوال الضرر أو حصول نفع حسن تحمل الألم في الجهة بالحركة، ولهذا حسن تحمل شرب الدواء الكريه[5] إذا غلب الظن بنفع أو دفع ضرر، وإذا خلا من ذلك كان قبيحاً. وكذلك نعلم قبح وطىء المرأة إذا كان لها في ذلك ضرر وحسنه إذا ارتفع الضرر وحصل فيه نفع. وقد نعلم حسن كشف الرأس إذا [٦٥ب] خاف ألم الحر وقبحه إذا خاف ألم البرد. وكذلك العدو على تحصيل ما يخاف ذهابه يكون حسناً

[1] عبث: عبثا، الأصل.
[2] وعالماً: وعالم، الأصل.
[3] تنقسم: ينقسم، الأصل.
[4] بتغييره: بتغيره، الأصل.
[5] الكريه: الكره، الأصل.

وقبيحاً إذا خلا من ذلك. فقد تحققنا بهذه الجملة أن ما كان تارة حسناً[1] إذا كان فيه نفع يوفى عليه ويصير قبيحاً إذا خلا من ذلك، وإذا ثبت ذلك علم أن الأنبياء إنما يأتون بكشف ما هذا حكمه من الشرعيات المقربة إلى المصالح والمبعدة عن المفاسد العقلية التي بفعلها يستحق الثواب الدائم وبتركها يستحق العقاب أو بفعلها يستحق العقاب وبتركها يستحق الثواب، وذلك يسقط ما تعلقوا به من قبح البعثة. وإذا ثبت ذلك كانت البعثة حسنة.

مسألة في أن البعثة لا ينفك حسنها من الوجوب

والذي يدل على ذلك أنا قد بينا أن الأنبياء يأتون بما هو لطف مقرب[2] إلى صلاح وما هو[3] مبعد عن فساد، وهذا القسم يجب على الحكيم بيانه ليحسن التكليف. وقد قدمنا أن العقل ليس له طريق إلى بيان ذلك على وجه التفصيل، وإذا أمكن في أفعالنا الحسن والقبيح على وجه الجملة قبح منا الإقدام عليها وكان تكليفنا مع عدم بيانها قبيحاً، وذلك يلزم منه أن يجب عليه تعالى [بيان] ذلك على لسان الأنبياء، فلزم لهذا الوجه أن لا ينفك حسن البعثة من وجوبها.

مسألة في صفات النبي صلى الله عليه وآله

لا بد في ذلك من العصمة عن سائر القبائح. اتفق الناس على عصمة النبي فيما يؤديه عن الله تعالى واختلفوا فيما عدا الأداء. فذهبت الإمامية [٦٦أ] إلى وجوب عصمة الأنبياء فيما عدا الأداء من سائر القبائح صغائرها وكبائرها، ووافقهم المعتزلة في الكبائر وخالفوهم في الصغائر فأجازوها على الأنبياء، وخالف[4] باقي المسلمين في الكل من الصغائر والكبائر فأجازوها على الأنبياء. وإذا ثبت ذلك فالذي يدل على

[1] حسناً: حسن، الأصل.
[2] مقرب: مقرباً، الأصل.
[3] هو: + مفسدة، الأصل.
[4] وخالف: مكرر في الأصل.

العصمة في الأداء هو إظهار العلم المعجز على أيدي النبي، لأن الكذب لو جاز منه في ادعائه على الله فيما يؤديه عنه أو ادعائه في النبوة خلاف ما ادعاه لقبح إظهار المعجز على يده، لأن في ذلك لزوم تصديق الكذاب وإغراء المكلفين بالقبائح لوجوب قبول قوله عليهم، وذلك يوجب عصمته فيما تقدم. فأما باقي القبائح فإن ذلك مما ينفر عن قبول قوله ويحطّ منـــزلته عند المبعوث إليهم، وما كان كذلك يجب أن ينـــزه عنه ليكون الناس بوجوده أقرب إلى الصلاح وأبعد من الفساد، لأن جواز ذلك يؤدي إلى التبعيد ويمنع من التقرب، وهذا بعينه رد على المعتزلة في إجازة الصغائر، لأن لهذا حظاً[١] في التبعيد وفي حط[٢] المنـــزلة.

مسألة

ويجب أن يكون منـــزهاً[٣] عن القبائح قبل النبوة وبعدها، وقد وافق المعتزلة على ذلك في الكبائر. والذي يدل على تنـــزيههم عن ذلك قبل النبوة أنا نعلم أن من كان فاسقاً[٤] ثم تاب وشهد بشهادة ومعه من لم يفسق قط في الشهادة فإن النفوس تسكن إليه أكثر من سكونها إلى من كان فاسقاً[٥] [٦٦ب] ثم تاب. وهذا بعينه رد على المعتزلة في إجازتهم الصغائر على الأنبياء، لأنا نعلم أن بعد النبوة قد سقطت الكبائر على مذهبهم ولم يبق لها حظ في حط المنـــزلة، وإنما نزهوه عنها للتنفير، وكذلك يجب القول في الصغائر بعد النبوة فإنها وإن لم يكن لها حظ في حط المنـــزلة فإن التنفير يحصل بها. ويجب أيضاً أن يكون في حال الطفولية مجنباً عن جميع ذلك، لأن فيه تنفيراً[٦]. ويجب على هذه القاعدة أن يجنبه الله تعالى الأخلاق[٧] المشينة والأمراض

[١] حظاً: حض، الأصل.
[٢] حط: ـ البعيد (مشطوباً)، الأصل.
[٣] منـــزهاً: منـــزه، الأصل.
[٤] فاسقاً: فاسق، الأصل.
[٥] فاسقاً: فاسق، الأصل.
[٦] تنفيراً: تنفير، الأصل.
[٧] الأخلاق: الخلق، الأصل.

المنفرة مثل الشلل والجذام والبرص وما أشبه ذلك مما تنفر[١] الطباع البشرية عنه، لأنه بذلك أجمع يقع التنفير. ويجب أن يكون لا فظاً[٢] ولا غليظاً[٣]، لأنها[٤] من الصفات المذمومة التي[٥] يقع بها التنفير، وكذلك الولادة الرذيلة[٦] والآباء الدنية وعهر الأزواج فإن جميع ذلك يقع به التنفير وهو داع ولقوله حط التقريب (؟)[٧]. فلو كان فيه شيء مما عددناه لنقض الغرض الذي لأجله وجب الإرسال وهو التقريب إلى الطاعة، فلو أرسل الله تعالى من فيه شيء من ذلك لكان ناقضاً[٨] لغرضه عابثاً[٩] وهو يتعالى عن ذلك، وذلك دليل على نفي جميع ما عددناه عن الأنبياء.

مسألة في الطريق التي بها يثبت صدق النبي

أحدها العلم المعجز على ما نبينه فيما بعد، أو أن ينص نبي[١٠] على الثاني بشرط أن يكون الأول قد ثبتت نبوته، وذلك عائد إلى أن يكون الأول قد ظهر على يده معجز [٦٧أ] أو أن يقول الله تعالى: قد أرسلت إليكم هذا نبياً، ويضطرنا الله تعالى بأنه كلامه بشرط أن يسقط عنا التكليف عند الاضطرار، لأن المضطر لا يكون مكلّفاً، أو يقرب إلى الكلام معجز خارق للعادة مثل خطابه لموسى عليه السلام ﴿إِنِّي أَنَا اللهُ﴾[١١]، ثم قال له ﴿أَلْقِ عَصَاكَ﴾[١٢] لما توقف ولم يقطع على أن الكلام الذي سمعه أنه كلام الله لتجويزه أن الله يكون جني أو ملك كلّمه، فلما صارت العصا حية قطع

[١] تنفر: ينفر، الأصل.
[٢] فظاً: فضا، الأصل.
[٣] غليظاً: غليضاً، الأصل.
[٤] لأنها: لأنه، الأصل.
[٥] التي: الذي، الأصل.
[٦] الرذيلة: الرذلة، الأصل.
[٧] ولقوله حط التقريب: كذا في الأصل.
[٨] ناقصاً: ناقص، الأصل.
[٩] عابثاً: عاثب، الأصل.
[١٠] نبي: نبيا، الأصل.
[١١] سورة القصص (٢٨): ٣٠.
[١٢] سورة القصص (٢٨): ٣١.

على أن الكلام الذي سمعه كلام الله تعالى، أو أن يتضمن[١] الكلام شرائط المعجز كالقرآن على ما نبينه فيما بعد. فمتى حصل مضافاً إلى الكلام شيء مما ذكرناه ثبت [أنه] كلام الله تعالى وقطعنا على صحة ما تضمنه، سواء كانت نبوة أو إمامة. ويمكن أن يثبت النبي بإجماع الأمة، لأنا إذا بينا أن التكليف العقلي يقبح من دون معصوم على ما نبينه فيما بعد في باب الإمامة، وعلمنا أن الله تعالى قد كلفنا العقليات، قطعنا أن في الأمة معصوماً على الجملة لقبح التكليف من دونه. فإذا أجمعت الأمة بعد ذلك على معين بعينه أنه نبي[٢] قطعنا على نبوته لانضمام قول المعصوم إلى هذه[٣] الأقوال. ولا يمكن أن يثبت النبي إلا بأحد هذه الطرق، وذلك أنا قد بينا أن الله تعالى لا يعلم ضرورة، وبينا أن النبوة فرع والعلم بالله أصل، ولا يجوز أن يكون الفرع أقوى من الأصل، فلهذا الوجه لا يعلم النبي ضرورة. فإذا[٤] [٦٧ب] ثبت ذلك تحققنا أن النبي لا يعلم إلا من أحد هذه الطرق المتقدمة دون الضرورة.

مسألة في حقيقة المعجز

المعجز في وضع اللغة ما جعل الغير عاجزاً، وفي اصطلاح المتكلمين ما كان من فعله تعالى أو جارياً[٥] مجرى فعله مطابقاً لدعوى المدعي متعلقاً بها خارقاً لعادة مستقرة متعذراً[٦] في صفته أو جنسه في زمن التكليف. واشترطنا أن يكون من فعله تعالى، لأنه المدعى[٧] عليه النبوة، فيلزم[٨] أن[٩] يكون التصديق من قبله. فلهذا يجب أن يكون المعجز

[١] يتضمن: يتظمن، الأصل.
[٢] نبي: نبيا، الأصل.
[٣] هذه: هذا، الأصل.
[٤] فإذا: مكرر في الأصل.
[٥] جارياً: جار، الأصل.
[٦] متعذراً: متعذر، الأصل.
[٧] المدعى: المدعي، الأصل.
[٨] فيلزم: فليلزم، الأصل.
[٩] أن: من، الأصل.

من فعله أو جارياً[١] مجرى فعله، كالقدرة الزائدة الخارقة للعادة التي[٢] يقع بها نقل الجبل دفعة واحدة، فإن ذلك جار[٣] مجرى فعله. واشترطنا أن يكون خارقاً للعادة، لأن ما كان معتاداً[٤] لا يدل على التصديق. واشترطنا أن تكون العادة مستقرة، لأن خلاف العادة التي ليست[٥] مستقرة كالمرة والمرتين لا يدل[٦] على صدق من ظهر على يده بلا خلاف [في] ذلك. واشترطنا الصفة أو الجنس كإحياء الميت، فإن هذه الصفة متعذرة علينا، والجنس كنقل الجبل العظيم[٧] دفعة واحدة، لأن هذا الجنس خارج[٨] عن مقدورنا وإن كان قليل النقل في مقدورنا، فذلك الجنس هو المتعذر علينا. واشترطنا أن يكون متعلقاً بالدعوى، لأن ما يأتي بعدها بزمان متطاول يمكن أن يكون قد فعل لبعض الألطاف لا لتصديقه، فلا يدل هذا المكان على التصديق[٩]. واشترطنا أن [٦٨أ] يكون مطابقاً للدعوى، لأنه لو ادعى أمراً خارقاً للعادة ووقع خلافه خارقاً للعادة لم يدل على تصديقه كمن ادعى أن بعض الجماد يتكلم فتكلم بتكذيبه. واشترطنا أن يكون في زمان التكليف، لأن ما يأتي من أشراط[١٠] الساعة وإن كان خارقاً للعادة فإنه لا يدل على تصديق أحد ولا [على] تكذيب أحد، لأن ذلك يفعل للعقاب والتعذيب، ومتى حصلت هذه الشروط في المعجز وتكاملت دل على صدق من ظهر على يده، ومتى اختلّ شرط من هذه الشروط لم يدل على صدقه، وسنبين أنه لا يجوز أن يفعل إلا للتصديق في مسألة مفردة إن شاء الله تعالى.

[١] جارياً: جار، الأصل.
[٢] التي: الذي، الأصل.
[٣] جار: جاري، الأصل.
[٤] معتاداً: معتاد، الأصل.
[٥] التي ليست: الذي ليس، الأصل.
[٦] يدل: تدل، الأصل.
[٧] العظيم: إضافة في هامش الأصل.
[٨] خارج: خارجاً، الأصل.
[٩] التصديق: + فلا يدل (مشطوباً)، الأصل.
[١٠] أشراط: اشتراط، الأصل.

مسألة في أن المعجز لا يجوز أن يفعل إلا للتصديق

والذي يدل على ذلك أن الحكيم تعالى لا يجوز أن يفعل شيئاً لا غرض فيه لأن ذلك عبث[١] والعبث لا يجوز عليه تعالى، ولا يجوز أن يفعله عند الدعوى لطفاً[٢] لبعض المكلفين، لأن ذلك إغراء بالقبيح وهو تصديق الكذاب. والذي يدل على أن المعجز يجري مجرى القول في المدعى[٣] يبين ذلك ويؤكده[٤] أن بعض الملوك لو ادعى بعض رعيته أنه قد ولاه ولاية عظيمة فقال في مقابل ذلك صدق وهو يريد صدقه في غير الولاية لقبح العقلاء عليه قوله في ذلك الوقت. وإنما قبحوا ذلك عليه، لأن فيه تلغيز[٥] وتعمية وتصديق الكذاب في دعواه. وكذلك لو ادعى عليه الولاية وأسند صدقه إلى أنه يفعل ما لم يجري عادته به ففعل [٦٨ب] في مقابلة[٦] الدعوى ذلك لقبح العقلاء عليه ذلك، لأنه يجري مجرى القول في أن فيه تلغيز وتعمية للكذاب[٧]. وإذا كان الفعل يجري مجرى القول في هذا الباب ثبت أنه تعالى لا يفعله إلا للتصديق، وهو ما أردناه. فإن قالوا: لم لا يفعله للإبانة[٨] لا للتصديق؟ فالجواب[٩] عن ذلك أن الإبانة لا فائدة فيها على أنا لو سلمنا أنه يفعل للإبانة لكان في ذلك تسليم لما أردناه وهو أنه تعالى يبين بذلك دعوى الصادق من الكاذب. وفي ذلك دليل على أنه لا يفعل إلا للتصديق.

مسألة في أن المعجز يجوز ظهوره عندنا على يد مدعي النبوة إذا كان صادقاً

[١] عبث: عبثاً، الأصل.
[٢] لطفاً: لطف، الأصل.
[٣] المدعى: المدعي، الأصل.
[٤] ويؤكده: وياكده، الأصل.
[٥] تلغيز: تلغير، الأصل.
[٦] مقابلة: مقابلته، الأصل.
[٧] للكذاب: الكذاب، الأصل.
[٨] للإبانة: إضافة في هامش الأصل.
[٩] فالجواب: والجواب، الأصل.

وقد وافق في ذلك جميع المسلمين، ويجوز أيضاً ظهوره عندنا على يد مدعي الإمامة على ما نبينه فيما بعد في باب الإمامة. ويجوز أيضاً أن يظهر المعجز على يد بعض الصالحين، وقد خالف في هذين القسمين المعتزلة وأجاز ذلك باقي المسلمين، ولكن خالفوا في التسمية فيما يظهر على يد غير النبي فسموها كرامات ولا مشاحّة[١] في التسمية، لأن المعنى في ذلك حاصل. والذي يبين ذلك أن الكرامة لا بد أن تكون خارقة للعادة متعذرة على البشر في صفتها أو جنسها[٢] وهذا هو حقيقة المعجز، فقولهم: كرامة، لفظة لا معنى تحتها. وإذا ثبت ذلك فالذي يدل على صحة ظهور المعجز على يد من ذكرناه أنا نقول: إن ظهور المعجز يفعل لتبين به الدعوى الصادقة من الكاذبة، وهذا قائم فيمن ادعى [٦٩أ] إمامة أو نبوة أو صلاحاً[٣]. قالوا: لو جاز ما قلتموه لأدى إلى كثرة المعجزات ولصارت معتادة، ولو دخلت في باب العادة لخرجت عن قاعدتها ولما دلت على التصديق. والجواب عن ذلك أنا نقول: المعجزات لا تظهر إلا على يد من دعواه لطف لغيره متعدّ[٤]، وذلك يمنع من ظهورها على يد كل أحد حتى تصير معتادة، وهذا يسقط الاعتراض في نفسه. قالوا أيضاً: لو ظهرت على يد غير النبي لما وجب النظر فيها فيكون فعلها عبثاً، والقديم تعالى لا يفعل العبث، فلهذا الوجه لا يجوز أن تظهر على يد غير الأنبياء. والجواب عن ذلك أنا نقول: إن الذي أوجب النظر في معجز النبي هو أنا لا نأمن أن يكون قوله صحيحاً فيفوتنا من طريقه ما كان لطفاً[٥] لنا إذا لم ننظر[٦] في معجزه، فلهذا الوجه وجب علينا النظر في معجزه. وإذا كنا قد بينا أن غير النبي لا بد أن يكون ما يدعيه فيه لطف متعد إلى غيره وجب النظر في معجزه كما يجب النظر في معجز النبي لئلا يفوتنا اللطف الذي يتعدى[٧] إلينا في دعواه، وهذا يسقط الاعتراض في أصله ويخرجها من

[١] مشاحة: مشاححة، الأصل.
[٢] أو جنسها: وجمسها، الأصل.
[٣] صلاحاً: صلاح، الأصل.
[٤] متعدّ: متعدر، الأصل.
[٥] لطفاً: لطف، الأصل.
[٦] ننظر: ينظر، الأصل.
[٧] يتعدى: يتعد، الأصل.

باب العبث. وإذا ثبتت هذه الجملة دل على أن المعجز يظهر على يد غير النبي ولا يسقط النبوة ولا يكون فعله عبثاً.

مسألة في أن الله تعالى هل يجوز أن يظهر المعجز على يد غير معصوم أم لا

اختلف المتكلمون[١] في هذه المسألة، فذهب المحققون منهم إلى أن المعجز لا يظهر إلا على يد معصوم [٦٩ب] واستدلوا على ذلك بأن قالوا: المعجز كاشف عن حال من ظهر على يده وهو أن حاله معظمة، وذلك يدل على ارتفاع القبيح عنه. وأيضاً فإنا نعلم أن ظهور المعجز على يده يوجب تعظيمه تعظيماً لا اشتراط فيه وعدم الاشتراط يرفع القبيح عن أفعاله باطناً وظاهراً وذلك موجب لعصمته. وهذا الدليل فيه نظر. ومن ذهب إلى أن المعجز يجوز أن يظهر على يد غير المعصوم فإن قوله يبطل بما قدمناه. ويدل أيضاً على بطلان قوله أنه يلزمه أن يجيز إظهار المعجز على يد[٢] الفساق والمتهتكين فإن امتنع من ذلك بأن يقول: إن هذا يؤدي إلى التنفير في الدين كان الرد عليه فيمن لم يكن متهتكاً بمثل ذلك بأن نقول[٣] له: وكذلك إظهار المعجز على يد الفساق وإن لم يكن متهتكاً فيؤدي إلى التنفير في الدين، وهذا يدل على بطلان هذا المذهب. وإذا ثبتت هذه الجملة تحققنا أن المعجز لا يظهر إلا على يد معصوم حسب ما تقدم.

مسألة في الدلالة على نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله

وهو الذي ينبغي أن يبدأ به، لأنه مهم من وجهين، أحدهما أنه إذا ثبتت نبوته حصل بذلك نسخ شرائع المتقدمين وزال الخلاف عنا ممن خالف في ذلك، الثاني أنا متعبدون بنبوته و لم نتعبد بنبوة غيره، فوجب لهذين الوجهين تقديم الدلالة على نبوته. والدليل

[١] المتكلمون: المتكلمين، الأصل.
[٢] يد: كلمة غير واضحة في الأصل.
[٣] نقول: يقول، الأصل.

على نبوته من وجهين، أحدهما القرآن، والثاني ما [٧٠أ] ظهر على يده من المعجزات. وتقديم دلالة القرآن أولى من تلك، لأنه ظاهر لا يحتاج إلى تثبيت وتلك ربما احتاجت إلى تثبيت. فلهذا الوجه وجب تقديم دلالة القرآن على معجزاته الأخر ونحن نبين جميع ذلك. وأما دلالة القرآن فإنها لا تثبت إلا بعد أمور، منها ظهور النبي عليه السلام وادعاؤه النبوة وإظهار القرآن على يده وأنه تحدى العرب به وأنهم لم يعارضوه وأنه لو عورض لنقل وأن التعذر كان للعجز لا لشيء آخر. وإذا ثبتت هذه الأقسام كلها ثبتت دلالة القرآن، ونحن نبين كل قسم من ذلك على حدته.

مسألة في أن النبي صلى الله عليه وآله ظهر وادعى النبوة

وذلك معلوم بما يقرب من الضرورة ولا يشك فيه من جحد نبوته ولا من أثبتها لشياع ذلك ونقله بين سائر الطوائف، وكذلك العلم بالقرآن فإنه ظاهر بين سائر الملل كظهوره لا يتخالج فيه شك، وإنما الخلاف في كونه معجزاً[١] أم لا .فهذان القسمان لا يفتقران إلى تثبيتهما[٢] لظهورهما وشياعهما بين الناس، وسنبين أنه تحدى العرب به في مسألة مفردة إن شاء الله تعالى.

مسألة في أن النبي صلى الله عليه وآله تحدى العرب بهذا القرآن

والذي يبين ذلك أنه صلوات الله عليه وآله ادعى أن هذا الكلام قول الله تعالى، وأن الله تعالى خصه به، وهذه منـــزلة عظيمة تتوفر الدواعي [٧٠ب] إلى المنافسة عليها لا سيما إذا كانت في المقدور، والكلام في مقدور العرب، وذلك كان يدعوهم إلى فعل مثله. وأيضاً فإنه صلوات الله عليه وآله لما عرض[٣] عليهم القرآن ذكر لهم أنه من فعله تعالى، وأن الله تعالى قد ميزه عليهم بالرسالة العالية وهي النبوة، وأن حكمه يصير

[١] معجزاً: معجز، الأصل.
[٢] يفتقران إلى تثبيتهما: تفتقر إلى تثبيتها، الأصل.
[٣] عرض: اعرض، الأصل.

عليهم ويزيل كل رئاساتهم، وقد كانوا أهل رئاسة وحمية وأنفة، أو أن يأتوا بشيء منه وهذا غاية في التحدي. وأيضاً فقد كانوا على عبادات يستحسنونها ويقتلون دونها، فذكر لهم في معرض القرآن عليهم أنه يبطلها وأن من دان بها قتله وسبى ذريته، وهذا هو التحدي. وأيضاً فإن آيات التحدي واردة في القرآن منها قوله تعالى ﴿قُلْ فَأْتُواْ بِسُورَةٍ[١] مِّثْلِهِ﴾[٢] وقوله تعالى ﴿فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ﴾[٣] ثم قال قاطعاً[٤] على مغيبهم ﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَـذَا الْقُرْآنِ لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾[٥] وهذا أبلغ ما يكون في التحدي، لأن من المعلوم عند كل عاقل أن من أعجز قوماً[٦] عما هو مألوف لهم وفزعهم بالعجز عنه يدعوهم ذلك إلى تكذيبه وإطفاء قوله. وذلك دليل على ما قلناه من حصول التحدي في الآيات.

فإن قيل بأن آيات التحدي لم تكن في القرآن [وأنها] حادثة بعد ظهور القرآن، [فا]لجواب عن هذه الشبهة أن أحداً[٧] ممن نقل القرآن لا يقدر أن يفرق بين زمان ظهور القرآن وزمان ظهور [٧١أ] هذه الآيات، ولا يمكنه أيضاً أن ينسبها إلى غيره صلوات الله عليه، ولا يمكنه أن يفرق بين نقلها وبين القرآن، وكل ذلك يمنع من ادعاء حدوثها بعد القرآن ويبطل هذه الشبهة. وإذا ثبت ذلك تحققنا بهذه الجملة أنه عليه السلام تحداهم بالقرآن، وسنبين أنهم لم يعارضوه في مسألة مفردة إن شاء الله تعالى.

مسألة في أن القرآن لم يعارض

[١] بسورة: + من، الأصل.
[٢] سورة يونس (١٠): ٣٨.
[٣] سورة الهود (١١): ١٣.
[٤] قاطعاً: قاطع، الأصل.
[٥] سورة الإسراء (١٧): ٨٨.
[٦] قوماً: قوم، الأصل.
[٧] أحداً: أحد، الأصل.

