

# المعجم

في أبواب التوحيد والعدل

إرشاد  
القاضي أبي الحسن محمد بن أبي بكر  
الأمدي  
المتوفى سنة ١١٠٥ هـ

الإشراف - ابن أبي عمير  
المتوفى سنة ١١٠٥ هـ

# المُعْجِي

في أبواب التَّوْحِيدِ وَالْعَدْلِ

إسلام

القاضي أبي الحسن عبد الجبار

الأسد آبادي

المتوفى سنة ٤١٥ هجرية

الأصمبيلج - استعفاؤا لله - التتوكرم

حقيقه

الأستاذ مصطفى النقا

راجعه

دكتور إبراهيم ملكور

إشراف

دكتور طه حسين

## ذكر فصول الجزء الرابع عشر من عشرين من الكتاب المغنى

### ١ - كتاب الأصلح

| الصفحة |                                                                                        |
|--------|----------------------------------------------------------------------------------------|
| ٧      | فصل في ذكر حد الواجب .                                                                 |
| ٨      | فصل في أن الواجب في حقيقته لا يصح التزايد فيه .                                        |
| ١٣     | فصل في أن الواجب في حقيقته لا يختلف بالفاعلين .                                        |
| ١٦     | فصل في أن من حق الواجب أن يكون حسنا .                                                  |
| ٢٢     | فصل في أن الواجب لا بد فيه من وجه معقول يجب لأجله .                                    |
| ٢٤     | فصل في حصر وجوه الواجبات .                                                             |
| ٢٤     | فصل في بيان الوجوه التي يجب عليها المنافع والمضار ، ومالا يجب عليه ، وما يتصل بذلك .   |
| ٢٨     | فصل يتصل بذلك                                                                          |
| ٣٣     | فصل في بيان حقيقة وصف الفعل بأنه قنع ، ولذة ، وسرور ، وصلاح ، وأمرح .                  |
| ٣٨     | فصل في بيان حقيقة وصف القنع بأنه نعمة ، وإحسان ، وتفضل ، وما يتصل به أيضا .            |
| ٤١     | فصل في بيان حقيقة الضرر والفساد والقضاء وما يتصل بذلك                                  |
| ٤٢     | فصل في حقيقة وصفنا للصالح والفساد بأنه صلاح في التدبير ، أو فساد فيه ، وما يتصل بذلك . |
| ٤٤     | فصل في بيان حقيقة الداعي والفرض ، ووصفهما بالحمد والذم .                               |
| ٤٥     | فصل في حقيقة الجود والجواد ، والبخل والبخل ، والاقتصاد والقتصد .                       |
| ٥٣     | فصل في بيان ما يجب من أفعال الله تعالى ، ومفارقته لما لا يجب منها .                    |
| ٥٦     | فصل في بيان الدلالة على صحة ما نقوله في هذا الباب ، وبطلان ما يذهبون إليه .            |
| ١١٠    | فصل في أن ابتداء الخلق غير واجب .                                                      |
| ١١٥    | فصل في أن التكليف المبتدأ غير واجب .                                                   |
| ١٢١    | فصل في أن تكليف الماقل لا يجب من حيث حصل عاقلا له .                                    |
| ١٢٦    | فصل وقد يجوز منه تعالى أن يجعل عاقلا ولا يكلفه المرفة ، بأن يضطره إلى العلم به .       |
| ١٣٧    | فصل في حين ابتداء الخلق في الجنة .                                                     |
| ١٤٠    | فصل في بيان فساد ما عده حسنا وواجبا ، وادخلا في الأصلح في التكليف وهو خارج عنه .       |
| ١٤٩    | الكلام فيما لا يتفك فيه التكليف العقلي من العلم والعمل وما يتصل بذلك .                 |
| ١٥٠    | فصل في بيان جملة مالا يخلو المكاف من تكليفه .                                          |
| ١٥١    | فصل في أن المكلف يعلم بمفله ما كلف من دون سمع .                                        |
| ١٥٤    | فصل في تفصيل القبايع العقلية .                                                         |
| ١٦١    | فصل في بيان الواجبات العقلية .                                                         |
| ١٧١    | فصل في الحسنات العقلية .                                                               |

فصل في بيان جملة ما يستحقه المكلف وغيره على الأفعال .

فصل في بيان كيفية ما يستحق بالبيع من الأحكام .

فصل في كيفية استحقاق المدح والثواب بالواجب والتدب .

فصل في كيفية استحقاق الشكر والعبادة .

فصل في كيفية استحقاق الذم على ألا يفعل القادر ماوجب عليه .

## ٢ - كتاب استحقاق الذم

فصل في أن العلم بأن الموصوف لم يفعل ، مامتعاقه ؟

فصل في العلم بأنه لم يفعل المكلف ماوجب عليه ، مامتعاقه ؟

فصل في أن ذم زيد بأنه لم يفعل ماوجب عليه ، مامتعاقه ؟

فصل في ذكر حد الواجب وحقيقته .

فصل في أنه قد يعلم الواجب واجبا وإن لم يعلم أن له تركا فيجاء .

فصل في بيان حقيقة الترك وما يتصل بذلك .

فصل في أن القادر من حيث كان قادرا لا يجب كونه فاعلا .

فصل في أن القدرة قد يصح أن يفعل بها في الثاني من حال وجودها

فصل في أن القادر منا قد يجوز أن يخلو من الأخذ والترك .

فصل في أنه يصح العلم بأن المكلف لم يفعل ماوجب عليه وإن لم يعلم منه تركا ولا فعلا .

فصل في أنه تعلم من حاله من لم يفعل ماوجب عليه ، وأنه يستحق الذم ، وأنه يحسن لومه مع زوال التوانع

فصل في أن من لم يفعل ماوجب عليه يستحق الذم ، ويحسن لومه ، لأنه لم يفعل الواجب .

فصل في ذكر شبههم والأجوبة عنها .

فصل في كيفية استحقاق الذم والمدح والثواب والعقاب بتعمري المكلف من الأفعال .

## ٣ - كتاب التوبة

فصل في ذكر مقدمة فيه .

فصل في وجوب الاعتذار ، وبيان وجه وجوبه .

فصل في صفة الاعتذار المزيل للذم ، وما يتصل بذلك .

فصل في تمييز ما يلزم منه الاعتذار ، مما لا يلزم ذلك فيه .

فصل في أن التوبة واجبة .

فصل في بيان وجوب قبول التوبة .

فصل في أن الذم وحده لا يكون توبة .

فصل في أن الندم لا يكون توبة ، دون أن يتعلق بالبيع على وجه مخصوص .

فصل في أن العزم المقتن بالندم في التوبة ، يجب أن يتعلق بحسب تعاقه .

فصل في أن التوبة هي الندم والعزم ، دون ما عداهما .

فصل في أن التوبة من جميع الذنوب لا تختلف .



- ٧٦ فصل في أن التوبة لا تصح مع إقامة التائب على ما يدينه أو يعتقد قبيحا .
- ٨٦ فصل في داعي الفعل والترك ، وما يتفقان فيه ويختلفان ، عند اتفاقهما واختلافهما .
- ٨٨ فصل في ذكر اختلاف أحوال التائب فيما يلزمه من التوبة .
- ٩٣ فصل في أن المكلف لو علم سفر معصيته عند عظيم طاعته ، هل كانت التوبة له لازمة ؟
- ٩٩ فصل في كيفية التوبة مما لم يقم ، ومن الواقع ، وما يتصل بذلك .
- ٣٥ فصل في بيان ما يجب أن يقترن بالتوبة من الأفعال ، وما يتصل بذلك .
- ٥٩ فصل في بيان حكم ما يجرى في يده من ملك وغيره ، وما يتصل بذلك .
- ٥٧ فصل في بيان حكم الخوف إذا وجد الشك ، وبيان حكمها إذا فقد وغاب ، وما يتصل بذلك .

## استدراك

سقط في أثناء الطبع ، الحرف ( لا ) من العنوان الذي بوسط صفحة ١٥٠ وهو :

فصل في جملة ما يخلو المكلف منه

وصوابه :

فصل في جملة مالا يخلو المكلف منه





## مُبَيِّنَةُ الْمُحَقِّقِ

مؤلف هذا الكتاب (الغنى) الجامع لمذاهب المعتزلة ومباحثهم في علم الكلام ، هو القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني . وهو عربي صليبي ، منسوب إلى همدان ، إحدى القبائل اليمنية القديمة ، التي لا تزال باقية حتى الآن بجبالها المعروفة بجبال همدان ، في جنوبي جزيرة العرب .

ولا يُعلم تاريخ ميلاده على التحقيق ، ولكنه عاش في القرن الرابع ، وصدر الخامس ، إلى أن توفي سنة ٤١٥ هـ .

وعرفنا مما كتبه صاحب كتاب (النية والأمل) في ترجمته ، أنه تنقل في عدة بلدان من العراق وفارس ، في أثناء طلبه العلم ، وأنه اتصل بالصاحب بن عباد بعد سنة ٣٦٠ هـ ، فولاه قضاء الرى ، وبقي فيه إلى أن مات سنة ٤١٥ للهجرة .

وتشير المراجع إلى أنه لم يدرس مذهب الاعتزال في العقائد ، إلا بعد أن أتم دراسته العربية والحديثية والفقهية على الشيوخ ، ثم تطلعت نفسه إلى دراسة مذهب المعتزلة ، وكان من قبل أشعريا ، فأخذ الاعتزال عن شيخه أبي إسحاق بن عياش البصري ، تلميذ أبي هاشم عبد السلام بن محمد الجبائي .

ثم رحل عن البصرة إلى بغداد ، ليلقي شيخه الثاني في الاعتزال ، أبا عبد الله الحسين ابن علي البصري المقيم ببغداد ، والمتوفى بها سنة ٣٦٩ للهجرة . وقد أقام القاضي عنده مدة مديدة ، حتى فاق الأقران ، وخرج فريدا دهره ، كما قال صاحب (النية والأمل) . لم يذكر أن له شيوخا آخرين غير هذين الرجلين من مشايخ المعتزلة .

لسكن المؤلف ردّد في فصول الجزء الرابع عشر الذي تقدمه بهذه الكلمة ، أسماء عدة من شيوخه ، ونقل عنهم مذاهب وآراء في الرد على مخالفيهم ، ويحكي عنهم بقوله : قال شيخنا .

ومن هؤلاء الشيوخ أبو عبد الله البصرى الذى ذكرناه آنفا . ومنهم شيخه ( على حد تعبيره ) أبو على محمد بن عبد الوهاب الجبائى ( ٢٣٥ - ٣٠٣ ) وشيخه أبو هاشم عبد السلام بن محمد الجبائى ، ابن أبى على ( ٢٧٧ - ٣٢١ ) وللتأمل فى تاريخ حياة الرجلين يرى أن القاضى عبد الجبار لا يمكن أن يكون قد تلمذ لهما أو لثانيهما ، للفرق الزمنى الطويل بينه وبينهما ، وإن كنا لانعلم مولد القاضى عبد الجبار على التحقيق . ويمكن أن يتأول قوله ( شيخنا أبو على ) و ( شيخنا أبو هاشم ) على إرادة أنه شيخه فى المذهب ، وليس شيخا له فى الدرس ، وأنه كان يستدل بأرائهما المدونة فى كتبهما ، وقد يشير إلى أسماء هذه الكتب فى بعض الأحيان ككتاب الأبواب وغيره .

ومن ذلك نعلم أن القاضى عبد الجبار كان معتزليا على مذهب أبى على الجبائى ، وولده أبى هاشم ، ومذهباهما يتفقان فى بعض المسائل ، ويختلفان فى بعض آخر ، كما نبه عليه الشهرستانى فى الملل والنحل .

\*\*\*

وهذا الجزء الرابع عشر من كتاب ( المعنى ) يتضمن ثلاثة كتب كبيرة :

١ - كتاب الأصلح . ويتضمن ثلاثة وثلاثين فصلا .

٢ - كتاب استحقاق الذم . ويتضمن أربعة عشر فصلا .

٣ - كتاب التوبة . ويتضمن تسعة عشر فصلا .

وكتاب ( المعنى ) عشرون جزءا بتجزئة المؤلف أو الناسخ . ودار الكتب المصرية منه نسختان مصورتان ، غير كاملتي الأجزاء ، وقد يكون فى إحداها من الأجزاء ماله نظير فى الأخرى ، وقد يكون بعض الأجزاء مفقودا من كليهما .

لكن يمكن أن يقال إن أكثر أجزاء الكتاب قد سلم من الضياع .

والنسخة المعول عليها فى نشر الكتاب هى النسخة التى رمز لها بعض الأساتذة محقق الكتاب بالحرف ( ص ) وقد صورتها البعثة المصرية التى أوفدت إلى اليمن

( ج )

ص ١٩٥١ برعاية الدكتور خليل نامى الأستاذ بجامعة القاهرة ، لتصوير بعض مخطوطات  
الهن ، وهى محفوظة بدار الكتب المصرية برقم ( ٢٦٩٨٢ ب ) .

وقد تألفت لجنة برئاسة سعادة الأستاذ الكبير الدكتور طه حسين ، للإشراف على طبع  
هذه الموسوعة العلمية الضخمة ، فوزَّع الموجود من أجزاء الكتاب على أساتذة الجامعات  
وغيرهم من ذوى الدراية بتحقيق الكتب القديمة ، وأسند إلى تحقيق هذا الجزء الرابع عشر  
من المعنى ، وهو من أجزاء النسخة ( ص ) ولا نظير له فى النسخة الأخرى ( ط ) .

وقد نسخت منه نسخة بالآلة السكاتية ، وقعت فى مائتين وخمس وثمانين صفحة  
كبيرة ، وأخذت فى معارضتها بالأصل المصور ، وقرأتها قراءة واعية متأنية ، لأفهم  
موضوع الكتاب ، ولأعرف حالة النص من حيث الصحة والوضوح ، فوجدت فيه  
موضوعات فى بعض المواضع ، سببه الإحالة على موضوعات سابقة فى بعض الأجزاء ، أو  
موضوعات ستأتى فى أجزاء بعد هذا الجزء الرابع عشر .

كما وجدت فيه كثيرا من الخطأ والتصحيف والتحريف ، لبعد الزمن بيننا وبين  
مؤلف الكتاب ، وقدَّ أصوله الأولى التى ذكر المؤرخون أنه أملاها على تلاميذه ،  
أو على كاتبه الخاص ، ولم نجد من أصول الكتاب غير هاتين النسختين الناقصتين اللتين  
ثبتتا فى القرون الأخيرة .

ومن أجل ذلك عوّانا فى إصلاح مواضع الخطأ والخلل ، على اجتهادنا الخاص ،  
وماهدت إليه التجربة فى معالجة النصوص المخطوطة ، وخصوصا حينما يكون النص المراد  
تحقيقه ، لا يوجد من أصوله إلا أصل واحد .

وقد نظرت فى جملة الأخطاء التى وقعت فى الأصل المصور ، الذى اعتمد لإخراج  
الكتاب ، فوجدت معظمها يرجع إلى أسباب خارجة عن إرادة المؤلف ، ومن ذلك :

١ - ما أجمعت عليه النصوص التاريخية ، أن المؤلف أملى كتابه إملاء ، وتفيد  
العبارة أن المؤلف لم يكتب منه نسخة محررة بقلمه ، ينقل عنها الناسخون . وطبيعة الإملاء

تجعل النص المملّى عرضة لوقوع الأخطاء فيه ، لأن المملّى عادة لا يتنوّق في اختيار الألفاظ ، ولا ترتيب الجمل ، ولا ربط بعضها ببعض بإحكام ، كما يكون ذلك في النص المكتوب ، ولذلك نجد في الكتاب جملا مبتدأة بأداة شرط ، لا جواب لها في الكلام ، ونجد أحيانا عبارات ساقطة ، يتوقف عليها تمام المعنى وبيانه ؛ وقد يكون في دلالة الحال على المعنى ما يفهمه السامع من المملّى ، فإذا تغيرت تلك الحال ، كانت العبارة الناقصة غير موفية بما يحتاج إليه القارئ ، الذي ينتزع المعاني مما يقرؤه من الألفاظ .

أما الكتاب الذي يكتب مائملى عليه ، فقد تختلف ثقافته عن إدراك معاني الألفاظ التي يملأها المملّى ، أو يضعف سمعه لألفاظه ، فيضع كلمة في موضع كلمة ، أو عبارة موضع عبارة ، أو ينسى كلمة أو عبارة ، فهو إذن يدون كلام المملّى تدوينا مقاربا لا محققا لألفاظ المملّى . فإذا قرأ القارئ بعد ذلك ما كتبه الكاتب ، وجده غير مؤيد تماما لما أراد المملّى .

٢ - ومن دواعي الفاظ اختلاف قواعد رسم الهجاء العربى فى الحواضر الإسلامية الكبرى وما يتبع كلاً منها من بلدان ، فالكتاب المغربى يكتب الفاء بصورة الضاد دائما ، والكتاب العراقى والمغربى يكتب ( كلا ، وكلتا ، ومهما ) هكذا بالياء آخر الحروف : ( كلّى ، كلتى ، مهمى ) . وكثيرا ما وقع فى هذا الجزء كتابة ( إلّا ) حرف الاستثناء ، بصورة حرف الجر ( إلى ) ونهنا على ذلك فى هوامش الجزء أكثر من مرة .

٣ - يضاف إلى ذلك ما يحدثه الوراقون والناسخون للكتاب من غير المتغفين ، فقد كان الوراقون القدماء من أهل العلم والثقافة فى كثير من الأحيان ، مثل محمد بن إسحاق التميمى صاحب الفهرست ، ومثل أبى الحسن الرملى ، ومثل السيرافى شارح سيبويه ، وياقوت الحموى صاحب الكتاب العظيمة ، أما الناسخون المتأخرون فقد كان كثير منهم من غير المتغفين ، وكل ما يؤهلهم لمهنتهم هذه هو جودة خطوطهم ، وإن لم يستطع بعضهم

قراءة النص بالعربية ، لأنه لم يتعلمها ، وهو يتكلم الفارسية أو التركية ، وحروف الخط واحدة فيهما وفي العربية .

لذلك وقع كثير من الخطأ في كتاب ( المفتى ) بأقلام الناسخين . ويتضاعف ذلك الخطأ كثرة وسوء أثر ، إذا كان الكتاب المراد نسخه كثير التداول في الأيدي ، ذائع الشهرة في الآفاق ، مثل كتابي البيان والتبيين والحيوان لأبي عثمان الجاحظ ، ومثل كتب ابن جني ، وكثير من المؤلفين المشهورين .

وأخطر ما عرفته من أخطاء الناسخين وجهلهم ، إدخال ما كتب في حواشي الكتب من تعليقات لبعض القراء ، في متونها الأصلية ، ومزج ذلك بعبارات المؤلفين ، وذلك شيء يفسد تاريخ الأصل المنسوخ ، وينسب مؤلفه مالم يُرد أو لم يقل .

ويتعاقب الناسخون على النقل من مثل هذا الأصل ، وكل واحد منهم يضيف إلى نسخة قليلا أو كثيرا من الأخطاء ، على حسب مقدار ثقافته ، وسلامة حواسه ، وشبابه أو شيخوخته .

فإذا عثر من يريد تحقيق الكتاب ونشره بأصل من هذه الأصول المختلة ، وقف حائرا السكتة ما يجد أمامه من متناقضات ، ومن سدود وحواجز تعترض سبيله ، فيذلل منها ما يقدر عليه ، بما هدته إليه التجربة ، وقد يقف مكتوف اليدين أمام بعض المشكلات ، لا يجد إلى حلها سبيلا .

وقد نهت في هوامش هذا الجزء على ما وجدته من تصحيف أو تحريف أو سقط أو غموض ، وكثيرا ما يكون الخطأ في اللفظ هو مبعث الغموض في التعبير . وعُنت بتشخير العبارة على الأصول اللغوية السليمة ، تخريجا قريبا سهلا ، حتى استقام لي أكثر الخطأ . وعز التخريج السهل في بعض المواضع ، فلم أشأ أن ألجأ إلى التعسف في التأويل الهميد ، الذي لم يقصد إليه مؤلف الكتاب ، وخاصة أن مجال البحث مجال علمي دقيق ، حرص فيه مؤلف الكتاب على المعاني ، ولم يبال فيه شأن العبارة ، كما صرح هو بذلك في مناسبات كثيرة .



( و )

جُلُّ قَصْدِي مِنَ التَّنْبِيهِ عَلَى الْخَطَا ، أَنْ أَفِيدَ الْقَارِئُ ، بِمَا يُوْجِهَ النَّصَّ تَوْجِيْهًا سَالِمًا ، لِيَتَّبَعَ الْمَوَاقِفَ فِي نَهْجِ تَفْسِيْرِهِ . وَلِذَلِكَ أَهْمَلْتُ التَّنْبِيْهَ عَلَى التَّوَافِقِ ، الَّتِي يَدْرِكُهَا صَفَارُ الْقِرَاءِ بِمَجْرَدِ النَّظَرِ ، مِمَّا يَعْدُ فِي بَابِ سَبْقِ الْقَلَمِ ، أَوْ خَطَا السَّمْعِ ، فَأَصْلَحْتُ ذَلِكَ دُونَ تَنْبِيْهِ عَلَيْهِ ؛ وَلَوْ أَخَذْتُ بِطَرِيقَةٍ مِنْ يَثْبُتُونَ كُلَّ خَطَا فِي الْأَصْلِ ، وَإِنْ كَانَ تَافَهَا ، لَبَلَّغْتُ تِلْكَ التَّنْبِيْهَاتِ مَبَالِغًا كَبِيرًا ، وَلَشَوَّهْتُ النَّصَّ ، وَأَضْعَفْتُ الثَّقَةَ بِهِ .

### خصائص كتاب المغنى

وظهر لى فى أثناء قراءة الكتاب وتحقيقه ، والاطلاع على منهجه ، والأجزاء التى طبعت منه ، أن فيه خصائص تجعله فريدا فى نوعه ، لا يشبهه فيها كتاب آخر ؛ فمن ذلك :

١ - أنه أكبر أصل جامع وصل إلينا فى عقائد المعتزلة ومباحثهم ومسائلهم التى طال الجدل فيها بين طوائف المعتزلة وطبقاتهم ، ثم بينهم وبين غير المعتزلة من الفرق الإسلامية الأخرى ، خلال ثلاثة القرون : الثانى ، والثالث ، والرابع .

٢ - وأنه أوضح لسانا ما كنا نتخيله من صراع وجدال وكلام طويل بين الفرق الإسلامية ، فى العقائد ، كأن يتمثل فى أذهانتنا فى صورة ضعيفة هزيلة ، مما نقله علماء للتوحيد فى كتبهم المختصرة التى ظهرت فى القرون الأخيرة ، كالسنوسية وخرىدة الدردير ، وجوهرة اللقانى ، وشرح القول المفيد للشيخ محمد بن حنيت ، ورسالة التوحيد للشيخ محمد عبده ، وأشباهاهم من الكتب الدراسية وغير الدراسية المعروفة بالجامعة الأزهرية . فقد علمنا الآن أن وراء تلك المختصرات أصولا كبيرة ، ومقالات ومذاهب ، أتيح لأصحابها أن يقولوا فى العقائد ما شاءوا ، فقالوا وجادلوا ، وكتبوا وألفوا ، ثم عدت عوادى الزمن على تواليهم ، فذهب الكثير منها .

وإن شئت فقل : إن الكتاب سجل نهضة المسلمين العقلية التى بدأت منذ نهاية القرن الثانى الهجرى حين تلاقت أفكار المسلمين بأفكار غيرهم من الأمم التى دخلت تحت حكم

المسلمين ، وبدأ الاحتكاك بين هذه الأجناس المختلفة يظهر آثاره بالنفقش والخصام في أصول الديانات وعقائدها ، واتسع الجدل فيها شيئا فشيئا ، فتناول الأحداث التاريخية والاختلاف بين زعماء المسلمين على الإمامة ، فسكثر الجدل والخصام في ذلك أيضا ، وانبرى الزعماء الدينيون كالحسن البصرى وغيره ، لتوضيح وجهة نظر الدين في كل تلك المسائل الأصولية ، وكثر الكلام فيها . وكانت فرقة المعتزلة أولى الفرق التي اضطلمت بأمر العقائد ، وكان زعيمها الأول واصل بن عطاء تلميذ الحسن البصرى ، مبتدع مقالة ( المنزل بين المنزلتين ) في جزاء مرتكب الكبيرة في الآخرة ، فليس بخالد في الجنة ، وليس بخالد في النار .

والمعتزلة هم أصحاب واصل بن عطاء الذى اعتزل مجلس أستاذه الحسن البصرى إمام أهل البصرة في الدين ، وأفق التابعين ، وأعلمهم بالكتاب والسنة ؛ وقد أسسوا لهم مذهباً علمياً حديثاً ، نصره بالسنة وأفلامهم وتوالياهم الكثيرة في مسائل العقائد ، وجعلوا اعتمادهم على العقل أكثر من اعتمادهم على النصوص الدينية : قرآنية وحديثية . وقد حبيب إليهم هذا المنهج العقلى ، اطلعهم على بواجر ما تُرجم من كتب اليونان في المنطق والفلسفة ، فعرفوا ذلك ، واستفادوا به في مناهجهم ومذاهبهم ، وظهرت آثاره في كلامهم وخطبهم وتوالياهم .

وقد عدّ المؤرخون من طبقات المعتزلة اثنتى عشرة طبقة ، ظهرت في خلال القرون الثلاثة ، منذ أوائل القرن الثانى إلى أوائل القرن الخامس ، ولكل طبقة منها رئيس ، اضطلع بالرد على من يخالف مذهبه أو طبقته ، وينصر أصول مذهبه . وقد كان القاضى محمد الجبار المتوفى سنة ٤١٥ هـ رأس الطبقة الحادية عشرة ، على ما قاله صاحب كتاب ( المنية والأمل ) .

٣ - كان منهج أهل الاعتزال منذ أسس هذا المذهب إمامهم الأول واصل ابن عطاء ( ٨٠ - ١٣١ ) هـ ، أن يُخصّص لكل مسألة في أصول العقائد كتاب أو رسالة صغيرة . وقد ذكرت المراجع في ترجمة واصل أن من تصانيفه الكتب والرسائل الآتية :

## (ح)

- ١ - كتاب المنزلة بين الميزتين .
- ٢ - كتاب التوبة .
- ٣ - كتاب أصناف المرجئة .
- ٤ - كتاب معاني القرآن .
- ٥ - كتاب الخطب في التوحيد والعدل .
- ٦ - كتاب ماجرى بينه وبين عمرو بن عبيد .
- ٧ - كتاب السبيل إلى معرفة الحق .
- ٨ - كتاب في الدعوة .
- ٩ - كتاب طبقات أهل العلم والجهل .

وسار كثير من المعتزلة على نهج واصل ، في تأليف الرسائل ، والكتب المفردة لبعض المسائل . نذكر منهم عالماً كبيراً اشتهر بمباحثه في علوم العربية ، وفي عقائد المعتزلة ، هو أبو الحسن الرُّمَّانِي (٢٩٦ - ٣٨٤) وقد ألف رسائل كثيرة ، نجد بينها وبين مباحث كتاب المغنى للقاضي عبد الجبار تشابهاً في تسمية الأبواب الكبيرة ، فمن ذلك :

- ١ - أدلة التوحيد .
- ٢ - الإرادة .
- ٣ - استحقاق الذم .
- ٤ - الأسماء والصفات لله تعالى .
- ٥ - الأصلح (الصغير) .
- ٦ - الأصلح (الكبير) .
- ٧ - إعجاز القرآن .
- ٨ - الإمامة .
- ٩ - تهذيب الأصلح .
- ١٠ - الحظر والإباحة .
- ١١ - الرؤية .
- ١٢ - العوض . . . الخ

وجملة مباحثه ومؤلفاته الدينية في الاعتزال وغيره ، قد بلغت ستة وخمسين بحثاً<sup>(١)</sup> .

وهذه الموضوعات التي كتب فيها الرُّمَّانِي على مذهب أهل العدل والتوحيد ، مشتركة بينه وبين غيره من أئمة المذهب ، ألف فيها كثير من أتمتهم ، وأحدثوا في أصولها تطوراً كبيراً ، طبعة بعد طبعة ، حتى تَمَّ نُصْحُهَا عند أبي علي الجُبَّانِي وولده أبي هاشم عبد السلام ، من معتزلة القرن الثالث الهجري . فلما جاء القاضي عبد الجبار ، وأخذ

(١) انظر قائمة رسائله وكتبه في الدين ، في مقدمة كتاب ( توجيه إعراب ، أبيات ملقنة الإعراب ) ، بتعليق الأستاذ الدكتور سعيد الأفقاني ، أستاذ العربية في الجامعة السورية بدمشق .

من كتبهما كل ماعندهما ، أو دَعَا كتابه ( المغنى ) ، فكان يقرر آراء شيوخه في كل مسألة ، وخصوصا الجبائي وولده أبا هاشم . ولعل أكبر حافز له على جمع آراء المعتزلة في هذا الديوان الضخم الذى لا نظير له فى كتب المعتزلة ، ما أحسه وعائنه بنفسه ، من اشتداد المنافسة بين مذهب أهل السنة ومذهب الاعتزال ، منذ استقل أبو الحسن الأشعرى من متكلمى المعتزلة ، عن شيخه أبى على الجبائي ، وأعلن توبته من الاعتزال ، وتحول إلى نصرته مذهب السنين ، بعد مناظراته شيخه أبا على مناظرة مشهورة ، أشار إليها ابن خلكان فى ترجمة أبى الحسن الأشعرى . فلما عين القاضى هذا الخطر يدنو من مذهبه ، مع أخطار أخرى بعضها سياسى ، وفرَّ جهوده على جمع تراث الاعتزال كله ، الذى نضج فى ثلاثة القرون ، فى كتابه المغنى ، إشفاقا عليه من عوادي الزمن ، ومفاجأة الحن .

٣ — ومن خصائص كتاب المغنى فى علم الكلام عند المعتزلة : اعتماده على المنطق ، وعلى القياس البرهاني اعتمادا قويا ، فكل مسائل الكتاب وبحوثه ماهى إلا أقيسة منطقية متلاحقة ، تدرك بالتأمل والملاحظة .

ومن أجل هذا قد يشعر القارئ للكتاب بإرهاق فكره ، مع سهولة لغة المؤلف ، واستقامتها من حيث العربية ، لولا ما وقع فيه من تحريف أو تصحيف بأقلام الناسخين والناقلين ، فلا يكاد القارئ منا يقرأ القليل من فقر الكتاب ، حتى يؤثر تركه ، وإعفاء نفسه من متابعة المؤلف فى فكرته ، لسيطرة المنطق والأسلوب الدقيق على البحث ، مما يقتضيه إقناع المخالفين للرأى بما يشبه حججهم ، وقد كان المعتزلة يخاطبون بكلامهم المسالمين وغير المسالمين ، فلم يكن غير المنطق مسمعا لهم فى تقرير الأدلة ، وتوثيق التفكير .

٤ — ذلك إلى شىء آخر يزيد فى صعوبة فهم الكتاب ، وهو كثرة ما حوى من المصطلحات الفلسفية التى تواضع عليها أهل تلك العصور فى بحثهم ، ورد بعضهم على بعض ، ولا يعرفها قراء هذا الكتاب من أهل الأزمنة المتأخرة . وكان القاضى مؤلف هذا الكتاب يشرح هذه المصطلحات فى أثناء شرح المسائل ، ليفرق بين معنى الاصطلاح وما يلابسه ، كما فرق بين التوبة والاعتذار فى أول كتاب التوبة . ولكن هناك طائفة كبيرة

من المصطلحات يصادفها القارىء غير مشروحة في هذا الموضع ، وإنما شرحها المؤلف في موضع سبق ، أو أحال على شرحها في موضع سياتى ، فهذه المصطلحات الخاصة غير الواضحة ، تعوق القارئ عن فهم موضوع البحث ، وتجعله يؤثر الراحة بتركه .

٥ — وما يتعب قارئ الكتاب : كثرة التكرار في عباراته المشابهة . فقلما عرض المؤلف بحثاً في مسألة حتى يربطه بمسألة سبق الكلام فيها ، ويعيد المسألة ببرهانها ودليها والقائل بها . وهذا كله مما يجعل أسلوب الكتاب من الأساليب التي تحتاج إلى تأمل دقيق . على رغم ما يوصف به مؤلفه من سهولة العبارة ، واستقامتها ، وجلالة الذهن ، ووضوح القصد .

### مراجع المقدمة :

- ١ — رجعت إلى كتابة هذه المقدمة ، إلى عدة مراجع ، نخص منها بالذكر ما يأتى :  
١ — ما نقله الدكتور أحمد فؤاد الأهواني من سيرة المؤلف عن كتاب ( النية والأمل ) في صدر الجزء السادس .
- ٢ — ترجمة المؤلف في تاريخ بغداد للخطيب أحمد بن ثابت .
- ٣ — كتاب المثل والنبل للشهرستاني ، وخصوصاً في بيان طبقات المعتزلة .
- ٤ — أما نسبة المؤلف إلى طليقة ( الجبائية ) من المعتزلة ، فرأى خامس لنا .

مصطفى السقا

المجموعة { في ١٥ من شهر المحرم سنة ١٣٨٥ هـ  
١٥ من شهر يونيو سنة ١٩٦٥ م

المَغْنَى

في  
أَبْوَابِ التَّوْحِيدِ وَالْعَدْلِ



## ذكر فصول الجزء الرابع عشر من عشرين من الكتاب المغنى الكلام فى الأصاح

فصل فى ذكر حدِّ الواجب .

فصل فى أن الواجب فى حقيقته لا يصح التزايد فيه .

فصل فى أن الواجب فى حقيقته لا يختلف بالفاعلين .

فصل فى أن من حق الواجب أن يكون حسنا .

فصل فى أن الواجب لا بد فيه من وجه معقول يجب لأجله .

فصل فى حصر وجوه الواجبات .

فصل فى بيان الوجوه التى تجب عليها المنافع والمضار ، ومالا تجب عليها ،

وما يتصل بذلك .

فصل يتصل بذلك .

فصل فى بيان حقيقة وصف الفعل بأنه نفع ، ولذة ، وسرور ،

وصلاح ، وأصلح .

فصل فى بيان حقيقة وصف النفع بأنه نعمة ، وإحسان ، وتفضل ، وما يتصل

به أيضا .

فصل فى بيان حقيقة الضرر ، والشر ، والفساد ، وما يتصل بذلك .

فصل فى حقيقة وصفنا للأصلاح والفساد ، بأنه صلاح فى التدبير ، أو فساد فيه ،

وما يتصل بذلك .



فصل في بيان حقيقة الدواعي والغرض ، ووصفهما بالحمد والذم .

فصل في حقيقة الجود ، والجواد ، والبخل ، والتليك ، والاقتصاد ، والمقتصد .

فصل في بيان ما يجب من أفعال الله سبحانه ، ومفارقة لما لا يجب منها .

فصل في بيان الدلالة على صحة ما نقوله في هذا الباب ، وبطلان ما يذهبون إليه .

فصل في أن ابتداء الخلق غير واجب .

فصل في أن التكليف المبتدأ غير واجب .

فصل في أن تكليف العاقل لا يجب من حيث حصل عاقلا .

فصل آخر .

فصل في حسن ابتداء الخلق في الجنة .

فصل في بيان فساد ما عدوه حسنا وواجبا ، وداخلا في الأصلح في التكليف

وهو خارج عنه .

فصل فيما لا ينفك فيه التكليف العقلي ، من العلم ، والعمل ، وما يتصل بذلك .

فصل في بيان جملة ما لا يخلو المكلف منه .

فصل في أن المكلف يعلم بعقله ما كلف من دون سمع .

فصل في تفصيل القبايح العقلية .

فصل في بيان الواجبات العقلية .

فصل في المحسنات العقلية .

فصل في بيان جملة ما يستحقه المكلف وغيره على الأفعال .

فصل في بيان كيفية ما يستحق بالقبيح من الأحكام .

فصل في كيفية استحقاق المدح ، والثواب بالواجب ، والتدب .

فصل في كيفية استحقاق الشكر ، والعبادة .

فصل في كيفية استحقاق الذم على ألا يفعل القادر ماوجب عليه .

## الكلام في استحقاق الذم

فصل في أن العلم بأن الموصوف لم يفعل ، ما مُتَعَلِّقُهُ ؟

فصل في العلم بأنه لم يفعل المكلف ماوجب عليه ، مامتعلقه ؟

فصل في أن ذم زيد بأنه لم يفعل ماوجب عليه ، مامتعلقه ؟

فصل في ذكر حد الواجب ، وحقيقته .

فصل في أنه قد يعلم الواجب واجبا ، وإن لم يعلم أن له تركا قبيحا .

فصل في بيان حقيقة الترك ، وما يتصل بذلك .

فصل في أن القادر من حيث كان قادرا لا يجب كونه فاعلا .

فصل في أن القدرة قد تصح ألا يفعل بها في الثاني من حال وجودها .

فصل في أن القادر منا قد يجوز أن يخلو من الأخذ والترك .

فصل في أنه يصح العلم بأن المكلف لم يفعل ماوجب عليه ، وإن لم يعلم منه تركا ولا فعلا .

فصل في أنا نعلم من حال من لم يفعل ماوجب عليه ، أنه يستحق الذم ، وأنه يحسن لومه مع زوال الموانع .

فصل في أن من لم يفعل ماوجب عليه يستحق الذم ، ويحسن لومه ، لأنه لم يفعل الواجب .

فصل في ذكر شبههم ، والأجوبة عنها .

فصل في كيفية استحقاق الذم ، والمدح ، والنواب ، والعقاب ، بتعمري المكلف من الأفعال .

## الكلام في التوبة

فصل في ذكر مقدمة فيه .

فصل في وجوب الاعتذار ، وبيان وجه وجوبه .

فصل في صفة الاعتذار المزيل للذم ، وما يتصل بذلك .

فصل في تمييز ما يلزم منه الاعتذار ، مما لا يلزم ذلك فيه .

فصل في أن التوبة واجبة .

فصل في بيان وجوب قبول التوبة .

فصل في أن الندم وحده لا يكون توبة .

فصل في أن الندم لا يكون توبة دون أن يتعلق بالقيح على

وجه مخصوص .

فصل في أن العزم المقترن بالندم في التوبة ، يجب أن يتعلق

بحسب تعلقه .

فصل في أن التوبة هي الندم والعزم دون ما عداهما .

فصل في أن التوبة من جميع الذنوب لا تختلف .

فصل في أن التوبة لا تصح مع إقامة النائب على ما يعمل أو

يعتقده قبيحا .

فصل في دواعي الفعل والترك ، وما يتفقان فيه ويختلفان ، عند

اتفاقهما واختلافهما .

فصل في ذكر اختلاف أحوال النائب فيما يلزمه من التوبة .

فصل في أن المكلف أو علم صغير معصيته ، عند عظيم طاعته ، هل كانت التوبة لازمة له ؟

فصل في كيفية التوبة مما لم يقع ، ومن الواقع ، وما يتصل بذلك .

فصل في بيان ما يجب أن يقترن بالتوبة من الأفعال ، وما يتصل بذلك .

فصل في بيان حكم ما يحصل في يده من ملك وغير ملك ، وما يتصل بذلك .

فصل في بيان حكم الحقوقي إذا وُجد المستحق ، وبيان حكمها إذا فقد وغاب ،

وما يتصل بذلك .



# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

والحمد لله ، وسلام على عباده الذين اصطفى

## الكلام في الأصلح

### فصل

#### في ذكر حد الواجب

اعلم أنا قد بينا من قبل أن في الأفعال الحسنة ما يُعلم من حاله أن فاعله يستحق المدح بفعله ، ولا يستحق الذم بآلا يفعله على وجه ، وفيها ما يستحق الذم بآلا يفعله على بعض الوجوه ، فوصف هذا القسم بأنه واجب ، ليُفرق بينه وبين ما عداه ، فكان الغرض بهذه الانقطة أن الفعل له مدخل في استحقاق الذم بآلا يفعل ، فكل ما هذا حاله ، وصفه بأنه واجب تفرقة بينه وبين ما لا مدخل له في ذلك ، ولنا ندخل استحقاق الذم بفعله في الحد ، لأنه قد يساويه في ذلك ما ليس بواجب ، ويجب أن يُحدَّ الشيء بما به يبين من غيره ، والذي به يبين الواجب من غيره ما قدمناه ، وقد دخل في ذلك ما يستحق الذم بآلا يفعل ذلك بعينه ، أو بآلا يفعل إذا لم يفعل ما يقوم مقامه ، ودخل في ذلك كل واجب ، على اختلاف وجوه<sup>(١)</sup> وجوبه ، لأن جميع ذلك مدخلا في استحقاق الذم بآلا يفعل ، وصار الواجب في حكم الضد للقبيح ، لأنه الذي له مدخل في استحقاق الذم بأن يفعل ، وللاوابع مدخل في استحقاق الذم بآلا يفعل .

(١) و الأصل : • وجوبه وجوبه • . والأول عرقه عن • وجوه • كما يعلم من السياق .

وقد تفصينا القول في ذلك من قبل ، فمن خالف في هذا الباب لم يخل خلافه من وجهين : إما أن يقول قد عَقَلْتُ للفاعل هذا الحكم ، لسكني أجعل لفظة الوجوب واقعة عليه وعلى غيره ، أو على بعضه دون بعض ، فيكون خلافه في العبارة . أو يقول في أمور يقول فيها إنه لا مدخل للذم فيها متى لم يفعل : إن الذم يُستحق بالآلا يفعل ، فيكون الكلام في المعنى ، مع تسليم فائدة اللفظة ، أو يقول :  
 ٥ إن الواجب قد وقع على ما ذكرتموه ، ووقع على ما الأولى أن يفعله فاعله ، وتلحقه النقيصة إذا لم يفعله وإن لم يستحق الذم ، فيكون مخالفا في المعنى من وجه . أو يقول : إن الواجب / في كونه واجبا يتفاضل ؛ فقيه ما سبيله ما ذكرناه ، وفيه ما يخالفه ، ونحن نبين من ذلك ما يجب بيانه .

١٠

## فصل

في أن الواجب في حقيقته لا يصح التزايد فيه

اعلم أن حد الواجب إذا كان ما ذكرناه ، فالمفهوم منه يقتضي أن أحد الواجبين لا يكون أوجب من الآخر ، ولا أزيد منه في حقيقته ، لأنهما إذا اشتركا في صحة استحقاق الذم بالآلا يفعل ، فلا مزية في هذا الوجه لأحدهما على الآخر ، كما أنه لا مزية لأحد القبيحين على الآخر في حقيقة القبح ، ولا مزية لأحد الحسنين على الآخر في حقيقة الحسن .

١٥

فإن قال : وكيف يصح ذلك وقد علمتم أن في الواجبات ما يعظم ، وفيها ما يصغر ، وفيها ما يعظم ذمه وعقوبته ، وفيها ما يخف ذلك فيه ، وفيها ما لا إحلال به يوجب الكفر والفسق ، وفيها ما <sup>(١)</sup> يوجب ذلك ؟

(١) أخطأ النسخ ، فكتب لفظة ( ما ) حكفا : ( ما ) بدون نقط ، وزاد بعدها ( لا ) . والصواب حذف ( لا ) وقراءة اللفظة الأولى ( ما ) ، كما يقتضيه السياق .

قيل له : كل هذا الاختلاف يرجع إلى أحوال له سوى كونه واجبا ، لا في عظمه ، ولا في عظم ما يستحق به ؛ فالذى سألت عنه يرجع إلى أن لبعضه مزية على بعض في العظم ، وفي عظم ما يستحق به ، وذلك مما لا نأباه ، كما لا نأبى في أحد الواجبين إن أحرَّ النعل فيه ، ولا يوجب ذلك مفارقتة للآخر في حده وحقيقته ، وهذا كما قدمت أن أحدا للوجودين لا يسكون له في حقيقة الوجود مزية على الآخر ، ولا يمنع ذلك من اختلاف حكميهما ؛ وكذلك أحد الصديقين في كونه صدقا لا مزية له على الآخر ، ولا يمنع ذلك من اختلاف حكميهما ، ولا بد متى قيل في أحد السببين إن له مزية على الآخر في حكم معقول ، أن نبين مزيته في ذلك الحكم بعينه ، فإذا لم يمكن ذلك فيه ، فبيان مزيته في حكم سواه لا يمنع .

فإن قال : أوليس الواجب يسكون واجبا لوجه معقول ، ويصح في وجه الوجوب المزية ، فهلا صحت المزية في كونه واجبا ، كما أن العلة إذا صحت فيها المزية صح في الحكم الموجب عنها ؟

قيل له : لا نسلم أولا ما جعلته أصلا ، لأن في الأحكام الواجبة عن العال ، ما يتزايد بتزايد علله ، وفيها مالا يتزايد ، والمعنيان في صحة التزايد في ذلك ، بالحكم المعقول دون نفس الصفة ، فلذلك قلنا إن الكثير من الحياة في حكم الجزء منه ، في أنه لا يوجب تزيادا في كونه حياً ، لما كان المعتبر هو الإدراك ، ومعلوم من حاله أنه لا يعتبر في الحي بقاء الحياة وكثرتها في المحل الواحد ، كما يختلف حكم القادر بكثرة القدرة ، وكما قد يختلف حكم العالم بكثرة العلوم ؛ وإذا لم يستمر ما جماعته أصلا ، لم يُسلم إلى ما بنيته عليه .

وبعد ؛ فإن وجوه الوجوب : فإن<sup>(١)</sup> صح فيها ما ذكرته ، فقد ثبت أن حقيقة

(١) الفاء في قوله « فإن » لا معنى لها . ولعلها زيادة من قلم النسخ .



الواجب لا تتفاضل ، فسدبيله سبيل الإرادات التي بها يصير الخبر خبراً عن مخبر بعينه ، فإن كثرتها لا تؤثر ، فمضى حصل صدقاً بإرادة واحدة ، أو بإرادات ، فالحال واحدة ، فكذا ذلك ما ذكرناه .

فإن قال : أفليس الشيء الواحد قد يجب من وجهين ، فهلا أوجب ذلك له  
مزية على ما يجب من وجه واحد ؟

قيل له : لا تمنع من وجوب الواجب من وجهين ، لكننا قد بينا أنه لا يقتضي  
مزية في حد الواجب ؛ وقولهم في الفعل : إنه أوجب من فعل آخر ، لا يصح حمله  
على حقيقته ، وإنما يراد بذلك أنه أعظم ، والإخلال به يقتضي من الذم والعقاب  
أكثر ؛ أو يراد بذلك أنه أكد في الوجوب ، لأمر يرجع لطريق معرفة وجوبه ؛  
أو يراد بذلك أنه أولى أن يكون واجباً من الآخر ، كما قال تعالى : ( أذلك خير أم  
جنة الخلد ) ، لأن هذه الطريقة وما تقدمها مشهور جوازها في اللغة ، ومتى لم يحمل  
على بعض ما ذكرناه ، لم يصح له / فائدة .

فإن قال : فإذا لم يكن له في الوجوب مزية ، فكيف يكون العقاب والذم  
في الإخلال به أكبر ؟

قيل له : إنما يجب ذلك لوجوبه [ بوجه<sup>(١)</sup> ] يعظم به ترك الواجب والمعدول  
عنه ، لا لأمر يرجع إلى مزية أحدهما على الآخر في حد الوجوب .

فإن قال : أليس في الواجبات ما يجب كوجوب قضاء الدين ، ومنها ما يجب  
في الحكمة ، لا على هذا الحد ، ومن حكم الأول أن من وجب عليه إذا لم يفعله ،  
يكون ظالماً مانعاً من الحق ، ومن حكم الثاني ألا يكون ، فهلا جاز في بعض  
الواجبات أن من لا يفعله يكون أخص حالاً ممن يفعله ، وإن لم تبلغ التقيصة فيه

(١) بوجه : سائطة من الأصل ، وهي ضرورية لأهم الكلام .

مبلغ الذم ، ويكون الأصاح الذى يوجب من هذا القسم ، لأنه يجب كوجوب حكمه ، لا كوجوب قضاء الدين ؟

قيل له : إن النقيصة التى ذكرتها يجب أن تكون معقولة ، حتى يجب لأجلها الحكم بوجوب الفعل ، كما أن الذم الذى ذكرناه معقول ، حتى يصح الحكم لأجله ، بوجوب ما يستحق به إذا لم يفعل ، وقد علمنا أن النقيصة التى ذكرناها متى لم يُرجع بها إلى الذم ، فلا فائدة تحتها .

فإن قال : إن الفائدة فيها ما نعقله من حال من لا يقرى الضيف ولا يجود بالمال ، مع اتساع حاله فى الأموال .

قيل له : لا يصح أن نفهم الغرض بالنقيصة ، بذكر مسألة مخصوصة ، يدعى دخولها فى هذه الجملة ، بل يجب أن نبينها أولا ، ثم نحكم بدخول ما وجدت فيه وحصات تحت الجملة ، ونحن لا نقول فيمن ذكرته إنه يستحق ذما ولا نقصا ، فكيف يصح ما أوردته ؟

فإن قال : أليس حاله تباين حال من يجود ويقرى الضيف ؟ وهذه التفرقة هى التى أربدها بالنقص الذى ذكرته .

قيل له : كأنك تريد بالنقص أنه لا يبلغ مبلغ غيره فيما يستحقه من المدح ، لأن الذى جاد وأحسن ، قد استحق على ذلك مدحا لم يستحق للآخر عليه . فإن كنت هذا أردت ، فذلك لا يقتضى إثبات نقصة ، لأن زوال المدح لا يقتضى النقص . كما أنه يقال : النقيصة لا تقتضى ضدها إن أخرج الموصوف عنها ، وقد علمنا أن النقص والمدح معا يجوز خروج القادر عنهما ، فما أوردته أنه أراد بالنقص أن أحدهما قد قصر فى المدح عن مرتبة الآخر ، وقد علمنا أن ذلك يصح فى النوافل ، كما يصح فى الواجبات ، فلا يثبت ذلك ما ادعاه .

وبعد ، فإن ذلك لا يفيد معرفة النقص الذى ذكرته ، لأن إثبات النقص لا يمكن أن يعرف بزوال المدح ، بل يجب أن يعلم حاله ، كما يعلم حال المدح من غير أن يرجع فى معرفة أحدهما إلى نقي الآخر ، وإنما تصح هذه الطريقة إذا كانت إحدى اللفظتين تفيد نقي ما يقتضى للآخر إثباته : لفظاً أو معنى ؛ فأنما إذا لم يكن الحال ذلك ، فغير جائز أن ترجع فى تفسير أحدهما إلى نقي ما يفيد الآخر .  
 فإن قال : إذا كان بعض الواجب يقتضى الظلم ممن لا يفعله ، وبعضه بخلافه ، فهل يصح ما نقوله ؟

قيل : إن الواجب بالآلا يفعله يقتضى الذم الذى ذكرناه ، ثم ننظر فيه : فإن كان حقاً يجب اتصاله إلى الغير ، لم يمتنع أن يسكون الإخلال به ظالماً ، وإلا فغير واجب ذلك فيه ؛ فلو كان فى الواجبات ما يجب وجوب حكمه ، كما يجب قضاء الدين إلى ما شاكله ، لوجب فى ذلك أن ننظر فيه : فإن كان فيه ما يسكون حقاً لغيره ، فواجب أن يتضمن الظلم إذا لم يفعله ، وألا يفارق أحد القسمين الآخر ، على ما نبينه عند الكلام عليهما ، لأنه لا فرق بين أن يجب لزيمه على عمرو أن يحسن إليه ، ويحود عليه ، وبين أن يلزمه أن يقضى دينه ، فى أنه كان يجب أن يسكون ظالماً ، بالآلا يفعله ذلك .

وهذه الجملة تبين أن القوم متى قالوا بوجوب الأصحاب ، وقرنوا إلى ذلك أنه تعالى لو لم يفعله لم يستحق الذم ، فقد ناقضوا ؛ فإن كانوا يعتقدون معنى القول الثانى ، فقد وافقوا ، وإن كانوا يقولون إنه تعالى متى لم يفعله ، لا يستحق من المدح ما كان يستحقه لو فعل . فقد وافقوا أيضاً ، فوجب موافقتهم على هذه المواضع ، اتلاً ياتى الكلام فى المعانى ، بالكلام فى العبارات ، والكلام فيما يجب أن يهتم به ، بالكلام فيما يخفى الخلاف فيه .

## فصل

في أن الواجب في حقيقة لا يختلف بالفاعلين

قد بينا في باب الصفات أن الحقائق لا تختلف في الشاهد والغائب ، عند الدلالة على أن حقيقة العالم لا تختلف ، وتلك الجملة تُبين في حقيقة الواجب أنها لا تختلف .

فإن قال : إنما يصح هذا الكلام إن ثبت صحة وجوب الواجب على القديم سبحانه ، وقد علم أن في الناس من يتمتع منه .

قيل له : إن من يخالف في الأصاح ، يوافق في ذلك ، بل يوجب في أفعاله تعالى ما ليس بواجب ، فلا حاجة بنا إلى ذكر بيانه ، وإن كنا قد بينا أن خلافهم إن كان في المعنى ، فقد صح أنه تعالى لو لم يُنبأ الأنبياء والمؤمنين ، لسكان حاله كحال أحدنا إذا لم يفعل ما يجب عليه من رد الوديعة بعدو الإنصاف ، فكما يجب فيما هذا حاله أن يكون واجبا ، فكذلك القول في الثواب . وسنبين من بعد أن الثواب واجب ، وأنه لو لم يكن بهذا الوصف ، لم يحسن التكليف لأجله ، فإن سلم هذا المعنى ، ونزّد القديم سبحانه عن أن يصفه بأن الفعل واجب عليه ، أو لازم له <sup>(١)</sup> .

وهذا كلام في عبارة اللغة يقتضي فساد هذه المقالة ، وذلك لأنها لا تفرق في معنى هذه اللفظة بين فاعل و <sup>(٢)</sup> فاعل ، كما لا تفرق في حقائق سائر الألفاظ ، فلا فرق بين من سلك هذه الطريقة وبين المُجْبَر ، إذا قالت إن الظلم يقع منه تعالى ، ولا يكون قبيحا ، مع تأييدها أن من حق الظلم أن يكون قبيحا .

(١) سكت المؤلف عن جواب الشرط ، وأمل تقديره : فلا خلاف ، أو نحو ذلك .

(٢) في الأصل : ( من فاعل ) وهو تحريف من الناسخ .

فإن قال : هذه اللفظة توجب أن من يوصف بها مكلف ، كما أن من وصف الفعل بأنه فرض يقتضى ذلك ، فلا يجوز إجراؤها على القديم تعالى .

قيل له : لو صح في الواجب ما ذكرته ، لم نأبه<sup>(١)</sup> ، لأن لفظة الفرض لما كانت في فائدتها تتعلق بتقدير مقدر ، لم تجز إلا على المكلف ، وليس كذلك حال الواجب ، لأن لفظة الفرض لما كانت في فائدتها تفيد في الفعل الحكم المعقول ،  
الذى يتميز به من سائر المحسنات التي ليست بواجبة ، فلا يجوز أن تختلف أحوال  
الفاعلين فيه .

فإن قيل : إن الواجب أيضا يتعلق بإيجاب موجب ، وذلك لا يصح فيه تعالى .

قيل له : قد بينا أنه قد يجب من غير إيجاب موجب له ، وإنما يريد بقولنا  
في الواجبات المتعلقة بالمكلف ، إنها واجبة بإيجابه تعالى ، أنه فعل للعالم بوجوبها ،  
أو المتكئين من معرفة ذلك ، ولو صح في أحدنا أن يعرف وجوب الواجب من  
غير تعريف ، لم يتمتع كونه واجبا عليه ، من غير إيجاب موجب ، فإذا صح عنه  
تعالى أن يعلم وجوب الواجب عليه لذاته ، لم يتمتع إطلاق ذلك فيه ، مع المنع من  
إطلاق القول بأن موجبا أوجبه . وقد بينا أن الواجب لا يكون واجبا لعله ، وإنما  
يجب لوجوه يختص بها ، وأن ذلك يصح في فعل كل فاعل . وبيننا أن الإيجاب  
منفصل من كون الواجب واجبا ، فلا يمنع من أحد الأمرين ، لأجل المنع  
من الآخر .

فإن قال : فأنتم تقولون في الثواب إنه تفضل من الله سبحانه ، فكيف يصح

أن تقولوا إنه واجب ، واجتماع ما بين الصفتين يستحيل .

(١) في الأصل : لم نأبه ، بدون تنط ، وبإشارات الآيات بعد الإاء .

قيل له : قد بينا أن وصفنا له بأنه تَفَضَّلَ مجاز ، وإنما أجريناه عليه ، من حيث تفضل بأسبابه ، وإلا فهو في الحقيقة واجب ، لأن المعلوم من حاله ، أنه تعالى لو لم يفعله لاستحق الذم ، كما يستحقه أحدنا إذا لم يفعل الإنصاف ؛ وإنما نقول في جميع ما يجب عليه تعالى إنه تفضل ، على هذا الحد ، لأنه متفضل بأسبابه ، لأنه إذا لم يُخْلَفْ<sup>(١)</sup> ومكَّنَ تعويضاً للثواب / والعوض<sup>(٢)</sup> ، فقد تفضل بسببهما ، فصار كأنه متفضل بهما ، ٨  
 كأن أحدنا إذا تفضل بهبة الثوب ، فكأنه متفضل بثمنه ، إذا باعه الموهوب منه ، متى كان قصده بالهبة تعويض النفع . فإذا صح أن الواجب قد يجب عليه تعالى ، وأنه لا مانع يمنع من إطلاق ذلك فيه ، فيجب ألا تختلف حقيقته في الشاهد والغائب . وليس يجب إذا لم يصح دخول كثير من الواجبات التي قد يجب علينا في أفعاله ، أن يؤثر ذلك في حقيقة الواجب عليه وعلينا ، وذلك لأن ردّ العوض قد يصح وجوبه علينا ، لفعل تقدم ، وذلك لا يتأتى فيه تعالى ، ولا يمنع ذلك فيما يصح أن يجب من أفعاله ، أن حقيقته لا تفارق حقيقة الواجب علينا ، كما أنه تعالى قد يحسن بأفعال يستحيل منا الإحسان بمثلها ، كالحياة والقدرة ، ولا يمنع ذلك من حقيقة كونه محسناً ، لا تفارق حقيقته في الواحد منا .

١٥ فإذا ثبت ما بيناه ، فيجب — كما لا يصح أن يخرج الواجب من فعله ، عن دخوله في حقيقة الواجب — ألا يصح أن يلحق به ما ليس منه ، حتى يقال إنه تعالى قد تلزمه العطية لنفع الغير ، فإن لم يلزمنا ، فيكون واجبا عليه ، ولا يكون واجبا علينا ، لأن الحد كما يجب فيه الشمول ، فكذلك يمنع فيه الضم والإلحاق .

(١) في الأصل : يكلف في موضع ( يخلف ) ؛ والإخلاف : فيه معنى الرد والتعويض .

(٢) العوض : كلمة لا وجود لها في الأصل ، واسكن يقضيها هي أو مثناها السياق .

## فصل

في أن من حق الواجب أن يكون حسنا

قد بينا أن للقبیح حكما ينافض حكم الواجب ، لأنه بأن يفعل يستحق الذم عليه ، والواجب أن يستحق الذم فيه بآلا بفعل ، فلو اجتمعا لأدّى إلى ألا يصح من الفاعل أن ينفر من الذم ، وذلك يوجب بطلان كلتا <sup>(١)</sup> الحقيقتين ، لأن مالا يصح من الفاعل أن ينفر منه ويتحرر ، لا يستحق به الذم ، ولذلك يسقط الذم عن الفعل بالإلجاء ، وكذلك المدح إما بلغ حاله عنده ألا يعدل عنه ، وإن صح فيه العدول على بعض الوجوه ، فبأن يسقط ذلك إذا لم يصح منه العدول ، أولى <sup>(٢)</sup> .

- ١٠ وبعد ؛ فإن من حق القبیح أن يستحق بفعاله الذم ، مع سلامة الحال ؛ ومن حق الواجب أن يستحق به المدح ، وذلك ينضاف ؛ فمن هذين الوجهين يمتنع كون الفعل واجبا وقبيحا . وإذا انتفى كونه قبيحا ، فيجب كونه حسنا .

فإن قال : جوزوا أن يكون من قبيل ما ليس بحسن ولا قبيح .

- ١٥ قيل له : بدخوله في أن يكون واجبا ، قد حصل فيه غرض ، ولا بد من أن يكون حسنا إذا لم يكن قبيحا ، لأننا إنما نجوز ما ذكره في الفعل الجارى بحرى المسهو عنه ، إذا صار وجوده كعدمه ، في أن لا غرض فيه .  
فإن قال : امتنع وجوب ما ليس بحسن ، فيجب أن يمتنع أن يثبت فيه وجه

(١) في الأصل : ( كلى ) . تحريف .

(٢) في الأصل : ( أولا ) . تحريف .

الوجوب ، لأنه لا يجوز مع حصول وجه الوجوب فيه ، ألا يكون واجبا ، كما لا يجوز مع ثبوت وجه القبح في الفعل ، ألا يكون قبيحا .  
 قيل له : كذلك نقول .

فإن قال : فيجب على هذه الطريقة ألا يصح ما قاله شيوخكم رحمهم الله ، في تكليف زيد ، أنه إذا كان مفسدة في تكليف خالد ، ومصلحة في تكليف زيد : إنه تعالى لا يكلف زيدا ، لأنه لو كلفه - ولا يجوز أن يفعل ما هو مفسدة - لأدى ذلك إلى منع اللطف ، لأن هذا التكليف قد حصل فيه وجه الوجوب ، من حيث كان لطفًا ، مع حصول وجه القبح فيه ، من حيث كان مفسدة ، وفي هذا إبطال ما ذكرتموه ، من أن ثبوت وجه الوجوب ، يقتضى ثبوت الوجوب لاجتماعه .

قيل له : إن هذه المسألة جرت في الكتب على طريقة التقدير ، فلا دلالة فيها على ثبوت مامنعناه .

فإن قال : إنهم لم يقدرُوا ما يستحيل دخوله تحت المقدّر ، لأنهم تسكّمُوا على الأفعال ، وعلى ما يحسن ويحب ، وعلى ما يقبح ، فلولا صحة ذلك فيما أورده ،<sup>(١)</sup> لم يكن المسألة معنى . وإذا جاز اجتماع وجه الحسن ووجه القبح عند المشايخ رحمهم الله - وبقال فيما هذا حاله إنه بالقبح أولى - فهلا جاز منا ما سألناكم عنه ، في ثبوت وجه الوجوب ووجه القبح ؟

قيل له : قد بينا أن وجه القبح ووجه الحسن لا يجوز اجتماعهما ، بل قد بينا

(١) الواو عائدة على شيوخ المعتزلة الذين سبق ذكرهم . وفي الأصل : ( أورده ) ولم يسبق له مرجع . ومن شيوخ المعتزلة الذين كتبوا وألفوا في عقائد المعتزلة أبو الحسن الرماني - انظر ترجمته في معجم الأدباء إياقوت .



استحقاق الذم بالقبيح ، ولا يمنع ذلك من كون الفعل واجبا وقبيحا . وقد قال رحمه الله : إن العبد ملجأ إلى ألا يقتل نفسه ، فإن ذلك يتضمن معنى الإيجاب ، لأنه لو دخلت عليه شبهة في ذلك ، لوجب عليه ترك قتل نفسه ، على ما بقوله في المهند الذين يلزمهم ذلك ، لاشبهة الداخلة عليهم ، ويستحقون المدح بألا يفعلوا القتل ، والذم بفعله . وكل ذلك يبين أنه لا يمتنع من القول بأن ما يقتترن به ٥ الإلجاء واجب ، إذا ثبت وجه الوجوب فيه ؛ وأنه إنما يمتنع من حكم الذم والمدح لبعض الموانع . وهذا كما يقوله في القبيح : إنه إذا وقع من الملجأ إليه ، فكأنه فعل الملجئ ، والذم يزول عنه لما منع ، وإن كان لا يقع منه إلا قبيحا .

وبعد ، فإن الفعل لا يجوز أن يقتترن به الإلجاء ، إلا في أن يفعل ، أو ألا يفعل ، لأن ثبوت الإلجاء إلى الوجهين يستحيل ، فإن صار ملجأ إلى فعله ، فلو لم يفعله لا يستحق الذم ، كما بقوله في الحرب من السمع بالعدو على الشوك ، وإن كان ملجأ إلى ألا يفعله ، فلو فعله لاستحق الذم أو المدح . وقد بينا أن الذي به ١٠ ينفصل الواجب من غيره ، هو استحقاق الذم بألا يفعل ، وأن / استحقاق المدح على فعله قد يوافق فيه المدح ، فلا يدخل تحت الحد الواجب ، وذلك ثابت في العدو على الشوك تنحاضا من السمع ، فيجب القضاء بوجوبه ؛ فإن كان المعلوم من ١٥ حال الملجأ أنه سيفعله لا محالة ، فكأن الواجب إذا اقتترن به الإلجاء ، أثر في حكمه ، لا في وجه وجوبه ، كما أن القبيح إذا اقتترن به الإلجاء أثر في ذلك ، وكما أن فقد العقل إذا اقتترن بالقبيح أثر في حكمه ، لا في قبحه .

فإن قال : فيجب كما جوزتم أن يقبح الفعل ممن لا عقل له ، أن تجوزوا وجوب الفعل عليه ، كما ذكرتم في الملجأ .

قيل له : قد ثبت بالدلائل صحة كلا الأمرين في الملجأ ، فقلنا به ، ولم يثبت

مساآت عنه فيمن لا عقل له ، وإنما كان كذلك ، لأن وجوب الواجب يقتضى صحة فعله على الوجه الذى وجب ، ولا نبالي فى الصبي ، ونبالي فى الملجأ ، وقبح القبيح لا يقتضى فى صحة وقوعه المعرفة بحاله ، فلذلك صحّ من الصبي ، كما يصح من الملجأ .

فإن قال : أفليس قد مر فى الكتب أنه تعالى لو أُلجأ العبد إلى الجبل ، لكان معذورا ، فكيف يصح ذلك مع قولهم إن الإلجاء آكد من الإيجاب ؟

قيل له : قد بينا أن هذه المسألة إذا كانت مقدرة ، لم تقدح فيما قدمناه ، على أن لم نقل إن الفعل إذا اقترن به الإلجاء ، فلا بد من كونه واجبا ، وإنما قلنا ذلك فيما ثبت فيه وجه الوجوب ، ولذلك جوزنا كون الفعل قبيحا مع الإلجاء ، متى أردت بأنه آكد من الإيجاب : أنه لا بد من وقوعه من جهة الملجأ ، وأنه فى هذا الوجه يزيد على الواجب ، وهذه الصفة عامة فى الجميع . وإن أريد بذلك المعنى الذى قدمناه ، من أنه يتضمن ثبوت وجه الوجوب ويزيد عليه ، وهذه الصفة لم تنأث إلا فى بعض الإلجاء دون بعض ، والكلام على المعانى دون الألفاظ ، فإذا ترتب فى النفس ، فليعتبر المتكلم بما شاء من العبارات . وهذا أولى مما يترشح لاشيخ أبي عبد الله رحمه الله ، فى كتاب الأصابع وغيره ، من أن الفعل قد يكون لطفًا ، ولا يكون واجبا ، إذا كان مفسدة لبعض المكلفين . ويجب أن يتأول ذلك على ما ذكرناه .

## فصل

في أن الواجب لا بد فيه من وجه معقول يجب لأجله

- قد بينا في أول باب العدل ، أن الفعل الواجب إذا فارق غيره من الأفعال ،  
فذلك في أنه يقتضى أنه إنما فارقه لوجه ، كفارقة شخص لشخص في صحة الفعل ،  
فكما يجب هناك القضاء لحال لاختصاصه بها فارق غيره ، فكذلك القول في  
• الأفعال ، ولا معتبر باختلاف العبارات ، لأننا نستعمل في الأشخاص ذكر  
الأحوال ، وفي الأفعال ذكر الوجوه ، وذلك لا يمنع من صحة ما قدمناه ؛ وإنما  
ميزنا بين الأمرين في اللفظ ، لأن الأشخاص قائمة ثابتة ، وما تختص به في حكم  
المتجدد فيها ، والأفعال حادثة طارئة ، وما تختص به من المفارقة ، ليس في حكم  
ما يتجدد على ثابت ، فعبّرنا عنه بذكر الوجوه لهذه الفائدة .

١٠

- وقد بينا في أول باب العدل أنه لا يجوز في الفعل أن يكون واجبا للأمر ،  
ولا لإيجاب الموجب ، إذا أريد به الإلزام بالقول ، أو نصب الدلالة فقط ، وبيننا  
أن هذه الأمور أو بعضها يدل على وجوب الواجب ، فأما أن يجب لأجله فحال ،  
لأن من حق الدليل أن يكشف عن حال المدلول ، لا أنه يصيره كذلك ، ولذلك  
فصلنا بين الدليل والعلّة في العالم ، فقائنا إن الدليل على كونه عالما ، غير العلة الموجبة  
١٥ لكونه عالما ، وجوزنا في الدليل أن يثبت ولا مدلول بأن يبقى ويخرج العالم عن  
هذه الصفة ، وأحالنا ذلك في العلة والمدلول . وقد بينا هناك أن وجه الوجوب  
يجب أن يكون ماعند العلم به يُعلم وجوب الفعل ، وذكرنا أن لذلك أصولا في  
الفعل ، وأن ماعدها يجب أن يبنى عليها ، نحو علمنا بوجوب رد الوديعة على وجه ،  
ووجوب شكر المئتم على وجه ، وقضاء الدين والإنصاف ، وبيننا أن ما يُعلم  
٢٠

وجوبه بالاستدلال ، فلا بد فيه من دخوله في أصل ضروري على الجملة ، لأنه لما علم بالعقل وجوب التحرر من المضار على وجه مخصوص ، وبيّن الشرع من حال الشرعيات أنها بهذه الصفة ، علمنا وجوبها ، ولذلك يعدّ الشرع كاشفاً عن الأمور الثابتة في العقل ، غير مخالف لها ، فالذي يجمع الوجوه التي لها يجب الواجب ، ما قدمناه ، وهو ما عند العلم به يُعلم وجوب الواجب ، ثم ينقسم ، سنذكرها <sup>(١)</sup> من بعد .

واعلم أن أكثر الخلاف في الأصاح ، يدخل في هذا الفصل ، لأنهم جعلوا ما ليس بوجه لا وجوب وجهاً له ، ومنعنا منه ، وجعلوا في كثير من مسائلهم ما هو وجه الوجوب ، ليس بوجه له ، وخالفناهم فيه ؛ وفي كثير من مسائلهم أثبتوا وجه الوجوب في القبيح ، وخالفناهم فيه ، فإنما أتوا فيما ارتسكبه ، للفاظ في هذه الأصول ، لأنهم جعلوا انتفاع المعطى وأن لا ضرر على المعطى ، وجه الوجوب ، فأوجبوه ، وجعلوا كون الفعل ثواباً إلى غير ذلك ، خارجاً عن أن يكون واجباً لما يجب لأجله ، فأوجبوه لا لهذا الوجه ؛ وقالوا في العقاب إنه واجب ، وخطأوا ما يجب للفاعل من الحقوق ، بما يجب على الفاعل ولم يميزوه ؛ وقالوا في الفعل الذي يكفر عنده المكاف الواحد : إنه يجب إذا أمر عنده جماعة ، ولم يدخلوه في جملة القبيح . فأكثر الكلام يقع بيننا وبينهم في هذا الفصل ، وإن اتصل الكلام بفروع وعبارات سنذكر جهاتها .

فالأوجب إحكام الكلام في وجه الوجوب ، وتمييزه بما ليس بوجه له ، فإنه الأصل في هذا الباب .

(١) سنذكرها : كذا في الأصل ، وإماه سقطت منه كلمة ( أقساماً ) بعد قوله ( ثم ينقسم ) .

## فصل

### في حصر وجوه الواجبات

- اعلم أن الواجب على ضربين : أحدهما يجب على القادر لأمر يخصه ، والثاني يجب عليه لحق الغير . فما يجب لأمر يخصه هو الذي يصح في العباد ، كرد الوديعة وقضاء الدين ، وشكر المذمم ، والأطاف العقاية والسمعية . وقد تقدم بيان ذلك من قبل . وليس لهذا الوجه مدخل فيما نحتاج أن نكلم به أصحاب الأصلح . والثاني هو الذي يصح في القديم سبحانه في العباد . فالواجب يقتضي <sup>(١)</sup> القول فيه . ولا يجب عندنا لحق الغير الفعل ، لصفة ترجع إلى الفاعل أو المفعول به البتة ، وإنما يجب ذلك عند حدوث أسباب تقتضيه ، كما نقوله في رد الوديعة ، وقضاء الدين ، والإنصاف . والذي نقوله في ذلك لا يخالف القوم فيه ، وإنما الخلاف في الوجه الآخر ، وهو وجوب الفعل من حيث يختص المفعول به ، لكونه نفعاً له محضاً ، والفاعل بالآل يضره ذلك إذا فعل ، ولا ينفعه إذا منع . وسنبين من بعد القول في ذلك .

## فصل

- في بيان الوجوه التي تجب عليها المنافع والمضار ، وما لا تجب عليها ، وما يتصل بذلك

اعلم أنه لا يلزم القادر النفع المحض ، لا في نفسه ولا في غيره ، وإنما يلزم إيصال النفع إلى غيره ، على جهة الإنصاف ، إذا تقدم سببه ، على ما قدمناه ؛ فأما

(١) في الأصل : ( يقتضي القول ) .

من حيث كان الفعل نفعا ، فغير جائز أن يجب أصلا ؛ وأما الضرر الجرد ، فمن حيث كان ضررا ، يلزمه التجرد منه في نفسه ، ولا يلزمه أن يدفعه عن غيره ، إلا أن يتضمن دفعه عن غيره زوال المضرّة عن نفسه ، فهو من الباب الذي يلزم الإنسان في نفسه ، ولا يلزم في غيره ، وهذا الضرر المحض يجب أن يعتبر ، فإن كان حاضرا أو في حكم الحاضر ، وعظيما ، وأن القادر مُلجأ إلى دفعه بالفعل ، وإن كان فيه يسير مضرّة ، فإن كان بخلاف ذلك ، فهو داخل في الواجب ، خارج عن طريقة الإلجاء ، وإنما يكون كذلك متى تقارب حال المدفوع وما تدفع به ، واشتبه الحال فيهما ، أو كان / المدفوع غائبا ، أو في حكم الغائب ، فأما كونه ضررا محضا ، فإنه يقتضى قبجه ، كما أن كونه نفعا صرفا يقتضى حسنه متى عرى من سائر جهات القبح . وكما يجب في دفع الضرر أن ينقسم إلى ما ذكرناه ، فلكذلك تناول النفع ، لأنه متى صح أن يتناول من غير مضرّة ، فالقادر مُلجأ إليه ، فإن لم يصح تناوله إلا بغيره<sup>(١)</sup> ، فاعتبر حاله : فإن كان ما يُنال به لا يُعتدّ بما فيه من الضرر والمشقة ، فالإلجاء<sup>(٢)</sup> قائم ، وإن كان يُعتدّ بما فيه من المضرّة ، فالقادر<sup>(٣)</sup> لا يسكون ملجأ إلى تناوله ، وذلك نحو تناول ألف دينار ، مع الحاجة لقيام أو قعود ، وقد عرفنا أن المشقة التي فيها لا يُعتدّ بها في اقتران الإلجاء ، بل لا بد في القادر من أن يسكون مُلجأ إلى تناوله من دون فعلٍ سيّاه .

وقد علل شيخنا أبو هاشم رحمه الله ذلك ، بأن قال : إنه متى لم يفعل القيام لتناول الألف ، فلا بد من غم يلحقه بفقد الألف ، وإذا تناوله زال ذلك الغم ، ومعلوم من حال الغم أنه أعظم تأثيرا من قيامه أو قعوده ، فيصير كأنه دافع لمضرّة

(١) في الأصل : ( لغيره ) .

(٢) في الأصل : ( والإلجاء قائم ) بالواو ، مع أن الجملة في جواب الشرط ، وهو يقتضى الفاء .

(٣) في الأصل : ( والقادر ) بالواو ، وهو كاللشي قبله .

زائدة عن نفسه ، بمضرة يسيرة ، ومتى دُفع القادر إلى قَدْرَيْن من المضرة ، لا بد من أحدهما ، وأحدهما أعظم ، فلا بد من أن يفعل الأول ، وهذا وإن كان صحيحاً فقد يُعترض بأن يقال : إن القادر قد يكون مُلجأً متى عرف حال الدنانير ، وموقعها في النفع ، وحال القيام والعمود ، وإن لم يفكر في غيرها ، فيجب صرف الإلجاء إلى هذا الوجه الظاهر ، دون ما حكيناه عنه رحمه الله .

- ٥ فأمّا الفعل إذا أدى إلى نفع ، وهو بنفسه يقع ، فهو داخل في الإلجاء ، فإذا كان مما يشق ويضر ، وليس فيه إلا أنه يؤدي إلى نفع : فإن كان النفع عظيماً حاضراً ، فقد ثبت الحال فيه ، وإن كان بخلافه فالفعل غير واجب ؛ ثم ننظر فيه : فإن كان النفع الذي يؤدي إليه عظيماً ، كان الفعل مستحباً يستحق المدح به ، وذلك كالتوافل التي تؤدي إلى الثواب ، إذا كان له وجه زائد على حسنه ، فأمّا إذا كان حسناً فقط ، فإنه داخل في باب المباح ، نحو التسكيب ، وإن أدى إلى الأرباح العظيمة ، فهو مُنجأ إلى ذلك ، ومتى لم تكن الحال هذه ، فهو واجب ، على ما نقوله في الواجبات ، لأنها تؤدي إلى الثواب . والإخلالُ بها إلى العقاب ، فإن كان الفعل يؤدي إلى ذلك بواسطة ، فالحال فيه لا تتغير ، فإن كان كلما بعد من النفع الذي يقتضيه ، كان أبعداً من الإلجاء<sup>(١)</sup> .

- ١٥ فأمّا إن كان الفعل يؤدي إلى نفع وضرر ، فلا بد من اعتبارهما : فإن كان الضرر أكبر صار كأنه لا يؤدي إلى نفع فيما قدمناه من الأحكام ، وإن كان النفع أكثر ، صار كأنه لا ضرر هناك فيما بيناه من قبل ، وإن اشقّ الحال فيهما ، فطريقه الاجتهاد والظن ، على ما نعرفه من أحوال العقلاء . إذا دُفعوا إلى ما هذه حاله ،

(١) وهنا أيضاً ترك المؤلف جواب الشرط ، اتسكلاً على ظهوره من المقام ، أي (فأيسر بواجب) .

ولا بد من أن نعتبر في أن الحكم النفع ، ما في الفعل من المشقة ، وما في الأمر الذي يؤدي إليه من المضرة ، بمجموعهما ، فإن كان النفع زائدا عندها <sup>(١)</sup> ، كان الحكم له .

واعلم أن ما يوصله الإنسان إلى من يجري مجراه ، بمنزلة ما يفعله بنفسه ، في الأحكام التي قدمناها .

وذلك لأنه إذا كان له سروره العظيم بإبصال النفع إلى ولده ، صح أن ياجأ إلى ذلك ، وإذا كان عليه الغم العظيم بما يناله من الضرر العظيم ، فأمكنه دفعه ، فكثرت . وإذا كان الغم الذي يلحقه مما لا يبلغ حده الإلجاء ، فقد يجوز أن يجب عليه دفع ذلك عن ولده ، من حيث يتضمن إزالة الغم [ عن <sup>(٢)</sup> ] نفسه ، وقد يجوز أن ينحصر فيما يفعله بولده ، فرق في كثير من الفروع ، وقد نهينا على الجعل من هذا الباب ، وقد تقدم تفصيل كثير منه في باب <sup>(٣)</sup> الآلام .

وحصل من هذه الجملة : أنه لا يجب على المرء أن يفعل فعلا يتعلق بغيره ، لأجل المنافع والمضار البتة ، وأنه إنما يلزمه ذلك في ولده ، لأنه كما تقرر عليه نفع أو دفع ضرر ، فكذلك يعود على نفسه ، بإزالة الغم والضرر ، ولولا ذلك لما وجب ، فإذا كان القادر ممن لا تجوز عليه المضار والغموم ، فغير جائز أن يجب عليه إبصال النفع إلى غيره ، دون أن يكون مستحقا له ، بعمل أو ما يجري مجراه ، على ما نقوله في النواب والأعواض .

(١) عندها : أي عند المشقة في الفعل ، والمضرة في الأمر .

(٢) ( عن ) ساقطة من الأصل .

(٣) في الأصل : ( تلك الآلام ) ، تحريف . وباب الآلام سيجيء في غير هذا الجزء .



## فصل يتصل بذلك

١٣ /

فإن سأل سائل / فقال : ما أنكرتم في كل ما ذكرتم من الواجبات : أنه يجب لوجه واحد ، وعلى طريقة واحدة ، وأن وجوه الواجبات لا تختلف ، بل ليست تجب إلا لوجه واحد ، وذلك لأن ما يلزم المكلف ، إنما يجب لأجل النفع الذي يستحقه به ، فإذا لزمته التوبة ، فإنما تلزم لما يجرى مجرى النفع ، وهو دفع الضرر ، ومتى لزمته الشرائع ، فعلى هذه الطريقة تلزم الألطاف منها ، وتبجح المفسدة ، فيلزم تركه .

وكذلك القول فيما يجب لطلب صلاح الدنيا ، أنه إنما يجب على هذين الوجهين ، فإذا وجب الفعل لما فيه من النفع ، ولا وجه يثبت في وجوبه سواه ، ففي ذلك صحة ما يقوله أصحاب الأصلح ، من أنه يجب إيصال النفع إلى الغير ، في الشاهد والغائب ، ما لم تعرض فيه مَضَرَّة تلحق الفاعل ، لأنه [ إن ]<sup>(١)</sup> كان ممن يَشُقُّ عليه ذلك كان الحكم للضرر ، فإن كان مما ينتفع بالمنع ، فلا بد من أن يَمُومَ بالبذل ، فيكون الحكم له ، فأما إذا عَرَى عن ذلك ، فلا بد من وجوبه ؛

كما إذا عرى الفعل من جهات القبيح ، فلا بد من حسنه ، إذا فعله العالم بحاله ، وهذا ينقض قولكم إن رد الوديعة يجب ، لأنه رد الوديعة ، وكذلك القول في قضاء الدين ، والإنصاف ، وشكر النعمة ، إلى غير ذلك مما قدمت ذكره ؛ ولأن جميع ذلك يجب لوجه واحد ، فلا معنى لما تذكرون من القسمة في هذا الباب ، فكان النفع من حقه أن يكون واجبا على القادر متى أمكنه فعله ، متى خلاص كونه نفعاً ، فإذا لم يخلص واقترن به المضرة ، فلا بد من اعتبار المقادير في ذلك ،

(١) ( إن ) ساقطة من الأصل .