والذي يدل على ذلك أنه لو عورض لنقلت المعارضة، والذي يبين ذلك أن الداعي إلى نقل المعارضة هو بعينه الذي دعاهم إلى فعلها، وفي عدم نقلها مع الداعي إليها دليل على أنها لم تكن. وبهذا بعينه نستدل على أنه ليس في الدنيا موضع آخر يسمى مكة، لأنه لو كان لنقل، لأن الداعي إلى نقله يكون متوفراً. ولو جاز مع ثبوت الداعي إلى نقل شيء أن نثبته[١] مع أنه لم ينقل ويجوز ثبوته لاستوى في ذلك ما كان ثابتاً وما لم يكن ثابتاً، وقد علمنا فساد ذلك، وذلك دليل على أن القرآن لم يعارض. وأيضاً فإن القرآن لو عورض لكانت المعارضة هي الحجة والقرآن هو الشبهة ونقل الحجة كان يصير أولى من نقل الشبهة. فإن قالوا: إنه منعهم من نقل المعارضة بالقهر والغلبة، فالجواب[٢] عن ذلك أنا نقول: إن الغلبة والقهر كانت لقريش عليه في صدر الإسلام، فكان يلزم أن يعارضوه في تلك الأزمان، على أن القهر والغلبة لا[٣] تمنع من [٧١ب] نقله باطناً وذلك يفسد ما تعلقوا به. على أنا نعلم أن ممالك الروم والترك وغير ذلك لم يكن فيها قهر ولا غلبة، بل كانوا ظاهرين عليه بالقوة والقهر، فلو وقعت المعارضة لنقلت في هذه الأماكن. وفي علمنا بعدمها في سائر الأماكن دليل على أنه لم يعارض.

مسألة في أن ترك المعارضة كانت للعجز لا لشيء آخر

والذي يدل على ذلك أنهم عدلوا إلى الحرب الذي فيه قتل النفوس وهو شاق، وتكلفوا ذلك وأنفقوا فيه الأموال العظيمة عن المعارضة، والعاقل لا يعدل عن الأسهل إلى ما هو شاق إلا وقد عجز عنه وخرج عن مقدوره. ومن كان قد عورض بالقرآن لا يمكن أن يدعى عليهم أنهم كانوا سفهاء ومجانين لأنهم كانوا على غاية من الحكمة والعقل والرصانة، وذلك دليل على أن التعذر كان للعجز. فإن قالوا: إن عدولهم إلى القتال إنما كان لأنهم ظنوا أنه أقطع لحجته وداحض لقوله فلهذا عدلوا إلى القتال،

[١] نثبته: يثبته، الأصل.
[٢] فالجواب: والجواب، الأصل.
[٣] لا: انما، الأصل.

فالجواب[١] عن ذلك أن هذا لو كان مسلماً لما كان مزيلاً لحكمه عند العقلاء، لأن زوال حكمه إنما كان بالمعارضة لا غيرها، هذا لو كان الظفر لهم في القتال فكيف و لم يحظوا[٢] في القتال بطائل بل كان الظفر له عليهم في أعلا (؟)[٣] الأوقات، على أنهم قد جربوا الحرب و لم يحظوا[٤] فيها بطائل في قطع حجته فألا[٥] عادوا[٦] إلى المعارضة التي[٧] فيها قطع الحجة؟ وفي تركهم المعارضة [٧٢أ] على الوجهين دليل على أنهم[٨] عجزوا عنها لا لما ذكرناه من الشبهه.

فإن قالوا: إنهم إنما عدلوا عن المعارضة لأنهم لم يفهموا ما أراد منهم بالتحدي. الجواب عن هذه الشبهة أنهم كانوا بالغون ذلك ويعلمون التعارض في الكلام ويحققون أن الشاعر إذا قال للشاعر: إيت[٩] بمثل هذه القصيدة أنه أراد منه مثل ذلك الوزن والقافية والروية فلا يجوز أن يدعى عليهم بمثل ذلك. فإن قالوا: إنهم إنما عدلوا عن المعارضة، لأنه عليه السلام شغلهم بالحرب عن ذلك، فالجواب[١٠] عن ذلك أنهم بقوا[١١] مدة من الزمان يدعوهم إلى المعارضة و لم يحصل فيها حرب، على أن الحرب لم تعم سائر العرب، فلم ما[١٢] عارض من لم يحارب؟ على أنهم كانوا قد تحاربوا في وقت ولا يتحاربون[١٣] في وقت فلم لا عارضوه في الوقت الذي لم تحصل فيه المحاربة، على أنهم كانوا يعلمون الخطب والشعر وهم يحاربون، وذلك دليل على أن الحرب لم تمنع[١]

[١] فالجواب: والجواب، الأصل.
[٢] يحظوا: يحضوا، الأصل.
[٣] أعلا: كذا في الأصل.
[٤] يحظوا: يحضوا، الأصل.
[٥] فألا: والا، الأصل.
[٦] وإلا عادوا: فالاعادوا، الأصل؟
[٧] التي: الذي، الأصل.
[٨] أنهم: + كلمة تشبه بما في الأصل.
[٩] إيت: ات، الأصل.
[١٠] فالجواب: والجواب، الأصل.
[١١] بقوا: بقيوا، الأصل.
[١٢] ما: لا، الأصل.
[١٣] يتحاربون: يحاربون، الأصل.

تمنع[١] من المعارضة. فهذه الجملة مسقطة لهذه الشبهة. فإن قالوا: إنهم لم يعارضوه، لأنه طلب ذلك منهم في مدة قصيرة وقد كان يعمل ذلك في مدة طويلة. الجواب عن هذه الشبهة أنهم قد بقوا[٢] مدة طويلة معارضين بالقرآن وكان يتأتى منهم في دون تلك المدة مثل ما طلب منهم وذلك مسقط لهذه الشبهة. فإن قالوا: إنما عدلوا عن المعارضة، لأن ذلك كان يقع فيه الخلاف [٧٢ب] ولا يتحقق لكل الناس المماثلة فلهذا الوجه عدلوا عن المعارضة، فالجواب[٣] عن ذلك: كان يكون هو المقصود وكان يخرج القرآن بالخلاف من الحجة ويبطل قوله، ولما رأيناهم لم يعارضوه مع ما ذكرناه، دل على أنهم عدلوا عن المعارضة للعجز لا لأجل هذه الوجوه التي ذكرناها.

مسألة في وجه إعجاز القرآن

اختلف الناس في وجه إعجاز القرآن، فذهب قوم إلى أن وجه إعجازه هي الفصاحة الزائدة مع نظمه. وقال قوم: إن وجه إعجازه صرف العرب عن العلوم التي كانت تتأتى بها الفصاحة ولو لم يسلبوها[٤] لقدروا على ذلك، وهذا مذهب النظام، وقد تابعه على ذلك المرتضى. وذهب قوم إلى أن وجه إعجاز القرآن الفصاحة وحدها، وقال قوم: نظمه وحده هو المعجز. وقال قوم: تضمنه للغائبات هو المعجز، وقال قوم: رفع التناقض فيه مع طوله وكثرته هو المعجز، لأن العادة جارية أن الكلام إذا طال يقع فيه التناقض، وهذا لا تناقض فيه مع كثرته. وقال قوم: إن وجه إعجازه أنه إذا تؤول[٥] وافق العقل ولا يخرج شيء منه عن العقل. وقال قوم: إنه متعذر في نفسه كالجواهر والأعراض المخصوصة. وقال قوم بأنه قديم لا يقدر على مثله. وأصح هذه الأقوال المذهب الأول. وإليه ذهب الشيخ أبو جعفر في اقتصاده[٦] بعد [٧٣أ] أن كان قد قوى

[١] تمنع: يمنع، الأصل.
[٢] بقوا: بقيوا، الأصل.
[٣] فالجواب: والجواب، الأصل.
[٤] يسلبوها: يسلبوا بها، الأصل.
[٥] تؤول: تأول، الأصل.
[٦] قارن الشيخ الطوسي: الاقتصاد، ص ١٧٣.

الصرفة[١] في تمهيده[٢] واعتذر لنفسه في ذلك بأن قال: كنت قد شرحت الجمل[٣] فقويت الصرفة لأجل شرح الكتاب، لأن الشرح لا يكون إلا موافقاً[٤] للنص. قال: فلهذا قويتها وإلا فالمذهب ما ذكرناه عنه.[٥]

والذي يدل على صحة هذا المذهب الذي اختاره أبو جعفر واخترناه معه أن العرب لا تعرف المعارضة في الكلام إلا المماثلة في الوزن والقافية وتضمن الفصاحة، فمتى حصل ذلك سمي معارضاً[٦]، ومتى حصل خلاف ذلك لا يسمى معارضاً[٧]، وهذا معلوم متفق عليه لا يخالف فيه إلا من لا يعرف التحدي بالكلام. والذي يبين ذلك ويؤكده أنا نعلم أن من عمل قصيدة نظماً في بعض الأوزان وعارض عليه بها فأتى هو بوزن غير ذلك الوزن، لا يقال بأنه عارضه وإن كان فصيحاً أفصح منه، وكذلك إن أتاه بنثر. يبين ذلك أيضاً ويؤكده أنا نعلم أن بعض الناس يكون فصيحاً في النظم ولا يتأتى له النثر، ويكون فصيحاً في النثر ولا يتأتى منه النظم، وبعضهم يكون فصيحاً في الشعر إذا لم يكن أرجوزة والآخر يكون أفصح في الأراجيز. وإذا كان كذلك وكانت العرب هذه عادتهم فعلم من هذه الجملة أن التحدي إنما وقع بالأمرين، أحدهما النظم والآخر الفصاحة. ولا يعترض على هذه الجملة بأن يقال: إذا كان في مقدورهم[٨] الأمران كل واحد منهما [٧٣ب] بانفراده صح اجتماعهما منهم، وذلك أن النظم هو الكلام والفصاحة هي تضمن المعاني مع قلة الحروف. وإذا كان كل واحد منهما في مقدور العرب بانفراده صح أن يجمعوا به بين الأمرين. وقد رأينا ذلك متعذراً[٩] عليهم، فثبت بهذه الجملة أن ما ذكرتموه لا يصح أن يكون معجزاً للقرآن، وهذا بعينه دليل صاحب الصرفة. والجواب عن هذه الشبهة أنا قد قدمنا أن النظم مع

[١] الصرفة: للصرفة، الأصل.
[٢] قارن التمهيد للشيخ الطوسي، ص ٣٢٧-٣٤٧.
[٣] يقصد به كتاب جمل العلم والعمل للشريف المرتضى.
[٤] موافقاً: موافق، الأصل.
[٥] قارن الشيخ الطوسي: الاقتصاد، ص ١٧٣.
[٦] معارضاً: معارض، الأصل.
[٧] معارضاً: معارض، الأصل.
[٨] مقدورهم: مقدورهما، الأصل.
[٩] متعذراً: متعذر، الأصل.

الفصاحة بمجموعهما هو المعجز، وقد[١] بينا أن بعض الأوزان لا يتأتى من بعضهم ولا يكون فصيحاً. وإذا ثبت ذلك فلا يمتنع أن يكون نظم القرآن لا يتأتى للعرب مع الفصاحة، فلهذا الوجه تعذر عليهم الإتيان بمثله. وإذا ثبت ذلك سقط ما تعلقوا به وإذا سقط ذلك علمنا أن الإعجاز كان بمجموع الأمرين حسب ما تقدم. ويدل أيضاً على أن الصرفة ليست معتبرة في معجز القرآن أن العرب لو سلبت العلوم التي كان يتأتى بها الفصاحة مع النظم لخرجوا بذلك عن كمال العقل، لأنا نعلم أن العلوم التي كان يترتب بها الكلام ملازمة لكمال العقل ومحال سلبهم مع بقائهم على عقولهم. وأيضاً فإنهم كانوا إذا راموا شعراً تأتى منهم على حالهم التي كانوا عليها، وهذا يدل على بقائهم على ما كانوا عليه. فثبت بهذه الجملة أن الصرفة ليست معتبرة وأن القرآن ما ذكرناه أولاً ...[٢]

... [٧٤أ] في العلم ورفع درجة في استحقاق الثواب. ونحن نبين ذلك، ولا يمكن بنبي تقدم إلا من جهة نبينا صلى الله عليه وآله إما من جهة القرآن الصادر على يده أو الأخبار[٣] عنه صلوات الله عليه، ولا يمكن بغير ذلك لعدم صحة التوراة والإنجيل وما وقع فيهما[٤] من الخلل لبعد التواتر بنقلهما[٥] أو لانقطاعه أصلاً ولانقطاع[٦] تواترهم عن نبيهم لتطاول الأزمان، وليس كذلك تواتر المسلمين عن نبيهم، لأن أزمانهم متصلة به غير بعيدة. وإذا ثبت ذلك علمنا أنه لا يمكن إثبات نبي إلا بما قدمناه من الطرق.

[١] وقد: مكرر في الأصل.
[٢] سطقت ورقة من الأصل بين ورقة ٧٣ وورقة ٧٤.
[٣] أو الأخبار: والأخبار، الأصل.
[٤] فيهما: فيها، الأصل.
[٥] بنقلهما: بنقلها، الأصل.
[٦] ولانقطاع: ولانقطاعه، الأصل.

مسألة في الرد على اليهود وهم ثلاث فرق

منهم من يقول بقبح النسخ عقلاً، ومنهم من يجيزه عقلاً ويمنع منه من جهة السمع، ومنهم من يجيزه عقلاً وسمعاً ويدعي أنه لم يقم دليل النبوة بعد موسى، وكل فرقة من هؤلاء[١] الفرق عليها رد خاص. وقبل الشروع في الرد على الفرقة الأولى ينبغي أن نبين حد النسخ وحد البداء ليقع الفرق بين ذلك ويتحقق عند ذلك بطلان ما تعلقوا به، فنقول: حقيقة النسخ إزالة مثل الحكم الشرعي بدليل شرعي متراخ في مستقبل الوقت على وجه لولا الدليل الثاني لكان الأول ثابتاً[٢] بحاله. واحترزنا بقولنا: إزالة مثل الحكم الشرعي مما تقضى ووقع، لأن ذلك يستحيل نسخه وإنما ينسخ مثله. واحترزنا بالمستقبل [٧٤ب] من الوقت[٣] الذي وقع فيه الأمر، لأن ذلك يدل على البداء، وبالوجه لقبح نسخ ما لا يتغير وجهه بالحكم الشرعي احترزنا من الأحكام العقلية، لأنها [لا] تتغير من حسن إلى قبيح ومن قبيح إلى حسن فقبح نسخها لهذا الوجه. وكذلك الأدلة العقلية لا تنسخ بها لما لم يدخل تحت النسخ. وإذا تكاملت هذه الشروط كان هذا حقيقة النسخ في الشريعة.

وأما البداء فحقيقته هو الأمر بالشيء والنهي عنه والوقت واحد والمأمور هو المنهي والآمر هو الناهي. وإذا ثبتت هذه الجملة حصل الفرق بين النسخ والبداء. وقد بينا أن[٤] البداء قبيح وأن النسخ ليس بقبيح، والذي يبين[٥] ذلك أنا نعلم أن من أمر على هذا الوجه الأخير أن أمره يكون[٦] قد تضمن قبيحاً أو جهلاً[٧] وليس هذا قائماً[٨] في

[١] هؤلاء: هاولاي، الأصل.
[٢] ثابتاً: ثابت، الأصل.
[٣] من الوقت: مكرر في الأصل.
[٤] أن: إضافة في هامش الأصل.
[٥] يبين: + هذه الجملة (مشطوباً)، الأصل.
[٦] يكون: يكن، الأصل.
[٧] قبيحاً أو جهلاً: قبيح أو جهل، الأصل.
[٨] قائماً: قائم، الأصل.

النسخ. وإذا ثبتت هذه الجملة تحققنا بطلان ما تعلقت به هذه الفرقة الأولى من اليهود على ما نبينه فيما بعد.

مسألة في الرد على الفرقة الأولى وهم الذين يقولون بقبح النسخ عقلاً

والذي تعلقوا به أنهم قالوا: يؤدي إلى البداء، وقد بينا الفرق بين البداء والنسخ، وذلك يسقط ما تعلقوا به، لأن الفرق بين الحدين اختلاف المحدودين وأن النسخ غير البداء. ويدل أيضاً على بطلان ما تعلقوا به أنا نعلم أن الشرائع إنما وجبت لكونها لطفاً[١] في غيرها، وهذا هو وجه حسن [٧٥أ] التعبد بها، وغير ممتنع أن يصير ذلك مفسدة في زمان آخر أو لبعض المكلَّفين، فيجب على الحكيم نسخه في ذلك الوقت أو في حق ذلك المكلف لقبح التعبد بالمفاسد. وأيضاً فإنا نعلم أن شرعهم قد نسخ شرع غيرهم. ألا ترى بأن شرع إبراهيم كان فيه الختان واجباً[٢] على الرجال وقد تغير في شرع إسرائيل؟ وكذلك الأخت كان آدم يزوجها بالأخ وحرم في شرع موسى وزوج بن الأخت؟ وكذلك عندهم يستخدم العبد سبع سنين ثم يعتق، فإن أبى العتق استخدم أبداً. كل ذلك يدل على حسن نسخ الشرائع وهذا يفسد ما تعلقوا به. ويدل أيضاً على جواز النسخ أنا نعلم أنه تعالى لو قال: صلوا عشر سنين صلاة مخصوصة وقد نسختها عنكم في ذلك الوقت لكان هذا جائزاً[٣] بلا خلاف بينكم. وإذا كان ذلك جائزاً أن يتعبدنا وإن لم نعلم المدة التي[٤] نسخت[٥] العبادة عندها ولا يعلمنا ذلك و لم يكن بينهما فرق في حسن النسخ إلا تقديم العلم بأحد البيانين، وليس إعلامنا بذلك الوقت وترك الإعلام يقبح النسخ إذا كان البارئ عالماً[٦] بالمفسدة في الوقتين. ولو طولبوا بالقرآن لما وجدوا إلى ذلك سبيلاً. وأيضاً فلو قبح النسخ بالعقل

[١] لطفاً: لطف، الأصل.
[٢] واجباً: واجب، الأصل.
[٣] جائزاً: جائز، الأصل.
[٤] التي: الذي، الأصل.
[٥] نسخت: نسخ، الأصل.
[٦] عالماً: عالم، الأصل.

لقبح إماتة من أحياه وإمراض من عافاه الله أو صحة من آله أو إغناء من أفقره الله أو إفقار[١] من أغناه، لأن كل ذلك إنما فعل للمصالح، وإذا [٧٥ب] رأيناه قد تغير علمنا أنه صار مفسدة وكل ذلك يسقط هذه الشبهة.

مسألة

وأما الرد على الفرقة الثانية فما[٢] تقدم من جواز نسخ الشرائع يبطل قولهم. وأيضاً فإنهم تمسكوا بأخبار يروونها تقتضي تأبيد شرع موسى عليه السلام، منها قوله عليه السلام: {تمسكوا بالسبت أبداً}[٣]، و{شريعتي لا تنسخ}[٤]، وما أشبه ذلك من الأخبار التي تقتضي تأبيد الشرع، ولنا في الرد على هذه الأخبار وجوه، منها أنها أخبار آحاد لا توجب علماً ونحن في مسألة قطعية لا نجوّز[٥] أن تثبت بطريقة[٦] الظن، ولا يمكنهم أن يدعوا في ذلك التواتر لبعد عهدهم بطبقاتهم. وأيضاً فإن بخت نصر قتلهم حتى لم يبق منهم أحد ممن يقطع بنقله على ما جاء في السير، وهذا يمنع من ادعاء التواتر، وإن كانت[٧] ألفاظها محتملة، لأن العرب يريدون[٨] بالدوام والتأبيد تبعيد المدة لا الدوام الذي لا ينقطع، فلفظة الدوام تتناول الأمرين. وإذا ثبت تناول هذا اللفظ للأمرين لم يصح الاستدلال به لاشتراكه على أحد المعنيين إلا بدليل غير الحديث، وهذا يسقط الاستدلال بما رووه. ومنها يمكن أن يريد به الدوام والتأبيد وأنه غير مشترك[٩] ولكن يكون قصد موسى: تمسكوا بشرعي أبداً ما لم يأتكم نبي

[١] إفقار: فقر، الأصل.
[٢] فما: فيما، الأصل.
[٣] قارن العهد القديم، سفر الخروج ٣١:١٦، قارن أيضاً الحمصي الرازي: المنقذ، ج ١ ص ٤٣٠.
[٤] العبارة غير موجودة في العهد القديم. قارن أيضاً الشيخ الطوسي: الاقتصاد، ص ١٦٥؛ الحلبي: الكافي، ص ٨٣؛ الحمصي الرازي: المنقذ، ج ١ ص ٤٣٠.
[٥] نجوّز: يجوز، الأصل.
[٦] تثبت بطريقة: يثبت بها طريقة، الأصل.
[٧] وإن كانت: لكانت، الأصل.
[٨] يريدون: يريدوا، الأصل.
[٩] مشترك: مشتركاً، الأصل.

ينسخه. ألا ترى بأن موسى كان يحسن منه أن يقول: تمسكوا بشرعي أبداً لا تنسخوه إلا [٧٦أ] أن يأتيكم نبي ينسخ ذلك؟ وإذا كان هذا صائغ صحيح فلا فرق بين أن يستثني باللفظ ويطلق الخبر ولا يستثني ويحيلنا في التخصيص على الدلالة، وإذا ثبت ذلك بطل التعلق بهذه الأخبار. ومنها أنا نعلم أن موسى عليه السلام إنما ثبتت نبوته بالمعجز ويقبح منه أن يمنع من نبوته من قامت الدلالة على نبوته، فلهذا نعلم أنه لو قال هذه الأحاديث وصحت عنه لكان المراد بها: إنكم لا تنسخوا شرعي إلا أن يأتيكم نبي. وأما الرد على الفرقة الثالثة فما تقدم من دلالة النبوة. ومعجز القرآن يدل على بطلان قولهم فلا حاجة بنا إلى إعادته. وإذا بطلت أقوال هذه الفرق الثلاثة بما قدمناه من الأدلة تحققنا نبوة نبينا محمد صلوات الله عليه وآله وثبت ما أردناه من وجوب طاعته وبطلان سائر الشرائع المدعاة قبله.

مسألة في إثبات نبوته من غير القرآن

وهو ما نقله المسلمون[١] مما[٢] فيه شرائط الإعجاز ثابت كتسبيح الحصى في كفه وكلام الذراع المسموم وإطعام الخلق الكثير من يسير الطعام وحلب الشاة الحائل وحنين الجذع إليه وشكوى البعير وما أشبه ذلك مما يطول بتعداده المسألة، وإخباره بغائبات كثيرة وقعت كإخباره بدخول مكة وفتحها وإخباره لأمير المؤمنين أنه يقتل بعده القاسطين والمارقين [٧٦ب] والناكثين، وكل ذلك فيه شرائط الإعجاز ثابتة. ومما يحتاج إليه في هذه المسألة صحة نقل هذه الأخبار، ولا شبهة أن التواتر يوجب العلم بصحة النقل، وحقيقة التواتر أن تكون الطبقة المشاهدة لمثل هذه الآيات قد بلغت في الكثرة إلى حد يمتنع بينها التواطؤ[٣] والاتفاق أو المكاتبة والمراسلة يبعد تناهيها[٤] في البلاد وعدم تعارف بعضهم ببعض، وأن ترفع عنهم الشبهة فيما تقولوه[٥]. فإذا ثبتت

[١] المسلمون: المسلمين، الأصل.
[٢] مما: من ما، الأصل.
[٣] التواطؤ: التواطي، الأصل.
[٤] تناهيها: تنايها، الأصل.
[٥] تقولوه: يقولوه، الأصل.

هذه الشروط في الوسائط التي[١] بين السامع والناقل إلى المنقول إليه أوجب النظر العلم، وهذا العلم لا يتخالج فيه شك ولا شبهة أن المسلمين قد بلغوا في هذا الحد إلى هذه الشروط، فينبغي أن يثبت بقولهم صحة ما نقوله. وبصحة ذلك تثبت هذه الأخبار ويدل على صدق من ظهرت على يده، وذلك دليل على نبوته صلوات الله عليه.

فإن قيل: ولم منعت الكثرة التواطؤ[٢]؟ قيل: لأن من شرط صحة التواطؤ[٣] الاجتماع في موضع أو المكاتبة والمراسلة، وذلك لو وقع من مثل هذا الخلق الكثير لم يخف وقوعه ولا وقت الوقوع. ألا ترى بأن المذاهب المنتحلة المتواطأ[٤] عليها من المقالات المتجددة قد علم وقت وقوعها ومن كان السبب في ذلك والموضع الذي اجتمعوا فيه؟ فلو كانت هذه الأخبار كهذه المقالات لظهر جميع ذلك. وأما الاتفاق فإن العادة[٥] [٧٧أ] منعت من ذلك، لأن العادة تمنع من أن أهل بلد واحد يتفقون[٦] على طعام واحد أو زي واحد، حتى أن العادة منعت[٧] شعراء بلد[٨] أن يتفقوا على روي بيت واحد. وإذا كانت[٩] العادة مانعة من ذلك إلا باجتماع أو مراسلة، ومثل ذلك لا ينكتم أو يستحيل في الخلق الكثير، قطعنا على صحة ذلك، وذلك دليل على صحة هذه الأحاديث. إذ لو وقع من المسلمين شيء من ذلك الاتفاق[١٠] مع كثرتهم لدلّنا ذلك على أنهم قد اجتمعوا أو تراسلوا، ولو كان وقع منهم المراسلة والاجتماع لظهر ذلك عليهم ولواقفهم[١١] الخصوم على وقت الاجتماع والمراسلة. وفي عدم العلم

[١] التي: الذي، الأصل.
[٢] التواطؤ: التواطي، الأصل.
[٣] التواطؤ: التواطي، الأصل.
[٤] المتواطأ: المطاطا، الأصل.
[٥] فإن العادة: مكرر في الأصل.
[٦] يتفقون: يتفقوا، الأصل.
[٧] منعت: + ان، الأصل.
[٨] بلد: + يستحيل، الأصل.
[٩] كانت: كان، الأصل.
[١٠] الاتفاق: اتفاق، الأصل.
[١١] ولواقفهم: ولوافقهم، الأصل

بصحة ذلك لخصومهم أو الادعاء بشيء من ذلك عليهم[١] دليل على صحة ما[٢] نقلوه.