١٠

١٥

ودخول الاجتهاد فيه ، فأما إذا تجرد فليس إلا القول بوجوبه ، لكن القادر لا بد من أن يرجح نفسه على غيره ، فيما بقدر عليه من النفع ، إذا كان ممن يجوز عليه المنافع والمضار ، فـكذلك لا يلزمه نفع غيره بمشقة تاحقه ، أو تفويت نفع ، فأما إذا زالا جميعا ، فقد وجب أن ينفع غيره ، كما يلزمه أن ينفع نفسه ، ومتى كان القادر ممن لا تجوز عليه المضار والمنافع ، فليس يشينه الحال فيما بقدر عليه من النفع ، بل الواجب القضاء بـلزمه له ، لأنه نفع مجرد ، لا يشوبه ما يؤثر في وجوبه ، ومتى قدر القادر على نفع هو مضره ، فلا بد من أن نعتبر فيه أحد أمرين : إما أن يكون الحكم للنفع ، فيثبت الوجوب ، أو للمضرة ، فيسقط وجوبه ؛ أو يكون الحكم للأغلب منهما ، فإن كان الأغلب النفع ، يكون الحكم له ، وإن كان المضرة فالحكم له ، ولذلك قلنا إن تدبير الحكم يجري على هذه الطريقة في عبادته ، فيفعل الصالح بهم ، فإن لم يتم فيما يفعله أن يفرد بكرهه صلاحا ، فلا بد من أن نعتبر الأعم والأغلب ، على ما نعرفه من حال الشاهد في تدبير الإنسان أولاده ، وكذلك تبين استقامة الفروع على الأصل الذى أئتمناكم ، فما الجواب ؟

اعلم أن الوجه الذى له يجب الواجب ، غير الوجه الذى له يحسن من الموجب ، وقد بينا من قبل أن الإيجاب فعل الموجب ، والواجب فعل المكلف الذى أوجب عليه والزم ، وأحدهما منفصل من الآخر ، فلا يتنوع اختلاف حكميهما ، بل الواجب في كل واحد منهما أن يعتبر بنفسه .

وبينا أن تعلق أحدهما بالآخر ، ليس بأكثر من تعلق الدفع بالآخر ، فكما قد يجب على القادر المكروه دفع ماله إلى المكروه ، ويقبح من المكروه الأخذ ، فـكذلك لا يمتنع أن يحسن الإيجاب ، لوجه سوى الوجه الذى له يجب الواجب

له ، وقد بينا من قبل أن وجه الوجوب يعتبر ، بأن يعلم وجوب الفعل ، متى علمه عليه ، على جملة أو تفصيل ، ومتى لم يعلمه عليه لم يعلم وجوبه ، وبيننا أنه في بابه بمنزلة الوجه الذي له يقبح الفعل ، في أن من علمه عليه علم قبجه ، ومن لم يعلمه عليه لم يعلمه كذلك ، فإذا صح ذلك بما قدمناه من قبل ، وبيننا أن القادر منا متى علم كون الفعل رد الودعة مع المطالبة وسلامة الأحوال ، علم وجوبه عليه كذلك .  
 ٥ ففتى علم الاستدانة المتقدمة ، مع المطالبة والتمسك ، علم وجوب القضاء ، ومتى علم موقع النعمة عليه مع سلامة الأحوال ، علم وجوب الشكر عليه ، كما أنه متى علم أن الفعل يدفع به مضرة عن نفسه ، علم وجوبه ، فيجب في كل وجه من ذلك ، وإن اختلف أن يكون هو المؤثر في وجوب الفعل ، للعللة التي ذكرناها .

١٤

فإن قال : أليس لولا الثواب الذي يستحقه ما كان يجب عليه كل ذلك ؟  
 ١٠ قيل له : إن استحقاق الثواب هو الذي يحسن لأجله الإيجاب من جهة القديم تعالى ، لأنه إذا ألزم العبد ما يشق ، فقد تضمن ما يخرج عن أن يكون في حكم الظلم ، ولا يصح ذلك إلا بالثواب ، لأنه لا يستحق على الواجبات إلا النفع الذي هذا حاله ، كما أنه إذا فعل في العبد الألم ، فقد تضمن ما يخرج به عن كونه ظلما من العوض ، ولا يجب إذا كان الثواب هو الوجه في حسن الإيجاب ، أن يكون هو الوجه في وجوب الفعل ، يبين ذلك أنه إن لم يعرف الثواب ، فقد يعرف وجوب رد الودعة ، وقضاء الدين ، بل من جحد ذلك من الملحدة يعرف وجوبهما ، فكيف يصح أن يقال إنه الوجه في وجوبهما ؟

وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : إن من حق الثواب ألا يستحق إلا على فعل واجب أو نذب ، فلو كان الواجب يجب لأجله ، لكان النذب أيضا  
 ٢٠ يجب لأجله .

وقال رحمه الله : إذا كان لا يُستحق إلا على واجب هذين ، فلو صار الواجب واجبا لأجله ، وهو لا يُستحق إلا والفعل واجب ، لتعلق كل واحد منهما بالآخر ، ولأدى إلى نفي الوجوب والثواب جميعا .

فإن قال : إن قضاء الدين يجب ، لانتفاعه بالاستدانة المتقدمة .

٥ قيل له : كان يجب لو اقترض منه الدينار وضَّيَّعه ، ألا يلزمه القضاء ، لأنه لم ينتفع به ، وكان يجب أن يكون وجوبه بحسب انتفاعه ، حتى إذا اقترض ديناراً من زيد مع الفقر ، فكثير انتفاعه به ، واقترض من آخر مع الغنى ، وقل انتفاعه به ، أن يكون ما يلزمه من القضاء لأحدهما أكثر مما يلزمه للآخر ، وكان يجب ألا يلزمه هذا الباب إلا في الاستدانة ، وقد علمنا أنه قد يلزمه وإن أحرق ثوب غيره من غير نفع يصل بذلك إليه .

١٠ فإن قال : هلا قلتم إنه إنما يلزمه القضاء للنفع الذي هو المدح ، وحسن الأحداث ؟

١٥ قيل له : [ لا<sup>(١)</sup> ] لأن هذا القول يوجب أن يكون التفصيل كقضاء الدين ، لثبوت هذين فيه ، وكان يجب فيمن لا يفكر في المدح وطيب الذكر ، ألا يلزمه قضاء الدين ، بل كان يجب أن يختلف وجوبه بحسب اختلاف ما يؤمله من هذين الأمرين ، فإذا لم يصح لما قدمناه أن يجب قضاء الدين للثواب ، ولا لنفع متقدم ، ولا لنفع مقارن ، فليس إلا ما قدمناه من أن وجه وجوبه كونه قضاء الدين .

٢٠ وعند ذلك ثبت أن رد الوديعة إنما يجب لكونه كذلك ، وكذلك شكر المنعم ، فلهذه الجملة قلنا : إنه تعالى لو لم يُبَّ المسكف ، لم يخرج ذلك من أن يكون

(١) ( لا ) : ليست في الأصل ، وبها يوضح الكلام .

واجبا ، وإنما يكون محلا لإيجاب عليه ، أو مكلفا على وجه يقبح ، تعالى الله عن ذلك ، ولذلك قلنا إن أحدنا لو لم تلحقه المشقة ، لكان لا يتمتع وجوب الإنصاف عليه ، وإن لم يستحق الثواب عليه .

فإن قال : ألسن تقولون في الشرعيات إنها تجب لأجل الثواب والنفع ، وما ذكرتموه قائم فيها ؟

قيل له : لسنا نقول بما ذكرته ، بل نقول فيها إنها تجب لكونها لطفًا ومصالحة ، فيتضمن ذلك دفع مضرة ، لأنه متى لم تقع أخل بالواجبات العقلية ، فاستحق العقاب ، وهذا وجه وجوبها دون ما قدرته .

وحصل من هذه الجملة : أنه لا يجب على المرء أن يفعل فعلا لأنه نفع ألبته ، على الضد مما سأل السائل عنه . فإن وصفوا هذا الوجه ، مع أنهم قد عقوله ، ١٠ وميزوا بينه وبين اختلاف النفع ، بأنه نقي في الحقيقة ، من حيث يضمن دفع الضرر ، على الوجه الذي ذكرناه ، صار الخلاف بيننا وبينهم في الاسم ، لأننا لا نتمنع من وجوب ما هذا حاله .

وعلى هذا الحد نوجب التوبة والتحرز من سائر المضار ، لسكتنا لا نعدمه

نفعاً ، لما دللنا عليه في باب الآلام ، لأنه لو كان نفعاً ، لوجب فيمن أخرج غيره ١٥ إلى دفع الضرر عن نفسه ، أن يكون متفضلاً عليه ، وقد عرفنا بطلان ذلك ، وسقط بهذه الجملة ما سأل السائل عنه ، لأن ما أورده من التفرع بناء على أصل وضعه ، وقد بينا فساد ، وفي فساد فساد فروع ، وإن كنا سنبين من بعد بطلان ذلك في موضعه . وإذا ثبت أن لا واجب وجوهاً يجب لأجلها ، وقد صح ما ذكرناه من القسمة ، وإنما يجب أن ننظر : هل يدخل في جملة هذه الوجوه ٢٠ ما ذهب القوم إليه ، من أن كل ما كان نفعاً وصالحاً ، فواجب على القادر أن

يفعله ، إذا لم يضره الإعطاء ، ولم يفتقه المنع ، حتى تحصل صفة الفاعل والمفعول به داخله فيما له يجب الواجب ؛ فإن صح ما نقوله في هذا المكان ، بطل كل ما يُبنى عليه ، ولذلك يجب أن تشد العناية بهذا الأصل دون ما عده ، لكنه لا بد من بيان حقائق الألفاظ التي يكثر استعمالها في هذا الباب ، لثلا تصوير شبهة ، ولنعرف الغرض بها .

ونحن نوردها الآن ، ثم نذكر الكلام في الأصل .

## فصل

في بيان حقيقة وصف الفعل بأنه تقع ، ولذة ، وسرور ،  
وصلاح ، وأصلح

١٠ قد بينا أن الواحد منا بفصل باضطراب بين أن يلتذ بما يفاله ، وبين أن يألم به ، أو يدركه ، مع خلوه من الأمرين ، فوصفنا ما يادراكه يلتذ بأنه لذة ، وربما نُعبر<sup>(١)</sup> بذلك عن البلادة التي هي الصفة الراجعة إليه<sup>(٢)</sup> ، وذلك بمنزلة ما نقوله في العلم إنه قد يذكر ويراد به ما به يكون عالما ، وقد يذكر ويراد به كونه عالما ، نحو قولهم : عِلِمَ فلان بالنحو أقوى من علمه باللغة ، لأن المقصد بذلك حاله وما هو عليه ، دون نفس المعنى ، وعلى هذا الوجه تأولنا قوله سبحانه ( قُلْ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ ) وقد علمنا أنه لا يكون ملتذا إلا بأن يدرك ما يشتهي ، فلا شهوة مدخل في تصحيح ذلك ، لا أنها هي اللذة ، فإن وصفت بذلك فعلى جهة المجاز ، وقد بينا أنه قد يلتذ بأمر يحدث في جسمه ، فيسمى لذة ، يلتذ بالأمر المدركة ، التي هي المناظر والمسموعات وغيرها ، ولا يوصف بذلك ، وكل ذلك يدخل تحت الالتذاد .

( ١ - ١ ) عبارة الأصل هنا : ( وربما يعبر عن ذلك عن البلادة التي هو الصفة الراجعة إليه ) .

فأما السرور فهو تصور هذه الملاذ إليه ، أو إلى من يجرى مجراه ، مع الظن لذلك أو العلم ، لأن من هذا حاله ، فلا بد أن يكون مسرورا ، ومن ليس هذا حاله ، لم يكن كذلك ، ولذلك جعلنا السرور تابعا للذة ، وأحلنا السرور على من يستحيل عليه اللذة ، وقلنا إنه تعالى إذا استجالت الشهوة عليه ، لم يصح أن يلتذ ، وإذا استحال ذلك فيه ، استحال عليه الفرح والسرور .

٥

فأما النفع فهو عبارة عن هذين ، أو ما يؤدي إليهما ، فهو أعم منهما ، لأنه قد ينفعت أحدهما بما يضره ، إذا كان مؤديا إلى لذات ومساو .

وعلى هذا الوجه نصف الطاعات بأنها منافع ، بل نعدّها في أجلّ المنافع ، وإن كانت تشق ، من حيث تؤدي إلى الثواب . وعلى هذا الوجه نصف التكبس بالأفعال الشاقة ، والمعالجة بالأمر المؤلمة بذلك ، من حيث يؤديان إلى اللذة والسرور وما يجرى مجراهما . وقد يدخل في ذلك الأمور المصححة أو الممكنة منهما ، ولذلك قلنا إن تكليفه تعالى من يعلم أنه يكفر ، نفع في الحقيقة ، من حيث يصح اجتلاب الثواب ، وبصح التوصل عنده إليه . وكذلك نقول في إطعام الغير الطيب إذا كان مسموما : إنه ليس بنفع ، لأنه يُعقّب ضررا عظيما ، فلا بد في النفع من أن يكون لذة أو سرورا ، أو مؤديا إليهما بوجه من الوجوه ، من غير أن يعقّب مضرة أزيد من ذلك .

١٥

فأما دفع الضرر فقد يسمى نفعا ، لما يحصل فيه من السرور ، فيكون داخلا فيما قدمناه من الحّد ، ومتى لم يحصل فيه إلا دفع الضرر فقط ، فإنما يوصف بذلك على جهة المجاز ، وإن كان قد يمر في السكتب عند ذكر النفع ، ضم<sup>(١)</sup> هذا الوجه إلى

(١) في الأصل : ( ضمن ) . ولعله تحريف عما أبتناه .

ماقدمناه ، فيقال : ما يؤدى إلى دفع الضرر نفع ، كما أن ما يؤدى إلى اللذة والسرور هو نفع .

فأما الصلاح فهو النفع الذى فسرناه ، فهما / عبارتان عن معنى واحد . / ١٦  
يبين ذلك : أن كل ما عُلِمَ نفعاً ، عُلِمَ صلاحاً ، وما لم يُعَلَمْ نفعاً لم يُعَلَمْ صلاحاً ، ويستحيل الصلاح على من يستحيل النفع عليه ، فلذلك لا يقال فى الشيء إنه صلاح للجماد والميت ، ولا يستعمل ذلك فى القديم سبحانه ، ولذلك يضاف الصلاح إلى من يصلح به ، على حد إضافة النفع إلى من ينتفع به ، فيقال فى الشيء إنه صلاح لزيد ، ونفع له ، وإنه أصلح له وأنفع ، ولذلك يصح فى كونه صلاحاً التزايد والتفاضل ، على الحد الذى يجوز فى كونه نفعاً ، فكما يقال فى الأمر إنه نفع لزيد ، فكذا يقال إنه أصلح له .

فإن قال : كيف يصح ما ذكرتم ونحن نقول إن الصلاح هو الصواب ، والحسن والحكمة ، وإنما يوصف النفع الذى قدمتم ذكره بذلك ، من حيث كان صواباً ، لا من حيث كان مؤدياً إلى لذة وسرور ، ولو كان قبيحاً داخل فى السقفة ، بأنه صلاح ؛ وعلى هذا الوجه يقال فى الشيء بأنه صلاح لزيد ، وصواب فى تدبيره ، ويقال إن هذا الشيء أصوب من هذا الشيء ، كما يقال إنه أصلح منه ، ولذلك يقال فى العايل إن شربه الدواء أصوب له وأصلح ، ولو كان المراد بالصلاح ما ذكرتم ، لم يصح ما قلناه .

قيل له : إنا قد عرفنا بالفعل هاتين الصفتين : إحداهما كونه نفعاً على ماقدمناه ، والأخرى كونه حسناً وصواباً ، والمخالفة إنما وقعت فى أن قولنا صلاح وضع<sup>(١)</sup> ،

(١) وضع : يريد أنه اصطلاح عاى بأصحاب الكلام .



لأنهما في الحقيقة ، فهو كلام في العبارة<sup>(١)</sup> لا في المعنى ، وقد بينا من قبل ما يدل على أن حقيقته ، وحقيقة النفع واحدة ، بالوجه التي قدمنا ذكرها .

فأما ما ذكرته في سؤالك ، فإنه يقوى ما قدمناه ، لأنه لا يطرد في الصواب ، كاطراد في المنافع ، لأن الصواب لا يستعمل مضافا ، إلا إذا كان نفعاً ، فأما إذا انفرد عن ذلك ، فإنه غير مستعمل فيه ، ولذلك لا يقال صواب لزيد ، كما يقال صلاح له ونفع ، إلا إذا أريد به معنى النفع ، ولا يستعمل في الصواب التزايد والمبالغة ، من حيث ثبت أن الحسن لا يقع في الحقيقة فيه تزايد ، فكما لا يقال في حُسن إنه أحسن من غيره ، ويراد به في حقيقة الحسن ، فكذلك لا يقال في الصلاح ، ويستعمل ذلك في الصلاح على وجه الاطراد ؛ وإنما يقال أَوْصَبُ في الشيء إذا أريد به معنى الصلاح ، على ما ذكرته في شرب الدواء وما شاكله .

فإن قال : فيجب على هذا أن يجوز كون الشيء صلاحاً وإن كان قبيحاً ، إن لم تكن حقيقته أنه صواب وحسن .

قيل له : كذلك نقول ، ألا ترى أن أحدنا لو كان معه طعام طيب ، وهو محتاج إلى تناوله لشدة الجوع ، فآثر غيره عليه ، ممن لا حاجة به في الحال إليه ، لقليل فيما يفعله إنه صلاح ، وإن لم يكن حسناً ولا صواباً ، وإنه تعالى [لو]<sup>(٢)</sup> أناب من لا يستحق الثواب ، وأعطاه درجة الأنبياء ، لكان ذلك صلاحاً له ، وإن كان الفعل قبيحاً ؛ ولو أن أحدنا عند وجوب رد الوديعة عليه ، تشاغل بالإحسان إلى غيره ، لكان مافعله صلاحاً وإن لم يكن حسناً ولا صواباً ، كما يكون ذلك نفعاً ، وإن لم يكن حكمة وصواباً .

(١) في الأصل : (ولا في المعنى) والواو زائدة من النسخ . (٢) (لو) : ساقطة من الأصل .

واعلم أن الذي ذكرناه ليكشف<sup>(١)</sup> عن التعلق بهذه اللفظة ، لا يجدى نفعا للمخالف ، لأنه كلام في عبارة ، ولا تصحح المعاني بالألفاظ ، بل يجب أن تثبت بأدلتها ، ثم يُعبر عنها بما يختاره التكلم ، فتى قالوا إن الأصلح واجب ، لأنه أصلح ، وجب موافقتهم ، فيقال لهم : أتعتون بذلك أن النفع واجب على القديم تعالى ، وتعتون بذلك أن الصواب والحكمة واجب عليه ؟ ثم يقع الكلام في المعنى بحسب ما يُعقل من مرادهم ، فسوالا أُسَلِّمُ لهم في هذه اللفظة ما ادعوها من الحقيقة ، أم لم يُسَلِّم في بيان ما يجب بيانه في هذا الباب ، لكن هذه اللفظة لما كثر استعمالها في هذا الباب ، تكلفنا ذكر حقيقتها .

فإن قال : أفلسم قد عبرتم عن الألفاظ بأنها مصالح ، وقام في الصلاة إنها أصلح للمكلف ، وقام إن الأصلح فيما يتعلق بالتكليف واجب على القديم سبحانه ، فإذا لم يصح أن يراد بذلك النفع ، فهلا دلسم ذلك على أن حقيقة الصلاح ما قلناه ؟

قيل له : قد بينا في / باب الأصاح مقصدنا بهذه اللفظة ، وأنا لا نريد بها ما يجري مجرى المبالغة ، بل نعني به الفعل الذي لا شيء أولى أن يطيع<sup>(٢)</sup> المكلف عنده منه ، فوضعنا قولنا ( أصلح ) موضع قولنا أولى الأشياء بأن يختار المكلف ما كلف عنده ، فكما لا يقال بذلك النفع ، فكذلك إذا قلنا فيه ( أصلح ) ، وبيننا أن تحت قولنا ( أصلح ) فوائد ، لا تحصل بقولنا إنه صلاح ، فلذلك عبرنا بهذه العبارة ، وإن كانت هذه اللفظة فيما استعملناها مستعارة ، وإن كانت بالاصطلاح قد صارت في هذا الوجه كأنها حقيقة ، فقد بطل الاعتراض بذكرها .

(١) اللام : ساقطة من الأصل .

(٢) في الأصل ( يطيع ) ، وانظر أنها معرفة عن ( يطيع ) بإيلاء لا بإيلاء .

## فصل

في بيان حقيقة وصف النفع بأنه نعمة ، وإحسان ، وتفضل ، وما يتصل به أيضا

يوصف النفع بأنه نعمة ، متى جمع إلى كونه نفعاً أن يكون فاعله موصلاً له إلى غيره ، قاصداً به الإحسان إليه ، على وجه يحسن عليه ، فكل نفع اختص بذلك فهو نعمة ، فما خرج عن هذه الصفات لا يوصف بذلك ، تبين ما قلناه ، أنه بإبصاله النفع إلى نفسه لا يكون منعماً ، وكذلك متى أوصل النفع إلى ولده ، لئله فيه من السرور . ولو <sup>(١)</sup> أوصله على طريقة الخديعة فالاستدراج إلى الفساد ، لم يكن نعمة ، ولو أنه أوصله على وجه يقبح عليه ، لم يكن نعمة ، فذلك ضمنا إلى كونه نفعاً ، ما ذكرناه من الشروط في كونه نعمة .

- فاختلف شيخنا رحمه الله في الشرط الآخر ، فمنهم من يقول : قد يكون نعمة ، وإن كان قبيحاً ، لأنه في حال وجوب قضاء الدين عليه مضيقاً ، لو أطمع جائعاً ، لكان منعماً عليه ، وإن كان مافعله في حكم المانع لما لزمه ، ولو أنه تعالى تفضل بمثل مقادير الثواب ، لكان منعماً . قال : ولا يجب إذا كان منعماً بذلك ، أن يكون مستحقاً للمدح ، بل يستحق الذم عليه ، وإن كان قد يستحق الشكر من حيث كان مافعله نعمة ، لأن الشكر في استحقاقه على الفعل لا يتنافى الذم ، ولذلك صح في الكافر أن يستحق الشكر على نفعه ، وإن استحق الذم على قبيح فعله ، فإذا لم يتناف ذلك ، فكذلك لا يتنافى في الفعل الواحد أن يستحق به الذم من حيث كان قبيحاً ، والشكر من حيث كان نعمة ، وقد مر في كلام شيخنا أبي هاشم رحمه الله ما يدل على ذلك ، وإن كان الأظهر في كتبه ، ما اختاره شيخنا أبو عبد الله رحمه الله ، وهو اشتراط كونه حسناً ، ليسكون نعمة ، واعتل في ذلك

(١) في الأصل ( او ) .

بأن من حق القبيح ألا يجوز أن يستحق به الشكر ، لأن الشكر يتضمن ضرباً من التعظيم ، فلو استُحقَّ بالقبيح ، لكان قد استحقَّ به ذلك التعظيم ، وقد عرفنا أن ذلك لا يصح . ويُنَّ أن<sup>(١)</sup> الكافر وإن استحقَّ الشكر ، فإنما استحقَّه على الفعل الذي حَسُنَ منه ، دون الكفر الذي هو كفر ومعصية ، فأما استحقاق الذم والشكر على فعل واحد فلا يصح .

واعلم أن الشكر قد يُستحقَّ على فعل ، وقد يُستحقَّ لا على فعل ، وكذلك المنعم قد يكون منعماً بفعل معين ، وقد يكون منعماً لا بفعل .

يُبَيَّن ذلك أنه تعالى لو لم يفعل العقاب بالمعاقب لكان منعماً ، وإن لم يكن هناك فعل كما يكون منعماً بالتفضل الذي هو فعل ، وقد يكون أحدنا منعماً على الغير بآلا يطالبه بالدين ، وإن لم يكن هناك فعل ؛ فإذا صحت هذه الجملة ، لم يمنع فيمن يقال أظعم الجائع في حال لزمه فيها ردّ ودبمة ، أو قضاء دين ، أنه يكون منعماً ، لا بالفعل الذي فعله ، لكن من حيث وصل من قبله النفع إلى غيره .

يُبين ما قلناه أن من أمر غلامه بإطعام الجائع ، يكون منعماً دون الغلام ، وإن كان الفعل له ، لما كان التملك من قبله . فإذا صحت هذه الجملة ، فالواجب أن يبنى ما سأل عنه عليه ، في كل موضع يقبح الفعل فيه<sup>(٢)</sup> : أن الفاعل منعم ، لا من حيث فعل ذلك ، لكن لوصل النفع من قبله إلى غيره ، لأن ذلك لو وصل لا بفعل ، لكان بمنزلة أن يصل بفعل ، ويستحقَّ الشكر لا على القبيح ، لكنه يستحقُّه للوجه الذي ذكرناه ، وكل موضع حصل الفعل [فيه]<sup>(٣)</sup> حسناً ، فيجب أن يقال إنه منعم به ، ويستحقَّ الشكر عليه ، وإن لم يمتنع أن يقال فيه ما ذكرناه من الوجه الأول ،

(١) ( أن ) : ساقطة من الأصل . وفاعل بين ضمير راجع إلى ( شيخنا ) .

(٢) ( فيه ) : ساقطة من الأصل في المارضين . ولا بد منها للربط .

فيصير كأنه منعم بوجهين ، وإن لم يوجب ذلك تزايداً في النعمة ، لأنه لا يعتبر في قدر النعمة مقادير الأفعال ، لأننا لا نعلم قدر مافعله المعطى للدينار ، أهو قدر مافعله المعطى للدرهم ؟ وقد / زادت النعمة بالدينار على الدرهم . وقد تفحصنا ذلك في مسألة مفردة ، فإذا صح ذلك ، فالواجب أن يشترط في النعمة أن تكون حسنة ، لكن الواجب أن نزيد فيما ذكرناه ، بأن نقول : هذا إذا كانت النعمة فعلاً ، فإذا كان المنعم لا يفعل ، فليس بداخل في هذا الحد ، ليكون الكلام أوضح .  
وأما الإحسان فهو عبارة عن النعمة ، لأن كل من وُصف بأنه منعم على غيره ، بوصف بأنه محسن إليه ، فالطريقة فيهما واحدة .

فإن قال : أليس قد يقال أحسن إلى نفسه ، ولا يقال أنعم عليها ، فذلك يبين اختلاف حقيقتهما ؟

١٠

قيل له : إن ذلك مجاز ، لأنه في الحقيقة لا يوصف من نال نفعاً بعقله ، أنه منعم على نفسه ، ولا أنه محسن إليها ، ومتى قيل محسن من حيث فعل الحسن صح ، فأما من حيث فعل الإحسان فمجاز . يبين ذلك أن طريقة الإحسان لا تنافي في نفسه ، لأنه إنما يكون محسناً إلى غيره ، بأن يقصد فيما يفعله الإنعام ، وإنما يقصد في نفسه الالتذاذ ، فإذا كان كذلك لم يصح في الحقيقة أن يكون محسناً إلى نفسه ؛  
لكن هذه الطريقة في المجاز قد كثر استعمالها ، فيقولون هو محسن إلى نفسه ، إذا فعل ما يؤديها إلى ذلك ، ولو كان ذلك حقيقة لاستمر في كل منفعة ، ولا يكاد يقال ذلك في المنافع الحاضرة ، وإنما يستعمل ذلك فيما يؤدي إليه ما يفعله من الطاعات ، وسائر ما يتعلق به ، لتدبير عواقب أموره .

٢٠

فأما وصف النفع بأنه تفضل ، فإنه يفيد ما قدمناه في النعمة والإحسان ، ولا بد من أن يضاف إلى ذلك أن لفاعله ألا يفعله ، لأنه متى وجب على القادر إيصال

النفع إلى غيره ، لم يسم متفضلاً ، وإنما يوصف بذلك المتبرّع ، الذى له ألا يفعل ، فكل ما هذا حاله ، يوصف بأنه تفضل . فأما الواجب فقد يوصف بأنه إحسان ونعمة . وقد بينا أن وصفنا الثواب بأنه تفضل مجاز بين ، حيث تفضل تعالى بسببه ، وما ينال به ، فلا يجوز أن يجعل مدحا فيما قلناه الآن .

## فصل

في بيان حقيقة الضرر ، والشر ، والفساد ، وما يتصل بذلك

قد بينت في باب الآلام أن الذى قاله شيخنا أبو هاشم رحمه الله ، من أن الضرر لا يكون إلا قبيحا لا يصح ، وأن الأولى في حقيقته أنه كل ألم وغم ، أو ما يؤدى إليهما ، من غير أن يعقبا نفعاً يؤتى عليه . فكل ما هذا حاله يوصف بأنه ضرر ومضرة ، فذلك توصف المعاصي بأنها ضرر ، من حيث تؤدى إلى العقاب ، وإطعام اللذيذ المسموم لو وصف بذلك ، من حيث يؤدى إلى الهلاك ، وما يؤدى إلى ذلك ، قد يؤدى إليه من حيث يستحق به ، وقد يؤدى إليه من حيث يحصل عنده بالعادة ، أو يظل ذلك فيه ، على ما بيناه من قبل ، فليست الفائدة في هذه اللفظة واحدة . وعلى هذا الوجه يصح وصفه بأنه تعالى ضار ، كما يوصف بأنه نافع ، من حيث يدخل تحت الضرر الحسن والقبيح ، ولذلك لا يعد ما يفعله تعالى من الأمراض ضرراً ، من حيث يعقب نفعاً عظيماً ، كما لا تعد الطاعات مضرة ، وكل ذلك يبين صحة ما ذكرناه في حده ، وأنه نفع على الحسن والقبيح جميعاً ، ولذلك لا يؤذى الضار بهذه اللفظة ، لجواز استحقاقه لها على وجه يحسن منه فعل المضرة .

فأما وصف الضرر بأنه شر ، فإنه يفيد ما ذكرناه إذا كان قبيحاً ، وكذلك

وصفه بأنه فساد ، لما قاله شيخنا أبو علي رحمه الله في الأسماء والصفات ، من أن  
المكثّر من فعله يوصف بأنه شرير ، وذلك ينبي عن الذم ، ويوصف فاعله بأنه من  
الأشرار ، وذلك ذم ، وكذلك وصف المفسد بذلك يقتضى الذم ، ولهذا لا يوصف  
القديم تعالى بكل ذلك وإن فعل الآلام ، ولذلك قلنا إن العقاب لا يوصف بأنه  
شر وفساد ، ولا بأنه خير ونعمة ، وإن كان ضررا وألما ، وجوزنا خروج الضرر  
من هذين القسمين ، إذا كان مع كونه ضررا حسنا ، لحسنه يمنع من أن يوصف  
بأنه شر وفساد ، وكونه ضررا محضا يمنع من أن يوصف بأنه خير . ولذلك قلنا  
في الآفة إذا لحقت الأبدان والأموال والزررع ، فإن وصفها بأنها شر  
وفساد ، مجاز .

## ١٠ فصل

في حقيقة وصفنا للصالح والفساد بأنه صلاح في التدبير ، أو فساد فيه ،  
وما يتصل بذلك

اعلم أن التدبير هو فعل مخصوص ، لأن ما يقع من الساهي والمستحب لا يوصف  
بذلك ، ولا يوصف به السهو من الفعل ، فلا بد أن يكون واقعا من العالم ، وبصير  
طريقة له في فعله ، فيوصف عند ذلك بأنه تدبير ، ويضاف غيره إليه مما يتخلله ،  
فيقال : أفسد تدبيره أو أصلحه ، فأما على طريق التقييد ، فقد يستعمل في كل  
فعل يرَوّيه ويقدره ، لأنهم كانوا يقولون : قدر فلان بناء داره ، ويقولون دبر  
بناءها ، فأما إذا أطلق فالمراد به ما قدمناه . ويقال في الشيء إنه صلاح في  
التدبير ، إذا استقام معه ، ويقال إنه فساد فيه إذا اختل لأجله ، فأما إذا قيل  
في أقوال الله تعالى إنها صلاح في تدبيره ، فالمراد بذلك ما يتصل بالتسكيف

والمكلف ، فكل ما يفعله مما لا يؤثر في طريقتهما ، ولا يخرج المكلف من أن يكون وانقا بأفعاله ، فإنه يوصف بأنه صلاح فيه ، وكل معنى لو حدث لأزال المكلف عن طريقة الثقة ، يوصف بأنه فساد في التدبير ، فلذلك قلنا إنه سبحانه لو كذب في وعده ووعدته وأخلفهما ، لكان ذلك فسادا في التدبير ، ونقول فيما يفعله تعالى من الصدق في أخباره ، إلى غير ذلك من استقامة الأدلة وغيرها : إنه صلاح في التدبير .

فإن قال : أليس الشيخ أبو علي رحمه الله قد قال : « إنه تعالى لو فعل الكذب ولما يخلق <sup>(١)</sup> العباد ، ولا كفهم ، إن ذلك يكون فسادا في تدبيره » ، فكيف يصح ما قاله ولا تدبير هناك يفسد بذلك ؟

قيل له : لأن تقدمه يقتضى هذا المعنى فيما يفعله في المستقبل ، كما لو تخلل التكليف ولا يرقبه <sup>(٢)</sup> ، فوصفه بأنه فساد على طريقة التقدير ، لأن المعلوم أنه تعالى لو لم يخلق بعد ذلك الخلق ، ولا كفهم ، أنه كان لا يكون في ذلك فساد في التدبير ، فلا بد من أن يكون المراد به ما ذكرناه ، لأنه كما لا يجوز كونه فسادا ولما يوجد <sup>(٣)</sup> ، فكذلك لا يصح كونه فسادا في غيره ، ولما يوجد <sup>(٤)</sup> ذلك الغير .

وهذه الجملة تبين أن قولهم « لو لم يفعل تعالى الأصلح ، لكان فسادا في تدبيره » ، لا وجه له ، دون أن تبين وجوه الأصلح ، فيكون القول بأنه لم يفعله بمنزلة إضافة القبيح إليه . وهذا مما يبين أن الاعتماد في هذا الباب على الالتقاط

(١) في الأصل : ( ولا خلق ) : خطأ في التعبير ، لأن ( لا ) الجازمة تدخل على المضارع ، فتجعل زمنه ماضيا . وسيتكرر ذلك في عبارته قريبا .

(٢) فاعل تخلل : ضمير يرجع إلى الكذب المذكور آنفا . ويرقبه : أى يراعى كونه كذبا . وقاعله ضمير يعود على الله .

( ٣ ، ٤ ) في الأصل : ولا وجد ( انظر الحاشية رقم (١) بهذه الصفحة ) .



لا يصح ، وإن<sup>(١)</sup> كنا نذكر حقائقها ، لكثرة حصول الاستعمال فيها في هذه المسألة .

## فصل

في بيان حقيقة الداعي والغرض ، ووصفهما بالحمد والذم

- الأصل في الداعي أنه يفيد فعله الدعاء ، كما يقوله في الأمر والتأهي ، وتعارف المتكلمون استعمال ذلك ، فيما له يفعل الفاعل أفعاله : من منفعة ، ودفع مضرة ، إلى ما شا كل ذلك ، لشبهه بما قدمناه ، لأن الفساد بهذه الأمور في أنها تبعث على الفعل ، ويكون الفاعل عندها أقرب إليه ، بمنزلة دعاء الداعي وترغيبه ، والأكثر في استعمالهم ذلك هو في النافع والمضار ، لما كان أكثر الدواعي في الشاهد همدون غيرها ، لأن الفاعل مما علمه بالفع أو ظنه له ، أو بدفع الضرر أو ظنه لذلك ، يدعوه إلى الفعل في الأكثر ، وما عدا ذلك فهو الأقل ، ولذلك قل استعمال هذه اللفظة في الله سبحانه ، لما استحالت عليه المنافع والمضار ، ولا يمنع كل ذلك من أن يستعمل على طريقة الاصطلاح ، في كل ماله يفعل الفعل ، حتى يطلَق ذلك فيه تعالى ، ما لم يؤهم ما لا يجوز عليه ، فإذا اقترن به الإيهام وجب البيان والتفسير ، فحتى قال القائل : إن الذي يدعوا القديم تعالى إلى التكليف هو التعريض لمنزلة الثواب ، وإن الذي دعاه إلى خلق العالم هو النفع والإحسان ، إلى غير ذلك ، لم يمتنع .

فأما الغرض متى أطلق ، فالمراد به : العلم بالأمر المنتظر ، الذي له فعل الفعل المقدم ، فهو أخص من الدواعي ، فإذا كان للفعل ثمرة<sup>(٢)</sup> في المستقبل ، صح أن

(١) في الأصل « فإن كنا » بدون نقط على الفاء كعادة النسخ ، وبدون ذكر للجواب ، ولذلك أنزلنا الواو .

(٢) ( ثمرة ) : كذا بالأصل ، والكلمة ظاهرة ، غير أنها لا تليق على الحروف .

يقال في فاعله بأن غرضه في الفعل هو ذلك الأمر، كما نقول في التكليف: إن الغرض به منزلة الثواب، وإن الغرض بالآلام التعويض والإلطاف، إلى غير ذلك، واستعماله في هذا الوجه هو الأكثر والأقوى، ومتى استعمل في غيره حل محل الجاز.

وأما قول القائل إن غرض الحكيم محمود، فالمراد به: أنه يقتضى حسن فعله، ودخوله في الحكمة والصواب. وإنما يقال في الغرض إنه مذموم: إذا كان الأمر بالصد من ذلك، فهو قريب مما ذكرناه في صلاح التدبير وفساده، فحتى قال من يوجب فعل الأصلح: إنه إنما يجب من حيث أدى<sup>(١)</sup> إلى غرض محمود، إلى ما شا كل ذلك، فيجب أن يوافق على مراده، فإن اقتضى وجوب ما أوجبه، صح التعلق به، وإلا كانت العبارة فارغة.

## فصل

في حقيقة الجود والجواد، والبخل والبخل، والاقتصاد والمقتصد

أعلم أن الجود: هو ما وصفناه من النعم والإحسان، فلذلك يقع المدح به، وبالأسم المشتق منه. وشيخنا أبو علي رحمه الله قال في الأصلح: إن فاعله يوصف بأنه جائد، فإذا أراد الواصف المبالغة وصفه بأنه جواد، ووصفنا له بذلك يفيد الإكثار من فعل الجود والإفضال، لأن أهل اللغة عند علمهم من حال الفاعل بذلك، يصفونه بأنه جواد، وإذا لم يعلموه كذلك، لم يصفوه بهذا الوصف، وهذه الطريقة هي الدالة على الاشتقاق من الفعل، فتجب صحتها<sup>(٢)</sup> فيما ذكرناه.

(١) أدى: ليست بالأصل، وهي مفهومة من السياق.

(٢) صحتها: كذلك الأصل، بضمير التثنية. ولعل مرجعه الجائد والجواد.

فإن قال : هلا قلتم إن الجواد يوصف بذلك من حيث بذل ما في وسعه من الجود والإفضال ، على نحو وصفهم الفرس بأنه جواد ؟

قيل له : لو كان كذلك لوجب في النفي المثري إذا جاد بالكثير من ماله ، ألا يوصف بذلك ، حتى يجود بجميعه ، واللغة تشهد بخلاف ذلك .

وإن قال : إنما يوصف بذلك لأن ما لم يحدثه إنما لم يحدثه لعذر ولمضرة .

قيل له : لو كان الاسم يفيد ما ذكرته ، لوجب متى لم تحصل فائدته ، ألا يوصف بأنه جواد ، وإن كان حاله لم يحصل العذر الذي نفيته .

يبين ذلك أن الأسماء المشتقة من الأفعال يستحقها من لم يفعل ذلك الفعل لعذر ، كما لا يستحقها من لم يفعله لغير عذر ، فكان يجب متى لم يبذل وسعه في الجود ،

ألا يوصف بأنه جواد وإن كان معذورا . فأما وصف الفرس بأنه جواد ، فقد قال شيخنا رحمه الله : إنه مجاز ، لأن ما فعله من الإسراع ليس بجود في الحقيقة ، وإنما شبه ذلك بالجود والإفضال ، لما كان يفعله لغيره ، فيعطى من نفسه المراد من غير مشقة ، فُشِبَ ذلك بالجواد الذي يعطى من دون إلحاح في المسألة ، ولذلك لا تستعمل هذه اللفظة في الحمار وغيره ، وإن بذل ما في وسعه في كثير من أحواله .

وقد قال شيخنا أبو علي رحمه الله : لو كان حقيقة الجواد ما ذكره السائل ، لوجب ألا يوصف تعالى قط بأنه جواد ، لأنه مهما يفعل من الجود وإفضال ، قادر على ما لا نهاية له من الزيادة عليه ، فلا يحصل قط باذلاً جهده فيما يفعله من الجود والإفضال ، فقال بعضهم عند ذلك : إنه تعالى [لا] <sup>(١)</sup> يفعل الزيادة على ذلك ، لأنه فساد في التدبير ، فجميع ما فعله هو الذي يصح أن يفعله من الجود والإفضال .

(١) في الأصل : يفعل ، بدون ( لا ) . ولعل صواب : لا يفعل .

فأجاب عن ذلك بأن ذلك يوجب تناهي هذا الحسن من مقدوره ، وبين أنه لا يمكن أن يُقَطَّع على كل ما لم يفعله أنه فساد ، وفي ذلك إبطال ما سأل عنه .

وبعد ، فقد علمنا أنه تعالى بما فعله من الجود والإفضال بالعرب دون العجم ، يستحق أن يوصف بأنه جواد ، ولو كان الأمر كما قالوا لوجب أن لا يستحق هذا الاسم إلا من جميع ما فعله بجميع الخلق ، واللغة تشهد بخلافه .

وبعد ، فإن القوم يُعَوِّلُونَ في وجوب<sup>(١)</sup> الأصلح على استحقاق هذه اللفظة ، لأنهم يقولون : لو لم يفعل الأصلح لم يكن جوادا ، وإذا لم يكن كذلك ، وجب كونه بخيلا ، وذلك ذم ، فتوصلوا بهذه الطريقة إلى وجوب الأصلح ، فلا يصح لهم — إذا قيل إنه تعالى قادر على أكثر من هذا الأصلح ، فيجب إذا لم يفعله أن يكون بخيلا — أن يدفَعُوا ذلك بأن ما يقدر عليه ليس بأصلح ، لأن ذلك إنما يتم متى صحت هذه المقدمة ، وهي إنما تصح متى صح ما أجابوا به ، وذلك يوجب تعليق العلم بكل واحد منهما بالآخر ، وسنبين من بعد أنه تعالى قادر على ما لا ينهائى ، مما لو فعله لكان نفعاً وصلاحاً ، وذلك يُسْقِطُ هذا السؤال .

فإن قال : هلا قلتم : إن « الجواد » عبارة عن تنسيع نفسه للإكثار من العطية ، وإن ما يظهر من إكثاره من الجود ، إنما يوصف عنده بأنه جواد ، لدلالته على هذه الحال ، لأنهم لا يصفون المتكافئ للإفضال ، الذي يُعَلِّمُ من حاله أن صدره يضيق عنه ، بأنه جواد ، وإن أكثر من فعل الجود ؟

قيل له : لو كان الأمر كما ظننته ، لوجب ألا تكون هذه اللفظة مشتقة من الفعل والإكثار منه ، وقد حصل فيها أمانة الاشتقاق ، ولوجب فيمن

(١) في الأصل وجود ، ولعل المواب : وجوب ، ويشهد له ما يأتي بعد قليل .

يُعلم سعة صدره متى منع العطية ، بل منع / الواجب ، أن يوصف بأنه جواد ، وقد علمنا خلاف ذلك .

- على أن إكثاره من فعل الجود إنما يدل على سعة النفس ، من حيث يُعلم من حاله أنه يُقدِّم على أمثاله في المستقبل ، لأنه لا معنى للقول بأنه واسع الصدر ، إلى ما يرجع إلى الفعل في الحال أو في المستقبل ، وقد علمنا أنه لا يمكن أن يقال إنه • يوصف بأنه جواد [إذا]<sup>(١)</sup> كثر من فعل الجود ، لأنه في المستقبل أيضا يكثر من فعله ، لأن المستقبل في دلالاته لا يكون آكد من الحاضر .

فإن قال : أريد بسعة الصدر أن ذلك لا يشق عليه المشقة الشديدة .

قيل له : فيجب على هذه الطريقة إذا شق عليه الجود والإفضال ، لشدة

- حاجته إليه ، فأثر غيره عليه ، ألا يوصف بأنه جواد ، والثابت عن أهل اللغة أنهم ١٠ يصفون من هذا حاله بأنه جواد ، حتى إنهم سيروا فيه الأشعار ، وضربوا فيه الأمثال .  
واعلم أن من دَفَعَ الحق الواجب عليه ، لا يوصف بهذه اللفظة ، لأنهم إذا علموا في الواحد أنه يقضى الديون ، ويخرج عما يلزم من زكاة وكفارة ، لا يصفونه بأنه جواد ، وإنما يستعملون ذلك في الْمُفْضِلِ الْحَسَنِ ، إذا أكثر من ذلك . فأما من التزم حقا لغيره ، بفعل فعله ، فغير ممتنع أن يوصف من ذلك الفعل بأنه جواد ، ١٥ لأنه في حكم المتفضل به ، فعلى هذا الوجه ، استحق تعالى أن يوصف بأنه جواد ، إذا فعل الثواب والأعواز ، لأنه من حيث تفضل بسببهما لأجلهما<sup>(٢)</sup> ، صار كأنه متفضل بهما . فأما وصف البخيل بأنه بخيل ، فإنه يفيد عند شيخنا رحمه الله منع الواجب ، فذلك<sup>(٣)</sup> هو البخل الذي عنده يوصف بأنه بخيل ، فأما إذا منع

(١) [ إذا ] : ساقطة من الأصل .

(٢) لأجلهما : أي الثواب والأعواز . وفي الأصل : لا حاجا . تحريف من الناسخ .

(٣) فذلك في الأصل : ( فذلك هو ) تحريف .

التفضل فإنه لا يستحق هذا الاسم ، ودل على ذلك بأن هذا الاسم يجري مجرى الذم ، فيجب أن يكون مفيدا لما يتعلق الذم به ، فلو أفاد منع التفضل ، لكان ذلك لا يصح فيه ، وقوله تعالى : ( الَّذِينَ يَبْخُلُونَ وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ )<sup>(١)</sup> على جهة الذم . وقوله : ( وَمِنْهُمْ مَنْ عَاهَدَ اللَّهُ لَثُنَّ آتَانَا مِنْ فَضْلِهِ لَنُصَدِّقَ وَلَنَكُونَنَّ مِنَ الصَّالِحِينَ . فَلَمَّا آتَاهُمْ مِنْ فَضْلِهِ بَخِلُوا بِهِ )<sup>(٢)</sup> . وقوله تعالى : ( وَلَا يَحْسِبَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ بِمَا آتَاهُمْ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ )<sup>(٣)</sup> إلى غير ذلك ، على طريقة الذم ، يدل على ما قلناه .

واستدل شيخنا أبو علي رحمه الله على ذلك ، بأن أهل الأخبار قد نقلوا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قوله « وأى داء أدوى من البخل »<sup>(٤)</sup> وذلك يقتضى أنه قبيح ، وأن البخل مذموم . وقولهم في جواب رسول الله صلى الله عليه وسلم : من سيّدكم ؟ إنه الجلد بن قيس ، إلا أنه بخيل ، يدل على أن البخل مما يؤثر في السيادة والرياسة ، ولا يكون ذلك إلا وحاله ما وصفناه<sup>(٥)</sup> .

(١) الآية رقم ٣٧ من سورة النساء . الَّذِينَ يَبْخُلُونَ وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ ، وَيَكْتُمُونَ مَا آتَاهُمْ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ ، وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا . الآية رقم ٢٤ من سورة الحديد : الَّذِينَ يَبْخُلُونَ وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ ، وَمَنْ يَتَوَلَّ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ .

(٢) الآية رقم ٧٥ من سورة التوبة ( براءة ) .

(٣) الآية رقم ١٨٠ من سورة آل عمران : « وَلَا يَحْسِبَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ بِمَا آتَاهُمْ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا لَهُمْ ، بَلْ هُوَ شَرٌّ لَهُمْ ، سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخِلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ، وَلِلَّهِ مِيرَاتُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ » . وفي الأصل اضطراب في لفظ الآيات ، وقد أصلحناه .

(٤) في ( النهاية لابن الأثير : دوا ) : « وأى داء أدوى من البخل » : أى أى عيب أقيح منه . والصواب : أدوأ بالهمز ، ولكن هكذا يروى ، إلا أن يجعل من باب دوى يدوى دوا ، فهو دو : إذا هلك بمرض باطن . هذا ، والجد بن قيس : أحد بني سلمة ، بكسر اللام ، من الخزرج ، وقد ذكره ابن هشام في السيرة . طبعة الحلبي في موضوع ( أسماء من شهد العقبة ) ، وقد سأل النبي صلى الله عليه وسلم بني سلمة : « من سيّدكم يا بني سلمة ؟ فقالوا : الجد بن قيس ، على بخله ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : وأى داء أكبر من البخل ؟ سيّد بني سلمة الأبيض الجمعد : بشر بن البراء بن معرور » .

(٥) في الأصل : ولا يكون ذلك وحاله إلا ما وصفناه .

فأما من عاب عليه رحمه الله التعلق بهذا الخبر من حيث لا يقول بخبر الواحد، لأنه إنما تعلق به من حيث عدته في المتواتر المتظاهر، أو في الأخبار المتفقة بالقبول، على وجه يوجب صحته.

فإن قال: إن جميع ما ذكرتم هو بخل مقيد في أمور مخصوصة، فلا يمنع تعلق الذم به، فمن أين أن كل بخل هذا حاله؟ بل ما أنكرتم أن البخل على ضريين: أحدهما: يمنع الحرق فيستحق الذم، والآخر: يمنع الجود والإفضال، فيستحق النقص والتقصير. أو لستم قد عرفتم أن أهل اللغة وصفوا مانع القرى بأنه بخيل، وقد علموا أن ذلك من باب الإفضال؟

قيل له: إن الذي دللنا به على ما قدمناه في البخل، أكثره مطلق غير مقيد، فلا وجه لأن تطعن فيه بما ذكرته، لأنه تعالى وإن قيد البخل في قوله: «ومنهم من عاهد الله»، فقد أطلقه في قوله: «الذين يبخلون ويأمرون الناس بالبخل». وكذلك الخبر ورد مطلقا، فلا يصح ما ذكرته من الطعن، ولأن الاستعمال فيه على طريقة الذم مطلق غير مقيد. فأما وصفهم مانع القرى بذلك، فلا شئهم اعتقدوا وجوبه، وهذه الطريقة فيهم معروفة، فوصفوه عند المنع بهذه الصفة، وقد بينا أن أسماءهم تبيح الاعتقاد، كما تبيح المعرفة، فذلك بمنزلة وصفهم للأصنام بأنها آلهة عند الاعتقاد، فالطعن بذلك ساقط.

وأما ما ذكرته من القسمه فالأول معقول، والثاني مجهول، لأن قولك: إنه يوصف بأنه بخيل متى منع ما يكون عنده مقصرا وناقصا: لا يفهم / المراد به، إلا أن تريد به الذم، وهذا يلحق القسم الثاني بالأول، لسكنه لا يذكر في الذم أنه<sup>(١)</sup> بتفاضل، فمنع بعض الحقوق يقتضي من الذم أكثر مما يقتضي غيره.

(١) في الأصل: (أن).

وإن أردت بذلك أنه متى لم يفعل ، لا يستحق من المدح ، ما يستحقه من  
يفعل الجود والإفضال ، وهذا لا يوجب وصفه بأنه بخيل ، ولا يصح أيضاً أن  
يوصف بأنه ناقص مقصر ، لأنه لو استحق ذلك بآلا يفعل التفضل ، لوجب  
فيمن جاد بأكثر ماله ألا يتخلص من الوصف بأنه ناقص مقصر .

وبعد ، فإن وصفه بأنه مقصر في أنه يقتضي الذم ، كوصفه بأنه بخيل ، فكيف  
يجوز أن يجعل قَدْحاً فيه ؟

يُبين ذلك قولهم : حق الله بين الغالي والمقصر ، فذموا التقصير ، كما ذموا  
الغلو ، وذلك يدل على أنه يقتضي الذم كما يقتضيه وصف البخيل بأنه بخيل .

فإن قال : فيجب على هذا القول ، أن يصح خروج القادر المتمكن من  
الإفضال ، من أن يكون جواداً وبخيلاً ، وقد علمنا أنهم يحرون هاتين الصفتين  
بحري مالا ثالث لهما .

قيل له : قد يخرج عندنا عنهما إلى أن يكون مقتصداً ، فلا يكون مانعاً  
للايجابات من الحقوق ، فيكون بخيلاً ، ولا مكثراً من فعل الجود والإفضال ،  
فيكون جواداً ، بل يسلك طريقة بينهما ، فإن جاد جاد بالقليل ، ووفر ماعليه من  
الحقوق ، وهذه الصفة معقولة ، كما علمنا الصفتين اللتين ذكرهما ، فلا يمنع أن

نقيدها بقولنا إنه مقتصد ، فقولنا مقتصد يفيد ما ذكرناه ، فالاعتصاف إذا كان فعلاً  
فهو الذي يتضمن العدول عن الإكثار من الجود والإفضال ، وعن منع الحقوق .

فإن قال : هلا قلتم إن البخيل هو الضيق الصدر في باب العطاء ، دون مانع  
الحق ، وأن يكون منعه لذلك يدل على ضيق الصدر ، فلذلك يوصف بهذه

الصفة عنده .

قيل له : ما قدمناه في الجواد يفسد هذا القول . وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه



الله : إن من يصنع الطعام الكثير ، وشق عليه أن يؤكل منه ، إنما يوصف بأنه بخيل ، من حيث إذا عرف منه ظهور الكراهة لتناول طعامه ، واشتهر ذلك من حاله ، قبض الجميع عن أكل طعامه ، فعادت الحال فيه ، إلى أنه بمنزلة من لم يصنع الطعام ليؤكل ، فذلك يوصف بأنه بخيل ، وكذلك متى ظهرت منه الكراهة لواحد مخصوص لا على هذا الوجه ، لم يوصف بذلك . وبين أن من يؤثر غيره ٥ على نفسه بالطعام ، لا يوصف بأنه بخيل ، وإن شق عليه وضاق صدره ، بل متى اعتقدوا فيه أن المشقة أكثر ، والصدر بما فعله أضيق ، كان زوال هذا الاسم عنه<sup>(١)</sup> قويا ، وكل ذلك يبين فساد هذا القول .

واعلم أن قولنا (بخيل) ، لو سلمنا أنه اسم لم يمنع التفضل ، لم يؤثر ذلك في صحة ما نقوله في الأصح ، ولا حصل لأصحاب الأصاح في ذلك قدح<sup>(٢)</sup> لأنهم ربما ١٠ تعلقوا بأن الكثير المال ، العالم بأن في جيرانه وأقاربه من اشتدت به الحاجة ، وأن القدر يبذله لهم لا يؤثر في حاله ويساره ، فالمعلوم من حاله أنه يوصف متى لم يفعل ذلك بأنه بخيل ، وذلك يبين وجوب ذلك عليه . فجوابنا عند ذلك : بأن العقلاء أجمع إن وصفوه بذلك ، وسلم ما ادعيته من هذا الوصف الواقع منهم ، فليس يخلو حالهم من أن يكونوا علموا أنه يستحق الذم ، أو لم يعلموا ذلك ، فإن ١٥ علموه لم يخلُ علمهم به من أن يكون ضروريا أو مكتسبا ، فإن كان ضروريا ، فيجب أن تشرکہم ، وأن نكون بالخالفه في هذه المسألة معاندين ؛ وإن كان مكتسبا ، فيجب أن نبين الدليل عليه ، ولا تتعلق باللفظ الذي حكيموه . وإن كانوا يصفونه بأنه بخيل ، من دون علم حاصل لهم بما ذكرناه ، فلا حجة علينا فيه ، لأن الاعتقادات قد تكون جهلا ، فاعلمهم اعتقدوا اعتقاد جهل ، فوصفوه ٢٠

(١) في الأصل : (له) . ولم ينضح لنا مرجع الضمير . أما مرجع الضمير ( عنه ) فهو البخيل .

(٢) في الأصل : ( قرح ) والكلمة غير منقولة . وقد أثبتنا المراء لا نفا بالمقام .

بأنه بخيل ، وما هذا حاله لا يكون حجة ، وذلك يبين أن تسليمنا لهم في معنى البخيل ما يقولون ، كما لا يؤثر في مذهبنا ، فكذلك لا يصحح قولهم ، وهذا هو الذي قدمنا أن الكلام في / العبارات لا يؤثر في هذا الباب .

## فصل

في بيان ما يجب من أفعال الله تعالى ، ومفارقته لما لا يجب منها

اعلم أن الصفة الجامعة لكل أفعاله تعالى الحسن ، لما يتناه من الدلالة على أنه لا يفعل القبيح ، وبيننا أن الفعل الذي لا مدخل له في الحسن والقبح ، لا يصح عليه تعالى ، فإذاً يجب في كل أفعاله أنه حسن . ثم ينقسم ، فيه مالا صفة له زائدة على حسنه ، وذلك كاللقاب المستحق ، وفيه ماله صفة زائدة تقتضي استحقاق المدح به ، ولا يستحق الذم بآلا يفعله ، وهو سائر ما فعله من التفضل .  
ويدخل في ذلك ابتداء الخلق ، وما يتصل بهم من الصفات التي يجب أن يكونوا عليها ، وما خالق لهم من الأجسام والأعراض . ويدخل في ذلك ابتداء التكليف أيضا ، وتقصي ذلك قد تقدم . ومنه ماله صفة زائدة تقتضي الذم لو لم يفعله تعالى ، وهو الواجب ، وقد بينا أنه لا يجب على القديم سبحانه إلا ما أوجبه بالتكليف ، من التمكن والإطاف ، وإثابة من يستحق الثواب ، وما أوجبه بفعل الآلام من الأعراض . فهذا جملة ما يجب عليه تعالى ، وقد بينا أن ما وجد مع التكليف من التمكن والإطاف لا يكون واجبا ، لأنه فعله وقد كان له ألا يفعله ، بآلا بفعل التكليف معه ، وإنما يجب ما يتأخر عن حال التكليف ، من التمكن ، والإطاف وما لا يصحان إلا به ، ولذلك نقول : متى كلف المعدوم ،

فلا بد من أن يوجد ويمكّنه ويزيح سائر علله ، ولذلك نقول بمد القيامة :  
 إنه تعالى لا بد من أن يعيد المُناب ، ليصح أن يفعل ما يستحقه من الثواب ، وقد  
 بينا من قبلُ الدلالة على وجوب ذلك ، وذكرنا ما يمتل به شيخنا أبو على رحمه  
 الله ، وما يعتمد شيخنا أبو هاشم رحمه الله ، وبيننا أن وجوب ذلك لأجل  
 التكليف المقدم ، يجرى مجرى وجوب شكر النعمة ، للإِنعام المتقدم ، وقضاء  
 الدين ، للاستقامة المتقدمة ، وبيننا أن وصفنا هذه الأمور بأنها تفضّل مجاز . وبيننا  
 وجه المجاز فيه ، وفصلنا بين ذلك وبين الوعد ، وأنه لا يقتضى وجوب الموعود ،  
 وبيننا أن الوفاء بالنذر إنما يجب منا لأجل الشرع . وبيننا في هذه الواجبات أن  
 لها وجوهاً تجب لأجلها ، لأنّ المتكفين إنما يجب إذا تقدم التكليف ، لأنه تمكين  
 مما كلف وألزم<sup>(١)</sup> ، والألطف إنما تجب ، لأنها مصالح فيما كلف وألزم<sup>(٢)</sup> ،  
 والثواب إنما يجب لكونه جِراً على فعل ما كلف وألزم<sup>(٣)</sup> .

فلم نقل بوجوب هذه الأفعال إلا والوجوه المقتضية لوجوبها معقولة ، كما لم  
 نقل بوجوب رد الوديعة وقضاء الدين إلا لوجوه معقولة ، ولا يجب عند شيوخنا  
 رحمهم الله ، عليه تعالى الفعل ، لأنه صلاح ، ولأنه أصلح ، ولأنه صواب ،  
 ولأنه أصوب ، ولأنه إحسان وإِنعام على المحتاج إليه ، مع أنه ممن لا يضره  
 الإِعطاء ، ولا ينفعه المنع ، ولا لأنه يؤدي إلى نيل الثواب ، ودرجة الاستحقاق ،  
 ولا لأنه يوجب الشكر والعبادة ، إلى غير ذلك مما يقوله المخالف في  
 هذا الباب .

(١) عطف الفعل « ألزم » في هذه العبارة ثلاث مرات على الفعل « كلف » وهو من  
 من عطف المراتب على نظيره . وقد وضع الباسخ كلمة « ألزم » موضع « ألزم » في المواضع الثلاثة ،  
 وفي مواضع أخرى تقدمت ، وكاه تحريف .

واعلم أن من حق المعاني التي تعرف بالأدلة ، ألا تعتبر فيها العبارة ، وربما  
اعتمد القوم في وجوب الأصلح على عبارات يذكرونها سوى ما ذكره ، فيجب  
أن يوافقونا على المراد ، ثم نبين أن ذلك لا يقتضى وجوب ما ذكره ، وكذلك  
ربما تعلقوا في الدلالة على مذاهبهم ، على ذكر أمثلة في الشاهد ، فمنها ما يدعون  
وجوده ، ومعلوم من حاله أنه لا يوجد ، بل هو محال ؛ ومنها ما يوجد ولا يتعلق به  
الحكم الذى يدعون ثبوته ، وربما خلطوا السمعيات بالعقليات في هذا الباب ،  
الذى من حقه ألا يعتمد فيه إلا على أدلة العقول . فيجب أن تشد العناية بموافقهم  
في هذه الأمثلة ، وربما ذكروا وجوب الأفعال لا يعطونها حقيقة الوجوب ، بل  
يرجعون فيه إلى معنى التفضل ، وما يحصل من المزية المتفضل / على غيره ، أو  
المسكّن من الجود والإفضال على المقال <sup>(١)</sup> منها . فهذا الباب يجب أن يحتاط فيه ،  
لأن مكالاتهم فيه كالمبث ، إذ لا خلاف فيما يفعله تعالى من الأصلح في غير باب  
الدين ، أنه بهذه الصفة ، وربما استدلوا على قولهم بإطلاق لفظة الوجوب ، من غير  
ثبوت حقيقته ، وعلى تعذر ذلك ، لأنه لا معتبر بالعبارات في هذا الباب . وذلك  
نحو ما قاله شيخنا أبو القاسم البلخي رحمه الله ، عند استدلاله على وجوب الأصلح ،  
بأن لغني المومنين العالم بشدة حاجة جاره إلى شربة من ماء ، ولا ضرر عليه في أن  
يجود به : إن العقلاء يقولون بوجوبه . فلما قال له شيوخنا : إنه لا يمتنع أن يقال في  
ذلك إنه واجب ، كما يقول أحدنا لصاحبه : يجب عليك أن تتفضل بما سألتك ،  
إلى غير ذلك . أجاب بأن قال : قد سلم لي أنه واجب ، ثم ادّعيت ما ينقضه .  
وهذا من بعيد ما يتعلق به ، لأنهم رحمهم الله سلموا إطلاق اللفظ ، فظن أنهم  
سلموا المعنى ، ثم تسكّم عليه .

١ - ( على المقال ) : كذا في الأصل ، ولا تدرى بم يتعلق الجار والمجرور ؟

فيجب فيما يرد من هذا الباب أن يميز ما يتعلق بالمعنى مما يتعلق بالعبارة على ما بيناه .

## فصل

في بيان الدلالة على صحة ما نقوله في هذا الباب ، وبطلان ما يذهبون إليه

- اعتمد الشيخ أبو علي رحمه الله في ذلك ، على أنه لو وجب عليه تعالى الصالح والأصلح ، وهو تعالى يقدر من ذلك على ما لا ينهائى ، لوجب عليه ما لا ينهائة له ، وذلك يقتضى وجوب ما لا يصح مما <sup>(١)</sup> وجب عليه أن يفعله ، وقد أُلزم على هذا الوجه ألا يكون لما خلقه أول ، لأنه لا حال خلق فيها الأصلح إلا وقد كان يجوز أن يقدم قبله ما هذا صفته ، فإذا كان واجبا ، فيجب أن يقدم ذلك . وهذا يوجب ما ذكرناه ، أو يؤدى إلى أن القديم لا يتقدم فعله إلا بأقل ما يجوز أن يتقدم القادر ١٠ فعله . وقد عُبِّرَ عن ذلك بعبارات يزيد بعضها على بعض في الوضوح ، وإن كانت الدلالة واحدة ، ففهم من قال : لو وجب ذلك على الله سبحانه ، لم يخل حاله فيما لم يفعل من الزائد على ما فعل ، من وجوه :

- إما أن يقال إنه تعالى لا يقدر عليه ، وذلك بوجوب تنهائى مقدوراته ؛ أو يقال إنه يقدر عليه ويفعله ، وذلك موجب أن لا ينهائة لفعله ، والموجود الحادث ١٥ لابد من تنهائيه .

أو يقال بأنه لم يفعل مع وجوبه عليه ، وذلك بوجوب أنه تعالى لا يفعل ما يجب ، ويلزم عليه مذهب المخيرة ، من جواز أن يفعل القبيح .

أو يقال إنه لا يفعل ، وإس بواجب في الحقيقة ، وذلك بوجوب صحة ما نقوله .

أو يقال : محال فيما يزيد على ما يفعله ، أن يحصل فيه صفة الصلاح والأصلح ، وذلك يوجب في المعنى أن مقدوره قد تنهى على ما سنبينه .

وربما عُبِّرَ عن ذلك بأنه تعالى لو وجب عليه ذلك ، لأدى إلى ألا يصح أن يخرج مما وجب عليه البتة ، لأنه لا حال إلا وفي مقدوره ما يصح أن يخرج إلى الوجود ، مما صفتة صفة ما يفعله ، فيكون بمنزلة من يقول فيمن يملك مائة دينار : الواجب عليك أن تحسن بدفع دينار منه ، وبعتل في وجوبه بأنه إحسان ؛ فقد علمنا أن هذه العلة إذا كانت حاصلة في الجميع ، مما لم يتصدق بجميعة ، لا يكون خارجا من الواجب ، وقد علمنا أن مقدوره تعالى في كل حال من الصلاح والأصلح ، يحل هذا المحل ، فيجب لو كان واجبا ألا يكون خارجا مما وجب عليه البتة ، وذلك ينقض وجوبه ، وفي بعض وجوبه إفساد هذا الوجه ، الذي جعلوه وجبا لوجوبه .

فإن قال : إنكم بغير الدلالة على أن في مقدوره تعالى أن يفعل ما لا يتناهى من الصلاح والأصلح ، ومن قولكم إن الصلاح هو النفع ، والنفع هو السرور واللذة ، وما أدى إليهما عاجلا وآجلا ، وليست اللذة عندكم معنى ، فيقال إنه يقدر منها على ما لا نهاية له ، والسرور تابع لها ، فكأنه ليس بمعنى ليفعله بها ، وفي ذلك إبطال ما ذكرتم .

قيل له : لو سلم ما ذكرته ، لم يطمع في الدلالة ، لأن اللذة إذا لم تكن معنى ، فالمتناهي الذي هو الحى وما ياتى به من المدركات معقول ، فكان يجب أن يفعل / ٢٥  
تعالى من ذلك ما لا نهاية له ، لأن في مقدوره أن يفعل من الأجسام وما تختص به ، مما عنده يتكامل النفع ، ما لا نهاية له ، وذلك يبطل القدح بما ذكره .

وبعدُ ، فإنَّ اللذة وإن لم تكن معنى سوى ما يدركه الحى ، فقد علمنا أن ما ياتذ به من المدركات معانٍ معقولة ، فيجب أن يفعل تعالى من ذلك مالا نهاية له ، على ما بيناه .

وبعدُ ، فإنَّ اللذة وإن لم تكن معنى ، فالشهوة التى لها بلتذ اللتذ ، معانٍ معقولة ، ويزداد التذاذُ بزيادتها ، وبتقص بنقصانها ، فيجب لو كان ما ذكره • واجباً ، أن يفعل من الشهوة والمشتهى مالا نهاية له ، حتى يكون التذاذ العبد أقوى .

فإن قال : ومن أين أن الشهوة يصح أن يوجد منها فى قلب العبد مالا ينحصر ؟

١٠ قيل له : لأنها فى نوعها لا تحتاج إلا إلى الحياة وتنبه القلب كالا اعتقادات ، فإذا صح ذلك ، فيجب ألا ينحصر ما يصح <sup>(١)</sup> وجوده منها .  
فإن قال : أليس عندكم أن القدرة وإن كانت لا تحتاج إلا إلى وجود الحكمة ، فالذى يصح أن يوجد منها محصور العدد ، فهلا قلتم بتذله فى الشهوة ؟

١٥ قيل له : لأن القدرة تحتاج مع الحياة إلى صلاية وتأليف زائد ، من حيث علمنا أن التخلخل فى محلها يوجب انتقاصها ، على ما نعلمه من حال التعب بالمشى الكثير ، وليس كذلك حال الشهوة ، ولأنه لم يثبت أن هذه الأحوال تؤثر فيها ، فهى كالا اعتقادات فيما ذكرناه .

فإن قال : إذا كان التأليف الزائد مقدوراً له تعالى ، فيجب أن يصح أن يوجد

منها مالا ينحصر .

(١) فى الأصل : ( مالا يصح ) والبيان بأبى وجود ( لا ) .

قيل له : إنه لا بد من أن ينتهى تأليف الحى إلى شىء <sup>(١)</sup> ، متى زيد عليه بطلت الحياة ، لأنها لا يصح أن توجد فيما يحصل بمثل صفة الحديد وغيره ، ولا يحتمل هذا القدر من التأليف إلا قَدْرًا من القُدْر <sup>(٢)</sup> ، فلذلك وجب ألا يوجد منها إلا مقدار مخصوص <sup>(٣)</sup> ، وليس كذلك الحال فى الشهوة ، لأنها لا تحتاج إلا إلى الحياة والتنبه ، وذلك يوجب صحة وجود ما لا ينحصر منها . وبعد ، فقد ثبت أن للشهوة أمثالا ، وأنها مخالفة للقدر فى هذا الباب ، وصح أن المحل الواحد إذا احتتمل الشىء احتتمل أمثاله ، وذلك يوجب صحة ما ذكرناه فيها ، لو لم يدل على أن سائر الشهوات بمنزلتها ، فى أنها لا تحتاج إلا إلى ما تحتاج إليه ، وإن كانت مختلفة .

وبعد ، فلو ثبت أن الشهوة كالقدر ، لسكانت الدلالة صحيحة ، بأن نقول : كان يجب أن يفعل تعالى منها ما لا نهاية له ، بأن يُعْظَم الحى المشتبه ، لأننا وإن قلنا إن القُدْر محصورة ، فقد يصح الزيادة عليها ، بالزيادة فى محلها ، لأن الحى كلما عظم احتتمل من القدرة بحسب كثرة أجوانه ، فكذلك كان يجب فى الشهوة ، وفى ذلك تصحيح الدلالة .

فإن قيل : إن الذى توجبه من الأصلح ، هو الذى تجوزون أن يفعله القديم تعالى ، وتقولون إنه إذا فعله فهو إحسان وتفضل ، فأما إذا لم يلزمكم تجويز وجود ما لا نهاية له ، لم يلزمنا إيجاب ما لا يقناهى .

قيل له : إنه تعالى إذا فعل منه قدرا مخصوصا فنقولنا : إن ما زاد عليه كان يصح أن يفعله ، ومع ذلك إذا لم يفعل ، لا يودى إلى فساد . وقد بينا أن قولكم

(١) فى الأصل « حى » فى موضع شىء .

(٢) القدر : كذا فى الأصل .

(٣) فى الأصل : إلا مقدارا مخصوصا .



بوجوبه يؤدي إلى ضروب من الفساد ، لا بد من واحد منها ، إلا أن يتركوا المقالة ،  
وفي ذلك بيان الفصل بين المذهبين .

وقد بين شيوخنا رحمهم الله أن التجويز مفارق للإيجاب ، بأن قالوا : قد نقول  
في زيد إنه يجوز أن يتحرك في الثاني <sup>(١)</sup> ويسكن ، ولا نقول : يجب أن يتحرك  
ويسكن ، بل متى قلنا بأنه واجب ، أدى إلى اجتماع الضدين . والتجويز لا يؤدي  
إلى ذلك ، فكذلك لا يلزمنا في التجويز وجود مالا يتناهى ، ويلزمهم  
في الإيجاب .

وبعد ، فإن التجويز إذا أريد به الشك ، فقد يصح أن نشك في إيجاد مالا  
يتناهى ، ولا نشك في جماعته ، فلا يجوز وجوده ، وإن جوزنا وجود القدار للتناهى  
منه ، وليس كذلك حال الإيجاب ، لأن صفة الكل في الوجه الذي له يجب عندهم  
لا تختلف ، فيجب أن يفعل الحكيم الجميع .

وإن أريد بالتجويز الصحة ، فكأنه قيل لنا : إن وجب أن يفعل تعالى مالا  
يتناهى من الأصالح ، من حيث قلنا بوجوبه ، فلازم لكم أن يفعل كل ما يقدر  
عليه ، أو جوزوا خروج كل ما يقدر عليه إلى الوجود .

فمن جوابنا : أنه لا وجه له يوجب ذلك ، فيما كان مقدورا وإن كان القادر  
حكما ، وقد ثبت في الحكيم أنه لا بد من أن يكون فاعلا للواجب .

واعلم أن القائل إذا قال في القادر : إن الفعل واجب عليه ، ووصفه مع ذلك  
بأنه حكيم ، لا بد من أن يفعل الواجب ، فمجموع هذين المذهبين يُوجب عليه  
أن كل ماله صفة الواجب ، فلا بد من وقوعه من جهته ، وإلا انتقض إحداى  
المقدمتين ، فصار ذلك في بابه بمنزلة وصف القادر بأنه مُلْجَأ إلى فعل مخصوص ،

(١) و الثاني : كذا في الأصل ، والكلمة غير منقولة ، وغير واضحة المعنى ، ويجوز أن يراد  
بالثاني ( الإيجاب ) .

له صفة مخصوصة ، وهو قادر على كل ماله تلك الصفة . فمجموع ذلك يوجب أنه لا بد من كونه فاعلا ، وإلا انتقض ما قدمناه .

فعلى هذه الطريقة ألزمهم شيوخنا أن يقولوا بوجود مالا نهاية له ، على قولهم في الأصلح ، وأنهم متى قالوا فيما فعله بأنه متناه ، فلا بد من أن يلزمهم بعض ما ذكرناه من وجود الفساد ، ومتى قلنا إنه يجوز منه أن يفعل مالا نهاية [له] <sup>(١)</sup> وأنه يقدر على ذلك ، وأنه لو فعله لكان حسنا وتفضلا وإحسانا ، وكل هذه المقدمات لا توجب علينا وجوب مالا نهاية له ، فكيف يصح إلزام التجويز على الإيجاب ، لولا قلة التأمل ؟

وهذا السؤال هو الذي كرره شيخنا أبو القاسم الباغي رحمه الله في كتبه في الأصلح ، عند هذه الدلالة وإيراد مشايخنا لها ، وقد انكشف الحال فيه .  
ومما اعتمده أيضا أن قال : إنه يلزمكم - على قولكم بوجود الأصلح في باب الدين - أن يفعل تعالى منه مالا نهاية له ، فإذا لم يلزم ذلك لعلة تذكرونها ، فكذلك لا يلزمني فيما أقوله .

وهذا بعيد ، لأن الأصلح في باب الدين إنما نريد به فعل ما يكون المكلف عنده أقرب إلى أداء ما كُلف من الواجبات العقلية ، ولا ترجع بذلك إلى جنس مخصوص ، وقد ثبت أنه لا يمتنع أن يحصل هذا الحكم لتقليل الفعل دون كثيره ، أو لكثيره دون قليله ، ولولا واحد دون غيره ، ولهما لمجموعهما ؛ فإذا صح ذلك ، لم يحصل لما لم يفعل تعالى صفة ما فعل ، فكيف يجب أن يفعل مالا نهاية له ؟ لأن الواقع منه إذا صح أنه يفعل عنده ما كُلف ، فالزائد عليه ليس بلطف ، وليس

(١) (له) : ساقطة من الأصل ، وقد يحذف خبر لا النافية للجنس ، كافي (لا ضير ، ولا بأس) .

كذلك ما قالوه ، لأننا قد بينا أنه لا بد من أن يكون لما لم يفعله تعالى ، حُكْم ما قد فعله على مذهبهم ، فيجب أن يفعل الجميع ، أو إن لم يفعل إلا قدرا مخصوصا منه ، أن يلزم ما ذكرناه من وجوه الفساد .

واعلم أن هذه المسألة إنما يجوز أن تسأل عنها على طريقة التقدير : بأن يقول قائل : لو علم تعالى من حال بعض المكلفين ، أنه لا يؤمن حتى يفعل تعالى مالا ٥ نهائيا له ، ما الحكم فيه ؟ أتقولون إنه لا يحسن أن يكلفه ، من حيث لا يصح دخول ماهو لطيف له في الوجود ، أو تقولون يحسن أن يكلفه ، ويكون بمنزلة من لا لطف له ؟ أو تقولون إن المسألة مستحيلة ، لأنه لا يجوز فيما هذا حاله أن يكون لطفًا ؛ وقد بينا القول في ذلك في باب اللطف ، وأن الصحيح من ذلك ، أنه بمنزلة من لا لطف له ، لاستحالة دخول ذلك في الوقوع ، وخروجه من أن يكون مقدورا بإيجاده على ١٠ وجه يكون لطفًا ؛ فتفسيره يقتضى أنه لا لطف له ، فيحسن منه أن يكلفه .

وبعد ، فلو قال قائل : إنه تعالى لا يحسن أن يكلفه ، على ما ذهب إليه شيخنا أبو عبد الله رحمه الله ، في ذلك ، لم تسكن المسألة لازمة ، لأننا لم نقل بأن التكليف يحصل ، وهذا اللطف يجب ، بل قد نفينا وجوبه ، من حيث يتعلق وجوبه بتكليف لم يحصل ، ولا يمكن أن يتعاقى القوم بمثله ، لأن الصلاح الواجب لا يتعلق ١٥ له بغيره ، فيقال : إن الذي لم يفعله تعالى لا يكون واجبا ، بأن لم يوجد سبب وجوده ، فالكلام لازم لهم .

فإن قيل : إن الذي لم يفعله تعالى نقول فيه إنه لا يجب ، من حيث يؤدي إلى فساد ، كأنه تعالى قد علم فيما لم يفعل من الأصحاب ، أنه لو فعله لأدى إلى أن يسكُفَر قوم لولاه لآمنوا / وما حل هذا الحل لا يكون صلاحا وأصلح ، فقد ٢٠ ميزنا بين ما فعله وبين ما لم يفعله ، فأثبتنا لما فعله وجه الوجوب ، دون ما لم يفعله ،

وسلم كلامنا عما ذكرتموه من المطاعن .

قيل له : إن الذى يفسد المكلف عنده ، بمنزلة ما يصلح المكلف عنده ، فإذا لم يصح فيما كان لطفًا وصلاحًا أن يكون مما لا يمكن دخوله فى الوقوع فالوجود ، فكذلك القول فيما يفسد عنده ، وفى ذلك إسقاط ماسألت عنه ، لأن الذى لم يفعله تعالى ، ليس بإشارة إلى قدر مقناه ، فيصح أن يتعلق فيه بما ذكرته .

فإن قال : إني أقول ما ذكرته فى المتناهى منه .

قيل له : فيجب أن تكون المسألة باقية فيما يزداد عليه ، لأن الزيادة على هذا المتناهى الذى قلت إنه لا يفعله تعالى ، من حيث كان مفسدة ، وعلى المتناهى الذى قد فعله تعالى ، بمنزلة الزيادة على أحدهما ، فى أن الكلام الذى ذكرناه يتوجه عليه ، والقسمه تصح فيه .

وبعد ، فإن كون الفعل مفسدة لا يرجع إلى حسه على ما بيناه ، لأن قليله قد يكون مفسدة ، وكثيره بخلافه ، فإذا صح ذلك ، فيجب أن يجوز فى الزائد على ما فعله ، ألا يكون فسادًا ، فإذا جوزت ذلك لزمك ما ذكرناه من الفساد ، لأنه لا<sup>(١)</sup> فرق بين تجوز ذلك ، وبين القطع على أنه لا يجب أن يكون مفسدة ، فى لزوم ما أوردناه .

فإن قال : إني أقطع فيما لم يفعله على أنه مفسدة ، من حيث لو لم يكن كذلك لكان تعالى سيفعله ، من حيث كان صلاحًا وأصلح .

قيل له : إنك تبني هذا الكلام على أن الأصلح واجب ، ولم يتقدم لك العلم به ، بل قد أوردنا ما يوجب فساد ، فلا يجوز أن تطعن فيه بما لا يصح إلا بصحته . على أنه لا يجوز فيما لا يدخل تحت الوجود ، أن يقال إنه مفسدة ، كما ذكرناه من قبل ، فكيف يصح التعلق بذلك ؟

(١) ( لا ) : ساقطة من الأصل .

وبعد ، فليس أن يقال فيما لم يفعله تعالى : إنه من حيث كان مفسدة يقبح ، فلا يفعله تعالى ، بأولى من أن يقال : إنه من حيث كان صلاحا وأصاح يحب ، فلا بد من أن يفعله ، لأنه كما صح ثبوت وجه القبح فيه بزعمه ، فقد ثبت وجه الوجوب فيه ، مثاله أنه تعالى إذا كان قادرا على أن يخالف<sup>(١)</sup> - وفيها من المكلفين وغيرهم -

بعدد ما في هذه الدنيا ، فليس بأن نقول إنه تعالى يقبح منه خلق ذلك ، لأنه مفسدة للمكلفين في هذه الدنيا ، بأولى من أن يقال إنه يجب أن يخلقهم ، لأن خلقهم صلاح لهم ، من حيث يؤدي إلى نفعهم في العاجل والآجل ، فلم صار بأن يقبح ذلك ، من حيث يؤدي في بعض المؤمنين مناسا إلى أن يكفر ، فيستحق العقاب ، بأولى من أن يقال : يجب ذلك ، لأنه يؤدي فيهم إلى أن يطيعوا ، فيستحقوا الثواب . وفي ذلك إبطال المسألة ، وليس يمكنه أن يقول في ذلك ما

يقول في الحسن إذا حصل فيه بعض وجوه القبح : إنه ليس بأن يحسن أولى من أن يقبح ، بل نقول فيه إنه بالقبح أولى . وذلك لأننا لا نثبت للحسن وجهها يحسن لأجله ، وإنما نرجع فيه إلى أن فيه غرضا ، وأن وجوه القبح عنه منقضية ، وذلك يمنع من ثبوت ماله يحسن ، مع ثبوت بعض وجوه القبح فيه ، وليس كذلك ما قالوه ، لأننا قد أريناهم أن وجه القبح قد حصل فيه ، ووجه الوجوب قد حصل ، لأن كل واحد منهما لو انفرد عن الآخر ، لثبت حكمه ، فالكلام لم لازم .

فإن قالوا : فأنتم قد تقولون بثبوت وجه الوجوب في أشياء وهي غير واجبة عندهم ، نحو قولكم في اللطف إنه إذا كان فسادا لبعض المكلفين ، يجب أن يكون قبيحا .

٢٠ قيل له : قد بينا من قبل أن وجه الوجوب لا يحصل في ذلك .

(١) كذا في الأصل . ولم يبين المفعول به ، وهو مرجع الضمير في ( ولها ) .

فإن قال : فن قولكم أن رد الوديعة قد يحصل فيه فساد ، فيخرج من أن يكون واجبا .

قيل له : وإنما نقول فيه من ناحية وجوب أدائه ، لا أنه يخرج من الوجوب في الحقيقة . وإنما كان كذلك ، لأن الرد الواجب لا يتعين بفعل ولا وقت ، وليس كذلك قولهم ، لأن الأصلح لو وجب لتعين بفعل ووقت ، فلا يصح لهم فيه ما ذكرناه ، ولأن رد الوديعة ليس بوجه للوجوب إلا بشرائط ، منها فقد ما ذكرته .  
فإن قال : أستم تقولون في الثواب إنه واجب في حال التكليف ، ويقبح أن يفعل .

قيل له : إنا نقول فيه : إنه يتأخر فعله ، لمثل العلة التي ذكرناها في رد الوديعة ، لأن الثواب المستحق لا يتعين بفعل / ولا وقت ، وليس كذلك ما قالوه في الأصلح .  
فإن قالوا : إذا صح وجوب مالا نهاية له من الثواب ، وإن كان المفعول ينتهي ولا يؤدي إلى فساد ، فكذلك نقول في الأصلح .

قيل له : إنا وإن قلنا بوجود مالا نهاية له من الثواب ، وإن كان المفعول ينتهي ، ولا يؤدي إلى فساد ، فكذلك نقول في الأصلح .

قيل له : إنا وإن قلنا بوجود مالا نهاية له من الثواب في الجملة ، فإننا نفصل ذلك في كل وقت ، ونجعل مقدارا مخصوصا الواجب منه دون غيره ، وهو تعالى يفعل ذلك القدر بكماله ، وليس كذلك قولك ، لأننا قد أئزمتنا أن يفعل تعالى في الوقت الواحد ما يزيد على فعل ، فإذا لم بفعله ، والصفة واحدة ، لزمك ما ذكرناه من الفساد .

واعلم أنهم ربما اجتهدوا في إقامة الدلالة ، على أنه محال أن يفعل تعالى قبل كل فعل فعلا ، ليزيلوا عنهم لزوم ما أئزمتهم ، من أنه كان يجب ألا يتقدم فعله ، إلا بما

يجرى مجرى الوقت الواحد ، بوجه يذكرونها في هذا الباب ، ويبينون بها الفرق بين الماضي والمستقبل ، مما قد ذكر في أول الكتاب ، وذلك مما لا ينفعهم ، لأن الغرض أن نبين أن قولهم بوجوب الأصلح ، يؤدي إلى هذا الأمر القاسد ، فسكنا تبين فساد ، وكثر من الأدلة فيه ، كان أقوى للغرض ، فلا يجب إذا تشاغلوا بذلك ، أن نكملهم فيه ، بل يجب أن نسلم ما يذكرون ، ونبين أنه مما يقوى الدليل الذي أورده عليهم ، فكذلك متى أوردوا الدلالة على أن وجود مالا نهاية [ له ]<sup>(١)</sup> محال ، فنحن حقا أن تبين أن القول الذي يؤدي إلى جواز هذا المحال ، ويدل على وجوبه ، يجب أن يكون فاسدا ، ولا تكلمهم في نفس هذه المسائل .

وبعد ؛ فإننا نبين أن كونه قادرا لم يزل لنفسه ، يقتضى خروج ذلك من الإحالة ، فتملقهم بذلك يبعد .

فإن قال : إذا كان تعالى يخلق العباد عندكم لينفعهم ، على ما يمتنموه من قبل ، وقلم إن هذا وجه حسن خلقه لما خلق ، فيجب ألا يكون بأن يخلق قدرا منه أولى من قدر ، ويجب أن يخلق قبل الوقت الذي خلق ، لأن الداعي لا يتغير ، وما يتفضلون به من ذلك ، هو فصلنا فيما ذكرناه .

قيل له : قد بينا أن قولكم إنه بقدر من الأصلح على أكثر مما فعل ، مع قولكم إن الأصلح واجب ، وأنه تعالى حكيم ، لا يجوز ألا يفعل الواجب ، يقتضى أنه لا بد من أن يكون فاعلا للزائد على مفعله ، حتى لا ينتهي إلى حد ، إلا ويجب أن يكون فاعلا لأكثر منه ، وإلا عاد على هذه المقدمات أو بعضها بالنقض ، وليس كذلك ما نقوله في الحسن ، لأننا لم نقل إنه لا بد فيه من أن بفعله الحكيم ، بل المزيد عليه قد كان ألا بفعله ، على ما هو عليه من صفاته ، فضلا عن الزائد .

(١) ( نه ) : ساقطة من الأصل .

فكيف يلزمنا مثل ما ألزمناهم ، وقد بينا في أول باب العدل ، أن الحكيم إذا علم في الفعل أنه حسن وإحسان ، فله أن يفعله ، وجعلنا ذلك كالعلة في أن له فعله ، وليس يجب فيما له أن يفعل ، أن يفعل لا محالة ، وإذا لم يجب ذلك فيه ، يجب في أمثاله أولا ، وليس كذلك كون الفعل واجبا ، لأنه يقتضى في الحكيم أنه لا بد من أن يفعله ، فلا يصح في نفس الواجب أن يقال إنه لم يفعله ، ولا يصح فيما هو بمثل الدلالة .  
 دليل آخر : وقد استدلل شيوخوا رحمهم الله على ذلك بأن من حق الواجب ألا يستحق به الشكر ، وإنما يستحق ذلك بالتفضل للذي يفعله القادر ، مع جواز ألا يفعله ، على بعض الوجوه .

وبين ذلك أن قضاء الدين لا يستحق به الشكر ، وإنما يستحق ذلك بالتفضل الذي يفعله القادر ، مع جواز ألا يفعله في بعض الوجوه ؛ يبين ذلك أن قاضي الدين لا يستحق شكرا على فعله ، ولو أنه أعطى / هذا القدر تفضلا ، لا يستحق الشكر ، ولو أنه أعطى قبل الأمر لم يستحق الشكر ، فإن أعطى بعده استحق الشكر .

ولا فرق بين الحالين إلا ما ذكرناه ، فلو كان سائر ما يفعله القديم تعالى من المنافع واجبا ، لوجب ألا يستحق الشكر بإنعامه وإحسانه ، وثبت ذلك ببطل هذا القول .

وليس لأحد أن يقول : أنستم وإن قلتم بوجوب الثواب والأعواض والألطاف ، فإن عندكم يستحق تعالى الشكر عليها ، فكذلك القول فيما نوجبه من الأصاح . وذلك لأننا نقول في جميع ذلك : قد كان يجوز منه تعالى ألا يفعله ، ألا يفعل ما يجزى مجزى السبب له ، فيعد تفضلا من هذا الوجه ، لأنه تعالى قصد بالتسكين والتعويض الثواب ، فإذا كان متفضلا به ، صار كأنه متفضل



بالتواب ، فذلك يستحق تعالى عندنا الشكر على جميع ذلك ، وليس يصح للقوم هذه الطريقة ، لأنهم لا يقولون في الأصلح إنه تفضل ، ولا إنه متعلق في وجوبه بسبب تقدم ، هو متفضل به ، لأنهم يوجبونه لأمر يرجع إلى حال العبد المتفع ، وإلى حاله تعالى ، من غير تعلق بأمر متقدم ، فيجب لزوم ما ذكرناه لهم .

وفارق الشكر المدح في هذا الباب ، لأنه لا يستحق إلا بالإحسان والتفضل إذا فعل ، لهذا الوجه ، وليس كذلك المدح ، لأنه يستحق على الواجب وغيره ، على ما تقدم ذكره ، فليس لأحد أن يقدم فيما ذكرناه بهذا الكلام .

يبين ذلك أن قضاء الدين يستحق به المدح ، ولا يستحق به الشكر ، ولو كان كالمدح لاستحقا جميعا به .

- ١٠ وبهذه الجلة قلنا إن الكافر والفاسق قد يستحقان الشكر على ما يقع منهما من التفضل والإحسان ، وإن لم يجوز أن يستحقا المدح . وقلنا إن الذم المستحق على القبائح يؤثر في استحقاق المدح ، ولا يؤثر في استحقاق الشكر والحسنة ، فذلك يستحق الشكر به . وذلك لأن الواجبات وإن اختلف وجه وجوبها ، فذلك غير مانع من اتفاقها في أن لا شكر يستحق فيما نفعله من الإحسان ، الذي قد كان يجوز ألا نفعله ، والواجب - وكله داخل في أنه كان يجب عليه أن يفعله - فلا يجوز أن يستحق الشكر به . يبين ذلك أن ما يلزم أحدنا من العطية لا يستحق الشكر به إذا فعله ، وجب من جهة الاستدانة ، أو غضبا وإيلا<sup>(١)</sup> ، وغير ذلك ، وذلك يبين أن اختلاف وجوه الوجوب لا يؤثر في هذا الباب .

فإن قال : فيجب فيمن تصدق بركاة أو كفارة أو غيرهما من الواجبات ،

(١) في الأصل : « وجب من جهة الاستدانة ، أو غصا وإيلا وغير ذلك » . ولعل ما أثبتناه أوضح وأقرب .

ألا يستحق الشكر ، وقد علمنا أنه قد يستحق ذلك ممن يعطيه .

قيل له : إنه لا يستحق الشكر على نفس العطية والدفع ، وإنما يستحقه على إثباته عين على عين ، لأنه قد كان يجوز أن يتصدق به على غيره من الفقراء ، فوضعه فيه خاصة بمنزلة التفضل ، فيجوز أن يستحق الشكر على هذا القدر ، وذلك لا يتأتى للقوم ، لأن عندهم أن الأصلح واجب لكل أحد ، فلا يصح فيه طريقة الإحسان .

فإن قالوا : أليس الغنى الكثير يستحق الشكر على أن يسقى غيره شربة من ماء ، فإن كان ذلك واجبا عليه ، ولا يستحق ذلك على قضاء الدين ، فهلا جوزتم ما نقوله في الأصلح ؟

قيل له : إن الذي جعلته أصلا فيه نخاف ونقول إنه متفضل به ، فلذلك استحق الشكر عليه ، وإذا كان الخلاف فيه كالتخلاف في الأصلح ، فلا تعلق لك به . ولذلك نقول إنه لو لزمه بذل هذا الماء ، من جهة غم يلحق على عطش من سقاه ، لم يستحق الشكر ، كما لا يستحقه على قضاء الدين . ولذلك نقول إن ما يفعله الإنسان بولده من جهة سرور يلحقه ، أو غم ينصرف عنه ، لا يستحق به الشكر ، لأن ذلك واجب عليه ، لأجل دفع الضرر .

٣٠ / يبين صحة ما عتمدناه : أنه إذا وجب عليه إيصال العطية إلى غيره / صار ذلك من حقوقه ، حتى لو كلف عنه لكان لصاحب الحق تناوله ، وما هذا حاله لا يجوز أن يستحق به الشكر ، لأنه لو جاز ذلك فيه ، لجاز أن يستحق الغاصب الشكر ، على رب العين القائمة ، فلما بطل ذلك ، وعلم أن بذل العين كالعين ، لاتفاقهما في الوجوب ، ثبت أن استحقاق الشكر يتنافى كون العطية حقا المعطى .

وبيّن أنه إنما يستحق إذا كان فاعلها متفضلاً بها ، على الطريقة التي ذكرناها ، فلو كان مايفعله تعالى بعباده هذا حاله ، لوجب ألا يستحق الشكر ، فإن التزم ملازم ذلك ، قيل له : إذا لم يستحق الشكر ، فبأن لا يستحق العبادة أولى ، لأن استحقاق العبادة هو بمكان النعمة العظيمة ، على مايناه من قبل ، متى لم يستحق على سبيلها الشكر ، لم يحز أن يستحق العبادة على العظيم منها .

دليل آخر : وقد استدل شيخنا أبو هاشم رحمه الله على ذلك بوجه آخر يقارب ماقدّمناه ، وهو أن التفضل في أنه معقول في الأفعال ، بمنزلة الواجب ، وبمنزلة القبيح والمباح ، فإذا صح ذلك لم يحز ألا يثبت هذا القسم في أفعاله تعالى . وعلى قولهم يجب في كل مايفعله سبحانه من هذا الباب ، دخوله في أنه واجب ، وذلك بما قلناه ، ألا ترى أن الواحد منا لما صح أن يفعل الواجب ، صح أن يفعل التفضل ، ١٠ والقديم تعالى في كونه قادراً تزيد حاله على حال الواحد منا ، فبأن يصح منه أن يتفضل أولى ، وليس يمكنكم دفع التفضل في أقسام الأفعال ، لأن ذلك مما يعلم باضطرار في الشاهد ، كما يعلم أن فيما يفعله الإنسان في نفسه ما يكون واجبا عليها ، وفيها ما هو نذّب ، فكذلك فيما يوصل إلى العسير ، فيه واجب وتفضل ، وإذا صح دخوله في فعلنا ، صح دخوله في فعله تعالى .

١٥ فإن قال : إنما صح ذلك علينا ، لأن الواحد منا تلحقه المضرة بالعطية ، وينتفع بالمنع ، وليس كذلك حاله تعالى ، فصار جميع مايفعله من خير الواجب لهذه العلة .

قيل له : إن اختلاف الفاعلين لا يؤثر في صحة هذه الأقسام منهم ، فلا فرق بينك إذا تعلقت بهذا الكلام وبين المجبرة إذا قالت : إن كون القبيح قبيحا ٢٠ من الله تعالى مستحيل . وإن صح منا ، لأنه رب مالك ، إلى سائر ما يذكر في هذا

الباب . ولا فرق بينك وبينهم إذا قالوا إنه تعالى يفعل القبايح ، ويستحق المدح ، ونحن نستحق عليها الذم ، فلما بطلت هذه الطريقة ، لأن أقسام الأفعال وأحكامها لا يختلفان باختلاف أحوال الفاعلين ، فكذلك ما ذكرناه .

فإن قال : ألسن تقولون إن المباح يستحيل دخوله في أفعاله تعالى ، وإن صح دخوله في أقسام أفعالنا ، أفلا جاز مثله في التفضل ؟

قيل له : إن الاعتبار بالمعاني دون العبارات ، ومثل المباح قد يدخل في فعله ، لأنه إذا عاقب في الآخرة فهو حسن ، ولا صفة له زائدة على حسنه ، فقد جاز دخوله في فعله سبحانه ، فيجب أن يجوز مثله في التفضل ، فذلك مبعد عليك في المعنى ، لأنك لا تثبت نفعاً واصلاً من جهته تعالى إلى أحد ، إلا وتقول بوجوبه .

وبعد ، فلم يثبت في أفعاله المباح ، لم يتوجه إلينا هذا الكلام ، لا ما يثبت مقدوراته ، كما ثبتت القبايح مقدورة له تعالى ، وإن تعالى عن فعلها ، لسكونه حكماً . وليس كذلك حال القوم ، كأنهم على ما ألزمناهم ، لا يثبتون في مقدوره التفضل ، لأن ما يصح كونه تفضلاً من المنافع الموصلة إلى الغير ، هو واجب لا محالة ، ولا يجوز ، وكان لا يجوز إلا كذلك ، وهذا يوجب نفي هذا القسم عن فعله تعالى ، وعن مقدوراته ، ولو جاز ذلك لجاز مثله في أجناس الأفعال وضروبها ، حتى يقال في بعضها إنه تعالى لا بوصف بالقدرة عليه ، وإن صح على القادر منها أن يفعله .

يبين ذلك أن الواحد منا في العطية الواحدة ، يصح أن يفعلها تفضلاً ، ويفعلها واجبة ، ويختلف حاله في ذلك بالقصد ، فصارت في أنها نفع على وجهين بالقصد ، بمنزلة الخير الذي يجوز / أن يقع بالقصد على وجه ، فكما لا يصح فيما هذا حاله ،

أنه تعالى يصح أن يفعله ، على بعض الوجوه دون بعض ، فكذلك القول في العطية . وهذا معنى قولنا : إن ضروب الأفعال لا يقع فيها اختصاص في القادرين .

دليل آخر : واستدل رحمه الله على ذلك بأنه لو وجب عليه تعالى أن يفعل الصالح والأصلح ، لوجب على الواحد منا أن يفعل ذلك ، لأنه قادر على فعله ، متمكن منه ، والمفعول به محتاج إلى ذلك ، منتفع به ، وقد علمنا أنه لا علة لأجلها يجب ذلك على القديم تعالى لو وجب ، إلا ما ذكرناه ، وهو قائم في الواحد منا ، فيجب أن تكون العطية واجبة عليه ، لأن وجه الوجوب إذا ثبت في الفعل ، ثبت وجوبه ، ولا يختلف في ذلك باختلاف أحوال الفاعلين ، على ما بيناه من قبل .

فإن قالوا : كذلك نقول .

قيل لهم : فيجب على الواحد منا في كل ما يملكه ، أن يتصدق به على المحتاجين ، لأن هذه العلة موجودة في الجميع .

فإن قالوا : إننا نخالف في ذلك ، ونقول : إنما يجب على الله تعالى ذلك ، لأن العطية لا تضره ، والمنع لا ينفعه ، وليس كذلك حال الواحد منا ، لأن العطية تضره وتشتق عليه ، والمنع ينفعه ، لأنه إذا بقي ذلك الشيء في ملكه انتفع به ، وإنما كان يلزمنا هذا الكلام ، لو كان ما له أوجبنا ذلك عليه تعالى ، ثابتا فينا .

قيل له : قد علمنا أنه سبحانه إنما لا تضره العطية ، ولا ينفعه المنع ، لا لأمر يرجع إليها ، ويختص بها ، بل لأنه في ذاته تستحيل عليه المنافع والمضار ، فحكم العطية التي هي منافع واصله إلى العباد ، حكم قبيح لو فعله في المضار والمنافع ، يستحيل عليه ، فليس ذلك مما يُبين به فعلا من فعل ، ولا مقدورا من مقدور ،

وما هذا حاله لا يجوز أن يجعل وجها لوجوبه ، كما لا يجوز أن يجعل وجه قبح الفعل منا ، أنا مملوكون ، ووجه حسنه من الله تعالى أنه مالك ، على ما تقونه المجبرة ، وإنما يجب أن يثبت في وجه الوجوب ، ما يبين به بعض الأفعال من بعض ، وفي ذلك إسقاط ما سأل عنه .

• وبيان ما قاله شيوخنا رحمهم الله في ذلك : أنهم قالوا في جواب هذا السؤال إن ذلك ضمَّ منكم لما ليس بعلة ، إلى ما هو علة ، وهو بمنزلة قول القائل : إن الجسم أيضا صار متحركا لصحة تحريكه وللحركة ، أو لوجوده وللحركة ، إلى غير ذلك ، فكأن ما هذا سبيله مُطَّرَح ، فكذلك القول فيما ذكرتم .

وبعد ، فإن التفرقة التي ذكروها لو صحت لوجب منها ألا يلزم أحدنا قضاء الدين ، لأنها عطية تضره ، ولو منع ذلك لكان ينفعه ، فلما كان ذلك غير مؤثر في وجوبه ، ولم يجوز أن يجعل تفرقة بيننا وبينه تعالى ، فيقال : إن الثواب يجب عليه ، لأنه لا يضره فعله ، ولا ينفعه منعه ، وليس كذلك قضاء الدين ، فكذلك لا يجوز أن يجعل تفرقة فيما ذكرناه .

وبعد ، فقد صح أن المضرة والمشقة بأن يقتضيا وجوب الفعل ، أولى من أن تؤثرا في وجوبه ، ألا ترى أن كل ما نشبهه لا يجب علينا ، ويجب علينا ما يضر ويشق ، فصارت المضرة حجة لوجوب الفعل عليه ، فكيف يصح لهم أن يجعلوها مُنْقَطعة للوجوب ، ومؤثرة فيه .

وبعد ، فقد ثبت في العبارات ، أن المشقة إذا كان فيها أكثر ، فهي أدخل في الوجوب ، فكيف يقال إن من حق المشقة أن تخرج الفعل عن الوجوب ؟

• وبعد ، فقد علمنا أن المشقة التي في الفعل ، تصير الفعل أنفع ، لأن الثواب المستحق عليه يصير أكثر ، فإذا كان من أصل القوم أن الفعل إذا كان أنفع ،

فهو أولى بالوجوب ، فساكنات المشقة تدخله في كونه أنفع ، فيجب أن يقتضى تأكيده وجوبه /

٣٢

فإن قالوا : ألسن تقولون فيه تعالى إنه يجب أن يُطَفَّ العبد في فعل ما كلفه ، لأنه لا تجوز عليه المضار ، وليس كذلك أحدنا ، لأنه لا يلزمه اللطف ، للمشقة التي تلحق ، ولذلك قلتم : إن المولى إذا استسقى غلامه ، وعلم أنه لا يطيع إلا بأن يبذل له شطر ماله ، إن ذلك لا يجب عليه ، لأجل المضرة ، فكيف أنكرتم علينا ما ذكرناه ؟

قيل له : إنا لا نوجب اللطف <sup>(١)</sup> إلا على المكلف . ونوجبه على شرائط مخصوصة ، ذكرناها في باب اللطف ، فذلك لا يلزم العبد أن يُطَفَّ لغيره ، فأما ما ذكرتموه في المولى ، فإنما لا يلزمه لأنه يضره ، لأنه لو استسقاؤه وهو خائف على نفسه التاف إن لم يسقه ، لوجب عليه بذل شطر ماله ، لا بل كل ماله . فالمضرة قائمة ، وإنما توجب عليه ذلك مع السلامة ، لأنه استجلاب نفع ، يستر ضررا عظيما ، وهذا مما لا يحسن ، وليس كذلك ما ذكرتموه ، لأنكم عولتم في التفرقة على زوال المضرة في الغائب ، وثبوتها في الشاهد .

وقد بينا أن ذلك لا يوجب التفرقة بين الغائب والشاهد في وجوب الفعل ، لأن المضرة بأن يكون لها حظ في وجوب الفعل ، أولى من أن يكون لها حظ في إسقاط وجوبه .

فإن قال : أليس المتقرر في العقول أن المكثّر منا ، الذي لا يكاد يحصى ملكه وماله ، كثرة ووفورا ، يلزمه إذا علم أن جاره عطشان ، أن يترك له الطعام والشراب ، لأن ذلك لا يضره والحال هذه ، فلو كان بخلاف هذه الصفة لم يلزمه

(١) أى يوقفه ويعصمه . وهو من أطفئت فلاناً : إذا أطفئته وبررته بهدية ونحوها .

(٢) اللطف بالتجريب في اصطلاح المعتزلة : ما يختار المكلف عنده الطاعة : تركا وإتياناً . ( انظر كتابات أبي البقاء ) .

١٥

٢٠

ذلك ، ولا تفرقة يشار إليها بين الأمرين إلا ما ذكرناه من نفي الضرر في أحد الوجهين ، وثبوته في الآخر ، وذلك بين صحة ما اعتمدنا عليه في التفرقة بين الغائب والشاهد ، لأننا فرقنا بفرق متقرر في عقول العقلاء في الشاهد .

قيل له : إن شيخنا أبا هاشم رحمه الله أجاب عن هذه المسألة ونظرها بأن قال : إنه محال أن يوجد في العباد من لا تضره العطية ، لأن الذي بذله مما ينتفع به إذا منعه ، ولا بد فيمن هذا حاله ، أن تلحقه المضرة ببذله ، ولولا ذلك لم يستحق مدحا ولا ثوابا ، ولا استحق على من غصبه منه عوضا وبذلا .

وبين ذلك أن ذلك القدر من الماء والطعام ، لو كان لا ينفعه منعه ، وليس بعض المقادير بذلك أولى من بعض ، لأن الجميع إنما يجتمع بانضمام بعضه إلى بعض ، لوجب من ذلك ألا ينتفع بجمع جميع ما يملكه من الطعام والشراب ، وبطلان ذلك بين ؛ فإذا صح ذلك لم يتم للقوم ما ادَّعوه في الشاهد .

قال رحمه الله : فإذا لم يصح أن يوجد في العباد من هذا حاله ، فالسائل منهم إذا سأل عن هذه المسألة ، فكأنه سأل عنها بذكر العبد ، وأراد القديم تعالى ، لأنه المختص بأن العطية لا تضره ، والمنع لا ينفعه ، والخلاف بيننا وبينهم هو في القديم تعالى ، فإذا كانت مسألتهم على ما رتبناها لا تصح إلا فيه ، والخلاف دون غيره ، فيجب أن تكون ساقطة وتؤول عليه <sup>(١)</sup> .

فإن قالوا : إنا نسلم ما ذكرتموه ، لكننا نسأل على وجه آخر ، فنقول : إن المكثّر الذي صفته ما ذكرنا ، لا يعتد بما يفعله من العطية في المضرة ، فوجب عليه ذلك ، دون من يؤمّده مضرة ، وجعله أصلا على هذه الطريقة .

قيل له : خبرنا عن هذا المكثّر لو اعتد بذلك في المضرة ، أكان يجب عليه ؟

(١) (تؤول عليه) أي تعطرب ، وتحتاج إلى تغيير الأساس الذي قامت عليه . والتعير : اصطلاح في حساب الفرائض .



فإن قالوا بنى وجوبه ، أبطلوا حكم الشاهد ، وإن قالوا بوجوبه ، أبطلوا ما أورده الآن .

على أن جميع ذلك إنما يصح تعلقيهم به لو سلمنا لهم الحكم ، لأن علة الحكم ، إنما يتكلم فيها مع تسليم الحكم ، ونحن في ذلك نخالف ونقول فيمن هذا حاله : إنه لا يجب عليه البذل إلا عند أمر عارض ، وهو أن يَقْتَضِيَ بما يشاهد من حال الجائع العطشان ، فيلزمه ذلك تحررا من المضرة التي لحقت ، ويجب ذلك من جهة السمع ، لأنه لطيف ، كما نقول بوجوب الصلاة وغيرها ، فيما أن يجب لما ذكرناه فيعتد ، وصار حاله وإن لم يعتد بالمضرة ، كحال من يعتد بها عندنا في / هذا الباب ، وفي ذلك إسقاط السؤال .

فإن قيل : فإننا ندعى في ذلك ضرورة الفعل ، ولا نفكر في مخالفتكم .  
 قيل له : لا دلالة آكد في بطلان قولكم ، من ادعاء الضرورة علينا ، في أمر يعلم خلافه . على أن ادعاء الضرورة في علة الحكم لا تصح ، على ما بيناه من قبل ، لأن كل حكم نعلمه باضطرار ، فلا بد في معرفة علته من الاكتساب ، فإذا صح ذلك ، لم يمكنهم أن يدعوا إلا أن هذا الفعل واجب ، فمن أين أنه يجب من جهة الفعل ؟ ولأن البذل لا يضره ، والمنع لا ينفعه ، دون أن يقول : إن ذلك واجب سمعا .

فإن قال من لا يقر بالسمع من أهل العقول : نعم وجوب ذلك .  
 قيل له : في هذا نخالف ، ولا فرق بين من ادعى وجوب ذلك في المكث ، أو ادعاء في المتوسط ، أو الفقير الذي لا يحتاج في البذل إلى ما يبذل ، لأن العقل لا يفصل بين الجميع في ذلك ، ولا فرق بين من يقول بوجوب بذل ذلك للإنسان المحتاج ، أو بوجوبه للبهيمة ، أو لبعض الحيوان ، ولا فرق بين من يوجب بذل

ذلك ، وبين من يوجب بذل الكسوة ، وسائر ما يتعلق بشهوات ذلك الجائع ، ولا فرق بين من يوجب بذله للجائع واحد ، أو لأهل بلد لحقهم قحط وبؤس وشدة ، لاتفاق حالم فيما يقتضى معونتهم ، وبطلان ذلك ظاهر .

فإن قال : قد علمنا أن الواحد منا يقبح منه أن يمنع غيره من الاستغلال بظل داره ، أو تناول مارماه من فضالة ما كوله ، أو التقاط الحب الساقط من زرعه بعد الفراغ من حصده ، إلى غير ذلك ، وإنما يقبح ذلك ، لأن ذلك الانتفاع من الغير لا يضره ، ومنعه لا ينفعه ، فإذا كان تعالى بهذه الصفة في سائر ما يخلق من منافع العباد ، فيجب أن تكون واجبة عليه .

قيل له : إن الذى يقبح لأجله من العبد المنع ، مما سألت عنه ، هو لأنه عيب لا فائدة فيه ، ولو كان له فيه فائدة لحسن المنع ، وإن كانت العلة التى ذكرتها قائمة . وهكذا نقول فيما خلقه الله تعالى ، مما يصح الانتفاع به ، إنه لا يحسن منه أن يمنع العباد من الانتفاع به ، لأنه يكون عابثاً بذلك ، تعالى الله عنه ، وإنما يحسن منه المنع إذا كان للغير فيه مصلحة ، فيخرج عن كونه عبثاً ؛ ولهذا الجملة قلنا فيما خلقه تعالى من المنافع ، إنها على الإباحة ، إلا أن يرد السمع فيها بالخطر . وليس هذا الموضع مما يشاكل الخلاف بيننا وبين القوم ، لأنهم يقولون بوجوب ابتداء المنافع ، ولم يثبت فى الشاهد أنه يجب على العبد أن ينفع غيره ، على الوجه الذى تعلق به .

يبين ذلك ، أنه وإن قبح من أحدنا ما ذكره من المنع ، فغير واجب عليه أن يبنى ما يستظل به ، ويركب فى الحائط المرأة لينظر فيها ، أو يزرع ويحصد ، سكن يسقط عنه من الفضل ما يقطعه الفقير ، إلى غير ذلك ، فقد فصل العقل بين المنع من هذا حاله ، وبين ابتداء فعله ، وفى ذلك إسقاط تعلقهم بهذه الطريقة .

ولا فرق بين ما أجبنا به عن المسألة ، وبينها إذ سألوا عنها على هذا الوجه ، فزادوا في شرحها ، بأن كثروا من صفات الغنى ، وكثرة ماله ، وكثروا من وصف الفقير المحتاج المضطر ، لأن الحال في الجواب لا يتغير . ومتى قالوا : إن القديم تعالى أعلم الغنى أن الذى يحتوى عليه من المكلف ، يكفيه طول عمره في قضاء أوطاره أجمع ، بل يكفيه ويكفى أهل بلده ، ثم شاهد هذا المضطر . وقد علم أنه إن لم يسقه ولم يطعمه ، يموت في وقته ، أكنتم تقولون إن البذل لا يجب عليه ؟

فمن جوابنا أن هذه المسألة غير معلومة ، لأننا لا نعلم أحدا في العقل هذه صفة ، فلا يصح التعلق بها ، ولو ثبت أنها معلومة ، لكان جوابنا ألا يخلو حال هذا الغنى مع هذه الصفات من / أمرين : إما ألا يفتن بما عليه المضطر البتة ، فغير واجب عليه أن يبذل له الطعام والشراب ، أو يفتن بذلك ، فيلزمه لدفع الضرر . ولو أن قال لبا قلب عليهم الكلام ، فقال لهم : لو أن القديم تعالى عرف الفقير الذى يجد قوت يومه ، مع هذه الزيادة التى يبذلها للمضطر ، أنه يكفيه طول عمره ما يحتاج إليه ، بأن يرزقه حالا بعد حال ، وشاهد هذا المضطر ، أكان يجب أن بواسيه ، فإن قال : لا يجب ذلك ، لزمه أن يتهم تديير القديم تعالى ، ولا ينق بوعده ، وجاز لنا أن نقول بمثل ذلك في الغنى الموسر الذى وصف حاله ، ومتى قال إنه يلزمه ، قلنا له : فيجب على قضيتك أن يكون الفقير كالغنى في هذا الباب ، ومن تضره العطية بمنزلة من لا تضره .

دليل آخر :

وقد استدلل شيخنا أبو هاشم رحمه الله بوجه آخر ، على هذه الطريقة ، فقال : لو وجب عليه تعالى فعل الصلاح والأصاح على الوصف الذى ذكرنا ، لوجب

ذلك في الشاهد ، ولو وجب ذلك ، للزم الإنسان النافلة ، كما تلزمه الواجبات ، لأن المعلوم من حالها أنها صلاح له وأصلح ، كالواجب ، ولولا ذلك لما رغب تعالى في فعلها ، ولما استحق عليها الثواب ، ولا يجوز أن يجب على القديم تعالى فعل الصلاح بالعبد ، ولا يلزمه أن يفعل الصلاح بنفسه .

يبين ذلك [أنه] لما وجب عند التكليف عليه تعالى أن يلفظ للمكلف ، وجب على العبد عند التعريف ، أن يفعل ما هو لطف له من مقدورات ، ولأن الوجه الذي يجب عليه تعالى ، قائم فيه فيما تخصيه من الأفعال ، وهذا بوجوب التسوية بين الفعل والواجب ، في العقل والشرع ، وما أدى إلى ذلك وجب فساد . ومتى التزم ملتزم ذلك ، يكون خارجا عن ضرورة العقل ، وضرورة السمع ، لأننا نعلم من دين رسول الله صلى الله عليه وسلم باضطرار ، في أفعال مخصوصة ، أنها نافلة ، وليست بواجبة ، كما نعلم في بعضها أنه واجب ، وليس بنفل ، فن نفى الذنب والنفل عن أفعال المكلف ، هو بمنزلة من نفى الواجب عن أفعاله . فآلزمهم رحمه الله على هذه الطريقة ، أن يكون ترك النفل كترك الفرض في القبح ، لأن كل واحد منهما يخرج العبد عن فعل الصلاح ، وهذا كالأول ، في أن القول به عناد ، ودفع للضرورة .

فإن قال : إنا نقول في النفل إنه كالقرض ، لولا تفضله تعالى بإسقاط العقاب في تركه ، وإنما فارق الواجب ، لأنه مؤاخذ بعقوبة تركه ، فلا يلزم ما ذكرتم .

قيل له : إنما يتم ما قلته متى دلت على أنه يستحق العقاب إذا لم يفعله ، ثم تبين أن ذلك العقاب قد أسقطه القديم تعالى بتفضله ، فأما والخلاف واقع في ثبوت العقاب ، قبل الكلام في سقوطه ، فالذي قلته تعبد .

وبعد ، وإنما يجوز ذلك لورود السمع بما ذكرته ، لأن التفضل بإسقاط العقاب لا يعلم عقلا ، وإنما يعلم سمعا ، فأى سمع ورد بذلك ، لستم لك ماقلته ؟  
ويجب فيمن لا يعرف هذا السمع إن ادَّعوا سمعا في ذلك ، أن يحسن في عقله ذم من لم يفعل النافلة ، كما يحسن ذلك في الواجب .

- وبعد ، فلا فرق بين من ادعى في النفل ذلك ، وبين من قال في المباح :
- ٥ إنه يستحق العقاب بالألا يفعل ، لكنه سبحانه تفضل بإسقاطه ، وفساد ذلك بين .  
على أنه يجب على هذا القول ، أن يجوز في بعض الأزمان ، أنه تعالى لم يتفضل على أهله بإسقاط عقوبة النفل ، فيكون في عقولهم النفل كالقهرض ، وادعاء ذلك بمنزلة مايقوله بعض المجتهدين ، من أن في عقول : الحسن كالقبيح ، والإحسان كالإساءة ؛  
على أنه لا يخلو إسقاط العقاب ، من أن يكون قد أخرج الفعل من أن يكون  
١٠ واجبا ، أو لم يؤثر في وجوبه ، فإن أخرجه من كونه واجبا ، فيجب أن يجوز منه تعالى أن يسقط عقوبة الواجبات ، فيخرج من أن يكون واجبا / وأن يجوز في كثير من المكلفين ، ألا يجب عليهم فعل بنية ، على وجه .

- وبعد ، فنتى خرج من كونه واجبا ، فلا عقاب فيه ، حتى يقال إنه يسقط ؛  
وهذا القول يؤدي إلى تعلق وجوبه بالألا يسقط عقابه ، وتعلق ثبوت العقاب  
١٥ الذي يسقط بوجوبه ، وهذا محال .

- وإن قال : إن إسقاط العقاب لا يخرج من أن يكون واجبا ، فالكلام لازم لهم ، ولا قدح لهم فيما أوردوه ؛ وكذلك الكلام عليهم متى قالوا : إنما خرج النفل من أن يكون واجبا ، لأنه تعالى وعد بإسقاط عقابه ، أو حكم بذلك ، أو أخبر به .  
فإن قالوا : إنما قلنا ذلك ، لأن الإخلال به بمنزلة الصغائر المغفورة ، وليس  
٢٠ كذلك الإخلال بالواجبات .

قيل لم : وهذا مما يُعَلَّم سَمًا ، ولو ثبت أيضا لم يؤثر في وجوبه ، فما قدمناه من الكلام يسقطه ؛ ألا ترى أن كون الفعل لم يمنع من قبضه ، وإن سقط عقابه .

وبعد ، فقد كان يجب على هذا القول ألا يمتنع في بعض المكلفين ، أن يزيد عقاب إخلالهم بالنوافل ، على ثواب ما فعلوه من الواجبات ، فلا يكون ذلك مغفورا ، ويكون من حاله هذا مع بذل جهده في أداء الواجب من أهل النار ، وفساد ذلك واضح .

فإن قال : يوجب كون المكلف مُغْرَى بالعدول عن بعض الواجبات ، من حيث يعلم بفعله أنه لا يستحق العقاب إذا لم يفعله . وهذا بمنزلة الإغراء بالقبيح ، ولذلك قلنا إنه تعالى لا يُعَرَّفُ المكلف الصغائر ، ولذلك قلنا : لو أنه تعالى تفضل بإسقاط العقاب ، لما جاز أن يعرف المكلف .

وقد بينا الكلام في الإغراء ، وما يجوز أن يقع منه تعالى ويكون خارجا منه ، وما لا يجوز أن يفعله وهو داخل فيه ، فلا وجه لذكره الآن .

وبعد ، فإن إسقاط العقاب ليس بأن يقال إنه صلاح في الإخلال بالنفل ، فيفعله تعالى بالعبد ، أولى من أن يقال إن المؤاخظة بالعقاب أصلح ، لكن يلتزم العبد فعل النفل ، فيكون أصلح ، لما يؤدي إليه من الثواب ، وهذا يوجب أنه تعالى بفعله ما هو صلاح ، منع العبد من بعض الصلاح ، وليس أن يقال ذلك ، بأولى من أن يقال إن الحكمة توجب أن يُحَلَّى العبد وصلاحه ، ولا تُسقط عنه عقوبة الإخلال بالنفل .

وليس يمكنهم أن يقولوا في النفل إنه ليس بصلاح ، لما ذكرناه من أنه يؤدي إلى ثواب دائم ، كالأوجب ، وما هذا حاله لا بد من كونه صلاحا ، ولولا ( ١١ / ١٤ )

استحقاق الثواب به ، لما حسن من الله تعالى مع مافيه من المشقة ، أن يُرَغَّب فيه للمكثف .

فإن قال : إنه تعالى إنما لم يُوجب النافلة ، لأنها كما أن في فعلها صلاحا ، ففي تركها صلاح ، وليس كذلك حال الواجب .

قيل له : إن تركها راحة ودعة ، ويجرى مجرى اللذة ، وما هذا حاله لا يجوز أن يكون صلاحا ، كالنافلة ، لأنه لا يستحق به الثواب .

فإن قال : يستحق به ذلك ، كما قد يستحق المكثف عندكم في بعض الأفعال الثواب ، وإن كانت لذة ، ولم يكن فيها مشقة .

قيل له : إنا لا نوجب فيما يختص بهذه الصفة الثواب ألبتة ، وإنما يجوز

استحقاقه فيما يحصل فيه مشقة ، أو فيما يتصل به من سبب أو غيره ، وقد بينا شرح ذلك ، ولذلك لا يجوز أن يتعبد تعالى بالأكل والشرب ، كما يتعبد بالأفعال الشاقة .

وقد قال شيخنا أبو علي رحمه الله ثم عند هذه المسألة : لو صح استحقاق

الثواب بما هذا حاله ، لصح في أهل الجنة أن يستحقوا الثواب ، على تغممهم

بالثواب . وهذا يؤدي إلى أن يجوز في بعضهم أن يصير بمنزلة النبي أول حال

دخول الجنة ، فيما يستحقه من منزلة الثواب ، وهذا مما لا خلاف في فساد ، لأنهم

أجمعوا أن / أحدا من غير الأنبياء ، لا تبلغ درجته قط مبلغ درجة الأنبياء ، في شيء .

من أحوالهم ، وبيّن أن ذلك لا يلزمنا في المؤمن في دار الدنيا ، لأننا لا يجوز أن

يبقى من العمر القدر الذي يبلغ ثواب طاعته مبلغ ثواب الأنبياء ، ولو أنه عُمّر العمر

العظيم ، لوجب ذلك ، وليس كذلك حال أهل الجنة ، لأنهم يقتسمون أبدا ، ولا

انقطاع لنعيمهم ، فالكلام لازم لهم . وبيّن أن عند القوم أن أهل الآخرة مكثبون ،

في حكم المكلفين ، فلا يجوز أن يدفعوا ماقلناه ، بمنزلة ماقلوه نحن في أهل الجنة .

فإن قالوا : إن ترك النافلة له صفة في الشاهد ، لها يكون صلاحا ، لا يحصل مثلها لأهل الجنة ، وهي أنه يروّج عن القلب والجسم ، فيتمكن العبد عند ذلك من العبادة ، مالا يتمكن لولاه ، فلذلك صار صلاحا ، وجاز استحقاق الثواب به .

قيل له : كأنك تقول : إن أداء الفرض عنده يكون أسهل وأمكن ، وقد علمت أن ذلك كلما كان أشق فهو أصح . وهذا يوجب ضد ماقلناه ، لأنه ينقص مرتبة مايفعله من الواجب لسهولته .

فإن قال : أردت بذلك أنه عنده يتمكن ، ولولاه لم يتمكن .

قيل له : قد علمنا أن فاعل النافلة في التمكن ، كثارك النافلة في أكثر الأحوال ، فلا يصح ماذكرته ، ولو صح لسكان إنما يصح في بعض المكلفين ، فيجب في غيرهم أن نقول : إن ترك النافلة لا يكون صلاحا فيه ، وفي ذلك إيجاب النفل ، على ماقدمناه .

وبعد ، فإن هذه الصفة إذا لم تُخرج ترك النفل من أن يكون لا مشقة فيه البتة ، فكيف يصح أن يكون صلاحا ؟ وقد بينا أن ما هذا حاله لا يجوز أن يستحق به الثواب على وجه ، ولو جاز خلافه ، لجاز أن يقال في التبييع ، إذا كان هذا صفته ، إنه صلاح .

وقال شيخنا أبو هاشم رحمه الله في جواب ذلك : لو كان تركها صلاحا كفعالها ، لوجب جميعا ، لما له ألزمتهم وجوب النافلة ، فسكاننا ألزمتهم وجوب أمر واحد ، والتزموا وجوب أمرين ، قد ثبت في الفعل انتفاء وجوبهما .



فإن قال : إذا تضادا لم يصح ذلك فيهما .

قيل له : إنما لم نلزمك أن يجبا على الجمع ، فقل بوجوبهما على البذل ، وقد علمنا أن ذلك في الفساد بمنزلة القول بوجوبهما على الجمع .

وبعد ، فإن القول بوجوبهما على البذل لا يتم لهم ، لأن بفعله لأحدهما ، لا بد من أن يقرن الصلاح الواقع بالآخر ، فليس يتأتى للعبد أن يستوفي كل مصالحه ، ويفارق ذلك ما نقوله في الكفارات وغيرها ، أن وجوبها على البذل ، لأن الوجه الذي له وجب ، يحصل عندنا بالواحد ، حتى يخرج الآخر عند وجوده ، من أن تكون له صفة الواجب ، وليس كذلك ما قالوه ، لأن فعل الترك لا يخرج النفل لو وقع ، من أن يكون القرض يقع به .

وقال رحمه الله في وجوب ذلك أيضا : لو كان الأمر كما قالوا ، لوجب ألا يعد المستكثر من النافلة ، أفضل من المستكثر من تركها ، لأنهم قد سَوَّوا بين تركها وفعلها ، في أنها صلاح ، وهذا بخلاف دين الرسول ، وإجماع الأمة .

فإن قالوا : إن تركها وإن كان فيه صلاح ، فليس يبلغ مبلغ ما في فعلها من الصلاح ، فلذلك صح ما ذكرتم .

قال رحمه الله في وجوب ذلك : فكان يجب أن تكون النافلة واجبة ، لما لها من اللزيمية على تركها ، وأن يكون حالها مع تركها ، حال الواجب مع النفل .

وبعد ، فإذا كان في تركها عندهم صلاح ، فن أين أنه دون الصلاح الذي في فعلها ، في كل وقت ، وفي كل مكلف ؟ وهذا بوجوب الشك في بعض الأوقات ، في بعض المكلفين ، حتى يجوز أن يسكون تارك النافلة أفضل من فاعلها .

على أنه يقال لهم: لا يخلو حال النافلة وتركها من أقسام ثلاثة: إما أن يتساوى مافيهما من الصلاح، أو المزية للفعل أو المزية للترك؛ وإن تساوى، فالواجب عليهم القول بوجوبهما على التخيير، وقد بينا مافيه؛ وإن كانت المزية لأحدهما، فواجب أن يكون هو اللازم دون الآخر. وهذا يوجب أن / تكون النافلة واجبة، أو تركها واجبا، أو يختلف حال المكافئين، ففي بعضهم يكون فعلها الواجب، وفي بعضهم تركها، وقد بينا فساد ذلك أجمع. وقد ألزمهم رحمه الله القول بأن المكافرات الثلاث واجبة على الجمع، لا على البدل، على هذه الطريقة، لأننا قد علمنا أن الجامع بينهما، يستحق من الثواب أكثر مما يستحقه على أحدهما. وهذا يوجب ألا يكون المكافئ مُجْتَبِراً في شيء من العبادات، التي يمكن فيها الجمع على بعض الوجوه. ومتى قالوا: إن فيها ما هو أفضل من صاحبه، لزمهم له الواجب، دون الآخر، بل يلزمهم القول بوجوبهما جميعا، لأن ضم المفضل إلى الفاضل، مما يزيد في الثواب.

وقد ألزمهم رحمه الله أن يزيد تعالى في تسكيف مَنْ [مِنْ] <sup>(١)</sup> للمعلوم أنه سيطيع ويستمر على الطاعة، فلا يقطعه بالإمانة وغيرها، لأنه سبحانه يلزمه فعل الأصلح، فكما يجب في الابتداءات أن يكاف، فكذلك يلزم أن يديم هذا التسكيف.

فإن قالوا: إنما لا يديمه تعالى، لأنه يعلم من حال المكاف أنه يكفر وينقض، ولو كان المعلوم ما ذكرتم، لكان يديمه.

قال رحمه الله في جواب ذلك: فكان يجب فيمن يعلم من حاله أنه معصوم، كالأنبياء والملائكة، ألا يقطع تعالى التسكيف عنهم.

(١) من - بكسر الهمزة - ساقطة من الأصل. وهي ضرورية، لتتام الجملة.

فإن قالوا : في إدامة تسكليفهم فساد لغيرهم ، فإذ ذلك يقطعه .

قيل لهم : ولم صار وجوب القطع لأجل صلاح النير ، أولى من أن تجب التنبية لصلاحه .

فإن قالوا : إنه تعالى يتمتعهم في آخر التسكليف ، بفعل بعظم ثوابه ، ويقوم مقام إدامة تسكليفه .

قال في جواب ذلك : إن إدامة التسكليف إذا لم تنحصر ، فغير جائز أن يباهه ثواب الفعل الواحد ، أو المحنة الواحدة .

وقال رحمه الله : قد كان يجب أن يقيمهم أضعاف ما أبقاهم ، ثم يتمتعهم بتلك المحنة ، ليجتمع لهم ثواب الأمرين .

وبعد ، فإن كون الفعل مفسدة ، لا يرجع إلى جنسه ، فيجب أن يجوزوا  
١٠ في بعض المكلفين أن تبقية لا تكون فسادا ، وتجوز ذلك بوجوب تجويز القول بوجوب إدامة التسكليف ، من غير غاية ونهاية ، لأنه ليس بعض الغايات بذلك أولى من بعض .

دليل آخر : وقد استدل شيخنا أبو عبد الله رحمه الله على هذه  
١٥ الطريقة ، بوجه آخر ، فقال : كان يجب أن يلزم أحدنا تعظيم من لا يستحق ذلك ، وشكره ومدحه ، لأن ذلك صلاح له ، وهذا يوجب كون القبيح واجبا .

فإن قال : لا يجب ذلك ، لأنه وإن كان أصلح ، ففعله مما يضره ، وتركه ينفعه .

فالجواب عن ذلك قد تقدم ، وأوردنا فيه وجوها . على أن حال الشكر  
٢٠ والتعظيم لا يختلف فيما فيهما من المشقة ، بأن يكون مستحقا أو غير مستحق ، فلو

كانت المشقة تؤثر في وجوديهما ، مع نفي الاستحقاق ، لأنثرت في ذلك مع الاستحقاق ، لأن الحال واحدة .

فإن قال : ومن أين أن هذا الفعل صلاح للمشكور المعظم ، وأصلح له ، ليتم ما قاتم ؟

قيل له : لأنه يلتذ بذلك ، ويسر به ، فهو إيصال اللذة والسرور إليه ، وما هذا حاله ، لا بد من كونه صلاحا وأصلح . فإن قالوا : لا يسكون الصلاح إلا الصواب والحكمة .

فقد بينا فساد ذلك من قبل ، في باب مفرد .

فإن قالوا : إنا لا نسلم أن المعظم المشكور يسر بذلك <sup>(١)</sup> و يلتذ ؟

قيل له : إذا كان لو كان مستحقا له لالتذ به وسر ، فكذا ذلك يجب إذا فعل به ولما يستحقه ، لأن السرور والالتذ لا يختلف حالهما بحسن الفعل وقبحه ، واستحقاقه وخلافه .

فإن قال : لو سر بذلك والتذ ، على ما ذكرتم ، لم يثبت كون ذلك صلاحا ، لأنه يقبح منه أن يلتذ بذلك ويسر ، ويستحق عليه العقوبة ، كما يستحقه المعظم الشاكر .

قيل له : إنه لا يكون ملتذا بفعله ، حتى يقال إنه يقبح منه ، وكذلك فقد يسر به حاصل من جهة الله سبحانه ، فلا يقبح ذلك منه . وهذا يوجب ألا يستحق العقاب بفعل ذلك ، وأن يكون صلاحا وواجبا ، على ما ذكرناه .

فإن قال : فقد قاتم في الوعيد : إن الذم إذا لم يستحق ، لم يُحفل به ، وإذا لم

(١) في الأصل : يسر ذلك ، يسقط حرف الجر قبل اسم الإشارة .

يكن معه / عقاب ، لم يعتد به ، فهلا قلتم : إن العظم المشكور إذا علم أنه لا يستحقهما ، لم يسر بذلك ؟

قيل : إنه لا بد في الاستحقاق من أن يؤثر ، كما قلناه في التعظيم والشكر ، وإنما قلنا في الوعيد إن تأثيره بقل ، فلا يبلغ المبلغ الذي يجب لأجله تحمل المشاق ، والمعدول عن الشهوات ، ونيل الأمان من . . . <sup>(١)</sup> فلا يعترض ذلك ما ذكرناه الآن .

فإن قال : فقد صح أن المستحق لهما يكون سروره أكثر ، فإذا جاز لأجل الاستحقاق أن يكون له مزية ، فجوزوا لأجل الاستحقاق أن يحصل له السرور ، وألا يحصل ذلك أصلاً لمن لا يستحقهما .

قيل له : إن المزية التي تحصل للمستحق ، هي <sup>(٢)</sup> لتصوره ما يستحقه من ثواب أو غيره ، فأما السرور الحاصل بنفس التعظيم والشكر ، فالحاصل فيه واحدة ، وإن كان لا يتمتع أن يختلف حالهما ، لأن السرور هو العلم والظن أو الاعتقاد لنيل اللذات ، ومن حق هذا الاعتقاد أن يختلف موقعه ، بما يضاهيه ، فما الذي يتمتع من أن يكون للمستحق مزية ، ولا يجب من حيث جوزنا المزية ، أن نقول فيمن لا يستحق أنه لا يسر بذلك البتة .

وبعد ، فإننا نعلم أن هذا التعظيم والشكر ، قد يحصلان بمن لا يستحق ، فإنه يسر بذلك باضطرار ، وكل سؤال قدح فيما نعلمه ضرورة وجب فساد .

فإن قال : فكيف يجوز وجوب ذلك مع قبحه ، وقبح الفعل يؤثر

في وجوبه ؟

(١) كذا في الأصل ، وقد سقط الحروف من ، ولعل تقديره : « الثواب أو السرور » أو كلمة بهذا المعنى .

(٢) في الأصل : هو ، بدون مطابقة بين اسم إن وخبرها في التأنيث ، وقد سبق له نظائر .

قيل له : قد بينا أن مع ثبوت وجه الوجوب في الفعل ، يجب القول بأنه واجب ، ولا يؤثر في ذلك كونه قبيحا ، لو صح ذلك فيه ، وإنما نريد أن نطعن بما أوردناه في مذهب القوم ، فإذا أدى إلى وجوب القبيح ، وجب فساد ، وتحلصهم من ذلك لا يمكن ، إلا بأن يثبتوا أن وجه الوجوب ليس بقائم فيه . وهذا مما لا يصح لما بيناه ، فلم يبق إلا أن هذا الوجه ليس بوجه لوجوب الفعل ، على ما نقوله في هذا الباب .

فإن قالوا : أليس من قولكم أن وجه الوجوب قد يكون حاصلًا ، ولا يكون الفعل واجبا ، بل يقبح لثبوت وجه القبح فيه ؟

قيل له : قد بينا من قبل ، أن ذلك فاسد عندنا ، وبيننا ما يتعلمون به من اللطف ، وأوضحنا الجواب عنه . وبيننا أن كونه مفسدة يؤثر في كونه أظنا ، فيمنع من ثبوت وجه الوجوب فيه . وبيننا أنه لا يمكنهم أن يلزمونا ذلك في الثواب ، الذي نقول فيه إنه لا يجب أن يفعله تعالى ، في حال التكليف ، لأن ذلك يتأخر فعله ، ولا يسقط وجوبه . فوجه الوجوب لما كان ثابتا ، كان واجبا ، وإن تأخر . وكذلك القول في الحقوق التي تلزم في الشاهد ، أنه عند العارض قد يتأخر وجوب أدائه ، لا أنه يسقط ، مع بيان وجه الوجوب فيه .

فإن قال : إنما لا يجب ذلك ، لأن وجه القبح أولى بالاعتبار ، من وجه الوجوب ، كما يقولون في وجه الحسن والقبح ، إذا اجتمعا في الفعل .

قيل له : قد بينا من قبل ، أنه لا وجه يحسن الفعل له إلا سار إليه <sup>(١)</sup> ، وإنما صح ما نقوله في ذلك ، لما تضمن الحسن انتفاء وجوه القبح ، وليس كذلك الحال فيما ألزماكم ، لأن وجه القبح لم يتف عن هذا الفعل وجه الوجوب . وقد بينا أن

(١) في الأصل : سار إليه ؟ ولعله تعريف مما أوردناه .

ما لم يمنع من ثبوت وجه الوجوب ، لا يجوز أن يمنع من الوجوب ، وأنه بمنزلة العلة والمعلول في بابيه .

### دليل آخر :

وقد استدلل شيخنا أبو هاشم رحمه الله ، بأن قال : لو وجب عليه تعالى فعل الأصالح ، على ما يقولون ، لوجب عليه الثواب ، لأنه صلاح وأصلح للمفعول به ، بل هو الذي يضر غيره من الأفعال في باب الدين ، صلاحاً لأجله ، فلا يجوز أن يقال إنه ليس بصلاح ، ولو وجب ذلك ، لقبح منه تعالى التكليف ، لأنه إنما يحسن من حيث توصل به إلى ما لولاه لم يحسن أن يفعل به ، فحقى قال القائل : إنه لولاه لحسن بل وجب ، فيجب قبح التكليف .

/ ٣٩

فإن قال نقول إنه / واجب من وجهين : أحدهما لأنه يستحقه بعمله ، والآخر أصلاح ، كما تقولون بمثله في كثير من الواجبات ، وكما تقولون في القبيح إنه قد يقبح من وجهين .

قيل له : لا يلزم ذلك على دليلنا لو تأملتاه ، لأننا قلنا : لو وجب لأنه أصالح ، لسكان فعله يحسن ، من دون التكليف ، فيكون التكليف مع ما فيه من المشقة عيباً ، لا فائدة فيه . فلو سلم لك أنه يجب من جهات آخر ، ما كان بطعن فيما ألزمتك من أن فقد هذه الجهات ، إذا لم يخرج من أن يكون حسناً ، فيجب أن لا يحسن التكليف لأجله .

فإن قال : استأقول في التكليف : إنه يحسن لأجله ، فلا يلزمي ما ذكرتم .

قيل : قد بينا فيما تقدم ، أنه لا يحسن إلزام الشاق إلا لنفع يوازيه ويؤتي عليه ، فلو لا ما يستحقه بفعل ما كُلف من المنافع ، لسا حسن التكليف . وقد بينا

أن تلك المنافع تقع على حد ما يقع المدح والتعظيم ، وأنه لا يستحق إلا على الدوام .  
وفي ذلك إبطال ما ذكرته .

فإن قال : يحسن منه تعالى أن يسكف لا للشواب ، لكن لسكى يعرف  
المكافئ التفرقة بين نعيم الدنيا ، المشوبة بالتكدير والآلام ، وبين نعيم الآخرة ،  
الخالصة عن الشوائب ، ولو لم يتقدم للعذاب حال التكليف ، لم يكن ليفرق بين  
هذين الأمرين ، ولما عظم موقع الثواب .

قيل له : لو كان لهذا الغرض يحسن التكليف ، وقد علمنا أنه قد يحصل  
بتكليف الأوقات اليسيرة ، لما حسن منه سبحانه أن يديمه ، ولما حسن منه تعالى ،  
أن يكلف الأفعال الكثيرة ، لأن بتكليف الفعل الواحد ، يحصل هذا الغرض . ولما  
اختلف أحوال المكافئين ، وفساد ذلك بين بطلان ما أوردته .

فإن قال : هذا يفسد قولكم إنه تعالى يكاف لأجل الثواب أيضا .  
قيل له : إن القديم تعالى عندنا متفضل بالتكليف ، فله أن يزيد فيه ويتقص ،  
وليس بواجب أن يزيد به <sup>(١)</sup> ما يصح أن يصل العبد إليه من الثواب ، وليس كذلك  
قولكم <sup>(٢)</sup> ، لأنكم جعتم وجه حسن التكليف ، ووقوع التفرقة بين النعيمين  
المكلف ، فإذا أربناكم أن ذلك قد يحصل بالتكليف اليسير ، فالزيادة عليه يجب  
أن تكون عبثا ، كما لو حصلت هذه التفرقة من دون التكليف ، لكن  
التكليف عبثا .

وبعد ، فإن التفرقة بين النعيمين قد تحصل بأن يؤلم الله تعالى النعم عليه في  
الدنيا ، بالأمراض ، وما يجرى مجراها ، فيفرق بين هذا النعم المشوب ، وبين

(١) في الأصل : ( بها به ) . والظاهر أن لفظة ( بها ) مقحمة من الناسخ .

(٢) في الأصل : وليس كذلك ( القولكم ) ، والظاهر أن آل مقحمة من الناسخ .



نعم الثواب بهذا الوجه ، فلا يحسن إذن التكليف ، لأن الغرض الذي يحسن لأجله قد حصل بغیره .

فإن قال : إنما يحسن منه تعالى فعل الأمراض ، إذا كان أطعاً ، فلا بد من تكليف يفارقه ، فلا يصح ما ذكرته .

قيل له : إنما يوجب كونه أطعاً ، من حيث لو لم يكن كذلك لكان عبثاً ، وعلى ما أئزمناك قد حصل له معنى خرج به من كونه عبثاً ، وهو حصول التفرقة للعلم بين النعميين ، ومع ذلك فإنه تعالى يعوضه عليه ، فيحصل حسناً .

فإن قال : إذا حصل الغرض بالآلام والتكليف ، فله تعالى أن يفعل ما يريد من ذلك ، فكيف يصح أن تلزمونا القول بقمح التكليف ؟

قيل له : قد بينا أن التكليف إنما يحسن ، ليوصل به إلى مالولاه لما حسن ، فإذا صح الوصول إلى ذلك بغیره ، فالوجه الذي له يحسن التكليف لم يحصل .

وبعد ، فقد كان يجب إذا تم هذا الغرض للتكليف بالآلام ، ألا يحسن منه سبحانه أن يكلفه ، وهو يعلم أنه يكفر ، لأن الآلام قد اختصت بأن يحصل لها هذا الغرض ، وبأنه يصح معها إيصال الثواب إليه ، والتكليف يقتضى الوجه الأول ، وحرمان الثواب والدخول في استحقاق العقاب ، وقد علمنا بطلان ذلك .

وبعد ، فإن هذا السؤال لا يصح لهم ، لأن من قولهم : أن التكليف واجب ، فكيف يصح أن يقولوا إن له تعالى أن يؤلم للنعم عليه ، ولا يكلفه . ولهذا الوجه تمنعون ابتداء الخلق في الجنة ، وتقولون في كل مكلف إنه كان لا يجوز في الحكمة ألا يكلف .

وبعد ، فإن قولنا إن التكليف يحسن لا الثواب ، نقض لما سأل عنه أولاً ، من أن الثواب لا يمنع وجوبه ، من وجهين : أحدهما : لأنه أصلح ، والآخر لأنه

جراً على الطاعات . على أن هذا القول لا يتم لهم ، لأن من أصلهم أن قيام المكلف بما كلف يجب شكراً لله على نعمه السالفة ، ويحسن من الله التكليف لهذا الغرض ، ويقولون في الثواب إنه تفضل من الله ، لو لم يفعله لما منع حقاً ، وإن كان من جهة الجود والحكمة لا بد من أن يفعله ، كما يقولون في الأصلح كله ، فكيف يصح مع هذا القول أن يقولوا إن الثواب يستحق من وجهين ؟

فإن قال : إذا وجب فيما يفعله تعالى من الآلام ، ألا يحسن العوض فقط ، حتى يكون لطفاً ومصلحة ، فكذلك القول في الثواب ، أنه لا يحسن أن يفعل ، لأنه أصلح فقط ، حتى يتقدمه التكليف .

قيل له : قد بينا في باب الآلام ، أن العوض لما حسن التفضل - يجب ألا يحسن منه تعالى أن يؤلم لأجله ، فلذلك أوجبنا كونه لطفاً ، وبيننا أن يكونه لطفاً يخرج من كونه عبثاً ، وليس كذلك حال الثواب ، لأنه مع فقد التكليف يخرج من كونه عبثاً ، لأنه صلاح وأصلح ، فلا معنى إذن التكليف ، ويجب أن يكون التكليف على هذا القول ، بمنزلة الآلام التي ليست بلطف ، في أنه لا معنى فيه على ما ألزمنهم .

فإن قيل : إنه تعالى لو أتاب من غير تكليف ، لجوز المكافئ مع تكلفه ، أنه لا معنى فيه ، على ما ألزمنهم .

فإن قال : إنه تعالى لو أتاب من غير تكليف ، لجوز المكافئ مع تكلفه للطاعات ، ألا يتنبه أصلاً ، فكان يكون فساداً ، والفساد لا يجوز أن يجب عليه تعالى ، ولا يجوز أيضاً أن يكون صلاحاً ، مع كونه فساداً .

قيل له : إنا ألزمنك على هذا القول ، أن يفتح كل التكليف ، فكيف تقدر في ذلك بما ذكرته من تجوز المكافئ أنه لا يثبت مع قيامه بما كلف ، وهذا

كالفرع على التكليف الذى ألزمنك القول بنفيه وفساده .

وبعد ، فإنما كان يصح ما ذكرته ، متى ثبت تعلق الثواب فى الوجوب بالتكليف ، وقيام المكلف بما كلف ، فأما إذا لزمتك أن يكون واجبا ابتداء من غير أن يتعلق وجوبه بما ذكرته ، فكيف يصح ما سألت عنه ؟

- وبعد ، فلما صار ما ذكرته بأن يكون فسادا أولى من القول بأنه تعالى لا يفعل الثواب ابتداء ، مع كونه صلاحا وأصلح ، لأن المكلف إذا جوز ذلك مع ثبوت وجه الوجوب فيه ، لا يأمن ألا بفعل تعالى شكر الواجبات ، فيتعلق الفساد بذلك . وهذا يبين أن الذى سأله عائد عليه .

فإن قال : إنه تعالى متى فعل الثواب بعد تقدم التكليف ، وقيام المكلف

- بالطاعة ، يكون أعظم فى كونه صلاحا ، لوقوعه على جهة التعظيم والاستحقاق .  
 قيل له : إنا ألزمنك أن يبتدئ تعالى بفعله على هذا الحد ، لأنه صلاح وأصلح ، وألزمنك أن يكون واجبا وإن لم يقم المكلف بما كلف ، وأن التكليف على هذا القول يقبح ، لا معنى له ، فكيف يصح ما ادعيت من المزية العظيمة .

- فإن قال : لأن نفس الالفة وإن حسن الابتداء بها ، فإن وقوعها على هذا الوجه لا يحسن .

قيل له : قد ألزمنك أن تحسن ذلك لم يجب ، لأنه لا فرق بين نفس الالفة ، وبين الوجه الذى عليه يقع ، مما يزيده مرتبة ، فى أن كل ذلك صلاح وأصلح .

- فالكلام متوجه عليهم ، ويلزمهم على هذا القول ألا يحسن منه تعالى أن يفرق بين درجات المتأبين ومنازلهم فى الثواب ، لأنه غير مستحق بالأعمال ، بل يجب لأنه صلاح وأصلح ، وليس بعضهم بأن يجب له بعض المقادير أولى من بعض .

وهذا يوجب ألا يكون الأتقياء، في درجة الثواب مزية على غيرهم ، وألا يقع في ذلك تفاضل البتة . وفساد ذلك بَيِّنٌ ، ولا يرجع ذلك علينا إلا إذا قلنا : إنه لا يجب الاستحقاق ، لأن كل مكلف يستحق على قدر ما فَعَلَ ، وقام به من العبادات ، فإذا تفاضلوا في ذلك ، وجب اختلاف درجاتهم في باب الثواب ؛ وكيف يصح مع هذا القول ، أن يقول سبحانه « يُؤَفِّقُهُمْ أَجُورَهُمْ وَيَزِيدُهُمْ مِنْ فَضْلِهِ <sup>(١)</sup> » ، والجميع لصفة واحدة ، في أنه غير مستحق بالعمل ، وإنما يجب لأنه أصاح . وكيف تكون الزيادة من الله فضلا ، والمزيد عليها أجرا ؟ وهلا كنا بصفة واحدة ؟

وقد استدلل شيخنا أبو هاشم رحمه الله على ذلك ، بأنه لو وجب ما قالوه ، لوجب مثله على أحدنا ، ولو وجب عليه أن يعطى غيره ، لأنه صلاح له وأصلح ، اسكان ما يعطيه حقا له ، فكان يحسن منه أن يأخذه من ماله ، من غير إذن منه ، ولا ما يقوم مقامه ، وأوجب إذا أخذ أن يكون أخذا لحقه ، فلا يلزمه أن يرده ، لأن ذلك واجب في الحقوق ، وهو الذي يفصل بين ما هو حقه ، وبين ما ليس بحق له ، فلما بطل ذلك ، وثبت أن هذا الأخذ محرّم ، وأنه متى وقع ازم فيه الرد ، فقد فسد بذلك مذهبوا إليه . وبين ذلك بأن قضاء الدين لما كانت حقا لمن يلزمه أن يرده عليه ، وله أن يأخذه من دون إذنه ، ومن أخذه لم يلزمه الرد على وجه ، فكذلك كان يجب لو كان يلزم غيره أن يعطيه ما هو صلاح له وأصلح . وبين رحمه الله أن مفارقة هذا الوجه لقضاء الدين ، لا يخرج منه أن يكون حقا له ، وإنما يوجب مفارقة سبب أحد الحقين للآخر ، وذلك لا يطعن في وجوب تساويهما في الحكم الذي قدمناه .

(١) الآية ١٧٣ من سورة النساء ، وأولها : « فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُوَفِّيهِمْ » .

فإن قال : أليس لو علم من حال الوالد وغيره ، أنه يفتن متى لم يعط ولده مالا يلزمه أن يدفع إليه ، ثم لا يكون للولد أن يأخذ ذلك من غير إذن ، فهلا جاز مثله في الصالح والأصلح ؟

قيل له : متى علم الولد من حال الوالد ما ذكرته ؛ فإن له أن يأخذ من ماله مالا أعطاه لزيد به غمه ، ومتى أخذه لم يلزمه أن يرد عليه ، لأنه قد صار جاريا بحري حقوقه ، على ما قدمنا ذكره . هذا إذا كان الغم يزول عنه بأخذ الولد على حد ما يزول بدفعه إليه . فأما إن كانت أخذه يفارق دفع الوالد في هذه القضية ، فليس له أن يأخذه وإن لزمه الدفع ، وذلك لأنه قد يجوز أن يكون سبب زوال الغم هو وصول ذلك إلى ملك أبيه ويده فقط ، فتساوى عند ذلك الأخذ والدفع ، ويكون الجواب ما قدمناه .

وقد يجوز أن يكون الغرض بإصاله إليه ، على وجه الاختيار ، وعلى وجه يظهر به الإشفاق ، ويقع به ضرب من السرور ، فيفارق أخذ الولد ذلك دفع الوالد إليه ، فلا يكون له أن يأخذه ، وقد بينا أن المعطى عالم بأن وصول الدينار إليه من المعطى صلاح له وأصلح ، وليس بتعلق ذلك بوقوع الدفع منه على وجه مخصوص ، بل الغرض بإصاله إليه وتمايكنه ، فيجب إذا لزم الدافع الدفع ، أن يكون بمنزلة الحق المدفوع إليه ، وأن يكون له أن يأخذه من غير إذن ، وألا يلزمه أن يرده ، فقد ثبت بالعقول خلاف ذلك .

فإن قال : أليس قد يجب على الوالد أن يتفق على ولده عند الحاجة ، وليس للولد من غير إذنه أن يأخذ ذلك ، فقد بطل ما ذكرتم .

قيل له : إن وجوب ما ذكرته طريقه السمع ، ولا يمنع فيما هذا حاله أن يثبت من جهة السمع الدفع ، ولا يحل للمدفع إليه الأخذ ، وليس كذلك

مأثبات بالعقل أنه حق للمدفع إليه ، وأنه واجب لسبب ظاهر ، يعرفه الدافع والمدفع .

يبين ذلك أنه لا يمتنع أن يكون دفع النفقة صلاحاً للموالد ، ويحرم على الولد تناوله ، وصار هذا في بابه بمنزلة ما قد ثبت من حال المضطر ، أن له أن يتناول الطعام من غيره ، بشرط الضمان ، وما يثبت من الحقوق العقابية لا يثبت على هذا الشرط .

فإن قال : إنما كان ينبغي أن يكون للمدفع إليه أخذ ذلك ، لو كانت العطية واجبة عليه ، كوجوب الحقوق ، فأما إذا وجبت من جهة الجود والحسنة ، فذلك غير جائز .

قيل له : قد بينا من قبل أن اختلاف أسباب الوجوب في ذلك ، لا يوجب اختلاف الحكم الذي ذكرناه ، لأن قضاء الدين يوجب اختلاف الحكم الذي ذكرناه ؛ لأن قضاء الدين وبذل المستهلك وعوض المبيع ، قد علمنا أن أسباب وجوبها مختلفة ، ثم لم يختلف فيها الحكم الذي ذكرناه ، فكذلك القول فيما ألزمناه .

دليل آخر : وقد قال رحمه الله في كتاب الأصاح إن ذلك لو كان واجباً ، لكان إنما يجب بحال من ذلك صلاح له وأصلح ، لأننا قد بينا أنه لا يجوز أن يدخل في وجه وجوبه حال الدافع ، من أن العطية لا تضره ، والمنع لا ينفعه ، ومن أن المشقة لا تجوز عليه ، إلى سائر ما يقال في هذا الباب ، ولو وجب لذلك - وهذا الدافع بملاك ديناراً فاضلاً عما يحتاج إليه ، ومتى دفعه إلى زيد كان صلاحاً له ، وكذلك إلى بكر وعمرو وخالد - فكان يجب أن يكون هذا الدفع حقاً لجميعهم . فأما أن يلزمه دفع ذلك إلى كل واحد منهم ، ولا يلزمه الدفع على وجهه ، فإذا فسد / الأول صح ٤٢ / ما قوله في هذا الباب .

فإن قال : إنه يلزمه الدفع إما على طريق البدل ، وإما على طريق القسمة بينهم ، وذلك صحيح ، ولا يجب إذا استحال أن يلزمه دفع الجميع إلى <sup>(١)</sup> كل واحد ، على أن ذلك يستحيل <sup>(٢)</sup> ، على الوجه الذى ذكرنا ، أو ليس من قولكم أن هذا الدينار لو استحق كل واحد منهم عليه ديناراً ، على طريق المداينة ، للزمه أن يدفعه إليهم على جهة الخاصة ، وقد علمتم أن ما نقول بوجوبه من الأصلح ، لا يزيد حاله في الوجوب على حال الدين ، فكيف ألزمتونا ما ذكرتم ؟

قيل له : إن الوجه الذى له يجب دفع الدينار كله إلى زيد ، قائم في عمرو ، فليس يجوز أن يقال : إن أحدهما يستحقه لابيئنه ، أو يستحق بعضه ، أو يلزم دفعه على هذا الوجه ، فيجب صحة ما ألزمتنا من أنه كان يجب دفع الدينار كله إلى كل واحد ، وأن يكون بمنزلة الحق لكل واحد ، فإذا استحال ذلك ، بطل قولهم .  
يبين ذلك أننا إذا أوجبناه على طريق البدل ، فقد حرّم من حاله كحال من أعطى ، في الوجه الذى له وجب أن يُعطى ، وذلك مما لا يصح .

فإن قال : فجزوا أن يلزمه أن يدفعه إليهم على حد ما يقتضى دينه ، فيقسمه عليهم .

قيل له : إن الدين إنما وجب فيه على ما ذكرته ، لأنه يدفع البعض إلى كل واحد ، ولا يخرج تمام حقه من أن يكون واجبا ، وإنما يتأخر دفعه ، وليس كذلك الأصلح ، لأنه لو وجب كان لا تصح هذه الطريقة فيه .

يبين ذلك أن الواجب في الدين يقابل قدر الحق ، فيصح فيه معنى القسمة

(١) في الأصل « أن » في موضع « إلى » ولعله تحريف من التامع .

(٢) في الأصل اضطراب في هذه الجملة . ونصها فيه : « ولا يجب إذا استحال أن يلزمه دفع الجميع أن كل واحد على أن الجميع أن يستحيل ذلك على الوجه . . الخ . وهو كلام غير مفهوم .

والمخاصة ، وليس كذلك حال الأصلح لو وجب ، والذي سألوا عنه من تمثيله بالدين لا يصح .

فإن قالوا : إنا نقول فيه إنه كالدين ، وأنه متى وجد في المستقبل ، يلزمه أن يدفع ، كما نقوله في الدين .

٩ قيل له : قد بينا أن لكل واحد منهم قدرا من الحق ، فيصح أن يقال إن الزائد على المدفوع واجب ، وإنما تأخر ، وأنه متى وجده لزمه الدفع ، حتى إذا انتهى إلى آخره وتماه ، سقط الوجوب ، وذلك لا يفتأ في الأصلح ، لأنه لا حد يُنْتَهَى إليه في هذا الباب .

١٠ وبعد ، فإنه لو كان له حد وصح ما ذكره ، لكان مفارقا للدين ، لأن في الوقت الثاني إذا وجد ما يعطيه لزمه أن يدفع ، لأنه أصلح ، لا على جهة القضاء لما قضى فيه من قبل ، وليس كذلك الدين ، لأنه في الثاني إنما يلزمه دفع الباقي ، على جهة القضاء للأمر المتقدم .

١١ يبين ذلك أن كون المدفوع إلى زيد مع حاجته إليه صلاحا له ، يتحدد على الأوقات ، فهو بمنزلة دين مؤجل ، يتحدد حلوله بتحدد الآجال على الأوقات ، فكلما لا يجب في بعض ذلك أن يجب لأجل ما تقدم ، فكذا القول ، يجب في الأصلح لو كان واجبا . وهذا يبين مفارقه للدين في الوجه الذي سألوا عنه . ويبين أن قولهم يؤدي إلى ألا يصح من أحد أن يخرج مما يجب عليه من الأصلح ، من حيث لا يقع في وجوبه بين الاختصاص ، مالا بد أن يقع في الدفع والعطية . فإن قال : يلزمكم مثل ذلك فيما تقولون من الأصلح في باب الدين : أنه واجب على الله سبحانه ، إذا كان الفعل الواحد منه صلاحا للجماعة من المكنتين .

قيل له : متى كان حال الفعل الواحد ما ذكرته ، فكونه صلاحا للجماعة



أو لواحد منهم ، لا يتغير في أن الواجب ليس إلا فعله وإيجاده فقط ، وفي أن إيجاده له تعالى يؤذن بأن الجميع يفعلون عنده ما كلفوا ، فلا يقع في هذا الباب اختصاص على الوجه الذي أزمناك ، وإنما تم لنا ما أزمناه ، من حيث كان العبد لا يقدر في ذلك الدينار في الحالة الواحدة ، أن يدفعه إلى الجميع ، وليس يتم ذلك فيما نقوله من الوجوب للأصلح في باب الدين ، لأنه إن كان فعلا واحدا صلاحا لجماعة ، فالقديم تعالى يفعله على ما قدمنا ذكره ، وإن كانت المصلحة لهم جماعة أفعال ، فإنه تعالى بوجودها أجمع ، وإن كان الصلاح لمكلفين فعلين لا يمكن اجتماعهما في الوجوب ، فالقديم / تعالى لا يكلفهما جميعا ، وإنما يكلف أحدهما .

٤٣ /

فإن قال : إني أسألكم عن دفع زيد لهذا الدينار بعينه إلى جماعة ، إذا علم الله تعالى أنه صلاح لهم في باب الدين .

قيل له : إنما يجب الصلاح في باب الدين على المكلف ، ويجب على المكلف إذا عرف في بعض أفعاله أنه لطف له أن يفعله ، فأما غير المكلف والمكلف ، فالفعل لا يجب عليه من حيث كان صلاحا لغيره من المكلفين ، وإذا صح ذلك ، فالقديم سبحانه إنما يكلف من المعلوم أن دفع الدينار يقع منه على الوجه الذي يكون لطفًا له ، ليقع الصلاح ، ولا يقع الفساد ، ولا يكلف من عداه ، فلا يؤدي ذلك إلى أن دفع الدينار يحصل لطفًا لجماعة من المكلفين ، على الوجه الذي بيناه في الدلالة ، فالكلام ساقط عنا ، وجملة ما يجب أن يحصل في التفرقة بين ما نقوله من وجوب الأصلح في باب الدين ، وبين ما يقوله القوم : أنا جعلنا وجوبه تابعا للتكليف الذي يتفضل تعالى به ، فما لا يصح منه أولا يحسن ، لا يختار تعالى التكليف الذي يكون ذلك صلاحا فيه ، فلا يجب عليه ، وما علم أنه يصح ويحسن ، يجوز أن يقدم التكليف قبله ، ليصح وقوعه على الوجه الذي يحسن ،

وليصح إزاحة علة المكلف ، وليس كذلك قولهم ، لأنهم لم يوجبوه اختياراً<sup>(١)</sup> على غيره ، ولا تابعا لأمر سواه ، بل أوجبوه لأنه صلاح وأصلح ، ولزمهم إيجابه لهذا الوجه دون غيره ، وذلك يحقق ما ألزمهم رحمه الله في هذا الباب .