باب الإمامة

مسألة في حسن الرئاسة من جهة العقل

لا خلاف بين أهل العدل أن كل ما كان مقرباً[٣] إلى صلاح ومبعداً[٤] عن فساد كان حسناً[٥] بقضية العقل، ومن كابر في ذلك لا يعتد بقوله، لأنه خارج عن قضية العقل. وإذا ثبتت هذه الجملة فالذي يدلنا على حسن الرئاسة أنا نعلم بقضايا العادات واستمرار الأزمان أن الجماعة متى كان لهم رئيس مهيب مطاع متصرف منبسط اليد كانوا بوجوده أقرب إلى الصلاح وأبعد من الفساد، وإذا لم يكن لهم رئيس [٧٧ب] وقع الهرج والمرج بينهم وكانوا عن الصلاح أبعد وإلى الفساد أقرب. وهذه الحالة مستمرة بقضية العقل معلومة لا يناكر فيها إلا من جهل العادات و لم يعلم استمرار القاعدة المستمرة في العقل. وإذا ثبتت هذه الجملة ثبت حسن الرئاسة من جهة العقل، وهذا الحسن لا ينفك من الوجوب. والذي يدل على ذلك أن ما قرّب إلى الصلاح وبعّد عن الفساد لطف في التكليف واجب عليه تعالى. وإذا ثبت أن هذه الجملة صفة للإمامة لزم أن لا ينفك الحسن من الوجوب.

مسألة

[١] عليهم: + شيء ذلك (في الهامش)، الأصل.
[٢] ما: + نقوله (مشطوباً)، الأصل.
[٣] مقرباً: مقرب، الأصل.
[٤] مبعداً: مبعد، الأصل.
[٥] حسناً: حسن، الأصل.

وإذا كنا قد أوجبنا رئيساً[١] بقضية العقل فلا بد من صفاته التي يقتضيها العقل، فمن ذلك العصمة. والذي يدل على وجوب عصمة الرئيس أنا نعلم أن الرئاسة لا تجب إلا بشرطين، أحدهما جواز الخطأ على المكلفين، والثاني ثبوت التكليف. ومتى كان[٢] المكلفون غير جائزي الخطأ لم يحتاجوا[٣] إلى رئيس، لأنا قد قدمنا أن العلة المحوجة إليه القرب إلى الصلاح والبعد عن الفساد، ومن كان معصوماً لا يتقدر في حقه جواز القبيح وذلك يلزم منه استغناؤهم[٤] عن الرئيس، إلا أن كانوا يحتاجون إليه في معالم الشرع دون التقريب والتبعيد، وكذلك إن كانوا غير مكلفين لما احتاجوا إلى رئيس. وإذا ثبت أن لا بد من الشرطين فلو كان الرئيس جائز الخطأ لكانت العلة المحوجة إليه قائمة فيه، وذلك يلزم منه [٧٨أ] حاجة الشيء إلى نفسه، وهذا فاسد بقضية العقل، أو كان يلزم منه احتياجه إلى رئيس، فإن كان الرئيس معصوماً وإلا احتاج إلى رئيس ويؤدي ذلك إلى ما لا يتناهى، أو ينتهي إلى رئيس معصوم ينقطع العدد به، وذلك دليل على عصمة الرئيس لاستحالة حصول ما لا يتناهى. فإن قيل: فعلى هذا يجب أن يكون في كل بلد رئيس بل في كل محلة رئيس بل في كل دار رئيس، فالجواب[٥] عن هذه الشبهة أن هذا [غير] لازم على ما يقتضيه العقل إلا أن يراد التعيين، فإن التعيين بغير هذا الدليل. فإن لزم من غير طريق التعيين لكل دار رئيس أوجبنا ذلك وإلا اتبعنا في ذلك الدليل، وهذا يسقط هذه الشبهة.

ومن صفاته العقلية أن يكون الإمام أعلم بالسياسة من كل واحد من رعيته، لأنه لو كان فيهم من هو أعلم منه بتدبير الرعية وبسياستهم لقبح تقديمه عليه لقبح تقديم المفضول على الفاضل فيما هو مقدم فيه. والذي يبين ذلك ويؤكده أنا نعلم أنه يقبح بقضية العقل تقديم الصبيان المبتدئين في الخط على من برع في ذلك، وليس الوجه فيه إلا أنه تقديم مفضول على فاضل.

---

[١] رئيساً: رييس، الأصل.
[٢] كان: كانوا، الأصل.
[٣] يحتاجوا: يحتاجون، الأصل.
[٤] استغناؤهم: استغناهم، الأصل.
[٥] فالجواب: والجواب، الأصل.

ومن صفاته أيضاً أن يكون أكثر ثواباً من كل واحد من رعيته، والذي يدل على ذلك أنه لو كان فيهم من هو أكثر ثواباً منه لقبح تقديمه عليهم، لأن كثرة الثواب تكشف عن الفضل، وقد قدمنا [٧٨ب] قبح تقديم المفضول على الفاضل. وأيضاً فقد اتفقت الأمة على أن الإمام يجب أن يعظم[١] تعظيماً لا يوازيه كل واحد من رعيته، ويجب التعظيم أيضاً على قدر استحقاق الثواب، فلو كان فيهم من هو أكثر ثواباً منه لوجب على الإمام أن يعظمه تعظيماً لا يبلغ حال نفسه، وذلك يلزم أن يسقط الإمام من استحقاقه وفيه إخلال بواجب، ويجب على كثير الثواب أن يعظم الإمام تعظيماً لا يزد على تعظيمه وفي ذلك فعل قبيح. فلهذا الوجه وجب أن يكون الإمام أكثر ثواباً من كل واحد من رعيته.

مسألة

وأما إذا أوجبنا الإمامة من جهة العقل والشرع كان لازماً[٢] في الإمام أن يكون معصوماً، لأن العلة في وجوب إقامته أن يكون مستوفياً للحدود. فمتى لم يكن معصوماً جاز عليه ما يجوز على رعيته فيلزم أن يقام عليه الحد ويجب عزله، ثم يلزم في الإمام الثاني ما يلزم فيه، وذلك يلزم منه إثبات أئمة لا نهاية لهم وهو محال، أو كان يلزم في ذلك استحالة إقامة الحدود فوجب لهذا الوجه أن يكون الإمام معصوماً. وأيضاً فإن الإمام حارس للشرع وإذا لم يكن معصوماً جاز عليه السهو والغلط والتبديل وترك ما حفظه على جهة العمد، ولا نثق[٣] بما وصل إلينا منه مع هذه الوجوه، فوجب لهذا الوجه عصمته أيضاً. فإن قالوا: الشرع محفوظ [٧٩أ] بالتواتر، فالجواب عن ذلك أن ما كان الشريعة منقولة من جهة التواتر. وأيضاً فإن المتواترين يجوز عليهم الخطأ فمنهم من يخلّ[٤] بالنقل عامداً أو عن[٥] سهو، وذلك يدل على أنه لا

---

[١] يعظم: +يكون معصوماً (مشطوباً)، الأصل.
[٢] لازماً: لازم، الأصل.
[٣] نثق: تثق، الأصل.
[٤] فمنهم من يخلّ: فلا يخلوا، الأصل.
[٥] أو عن: وعن، الأصل.

يوثق بنقلهم في الشريعة إلا أن يكون وراء الناقلين من غير إذا أخلوا أو سهوا (؟)[١] كان حافظاً لذلك[٢]، وذلك دليل على وجوب عصمة[٣] الإمام. ويجب أن يكون الإمام أعلم بالشريعة من كل واحد من رعيته لقبح تقديم المفضول على الفاضل، وقد قدمنا ذلك في الصفات العقلية. وأيضاً فقد بينا أنه حافظ للشرع ويستحيل حفظ ما لا يعلم، وذلك دليل على وجوب كونه أعلم الأمة بالشريعة على سائر تفاصيلها. ويجب أن يكون أشجع الأمة، لأنه متعبد بالجهاد وإليه سد الثغور وحماية[٤] بيضة الإسلام، فإن لم يكن شجاعاً[٥] خيف عليه الهزيمة وذلك فيه بوار الدين. ويجب أن يكون أكرم الأمة، لأنه حاكم في أموال المسلمين، فلو كان بخيلاً خيف عليه أيضاً، فإن البخل منقصة والإمام لطف وداعٍ إلى الدين، فلو كان بخيلاً نفر عن قبول قوله. ويجب أن يكون أزهد الأمة لكونه داعياً[٦] كما تقدم وزهده يدعو إلى قبول قوله وترك ذلك ينفر عنه. وأيضاً فإنه قدوة في الدين فإذا صلح كان الناس أصلح به وأميل إلى الصلاح. قال النبي صلى الله عليه وآله: الإمام هو الزمان إن صلح صلح الناس به وإن فسد فسد الناس به[٧]، فهذه الصفات من صفة الشرع [٧٩ب] ويجب أن تكون له أيضاً.

مسألة فيما ينـــزه عنه الإمام من الأمراض المنفرة كالجذام والبرص والجنون وما شاكل ذلك

فإن الإمام يجب نصبه لكونه داعياً مقرباً[٨] إلى الصلاح، والنفوس تنفر عمن كان على هذه الصفات فلا يحصل الغرض المقصود بنصبه إذا كان على شيء منها. ولدليل

[١] من غير إذا أخلوا أو سهوا: كذا في الأصل.
[٢] لذلك: كذلك، الأصل.
[٣] عصمة: عصمته، الأصل.
[٤] وحماية: وحما، الأصل.
[٥] شجاعاً: شجاع، الأصل.
[٦] داعياً: داع، الأصل.
[٧] قارن السيوطي: الجامع الصغير، ج ٢ ص ١٠١: صنفان من الناس إذا صلحا صلح الناس، وإذا فسدا فسد الناس، العلماء والأمراء.
[٨] داعياً مقرباً: داع مقرب، الأصل.

التنفير يجب أن يكون منـــزهاً[١] عن الآباء الدنية وعن الولادة المشبهة وعن الغلظة والفظاظة[٢] وعن الأقوال المضحكة، لئلا يطمع في جانبه فلا يحصل الغرض المقصود بقيامه، والغلظة والفظاظة[٣] تؤيّس من انقياده إلى الحق وتمنع[٤] أيضاً من قربه. وذلك كله يؤدي إلى التنفير عن قبول قوله، وكل ما[٥] نزهناه عنه يجب أن يكون منـــزهاً[٦] عنه قبل نصبه للإمامة بمثل ما قدمناه في دليل النبوة، من أن النفوس أسكن إلى من لم يكن فيه شيء من ذلك أكثر من سكونها إلى من كان فيه وزال عنه. وإذا ثبتت هذه الجملة فلا بد من طريق نعلم به جميع هذه الصفات، وسنبين ذلك إن شاء الله تعالى.

مسألة

وإذا ثبتت الصفات التي قدمناها للإمام ووجب أن يكون عليها وجب تعيين من ثبتت له هذه الصفات. ولا يمكن أن تكون هذه الصفات على الظاهر، لأن فيها ما هو من أفعال البواطن وهي العصمة وكثرة الثواب والعلم بالسياسة وغير ذلك مما لا يعلمه إلا علام الغيوب. وإذا [٨٠أ] تحققنا استحالة العلم بها لمن لم يعلم البواطن علمنا بهذه الجملة أن لا بد أن يكون الإمام منصوصاً[٧] عليه من جهته تعالى أو أن يظهر على يده معجز يدل على صدقه. وإذا ثبت ذلك تحققنا بطلان الاختيار لاستحالة معرفة هذه الصفات من طريق الاختيار، لأن المختارين يجوز أن يخطئوا[٨] أو يصيبوا. وإذا كان ذلك مجوزاً[٩] منهم قبح الإقدام على اعتقاد إمامة من قال بالاختيار، وهذا مسقط لقول

[١] منـــزهاً: منـــزه، الأصل.
[٢] والفظاظة: والفضاضة، الأصل.
[٣] والفظاظة: والفضاضة، الأصل.
[٤] وتمنع: ويمنع، الأصل.
[٥] وكل ما: وكلما، الأصل.
[٦] منـــزهاً: منـــزه، الأصل.
[٧] منصوصاً: منصوص، الأصل.
[٨] يخطئوا: يخطوا، الأصل.
[٩] مجوزاً: مجوز، الأصل.

أصحاب الاختيار على من قطعوا على إمامته لجواز أن يكون أخطأوا[١] في ذلك، والإقدام على ما لا يؤمن قبحه قبيح.

فإن قالوا: لم لا يجوز أن يكون الله تعالى قد علم أن المختارين لا يختارون إلا من له هذه الصفات؟ وإذا علم ذلك من حالهم وجب عليهم الاختيار، وإذا جاز ذلك صح أن يكون الاختيار طريقاً[٢] إلى تعيين الإمام. الجواب عن هذه الشبهة أن هذا يلزم منه المصير إلى مذهب مويس[٣] بن عمران الذي أثبت أن الله يجوز أن يكلف شرائع باختيار المكلفين، وقد رددنا[٤] كلنا عليه وبينا وجه القبح فيه، وقلنا: إن هذا تكليف لما لا يعلم ولا عليه نصب دلالة أو أمارة[٥]، وما كان كذلك قطعنا كلنا على قبحه لقبح تكليف ما لا يطاق[٦]، وكذلك في باب الإمامة. وأيضاً فإن دليلكم مبني على أن الله يعلم أن اختيارهم يقع على من ثبتت له هذه الصفات ويوجب عليهم الاختيار، وهذا القسم ما قامت عليه دلالة. وإذا لم يقم عليه دلالة سقط [٨٠ب] ما تعلقتم به ولم يجز ذلك. وأيضاً فإنا نعلم أن اللطف يجب أن يكون معلوماً ثم يتبع بعد ذلك ولا يجعل تابعاً بالاختيار، [و]يجب أن يكون العلم باللطف متبوعاً[٧] للعمل[٨] [و]هذا فاسد بقضية العقل. وهذا يفسد قول أصحاب الاختيار، وإذا بطل ذلك تحققنا أن لا بد من نص أو معجز يتعين به الإمام من جهته تعالى، وإلا لم يكن مزيحاً لعلتنا ونحن نبين ذلك إن شاء الله تعالى.

مسألة في الدلالة على تعيين علي عليه السلام بالخلافة

[١] أخطأوا: اخطوا، الأصل.
[٢] طريقاً: طريق، الأصل.
[٣] مويس: موسى، الأصل.
[٤] رددنا: ردينا، الأصل.
[٥] أو أمارة: وامارة، الأصل.
[٦] يطاق: + إليه، الأصل.
[٧] متبوعاً: متبوع، الأصل.
[٨] للعمل: العمل، الأصل.

منها طريقة القسمة، وبيان ذلك أن نبين[١] أن الأمة[٢] قد اتفقت بعد النبي صلى الله عليه وآله أن لا بد من إمام، ودعتهم ضرورة العقل والشرع إلى ذلك، وما أجمعوا عليه فلا بد أن يكون حقاً يقيناً. وإذا ثبتت هذه الجملة فقد بينا أن ضرورة العقل تدعو[٣] إلى معصوم، وكذلك ضرورة الشرع. وقد اختلفوا بعد هذا الاتفاق، فمنهم من ادعى الإمامة لأبي بكر، ومنهم من ادعاها لعلي، وقد علمنا أن أبا بكر لم يكن معصوماً ولم يدّعِ ذلك ولم يُدّعَ[٤] له ذلك، وذلك مسقط لخلافته. وإذا بطلت خلافته تعين القول لعلي بن أبي طالب وإلا خرج الحق عن أمة محمد. ولك أن تبني ذلك على كثرة الثواب أيضاً، فتقول: قد لزم الدليل أن الإمام يجب أن يكون[٥] أكثر ثواباً من كل واحد من رعيته، ولم[٦] يدّعَ[٧] ذلك لأبي بكر ولا ادعى هو لنفسه فيجب أن تسقط خلافته من هذا [٨١أ] الوجه، وتعين علي صلوات الله عليه وإلا خرج الحق من أمة محمد. ولك أن تبني ذلك على العلم بالسياسة وتقسمه كتلك[٨] القسمة. ولك أن تبني ذلك على النص أيضاً فتقول[٩]: قد ثبت أن الإمام يجب أن يكون منصوصاً[١٠] عليه، ومن ادعى النص على أبي بكر فقد انقرضوا وهم البكرية، وانقراضهم يدل على بطلان مقالتهم، على أنهم لو كان قولهم صحيحاً[١١] لاحتج به أبو بكر يوم الدار على قريش كما احتج بقوله: الأئمة من قريش،[١٢] ولما لم يحتج بشيء دل على أنه لم يكن منصوصاً[١٣] عليه. وما روي عنه من قوله: أقيلوني فلست بخيركم،[١] يدل على أنه لم

[١] نبين: نبي، الأصل.
[٢] الأمة: الإمامة، الأصل.
[٣] تدعو: تدعوا، الأصل.
[٤] يُدّعَ: يدعى، الأصل.
[٥] يكون: +معصو (مشطوباً)، الأصل.
[٦] لم: مكرر في الأصل.
[٧] يُدّعَ: يدعى، الأصل.
[٨] كتلك: كذلك، الأصل.
[٩] فتقول: فنقول، الأصل.
[١٠] منصوصاً: منصوص، الأصل.
[١١] صحيحاً: صحيح، الأصل.
[١٢] قارن مسند أحمد بن حنبل، ج ٤ ص٤٢١.
[١٣] منصوصاً: منصوص، الأصل.

يكن منصوصاً[٢] عليه، إذ لو كان منصوصاً عليه لما جاز أن يستقيل من البيعة، لأن في ذلك إسقاطاً[٣] لما كلفه الله فعله، وإسقاط التكليف خروج عن الدين، فثبتت بهذه الجملة أنه لم يكن منصوصاً عليه. وإذا ثبت ذلك ثبت الحق لعلي وإلا خرج الحق عن أمة محمد.

وكذلك إن ادعي قول ثالث للعباس لك أن تبنيه على النص والعصمة كما تقدم، والفضل والسياسة وكثرة الثواب كما ثبت في اختيار أبي بكر، فإذا بطل القولان تعين الحق لعلي وإلا خرج الحق عن الأمة. ومن ادعى النص للعباس لم يعرف القائل بذلك، وقد انقرضوا وانقراضهم يدل على بطلان قولهم. وأيضاً ففي كلام العباس ما يدل على أنه لم يكن منصوصاً عليه، لأنه في ذلك اليوم دخل على علي فقال له: امدد يدك أبايعك فيقول الناس: عم رسول الله بايع ابن[٤] [٨١ب] أخيه فلا يختلف عليك اثنان.[٥] وأيضاً لوكان منصوصاً عليه لاحتج عليهم يوم الدار كما احتج على قريش وهو من جملة من لم يبايع في ذلك اليوم ودافعهم عن بيعته[٦] فلو كان منصوصاً عليه لكانت له الحجة بذلك ظاهرة، وفي علمنا بجميع ذلك دليل على أنه لم يكن منصوصاً عليه.

ومن قال أنه يستحقها من جهة الميراث فإن قوله يبطل من وجوه، منها أن عندنا أن العم لا يرث مع الولد وفاطمة عليها السلام كانت موجودة، ومنها أنها لو كانت ميراثاً لشاركته فاطمة في ذلك لاستحقاقها نصف الميراث على رأيكم معشر أهل الخلاف، ومنها أنها لو كانت ميراثاً لاستحقتها الأطفال والبله والمجانين، وكل ذلك يسقط ادعاء من ادعى أنها تستحق ميراثاً. وإذا بطلت إمامة أبي بكر والعباس بما

[١] قارن نهج البلاغة، طباعة الشيخ محمد عبده، ج ١ ص ٣٢.
[٢] منصوصاً: منصوص، الأصل.
[٣] إسقاطاً: إسقاط، الأصل.
[٤] ابن: بن، الأصل.
[٥] قارن الشيخ المفيد: الجمل، ص ٥٦؛ الشيخ الطوسي: الاقتصاد، ص ٢٠٨، ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة، ج ١ ص ١٦٠ بصور مختلفة ولفظ المؤلف يختلف مع كل هذه المصادر.
[٦] بيعته: بعيته، الأصل.

قدمناه تعين الحق لعلي صلوات الله عليه، وقطعنا على إثبات سائر الصفات فيه وإلا خرج الحق منا ومنكم معشر أهل الخلاف وذلك لا يجوز.

مسألة في الاستدلال على إمامته من طريق القرآن

وهو قوله تعالى ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَوةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَوةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾،[١] وهذه الآية نزلت في حق علي صلوات الله عليه وسلامه، ولم يكن المراد بـ﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾ غير علي عليه السلام. والذي يدل على ذلك أنه لم ينقل في الأخبار أن أحداً[٢] لم ...[٣]

... [٨٢أ] ويدل على وجه الاستعمالين في الحقيقة، والمجاز يدل على أن ذلك حقيقة فيهما. وقد جاء هذا الاستعمال في كتاب الله تعالى في أفصح كلام العرب، وهذا يسقط الشبهة في أصلها.

شبهة لهم أخرى، قالوا بأن علياً[٤] لم يكن يملك[٥] شيئاً وكان فقيراً، وذلك يسقط تعلقهم بالآية. الجواب عن هذه الشبهة أنه صلوات الله عليه وآله حين نزلت هذه الآية كان بالمدينة، ولا خلاف عند المفسرين ومن نقل أسباب نزول القرآن وأوقات النـــزول أن المائدة مدنية نزلت بالمدينة وذلك كان قد صار له من أقسام الغنائم ما لا يمتنع معه حين نزلت الآية أن يكون عنده نصاب من المال، على أن الندب من[٦] الصدقة يسمى زكاة، وهذا يسقط تعلقهم بهذه الشبهة.

شبهة لهم أخرى، قالوا: كيف جعلتم علياً مزكياً[٧] في الصلاة بخاتم، والخاتم مما لا تجب فيه زكاة لأنه مصاغ؟ والجواب عن ذلك أنه يجوز أن تكون قيمته مما وجب

[١] سورة المائدة (٥):٥٥.
[٢] أحداً: أحد، الأصل.
[٣] سقطت ورقة من الأصل بين ورقة ٨١ وورقة ٨٢.
[٤] علياً: علي، الأصل.
[٥] يملك: مالك، الأصل.
[٦] من: مكرر في الأصل.
[٧] علياً مزكياً: علي مزكي، الأصل.

عليه، وعندنا يجوز إخراج القيمة ويسمى من فعل ذلك مزكياً[١] ويمكن أن يحمل على الصدقة المندوبة كما تقدم.

شبهة لهم أخرى، قالوا: هذا فعل ينافي الصلاة قد وقع فيها وذلك يوجب بطلان الصلاة. والجواب عن تلك[٢] الشبهة من وجوه، منها أنا لا نسلم أن الفعل في الصلاة كان في صدر الإسلام محرماً[٣]، ومنها أنا لو سلمنا ذلك فإن المحرم منه ما كان [٨٢ ب] كثيراً وإعطاء الخاتم ليس بكثير، ومنها أنه تعالى مدحه على ذلك، فلو كان مبطل الصلاة لما جاز مدحه على الفعلين، وذلك يسقط تعلقهم بهذه الشبهة.

شبهة لهم أخرى، قالوا: كيف ينوي الصدقة وهو في حالة الصلاة، وذلك يلزم منه أيضاً بطلان الصلاة؟ وما أجبنا به من الشبهة التي قبل هذه هو بعينه جواب هذه الشبهة. وأيضاً فنية الصدقة لا تنافي نية الصلاة، وإذا لم تنافها[٤] جاز فعلها وهو في الصلاة، وهذا يسقط هذه الشبهة. وإذا سقطت هذه الشبه[٥] كلها ثبتت خلافته بهذه الآية بعد النبي صلى الله عليه وآله بلا فصل، وسقطت خلافة من ادعيت له الخلافة في ذلك الزمان.

مسألة

ويدلنا على خلافته عليه السلام قول النبي صلى الله عليه وآله ما هو مشهور بين الأمة ونسبه معروف[٦] والحديث منقول متواتر بين المؤالف والمخالف، فلهذا الوجه لم يحتج[٧] إلى تكلف تثبيته، لأن الاتفاق يدل على الصحة. وإنما نطلب وجه الاستدلال منه الذي وقع فيه الخلاف وهو قول النبي صلى الله عليه وآله في يوم الغدير وهو الثامن

[١] مزكياً: موكي، الأصل.
[٢] تلك: ذلك، الأصل.
[٣] محرماً: محرم، الأصل.
[٤] تنافها: تنافيها، الأصل.
[٥] الشبه: الشبهة، الأصل.
[٦] معروف: معروفا، الأصل.
[٧] يحتج: يحتاج، الأصل.