وقد استدلل رحمه الله بهذه الطريقة على وجه آخر ، فقال : لو وجب الصلاح والأصلح على ما ذهب القوم إليه ، لوجب العطية على زبد بحسب حال المعطى ، فكان يجب إذا كان أحدهما أشد حاجة من الآخر ، أن يلزمه أكثر مما يلزم أن يدفع إلى الآخر ، حتى لو سوى بينهما ، لوجب كونه ظلما لأشدهما حاجة ، أو في حكم الظالم . يبين ذلك أنه لو كان لأحدهما عليه من الدين أكثر مما للآخر ، لزمه فيما يملكه من الدينار ، أن يدفعه إليهما على قدر دينهما ، حتى لو سوى بينهما لكان ظلما ، وقد علمنا أن وجه وجوب الأصلح حاجة المعطى ، كما أن وجه قضاء الدين ، ثبوت الدين ، فكما يجب في أحدهما أن يلزمه الدفع على قدره وبحسبه ، فكذلك في الآخر . فإن قال : قد بينا أن العطية إذا كانت تضرة ، والمنع ينفعه ، وهو من أهل المعاذير ، لم يلزمه الدفع أصلا ، فكيف يصح ما ذكرتم ؟

قيل له : قد بينا في جواب ذلك ، أن هذه الأمور لا يجوز أن تكون مقتصة<sup>(٢)</sup> . إن قال : الوجوب بأن يقتضى ثبوت الوجوب أولى ، وبيننا أن ما يجب بلا مضرة لوجه معقول ، فقد يجب مع المضرة .

وبعد ، فإن القوم لا بد من أن يرجعوا في وجوب الأصلح إلى مثال في الشاهد ، وأى مثال ذكروه ؟

(١) الاختيار : كثبت في الأصل : « احذرا » ، وهو تحريف .

(٢) مقتصة : كذا رسمت في الأصل ، والكن من غير نقط على الفاف والهاء ، وانظرا أنها معرفة عن « مختصة » ، بإبدال الهاء فاظ غلطا ناشئا من سماع الناسخ من المولى . يريد أن المسألة لا ينبغي أن تختلف فيها وجوه الاعتبار ، نظرا إلى الأحوال المختلفة .

وهذه المسألة التي أوردناها عليهم لازمة ، لأننا نقول لهم فيمن يلزمه دفع هذا الدينار إلى المحتاجين ، لسكثرة ماله ، وقلة اعتداده بخروج ذلك من مملكته ، أيلزمه أن يدفع ذلك إليهم على قدر حاجتهم ، حتى لو سوى بينهم لكان ظلما ، أو في حكم الظالم .

- فإن قالوا : يكون في حكم الظالم ، خرجوا عن المعقول ، ولزمهم فيمن لم يدفع إليه الزيادة ، أن يلزم في الثاني أن يدفع إليه كالدين ، على ما قدمناه من قبل . وإن قالوا لا يكون ظلما ، فقد ثبت لزوم المسألة لهم ، وهذه الطريقة توجب عليهم في الصدق ، أن يلزمه أولا تعارف حال من يتصدق عليه ، حتى تكون صدقته بحسب حاجته ، لئلا يكون معطيا الكثير لمن لا يحسن أن يعطى إلا اليسير ، والقليل لمن يجب أن يدفع إليه الكثير ، وفساد ذلك في عقول العقلاء ، يبطل ما يقوله القوم . وقد بينا أن اختلاف وجوه الواجبات لا يؤثر فيما ذكرناه ، إذا كان الواجب يتعلق بمعطية الغير ، فليس لأحد أن يقول : إنا نوجب ذلك من جهة الجود والحكمة ، وإنه يخالف لقضاء الدين وغيره .

- فإن قال : أفليس قد يجب على الإنسان في زكاته وكفارته ما يكون مخيرا في دفعه إلى الفقراء ، ولا <sup>(١)</sup> يلزمه ما ذكرتم . وكذلك القول في الأصلح .

- قيل له : إن وجوب ذلك عندنا من طريق السمع ، من حيث يكون لطفنا ، فعلى الوجه الذي ورد السمع به بوجهه ، وليس كذلك ما ذكرته ، لأننا قد بينا في وجه وجوبه أنه يقتضى فيما يعطيه تعارف حال المعطى ، حتى تكون العطية بحسب حاجاته ، كما يجب في الدين أن يكون الدفع فيه بحسب الدين وقدره ، وعلى هذا الوجه . قلنا إنه تعالى إذا أوجب علينا الأصلح في باب الدين ، فإنه <sup>(٢)</sup> يجب أن

(١) « ولا » : في الأصل « أولا » . ويظهر لي أنه تحريف ، والمهزة زيادة من الناسخ .

(٢) في الأصل : « إنه » بدون فاء في جواب الشرط « إذا » .

يفعل بقدر حاجة المكلف . فإذا علم أن زيدا لا يطيع إلا عند أمور كبيرة ، فواجب أن يفعلها . وإذا علم في غيره أنه يطيع عند أمر واحد ، لزمه ذلك الأمر فقط ، لأن حاجتهما فيما كُلفا قد اختلفت ، فوجب على المكلف أن يُلطف لهما بحسب ذلك ، كما يجب أن يسكنهما ويعطيهما الآلات بحسب حاجتهما إليهما في فعل ما كُلفا . وعلى هذا الوجه قلنا : إن الوالد يلزمه في ولديه إذا لحقه الغم لحاجتهما ، أن يعطيهما بحسب غمه ، لأنه الوجه الذي تجب لأجله العطية ، فإذا كان غمه بأن لا يدفع إلى أحدهما ، أو لحاجته أكثر ، لزمه من الدفع ما يزول به ذلك . فكذا ذلك يلزم القوم فيما قالوه من وجوب الأصلح .

دليل آخر : ذكره شيخنا نازحاً رحمه الله ، وهو أن الأصلح لو وجب على ما قالوه ، لوجب علينا ، ولو وجب ذلك ، لوجب فيمن تركه وأخل به ، أن يستحق الذم والعقاب ، وألا يمتنع أن يعظم ذلك ، فيصير فاسقاً مُحيطاً بذلك ثواب طاعاته . وقد وافقنا القوم على بطلان ذلك ، لأنهم يقولون في تارك هذا الواجب : إنه لا يستحق به العقاب ، وفيهم من يقول لا يستحق به الذم ، وإنما يوصف من أخل به بأنه بخيل مُقَصِّر .

وفيه من يقول : إن العقاب وإن استحق به ، فقد تفضل تعالى بإسقاطه عنه ، إلى غير ذلك . ولو كان واجباً على الحقيقة ، حل محل سائر الواجبات ، في أنه كان يجب فيمن لا يفعله أن يستحق الذم والعقاب ، وألا يمتنع أن يعظم ذلك بحسب حال الواجب ، لأنه قد ثبت أنه يعظم بحسب مقدار العطية ، فكما يجب فيمن يلزمه دفع دينار إلى غيره أن يستحق من الذم والعقاب أكثر مما يستحقه من يلزمه دفع درهم ، فكذا ذلك يجب مثله في الأصلح لو كان واجباً .

فإن قال : إن الواجب ضربان .

أحدهما : ما ذكرتم ، فلا بد من استحقاق الذم والعقوبة على الإخلال به .

والثاني : مانقوله مما يجب من جهة الجود والإفضال ، فلا يتعلق الذم والعقوبة على من لم يفعله ، وإن كان يوصف بأنه بخيل ومقصر .

قيل له : قد بينا من قبل أن هذا الخلاف يتعلق بعبارة ، لأنكم إذا وصفتموه بأنه واجب ، وفيتم هذا الحكم الذي لا بد من تعلقه بالواجب ، فقد وافقتمونا في المعنى ، ولا يبعد عندنا أن يقال فيما هذا حاله : واجب على طريق المجاز ، بل قد يقال فيما لا يوجب القوم : إنه واجب ، كمنحوما يقال في سيد القوم : إنه واجب عليه نحو الرياسة ، أن يؤثرهم على نفسه .

فإن قال : أقول : إنه يستحق على الإخلال به الذم ، لكنه ذم مفارق لما يستحقه من لا يفعل الواجبات العقلية والسمعية .

قيل له : قد بينا أن الذم في ذلك يجب أن يكون بحسب الواجب ، ولا نعتبر اختلاف وجوه وجوبه ، وأنه متى عظم الواجب ، فيجب أن يعظم الذنب .  
فإن قال : وجدت في العقل أن هذا الذم لا يعظم ، وإن عظم ما يلزمه من الأصلح ، وليس كذلك سائر الواجبات .

قيل له : إن الذي ذكرته هو الذي يبين من حال ما أوجبته أنه ليس بواجب ، لأنه لو دخل في الوجوب ، لدخل في حكمه ، ومن حكم / الواجب تعلق الذم على ١٥ من لا يفعله ، إذا وجب عليه ، وزيادة الذم بقدر حال الواجب .

فإن قال : كما ثبت في العقل أن الذم فيه لا يعظم ، فقد ثبت فيه أن الذم ثبت فيه ، فليس بأن يقال إنه ليس بواجب لزوال العظم عنه ذمه ، أولى من أن يقال إنه واجب ، لثبوت الذم في الإخلال به .

قيل له : إننا لم نوافقك على ثبوت الذم ، وقد وافقنا على زوال عظم الذم ، فنحن نتوصل بالمتفق فيه ، إلى بطلان قولك فيما خالفنا فيه . وإنما كان يصح

ماذا كرت له لو ثبت الوفاق في كلا الموضعين .

وبعد ، فلو تعلق الذم على الإخلال به ، لوجب تعلق العقاب أيضا به ، على ما بيناه . فإن قال : إنه تعالى فصل بين هذا الواجب وبين غيره ، في أن أزال العقاب عن لم يفعله ؛ وإن<sup>(١)</sup> ثبت العقاب على من يخل بسائر الواجبات .

قيل له : قد بينا أن من الأحكام مالا يجوز تعلقه باختيار الفاعلين ، فلا يجوز أن يقال له سبحانه : اختار في هذا الواجب ألا يتعاق على من أخل به العقوبة ، دون سائر الواجبات ، لأن من حقها إذا كانت واجبة على المسكف ، أن تتعلق بها العقوبة ، كما أن من حقها أن يتعلق الذم على من أخل بها . فكيف يقال إنه تعالى قد اختار في هذا الواجب خلاف ذلك ؟ ولو جاز ما قاتته في هذا الباب ، لجاز في الباب أن يقال : إنه واجب في كل حسن ، وإن لم يتعلق به مدح عند فعله ، ولا ذم عند تركه . فإن قال : إني أقول : إن العقاب يستحق به ، لكنه تعالى وعده إسقاطه ، ودل على أنه يفضل بذلك . وهذا مما يتعلق باختياره تعالى .

قيل له : قد بينا فيما تقدم ، لوجوه كثيرة ، فساد هذا القول . وبيننا أنه يوجب الإغراء بترك هذا الواجب ، وبيننا أنه يلزمه أن يكون تعالى مغريا بترك الواجب ، من حيث غير الواجب ، وقطع على زوال عقابه ، وأن ذلك لا يرجع علينا في الصفات ، لأننا لا نعيها ، ولا يلزمنا مثله في السكبان من جهة العقل ، إذا جوزنا فيها الغفران ، لأننا لا نجوز ولا نقطع .

وبعد ، فإن من قولهم أن العقاب واجب على الله تعالى أن يفعله ، ولا يحسن منه إسقاطه ، على ما بين الكلام فيه من بعد ، فكيف يصح لهم ما تعلقوا به الآن في دفع ما ألزمناهم ؟

(١) في الأصل : فإن . . . ولا جواب للشرط . وال جواب : وإن . . . الخ .

دليل آخر : ذكره جماعة الشيوخ ، وهو أنهم قالوا : لو وجب عليه تعالى أن يفعل الأصلح ، على ما قاله القوم ، لوجب عليه أن يعفو عن يستحق العقاب ، ويعفو له ، وأن يتفضل عليه بالنعيم ، لأن ذلك أصلح له من أن يعاقب بالمذاب الدائم . وقد ثبت أنه تعالى يعاقب الكفار والفاسق ، ولا يعفو لهم ، وذلك يبين فساد مذهب القوم .

وهذه الدلالة حلت القوم على أن ارتكبوا أن العقاب أصلح من العفو ، والتفضل بالنعيم ، واختلفت عباراتهم في ذلك ، فمنهم من يقول : هو أصلح ، من غير إضافة . ومنهم من يقول : هو أصلح للعقاب . ومنهم من يقول : هو أصلح لغيره . وإن لم يكن أصلح له . ومنهم من يقول : هو أعم صلاحاً من الغفران .

- ١٠ فبين شيو خنا رحمهم الله ، أن القول بأن إنزال العقاب بهم على الدوام أصلح من الغفران ، والتفضل بالنعيم الدائم ، مكابرة ، وأنه بمنزلة من يقول : إن العقاب لأهل الجنة أصلح من الثواب ، وأن الثواب ليس بأصلح لهم . وهذا الباب مما لا تسوغ فيه المناظرة ، فتكلم القوم فيه ، وفي بيان صحیحه من سقیمه ، لأنه بمنزلة من يقول : إن الألم الخالص أصلح لأحدنا من اللذة الخالصة . فإن قالوا : ليس العقاب عندنا أصلح من النعيم والغفران ، من حيث كان عقاباً وألماً ، لكن لأمر آخر يقترن به ، وذلك مما لا يمنع عندكم ، لأن المشقة قد تكون أصلح من الراحة ، إذا كانت تؤدي إلى غيرها .

- ١٥ قيل له : إننا لا نمتنع في الألم والمضرة إذا أعقبا نفعاً عظيماً ، أنها أصلح لمن ينزل بهما من الراحة والدعة ، كما نقوله في الطاعات وغيرها ، لكن / ذلك لا يتم في العقاب ، لأنه دائم ، لا يجوز أن يؤدي إلى نفع ولذة ، فكيف يسوغ ما ذكرتموه ؟
- ٢٠

فإن قال : قد يقرن بالمشقة ما يوجب كونه أصلح ، وإن تقدمه كتقدم الآخر على المشقة في الأخير .

قيل له : وهذا مما لا يُمتنع منه ، لأن تلك المشقة تفعل لأجل المنفعة التي هي أعظم منها ، فتحسن ، وليس كذلك حال العقاب ، لأنه لم يتقدر فيه ما يخرج لأجله من أن يكون ضررا ، بل لا يصح ذلك فيه ، لأنه دائم ، فلا يجوز أن يكافئه منافع تتقدمه ، فضلا عن أن تُوفى عليه .

فإن قال : إنما قلنا إنه أصلح ، لأمر يرجع إلى أنه تعالى لما تَوَعَّد به ، وخبر بأنه يفعله بالعاصي ، على طريق الزجر ، كان نفعاً للمكلف ، وخلافه ضرراً وفساداً ، لأنه يقتضى كونه تعالى كاذباً فيما أخبر به ، وذلك يوجب ألا يؤثق بأخباره ، ولا بشيء من أفعاله .

قيل له : إذا كنت إنما تجعل العقوبة أصلح ، لأجل الخبر المتقدم ، فقد اعترفت بأنه لولا الخبر لكان الغفران أصلح ، وإذا صح ذلك ، فقد كان يجب ألا يُخبر تعالى بذلك ، ليتم منه فعل الأصلح بهذا العبد ، لأنه قد صار فقد الخبر والوعيد في أن عنده يتم فعل الأصلح به ، بتنزله خلقه ، فكما نقول بوجوب خاتم المكلف ، ليصح أن يفعل به الأصلح ، الذي هو الغفران والتفضل ، وهذا يوجب عليهم القول بأن الغفران والتفضل هو الواجب في المعاقب ، ويوجب مع ذلك عليهم أن يقيح من الله تعالى أن يُخبر بالوعيد ، فقد كنا أفسدنا قولهم بأمر واحد ، وقد لزمهم الآن كلا الأمرين .

وبعد ، فإن الخبر وإن سادنا انتفاع هذا السافر به ، في حال التكليف ، فقد علمنا أنه لا منفعة له فيه في حال زوال التكليف . فيجب على هذه القضية أن يكون الأصلح له وقد زال التكليف ، لغفران والتفضل ، وألا يقدح في ذلك



تقدم الخير ، لأننا قد بينّا أن وجه الانتفاع به لا يصح إلا في حال التكليف ،  
والذى ألزمتنا القول ، وجوب العفران في حال زوال التكليف ، وقد علمنا أن  
في هذه الحال لا يمكن أن يقال : إن تجويز الحيف والكذب في خبره يكون فسادا ،  
لأن ذلك إنما يكون في حال التكليف ، فأما إذا زال ، لحاله في أنه لا يكون فسادا ،  
بمنزلة لو وجد الخير منه ولا مكلف أصلا ، وما هذا حاله لا يكون فسادا في الحقيقة ،  
وإنما يجوز أن يُقدّر فيه ، فيقال : إنه يكون فسادا في التدبير لو ضامه التكليف ،  
على ما تقدم شرحنا له .

وبعد ، فقد صح أن العفران والتفضل هما الأصلح ، كما ثبت أن الكذب  
في خبره هو فساد ، فلم صاروا بأن يقولوا إنه تعالى لا يفعل الواجب الذى ذكرناه ،  
لكيلا يكون خبره كذبا وفسادا ، بأولى من أن يقال لهم : إنه تعالى يجب ألا يفعل  
الخير ، لكي يصح أن يفعل العفران والتفضل ، ولم صار كون خبره كذبا إذا كان  
مفسدة يجوز لأجله ألا يفعل العفران ، بأولى من أن يقال : إن تركه فعل الأصلح  
هو الفساد ، فيجب أن يفعل العفران ، لأنه لو لم يفعله كان مفسدة ، لأنه قد ثبت  
أن الإخلال بالواجب ، في أنه فساد في التدبير ، بمنزلة فعل القبيح .

فإن قال : إن فعل العقاب هو الأصلح ، من حيث تقدمه الوعيد ، الذى هو  
زجر لسائر المكلفين ، فحصل لجميعهم الانتفاع به في حال التكليف ، فصار  
النفع به أكثر وأعم ، فيجب أن يكون أصلح وأصوب من العفران والتفضل .

قيل له : إن ذلك يوجب كونه أصلح لغير هذا المعاقب ، ولا يخرج العفران  
والتفضل فيه ، من أن يكون أصلح من العقوبة ، ويجب على القديم تعالى عندك  
فعل الأصلح بكل واحد من خلقه ، فيجب على هذا ألا يقدم ما أوردته  
فيما ألزمتناك .

وبعد ، فإن الذى أشرت إليه من الصلاح ، يتعلق بالخبر والوعيد ، لا بنفس العقاب ، والواجب على قضية قولك ، أن تقول بأنه تعالى يفعل هذا الخبر والوعيد ، لما للمطيعين فيه من الصلاح / وأن يفعل الغفران والتفضل ، لما للعاقب فيه من الصلاح .

فإن قلت : إن ذلك يوجب أن يفعل تعالى الكذب والقيح ، فذهبك وقولك أدى إليه ، فهو لازم لك ، وكل ما كان اللازم لك أدخل في باب الإحالة وفي باب القبح ، فذهبك أولى بالفساد .

فإن قال : إن انتفاع المكلفين بالخبر والوعيد ، لا يتم إلا مع وجود العقاب منه تعالى ، لأنهم متى جوزوا ألا يعاقب ، لم يقع لهم الصلاح بالوعيد ، وإنما يكون زجرا لهم متى قطعوا على أنه صدق ، فإذا كان كذلك ، صار وجود العقاب من تمام كون الوعيد مصلحة . وقد بينا أنه مصلحة لجميع المكلفين ، فيجب أن يفعله تعالى ، وأن يفعل ما لا يتم إلا به من العقاب .

قيل له : إن كل ذلك لا يخرج الغفران والتفضل من أن يكون أصلح للعاقب خاصة ، فيجب أن يلزم القديم فعله ، وإن كان لا يتم إلا بترك الوعيد ، فيجب ألا يتوعد ، وإن كان التكليف لا يتم إلا بالوعيد . فيجب ألا يكلف وإن كان الخلق لا يتم إلا بالتكليف ، فيجب ألا يخلق ، وكل ذلك لازم لك على قولك . وقد بينا فيما قبل ، أن الذى يقدم فى كون النفع صلاحا لزيدا ، هو الضرر الواصل إليه دون غيره ، والذى يؤثر فى كون الضرر ضررا له فى الحقيقة ، هو النفع الواصل إليه دون غيره ، وأن الواصل إلى غيره لا تعلق له بما يصل إليه ، ولذلك لم يجوز منه تعالى أن يكلف زيدا لينفع عمرا ، ولا يحسن فى هذا الشاهد أن يلزم الأخير المشقة ، لينفع غيره ، وإنما يحسن ذلك لنفعه . فإذا صححت هذه الجملة ، على ما شرحتها

من قبل ، فكيف أن يقولوا إنه تعالى يحسن منه أن يعاقب الكافر ، لنفع المؤمن؟ ولو جاز ذلك ، لجاز أن يحسن منه أن يفعل الآلام التي ليست مستحقة ، لينفع الغير . وهذا الموضع هو الذي أزمهم شيخنا أبو هاشم رحمه الله القول بأن العقاب على مذهبهم ، يجب أن يحسن ، وإن لم يكن مستحقا ، فقال : إن حسن لأنه صلاح فقط ، على ما قاله القوم ، فلا وجه لتقدم الكفر الذي يستحق به ، فقد كان يجب أن يحسن منه تعالى أن يبتدئ خلقا بالآلام ، ليسكون صلاحا لغيرهم من المكلفين ، وفساد ذلك بيّن أنه إنما حسن لأنه مستحق ، فلو عرى من كونه صلاحا لم يخرج من أن يكون حسنا ؛ وبيّن أن الاستحقاق أصل في بابه ، لأنه لو لم يحسن الفعل لأجله ، لما حسن منا أن نعظم القديم سبحانه ونعده ، إذا استحق منا ذلك ، لأن الصلاح الذي هو النفع ، يستحيل عليه تعالى .

وبعد ، فقد كان يجب على هذا القول ، أن يكون الوعيد الوارد عن الله تعالى ، يُعمل على خلاف حقيقته ، لأجل قولهم بالأصلح ، وكان هذا الوجه أولى من أن يقال إنه تعالى لا يتوعد سمعا ، وإنما يقرر في العقول أن المعاصي يُستحق بها العقاب ، ثم يتوقف في ذلك .

## فصل

### في أن ابتداء الخلق غير واجب

الذي قدمناه من الأدلة يقتضي نفي وجوبه ، فلا وجه لإعادته . وقد بينا أنه لا بد للواجب من وجه يجب لأجله ، ومتى لم يعلم ذلك على جملة أو تفصيلا ، لم يحصل العلم بوجوبه ، وليس لابتداء الخلق وجه يمكن تعليق الوجوب به ، فيجب نفي وجوبه ، فإن قالوا : يجب لسكونته أصلح ، فقد بينا فساد ذلك .

فإن قالوا : يجب لأنه إنعام ، فقد بينّا أن ذلك وجه حُسن ، لا وجه وجوب .  
وإن كان الإنعام لا يرجع إلى نفس الخلق ، وإنما يرجع إلى مقارنة الحياة وغيرها ،  
بما يصح التمتع عندها ، أسكنه إذن لا يتم إلا بحاق نفس الحى ، صار خلقه تعالى  
إياه إنعاما ، كخلق سائر ما ذكرناه .

فإن قال : يجب ذلك عليه تعالى ، لما فيه من إظهار نعمه وأياديه ، ويقبح من  
الحسكيم إذا تمكن من ذلك أن يعدل عنه .

قيل له : هذا موضع الخلاف ، وإنما يحسن ذلك ، ويدخل في كونه إحسانا  
وفضلا . فأما أن يقبح العدول عنه فبعيد ، لأنه لا فعل يشار إليه ، يقال فيه إنه  
يقبح من حيث كان تركا لهذا الفعل ، فيجعل قبحه طريقا لمعرفة ما ذكرناه .  
فإن قال : وإن لم يمكن الإشارة إلى ما ذكرتم ، فالمستقر في العقول ، أن  
المتمكن من إظهار نعمه وأياديه ، من دون مشقة ومضرة ، إذا لم يفعل ذلك  
يستحق الذم .

قيل له : هذا هو الذى دللنا على بطلانه بالأدلة المتقدمة ، وبينّا أن هذه العلة  
توجب إيجاب مالا يقتضى ، إذا اشترك الجميع في أنه من باب الإنعام والإفضال .  
فإن قال : إن لإظهار الإنعام والأيدى في أول الأمر ، مزية ، لأنه به يعرف  
الصانع وحكمته ، وموقع شكره ، فإذا فعل البعض من ذلك ، فبألا يفعل ماعده ،  
لا يفتير المعلوم من حاله ، فلذلك قلت بوجوب ابتداء الخلق .

قيل له : إذا كان ما لأجله حكمت بوجوبه موجودا في الزيادة ، فيجب أن تكون  
واجبة ، وفي هذا إيجاب مالا نهاية له ، يبين ذلك أن الزيادة تقتضى زيادة شكر ،  
ولو كانت البتداء بها ، لحلت محل المزيد ، فلم يجب الجمع بينهما . وفي هذا ما قدمناه  
من إيجاب مالا نهاية له .

وأما المعرفة بالصانع ، فإنما يجب متى خلق الله الخلق على وجوه مخصوصة ، والكلام في : هل يجب ذلك أولا يجب . فلا يصح أن يجعل وجه وجوبه مالا يثبت إلا بعده .

وبعد ، فإن الذي ذكره يقتضى وجوب التكليف ، لا وجوب الخلق المبتدأ ، ونحن نبين القول في ذلك من بعد .

فإن قال : إذا لم تتم معرفة الصانع إلا بالتكليف ، ولا يتم هذا إلا بابتداء الخلق ، فيجب الابتداء .

قيل له : قد كان يصح ما ذكرته من الترتيب ، لو ثبت وجوب المعرفة ، وذلك إنما يجب متى حصل العبد مخلوقا على وجه مخصوص ، فمتى خلق لا على ذلك الوجه ، لم يجب على مافصلناه من قبل ؛ فالتعلق لا على ذلك الوجه لم يجب ، على مافصلناه من قبل ، فالتعلق بما ذكرته لا يصح .

فإن قال : فيجب على قولكم جواز ألا يخلق تعالى أحدا أبدا ، وإن كان في كونه قادرا علما إلهيا ، على ما هو عليه .

قيل له : قد كان يجوز ذلك عندنا ، ولا يؤثر ذلك في صفاته ، لأن كونه قادرا ، لا يوجب الفعل ، ولا سائر ما هو عليه ، وكونه غير فاعل ، لا يقتضى خروجه عن الحكمة ، لكننا قد علمنا بما ثبت من خلقه وتكليفه ، أن الحال بخلاف ما قدرت .

فإن قال : فقد قلنا إن الفريق إذا بذل لمن يخلصه قطع يده ، ويمكنه تخليصه من دون ذلك ، إنه يقبح منه ، لما فيه من حرمان الشكر وزواله ، فإذا كان تعالى متى لم يخلق الخلاق ، وجب زوال شكره ، فيجب أن يسكون ذلك واجبا .

قيل له : قد بينا أن الصحيح في جواب هذه المسألة ، أنه يقيح منه ، لأنه عبث ، لا فائدة فيه ، إذا أمكنه تخليصه من دون القطع ، وبيننا أنه لو كان فيه فائدة ومنفعة ، لحسن ذلك ، وثبت أنه لو كان فيه فائدة ومنفعة لحسن ذلك ، وبيننا أنه لا يحسن للعلة التي ذكرها ، وفي ذلك بطلان سؤاله ، لأن ما جملة إصلاحا له عندنا كحال الفرع ، ولو ثبت في هذا الأصل ما قاله ، لكانت العلة كونه فاعلا لما يصح أن يستحق به الشكر ، على وجه لا يستحق به ، فيقيح لذلك ، وهذا لا يتأتى فيما لا يفعله سبحانه من ابتداء الخلق ، فجملة عليه لا يصح .

ولهذه الجملة نقول : إنه تعالى إذا فعل فعلا يقيح كونه ينعم من وجهين ، لم يحسن أن يفعله على أحدهما ، لأنه في حكم العبث من أحد الوجهين ، فيفصل بين الواقع من قبله ، وبين مالم يفعله أصلا .

فإن قيل : فيجب إذا تمكن أحدنا من إظهار باب من العلم ، أو جنس من النعم ، يستوجب به شكرا ، ويحصل له ذكر ، أنه لا يجب عليه إظهار ذلك ، والمعلوم في الشاهد خلافه .

قيل له : إن كان لا يتم بفقد إظهار ذلك ، فغير واجب عليه إظهاره ، لكن العادة جارية بأن أحدنا يفوز بهذه المرتبة ، بضروب من المشاق ، فتي / لم يظهره ، يصير بمنزلة الظالم لنفسه ، فيلزمه أن يدفع النعم عنها بالإظهار ، فإن صح أن يوجد من لا يظهر ذلك ، ولا يكون في فقد إظهاره له إلا فقد السرور والنفع ، فهو حسن منه ، غير واجب ، لأنه لو وجب ذلك ، لوجب أن يبذل كل مافي وسعه في ذلك الباب ، وقد ثبت إفساد ذلك .

فإن قيل : إذا وجبت عندكم الخلقة الثانية ، التي هي للإعادة ، فيجب أن تكون الأولى<sup>(١)</sup> بمنزلتها .

(١) في الأصل (الأولة) ، يريد: الأولى . وهي عابية ، كما قال الرضى في شرح السكافية (٢: ٢٠٣) .  
( ١٤ / ١٥ ) المني

قيل : إنما يجب ذلك فيمن استحق على الله سبحانه بطاعته ثوابا ، أو بالآلام عوضا ؛ فأما إذا لم يكن كذلك ، فالإعادة غير واجبة في ابتداء الخلق .  
لا يصح هذا الوجه ، فيجب القضاء بكونه فضلا وإحسانا ، وأن يكون كإعادة من لا يستحق ثوابا ولا عوضا .

- فإن قال : إن صح ذلك ، فيجب تجويز ما ذهب إليه من خالف الإسلام ، من أن إثبات المعاد غير واجب .

قيل له : إنما أنكرنا قولهم لما نفوه وحال الخلق في التكليف ما هو عليه ، لأنه لا بد من معاد تقع فيه المجازاة ، فأما إذا قال القائل بأنه غير واجب إثبات المعاد ، لو لم يخلق القديم تعالى الخلق ولم يكلف ، فذلك صحيح ، وقد كان يصح عندنا أن يخلق تعالى الخلق في جنة ، ولا يكلفهم ، أو في الدنيا ولا يكلفهم ، ويزيل الأمور الموجبة لتكليفهم ، فكان لا يجب إثبات المعاد . وإذا جاز أن يثبت تعالى موجودا ما ، لو كان هناك ، أوقات كان لانهاية له ، ولا فعل يفعله ، ولم يتغير حاله فيما يستحقه من الصفات الذاتية ، ولا أوجب ذلك خروجا عن الحكمة ، فما الذي يمنع أن يثبت كذلك في سائر الأوقات ، وتكون الحال هذه ؟

- فإن قال : إذا خلق تعالى الخلق ، فلزم يكن ذلك واجبا ، وإنما يخلقه لكونه نعمة وإحسانا وحسنا ، لوجب أن يخلق مالا نهاية له ، وألا يكون حال خلقه بأن يخلق أول من قبل .

قيل له : إن هذه المسألة لازمة لك ، إذا قلت بوجوب الخلق ، فإن قال : فإذا لزمنا جميعا فما الجواب ؟

- قيل له : إنما أردنا أن بين أنها مسألة من يقول بقدوم العالم ، وأن الفاعل لا يفارق فعله ، أو من يقول بالطبع وغيره ، فإذا اتفقنا على فساد ذلك ، واختلفنا

في وجوب الخلق أو حسنه ، لم يصح منك الاعتراض بما يقدر في الأمرين . وقد بينا من قبل أن الداعي إلى الفعل إذا كان كونه حسنا وإحسانا ، فغير واجب فيه التعميم ، وإذا كان وجوبه فكذلك ، إلا في الفاعل الذي ثبت أنه لا يجوز ألا يفعل ماوجب عليه . وقد بينا في غير موضع أن الداعي إلى فعل متى حصل في آخر ، فغير واجب أن يفعله الفاعل ، وإنما يجب ذلك متى استبد الثاني بما يقتضى في فاعله أن يكون فاعلا له ، لا لأجل مشاركته للأول في الداعي ، وبيننا أن الوقت والأوقات لا تختلف في ذلك ، وأن الترتيب قد يخالف الفعل في بعض الوجوه ، وفي ذلك إسقاط ما سأل عنه ، وما يجب من فعل الخلق عليه تعالى ، لأنه مصلحة في تكليف ، مكلف ، لا يقدر في هذا الباب ، لأنه قد ثبت فيه وجه وجوب ، على ما بيناه في باب اللطف ، كما ثبت وجه الوجوب في إعادة الثواب وإثابته ، وليس كذلك الحال في مبتدأ الخلق ، فيجب ألا يكون إلا تفضلا وإحسانا ، وألا يدخل في باب الوجوب على وجه .

## فصل

### في أن التكليف المبتدأ غير واجب

وقد بينا من قبل أن الصلاح والأصابع إذا لم يتعلق بالدين غير واجب ، ولو وجب التكليف في الابتداء ، لم يكن يجب إلا بهذه الطريقة ، لأنه وإن لم يكن نفعا ، فهو تعريض للنفع العظيم ، على ما بيناه من قبل ، فإذا لم يصح وجوبه من هذا الوجه ، فيجب ألا يكون واجبا أصلا .

فإن قيل : ثم هلا قلتم بوجوبه لأنه أكمل في باب الإتمام ؟

قيل له : قد بينا أن الإتمام غير واجب فيما يصير به كاملا وعظما بمنزاته .



فإن قال : بالتكليف بصير مافعل واقعا على وجهين في باب الإنعام ، فلو لم يكلف لسان في حكم العايب ، كما تقولون إنه سبحانه لو خلق المآكل ليعتبر بها ، ولا ينفع بتناولها ، لسان في حكم العايب .

٥٠

قيل له : إن التكليف لا يقع به خلق العبد على وجه مخصوص ، وإنما هو أمر زائد ، يحدثه تعالى ، ويفعل ما يكون شرطافيه ، ليميز به المكلف من البهيمة ، وما هذا حاله لا يكون وجها للفعل الأول ، بل يكون فعلا مستأنفا ، ففارق حاله ماسآت عنه من المباحات التي للاعتبار ، والانتفاع فيها يرجع إلى حدودها على وجه واحد .  
فإن قال : هلا قلتم بوجوبه من حيث يحسن خلق الخي لأجله ، ولولاه لما حسن ، وذلك لأنه سبحانه لا يحسن أن يخلق حيا إلا ويحمله مشتهيا ، ومن حق الشهوة أن تتعلق بالقبيح والحسن ، فلو لم يكلف مفارقة القبيح ، لسان خلقه لها قبيحا ، فوجب أن يكافه من هذا الوجه .

قيل له : لو كان افراد الشهوة عن التكليف بوجب قبحها ، لوجب قبح ما يخلق تعالى من الشهوات في البهائم والأطفال .  
فإن قال : إنما لا يحسن لأمر يرجع إلى المكلفين ، من حيث تعبدوا في البهائم بمنعها عما تشبهه من القباح ، ليسكونوا عن فعل ذلك أبعد ، فلو لا التكليف لما حسن ذلك أيضا .

قيل له : لا يخرج ما أوردته من صحة ما ذكرناه ، لا بل بالسؤال أوهمت أنها قبيح من حيث تعلقت بالقبيح ، وانفردت عن المنع بالتكليف ، فأرى أنك ما هذا حاله ولا يقبح ، ولو كانت هذا الوجه بوجب قبحها ، لما جاز أن يحسن في البهائم وإن قاربها ما ذكرته .

٢٠ وبعد ، فإن شهوة القبيح لا تقبح لانعاقها بالقبيح ، فهي كالعلم والخبر لا كالإرادة ،

وقد بينا ذلك من قبل ، ولا يمتنع أن يخلقها تعالى مع فقد العقل ، ولا يكلف المشتهى الامتناع ، لأنه لا يلحقه الذم بالقبيح ، ولا يمتنع أن يصرفه عن فعل القبيح بضرب من الصرف ، وهو أن يعينه بما يشتهيه من الحسن ، فلا يعرض له القبيح . ويجوز ألا يحدث في العالم ما هو قبيح ، بل يمنع غيره من القادرين من إحداثه ، فلا يكون هناك ما يتعلق الشهوة به . ويجوز أن تتعلق الشهوة بالقبيح ، الذي لا مانع في إدراكه ، كالأصوات وما حل محلها ، لأن المدرك لذلك في حكم المضطر إليه ، فلا يكون فاعلا لقبيح ، فإذا صح وجودها على هذه الوجوه ، فمن أين أنها إنما تحسن بمفارقة التكليف ؟

فإن قال : لأنها لا تحسن إلا مع كمال العقل ، ولا يجوز اجتماعهما على وجه يحسن إلا مع التكليف .

قيل له : لو كان مفارقة العقل تبقى قبيحا لقبحته شهوة البهائم ، وقد بينا فساد ذلك .

وبعد ، فإذا صح منه تعالى أن يمكن هذا الحى بما يشتهيه من الحسن ، حتى يستغنى به عن القبيح ، فقد صار تعلقه به كلاً تعلق ، فيجب ألا تكون قبيحة : فإنها العقل أو لم يمارسها ، لأن العقل إنما يحتاج إليه ، ليعرف للمشتهى القبيح ، الذى يشتهيه ويميزه من غيره ، فينصرف عنه ، فإذا انصرف عنه بالوجه الذى ذكرناه مع فقد العقل ، فالعقل مستغن عنه . وقد بينا أن فى المدركات مالا يصح أن يقع إلا من فعله سبحانه ، فلا يحدث منه إلا الحسن ، فيجوز أن يجعله تعالى مشتهيا له ، دون ما عداه ، فلا يحصل فى هذا الحى شهوة القبيح البتة ، وفى ذلك سقوط ما سأل عنه .

فإن قال : إذا لم يحسن أن يخلق حيا مشتهيا إلا لينفعه ، فهو إذن منعم عليه ،

فلا بد من شكر يقبمه ، لأن من حكم الإِنعام وجوب الشكر على المنعم [عليه] <sup>(١)</sup> ، فإذا لم يتم ذلك إلا بالتكليف ، وجب التكليف .

قيل له : أليس قد أنعم سبحانه على البهائم ، ولم يلزم فيها ما ذكرته ؟ فلو جعل في الابتداء كل حي خلقه على هذه الصفة ، لم يكن لوجوب الشكر وجه .

وبعد ، فإن الشكر يتبع وجوبه على النعم عليه بالإِنعام على وجه مخصوص ، <sup>٥</sup> فإذا لم يعمل تعالى هذا المكلف عاقلا ، لم يلزم الشكر ، وقد بينّا من قبل أنه لا يجب عليه تعالى فعل ما عنده يجب الشكر ، فإن حاله في ذلك يفارق حال أحدنا في بعض الوجوه ، فلا وجه لإعادته ، ونحن نبين أن مع العقل قد لا يجب الشكر أيضا /

/ ٥١

فإن قال : إذا لم يجب الشكر ، وجب ألا يكون بينه وبين كفر النعمة فرق ، <sup>١٠</sup> وقد ثبت الفرق بينهما في العقل .

قيل له : إن قُبِحَ أحدهما ، وحسن الآخر معلوم ، وإنما الكلام في : هل يجب الشكر على هذا الحي المشتمى ؟ وهل يجب على خالقه أن يجعله ممن يلزمه الشكر ؟ فلا وجه لما ذكرته . ولو صح وقوع كفر النعمة من هذا الحي ، كان لا يكون إلا قبيحا ، لكنه مع فقد كمال العقل ، لا يصح منه ذلك ، كما نعرفه من <sup>١٥</sup> حال البهائم .

فإن قال : يجب عليه تعالى أن يكافئه ، ليعرف موقع الإِنعام عليه ؛ لأنه إنما يعرف ذلك بالمشقة أو الألم ، وأنهما فعله تعالى ، فلا بد من التكليف .

قيل له : قد يجوز عندنا أن يقتصر به في الإِنعام على مالا يبلغ هذا الحد من <sup>٢٠</sup> الموضع . فن أين أن التكليف واجب ؟ وهل ما ذكرته إلا بمنزلة من يقول في البهائم

(١) [عليه] : ساقطة من الأصل ، وهي موجودة في مثال هذا ، فيها يأتي .

إنها مكلفة لمثل هذه العلة .

وبعد ، فإن موقع الإنعام إن لم يحصل إلا بالألم ، فما الذى يمنع من أن يفعل تعالى اليسير منه ، ولا يكون الحى مكلفا .

فإن قال : لأنه لا يحسن إلا الاعتبار ، لأنه قد حصل فيه ما خرج به من أن يكون عبثا ، وهو تأثيره فى الإنعام ، وجعله بالمنزلة العظيمة التى ذكرتها .

وبعد ، فإن هذا الباب إنما يصح أن نذكره فى العاقل الذى يعرف مواقع الإنعام ، ونحن أئتمانك أنه يحسن منه تعالى خاق حى مُشْتَهٍ منعم عليه ، من غير معرفة بالنعيم البتة . وإذا جاز ألا يعرفها أصلا ، جاز ألا يعرف عِظَمَ موقعها .

فإن قال : يجب عليه تعالى أن يكلفه ، لأنه يجوز أن يكون فى معلومه أنه لو كلفه لآ من .

قيل له : ليس فى ذلك أكثر من أن يوجب أمرا ، لأنه يوصل إلى منافع عظيمة . وقد بينا أن نفس المنافع لا تسكون واجبة من حيث كانت منافع ، فما يوصل إليها بالتأليب أولى .

فإن قال : فيجب على هذا ألا يُلْزَمَ المكلف فعل الواجبات ، ليصل بها إلى الثواب .

قيل له : لسنا نقول إن وجه وجوبها الوصول بها إلى المنافع ، لأن النوافل قد تُوصل بها إلى ذلك ، ولا تسكون واجبة ، وذلك يسقط ما ذكرته .

فإن قال : إن لم يجب عليه تعالى أن يكلف من يعلم أنه يؤمن ، فيجب ألا يلزم تكليف من يعلم أن غيره من المكلفين يؤمن عنده .

قيل له : قد بينا فيما هذا حاله ، أنه قد لا يكون واجبا إذا لم يتقدم تكليف غيره ، فأما إذا تقدم ، فهو كالتسكين ، على ما بيناه فى باب اللطف . وليس كذلك

حال من المعلوم أنه يؤمن ، ولا يكون إيمانه أو تكليفه لطفاً لغيره .

فإن قال : فيجب على هذا القول ، لو علم تعالى أنه لو كلفه وكلف سائر الأحياء ، لكان يصير بمنزلة الأنبياء في الطاعات ، ألا يجب عليه تعالى أن يكلفهم .

قيل له : هذا قوائنا مالم يتعلق تكليفه أو إيمانه بغيره ، لأنه إذا كان لطفاً لغيره ، وجب كما يقوله في الأنبياء ، إن أبعثهم إذا كان لطفاً لغيرهم ، وجب التكليف والبعثة ، على أن التكليف لو وجب لهذه العلة ، لوجب إذا كان المعلوم من حال الأحياء ، أنهم لو كلفوا لكفروا ، لثلا يجب تكليفهم ، وعند المخالف لا فرق بين من هذا حاله ، إذا لم يكن في تكليفه مفسدة ، وتعلق به مصالحة ، وبين ما ذكره أولاً .

وبعد ، فإن ذلك بوجب القطع في كل حي غير مكاف أنه لو كلف لكفر ، ولما آمن . ويوجب في المكلفين القطع على أنه لا أحد يجوز أن يؤمن سواء لو كلف ، وعلى أنه لو بقي المحترم منهم لكفر في الأنبياء والمؤمنين وغيرهم ، وفساد ذلك بين بطلان ما ذكره ، لأن السمع قد ورد في الأنبياء وغيرهم بخلاف ما ظنه .

فإن قال : يجب عليه تعالى أن يكلف من يخلقه من الأحياء ، وإلا كان مهملًا ، و... <sup>(١)</sup> ومبيحا للجهل به وبإتعامه .

قيل له : كل ذلك إنما يصح أن يسأل عنه في الحى العاقل ، وكلامنا فيه إذا لم يكن عاقلاً : هل يجب أن يعمل عاقلاً ومكلفاً ؟ فلا يصح ما سألت عنه ، ونحن نجيب عن ذلك فيما بعد .

(١) في موضع القطع كذا ، ذهب بعضها وبقي من أحرفها « م » ، ولم استطع تصويبها .

## فصل

في أن تكليف العاقل لا يجب من حيث حصل عاقلا له

قد بينا أنه يحسن منه تعالى أن يخلقه حياً مشتهياً وينفعه ، فيكون محسناً إليه ، ولا يكون بذلك عابثاً ، لدخول فعله في كونه إحساناً ؛ وقد علمنا أن كونه إحساناً لا يتغير بأن يجعله عاقلاً ، فيجب أن يحسن منه تعالى جعله كذلك ، وإن لم يكلفه .

فإن قال : من حق العاقل أن يعرف موقع النعمة عليه ، فيلزمه الشكر ، وذلك يقتضى التكليف .

قيل له : قد يجوز أن يكون عاقلاً ، وعالماً بالذات ، ومفارقها لغيرها ، ولا يخطر بباله كونها فعلاً لفاعل ، ونعمة من منعم ، فلا يلزمه الشكر ، فلا يكون مكلفاً .

فإن قال : إذا شاهد آثار النعم ، وتجدها وتغير الأحوال فيها ، فلا بد من أن يخطر له الحال في صانعها ، كما لا بد من ذلك فيما شاهدته من كتابة الكتاب وغيرها .

قيل له : قد يجوز أن يخطر ذلك له ، فيبقى شاكاً ، ولا يعتقد في النعمة وصانعها شيئاً ، كما قد يجوز مثله في الأمور التي تحدث ولا غرض لنا فيها .

وبعد ، فلو كان لا بد مما ذكرته ، كان لا يمتنع أن يصرفه تعالى عن هذا الخطأ والفكر ، فلا يجب أن يكون مكلفاً من حيث كان عاقلاً .

فإن قال : إن ذلك من كمال العقل ، فلو صرف عنه لم يكن عاقلاً .

قيل له : ليس من كمال العقل العلم بالنعمة والمنعم ، الذي هو القديم ، لأن ذلك ( ١٦ / ١٤ )

إنما يُعلم بأن يعرف حدوث النعم، وأن المحدث لا بد له من محدث، من حيث كان محدثاً، وطريقة الاستدلال وما هذا حاله، لا يعد من كمال العقل. وقد بينا في باب المعرفة، أنه لو عرّف لم يلزمه الشكر، إلا إذا عرف المنعم، وأنه قد يجوز ألا يعرفه ولا يعرف في الواقع أنه نعمة، مع كمال عقله؛ وبَيَّنَّا أنه متى علم ذلك على حدوثه، لزمه أن يشكر على هذا الحد، وإذا علمه على التفصيل، لزمه الشكر على التفصيل؛ وقد بينّا هنا أن العاقل المحتلّ بينه وبين الفعل، كان المعلوم أنه يشك في ذلك، وأن عليه في الشك كُلفة، فواجب أن يكلف، لأن حالته حالة المحتاج؛ وإنما يجوز في العاقل ألا يكلفه، متى أغناه الله تعالى بالحسن عن القبيح، وأعطاه من المعرفة ما لا يكون معه محتاجاً، ولا مقدّراً الحاجة، ولا تلحقه، ولا تقدير مشقة. فإذا كان مع كمال عقله يصحّ فقد هذه الأحوال عنه، فكيف يجب أن يكون مكلفاً؟ فإن قال: إنه مع كمال عقله، لو لم يكلف، لوجب أن يكون تعالى مبيحاً له القبيح الذي يشتهيه، أو مبيحاً له الجهل به وبذمه، وأن يكون مغرياً له بذلك إن لم يكن مبيحاً، كما تقولون فيمن توجبون تسكينه، أو يوجب أنه تعالى قد (١).... وأمله، أو يوجب أنه سبحانه قد جعله بحيث لا ينفك من القبيح، وأن يكون تعالى مع تسكينه إياه من القبيح لم يصرفه عنه، أو أن يكون جاعلاً له إلى فعل القبيح أقرب. وكل ذلك مما لا يجوز على الحكيم.

قيل له: قد بينّا في باب المعرفة، أنه لا يجب أن يكون مبيحاً للجهل، ألا يكف المعرفة. ودلّلنا على أن الإباحة في القبيح لا تصح، فإنه لو قال تعالى للعبد: لا ضرر عليك في فعل الجهل، لم يكن مبيحاً له، وفصلنا بين ذلك وبين إذن الرجل لغيره في دخول داره (٢)، فلا معنى لإعادة ذلك. فسقط ما ذكرته أولاً، فأما

(١) يباس في الأصل بتقدير كلمة. ولعلها «خلاه». ويشهد لهذا اللفظ كلامه الآتي

في الإمراح. (٢) في الأصل «حازه». تحريف.

الإغراء ، فإنما يجب فيمن يبعث على القبيح ، ويقوى دواعيه إليه . فأما إذا منع من القبيح أو ألجئ إلى ألا يفعله ، فالإغراء زائل ، لأنه مع هذه الحال لا يجوز أن يقع القبيح منه ، والذي جَوَّزنا ألا يُسكِّف هو العاقل ، الذي قد أغناه الله عن القبيح ، ولم يحوجه إليه ، وصرف عنه تقدير الحاجة ، وجعله / مُلْجِئاً إلى ما يَلْتَقِذُ به ، فلا يقع منه سواه . ومن هذا حاله لا يوصف بالإغراء ، مع أنه قد يجعل ممن لا يجوز منه قبيح ألبتة .

فإن قال : هو مع الإلجاء ، قادر على أن يفعل القبيح ، فالإغراء يصح فيه . قيل له : لا يجب في كل ما يقدر عليه ، أن يجوز أن يفعله ، ومتى كان مُلْجِئاً إلى ألا يفعل القبيح ، لم يجوز أن يقع منه ، كما لا يجوز مع سلامة الأحوال أن يقع منه الإضرار بنفسه .

فإن قال : أفنقولون في هذا العاقل إنه مُلْجِئ ، من جعل مستغنياً عن القبيح ؟ قيل له : إذا كان يعلم في القبيح أنه لو وقع للحقته مضرة ، من ذم أو غيره ، فهو مُلْجِئاً إلى ألا يفعله ، فلذلك قلنا : إنه تعالى أغناه وعلمه لا يفعل القبيح ، ولم يجوز عليه الإلجاء ، لاستحالة المضار عليه ، وكل ذلك يسقط ما تعلق به من ذكر الإغراء . فأما ما <sup>(١)</sup> نقوله فيمن يجب أن يكلف ، وهو الذي جعله الله محتاجاً إلى القبيح ، ولم يغنه عنه ، ولا ألجئه بوجه آخر إلى ألا يفعله ، وشهاده إليه ، فمعلوم من حاله أنه متى لم يكلف ، فيمنع من فعل القبيح ، بالتخويف من العقاب ، والترغيب في الثواب ، يكون إلى فعله أقرب ، فلا بد فيمن جمعه كذلك ، من أن يكون مكلفاً ، له مجانبة القبيح ، أو مغرياً له بفعله ، فإذا كان الإغراء لا يجوز عليه تعالى ، على هذا الوجه ، وجب أن يكلف من هذا حاله ، ولا يتأتى ذلك في العاقل ، الذي قدمنا ذكره .



فأما الإمراح<sup>(١)</sup> فإنما يجب فيمن يجب أن يكلف فلا يكلف ، فأما إذا كان الواجب فيه ألا يكلف ، وكان وقوع القبيح ميثوسا منه ، لم يجب ، بألا يكلف الإمراح . وبذلك فالمهمل إنما يوصف بذلك ، إذا خلى بين من أهمله وبين فعل ما يضره ، أو خساره والقبيح ، ولم يمنعه منه بضرب من المنع . وأما إذا كان قد منعه ، فلا يجب الإهمال . يبين ذلك أن الإلجاء في ألا يقع منه القبيح أكد من التكليف ، فإذا كان لو كلفه لم يجب أن يكون مهملا له ، فبألا يجب ذلك مع الإلجاء أولى .

- فأما قولهم إن من هذا حاله لا ينفك من القبيح ، فبعيد ، لأنه قد جعل بحيث لا يقع منه القبيح ، فكيف لا ينفك منه ؟ فإن قال : لأنه إذا لم يكلف مع العقل المعرفة ، لم ينفك من شك أوجهل ، قيل له : قد بينا في باب المعرفة : أن الشك يفارق الجهل ، وأنه يحسن فيما لا يمكنه أن يعرفه ، بل يجب ذلك عليه ، وبيننا أنه لا بد من الإقرار بذلك للمخالف ، لأنه في ابتداء حال تكليفه ، لا بد من كونه شاكاً ، فلو قبح لأدى إلى ألا يمكنه أن ينفك من القبيح ، وهذا يوجب قبح كل تكليف . وبيننا أن الشك ليس بمعنى وأن القادر قد يخلو من المتضادات وذلك يسقط ما سأل عنه ، فأما صرفه عن القبيح ، فقد بينا أنه مع الإلجاء ، قد صرف بأقوى وجوه الصرف ، وأنه أقوى من الصرف بالتكليف ، لأن مع التكليف قد يقع منه القبيح ، ومع الإلجاء لا يقع ، وهذا يبطل أيضا ما ذكره ، من أنه مع العقل قد جُبل أقرب إلى أن يفعل القبيح ، إذا لم يكلف ، لأنه إذا ألجىء إلى ألا يفعله ، فقد جعل

(١) الإمراح : كشذا في الأصل ، بدون نقط على الحروف ، ولا أدري ما المراد به عند المعتزلة . ولعلمهم يقصدون بهذا الاصطلاح : تعطيل الماقل وإهماله دون تكليف . وإذا صح لفظة فلهذه مأخوذ من الأرض المراح ، وهي التي تعطلت فلم تخرج نباتها في بعض السنين . قال الأصمعي : المراح من الأرض : التي حالت سنة ، فلم تخرج نباتها ( اللسان : مرج ) .

من لا يقع القبيح منه ، فكيف يقال إنه إلى ذلك أقرب ؟

فإن قال : إنه تعالى مع العقل لولم يكلفه ، ولم يكلف غيره من العقلاء ، فمن هو بمثل حاله ، لم يخل من أن يسوى في التفضل بينهم ، أو بفاضل ؛ وإن سوى بينهم في ذلك ، ولا بد في المعلوم من أنه لو كلفهم لآمنوا ، وبفاضل بين ثوابهم ، أو آمن بعضهم ، فذلك يقيح ؛ وإن فاضل بينهم<sup>(١)</sup> فذلك محاباة ، ولا يجوز أن يفعلوا القديم ، فلا بد إذا من أن يكلفهم .

قيل له : هذا السؤال لا يختص بوجوب تكليف العاقل دون غيره ، لأنه إن لزم لزم في الجميع ، ويوجب أيضا على قائله أنه يجوز ألا يسكلفهم ، بأن يعلم من حالهم أنهم يتساوون في استحقاق الثواب أو خلافه ، وفي مقدار ما يستحقون منها .

والجواب عنه / ظاهر ، وذلك لأنه تعالى يحسن منه أن يسوى في التفضل ، وإن كان المعلوم ما ذكرته ، لأن ما لم يقع لاحكم له ، ولذلك أنكرنا تعليل الخشوية<sup>(٢)</sup> في تعذيب أطفال المشركين ، بأنه تعالى قد علم أنهم يكفرون لو كلفهم ، فحسن تعذيبهم . وفي ذلك إسقاط ما ذكرته من اعتبار حالهم في المستقبل ، فيجب أن يكون ذلك غير معتد به ، وأن يحسن منه تعالى أن يسوى بينهم في التفضل ، على أنه تعالى يحسن منه أن يفاضل بينهم فيه ، ولا يكون محاباة ، لأن المحاباة إن أريد به هذا المعنى ، فقير قبيح ، بل هو جائز عليه تعالى ، وإن لم يسم بذلك ؛ وإنما لا يجوز عليه المحاباة ، إذا أريد به أنه يحبوه غيره ، لكن يحبوه<sup>(٣)</sup> ، لأن معنى الإعام لا يجوز عليه تعالى ؛ وعلى هذا الوجه جوزنا في المشايين أن يفاضل تعالى بينهم ، فيما يتفضل

(١) بينهم : جاء في الأصل : « بينكم » بضمير الخطابين ، والسياق يقتضى « بينهم » بضمير الغائبين .

(٢) في الأصل : « الخشو » . والخشوية : طائفة من البتدعة ، كأي ( تاج العروس : حشا ) .

(٣) كذا في الأصل . يريد أنه تعالى يحبوه ويحبوه غيره . ولعل الصواب : أنه تعالى يحبوه غيره . لكن لا يحبوه هو .

به عليهم ، من الزيادة على استحقاقهم ، وجوزنا مثله في أطفال المسلمين والمشرّكين وفي  
الخور<sup>(١)</sup> العين .

### فصل آخر

وقد يجوز منه تعالى أن يجعل عقلا ولا يكلفه المعرفة ، بأن يضطره إلى العلم به ،

- فما يختص ذاته وفعله ، وإلى شكره على نعمه ، وبلجته إلى ألا يفعل القبيح ، بأن  
يعلمه أنه لو رآه لمنع منه ، وحيل بينه وبينه ، فلا يجوز فيمن هذا حاله ، أن يكلف  
المعرفة والشكر ، لسكونه مضطرا إليهما ، ولا يجوز أن يكلف الامتناع من  
القبيح ، لأنه ملجأ إلى ألا يفعله ، وهذه صفة أهل الآخرة ، التي لأجلها نقول : إنه  
سبحانه لا يكلفهم ، فإذا جعل تعالى العقلاء من ابتداء الخلق كذلك ، لم  
يحسن أن يكلفهم ، فكيف يقال : إنه تعالى متى خلقهم عقلاء فلا بد  
من التكليف ؟

فإن قال : إنكم بنيت هذه الجملة على دعاوى كثيرة يخالف فيها ، فمنها قولكم  
إنه يضطرهم إلى المعرفة ، وهذا محال عندنا ، لأن الذي يجوز أن يضطر إليه من  
المعارف ما يُدرك ، وينأى ذلك فيه دون ما عداه ، وإذا كان ذلك من باب  
الحال ، لم يصح أن يفعله تعالى ، ولو جاز أن يضطر إلى مالا يُدرك لجاز أن يكلف  
اكتساب ما يُدرك ، وأو جاز أن يفعل فيها العلم به ، لجاز أن يفعل العلم لنفسه .  
وبعد ، فإن الضروري من العلم يتعلق بالإدراك ، فما يستحيل ذلك فيه ،  
لا يجوز أن يكون ضروريا ، كما لا يجوز أن يكون جليا قويا ، ولو جاز أن يضطرا  
إلى العلم بما لا يُدرك ، لجاز أن يضطر الأكمل إلى العلم بتفضيل ما يُدرك من  
الألوان وغيرها .

(١) في الأصل خور العين ، بالإضافة . والأفصح : الخور العين ، لأنهما وصفان من الخور  
والعين ، بهريك تاتيها ، فهو أخور ، وهي حوراء ، وهو أعين ، وهي عينا ، والجمع خور وعين .

وبعد ، فإن خلافتنا لكم في الأصل ، لأننا نقول في العلم بالمدركات إنها ضرورية ، بأن يفعلها تعالى ، وإنما نريد بذلك أن العبد يوجهها بالإدراك ، الذي هو سببه ، ولا يجوز عليه سبحانه أن يفعل بالأسباب ، لاستغنائه عنها ، ولأن وقوعها على غير هذا الحد يستحيل ، فإذا صح ذلك فسائر المعارف أيضا ، لا يكون إلا من فعلنا عن النظر ، وكما لا يصح في الأول أن يفعل إلا عن الإدراك ، فمآداه لا يصح أن يفعل إلا عن النظر .

ومنها : أنا لو سلمناه في المعرفة به أنها نصح أن تكون ضرورية ، لم يمنع ذلك من أن تكليف النظر لا ينافيها ، وما يتولد عنه من المعارف مثلها ، فالتكليف يصح مع ذلك ، ولا يمكن إثبات ذلك منعا في الحقيقة .

ومنها : أنه قد يصح من المعارف أن يبتدى في فعل مثل معرفته ، لأن الشيء لا يمنع من جنسه ، ولأن هذا أحد الوجوه التي لها يكون الاعتقاد علما ، فكيف يقال في العلوم الضرورية به تعالى ، إنها مانعة من تكليف المعرفة .

ومنها قولكم إنه قد اضطره إلى الشكر . وقد علمتم أنه إذا علم بفضله تعالى مفصلا ، لم يجب أن يكون مضطرا إلى الشكر ، وإذا لم يك مضطرا إليه ، لم يبق إلا أنه واجب عليه ، ولا يجوز أن يعلم وجوبه ولا يكون مكلفا لفعله .

ومنها قولكم إنه تعالى بلجئه إلى ألا يفعل القبيح بالإعلام ، وقد بينا / ٥٥ / أنه تعالى لا يجوز أن يضطر إلى العاوم . وبعد ، فإن هذا الإعلام لا يخرج من أن يكون قادرا على فعل القبيح ، علما بأنه لو فعله لاستحق الذم ، وهذا يوجب أن يكون مكلفا ، إلا أن يقولوا إن إعلام المنع لو رام الفعل ، كنفس المنع وحصوله ، ومتى

قلتم ذلك ، لزمكم في هذا العاقل أن يكون مضرورا بالنفع ، وهذا يوجب أنه مكلف .

وبعد ، فإن الملجأ إلى ألا يفعل ما يقدر عليه ، ناقص الحال ، فهو كالمضطر إلى خلاف ما يقدر عليه ، فلو جاز أن يلجئ هذا العاقل ، لجاز أن يضطره إلى فعل الحسن ، وهذا يوجب التبعيض ، وثبوت التبعيض يوجب أن يكون ، وإلا كان تعالى مكلفا له ، أو جاعلا فيه ما يشق من غير نفع يستحقه ، وذلك في حكم الظلم يتعالى الله تعالى عنه ، فكل هذه الوجوه يمنع من صحة ما قدمتموه .

قيل له : إنه تعالى قادر على أن يضطر العاقل إلى جميع المعارف ، لأنه قد ثبت أنه قد اضطرنا إلى كثير منها ، كالعلم بالمدركات ، وسائر العلوم التي هي من كمال العقل ، كالعلم بقبح القبيح ، ووجوب الواجب ، والعلم بالعادات والمقاصد ، إلى غير ذلك ، وإذا [ ثبت <sup>(١)</sup> ] كونه قادرا على هذا النوع ، وقد ثبت أن كل جنس مقدور ، فالقديم تعالى قادر عليه ، وأن اختلاف الأجناس لا يؤثر في هذا الباب ، كما أن كل وجه يقع عليه المقدور ، فالقديم تعالى قادر على إحداثه عليه ، من غير تخصيص ، فإذا ثبت أن المعرفة بالله تعالى مما يقدر عليها ، فواجب أن يكون لله تعالى قادرا على أمثالها ، وقد بينا صحة ذلك في أول الكتاب ، فإن قال : ومن أين أن في هذه العلوم ما يكون فعلا له تعالى ، أو يصح ذلك فيه ، وهلا قلتم إنها واقعة بالطبع أو عن الإدراك ، وأنه لا يصح وجودها إلا كذلك .

قيل له : قد بينا فساد القول بالطبع ، وبيننا أن المدرك ليس بمدرك بإدراك ، فيقال إنه يوجب غيره ؛ وبيننا أن علامة كونها فعلا له سبحانه ، قد حصلت من حيث لا يمكننا أن نفهمها عن أنفسنا على وجه ؛ فلا فرق

(١) ( ثبت ) : ساقطة من الأصل ، ويقضيها المقام .

فيا<sup>(١)</sup> ليست من فعله ، وبين من قال في سائر ما يحدث في جسمنا ، على وجه لا يمكننا الانفكاك منه : إنه ليس من فعله .

وبعد ، فلو كان المدرك يكون كذلك لعله موجبة للمعرفة ، ما كان يمنع ذلك من كونه سبحانه مضطرا إلى المعارف ، بل كانت يجب فيها ذكرناه ، أن يكون أصح ، لأن الإدراك كان يجب أن يكون من فعله تعالى ، فما يتولد عنه يجب أن يكون من فعله سبحانه أيضا ، فيجب أن يكون مضطرا إلى المعارف ، ومضطرا إلى سببه .

وبعد ، فلو صح أن الإدراك من فعل العبد ، كان لا يمتنع أن يفعل تعالى مثله فيولد ، فإذا صح ذلك صح أن يضطر تعالى إلى المعارف على كل حال .

فإذا صحت هذه الجملة ، فقد علمنا أنه لا تعلق للمعرفة بالإدراك ، ولا لكونها ضرورية ، فغير ممتنع أن يضطر تعالى إلى العلم بقبح بعض المتبجات ، ووجوب بعضها ، وإلى العلم بالمقاصد ، وإلى العلم بما يحده الإنسان من أحواله ، وإلى العلم بتخبر الأخبار ، وإلى العلم بأن الموجود لا يتخلو من كونه قديما أو محدثا ، لأن كل ذلك مفترق الحال ، ففيه ما يدرك ، وفيه ما لا يدرك ، على اختلاف .

فإن قال : بينوا أن العلم من حيث كان علما لا يتعلق بالإدراك .

قيل له : قد بينا في باب العلوم ، أن العلم قد يكون علما وإن لم يكن المعلوم مدركا ، فأبطلنا قول من لم يصحح العلم إلا بالمدرك ، وبيننا أن قولهم يقارب قول السوفسطائية ، ودلنا على أن ما يتولد عن النظر علم في الحقيقة ، وأن العلم بالله سبحانه وبسائر ما يلزم المكلف علم صحيح ، لا يفارق العلم بالمدرك في كونه علما ، وفيما به

(١) فيا : في الأصل : فيها .

يبين العلم من غيره ، وإنما يفارقه في حكم زائد ، وقد بينّا أن من خالف في ذلك قد أثبت علما صحيحا ، وإن لم يكن معلومه مدركا ، كنعو سائر ما ذكرناه من العلوم ، التي بها يكمل العقل ، وفي ذلك سقوط هذا السؤال .

فإن قال : ما أنكرتم أن كونه ضروريا وواقعيا من فعله تعالى ، يتعلق بكونه مدركا ، فلا يصح أن يضطرّ تعالى إلا إلى العلوم بالمدركات وما جرى مجراها ، دون غيره .

قيل له : قد بينّا أن كل جنس مقدور لبعض القادرين ، فواجب أن يكون مقدورا له سبحانه ، فإذا صح أن يفعل يحيى العلم به تعالى . فيجب أن يصح أن يفعل العلم فينا وإن استحال الإدراك عليه ، وقد علمنا أن الفعل لا يجوز من حيث كان فعلا لفاعل ، أن يتعلق بأمر من الأمور ، ولا يتعلق بذلك إذا كان من فعل غيره ، فكيف يقال إنه لا يصح منه تعالى أن يضطرّ إلى العلم به ، وإنما يصح أن يضطرّ إلى العلم بما يدرك ، مع صحة وقوع ذلك منا ، أو ليس ذلك يوجب افتراق حكم الفعل ، لاختلاف أحوال الفاعلين ، ولئن جاز ذلك فيما يرجع إلى الفعل ، ليجوزنّ ما تقوله المجبرة ، من كون الظلم قبيحا منا إذا فعلناه ، وإن لم يكن قبيحا منه سبحانه .

١٥

فإن قال : إذا استحال منكم أن تفعلوا العلم بالمدركات ، ويختص هو تعالى به ، فهلا جوّزتم أن يستحيل منه تعالى أن يفعل العلم بما ليس بمدرك ، وإن صح منكم .

قيل له : لو ثبت ما قلته ، لما صح ما بنيت عليه ، لأنه تعالى قد يصح منه من أجناس المقدور ، مالا تقدر عليه البتة ، ولا يصح أن يقدر على جنس لا يكون تعالى قادرا عليه ، فكيف والذي ذكرته باطل ، لأننا قد نفعل العلم بالمدركات ،

٢٠

إذا لم يكن الحال حال إدراك ، لأن النبي صلى الله عليه وسلم لو أخبرنا عن مدركات معينة ، لفعلنا العلم بها ، وإنما لا يصح أن نفعل العلم بالمدركات ونحن مدركون لها ، لوجوب حصول العلم لنا باضطرار ، فيمتنع أن نفعله باكتساب عن نظر ، لأن العلم بالمطلوب يمتنع من النظر في الدليل ، طلبا للعلم ، فلذلك لا يمتنع عندنا وإن لم يعرفه الإنسان من نفسه ، أن يفعل العلم بالمدركات ، مقرونا إلى علمه الضروري ، لكن ذلك لا يبين ، وليس له إلى فعله داع ، فيقل حصوله ، وذلك يبطل قولك إنه لا يصح منا أن نفعل العلم بالمدركات .

فإن قال : فيجب ألا يكون للإدراك تأثير في العلم ، إن كان الأمر كما ذكرتم ، قيل له : لا تأثير له في صحة اتخاذه ، وله تأثير في نفسه قوى جلي<sup>(١)</sup> ، لأنه يجب كونه كذلك ، متى ضامه الإدراك ، ولا يجب ذلك فيه متى لم يضمه الإدراك ، وإنما نقول فيه : إنه طريق من طرق العلم ، على هذا الوجه ، لا لأنه لا يصح كونه علما إلا معه .

فإن قال : فيجب أن يجوزوا أن يفعل تعالى العلم بالمدرك ، فيمن لا يدرك ألبته ، ولا يصح أن يدرك .

قيل له : قد ثبت أن ذلك جائز في القدرة ، وإن كان والحال هذه لا يجوز ، لأنه يجري مجرى نقض العادات ، وذكرنا الخلاف بين الشيوخ فيه ، فلا وجه لإعادته .

وبعد ، فلو لم يحز أن يفعل تعالى بالمدرك إلا مع كون العالم مدركا ، على بعض الوجوه ، وكان لا يمتنع من أن يصح أن يفعل تعالى العلم بما ليس بمدرك فيه ، لأن ما لا يدرك أبعد في دخوله تحت الإدراك من المدرك ، بعد تقصّي إدراكه . فإذا لم يمتنع فيما هذا حاله أن يفعل تعالى العلم به فيه ، فكذلك لا يمتنع من أن

(١) في الأصل : قويا جليا ، وهو منصوب على الحال من التكررة (تأثير) .



يفعل تعالى العلم بما ليس بمدرك أصلا ، وإذا جاز منا أن نفعل ذلك ، فيجب أن يجوز مثله في القديم تعالى . وهذا يبين أنه لا تعلق لهذا الخلاف بهذا الأصل .

فأما ما ظننته من المعرفة الضرورية ، وإن حصلت ، فهي غير مانعة من النظر وما يتوَلَّد عنه ، فلا يصح في العاقل ، وإن كان مضطرا إلى المعرفة بالله سبحانه ،

أن يكون ممنوعاً عن تكليف ذلك ، فبعيد<sup>(١)</sup> ؛ وذلك لأن المعرفة بالشئ تمنع

من النظر في دليله وطريقه ، ولذلك لم يجوز عليه تعالى النظر في الأدلة التي ينظر فيها ، لَمَّا ثبت عالما لنفسه بجميع المعلومات ، ولذلك لا يصح من أحدنا وهو مشاهد

للشئ وعارف به ، أن يستدل بخبر الرسول صلى الله عليه على ذلك ، لأن علمه قد منع من ذلك ، وليس يجب ألا تكون المعرفة الضرورية مانعة من النظر ، إلا على

طريقة المضادة ، بل قد يجوز أن يمنع الشئ من غيره ، وإن لم يكن ضده ، إذا حل محل الضد ، ألا ترى أن التأليف يمنع من التفريق وإن لم يكن ضدا له .

فإن قال : فإذا لم يكن ضدا له ، فيجب أن يكون ضدا لما يحتاج إليه ، ليصلح أن يكون ضدا لما يحتاج إليه ، ليصلح أن يكون مانعا منه .

قيل له : قد بينا فيما تقدم أن الناظر لا يصح كونه ناظرا ، إلا ويجوز فيما نظر لأجله ، أن يكون على الصفة ، وألا يكون عليها ، وبيننا أن هذه الحالة تتعلق

بهذه الصفة ، كما يتعلق كونه مريدا بكونه مجوزا بحدوث ما يريد ، وقد عرفنا أن حصول المعرفة يزيل هذه الحالة ، فلذلك لم يصح أن<sup>(٢)</sup> ولهذا نجد شيوخنا

يقولون في الكتب : إن النظر لا يصح إلا مع الشك ، وقد بينا ما يقوله شيخنا أبو عبد الله رحمه الله في ذلك ، وأن الذي ذكرناه هو الصحيح ، وذلك يبين كيفية

كون المعرفة مانعة من النظر ، وإذا منعت منه ، لم يصح أن ننظر ، وإذا لم يصح ذلك

(١) فبعيد : كذا في الأصل ، وهو جواب قوله : فأما ما ظننته . . الخ . وفي العبارة تعقيد ، أكثره الجمل المعترضة .  
(٢) ( أن ) : كذا في الأصل . وهي مقحمة في العبارة على ما يظهر .

فيه ، فيجب ألا يصح أن يَفْعَلَ المعرفة عن النظر ، لأنه إنما يصح منه إيجادها عنه ، وإذا امتنع السبب امتنع السبب .

فإن قال : أليس قد يصح من المعارف أن يفعل مثل معرفته ، فيكون علما ، لكونه علما بمعتقد ذلك الاعتقاد . وهلا جاز أن يكلف المعرفة بالله تعالى ، مع كونه مضطرا إليها على هذا الوجه ؟

قيل له : ذلك لا يصح من وجهين :

أحدهما : أنه لا فائدة فيه ، لأن الغرض بالمعرفة أن يصير عالما به تعالى ، وبالمعرفة الضرورية ، وقد حصل كذلك ، فلا وجه للمعرفة الثانية .

فإن قال : فيجب على هذا القول ألا تصح منه تعالى معرفة بعد معرفة .

قيل له : إنه لا يحسن منه تعالى ذلك ، إلا أن تكون للثانية مزية ، فإذا لم يحصل فيها إلا ما قد حصل في الأولى ، فهو قادر عليه ، لكنه لا يفعله ، لأنه في حكم العبث .

وثانيهما : أن هذا المكلف لا يفصل بين أن يفعل ما كلف ، وبين ألا يفعله ، لأنه لا يجد لنفسه صفة زائدة ، وقد فعلها على ما هو عليه ، ولما فعلها - وما هذا حاله لا بدخل تحت التكليف ، لأنه يؤدي إلى أنه قد كلف أمرا لا يمكنه أن يعرف فيه أنه خرج مما وجب عليه .

فإن قال سائلا في الفصل الأول : أليس الواحد منا مع المعرفة بالشئ عن النظر في دليل له ، قد ينظر في دليل آخر ؟ إنما يدل ذلك على أن المعرفة بالمدلول ، لا تنفع من النظر في الدليل .

قيل له : إنما ينظر في الدليل ليعلمه دليلا ومتعلما بالمدلول ، لا لأنه يولد العلم بالمدلول وهذا النظر يخالف في جنسه للنظر المؤدى إلى العلم بالمدلول ، لأن من حقه

أن يوجب العلم بأن هذا الدليل دليل ومتملّق ، وذلك للنظر المؤدى إلى العلم بالمدلول ولا يؤدى إلى هذا الوجه ، وقد بينا ذلك في باب المعارف ، وفي ذلك سقوط ما سأل عنه .

فأما قوله : إنه لو سلم لكم في العاقل أنه ممنوع من المعارف ، بما اضطره الله إليه من المعرفة به ، لكان لا يخرج العاقل من أن يلزمه الشكر ، لأنه قد عرف الله سبحانه ، وعرف نعمه عليه ، وعلم أن شكر النعمة واجب ، ومن حق الواجب في العقل ، أن يلزم من وجب عليه أن يفعله ، وهذا هو التسكّيف بعينه .

فجوابه : أن الشكر الذى يجب على المنعم عليه ، هو الشكر بالقلب ، دون الشكر الذى يجرى على اللسان ، وهو تعالى كما يضطره إلى المعرفة به وبتوحيده وعدله ، إلى غير ذلك ، فسيضطره إلى المعرفة بالنعمة وقدرها ، وإلى العلم بما يستحقه فاعلها من التعظيم ، فلا يجوز والحال هذه أن يكلف تعالى هذا العاقل الشكر ، ولهذا الوجه قال شيوخنا / : إن أهل الجنة يلزمهم الشكر بالقلب ، كما يلزم المكلف ، لأنهم مضطرون إلى هذه الاعتقادات . فأما ما يجرى على اللسان فإنما يجب عند تهمة ، فإذا أزال الله تعالى ذلك عن العقلاء ، لم يلزمهم هذا الشكر ، كما لا يلزم أحدنا تجديد شكر المنعم بلسانه حالاً بعد حال ، إذا كان قد عرف منه التمسك بذلك ، والقيام به ؛ فلو قيل إنهم قد يسرّون بالشكر على بعض الوجوه ، فلا يمتنع في هذا العاقل أن يجعله الله سبحانه بهذه الصفة ، وكذلك أهل الجنة لصح<sup>(١)</sup> ؛ لأنه لا يجوز أن يسكّف العاقل ما يشتهيه ويسر به .

فإن قيل : إنه تعالى وإن اضطرهم إلى المعارف ، فكل واحد منهم قادر على

(١) في العبارة اختصار شديد . يريد أن أهل الجنة لو قيل فيهم ما قيل فيمن قبلهم لصح .

أَنْ يَنْتَمِيَ عَلَى غَيْرِهِ ، وَيَتَعَدَّى عَلَيْهِ ، فَإِذَا عَلِمَ قُبْحَ ذَلِكَ كَانَ مَكْلُفًا لِلِامْتِنَاعِ مِنْهُ .

قِيلَ لَهُ : إِنَّهُ تَعَالَى يُلْجِئُهُمْ إِلَى الْآلِ يَفْعَلُوا الْقَبَائِحَ أَجْمَعُ ، وَإِنَّمَا يَحْسَنُ التَّكْلِيفَ مَعَ التَّخْلِيَةِ ، فَأَمَّا مَعَ الْإِجْلَاءِ فَإِنَّهُ لَا يَحْسَنُ ، كَمَا لَا يَحْسَنُ مَعَ الضَّرُورَةِ .

فَإِنْ قِيلَ : أَلَيْسَ الْإِجْلَاءُ إِنَّمَا يَصِحُّ بِأَنْ يَعْلَمَهُمْ أَنَّهُمْ لَوْ حَاولُوا الْقُبْحَ لَمَنَعُوا مِنْهُ ، فَكَيْفَ يَصِحُّ ذَلِكَ وَالْإِعْلَامُ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى لَا يَصِحُّ ؟

قِيلَ لَهُ : قَدْ بَيَّنَّا أَنَّهُ سَبْحَانَهُ يَحْجُوزُ أَنْ يَضْطُرَّ إِلَى الْمَعَارِفِ بِمَا دَلَّلْنَا عَلَيْهِ ، فَإِذَا صَحَّ ذَلِكَ ، لَمْ يَمْتَنِعْ أَنْ يَخْلُقَ فِيهِ هَذِهِ الْمَعْرِفَةَ ، فَيَعْلَمُ بِهَا أَنَّهُ لَوْ حَاولَ قُبْحًا لَكَانَ تَعَالَى سَيِّمْنَعُهُ ، وَيَعْلَمُ أَنْ تَقْدِيرَ الْمَنَعِ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ كِبِيَّانُهُ ، فَإِذَا كَانَ الْمَنَعُ لَوْ كَانَ قَائِمًا لَمَّا حَصَلَ الْفِعْلُ ، فَكَذَلِكَ إِذَا كَانَ سَيَقَعُ لِمَحَالَّةٍ مَتَى رَامَ الْفِعْلَ ، وَلِذَلِكَ قَالَ شَيْوْخُنَا :  
إِنَّ الْإِجْلَاءَ كَالْمَنَعِ فِي زَوَالِ التَّكْلِيفِ مَعَهُ .

فَإِنْ قَالَ : أَلَيْسَ وَالْحَالُ هَذِهِ هُوَ فَادْرَأْ عَلَى الْقُبْحِ وَتَرَكْهُ ، فَكَيْفَ يَصِحُّ أَنْ يَكُونَ فِي حَكْمِ الْمَنُوعِ ؟ قِيلَ لَهُ : إِنَّ الْإِجْلَاءَ فِي أَنَّهُ يَصْرِفُ عَنِ الْفِعْلِ عَلَى كُلِّ حَالٍ ، أَصْلٌ مُتَقَرَّرٌ فِي الشَّاهِدِ ، وَلِلذَلِكَ يَحِلُّ مَحَلُّ الْمَنَعِ ، أَلَا تَرَى أَنَّ أَحَدَنَا إِذَا عَلِمَ أَنَّهُ لَوْ رَامَ الْإِقْدَامَ عَلَى مَلَكٍ بَيْنَ يَدَيْهِ جَيْشُهُ وَحَشْمُهُ ، لَقَطَعَ دُونَ ذَلِكَ ، بَلْ كَانَ يَقْتُلُ قَبْلَ وَصُولِهِ إِلَى مَارَامِهِ ، أَنَّهُ يَنْصَرِفُ بِذَلِكَ عَنِ هَذَا الْفِعْلِ ، كَانْصِرَافٍ مِنْ قَدْ مُنِعَ مِنَ الْقُرْبِ مِنَ الْمَلِكِ ، وَحِيلَ بَيْنَهُ وَبَيْنَهُ ، بَلْ قَدْ عَرَفْنَا أَنَّ الظَّنَّ فِي ذَلِكَ يَقُومُ مَقَامَ الْعِلْمِ ، وَإِذَا ثَبَتَ ذَلِكَ وَصَحَّ أَنَّ الْإِعْلَامَ مِنْهُ تَعَالَى آكَدٌ مِمَّا ذَكَرْنَاهُ فِي الشَّاهِدِ ، فَيَجِبُ أَنْ يَحْكُمَ بِأَنَّهُ يَصْرِفُ الْعَبْدَ عَنِ الْقُبْحِ ، كَمَا أَنَّ الْمَنَعَ يَصْرِفُهُ عَنْهُ ، وَذَلِكَ يَمْنَعُ مِنَ التَّكْلِيفِ .