عشر من ذي الحجة: ألست أولى[١] منكم بأنفسكم؟ قالوا: بلى. فقال عاطفاً على ذلك: فمن كنت مولاه فعلي مولاه.[٢] ووجه الاستدلال من هذا الحديث أنه قررنا على مقدمة ثم عطف عليها أخرى فلا يخلو[٣] أن يريد [٨٣أ] تلك المقدمة أو لم يردها، فإن لم يردها كان ذكرها عبثاً ولغواً وذلك لا يجوز في كلامه صلى الله عليه وآله، فلم يبق[٤] إلا أنه أرادها، وإذا ثبتت إرادتها ثبت لعلي ما ثبت للنبي بمجرد الحديث. ولولا الدلالة أن لا نبي بعد النبي لأثبتنا لعلي عليه السلام النبوة بالحديث، ولكن أخرجنا النبوة بدليل وأبقينا[٥] سائر المنازل لعلي، وذلك يلزم منه فرض الطاعة لعلي[٦] صلوات الله عليه وآله، وفرض الطاعة تقتضي الخلافة. ووجه آخر من الحديث وهو أنه قررنا على مقدمة ثم عطف عليها بأخرى فإن لم يكن أرادها كان ملغزاً ومعمياً، والتعمية لا تجوز[٧] عليه، لأن الله أعلمنا أنه مبين ومترجم، وإذا ثبت أن ذلك لا يجوز عليه ثبت أنه أراد المقدمة، وقد بينا أن تلك المقدمة تقتضي الخلافة فثبت ما أردناه بالحديث. وقد اعترض على ذلك بأن قالوا: ما الدليل على أن لفظة مولى بمعنى[٨] أولى؟ الجواب عن ذلك أن أهل اللغة استعملوا اللفظين في المعنى الواحد. قال المبرد[٩] في تفسير قوله تعالى ﴿النار مولاهم﴾[١٠]: أي أولى بهم، وقول النبي صلى الله عليه وآله: الجار أولى بسقي جاره. وقول لبيد[١١]:

[١] أولى: + بكم، الأصل، والتصحيح عن المصادر.
[٢] قارن الشيخ الطوسي: الاقتصاد، ص ٢١٦؛ له أيضاً: الرسائل العشر، ص ١٣٣.
[٣] يخلو: يخلوا، الأصل.
[٤] يبق: يبقى، الأصل.
[٥] وأبقينا: وبقينا، الأصل.
[٦] لعلي: على، الأصل.
[٧] تجوز: يجوز، الأصل.
[٨] بمعنى: معنى، الأصل.
[٩] المبرد: هذا القول ليس للمبرد بل لأبي عبيدة معمر بن المثنى، كما في الاقتصاد للشيخ الطوسي (ص ٢١٧) وفي المنقذ للحمصي الرازي (ج ٢ ص ٣٣٥).
[١٠] إشارة إلى سورة الحديد (٥٧): ١٥ ﴿فَالْيَوْمَ لَا يُؤْخَذُ مِنْكُمْ فِدْيَةٌ وَلَا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مَأْوَاكُمُ النَّارُ هِيَ مَوْلَاكُمْ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾، وكتبها المؤلف هنا تبعاً للشيخ الطوسي في الاقتصاد، ص ٢١٧.
[١١] لبيد: الأحطل، الأصل؛ والتصحيح عن المصادر، منها الحمصي الرازي: المنقذ، ج ٢ ص ٣٣٥؛ الشيخ الطوسي: الاقتصاد، ص ٢١٧؛ معلقة لبيد بن ربيعة العامري، في: محمد علي طه الدرة: المعلقات العشر الطوال، دمشق ١٩٨٦، ج ٣ ص ٧ ش ٤٨؛ شرح المعلقات العشر للتبريزي، تحقيق فخر الدين قباوة،

فَغَدَتْ[١] كِلاَ[٢] الفَرجَينِ تَحْسِبُ أَنَّه[٣] مَوْلى المَخَافَةِ خَلْفُها وَأَمَامُهَا

يريد به الأولى. وكذلك قول الأخطل[٤] يمدح هشام بن عبد الملك:[٥]

فَأَصْبَحْتَ مَوْلاَهَا[٦] مِن النَّاس بعده[٧] وأحرى قُرَيْش أَنْ يهاب ويحمدا[٨]

[٨٣ب] أي أولى بها، وكل ذلك دليل على أن لفظة مولى بمعنى أولى والمولى بمعنى الأولى. قالوا: نسلم ذلك لكم ولكن لم لا يراد به ولاية النصرة دون ولاية الإمامة؟ الجواب عن هذه الشبهة أن كل ما تناولته[٩] هذه اللفظة من المعاني لا يجوز أن يراد منه إلا الخلافة لأن ذلك كله كان معلوماً[١٠] للأمة، ولا يحسن أن يراد في ذلك المقام شيء[١١] منه لم يكن ثابتاً[١٢] في علي عليه السلام كالمعتِق والمعتَق والحليف وتضمن الجريرة وغير ذلك. وولاية النصرة كانت معلومة للأمة من القرآن وذلك لا يليق بهذا

بيروت ١٤٠٠/١٩٨٠ ص ٢٣٤-٢٣٥؛ شرح المعلقات العشر للزوزني، بيروت ١٩٨٣، ص ١٧٩؛ لسان العرب ج ٢ ص ٣٤٢.

[١] فَغَدَت: فعدت، الأصل؛ والتصحيح عن المصادر.

[٢] كلا: صلا، الأصل.

[٣] أنّه: انها، الأصل.

[٤] الأخطل: الكميت، الأصل؛ والتصحيح عن المصادر.

[٥] قارن ديوان الأخطل، رواية اليزيدي عن السكري، بيروت ص ٩٥؛ المنقذ للحمصي الرازي، ج ٢ ص ٣٣٦. في أكثر المصادر التي ذكرنا الشعر للأخطل في مدح عبد الملك بن مروان، أما في ديوان الأخطل (ص ٩٥) فالشعر في مدح يزيد بن معاوية.

[٦] مولاها: مولاهم، الأصل، والتصحيح عن ديوان الأخطل ومصادر أخرى.

[٧] بعده: كلهم، الأصل، والتصحيح عن ديوان الأخطل.

[٨] يهاب ويحمدا: تهاب وتحمدا، الأصل؛ والتصحيح عن ديوان الأخطل.

[٩] تناولته: تناوله، الأصل.

[١٠] معلوماً: معلوم، الأصل.

[١١] شيء: وشيئا، الأصل.

[١٢] ثابتاً: ثابت، الأصل.

المكان، على أنه[١] قد علم الصحابة الذين[٢] كانوا حاضرين أن المراد به الخلافة لأنهم هنأوا[٣] علياً[٤] بذلك ونظموا في ذلك الأشعار وهذا يسقط التعلق بهذه الشبهة. فإن قالوا: لم لا يريد به الخلافة بعد عثمان كما أنه لم يرد[٥] ذلك في زمان النبي صلى الله عليه وآله؟ الجواب عن هذه الشبهة أن من أصحابنا من قال: إن خلافته كانت ثابتة على عهد النبي فسقط عنه الجواب، ومنهم من قال: إنا أثبتنا الخلافة والتعظيم بمجرد الحديث، لكن أخرجنا تصرفه على عهد النبي من الحديث لدليل دلنا على ذلك وهو أن النبي صلى الله عليه وآله لا يد فوق يده، ولم يثبت لمن تقدم على علي عليه السلام هذا الحكم ولا تثبت لهم خلافة، فلهذا لم يجز أن تجعل[٦] خلافته بعد عثمان. وإذا سقطت هذه الشبهة لزم أن يكون الحديث دليلاً[٧] [٨٤أ] على خلافته وتعظيمه بعد النبي بلا فصل وتم[٨] ما أردناه من إبطال خلافة المتقدمين عليه، على حسب ما اقتضاه البرهان العقلي والسمعي.

ويدل أيضاً على إمامته صلوات الله عليه حديث غزاة تبوك، وهو في القوة من الظهور والشياع يلي حديث الغدير فلا حاجة بنا إلى طلب تصحيحه، والمراد منه وجه الاستدلال. وذلك أن النبي صلى الله عليه وآله قال لعلي لما توجه إلى غزاة تبوك: أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي، فأثبت لعلي بهذا الحديث سائر ما ثبت لهارون من المنازل إلا ما استثناه من النبوة وعرفناه من الأخوة وما عدا ذلك فثابت لعلي. فمن ذلك فرض الطاعة والوزارة وشد العضد به والخلافة على قومه، لأن ذلك كله لهارون ثابت، وهذا يدل على خلافته صلوات الله عليه وآله.

---

[١] أنه: أن، الأصل.

[٢] الذين: الذي، الأصل.

[٣] هنأوا: هنوا، الأصل.

[٤] علياً: علي، الأصل.

[٥] يرد: يريد، الأصل.

[٦] تجعل: يجعل، الأصل.

[٧] دليلاً: دليل، الأصل.

[٨] وتم: وثم، الأصل.

فإن اعترضوا على ذلك بأن قالوا: هذا الحديث خرج على سبب فيجب قصره عليه، وهو أن علياً[١] جرى بينه وبين بعض الصحابة مشاجرة في التفضيل فأخبر النبي أن علياً[٢] أفضل منه. والجواب عن ذلك أن السبب غير معروف ولا معلوم بين أهل النقل، على أن الكلام إذا خرج على سبب لا يجب قصره عليه ويجب تعديه، وذلك يسقط هذه الشبهة. فإن قالوا: لو أراد ما ذكرتم لذكر منازل ولم يذكر منـــزلة واحدة، فالجواب[٣] عن هذه الشبهة أن النكرة تشيع في سائر ما تتناوله لأن ما من منـــزلة إلا تتناولها [٨٤ب] النكرة، على أنه لو كان أراد منـــزلة واحدة لما حسن الاستثناء في هذا الموضع وهذا يسقط الشبهة.

فإن قالوا: لم لم يقل[٤]: أنت مني بمنـــزلة يوشع بن نون؟ الجواب عن ذلك أن يوشع لم تعرف إمامته من القرآن وإنما علمت من نقل اليهود، فلو أحالنا عليها لتعذر إثباتها فلهذا الوجه أحالنا على ما قد علم ثبوته. فإن قالوا: سلمنا لكم ما ذكرتم ولكن تكون خلافته ثابتة بعد عثمان، فالجواب[٥] عن ذلك ما قدمناه في حديث الغدير فلا وجه لإعادته. وإذا بطلت هذه الشبهة تحققنا خلافة علي عليه السلام بهذا الحديث بعد النبي بلا فصل وسقطت إمامة من عداه، وذلك دليل على صدق قول الدائن بها، ولم يبق في ذلك شك ولا ريب.

مسألة في إمامة الإحدى عشر من ولد علي عليه السلام

لنا على ذلك طريقات[٦]، أحدهما القسمة التي قدمناها في إمامة علي بن أبي طالب، والثاني الأخبار الواردة بالنص من النبي صلى الله عليه وآله على إمامتهم، والثالث نص كل إمام على من بعده. فأما الطريقة الأولى فترتيبها أن نقول: ثبت أن الإمام يجب أن

---

[١] علياً: علي، الأصل.
[٢] علياً: علي، الأصل.
[٣] فالجواب: والجواب، الأصل.
[٤] لم يقل: لا قال، الأصل.
[٥] فالجواب: والجواب، الأصل.
[٦] طريقات: طريقان، الأصل.

يكون معصوماً، وقد ادعيت الإمامة في زمان الحسن عليه السلام لمعاوية، والدليل قد دل على أنه ليس بمعصوم فيجب أن تتعين للحسن وإلا خرج الحق من الأمة. وكذلك حكم الحسين عليه السلام مع معاوية ويزيد وكذلك حكم علي بن الحسين مع يزيد[١] [٨٥أ] ومروان بن الحكم ومحمد بن الحنفية. فإن محمد بن الحنفية كان غير معصوم وإذا بطلت إمامته من هذا الوجه تعينت إمامة علي بن الحسين، وكذلك القول في الباقر مع هشام بن عبد الملك فإنه لم يكن معصوماً. وكذلك القول في الصادق مع عمه زيد بن علي ومع السفاح[٢] فإنهما غير معصومين وذلك يسقط إمامتهما. وكذلك القول في موسى بن جعفر مع أخيه إسماعيل بن جعفر فإنه لم يكن معصوماً، لأنه لو كان معصوماً لكان عليه النصّ. وأيضاً فإنه لو كان معصوماً لبطلت إمامته بالموت، لأنه مات قبل أبيه مع بقاء الصادق صلوات الله عليه وذلك يمنع من خلافته. وإذا سقطت خلافته وكان المدعي موسى[٣] بن جعفر تعين الحق له وإلا خرج الحق منا ومنهم، ويجري حكمه مع من كان من بيت العباس مجرى من تقدم. وأما علي بن موسى الرضا فإن حكمه مع المأمون يجري القول فيه مجرى أبيه وجده مع كل واحد من بني العباس في أن المأمون لم تثبت عصمته وذلك يسقط إمامته. ويجري حكمه مع من قال ببقاء أبيه وأنه لم يمت مجرى من قال ببقاء الصادق وأنه لم يمت، ومن قال ببقاء إسماعيل وأنه لم يمت، فإن موت من ذكرناه مشهور منقول متواتر فلا يمكن مع ذلك ادعاء بقائه. وكذلك موت موسى بن جعفر كان مشهوراً منقولاً[٤] فلا يمكن ادعاء بقائه، [و]إن أمكن فيه ادعاء ذلك أمكن [٨٥ب] فيمن تقدم ادعاؤه. وإذا كنا قد رددنا نحن ومن ذهب إلى بقاء موسى بن جعفر بظهور موت من تقدم، فكذلك نرد نحن على من ذهب إلى بقاء موسى بن جعفر لظهور موته، وكذلك الحكم يجري في محمد بن علي مع من كان في زمانه من بني العباس ولا يزال الحكم هكذا في علي بن محمد والحسن بن علي ومحمد بن الحسن الخلف القائم المهدي. ولك أيضاً أن

---

[١] وكذلك ... مع يزيد: إضافة في هامش الأصل.
[٢] السفاح: السفاغ، الأصل.
[٣] موسى: لموسى، الأصل.
[٤] مشهوراً منقولاً: مشهور منقول، الأصل.

تقول في جميع من ذكرناه ممن ادعيت له العصمة أن لا بد من النص على من كان معصوماً، وجميع من ذكرناه في مقابل الأئمة الاثني عشر لم يكن منصوصاً عليه وذلك يسقط خلافتهم، وإذا سقطت خلافتهم من هذا الوجه أيضاً تعينت إمامة الأحد عشر حسب ما قدمناه.

مسألة

ويدل أيضاً على إمامة الاثني عشر قوله تعالى ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾[١] فأوجب تعالى على من جهل الأحكام أن يردها إلى الرسول. فأخبر تعالى أن مع الرد إليه نخبر بذلك قطعاً، فكذلك يجب في أولى الأمر ولا يمكن ذلك فيهم إلا أن يقطع على عصمتهم، لأنا إذا جوزنا عليهم الخطأ أمكن أن يكتموا ما علموه أو يسهوا عن ذلك. وإذا أمكن ذلك في جائز الخطأ لم يحصل لنا للإيهام[٢] بالرد إليهم ولا العلم بما أخذناه عنهم. وإذا كان الله تعالى قد [٨٦أ] جعل أقوالهم تؤدي إلى العلم بالمردود إليهم من[٣] دون قرينة تقترن بها وجب بهذه الجملة القول بعصمتهم. وليس في الأمة من ادعيت له العصمة غير من ذهبت الإمامية إلى إمامتهم وهم علي والأحد عشر من ولده، وذلك دليل على إمامتهم صلوات الله عليهم.

ويدل أيضاً على إمامتهم قول النبي صلى الله عليه وآله: خلّفت فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا حبلان ممدودان ولن يفترقا[٤] حتى يردا علي الحوض، وهذا الحديث متلقى بالقبول بين سائر فرق الإسلام ولم يلق رواته بالتكذيب، متواتر بين الإمامية، وذلك دليل على صحته. وإذا ثبت ذلك فوجه الاستدلال من الحديث أنه عليه السلام قرنهم بالكتاب وجعل التمسك بهم في أقوالهم

[١] سورة النساء (٤):٨٣.
[٢] للإيهام: للاهام، الأصل.
[٣] من: + غير (مشطوباً)، الأصل.
[٤] لن تضلوا ولن يفترقا: لن تضلوا حبلان ممدودان لن يفترقا، الأصل.

وأفعالهم كالتمسك بالكتاب في سائر الأحكام، وقد علمنا أن التمسك بالكتاب أمان[١] من الضلال فلزم أن يكون العترة لهم هذا الحكم في التمسك بهم، وذلك لا يمكن مع جواز القبيح منهم، فعلم بأخباره صلوات الله عليه أن التمسك بهم أمان[٢] من الضلال، وذلك دليل على إمامة الاثني عشر، إذ[٣] لا أحد قال بالعصمة من الطوائف إلا الاثنا عشرية. فالقول بأنها في غيرهم خروج عن الإجماع، وكذلك قول النبي صلى الله عليه وآله: مثل أهل بيتي فيكم كسفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق.[٤] [٨٦ب] وفي حديث آخر هلك وفي حديث آخر وقع في النار. وإذا ثبت أن السفينة تنجي من جميع ذلك بالركوب فيها فلا بد أن يكون التعلق بأهل البيت المخلفين فينا المتمسك بهم حكم السفينة في النجاة والهلاك، ولا يمكن ذلك إلا بعد أن تكون أقوالهم وأفعالهم لا يجوز عليها القبيح وذلك يلزم منه ثبوت عصمتهم، وقد قدمنا أن ادعاء العصمة لغير من ذكرناه خروج عن الإجماع فلزم بهذه الجملة أن تكون الأئمة الاثني عشر هم المعنيون[٥] بهذا الحديث، وذلك دليل على إمامتهم صلوات الله عليهم وسلامه. وقد ذكرنا من الأحاديث المجملة من جنس ما ذكرناه جملة كثيرة نخرج[٦] بذكرها عن هذا الفن، من طلبها وجدها في كتب السلف وهذ القدر كاف فيما قصدناه.

ويدل أيضاً على إمامة الاثني عشر ما نقله محدثو[٧] الشيعة ووافق على نقلهم[٨] من خالفهم في المذهب ولم تلق روايتهم[٩] بالتكذيب، وقد قدمنا أن هذا يدل على صحة الأحاديث. وإذا ثبت ذلك فمن جملة ما نقل على هذا الشرط قول النبي صلى الله عليه وآله: الأئمة اثنا عشر نقيبا بعدد نقباء بني إسرائيل أو اثنا عشر سبطاً، وفي

[١] أمان: أمن، الأصل.
[٢] أمان: امن، الأصل.
[٣] إذ: اذاً، الأصل.
[٤] قارن الطبرسي: الاحتجاج، ج ١ ص ٤٠٧، وغيرها من المصادر.
[٥] المعنيون: المعنون، الأصل.
[٦] نخرج: تخرج الأصل.
[٧] محدثو: محدث، الأصل.
[٨] نقلهم: نقله، الأصل.
[٩] روايتهم: رويته، الأصل.

حديث آخر لما دخل الحسين عليه السلام عليه فقال له: هذا إمام ابن إمام أخو إمام أبو أئمة تسعة تاسعهم قائمهم.

وفي حديث آخر: الخلفاء بعدي [٨٧أ] اثنا عشر خليفة، وحديث اللوح وحديث الصحيفة تتناول الاثنا عشر، وما أشبه ذلك من الأحاديث التي إذا أريدت[١] وقف عليها من كتب الأخبار تتناول الاثنى عشر وأسماءهم[٢] على التفصيل. ووجه الاستدلال من الأحاديث أنها قاطعة على الاثني عشر، وأصحاب الاختيار[٣] لا يقولون بعدد مخصوص وذلك يمنع من صحة قولهم لثبوت هذه الأخبار وصحتها، وإذا بطل قولهم تحقق إمامة الاثني عشر. وكل من قال بإمامة الاثنى عشر يذهب إلى أنهم الذين تذهب الإمامية إليهم، فالقول بالاثنى عشر وأنهم غيرهم خروج عن الإجماع.

وهذه الأحاديث أيضاً بعينها تدل على بطلان قول من قال بالنص وأنهم أقل من اثنى عشر من سائر فرق الشيعة. وإذا تحقق بطلان قول الفرقتين صح ما ذهبت إليه الإمامية وتعينت إمامة صاحب الزمان عليه السلام. وسنبين القول في غيبته في مسألة مفردة إن شاء الله تعالى.

مسألة

وإذا كنا قد بينا إمامة الاثنى عشر ودللنا عليها بما لا خلاف فيه عند منصف محصل وجب القول بإمامة صاحب الزمان، وأنه بين ظهران الأمة غائب مستتر، ولا بد لغيبته من وجه أبيح له الغيبة وإن لم يعلم ذلك على التفصيل، لأنه عليه السلام معصوم وقد وقع منه ذلك. فلا بد أن يكون الوجه الذي أبيح له [٨٧ب] ذلك يدخل الغيبة في الحسن ويخرجها عن القبيح وإن لم نعلم ذلك على التفصيل. وجرينا في هذه المسألة مجرى ما يقوله أهل العدل كلهم لمن طعن على حكمة الله تعالى بمتشابه

[١] أريدت: ازيدت، الأصل.
[٢] وأسماءهم: وأسماؤهم، الأصل.
[٣] الاختيار: الاخبار، الأصل.

القرآن والخلق المشينة (؟)[١] والمؤذيات من الحيوان، فإنا نحيله في الجواب على أن ذلك فعل حكيم لا يجوز منه قبيح، فلا بد أن يكون لها وجه حكمي. هذا إذا سلم الحكمة سقط اعتراضه، وإن لم يسلم الحكمة كان الحديث معه في هذا الفرع ضائعاً[٢] ووجب الانتقال معه إلى باب الحكمة. فإن ثبتت الحكمة ثبت ما أردناه، وإن لم تثبت الحكمة فإن ما أراده الخصم [هو الفرع] وكان الأولى عند جميع المتكلمين في الفرع الذي يبنى[٣] على أصل أن يكون الجواب عن الفرع جواب أصله. فذلك الكلام في حسن الغيبة، الجواب عنها جواب عن تثبيت إمامة الاثني عشر وعن عصمتهم. فإذا ثبت ذلك ثبت حسن الغيبة وكفينا مؤونة تكلف[٤] الجواب عن تفصيل الوجه. وإذا لم يثبت ذلك كفى المعترض مؤونة الاعتراض وثبت له ما أراد من نفي إمامة صاحب الزمان عليه السلام، فهذه جملة كافية في ثبوت حسن الغيبة وحاسمة لمادة الخصم. وإن تكلفنا زيادة على ذلك كان على جهة التفصيل والتبرع بالجواب لا أنه لازم. وقد تبرع الجماعة بذلك وبنوا عليه فروعاً[٥] وأجابوا [٨٨أ] عنها بأجوبة شافية ونحن نذكر طرفاً[٦] من ذلك ونجيب عنه إن شاء الله تعالى.

مسألة

وإذا كنا قد بينا حسن غيبة صاحب الزمان عليه السلام على سبيل الجملة فينبغي أن نبين السبب الموجب لذلك على جهة التفصيل، وذلك هو الخوف على نفسه من القتل دون سائر ما يخاف عليه من مال أو عرض لأن الأئمة صلوات الله عليهم لهم أن ينكروا المنكر ما لم تبلغ بهم التقية إلى قتل النفوس، فإذا بلغت إلى القتل امتنعوا من ذلك. فإن كان ظهور الشخص منهم مع إمساكه عن النكير يؤدي إلى قتله وجب

[١] والخلق المشينة: كذا في الأصل.
[٢] ضائعاً: ضائع، الأصل.
[٣] يبنى: بينا، الأصل.
[٤] تكلف: التكليف، الأصل.
[٥] فروعاً: فروع، الأصل.
[٦] طرفاً: طرف، الأصل.

عليه الاستتار حتى يأمن من ذلك، كما يجب عليه ترك القول حتى يأمن. وإذا ثبتت هذه الجملة ورأينا صاحب الزمان قد استتر مع إمساكه عن النكير دلنا ذلك على أن سبب استتاره كان للخوف على النفس من القتل. يبين هذه الجملة ويؤكدها أنا نعلم أن مثل ذلك جرى للأنبياء المتقدمين كإبراهيم وموسى حتى أخفيت ولادتهم لما خيف عليهم القتل ممن كان من الجبارين في زمانهم، وذلك أنهم مشاع عنهم أنهم يزيلون دول من كان في زمانهم من الجبابرة فطلبتهم الجبابرة لما عرفوا ذلك، فأحوج هذا السبب إلى أن أخفيت ولادتهم لما لم يدفع عنهم الاختفاء. وكذلك جرى لنبينا عليه السلام لما خاف على نفسه فإنه استتر في الشعب تارة وفي الغار أخرى [٨٨ب] لما خاف على نفسه، فلما أمن ذلك ظهر.

فإن قيل: ومن أين حصل لصاحب الزمان العلم بالخوف على نفسه؟ فالجواب[١] عن ذلك أن كل من وقف على الأخبار غير خاف عنه أن هذا الرجل إذا كان ظاهراً[٢] لا يسعه أن يبقي دولة على حالها من دول الجبابرة، وكذلك كل صاحب مذهب لا بد أن يزيله ويغيره. وإذا كان هذا قد صار معلوماً[٣] عند جبابرة الوقت كان داعياً قوياً[٤] لهم إلى تطلبه وقتله، فلهذا الوجه جري في هذا الباب مجرى الأنبياء الذين[٥] قدمنا ذكرهم بأن أخفيت ولادته لعلم أبيه صلوات الله عليه عن آبائه عن النبي صلى الله عليه وآله بالجملة التي ذكرناها، فوجب استتاره حتى يعلم زوال هذا العارض كما جرى لنبينا عليه السلام ولمن تقدم. فإن قيل بأن النبي لم تطل غيبته حين استتر وهذا قد طالت غيبته، فالجواب[٦] عن هذه الشبهة أنا إذا كنا قد بينا أن سبب استتاره الخوف[٧] على نفسه، فما دام السبب باقياً فمسببه مستمر البقاء ولو زال زال

[١] فالجواب: والجواب، الأصل.
[٢] ظاهراً: ظاهر، الأصل.
[٣] معلوماً: معلوم، الأصل.
[٤] داعياً قوياً: داع قوي، الأصل.
[٥] الذين: الذي، الأصل.
[٦] فالجواب: والجواب، الأصل.
[٧] الخوف: للخوف، الأصل.