وَقَدْ بَيَّنَّا فِي بَابِ الْإِجْلَاءِ ، الْقَوْلَ فِي ذَلِكَ ، وَأَنَّ مِنْ حَقِّ الْفِعْلِ إِذَا تَعَلَّقَ بِهِ

الإلجاء ، أنه لو وقع لم يستحق به المدح والثواب ، فإن الإلجاء يؤثر في ذلك ، وفي هذا زوال مأسأل عنه .

فإن قال : أليس من هذا حاله يلحقه النقص ، كما يلحق المضطر المعنوي ، وذلك بوجب في هذا العاقل أن يكون مكلفا ، ويجب إثبات غيره من المكلفين ، ويكون ما يلحقه لطفاً له ، وكل ذلك يعيد الحال إلى أنه لا بد من تكليف العقل ؟

قيل له : إن الإلجاء على هذا الوجه لا بوجب مشقة ولا مضرة ، لأنه إذا كان مُزاحَ العلة في كل ما يشتهي ، ولم يلحقه بالأفعال هذه القبايح غم ولا حسرة ، لم يلحقه تنقيص ، وليس كذلك حال المضطر إلى فعله ، لأنه يلحقه التنقيص ، واذلك لم يحز على أهل الجنة الاضطرار ، وجوزنا عليهم الإلجاء إلى ألا يفعلوا القبيح ، وهذا بين في الشاهد ، لأن أحداً بأن يكون ملجأً إلى ألا يقتل نفسه ، وألا يستعط بالخردل<sup>(١)</sup> ، ولا يقتل المملوك ، لا تلحقه حسرة ، ولو منع من أن يتحسر للأكل وسائر ما يشتهي ، وحصل مضطراً إلى طريقة واحدة ، لوجد في ذلك حسرة ومشقة ، وسندين القول في ذلك عند الكلام على أبي الهذيل رحمه الله .

فإن قيل : أليس هذا العاقل / يجوز أن يحصل عنده أمانة ووديمة ، أو يلزمه إنصاف ، أفليس يجب رد ذلك في عقله ، وفي ذلك دخوله في أن يكون مكلفاً ؟

قيل له : قد يجوز أن يصرفه الله تعالى عن هذه الواجبات ، ويصرف غيره

(١) أي يدخله أنه ، والسوط ، بفتح أوله : ما يعمل في الألف من دواء ونحوه ، كالنشوى .

عن إيداعه ومعاملته ، فلا يحصل ذلك قط واجبا عليه ، وإنما يعرف أنه لو عرض لوجب علما ضروريا ، وذلك لا يدخله في التكليف .

وبعد ، فلو حصلت الوديعة وأُلجئ إلى ألا ينصرف عن ردها ، لكان الرد يقع منه على وجه لا يشق عليه ، إذا كان مستغنيا عنها ، بما آتاه الله من الأملاك وسائر ما يشتهي ، فكيف يجب أن يكون مكلفا والحال هذه .

وهذه الجملة تبين أن التكليف غير واجب فيمن يخلقه تعالى من العقلاء .  
وغير العقلاء .

## فصل

### في حسن ابتداء الخلق في الجنة

إذا ثبت بما قدمناه أن إحداث الخلق غير واجب على الله تعالى ، ولا يجب علينا أن نكلف من خلقه ، فما الذي يمنع من أن يخلق ما عليه<sup>(١)</sup> من الجنة ابتداء ، ويخلق الخلق فيها ، فلا يكون مجازيا لهم بها ، بل يفضل بها عليهم .  
فإن قال : يمنع من ذلك أنه لو خلقهم فيها ولم يكلفهم ، لأدى إلى أن يبنى بعضهم على بعض ويتعدى عليه .

قيل له : قد بينا فساد ذلك ، وأنه تعالى يصرفهم عن ذلك ، وبلجئهم إلى ألا يفعلوه ، ويَقْصُرُ كل واحد منهم على قدر ما أعطاه من الشهوة والمشهي ، كما يفعله سبحانه بأهل الجنة مع اختلاف مراتبهم .

فإن قال : يمنع من ذلك أنهم لا يعرفون موقع النعمة العظيمة ، بالجنة وأحوالها ،

(١) يخلق ما عليه من الجنة . . الخ : كذا في الأصل ، وهي عبارة غامضة ، ولعله قد سقط بعض ألفاظها . وقد تكون ( عليه ) معرفة عن ( علمه ) .

قيل له : قد بينا أن ذلك يحسن وإن لم يعرفوه ، لأن اتصال النعمة إلى من لا يعرف قدرها قد يحسن ، وبيننا أنه تعالى يعلمهم ذلك ، بما يفعله من العلوم الضرورية في قلوبهم . وبيننا أن ذلك لو لم يتم إلا بالآلام يسيرة ، لحسن أن يفعلها بهم ، لكي يعرفوا موقع النعمة ، فيخرج من أن يكون عبثا ، وكل ذلك يبين أنه لا يجب تسكينهم .

فإن قال : يمنع من ذلك أن الجنة من حقها أن تكون ثوابا وجزاء ، فلا يصح أن يسكنهم إياها .

قيل له : إنه تعالى لا يكون مثيبا بها لذاتها ، وإنما يثيب بها لضرب من القصد ، فإذا خلقها ولم يرد الجزاء كانت تفضلا ، ولا يكون ثوابا ، كما أن الجنة لا تكون ثوابا للولدان وحور العين وإن سكنوها .

فإن قال : إذا كان سبحانه يخلقها على الحد الذي يكون ثوابا ، فكيف يحسن ذلك وعندكم أن للثواب صفة وقدر ، ولا يجوز فيمن لا يستحقه أن يساوى فيهما من يستحقه ؟ قيل له : إنه تعالى لا يفعل ذلك على هذا الحد ، بل يفعلها دون القدر الذي لا يكون ثوابا ، ولا يفعلها على وجه التعظيم .

واعلم أن المعتبر فيمن يخلقها فيها ، بحال كل واحد في نفسه ، لا بحالهم أجمع ، فإذا كان تعالى لا ينيل كل واحد بعينه إلا دون القدر الذي يستحقه أقل المثابين منزلة ، ولا يعظم بذلك على الوجه الذي يعظم المثاب ، فلا معتبر بحماستها ، فلو أنه تعالى خلقها في الكبير وفي الأحوال على الحد الذي يخلق عليه جنة الخلد ، لكانه فعل بمن يخلقها فيها ما ذكرناه ، لم يجب أن يكون قبيحا ، كما لا يجب فيما يفعله تعالى بالحور العين ، أن يكون فاعلا فعلا قبيحا .

فإن قال : يمنع من ذلك أنه تعالى لا بد من أن يعلم من حالهم ، أنهم لو كفوا  
لآمنوا ، أو لآمن بعضهم .

قيل له : قد ثبت أن ذلك لا يوجب التكليف على وجهه ، فلا يصح التعلق .  
فإن قيل : لو خلقهم تعالى في الجنة ولا / تكليف ولا وعيد ، لكان  
مُمرحاً لهم .

قيل له : قد بينا فساد ذلك .

واعلم أن الممتنعين من هذه المسألة ، إنما اتوا بقولهم بالأصلح ، ولاعتقادهم  
ما قدمنا ذكره من الشبهة ، فيمن قالوا : إنه تعالى لا بد من أن يكلفهم .

فإذا ثبت بما قدمناه بطلان كلتا<sup>(١)</sup> الطريقتين ، فقد صح جواز ابتداء الله تعالى

الخلق في الجنة ، ولا فرق بين الجنة والحال هذه ، وبين الدنيا ومواضع نزلها . وإنما  
ذكر في المسألة الجنة لا لأن لها اختصاصاً بهذا الخلاف ، وقد ألزمهم شيوخنا رحمهم  
الله ألا يجوزوا أن يخلق تعالى مع المكلف في الجنة ، من يفضل عليهم من الولدان  
المحور العين<sup>(٢)</sup> وغير ذلك . فنهى من ارتكب أن ذلك لا يجوز ، وزعم أن كل  
من يخلفه هناك ، فهم الذين كانوا في الدنيا من الأطفال وغيرهم ، حتى قالوا في البهائم :

إنها التي كانت في دار الدنيا ، ومنهم من جوز ذلك ، وزعم أن المكلفين يؤدبونهم  
ويهدبونهم ، فلا يقع منهم تعد ولا بغى ، وقد علمنا أن ذلك إذا لم يمنع في دار الدنيا ،  
ولا تكليف فيها لا يمنع في الآخرة وليست دار تكليف أولى ، فما الذي يمنع  
من أن يخلق تعالى هناك خلقاً مستأنفاً ، ويفضل عليهم ، وقد ألزمهم على قولهم  
بالأصلح ، ألا يقتصر تعالى في التفضل عليهم على منزلة إلا ويفعل أكثر منها ، وهذا

(١) في الأصل : « كلى » ، وكلا نضاف لثنى مذكر ، وتكتب بالأنف .

(٢) في الأصل : « محور العين » ، بالإضافة .



يوجب مساواتهم للعقاب ، أو يفضلهم عليه ، وذلك يقدح في حسن التكليف ، وينبوا أنه لا يمكنهم هناك أن يقولوا : إن في ذلك مفسدة ؛ لأن التكليف مرتفع ، ولا يمكنهم أن يتعلقوا بأن يثيبهم لايحتمل ، لأنه تعالى قادر على أن يعطيها ويقوبها فيحتمل ، ولا يمكنهم أن يقولوا : إنهم لا يحتملون اللذات والشهوات ، لما يفتاه من قبل ، ونحن نبين فساد قولهم : إن أهل الآخرة مكلفون مأمورون منهيون من بعد .

### فصل

في بيان فساد ما عدوه حسنا وواجبا ، وداخلا في الأصلح من التكليف ، وهو خارج عنه

اعلم أن المذهب الخطأ ربما صغر قدره في الخطأ ، ويؤدي إلى العظيم ، الذي لا يحصى عنه ، فتي وفق المرء لم يقدم على هذا المذهب إلا بعد العلم لعواقبه ، فإذا زل وأخطأ في المذهب ، وبين ما يلزم على قوله <sup>(١)</sup> فالواجب ألا يلتزم ، وأن يدع الأول ، وإن تمسك به ولم يلتزم كان أقل قدرا من التزم ذلك ، وإن كان الأول مناقضا ، والثاني مستمرا . وعلى هذا الوجه ألزم شيخنا أبو علي رحمه الله على الأصلح ، التكفير من جهات ، وإن لم يكن نفس القول عنده كفرا ، وأحد <sup>(٢)</sup> ما التزموا عند قولهم : إن تعذيب أهل النار أصلح لهم ولأهل الجنة من تنعيمهم ، القول بأنه تعالى لو علم أن زيدا يؤمن إن كلف وحده ، ويكفر إذا كلف عمرو وخالد ، لسنهما يؤمنان أن الواجب على التقدير سبحانه أن يكلف الثلاثة ، ويكون ذلك أصلح للجماعة ، وقالوا : إن كان متى كُلف زيد وحده كفر فليس تكليفه صلاحا ،

(١) في الأصل : ( قوده ) تحريف .

(٢) في الأصل : وأحد ؛ بنقطة فوق الدال . يريد المؤلف أن مما التزموا ... القول بأنه تعالى لو علم أن زيدا لم يؤمن إن كلف وحده ... الخ .

فأذا هم ذلك القول ، إلى هذا القول ، وقد علمنا أن تكليف عمرو وخالد مفسدة في تكليف زيد ، لأنه يكفر عند تكليفهما ، ولولا ذلك لآمن ، كما أنهما يؤمنان عند تكليفه ، ولولا ذلك لما آمن ، فقد صار ما هو فساد في الدين ، واجبا عندهم وحسنا ، وداخلا في الأصلح ، وزعموا أن ذلك يحسن ، لأنه أعم في الصلاح ، لأنه إذا كلف وحده ، حصل إيمان واحد ، وإذا كلفا معه حصل إيمانان وهو في الكفر أتى من قبل نفسه ، فيجب أن يحسن ذلك ، وإذا كان هو الأصلح ، وجب ولزم . فأنما إذا علم أنه يكفر لو كلف وحده ، فيجب أن يقيح ، لأنه لا صلاح فيه ، لأن عندهم أن الصلاح في التكليف ، يعتبر بما يحصل له وعنده من الثواب ، ولا يعتبر به نفسه إلا على وجه التبع . فقالوا : إذا كان يؤمن عند تكليفه وكفره اثنان ، فما يحصل من المنافع ، أكثر منه إذا كلف وحده وآمن ، فيجب أن يكون الأولى في الحكمة . فأنما إذا كان يكفر لو كلف وحده ، فلا نفع هناك ، بل هناك مضرة ، لأنه يستحق العذاب عنده ، فيجب أن يكون فسادا وقبيحا .

وعلى هذا الوجه قالوا : علم سبحانه أن عند فعل من الأفعال ، يؤمن اثنان ، ويكفر واحد ، فهو الأولى في الحكمة ، مما يكفر عنده اثنان ويؤمن عنده واحد ، حتى أئزهم شيخنا أبو هاشم رحمه الله على هذا القول ، أنه تعالى يلزمه أن يفعل ما يكفر عنده نصف المكلفين إلا واحدا منهم ، إذ كان المعلوم أن النصف الثاني يؤمنون عند إيمان وذلك الواحد ، وهذا صريح مذهبهم ، لأنه لا فرق بين زيادة القليل والكثير في هذا الباب ، وبين أن المتقدمين لم يستجيزوا ارتكاب هذه المقالة ، لأنها أعظم من قول أصحاب اللطف ، لأنهم إنما جوزوا ألا يفعل تعالى ما يعلم أن المكلف يؤمن عنده ، ولم يوجبوه ، كما قلنا ، ولم يجوزوا أن يفعل سبحانه ما يكفر المكلف عنده ، وألحقوا بالاستفسار ، وامتنعوا منه أشد امتناع .

والقائلون بالأصلح قد ارتكبوا ذلك ، وقالوا : يحسن ما يكفر المكلف عنده ، إذا آمن عنده اثنان ، بل أوجبوا ذلك إيجابا ، فتوهم أفحش من قول أصحاب اللطف . ومن عجيب أمرهم أنهم ينسبون شيوخنا إلى موافقة أصحاب اللطف من حيث لم يوجبوا الأصلح ، ويزعمون أن من لم يوجبه مطلقا ، لا يمكنه القول بوجوب الأصلح في باب الدين ، وقد رأيت كيف لزهم القول ، وكيف زادوا على أصحاب اللطف ، فقد دخلوا في أعظم مما ألزمونا ، وإنما خطايا أصحاب اللطف من حيث لم يقولوا بوجوب اللطف ، وهؤلاء القوم لم يقولوا بوجوبه على بعض الوجوه ، وأضافوا مع ذلك القبيح إلى الله سبحانه ، وهو المفسدة ، لأننا قد بينا فيما تقدم ، أن ما يكفر عنده المكلف على وجه لولاه لآمن ، لا يكون إلا قبيحا ، ويلزمهم على ذلك كل ما يلزم الحجة ، لأنهم وإن لم يعترفوا بقبح ذلك ، فليس يخرج من أن يكون قبيحا ، كما أن الحجة وإن ادعت في القبايح أنها حسنة من الله تعالى ، فالكلام لم لازم ، لوقيل : إن قولهم أعظم من قول الحجة لجاز ، وذلك لأن الحجة تنسب إلى الله تعالى القبايح ، إذا كان كسبا ، ويمتنع من ذلك فيما يتفرد به ، وبصرف وجه القبح إلى حينه المكسب . وقد نسب القوم ما هو مفسدة إلى أنه مما تفرد تعالى به .

وبعد ، فإنهم يجوزون على الله سبحانه القبايح ولا يوجبون ، وقد أوجب القوم ذلك .

وبعد ، فإن الحجة تصف القديم تعالى بأنه يجوز ألا يفعل القبيح ، وعند القوم أن هذا « الاستفسار » لا بد من أن يفعله ، وإلا فسد التدبير . وأعجب من ذلك قولهم إن ما يكفر عنده زيد لا يكون صلاحا إذا انفرد ، فهذا آمن عنده اثنان ، يكون صلاحا ، ويرتكبون أنه أصاح للجماعة ، فعوامهم يقولون إنه صلاح وأصاح لثلاثين .

لصح ، فأما كونه صلاحاً لمن لو انفرد<sup>(١)</sup> اسكان حاله كحال الآن ، فكيف يجوز ألا يكون صلاحاً إذا أفرد بالتكليف ، ويكون صلاحاً له ، وإنما إذا جمع<sup>(٢)</sup> بينهم في التكليف ، فالحال فيما ترجع إليه واحدة ، وكيف يكون الشيء صلاحاً لجماعة هم ثلاثة ، ولا يكون صلاحاً لكل واحد منهم ؟ وهل ذلك إلا أبعد مما يقوله من خالفنا في الجواب : إن كل واحد هو محدث في الحقيقة ، والجميع ليس كذلك ، لأن القوم جوزوا ذلك فيما لا ينحصر ، وهؤلاء جوزوه في المنحصر ، فقالوا في الثلاثة : إن الشيء صلاح لهم ، ولم يجعلوه صلاحاً لكل واحد ، فقال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : إن جاز ألا يكون صلاحاً لمن يكفر إذا خص بالذكر ، ويكون صلاحاً له ولها ، إذا اجتمعوا في اللفظ ، لجوزوا ألا يكون صلاحاً لمن يؤمن / ٦٢ / عنده إذا خص بالذكر ، ويكون صلاحاً لها ولمن يس كفر على طريق الجمع ، فإذا كان كونه صلاحاً لها لا يتغير في التخصيص والتعميم ، فكذلك يجب ألا يتغير ، فن المعلوم أنه يكفر ، وهذا يوجب أن (يكفر عنده) صلاح له في الحقيقة ، وإذا كان كذلك حسن ووجب ، وإن لم يؤمن عند كفره غيره .

واعلم أن الأصل في ذلك أن التكليف إما أن يعتبر كونه صلاحاً بكونه تمريراً للمنافع ، فسواء كفر المكلف أو آمن ، فهو صلاح من الله سبحانه ونعمه ، ويحسن منه تعالى أن يفعله ، على ما قدمناه في باب تكليف من يعلم أنه يكفر ، أو يكون وجه كونه صلاحاً : بما<sup>(٣)</sup> يستحق به من الثواب ، ووجه كونه فساداً أو خارجاً من الصلاح : بما يستحق به من العقاب ، حتى يصير كأنه هو الواقع من

(١) في الأصل : « إذا يقول » وهو خطأ من الناسخ .

(٢) في الأصل : « أجمع » . والهمزة زائدة من الناسخ .

(٣) في الأصل : « إنما » وهو خطأ من الناسخ ، ويؤيد التصويب بقية الجملة .

المكلف ، فإن كان كذلك ، فقد علمنا أن كفر زيد متى كلف وحده لا يكون إلفاساء ، فكذلك إذا كلف معه من يؤمن ، لأن حاله في الوجه الذي له كان تسكليفه فسادا ، أو خارجا من الصلاح ، لم يتغير بالمضامة والافراد ، ولو جاز والحال هذه أنه يقال إن تسكليفه يحسن ويحب ، وإن كفر عنده لإيمان الآخرين ، لجاز أن يقال إنه يحسن منه تعالى أن يظلمه عند إيمان الآخرين ، وإن كان لا يحسن ذلك لو انفرد ، وأن يدعوه إلى الفساد ، وينعاه <sup>(١)</sup> عليه ، وبقره به عند إيمان الآخرين وإن كان ذلك يقيح لو أفرد بالتكليف .

واعلم أن المنافع إنما تؤثر في قبيح المضار ، فتتعلقه إلى الحسن متى كانت واصلة إلى من تصل المضرة إليه ، فأما إذا كانت واصلة إلى غيره ، فوجودها كعدمها ، في أن الضرر يقيح ، ولولا أن الأمر كذلك ، لوجب أن يحسن الظلم بانتفاع الظالم ، إذا كان أزيد لشدة حاجته إلى <sup>(٢)</sup> ما يلحق المظلوم من الضرر لأجل غناه وبساره ، وقد علمنا فساد ذلك ، فلا يمكنهم أن يقولوا إن انتفاع المؤمنين بحسن المضار التي تلحق من العلوم أنه يكفر .

فإن قالوا إنما يقيح هذا الضرب من المضرة لتعريضه من انتفاع الغير ، وإن كان ما عداه من المضرة إنما يقيح متى يعرض من انتفاعه نفسه .

قيل له : فيجب أن يحكم في كل ضرب من المضرة بمثل ذلك ، لأن الحال في المضار لا تختلف ، ولو جاز ما قلتموه لجاز للعجزة أن تقول في المضار : إنها إنما تقيح إذا قارنت القدرة المحدثه ، فأما إذا تعرضت منها لم تكن إلا حسنة .

وبعد ، فإنه يلزمهم أن يجوزوا تسكليفه وحده وإن كفر ، إذا تفضل تعالى عنده على جماعة من الخلق ، لأنه لم يتعرض من المفاع ، وعندهم أن ذلك يقيح ، ويلزمهم فيمن

(١) في الأصل : ينعيه ، والذي في اللسان : نعى عليه الشيء . ينعاه : قبحه وعابه عليه ووجهه .

(٢) في الأصل : « إلا » .

علم سبحانه من حاله وهم ثلاثة ، أنه لو كلفهم على وجه لآمنوا ، ولو كلفهم على وجه آخر ، لكفر الواحد منهم وآمن الاثنان ، أنه يحسن أن يكلفهم على هذا الوجه ، لأن المضار لم تنعز من المنافع ، وبطلان ذلك يبين فساد ما اعتلوا به .  
فإن قالوا : قد قلتم إن تكليفه بانفراده يحسن ، وإن كفر عند تكليفه غيره لم يحسن ، وحاله لا يتغير ، فكيف عيتم علينا مثله .

قيل له : إما حكمنا بقبحه إذا كفر عنده غيره ، لأنه استفساد في باب من الدماء إلى الكفر ، على ما قدمناه من قبل ، ولأنه لو زال نفع المكلف ، لم يفعل ما يكفر عنده ، وليس كذلك حاله إذا أفرده بالتكليف ، لأنه استفساد فيه ، وقد صح عندنا أن التعريض للشيء في حكمه ، فإذا كان معرضاً للشواب صار تكليفه نعمة ، وإن كان للتعالم أنه يكفر بسوء إحسانه ، فأين الذي قلناه من مذهبكم ، الذي لا فصل بين أن يترد بالتكليف ، في أنه يحصل من أهل العقاب ، وبين أن يضم إليه تكليف الآخرين ؟

وبعد ، فكيف يصح عند تكليف من / يؤمن ، أن ينقلب العقاب ، فيتغير حكمه ، مع أن حاله واحدة . فإذا كان العقاب الدائم الذي يشترك به ، متى كلف وحده فسادا ، فيجب أن يكون كذلك ، وإن كلف معه غيره ، لأن في الحالين قدر العقاب الذي ينزل به ودوامه لا يتغير ، ومتى قيل عند تكليفهما إن العقاب صلاح ، فهو بمنزلة أن يقال إنه لذة وسرور ، وإنه خارج من أن يكون ألما وغما ، وهذا بمنزلة قلب المشاهدات .

وعلى هذا الوجه ، ألزمهم شيوخنا رحمهم الله أن يقولوا إنه عند تكليفهما يصير الشيء صلاحا للأعراض والمعدوم ، بل يكون صلاحا للقديم ، وإن كنا نعلم استحالة المنافع على كل ذلك ، وعلى القديم تعالى ، فلما كان هذا باطلا ، وجب ( ١٩ / ١٤ الفقى )

ألا يصير ما عنده يعاقب صلاحه ، لأن كون العقاب داخلا في الصلاح ، في الاستحالة بمنزلة جواز الصلاح للقديم سبحانه ، وللأعراض ، فأحدهما كالآخر . وقيل لهم على هذا المذهب : لئن جاز أن يتغير حال العقاب بالانضمام ، ليجوز أن تتغير حال ما يستحقه الإنيان من الثواب والانضمام ، فيكون صلاحا إذا أفرد بالتكليف ، وفسادا إذا ضم إلى تكليفيهما تكليف من المعلوم أنه يكفر ، فلما كان حال ثوابهما لا يتغير بالانضمام ، فكذلك حال عقابه .

- وبعد ، فتنى علم أنه عند إيمانها يكفر زيد لو كلف ، ويكفر عمرو لو كلف ، وكل واحد منهما لو كلف بانفراده لتغير حاله ، فكيف لا يتغير حالهما لو جمع بين تكليفيهما ، حتى يصير تكليفيهما كتكليف أحدهما ، في دخوله في أن يكون صلاحا ؟ وهذا يوجب أن يجوزوا تكليف اثنين ، يعلم أنهما يكفران عند تكليف آخرين يعلم أنهما يؤمنان . على أنه تعالى ممن لا تجوز عليه المنافع والمحاباة ، والأصلح في الواحد كالأصاح في الجماعة عنده ، وكان زيد لو كلف وحده لآمن ، وفات فيهما التكليف الذي يؤمنان عنده ، كما أنهما متى كلفا وكلف زيد آمنا ، وفات زيدا الإيمان والثواب ، فلم صار تعالى بأن يجب عليه أن يفعل ما يفوت عنده صلاح زيد وحده ، أولى من أن يفعل ما عنده يحسن له الصلاح ، ويفوت الآخرين ، والأصلح على العموم والخصوص واجب عليه . وهلا قيل إن الأولى في الحكمة ألا بكلف الجميع ، لكن لا يحصل العقاب ، لأن ما يزول معه العقاب ، أولى مما يفوت به الثواب ، كما أن أحدهما يعلم أن الأولى في تدبيره علما به وأولى به أن يفعل ، ما يزول معه منافعهم فنظ ، دون ما يحصل منه المضار لبعضهم ، وهلا وجب في الحكمة فيمن هذا حاله أن يتفضل تعالى عليه ولا يكافئه ، لأن الجمع بينهم في النفع يقتضى اجتماعهم في نيل المنافع ، ومتى كانوا انفرادا بآثار المنافع ، وحصل الآخر مستحقا للعقاب ،

وقد علمنا أن الحكيم منا إذا أمكنه أن يدبر أمر من يلي أمره على وجه يعمهم بالنفع ، وإن لم يعظم ، يكون أولى من أن يدبرهم بوجه يقتضى في بعضهم المضار العظيمة ، مع تساوى جميعهم عنده فيما له ولأجله يختار الصلاح لهم .

فإن قالوا : إن الثواب قدر أعظما ، ومنزلة لا يساويه التفضل ولا بقاربه <sup>(١)</sup> ، فلذلك كان تكليف الجماعة أولى .

قيل لهم : إنه وإن كان كذلك ، فما يوجب عموم النفع الذى يقل خطره ، أولى مما يوجب فى الواحد منهم الفساد ، وإنزال المضار العظيمة به ، على ما ذكرناه فى الشاهد .

وبعد ، فإنه يلزم القوم أن يجوزوا فعل ما يسكون عنده زيد إذا آمن عنده اثنان ، وإن كان قدر ثوابهما دون قدر عقابه ، لأن ذلك لا يخرجهما فى العدد من أن يكونا أكثر من الواحد .

فإن قالوا : إنا نعتبر عدد المنافع دون عدد المنتفعين . قيل لهم : يجوزوا تكليفه وإن كفر عند تفضله تعالى على جمع كثير عظيم بأكثر من عقابه ، وجوزوا أن تكليفهم على وجه / يكفر زيد عنده ، فإنه يجوز أن يكلفهم على وجه آخر تؤمن الجماعة عنده ، لأن الانتفاع أكثر ، وقد يمتنا أن كثرة الانتفاع نعتبر فى حسن المضرة ، إذا كان الواصل إليه واحدا ، فأما إذا كانا غيرين لم يجب ذلك فيه . فأما تشبيههم ما يقولون بما يذهب إليه من [ أن <sup>(٢)</sup> ] بإيلاهم زيد يحسن لسكونه صلاحا لهم ، ولولا ذلك لقيح ، فبعيد ، وذلك أنا إنما نقضى بحسن ذلك إذا كان صلاحه أو لغيره ، ليخرج بذلك من كونه عبثا ، لا لأن حانه فى أنه ليس بظلم

(١) فى الأصل : ولا بقاربه ، بالون ، وهو تحريف .

(٢) زيادة لإصلاح العبارة .



بتغير ، وليس كذلك ما قالوه ، لأن عندهم أن تكليف من يعلم أنه يكفر بانفراده في حكم الظلم ، فيجب ألا يتغير بإيجاب غيره ؛ يبين ذلك أن المعتبر عندهم في وجوب المنافع وقبح المضار ، بحال الضرور والمنفوع ، فإذا كان حال الضرور لا يتغير بأن ينفرد ، أو يصل إلى غيره منافع فيما يناله من المضرة ، فكيف يختلف الحكم في حسن تكليفه .

وقد ألزمهم شيوخنا رحمهم الله ، مسألة لا بد من ترك المذهب عندها ، فقالوا : أخبرونا إذا كان المعلوم أن زيدا لو انفرد بالتكليف لآمن ، وإذا كلف مع آخرين كفر وآمن ، وعلم من حال عمرو أنه لو كلف مع آخرين غير الأولين لكفر وآمن ، وأنه تعالى لو جمع بين تكليف الستة لكفر الجميع ، ما الذي يلزمه ؟ فإن قالوا : إن يكلف أحد الفريقين فقد فات الفريق الآخر الأصالح ، واثن جاز ألا يفعل بهم ذلك ، ليجوزن ألا يفعل بالفرقة الأولى مثله .

فإن قالوا : يلزمه الجمع بين تكليفهما ، فقد علمنا أن الجميع يكفرون ، وفي هذا قرب الأصالح للكل ، وإن قالوا : لا يكلف كلا الفريقين ، فقد ترك الأصالح بهما نفعاً . فإن قالوا : لا نقول بسائر ما ذكرتموه ، بل نقول إنه تعالى مخير في تكليف هذين الفريقين ، فأيهما شاء كلفه .

قيل له : أليس إذا اختار تكليف أحدهما فقد ترك أن يفعل الأصالح بالفرقة الأخرى .

فإن قالوا : هذا بمنزلة قولكم في الواجبات الخيرية فيها ، كالكفارات وغيرها . قيل له : إنما يجوز ذلك لأن الصالحة تحصل للمكلف بإحدى الكفارات ، فإذا تساوت في ذلك قلنا في المكلف : إنه مخير فيها ، وليس كذلك قولكم ، لأنه تعالى يجب أن يفعل الأصالح بعمرو لأمر يخصه ، ولا نعلق له بزيد ، ويلزم أن

يفعل الأصلح يزيد على هذا الحد ، وأحدهما لا يفنى عن الآخر في الوجه الذي له وجب ، وبصير ذلك بمنزلة ذنبيين وحقين لنفسين ، في أن سقوط <sup>(١)</sup> أحدهما لا يسقط وجوب الآخر .

فأما ما يستحقه المكلف من الثواب ، فالقديم تعالى مخير فيه ، لأنه قادر من جنس ما يفعله على ما لا نهاية له ، فمضى فعل قدر المستحق ، فهو بمنزلة رد الدرهم الذي يستحقه علينا الغير ، في أن التمييز لا غرض فيه ، وليس كذلك ما قاله القوم ، لأن صلاح الواحد لا يتعلق بصلاح الآخر ، وهذا يبطل تعاملهم بالتخيير ، ويبين أن هذه المسألة يلزمهم لا محالة فيها ترك القول بالأصلح على مذاهمهم .

وهذه المجلة كافية في بيان فساد هذا المذهب ، بل ما أوردناه من شرحه في صدر الباب كاف ، وإن كنا إنما أوردنا القليل من كثير ما ذكره شيوخنا رحمهم الله في الكتب .

## الكلام فيما لا ينفك فيه التكليف العقلي

من العلم والعمل وما يتصل بذلك

قد بينا من قبل حسن التكليف وشروطه ، وأنه غير واجب على طريقة أصحاب الأصاح . وبيننا ما يجب كون المكلف عليه من الأوصاف ، وما يلزم المكلف أن يفعله من الأدلة وإزاحة العلل وغيرها . وبيننا وجوب النظر المؤدى إلى معرفة الله سبحانه بتوحيده وعدله على كل مكلف . وبيننا أن وجه وجوب هذه المعارف كونها أنها في هذا الوجه لا تختص مكلفا دون مكلف ، وبيننا مفارقتها للواجبات الشرعية

(١) و الأصل : و أن إذا أحدهما لا يسقط . . . الخ وهو تحريف عما أثبتناه .

التي قد تختص في كونها لطفًا بمكلف دون مكلف، وبوقت دون وقت، ونحن نبين الآن ما يلزم المكلف عقلا من العلم والعمل، ليعرف الفرق بينهما وبين التكليف السمعي، ونذكر من فصوله وأبوابه ما يحتاج إليه، ثم نعدّل إلى الكلام في الثواب.

## فصل

في بيان جملة ما يخلو المكلف منه

قد بينا في المقابح العقلية أنها على ضربين: أحدهما يعلم العاقل قبجه باضطرار، والآخر باستدلال عقلي، وكذلك الواجبات، وكذلك الذرائع وما شاكلة. وبيننا أن المباح لا مدخل له في التكليف، وبيننا أن الواقع على حد الإلجاء وعلى حد السهو، لا يدخل في هذا الباب، ودلنا على [أن<sup>(١)</sup>] من حق القبيح ألا يفعله المكلف، ويتحرز من إحداثه وإيجاده، فقد كلف وذلك فيه. ومن حق الواجب أن يفعله، وأن يتحرز من الإخلال به، فقد كلف في جميع الواجبات ذلك، وقد كلف في الذنب أن يفعله، ليجتلب به النفع والثواب، وإن لم يلزمه التحرز من تركه.

ولا يجوز في التكليف في قسمة العقل سوى ما ذكرناه، لأنه إما يلزمه إحداث الفعل أو ألا يحدثه، أو يندب إلى إحداثه، أو إلى ألا يحدثه، لأن ما عدا ذلك لا مدخل له فيما يقدر عليه، وقد صح أن تكليف ذلك أجمع يتعلق بالعلم به وبأحواله، فإن كان العلم بذلك حاصلًا باضطرار لم بكلف، وإن لم يكن كذلك فقد كلف تحصيل العلم بذلك، ليصح منه إذا ما كلف.

(١) (أن) زيادة تصح بها العبارة.

وكما يجب معرفة القبائح ، فكذلك يجب معرفة وجوه قبحها ، ويجب أن يعرف الوجوه التي يلزمه التحرر منها لأجلها ، وكذلك القول في وجوب الواجب ، ووجوه وجوبه ، وما يلزمه أن يفعله عليه . ويجب أن يعلم العاقل ما يستحق بذلك ، من مدح وذم ، وعقاب وثواب . ومن جملة ما يجب أن يعرفه المكلف وجوب التوبة عليه ، بإزالة ما يستحقه من العقاب ، لكي يفتنع بأداء ما كُلف ، فلا بد من بيان حال التوبة ، وما يتصل بذلك ، وليس يجوز أن يوقف على ذلك إلا وقد عرف الوجوه التي عليها يتعلق الذم والمدح ، حتى يتوب من ذلك الوجه . ولا بد للمكلف من أن يفصل بين ما يلزمه من حقوق العباد ، والفرق بينها وبين ما تلزمه العبادة ، وأنت تجد ذلك في تفصيل أبوابه .

## فصل

١٠

في أن المكلف يعلم بعقله ما كلف من دون سمع

اعلم أن ما تقتصر صحة السمع إليه ، لا يجوز أن يحتاج فيه إلى سمع ، لأنه يؤدي إلى حاجة كل واحد منهما إلى صاحبه ، وذلك يوجب ألا يوجد جميعا . وقد بينا أن السمع هو الكتاب والسنة ، ولا يصح معرفة صحتهما إلا مع العلم بأنه تعالى حكيم ، لا بفعل القبيح ، فلم يمكن معرفة ذلك عقلا ، لم يصح معرفة السمع البينة ، وقد بينا أن المعجز يدل على النبوات كدلالة التصديق ، فإذا لم يصح أن يعلم تعالى صادقا بقوله وقول الرسول ، فيجب ألا تصح معرفة النبوات بقولها ، وذلك يوجب أن يعرف من جهة العقل . وقد بينا في باب النظر والمعارف ، أنه يمكن التوصل إلى معرفة الله تعالى بأدلة العقل ، فلا يحتاج في ذلك إلى سمع ؛ وبيننا أن التخوف الذي عنده يجب النظر ، قد يحصل بقول الداعي وورود الخاطر ،

١٥

٢٥

فلا يصح أن يقال إنه يُحتاج إلى الحجة لأجل ذلك . على أن التكليف لو افتقر إلى قول النبي صلى الله عليه وسلم ، لوجب في النبي ألا يصح تكليفه إلا بنبي آخر ، ثم كذلك في جميعهم ، وهذا يوجب ألا ينتهي المكلفون إلى حد ، ومتى قال المخالف في النبي الأول إنه يعرف التكليف من دون سمع وارد ، قلنا بمثله في جميع المكلفين ؛ فإن قال في أولهم إنه تعالى يخاطبه / فيستغنى عن النبي ، فقد علمنا أن مخاطبة القديم تعالى في أنه يحتاج في معرفة صحته إلى دليل يجري مجرى المعجز ، كمخاطبة النبي ، فيجب في ذلك الأول ألا يصح أن يعرف ما كلف إلا بالسمع ، ولا يعرف السمع إلا بالعقل ، وذلك يؤدي إلى تعلق كل واحد منهما بالآخر .

/٦٦

- ١٠ وبعد ، فإن الذي يعلمه العاقل باضطراب ، لا يفتقر فيه إلى سمع ، كالعلم بقبح الظلم ، وكفر النعمة ، ووجوب الإنصاف والشكر . وكذلك لا يحتاج إلى السمع فيما عليه دليل معلوم من جهة العقل ، لأنه يمكنه أن ينظر فيه ، فيعرف المدلول ؛ فإن<sup>(١)</sup> جاز فيما هذا حاله أن يفتقر إلى سمع ، ليجوزن في السمع أن يقال فيه إنه يفتقر إلى سمع آخر ، ومتى قيل فيه إنه مستقل بنفسه ، من حيث إنه<sup>(٢)</sup> يُمكن أن يعرف به الحكم ، فكذلك القول في أدلة العقل .

١٥

وبعد ، فإنه إنما يجب النظر في صدق النبي والتبطل منه ، إذا خاف المكلف من ترك النظر في ذلك مضرّة ، فإن لم يعلم بالعقل أن هذه الطريقة يعلم بها وجوب العقل ، لم يصح أن يعرف السمع ، وهذا يوجب كون العاقل عارفاً بوجوب كل أمر يخاف في تركه مضرّة ، فقد صار العقل مستقلاً بذلك من دون سمع ، وسائر

(١) حتى هذا الشرط أن يكون معه اللام الموطئة للقسم ، لأن المؤلف جعل الجواب مقروناً بلام جواب القسم في قوله : « ليجوزن » . فكان حقه أن يقول في الشرط : ولئن جاز . . . الخ .  
(٢) في الأصل : من حيث أن .

مانعهم به العقليات يحل هذا الحل ، فيجب أن يستقل به . وقد بينا بطلان قول  
المُجَبِّرة ، الذين يقولون إن بالعقل لا يعرف الفرق بين القبيح والحسن ، وإن ذلك  
موقوف على الأمر والنهي بوجوه كثيرة ، فليس لأحد أن يقول : إنما يحتاج إلى  
السمع ليفصل العاقل بين الواجب والقبيح .

وبعد ، فإننا نبين أن السمع إنما يُعلم به ما يكون مصلحة ومفسدة في التكليف  
العقلي ، ولا يحسن أن يرد إلا لهذه الفائدة ، فلو أن التكليف العقلي يستقل  
بنفسه ، لما صح ورود هذا السمع ، ولذلك جوزنا في كثير من المكلفين ألا يكون  
لهم أظاف فيما كلفوا ، فلا يحسن بعثة النبي إليهم ، لأنه متى عُلم من حال المكلف  
أنه يقوم بكل ما كلف على كل وجه ، أو يقضى على كل وجه ، فبعثه للأنبياء  
فيه ، لا فائدة فيه ، وإنما يبعث تعالى رسله لأداء الأمور التي إذا اختلفت الشرائع ،  
وضع فيها النسخ ، وليس كذلك حال العقليات ، لأنها لا تختلف في الوجه الذي  
حصل فيه التكليف .

فإن قال : فيجب أن يجوزوا خُلُو التكليف العقلي من السمعي ، على  
كل حال .

قيل له : إن أهل العقول يجوزون ذلك ، بشرط أن يُعلم من حالهم أنه  
لا لطف لهم في ما يحمله الرسول ، فأما أن يجوزوا ذلك مع كون الشرائع لطفاً لهم ،  
فبعيد ، لأنه تجوز لما يجب أن يعلم فيه الوجوب ، لكنه لا يمنع ألا يكلف  
الله تعالى في الأصل إلا من لا لطف له في الشرعيات ، فلا يبعث إليهم الرسل ،  
ويكون بعثه عبثاً ، لا فائدة فيه لو فعله ، تعالى عن ذلك . وسنبين هذه الطريقة  
عند الكلام في النبوات .

## فصل

### في تفصيل القبايح العقلية

- هي في الجملة على أضرب ثلاثة : منها ما يقبح لصفة تخصه <sup>(١)</sup> ، نحو كونه ظلما وكذبا وعيبتا . ومنها ما يقبح لسكونه مفسدة في غيره . ومنها ما يقبح لأنه ترك لواجب معين ، وناف لوجوده . وقد بينا من قبل أنه لا يجوز أن يعلم قبح الفعل من لا يعلم وجه قبحه ، على جملة أو تفصيل ، وإن كان قد يصح أن يعلم قبحه ووجه قبحه ، وإن لم يعلم أن قبحه لأجله ، فاختلاف الدائر في القبايح التي تعلم باضطرار ، تختص هذا الوجه الثالث ، ولذلك لم يجوز أن يعتقد عاقل في الظلم أنه حسن على كل وجه . وإن جوزنا أن يعتقدوا أنه يقبح لا لسكونه ظلما ، أو أنه يحسن على بعض الوجوه ، فالظلم / مما يعلم العاقل قبحه باضطرار على الجملة ، فأما في التفصيل ١٠ فمضى علمه ظلما علم قبحه ، فالشبهة تجوز في هذا التفصيل ، ولا تجوز في الجملة التي قدمنا ذكرها ، على ما بيناه في باب الآلام . فالواجب على العاقل ألا يقدم على ما يعلمه ظلما ، أو يجوز كونه كذلك ، فهو محجوج بعقله ، فيما يسببه عليه ، لأنه مع الشبهة يلزمه الكف عن الآلام ، كما يلزمه مع المعرفة ، وإنما يحسن منه إبلام الغير مع العلم بأنه خارج عن الظلم ، داخل في العدل أو الإحسان ، فمضى لم يعلم ذلك ١٥ يلزمه الكف . وقد بينا أنه لا فرق بين أن يعلم في القبيح أنه قبيح ، وبين أن يجوز كونه كذلك ، في أن في الحالين يقبح منه الإقدام . لكن الأفعال على ضربين : أحدهما عند الاشتباه يجوز قبحه على ما قدمناه . والآخر عند الاشتباه يعلم وجه

(١) في الأصل : « تخصه » . وسأني تعبير المؤلف مرة أخرى ، وفيه (تخصه) بدلا من تخصه .

حسنة ، لأن وجوه الحسن قد يخالف <sup>(١)</sup> بعضها بعضا ، فيحسن منه الإقدام ، فما الأصل فيه الإباحة بدخل في هذا الباب ، فأما أصل الخطر فهو من القديم الأول . وقد بينا في هذه المضار أن غلبة الظن فيها تقوم مقام العلم ، فلا فرق بين أن يعلمه ظلما ويعلم ما هو عليه ، أو يظن ذلك فيه ، في وجوب التحرر عليه في كلا الحالين .

واعلم أن الوجه الذي له يقبح ظلمه لنفسه ، كالوجه الذي له يقبح ظلمه لغيره ، وإنما يفارق أحدهما الآخر ، في أن ما يفعله بنفسه قد يكون ملجأ إلى ألا يفعله ، فيخرج عن باب التكليف ، وفي غيره لا يحصل ذلك من هذا الوجه ، إلا أن يكون ذلك الغير يجرى مجرى نفسه كالوليد ، فمضى زال الإلجاء ، فالواجب عليه ألا يضر بنفسه ، كما يجب عليه ذلك في غيره ، وإنما يفارق حاله في نفسه لحاله في غيره ، في دفع الضرر ، لأنه يلزم ذلك في نفسه ، وقد لا يلزم في غيره ، على ما سنبينه ، وكون الفعل ظلما لا يختص بجنس دون غيره ، وإن كان الأصل فيه الآلام والغموم ، لكنه لما صح أن ما يؤدي إليهما يكون ظلما ، دخل فيه أكثر أجناس الأفعال ، لأنه يصح فيها كونها مؤذية إليهما ، أو إلى أحدهما ، فقد يكون القول ظلما ، وكذلك في الحركات وغيرها ، وإنما يبعد دخول ذلك في الأمور الباطنة فيما يتصل بالغير ، لأنه لا يكاد يعرفها بالعقل ، فأما فيما يتصل به ، فالحال فيها وفي الأمور الظاهرة لا يتغير ، ولذلك لم تجوز دخول الإكراه في الأمور الباطنة ، وجوزنا دخوله في الأمور الظاهرة .

وقد بينا أن الضرر قد يقبح لكونه عبثا وإن لم يكن ظلما ، فما هذا حاله يلزم المعامل السكف عنه ، ولذلك قلنا إنه يقبح من المرء أن يستأجر أجيرا ليفعل مالا نفع فيه ، فإن وفاه الأجرة - وقد بدخل في هذا الباب ما يكون المكلف ملجئا

(١) في الأصل : « يخالف » بدون فقط على الأحرف .



إلى ألا يفعله . فيجب أن يميز بينه وبين ماله مدخل في التكليف .

فأما الكلام فقد يقبح لكونه كلاماً وأمرًا بقبیح ، أو بما لا يطاق ، ونهياً عن الحسن ، وعما لا يطاق ، ويقبح لأنه عبث ، وقد يقبح لأنه ظلم ، وقد يقبح لأنه مفسدة ، وقد بينا أن الكذب إذا لم يكن فيه نفع ولا دفع ضرر ، يُعلم قبجه باضطرار ، وقد علمنا أنه إنما قبح لكونه كذباً ، لا لثمرته من هذين ، كأنه لو قبح لذلك لوجب ألا يكون بينه وبين الصدق فرق ، لأنه قد يقبح إذ بعّرَى من هذين الوجهين ، وثبوت التفرقة بينهما من حيث علم أن أحداً من العقلاء لا يختار الكذب على الصدق ، وقد يختار <sup>(١)</sup> أحد الصديقين على الآخر ، دلالة على أنه إنما يقبح لأنه كذب . فالواجب على العاقل ألا يفعله متى علمه كذباً ، أو جوزه كونه كذلك ، على ما قلناه في الظلم .

١٠

وقد دللنا على أن الأمر بما لا يطاق قبيح ، وكذلك الأمر بالقبيح فيما تقدم ، فالواجب على العاقل ألا يفعله ، إذا علم كونهما كذلك ، أو جوزه كونهما من هذا القبيل . وقد بينا أن من حق الحسن أن يخلو من وجوه القبح ، فما لم يعلم المكلف خلو الكذب والأمر من الوجوه التي قدمناها ، لم يكن له أن يفعله ، فصار الأصل في ذلك القبح ، ما لم يعلم من حاله زوال وجوه القبح . وكذلك القول في سائر الأفعال ، والقول في النهي عن الحسن ، وعما لا يطاق ، وعما يجوز كونه كذلك ، كالقول في الأمر .

١٥

/ ٦٨

فأما ما يقبح لأنه عبث ، فقد يعم جميع الكلام ، لأن الكذب قد يقبح لذلك ، وكذلك الأمر والنهي والصدق ، وقد يقبح أيضاً لذلك ، ويدخل فيه

٢٠

(١) في الأصل : « مح أن » بدون فقط إلا تحت الباء . وطلب أن الكلمتين مصحفتان عن « يختار » بدلالة السياق قبله .

ما يقوله شيوخنا رحمهم الله من الخطاب بالجمل ، من غير بيان يقتزن به ، وخطاب  
المرئى بالترجيح من غير بيان ، ويدخل فيه تسكليف مالا يطاق ، إذا تعرى عن  
العقليات ، ويدخل فيه مخاطبة الجناد ومن لا يفهم ، إلى غير ذلك ، ولا فرق بين أن  
يعلم كونه كذلك ، أو يجوز على نحو ما ذكرناه .

فأما ما يقيح منه لأنه ظلم ، فهو ما يعلم أنه يؤدي إلى ضرر فيه أو في غيره ،  
فإن جوز ذلك بأماره قبيح أيضا ، فأما إذا كان له في الكلام غرض ولا يعلم فيه  
مضرة ، ولا أماره بظن عندها ذلك ، فهو كالتنفس في الهواء ، في أنه يحسن ، لأن  
ما هذا وصفه ، فقد دخل في باب المباح ، وإنما ينتقل عنه بدلالة أو أماره .

فأما ما يقيح منه لأنه مفسدة ، فأكثره مبني على السمع دون العقل ، لأنه لا يعلم  
بدليل العقل أن القول يؤدي إلى فعل قبيح ، أو إخلال بواجب ، فالطريقة فيه  
كالطريقة في الشرعيات ، وكل فعل مما ذكرناه عليم في الجملة بعض هذه الوجوه  
فيه ، فالواجب على العاقل أن يتجنبه ، وإن لم يعلم تفصيله ؛ فلو أن بعض الأنبياء  
خبر بقبح كلام وقول ، لكننا نعلم ثبوت بعض ما قدمناه من وجوه القبح فيه ،  
ويلزمنا تجنبه ، وإن لم يعلم التفصيل ، لأننا قد بينا أن القبيح لا يثبت قبيحا بقول  
الرسول ، وإنما يكشف قوله عن حاله ، فيكون كالدلالة عليه . فأما القول في الإرادة  
فقد تقبح لتعلقها بالقبيح ، وقد تقبح إذا كانت إرادة لفعل مالا يطاق ، وقد يقيح  
لكونها عبثا وظالما ومفسدة . فهي مفارقة في وجوه قبيحا لما ذكرناه من الكلام ،  
لأن ما نذكره من كونه [ عبثا ] <sup>(١)</sup> ومفسدة وظالما يشيع في جميع الأجناس ، فإن  
ذكرناه صح ، وإن حذفنا ذكره جاز أيضا .

والقول في الكراهة على ما ذكرناه ، لأنها تقبح إذا كانت متعلقة بحسن ،

(١) عبثا : سافطة من الأصل ، وأثبتناها للوجود واو العطف قبل ( مفسدة ) .

وفي فعل الغير إذا كانت متعلقة بما لا يُطاق على طريقة النهي . فأما كراهة ما تقدم منه إرادته فلا معتبر في قبجه بتقدم ما تقدم ، بل يجب أن يعتبر حالها ، وإنما نقول إن مثل ذلك لا يجوز عليه تعالى ، لأن إحداها تقبح لا محالة ، ومتى قلنا بأن ذلك لا يجوز عليه ، لأنه دلالة البداء<sup>(١)</sup> ، فليس لأن ذلك من وجوه قبجه ، وقد يدل على أن الشيء لا يقع من الحكيم ما يدل على قبجه مرة ، ولا يدل على قبجه أخرى ، وما يكون وجهاً لقبجه وما لا يكون . فأما النظر والعلم فقد بينا أنهما يحسنان على كل حال ، إلا في وجوه ، فقد ذكرنا الخلاف فيها ، لأنه لا يجوز أن يقعا عبثاً ، وإنما يشبه الحال في تجويز كونهما مفسدة ، فما لم يعلم ذلك من حالها ، أو يثبت عند أمانة ، فيجب أن يحسن من المكلف الإقدام عليهما ، وإذا حصل الخوف الصحيح من تركهما ، وجبا ، على ما تقدم من القول فيه .

فأما الاعتقاد فقد يقبح لأمرين : أحدهما لأنه جهل ، والآخر لأنه لا يأمن أن يكون جهلاً ، ويدخل في هذين كل ما يقبح من الاعتقاد ، وإنما يخرج عنهما ما يكون علماً ، بأن يعلمه المكلف أنه يقع علماً ، أو يعلم أنه مما يختاره عن نظر قد حسن في عقله ، أو عند ذكر الأدلة ، على ما تقدم القول فيه في باب المعرفة ، لأنه عند هذه الأمور يأمن ، على تجمل أو تفصيل ، كونه جهلاً وقبيحاً .

فأما الظن فإنه يقبح إذا عرى عن أمانة صحيحة ، ويقبح إذا كانت الحال حالاً يستغنى فيها عن الظن ، بأن يكون الإنسان عالماً / أو يتمكن من المعرفة ، فأما قبجه لأنه عبث أو ظلم أو مفسدة ، فما<sup>(٢)</sup> قد تقدم القول فيه .

ولا يعتبر في قبح الظن كون المظنون على خلافه ، لأنه قد يحسن والحال هذه ، كما قد يقبح والمظنون على ما هو به .

(١) يقال : بدا له في هذا الأمر بداء : نشأ له فيه رأى . ولا يجوز البداء عليه تعالى .

(٢) في الأصل : ( فما ) .

فأما التمتنى فهو شبهه بالظن ، فإذا كان مما له فيه غرض حسن ، وإلا قبح ،  
لأنه عيب ، وليس له تعلق بالغير ، لأنه إنما يتمنى أحوالا ترجع إليه ، أو إلى من  
يجرى مجراه ، ومن يجعله في حيز الاعتقاد ، يجربه مجراه فيما يحسن ويقبح ، لسكنه  
مقدر غير حاصل ، فلا يؤثر فيه أن يكون التمتنى بخلافه ، لأنه في الأكثر إنما يقدر  
ما يتمناه ، ويكون ما يقدر فيه من الشروط كأنه حاصل ، فالقول في الندم تجده في  
باب التوبة ، فأما تصرف العبد فيما يفعله من الحركات والاعتمادات وما يجري  
مجراها ، فإنما يقبح منه ما كان ظلما أو عبثا أو مفسدة ، لأنه مما لا يتعلق بالغير ،  
كتمتلك الإرادة والأمر ، ففتى عرى عند تصرفه من هذه الوجوه ، وكان له فيه  
غرض ، حسن منه الإقدام عليه ، فإذا علمه على بعض هذه الوجوه ، أو جوز كونه  
كذلك ، أو حصل ما يقوم مقام العلم من الظن ، فالواجب عليه الامتناع منه . ١٠

وهذه الخلة قد نهت على جميع ما يحتاج إليه ، وإن لم تذكر الأفعال التي  
تختص بوجوه لا ترجع إلى الجنس ، كتنحو القول فيما يحسن من الوطء ويقبح ،  
وما يحسن من التصرف في ملك الغير أو يقبح ، عند بعض الأفعال ، من إباحة  
وخلافها ، وما يحسن تملكه أو يقبح ، وما يحسن التصرف فيه من الأملاك  
أو يقبح ، وإذا عرض القول فيه في باب الشرعيات فصلناه .

فإن قال كيف يعلم العامل بعقله قبح هذه الأفعال ، حتى يلزمه ألا يفعلها ،  
وأن يكف عنها وهو لا يعلم بعقله أن هذه الأمور أفعال ، وأنها حادثة من قبله ؟  
فإن قلتم إنما يعلم ذلك إذا استدل على إثبات هذه الأمور ، وأنه قادر عليها ،  
فكيف يجوز أن تقولوا إن فيها ما يعلم باضطرار ، مع كون جميعها فرعا على  
الاكتساب . وإن قلتم إنها أجمع تعلم باكتساب ، فكيف يصح أن تعلقوا أول

التكليف بالعلم بالمقدمات ؟ وكيف يصح أن يرد التخويف بالخطر ولما ثبت<sup>(١)</sup> في العقل قبح شيء من الأفعال .

- قيل له : قد بينا فيما تقدم<sup>(٢)</sup> على المجبرة في أبواب متفرقة ، أن العلم بقبح ما يُعلم قبحه باضطرار ، لا يجب كونه مبنيًا إلا على جملة تعلق الأفعال بنا ، دون تفصيله ، وهذه الجملة ضرورية ، فيصح أن يعلم ما ذكرناه من حالها باضطرار ، وإذا عرفنا بالدليل أن الفاعل منا يحدثها ، علم على التفصيل أنه يقبح منه إحداثها . وكذلك القول في سائر ما يعمله باستدلال ، أنه بعد الاستدلال يعلم الحال في قبحه على هذين الوجهين . وهذه الأفعال فيها ما يعلم باضطرار كالآلام والكلام ، وفيها ما يعلم أحكامها باضطرار ، نحو ما يحده الإنسان من كونه مريداً ومعتقداً ، ونحو ما يعمله من الفصل بين المتحرك والساكن ، والمعتمد في جهة وخلافه . فما تعلمه باضطرار فالحال فيه على ما بيناه ، من أنه إنما يجب أن يعلم تعلقه به على طريقه العقلية ، وماعداه يستدل أولاً على إثباته ، ثم على هذا الحكم . ولولا أن يفضى ذلك [ إلى بيان ما ] قد تقدم في مواضع لبيناه ، لأن الحاجة إلى معرفته ماسة بالمسكاف . فإذا صححت هذه الجملة ، لزم المسكاف التحرز من هذه القباح ، إذا لم يكن مُلجأً إلى ألا يفعلها ، وكان مخلى بينه وبينها . فإن دخلت عليه شبهة ، فاعتقد حسن بعضها ، لزمه التحرز ، لأن الشبهة لا توجب فيه الثقة ، فلا بد من أن يكون في حكم المحرز ، لكونه قبيحاً ، ويلزمه مع ذلك إزالة الشبهة ، فيعلم كون ذلك قبيحاً / فيتحرز من فعله ، وعلى هذا الوجه قلنا إن الحجة قائمة على البراهمة في قبح تكذيبهم الأنبياء ، وعلى اليهود في تمسكهم بمذاهبهم ، وأنه يلزمهم ، ليتمكنهم

/٧٠

(١) في الأصل : ( مت ) ، بدون نقط إلا على التاء .

(٢) كذا في الأصل . ولعله قد سقط من العبارة شيء ، مثل « في الرد » .

لمن العلم أن يعلموا أو يزولوا الشبهة ، فيجتنبوا المقبحات .  
 راسبين فيما بعد أن التمكن من العلم يقبح القبيح ، كالعلم بقبحه ، في أنه يجب  
 التحرز منه ، وفي باب ما يستحق به من الذم والعقاب .

## فصل

في بيان الواجبات العقلية

هي على ثلاثة أضرب : منها ما يجب لصفة تخصه نحو رد الودعة ، وشكر  
 النعمة . ومنها ما يجب لكونه لظفا في غيره ، كالنظر في معرفة الله تعالى ، على  
 ما تقدم القول فيه ، وكالشرعيات ، وإن كنا لمجرد العقل لا لعلم ذلك من حالها .  
 ومنها ما يجب من حيث يكون تركا قبيح به يتحرز من فعله . ومن حق الواجب  
 أن يلزم للسكف التحرز من الإخلال به ، ولا يكون متحرزا من ذلك إلا بأن  
 بفعله ، ويقدم عليه ، ويصح منه أن يفعله وألا بفعله كالقبيح ، فكما يصح أن  
 يكلف في القبيح ألا يفعله ، فكذلك يكلف في الواجب أن يفعله ، وكان  
 إقدامه على القبيح يقتضي الذم والعقاب على بعض الوجوه ، فكذلك إخلاله  
 بالواجب ، ويمكنه ألا يخل به كما يمكنه أن يخل بالقبيح ، فقد دخل كل واحد  
 منهما تحت التكليف ، وإنما تختلف العبارات في ذلك ، وإذا كان المعنى مفهوما ،  
 لم يكن بالعبارات اعتبار .

فأما الذوبة فإنها تجب للوجه الذي له يجب النظر والمعرفة ، وهو دفع الضرر  
 بها ، والتحرز من المضار أحد الصفات الذي<sup>(١)</sup> يجب له الفعل ، فهو داخل في  
 القسم الأول الذي قلنا إنه يجب لصفة تخصه ، وهذه الواجبات تنقسم ، ففيها

(١) كذا في الأصل وهو صفة لأحد .

ما يكون حقاً لغيره ، وفيها ما يجب لأمر يخص المكلف . وما هو حق لغيره على ضربين : أحدهما هو حق لله سبحانه ، يستحقه بنعمه ، كالشكر والعبادة ، والآخر حق للعباد ، ولا بد من تقدم أسبابه ، فرد الوديعة حق للمودع إذا تقدم منه الإبداع ، ومن المودع التكفل بالحفظ ، فتمنى طالب مع سلامة حاله عن النقص والاختلال ، وسلامة حال المودع في التمسك من الرد وزوال العذر ، فواجب عليه الرد ، وما هذا حاله يعلم وجوب الرد فيه باضطرار ، وإنما يشتبه الحال لبعض ما ذكرناه ، ومتى لم يردّ والحال هذه ، يصير كأنه ظالم غاصب ، ومتى حصل هناك عذر ، لم يسقط وجوب الرد ، لكنه يتأخر إلى حال السلامة ، لأن ماله وجب الرد في الأول قائم في الثاني إذا زال العذر ، فلا يجوز أن يقال بوجوبه أولاً ، ولا يقال به ثانياً ، ومتى لم يكن هو المتكفل بحفظ الوديعة ، فالرد غير واجب عليه من جهة العقل ، وإنما يجب رد الوديعة على الوارث ، أو على من بنوب فيه عن الغير بالسمع ، ولو أن السمع ورد بسقوط وجوب الرد لسكان بصرح ، ويخرج من أن يكون وديعة ، أو يتأخر رده ، لأن الله سبحانه إن يُمَلِّكْ مَا يَمْلِكُكَ زَيْدَ عَمْرًا ، فتصير الوديعة بهذه الصفة ، ويصير كأن المودع وهبها له ، في سقوط الرد ، أو كأنه حصل هناك عذر في تأخر الرد ، فليس لأحد أن يقول : لو كان واجبا لسكان السمع لا يؤثر فيه ، فأما إذا لحق المودع نقص في التدبير واختلال ، فإنه يصير بمنزلة من يدبر أمره ، فلا يجب أتباع مطالبته في وجوب الرد ، بل يجب أن يعمل ما هو الصالح له ، فإما أن يتكفل المودع بتدبير أمره إن صلح لذلك ، أو غيره على ما ثبت في العقول .

وإنما قلنا ذلك ، لأن وجوب الرد هو من حقه ، لكي ينفع به ، أو يدفع به المضرة ، فإذا لم يكن له اختيار صحيح ، نصير مطالبته لا حكم لها ، لأنه

ربما كان الرد يقتضى تضييع حقه ، فلذلك يجب أن يدبر أمره . فأما كيفية الرد / فالغرض فيه وصوله إلى صاحبه ، فلذلك جاز أن يردده بنفسه وبغيره ، ومتى تناولوه المودع سقط الرد ، لأن الغرض قد حصل ، فأما تكلف رده إلى موضع بعيد ، فليس بواجب عليه ، لأن الذى ثبت من حق المالك عليه الرد فقط ، فأما حمله من بلد إلى بلد ، فالعقل لا يقتضى وجوبه . فأما قضاء الدين فواجب ، من جهة العقل مع سلامة الحال فيهما جميعا ، وإنما يفارق الوديعة ، لأن الحق فيها يتعلق بعين ، وفى هذا يتعاق لا بعين ، ولا بد فى وجوبه من كونه متمكنا مما يقضيه ، بأن يملك ذلك ، ومتى لم يملكه تأخر وجوب القضاء ولم يسقط ، لأنه فى الحالة الثانية إذا ملك ، فالعلة التى لها وجب أولا قائمة . ويفارق العبادات والمصالح ، لأنها قد تكون مصلحة بشرط بعض الأوقات ، فتختلف الأوقات فيه ، وأسباب قضاء الدين مختلفة ، فربما كان سببه الاستدانة ، وربما كان الاستهلاك والإتلاف ، وربما وجب ذلك بالعقود أو استحق بالأعمال ، والحكم فى جميعه لا يختلف ، وبصير مع التمكن منه فى حكم غضب مستأنف ، إذا خرج صاحب الحق عليه . وسائر ما ذكرناه من الأحكام ، هو على نحو ما تقدم فى رد الوديعة ، لكنه مخير فى قضاء الدين بين ما يملك من الأعيان ، والغرض فيه إيصاله إلى حقه ، وربما لزمه فى الإيصال تحمل المشقة ، وربما لم يلزمه ، على حسب ما يقتضيه سببه ، ومتى وجب ذلك من جهة الميراث فهو شرعى ، لأنه لا يعلم عقلا أن الدين على زبد يلزم وارثه إذا مات ، كما لا يعلم فى ملكه أنه ينتقل إلى وارثه ، لكن الأولى فى العقل فيمن خلف تركته وعليه دين ، أن لصاحب الدين قدرا يتناول دينه ، لأنه مما وجب عليه قبل موته ، فصار من حقوقه عليه ، ثم يصير الباقي فى حكم المباح ، لأنه مال لا مالك له . وقد بينا القول فى ذلك فى باب



الأعواض ، وذكرنا هنالك القول فيما يلزم مؤخر قضاء الدين مع التمكن ، من زيادة العوض ، فكشفنا الحال فيه ، فأما إذا لم يتمكن من ذلك لنفسه ، فإنه يلزمه الغرم على القضاء إن وجد إليه سبيلا ، وأن يوطن نفسه على ذلك ، لأنه لا يمكنه في بذل الجهد سؤاله ، ولا يجوز أن يوجب عليه اعتقاد ذلك ، لأنه لا يأمن كونه جهلا ، وأن يُخْتَرَمَ دونه ، وألا يمتدَّ وجوبه عليه إذا تمكن ، فهذا واجب بالعقل ، وقد دخل في هذه الجملة كل ما يجب على المكلف من إنصاف وغيره . فأما ما يلزمه فيه العوض الموجز ، فلا مدخل للتكليف فيه ، لأنه مما ينقل العوض عنه في الآخرة ، ويتولى القديم تعالى ذلك ، وإنما يلزمه في بعض الأمور الاعتذار ، ولا يلزمه في بعض ، وسنذكر ذلك في باب التوبة . وما يلزم الغاصب من رد العين فهو بمنزلة الوديعة ، وإن كان قد يلزمه في ردها من تحمل المشقة وغير ذلك ، ما تتأثر به الوديعة ، ما دامت العين قائمة ، فأما إذا تلفت أو صارت في حكم المثل ، فالقول في بدله ما قدمناه ، وما تقدم عليه من ظلم غيره في قتل أو جرح أو ضرب ، فالبديل فيه يتعذر بالشرع ، فلذلك لم ندخله في هذا الباب ، لأن الأموال إنما صح التقدير فيها من حيث نسبة الإنفاق بالمعاوضة ، ولذلك لا نبالي فيما قدمنا ذكره ، لأن الاسترقاق طريقه الشرع ، فلا يجوز أن يجعل أصلا في هذا الباب ، ولذلك ورد الشرع ، فلا يجوز أن يكون البديل لغير المجنى عليه ، كالديات التي يستحقها بالشرع الورثة ، فالجناية واقعة بالمورث كما ورد الشرع في إلزام العاقلة الدية ، ولم يقع منها إتلاف ، وهذا مما لا مدخل له في التكالييف العقلية ، وإن كانت مجوزة لورود السمع به ، على الحد الذي ورد عليه / ونحن نبين ذلك من بعد .

وإنما يجب بالعقل في الأبدال ما سد مسد المتألف في النفع ودفع الضرر ، فإن وقع التراضي في ذلك بأمر مخصوص جاز ، وإن حصل بالمواطأة في ذلك نقدا مخصوصا جاز . فأما إيجاب النفقات وطريقة الشرع ، وإنما يلزم بالعقل ما يدفع به المكلف الغم عن نفسه ، فيصير في حكم دفع الضرر عن النفس ، وهذا لوجوب النفقة عليه للولد الذي يغمه ما يلحقه من الضرر بفقد النفقة ، فأما من ليس هذا حاله ، فليست النفقة بواجبة عليه . فأما دفع المضار عن غيره فليس بواجب عقلا ، وسنذكر ذلك في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وقد ذكرنا جملة منه في باب الأصلح ، فإذا لم يجب دفع الضرر عن الغير ، فبالأولى يجب إيصال النفع إليه أولى ، لأن ذلك ليس بواجب عليه في نفسه أيضا ، وإنما يحسن منه فقط ، فبالأولى يجب في غيره أولى .

فأما الكف عن ظلم الغير ، فقد بينا أنه واجب ، ولا يعدو ذلك في حقوق الغير ؛ لأنه لم يثبت لذلك الغير عليه حق يؤدى على نحو ما ذكرناه ، وإنما يلزمه ترك الابتداء بالظلم ، فلا يدخل ذلك في هذا الباب ، وإن كنا نمثل الحق به ، بأن نقول : كما يلزمه التجوز في ظلمه ، فكذلك يلزمه إيصال حقه إليه ، وإلا كان ظالما له ، لأن سبب ملكه هو الظلم المبتدأ على بعض الوجوه ، والامتناع من رد ملكه يقرب من ذلك في إنزال الضرر به ، لأنه إذا بقي ذلك المسلوب في ملكه ، انتفع به ، ودفع به المضرة ، فكذلك إذا أوصل حقه إليه ، فالامتناع من ذلك بمنزلة ظلمه . وهذا التشبيه لا يمنع من التفرقة بينهما فيما قدمنا ذكره .

واعلم أن العلم بهذه الحقوق كالأصل لوجوبها ، فإذا كان حاصلا باضطرار فلا تكاليف فيه عليه ، فإذا كان طريقه الاكتساب ، فواجب عليه أن يعلم ، فيعمل بما علم . وقد بينا أن الشبهة لا تؤثر في وجوب ذلك عليه ، فلا وجه لإعادته .

فأما الإرادة والعزم فإنهما يتبعان وجوب الأفعال ، فيأرم المكلف إذا وجب عليه الفعل أن يريده ، ولربما لزمه العزم إذا تعذر الفعل ، على ما تقدم به القول ، وقد بينا في باب الإرادة أنها مانعة للمراد في هذا الوجه وغيره ، وهذا جملة القول فيما يتعلق بحقوق الغير .

- فأما ما يلزم المكلف من شكر النعمة ، فإنه جار مجرى كمال العقل ، لأنه يعلم بعقله إذا وصلت إليه وسامت ، أنه يلزمه فيها الشكر ، فإن علمها على طريق الجملة ، لزمه الشكر على هذا الحد ، وإن علمها مفصلا ، لزمه الشكر المنعم بعينه ، على النعمة بعينها ، وما يلزمه من شكر العباد يجرى مجرى الحق لهم ، وهو الأصل في معرفته ، فإذا علم من بعد الاستدلال نعم القديم تعالى ، يعلم وجوب شكره ، وقد بينا في باب المعرفة أنه يجب أن يعلم النعمة ، وأنها فعل له سبحانه ، وأنه فعلها على وجه الإحسان ، وبيننا أن ذلك على التفصيل لا يصح أن يعلمه ، إلا بعد أن يعلم أنه حكيم ، لا يفعل القبيح ، ولذلك أن المجبرة لا يمكنها أن تعرف القديم تعالى منعما على العباد ، خصوصا على الكفار الذين خلقهم للكفر ، فإذا قال إذا علم بالدليل أنه تعالى المنعم بما هو عليه من ضروب النعم ، فكيف يصح أن يعلم غيره منعما ، ويستحيل فيه مع فقد نعم الله الإنعام ، قيل له إن نعمة غيره وإن كانت تقبى نعم الله تعالى عليه ، فذلك غير مانع من كونها نعمة ؛ لأن واهب ملكه لغيره ، لولا هبته لما انتفع الموهوب ، ومن جهة / ملك ذلك ، وإن كان تعالى هو المملك عنده ، فصار منعما من هذا الوجه ، لكن الذى يستحقه من الشكر يسير بالإضافة إلى ما يستحقه تعالى ، ولذلك يستحق بنعمة العبادة ، لأنها مستقلة بنفسها ، عظيمة غير تابعة لنعم غيره ، على ما بيناه من قبل .

واعلم أن الشكر على ضربين : أحدهما بالقلب ، وهو الذى يجب في كل حال ،

والآخر بالقول وما يقوم مقامه ، وإنما يجب إظهاره عند الخوف من أن ينهم بغط  
النعمة وكفرها ، أو عند دفع مضرة ، وإلا فهو غير واجب ؛ ولذلك يكون الأخرس  
شاكرًا مؤديًا لما وجب عليه .

فإن قال : إذا كان الشكر بالقلب هو العلم ، وهو ضروري ، فكيف يدخل  
في الواجبات ؟ قيل له : قد بينا أن العلم بالنعمة وبتعلقها بالنعم ويقصد للنعم ، قد  
يكون طريقه الاكتساب ، فإذا اكتسب ذلك يلزمه اعتقاد تعظيمه ، لمكان  
النعمة التي أوصلها إليه ، وأن يتمسك بهذه الطريقة ، فيوطن نفسه عليها ، على  
الدوام ، وكل ما يفعله ، فيصح القول بأنه واجب عليه . يبين ذلك أنه قد يعلم  
النعمة ولا يجب عليه ما ذكرناه ، بأن يعلم ما يحيطها من إساءة توفى عليها ،  
فأما نعم العباد فإنها وإن كانت ضرورية في بعض الأحوال والاعتقادات التي  
ذكرناها ، لا بد من أن تكون مكتسبة ، فيصح القول بوجوب الشكر ،  
فأما إذا حصلت إساءة توفى عليها أو تساويها ، سقط وجوب الشكر ، لأنه واجب  
بشرط سلامة النعمة ، وذلك إنما يصح في نعم العباد ، فأما القديم تعالى فنعمة  
تتضاعف على الأوقات ، وهو منزلة عن الإساءات ، ومتى حصلت الإساءة من زيد ،  
نم زالت بالاعتذار ، لا يكون<sup>(١)</sup> وجوب الشكر عندنا إلا بنعمة محددة ، فهو  
مخالف للحقوق التي ذكرنا أنها تتأخر في الأداء ، ولا تسقط ، بل يجري ذلك  
بجري دين له على زيد ، إذا سقط بدين لزيد عليه يساويه أو يوفى عليه ، فإنه لا يعود  
إلا بسبب محدود ، ولا يتعذر الشكر الواجب بأجزاء النعم ، بل يتغير حاله بموقعها ،  
وإن كانت مرتبة تختلف بأجزائه يختلف بذلك ، وإن كان يختلف بشدة حاجته

(١) و الأصل ( لا يكون ) ؛ واعلموا بحرفة عن ( لا يكون ) وبها يستقيم المعنى .

أو بغير ذلك ، كان الشكر الواجب بحسبه ، ولذلك كان المستحق من الشكر على اليسير من المأكول والمشروب عند شدة الحاجة ، أعظم من الشكر الواجب على كنز المال عند الغنى .

ويجب على العبد في شكره تعالى أن يدوم عليه ، وأن يبلغ فيه نهاية الممكن ، حتى لو كان في طوقه أكثر مما فعل ، لسكان يلزمه أن يفعل . وإنما يختلف حال العباد في باب اعتقادات النعم ، فـكل منهم يعتقد القدر الذي وصل إليه ، لأنها مختلفة المقادير ، فأما في الوجه الذي ذكرناه ، فخالهم فيه متساوية ، لأنه لا مزيد على نعمه التي هي أصول النعم ، فلما كان لا يوصف بالقدرة على أكثر منها ، لزم الشاكر ما ذكرناه من بذل الجهد . فأما العبادات فصالح ، وإنما تقتدر بحسب ورود الشرع ، لأنها إنما تجريها مجرى الشكر ، لأنها في الحقيقة شكر ، ولذلك اختلف حال المكاف فيها ، فتيهم من لا يلزمه أصلاً ، ولا يجوز مثل ذلك الشكر ، وهذا أحد ما يبطل قول البغداديين إنها تجب على طريقة الشكر ، وإنها لا تجب لأجل الثواب ، ومن حيث كانت ألطافاً . ولا يعتبر في وجوب الشكر إيصال المسرة إلى المشكور ، لأن ذلك قد يجب والمنعم ميت ، كما يجب وهو حي ، وقد يجب وهو غائب لا يعرف موضع الشكر ، كما يجب وهو حاضر ، ولذلك صح وجوب الشكر للقديم تعالى ، وإن استحال عليه المنافع ، فصار من هذا الوجه بخلاف الحقوق الداخلية في باب المنافع والمضار ، ولذلك أسقط المنعم شكره لما سقط ، ولو سقط / حقه في الدين لسقط .

٧٤

فأما وجوب دفع الضرر عن نفسه في الدين والدنيا ، فمن الواجبات العقابية ، إذا لم يدخل في حد الإلجاء ، وعلى هذا الوجه يلزم العبد المصالح والألطاف التي إنما تكون كذلك من فعله ، وعلى هذا الوجه لزمه النظر والمعرفة ، على ما قدمنا

القول فيه ، والعلم بذلك في الجملة كالمعلم بقمح الظلم ، ووجوب رد الوديعة . وليس لأحد أن يقول إذا كان مالكا لنفسه ، فكيف له أن يفعل ما يصلحها ، فله أن يفعل ما فيه فسادها ، لأن التوصل بالاستدلال إلى جحد الضرورى لا يصح ، ولولا صحة ما ذكرناه لم يصح منه تعالى إيجاب الواجب عليه ، لأنه إنما يحسن ذلك لكان دفع العقاب الذى يستحقه بالآلا يفعلها ، وقد بينا أنه يلزمه دفع المضرة المظنونة ، كما يلزمه فيما نعلم ، وأنه يلزمه ذلك بالفعل الذى يعلم زوالها به ، أو يظن أنه أقرب الأشياء إلى زوالها به ، وأن من حق المدفوع من المضرة ، أن يكون أعظم من المدفوع به ، وقد بينا جملة ذلك في باب الأعواض ، فإذا صح ذلك وجب أن نعد ذلك من الواجبات العقلية ، وإنما يكشف السمع فيما لا يؤم عقلا أنه بهذه الصفة ، فيلزم الجملة العقلية على ما نبينه في الذبوات ، وكما يلزم المكلف ذلك ، فإنه يلزم منع الغير من الاضطراب به ، ولذلك قلنا إن له أن يمنع من يحاول دمه وما آله ، بما يزول به ما يخافه ، وليس له أن يزيد عليه ، وإلا<sup>(١)</sup> يمكنه ذلك إلا يقتله فله ذلك ، لا على جهة القصد إلى القتل<sup>(٢)</sup> ، لكن على جهة القصد إلى المنع ، وقد بينا أنه لا يلزمه اجتلاب المنافع بالأفعال ، بل يحسن ذلك منه ، وإنما يجب عليه ذلك في بعض الأوقات إذا تضمن دفع المضرة .

وأما وجوب التوبة عليه فمن هذا القبيل ، لأنه إذا علم استحقاق العقاب الدائم ، لزمه دفع ذلك بما يزول به ، وقد ثبت أنه لا يزول إلا بالتوبة ، على ما يبين تفصيله فيما بعد .

(١) في الأصل : ( وإن ) وقد سقطت ( لا ) من النسخ .

(٢) في الأصل : ( العقل ) . تعريف .

فأما الكلام في أجناس المقدورات ، فليس فيها ما يختص لأمر<sup>(١)</sup> يرجع إليه ، وإنما يجب لبعض ما ذكرناه من الصفات ، فهو مخالف في ذلك لما قدمنا ذكره من القبائح العقلية ؛ يبين ذلك أنه لا يجب عليه قول مخصوص<sup>(٢)</sup> لأمر يخصه ، كما يقبح منه الكذب والأمر بالقبيح ، وإنما يجب ذلك لدفع الضرر ، أو ما يجرى مجراه ، على ما تقدم القول فيه .

والظن فإنما يجب ، لأنه كالمقدمة لدفع الضرر في دين أو دنيا ؛ أو لأنه يوصل به إلى ما ثبت بالشرع أنه لطف ، فأما أن يجب لأمر يخصه فبعيد .

فأما دعاء الغير إلى الدين بالقول أو الفعل ، فغير واجب من جهة العقل ، إلا أن يتعلق به دفع مضرة عن النفس ، كدعاء الوالد ولده إذا خاف عليه العقاب ، وإنما يجب ذلك من جهة السمع على بعض الوجوه .

وكذلك القول في إرشاد الضال إلى ما شاكله .

فأما ما يجرى مجرى اللطف ، فالذي قلناه فيه : إنه يقبح منه أن يمنع من دعاء إلى الطعام ما عنده تجب<sup>(٣)</sup> الإجابة ، كما يقبح منه أن يمنع من تناوله ، فلا يدخل ذلك عندنا في باب الواجب المعين ، وبأن<sup>(٤)</sup> يلحق ذلك بالقبيح أولى ، فلا يتقضى ذلك ما ذكرناه ، من أنه لا يلزمه في غيره من دفع الضرر ، ما يلزمه في نفسه ، على أن ذلك إن عدّ في الواجب ، فهو من الباب الذي أوجبه على نفسه ، بفعل فعله ، فلا يجرى مجرى الواجب المبتدأ .

فإذا ثبتت هذه الجملة ، فالواجب على المكلف فيما يلزمه من هذه الواجبات

(١) كذا في الأصل . ولعل الأصح : بأمر .

(٢) في الأصل : قولاً مخصوصاً .

(٣) زاد الكتاب في الأصل : ( أن ) بين ( تجب ) و ( الإجابة ) ، فاضطربت العبارة .

(٤) لعل أصل العبارة : وأن يلحق . . . الخ .

أن يؤديها ، ويتحرز من العقوبة والذم بالإخلال بها . فأما ما لم يحصل فيه سبب وجوبه ، كرد الوديعة وغيره ، فقد ينفك المكلف منه ، وإنما لا ينفك مما يلزمه ، لأمر يرجع إليه ، وما ذكرنا أنه من حق الله عليه ، كالشكر وغيره .