مسببه. ولهذا الوجه لما زال السبب عن النبي صلى الله عليه وآله في مدة قصيرة زال مسببه، وهذا يسقط الاعتراض في هذه الشبهة.

فإن قيل: إن النبي صلى الله عليه وآله حيث استتر كان قد استغني عنه بأن كان قد أدى الشرع وليس كذلك الإمام فإن الحاجة داعية إليه وهو حفظ الشرع وكونه [٨٩أ] لطفاً[١] في الواجبات العقلية، فلهذا الوجه لم تجز غيبة الإمام، فالجواب[٢] عن هذه الشبهة أن النبي صلى الله عليه وآله حين استتر لم يكن أدى من الشرع شيء إلا النـــزر اليسير[٣]، على أنه صلوات الله عليه وآله لو كان قد أدى الشرع لكانت الحاجة داعية[٤] إليه في اللطف كالإمامة، وقد استتر مع ذلك وهذا يسقط الشبهة.

فإن قيل: لم لا يجوز إذا أوجبتم غيبته للخوف على النفس حتى يأمن ألا يخلقه الله حتى يعلم أنه يأمن على نفسه، وإلا فما الفرق بين الموضعين؟ فالجواب[٥] عن ذلك أن التكليف من دون اللطف يقبح بلا خلاف، وإن علم الله أن المكلف لا يقبل ذلك التكليف. ألا ترى أن[٦] الكفار لا يجوز أن يكلفوا من دون اللطف مع علمه تعالى بأن فيهم من لا يقبل، ولو كلفهم من دون ذلك لكان التكليف قبيحاً[٧]؟ وإذا كان الإمام لطفاً[٨] قبح أن يكلفنا من دون نصبه وإن علم أنا لا نقبل منه أو لا ننتفع به ونخفيه، على أن الإمام لا يمكن الانتفاع به إلا مع وجوده ولا يمكننا[٩] أن نفعل ما وجب علينا من إزالة العارض عنه لننتفع به إلا مع وجوده، فلو كان معدوماً لكان تكليفنا قبيحاً[١٠] لكون اللطف الذي يصح التكليف به غير ممكن ولا مقدور عليه. وهذا يسقط هذه الشبهة في أصلها على أن اللائمة إذا كان موجوداً، على من أخافه لكوننا

[١] لطفاً: لطف، الأصل.
[٢] فالجواب: والجواب، الأصل.
[٣] النـــزر اليسير: نزو يسير، الأصل.
[٤] داعية: داع، الأصل.
[٥] فالجواب: والجواب، الأصل.
[٦] أن: بأن، الأصل.
[٧] قبيحاً: قبيح، الأصل.
[٨] لطفاً: لطف، الأصل.
[٩] يمكننا: يمكنا، الأصل.
[١٠] قبيحاً: قبيح، الأصل.

مزاحي[١] العلة، وليس كذلك إذا لم يكن موجوداً، لأنا لم [٨٩ب] نكن مزاحي[٢] العلة فتكون اللائمة عليه تعالى، وهذا فرق بين الموضعين.

فإن قيل: ألا منع الله عنه كما منع عن النبي قبل الأداء؟ الجواب عن ذلك أن اللطف فيما يؤدى إلينا، وقبل وصول ما أدى إلينا ولا يمكننا منه يقبح تكليفنا، فلهذا الوجه منع الله عن النبي لأن لا يكون غير مزيح[٣] العلة، والتكليف يقبح مع ذلك، وليس كذلك الإمام، فإن إزاحة علتنا تحسن بخلقه[٤] وتمكينه. فإذا أخفناه[٥] نحن لم تكن اللائمة عليه تعالى. فلهذا الوجه لم يجب عليه المنع عنه، على أنه تعالى لو منع عنه بالإكراه لنا في ذلك [لم يصح] التكليف ولم نكن مثابين على طاعته لأن الإكراه ينافي التكليف، فلهذا الوجه لم يمنع الله عنه وهذا يسقط هذه الشبهه في أصلها. وكلما يعلق على هذه الشبهة من وجوب حفظه وخلقه في البحار وبحيث لا يمكننا الوصول إليه يسقط بما ذكرناه من الجواب عن المنع عنه.

فإن قيل: إذا كان الإمام عندكم لطفاً[٦] باستيفائه الحدود وهو الآن غائب فمن الذي يستوفي الحدود؟ فلا بد أن تقولوا أنها تستوفى، وإذا لم تستوف[٧] فقولوا: إنها ساقطة عنكم، والقول بسقوطها خروج عن إجماع الأمة. فالجواب[٨] عن هذه الشبهة أنا نقول: إن الحدود ثابتة في جنب من وجبت عليه، فإن بقي إلى أن يظهر الإمام وقامت عليه البينة عنده بذلك أو أقر عنده بالحد استوفاه منه، وإن مات ولم يظهر الإمام كانت اللائمة في ذلك على من كان السبب [٩٠أ] في إخافة الإمام وهذا يسقط هذا الاعتراض. على أنا نقول لمخالفينا في الإمامة: ما تقول[٩] في هذا الزمان الذي لم يقم فيه خليفة من جهة الحل والعقد بل على وجه التغلّب وهم عندكم فساق

[١] مزاحي: مزاحين، الأصل.
[٢] مزاحي: مزاحين، الأصل.
[٣] مزيح: مزاح، الأصل.
[٤] بخلقه: بخلقته، الأصل.
[٥] أخفناه: أخفيناه، الأصل.
[٦] لطفاً: لطف، الأصل.
[٧] تستوف: تستوفى، الأصل.
[٨] فالجواب: والجواب، الأصل.
[٩] تقول: نقول، الأصل.

يجب[١] عزلهم. فلا يجوز على رأيكم أن يستوفي حداً؟ فإما أن تقولوا بأن الحدود ساقطة وليس هذا قول لأحد من الأئمة، أو تقولوا بأن المتغلبين يستوفونها[٢]، فهذا أيضاً لا يجوز لأن الله تعالى لم يفوض الحدود إلى المتغلبين على رأيكم. وإذا كان كذلك فلا بد لهم أن يقولوا أنها موقوفة إلى حين التمكين من إقامة من يستوفيها، وتكون اللائمة في هذه المدة على من منعها من إقامة الإمام. وإذا كان هذا جواب أهل الحل والعقد في زمان المتغلبين فليقنعوا منا بمثله في زمان الغيبة، وهذا يسقط اعتراضهم علينا بالحدود.

فإن قيل: إذا كان الإمام عندكم حافظاً[٣] للشرع وأنه [لو] لم يكن حاصلاً[٤] لجوزتم الخلل في الشرع، وتجويز الخلل يمنع من التعبد به، فكيف حالكم مع الغيبة وأنكم لا يمكنكم الوصول إلى صاحب الأمر لتثقوا بحفظ الشرع؟ وإذا لم يحصل لكم الوثوق بذلك فينبغي أن تقولوا بأنكم غير متعبدين بالشرع، وهذا خلاف إجماع الأمة، أو تجوزوا التعبد بها من دون المعصوم، وهذا يسقط القول بإمامة صاحب الزمان و[فيه] أن الشريعة لا تحتاج إلى حافظ معصوم. فالجواب[٥] عن هذه الشبهة أنا نقول: إن الشرع محفوظ بنقل [٩٠ب] آبائه إلى أن اتصل إليه، وهو الآن محفوظ به، لأنه لو كان فيه خلل لوجب على الله تعالى إسقاط التكليف فيما لم يصل إلينا وتقوية يده ليبين لنا ذلك. ولما لم يسقط الله التكليف ولم يظهره على سبيل القهر دلّنا ذلك على أن الشرع واصل إلينا وأنه محفوظ به، على أنه لو كان فيه خلل لظهر إلى بعض الأصحاب على سبيل الاستخفاء وبين ذلك له. وإذا ثبت ذلك سقط الاعتراض ولم يلزم أن تحفظ الشريعة من غير معصوم وكنا مزاحي[٦] العلة في زمان الغيبة كزمان الظهور، وهذا يسقط التعلق بهذه الشبهة. وقد أجيب أيضاً عن هذه الشبهة كما أجيب في الحدود.

[١] يجب: بحيث، الأصل.
[٢] يستوفونها: يستوفوها، الأصل.
[٣] حافظاً: حافظ، الأصل.
[٤] حاصلاً: حاصل، الأصل.
[٥] فالجواب: والجواب، الأصل.
[٦] مزاحي: مزاح، الأصل.

فإن قيل: لو كان في الشرع خلل لكانت اللائمة على من كان السبب في إخافة الإمام و لم يلزم ظهوره ولا يسقط التكليف عنا. وما ذكرناه من الجواب أولى من هذا[١] الجواب.

فإن قيل: إذا قلتم بأن الإمام لطف وهو غائب فأين اللطف الحاصل مع غيبته؟ وإذا لم يكن لطفه حاصلاً[٢] مع الغيبة وجاز التكليف سقط أن يكون الإمام لطفاً[٣] في الدين، وذلك يفسد القول بإمامة المعصومين. الجواب عن هذه الشبهة أنا نقول: إن لطف الإمام حاصل في حال الغيبة للعارفين به كحصوله في حال الظهور، وإنما فات اللطف لمن لم يقل بإمامته، كما أن لطف المعرفة لم يحصل لمن لم يعرف الله تعالى وحصل لمن كان عارفاً به، وهذا يسقط هذه الشبهة ويوجب القول بإمامة [٩١أ] المعصومين.

فإن قيل: لو كان اللطف حاصلاً[٤] في حال الغيبة كحال الظهور لوجب أن تستغنوا عن ظهوره وتقنعوا به إلى أن تموتوا وهذا خلاف ما تذهبون إليه. الجواب عن هذه الشبهة أنا نقول: إن اللطف في غيبته عند العارف به في باب التقريب والتبعيد عن القبائح مثل حال الظهور، ولكن نوجب ظهوره لأشياء غير ذلك وهي[٥] رفع يد الظالمين عن المؤمنين والأخذ لأموالهم ووضعها في مواضعها من يد الجبابرة الذي لا يمكن إلا مع ظهوره، وهذا يسقط هذه الشبهة.

فإن قيل: لو كان التقريب والتبعيد حاصلاً[٦] في حال الغيبة كحال الظهور لما كان وقع هذا التهتك والامتزاج في المعاصي كبائرها وصغائرها من أكثر الإمامية، بل القليل النـــزر هو المطيع والمتوقف، والكثير الجم الغفير[٧] الظاهر فيهم المعاصي والإقدام عليها. وهذا يسقط قولكم أن اللطف في غيبته كظهوره. الجواب عن هذه الشبهة أنا

[١] هذا: هذه، الأصل.
[٢] حاصلاً: حاصل، الأصل.
[٣] لطفاً: لطف، الأصل.
[٤] حاصلاً: حاصل، الأصل.
[٥] وهي: وهو، الأصل.
[٦] حاصلاً: حاصل، الأصل.
[٧] الغفير: القفير، الأصل.

نقول: إن لطف المعرفة لا خلاف فيه بيننا، وقد نرى المعاصي تقع معه من الكثير[١]، والمتوقف عن ذلك هم القليلون، فينبغي أن نقول أن المعرفة لا تأثير للطف فيها، ومهما أجابوا عن هذا فهو جوابنا بعينه. وأيضاً فإنا نقول: إن المقدم على المعاصي في زمان الغيبة والمتهتك بها وهو قائل بإمامة صاحب الزمان غير عارف[٢] به وإنما يقول ذلك بلسانه [٩١ب] وهذا يسقط الاعتراض في أصله. يبين ذلك أن لطف المعرفة إذا كان حاصلاً عن علم لا بد أن يكون القائل به متوقفاً[٣] عن أكثر المعاصي بل لا يقع منه إلا اليسير، مع أن الوقوع جائز منه، فكذلك القول بلطف الإمامة سواء كان الإمام غائباً أو حاضراً، فإن القائل به يقع منه اليسير إذا كان عن علم لا يزال متوقفاً[٤]. وإذا كان قولاً لا عن حقيقة أقدم على المعاصي، كما ذكرتم فيما تقدم [أن] من قال بالتوحيد مع عدم المعرفة [يقدم] على سائر المعاصي، وهذا يسقط هذه الشبهة.

فإن قيل: ما الفرق بينكم وبيننا في غيبة صاحب الزمان عنكم، وذلك أنه في تقية من أعدائه لئلا يقتلوه وهو أيضاً في تقية من أوليائه، وإلا فما الفرق بيننا وبينكم، لأنه لم يظهر إليكم فقد استوى في ذلك العدو والولي؟ فالجواب[٥] عن ذلك من وجوه، منها أنه عليه السلام لم يظهر إلى الجماعة لقلتهم وكثرة[٦] عدوهم فيخاف ظهور ذلك فيما بينهم، وأن يتصل بالعدو فيؤدي إلى قتلهم وقتله وينتقض غرض الغيبة، ومنها أنه عليه السلام إنما لم يظهر عليهم لئلا يلزم من ذلك أن يفرقوا بين المعجز والحيلة فيسرع من لم يقدر على ذلك إلى قتله صلوات الله عليه وإلى تهمته بالكذب فيؤدي ذلك إلى كفره، فلهذا اختفى عنهم. ومنها وجه ضعيف لا نقول به، لأنا نعلم أن الطائفة فيها من يقدر على الفرق بين الأمرين. ومنها أنه من الممكن الجائز أن يظهر إلى كل [٩٢أ] واحد منهم، وقد وثق بأن كل من ظهر إليه لا يظهر إلى صاحبه،

[١] الكثير: الكبير، الأصل.
[٢] عارف: عارفاً، الأصل.
[٣] متوقفاً: متوقف، الأصل.
[٤] متوقفاً: متوقف، الأصل.
[٥] فالجواب: والجواب، الأصل.
[٦] وكثرة: وكثر، الأصل.

وكل واحد من الجماعة إذا سئل إنما يخبر عن نفسه لا عن غيره، وهذا يسقط الاعتراض وهو جواب قوي يسقط الشبهة ويبين[١] به الفرق بين العدو والولي.

فإن قيل: هل عند صاحب الأمر علم بوقت ظهوره أم لا، وكيف علم ذلك؟ الجواب عن هذه الشبهة أنه عليه السلام يمكن أن يكون عالماً[٢] بوقت ظهوره بنص حاصل له من آبائه منقول عن النبي صلى الله عليه وآله، ويمكن أن يحصل له وقت الظهور بقوة أمارات تحصل عنده بكثرة الناصر له فيغلب عند ذلك ظنه بالسلامة، ومتى حصل الظن بالسلامة وجب عليه الظهور.

فإن قيل: إن مثل هذا العمر غير معتاد وذلك يبطل قولكم ببقاء صاحب الزمان، فالجواب[٣] عن هذه الشبهة أنا نقول: إن هذا غير معتاد ويجوز أن تخرق العادة للأنبياء والأئمة، بل قد جرت العادة ببقاء المعمرين أكثر من هذا العمر، وقد تضمن القرآن ذكر بعضهم. ومن وقف على اليسير وجد أكثر من ذلك وهذا يسقط الاعتراض، على أنا لو سلمنا أن عمره خارق[٤] للعادة لجاز ذلك عندنا، وذلك أن العوائد تخرق للأئمة كما تخرق للأنبياء، ويكون ذلك معجز الإمامة، وهذا يسقط الاعتراض بهذه الشبهة.

مسألة

وإذا ثبتت إمامة الاثنى عشر بما ذكرنا من الأدلة وحسنها وسببها وجب القطع على إمامتهم والقول بوجوب طاعتهم وكفر من دان بخلاف ذلك ووجب جهاده. ويجب [٩٢ب] على كل من استنهضه الإمام إلى الجهاد من هذا حكمه أن ينهض معه، فإن لم ينهض وجب جهاده، وهذه جملة مقررة بين المسلمين ولا يخالف فيها أحد. والذي

[١] ويبين: ويبنى، الأصل.
[٢] عالماً: عالم، الأصل.
[٣] فالجواب: والجواب، الأصل.
[٤] خارق: خارقاً، الأصل.

خالفوا فيه هو القطع على كفر من دان بخلاف ذلك، فنحن نقطع على كفره، والمعتزلة يقطعون على فسقه، وباقي المسلمين يقولون باجتهاد الفريقين.

والذي يدل على كفر من ذكرناه قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ﴾[١]، ولا خلاف أن خلاف الله وترك الاعتقاد لما أمرنا به كفر، وكذلك خلاف الرسول وترك الاعتقاد لما أمرنا به كفر. وكذلك الخلاف لأولى الأمر وترك الاعتقاد لما أمرونا به ينبغي أن يكون كفراً[٢] ويقطع على كفر معتقده. وأولو الأمر هم الأئمة المعصومون[٣] على الصحيح من الأقوال، وهذا نص صريح فيما ذهبنا إليه.

ويدل أيضاً على كفر من ذكرناه قول النبي صلى الله عليه وآله: حربك يا علي حربي وسلمك سلمي،[٤] ولم يرد في هذا الموضع أن نفس حربك نفس حربي، لأن المعلوم أن حرب علي غير حرب النبي. وإذا كان ذلك معلوماً[٥] علمنا أنه أراد حكم حربك حكم حربي، وإذا كان هذا هو المراد، وقد علمنا أن من حارب النبي كافر، قطعنا على أن من حارب علياً[٦] كافر بمجرد الحديث. وإذا ثبت ذلك فكل من قال بهذا الحديث وكفر من حارب علياً[٧] قال بكفر من حارب الحسن بن علي وباقي الأئمة إلى صاحب الزمان عليه السلام. فالقول بكفر من حارب علياً[٨] [٩٣أ] وأن من حارب الأئمة الباقية غير كافر خروج عن الإجماع. وهذا الحديث منقول بين الطائفة متواتر وذلك دليل على صحته، وإذا ثبتت صحته، وكان المراد ما ذكرناه، ثبت ما أردناه من القول بكفر من حارب علياً[٩] وباقي الأئمة حسب ما قدمناه.

[١] سورة النساء (٤):٥٩.
[٢] كفراً: كفر، الأصل.
[٣] المعصومون: المعصومين، الأصل.
[٤] قارن الشريف المرتضى: الانتصار، ص ٤٧٩، الشيخ الطوسي: الخلاف، ج ٥ ص ٣٣٥، وغيرها من المصادر.
[٥] معلوماً: معلوم، الأصل.
[٦] علياً: علي، الأصل.
[٧] علياً: علي، الأصل.
[٨] علياً: علي، الأصل.
[٩] علياً: علي، الأصل.

مسألة

وقد اعترض المخالف لنا في هذه المسألة بأن قالوا: لو كان الأمر كما ذكرتم بأن حكم من حارب علياً[١] في الكفر كحكم من حارب النبي لوجب أن يستوي الحكم في سائر [أمور] الحرب بأن تؤخذ سباياهم وذراريهم وأطفالهم وأن تقسم أموالهم على الغانمين ويقتل أسيرهم ويتبع مدبرهم، وقد علمنا أن علياً[٢] لم يفعل شيئاً من ذلك، وذلك دليل على أنهم لم يحكم بكفرهم. الجواب عما ذكرناه أنا نقول: إن كفرهم محكوم به لما ذكرناه من الأدلة، ولكن قد تختلف أحكام الكفار في الشريعة لما علمه الله تعالى من المصلحة مع التساوي في الكفر. يبين ذلك أنا نعلم أن النبي صلى الله عليه وآله كان حكمه في الأسارى إذا أسروا والحرب قائمة القتل لا غير، وإن أسروا وقد وضعت الحرب أوزارها كان قتلهم محرماً[٣] وهو مخير في المن عليهم بالإطلاق أو المفاداة مع أنهم محكوم بكفرهم. ولذلك اختلفوا في الشريعة، فكفار أجيز نكاحهم وهم اليهود والنصارى على رأي الخصم دواماً، وأما على رأينا متعة، ومن عداهم لا يحل نكاحه وكذلك يطئون بملك اليمين ومن [٩٣ب] عداهم لا يطأ مع أنهم محكوم بكفرهم. وكذلك ما ينقل من الأموال ويحول يقسم على الغانمين، وما لا ينقل لا يقسم بل يبقى لسائر المسلمين، وكذلك من دخل إلينا بأمان أو بشبهة أمان لا يقتل ولا يحل ماله حتى يعاد إلى مأمنه[٤]، ومن لم يدخل إلينا يحل قتله وأخذ ماله. وفي الكفار من إذا أسلم استدام زوجته بالعقد الأول وهم اليهود والنصارى، ومن عداهم إذا أسلموا لا يستديمونها[٥] بالعقد الأول حتى تسلم هي إن كان بعد الدخول، وإن كان قبل الدخول انفسخ النكاح بينهم. ومنهم من يؤخذ منه الجزية ويقر على دينه ومنهم من لا يقبل منه الجزية ولا يقبل منه إلا الإسلام أو القتل وما أشبه ذلك

[١] علياً: علي، الأصل.
[٢] علياً: علي، الأصل.
[٣] محرماً: محرم، الأصل.
[٤] مأمنه: مامنته، الأصل.
[٥] يستديمونها: يستديموها، الأصل.

من الأحكام المختلفة مع ثبوت الكفر، وإذا اختلفت الأحكام في الشريعة مع ثبوت الكفر فلا يمتنع مع إقامة الدلالة على كفر من حارب علي أن تكون أحكامهم مختلفة في الأموال والسبايا والأسارى، وهذا يسقط ما تعلقوا به. ونحن نبين حكم ما سار به فيهم في مسألة مفردة إن شاء الله تعالى.

مسألة على أنا نقول أن أمير المؤمنين عليه السلام سار في من حاربه بحكم ما نص له عليه

وذلك [أن] المحاربين له على ضربين، منهم من له فئة يعود إليها وهو كشبهة[١] معاوية بن أبي سفيان مع أهل الشام، ومنهم من ليس له هذه الشبهة كأهل البصرة والنهروان فإنهم كانوا مجمعة و لم يكن فيهم من له شبهة[٢] بالإمام. والأول لهم شبهة إمام [٩٤أ] [أما] أهل الشام الذين خرجوا مع معاوية، فإنه قتل أسيرهم وتبع مدبرهم وأجهز[٣] على جريحهم وقسم من أموالهم ما حواه العسكر دون ما كان في بيوتهم و لم يأخذ لهم[٤] من نساء ولا أولاد ولا ذراري.

وأما الفرقة الثانية فإنه عليه السلام لم يجهز لهم على جريح ولا قتل لهم أسيراً[٥] ولا تبع لهم مدبراً وإنما قتل من كان مقاتلاً في المعركة وقسم ما حواه العسكر من الأموال على الصحيح من أقوال أصحابنا وما ورد من[٦] الأخبار، و لم يأخذ لهم سباياً كالأولين فصارت بينهم[٧] الأحكام الشرعية بحسب ما نص له[٨] عن النبي صلى الله عليه وآله، وذلك دليل على إسقاط ما اعترضوا به في المسألة الأولى وبيان لكفرهم.

[١] كشبهة: كشبه، الأصل.
[٢] شبهة: شبه، الأصل.
[٣] وأجهز: واجهر، الأصل.
[٤] لهم: لهما، الأصل.
[٥] أسيراً: أسير، الأصل.
[٦] من: كلمة غير واضحة في الأصل.
[٧] بينهم: + في، الأصل.
[٨] له: + عليه (مشطوباً)، الأصل.

باب[١] في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

لا خلاف بين الأمة في وجوب ذلك، وإن اختلفوا في طريق الوجوب، فينبغي[٢] أن نحقق الذي وقع فيه الخلاف. أما ما كان فيه الدفاع عن النفس فلا خلاف بينهم في وجوبه من جهة العقل، وإنما الخلاف فيما عدا ذلك من فعل المحرمات وترك الواجبات. فذهب قوم أن الطريق إلى وجوبه العقل، وما ورد من الأوامر الشرعية بذلك يؤكده العقل، وقال قوم: الطريق إلى وجوبه السمع، والأول أقوى وهو الذي نختاره. والذي يدل عليه أن العقل [٩٤ب] قاض بأن كل ما كان مقرباً[٣] إلى صلاح ومبعداً[٤] عن فساد موجب بالعقل[٥] [لأن] الصلاح وترك الفساد كان لطفاً[٦] في الشريعة وواجباً[٧] عليه تعالى، ولا يقف ذلك على بيان الشارع بل تارة يعلم عقلاً وتارة يعلم سمعاً. يبين ذلك أن المرض والصحة والغنى والفقر ولطف المعرفة كل ذلك لم يقف على قول الشارع، والزكاة والصلاة والصوم وما أشبه ذلك وقف على قول الشارع، وإذا كان كذلك، وقد علمنا أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مما يقرب إلى الصلاح ويبعد عن الفساد وهو حقيقة اللطف، قطعنا على وجوبه وإن لم يأتنا بشرع. وأما ما استدل به المخالف من قولهم: استقرأنا[٨] أدلة العقول فلم نجد فيها ما يدل على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فلهذا قطعنا على أنهما ليسا بواجبين من جهة العقل، فما بيناه من كونهما لطفاً[٩] يبطل هذا الاستدلال.

---

[١] باب: مسألة، الأصل.
[٢] فينبغي: ينبغي، الأصل.
[٣] مقرباً: مقرب، الأصل.
[٤] ومبعداً: ومبعد، الأصل.
[٥] بالعقل: للعقل، الأصل.
[٦] لطفاً: لطف، الأصل.
[٧] وواجباً: وواجب، الأصل.
[٨] استقرأنا: استقرينا، الأصل.
[٩] لطفاً: لطف، الأصل.

واستدلوا أيضاً بأن قالوا: لو وجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من جهة العقل لأبطل وجوب الإمامة من جهة العقل، وهذا أيضاً باطل. يبين ذلك أن لطف المعرفة ولطف الأمراض وما أشبه ذلك من الألطاف التي[١] علمناها من جهة العقل لم يبطل بعضها بعضاً[٢] ولم يلزم بأحدهما الاستغناء عن الآخر، وكذلك لطف الإمامة مع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وأيضاً لو قلنا بوجوب الأمر بالمعروف [٩٥أ] والنهي عن المنكر من جهة العقل كان ذلك من جملة الأدلة على الإمامة، وذلك أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إذا وجب من جهة العقل كان لطفاً مقرباً[٣] إلى فعله وذلك موجب للإمامة ودليل على وجوبها. وهذا يسقط ما تعلقوا به من هذه الشبهة.

وأما أدلة السمع فمنها إجماع الأمة ومنها الآيات المتضمنة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مثل قوله تعالى ﴿الآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾[٤] وقوله تعالى ﴿يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَوةَ﴾[٥] وما أشبه ذلك من الآيات المتضمنة[٦] لذلك. وأما الأخبار فقول النبي صلى الله عليه وآله: لا تقدس أمة لا يؤخذ لضعيفها من قويها،[٧] وقوله صلى الله عليه وآله: لتأمرن[٨] بالمعروف ولتنهون[٩] عن المنكر وإلا سلط عليكم شراركم فيدعوا[١٠] خياركم فلا يستجاب لهم،[١١] وقال

---

[١] التي: الذي، الأصل.
[٢] بعضاً: بعض، الأصل.
[٣] لطفاً مقرباً: لطف مقرب، الأصل.
[٤] سورة التوبة (٩):١١٢.
[٥] سورة التوبة (٩):٧١.
[٦] المتضمنة: المتظمنة، الأصل.
[٧] في كنز العمال للمتقي الهندي ج ٣ ص٨٣: لا تقدس أمة لا يأخذ ضعيفها الحق من قويها.
[٨] لتأمرن: لتأمرون، الأصل.
[٩] ولتنهون: وتنهون، الأصل.
[١٠] فيدعوا: فتدعوا، الأصل.
[١١] مع اختلاف يسير في اللفظ في كنز العمال للمتقي الهندي، ج ٣ ص٦٦؛ وانظر أيضاً المنقذ للحمصي الرازي، ج ٢ ص ٢١٠.

صلى الله عليه وآله: لا تزال أمتي بخير ما أمرت بمعروف ونهت عن منكر[١]، وما أشبه ذلك من الأخبار المتضمنة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وذلك دليل على وجوبه من جهة السمع.

مسألة في شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

منها أن يكون المكلف عالماً[٢] بالأمرين، ومتى لم يكن عالماً[٣] بهما قبح منه أن يأمر أو ينهى لأنهما يجريان مجرى الخبر. ألا ترى أن المخبر بما لا يعلم لا يجوز أن يخبر [٩٥ ب] بذلك الشيء وإن جوز صحة خبره، لأنه لا يأمن الكذب، والإقدام على ما لا يؤمن فيه القبيح قبيح؟ وكذلك في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لأن الإقدام عليهما مع عدم العلم لا يؤمن أن ينهى عن حسن أو يأمر بقبيح، فلذلك قبح الإقدام ممن لم[٤] يكن عالماً. ومنها أن يعلم أو يظن أن لا ضرورة عليه في حال ولا في مستقبل الوقت، أو يظن ذلك ولا على أحد من المؤمنين في مال أو نفس لأن ذلك مفسدة والإقدام على ما فيه مفسدة قبيح. ومنها أن يجوز تأثير إنكاره، وقد ذهب قوم إلى ذلك، وقال قوم: إن الوجوب يسقط في هذا الموضع فيبقى الحسن على حاله، وعندي هو المعتمد. ومنها أن تكون أمارات البقاء مستمرة ومتى لم تكن مستمرة ولا باقية لا يجوز الأمر والنهي، وذلك أنه لو جاز مع عدم الأمارات التي تدل على البقاء أو عدم العلم بالبقاء أن يؤمر بالمعروف وينهى عن المنكر لجواز العود إلى ذلك لوجب أن يؤمر وينهى كل جائز القبيح وقد علمنا خلاف ذلك. وإذا ثبتت هذه الشروط وجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وسنبين كيفية الإيقاع وقسمة ذلك ومن يجب عليه في مسألة مفردة إن شاء الله تعالى.

---

[١] قارن السيد محمد صادق الروحاني: فقه الصادق، ج ١٣ ص ٢٢٣: لا تزال أمتي بخير ما أمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر وتعاونوا على البر.
[٢] عالماً: عالم، الأصل.
[٣] عالماً: عالم، الأصل.
[٤] لم: لا، الأصل.

مسألة

وإذا ثبت ما ذكرناه من وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأن الأمر بالمعروف ينقسم إلى واجب وندب، [٩٦أ] فما كان أمراً بواجب كان واجباً[١] وما كان أمراً بندب فهو ندب. والنهي لا ينقسم، لأنه لا يكون إلا عن قبيح، وكل ما ثبت فيه وجه القبح يجب النهي عنه فلهذا لم ينقسم. والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عما فيه دفاع عن النفس يجب على الأعيان، وهذا القسم لم يخالف فيه أحد من الجماعة، وقد اختلفوا فيما عدا ذلك، فمنهم من قال: إنه أيضاً على الأعيان، ومنهم من ذهب إلى أنه على الكفاية. والأول قد ذهب إليه الشيخ أبو جعفر الطوسي[٢] والمرتضى[٣] قدس الله روحهما، وقد اختار هذا المذهب محمود الحمصي[٤] وهو عندي قول صحيح. والذي يدل على صحته عموم الأخبار المتضمنة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مثل قوله صلى الله عليه وآله: لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر،[٥] وهي مشاركة لسائر المكلفين محمولة على عمومها، لأن حقيقة العموم أن لا يخرج منه[٦] شيء إذا كان شرعياً إلا بدليل، وإذا لم يكن معنا دليل على التخصيص لزم حملها على الأعيان. وإذا ثبت ذلك فكيفية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باليد واللسان والقلب، إلا أن القلب لا يخلو[٧] منه أحد من المكلفين علم ذلك، وما كان باليد واللسان فيخص[٨] من حصلت فيه شرائطه وقد قدمنا الشرائط. ويجب أن نبدأ أولاً باللسان، فإن حصل المقصود وإلا انتقل إلى اليد وإن حصل في ذلك جراح أو قتل.

---

[١] واجباً: واجب، الأصل.
[٢] قارن الاقتصاد للشيخ الطوسي، ص ١٤٧ وأيضاً التمهيد له، ص ٣٠١.
[٣] اشتبه الأمر على المؤلف لأن الشريف المرتضى صرّح في الذخيرة (ص ٥٦٠) بأن إنكار المنكر من فروض الكفاية وصرّح الحمصي الرازي في المنقذ (ج ٢ ص ٢٢٠) بذلك.
[٤] قارن الحمصي الرازي: المنقذ، ج ٢ ص ٢٢٠.
[٥] قارن الطبراني: المعجم الكبير، ج ١ ص ١٤٦، ١٤٧، وغيرها من المصادر.
[٦] منه: + احدى، الأصل.
[٧] لا يخلو: لا يخلوا، الأصل.
[٨] فيخص: فيتخصص، الأصل.

وقد ذهب قوم إلى أن هذا [٩٦ب] القسم من فروض الأئمة، وذهب المرتضى[١] وأعلم[٢] المتكلمين إلى أنه داخل في فروض المكلفين على عمومه. واستدلوا على ذلك بأن هذا الذي يحصل من الجراح والقتل غير مقصود، وإنما المقصود رفع المنكر والدفع عنه لا نفس الجراح والقتل. وما لم يحصل مقصوداً[٣] لا يجوز أن يجعل فرضاً[٤] لبعض المكلفين دون بعض. وهذا قوي يجب أن يعتمد عليه.

[١] قارن الذخيرة للشريف المرتضى، ص ٥٦٠؛ وأيضاً الاقتصاد للشيخ الطوسي، ص ١٥٠؛ المنقذ للحمصي الرازي ج ٢ ص ٢٢١.
[٢] أعلم: أعلي، الأصل.
[٣] مقصوداً: مقصوج، الأصل.
[٤] فرضاً: فرض، الأصل.

باب في الآجال والأرزاق

مسألة في الأجل

حقيقة الأجل هو الوقت الذي يحدث فيه الحادث، ولهذا يقولون: أجل الدَّين وقت حلوله وأجل الموت وقت حصوله، وما لا يحصل فيه حادث لا يسمى بأجل حقيقة. وإذا ثبت ذلك فلا يجوز أن يسمى عندنا مجوز أن يصل الإنسان إليه أجلاً[١]، وذلك لأن بالتجويز لا يجوز أن يسمى به. يبين[٢] ذلك أنه لا يجوز أن تسمى زوجة زيد زوجة لعمرو[٣] قبل طلاقها لأن ذلك لو جاز لكان مباحاً وطؤها قبل الطلاق، وكذلك لا يجوز أن يسمى مال زيد مالاً[٤] لعمرو. وإذا ثبت ذلك فكذلك لا يجوز أن يسمى ما لم يقع فيه حادث أجلاً[٥]. وعلى هذا التحقيق ليس للإنسان أجلان[٦]، يبين ذلك أن من المحال أن يقع الموت في وقتين وكذلك القتل، وإذا كان لا يمكن وقوعه في وقتين استحال أن يكون للإنسان أجلان[٧]، وثبت أن الأجل هو الوقت [٩٧أ] الذي يقع فيه الموت، وما لم يقع فيه موت ولا قتل لا يسمى أجلاً[٨].

وقد ذهب بعض المتكلمين إلى أن للإنسان أجلين واستدلوا بقوله تعالى ﴿قَضَى[٩] أَجَلاً وَأَجَلٌ مُسَمًّى عِندَهُ ثُمَّ أَنتُمْ تَمْتَرُونَ﴾[١٠]، وهذه الآية لا يصح الاستدلال بها على موضع الخلاف، لأنه ليس ظاهرها أن الأجلين لمكلف واحد، وإذا لم يكن ذلك في ظاهرها يسقط الاستدلال بها. وأيضاً فإن المستدل بهذه الآية لا بد أن يخصصها ببعض

[١] أجلاً: اجل، الأصل.
[٢] يبين: + ذلك (مشطوباً)، الأصل.
[٣] لعمرو: لعمر، الأصل.
[٤] مالاً: مال، الأصل.
[٥] اجلاً: اجل، الأصل.
[٦] أجلان: أجلين، الأصل.
[٧] أجلان: أجلين، الأصل.
[٨] أجلاً: أجل، الأصل.
[٩] قَضَى: فقضينا، الأصل.
[١٠] سورة الأنعام (٦):٢.

المكلفين، لأن عند صاحب هذا المذهب أن بعض المكلفين له أجل واحد وبعضهم له أجلان[١]، وإذا ساغ[٢] له التخصيص سقط منه العموم. ونحن يمكننا أن نعمل بالآية على عمومها في سائر المكلفين فنحملها على أجل الموت في الدنيا وأجل الحياة في القبر وإذا ساغت[٣] على عمومها كان قولنا أولى من قولهم وسقط استدلالهم بالآية. وإذا كنا قد دللنا على أن الأجل هو الوقت الذي يحصل فيه الموت ثبت ما ذكرناه من أن ليس للإنسان إلا أجل واحد.

مسألة

وإذا ثبت أن الأجل وقت واحد فالمقتول لو لم يقتل لجاز أن يموت ولجاز أن يعيش. وقال قوم: لو لم يقتل لعاش قطعاً، وقال قوم: كان يموت قطعاً، والأول هو الصحيح من المذاهب الثلاثة. والذي يدل على ذلك أن البارئ قادر على تبقيته وعلى إماتته في ذلك الوقت. وأيضاً فمن قال أنه كان يموت قطعاً قد أخرج البارئ عن قدرته على تبقيته، وكذلك من [٩٧ب] قال: كان يعيش قطعاً، قد أخرجه عن قدرته على إماتته، مع أنه تعالى قد ثبت أنه قادر على الأمرين، ومن صار إلى ذلك كان خارجاً عن الدين. ويلزم من قال أنه كان يموت قطعاً أن يذبح غنماً لغيره بغير إذنه أن يكون محسناً[٤] إليه لأن ذبحها حفظ لحمها عليه، ولا يلزم [عليه] في الشريعة شيء، ونحن نعلم أنه يستحق الذم ويلزمه الأرش، ويلزم أيضاً أن يستحق القاتل القود، ونحن نعلم أنه يستحق ذلك. وذلك دليل على أنه لو لم يقتل لجاز أن يعيش ولجاز أن يموت. وقد اعترض من قال أنه كان يعيش قطعاً بأن قال: لو لم يبق[٥] لما استحق القاتل القتل ولا الذم على ذلك. وهذا فاسد من وجوه، منها أنه استحق الذم على أنه ابتدأ بفعل[٦]

---

[١] اجلان: أجلين، الأصل.
[٢] ساغ: ضاع، الأصل.
[٣] ساغت: ضاغت، الأصل.
[٤] محسناً: محسن، الأصل.
[٥] يبق: يبقا، الأصل.
[٦] بفعل: فعل، الأصل.

قبيح، وما كان كذلك يستحق به الذم ولا يتعلق لا بالبقاء ولا بالموت. وأيضاً فإنه لو لم يقتله وكان موته من جهته تعالى لاستحق بالقتل من الأعواض أضعافاً[١] كثيرة، وبالقتل إنما يستحق جزاءاً[٢] بجزاء[٣]، فلهذين الوجهين استحق الذم. وأما القود فحكم شرعي تعبد الله به المكلفين لا لوجه البقاء ولا لغيره، على أنه إذا قتله استحق القود[٤] لجواز أنه كان يبقى لا للقطع على البقاء. ومن أتلف مجوز الصحة يلزمه القود كما أن من أتلف معين الصحة يلزمه القود وهذا يسقط هذا التعلق، فهذه جملة تدل على فساد المذهبين. وإذا فسد المذهبان علمنا أن المقتول لو لم يقتل لجاز أن يموت ولجاز أن [٩٨أ] يعيش وكان هو المذهب.

مسألة في حقيقة الرزق

حقيقة الرزق ما صح الانتفاع به وليس لأحد المنع منه. وقد يتداخل ذلك بإضافته إلى المتصرفين، ففيه ما يسمى ملكاً[٥] تارة ولا يسمى رزقاً، وذلك ما يضاف إلى الله تعالى لأن الانتفاع لا يجوز عليه، وما يضاف إلى الحيوان غير الآدمي[٦] يسمى رزقاً ولا يسمى ملكاً[٧]، لأن الحيوان غير الآدمي[٨] ينتفع به وليس له يد تمليك، فلهذا لا يسمى في حقه ملكاً[٩] وإنما رزقاً. والآدمي يسمى ما يضاف إليه رزقاً تارة وملكاً تارة، فما يسمى رزقاً كالزوجة والولد والعقل فإن هذه الأشياء لا يقع عليها يد تمليك وإن حصل الانتفاع بها، فلهذا الوجه سميت رزقاً و لم تسمَّ[١٠] ملكاً. وما عدا ذلك من الدار

---

[١] أضعافاً: أضعاف، الأصل.
[٢] جزاءاً: جزو، الأصل.
[٣] بجزاء: بجزؤ، الأصل.
[٤] القود: القواد، الأصل.
[٥] ملكاً: ملك، الأصل.
[٦] غير الآدمي: الغير آدمي، الأصل.
[٧] ملكاً: ملك، الأصل.
[٨] غير الآدمي: الغير آدمي، الأصل.
[٩] ملكاً: ملك، الأصل.
[١٠] تسمَّ: تسمى، الأصل.

والدابة وجميع التملك يسمى رزقاً ويسمى ملكاً، لأن يد التمليك تقع عليها والانتفاع يحصل بها. وعلى هذا التقدير قد يأكل الإنسان رزق غيره كما يأكل ملك غيره. ألا ترى أن من قدم لغيره طعاماً باذلاً له الأكل منه فإنه رزقه وملكه، وإذا أكله الغير كان أكلاً[١] لرزقه كما أنه أكل لملكه؟ فإن قالوا: إن ملكه لم يكن حقيقة، عورضوا بأن يقال لهم: إن رزقه لم يكن حقيقة، ومهما أجابوا عن ذلك فهو جوابهم بعينه. وجوابهم أن يقولوا: إنه أضاف الرزق إليه حقيقة، فنقول: كذلك أضاف الملك إليه حقيقة، وإذا كان أكل لملكه حقيقة فكذلك يكون أكل لرزقه حقيقة.

[٩٨ب] مسألة في إضافة الرزق إلى مكتسبه أو إلى الله تعالى

ينبغي أن تحقق هذه المسألة فإن فيها غموضاً[٢] على غير متأمل. فنقول: قد يضاف الرزق إلى الله تارة وإلى مكتسبه أخرى وهذا متناقض إن لم يحصل الفرق بين الموضعين. والذي نفرق به الموضعين أن نقول: إن إضافته إلى الله تعالى معناه أنه خلق الأشياء التي تسمى رزقاً وملكاً ومكّن منها بالإقدار عليها وبيّن وجوه مطالبها التي تطلب منها، فحسن لهذه الوجوه أن يضاف الرزق إلى الله. وأما إضافتها إلى العبد فمعناه أنه يطلب الرزق من وجوه الشريعة لا من الوجوه التي قدمناها، فإذا أضيف إلى العبد على هذه الوجوه كان صحيحاً وصح أن يضاف الرزق إلى الله وإلى العباد ولم يكن في ذلك مناقضة. وعلى هذا التجويز لا يكون الحرام رزقاً، لأن الله منع منه وحظره[٣] وذم المنفق منه ومدح المنفق مما رزقه الله تعالى وذم من أنفق من الحرام. فلو كان الحرام رزقاً لما حصل الفرق بين المنفقين في مدح ولا في ذم، وقد علمنا أن أحدهما يستحق الذم وهو المنفق من الحرام والآخر يستحق المدح، وذلك دليل على أن الحرام لم يرزقه الله لأحد ولا يجوز أن يسمى رزقاً ...[٤]

---

[١] أكلاً: أكل، الأصل.
[٢] غموضاً: غموض، الأصل.
[٣] وحظره: وحصره، الأصل.
[٤] هنا انقطع نص المخطوط.

مصادر التحقيق

ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة ١-٢٠. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة ١٩٥٩ وبعدها.

ابن الأثير، مجد الدين مبارك بن محمد: النهاية في غريب الحديث. بيروت ١٩٩٧.

ابن حنبل، أحمد: مسند ١-٦. بيروت: دار الصادر.

ابن منظور: لسان العرب. قم ١٤٠٥ ق.

الأخطل: ديوان. رواية اليزيدي عن السكري. بيروت: دار المشرق.

الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به. تحقيق الشيخ الكوثري. القاهرة ١٣٦٩/١٩٥٠

الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب: كتاب التمهيد. تحقيق الأب رتشرد يوسف مكارثي اليشوعي. بيروت ١٩٥٧.

البغدادي، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي: أصول الدين. أستنبول ١٩٢٨.

التبريزي: شرح معلقات العشر. تحقيق فخر الدين قباوه. بيروت ١٤٠٠/١٩٨٠.

الحلبي، أبو الصلاح تقي الدين بن نجم: الكافي في الفقه. تحقيق رضا أستادي. إصفهان ١٤٠٣.

الحلبي، أبو الصلاح تقي الدين بن نجم: تقريب المعارف. تحقيق ف. ت. حسون. قم ١٤١٧.

الحمصي الرازي، سديد الدين محمود: المنقذ من التقليد ١-٢. تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي. قم ١٤١٢-١٤١٤.

الروحاني، سيد محمد الصادق: فقه الصادق في شرح التبصرة للإمام المحقق آية الله العلامة الحلي. قم ١٣٨٩-١٤١٤.

الزوزني: شرح المعلقات العشر. بيروت ١٩٨٣.

السيوطي، جلال الدين: الجامع الصغير. بيروت ١٤٠١.

الشريف المرتضى، علم الهدى علي بن الحسين: الانتصار. تحقيق مؤسسة النشر الاسلامي. قم ١٤١٥.

الشريف المرتضى، علم الهدى علي بن الحسين: الذخيرة في علم الكلام. تحقيق أحمد الحسيني. قم ١٤١١.

الشريف المرتضى، علم الهدى علي بن الحسين: الملخص في أصول الدين. تحقيق محمد رضا أنصاري قمي. طهران ١٣٨١.

الشريف المرتضى، علم الهدى علي بن الحسين: أمالي السيد المرتضى في التفسير والحديث والأدب ١-٢. تحقيق محمد بدر الدين نعساني الحلبي وأحمد بن الأمين الشنقيطي. قم ١٤٠٣.

الشيخ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان: المسائل السروية. في: مصنفات الشيخ المفيد. قم ١٤١٣ ق.

الشيخ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان: الجمل. في: مصنفات الشيخ المفيد. قم ١٤١٣ ق.

الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب اللحمي: المعجم الأوسط. تحقيق إبراهيم الحسيني. القاهرة ١٤١٥/١٩٩٥.

الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب اللحمي: المعجم الكبير. تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي. القاهرة: مكتبة ابن تيمية.

الطبرسي، الفضل بن الحسن: الاحتجاج على أهل اللجاج. تحقيق محمد بن باقر الخرسان. النجف ١٩٦٦.

الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن: الخلاف ١-٦. تحقيق سيد علي الخراساني، سيد جواد شهرستاني، محمد مهدي نجف. قم ١٤١٧.

الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن: كتاب تمهيد الأصول في علم الكلام. تحقيق عبد المحسن المشكوة الديني. تهران ١٣٦٢/١٩٨١.

الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن: الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد. قم ١٤٠٠.

الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن: الرسائل العشر. تحقيق واعظ زاده الخراساني. قم ١٤٠٤.

عبد الجبار بن أحمد الهمداني (منسوب إلى): شرح الأصول الخمسة. تحقيق عبد الكريم عثمان. القاهرة ١٩٦٥.

لبيد بن ربيعة العامري: معلقة. في: محمد علي طه الدرة: المعلقات العشر الطوال. دمشق ١٩٨٦.

المتقي الهندي: كنز العمال ١-١٦. تحقيق الشيخ بكري حياتي، الشيخ صفوة السقا. بيروت.

نهج البلاغة. جمع الشريف الرضي. طباعة محمد عبده. بيروت: دار المعرفة.