## فصل

### في المحسنات العقلية

هي على ضربين : أحدهما [ ما <sup>(١)</sup> ] لا صفة له زائدة على حسنه ، وهو الذي يسمى مباحا ، من حيث عرّف فاعله أنه لا مَصْرَة عليه في فعله ، ولا في ألا بفعل ، ولا يستحق به المدح ، وما هذا حاله لا مدخل له في التكليف ، كما لا مدخل له فيه الواقع من السأى ، وعلى حد الإلجاء . والضرب الثاني : ما يختص بصفة زائدة على حسنه ، تقتضى دخوله في أن يستحق به المدح . وهذا على ضربين : أحدهما يحصل كذلك لصفة تخصه ، والآخر لأنه يسهل فعل غيره من الواجبات ، فالأول كالإحسان والتفضل ، واجتلاب المنفعة لنفسه ، والثاني كالنوافل الشرعية ، ويدخل فيه النهى عن المنكر من جهة العقل ، ويدخل فيه مدح من فعل الواجب ، لأن ذلك مما لا يجب على أهل العقول ، كما يلزمهم الفصل بين المحسن والمسيء ، لأن هناك إنما وجب الفصل لأمر يتعلق به ، وليس كذلك حال الوجه الأول ، فمضى علم فرق بالعلم ، ولا يلزمه المدح بالقول الأول ، إلا عند عارض من دفع المضرة ، أو بالشرع ، وما يغلب على ظن العاقل أنه متى تمسك به يكون أقرب إلى أن يسهل عليه التمسك بالواجبات ، وأقوى لدواعيه . لا يمتنع أن يعد من هذا الباب الكراهة ككراهة القبيح ، وإرادة الحسن من غيره ، والأمر

(١) [ ما ] : ساقطة من الأصل : وقد زدناها مراعاة لنظيره ، وهو الضرب الثاني .



والنهي في هذا الباب ، واستعمال الخشوع والخضوع للمعبود بأفعال مخصوصة ، فأما المباح الذي ورد الشرع به ، كذبح البهائم وما شاكله ، فلا نظير له في العقليات ، والذي يدخل تحت التكليف مما ليس بمباح منه ، كالدماء الواجبة أو المستحقة ، أو اعتقاد إباحة المباح دون فعله ، وقد بينا ذلك في باب الآلام . والمسكاف يحسن منه تسكاف هذه الأفعال ، لما فيها من النفع والثواب ، وإن لم يلحقه ذم وعقاب بالأفعاله . وقد بينا بطلان قول من يقول إنها واجبة لا كوجوب الفرائض ، في باب الأصلح ، وأبطلنا القول بتجويز اقتصار المكلف عليه ، متى علم من حاله أنه لو كُلف الواجب المكفر ، وقد بينا أن ذلك لا يصح ولا يحسن في التكليف .

## فصل

في بيان جملة ما يستحقه المكلف وغيره على الأفعال

اعلم أن القبيح قد يستحق به الذم والعقاب ، وإذا كان إساءة إلى الغير يستحق به ضرباً آخر من الذم ، وقد يستحق به العوض ، وقد يلزم عنده الاعتذار ، وقد يستحق بالقبيح إسقاط المدح والثواب بواسطة ، على ما نبينه في باب الإحباط والتكفير ، وقد يلزم عنده التوبة ، فيصير في حكم المستحق به ، وأما الواجب والتدب فقد يستحق بهما المدح والثواب ، ومتى كان الإحسان تفضلاً استحق به الشكر وضرباً من التعظيم ، ومتى كانت النعمة مستقلة بنفسها عظيمة ، استحق بها العبادة ، وقد يستحق بذلك إسقاط الذم والعقاب بواسطة ، على ما قدمناه ، وقد يستحق بالإحسان إسقاط الذم المخصوص بواسطة ، وكذلك بالإساءة يستحق سقوط الشكر بواسطة . فأما الدعاء للمكلف وعليه ، والتعظيم والاستحقاق

واللعم وما شاكله ، ففيه ما يتعلق بالشرع ، وجميعه يعود إلى مثل حكم المدح والذم ، على ماسنينه .

وجملة المستحق الذى قدمناه بنقسم ، ففيه ما يدخل فى الوجوب بالاستحقاق ، وفيه ما يحسن ولا يجب ، وفيه ما يجوز إسقاطه ، وفيه ما لا يجوز .

واعلم أن جميع ما ذكرنا أنه يُستحق بالقبیح ، قد يُستحقّ بالأفعال القادرة ماوجب عليه ، كالدخ والثواب ، وقد يكون مسبباً بالأفعال رد الوديعة وقضاء

الدين ، فيستحق الذم المخصوص ، وقد يستحق / عليه العوض ، على بعض الوجوه ، وقد يستحق بذلك إحباط الثواب على ما قدمناه . وكل ما ذكرناه أنه يُستحق على الواجب فقد يستحقه من لا يفعل مايقبح منه ، على وجه مخصوص ،

كالدخ والثواب ، وإسقاط الذم والعقاب . فأما استحقاق العبادة فلا يصح

إلا بالأفعال المخصوصة ، والشكر يستحق بالنعمة ، ولا بد فيه مما يجرى مجرى

الفعل ، وإن كان قد يكون منعماً بالأفعال ما يضره على بعض الوجوه ، كإسقاط

العقاب من القديم تعالى . والوجوه التى يستحق عليها ما ذكرناه تختلف فى

المسكف ، وفى اعتبار أحواله وشروطه ، ونحن نبين جملة من ذلك .

## فصل

فى بيان كيفية ما يستحق بالقبیح من الأحكام

أما الذم فإنه يستحق به إذا كان قبيحاً ، وفاعله يعلمه كذلك ، أو يتمكن من كونه عالماً به . وأن يكون مُخْلِياً بينه وبينه ، ففى فعله والحال هذه استحق الذم .

وإنما شرطنا كونه قبيحاً ، لأن العقل يشهد بأن الفعل إذا لم يكن كذلك ، لم

يحسن ذم فاعله عليه ، بل يقيح ذلك ، فلا بد من اعتبار قبحه .

وإنما شرطنا في الفاعل ما ذكرناه ، لأنه قد علم بالعقل أن المجنون والصبي لا يحسن ذمهما على القبيح ، الذي يحسن منعهما منه والدوام عليه ، وإنما قلنا إن التمكن من العلم بقبحه ، يحل محل العلم بقبحه ، لأن عنده يتمكن التحرز بأن يعلم ، فيتجنب ، فصار بمنزلة من يجب عليه الفعل ، إذا أمكنه أن يفعل المقدمة التي يصل بها إلى فعله ، ولذلك يقبح من البرهمن تكذيب الأنبياء ، ومن اليهودى مجانبه شريعة محمد صلى الله عليه وسلم ، وقد بينا ذلك في باب المعرفة .

وإنما شرطنا التغاية ، لأنه قد ثبت في العقل أن المحمول على الفعل يتعلق الذم فيه بالخالل دونه . فإن قال : هلا شرطتم في ذلك أن يفعل القبيح لقبحه ، كما تشرطون ذلك في فعل الواجب ، واستحقاق المدح به ؟ قيل له لأنه قد ثبت في العقل فيمن لا يعابه قبيحا ، أنه يستحق به الذم ، وإن لم تصح فيه هذه الشريطة ، وثبت أيضا أن العاقل أو فعل القبيح لنفع نفسه كالظلم وغيره ، لم يخرج من أن يستحق به الذم ، فبطل ما قلته .

فإن قال : هلا شرطتم في ذلك أن يكون إساءة إلى من يحسن منه ذمه ؟ قيل له : لأنه قد ثبت فيما ليس بإساءة ، أنه يحسن من العقلاء ذمه ، وأنه قد يحسن ذلك ممن ليس بإساءة إليه ، كحسنه من المساء إليه .

فإن قيل : هلا شرطتم في ذلك ألا يستحق من المدح ما يؤف في عليه ، كما تقولون في الصغائر ؟

قيل له : لأن هذا الوجه يقتضى المنع من تقرر الذم ، لأنه شرط في أصل استحقاقه ، ولذلك قد يستحق الذم على القبيح ، حصل هناك مدح أو لم يحصل ، وهو في باب كالتوبة التي تزيل الذم ، أو تمتنع منه ، فتسكون مسقطه ، لا أنها شرط الاستحقاق .

فإن قيل: هلا شرطتم في ذلك أن يكون القبيح كبيرة، لأن الصفات لا يصح ذلك فيها؟

قيل له: قد ثبت أن الكبيرة إنما تستحق ذلك فيها، لقبحها لا لكبرها، والصغير قد شاركه في ذلك، ولأن كونه صغيرا إنما يؤثر في الشرط الذي قلنا إنه مانع من تقرر المستحق، فلا يصح كونه شرطا في أصل الاستحقاق. وأما استحقاق العقاب بالقبيح، فشرطه ما ذكرناه، وأن يكون فاعله ممن يشق عليه مجانبة القبيح، أو يجري مجرى الشاق، فحتى كان هذا حاله يستحق العقاب، ولا يجوز أن يشترط فيه سائر ما قدمنا أنه لا يشترط في الذم، لما تقدم من الجواب.

فإن قيل: ولماذا أردتم فيه الشرط الثالث؟

قيل: لأنه قد ثبت أنه تعالى لو فعل القبيح لاستحق الذم، / ولم يستحق العقاب، لما لم يصح عليه طريقة للشاق.

فإن قال: هلا جعلتم الشرط الزائد: « وأنه ممن يصح العقاب عليه » كما ذكره المشايخ في الكتب؟

قيل له: لأنه لا يجوز أن يشترط في الاستحقاق صحة فعله فقط؛ لأنه لا بد مع ذلك من وجه لأجله يستحق ذلك، وهو الذي قدمناه. ولهذا الوجه لم يقتصر في استحقاق أسدنا التواب بالواجب، على أنه ممن يصح عليه المنافع، بل ضمنا إليه شرطا يؤذن بالوجه الذي له يصح أن يستحقه دون القديم تعالى، فكذلك القول في العقاب.

فإن قيل: هلا جعلتم شرط استحقاقهما كمال عقل الفاعل؟

قيل له: إذا قلنا إنه يجب أن يعلم قبحه، أو يتمكن من معرفة ذلك، فقد

أغنى ذلك عن ذكر كمال العقل ، لأنه لا يصح ذلك فيه إلا وهو عاقل .

فإن قيل : فيجب على هذه الطريقة ألا يصح فيمن ليس بعاقل أن يعلم قبح الظلم والأمور الظاهرة ، وهذا بخلاف المعقول . قيل له : إننا لا نجوز فيه أن يعلم ذلك ، وإن كان قد يظنه تقليدا وعادة ، ولنا نعتبر في كمال العقل ما يذهب إليه الفقهاء في كيفية البلوغ ، وإنما نعتبر فيه العلوم المختصة التي قدمنا ذكرها من قبل ، فلا يتمتع في كثير من المراهقين أن يكونوا من العقلاء ، ويلزمهم التكليف العقلي وإن لم يدخلوا تحت الشرعيات ، وهذا أولى مما يمر في كلام الشيخين رحمهما الله : أن من ليس بعاقل قد يعلم قبح القبيح . فأما استحقاق الذم الخصوص الجاري مجرى الضد للشكر ، فإنما يستحق بالقبيح ، لسكونه إساءة إلى الغير ، مع ما ذكرناه من الشرط في الذم ، للعلة التي قدمناها ، لأن العقلاء يعتقدون <sup>(١)</sup> ذم المسيء إذا أمكنه التحرز منه ، ويعتقدون أن للمسيء مزية فيما له أن يفعله من الذم ، كما أن له مزية في أنه يلزم الاعتذار إليه ، ويعتقدون أن ذلك الضرب من الذم يزول بالاعتذار . والضرب الآخر من الذم قائم ، ولا بد من القول بذلك ، لأنه في حكم المقابل للإحسان ، فإذا كان المحسن يستحق على من أحسن إليه ضربا آخر من التعظيم والشكر ، يزيد على المدح الذي يستحقه على جميع العقلاء ، فكذلك القول في الإساءة ، ولذلك وجب في العقل الفرق بين المحسن والمسيء ، على خلاف ما يجب من مدح من يفعل الواجب الذي يخصه ، وذم من يفعل القبيح الذي يخصه ، فأما استحقاق العوض فلا أنه إضرار بالغير ، على ما بيناه في كتاب العوض ، حتى إنه قد يجوز أن يستحق ، وإن لم يكن قبيحا على بعض الوجوه ، لكن الأكثر مما يستحق به لما كان هو القبيح ، ذكرناه في هذا الباب ، وتفصيل ذلك قد تقدم .

(١) يعتقدون : والسياق يقتضي وجودها ، خلا على نفيها الآتية .

فأما وجوب الاعتذار فإنه تابع لكون الفعل إساءة ، وبيان القدم المستحق  
بها من حيث كان إساءة ، لأنه لو سقط ذلك بكثرة الإحسان لم يجب الاعتذار ،  
وإنما وجب مع بيانه ، لأن الغرض بوجوبه إزالة هذا القدم ، فما لم يكن ثابتا لم يكن  
لوجوبه وجه . وسنبين ذلك في باب التوبة .

والقول في التوبة في أنها تجب لثبات العقل المعلوم أو المظنون ، كالقول في  
الاعتذار . فأما استحقاق إسقاط المدح والثواب بالقبيح ، فلأنه قد ثبت أن الذم  
المستحق به والمدح المستحق بالواجب ، لا يجتمعان في الاستحقاق ، وكذلك الثواب  
والعقاب على ما بينه . فلا بد من زوال أحدهما بالآخر ، وإن تساويا أزال كل واحد  
منهما صاحبه ، وإن كان الذم هو الأكثر أزال المدح / ، وكذلك العقاب يزيل  
الثواب ، وسنقتضي ذلك في بابه .

فإذا صحت هذه الجملة ، فواجب على المكلف التحرز من فعل القبيح ، لئلا  
تتضمن هذه الأحكام ، ومتى اتفق وقوعه منه ، فواجب عليه إزالة الذم والعقاب  
بالتوبة ، وإن بكتل في ذلك ببذل ما يمكنه من الجهد والوسع .

## فصل

في كيفية استحقاق المدح والثواب بالواجب والندب

أما المدح فإنه يستحق بالواجب إذا كان واجبا ، وكان فاعله علما بوجوبه ،  
أو وجوب ما يوجد بوجوده ، ويفعله الوجه الذي له حسن ووجوب ، وأن يكون  
مخليا بينه وبينه ، فتي تكاملت هذه الشروط استحق المدح به . وكذلك القول  
في الندب ، وإنما قلنا إن الفعل يجب أن يكون واجبا أو ندبا ، لأنه قد ثبت  
في القبيح أنه لا يستحق به المدح ، وفي المباح الذي ينتفع به فاعله ، ويفعله لهذا  
( ٢٣ / ١٠ )

الوجه كمل<sup>(١)</sup> ، فلم يبق إلا أنه يُستحق بالواجب والندب . وإنما شرطنا كون فاعل الواجب عالماً بوجوبه ، لأنه متى لم يسكن كذلك ، لم يصح أن يفعله الوجه الذي له وجب ، فإذا وجب اشتراط هذا الوجه ، فالأتم إلا به يجب كونه شرطاً .

فإن قال : هلا اقتصرتم على الشرط الآخر ، وهو أن يفعله لوجوبه ، لأنه يتضمن ما ذكرته ؟

قيل له : قد يفعله لوجوبه مع الظن والاعتقاد ، كما قد يفعله مع العلم ، وإنما يستحق المدح إذا فعله مع العلم ، فلذلك جعلناه شرطاً آخر . وإنما شرطنا في ذلك أن يفعله لوجوبه ، لأنه متى فعله لا لوجوبه ولا لغرض ، يكون في حكم العاثر ، وإن فعله لنفع معجل أو دفع مضرة ، يكون في حكم فاعل المباح ، فيجب أن يفعله الوجه الذي ذكرناه ، ولأنه متى فعله لا لهذا الوجه يصير في حكم المبتدئ بالفعل ، من غير وجوب تقدم ، فيجب أن يفعله الوجه الذي له وجب وحسن إيجابه ، وقد بينا ذلك من قبل .

وإنما شرطنا التغاية ، لأن الإلجاء والخمل يُسقط وجوب الواجب ، ويُخرج فاعله من أن يستحق به المدح ، على ما قدمناه في باب الإلجاء ، وإن كان قد يجوز أن يستغنى عن هذه الشريطة ، من حيث يسقط وجوبه أصلاً مع الإلجاء ، فذكر وجوبه يفتي عنه ، وإن كان متى ذكر كان أكشف .

فإن قال : هلا شرطتم في ذلك كون فاعله كامل العقل ؟

قيل له : لما ذكرناه من قبل ، بل بالأشترط في هذا الموضع أولى ، لأننا قد بينا أنه لا بد من وجوب الفعل ، ومن كونه عالماً بوجوبه ، وكل واحد من

(١) كمل : كذا في الأصول . ولم يظهر لنا فيه وجه عدم كماله .

هذين القسمين يقتضى كمال العقل ، لكننا نعدل إليهما عن ذكر كمال العقل ، لأنهما به أخص .

فإن قيل : هلا قلنا إن التمكن من العلم بوجوده ، كالعلم في هذا الباب ؟  
قيل له : ما ينشأ من أنه لا بد من أن يفعله إيماله وجب ، حتى يسكون في حكم الموافق لمن أوجبه عليه في عقله ، يمنع من ذلك ، ويفارق استحقاق الذم بالتبحيح لهذا الوجه .

فأما الثواب فإنه يستحق بالواجب ، لما ذكرناه من الشروط ، لأن فاعله يشق عليه فعله ، أو يصير في حكم الشاق ، فلذلك يستحق القديم تعالى المدح ، ولا يجوز أن يستحق الثواب ، لما لم يجب عليه الواجب بإيجاب من جعله شاقا ، بل يستحق عليه الشاق . فأما استحقاق سقوط شروط الذم والعقاب بهما ، فتابع لاستحقاق المدح والثواب بهما ، لأن سقوط ذلك تابع لاستحقاقهما إذا زاد أو تساوى فالشرائط واحدة ، وقد بينا أن ذلك مما لا يستحق في الحقيقة ، وإنما يستحق بما يستحق بهما ، فلذلك قلنا إنه مستحق بهما بواسطة .

## فصل

في كيفية استحقاق الشكر والعبادة

١٥

أما الشكر فإنه يستحق بالنعمة ، إذا كان فاعله عالما بذلك من حالها ، وفعلهما / أوجه الإنعام مع التخفية ، لأنه قد ثبت أن المحمول على فعلها لا يستحق الشكر ، وصح أنه لا بد من كون الفعل نعمة ، لأن ما ليس بنعمة لا يستحق به الشكر ، ومتى فعل لا اجتلاب منفعة أو دفع ضررة ، لا يستحق به ذلك ، فوجب لهذه الجملة اشتهاء ما ذكرناه ، وقد بينا من قبل الخلاف في أن النعمة : هل تكون

٢٠



نعمة وهى قبيحة ، أو لا تكون كذلك إلا وهى حسنة ؟ وبينما الكلام فى الشكر : هل يُستحق على النعمة القبيحة أو لا ؟ وبينما من قبل أنه لا معتبر فى كون المنعم منعما بالفعل أصلا ، وإنما يعتبر أن يكون وصول النعمة من قبله ، وقد يسكون ذلك بفعله وبفعل غيره ، وربما كان بآلا بفعل بعض الأفعال ، ولذلك لو غفر تعالى عقاب الكفار ، لكان منعما عليهم . وقد بينا من قبل كيفية الشكر ، وكيفية استحقاقه ، وإنما نذكر فى هذا الموضع جملة مختصرة ، لتسكون توطئة لما نريد ذكره من الكلام فى استحقاق الذم ، ونؤخر بقية ذلك إلى باب الوعيد . فأما العبادة فقد بينا فى باب متقدم أنها مستحقة بنعمة مخصوصة ، وذكرنا شروط ذلك ، فلا وجه لإعادته .

## فصل

فى كيفية استحقاق الذم على ألا يفعل القادر ما وجب عليه

من شرطه أن يكون ما لم يفعله واجبا عليه ، وأن يسكون عالما بذلك من حاله ، أو مُمَكِّنًا من معرفة ذلك . ومع ذكر الوجوب يُستغنى عن اشتراط التغاية ، لأنه متى لم يكن محلى ، فالفعل لا يكون واجبا عليه ، وقد ثبت أيضا أنه لا يجب الواجب على من لا يعلم وجوبه ، أو لا يتمكن من معرفة ذلك ، فلو اقتصر على ذكر الوجوب لكان ، لسكنا ذكرناه لأنه يوهم ترك خلاف ما يعتقد ، ولا يجب أن يشترط فى ذلك ألا يفعله من حيث كان واجبا ، لأنه كان يجب فى الممكن إذا يستحق الذم ، ويذكر الخلاف فيه ، ويفصل القول فيه .

## الكلام في استحقاق الذم

### فصل

في أن العلم بأن الموصوف لم يفعل ما متعلقه ؟

اعلم أن العلم بذلك هو العلم بأنه لم يحدث من قبله ، كما أن العلم بأنه فعل هو العلم بأنه قد حدث من قبله ؛ يبين ذلك أن كل من علمناه غير فاعل ، لا يعلم من حاله إلا ما وصفناه ، ومتى علمنا ذلك من حاله علمناه غير فاعل .

فإن قال : هلا قلتم إنه علم تقدم الفعل ؟

قيل له : قد يجوز أن يعلم زيدا غير فاعل لفعل غيره ، وهو موجود حادث من قبل ذلك الغير ، وحقائق الأوصاف ومتعلق العلم لا تختلف ، فلو كان كما ذكرته ، لما صح أن يعلم زيدا غير فاعل لفعل غيره ، بل كان لا يصح أن يعلم الجاد غير فاعل ، لأن ذلك لا يتضمن أمرا بوصف بوجود أو عدم ، ولذلك نقول : إن وصفنا له بأنه غير فاعل في صورة النفي ، وليس بنفي في الحقيقة ، لأنه قد بضامته الإثبات والنفي على حد واحد .

فإن قال : هلا قلتم إن العلم بأنه غير فاعل ، علم بأنه لم يوجد من جهته ما كان يصح أن يوجد من جهته ، كما أن العلم بأنه فاعل علم بوجود الفعل من جهته ، وقد كان يصح ألا يوجد ؟

قيل له : إنك ضمت إلى ما ذكرناه من العلم ومُتَنَوَّلُهُ علما آخر ، ولا يتنمعه عند ضم علم إلى علم أن يختلف الحال في متناولهما ، فقد يجوز أن يعلم زيدا غير فاعل لما لا يجوز أن يفعله ، ولما يجوز أن يفعله ، لأن إطلاق هذا القول لا يقتضي

أحد هذين القسمين دون الآخر ، فإذا ضم إليه العلم بأنه قد كان يصح أن يفعله ، زال عن إطلاقه إلى ضرب من التقييد بعلم ثان ، فحصل / العالم عالما بأمرين : / ٨٠ أحدهما أنه لم يوجد من قبله ، والآخر أنه مقدور له على وجه قد يصح أن يوجد ، أو كان يصح أن يوجد من قبله ، فأما العلم بأنه فاعل ، فإن متعلقه أنه حادث من قبله ، وإنما يعلم أنه كان يجوز أن يحدث ألا يحدث بعلم آخر ، لكن العلم بأنه حدث من قبله كالفرع على العلم بأنه أصبح حدوثه من قبله ، وليس كذلك حال العلم بأنه لم يفعل ، لأنه ليس بفرع على أنه قد كان يجوز أن يفعل ، لما ذكرناه من قبل . وعلى هذا الوجه يصح أن يعلم القديم تعالى غير فاعل لم يزل ، وإن استحال حدوث الفعل لم يزل ، ويعلم أن زيدا غير فاعل في ابتداء حال وجوب قدرته ، وإن لم يحز حدوث الفعل في ذلك الوقت .

فإن قال : نخبرونا عن العلم بأن زيدا لم يفعل ما كان يقدر عليه ، هل يخالف العلم بأنه لم يفعل فقط ؟

قيل له : ذلك يعلم بعلمين : فالعلم بأنه لم يفعل لا يتغير ، لكنه ينضاف إليه العلم بأنه كان قادرا عليه ، وذلك يقتضى أنه كان يجوز أن يفعل ، ولا يجب أن يعلم مع ذلك عدم الفعل ، لأنه قد يعتقد مع ذلك أن مقدوره مقدور غيره ، فيعلم أنه لم يفعل ما كان قادرا عليه ، ويعتقده موجودا من قبل القادر الثاني ، ولو كان ذلك العلم في الحقيقة علما بعدمه ، لما صح أن يضامه اعتقاد وجوده على الحد الذي ذكرناه .

فإن قال : فمتى علم بالدليل أن مقدور غيره لا يكون مقدورا له ، أيسكون هذا العلم علما بعدمه ؟

قيل له : إن معلوم العلم لا يتغير ، لكنه ينضاف إليه العلم بأنه لا يجوز أن يحدث إلا من قبله ، فحتى علم أنه لم يفعله ، علم أنه لم يحدث من قبله ، ومجموع ذلك يقتضى العلم بعدمه ، فيكون على هذا الوجه عالما بعدم الفعل وانتفائه .

## فصل

في العلم بأنه لم يفعل المكلف ما وجب عليه ما متعلقه ؟

قد يتنا من قيل ما يدل على أن ذلك لا يعلم إلا بعلوم : منها أن ما لم يفعله من قبيل الواجب . ومنها أنه كان قادرا على فعله . ومنها أنه لا منع ولا إجماع ، وأنه مخلى بينه وبين الفعل ، لأنه متى لم يعلمه قادرا على هذا الوجه ، مع كمال عقله وحصول آلاته ، لم يعلم وجوب الفعل عليه ، فإذا علم كل ذلك من حاله ، فعلمه بأنه لم يفعل ما وجب عليه ، علم بأنه لم يحدث من قبله هذا الفعل المخصوص ، على وجه مخصوص ، مع جواز حدوثه ، ومع ارتفاع الموانع والأعذار . وهذا العلم وإن ضامه العلم بعدم الواجب وانتفائه ، فإنه ليس يعلم به ، لما قدمناه من قبل .

يبين هذه الجملة أنا متى علمنا هذه الجملة علمناه غير فاعل للواجب ، ولا نعلمه كذلك إلا عند العلم بهذه الجملة ، وقد بينا أن ما يجرى مجرى الوصف الواحد ، لا يتمتع ألا يعلم إلا بعلوم ، كما نقوله في وصف المحدث والمعاد إلى ما شاكلة ، فإذا ثبت ذلك لم يجب أن يكون هذا العلم مختلف متعلقه إذا قيدته بهذه الشروط ومتعلقه إذا أطلقته ، وإنما يختلف الحال في أن ذلك في أحد الوجهين لا ينضاف إليه غيره من العلوم ، وفي الوجه الآخر ينضاف إليه علم أو علوم .

## فصل

في أن ذم زيد بأنه لم يفعل ما وجب عليه ما متعلقه ؟

اعلم أنه يتعلق كتعلق العلم الذي قدمناه ، فإذا كان العلم بأنه لم يفعل الواجب هو علم بأنه لم يحدث من قبله هذا الفعل المخصوص ، وهو على شروط مخصوصة ، فتى ذمناه لأنه لم يفعل ما وجب عليه ، فالذم متعلق بأنه لم يحدث الواجب . وهذا كما نقول بأن ذمه بأنه فعل / القبيح يتعلق كتعلق العلم بأنه فعل القبيح ، فيكون متعلقا بحدوثه من قبله على الشرائط التي نذكرها في هذا الباب . ولنا نقول بأن الذم يتعلق بعدم الفعل وانتفائه ، كما لا نقول مثله ، ولا نقول أيضا في ذم زيد على فعله القبيح إنه متعلق بوجوده وحدوثه ، بل هو متعلق بوجوده من قبله على أوصاف مخصوصة .

فإن قال : فيجب أن يحروا الذم مجرى العلم في متعلقه ، وقد يصح أن يعلم زيد عالما ، ولا يصح أن يذم أو يمدح على ذلك .

قيل له : إنا لم نقل إن كل موضع يصح تعلق العلم فيه ، يصح فيه الذم والمدح ، وإنما قلنا : إذا صح الذم بذكر وصف ، فيجب أن يتضمن ما يتضمنه العلم والخبر الصدق ، ولا يتمتع أن يعلم أشياء لا يصح الذم والمدح فيها ، نحو العلم بالقديم تعالى وأوصافه ، وبالأشخاص وغيرها ، فلا يقدح في ذلك أننا قد علمنا زيدا عالما ، ولا يجوز بدلا من ذلك أن نذم أو نمدح بذلك .

## فصل

في ذكر حدّ الواجب وحقيقته

قد بينا من قبل أنه الفعل الذي يستحقّ بالآلا يفعل الذم ، على بعض الوجوه .  
إما بالآلا يفعله بعينه ، أو لا يفعله ولا يفعل مايقوم مقامه ، وبيننا أنه في بابيه  
كالتقيض للقيح ، لأنه الذي يستحقّ الذم بأن يفعل ، فالواجب يستحقّ  
الذم بالآلا يفعل .

يبين ماقلناه إنه متى علمنا من حال الفعل ماوصفناه ، علمناه واجبا ، ولا نعلمه  
واجبا إلا إذا علمنا ذلك ، فيجب أن يكون هذا حدّه وحقيقته ، لأننا متى لم نجعله  
حدّه وحقيقته ، لم يكن هناك أمر معقول .

فإن قيل : هلا قلتم : إن حده أن له ترك قبيح ، على ماقلناه من خالفكم في هذا  
الباب ، وعلق الذم بالترك ؟

قيل له : إن شيخنا أبا هاشم رحمه الله قد أبطل ذلك بوجوه كثيرة ، ونحن  
نذكر فيه جملة .

قد بينا أن العلم بما يفيد الحد والحدود واحد ، وإنما يجري أحدهما مجرى التفسير  
للآخر ، لأن المعلوم يختلف أو يتغير ، فإذا صح ذلك ، فيجب لو كان حدّ الواجب  
ماذكره ، ألا يعلم / الواجب واجبا من لا يعلم الترك ، لا على جملة ولا على تفصيل ،  
وقد علمنا أن في الواجبات مايعلم ذلك من حاله باضطرار ، فإن الترك إن كان تاما  
على مايقوله القوم في كل من لم يفعل الواجب ، فإنما يعلم باكتساب ، لأنه الفعل  
المنافي للواجب الواقع في وقته ومحلّه ، على بعض الوجوه ، فكان يجب فيمن لم  
يكتسب العلم بإثباته ، ألا يعلم الواجب واجبا ، لا في جملة ولا في تفصيل ، ولو كان  
( ٢٤ / ١٤ ) ( المعنى )

كذلك لم يكن العلم بوجود بعض الواجبات من كمال العقل ، ولا يرجع ذلك علينا فيما حددناه به ، لأن العاقل يعلم باضطرار حسن الظن ، وأنه يحسن فيمن لم يفعل الواجب ، كما يعلم ذلك في القبيح ، فصيح أن بعض <sup>(١)</sup> العلم بوجود بعض الواجبات من كمال العقل .

وبعد ، فلو كان حدّ الواجب ما قالوه ، لكان من لا يجوز عليه الترك ، لا يعلم وجوب الفعل عليه ، كالقديم تعالى ، وقد صح بالدلائل وجوب إثباته للطبع عليه ، مع استحالة الترك في أفعاله ، وحد الصفة لا يجوز أن يقع فيه تخصيص ، وذلك يبطل ما ذكره ، وليس لهم أن يدفعوا وجوب الفعل على القديم تعالى ، لأننا قد دللنا من قبل ، على أنه سبحانه بالتكليف قد التزم ما يحتاج المكلف إليه ، ويلزمه أن يلطف له ويثيبه إذا أطاع فيما كلف ، ويدّنا بطلان القول بأن هذه الصفة لا تجرى عليه تعالى ، ويدّنا الفصل بين هذه الصفة وبين قولنا في الواجب إنه فرض ، وأنه إنما لا تجرى على القديم ، لأنه وجب بتقدير مقدور ، فليس كذلك حاله تعالى فيما يجب عليه . فإذا صح وصفه تعالى بأن الواجب يجب عليه ، والترك يستحيل عليه ، فقد ثبت ما قدمناه .

وحكى شيخنا أبو هاشم رحمه الله عن بعض المخالفين ، أن هذا الإلزام دعاه إلى غير الحد في الواجب ، وقال إنه إذا <sup>(٢)</sup> لم يفعله ، فلا بد من إثباته فاعلا لقبيح ، في حاله أو قبله ، وزعم أنه تعالى لو لم يفعل الثواب لكان يستحقّ الذم بالتكليف ، لأنه كان يكون قبيحا / . وزعم أنه لا فرق بين أن يكون ذلك تركا أو غير ترك ، لأن الغرض أن ثبت فعلا يجوز تعاقب الذم به ،

/ ٨٣

(١) في الأصل : ( بعد ) بالذات . وهو خطأ كما يفهم من السياق .

(٢) في الأصل : ( ما إذا ) . وإحدى الكلمتين زائدة . تمام المعنى بإحدى .

وكذلك قال فيه تعالى : لو لم بلطف لم <sup>(١)</sup> يمكن .

وقد ذكر شيخنا أبو هاشم رحمه الله في التعداديات : أن اللطف والإبانة لا يصح كونهما جهة لحسن التكليف ، ومالا يسكون جهة لحسنه قد يقع التكليف <sup>(٢)</sup> على شروط حسنة ، وإن لم يحصل ذلك تبين ما قاله : إن من حق ما هو جهة للفعل أن يكون مقارنا أو في حكم المقارن ، والالطف والثواب من حقهما أن يتأخرا ، فإذا صح ذلك ، لم ينعقد ما التزمه في حد الواجب ، لأننا نقول له : خبرنا عن التكليف إذا وقع حسنا ، أليس الثواب بعده واجبا إذا أدى ما كلف ، فلا بد من نعم ، فيقال له فلو لم يفعله أكان يستحق الذم ، وكان يسكون غير فاعل للواجب ؟ فلا بد من نعم ، لأنه إن لم يقل بذلك وقد جعل الواجب في حكم التفضل ، وفي ذلك إيجاب قببح التكليف ، لأنه إنما يحسن لكونه تعويضا لثواب واجب ، لا يحسن الابتداء به ، على ما قدمناه من قبل ، وهذا يوجب أنه يستحق الذم بآلا يفعله ، من غير أن يتوجه الذم إلى فعل قببح .

فإن قال : لو لم يفعله تعالى الثواب ، لعاد التكليف الذي وقع حسنا قبيحا .

قيل له : هذا يوجب انقلاب الأمر الواقع ، وقد بينا من قبل أنه لا يجوز تعليق انقلاب الجنس وما يجري مجراه بالأمر المقدر ، الذي يصح فيه التقدير .

فإن قال : لست أسلم جواز التقدير في الثواب .

قيل : إن من حق المقذور ألا يتمتع أن يقدر فيه ، إذا علم أنه يقع ألا يقع ،

(١) في الأصل : ( ولم يمكن ) . وأطعن الواو زائدة من الناسخ .

(٢) كذا في الأصل . وأعله سقط منه الجار والمجرور ، أي التكليف به .



كما يصح في الأمر الذي يعلم أنه لا يقع تقدير الوقوع ، فإذا جاز عندنا وعندهم أن يقال : لو فعل تعالى القبيح كيف كان يسكون ؟ ولا يستحيل ذلك ، وإن علم أنه لا يفعله ، فما الذي ينكر فيما يعلم أنه يفعله من الثواب أن يقدر ، فيقال : لو لم يفعله كيف كان يسكون الحال ؟ وفي ذلك إبطال ما سأل عنه ، وما عليه الأمة من إطلاقها القول في أوصافه تعالى أنه عالم بما يكون لو لم يكن كيف كان يكون ، واعتقادها أن ذلك من كمال الثناء عليه ، يبطل هذا السؤال .

فإن قال : إن التكليف إنما يحسن بأن يسكون المكلف عالما بأنه ينبغي المكلف إذا أطاعه ، فإذا قلتم : لو لم يفعل الثواب كيف كان يسكون حاله ؟ فقد حكمتم بانقلاب العلم ، فلذلك منعت من هذا السؤال .

١٠ قيل له : إنه تعالى وإن علم عند التكليف ما وصفته ، فقد يجوز أن يقدر فيما أعلم أنه يفعله ، لو لم يفعله كيف كان يكون حاله في الذم ، ويصح الجواب عنه ، وإنما لا يصح جواب المسألة إذا كانت واقعة عن علمه ، بأن يقال : لو لم يفعل الثواب الذي علم أنه يفعله ، كيف كان يكون حاله في علمه ؟ فيمتنع من الجواب ، ويبين أنه يقتضي انقلاب العلم ، فأما إذا كانت المسألة واقعة عن الذم ، فلا وجه يحملها ، وهذا كما بقوله لمن سأل فقال : لو فعل تعالى القبيح كيف كان يسكون حاله في الذم ؟ فيصح الجواب وإن لم يصح أن يحجب عنه إذا قيل : كيف كان يكون حاله في كونه عالما غيبيا ؟ وهذا يبين صحة ما أئزمناهم في بطلان ما أوردوه من الحلد ، لأنه إذا لم يمكن القضاء بقبح التكليف لو لم يفعل الثواب ، فقد بطل الحلد الذي أوردوه .

وبعد ، فإن قولهم لو لم يفعل الثواب اسكان يستحق الذم على التكليف ، متى بوصل علم استحالة ؛ لأن التكليف متقدم ، ولا يجوز فيما قد وقع ، ولا ذم

يستحق عليه أن يصير فيما بعد يستحق الذم عليه ، لأن ذلك بوجب انقلاب حال الفعل وحال الذم جميعا . على أن هذا الجواب لو صح ، لكانت المسألة قائمة ، وذلك أن أحدنا لو استأجر / غيره على وجه يقبح ، ثم لم يعطه الأجرة ، لكان يستحق قسطا من الذم ، على ألا يعطيه الأجرة ، سوى القسط الذي يستحقه على الاستئجار القبيح ، فيجب على قولهم أن يقولوا في التكليف إذا وقع قبيحا ، أن يستحق به من الذم قدرا ، ويستحق بالألا يفعل الثواب قدرا سواه ، لأن من حق الواجب إذا لم يفعل ، أن يستحق به الذم ، كما أن من حق القبيح أن يستحق به الذم ، فإذا كان أحدهما منفصلا من الآخر ، فيجب ألا يتعلق ذم أحدهما بذم الآخر . ويفارق ذلك الترك على قولهم ، لأنه لا يفصل من الواجب ، من حيث لا يجوز أن ينتفى الواجب إلا بوقوعه ، ولا وقوعه <sup>(١)</sup> إلا بانتفاء الواجب ، وذلك لا يتأتى في التكليف والثواب .

فإن قالوا : إنه تعالى لا يستحق قدرا آخر من الذم لو لم يفعل الثواب ، لأنه بالألا يفعله ، لا يجب إثبات فعل قبيح ، وإذا لم يؤد أحدنا أجرة الأجير يستحق قدر الآخر ، لأنه بالألا يفعل ذلك ، لا بد من أن يفعل تركا له أو لسببه .

قيل له : فيجب على هذا الموضوع أن يكون الثواب كالتفضل ، لأنه بعد هذا التكليف لو لم يتفضل على المثاب ، لكان حاله كحال إذا لم يفعل الثواب ، فمن أين أنه واجب ؟

فإن قال : لأنه في الثواب خاصة إذا لم يفعله ، فلا بد من كون التكليف قبيحا .

(١) هكذا في الأصل . وأصل العبارة : « ولا يكون وقوعه . . . الخ .

قيل له : قد بينا سقوط ذلك ، ويجب أو صح أن يكون التفضل الموعود به بمنزاته ، لأنه متى لم يفعل يسكون الوعد قبيحا كذبا ، فإن وجب لما ذكرتم أن يكون الثواب واجبا ، فواجب في التفضل الموعود به أن يكون واجبا .  
فإن قالوا : كذلك نقول .

قيل له فيجب إذا وعد بأن يتفضل ، ألا يصح أن يفي بما وعد ، لأن الوعد قد اقتضى وجوبه ، وإنما وعد بالتفضل لا بالواجب ، وفساد ذلك يبين بطلان ما ذكروه .

وبعد ، فإذا صح أن الوعد خبر بالفعل ، وقد علمنا أن الخير إذا كان صدقا ، يتعلق بالشيء على ما هو به ، لا أنه بصير على ما هو به بالخبر ، فكيف يمكن أن يقال : إنه صار واجبا ، لأنه خبر بأنه سيفعله ، وقد علمنا أنه قد يصح من الخير أن يخبر بأن يفعل للمباح والقبيح ، كما يصح منه ذلك في التفضل والواجب .  
وطريقة الخبر في الجميع لا تختلف ، فلو كان في بعضه يقتضى وجوب الموعود به ، لوجب مثله في سائرهِ ، فإذا صح ذلك ، بطل القول بأن الثواب يدخل في الوجوب ، من حيث لو لم يفعل لصح التكليف ، لأن ذلك قائم في التفضل الموعود به ، وذلك يبين من قولهم إنه لا يصح أن يعتقدوا مع هذا المذهب وجوب الثواب ، إلا أن يرجعوا إلى قولنا : إنه تعالى لو لم يفعله لاستحق الذم من حيث لم يفعله ، لا لأجل السابق .

وبعد ، فقد ثبت بالعمل ، أن من لم يفعل ما وجب عليه يستحق الذم في الحال التي لزمه الواجب فلم يفعله ، كما ثبت أنه يستحق الذم في الأصل ، فلا فرق بين من قال : لو لم يفعل تعالى الثواب ، اسكان يستحق الذم على أمر متقدم فيما تقدم من الأوقات ، وبين من قال إنه لا يستحق الذم أصلا .

وبعد ، فعلى هذا القول يجب أن يكون تعالى لو لم يفعل الثواب أن يكون ذلك في حكم الدلالة على أنه قد استحق على التكليف المتقدم ذمًا ، ولا يجب في الدلالة أن يكون لها مدخل في الذم ، أما ترك أن الرسول صلى الله عليه وسلم لو خبر بأن زيدا يستحق الذم على ما تقدم من فعله ، لكشف لنا ذلك عن حاله ، ولا يكون الذم متعلقًا بالدلالة ، وهذا يحقق ما ألزمناهم ، من أنه لا يصح لهم أن يفرقوا بين الثواب والتفضل ، على هذا القول ، أنه يقال لهم : خبرونا على الوجه الذي قبح عليه التكليف لو لم يفعل تعالى الثواب ، أصبح لتعلقه بالثواب أو لوجه يختصه ، كما يصح رد الودیعة وقضاء الدين ؟

فإن قالوا : يصح لأمر يرجع إلى الثواب .

قيل له : إنما يصح الفعل المتعلق بالواجب ، متى كان منافيا له أو مانعا من وجوده ، على بعض الوجوه ، وقد علمنا أنه لا حظ للتكليف في ذلك ، فلا يصح أن يقال إنه يقبح لهذا الوجه . وكيف يصح ذلك وحال وجوب الثواب يتأخر عن حال التكليف ، ومع قبح التكليف لو وقع قبيحا يصح أن يحصل الثواب ، ومع حصول الثواب يصح التكليف أن يكون قد وقع قبيحا ، فلو جاز فيما هذا حاله أن يقال إنه يقبح ، لتعلقه بالواجب ، لجاز أن يقال في ظلم زيد إنه يقبح في هذا اليوم ، لأننا لا نرد الودیعة في غد ، فإذا بطل هذا الوجه ، لم يبق إلا أنه لو قبح مع تقدير ألا يفعل الثواب ، لكان إنما يقبح لصفة تخصه ، وقد علمنا أن كل قبيح يقبح على هذا الوجه ، لا يجوز أن يكون له تعلق بالواجب ، ولا الذم الذي يستحق به تعالى بما<sup>(١)</sup> يستحق من الذم على أن يفعل الواجب ،

(١) بما : كذا في الأصل . وأصل الباء زيادة من قلم الناسخ .

فكيف يصح أن يجعلوا الدم الذي كان مستحقه تعالى لو لم يفعل الثواب ، هو المستحق بالتسكليف القبيح ، فالحال ما قدمناه .

فإن قال : أليس قد قال أبو هاشم رحمه الله في " الأبواب الصغير " <sup>(١)</sup> :  
 إن أحدنا إذا وجب عليه الكلام فلم يفعله ، يستحق قدرا من الدم ، لأنه لم يفعله ، وقدرا آخر ، لأنه لم يفعل سببه ، ولو وجب عليه تعالى الكلام ، لكان إذا لم يفعل يستحق قدرا واحدا من الدم ، ففصل بين الغائب والشاهد . فهلا جوزتم أن يفصل بينهما في المسألة التي ذكرتموها ، من حيث كان أحدنا بألا يدفع الأجرة بكون فاعلا لاترك ، وليس كذلك حاله تعالى ؟

قيل له : إنه رحمه الله رأى أن أحدنا لا يقدر على فعل الكلام إلا بسبب ، فوجوبه يضمن وجوب السبب ، فصار الواجب عليه كلا الأمرين ، فالقديم تعالى يصح أن يفعله لا بسبب ، فالواجب عليه واجب واحد ، فلذلك فصل بينه تعالى وبين أحدنا ، وليس كذلك ما ألزمناهم ، لأن التسكليف لو قبح بألا يفعل الثواب ، لسكانوا قد أثبتوا من جهته فعلا قبيحا ، وأثبتوا واجبا لا تعلق له به ، فيجب متى لم يفعله أن يستحق قدرا آخر من الدم على ما ذكرناه في وجوب توفير الأجرة ، بعد / عقد الإجارة على وجه يقبح .

فإن قالوا : إنه تعالى لو لم يفعل الثواب لكان فاعلا في جسم المصاب ما يجري مجرى المضاد له ، فيستحق الدم عليه .

قيل له : القول أنه لا يصح ألا يفعل الثواب إلا بأن يفعله ذلك المعنى ، حتى يجري مجرى ترك الفعل ، أو يقول : قد يصح ألا يفعله ولا يفعل ذلك المعنى .

فإن قال بالوجه الأول لم يصح ، لأنه يؤدي إلى ألا يخلو القديم تعالى من الفعل

(١) مله اسم كتاب أو رسالة .

وضده ، وقد علمنا أنه يصح منه في الثواب ، أن يثيبه ، ويبيعه على الأحوال التي هو عليها لو أثابه ، فإذا بطل ذلك لم يبق إلا صحة الوجه الثاني ، ومتى صح بطل تعلقه به ، لأنه لا يجوز أن يستحق الذم إذا لم يفعل الواجب ، بفعل لا ينافي وجوده وجود الواجب ، ويمنع من وقوعه ، بأن يكون تركا له ، أو سببه .

وبعد ، فإننا نقدر في المسألة ما يمنع من هذه الشبهة ، بأن نقول : لو لم يُعد تعالى المكلف بعد الإفتاء ولم يثبه ، لكان يستحق الذم ، وعلى ماذا يستحق ؟ فلا يمكنه أن يبين الثواب ضداً لفعله ، في حال ما قدرنا أنه لا يفعل الثواب ، لأن المعدوم ليس بمحل للفعل ، فيجوز أن يقال ذلك فيه . وإنما تقتضينا هذه الطريقة ، لأنها كما تدل على إبطال حذمهم ، فإنها تدل على ما نقوله في استحقاق الذم ، لأنه إذا صح فيما يجب عليه لو لم يفعله أنه يستحق الذم ، لأنه لم يفعله ، لا على غير ذلك ، صار هذا الوجه جهة في استحقاق الذم ، وما يكون جهة للذم في قادر ، يجب كونه جهة للذم في كل قادر ، على ما نقوله في فعل القبيح ، وإلا لزم على قوله <sup>(١)</sup> ما نقوله المجبرة ، من أن الظلم يستحق به العبد الذم ، دون القديم تعالى ، وإن كان فاعلا له ، تعالى الله عن ذلك .

وبعد ، فإن الدليل الأول الذي أبطلنا به حد المتقدمين في الواجب ، يبطل هذا القول ، بأن يقال : لو كان حد الواجب ما إذا لم يفعله ، فلا بد من فعل في الحال / أو قبله قبيح ، لوجب ألا يعلمه واجبا إلا من يعلم ذلك من حاله ، والمعلم بذلك أبعد من العلم بالترك ، لأن الترك قد يغير حال من وجب عليه ، وليس كذلك الفعل المتقدم .

(١) في الأصل : ( على فوده ) والسكامة الثانية غريبة من النسخ . ولعل الصواب : أثبتته .

وبعد ، فقد دلت الدلالة عندنا على أن القادر منا قد يخلو من الأخذ والترك ، مع سلامة الأحوال ، وذلك يبطل ما حدّوا به الواجب ، لأنه يجب على قولهم أن يختلف حال من وجب عليه في الذم ، فمرة <sup>(١)</sup> يستحقه إذا <sup>(٢)</sup> هو عدل عن الواجب إلى الترك ، ومرة لا يستحقه إذا لم يفعل الواجب ولا الترك ، أو يستحق الذم في الحالين ، وذلك بصح ما نذهب إليه ، على أن أحدا قد صح أنه قادر على جهل لا غاية له ، لأنه لا ينتهي فيه إلى حد إلا ويقدر على أن يفعل أكثر منه ، على ما ذكرناه في باب القدر أنها تتعلق من المختلف بما لا نهاية له . فيجب على قولهم إذا كان حد الواجب ما له ترك قبيح ، أن يلزم من هذا حاله أن يفعل العلم بجميع ما يقبح منه أن يجهله ، وفي ذلك إيجاب ما لا نهاية له من العلوم ، بل فيه إيجاب ما يقبح منه ، لأن الأمور التي يصح أن يجهلها ، فيها ما لا دليل عليه ، فلا يمكنه أن يعلمه بالنظر والاستدلال .

## فصل

في أنه قد يعلم الواجب واجبا ، وإن لم يعلم أن له تركا قبيحا

فإن قال : إنما نقول : إن حد الواجب ما له ترك قبيح ، إذا كان الترك إنما يقبح لمكان وجوبه ، وذلك لا يتأتى في الجهل والعلم .

قيل له : إن الذي أطلقتموه لا يفهم منه ما ذكرتم الآن ، وإنما يفيد أن الواجب ما تركه قبيح ، ولا يفيد الوجه الذي له قبيح . وهذا يبين صحة ما أئزناكم . فإن عدتم عن ذلك الحد المطبق ، إلى هذا الحد المفيد ، كنناكم بما تقدم .

(١) في الأصل : ومرة .

(٢) في الأصل : إذا .

وبعد ، فإن قبح الجهل السكونه جهلا ، لا يمنع من قبحه إذا كان منافيا للعلم ، من حيث كان منافيا له ، قال كلام قائم عليكم .

وبعد ، فلو كان الواجب ينب لأن له تركا قبيحا ، وقد علمنا أن ترك القبيح يقبح لأنه ترك للواجب / لوجب من ذلك تعالى وجوب الواجب بقبح تركه ، ويتعلق قبح تركه بوجوب المتروك ، وهذا يوجب كون كل واحد منهما علة في الآخر ، وذلك محال .

فإن قال : إنا نعلم القبيح قبل أن نعلم وجوب الواجب ، فلا يصح أن يجعل علة قبحه وجوب المتروك ؟

قيل له : فما الذي يمنع من أن يعلم وجوب الواجب أولا ، ثم يعلم قبح تركه ؟ وهذا يبين فساد حدهم ، لأنه يؤذن بأن الواجب قد يعلم واجبا ، وإن لم يعلم الترك للقبيح . ثم بعد العلم بوجوبه يحكم بقبح تركه ، فلكلا لا يصح أن يتخذ القبيح بأن له تركا واجبا لهذه العلة ، فكذلك القول في الواجب .

وبعد ، فقد ثبت أن في الواجبات مالا يفعله من وجب عليه في حال مخصوصة ، ولا يقبح منه الترك ، ألا يمكنه أن ينفك من تركها ، وذلك نحو رد الوديعة ، إذا وجب وبينه وبينها مسافة ، ففتى أنت عليه الأوقات التي كان يمكنه فيها الرد ، فلم يفارق مكانه ، فقد علمنا أنه يستحق الذم في هذه الحال ، بأن لم يرد ، وما فيه من ترك رد الوديعة ، لا يمكنه أن ينفك منها في حال استحقاق الذم ، ولا يجوز أن يقبح منه مالا يمكنه الانفكاك منه ، وهذا يوجب أن الذم يتوجه عليه من حيث لم يفعل الواجب ، ولهذا الوجه أو كل من وجب عليه الصوم في صدر النهار ، لما وجب أن يستحق الذم على إمساكه ، لأنه لا يمكنه الانفكاك منه ، وكذلك القول في الواجبات المحتاجة إلى مقدمات .



وبعد ، فإن في صفات الواجب ما إذا عُلِمَ علم وجوبه لأجله ، فما الذي يمنع أن يعلم العاقل الواجب إذا علمه على تلك الصفة ، وإن لم يعلم قبح تركه ، وكيف يجوز أن يعلق العلم بوجوبه ، بالعلم بصفة لغيره وضده ، ولا يعلق ذلك بصفة له ، مع أن هذه الصفة هي المؤثرة في وجوبه / دون صفة غيره ؟

٨٩

- يُبين ذلك أنه لما صح أن يعلم قبح القبيح لصفة تخصه ، لم يجوز أن يعلق العلم بقبحه بصفة لغيره ، بل يجب أن يعلقه بالعلم بهذه الصفة المؤثرة في قبحه ، فكما لا يجوز أن يُحدَّ القبيح بأن له ترك واجب بنصرف عنه إليه ، فكذلك القول في الواجب أنه لا يجوز أن يُحدَّ بأن له تركا قبيحا ينافي وجوده وجوده . وكيف يصح لم هذا الحدّ وقد ثبت من اعتبار جماعتنا ، أنا نفى هذا الترك ، ونقول لا يجب وجوده إذا لم يفعل القادر ما وجب عليه ، ونعلم مع ذلك وجوب الواجبات علينا وعلى غيرنا ، وكل حدّ للواجب يعلم فسادَه بالرجوع إلى أنفسنا ، وجب بطلانه ؟

فإن قالوا : إنكم تثبتون الترك ، وإنما لا تثبتون وجوب حصوله إذا لم يقع الواجب ، فلذلك [ يجب ] <sup>(١)</sup> أن تعلموا الواجب واجبا عليكم وعلى غيركم .

- ١٠ قيل له : إنكم إن أردتم بحدّ الواجب ، أن له تركا قبيحا يجوز أن يقع وألا يقع ، فالواجب على هذه القضية ألا يقطعوا فيمن لم يفعل الواجب ، أنه يستحقّ الذم في كل حال ، بل يجب أن يجوزوه مستحقا له في حال دون حال ، ومتى شككتكم في حاله أوقع منه الترك أم لم يقع ، أن تفقوا في حسن ذمه ، فذلك <sup>(٢)</sup> يوجب قلب العقول ، وفي ذلك بيان أنكم أردتم بالحدّ أن له تركا قبيحا ، يجب

(١) [ يجب ] : ساقطة من الأصل .

(٢) في الأصل : فذلك .

أن يحصل ، متى لم يقع الواجب ، وينتفى<sup>(١)</sup> ذلك الواجب به . وفي هذا صحة ما أزمناكم ، لأن هذه الطائفة إذا لم تعتقد ما هذا حاله ، فقد كان يجب ألا يعلم الواجب واجبا اليقينة .

وبعد ، فإنه يجب فيمن لم يستدل من العمامة على إثبات الترك ، وأنه ينافي الواجب ، وأنه قبيح ، ألا يعلم وجوب الواجب ، وهذه الأمور تُعلم بالاستدلال إن علمت ، فقد يذهب عنه المستدل ، فكان يجب من هذا حاله ألا يعلم وجوب الواجب . على أن إطلاق هذا الحد يوجب عليهم ألا يجب التولدات علينا ، لأنها لا ترك لها في الحقيقة ، إلا أن يزيدوا في الحد ، فيقولوا : حد الواجب : ما لو ترك أو سببه ترك قبيح ، أو يقع بدلا منه فعل قبيح في حاله ، أو يقتضي وقوع فعل قبيح قبله ، فيكونوا<sup>(٢)</sup> قد تحرّزوا بنهاية ما يمكن ، اسكن الوجوه التي قدمناها في إفساد هذا الحد تبطل ذلك ، وإنما ينفع هذا التحرز في بعض الوجوه ، على ما قدمنا القول فيه .

## فصل

في بيان حقيقة الترك وما يتصل بذلك

الذي ذكره شيخنا أبو هاشم رحمه الله : أنه يجب أن يكون جامعا لشروط أربعة :

أن يكون القادر على الترك والمترك واحدا . والوقت الذي يصح وجودها فيه واحدا . وأن يكون بينهما تضاد . وأن يحلا في محل القدرة عليهما ، فلا يحصل فيهما التعمد من محل القدرة إلى غير محلها ، ولا في أحدهما . ولا يكون هذا

(١) ينتفى : كذا وردت الكلمة في الأصل ، بدون نقط إلا على الفاء . ويمكن أن تقرأ : وينبغي ، بالعين . (٢) معطوف بالنصب على قوله : ( أن يزيدوا ) قبله .

حالهما إلا وهما مبكشان ، <sup>(١)</sup> غير متولدين .

وبين [ أن ] <sup>(٢)</sup> المتولدات لا تترك <sup>(٣)</sup> لها ، لأنها إما ألا يكون لها ضد ، فبالا يكون لها ترك أولى ، وذلك كالتأليف والاعتماد والألم ، وإما أن يتأخر حالها عن حال السبب ، فما بضاد السبب لا يضادها ، ولو ضادها كان لا يكون تركا لها ، لتغاير الوقت .

وبين أن الترك على الله تعالى لا يجوز ؛ لاستحالة كونه قادر بقدرته حالة في محل وغير ذلك . ولم يذكر رحمه الله أن كون المحل واحدا هو شرط في الترك والمتروك ، من قوله : إن هذه الشروط معتبرة في الترك والمتروك من أفعال الجوارح دون أفعال القلوب ، بل / أطلقه إطلاقا ، والغالب على طريقة الاصطلاح ، لا على طريقة

٩٠

اللغة ، وإن كان ربما ذكر في جملة كلامه ما يدل على أن جملة مأخوذة من اللغة ، لأنه يبين أن عندهم أن الترك والمتروك لا يجتمعان ، فوجب المضادة ، وعندهم أن زيدا لا يكون تاركا لفعل عمرو ، فوجب كون القادر واحدا ، ولا يجوز أن يكون في يومه تاركا لما يفعله في غده ، فوجب كون الوقت واحدا ، وعندهم أنه لا يترك بتحريك يده سكون رجله ، فوجب كون المحل واحدا ، لسكهم وإن اعتبروا هذه الجملة ، فإنما لم ينتموا في معرفة ما ذكرناه من الشروط ، إلى حيث انتهينا ، لم يتلخص لهم ما ذكرناه من تفصيل الشرائط ، ومتى لم يتلخص لنا ذلك وعرفناه ، فالواجب أن يجعل المنقول عنهم من هذا القول ، مقيدا لما علقناه ، كما أنهم وصفوا من وقع الضرب بحسب قصده وإرادته ضاربا ، وجعلناه حقيقة

(١) في الأصل : مبكشان ، بدون نقط على المروف .

(٢) سقطت [ أن ] من الأصل .

(٣) لا تترك : جمع ترك ، وهو مصدر ترك ، فيسكن يترك ألا يجمع ، لأن المصدر من الأفعال التي تدل على القليل والكثير ، إلا إذا تعددت أنواعه كالعلوم والآداب .

في فاعل الضرب من حيث وضموه للجملة التي تأملها يقتضى كونه فاعلا ، فإذا تأملناها وعرفنا التفصيل ، جعلنا الاسم مقيدا .

وكان شيخنا أبو إسحاق رحمه الله ، يزعم أن لفظة الترك في اللغة لا تفيد ما ذكرناه في الاصطلاح ، وإنما يستعملونها فيمن لا يفعل ما يجوز أن يفعله ، فيقولون فيمن هذا حاله : إنه تارك لما لم يفعل . وعلى هذا الوجه قال تعالى :

« وتركهم في ظلمات لا يُبْصرون » لما لم يفعل فيهم الاستفساد . وعلى هذا الوجه يستعملون هذه اللفظة عموما ، في كل ما هذا حاله ، اختص بتلك الشرائط أم لم يختص ، ولا يعتبرون فيما يقولون لزيد : إنه ترك <sup>(١)</sup> فعله لضده ، أو ألا يكون فاعلا لذلك . ولذلك لا يقولون فيه : إنه ترك ما لا يجوز أن يفعله البتة . فذكر

أن استعمال الترك والمترك في الوجه الذى يبناء اصطلاح من المتكلمين لا محالة ، وليس باصطلاح من جميعهم ، لكنه اصطلاح أصحابنا البصريين ، لأنهم بينوا الكلام في ذلك ، وذكروا شرائطه ، ولا يمتنع في اللفظة أن يختلف فيها اصطلاح المتكلمين ، فيكون كل فريق منهم يستعملها على وجه ، لأغراض لهم ومذاهب .

فأما شيخنا أبو على رحمه الله ، فإنه زاد فيه شرطا آخر ، فقال : ويجب فيهما ألا يخرج القادر المُخْلِ من أحدهما إلا بفعل الآخر . ولهذا لما جاز عنده الخروج من الضدين المتولدين ، لم يعبر بهذه العبارة عنهما .

ولم يجعل شيخنا أبو هاشم رحمه الله ذلك شرطا ، لأن من مذهبه جواز خلو القادر المُخْلِ من الأخذ والترك . وقد كان يجوز مع هذا المذهب أن يجعل ذلك شرطا ، ويجعل بدل الوجوب <sup>(٢)</sup> الذى ذكره أبو على رحمه الله الجواز ، لأن

(١) في الأصل : تركه .

(٢) في الأصل : الوجوب ، بالذال ، تحريف .

الذى وجب عنده ، وهو صحيح عند أبي هاشم رحمه الله ، لكنه استغنى بالشروط المتقدمة عن ذكر ذلك ، فلم يكن له معنى ، لأنه إنما يجب ذكر الشرط في العبارة ، متى كان حذفه يؤثر في تحديده ، وذكر فائدته ، فأما إذا كان وجوده وحذفه بمنزلة واحدة ، فذكره عبث .

- وقد مر في كلام الشيخين رحمهما الله ، أن الإرادة تكون تركا للكرهية ، وكذلك العلم والجهل . وقد ثبت أن التضاد فيهما يثبت تغاير محلهما ، وكان محلهما واحدا ، لأنهما يتضادان على الجملة الحية<sup>(١)</sup> دون الحل ، فإذا صح ذلك ، لم يمكن أن يعمل كون الحل واحدا من شرائطه ، لأنه يقتضى ألا يعلم في الإرادة والكرهية ، أن إحداهما تكون تركا للأخرى ، لتجويزنا في كل ما يوجد من ذلك أن محلهما يتغاير ، وهذا بعينه يمنع من أن يشترط في الترك والتروك كون القدرة واحدة ، لأن الحل متى تغاير في الإرادة والكرهية ، فلا بد من تغاير القدرة ، ولهذا الجملة شرطنا نحن شرطا لا يلزم عليه ذلك / ، وبدخل فيه أفعال القلوب كدخول أفعال الجوارح ، فقلنا بعد ذكر التضاد ، وكون القادر واحدا ، وكون الوقت واحدا ، وأن يصح وجود كل واحد منهما ابتداء في محل القدرة عليه ، لأنه متى ذكر هذا الشرط عم الجميع ، ودخل تحته ما يتغاير محله وقدرته ، كدخول ما محله واحد ، والقدرة عليه واحدة . وما نبهنا عليه بذكر الابتداء ، من أنه يجب أن يكون مباشرا ، أوضح مما حكيناه . فيجب أن يكون أولى ، لأن الحل قد يكون واحدا ، والموجود فيه لا يتعدى ، ومع ذلك فلا يكون أحد الضدين الموجودين فيه تركا للآخر ، كالعلم المتولد ، والجهل المضاد له ، والقرض بتحديد اللفظ تفسيره ، وتحصل فائدته للسامع على أقوى الوجوه في زوال اللبس .

٩١

(١) كذا في الأصل بدون نقط ، ولعل صوابها : بالجهة .

والشبهة فيه ، وكل ما كان أدخل في الإيضاح ، فبأن يُحدّ به أولى . وقد بينا من قبل أن الألفاظ الاصطلاحية كالألفاظ اللغوية في المضايقة <sup>(١)</sup> فيها لا تفسد كبير فائدة ، فكما لا يجوز أن تقع المناظرة بين الفارسي والعربي في لغتيهما ، فكذلك القول في الاصطلاحين الواقعين من فريقين ، وإنما نذكر في بعض المواضع القول في ذلك ، لأن من حق الاصطلاح الواقع منا أن يكون باللغة العربية ، وإنما ننقل لفظه من لغتهم إلى الموضع الذي يُصطاح عليه ، والأقرب أن يكون بينه وبين المنقول عنه شبه ، فنذكر أن طريقة الشبه الذي تعاطيناه أولى ، وكذلك نعمل في الأسماء الشرعية ، إذا بينا وجه شبهها باللغة ، فإذا سحت هذه الجملة ، وكان لفظه <sup>(٢)</sup> الترك والمتروك اصطلاحاً منسباً فيما ذكرناه ، فالواجب ألا يقع فيه مُشاحة <sup>(٣)</sup> ، ويجب إذا خالفنا فيه مخالف ، أن يعدل إلى المعنى الذي يريد فيتكلم عليه ، وإن خالف في الاصطلاح ، ألا أن نخطئنا في الاصطلاح ، فنبين صحته في الوجه الذي ذكرناه ، أو نبين وجه ترجيحه على ماخالفه في الموضع الذي اصطلاحنا عليه .

واعلم أن الذي دعا إلى هذا الاصطلاح وهذا الكلام مذهبان ، أحدهما اختلاف المتكلمين في أن القادر الخلق متى لم يفعل تحريك جسمه ، هل يجب أن يكون فاعلاً لتسكينته <sup>(٤)</sup> ؟ فمنهم من قال : ذلك واجب ، ومنهم من قال :

(١) خلت هذه الكلمة من النقط في الأصل ، إلا أنقطى الفاف : وظن أن الكلمة عرفة من المضايقة ، أو عن المضايقة .

(٢) حقه أن يقول : أظننا الترك والمتروك ، ولكن الكاتب يخطئ كثيراً في العروق المشهور من قواعد النحو .

(٣) المشاحة : الجدل بين المصنفين ، مع حرص كل منهما على ما يستعمله به من اصطلاح أو جملة أو نحوها ، وعدم التسليم بما يقوله الآخر .

(٤) في الأصل : لتسكينها ، ولم يتقدم مرجع مؤث لهذا الضمير .

هو غير واجب ، وكلا الفريقين قال فيما ليس هذا حاله من تحريك الحجر ونسكينه :  
إنه قد يجوز ألا يفعلهما جميعا مع التخلية ، فلما فارق ذلك المذهب هذا المذهب ،  
احتيج إلى عبارة تختص ذلك المذهب ليبين بها<sup>(١)</sup> من هذا المذهب ، فعبّروا عن  
الضدين الأولين ، بأن أحدهما ترك للآخر ، ولم يعبروا بذلك عن الثاني ، وبينوا  
الشروط التي إذا اختص الضدان بها ، يجب ألا يخلو القادر الخلق من  
فعل أحدهما .

والمذهب الثاني : أن في المتكلمين من قال : إن من لم يفعل القيام وهو  
واجب عليه ، فلا بد من قعود يستحق الذم به ، وصرف الذم الذي يعلمه العقلاء  
من حال من وجب عليه الشيء فلم يفعله ، إلى ضده قد فعله في جسمه . وفيهم من  
قال : إن الذم لا يجب أن ينصرف إلى ذلك ، فعبّر عن ذلك الفعل بأنه ترك  
الواجب ليفرق بينه وبين ماعداه من الأفعال التي لا يتوجه الذم إليها ، إذا هو  
لم يفعل ماوجب عليه ، فيجب أن يقع التقصّي في بيان الصحيح في هذين المذهبين ،  
وقد يمكن ذلك وإن لم نشتغل بتحديد الترك والمترك . وذلك يبين أن الكلام  
في ذلك يتناول العبارات ، وقد يجوز أن يقع الخلاف في مذهب ثالث ، فيقول  
القاتل : إن العلم بأنه لم يفعل الواجب ، هو علم بترك قد فعله ، أو يجب أن  
يقارنه العلم بترك قد فعله ، فيجب أن يبين فساد مايقوله من جهة المعنى ، لأن ذلك  
كلام في كيفية تعلق العلم بالمعلوم ، أو تعلق بعضه ببعض . وقد يجوز أن يقع  
الخلاف في مذهب رابع ، وإن كان أبعد مما ذكرناه : بأن يقول قائل : محال في  
الضد أن يوجد إلا بدلا من ضده ، فأما أن يوجد عقيبه أو بعده زمان ، فإنه  
محال ، كما يقوله بعض المتكلمين ، ممن يقول بأن الأعراض لا تبقى ،

(١) في الأصل : به : والضمير راجع إلى عبارة .

فيكون / الكلام من جهة المعنى ، فكأنه يقول : لا فائدة في قولكم إن الترك  
والمترك مع تضادهما ، يجب كون وقتهما واحدا ، لأن التضاد لا يصح إلا وهذا  
حاله ، فيجب أن نستغنى عن ذكر الشرط الثاني . وقد يجوز منك ذلك إذا خالف  
الخالف في أفعال القلب ، وقال في الضدين منهما <sup>(١)</sup> : يستحيل أن يوجد إلا في  
الحل الواحد ، فيقبح فيما يُحتَرز به من هذه المسألة . أو يقول قائل : لا أثبت  
التولد ، فلا وجه لذكر الابتداء في الترك والمترك . لكن هذه المسائل هي  
عما يتقدم الكلام فيها على الكلام في هذه المسألة ، لأن الخالف فيها كالخالف في  
تثبيت الأعراض أصلا ، فكأنه لا يعتد به في هذا الباب ، لأن الاصطلاح في  
الترك والمترك ، إنما يقع بعد إثبات الأعراض ، فكذلك إنما دعا إلى استعمالها  
بعد ثبات هذه الأصول ، ومعرفة الفرق بين التولد والمباشر ، والضد والخلاف ،  
وما يتناول الوقت الواحد والحل الواحد ، وما يخالفه ، فلا وجه للخلاف في هذه  
المسائل عند ذكر هذه المسألة وبيان شروطها .

فإن قيل : ولماذا شرطتم أن يكونا ضدين ؟ وهلا جعلتم الشرط في ذلك ألا  
يصح اجتماعهما في الوجود ، وإن لم يكن بينهما تضاد على الحقيقة ، ويكون هذا  
الشرط أعم ، والفائدة فيه أكبر ؟

قيل له : قد بينا أن الذي دعا إلى هذا الاصطلاح ، يقتضى ذكر التضاد دون  
ما سألت عنه ، لأن كلا الفريقين قد قال فيما يخالف الفعل : إنه لا يجب ، إذا لم  
يفعله القادر المُخَلَّى ، أن يكون فاعلا له ، وإنما يختص الخلاف بالتضاد ، فلذلك  
اخترنا <sup>(٢)</sup> هذا الشرط دون ما ذكرته .

(١) منهما : كذا في الأصل . ولعل الكلمة محرفة عن (إنهما) .  
(٢) في الأصل : أخيرا ، وهو تحريف . وقد عبر باخترا مرة ثانية ، فيما يأتي قريبا .



وبعد ، فإن الفعلين إنما لا يصح اجتماعهما متى ضاد أحدهما ما يحتاج الآخر في الوجود إليه ، وهذا يمنع من وجود كل واحد منهما بدلا من الآخر في وقته ، إلا بمقدمة في أحدهما دون الآخر ، فلذلك اخترنا لفظة التضاد ؛ يبين ذلك أنه لا يصح من أحدنا أن يفعل ( بدلا من التفرق في محل القدرة ) التأنيف إلا بمقدمة ، وإلا بسبب . وليس كذلك حال الضدين ، لأن كل واحد منهما يصح أن يفعله بدلا من الآخر ، من غير أن يفعل أمرا آخر ، أو بتغيير حال القدرة والمحل .

فإن قال : إذا جاز ألا يفعل فعل غيره ، فهلا جاز أن يترك فعله ، ويجب ألا يشروطوا في ذلك أن يكون القادر واحدا ؟ قيل له : قد بينا أن الداعي إلى هذا الاصطلاح يقتضى هذا الشرط ، وبيننا أن معنى الترك يخالف ما ذكرته ، لأنه ليس كل من لم يفعل بوصف بأنه تارك ، لأن العاجز غير فاعل ، وكذلك للمنعوع ، ولا يقال فيهما إنهما تاركان .

فإن قال : ولماذا شرطتم أن يكون المحل واحدا ؟ وهلا جعلتم الجملة من ذلك في حكم المحل الواحد ، ففتقولوا إن سكون بعض أجزائه ، ترك لحركة البعض الآخر ، كما أنه ترك لحركة هذا البعض .

قيل له : لأن ذلك يوجب في سكون كل جزء أن يكون الشرط في كونه تركا لحركة الجزء الآخر ، سكون الجزء الآخر ، وليس هذا بأن يجعل شرطا في ذلك ، أولى منه بأن يجعل شرطا في هذا ، وفي ذلك إيجاب نعلق البعض ببعض ، وإيجاب كون الشرط هو المشروط ، فلذلك بطل ما سألت عنه ، وإن كان من جهة القدرة ، كما لا يصح أن يحرك المحل الواحد من المفصل الواحد ويسكنه ، فكذلك لا يجوز أن يحرك بعضه به ، ويسكن البعض الآخر .

وبعد ، فإن من حق الترك والمترك ألا يتغيرا بالأبنية واختلافها ، ولا مفصل إلا وقد كان يجوز منه تعالى أن يركبه تركيب مفصلين ، فيصح من ذلك القادر أن يحرك أحدها ويسكن الآخر . فيجب ألا يصح أن يكون أحدهما تركا للآخر ، وليس / كذلك حال الضدين إذا كان محلّهما واحدا في أفعال الجوارح ، وأما في أفعال القلوب فقد بينا الحال فيها .

فإن قال : هلا جوزتم أن يكون أحدهما تركا للآخر وإن تغاير وقتاهما<sup>(١)</sup> ؟ قيل له : لما بيناه من الداعي إلى هذا الاصطلاح ، ولأن الواقع في أحد الوقتين لا يمنع من الواقع في الوقت الآخر وإن تضادا ، وقد ثبت في الترك والمترك أن من أحقهما ألا يدخل تحت الوجود البتة .

فإن قال : هلا جوزتم أن يكون المتولد كالمباشر في دخول الترك والمترك فيه ؟

قيل له : إن أردت أن في المتولد ما يدخله التضاد ، فذلك مما لا ننكره ، وإن أردت أنه يجمع فيه ما ذكرناه من الشروط ، فقد بينا فسادَه .

فإن قال : هلا قلتم إن ترك السبب ترك المسبب ، وإن ما ذكرتموه من الشرط لا يمنع من ذلك ؟

قيل له : إذا كان السبب متأخر وجوده عن وجود السبب والشرائط مفقودة ، لأن الوقت متغاير ، وإذا كان الوقت واحدا والشرائط مفقودة ، لأننا ذكرنا في شرائطه : أن يكون كل واحد منهما يصح أن يُبتدأ بالقدرة في محلها ، وذلك لا يبالى في المتولد ، لأنه إنما يصح من القادر أن يفعله بسبب .

(١) في الأصل : ( وقتيهما ) وهو من أخطاء النسخ الكثيرة .

وبعد ، فإن للتولدات تنقسم ، ففيها ما لا ضد له أصلا ، لأن ضد سببه ليس بضد له ، ألا ترى أن المفارقة تضاد المجاورة<sup>(١)</sup> ، ولا تضاد التأليف ، لأنها لو ضادته لوجب كونها مضادة لمختلفين غير ضدين ، وكذلك القول في ضد سبب الألم وغيره ، فكيف يقال إن ترك سببه ترك<sup>(٢)</sup> له ، والحال ما قد بيناه ؟ وفيها ما له ضد كالألوان ، ولا يجوز في ترك سببه أن يسكون تركا له ، لأن سببه الذى هو الاعتماد لا ضد له ، فإذا لم يكن له ضد لم يكن له ترك ، فكيف يقال : إن تركه ترك لغيره ؟

وبعد ، فإن الترك والمترك ، من حقهما أن يصح من القادر أن يختار كل واحد منهما بدلا من الآخر ، والحال واحدة ، حتى لا يحتاج في اختياره لأحد الأمرين إلى شيء لا يحتاج إليه في الأمر الآخر ، وذلك لا يباين في المتولدتين ولا في المتولد والمباشر .

فإن قال : أفليس القديم تعالى يصح أن يفعل في المحل الحركة بدلا من السكون والحال واحدة ، على طريق الابتداء ، فهلا جوزتم الترك عليه ؟ قيل له : ليس يجب فيما اتفق عنه أحد شرائط الترك ، بأن يدخل فيه الترك ؛ لأنه قد يجوز بشرط آخر ألا يدخله ذلك ، فالمتولدات لا يدخلها الترك لما بيناه ، وأفعاله تعالى لا يدخلها الترك ، لما ذكرناه من اشتراط المحل ، ووقوعه ابتداء بالقدرة ، وذلك لا يتأتى فيه تعالى ، لأنه تعالى قد يجوز ألا يفعل في المحل الحركة ولا السكون ، ويبقى ساكنا على ما هو عليه .

(١) الأصل : المجاورة ، بنقطة على الزاء ، وهو خطأ منها أصل .

(٢) الأصل : تركا ، بالسين ، وهو خطأ ، وهو من أخطاء النسخ .

فإن قال : ما أنكرتم أن ذلك لا يصح ، وأنه تعالى لا بد من أن يفعل أحد الفاعلين فيه .

قيل له : لو كان كذلك لوجب في الساكن بحضرتنا إذا لم يفعل تعالى فيه الحركة ، أن يكون لا محالة مختاراً لفعل السكون فيه ، ولو كان كذلك ، لامتنع علينا تحريكه ، إما في كل حال ، أو في بعضها ، وبطلان ذلك بين فساد ما ذكرته . على أن للدلالة قد دلت على أنه تعالى قادر على أن يفعل من إجراء السكون في المحل الواحد ما لا يقناهي ، فإن وجب - متى لم يفعل السكون - أن يفعل الحركة ، فيجب متى لم يفعل ما لا نهاية له منه ، أن يفعل من الحركات ما لا نهاية لها ، وهذا أبطل رحمه الله قول من قال : إنه تعالى متى لم يفعل الجواهر ، فلا بد من أن يفعل تركها له أو ضداً لها .

وبعد ، فإن هذا القول ليس بأن يكون علة فيما يفعله في المحل ، بأولى من أن يكون علة في نفس المحل والقياس ، وهذا يوجب ألا يخلق تعالى من فعل أحدهما ، أو ألا يتقدم وجوده لوجود المحدث ، إلا بقدر ما يجب تقدم القادر متناً فاعله ، وفي ذلك نقص كونه قديماً ، وكل ذلك بين أنه لا يلزمه رحمه الله على الشرط الذي ذكره في الترتك والمتروك ، جواز دخولهما في أفعاله تعالى .

ونحن نذكر الآن ما يتعلق من الخلاف بالمعنى في هذا الباب .

### فصل

في أن القادر من حيث كان قادراً ، لا يجب كونه فاعلاً

قد بينا في باب الاستطاعة ، أن من حق القادر أن يتقدم كونه فاعلاً ،

وذلك / يبطل هذا القول لأنه [ لو ] <sup>(١)</sup> وجب من حيث كان قادراً أن يكون

(١) [ لو ] : مسافة عن الأصل . والمعنى يقتضى وجوده .

فاعلا لوجب ذلك في كل حال وكل فاعل ، كما أنه لما وجب من حيث كان قادرا أن يكون حيا استمر ، ولما وجب في العلم من حيث كان علما ، أن يوجب كونه علما استمر . وقد بينا أيضا جواز فناء القدرة في حال الفعل ، وذلك بصحح أنه كما قد يكون قادرا ولا يكون فاعلا ، فقد يكون فاعلا ، ولا يكون قادرا ، وأن كونه فاعلا كالمتفصل من كونه قادرا ، وإن كان لا بد من تقدم كونه قادرا .

فإن قال : إنما وجب في القادر أن يكون فاعلا ، في الحال التي يصح أن يفعل ، لأن الإيجاب في ذلك يتبع الصحة ، فإذا كان إنما يصح أن يفعل في الثاني ، فكذلك يجب عندك أن يفعل في التالى ؟

قيل له : قد بينا فساد ذلك بوجوه :

منها : أن ذلك لو وجب لوجب فيه تعالى إذا لم يفعل في الحجر الذى نشأه الحركة ، أن يفعل فيه السكون ، وذلك يوجب أن يتمتع علينا تحريكه .

ومنها : أنه يوجب أنه لا وقت لفعله إلا وقد كان لا يجوز أن يقدم الفعل عليه ، لأنه لو صح لوجب ، وهذا يوجب ألا يتقدم المقدور إلا بقدر تقدم القادر منا مقدوره ، وذلك ينقض كونه قديما . ومنها : أنه يوجب ألا تخلو فيها يتكفنا تحريكه من الأجسام الحاضرة ، من أن تحركها أو تسكنها ، وقد علمنا بما نستمكن من مماسه ، أننا قد نخلو من الأمرين .

يبين ذلك أننا لو لم نخل لوجب إذا كان الضعيف حاضرا لنا ، أن نسكون فاعلين فيه السكون ، ولو كان كذلك لا تمتنع التحريك عاينه ، وبطلان ذلك ظاهر .

فإن قال : إذا كان المحل متى صح وجود المرض فيه ، وجب وجوده أو وجود

ضده ، كالحركة والسكون ، وكذلك القادر إذا صح أن يفعل الشيء أو ضده ، فلا بد من كونه فاعلا لأحدهما .

قيل له : الذي أصلته غير مسلم ، وقد دللنا على جواز خلو المحل من الألوان وغيرها . فأما ألا كون فاعلا لا يجوز أن يخلو المحل منها ، من حيث ثبت أنه في الوجود ، لا بد من أن تختص بجهة ، فلا بد من وجود ما به تختص بتلك الجهة ، وليس كذلك حال القادر في الثاني ، لأنه لا وجه ترجع إليه ، يقتضى أنه لا بد من أن يفعل .

فإن قال : ومن أين ذلك ؟ بل ما أنكرتم أنه على وجه لا بد من أن يفعل الشيء أو ضده ؟

قيل له : لو كان كذلك اوجب أن يفعل في الثاني ، مع المنع أيضا ، بل كان يجب استحالة المنع فيه ، كما أن الجوهر لما كان مضمنا بالسكون والمنع من وجود كل المنع منه .

فإن قال : المنع يقوم مقام فعله .

قيل له : فيجب أن يجوز أن يقوم الباقي من فعله مقام الحادث ، وفي ذلك إبطال هذا المذهب .

وبعد ، فليس للقادر صفة معقولة لا يكون عليها إلا بما يختاره من حركة أو سكون ، فإذا لم يتفكك منها ، وجب كونه فاعلا لأحدهما ، فارق حاله حال الجوهر مع الأكوان .

فإن قال قائل : إن جاز في حال ما يصح أن يفعل ألا يفعل ، فيجب أن يجوز وأن يستمر على هذه الطريقة أبدا ، وذلك متمعذر في القادر فينا .

قيل له : يجوز عندنا أن يستمر على ذلك في كل حال ، وإنما يوجب أن يفعل ( ٢٧ / ١٤ ألفي )

مضى عرض أن يفعل ما يقتضى أن يفعل ، من الدواعى وغيرها ، ولذلك يفصل بين القادر منا المحتاج وبين القديم الغنى ، فيوجب فى أحدنا أن يكون فاعلا فى أوقات وأحوال ، للحاجة وحصول الدواعى ، ما لا يوجب فى القديم سبحانه ، من حيث يستحيل عليه المنافع والمضار ، وإن كنا نوجب فيه تعالى أن يفعل الثواب وغيره مما هو مستحق .

### فصل

فى أن القدرة قد يصح ألا يفعل بها فى الثانى من حال وجودها

قد بينا أن صحة الفعل أو وجوبه ، ترجع إلى القادر دون القدرة ، وإنما تأثيرها أن يصير بها قادرا ، فلو وجب فيها ألا يخلو من المقدور ، لوجب فى القادر ، وقد بينا فساد ذلك .

وبعد ، فقد ثبت أن أحدنا مع أنه يمكنه فى الجسم الحاضر أن يحركه أو يسكنه ، فقد يخلو من الأمرين ، وإن كان قادرا / بقدرة ، وذلك ببطل هذا المذهب ، وبطل على ذلك كل دليل يبين به أن القادر منا قد يجوز أن يخلو من الأخذ والترك .

### فصل

فى أن القادر منا قد يجوز أن يخلو من الأخذ والترك

الذى كان بقوله شيخنا أبو على رحمه الله ، أن القادر منا لا يخلو من أن يفعل الشئ أو ضده ، إذا حصت شروط :  
منها أن يكون ذلك مُبتدأ ومباشرا .

ومنها أن يكون القادر مع كونه قادرا فى الحال ، يستمر كونه قادرا .

ومنها ألا يحصل في الثاني منع أو ما يجري مجراه .

فتم حصل كل ذلك وجب ألا يخلو من الفعل أو ضده ، ولذلك قال : إنه لا يخلو من أحدها إذا كان مباشرا ، وجوز خلوه من المتولد من المتولد منهما ، ولذلك قال : لو عجز في الثاني ، خلا منهما ، ولو منع خلا أيضا . ويُجْزَى القادر في هذا الوجه يُجْزَى الحَلَّ ، فيما يحتمله ، فيقول : إذا كان لا بد من وجود ما يحتمله أو ضده ، فكذلك لا يخلو من وجود ما يصح أن يفعله ، أو من وجود ضده . ويقول : لو صح من أحدها الخلو<sup>(١)</sup> من الأخذ والترك ، صح أن يُخْلَى نفسه من الحركة والسكون . ومتى قيل : إنه لا يخلو منهما لصحة البقاء عليهما ، فهو وإن لم يفعل ، فالسكون يبقى فيه ، بحيث إن الحركة لا تبقى ، وكان السكون يبقى ، فكان يجب في أحدها إذا فعل تسكين نفسه ، ثم فعل الحركة ، أن يصح في ثانيها ألا يفعل السكون ، فيخلو من الأمرين .

وأقوى ما يعتمد عليه : أنه لو خلا منهما ، لوجب في القادر في دار غيره بإذنه ، إذا نهاه عن القعود ، أن يجوز أن يبقى ما كان فيه وألا يفعل ، والذي كان فيه حسن ، فكان يجب ألا يستحق الذم ، وقد صح استحقاقه له ، فلا بد من فعل يتجدد<sup>(٢)</sup> سوى الحسن ، ايصح صرف ما يستحقه من الذم إليه .

وربما قال : لو جاز أن يخلو من هذين ، لجاز أن يبقى كذلك أبدا مع التكليف ، فيخرج من أن يكون مطيعا عاصيا ، مستحقا الذم والمدح ، وهذا باطل .

والذي ذكره أولا من الشبهة بعيد ، لأنه بوجوب ألا يخلو القديم سبحانه من

(١) الخلو : ساقطة من الأصل ، وهي مفهومة من السياق .

(٢) يتجدد : رست الكلمة في الأصل معراف حروفها عن القطع . ويجوز أن تقرأ ( يتجدد ) بالخاء في محل الجيم ، والمقام يحتمله .



الفعل ، بأن يقال : لو خلا من الفعل ، لأدى في الجسم الساكن إذا حركه ، من أن يصبح ألا يفعل بعد الحركة سكونا ، وهذا يوجب ألا يخلو من الأمرين .

فإن قال : لا بد من أن بفعل السكون في هذه الحال ، فإن لم يجب أن يفعله ، أو بفعل الحركة في غير هذه الحال ، قيل بمثله في القادر منافيًا بفعله في نفسه . على أن وجود ذلك في القديم سبحانه أولى ، لأنه متى لم بفعل ، لم يجب إثبات فاعل يقوم فعله مقام ما <sup>(١)</sup> بفعله ، وليس كذلك القادر منافيًا ، لأنه متى لم بفعل في نفسه الحركة أو السكون ، فالتقديم تعالى يجب أن يفعله .

وبعد ، فالواجب أن يجوز من خالفنا أن يبقى ساكنًا أو فاعلًا كثيرة ، مع كونه قادرًا مُحَلِّي ، فإن لم يجوز وقد اختار الحركة ، ألا بفعل السكون بعدها ، ففي ذلك نقص مذهبه ، لأنه يسوى بين الحالتين ، وتعليقه يقتضى التفرقة بينهما .

وبعد ، فإن هذه العلة توجب في الحجر الذي يحضرته أن لا بد من أن بفعل فيه الحركة أو السكون ، ومتى قال إنه قد لا يفعله ، فيبقى الحجر ساكنًا ، بما كان فيه من السكون ، أو يحصل متحركًا من جهة فاعل آخر ، قيل بمثله منافيًا بفعله في نفسه .

وأما الشبهة الثانية فبعيدة ؛ وذلك لأن عندنا أنه متى نهى عن القعود يستحق الذم ، لأنه لم بفعل الخروج الواجب ، مع أنه مُحَلِّي بيته وبينه ، ولا عذر له في ألا يفعله ، وإنما كانت يجب ماقاله ، لو كان الذم لا يجوز أن يستحق إلا على فعل .

(١) ( ما ) : ساقطة من الأصل .

وبعد ، فلم يستحق إلا على فعل ، اسكننا نقول في هذا القاعد خاصة : إنه يفعل في نفسه السكون حالا بعد حال ، من حيث ثبت في الفعل <sup>(١)</sup> حسن ذمه ، ولا يوجب ذلك أن نقول بمثله في كل «ادر» . وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : إنما أجوز تعريه من الفعل ، متى لم يسكن على حالة لا يستمر عليها إلا بفعل محدد ، كنعجو أن يكون مستلقيا ، ويكون مع كونه / قادرا بمنزلة المعاجز ، الذي يسكنه غيره . فأما إذا كان قائما أو قاعدا ، فلا بد من أن يحدد في نفسه الفعل ، من حيث لولا ما يحدده اسقط ، ولزال عن جهته ، بالاعتماد الذي هو فيه ، فإذا صح ذلك فللقائل أن يقول : إنما يحسن ذمه متى كان محددا للفعل ، فأما إذا لم يحدده ، فإن ذمه لا يحسن ، فلا يمكن أن يبين من جهة المشاهدة خلاف هذه الطريقة .

وبعد ، فإن قائلًا لو قال : إن الفعل الذي حسن منه في حال الإذن بالقعود ، يبقى ويقبح إذا نهاه عن الخروج ، ويُجمل وجه قبحه أنه لزمه إبطاله فلم يبطله ، فوجب أن يقبح في تلك الحال دون الأول ، لأن في الأول لم يلزمه الإبطال ، بل حسن منه الإحداث ، فيكون الذم حسنا من هذا الوجه ، اقيام الدلالة على أن القادر قد يخلو من الأخذ والترك ، اسكننا هذا القول أيين من الوجه الذي تعلق به . فأما الذي أورده ثالثا ، أن ذلك أو صح لاستمرار في المكلف ، فكان يؤدي إلى جواز خلوه في الزمان الطويل ، من أن يكون مطيعا أو عاصيا ، مستحقا للذم أو المدح ، والنواب أو العقاب ، فبعيد ، وذلك لأنه لا يسكن على صفة المكلف إلا والحاجة تعتوره ، ودواعيه تتردد ، فلا بد من أن يفعل في أكثر أحواله لهذه العوارض ، وإن جاز أن يخلو في بعض الأحوال ، فكيف يؤدي هذا

(١) الفعل : كذا في الأصل ، وربما قرئت : ( العقل ) .

القول إلى جواز خلوه من الطاعة والمعصية دائما ، فأما القليل من الأوقات فنير ممتنع ذلك فيه . والذي ذكره من أنه لا يسكون مستحقا للذم أو المدح فباطل ، لأنه مع خلوه من الفعل قد يستحق الذم ، ألا يفعل ما وجب عليه ، ويستحق المدح بألا يفعل القبيح لقبحه ، وكذلك القول في الثواب أو العقاب ، وهذا يسقط هذه الشبهة .

فأما أبو هاشم رحمه الله ، فإنه يقول بجواز تعريه من الأخذ والترك ، وإن كانت هذه الشروط قائمة ، وقد دلّ على ذلك بأدلة : منها أن ذلك لو وجب لوجب لأنه قادر ، لأن صحة الفعل ووجوبه ترجع إلى كونه قادرا ، دون القدرة ، فكان يجب فيه تعالى ألا يخلو من فعل الشيء في الحل أو ضده ، فكان يجب أن يكون المتولد كال مباشر في ذلك .

وبين أن هذا الحكم لا يجوز أن يتعلق بالقدرة ، لأنها إنما تؤثر في كون القادر قادرا بها ولأجلها ، ثم الفعل يصح منه ، فلو وجب في بعض الأحوال أن يكون فاعلا ، لكان الوجوب يتبع في هذا السبب الصحة ، في أنه رجع إلى القادر .

وبين أن هذا الحكم لو تعاق بالقدرة ، لوجب أن يكون المتولد كال مباشر ، ولو رجع إلى القدرة ومحامها ، لوجب ذلك أيضا ، لأن المتولد قد يحل في محل القدرة ، وإن كان إنما يقع بواسطة ، وليس كذلك المباشر ، لأنه يقع ابتداء ، وذلك لا يخرج كلتا الحالتين من أن يكون مقدر القدرة فيهما ، حادثا في محل القدرة .

واعلم أن الأحكام المختصة بالقادر على ضروب ثلاثة :

أحدها : يجب فيه من حيث كان قادرا فقط . والثاني : من حيث كان قادرا

لنفسه . والثالث : من حيث كان قادرا بقدرته ، فصحة الفعل ترجع إلى كونه قادرا فقط ، والحاجة إلى الآلات وغيرها ، وحصر المقدور على عدد ، يرجع إلى كونه قادرا بقدرته ، كما أن الحاجة إلى استعمال الحل وما بينه وبين المجال من المعاسة : ترجع إلى القدرة ، واذلك تعلق هذه الأحكام بالقادر بقدرته ، ويحيلها فيه تعالى .

فأما زوال الحصر عن المقدور ، وإيجاد الفعل على حد الإخراج ، وفقد الحاجة إلى الآلات والأسباب ، والاختصاص بالقدرة على الجواهر وما شاكلها : فترجع<sup>(١)</sup> إلى كونه قادرا لنفسه<sup>(٢)</sup> ، ولذلك يجوز عايه تعالى ، ويحيله في القادر بقدرته .

فإذا صحت هذه الجملة ، فيجب أن ينظر لو وجب في أحدنا أن يفعل الفعل أو الترك ، لكان هذا الحكم مما يلحق بكونه قادرا فقط على ما قلناه ، حتى يجب أن يستوى في ذلك كل القادرين ، أو يتعلق بالوجهين الآخرين ، وقد بينا أنه يتعلق لو كان ثانيا يكون القادر قادرا فقط ، من حيث يتبع الوجوب الصحة ، ومن حيث لو تعاق بالقدرة لوجب ما قدمناه من مساواة المولد المبائر فيه ، وكل ذلك يكشف عن صحة الدليل ، وقد بينا من قبل فساد من يرتكب أنه تعالى لا بد من أن يفعل الفعل أو ضده ، فلا يصح أن يرتكبه يرتكب ، ويسوى بين القادرين / وإذا أعذر ذلك صحت الدلالة ، وقد دل رحمه الله على ذلك ، بأنه كان يجب في أحدنا إذا كان أقوى من الضعيف ، وسكن به على الأرض ، ألا يمكن الضعيف تحريكها ، لأنه كان يجب أن يكون محمدا في يده السكون حالا

(١) في الأصل : ( ترجع ) ، بدون الفاء التي في جواب ( أما ) .

(٢) كذا في الأصل ، ولعل الصواب ( بنفسه ) بالباء .

بعد حال ، إذا هو لم يفعل الحركة ، وأن يجب أن يكون فاعلا للسكون بكل قدرة لا ببعضها ، لأنه لو فعل ببعضها ، لكان الباقي قد خلا من الأخذ والترك ، وفي هذا إيجاب أن الضعيف لا يمكنه تحريك يده ، قصد إلى ممانعته أو لم يقصد ، وقد علمنا التفرقة بين الحالتين باضطرار ، فيجب أن يصح قولنا يجوز تعريضه من الأخذ والترك ، لأنه إنما أمكن الضعيف أن يحركها ، لأنه لم يفعل ، وتقدر يده عارية<sup>(١)</sup> من الأخذ والترك . وإذا جاز ذلك في بعضها ، جاز في سائرها .

فإن قال : هلا قلتم إنه قد فعل ببعض لا محالة على مذهبكم ؟

قيل له : من يجوز أن يفعل ببعض قدرة دون بعض ، في المحل ، يجوز ما سألت عنه .

فأما أبو هاشم رحمه الله فإنه لا يجوز أن يفعل ببعض قدرة دون بعض ، فعلى مذهبه إذا أمكن الضعيف تحويل يده ، فلا أنه لم يفعل السكون البتة ، ولا هو مرید لذلك .

فإن قال : جوازوا في حال ما يحرك الضعيف يده ، أن يكون فاعلا للحركة .

قيل له : لو كان كذلك وهو عالم ، لوجب أن يريد ذلك ، وأن يقصد إليه ، وقد عرفنا أن الحال قد يكون بخلافه .

وبعد ، فلو كان تحريك يده في تلك الحال ، لكان لا يجد الضعيف ثقل يده البتة ، بل كان لا يتمتع في هذا القوى أن يحرك الضعيف بتحريكه يده ، وقد عرفنا أن الحال بخلافه .

(١) (وتقدر يده عارية) : جاءت هذه العبارة في الأصل خالية من النقط ، وكتبت (عارية) هكذا : عارة . ونقلتها بحرفه عن عارية .

فإن قال : إذا أمكن الضعيف ذلك ، فلا أنه قد فعل ما يقدر عليه من المباشر فقط ، فإذا قصد إلى منعه ، وتعدّر عليه ذلك ، فلا أنه قد فعل مع المباشر المتولد ومع الفرق .

قيل له : است تخلو في سؤالك من وجوه : إما أن تقول إنه محال منه أن يفعل المباشر دون المتولد ، أو نحو ذلك . أو تقول إن المنع لا يقع إلا بالمتولد فقط . أو تقول : إن المنع يقع بهما معا ، وبالمباشر بانفراده لا يقع . أو تقول قد يقع المنع به ، لكنه لا يبلغ المبلغ الذى يمنع به الضعيف عن تحريك يده .

فإن قلت بالوجه الأول ، فقد نقضت سؤالك ، لأنك بينته على أنه فى أحد الحالين بفعل مع المباشر المتولد . وفى الثانية بفعل المباشر فقط ، فكيف يصح ( وهذا سؤالك ) أن تقول إن المباشر لا ينفك من المتولد ، وأن ذلك ليس فى الطاقة .

وبعد ، فإن المباشر لا يحتاج إلى المتولد ، ولا إلى سبب المتولد فى وجوده ، فما الذى يمنع من أن يفعل السكون والمباشر فى يده من غير توليد ، ومن غير وجود سببه ، وقد علمنا أن المتولد الذى أشرت إليه ، هو مثل ما يفعله من السكون مباشرا ، وقد علمنا أنه لا يحتاج السكون فى المحل إلى مثله ، وقد صرح أنه لا يحتاج إلى الاعتماد ، الذى هو سبب السكون ، وفى ذلك إبطال ما سألت عنه .

وبعد ، فلو سلمنا أن المباشر لا ينفك من المتولد ، لكان أقوى فى الدلالة ، وإن كان فيه نقض المذهب والسؤال جميعا ، لأنه يوجب أنه كما لا ينفك من الأخذ والترك فى المباشر ، وأنه لا ينفك من المتولد معه ، ويوجب أن لا فرق بين حالتى هذا القوى وذلك ، لأنه كان يجب فى حال ما لا يريد منع الضعيف ، أن ( ٢٨ / ١٤ المني )

يكون فاعلا للتولد والمباشر، وإذا فعلهما وليس في مقدور الضعيف ما يكافيه<sup>(١)</sup>، فيجب ألا يصح أن تحرك يده .

وإن قلت بالوجه الثاني ، فقد علمت أن المنع من الحركة بالسكون ، إنما هو لمضادتهما ، وامتناع اجتماعهما ، والتولد في ذلك كالمباشر ، فكيف يصح أن يقال : إن بالتولد منه يقع المنع من التحريك ، دون المباشر ، وقد بينا في باب نفي الاثنين ، أن التامع إنما يقع بين الفعلين ، لا امتناع وجود أحدهما عند وجود الآخر ، ولأجل وجوده ، وإنما لا يعتبر في ذلك الوجه الذي يحدثان عليه ، من أن يكونا متولدتين أو مباشرتين / أو أحدهما متولدا والآخر مباشرا ، كما لا يعتبر في ذلك بأفعال الجوارح دون أفعال القلوب ، وبيننا أنه لو لم يقع التامع فيما هذا حاله ، كان لا يصح أن يقع التامع في الاعتقادين أيضا ، فكان لا يصح أن يمنع أحد الحادتين صاحبه ، أو إجماعا عند التساوي . فلما بطل ذلك ، وعلم أن التامع إذا وقع بين الاعتقادين ، من حيث كان المعلوم من حالهما أنهما يولدان أمرين ضدين ، فبأن يقع التامع فيهما أولى ، لو ابتدئا من دون الاعتماد ، وفي هذا إبطال ما ذكره ، وبه يبطل الوجه الثالث ، الذي قال فيه : إنه إنما يمنع بهما : بمجموعهما دون المباشر بانفراده . وذلك لأنه إذا كان وجه المنع ما بينهما من التضاد ، وقد علمنا أنه حاصل في المباشر بانفراده ، كحصوله فيه إذا اجتمع مع المتولد ، فكيف يصح ما ذكره ؟ فإن قلت : إن المنع يقع بالمباشر ، لكنه لا يبلغ المبلغ الذي يمنع به الضعيف من تحريك يده ، فقد علمت أنه لو بلغ القادر القوى في القوة ما بلغ ، كان لا يمتنع في بعض الحالات أن يحرك الضعيف يده ، إذا أرسلها إرسالا ، وذلك يبطل ما قدرته .

(١) ما يكافيه : أي ما يكافئه ويساويه .

فإن قال : في ذلك أنازع وأقول : إنه لا يصح والحال هذه أن يمنع الضعيف من تحريك يده ، وإنما يمنع إذا فعل مع المباشر المتولد .

قيل له : لا بد إذا فعلهما أن يمنع من تحريك يده ، لبلوغهما في القدر مبلغا يزيد على ما فعله الضعيف من أجزاء التحريك ، ولا قدر يُسار إليه إلا وقد يجوز أن يفعله القوى الكبير القدر مباشرة فقط ، فيجب أن يمنع إذا كانت الحال هذه ، ألا يصح أن يختلف حال هذا القادر مع الضعيف ، حتى يحرك يده مرة ، ولا يمكنه تحريكها أخرى ، وبطلان ذلك بين .

فإن قال : إنما يصح من الضعيف تحريك<sup>(١)</sup> يده ، لأنه إذا سكنها سكنها بأن يفعل في كل محل من محال قدرته جزءا من السكون ، لأنه لا يحتاج في تسكين محل قدرته أو تحريكها ، إلى أكثر من ذلك . ومن حق الضعيف إذا حرك يده ، أن يفعل في كل محل من يده الحركات الكبيرة ، بعدد أجزاء يده ، فيحصل فعل الضعيف أكثر ، فلذلك يحرك يده ، حتى إذا قصد إلى ممانعته ، بفعل مع المباشر المتولد الكبير فيمنعه .

قيل له : إن محل القدرة وإن أمكنه أن يسكنه بجزء من السكون ، فقد يمكنه أن يفعل أكثر منه ، على قدر قدره<sup>(٢)</sup> فكان يجب إذا كثرت قدره في كل محل ، وفعل السكون بجميعها ، أن يمنع الضعيف من تحريك يده ، ألا يختلف الحال بين أن يقصد ممانعته ، وبين أن يرسل يده إرسالا ، وبطلان ذلك بنفسه ما سألت عنه . وبعد ، فإن الذي ذكرته بقوى ما اعتمدها ، وذلك لأن إحداثه للجزء الواحد من السكون في كل محل من محال قدره ، بمنزلة ما يفعله الضعيف من قدر

(١) في الأصل : ( تحرك ) .

(٢) في الأصل : ( قدوره ) يريد قدره : جم قدره .



التحريك الذى تستقل به يده ، فما زاد على هذا الجزء من السكون ، هو بمنزلة ما يزيد من مقدور الضعيف على ذلك القدر ، فكان يجب أن يمانعه بهذه الزيادة ، إذا وجد فى كل محل قدرة عدد من القدر ، وفساد ذلك ببيان بطلان ما سأل عنه .

فإن قال : أفليس الضعيف العظيم الضعف ، لا يمكنه تحريك يده ، إذا أرسلها ولم يقصد الممانعة ، فهلا دل ذلك على أنه لا بد من أن يفعل بعض مقدوره ؟

قيل له : من سألت عنه إنما لا يمكنه تحريك يده لثقلها ، لأنه لو كان مثلها من الجهاد فى القدر ، لما أمكنه أن يحركه ، وإنما قصدنا بالكلام إلى الضعيف الذى يمكنه تحريك هذا القدر من الجسم ، وأزيد منه ، فإذا أمكنه تحريكها عدّ فقد قصد إلى الممانعة ، ويتم ذلك عليه ، مع قصد للممانعة ، دل ذلك على صحة ما قلناه .

وربما ذكرت هذه الدلالة على وجه آخر ، بأن يقال : كان / يجب فى النائم مستلقيا ، ألا يمكن الضعيف تحريك يده ، وقد علمنا صحة ذلك ، وعلى قول من خالف فى هذا الباب : النائم كالنبتة ، فى أنه لا يخلو من الأخذ والترك ، وكان يجب إذا كانت يده ساكنة على حجة فأزيلت من تحتها ، ألا يسقط ، لأنه على هذا القول يفعل فى يده السكون حالا بعد حال ، وذلك بوجوب وقفها بحيث هى ، والمعلوم بخلاف ذلك ، وكان يجب فى القاعد والقائم إذا نام ألا يسقط ، لأنه يفعل فى نفسه السكون حالا بعد حال ، وقد علمنا أنه يسقط فى بعض الحالات ، ولا يسقط فى آخر ، فأما سقوطه فلا يكون من فعله ، لأنه إنما يسقط بما فيه من الاعتماد ، ولذلك يكون تأثيره فيما يسقط عليه بحسبه ، فليس لأحد أن يقول :

إذا لم يفعل التاركين في نفسه ، فقد فعل إسقاطها .

ومن قوى ما استدل به شيوخنا رحمهم الله في هذا الباب : أنه لو لم يخل من الأخذ والترك ، لوجب ألا يخلو أحدنا من أن يريد ما يعلمه أو يظنه من تصرف الناس ، أو يكره ذلك ، لأنه يمكنه أن يفعل الإرادة والكرهية بقدر قوته ، على جهة الابتداء ، على الوجه الذي يفعل عليه الحركة والسكون في جوارحه . فإن لم يخل منهما ، فيجب ألا يخلو مما ذكرناه من الإرادة والكرهية ، والخالف لا يفرق بينهما . وهذا يوجب خلاف ما تعلمه من أنفسنا ، لأننا تعلم باضطراب في تصرف الغير الذي تعلمه أو نعتقد ، أننا لا نريده ولا نكرهه البتة .

فإن قال : إنا إذا لم نرده ولم نكرهه ، فقد فعلنا ضدا ثالثا ، وهو الإعراض ، على ما ذكره شيخنا أبو علي رحمه الله في هذا الباب .

قيل له : أو كان لهما ضد ثالث كما ذكرته ، لوجب أن يعرفه أحدنا من نفسه ، ويميز بينه وبينهما ، كما ميزنا بين الإرادة والكرهية ، وبينهما وبين سائر أفعال القلوب ، مع سلامة الأحوال ، وفي علمنا بخلاف ذلك ، دلالة على بطلان هذا القول . وكان يجب فيما يصح أن نريده أو نكرهه إذا علمناه ، أن يفصل بين حالنا معه ، وبين أن يعرف مالا يصح أن نريده ونكرهه ، ولا نعرف من أنفسنا خلاف ذلك . وقد قال شيخنا أبو علي رحمه الله في جوابات الخراسانيين : إذا جاز في أحدنا أن يخلو من أن يريد الشيء أو يكرهه ، فيجب أن يجوز مثله في القديم تعالى ، وعول عليه في مكالمهم في الإرادة . وهذا يدل من قوله على أنه لو زاد في التأمل ، لرجع إلى ما قاله أبو هاشم رحمه الله ، في جواز تعزى القادر منا من الأخذ والترك . ويقال له : إذا كنت تقول في أحدنا إنه إذا لم يرد الشيء ولم يكرهه ، فإنما خلا منهما ، لأجل الإعراض ، فهلا جوزتم

للمُجْبَرَة مثله ، وأن يقولوا إنه تعالى . إذا لم يرد الشيء فلا بد من ضد الإرادة ، وهو الكراهة أو الإعراض ، وإن كانوا يعدلون عن هذه اللفظة ، فكلامهم يستقيم .

فإن قال : إذا جاز في أحدنا أن يفصل بين العلم والجهل والظن ، وإن لم يعرف ما يصادها من السهو ، فهلا جوزت ما ذكرناه في الإعراض ؟

قيل له : إن من يثبت السهو معنى مضادا لما ذكرته ، فإنه يقول : إن أحدنا يعرفه من نفسه على طريق الجملة ، لأنه يعرف نفسه ساهيا ، ويفصل بينها وبين أن تكون عالمة أو غائبة ، فإن كان متى علم عرف من تفصيل ماعلمه مالا يعرفه إذا سها عنه ، فكان يجب إن كان الإعراض معنى يضاد الإرادة والكراهة ، أن يعرفه أحدنا من نفسه ، إما على جملة أو تفصيل ، وقد بينا فساد ذلك . فأما من لم يثبت السهو معنى ، فالسألة زائلة عنه ، وقد بينا أنه الصحيح .

وقد استدلل رحمه الله على ذلك ، بأن قدرة القاب قد صح أنها قدرة على مالا ينحصر من الإرادات المختلفة وأضدادها ، والاعتقادات المختلفة وأضدادها ، لأن من حق القدرة أن تتعلق بما لا يقناهي من الختلاف الذي لا يتضاد ، وإنما لا تتعلق إلا بالمتناهي من أفعال الجوارح / لأنها في نفسها متناهية ، لا لأمر يرجع إلى تعلقها ، وأفعال القلوب مع اختلافها لا نهاية لها ، فكان يجب لو كان لا يصح تعرّي القادر منا من الأخذ والترك ، أن يجب فيما يريد ألا يقف على حد إلا ويريد أكبر منه ، أو يكره هذا القدر ، وكذلك فيما يعتقده ، وفساد ذلك يبين أن الزائد على ما يريد لم يردده ولم يكرهه ، مع جواز ذلك ، وكون القدرة قدرة عليه ، وحكم المزيد حكم الزيادة في ذلك ، فيجب أن يحوز خلوه من ذلك . وإذا جاز ذلك في أفعال القلوب ، فكذلك في أفعال الجوارح .

فإن قال : متى لم يرد فقد كره .

قيل له : فكان يجب ألا تقف الكراهة ، [والكراهة<sup>(١)</sup>] لا تنافي الإرادة على طريق الجملة ، ولا تنافيا على طريق التفصيل ، فقد خلا إذن من إرادة ما يصح أن يريده على التفصيل ومن كراهته ، سواء حصل فيه الكراهة على طريق الجملة ، أو لم تحصل ، وهذا يسقط ما سأل عنه .

فإن قال : إن الذي أوجب أن يفعله القادر من الإرادات والكراهيات ، هو الذي يجوز أن يفعله ، فإذا لم يلزمكم تجويز فعل مالا يقتضاه ، لم يلزمي مثله في الإيجاب .

قيل له : إنك قد اعتقدت ما يمنع من أن يعتقد معه أنه لا يريد ما زاد على القدر الذي أراده ، وهو قولك إنه لا يجوز أن يخلو من الأخذ والترك ، مع ارتفاع الموانع لها ، وإن هذين الاعتقادين يتناقضان ، وليس كذلك ما نقوله ، لأنه قد اعتقدنا جواز خلوه من أن يريد أو يكره ، ما يجوز أن يريد ويكرهه ، فكيف يلزمنا أن نجوز أن بفعل مالا نهية له ، وقد دل الدليل على استحالة وجود ذلك .

وبعد ، فلو حذفنا ذكر مالا نهية له ، وقلنا : كان يجب ألا ينتهي إلى حد إلا ويزيد أكبر منه ، لأن حكم الزائد في الوجه الذي قاله المخالف ، حكم المزيد عليه ، لكان السؤال الذي أورده لا يتأني فيه ، لأننا نجيب عنه بأن نقول : يجوز أن يزيد ذلك وإن كان لا يريده ، ولا يمكنهم أن يقولوا في الزيادة بالجواز ، مع أن حاله حال المزيد عليه ، فلهزمهم ألا ينتهي إلى حد إلا ويزيد أكبر منه .

فإن قالوا : لا يلزمنا ذلك في الإرادة والكراهة ، لأننا نجوز خلو القادر منهما ، إلا عند الدواعي ، ولا داعي للقادر إلى ما أردتم .

(١) هذه الكلمة زيادة يقتضها المعنى .

قيل له : إن في ذلك إبطال أصل المقالة ، لأنه يوجب أن يجوز خلوه من الحركة والسكون إلا عند داع ، لأن حكم الإرادة في أنها تتبع الدواعي حكم الحركة عند العلم ، وحكمها سواء مع فقد العلم ، وإنما يفارق الإرادة والحركة من حيث لا يصح أن يزيد بها أحدنا إلا وهو معتقد المراد ، غير ساه عنه . وليس كذلك الحركة من حيث لا تتعلق بغيرها .

فإن قال : إن الإرادات لا يجب أن يفعلها لحاجتها إلى الاعتقادات .

قيل له : فقد كان يجب ألا يخلو منهما جميعا ، لأنهما مما يبتدئهما بالقدرة ، ويدخلان في باب الأخذ والترك .

فإن قال : إن الاعتقاد لا يصح أن يفعله إلا مع خطوّر المعتقد بالبال ، فلا يجب أن يفعل منه إلا قادرا مخصوصا .

قيل له : قد كان يجب مع خطوّر الشيء بباله ، ألا يخلو من اعتقاد مخصوص فيه ، وقد علمنا أن أحدنا مع خطوّر الملائكة بباله وعبادتهم ، قد لا يعتقد فيهم ما يصح أن يعتقد .

وبعد ، فإن الخطوّر بالبال إن أراد به الكلام الخفي ، فقد علم أن الاعتقاد لا يحتاج إليه ، وإن أريد اعتقاد آخر ، فقد علم أن الاعتقاد لا يحتاج إلى اعتقاد آخر ، ما لم يكن أحدهما أصلا للآخر . وقد بينا في باب خلو القادر من الأخذ والترك ، أن القدرة مع سلامة الأحوال لو لم تخل من الفعل ، لوجب أن يكون لها تعلق بالفعل بوجب ذلك فيها ، لأنه إذا كان لا تعلق بينهما ، فيجب جواز خلوه من / أحدهما ، وبيننا أنه لا تعلق يمكن تبينه فيها مع الفعل ، لأنها لا تحتاج إليه ، ولا يستحيل وجودها مع ضده ، ولا هي مضمنة به ، ولا توجب إيجاب العامل أو التوليد ، وذلك بوجب جواز خلوها من مقدورها مع السلامة ، وبيننا

أنه إذا جاز منه مع المنع في بعض الحالات ، فيجب أن يجوز خلوها منه مع ارتفاعه . واستقصينا القول في هذا الباب ، وإنما نذكر في هذا الكتاب بجملاً من كل باب ، لتسكون توطئة لما نريد أن نبنيه عليه .

## فصل

في أنه يصح العلم بأن المكلف لم يفعل ما وجب عليه ، وإن لم يعلم منه تركاً ولا فعلاً اعلم أن في الواجبات ما إذا وُجد من المكلف ، علم بغير حاله من جهة الإدراك ، وربما علم بغير الحال ، لما لذلك الواجب به من تعلق ، كنجور رد الوديعة ، وقضاء الدين ، والأقوال الواجبة ، والصلاة ، وما شاكل ذلك ، مما يتعلق بالتحرك أو بالجمع والتفريق ، لأن لطريقة الإدراك تعلقاً بذلك . فإذا كان ذلك الواجب مما إذا وقع عرفه المدرك ، وقد تقدم له العلم بوجوبه على المكلف ، فمتى لم يقع منه ذلك ، علم المدرك له ، العالم بحاله ، أنه لم يفعله ، لأنه لو فعله لأدركه على خلاف ما هو عليه الآن . ولا مُقتَبَر في هذه الطريقة يكون هذه الحركات وغيرها واجبة ، لأنها - وإن لم تسكن واجبة - فالعلم بأنها لم تحصل يقع على الحد الذي يقع ، إذا علم وجوبها ، فلو جاز لقائل أن يقول إنه لا يجوز أن يُعلم من حال من وجب عليه الفعل عند المشاهدة ، أنه لم يفعله ، أصبح ذلك في غير الواجب ، فكان يجب ألا يقع لأحدنا العلم بأن غيره لم يقم ولم يقعد ، ولم يتحرك ، ولم يصعد ولم ينزل ، ولم يعط غيره ثوباً ولا مالاً ، فلما كان العلم بذلك بمنزلة علمنا بأن الحجر الساكن غير متحرك ، وغير مجتمع مع غيره ، فكذلك القول فيما ذكرناه .

فإن قال : العلم بذلك بمنزلة علمنا بأن الحجر الساكن غير متحرك ، وغير مجتمع مع غيره ، فكذلك القول فيما ذكرناه .

فإن قال : إني لست أنكر ما ذكرتموه ، لكنني علم بأنه لم يتحرك ولم يسكن ولم يتكلم . فأما أن يحصل لنا العلم بأن ذلك فعل ، وأنه واجب ، وأنه لم يفعله من قبل أن يعرف الترك وسائر الأفعال ، فذلك ممنوع ، لأنه إذا لم يصح أن يعلم إثبات الفعل فعلا له إلا باستدلال ، فكيف يصح أن يعلم أنه لم يفعله على حد الاضطرار ؟

قيل له : إننا لم نقل إن المشاهد يعلم باضطرار أنه لم يفعل الواجب ، وإنما قلنا إنه متى تقدم له العلم بالأفعال ، وكيفية إحداثها ، ووجوب الفعل الخصوص عليه ، علم عند ذلك أنه لم يوقع ذلك الواجب ، إذا كان حاله ما وصفناه ، من غير تأمل وتطويل ، من حيث يعلم أنه لو فعله لشوهد على خلاف الوجه الذي يشاهده عليه ، وليس يمتنع في كثير من العلوم ، أن تكون ضرورية على الجملة ، فإن كان تفصيلها يتعلق بأمور مفصلة ، كما تقوله ، من أن العالم يقبّح الظلم ، وبأن الضرر المعين ظلم يعلم قبجه عند ذلك من غير تأمل محدد ، فلذلك إذا تقدم له العلم بأنه لو فعل الحركة لشاهده متحركا ، ولفصل بين حاله كذلك ، وبين أن يسكون ساكنا ، ثم علم وجوب فعل الحركة عليه في وقت مخصوص ، ثم علم عند المشاهدة أنه لم يحصل بصفة المتحرك في تلك الحال ، علم أنه لم يفعل الواجب الخصوص ، ولا يحتاج في معرفة ذلك إلى نظر محدد ، لأنه لو احتاج إلى ذلك كان لا يمتنع والحال هذه ، ألا ينظر على بعض الوجوه ، فلا يعلم من حال زيد أنه لم يفعل هذا الواجب المعين ، وبطلان ذلك يبين صحة ما قدمناه ، والذي يدعى فيه الاضطرار ، العلم بأنه لم يتحرك على وجه مخصوص ، فأما أنه لم يفعل الحركة ، فلا بد من أن يكون بالتأمل ، لأنه / يجب أن يعلم ثبوتها ، فإنه ممن يصح أن يفعلها ، ثم عند

ذلك يعلم أنه لم يفعلها ، فإذا حصل له العلم بأنها واجبة عليه في وقت بعينه ، صح أن يعلم أنه لم يفعل ما وجب عليه .

فإن قال : هلا قلتم : إنه إنما يعلم أنه لم يفعل الواجب عليه ، بأن يعلم أنه قد فعل له تركا ، لأن حد الواجب : أن له تركا قبيحا .

قيل له : إنما قد بينا فيما تقدم فساد هذا الحد ، وكشفنا عن بطلانه ، وبيننا أن حد الواجب أنه استحق الذم بالألا يفعله من وجب عليه على بعض الوجوه . والذي ذكرناه ، لا يبطل هذا الحد ، لأننا قد بينا أننا نعلم في المكلف أنه لم يفعل الواجب ، من الطريق الذي ذكرناه ، وإن لم نعلم له فعلا ولا تركا ، لأن العلم بأن المستلحق على الأرض المضطجع ، يحدد في نفسه السكون حالا بعد حال ، طريقه الاستدلال ، ولا تعلق له بالاضطرار البتة ، ولا للشاهدة فيه مدخل ، على نحو ما ذكرناه في الحركات ، فكيف يصح أن يقال : إنه إذا علم فيمن هذا حاله ، أنه لم يرد الوديمة ، ولم يقض الدين ، ولم يصل ، فقد علم أنه يتحدث في نفسه السكون حالا بعد حال .

وبعد ، فقد بينا من قبل جواز خلو القادر من الأخذ والترك ، فكيف يصح أن يتعلق العلم بأنه لم يفعل القيام والقعود ، بالعلم بأنه فعل السكون المضاد لهما . وبعد ، فلو لم يثبت ما قلناه بالدلالة ، لما صح تعليق العلم الجارى مجرى الضرورة ، بالعلم الذى لا طريق له إلى التأمل والاكتساب ، وذلك أن علمنا في الساكن الذى لا يتغير حاله على المنظر ، أنه يتجدد فيه السكون حالا بعد حال ، أو السكون فيه باق ، لا تعلق له بالاضطرار ، ولا بطرقه ، ولا بد من أن يكون طريقه الاكتساب ، ولذلك اختلف العقلاء في السكون : هل يجوز البقاء عليه أو لا يجوز ؟ واختلفوا في سكون الأجسام الساكنة ، التى ليست بقادرة أنها متجددة أو باقية ، فكيف



يصح ادعاء علم الضرورة في ذلك ، ولو صح أن يُعلم أن الساكن يتجدد سكونه ، لما صح أن يُعلم أنه من قبَل القادر الساكن إلا بنظر مستأنف ، وقد علمنا أن الطريق إلى العلم بأن الحادث فعله إنما يظهر فيما يظهر تجدده ، فيُعلم وقوعه بحسب دواعيه وقصده . فاما إذا كان ذلك الفعل مما لا يظهر ، فهو بمنزلة أفعال القلوب ، فكيف يصح أن يعلم فيه بانفراده أنه فعله ، ولذلك قال شيوخنا : إن الواجب لو كان له ترك متى لم يقع ممن وجب عليه ، لسكان العلم بذلك الترك لا يحصل إلا بأدق نظر وأطفه ، لأنه يفارق حاله حال الأفعال الظاهرة ، من الوجه الذي ذكرناه ، ولأن العلم بأن ما يقع منه ترك للواجب ، يوجب أن يعلم أنه من قبَله ، وأنه بنافي وجوده وجود الواجب ، وكل ذلك مما لا يظهر كظهور الأفعال التي تتغير على المنظر ، ويُعلم وقوعها بحسب قصده ودواعيه . فكيف يقال فيما هذا حاله : إنه كالأصل ، للعلم بأنه لم يفعل ماوجب عليه .

فإن قال : إنا نعلم من حاله إذا لم يفعل الواجب ، أنه على صورة مستقبحة ، وحالة مكروهة ، وذلك مما يعلمه العقلاء أجمع ، فيجب أن يتعلق العلم بأنه لم يفعل الواجب بهذا العلم ، وهو العلم بالفعل على طريق الجملة .

قيل له : إذا كان حال الواجب ماقدمناه ، من أنه يتغير به هذا القادر ، وحال تركه ماقدمناه ، ومن أن هيئته لا تتغير به ، حتى لا يفصل بينه وبين الجماد الساكن ، فكيف يُدعى أن من علمه غير فاعل للواجب ، فقد علمه على صورة مستقبحة ؟

وبعد ، فإن استقباح الصورة ، هو العلم بأن في جسمه أو في بعضه فعلا قبيحا ، على جملة أو تفصيل . وقد بينا أنه لا طريق لهذا العلم إلا الاستدلال ، لو كان ذلك معلوما في الحقيقة ، فكيف وقد بينا أنه قد يخلو والحال هذه من ترك الواجب

وإن لم يفعله ، وكل ما يوردونه من العبارات في هذا الباب ، فلا وجه له ، لأنهم ربما قالوا : إذا لم يفعل الواجب ، فقد قام مقاماً قبيحاً ، ووقف موقفاً مستقبهاً / ، لأن العبارات لا تدخل لها في هذا الباب على وجه ، وقد بينا ما يتعلق / ١٠٢ بالمعاني ، ولا يبعد عندنا في بعض الواجبات ، أنه إذا لم يفعله ، يحصل على هيئة متجددة يشاهد عليها ، نحو أن يلزمه القعود ، فيفعل القيام ، فأما إذا لم يكن الواجب بهذه الصفة ، وكان حاله ما قدمناه ، فالذي سأل عنه في نهاية البعد .

فإن قال : إنا نعلم من حاله إذا لم يفعل ماوجب عليه ، من رد الودعة أو الصلاة أو غيرها ، أنه كاره لهما ، أو يريد لئلا يضرهما ، أو تركهما ، وذلك قبيح منه ، فلم يتحصل لنا العلم بأنه لم يفعل الواجب إلا ومعه العلم بفعل قبيح فعله ، ولا يتغير في هذا الباب ، بأن يكون ذلك الفعل تركاً في الحقيقة .

قيل : إذا كان ما قدمناه قد علم به أنه لا يعلم من حاله أنه فاعل للسكون في نفسه ، فبالأعلم أنه فاعل الإرادة أو الكراهة في قلبه أولى ، لأنه لا طريق للمشاهد يظهر ، يوصل به إلى معرفة حصولهما في القلب ، وإنما يعلم المرید في بعض الأحوال باضطراب ، متى ظهرت فيه الأفعال التي تحصل ، كالطريق إلى معرفة كونه مربداً ، كالحركات والسكنات والأحوال . فأما إذا كانت حاله ما وصفنا ، من كونه ساكناً على طريقة واحدة ، فكيف يُعلم حصول الإرادة والكراهة ، اللتين ذكرهما في قلبه ، وطريق معرفتهما لو كانا معلومين ، أخفى من طريق معرفته السكون في نفسه حالاً بعد حال .

فإن قال : إنه متى لم يفعل الواجب ، فلا بد مع كونه عالماً بحاله ، من أن يكون كارهاً له ، ولو لا ذلك لم ينصرف عنه .

قيل له : إنه لا يمتنع ألا يفعل الواجب وإن لم يكرهه ، ألا يكون له إلى

السكرامة داع ، وإنما الذى يجب فى العالم متى لم يفعل الفعل ، ألا يكون مريدا له مع التضحية ، لأن الداعى إلى الفعل يدعو إلى الإرادة ، والصارف عنه صارف عن الإرادة . فأما السكرامة فهى بمنزلة فعل منفصل ، فقد يجوز أن يخلو منها ، فمن أين أن من لم يفعل الواجب ، فلا بد من أن يكون كارها له ، فأما كونه مريدا لصدده ، فإنما يثبت متى صح كونه فاعلا لصدده وتركه ، لأنه إنما يجب أن يكون مريدا لما يفعله ، فأما إذا لم يثبت كونه فاعلا ، فمن أين أنه يجب أن يريد به ؟ وأو أراده لكان لا طريق لنا إلى معرفة كونه مريدا ، لأننا قد بينا أن الإرادة من غيرنا لا نعرفها إلا بطريقة الاضطراب ، من حيث يظهر منه ما نعلم وقوعه بحسب مقاصده ، فيكون كالطريق إلى معرفة كونه مريدا ، فأما إذا كان الفعل غير ظاهر ، فالعلم بأنه مريد لا يحصل إلا من جهة السمع .

فإن قال : إنه إذا لم يفعل الواجب ، فالداعى له إلى ألا يفعله ، ما فيه من المشقة ، وما يؤثره من الراحة ، فلا بد من أن يسكره ويريدها ، لما يحصل عليه من الراحة .

قيل له : إنك غيرت العبارة فى هذا السؤال ، ومعناه ما تقدم ، وقد بينا أن راحته قد تحصل بالسكون الباقى ، وبالسكون الحادث فيه من فعل غيره ، بل الراحة بأن تحصل بهذين الوجهين ، أولى من حصولها بأن يسكون هو الفاعل ، لتسكين نفسه حالا بعد حال ، فكيف يجب أن يسكون فاعلا لها ، وإذا لم يجب ذلك ، فبألا يجب أن يكون مريدا لها أولى .

فأما كون الواجب شاقا ، فإن صرّفه عن فعله فإنما يجب أن يصرفه عن إرادته . فأما أن يقتضى ذلك كونه كارها له ، فذلك غير واجب ، على ما تقدم قولنا فيه .

فإن قال : إنه مع العلم بحال مالم يفعله ، لا يخلو من إرادة له أو كراهة ، فإذا لم يجوز أن يكون مربدا له مع كونه غير فاعل ، فيجب أن يكون كارها له .  
 قيل له : إنك إنما تبني ذلك على أن القادر منا لا يخلو من الأخذ والترك ، وقد بينا فساد ذلك ، وبيننا أن ذلك لو كان معلوما ، لم يجب فيمن علم أنه لم يفعل الواجب الخصوص ، أن يعلم ما ذكر به ، بالألا يكون معتقدا لذلك ، ولا يستدل عليه ، فقد صح - على كل حال - أنا قد تعلم المكلف غير فاعل الأفعال التي قدمنا ذكرها ، وإن لم تعلمه فاعلا لفعل قبيح .

وبعد ، فإن من لم يفعل الواجب المختص بحسبه وجوارحه ، على الوجه / الذى / ١٠٣  
 قدمناه ، فقد لزمه مع هذا الفعل أن يفعل الإرادة له ، فإذا فعل كراهة له ، فالسكراهة ترك الإرادة ، وليست ترك الواجب المختص بجوارحه ، فقد خلا من هذا الواجب ومن تركه ، وإنما فعل تركا للإرادة ، وعلمنا بأنه تارك لأحد الواجبين ، لا يوجب أن يعلم من حاله إذا لم يفعل الواجب الآخر ، أنه فعل له تركا ، فقد صح ما أردناه .  
 على أن من حق الإرادة والسكراهة أن تتعلقا بالحوادث ، ولا بد في المريد من أن يعتقد حدوث ذلك ، فإذا صح أن من خالف القوم قد اعتقد أن القادر قد يخلو من الأخذ والترك ، فيجب أن يعتقد جواز ألا يكون مربدا ولا كارها ، وإن لم يفعل الواجب الذى ذكرناه . وكذلك يجب فى العوام ، ومن لم يستدل على مذهب القوم .  
 وقد صح على كل حال أنا قد تعلم فى المكلف أنه لم يفعل الواجب الخصوص ، وإن لم يعلم أنه قد فعل فعلا قبيحا . وقد بينا من قبل أن الحى (١) منافى (٢) صحة كونه مربدا للشيء . وكارها له ، قد يخلو منهما جميعا ، وبيننا أنه لا ضد لها ثالثا ، وبيننا أن خلوه من ذلك أوضح من خلوه من سائر الأفعال وتروكها ، وجعلناه دلالة على نصرة طريقتنا فى هذا الباب .

(١-٢) فى الأصل : ( منافع ) . ولعل ما أئنهاه هو الأشبه بالقصد .

فأما من يقول منهم بأنه إذا لم يفعل الواجب ، فلولا كونه مريدا التَّرك له ، لم يقيح الترك ، لأن القبيح إنما يقيح بالإرادة ، ولو لم يقيح ذلك ، لم يستحق الذم ، فبناءً<sup>(١)</sup> منهم على أصولهم .

وكل ذلك مما يخالف فيه ، لأن عندنا يقيح القبيح لا بإرادة ، وإنما تؤثر الإرادة في وقوع الفعل على بعض الوجوه ، ثم ننظر فيه ، فر بما يقيح لذلك ، وربما حسن عنده . فتمت لهم بذلك لا يصح .

فإن قال : إنا إذا علمناه غير فاعل للواجب ، فلا بد من أن نعلم من حاله الندم أو الاعتباط ، فإذا لم يصح كونه نادما في الحال ، فيجب أن يكون مغتبطا ، وذلك يقتضى أنه لا بد من فعل قبيح .

قيل له : إن الذى قدمناه في الفعل والإرادة وتركهما ، يبطل ما تعلقت به الآن ، لأن حال هذين لا تزيد على حال ما تقدم ذكره ، على أن الذى ذكرناه إنما يصح في الثانى من الحال التى لم بفعل فيها ما وجب عليه ، ليصح أن يكون بادئا أو مصرا ، فأما إذا كان القول على حاله ، فالتعلق بذلك لا يصح . على أنا سنبين عند الكلام في التوبة : أن العالم يخالله بالواجب ، ويقدمه على القبيح ، قد يصح أن يخلو من هذين ، وفي ذلك سقوط تعلقهم به .

## فصل

في أنا نعلم من حال من لم يفعل ما وجب عليه ، أنه يستحق الذم ، وأنه يحسن لومه مع زوال الموانع

اعلم أن العقلاء يعلمون من حال من لم يفعل ما وجب عليه ، أنه يستحق الذم ،

(١) وردت هذه الكلمة في الأصل بدون نقط على الأحرف ، وبدون الهزة آخر الحروف .

ويحسن لومه ، كما يعلمون ذلك من حال من علموه فاعلا للقيبح ، مع علمه بقبحه ، أو تمكنه من معرفة قبحه ، وكل واحدة من هاتين الطريقتين كالأخرى ، في أنها<sup>(١)</sup> أصل في هذا الباب ، غير محمول على غيره ، كما أنا نعلم في الظلم والكذب حسن الذم عليهما ، لا بأن نقيس أحدهما على الآخر ، وإنما تقع الشبهة في أن مَنْ هذا حاله يحسن ذمه ، لأنه لم يفعل الواجب ، أو اغتر ذلك . وهذا كلام في التعليل ، وقد بينا من قبل أن الحكم قد يُعلم باضطرار ، ولا تُعرف علة الحكم إلا باستدلال ، وإن كان قد يُعلم ثبوتها بالاضطرار أيضا ، فسكا لا يجوز أن يقال فيمن نعلمه مستحقا للذم ، إذا فعل القبيح ، إن ذلك غير معلوم ، كذلك ما ذكرناه فيمن لم يفعل الواجب . وكذا لا يجوز أن يقال في فاعل القبيح إنه محمول على غيره ، فسكذلك القول فيمن لم يفعل الواجب . والمخالف في هذا الباب لا يخفى من وجهين : إما أن يقول : إنا لا نعلم ذلك من حاله ، مع علمنا بأنه لم يفعل الواجب . أو يقول : إنا وإن علمنا ذلك من حاله ، فإننا نعلمه مع العلم بفعله [ ما ]<sup>(٢)</sup> يختاره . أو يقول : قد نعلم ذلك من حاله على كل وجه . وقد علمنا فساد هذا الوجه الثالث ، لأننا باضطرار نعلم أن من وجب عليه / رد

الوديعة ، عند المطالبة وارتفاع الأعدار ، والتسكن من ردها بعينها ، وسده حاجة صاحبها إليها ، أنه يعلم حسن ذمه في العقول ، كما حسن ذم المُقَدِّم على الظلم ، فلا فرق بين من أنكر ما ذكرناه ، فيمن لم يفعل هذا الواجب ، وبين من أنكره فيمن بفعل الظلم وغيره من القبائح الظاهرة ، فلم يبق إلا ما ذكرناه من الوجهين . وقد بينا فيما تقدم أن العلم بأنه لم يفعل الواجب المعين ، لا يتعلق بالعلم بأنه فعل

(١) أصل العبارة : وكل واحد من هاتين الطريقتين كالأخرى في أنه أصل .

(٢) [ ما ] : ساقطة من الأصل .

فعل قبيحا ، من تركه وغيره ، فلو عاقنا حسن ذمه بفعل آخر ، لوجب أن يصح في العقل ، مع معرفتهم بحاله ، وأنه لم يرد الوديعه التي قدمنا ذكرها ، ألا يعلموه مستحقا للذم ، ولا فرق بين من دفع ذلك وبين الدافع لما قدمناه من قبل ، فقد ثبت إذن الوجه الثالث ، وهو أن هذا العلم يحصل عند العلم بأنه لم يفعل ما وجب عليه ، ولا فرق بين من علق هذا العلم - وإن حصل عند العلم بأنه لم يفعل الواجب - بفعل غير معلوم للعقل ، وبين من علق العلم بأن الظالم يستحق الذم ، بالعلم بأنه [إن] <sup>(١)</sup> لم يفعل الظلم ترك واجبا ، فسكا أن ذلك يبطل من حيث نعلم أن هذا العلم قد يحصل وإن لم يستدل على ذلك ، ولم يُعتقد ، ولم يحظر بالبال . وكذلك القول فيما بيناه .

وبعد ، فلولا صحة ما ذكرناه ، لأدى إلى ألا يفرق العاقل في كثير من الأحوال ، بين من لم يفعل ما وجب عليه من رد الوديعه التي حالها ما وصفنا ، وبين من لم يتند بالتفضل ، لأنه إذا كان العلم بأنه يستحق الذم عند ذلك بتعلق بأمر آخر قد لا يعرفه العاقل ، فقد يجب أن يتساوى حالهما عنده في كثير من الأوقات ، وذلك يؤدي إلى أن يكون حكم الواجب كحكم التفضل في العقول ، ولا فرق بين من قال ذلك ، وبين من قال بثله في القبيح والمباح . وكل ذلك يبين أن هذا التحكم معلوم فيمن لم يفعل الواجب ، وإنما يشتبه الحال في أنه يستحق الذم ، ويحسن لومه من حيث لم يفعل الواجب ، أو لأمر آخر ، فتكون المنازعة في التعامل ، لا في نفس الحكم .

(١-١) أصل العبارة : بأنه لم يفعل الظلم تركا واجبا .

## فصل

في أن من لم يفعل ما وجب عليه ، يستحق الذم ، ويحسن لومه  
لأنه لم يفعل الواجب

يدل على ذلك ما قدمناه من جواز خلو القادر إذا لم يفعل الواجب من تركه ، فلو لم نقل والحال هذه : فإنه يستحق الذم ، لأنه لم يفعل الواجب ، لأدى إلى أن يستحق الذم ، مع فقد وجه يحسن الذم لأجله ، وقد علمنا أن ذلك لا يصح على وجه ، لأنه يوجب صحة قول المُخَيَّرَةِ ، ويوجب جواز لوم الطفل وحسن عقابه . وبما يدل على ما قلناه ، أنا عند علمنا من حاله بأنه لم يفعل ما وجب عليه ، نعلم حسن ذمه ، وإن لم نعلم غير ذلك من حاله ، على ما تقدم القول فيه ، لأننا قد بينا أننا قد نعلم ذلك وإن لم نعلم منه فعلا ولا تركا .

فيجب أن يَقْضَى بأن الذم الذي حسن في العقل ، إنما يستحقه على ما عند علمنا به نعلم حسنه ، دون الأمر الذي قد نجعله مع العلم بحسنه ، وذلك يوجب أنه يستحق الذم ، لأنه لم يفعل ما وجب عليه ، مع ارتفاع الموانع ، وزوال الأعذار . وقد بينا من قبل في هذا الكتاب : أن العلم بحسن الفعل ، لا يحصل إلا مع العلم بما له حسن ، على جملة أو تفصيل . وكذلك العلم بوجوب الواجب وقبح القبيح ، وتقصينا القول فيه ، فإذا ثبت ذلك لم يمكن أن يقال : إنا وإن علمنا حسن ذمه إذا لم يفعل ما وجب عليه ، فإنه يستحق الذم على أمر لم يفعله ، بل الواجب أن يكون الذي علمناه هو الوجه في حسن ذمه ، وهو كونه غير فاعل للواجب ، وأن

يكون حاله في ذلك / كحال فاعل القبيح ، لأننا متى علمناه كذلك ، علمنا حسن ذمه . ١٠٣



ذمه ، وإن جهلنا ما عداه ، فعلمنا أن ذمه إنما حسن لأنه فعل القبيح ، لا لأن تركه الواجب قد انتفى . فكذلك القول فيما قدمناه .

ومما يبين ذلك أن المكلف لو فعل الكفر في قلبه ولم تعلمه من حاله ، لم نعلم حسن ذمه ، وإذا علمنا ذلك من حاله أو غيره من القبايح ، علمنا حسن ذمه ، فالفرق بين الحالتين ليس إلا ما قدمناه ، من أن فقد علمنا بالوجه الذي له حسن ذمه ، على جملة أو تفصيل ، اقتضى العلم بحسن ذمه ، فإذا صح أننا لا نعلم من لم يفعل الواجب الخصوص إلا ذلك ، علمنا حسن ذمه . فيجب أن يكون علة حسنه ، كونه غير فاعل لما وجب عليه ، لأنه لو كان إنما حسن لأمر سواه ، كان من لا يعلم ذلك الأمر على جملة أو تفصيل ، لا يعلم حسن ذمه ، على ما بيناه فيمن يفعل الكفر في قلبه .

فإن قال : أليس النبي صلى الله عليه وسلم لو خبرنا عن زيد بأنه يستحق الذم ، علمنا ذلك من حاله ، وإن لم نعلم منه الوجه الذي له حسن ذمه ، فهلا جوزتم مثل ذلك فيمن لم يفعل ما وجب عليه ؟

قيل له : إن بقول الرسول بعد علمنا بصدقه ، نعلم أنه لا بد من وجه لأجله استحق الذم ، فقد علمنا عند علمنا بحسن ذمه الوجه الذي له يحسن ذمه ، على جهة الجملة ، فهو بمنزلة أن يقول النبي صلى الله عليه وسلم إن زيدا يستحق الذم على فعل قبيح ، في أنا وإن لم نعلمه على التفصيل ، فقد علمناه على الجملة .

يبين صحة ما ذكرناه ، أن من عرف صدق الرسول صلى الله عليه وسلم ، وتقدم له العلم بوجه استحقاق الذم ، يعلم ما ذكرناه ، ومن لم يعلم هذين الأصاين لا يعلم حسن ذمه . فقوله عليه السلام دلالة على ما ذكرناه ، فمن علمه على الوجه الذي يدل ، علم به حسن ذمه ، وإلا لم يعلم ذلك .

فإن قال : جَوَزُوا فيمن لم يفعل الواجب ، أن يعلم حسن ذمه على هذا الوجه ، بأن يكون كونه غير فاعل للواجب ، دلالة على أنه قد فعل فعلا قبيحا ، لأجله يستحق الذم ، فيكون ذلك معلوما على جهة الجملة .

قيل له : قد كان يجب فيمن يعلم أن كونه غير فاعل الواجب دلالة على أنه فعل فعلا قبيحا ، ألا يعلم حسن ذمه ، كما ذكرناه في قول الرسول عليه السلام .

فإن قال : كذلك أقول .

قيل له : فيجب على هذا القول ، فيمن لم يستدل ، فيعلم أن القادر إذا لم يفعل الفعل ، فلا بد من أن يعلم تركا له ، من العوام والعلماء الذين يذهبون إلى خلاف هذا المذهب ، ولا يعلمون<sup>(١)</sup> فيمن لم يفعل ما وجب عليه ، أنه يستحق الذم . وقد يتناقض ذلك ، وبيننا أنه لا فرق بين من حمل ذلك على قول الرسول ، وبين من حمل فعل القبيح على ذلك ، فقال : إذا علمنا بحسن ذمه عند فعل الظلم ، فإنما نعلمه كذلك ، لأنه يدلنا على عدوله عن واجب ، هو ترك هذا الظلم ، فكأن هذه الطريقة فاسدة ، مباينة لقول الرسول عليه السلام ، في الوجه الذي ذكرناه ، فكذلك القول فيما قدمنا ذكره .

فإن قال : إن لم يصح أن يعلم حسن الفعل إلا مع العلم بما له حسن ، على جهة أو تفصيل ، فكذلك يجب في القبيح والواجب .  
قيل له : كذلك نقول .

فإن قال : فيجب ألا يعلم غير النبي صلى الله عليه وآله وجوب الواجب ، وقبح القبيح ، وحسن المباح ، إلا من يعلم الوجوه التي لها صار كذلك ، وهذا يوجب  
(١) العبارة في الأصل : « ألا يعلموا » ، وفيها غموض ؛ ولعل ما أثبتناه يوضح المقصود .  
يعلموا » : « الذين يعلمون » .

أن كثيرا من المتكلمين لا يعلم الشرائع ، من حيث ذهب إلى أنها يحسن التعبد بها ، باختيار<sup>(١)</sup> القديم ، أو لأجل الثواب ، والتحرز من العقاب ، ويوجب في أصحاب الخلل<sup>(٢)</sup> ألا يعلموا هذه / الشرائع بقوله عليه السلام .

١٠٦ /

قيل له : إن من قال إنه صلى الله عليه أوجب الفعل ، ويأجبه بلزم ولم ينبت له حكما يجب لأجله البتة ، فحال كحال المجبرة إذا قالت في الفعل : إنه يحسن ويقبح بالأمر والنهي . فكما أنهم لا يعرفون مع هذا المذهب حسن الفعل وقبحه ، إلا إذا كان العلم به من حيز<sup>(٣)</sup> الاضطرار ، فكذلك القول فيمن سألت عنه . لكن القوم لا يقولون بذلك ، بل يقولون : إنه تعالى أوجه لأنه صلاح المعبود ، لكنهم يختلفون ، فمنهم من يجعله صلاحا يأجبه ، ولم يعتبر في ذلك ما يعتبره . ومنهم من يجعله صلاحا لمكان الثواب فقط . وقد يفتأ أنه إنما يكون صلاحا لاختيار المكلف الواجب العقلي عنده ، أو الانتهاء من القبائح ، وأنه لا يجوز أن يختص بذلك إلا لأن أحوال [ ما<sup>(٤)</sup> ] هو عليه ، لا تتعلق باختيار<sup>(٥)</sup> الموجب ، ولذلك اختلفت العادات في المسكَّفين . وتستجد ذلك مشروحا في باب النبوات . فالجميع قد قالوا فيما علم وجوبه من قبل الرسول عليه السلام : إنه يختص بكونه مصلحة ، فلم يقل أحد منهم بوجوبه إلا مع القول بالوجه الذي له يجب لأجله ، وإن اختلفوا في ذلك الوجه ، فأصاب منهم فريق ، وأخطأ آخرون .

(١) في الأصل : ( باختيار ) بدون نقط على الحروف . وتظنها تحريف عن ( باختيار ) .  
(٢) ( الخلل ) كذا في الأصل . ولعل المراد بأصحاب الخلل : حلة الشريعة ، والقائمون عليها من فقهاء الأمة . وفي الحديث : ( يعمل هذا العلم من كل خلف عدوله ... ) الخ .  
(٣) ( حيز ) : كذا في الأصل . والكلمة غير منقوطة . ويستقيم المعنى بجعلها ( حيز ) . أي جهة .

(٤) [ ما ] زيادة يوضح بها المعنى وتستقيم العبارة .

(٥) في الأصل : ( باختيار ) بدون نقط على الحروف .

قَبْلَ قَال : إِذَا كَانَ مَا ذَكَرُوهُ لَا يَصِحُّ كَوْنُهُ وَجْهًا لَوَجُوبِ الْوَاجِبِ ، فَيَجِبُ  
أَلَّا يَكُونُوا عَالِمِينَ بِوُجُوبِهِ .

قِيلَ لَهُ : إِذَا عَلِمُوا صَدَقَ الرَّسُولُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ ، وَخَبَّرَ بِوُجُوبِ الْفِعْلِ ،  
عَلِمُوا وَجُوبَهُ ، وَعَلِمُوا عِنْدَ ذَلِكَ بِأَنَّهُ إِنَّمَا يَجِبُ لِبَعْضِ الْوُجُوهِ ، إِذَا تَقَدَّمَتِ الْمَعْرِفَةُ  
بَأَنَّ الْوَاجِبَ لَا يَجِبُ إِلَّا لَوَجْهِهُ يَتَضَعُ ذَلِكَ فِيهِ ، لِأَنَّهُ لَا يَتَنَعَّجُ أَنْ يَتَعَدَّ الْمُسْكَفَ  
أَنَّ الْوَاجِبَ وَإِنْ وَجِبَ عِنْدَ وَجْهِهِ مَخْصُوصَةً فِي الْعَقْلِ ، أَنَّهَا لَيْسَتْ هِيَ الْمُؤَثَّرَةُ  
فِي وَجُوبِهِ ، فَيَكُونُ عَالِمًا بِوُجُوبِ الْأَفْعَالِ الْعَقْلِيَّةِ ، وَبِحَصُولِ الْوُجُوهِ الَّتِي لَهَا  
تَجِبُ ، وَيَشْكُ فِي أَنَّ وَجُوبَهَا هُوَ لِذَلِكَ الْوَجْهِ أَوْ لغيره ، فَيَكُونُ عَالِمًا بِالْحُكْمِ وَثُبُوتِ  
الْعَالَةِ ، وَيَشْكُ فِي أَنَّهَا عِلَّةٌ لِذَلِكَ الْحُكْمِ ، لِأَنَّ الْعِلْمَ بِذَلِكَ طَرِيقَهُ الْاسْتِدْلَالَ ، وَلِذَلِكَ  
قَالُوا : إِنْ الْعَالَمُ يَقْبِحُ الْكُذْبَ ، لَا يَعْلَمُ قَبِيحَهُ إِلَّا مَعَ الْعِلْمِ بِكَوْنِهِ كُذْبًا ، لَكِنَّهُ قَدْ  
يَحُوزُ أَنْ يَتَعَدَّدَ أَنَّهُ يَقْبِحُ لِأَمْرٍ سِوَاهُ .

فَإِذَا صَحَّ ذَلِكَ ، لَمْ يَتَنَعَّجْ فِي الْمُخَالَفِ لَنَا مِنَ الْبُقَدَادِيِّينَ ، أَنَّ يَعْلَمُ وَجُوبَ  
الشَّرْعِيَّاتِ ، مَعَ الْخِلَافِ الَّذِي قَدَّمْنَا ذَكَرَهُ ، بِأَنَّ يَتَعَدَّدُ أَنَّهَا تَجِبُ لَوَجْهِهِ  
مَخْصُوصَ ، أَوْ يَتَعَدَّدُ أَنَّهَا وَاجِبَةٌ لَوَجْهِهِ لَا تَجِبُ لِأَجَلِهِ ، أَوْ يَتَعَدَّدُ فِي الْجُمْلَةِ ، أَنَّهُ لَا يَدُ  
مِنْ وَجْهِهِ تَجِبُ لِأَجَلِهِ ، وَيَشْكُ فِي ذَلِكَ الْوَجْهِ . وَهَذَا كَمَا نَقُولُهُ فِي الْآلَامِ : إِنْ مِنْ  
عِلْمٍ أَنَّهُ تَعَالَى لَا يَفْعَلُ الْقَبِيحَ ، يَعْلَمُ حَسَنَهَا إِذَا كَانَتْ وَاقِعَةً مِنْ قِبَلِهِ تَعَالَى ، وَإِنْ لَمْ  
يَعْلَمِ الْوَجْهِ الَّذِي لَهُ حَسَنَتٌ ، وَهَذَا إِنَّمَا يَصِحُّ فِيمَا الْعِلْمُ بِوُجُوبِهِ ، يَتَقَدَّمُ عَلَى الْعِلْمِ  
بِوَجْهِهِ وَجُوبِهِ ، بِذَلِكَ لَا يَتَأَنَّى إِلَّا فِي الشَّرْعِيَّاتِ ، لِأَنَّ بِالْخَبَرِ يَعْلَمُ وَجُوبَهَا ، ثُمَّ  
يَرْجِعُ إِلَى قَضِيَّةِ الْعَقُولِ ، فِي الْمَعْرِفَةِ بِوَجْهِهِ وَجُوبَهَا عَلَى طَرِيقِ التَّفْصِيلِ ، فَإِنْ كَانَ  
الْناظِرُ فِي ذَلِكَ قَدْ عَلِمَ بِالْعَقْلِ وَجُوبَ الْوَاجِبَاتِ ، عَلِمَ بِالتَّأَمُّلِ الدِّسِيرِ أَنَّهَا وَجِبَتْ مِنْ  
حَيْثُ كَانَتْ مُصَاحِبَةً ، أَوْ لِأَنَّهَا تَرُكُ الْمَفْسَدَةَ ، عَلَى مَا يَبْنَاهُ فِي بَابِ الْأَطْفِ ؛ وَإِنْ لَمْ

يتقدم له هذا العلم ، يحتاج إلى فضل تأمل . فأما إذا كان العلم بوجوبه لا من جهة الخبر ، لكن بالعقل ، فالتكتسب منه كالضروري ، فسكالا يصح أن يعلم باضطراب وجوب ردّ الوديمة إلا مع العلم بما له يجب ، على جملة أو تفصيل ، فكذلك شكر النعمة وغيرها ، وكذلك قُبْحُ القبايح ، وكذلك القول فيما يعلم باكتساب . وقد دللنا على صحة ذلك من قبل ، ولو لم نذكر في ذلك إلا ما ذكرناه في هذا الباب ، من أن زيدا لو كفر بقلبه ، لسكان في نفسه يستحق الذم ، ولم يحسن منا ذمه عند فقد العلم بذلك ، حتى إذا علمناه <sup>(١)</sup> فاعلا للقبيح مع الشرائط المذكورة في هذا الباب ، علمنا حسن ذمه . فيجب أن يكون الفرق بين الحالتين هو ما نحن عليه ، دون ما عليه المذموم ، لأنه في الحالتين يستحق الذم ، لسكونه فاعلا للقبيح ، على الوجه الذي ذكرناه ، لسكنا / في إحدى الحالتين لما لم نعلم ماله يحسن ذمه ، لم يحسن منا ذلك ، ولما علمنا في الحالة الأخرى ما يحسن لأجله ذمه ، حسن منا ذلك في العقل .

/١٠٧

وهذه الطريقة تبين ما قدمناه ، من أن وجوب الواجب وحسنه ، وقبح الفعل ، لا يُعلم إلا مع العلم بما له يختص بذلك ، على جملة أو تفصيل .  
ويبين أن هذه القضية ، أو لم يجب كونها مستمرة في سائر الأفعال ، أوجبت في باب الذم والمدح .

واعلم أن طريق العلم بوجه الوجوب قد يسكون تقدم العلم بوجوب ذلك الفعل ، بأن يعلم وجوبه باضطراب أو استدلال ، وبتطرق بذلك إلى ماله يجب ، من الوجه الذي قدمناه ، لأنه الاعتبار الذي به تعرف العلل ، بأن يعلم أن عند بعض الوجوه وجب ، ولولاه لم يجب ، على ما تقدم ذكرنا له . وقد بتطرق بوجه

(١) في الأصل : ( علمنا ) .

الوجوب إلى العلم بوجوبه ، بأن يتقدم لنا معرفة بعض الواجبات ، ونعلم ماله وجبت ، ونجد ذلك في غيره من الأفعال ، فنعلمه واجبا . وكذلك القول في قبح القبيح .

وعلى هذا الوجه قلنا : إنا متى علمنا في الكذب العارى من نفع ودفع مضرة إنه قبيح باضطرار ، ثم علمنا أنه إنما قبيح لا لتعريه من نفع ، ودفع ضرر ، لأنه كان يجب ألا يفترق الصدق والكذب في ذلك ، علمنا أنه إنما قبيح لكونه كذبا ، فمتى علمنا كذبا فيه نفع ودفع مضرة ، علمناه قبيحا ، بحصول الوجه الذى له قبح الكذب الأول .

وهذه الطريقة واجبة في العقلية . ولذلك قلنا إنه لا بد في الواجبات من أن تكون أصولها ضرورية . وكذلك القبحات والحسنات ، حتى تصح هذه الطريقة التى ذكرناها في الاستلال فيها ، بأن يُحمل مالا يعلم باضطرار ، على ما يعلم ذلك فيه ، ولا شئ من المقبّحات والحسنات والواجبات ، إلا وهذا حاله ، إذا كانت عقلية .

فأما الشرعى فقد يمكن أن يعلم من كلا الوجهين ، وإن خبر صلى الله عليه وسلم أولا بوجوب الفعل ، علمناه واجبا ، وتطرقنا بذلك إلى معرفة وجه وجوبه . وإن خبر صلى الله عليه وسلم أولا بوجه وجوبه ، عرفنا ذلك ، وتطرقناه إلى معرفة وجوبه ، لتقدم علمنا بأن أحد الأمرين لا يتفك من الآخر ، فأيهما تقدم تقدم لنا فيه المعرفة ، فغيره <sup>(١)</sup> صلى الله عليه وسلم بوصلنا إلى الآخر ، فلذلك صح أن نعرف بخبر النبي صلى الله عليه وسلم وجوب الفعل وقبحه أولاً مرة ، ووجوه وجوب الواجب

(٢) في الأصل : ( لمرة ) .

وقبح القبيح أولاً أخرى<sup>(١)</sup> . ولا تفرق الحال فيهما ، لكونهما طريقتين إلى المعرفة بالشرائع .

وقد ذكر شيخنا أبو هاشم رحمه الله في هذا الباب ما يجوز أن يجعل جواباً عما سألوا عنه . وذلك أنه قال : إن الوجه في وجوب النظر في إعلام الأنبياء هو الخوف من تركه والإخلال به ، فإنه بمنزلة وجوب النظر في معرفة الله أولاً ؛ وبين أن النبي صلى الله عليه وسلم لا بد في الابتداء من أن يقول لأمته : إني مبعوث إليكم ، فإنه تعالى قد تخلى ما يلزمكم متى ، لأنه من مصالحكم ، وإن أنتم لم تعلموه ولم تتمسكوا به ، لحقكم<sup>(٢)</sup> مضرة فيما كلفتم من جهة العقل . وإذا وجب أن يخاطب بذلك ، فقد عرّف أمته ما قدمنا ذكره ، من وجه وجوب الشرائع ، وقبح القبايح منها ، ويصير ذلك بمنزلة قوله تعالى : ( إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ) أنه مع بيانه لوجوبها ، بين الوجه في ذلك .

فإن قيل : إن الذي ذكرتموه إن تم لكم في قبح الفعل ووجوبه ، فلن يتم ذلك في حسنه ، لأنه لا وجه عندكم يحسن الفعل لأجله ، فكيف يصح مع ذلك أن تقولوا : إن حُسن ذم من لم يفعل ما وجب عليه ، هو لأنه لم يفعل الواجب / ١٠٨ .

قيل : قد بينا أنه لا بد في الحسن من أن يكون له حكم زائد على وجوده ، ليخرج بذلك من أن يكون كاللعدم ، أو كالحادث الذي لا صفة له أكثر من الحدوث ، ولا بد مع ذلك من انتفاء وجوه القبح عنه . فقد صار ما ذكرناه فيه في حكم الوجه الذي يقتضي حسنه ، لأن عند ذلك يجب أن يعلم حسناً ، كما يجب

(١) أخرى : أي مرة أخرى .

(٢) في الأصل : ( لحكم ) .

أن يعلم القبيح قبيحا عند العلم بوجه قبحه ، فكما يصح أن يقول في العقاب : إنه يحسن لكونه مستحقا ، فكذلك هذا الذم يحسن لكون المذموم غير فاعل الواجب ، وإن كان لا بد من انتفاء وجوه القبح عنه .

فإن قال : إن الذى ذكرتموه يوجب أنه الوجه الذى لا بد من حصوله في حسن الذم ، فمن أين أن وجوه القبح عنه متفتية ، ليصح ما ذكرتموه ؟  
 قيل له : إن وجوه القبح معقولة ، ولا شئ منها إلا وله أصل ضرورى ، إذا علمنا في ذم من لم يفعل الواجب ما ذكرناه ، وعلمنا انتفاء وجوه القبح عنه ، حصل لنا العلم بحسنه ، لأننا كما نعلم أنه لم يفعل الواجب ، فكذلك نعلم في ذمه أنه ليس بكذب ولا ظلم ولا عبث ، إلى سائر الوجوه التى يقبح القبيح لأجلها ، فيحصل عند ذلك لنا العلم بحسن هذا الذم . ولولا صحة ما ذكرناه ، لما صح لنا العلم بحسن ذم من يفعل القبيح على الشرائط التى معها يحسن ذمه ، للوجه الذى سألوا عنه . فإذا لم يقدم ذلك في حسن هذا الذم ، فكذلك فيما قدمناه .

واعلم أنه لا يتمتع في كثير من المحسنات أن يعلم حسنها باضطراب . ولولا ذلك لما صح أن يعلم وجوب بعض الواجبات باضطراب ، لافتقار العلم بوجوبه إلى العلم بحسنه ؛ فإذا صح ذلك ، وجب فيما يُعلم ذلك من حاله باضطراب ، أن يحصل لنا العلم عند ذلك بانتفاء وجوه القبح عنه على الجملة ، لأننا قد علمنا أن الفعل لا يحسن مع ثبوت وجه من وجوه القبح فيه ، ولا يحتاج فيما هذا حاله إلى تأمل محدد وإن احتيج فيما يُعلم حسنه باكتساب إلى هذه الطريقة . وقد بينا أن العلم بحسن ذم من لم يفعل رد الوديعة وشكر النعمة على وجه مخصوص ، ضرورى ، فيجب أن يُعلم عند ذلك انتفاء وجوه القبح عنه ، على طريق الجملة ، وينزل بذلك القدح ما أورده السائل .  
 على هذا الوجه نقول في المباحات : إنا إذا علمنا من صفها ما يقتضى كونها



مباحة ، فقد حصل عند ذلك لنا العلم بانتفاء وجوه القبح عنها ، لأنه لو لم يحصل هذا العلم ، لانتقض العلم بكونها مباحة .

فإن قيل : إذا كان ماله يحسن الحسن ، وبقيح القبيح ، كالعلة في حسنه وقبحه ، فهلا جاز أن يعلم الحكم وإن لم تعلم العلة ، كما يجب مثله في سائر العلل العقلية ، لأنكم توجبون فيها تقدم العلم بحكمها ، على العلم بها ، وعلى هذه الطريقة ينتم القول في أن العلم بأن العالم عالم ، يجب أن يتقدم العلم بعلمه ، وكذلك القول في سائر العلل ، فحوزوا ماذا كنناه مثله ؟

قيل له : إن ذلك لو وجب في حسن ذم من لم يفعل الواجب ، لوجب مثله في حسن ذم من فعل القبيح ، حتى يقال فيه إنه لا يمتنع أن يعلم حسن ذمه ، وإن لم تعلم ماله حسن ، وقد بينا بطلان ذلك ، بأنه لو فعل الكفر في قلبه ، لم يعلم حسن ذمه ، وإن لم يعلم ماله حسن . وقد بينا بطلان ذلك . وإذا علمناه فاعلا للقبيح الظاهر ، علمنا ذلك . وعلى ما ذكره السائل يجب ألا نفترق الحال في الأمرين . وبعد ، فإن طرق العلوم وتعلق بعضها ببعض قد تختلف ، فلا يجب حمل بعضها على بعض . وقد بينا في وجوه الحسن والقبح صحة ما ذكرناه فيها ، وثبت في العلل الموجبة أن حكمها يعلم أولا ، ثم تعلم العلة ، فلا يجب أن يقاس أحدهما على الآخر ، ولم صار حمل وجوه الحسن والقبح على العلل فيما ذكره السائل أولى <sup>(١)</sup> من حمل العلل على ما ذكرناه في وجوه القبح والحسن ؟

فإن قال : قد غاب ذلك ، فقلنا <sup>(٢)</sup> إن الحكم لأجل العلة يحصل ، فوجب أن يعلم أولا ، ثم يعمل ، وذلك قائم في وجوه القبح والحسن .