الفهارس

الآيات القرآنية

سورة البقرة (٢): ١٢٣ - ١١٦
سورة آل عمران (٣): ١١٥ - ١٠٧
سورة النساء (٤):٥٩ - ١٨٢
سورة النساء (٤): ٧٨ - ١٠٦، ١٠٧
سورة النساء (٤):٨٣ - ١٧١
سورة النساء (٤): ٩٣ - ١١٩
سورة النساء (٤): ١١٤ — ١٠٦
سورة النساء (٤): ١١٦ - ١٢٠
سورة النساء (٤): ١٥٣ - ٥٩
سورة المائدة (٥):٥٥ - ١٦٤
سورة المائدة (٥): ٧٢ - ١١٦
سورة الأنعام (٦): ٢ - ١٩١
سورة الأنعام (٦): ١٠٣ - ٥٦
سورة الأعراف (٧): ١٤٣ - ٥٨
سورة الأعراف (٧): ١٥٥ - ٥٨
سورة الأعراف (٧): ١٦٦ - ١٠٥
سورة الأعراف (٧): ١٨٦ - ١٠٧
سورة التوبة (٩):٧١ - ١٨٧
سورة التوبة (٩):١١٢ - ١٨٧
سورة يونس (١٠): ٣٨ - ١٤٥
سورة الهود (١١): ١٣ - ١٤٥
سورة الهود (١١): ١١٤ - ١١٩، ١٢١
سورة الرعد (١٣): ٦ - ١٢٠
سورة الحجر (١٥): ٩ - ٧٢
سورة الإسراء (١٧): ٤ - ١٠٥
سورة الإسراء (١٧): ٢٣ - ١٠٥
سورة الإسراء (١٧): ٨٨ - ١٤٥
سورة الكهف (١٨): ١٧ - ١٠٦
سورة الأنبياء (٢١): ٢ - ٧٢
سورة الأنبياء (٢١): ٢٢ - ٦٢
سورة الأنبياء (٢١): ٢٨ - ١١٦
سورة الأنبياء (٢١): ١٠٤ - ١٢٨
سورة المؤمنون (٢٣): ٩١ - ٦٢
سورة الفرقان (٢٥): ١٩ - ١٠٧

سورة الشعراء (٢٦): ١٠٢ - ١١٧
سورة القصص (٢٨): ٣٠ - ١٣٨
سورة القصص (٢٨): ٣١ - ١٣٨
سورة العنكبوت (٢٩): ١٧ - ٧٢
سورة الزمر (٣٩): ٥٣ - ١٢٠
سورة الزمر (٣٩): ٦٥ - ١١٩، ١٢٠
سورة غافر (٤٠): ١٨ - ١١٦
سورة فصلت (٤١): ١٢ - ١٠٥
سورة الحجرات (٤٩): ٢ - ١١٩
سورة الطور (٥٢): ٢١ - ١٢٦
سورة الحديد (٥٧): ٣ - ١٢٧
سورة الحديد (٥٧): ١٥ - ١٦٧
سورة الحديد (٥٧): ٢٠ - ١٢٣
سورة التغابن (٦٤): ١١ - ١٠٧
سورة القيامة (٧٥): ٢٢-٢٣ - ٥٧
سورة التكوير (٨١): ٢٩ - ١٠٦، ١٠٧
سورة المطففين (٨٣): ١٥ - ٥٩
سورة القدر (٩٧): ١. - ٧٢
سورة الزلزلة (٩٩): ٧-٨ - ١٠٦
سورة الإخلاص (١١٢): ١ - ٦٢

فهرست أسماء الرجال والنساء والأعلام

أبو بكر ١٦٢، ١٦٤
أبو جعفر الطوسي ١٤٨، ١٤٩، ١٨٩
أبو الحسن الأشعري ٦٩، ٧٠
أبو حنيفة ٥٢
أبو الصلاح الحلبي ٨٢
أبو علي الجبائي ٢٤، ٦٩، ٧٠
أبو القاسم البلخي ٨٢
أبو هاشم الجبائي ٢٤، ٨٢
الأخطل ٧١، ١٦٧
إسماعيل بن جعفر ١٧٠
الباقر (محمد بن علي) (ع) ١٧٠
بريرة ١١٦
جبرئيل ٦٩
حسان بن ثابت الأنصاري ٥٨
الحسن بن علي (ع) ١٧٠، ١٧١، ١٧٤، ١٨٣
الحسين بن علي (ع) ١٧٠، ١٧٣
زيد بن علي ١٧٠
السفاح ١٧٠
صاحب الزمان (ع) ١٧٣، ١٧٤، ١٧٥، ١٧٨، ١٨٠، ١٨١، ١٨٣
صاحب الصرفة ١٤٩
الصادق (جعفر بن محمد) (ع) ١٧٠
ضرار بن عمرو الضبي ٥٢
عباس ١٦٣، ١٧٠
عثمان ١٦٨، ١٦٩
علي بن أبي طالب (ع) ١٦١، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٦، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٠، ١٧٢، ١٨٢، ١٨٤
علي بن الحسين السجاد (ع) ١٧٠
علي بن محمد الهادي (ع) ١٧٠، ١٧١
علي بن موسى الرضا (ع) ١٧٠
فاطمة الظهرا (ع) ١٦٣
الكميت ١٦٧
لبيد ١٦٧
المأمون ١٧٠
المبرد ١٦٦
محمد (ص) ١٤٣، ١٥٤، ١٦٢، ١٦٣
محمد بن الحنفية ١٧٠
محمد بن الحسن القائم المهدي (ع) ١٧١
محمد بن علي الجواد (ع) ١٧١
محمود الحمصي ٨٢، ١٨٩
مروان بن الحكم ١٧٠
المرتضى، علم الهدى علي بن الحسين الشريف ٨٢، ١٠١، ١٤٨، ١٨٩
المسيح ٦٣
معاوية بن أبي سفيان ١٧٠، ١٨٥

مغيث ١١٦
المفيد، محمد بن محمد بن النعمان الشيخ ٨٩
موسى بن جعفر (ع) ١٧٠
مويس بن عمران ١٦١
النظّام، ابراهيم ٧٣، ٧٤، ١٤٨
نوح ١٧٢
هشام بن عبد الملك ١٦٧، ١٧٠
يزيد ١٧٠
يوشع بين نون ١٦٩

فهرست أسماء الفرق والطوائف والجماعات

أصحاب الاختيار ١٦٠، ١٦١، ١٧٣

أصحاب الإرادة ٤٩

الإمامية ٤٨، ١٣٦، ١٧١، ١٧٢، ١٧٣، ١٨٠

أهل البصرة والنهروان ١٨٥

أهل التوحيد ٣٢

أهل الحل والعقد ١٧٨

أهل الخلاف ١٦٣، ١٦٤

أهل الشام ١٨٥

أهل الشرع ١١٤

أهل العدل ٤٨، ٧٨، ٨٩، ١٠٧، ١٥٦

أهل اللغة ٣٨، ٣٩، ٤١، ١١٥، ١٦٦

أهل النقل ١٦٩

البراهمة ١٩، ١٣٣

البصريون / البصريون من المعتزلة / البصريون من أهل العدل ٤٣، ٤٨

البغداديون ٤٣، ٤٨

البكرية ١٦٢

بنو العباس ١٧٠، ١٧١

بنو إسرائيل ١٠٥، ١٧٣

بنو نوبخت ٨٩

الثنوية ٦٣، ٦٤، ٦٥

الديصانية ٦٣، ٦٤

الشيعة ٨٩، ١٧٣

الطاطريون من الشيعة ٨٩

عباد الأوثان ٦٣، ٦٧، ٦٨

العرب ٥٧، ٥٨، ١٢٠، ١٢١، ١٤٤، ١٤٧، ١٤٨، ١٤٩، ١٥٠، ١٥٣، ١٥٤

العقلاء ٢١، ٢٨، ٣٦، ٤٤، ٥١، ٥٢، ٦٣، ٦٨، ٧٠، ٧٥، ٧٧، ٧٨، ٨١، ٨٥، ٩٠، ٩٢، ١٢٥، ١٣٣، ١٤١، ١٤٧

العلماء ٢٠، ٣٠

الفلاسفة ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٨٩

قريش ١٤٦، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٧

المتكلمون ٦٣، ٧٣، ٩٤، ٩٥، ١١٤، ١١٨، ١٣٩، ١٤٣، ١٧٤، ١٨٩، ١٩١

المجوس ٦٣، ٦٤، ٦٧

محققو الإمامية ٤٨

المسلمون ٢٠، ١٣٠، ١٣٦، ١٤٢، ١٥٠، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٩، ١٨٢، ١٨٤

المعتزلة ٤٣، ٩٨، ١١٤، ١١٥، ١٣٠، ١٣٦، ١٣٧، ١٤٢، ١٨٢

المفسرون ١٦٤

الملحدة ١٩

المنجمون ٦٣

النساطرة ٦٥

النصارى ٢٠، ٦٣، ٦٥، ١٨٣، ١٨٤

اليعاقبة ٦٥

اليهود ٢٠، ١٥١، ١٥٢، ١٦٩

فهرست أسماء الكتب والرسائل

التوراة ٦٩، ١٥٠

الإنجيل ٦٩، ١٥٠

الاقتصاد [الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد] (أبو جعفر الطوسي) ١٤٨

التمهيد [تمهيد الأصول في علم الكلام] (أبو جعفر الطوسي) ١٤٩

الجمل [جمل العلم والعمل] (الشريف المرتضى) ١٤٩

الزبور ٦٩

الفرقان ٦٩

حايل	حائل
الي	إلى
علي	على
تعالي	تعالى
معني	معنى
دعوي	دعوى
يبقا	يبقى
يسما	يسمى
معنا	معنى
قضا	قضى
قيمة	قيامة
سلم	سلام
مسئلة	مسألة

Baṣrans further differentiated between God's being potentially hearing (*samīʿ*) and seeing (*baṣīr*) and His being actually hearing (*sāmiʿ*) and seeing (*mubṣir*) once an object of perception is given. The anonymous author's preference is for the Baghdādī position. This was also the view of Ibn al-Malāḥimī and al-Ḥimmaṣī al-Rāzī, whereas Abu l-Ḥusayn is reported to have been undecided on this issue. Discussing the ontological foundation of God's being powerful, knowing, living and existing (ff. 17a-18a), the anonymous author states that these attributes are entailed by His essence (*yastaḥiqqu hādhihī l-ṣifāt li-nafsihī*) which again agrees with the doctrine of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī and his school. In respect to God's being willing (ff. 18a-19a), the anonymous author sides with the view he ascribes to the Baghdādīs according to which this attribute is identical with God's motive (*dāʿī*), while he criticizes the opposite view (he refrains from identifying the protagonists of this doctrine) according to which God's being willing is a separate attribute whose ontological foundation is a temporal will act not inhering in a substrate (*lā budda an takūna irādatuhu min fiʿlihi taʿālā muḥdatha mawjūda lā fī maḥall*). Reducing God's will to His motive was the view ascribed to Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī and shared by his later followers. Abu l-Qāsim al-Kaʿbī in fact held a similar view: God's will with respect to His own acts means that He performs them. As for the acts of man, the anonymous author stipulates, also in agreement with the doctrine of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī, that both capability (*qudra*) and motive (*dāʿī*) are necessary conditions for an act to occur (f. 29a). This concept of how an act occurs is again employed in his argumentation that God does not do any evil. Since God has no motive to do evil and since an act only occurs when both capability and motive are given, He does not do any evil despite His being capable of it (ff. 32a-b). The same reasoning was employed by Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī. Discussing the meaning of annihilation (*fanāʾ*) and restoration (*iʿāda*) (ff. 60b-62a), the anonymous author again sides with the position ascribed to Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī and maintained by his later followers. The issue at stake for the *mutakallimūn* was how the continuity of the identity of individual is preserved in this world and in the hereafter during the process of annihilation and subsequent restoration as stipulated by the Qurʾān (21:104). For it would be unjust on the

part of God if the one who is punished in the hereafter were not identical with the sinner in this world. The adherents of Abū Hāshim argued in agreement with their notion of states (*aḥwāl*) that annihilation occurs when God produces an entitative determinant (*maʿnā*) of annihilation because of which substances and bodies cease to exist while their essences remain stable. Given the continuing reality of essences in the state of non-existence, the continuity of the individuals who are later punished or rewarded is guaranteed. By contrast, Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī and his followers who maintained that the existence of a thing is identical with its essence, denied that annihilation meant that things cease to exist. If this were the case, the restored body would not be identical with the body prior to its annihilation. To evade this, they maintained that annihilation consists of the dissolution of the parts of a body and restoration consists of their being reassembled. This is also the view of the anonymous author (... *taḥaqqaqa anna l-fanāʾ tafrīq al-ajzāʾ wa-l-iʿāda hiya taʾlīfuhā*).

With the exception of errors and corruptions which have been emended, the odd idiomatic usage of the author has been preserved as much as possible in the present edition. The (often inconsistent) spelling peculiarities of the manuscript have regularly been modernized without notification. They include in particular obsolete choice for seats of *hamza* or its replacement by ي; the use for ي for ى (*ā*) at the end of the word (*alif maqṣūra*); the use of final ا for final ى or *vice versa*; *scriptio defectiva* for *alif*. Examples are:

Edition	Manuscript
مؤثر	ماثر
يسأل	يسئل
يؤكده	يأكده
رئاسة	رياسة
مائية	مايية
قائم	قايم

copied.[43] The title of the work, *Khulāṣat al-naẓar*, is given at the beginning of the tenth quire (f. 82a: *ʿāshira min al-Khulāṣa* [sic] *al-naẓar*). The manuscript consists of 98 folios (180 x 125 mm, with 15 lines to a page) and of quires of ten leaves that are numbered as follows: f. 4a: *thāniya*, f. 14a: *thālith* [sic], f. 24a: *rābiʿa*, f. 34a: *khāmisa*, f. 44a: *sādisa*, f. 54a: *sābiʿa*, f. 64a: *thāmina*, f. 82a: *ʿāshira min al-khulāṣa* [sic] *al-naẓar*, f. 92a: *ḥādiya ʿashara*. Prior to f. 4a where the second quire begins, one bifolio (ff. 1-2) and one single leaf (f. 3) are preserved. Assuming that the first quire also consisted of ten leaves, the preserved bifolio (ff. 1-2) must have constituted the two middle leaves of that quire, i.e. ff. 5 and 6. Thus, at the beginning of the fragment the first four leaves are missing. The preserved single leaf of the first quire (f. 3) must originally have been either f. 7, 8 or 9, given the break in the continuity of the text between ff. 2-3 and 3-4.[44] Because of the lacuna between ff. 73 and 74, the original first leaf of the ninth quire is missing. Since the beginning of the next quire is indicated on f. 82, it is evident that the lacunae between ff. 73-74 and ff. 81-82 consist of one leaf each (assuming that the ninth quire originally also consisted of ten leaves). It is not clear how many leaves are missing at the end of the codex.[45] In the margins of the first 13 leaves, there are numerous reading marks inserted by a different hand (*balaghat qirāʾat ayyadahu llāh*, ff. 1b, 2b, 3a, 3b, 4a (two), 5b, 6a, 6b, 7a (two), 7b, 8b (two), 9b, 10b, 11a, 12a, 13b). The manuscript is certainly not an autograph copy as is evident from the numerous corrupt passages and severe mistakes in grammar and orthography throughout the text. Yet apparently the author of the text himself was also not a highly learned scholar. The style of the text is of rather poor quality throughout, and it is not unlikely that many of the numerous errors in grammar and syntax originated with the author.

[43] Vajda and Sauvan estimate that the manuscript was copied in the 6th/12th century; see *Catalogue des Manuscrits Arabes*, p. 126.

[44] A later reader added a note on the lower margin of f. 1a: *nāqiṣ 8 waraq*. This statement is clearly erroneous.

[45] In the lower margin of fl. 98b, there is a notation by the same hand as the notation on f. 1a stating: *nāqiṣ waraqatayn wa-llāhu aʿlam*. It is not evident on what this information is based.

The text contains frequent references to earlier Imāmī scholars, among them the Banū Nawbakht, Shaykh al-Mufīd, al-Sharīf al-Murtaḍā, Shaykh al-Tūsī (specifically mentioned are his *K. al-Iqtiṣād* and his *K. al-Tamhīd*), Abu l-Ṣalāḥ al-Ḥalabī, who was a student of al-Murtaḍā and al-Ṭūsī,[46] and al-Ḥimmaṣī al-Rāzī as the latest among the authorities quoted. The structure of the entire work as well as of most chapters indicates that its author was heavily indebted to al-Ḥimmaṣī al-Rāzī's *Kitāb al-Munqidh min al-taqlīd*.

Doctrinally, the anonymous author closely follows the views of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī and his school although neither he nor Ibn al-Malāḥimī (or *ṣāḥib al-Fāʾiq* as al-Ḥimmaṣī al-Rāzī calls him) is referred to by name anywhere in the text. It is possible that the author was only familiar with the earlier Twelver Shīʿī *kalām* literature, to the exclusion of Muʿtazilī writings. He opens the discussion of the proof for the existence of God (ff. 10a-11b) with the proof that was introduced by Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī into *kalām* that assumes the contingency (*jawāz*) of the bodies. He then explains at length the traditional *kalām* proof that starts from the temporality of accidents (*maʿānī*). While he qualifies the first proof as sound and reliable (*hādhā l-madhhab ʿindī ṣaḥīḥ muʿtamad*), he remains neutral about the second proof. In his discussion of God's being existent (ff. 14b-15a), the anonymous author adduces both notions of *wujūd*, namely (a) the view formulated by Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī that the existence of a thing is identical with its essence or, to use his words, that "thing" and "existent" are synonymous (*al-shayʾ ʿibāra ʿan al-mawjūd*), and (b) the Bahshamī position according to which essences are stable in the state of non-existence (*al-dhawāt fī l-ʿadam dhawāt li-anfusihā*); again, he clearly sides with the view of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī (*wa-huwa ṣaḥīḥ dallat ʿalayhi al-adilla al-ʿaqliyya wa-l-naqliyya*). On the issue of God's being hearing and seeing (ff. 15a-b), the anonymous author reports the position of the Baghdādīs, who maintained that these attributes are identical with God's being knowing, and the Baṣran view according to which God's being seeing and hearing is distinct from His being knowing. The

[46] On him, see Āghā Buzurg al-Ṭihrānī: *Ṭabaqāt aʿlām al-shīʿa*, vol. 2, part 2, p. 39.

that clearly show the influence of the doctrines of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī as well as their avoidance of any philosophical terminology and concepts even when these were compatible with their own theological doctrines. Among these is a *fatwā* by Sharaf al-Dīn Abū ʿAbd Allāh al-Ḥusayn b. Abī l-Qāsim b. Muḥammad al-ʿAwdī al-Asadī al-Ḥillī concerning the status of someone upholding the Bahshamī doctrine that the non-existent (*maʿdūm*) is a real thing (*thābit*, *ḥaqq*)[34] that was written as a reaction to an earlier *fatwā* by al-Muḥaqqiq al-Ḥillī (d. 676/1277) on the same issue, which is also included in the *majmūʿa*.[35] While the Muḥaqqiq rejected the doctrine but did not charge its advocate with unbelief (*kufr*) or grave sin (*fusūq*), Sharaf al-Dīn insisted that the doctrine constitutes unbelief and that its holder must not be given alms.[36] The *majmūʿa* furthermore contains a short creed, also by Sharaf al-Dīn;[37] a versified theological treatise (*naẓm*) by one of his sons, Shihāb al-Dīn Ismāʿīl;[38] and a short creed in the

von al-Ḥasan Ibn Mūsā an-Naubaḫtī. Istanbul 1931) was based on the manuscript of the text that is included in this *majmūʿa* (ff. 13a:5-55a:9). This is evident from his very detailed description of the manuscript as given in the introduction to the edition. However, Ritter misread the name of the copyist as Aḥmad b. al-Ḥusayn al-ʿAwmī (cf. the introduction to his edtion, p. *waw*; see also Āghā Buzurg: *Dharīʿa*, vol. 16, p. 179 no. 559; idem: *Ṭabaqāt*, vol. 3, part 2, p. 6).

[34] MS Bodleian Arab. f. 64, ff. 100b-104a.

[35] MS Bodleian Arab. f. 64, ff. 99a-100b.

[36] Both *fatwās* have been edited by Sayyid Ḥusayn Mudarrissī Ṭabāṭabāʾī: "Mufāwaḍa-yi dar masʾala-yi shayʾiyyat-i maʿdūm," in *Mīrāth-i islāmī-yi Īrān. Islamic Heritage of Islam* (ed. Rasūl Jaʿfariyān), vol. 1, Qum 1373/[1994], pp. 157-174, and in *Tārīkh u farhang-i muʿāṣir* 8 (1372/[1993]), pp. 82-91. Both publications are apparently reprints of an earlier publication of this edition, the exact location of which could not be verified.

[37] MS Bodleian Arab. f. 64, ff. 105a-107a.

[38] MS Bodleian Arab. f. 64, ff. 113a-119b. A second manuscript of this *urjūza* is preserved in a collective manuscript owned by the Āyat Allāh Marʿashī Najafī Library in Qum, MS Marʿashī 2754, copied by Muḥammad b. Zayn al-ʿĀbidīn Mūsawī on 12 Muḥarram 1282/6 June 1865. The text has been edited twice on the basis of the two known manuscripts, namely by Yaʿqūb Jaʿfarī ("Urjūza fī l-kalām," in *Kalām* (1371/1993), pp. 20-38) and by Muḥammad Riḍā Anṣārī Qummī ("Urjūza fī sharḥ al-yāqūt fī ʿilm al-kalām," in

form of a *waṣiyya* by another son of Sharaf al-Dīn, Aḥmad,[39] the scribe of the *majmūʿa*.[40]

The text edited here also belongs to this interim period of Twelver Shīʿī *kalām*; the influence of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī's thought is evident in every issue on which the latter had departed from the views of the Bahshamiyya, and the latest Imāmī author referred to is al-Ḥimmaṣī al-Rāzī. By contrast, there is no indication of any influence of philosophical concepts and terminology as they were typical for Imāmī *kalām* from Naṣīr al-Dīn al-Tūsī onwards.[41] In the apparently unique manuscript preserved in the Bibliothèque Nationale in Paris[42] folios are missing at the beginning, at the end and throughout (lacunae following ff. 2, 3, 73, 81). It contains no indication as to its author or its scribe and as to when and where it was composed or

Mīrāth-i islāmī-yi Īrān. Islamic Heritage of Islam (ed. Rasūl Jaʿfariyān), vol. 8, Qum 1377/1998, pp. 513-533).

[39] MS Bodleian Arab. f. 64, ff. 120a-121a.

[40] His colophons are to be found on ff. 12b (dated 6 Shaʿbān 740/6 February 1340), °°a (dated Shaʿbān 740/February 1340), 87b (dated 16 Shaʿbān 740/16 February 1340), 92a (27 Shaʿbān 740/27 February 1340), 97b (partly illegible, dated [Ramaḍān] 740/[March] 1340), 98b (dated 6 Ramaḍān 740/6 March 1340), 107b (undated), 112b (dated 23 Dhu l-Ḥijja 741/9 June 1341), 119b (dated 26 Dhu l-Ḥijja 741/12 June 1341), 131b (24 Dhu l-Ḥijja 742/31 May 1342).

[41] Georges Vajda tentatively dated the composition of the text at the end of the 5th/11th century, see his "Le problème de la vision de Dieu," p. 34. This is far too early and cannot be maintained given the frequent references to al-Ḥimmaṣī al-Rāzī throughout the text.

[42] MS Arabe 1252. For a description of the manuscript, see George Vajda and Yvette Sauvan: *Catalogue des Manuscrits Arabes. Deuxième partie. Manuscrits musulmans*. Tome III, nos 1121-1464. Paris 1985, pp. 126-127. The sections dealing with the beatific vision (ff. 22-24b) and with man being obliged to rational investigation (ff. 1-2) have been translated by Georges Vajda; see his "Le problème de la vision de Dieu (*ruʾya*) d'après quelques auteurs šīʿites duodécimains," in *Le Shīʿisme imāmite. Colloque de Strasbourg (6-9 Mai 1968)*. Ed. T. Fahd. Paris 1970, pp. 31-54; "Pour le dossier de *Naẓar*," in *Recherches d'islamologie. Recueil d'articles offert à Georges C. Anawati et Louis Gardet par leurs collègues et amis*. Eds. Roger Arnaldez and Simone van Riet. Louvain 1977, pp. 333-336.

and al-Fāḍil al-Miqdād al-Suyūrī (d. 826/1423).[26] Apart from the writings of Abu l-Ḥusayn al-Baṣri and Ibn al-Malāḥimī, some Imāmī scholars had access to the work of a certain Taqī al-Dīn al-Najrānī (or: al-Baḥrānī) al-ʿAjālī (vocalization uncertain), *Kitāb al-Kāmil fīmā balaghanā min kalām al-qudamāʾ*, a systematic juxtaposition of the teachings of the Bahshamiyya and of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī.[27] Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī moreover combined in his *kalām* treatises theological discussions with philosophical terminology, methodology and style and accepted a number of philosophical concepts that were compatible with the theological doctrine;[28] the amalgamation of theology and philosophy was the rule for Imāmī theologians from the 7th/13th century onwards.

[26] For his doctrinal views, see his independent *kalām* works *al-Anwār al-jalāliyya li-l-fuṣūl al-naṣīriyya* (MS Marʿashī 8047/2) and *K. al-Lawāmiʿ al-ilāhiyya fī l-mabāḥith al-kalāmiyya* (Ed. Muḥammad ʿAlī al-Qāḍī al-Ṭabāṭabāʾī. Tabrīz 1397/1976). See also his commentaries on writings of the ʿAllāma al-Ḥillī, viz. *Irshād al-ṭālibīn ilā nahj al-mustarshidīn* (Ed. Mahdī al-Rajāʾī. Qum 1405/1984) and al-*Nāfiʿ yawm al-ḥashr fī sharḥ al-Bāb al-ḥādī ʿashar* (Ed. Mahdī Muḥaqqiq. Teheran 1365/1986).

[27] A unique manuscript of the text is preserved in Leiden (Or 487). Parts of the work have been edited and translated by al-Sayyid Muḥammad al-Shāhid (*Das Problem der transzendentalen sinnlichen Wahrnehmung in der spätmuʿtazilitischen Erkenntnistheorie nach der Darstellung des Taqīaddīn an-Naǧrānī*. Berlin 1983; see the review by Wilferd Madelung in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 48 (1985), pp. 128-129). Al-Shāhid has subsequently published an edition of the complete text (Cairo 1420/1999). That al-ʿAjālī was known to later Imāmī theologians is indicated, for example, in Maytham al-Baḥrānī: *Qawāʿid*, p. 82.

[28] The most renowned is his *Tajrīd al-ʿaqāʾid* (oder *Tajrīd al-iʿtiqād*). For this work and the commentaries thereupon, see ʿAlī Ṣadrāʾī Khūʾī: *Kitābshināsī-yi Tajrīd al-iʿtiqād*. Qum 1424/2003; Āghā Buzurg: *al-Dharīʿa*, vol. 3, pp. 352-355 no. 278; Mudarris Raḍawī: *Aḥwāl u āṯhār*, pp. 422-433. Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī also composed *Qawāʿid al-ʿaqāʾid* (see Āghā Buzurg: *Dharīʿa*, vol. 14, p. 23 no. 1577, p. 24, vol. 17, p. 186 no. 985) and in Persian the *Fuṣūl naṣīriyya*, that were translated by Rukn al-Dīn Muḥammad b. ʿAlī al-Jurjānī al-Gharawī, a student of al-ʿAllāma al-Ḥillī, into Arabic; cf. Āghā Buzurg: *Dharīʿa*, vol. 4, pp. 122-123 no. 585, vol. 16, pp. 246-247 no. 980. On the translated text, numerous commetaries were written; cf. *Dharīʿa*, vol. 13, pp. 383-385 no. 1437-1445. For a list of Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī's writings in the field of *kalām*, see Mudarrisī Zanjānī: *Sar-guzasht*, pp. 182ff.

Apart from al-Ḥimmaṣī al-Rāzī's *Kitāb al-Munqidh*, relatively few Imāmī texts have come down to us that were composed in the brief interim period between the reception of the doctrine of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī and the introduction of the "Method of the Moderns" (*ṭarīqat al-mutaʾakhkhirīn*), as Ibn Khaldūn labelled the later stage of philosophical *kalām*[29] that was initiated within Imāmism by Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī. Among them is the *Kitāb al-Yāqūt* by a certain Abū Isḥāq b. Nawbakht, on which al-ʿAllāma al-Ḥillī wrote a commentary.[30] Nothing is known about the author. Doctrinal considerations show that he did not belong to the Banū Nawbakht of the 3rd/9th century. Rather, the work could have been written during the 5th/11th century at the earliest, possibly even later. Wilferd Madelung suggests as possible author a certain Ibrāhīm Nawbakhtī who is mentioned by ʿAbd al-Jalāl al-Rāzī in his *Kitāb al-Naqḍ* (composed around 565/1170),[31] while Muḥammad Khān Qazwīnī proposed an even later date, not long before the commentary of al-Ḥillī.[32] Mention should further be made of a family of scholars who were active at the beginning of the 8th/14th century in al-Ḥilla, the Banū al-ʿAwdī. They espoused the doctrinal positions of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī and Ibn al-Malāḥimī while rejecting the philosophical *kalām* as introduced into Imāmism by Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī. A collective manuscript (*majmūʿa*), written by the hand of Aḥmad b. Sharaf al-Dīn al-ʿAwdī between 6 Shaʿbān 740/6 February 1340 and 24 Dhu l-Ḥijja 742/31 May 1342 is extant in the Bodleian Library in Oxford (Ms. Arab. f. 64).[33] It contains texts by various members of the family

[29] Ibn Khaldūn: *Prolégomènes* [*al-Muqaddima*] 1-3. Ed. Etienne Marc Quatremère. Paris 1858, vol. 3, p. 41.

[30] Ḥasan b. Yūsuf b. al-Muṭahhar al-Ḥillī: *Anwār al-malakūt fī sharḥ al-yāqūt*. Ed. Muḥammad Zanjānī. Tehran 1338/[1959].

[31] Madelung: "Imamism and Muʿtazilite Theology," p. 15 n. 1.

[32] Oral suggestion by Muḥammad Khān Qazwīnī to Paul Kraus who tended to share this view; see his "Raziana I," in *Orientalia* 4 (1935), p. 306 n. 6; see also Madelung: "Imamism," p. 15 n. 2.

[33] For a detailed description of the codex, see Mudarrisī: "Mufāwaḍa," in *Mīrāth-i islāmī-yi Īrān*, pp. 164-167; see also Sabine Schmidtke: "The Doctrinal Views of the Banū al-ʿAwdī (early 8th/14th century). An Analysis of MS Arab. f. 64 (Bodleian Library, Oxford)." (Forthcoming). – Hellmut Ritter's edition of Abū Muḥammad Ḥasan al-Nawbakhtī's *Firaq al-shīʿa* (*Die Sekten der Schīʿa*

Bahshamīs. With regard to human acts, Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī maintained that capability (*qudra*) as well as motive (*dāʿī*) are required for an act to occur. The Bahshamīs did not consider the presence of a motive to be a necessary condition for an act to occur.[16]

Sadīd al-Dīn Maḥmūd b. ʿAlī al-Ḥimmasī al-Rāzī (d. after 600/1204) is the first Imāmī thinker known to have adopted the doctrines of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī.[17] In his *Kitāb al-Munqidh min al-taqlīd*, composed in 581/1185-86,[18] he consistently followed the

[16] See Wilferd Madelung: "The late Muʿtazila and determinism. The philosophers' trap," in *Yād-nāma in Memoria di Alessandro Bausani*. Eds. B. Scarcia Amoretti and L. Rostagno. Rome 1991, vol. 1, pp. 245-257.

[17] Prior to al-Ḥimmasī al-Rāzī's reception of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī's theological thought, the latter's refutations (*naqḍ*) of al-Sharīf al-Murtaḍā's *Kitāb al-Shāfī* on the imamate and of his *Kitāb al-Muqniʿ* on the concealment (*ghayba*) of the Twelfth Imam were known to and refuted by Imāmī scholars, viz. by Abū ʿAlī Ḥamza Salār b. ʿAbd al-ʿAzīz al-Daylamī (d. 463/1070-71) (cf. *Dharīʿa*, vol. 10, pp. 179-80 no. 378) and by Muḥammad b. ʿAlī al-Karājakī (d. 449/1057-58) (*Risālat al-Tanbīh ʿalā aghlāṭ Abi l-Ḥusayn al-Baṣrī*, cf. „Maktabat al-ʿallāma al-Karājakī li-aḥad muʿāṣirīhi." Ed. Al-Sayyid ʿAbd al-ʿAzīz al-Ṭabāṭabāʾī. In: *Turāthunā* 43-44 (1416), p. 393. Moreover, ʿAbd al-Jalīl b. Abi l-Fatḥ al-Rāzī is known to have composed a *Naqḍ al-Taṣaffuḥ li-Abi l-Ḥusayn al-Baṣrī*, apparently a refutation of the latter's doctrinal views as laid down in the *Taṣaffuḥ al-adilla*; see Muntajab al-Dīn: *Fihrist asmāʾ ʿulamāʾ al-shīʿa wa-muṣannifīhim*. Ed. al-Sayyid ʿAbd al-ʿAzīz al-Ṭabāṭabāʾī. Beirut 1406/1986, p. 100 no. 226; *Dharīʿa*, vol. 24, p. 286 no. 1466. None of the mentioned refutations is extant.

[18] Ed. M.H. al-Yūsufī al-Gharawī (Qum 1412/[1991]). For the work and its author, see Muḥammad b. al-Ḥasan al-Ḥurr al-ʿĀmilī: *Amal al-āmil* 1-2. Ed. Aḥmad al-Ḥusaynī. Baghdad 1385/1965, vol. 2, p. 316 no. 963; Muḥsin al-Amīn: *Aʿyān al-shīʿa* 1-11. Beirut 1403/1983, vol. 10, pp. 105-107; idem: *Mustadrak Aʿyān al-shīʿa* 1-6. Beirut 1408-15/1987-95, vol. 1, pp. 218-219; Āghā Buzurg al-Ṭihrānī: *al-Dharīʿa ilā taṣānīf al-shīʿa* 1-25. Beirut 1403/1983-86, vol. 1, p. 249 no. 1312, vol. 3, p. 60 no. 166, vol. 3, p. 333 no. 1209, vol. 4, p. 222 no. 1114, vol. 4, p. 222 no. 1116, vol. 21, p. 65 no. 3970, vol. 21, p. 95 no. 4101, vol. 23, pp. 151-152, vol. 24, pp. 290-291 no. 1507; idem: *Ṭabaqāt aʿlām al-shīʿa*. Vol. 2. Ed. ʿAlī Naqī Munzawī. Qum n.d., part 2, p. 295; Ibn al-Malāḥimī: *Muʿtamad*, introduction viii; ʿAbbās b. Muḥammad Riḍā al-Qummī: *al-Kunā wa-l-alqāb* 1-3. Najaf 1376/1956, vol. 2, pp. 175-176; Etan Kohlberg: *A Medieval Scholar at Work. Ibn Ṭāwūs and his Library*. Leiden 1992, pp. 75, 354-355 no. 590; Yūsuf b. Aḥmad al-Baḥrānī: *Luʾluʾat al-Baḥrayn*. Ed. Muḥammad Ṣādiq Baḥr al-ʿUlūm. Najaf 1386/1966, pp. 348-349 no. 117; ʿAbd Allāh al-Niʿma: *Falāsifa al-shīʿa. Ḥayātuhum wa-ārāʾuhum*. Beirut 1962, pp. 542-544; Muḥammad Bāqir al-Khwānsārī: *Rawḍat al-jannāt fī aḥwāl al-ʿulamāʾ wa-l-sādāt* 1-8. Qum 1392/1987, vol. 7, pp. 158-164 no. 618; ʿAbd Allāh b. ʿĪsā al-Afandī: *Riyāḍ al-ʿulamāʾ* 1-5. Ed. Aḥmad al-Ḥusaynī. Qum 1401/1981, vol. 5, pp. 202-203; Rudolph Sellheim: *Materialien zur arabische Literaturgeschichte*. Teil 1. Wiesbaden 1976, pp. 146-147; see also ibid. pp. 142-147 for the differentiation between Maḥmūd b. ʿAlī b. al-Ḥasan al-Ḥimmasī al-Rāzī (d. after 600/1204) and the later Maḥmūd b. ʿAlī b. Maḥmūd al-Ḥimmasī al-Rāzī (653/1255-713/1313), author of a commentary on Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī's *Qawāʿid al-ʿaqāʾid* titled *Kashf al-maʿāqid fī sharḥ Qawāʿid al-ʿaqāʾid* that is preserved in manuscript (MS Berlin, Ahlwardt 1769).

views of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī whenever these disagreed with those of the Bahshamiyya. Al-Ḥimmasī had evidently immediate access to the theological writings of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī. He repeatedly quotes from his *Kitāb al-Ghurar*[19] and refers to his *Taṣaffuḥ al-adilla*.[20] He also mentions a *risāla* by Abu l-Ḥusayn on the possibility of miracles of saints (*jawāz ẓuhūr al-muʿjiz ʿalā l-ṣāliḥīn*) which the latter had affirmed against the general position of the Muʿtazila,[21] and he often refers to the writings of Abu l-Ḥusayn without mentioning any specific work title.[22] Al-Ḥimmasī had evidently also access to Ibn al-Malāḥimī's *Kitāb al-Fāʾiq* to whom he regularly refers as *ṣāḥib al-Fāʾiq*, quoting from this work.[23]

The teachings of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī continued to mark Imami theological thought over the following centuries. The main representatives of later Imāmī theology of the 7th/13th and 8th/14th centuries were Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī (d. 672/1274), Maytham b. Maytham al-Baḥrānī (d. 699/1300),[24] Ḥasan b. Yūsuf b. al-Muṭahhar al-Ḥillī, known as the ʿAllāma al-Ḥillī (d. 726/1325),[25]

[19] Al-Ḥimmasī al-Rāzī: *al-Munqidh*, vol 1, p. 203, 504-505.

[20] See, e.g., al-Ḥimmasī al-Rāzī: *al-Munqidh*, vol 1, p. 63.

[21] Al-Ḥimmasī al-Rāzī: *al-Munqidh*, vol 1, p. 401.

[22] Al-Ḥimmasī al-Rāzī: *al-Munqidh*, vol. 1, pp. 324ff, 327, 434, vol. 2, pp. 5, 24, 87, 105-106, 144, 214, 217, 282-283, 339-341

[23] Al-Ḥimmasī al-Rāzī: *al-Munqidh*, vol. 1, pp. 56-57, 208, 344.

[24] See particularly his *Qawāʿid al-marām fī ʿilm al-kalām*. Ed. Aḥmad al-Ḥusaynī. Qum 1406/[1986].

[25] On him, see Sabine Schmidtke: *The Theology of al-ʿAllāma al-Ḥillī (d. 726/1325)*. Berlin 1991.

power.[9] The writings of his later follower Rukn al-Dīn Ibn al-Malāḥimī al-Khwārazmī (d. 536/1141), who lived about a century later, constitute the main source for the reconstruction of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī's doctrine. These are his *Kitāb al-Muʿtamad fī uṣūl al-dīn*, the first part of which is a paraphrastic summary of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī's *Taṣaffuḥ al-adilla*, which is partly preserved,[10] his *Kitāb al-Fāʾiq fī uṣūl al-dīn*, which is a summary of the *Kitāb al-Muʿtamad*,[11] and his *Kitāb Tuḥfat al-mutakallimīn fī l-radd ʿalā l-falāsifa* of copy of which has recently been discovered.[12]

Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī rejected the Bahshamī notion of states (*aḥwāl*) that had been developed by Abū Hāshim as a conceptional framework to explain the ontological status of the attributes of God and man.[13] With respect to God, he maintained that the divine essence differs from other essences by itself and not, as Abū Hāshim and his followers had argued, because of an attribute of essence additional to the essence. Likewise, God is knowing, powerful and existent according to Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī because of His essence and not, as was the view of the Bahshamīs, owing

[9] See Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī: *Taṣaffuḥ al-adilla*. The extant parts introduced and edited by Wilferd Madelung and Sabine Schmidtke. Wiesbaden 2006. – On the Karaite reception of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī's doctrine, see also Sabine Schmidtke: "The Karaites' Encounter with the Thought of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī (d. 436/1044). A Survey of the Relevant Materials in the Firkovitch-Collection, St. Petersburg," in *Arabica* 53 i (2006), pp. 108-142; Wilferd Madelung and Sabine Schmidtke: *Rational Theology in Interfaith Communication. Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī's Muʿtazilī Theology among the Karaites in the Fāṭimid Age*. Leiden 2006.

[10] See Rukn al-Dīn b. al-Malāḥimī al-Khwārazmī: *Kitāb al-Muʿtamad fī uṣūl al-dīn*. The extant parts edited and introduced by Wilferd Madelung and Martin McDermott. London 1991. Meanwhile, further fragments of the work have been discovered in Yemen, and Wilferd Madelung is currently preparing a new, expanded edition of the work.

[11] The work has been edited by Wilferd Madelung and Martin McDermott and is currently in print (Beirut: Dār al-Mashriq).

[12] An edition of the text is currently being prepared by Ḥasan Anṣārī, Wilferd Madelung and Sabine Schmidtke.

[13] For the Bahshamī doctrine of *aḥwāl*, see Richard M. Frank: *Beings and Their Attributes. The Teachings of the Basrian School of the Muʿtazila in the Classical Period*. Albany 1978.

to essential attributes entailed by His attribute of essence. With regard to living beings, Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī rejected the Bahshamī notion of accidents (*aʿrāḍ*) being entitative determinants (*maʿānī*) that inhere in bodies and produce their qualities. For him, accidents are mere attributes (*ṣifāt*), changing characteristics (*aḥkām*) or states (*aḥwāl*) of the body. His denial of the reality of accidents induced Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī to develop an alternative proof for the existence of God; the traditional *kalām* proof started out from the temporality of accidents to prove the temporality of bodies ("proof by entitative determinants," *ṭarīqat al-maʿānī*). Abu l-Ḥusayn dispensed with this argumentation and developed his own proof for the temporality of bodies that came to be known as "proof by way of states" (*ṭarīqat al-aḥwāl*).[14] It was evidently this doctrinal innovation that brought him into conflict with his fellow students and later adherents of the Bahshamiyya.[15] Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī moreover maintained that the existence (*wujūd*) of a thing was identical with its essence (*dhāt*). For the Bahshamīs, existence was a state of an essence that was brought about by an agent (*fāʿil*), while essences and attributes as such were stable (*thābit*) and unchangeable in their state of non-existence. With respect to the divine attribute of will, Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī reduced His being willing to His motive (*dāʿī*) based on His knowledge, and he abstained from judgment whether the divine attributes of seeing and hearing were identical with His being knowing or not. Abū Hāshim and his followers had defined God's will as a temporal attribute that does not inhere in a substrate (*lā fī maḥall*) and had considered God's being hearing and seeing as attributes different from His being knowing. Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī further maintained that God has power over the very acts of man, not only over the same kind (*jins*) of acts as was maintained by the

[14] See Wilferd Madelung: "Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī's proof for the existence of God," in *Arabic Theology, Arabic Philosophy, for the Many to the One. Essays in Celebration of Richard M. Frank*. Ed. James Montgomery. Leuven 2006, pp. 273-280.

[15] This is evident from a polemical refutation of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī's proof for the existence of God by the Karaite Yūsuf al-Baṣīr. For an edition, translation and analysis of this text, see Madelung and Schmidtke: *Rational Theology in Interfaith Communication*.

student, al-Sharīf al-Murtaḍā (d. 436/1044) did not share his teacher's preference for the Baghdādīs. As a student of ʿAbd al-Jabbār b. Aḥmad al-Hamadhānī (d. 415/1025), *qāḍī al-quḍāt* of Rayy and head of the Muʿtazilī school of Abū Hāshim al-Jubbāʾī (d. 321/933), the Bahshamiyya, of his time, al-Murtaḍā was particularly influenced by the teachings of the Bahshamīs.[5] The doctrines of the Bahshamiyya remained prevalent among the Twelver Shīʿīs of the following generations, as was the case for example with al-Murtaḍā's disciple, Shaykh al-Ṭāʾifa Abū Jaʿfar al-Ṭūsī (d. 459/1067).[6]

With al-Murtaḍā, the boundary line between Muʿtazilī theology and Imāmī doctrine reached its final shape. Exempt from Muʿtazilī influence were those fundamental doctrines where the general Imāmī dogma proved incompatible with Muʿtazilī views, viz. the belief in the imamate as the very foundation of faith and the notion of belief. Defining *īmān* as knowledge or assent and verbal confession to the exclusion of works, Twelver Shīʿīs rejected the Muʿtazilī notion of mutual cancellation of reward and punishment (*iḥbāṭ*), and they denied that the grave sinner (*fāsiq*) holds an intermediary position between the believer and the unbeliever (*al-manzila bayn al-manzilatayn*) and is subject to eternal punishment. Moreover, they affirmed the intercession (*shafāʿa*) of the Prophet and the Imams for the grave sinner of their community. The Imāmī *mutakallimūn* were also careful to dissociate from the Muʿtazila by explicitly negating any doctrinal dependence, claiming ʿAlī b. Abī Tālib and, at times, Jaʿfar al-Ṣādiq to be the true founders of their dogma.[7]

[5] His most extensive theological works are his *Kitāb al-Dhakhīra fī ʿilm al-kalām* (ed. Aḥmad al-Ḥusaynī. Qum, 1411/[1990-91]) and his *Kitāb al-Mulakhkhaṣ fī uṣūl al-dīn* (ed. Muḥammad Riḍā Anṣārī Qummī.. Tehran 1381/[2002]). On the *Kitāb al-Dhakhīra*, see also Sabine Schmidtke: "II Firk. Arab. 111 – A copy of al-Sharīf al-Murtaḍā's *Kitāb al-Dhakhīra* completed in 472/1079-80 in the Firkovitch-Collection, St. Petersburg." [Persian] in *Maʿārif* 20 ii (1382/2003) 68-84.

[6] His most important *kalām* works are *Kitāb Tamhīd al-uṣūl fī ʿilm al-kalām* (ed. ʿAbd al-Muḥsin Mishkāt al-Dīnī. Tehran 1362/1981) and the *Kitāb al-Iqtiṣād fīmā yataʿallaqu bi-l-iʿtiqād* (Qum 1400).

[7] See, e.g., al-Mufīd: *al-Fuṣūl al-mukhtāra min al-ʿuyūn wa-l-maḥāsin*. Najaf n.d., vol. 2, pp. 119ff; al-Sharīf al-Murtaḍā, *al-Amālī*, Beirut 1967, vol. 1, p. 148; the translator's preface to Sabine Schmidtke: *Andīshe-hā-ye kalāmī-ye ʿAllāma Ḥillī*. Transl. Aḥmad Namāʾī. Mashhad: Islamic Research Foundation Astan Quds Razavi, 1999. See also Madelung: "Imāmism," pp. 18 n. 2, 22 n. 1, 24; Asma Afsaruddin: *Excellence and Precedence. Medieval Islamic Discourse on Legitimate Leadership*, Leiden 2002, p. 142. – As was the case with their Sunnī counterparts, Imāmī *mutakallimūn* were constantly rivalled by Imāmī traditionalists who rejected all forms of *kalām* in principle, insisting instead on the necessity to rely exclusively on the *ḥadīth* of the Prophet and the Imams. The protagonists of this continuous conflict within Twelver Shīʿism were labelled Akhbāriyya and Uṣūliyya, terms that have evidently been employed since the 6th/12th century. See Madelung: "Imāmism," pp. 20-21.

Towards the end of the 6th/12th century, the teachings of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī (d. 436/1044) began to influence the theological thought of the Twelver Shīʿīs. Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī, who grew up as a Ḥanafī in law and a Muʿtazilī in doctrine, initially came to Baghdad to be trained as a physician which involved him in the study of philosophy; he is known to have studied Aristotelian physics with the Christian Abū ʿAlī b. al-Samḥ (d. 418/1027), a disciple of Yaḥyā b. ʿAdī.[8] He then went to Rayy where he attached himself to ʿAbd al-Jabbār to study *kalām* and legal methodology (*uṣūl al-fiqh*), and he is known to have questioned and criticized his teacher in his lectures. While he was basically ostracized by the other students and later followers of ʿAbd al-Jabbār, and his views and writings in *kalām* were generally ignored by later Bahshamī authors, he eventually came to be recognized as the founder of the last innovative school of Muʿtazilī thought. None of his *kalām* works have survived with the exception of three extensive fragments of his *Taṣaffuḥ al-adilla* that have been found in the Abraham Firkovitch Collection of Geniza material in St. Petersburg and deal primarily with questions concerning the divine attributes of knowledge and

[8] A manuscript of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī's redaction of Ḥunayn's translation of Aristotle's *Physics* with notes and comments by Ibn al-Samḥ and the Nestorian physician and philosopher Abu l-Faraj b. al-Ṭayyib, completed in 395/1004, is extant. See E. Giannakis: "The Structure of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī's Copy of Aristotle's Physics," in *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* 8 (1993), pp. 252-258. See also Generally on Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī, Masʿūd Jalālī Muqaddam: "Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī," in *Dāʾirat-i maʿārif-i buzurg-i islāmī* 1-. Ed. Kāẓim Mūsawī Bujnurdī, Tehran 1374/1996-, vol. 5, pp. 367-70; Wilferd Madelung: "Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī," in *The Encyclopaedia of Islam*. Third Edition, vol. 1 (forthcoming).

INTRODUCTION[1]

The reception of Muʿtazilī thought within Imāmī Shīʿism[2] began in the second half of the 3rd/9th century with the Banū Nawbakht, particularly Abū Sahl Ismāʿīl b. ʿAlī al-Nawbakhtī (d. 311/924) and Abū Muḥammad al-Ḥasan b. Mūsā al-Nawbakhtī (d. between 300/912 and 316/922), the author of a book on Shīʿī sects, *Firaq al-Shīʿa*.[3] Since none of their theological writings are preserved, their teachings can only be gleaned from the writings of later Twelver Shīʿīs. The first Imāmī scholar under Muʿtazilī influence whose works are partially extant is Shaykh al-Mufīd (d. 413/1022). He departed from the traditionalist theological views of his teacher Abū Jaʿfar Ibn Bābawayh (d. 381/991) and adopted most of the doctrines of Abu l-Qāsim al-Kaʿbī al-Balkhī (d. 319/931), the founder of the school of Baghdad.[4] Al-Mufīd's

---

[1] We take the opportunity to thank Wilferd Madelung who read the introduction and the edition and made helpful suggestions.

[2] See Wilferd Madelung: "Imāmism and Muʿtazilite Theology," in *Shīʿisme imāmite*. Ed. T. Fahd. Paris 1970, pp. 13-29 [repr. in W. Madelung: *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*. London 1985, no. VII].

[3] Cf. ʿAbbās Iqbāl: *Khāndān-i Nawbakhtī*. Tehran 1311; J.L. Kraemer: "al-Nawbakhtī, al-Ḥasan b. Mūsā," in *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition, vol. 7, p. 1044; Ḥasan Anṣārī: "Abū Sahl Nawbakhtī," in *Dāʾirat-i maʿārif-i buzurg-i islāmī* 1-. Ed. Kāẓim Mūsawī Bujnurdī, Tehran 1374/1996-, vol. 5, pp. 579-83; see also Madelung: "Imāmism," pp. 14-16.

[4] For his theological views, see Martin J. McDermott: *The Theology of al-Shaikh al-Mufīd (d. 413/1022)*. Beirut 1978; Paul Sander: *Zwischen Charisma und Ratio. Entwicklungen in der frühen imāmitischen Theologie*. Berlin 1994. Most of his extant theological writings are included in *Muṣannafāt al-Shaykh al-Mufīd Abī Abd Allāh Muḥammad b. Muḥammad b. al-Nuʿmān b. al-Muʿallim al-Ukbarī al-Baghdādī* 1-13. Qum 1413/[1993].

Series on
Islamic Philosophy and Theology

Texts and Studies

2

ADVISORY BOARD

Gholam-Reza Aavani
Shahin Aavani
Wilferd Madelung
Nasrollah Pourjavady
Reza Pourjavady
Sabine Schmidtke
Mahmud Yousef Sani

Published by

Iranian Institute of Philosophy
&
Institute of Islamic Studies
Free University of Berlin

Khulāṣat al-naẓar

An Anonymous Imāmī-Muʿtazilī Treatise (late 6th/12th or early 7th/13th century)

Edited with an Introduction

by

Sabine Schmidtke & Hasan Ansari

Iranian Institute of Philosophy
&
Institute of Islamic Studies
Free University of Berlin

Tehran 2006