(١) في الأصل بأولى . ولا ضرورة لبيان هنا .

(٢) في الأصل : بأن قلنا . ولعل ما أثبتناه هو الصواب .

قيل له : إن ذلك يوجب ألا يصح أن تعرف العلة مع الحكم ، وأن يكون الحكم هو الطريق إلى معرفة العلة ، كما يقوله في كونه علما : إنه إذا علم أنه كذلك ، مع جواز ألا يعلم ، والحال واحدة ، فيجب أن يكون كذلك لعله ، وهذا يمتنع من أن يعرف قبح شيء من الأفعال مع العلم بماله قبح ، وقد عرفنا بطلان ذلك من حيث نعلم الظلم قبيحا في حال ما نعلمه ظالما . وكذلك القول فيما نعلم قبحه باضطراب . وكان يجب ألا يصح أن يتقدم علمنا بوجه القبح ، ثم يعرف قبحه ، كما لا يصح أن يتقدم العلم بالعلة على العلم بالحكم ، وقد صح ذلك في كثير من المقدمات .

وبعد ، فقد صح أن لا نعلم الخلاف والوفاء إلا مع العلم بماله يخالف الشيء غيره أو يوافقه ، ولم يجب أن يحمل ذلك على العال للوجوب . وكذلك القول في وجوه الحسن والقبح . على أن الفرق بين الأمرين ظاهر : وذلك أن العلم بوجوب كون العالم علما ، والعلم معنى غير العالم ، وما يجب عنه صفة لغيره ، فلم يمتنع أن يتقدم العلم بالحكم فيه ، على العلم بالعلة . وليس كذلك ماله يقبح القبيح ، لأنه لا يتفصل منه ، وهو حكم من أحكامه ، كما أن القبح حكم من أحكامه ، فهو بمنزلة مخالفة الشيء لغيره ، في أنه لما اقتص بذلك الحكم بخصه<sup>(١)</sup> ، وصارت الذات واحدة ، لم نعلم المخالفة إلا مع العلم بماله . وقع الخلاف ، فكذلك القول في وجوه القبح .

فإن قال : فيجب على هذه الطريقة ألا يصح مع العلم بقبح الفعل ، الشك فيما له يقبح ، والاختلاف فيه ، لأن جميع من يعلم قبحه على هذا القول ، يعلم وجه قبحه . وفي صحة ما ذكرناه دلالة على فساد ما أصْلَحَ .

قيل له : قد بينا أنه قد يعلم العالم قبحه ، ويعلم ثبوت الوجه الذي له قبح فيه ، ولا يعلم مع ذلك أنه قبح لأجله ، فالشبهة والخلاف إنما يقعان في هذا الوجه الثالث ، ومتى علم أنه الوجه في قبحه ، لم يصح الخلاف من بعد ، ولذلك صح من المخالف في

(١) كذا في الأصل .

الظالم أن يقول : إنه قبح لاسكونه ظلما ، لاسكن للنهي أو غيره ، على مايقولون ، لأنهم وإن علموا كونه ظلما ، فقد جعلوا اللوجب لقبحه سواء ، وأما إذا علموا أنه قبح لكونه ظلما ، فإنه الوجه في قبحه ، فاختلاف زائل لاحتماله .

فإن قال : أفليس المخالف قد يقر بأنه يقبح لكونه ظلما ، ويقول مع ذلك إنه يكون حسنا من الله سبحانه ، وهذا طريقة المتقدمين من المجبرة ؟

قيل له : إننا لم نقول : إن من علم قبحه لكونه ظلما ، فيجب أن يعلمه قبيحا من كل من اعتقده فاعلا ، وإنما يجب أن يعلمه قبيحا ، وقد علم القوم ذلك فيمن وجدوا الفعل واقعا بحسب قصده ودواعيه ، والذي اعتقدوه من أنه فعل الله سبحانه ، ولا يكون قبيحا منه ، فهو اعتقاد جهل ، لا يؤثر في صحة ماقدمناه .

فإن قال : فلو كان مااعتقدوه معلوما ، لكان يصح منهم هذا الاعتقاد .

قيل له : لو علموا وقوع الظالم من فاعلين على حد واحد ، كان لا يصح أن يمتقدوه قبيحا من أحدهما دون الآخر ، وإنما يصح ذلك متى تباين حال الفاعلين عند العالم أو المعتقد ، فيصح أن يمتقد في صفة أحدهما مالا يمتقده في صفة الآخر ، ويجهل عند ذلك قبحه من جهته ، وإن علم قبحه من جهة الآخر وقد بينا جملة من القول في ذلك في أول باب العدل .

فإن قيل : إذا جاز أن يعلم ثبوت وجه القبح في الفعل وإن لم يعلم قبيحا ،

فهل جاز أن يعلم قبحه وإن لم يعلم الوجه الذي له قبح ؟

قيل له : لأنه ما لم يعلم في ذلك الوجه أنه وجه قبح ، لم يسكن له نفاق بقبحه ، فصح أن يعلمه وإن لم يعلم أنه قبيح ، وليس كذلك حال القبيح ، لأنه متعلق بذلك الوجه ، فما لم يعلم على جملة أو تفصيل ، لم يعلم قبحه . ولذلك يصح من العاقل أن يمتقد في الكذب الذي فيه نفع ، أنه ليس بقبيح ، وإن علم ثبوت

وجه القبح فيه ، ولا يجوز أن يعلمه قبيحا من لا يعلمه كذبا . ولذلك صح افتراق الأشياء في وجه القبح ، مع اتفاقها في القبح ، ولم يحز افتراقها في القبح مع افتراقها في وجه القبح .

فإن قيل : أليس قد يعلم حسن ذم من فعل القبيح ، من لا يعلمه فاعلا للقبيح ، لأن هذا العلم على ما ذكرتموه ضرورى ، والعلم بإثبات الفعل وإضافته إلى فاعله ، طريقه الاستدلال ، وذلك يبطل ما قدمتم .

قيل له : إن في الأفعال ما يعلم باضطرار كالمدركات ، ومنها ما يعلم تغير حال الجسم به باضطرار ، كالحركات والاجتماعات ، فإذا علم العاقل في ذلك أنه حاصل بحسب قصد زيد ودواعيه ، على وجه كان يجوز ألا يحصل من قبله علمه ، علمه فعلا له<sup>(١)</sup> على الجملة ، وإذا علم أنه من باب القبيح ، علم حسن ذمه ، على الوجه الذى قدمناه .

وهذه الطريقة قائمة فيمن لم يفعل الواجب . فصح ما ادعيناه في الأمرين . وبعد ، فقد بينا أن العلم بالفعل ، وتعلقه بالفاعل ، وإن كان باكتساب ، فعير بمنع أن يعلم في الجملة ، أن من حق الفاعل للقبيح أن يستحق الذم ، على بعض الوجوه ، ثم يعلم الفاعل بعينه مستحقا للذم ، عند النظر والتأمل . وكذلك القول فيمن لم يفعل الواجب ، ويحل ذلك محل علمنا بقبح الظلم باضطرار ، وإن كنا لا نعلم في الضرر المعين أنه قبيح ، إلا إذا علمناه من قبيل الظلم ، فيصير العلم به ضروريا أو في حكم الضرورى ، فكذلك القول فيما قدمناه .

فإن قيل : فيجب على هذه الطريقة ، أن يكون من لم يعلم في زيد بعينه ، أنه

(١) كذا وردت هذه العبارة في الأصل . وفيها غور .

فاعل للقبیح ، إما بأن يبقى الفعل كبقائه للأعراض ، أو بأن يبقى كونه فعلا له كالنجبة ، أو بالأیعلم كلا الأمرين كالعامية ، ألا يعلموه مستحقا الذم ، ومتى صح منهم أن يعلموه كذلك ، فقد ثبت أن العلم بحسن ذمه قد صح ، مع فقد العلم بالوجه الذى له حسن ذمه ، فهلا جاز أن يعلم العقلاء فيمن لم يفعل الواجب ، أن ذمه يحسن ، وإن لم يعلموا ما له حسن ذلك ، وهو ترك الواجب ؟

قيل له : إن المعتبر هو بما يحصل من العلم فى القلب ، على جملة أو تفصيل ، دون الاعتراف بالقول ، لأنه لا يمتنع فى العارف أن يجحد ، ولا يمتنع فيه أن يعلم أنه عالم ، لأن العلم بأنه عالم للشيء غير العلم به ، فإذا صح ذلك فالجميع يعرفون الفعل الذى هو القول والألم ، لأنهما يدركان ، ويعلمون على الجملة الحركات ، من حيث يعلمون فى المتحرك أنه يتحرك ، مع جواز أنه يسكن ، ويعلمون بأول العقل ، أنه لا بد من أمر ما ، فيسكون ذلك علما بالحركة على الجملة ، ويعلمون وقوع ذلك بحسب قصد زيد ودواعيه ، وذلك علم منهم بأن القبيح فعله ، إما على جملة أو تفصيل . فقولهم إنا نفى الأعراض أولا تعلمها أو نضيفها إلى الله تعالى ، لا يقدح فى حصول علمهم بما ذكرناه ، لأن ثبوت ذلك قد يصح مع الجحد بالقول . فإذا صح ذلك ثبت أن العقلاء لم يعلموا حسن ذم زيد إذا قصد القبيح ، إلا مع العلم بما له قبح ، وأن المخالفين الذين ذكرتهم بمنزلة سائر العقلاء ، فإذا صح ذلك ثبت بمنزلة ما ذكرناه ، فى حسن ذم من لم يفعل الواجب ، فإنه لا يجوز أن يعلم حسنه إلا مع العلم بماله حسن . فإذا لم يعلم عند ذلك إلا كونه غير فاعل للواجب ، فيجب أن يكون هذا الوجه فى حسنه كما ذكرناه فى فعل القبيح .

وقد كان شيخنا أبو إسحاق رحمه الله ، يحيب عن هذا السؤال بقريب مما ذكرناه فى آخر أمره ، لأنه كان يقول : إن العقلاء إنما يستحسنون ذمه ، وإن

نَفَوْا الْعَرَضَ ، أَوْ اعْتَقَدُوا الْخَبَرَ ، لِأَنَّهُمْ عَرَفُوا بِغَيْرِ الْأَحْوَالِ ، وَعَلِمُوا / أَنْ ١١١ /  
 ذَلِكَ بِحَسَبِ الْقَصْدِ وَالِدَوَاعِي . وَيَقُولُ : إِنْ الْعِلْمُ بِذَلِكَ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ هُوَ الْعِلْمُ  
 بِالْفِعْلِ ، وَتَعَلَّقَهُ بِالْفَاعِلِ ، فَهُوَ طَرِيقُ الْعِلْمِ بِذَلِكَ ، لِأَنَّ هَذَا الْوَجْهَ يُتَطَرَّقُ إِلَى أَنَّهُ  
 فَاعِلٌ ، وَلَا يَحْتَاجُ مَعَ هَذَا الطَّرِيقِ إِلَى أَمْرٍ سِوَاهُ ، فَيَصِحُّ أَنْ يَعْلَمُوا عِنْدَ ذَلِكَ حَسَنَ  
 ذِمَّةِ ، كَمَا نَعْلَمُهُ عِنْدَ الْعِلْمِ بِالْفِعْلِ ، عَلَى طَرِيقِ التَّفْصِيلِ .

وَالَّذِي قَدَّمَاهُ مِنْ ذِكْرِ الْمَدْرَكِ ، وَمَنْ ذَكَرَ عَلَيْهِمُ بِالْحَرَكَةِ عَلَى الْجُمْلَةِ ، هُوَ  
 أَبِينُ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ ، وَإِنْ كَانَ كِلَا الْوَجْهَيْنِ يَتَقَارَبُ وَيَسْلَمُ .

وَقَدْ ذَكَرَ أَبُو هَاشِمٍ رَحِمَهُ اللَّهُ أَنَّ الْمُجْبِرَةَ لَا تَعْرِفُ فِي الْحَقِيقَةِ أَنَّ زَيْدًا يَسْتَحِقُّ  
 الذِّمَّ عَلَى الْقَبِيحِ ، وَيَحْسَنُ لَوْمَةً عَلَيْهِ . قَالَ : لِأَنَّهُ لَا يَجُوزُ مَعَ اعْتِقَادِهِمْ فِي الْفِعْلِ أَنَّهُ  
 مِنْ فِعْلِ اللَّهِ تَعَالَى ، وَلَيْسَ بِفِعْلِ لَهُ أَنْ يَعْلَمُوا حَسَنَ ذِمَّةِ عَلَيْهِ ، لِأَنَّ حَسَنَ الذِّمِّ تَابِعٌ  
 لِلْعِلْمِ بِكَوْنِ ذَلِكَ الْفِعْلِ فِعْلًا لَهُ ، إِمَّا عَلَى جُمْلَةٍ أَوْ تَفْصِيلٍ ، فَكَيْفَ يَصِحُّ أَنْ يَعْلَمَهُ  
 مُسْتَحَقًّا لِلذِّمِّ مَنْ يَجْهَلُ ذَلِكَ مِنْ حَالِهِ ، وَهُوَ الَّذِي كَانَ يَبْصُرُهُ شَيْخُنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ  
 رَحِمَهُ اللَّهُ ، وَمَرَّ ذَلِكَ فِي كَلَامِ أَبِي عَلِيٍّ عَلَيْهِ رَحِمَهُ اللَّهُ ، لِأَنَّهُ يَسُورُ فِي الْإِزَامِ الْمُجْبِرَةَ بَيْنَ  
 فِعْلِ زَيْدٍ وَكَوْنِهِ ، فِي أَنَّهُ لَا يَجِبُ أَنْ يَعْلَمَ حَسَنَ ذِمَّةِ أَوْ مَدْحَهُ .

فَعَلَى هَذَا الْجَوَابِ السُّؤَالَ سَاقِطٌ ، لِأَنَّا نَنْكُرُ فِيمَنْ لَا يَعْلَمُهُ فَاعِلًا لِلْقَبِيحِ ، أَنَّ  
 يَعْلَمَ حَسَنَ ذِمَّةِ ، وَلَا مَعْتَبَرٌ بِقَوْلِهِمْ : إِنْ ذِمَّةُ يَحْسَنُ ، لِأَنَّا عَلِمْنَا مِنْ حَالِهِمْ مَا ذَكَرْنَاهُ  
 أَقْوَى مِنْ قَوْلِهِمْ .

فَإِنْ قَالَ : فَلِمَ اعْتَقَدُوا حَسَنَ ذِمٍّ مِنْ يَفْعَلُ الْقَبِيحَ ، وَلَمْ يَعْتَقِدُوا حَسَنَ  
 ذِمٍّ الْحَاطِطِ وَالْجَسَادِ ؟ وَلَمْ يَعْتَقِدُوا حَسَنَ ذِمٍّ الْأَسْوَدِ عَلَى سِوَاهُ ، أَفَسَا يَدُلُّكُمْ  
 تَفْرِيقُهُمْ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ عَلَى أَنَّهُمْ قَدْ عَلِمُوا حَسَنَ ذِمٍّ مِنْ فِعْلِ الْقَبِيحِ ، وَإِنْ اعْتَقَدُوا  
 الْجَبَرَ ؟

قيل له : لا يمتنع في الاعتقاد ( كان جهلا أو واقعا على حد التقايد ) أن يثبت في الشيء دون مثله ، وبفارق العلم الذي يستند إلى طريق لا يجوز فيه الاختصاص ؛ ألا ترى أن العلم بأن من صح الفعل منه قادر ، أما وقع عن النظر ، لم يجوز أن يتعاق ببعض من يصح الفعل منه دون بعض ، ولو كان على طريقة التقليد لم يمتنع ذلك ، فلا يبعد في القوم أن يعتقدوا أن زيدا لم يفعل تصرفه ، كما أن الحائط لم يفعل ، وأن اعتقدوا حسن ذم زيد دون الحائط ، ولا يمتنع أن يكون الذي يجعله طريقا للعلم من تعلق تصرفه به وبدواعيه ، بصير كأمانة الظن فيهم ، فيعتقدون فيه ما لا يعتقدونه في الحائط .

فإن قيل : خبرونا عن القوم لو لم يعتقدوا الخبر ، اسكانوا يعلمون حسن ذم زيد قبل الاستدلال على تعلق الفعل به ، مفصلا أم لا ، فإن قاتم : يعلمون ذلك باضطرار ، فاعتقادهم أن ذلك فعل الله سبحانه ، إذ لم يخرجهم من العلم الذي ذكروا ، فكيف يخرجهم من أن يعلموا حسن ذمه . فإن قلتم : لا يعلمون ذلك ، لزمكم في العوام وأصحاب الحمل ، ألا يعلموا حسن ذم من فعل القبيح .

قيل له : إن الاعتقاد للمذهب الفاسد لا يجوز أن يزيل العلم الضروري ، وإنما يجوز أن يؤثر في المكتسب إذا تعلق بالضروري ، فلذلك لا يجوز في شيء من الاعتقادات يغير في علم العاقل بأن الظلم قبيح ، ويجوز أن يؤثر في ظلم بعينه ، لأن العلم به مكتسب وإن تعلق بالضروري ، فلذلك جوزنا في الخواارج ألا يعلموا قبح قتل المسلمين ، لاعتقادهم فيه أنه مستحق ، فإذا ثبت ذلك لم يمتنع في أصحاب الحل أن يعلموا أن زيدا يستحق الذم إذا ظلم وأساء ، لأنه قد تقرر في عقلمهم على الجملة ، أن فاعل القبح من حقه أن يستحق الذم ، ولم يعتقدوا في زيد بعينه ما يخرجونه عن مطابقة ما علموه باضطرار ، وليس كذلك حال المجبرة ، لأنهم قد اعتقدوا في

زيد ما أخرجه به عن جملة ما علموه باضطرار ، لأنهم إنما علموا أن فاعل القبيح يستحق الذم ، وقد اعتقدوا في زيد أنه لم يفعل القبيح . وهذه الطريقة أقرب ما يستدل به <sup>(١)</sup> في هذا الباب ، لأنها تحسم كثيرا من الشبهة .

فإن قيل : فيجب ألا يصح أن يستدل على فساد قولهم ، بالخبر بحسن الذم والمدح على الأفعال في الشاهد ، لأنهم على ما ذكرتم ، / لا يعلمون حسن الذم والمدح ، كما لا يعلمون أن الفعل فعل لزيد ، فإذا استدللنا بذلك عليهم ، فكأننا استدللنا بخلاف على خلاف مثله .

قيل له : إن العلم بحسن الذم على الفعل ، قد بينا أنه ضروري على الجملة ، فإذا بينا لهم أن طريقته الفعلية قائمة في هذا التصرف الواقع بحسب قصد زيد ودواعيه ، وجب أن يكون حسن ذمه عليه دلالة على وجوده من جهته ، فكأننا تبين لهم أن التغير الحاصل في هذه الأفعال ، ومفارقتها في وقوعها بحسب دواعيه كلونه وهيئته ، مع تعاقب الذم والمدح ، يدل على أنه فعله ، فمرة يستدل عليهم بوقوعه بحسب أحواله ، ويثبت به أنه واقع من جهته ، ومرة يستدل عليهم بحسن ذمه ومدحه عليه في ذلك ، لأنه قد تقرر في العقول مفارقة الفعل للون ، في كل واحد من هذين الوجهين . وقد بينا من قبل في باب المخلوق ، الكلام في ذلك ، ويسقط بهذه الجملة قول من يقول : إنما يعلم حسن ذم من لم يفعل ماوجب عليه ، لأن كونه غير فاعل لواجب ، طريق العلم بتركه له ، وإيثاره لفعل ينافي وجوده ، فهو بمنزلة ما ذكرتموه ، ومن وقوع فعله بحسب قصده ، في أنه طريق للعلم بكونه فاعلا له .

وذلك لأننا قد بينا أنه لا طريق لإثبات الفعل فعلا له ، إلا ما ذكرناه ، لأنه

(١) به : ساقطة من الأصل .



على العاقل حال من لزمه رد الوديعة وقضاء الدين وشكر النعمة ، وأنه مع قدرته على ذلك ، وزوال العذر ، لم يفعلها ، يعترف بحسن ذمه ، كما قد يقول : إن الذم لا يحسن إلا فيمن تقتزن حاله ، فيعلم أن مراده بتغيير الحال ، أخذ الأمرين اللذين ذكرناهما ، وهو ألا يفعل الواجب ، أو يفعل القبيح . وهذا يبين في العقول ، لأنه قد مُسَكَّن من فعل الواجب ، وكلف فعله ، ليصل به إلى الثواب ، كما مُسَكَّن من فعل القبيح ، وكُتِّف ألا بفعله لقبحه ، لكي يصل إلى الثواب ، ويتخلص من العقاب . فإذا فعل ما قيل له ( لا تفعل ) فهو بمنزلة ما قيل له ( افعل ) . يبين ذلك أن ما لم يفعل من الواجب ، أتى فيه من قبلة ، لأنه قد كان . يمكنه أن يفعله ، كما أنه فيما فعل من القبيح أتى من قبلة ، لأنه قد كان يحوز ألا يفعله . فيجب أن تكون الحال واحدة في الأمرين ، وهذا بما لا ينكره أحد من أهل العقول ، إلا من أدخل على عقله الآفة ، لأنه لا يمكن في الفصل بين من يحسن ذمه ومدحه ، إلا <sup>(١)</sup> الرجوع إلى هذه التفرقة ، فلو لم يعرف ذلك باضطراب ، لما صح أن يعرف بالاستدلال أيضا ، لأنه يفارق التفرقة بين القادر وبين من ليس بقادر ، لأنه يمكن أن يعرف صحة الفعل من أحدهما ، ووقوعه بحسب قصده ودواعيه ، وتعد ذلك على الآخر ، مع سلامة الأحوال ، فيتطرق بذلك إلى مفارقة القادر لغيره ، ولا يمكن فيما ذكرناه إلا أن يفصل بين فاعل القبيح ، أو من لم يفعل الواجب ، وبين فاعل الحسن أو من فعل الواجب ، في حسن ذم أحدهما دون الآخر ، فلو لم يثبت ذلك باضطراب ، لما كان له في الاستدلال طريق . وكذلك يدعى في حسن الذم حيث يحسن ، وقبحه حيث يقبح ، العلم الضروري ، ثم يبنى عليه الكلام في استحقاق العقاب وغير ذلك .

(١) في الأصل : ( إلى ) تحريف .

وقد استدلل على ذلك شيخنا أبو هاشم رحمه الله ، بأن قال : قد ثبت في  
المعقول حسن تعليق اللوم بأنه لم يفعل الواجب ، كما ثبت حسن تعليق اللوم بكل  
واحد من القبائح ، لأنه يحسن أن يقال لمن لم يرد الوديعة ، ولم يفعل غيره من  
الواجبات ، إِمَّ أَمْ تَرَدُّ الوديعة ؟ ولم لم تفعل ماوجب عليك ؟ كما يحسن أن يقال :  
لم ظلمت ؟ ولم أسأت ؟ ويقصد بهذا القول الذم ، فلو لم يكن ذلك وجهاً للذم ، لم  
يحسن تعليق الذم به ، كما لا يحسن أن يقال له : لم لم تنبض ؟ ولم لم تصح ؟ وكما  
لا يحسن أن يقول له : لم لم تقم ؟ ولم لم تقعد ؟

على هذه الدلالة اعتمد شيخنا أبو عبد الله رحمه الله وقواه .

فإن قيل : إنما يحسن تعليق اللوم بأنه لم يفعل الواجب ، متى أراد به  
الترك القبيح .

قيل له : فكان يجب ألا يحسن ذلك إلا من علم الترك عند انتفاء الواجب  
وأراد به بالقول ، وقد علمنا أن ذلك حسن من كل من أطلقه ، ولا فرق بين من  
قال ذلك ، وبين من قال : إنما يحسن تعليق اللوم بفعل الظلم ، متى أراد إخلاله  
بالواجب ، الذي الظلم ترك له ، وكان يجب على هذا القول لو أراد بتعليق الذم أنه<sup>(١)</sup>  
لم ينقص الفعل القبيح ، لم يحسن ذلك .

فإن قال : إن كونه غير فاعل للواجب تعلق بالترك ، ولا يوم الخطأ ، وليس  
لأنه لم ينقص تعلق بذلك في يوم الخطأ .

قيل له : إن الكلام إذا قبح الإبهام ، حسن إذا زال ذلك الإبهام ، فكان  
يجب أن تتساوى حالهما عند زوال الإبهام في حسن تعليق اللوم به ، كما تتساوى  
حالهما عند الإبهام في قبح تعليق اللوم به ، وفساد ذلك ظاهر ، لأن العقلاء كما

(١) في الأصل : ( بأنه ) . ولعل الباء في ( بأنه ) زائدة من الناسخ .

يفصلون بين حسن تعليق اللوم بأنه ظلم ، وبين قبح تعليقه بأنه أسود وأبيض ، وصحّ ومَرَض ، فكذلك يفصلون بين تعليق اللوم بأنه لم يفعل الواجب ، وقبح تعليقه بأنه لم ينبض ولم يصح .

فإن قال : إنا نجد في كل موضع لاموه ، لأنه لم يفعل الواجب فهل<sup>(١)</sup> يستحسنون بدلا من ذلك لومه ، لأنه ترك الواجب وضيعه ، ونقول له : بنس ما علمت ! فيجب أن يكون هذا مرادهم .

قيل له : لا فرق بينك في هذا القول ، وبين من قال : إنهم في كل موضع لم يردّ الوديعة ، ولم يقض الدين ، متى لاموه لأنه أساء وظلم ، قدموا إليه القول بأنه / إنما ظلم بأن لم يرد الوديعة ، ولم يقض الدين ، ولم يفعل ما وجب عليه ، فيجب أن يكون هو المعتبر .

فإن قال : فإذا تساوى القولان ، فيجب أن يتعارضا ، وألا يصح التعلق بهما في نصر أحد المذهبين .

قيل له : بل يجب أن نقول بصحتهما جميعا . فنقول إن كونه غير فاعل الواجب ، وجه لحسن اللوم ، وكذلك كونه تاركا ومضيعا للواجب وظلما . هذا إذا علم حسن اللوم على كلا الأمرين . فأما إذا علمنا أنهم أطلقوا أحد القولين على وجه المجاز ، فالواجب عند التخصيص ، أن يجعل الصحيح هو القول الآخر . وقد علمنا أن العقلاء يرد لومهم على وجه يطابق العلم بحال اللوم ، فإذا علموا وجوب رد الوديعة عليه ، وعلموا أنه لم يفعله ، فلوهمهم على أنه لم يفعل الواجب هو الحقيقة ، وقولهم له : ظلمت ، وبنس ما صنعت ، إنما يذكرونه ، لأنهم قد عرفوا ما لحق صاحب الحق عند المنع وعدم الرد ، من الضرر ، فجعلوا ذلك في حكم الواقع

(١) ( نهل ) : ساقطة من الأصل .

عن لزومه الرد ، ونسبوه إلى أنه مسمى ظالم ، تشبيهاً بما يتندى فيترك المضار بغيره ؛ وعلى هذه الطريقة يصفون فاعل القبيح الذى نال به الوطر والشهوة ، بأنه ظالم لنفسه ، لما تصوروا ما يستحقه عليه ، وأنه فى الحكم كأنه أنزله بنفسه لما فعل ، سبب استحقاقه .

فإن قال : أليس من قول أبى هاشم رحمه الله فيمن لم يفعل الواجب ، وفعل له تركاً : إنما يستحق العقاب على الترك ، وإن كان يحسن تعليل لومه بأنه لم يفعل ، وعلى الترك ، ويكون قدر ما يستحقه على الوجهين ، قدر ما يستحقه أو لم يفعل من دون ترك تقدم عليه .

ويمكنه رحمه الله أن يقول فى نصرته ما حكيت : إنه إذا فعل الواجب تركاً ، فقد حصل منه ما يمتنع من وجود الواجب ، فيحل محل أن يحصل ذلك من غيره ، فكما أنت غيره لو منعه من إيجاد الواجب ، لتعاقب اللوم بذلك الفعل ، لا بانتفاء الواجب ، فكذلك القول فيه إذا فعل ما ينأى وجوده ، وإن كان متى كان هو الفاعل ، لم يخرج الواجب من أن يكون كان واجباً ، فإذا كان غيره هو المانع خرج عن الوجوب ، وذلك لا يقدح فى التسوية بينهما فى الوجه الذى ذكره .

ويمكنه أن يقول : إنه متى فعل ترك الواجب ، فقد صير نفسه فى تلك الحال يستحيل منها إيجاد الواجب ، لأنه محال منه ، فإن تقدم كونه قادراً أن يوجد ما قد أوجد ضده ، وأولا إيجاداً لذلك الضد لسكان إيجاد الواجب يصح ، لتقدم كونه قادراً ، فصار انتفاء الواجب كأنه لأجل وجود أمر يستحيل عنده إيجاداً ، فانصرف الذم إلى ذلك الأمر ، دون انتفاء الواجب ، فأنما إذا لم يفعل الواجب ، ولم يفعل تركه ، فلا علة لأجلها ينتفى الواجب إلا ما يتصل به ، وأنه لم يخبره ، وانصرف عنه ، فتعلق الذم به .

ويمكنه أن يقول : قد ثبت أن الفعل متى حصل فيه وجه من وجوه القبح ،  
ووجه من وجوه الحسن ، فهو بالقبح أولى ، لأن قبحه يمنع فعله من فعله ،  
فكذلك إذا حصل في انتفاء الواجب أمر يجري مجرى المانع من فعله ، فيجب أن  
يكون الحكم له في باب الذم .

ويمكنه أن يقول قد ثبت في الظلم أن تعليق الذم به أولى من تعليقه بتركه ،  
الذي كان يجب أن يفعله بدلا من الظلم . وإنما وجب ذلك لأن الفعل متى ظهر ،  
فتعليق الذم به أولى من تعليقه بانتفاء مالم يظهر . وهذا قائم فيمن لم يفعل الواجب ،  
إذا فعل له تركا ، ولهذا الجملة فصل رحمه الله بين الترك المعين ، وبين مالا يتعين  
بجراحة مخصوصة ولا غيرها ، فأوجب في المعين تعليق الذم به ، ولم يعلقه بمالا  
يتعين ، حتى قال في كتابه المصنف في هذا الباب : إنه إذا ألزمه الكلام فترك  
سببه ، يستحق الذم على ترك السبب ، لا لأنه لم يفعل السبب ، وكذلك فيما يجري  
مجره . وقال : إذا لزم قضاء الدين ، وصح / ذلك ، لا بجراحة مخصوصة ، فالذم  
يتعلق بأن لم يفعل الواجب ، ولا يحسن ذمه على ترك سبب العطية ، لأنه لو  
استحق الذم على ذلك إذا اجتمعت التروك ، لو صح ذلك فيها ، لاستحققه على كل  
ترك بعينه ، وإن لم ينضم <sup>(١)</sup> إليه ماعداه ، لأن حكم الترك بكل جراحة لا يتغير  
بانضمام الترك بالجراحة الأخرى إليه فيما يخصه ، فكان يجب حسن ذمه على كل  
واحد من ذلك ، وإن وجدت العطية لو جاز ألا يحسن ذمه على ذلك ، إلا بأن  
ينضم إليه مالا يغير حاله ، في كونه تركا للواجب الواقع بتلك الجراحة ، ليجوز  
أن يقال : إنه لا يستحق الذم على تروكها البتة ، وفرق بينهما وبين وجوب ما يختص  
بجراحة واحدة ، ويتعين فيه الترك .

وقد كان شيخنا أبو إسحاق رحمه الله يتأول كلامه في ذلك ، على أنه أراد أن

(١) في الأصل : ( ينضم ) . والذي أثبتناه بلام السياق بعده .

العالم بوجوب العطية ، لا يعلم من حال من وجبت عليه ما يحسن لأجله أن يذمه على التروك ، ولا يظهر من حال التروك مالا يجوز معه أن يذمه عليه ، وكان يتنع من أن يكون المعنى المخصوص ، وإنما يفارق أحدهما الآخر في طريق معرفته ، وكان يدفع بذلك تشنيع من يشنع عليه رحمه الله ، بأنه قد جعل تروك العطية حسنة ، وأنها في حكم المباح ، مع وجوب العطية عليه ، ومن يقول إنها لو كانت حسنة ، لجاز أن يستحق الذم ، باختيار الحسن ، إذا وجد عنده انتفاء الواجب .

وقال : كيف يصح ذلك ، ولو أن غيره منعه من الواجب ، وصيره بحيث لا يمكنه أن يختاره بأفعال كثيرة ، لحل محل من يتمعه من فعل الواجب بفعل معين . وكان يدفع رحمه الله جميع ذلك عنه بما حكيناه عنه : بأنه ما قال قط في هذه التروك إنها تحسن ، وإنما تسكن في الفرق بينها وبين التروك المعين ، من باب الذم ، من حيث لا يعلم من حالها ما يعلم من حال التروك المعين ، أو لأن العقلاء يجوزون فيمن لزمته العطية وتركها بكل جوارحه ، أنه قد تقدم منه أمر أو علامة أو ما شاكلهما ، مما كان ينوب مناب رده ببعض جوارحه . وذلك لا يتأني في الواجب إذا تعاقب مجارحة مخصوصة . فأما شيخنا أبو عبيد الله ، فإنني سمعته نصر من قوله إن هذه التروك لا تكون قبيحة ، للعلة التي حكيناها عن أبي هاشم رحمه الله ، وكان يقول : لا يحصل لها بأجمعها في المنع من العطية صفة لا تحصل لبعضها ، فكما لا يجوز أن يقال في بعضها إنه يقبح ، فكذلك في جميعها . والذي قدمناه صحيح لا شبهة فيه ، لسكنه يجب فيمن لزمته العطية ، أن يقسم حاله ، فيقال : إذا لم يقع منه ما ينوب مناب فعله في سقوط العطية ، فما يفعله من التروك يقبح لا محالة ، لانتفاء العطية به وعنده ، لأن هذه التروك أجمع لا يصح مع حصولها . والحال هذه . أن يكون فاعلا للعطية ، فأما إذا كان قد حصل منه ما يقوم مقام فعله في العطية ، من أمر وإشارة وما يجري مجراها ، فإن هذه التروك لا يجب أن تكون

قبيحة ، لأنها ليست بمائعة من وجود الواجب . وهذا بين ، وزيده وضوحا ، أن الكلام لو وجب على زيد وله لسانان يتكلم بهما ، لكان لا فرق إذا ترك سبب الكلام بهما ، بينه وبينه إذا لم يكن له إلا لسان واحد ، لأن التركيب في الاثنين متى وجدا حلا محل الترك الواحد ، في الآلة الواحدة إذا لم يكن له سواها ، فكذلك القول فيما قدمناه .

ولم نذكر ما ذكرناه في تقوية ما قاله أبو هاشم رحمه الله لصحة قوله ، لأن الصحيح أنه متى لم يفعل الواجب ، وفعل له تركا ، أنه يستحق الدم على الوجهين . ولو قيل إن خلاف ما قاله أولى ، لكان أقرب . وذلك أن الغرض فيمن لزمه رد الوديعة ، وقضاء الدين ، وعطية الزكاة ، أو ما شاكله ، بإصال الحق ، فإذا لم يوصله ، فقد زال الغرض ، فيجب أن يكون الدم وقد فعل الترك ، كالدم ولما يفعله ، في أنه بأن يتوجه إلى أنه لم يفعل ما هو الغرض ، أولى ، وإن لم يكن / هذا الوجه مرجحا فلا أقل من أن يكون مستحقا للدم ، لأنه لم يفعل بإصال الحق ، ولأنه فعل تركه أو ترك سببه ، فكيف يصح ما ذكره أبو هاشم رحمه الله في هذا الباب ، والذي ذكرناه الآن بقوئى ما يذهب إليه ، في أن كونه غير فاعل لما وجب عليه ، وجه لاستحقاق الدم ، من حيث ثبت في هذا الموضع أن غرضهم في مدحه ، هو بإصال الحق دون أسبابه ، فكذلك يجب أن يكون الغرض إذا لم يوصل الحق ، فيما يستحسنونه من ذمه ، هو بانتفاء هذا المعنى ، دون المعنى الذى فعله في نفسه ، إن كان لا بد من أن يفعل له أو سببه تركا .

يبين صحة ما ذكرناه ، أن استحسانهم لمدحه كما لزمه ، هو على قدر الحق في القلة والكثرة . وكذلك استحسانهم لذمه ، هو على قدر ما لم يفعله من إصال الحق ، دون كثرة الأفعال وقتها في هذا الباب . ولو كان الدم يتوجه إلى الفعل ،

لوجب أن يكون الفعل هو المعتبر ، كما أنه المعتبر في الظلم والكذب ، فيزداد الذم بزيادتهما ، ويزيد المدح بزيادة الفعل الواجب . وعلى هذا الوجه ألزمهم رحمه الله في بعض كلامه ، أن يكون من لزمه عطية الدرهم ، في حكم من لزمه عطية الدينار ، لأن حالهما فيهما يقع من تركهما إذا لم يفعلا لا يتغير ، ويلزمهم على ذلك أن يقولوا : إن ترك الواجب من القوى يحسن فيه من الذم ، أكثر مما يحسن من الضعيف ، وإن كان قدر الحق واحدا . ويلزم على ذلك في الواجب مثله ، حتى يكون القوى إذا أداه بأفعال كثيرة ، يستحق من المدح أكثر مما يستحقه الضعيف . ولو قيل : إن الأمر بالصد من ذلك لكان أقرب ، لأن الضعيف وإن قل فعله ، فإن مشقته أكبر ويفارق القوى في ذلك . وبهذه الجملة لم يُعتبر فيمن لم يفعل الواجب ، إلا بمقادير ما هو الغرض ، كما لم يُعتبر في مدحه متى فعل الواجب ، إلا ذلك . وعلى هذا الوجه تقرر في العقول حال شكر المنعم ، لأنه إنما يلزم على قدر الإحسان ، لا على قدر الأفعال التي يفعلها المنعم ، ولذلك استوت الحال في وصول النعمة إليه ، بين أن تصل وما <sup>(١)</sup> فعل إلا الأمر ، وبين أن تصل وهو المتولى لإبصالها ، لأن في الحالتين الغرض قد حصل ، والقدر في النعمة قدر واحد . فكذلك القول فيما قدمناه . وما ذكرناه إنما يجب متى لم يحصل في انتفاء الواجب ، الذي هو إيصال الحقوق إلى فقد وصولها ، فأما أن يضاف إلى ذلك وجه آخر لم يمتنع ، وإن كان قدر الحق واحدا أن يختلف حاله في الذم ، بأن يكون أحد الحقوق محتاج شديد الحاجة ، ولم يكثر غمه بفقد وصوله ، والآخر لن ليس هذا حاله ، فليس لأحد أن يتعقب ما ذكرناه بهذا الوجه ونظائره . وهذا كما يقوله من خالفنا في ترك الصلاة : إنه إن لم يكن فيه إلا كونه تركا لها ، فقد العقاب لا يتغير ، فأما إذا

(١) في الأصل : ( ولا ) ولا ضرورة لهذه الالام هنا .



تركها بالعود على صدر إنسان أو بأخذ ماله ، فالترك أعظم ، لأنه قد اجتمع فيها  
أنها ترك الواجب ، وأنها ظلم ، وهذا بين في الأفعال ، فسكذلك يجب أن يتغير  
في انتفاء الواجبات من الحقوق .

ويجب على هذه الطريقة أن يكون الواجب المبتدأ كالواجب المتولد ، إذا لم  
يفعله وفعل في أحدهما تركه ، وفي الآخر ترك سببه ، في أن قدر الذم لا يتغير ،  
وإن كان انقسامه على الوجوه التي يستحق لها يختلف ، ففي المباشر يستحقه على أن  
لم يفعل الواجب وفعل تركه ، وفي المتولد كالكلام يستحقه لأنه لم يفعل المسبب  
ولم يفعل السبب ، وفعل تركه ، لأنه إذا كان الغرض بإيجاب السبب للمعين الذي  
في السبب ، فقدّر الذم إذا لم يفعله لا يتغير ، كما أن قدر المباح إذا فعله لا يتغير ،  
لأنه يحصل في تركه السبب وجه من وجوه القبح ، سوى كونه تركاً لسبب الواجب ،  
على ما تقدم ذكرنا له . فأما إذا كان الكلام في إيجاد الواجب ، فلا يمتنع إذا  
كانت المشقة في المسبب أكثر ، أن يكون الثواب فيه أكثر من الثواب في المباشر ،  
لأنهما معتبرة في باب الثواب ، غير معتبرة في باب العقاب / المستحق على انتفاء  
الواجب . فأما الفعل الذي يجب ليختار عنده الواجب ، على سبيل اللطف والمصلحة ،  
فلا يجب إذا لم يفعل اللطوف فيه ، أن يكون حانه كحالها ، إذا لم يفعله ، وإن  
كان اللطف إنمّا وجب لأجل وجوب الفعل ، الذي هو لطف فيه ، لأن اللطف  
ليس بسبب له ، ولا موجب لوجوده ، فهو كالمفضل بما <sup>(١)</sup> هو لطف فيه ،  
فيصير بمنزلة واجبين ، في أن قدر الذم إذا لم يفعله ما يزيد على قدر الذم إذا لم  
يفعل أحدهما . وهذه الجملة لم ينب الثواب في العبادة ، عن العوض في الآلام ، التي  
هي لطف فيها ، بل وجب أن يكون العوض مقابلاً للآلم ، والثواب مقابلاً للعبادة ،

(١) ( بما ) في الأصل : ( بما ) .

ولو كان المعتبر بالواجب دون اللطف ، على ما ذكرناه في السبب والسبب ، لما صح ذلك ، فأما أحد الواجبين إذا لم يتعلق بالآخر ، فلا شبهة في أن كل واحد منهما معتبر بنفسه ، فلذلك لا يعتبر قدر ما يستحق عليه بصاحبه . بل يعتبر بحاله .

فإن قال : فيجب على ما ذكرتم أن يكون من لم يفعل القبيح يستحق المدح ، كما أن من لم يفعل الواجب يستحق الذم .  
قيل له : كذلك نقول .

فإن قل : فإذا كان مالا نفعله من القبيح قد لا ينحصر نحو ما يقدر عليه من الجهل والإرادات القبيحة ، فيجب أن يستحق من المدح والثواب ما لا نهاية له في الوقت الواحد . وذلك محال .

قيل له : إنما كان يلزم ذلك لو قلنا إنه يستحق المدح ألا يفعل القبيح فقط .  
فأما إذا شرطنا فيه ما يزيل سؤالك ، بأن نقول يستحق المدح على ألا يفعله إذا كان له إلى فعله داع ، ولم يفعله لأجل قبحه ، فسؤالك ساقط ، لأن هذا الشرط يحصره ويصيره بمنزلة ما ينحصر بالتسكن ، فكما أنه إذا لم يتمكن إلا من قدر من القبيح ، لم يحز أن يستحق الذم ، لأنه لم يفعل سواه ، فكذلك القول فيما قدمناه .  
وهذا القول رفعنا قول من سأل عن ذلك في القديم تعالى ، فقال : إذا كان مالا نفعله من القبيح الذي يقدر عليه لا نهاية له ، فيجب أن يستحق من المدح ما لا يتناهى ، وذلك أنه تعالى وإن قدر على مالا يتناهى ، فإنما يستحق المدح على مالم يفعله لقبحه ، إذا كان فيه وجه ينفصل به من حال<sup>(١)</sup> ما لا داعي إليه البتة .

وبعد ، فإن هذا السؤال إنما يتأني في الثواب ، دون المدح ، لأن الواجب فيه أن يزيد عدده ، لزيادة الوجه الذي يستحق به ، وليس كذلك حال المدح ، لأنه

(١) في الأصل : حال .

في القدر لا يجب أن يزيد عند زيادة الوجوه التي يستحق بها ، وإنما يقع على وجه مخصوص ، فإذا صح ذلك قلت الشبهة في هذه الزيادة إذا سئلت فيه تعالى . وقد بينا الجواب عنها إذا سألوها في الواحد .

فإذا ثبت بما قدمناه أن كونه غير فاعل للواجب وجه ذم ، فيجب أن يكون وجها للعقاب ، لأن الدلالة قد دلت على أن أحدنا إذا استحق الذم على وجه مخصوص ، استحق العقاب على ذلك الوجه .

يبين ذلك أن فعل الظلم لما تعلق به الذم ، تعلق به العقاب ، وأن التوبة لما أزلت أحدهما ، أزلت الآخر . وقد بينا من قبل مفارقة حال القديم ( تعالى ) لحال الواحد منا ، في باب العقاب ، وأنه لو لم يفعل الواجب لكان إنما يستحق الذم دون العقاب ، تعالى الله عن ذلك ، وإن كان أحدنا يستحقهما جميعا ، وبيننا العلة في ذلك ، فليس لأحد أن يقول : هلا جاز فيمن لم يفعل ماوجب عليه أن يستحق الذم دون العقاب ، ويفارق حاله حال فاعل القبيح ، كما أوجبتم مفارقة حال القديم ( سبحانه ) لحال الواحد منا .

وقد ذكر شيخنا أبو هاشم رحمه الله في ذلك ما يمكن أن يعتمد عليه ، لأنه قال : قد ثبت وجوب الثواب واللفظ على القديم تعالى ، بعد التكليف ، وثبت أنه إذا لم يفعل الشيء ، لا يجب أن يكون فاعلا لتركه وضده ، فلو لم يستحق الذم لو لم يفعل الثواب ، لأنه لم يفعله مع وجوبه ، لأدى إلى أن يكون واجبا ، وإلى ألا يكون بينه وبين التفضل فرق ، وقد بينا من قبل أنه لا بد من القول بوجوب إثابة المطيع عليه تعالى ، لأنه أئزمه بالتكليف ما يتضمن المشقة ، فلو لا ذلك لكان في حكم الظالم له ( سبحانه وتعالى / عن ذلك ) وبيننا أن بالتكليف قد وجب التمكن واللفظ ، وقد ثبت أنه لا يمكن أن يقال إن الموجب للثواب هو

وعده ، لأن ذلك يمنع من العلم بوجوبه عقلا ، ولأن الوعد خبر بإيقاع الفعل ، ولا يضر الفعل من الحكم ما لم يكن له لولا الخبر ، ولذلك صح منه ( تعالى ) الوعد بالتفضل ، ولأن من حق الثواب أن يكون مستحقا ، والخبر لا يدخل في هذه الصفة ، ولو كان الخبر بوجبه ، لاستوت الحال فيمن يطيع ومن يعصى ، وفيمن يكثر من الطاعة ويقل منها .

فإن قال : إنه لو لم يفعل الثواب ، لاستحق الذم على قبيح يفعله .  
 قيل له : لا يخلو ذلك القبيح من أن يجب أن يفعله لو لم يفعل الثواب ، أو لا<sup>(١)</sup> يجب ذلك ، فإن كان يجب أن يفعله ، فقد حل محل الترك ، وقد ثبت أن حكمه ( تعالى ) مخالف لحكم القادر بقدرة ، في جواز تمريره من الأخذ والترك ، وإن كنا قد بينا جواز ذلك في القادر بقدرة أيضا . وإن لم يكن له تعلق فهو بمنزلة فعل آخر يتبدیه ولا يكون أمبحه تعلق بانتفاء الواجب ، وما هذا حاله لا يؤثر في حال الواجب ، لأنه بمنزلة أن يجب الحق لزيد ، فيفعل فعلا في عمرو ، فكما أن وجود ذلك كعدمه ، في أن حكم ذلك الحق لا يتغير ، فكذلك القول فيما هذا حاله ، فلا يصح أن يقال إنه ( تعالى ) لو لم يفعل الثواب لاستحق الذم ، على فعل هذا حاله .  
 فإن قال : إنه كان يستحق الذم على نفس التكليف ، لأنه بالألا بفعل الثواب ، من حقه أن يقع قبيحا .

قيل له : إن الكلام على تكليف قد تقدم ووقع بشروطه ، ولا يصح أن ينقلب حال ماضى ووقع ، بأمر مستأنف بفعل أولا بفعل .  
 فإن قال : إذا كان إنما يحسن ، لأنه يثيب المطيع ، أو يعلمه بأنه سيثيبه ، فلولا يثب لوجب كونه قبيحا .

(١) في الأصل : ( ولا ) . والسايق يقتضى ( أو ) في عمل الواو .

قيل له : لا يصح أن يكون وجه حسنه وقوع الإثابة ، لأمر : منها أن وجه حسن الفعل يجب أن يقارنه ، والإثابة ليس هذا حالها . وبفارق ذلك مايقوله في الضرر<sup>(١)</sup> إنه يحسن انفع متأخر ، لأن النفع إذا كان معلوما كان مقارنا ، لأنه في حكم الحاصل ، وإذا كان مظنونا فالمقتضى لحسنه هو الظن ، دون نفس النفع وهو مقارن . ولذلك قلنا إن الخبر لا يحسن إلا لسكونه صدقا ، لأن مخبره في الوقت على مايتأوله . ومنها أنه لو حسن الإثابة ، ومن حقا أن تدوم ولا تنقطع ، لما صح أن تقع حسنا ، إذ لا يمكن أن يقال إن لبعضها ، وهو الذي يدخل في الوقوع ، مزية على البعض ، لأن الجميع يستحق بالطاعة على حد واحد . ومنها أنه لو حسن الثواب ، والثواب يحسن لأجله ، لتعلق كل واحد منهما بصاحبه ، على وجه يقتضى امتناع حسنها ، ووقوعهما على الوجه الذي يحسنان عليه .

فإن قال : لست أقول بهذا الوجه ، لسكتي أقول إنه يحسن لعله تعالى بأنه سيئب المطيع .

قيل له : فالسألة التي ذكرناها صحيحة ، بأن نقول : إذا كلف وهو عالم بذلك ، وحصل وقت الإثابة فلم يفعلها ، كيف كانت الحال ؟

فإن قال : وكيف يصح التقدير في مثل ذلك ؟

قيل له : إنما يصح التقدير فيما هذا حاله ، بأن يقال فيما لا يفعل لو فعل : كيف كان حاله ؟ وفيما يفعله لو لم يفعله : كيف كانت الحال فيه ؟ لأن التقدير إنما يقع في الجوز من الأمور ، وعلى هذا الوجه قال المسلمون فيه تعالى : إنه عالم بما كان ويكون ، وبما لم يكن أو كان كيف كان يكون ؟ وبما يكون لو لم يكن : كيف كان يكون ؟ وعلى هذا الوجه يصح قوله سبحانه ( لئن أشركت ليحبطن )

(١) في الأصل : ( الضرر ) . وانظروا شروحه عن ( الضرر ) .

عملك ) ، ( ولو آمن أهل الكتاب لكان خيرا لهم ) ، ( ولو ردوا لعادوا ) .  
فإن قال : أستم تحيلون في الظلم لما دل الدليل على أنه تعالى لا يفعله ، مع  
غلبته <sup>(١)</sup> وغناه أن يقال : لو فعله كيف كانت الحال ؟

قيل له : إنا لا نحيل ذلك في الحكم الراجع إلى نفس الظلم ، وإنما نحيل فيما  
يرجع إلى حال القديم ، لأننا نجيب هذا السائل فنقول : لو فعله لاستحق الذم ،  
( تعالى عن ذلك ) ولما كان ظلما / ولو وصف بذلك ، وإنما نحيل قول من يقول / ١١٩  
كان يدل على جهله وحاجته أولا يدل ، لما فيه من نقض الأدلة المتقدمة ، فينبغي أن  
نسلك هذا المسلك فنقول : لو لم يفعل الثواب كان يستحق الذم أولا يستحقه ، لأن  
الذي سألفاك عنه من حكم مالم يفعله ، وليس هو برافع إلى غيره .

فإن قال : لو قلت إنه لا يستحق الذم لنقض ما عرفت بالدليل وجوبه ، ولو قلت :  
يستحق الذم لنقض ما عرفت بالدليل من الذم يستحق على فعل ، فذلك أحلت الجواب .  
قيل له : إنما أزمناك ذلك ، لتزول عن هذا المذهب الفاسد ، كما أزمنا الجسم <sup>(٢)</sup>  
القول بحدوث القديم ، ليزول عن الشبيه ، فكما ليس له أن يقول لا يلزم أن  
أقول إنه ليس بقديم ، لما فيه من نقص الدلالة ، على أنه لا بد من قديم تنتهي  
الحوادث إليه ، ولا أقول إنه يخلو من الحدوث <sup>(٣)</sup> ، لما فيه من نقص حدوث  
الأجسام . فكذلك ليس ما ذكرته ؛ لأنك إنما تدفع الدليل بالدعوى ، وبأن ينفي <sup>(٤)</sup>  
ما أزمناك إثباته بنفس الدليل .

(١) ( غلبته ) : صورت الكلمة هكذا بدون نقط . وقرأناها ( غلبته ) لأنها  
مناسبة للمقام .

(٢) الجسم : الكلمة في الأصل بدون نقط .

(٣) في الأصل : ( الحدث ) ولا تناسب المقام .

(٤) في الأصل : ( سئل ) بدون نقط ، إلا تقطة واحدة على الفاء .

وبعد ، فإنه يقال له : نوثبت أن التكليف يقبح ، لم يخرج الثواب من أن يكون واجبا . يبين ذلك أنه لو كان تعالى عبدا ، وفي تكليفه فساد على غيره ، لوجب الإنابة إذا أطاع . فالمسألة صحيحة ، وإن قدر في التكليف أنه يقبح ، بأن يقال : لو لم يفعل الثواب ، كيف كانت الحال ؟ فلا يمكنه أن يقول : إن ذلك يستحيل ، لأنه يؤدي إلى قلب التكليف عن الحال التي وقع عليها .

وبعد ، فإن التكليف هو إرادة الأفعال ، وكراهة بعضها ، والأمر والنهي ، وكل ذلك مما لا يبقى ، فتي وقع على الوجوه التي يحسن لما يرجع إليها وإلى مقدماتها ، فهذا التقدير كيف يؤثر فيها ؟ أو لسنا قد ألزمتنا الجبرة على قولهم : إنه تعالى قد كلف السكافر الإيمان الذي لا يطيقه ، إنه يجب أن يقبح منه عقابه ، وإن كنا نعلم أن الحال لو كانت ما ذهبوا إليه ، كان لا يقع منه العقاب ( تعالى عن ذلك ) أوليس قد قال شيوخنا : إنه تعالى لو لم ينب للطيع لكان في حكم الظالم له ، حتى قالوا : لو صح أن يستحق الثواب والعقاب ، لوجب في المكلف أن يكون إذا عوقب مظلوما ، ومعدولا عليه ، إلى غير ذلك من المسائل .

فإن قال : إنا نقول لو لم يثب تعالى لم يستحق الذم ، وإن كان الثواب واجبا ، ويفارق حاله حال الواحد منا ، لأن الترتك لا يجوز عليه ، ويجوز علينا .

قيل له : فيجب أن يكون الواجب فيه كالفضل ، وأن تفارق حاله حالنا في حكم الواجب ، لأن فيه لا يصح الذم ، وفيما يصح ، ولو جاز ذلك لجاز ما نقوله الجبرة ، في أن الفعل يقبح منا ، ولا يقبح منه تعالى ، ونستحق الذم عليه دونه تعالى .  
فإن قال : أستم تقولون إنه تعالى لو وجب عليه الكلام في الذات والآلام ، لكان متى لم يفعل ، يستحق قدرا من الذم على أن لم يفعل ذلك ، ولو وجب ذلك على أحدنا لاستحق أزيد من ذلك القدر ، من حيث لا يمكنه أن يفعل الكلام

إلا بسبب ، فإذا لم يفعله ، يحصل غير فاعل للسبب الواجب ، وربما حصل تاركا له أيضا ، فكما جاز أن يفصلوا بينه وبيننا في قدر الذم ، جاز لنا أن<sup>(١)</sup> نفصل بينه وبيننا في نفس الذم ، قتر به عنه ، وإن أثبتناه في أحدنا إذا لم يفعل الواجب .

قيل له : قد بينا أنك إذا أزلت الذم عنه لو لم يفعل الواجب ، فقد أخرجت الواجب من كونه واجبا ، ولزمك أنه كالتفضل ، ونحن إذا فرقنا بين الغائب والشاهد في مقدار الذم ، لم يلزم ذلك ، لأننا لا نجعل حد الواجب : ما إذا لم يفعله استحق قدرا من الذم مخصوصا ، وإنما يعتبر استحقاق الذم فقط ، ولذلك قد يجب قدر من الحق على نفسين ، ويختلف ما يستحقانه من مقدار الذم ، لاختلاف أحوال الفعل ، أو اختلاف حال من له ذلك الحق ، على ما قدمناه من قبل / ١٢٠ .

وأما الجواب عما ذكرته فبين ، لأن وجوب الكلام علينا ، يتضمن وجوب سببه ، فلا ينفرد بالوجوب ، بل يقترن غيره في الوجوب إليه ، وفي القديم تعالى ينفرد بالوجوب ، من حيث يصح أن يفعله بلا سبب . فإذا لم يفعل أحدنا الكلام الواجب ، حصل غير فاعل الواجبين ، فزاد قدر الذم . وفي القديم إنما يحصل على التقدير غير فاعل لواجب واحد ، فنقص قدر الذم . وهذا فرق بين على تسليم أن قدر الذم يزيد ، فأما إذا قيل إن العراض إذا كان هو الكلام ، وما يختص به فهو المعبر في وجوده في باب المدح ، وفي انتفائه في باب الذم ، فلا سؤال في ذلك . فإن قيل : أفلاستم قد قلتم في أحدنا إذا لم يفعل الواجب : يستحق مع الذم العقاب ، ولا يصح ذلك فيه تعالى ، فكذلك القول في الذم ، ولا يمنع ذلك من أن الفعل قد يجب عليه كوجوبه علينا .

قيل له : قد بينا أن العقاب إنما يستحقه أحدنا لصفات يختص بها ، كما نقوله في فعل القبيح ، فلو دل ذلك على مفارقة حاله لحالنا في الذم لو لم يفعل الواجب ،  
(١) [ أن : ساقطة من الأصل ، وهي لازمة .



لدل على مفارقة حاله حالنا في فعل القبيح لو فعله ، وهذا يوجب أن لا قبيح في أفعاله ، كما يوجب ما قدمناه أن الواجب في أفعاله <sup>(١)</sup> . فقد صح أن مخالفتهم لنا في استحقاق الذم ، يؤديهم إلى أن لا واجب في أفعاله تعالى البتة ، وإلى أن يكون الواجب من أفعاله كالفضل ، ومتى لم يتميز من التفضل لم يكن واجبا .

فإن قال أستم تقولون إنه لا واحد في أفعاله إلا وهو تفضل ، وتفضلون بينه وبين حالنا فيما يجب علينا ، فلماذا أنكرتم علينا ما قلناه ؟

قيل له : إنا نسميه تفضلا لا على الحقيقة لكن تشبيها بالفضل ، من حيث تفضل تعالى بسبب الثواب ، وغرضه الوصول إلى النفع ، فجعلناه موصوفا بأنه تفضل ، من حيث حصل هذا الحكم ، شبهه على وجه مخصوص ، وليس كذلك حال الواجبات علينا ، لأنها قد لا يصح هذا الوجه فيها ، بالذي أجريناه عليه من الوصف ، لا ينقض كونه واجبا ، وما قلتموه من الحكم وهو أنه لا يستحق الذم على ألا يفعله البتة ، ينقض كونه واجبا ، ففارق حالنا حالكم في ذلك ، وإذا ألزمتم أن لا واجب في فعله ، لزمهم قبح التكليف أصلا ، ولزمهم قبح الثواب ، لأنه ما إن لم يكن واجبا ، لم يكن إلا قبيحا ، كشكر النعمة وما شاكله .

وهذه جملة تنبه في هذا الكتاب . ونحن نورد الآن أسئلة المخالفين .

## فصل

### في ذكر شبههم والأجوبة عنها

شبهة لهم :

قالوا لو استحق الذم ألا يفعل ما واجب عليه ، لكان قد استحقه لا ممتنى ،

(١) كذا في الأصل ، والمظاهر أن خبر أن لم يصرح به المؤلف ، أو سقط من النسخ . وبدل السياق في الكلام الذي بعده أن تقدير الخبر : ( كالفضل ) .

ولا على معنى . وهذا يعلم بأول العقل فساد .

والجواب : أن المعتبر بالمعنى ، لا باللفظ ، وقد دللنا على أنه إذا لم يفعل الواجب ، فهو في الحكم بمنزلة من فعل القبيح ، على شرائط مخصوصة ، في أنه يستحق الذم . فينبغي أن يستعمل من اللفظ ما يطابق ما دل الدليل عليه ، ولا يستعمل ما يوهم خلافه ، فتنى أردت بما سألت أنه يستحق الذم من غير اتخاذ فعل هو ترك الواجب أو ضده ، فهو الذى أجبناك إليه ، فإن أردت خلافه فبينه .

فإن قال فما الذى تطلقون من ذلك ؟ وما الذى تمتنعون منه ؟

قيل له : إنا لا نقول إنه يستحق الذم ، لا لمعنى فيه ، من إيهام كونه غنيا ومستحقا على وجه لا يصح عليه ، لأن هذه اللفظة تنطلق فيما هذا حاله ، فيقال : فعل زيد هذا الفعل للمعنى ، وفعله لمعنى ، ولا يطلق ذلك دون أن يثبت ، فيقول : إذا لم يفعل ما وجب عليه يستحق الذم ، لا لمعنى سوى كونه غير فاعل للواجب . فأما القول بأنه يستحق الذم لا على معنى ، فإن حصل فيه إيهام لم يطلقه ، بل يقول لا على معنى فعله ، من ترك وضد ، بل لأنه لم يفعل الواجب . وكذلك القول فى اللفظة الأخرى ، لأننا نقول : يستحق الذم من دون معنى واقع من فعله ، من قبله ، أو فاعل له ، بل يستحقه لأنه لم يفعل الواجب .

وبعد . فإنه يلزمهم ذلك ، بأن يقال لهم : قولوا فيمن لم يفعل الواجب إنه يستحق الذم لا على معنى علمناه منه ، ولا لمعنى عرفناه ، لأنهم يجوزون ذلك ، وإن لم يعلم الترك . ومن يوجب / أن يعلم ذلك ، فإنه لا يوجب أن يعلم على التفصيل . / ١٢١

فأى جواب أجابوا به فى ذلك ، صلح أن يحجب به فيما قلناه .

شبهة أخرى :

قالوا : إذا قلنا : يستحق الذم ، لأنه لم يفعل ما وجب عليه من الإيمان ،

يلزمكم أن تقولوا : يستحقه على الإيمان ، لأنه لم يفعله ، كما تقولون يستحقه على القبيح ، لأنه فعله ، وهذا يوجب أن الإيمان كالسكر ، في أنه يستحق الذم عليه .

قيل له : قد بينا من جهة المعنى ، أن حال المذموم في ألا يفعل الإيمان الواجب ، كحالته في أن يفعل السكر ، في أنه على حاله معها يحسن ذمه ، وفي أن الذم قد حسن ولم يكن حسنا من قبل . فإذا صح ذلك بالدليل ، وجب ألا يعبر بما يوم الخطأ ، فيقول : إن قولنا يستحق الذم على كيت وكيت ، يقتضى حدوثه ووقوعه ، وأنه يستحق عليه من حيث وجد ؛ ألا ترى أنا إذا قلنا : يشكر زيدنا على العطية أو على النعمة ، اقتضى وجودها . فإذا صح ذلك ، فلو شرعنا ما سألت عنه ، لأوجب في الإيمان أنه موجود ، ولوجوده يستحق الذم ، وقد بينا أنه ليس بموجود ، وأنه يستحق الذم ، لأنه لم يفعله مع وجوبه عليه ، فصار قولنا يستحق الذم على الإيمان ، لأنه لم يفعله متناقضا ، وقولنا يستحق الذم على السكر لأنه فعله ، مستقيم .  
فلذلك فرقنا بين الأمرين .

وبعد ، فإنه يلزمهم أن يقولوا : إنه يستحق الذم على الإيمان لأنه تركه ، فإذا تجنبوا هذا القول ، لما فيه من الإيهام ، فكذلك القول فيما ذكرناه .

شبهة أخرى :

قالوا : لو استحق الذم لأنه لم يفعل الواجب ، لوجب أن يكون لحسن الذم علة ، فإذا لم يمكن أن يقال : العلة فيه الترك أو الضد ، فيجب أن تكون العلة فيه الواجب ، إما لأجل وجوده ، أو لأجل انتفائه . وهذا يوجب كونه مستحقا للذم على الواجب ، لأنه انتفى أو وجد ، فليس بخارج من أن يكون هو الواجب في الحالين .

قيل له : قد بينا من جهة المعنى ما أوضحناه بدليله ، وعلمنا الفرق بين وجود الواجب من قبلك ، وبين انتفائه من جهته ، في أن في إحدى الحالتين يستحق المدح إذا فعله على وجه مخصوص ، وفي الحالة الأخرى يستحق الذم ، فلا يجوز أن يقول يستحق الذم لوجوده . فأما القول بأنه يستحق الذم لانتفاء الواجب من جهته ، فلا يمتنع منه ، لأنه فيما يفيد بمنزلة القول بأنه يستحق الذم بأنه لم يفعل ما وجب عليه . وقد بينا أن حسن الذم ، بل حسن سائر الأفعال أو قبجه ، لا يتعلق بالفاعل ، وإنما يختص بهذا الحكم ، لوقوعه على وجوه مخصوصة ، فإنما يجب أن تنبيه على الوجه في ذلك ، من غير أن نجعله علة ، أو نعبّر عنه بألفاظ العلل .

شبهة أخرى :

قالوا : إن قولكم هذا يؤدي إلى أن يعاقب الله من لم يكن منه طول عمره ومدة وقت تكليفه ، حركة ولا سكون ، ولا أخذ ولا ترك ، ولا حسن ولا قبيح ، ولا صغيرة ولا كبيرة ، ولا إرادة ولا كراهة ، ولا حدث منه حادث ، ومع ذلك يعاقبه بين أطباق النيران ، كفرعون وهامان . وهذا معلوم فساد به بأول العقل .

والجواب عن ذلك : أن المعنى إذا عُقل وعُرف صحته بدليله ، فالتشريع بالقول ، والإكثار منه ، لا يؤثر فيه . ونحن وإن جوزنا أن يستحق الذم والعقاب بالأفعال ، فالمقاصد ، لأنه مع التكليف لا بد من تردد الدواعي ، لأنها كالشرط في التكليف ، فإذا صح ذلك ، فلا بد من أن يفعل بعض الأفعال ويقصد ، كما لا بد من أن يعلم ويشتهي ويقدر ، فإذا صح ذلك لم نجوز ما سأل عنه ، وإنما نجوز في فعل مخصوص من الواجبات ألا يفعله ، أو لا ترى أننا نقول : إن المكلف في كثير من أحواله ،

لا يخلو من أن يفعل في نفسه الحركات أو السكون ، ولا بد من أن يفعل الإرادة / ١٢٣ ( ١٤ / ٣٥ )

أو الكراهة للأمر ، وإنما يجوز فيمن يحصل على حالة لو كان ساكنا من قبيل غيره ، يصح أن يمتد ساكنا بسكون باقي ، فنقول إنه يصح مع فقد الدواعي ألا يجدد في حال نفسه السكون أو قانا مخصوصة ، كالسلق والمضطجع ، فإذا صح ذلك بطل التشنيع بما أوردوه ، لأنه توهم أنا نجوز في المكلف أن يبتلى زمانا وصفته ما ذكره في سؤاله ، وربما قالوا في ابتداء المسألة : خبرونا عن مكلف لم يفعل فعلا ، ولا أخذاً ولا تركاً ولا عطاء ، ولا صغيرة ولا كبيرة ، أيحوز في هذا الحال أن يستحق الذم والعقاب ؟ فكان شيخنا أبو إسحاق رحمه الله يحجب بأن يقول : إن الجواب عن هذه المسألة بالإطلاق لا يحسن ، لأننا إن قلنا لا يستحقه ، أوهم بطلان ما دل الدليل عليه ، من أنه إن لم يفعل ما وجب عليه يستحق الذم ، وإن لم يقع منه الفعل ولا الترك . وإن قلنا : نعم ، أوهم أن الذم والعقاب يستحقان مع انتفاء ما ذكروه ، من غير ثبوت وجه يستحق الذم لأجله ، فوجب في جوابها أن نفصله فنقول :

من لم يقع منه ما ذكرته ، يستحق الذم إذا لم يفعل ما وجب عليه من رد الوديعة ، وقضاء الدين ، وما يجرى مجراها . ولا فرق بين من شنع بذلك ، وبين من قال للقوم : يجب فيمن لزمته الحقوق العظيمة ، من ودائع وديون وغير ذلك من زكاة ونفقة وعبادات على البدن ، ألا يستحق الذم إذا لم يفعل شيئا من ذلك ، ولم يقر به . وهذا في التشنيع يقرب مما أوردوه ، ويلزمهم أن يقولوا : إن من لم يعلم منه سائر ما ذكروه ، لا يمتنع أن يعلم حسن ذمه ، إذا علمناه غير فاعل للواجب ، على ما تقدم ذكرنا له ، وكان يقول إن الماتمس في جواب هذه المسألة منا أن نقصر على أن نقول فيها : إما ( لا ) وإما ( نعم ) بمنزلة من يسأل فيقول : أنتقولون إن أجسام الملائكة من جنس أجسام الخنازير والكلاب ، واقتصروا على ( لا )

أو ( نعم ) في الجواب . فنقول : إن ذلك من الخطأ العظيم ، لما فيه من الإيهام ، لأننا إن قلنا ( نعم ) أوهم الوضع من قدر الملائكة ، وإن قلنا ( لا ) أوهم في الجواهر أنها قد تختلف ، اسكنا نفصل في الجواب تفصيلا يزيل الإيهام ، فكذلك القول فيما سألتم عنه .

شبهة أخرى :

قالوا : إذا قلتم يستحق الذم إذا لم بفعل الواجب ، لزمكم أن يستحق الذم على المعدم ، لأنه المستفاد بقولكم ( لم بفعل ) . وهذا بعيد ، لأننا قد بينا أن العلم بأنه ( لم بفعل ) ، ليس بعلم بعدمه ، وإنما هو علم بانتفاء الفعل من قبله ، فإذا علمناه واجبا ، علمنا أن صفة ما اتقى من قبله أنه واجب ، وبيننا من قبل هذا أن الذم يقع موقع العلم ، فإذا لم يصح كون العلم علما بعدمه ، فكذلك القول في الذم .

شبهة أخرى :

قالوا : إذا لم يصح أن يليق الذم عندكم بالترك ، ولا بما لم يفعله من الواجب ، لزمكم أن يتعلق الذم بذات المذموم ، وأن يكون لذاته يستحق ذلك . وهذا بعيد ، وذلك لأن المذموم وإن كان المكلف ، فالذي له حسن ذمه ما يرجع إلى حال مقدوره ، من كونه محذرا لقبيح كان يجوز ألا يحدثه ، أو من كونه غير فاعل لواجب كان يجوز أن يفعله . وهذا معقول على ما قدمناه ، فالذم يحسن لأجله .

يبين ذلك أن عندهم أن الذم على الترك ، إنما يحسن متى كان تركا لمترك واجب . فقد صارت العلة في حسن الذم عليه انتفاء المترك الواجب ، ولم يجب أن يكون الذم متملقا بغير الترك . وإن كان الوجه في تعلقه به انتفاء أمر مخصوص ،

فكذلك الذم عندنا يتعلق بالمكلف ، وإن كان وجه حسنة انتفاء أمر مخصوص من قبله .

قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : إذا جاز في القاعد في داره ألا يكون مستحقا للمدح على قعوده ، حتى <sup>(١)</sup> / لا يتمتع إذا حسن أن يحسن ، لانتفاء بعض الأمور ، أولو جود بعضها وإن لم يكن لها به تعلق في حال حسنة ، فكذلك القول [ إذا ] <sup>(٢)</sup> ما قبح الفعل ، ولذلك شارك الأعراض الجواهر في الحسن والقبح ، وإن استحال تعلق العلل بالأعراض ، صح ذلك في الأجسام . وهذا بين من حال الظلم ، لأنه يقبح لانتفاء النفع ودفع المضرة للاستحقاق ، وكل ذلك يرجع به إلى أمور معقولة ، وهي منفية ، أو الظن لها منتف . وكذلك فقد صح أن تكليف مالا يطاق يقبح ، وقد علمنا أنه إنما يقبح لعدم التمكن ، فقد صارت إرادته تعالى لو وقعت على هذا الحد قبيحة ، لأن زيدا لا يقدر على المراد ، وكذلك عندهم أن تكليفه تعالى يقبح ، إذا علم أنه لا يلطف ولا يثيب ، ولا رجع بكل ذلك إلى انتفاء معان لا يجوز أن تكون متعلقة <sup>(٣)</sup> به وإن كان معقولا .

وكذلك فمن <sup>(٤)</sup> قولهم : إن الترك يختلف حاله ، فإذا كان ترك الواجب يحسن الذم عليه ، وإذا كان واقعا وليس بترك الواجب لا يحسن ذلك فيه . والترك والمترك في جنسهما لا يختلف حالهما ، واختلف حال الذم المتعلق به ، الوجه المعقول ، وهو أن في إحدى الحالتين المتروك واجب ، وفي الحالة الأخرى ليس بواجب . ومن قولهم إن الجنس الواحد قد يجوز أن يكون تركا لقبیح مرة فيقبح الذم

(١) في الأصل : ( حتى إذا لا يتمتع إذا حسن ) ونقل أن ( إذا ) الأولى زيادة من الناسخ .

(٢) إذا ساقطة من الأصل .

(٣) في الأصل : ( متعلقا ) .

(٤) كذا بالأصل . ولا داعي للقاء هنا .

عليه ، ويكون تركا لواجب مرة ، فيحسن الذم عليه . والمعنى في جنسه وصفته لم يتغير ، وإنما تغير حال ما انتفى به .

فإذا صح كل ذلك عندهم ، فما الذى يمتنع عندنا أن يتعلق الذم بهذا الشخص المكلف ، ويحسن مرة ، لأنه لم يفعل الواجب ، كما يحسن ذمه مرة ، لأنه فعل القبيح وهو متمكن من التحرز منه ، ومرة لأنه فعله وهو غير متمكن من ذلك ، ولو كان طريق ما ذكرناه طريق العمل ، كالذى يقوله في تثبيت الأعراض ، لم يصح كل ما ذكرناه . فأما قوله قد يحدد لهذا المذموم / صفة لم تكن ، فلا بد من حدوث أو غيره ، أو عدم نفسه أو غيره ، فذلك غير واجب عندنا ، لأنه قد يجوز في القسمة سواء ، على ما قدمناه في إثبات الأعراض ، ولو وجب ذلك لسكان إنما يجب فيما يغير عليه الحكم . وقد بينا أنه إنما يغير على الذم دون المذموم . فإن كان من حيث يتعلق الذم بالمذموم ، يقدر أن الحال إذا تغيرت على أحدهما ، فقد تغيرت على الآخر .

وبعد ، فلو وجب ما قاله ، لسكان الصحيح أن يقال : إنما حسن ذمه لانتفاء معنى على وجه مخصوص ، هو انتفاء الواجب من قبله ، كما أنه يحسن ذمه إذا فعل القبيح ، لا لأن هناك معنى فقط ، لكن لحدوثه من قبله ، لأنه لو حدث الأمر قبله أو حدث من قبله ولم يمكنه التحرز منه ، لم يحسن ذمه . واعلم أن من حق الذم أن يتعلق حسنه وقبحه بطريقة الفعل<sup>(١)</sup> ، فإذا كان تعلق الفعل بفاعله لا يكون على حد الوجوب ، فالحكم التابع ( للفعلية ) بالآلا يكون على طريقة الوجوب أولى . ويفارق بذلك تعلق الأحكام ووجوبها عن العمل ، لأن ذلك يحصل على طريقة الوجوب ، فلذلك صح كون المتحرك متحركا على حد الاضطرار ، وعلى حد الاكتساب ، وصح في العالم

(١) في الأصل : ( العقل ) ولا معنى لها في هذا المقام .



منا ذلك على الوجهين ؛ فإذا صح ذلك ، فواجب في الدم والمدح ألا يسلك في  
 حسنهما وقبحهما مسلك العلل ، كما لم يسلك في باب تعلق الأفعال بفاعليها هذا  
 المسلك . ولهذا الجملة ما نعلم أن الدم قد لا يحسن لأجل القبيح ، لأنه لو وقع ضروريا  
 أو وقع من غير إمكان التجرز منه ، لما تعلق به حسن الدم ، وإذا وقع من جهته  
 على وجه يمكنه التجرز منه ، حسن تعليقه به ، فكما يجب ذلك إذا تعلق بالثابت  
 من الأفعال ، فكذلك يجب إذا تعلق بانتفاء الأحوال ، فكأنه قيل إن الدم  
 يتعلق بهذا القادر ، إما لأنه أوجد ما قدر عليه من القبيح ، الذي كان يجوز ألا  
 يوجد ، أو لم يوجد ما قدر عليه ، مما كان يصح أن يوجد ، فلذلك اعتبرنا فيه  
 كونه مقدورا للقادر ، وشرطنا فيه ارتفاع الموانع وما يحرى مجراه ، ليخرج ما يحسن  
 الدم لأجله أو يقبح ، عن طريقة الإيجاب من كل وجه ، ولذلك لم يحسن الدم  
 والمدح فيما يقع على حد الإلجاء ، لأنه قد حصل فيه من بعض الوجوه معنى الإيجاب من  
 كل وجه ، فلذلك لم يحسن الدم . فإذا سحت هذه الجملة دلت على أن هذا السائل بعيد  
 من هذا الشأن ، يجمعه بين الأمور التي لا تثبت مع وجه من وجوه الإيجاب ،  
 وبين الأمور التي من حقها ألا تثبت إلا <sup>(١)</sup> على طريقة الإيجاب . فأما الذي قاله  
 آخرا من أن استحقاق الدم فيمن لم يفعل الواجب وفعل القبيح ، يحصل على حد واحد ،  
 فيجب في الموضعين أن يكون لمعنى ، وهذا في حسن الفعل وقبحه لا يجب ، لأننا نعلم أن  
 الكذب كالظلم في القبح ، ولا يجب أن يكون لوجه واحد ، بل افترق الوجه في  
 قبحهما ، فإن انفق قبحهما فكذلك ، فقد ثبت أنه يحسن الضرر للنفع ، ويحسن إذا زال  
 به الضرر العظيم ، فاتفقا في الحسن ، وافترقا في وجه الحسن ، ولم يجب إذا حسن أحدهما

(١) هذه الجملة في الأصل . ( لا تثبت مع وجه من وجوه إلا على طريقة الإيجاب ) ثم سرت  
 النسخ بقله على كلمتين ( مع وجه ) . والصواب كما أثبتناه .

لإثبات معنى في الحال ، أو في الثاني ، أن يكون الآخر بمنزلة ، فكذلك القول في فاعل القبيح إنه لا يمتنع في ذمه أن يحسن لإثبات أمر ، فإن كان من لم يفعل الواجب يحسن ذلك فيه ، لانتفاء فعل ، والمعتبر في ذلك بما تقرر في العقول ، إما باضطرار أو استدلال . وقد بينا أن ذمه يحسن في العقول على كلا الوجهين ، فأوضحناه بما لا مزيد عليه .

شبهة أخرى لهم :

قالوا : لو جاز أن يستحق الذم والعقاب ، لأنه لم يفعل الواجب ، ويستحق المدح والثواب ، لأنه لم يفعل القبيح ، لوجب إذا لم يفعلهما والحال واحدة ، أن يستحق العقاب والثواب ، كما ألزمتم من قال في الجسم بأنه يمتنع لعدم معنى ، ويقف لعدم معنى ، فقلتم : كان يجب متى علما أن يكون مجتمعا مفترقا ، وكما بينتم أن ذلك لا يرجع عليكم في تثبيت المعاني ، لأنها تتنافى في الوجود ، فلا يصح أن تجتمع . فكذلك لا يلزمنا هذه الطريقة ، لأننا قلنا إنه يستحق الذم والمدح على فعل الواجب والقبيح ، لأن هناك معاني ، فصح أن يحيط بعضها بعضها أو يكفره ، وذلك لا يتأتى في انتفاء المعاني ، وهذا بعيد ، لما قدمناه من قبل ، من أن حسن الذم والمدح لا يتعلق بالأمور الواجبة ، فكما يصح أن يحصل من قبل هذا القبيح ، فالواجب ، وإن كان كل واحد منهما لو انفرد لتعلق به حسن الذم أو قبحه ، فكذلك لا يمتنع أن ينتفي من جهة الواجب والقبيح ، وإن كان كل واحد منهما لو انفرد لتعلق به حسن الذم أو قبحه ، فكذلك ، لا يمتنع أن ينتفي من جهة الواجب والقبيح ، وإن كان كل واحد منهما لو انفرد لتعلق ذلك به . وكما لا يجب إذا اجتمع "فعلان أن يحسن ذمه ومدحه معا ، وعقابه وثوابه ، فكذلك إذا انتفيا ، فلا أقل من أن يكون المنتفي مثل حكم الثابت ، فإذا كان الواجب في الأمور الثابتة ما ذكرناه ، من أن حصولهما يصح وإن لم يجز أن يستحق عليهما وقد اجتمعا ، ما كان يستحق على كل واحد بانفراده ،

فكذلك القول في انتفاء الواجب والقبیح ، وكما يقال في الفعلين إنهما وإن وجدا لم يحز أن يستحق الثواب والعقاب ، لأمر يرجع إلى أن أحدهما قد أثر في الآخر ، لأنهما في حكم المتنافيين ، فكذلك القول إذا لم يفعل الواجب ، ولم يفعل القبیح . وسنبين فيما بعد أن الإحباط والتكفير لا يتعلق بالأفعال ، وإنما يقع بين الثواب والعقاب ، فيستحق الزائد منهما دون الناقص / ونبين أن معنى الإحباط والتكفير إذا كان لأجل العظم ، يرجع إلى الثواب والعقاب ، فإذا كان من جهة بذل الجهد ، يرجع إلى الفعل ، فإنه لا يجوز أن يقاس أحد الأمرين على الآخر . فإذا صح ذلك ، بطل ما سألوا عنه . ووضح بهذه الجملة مفارقة حال الثواب والعقاب لحال الصفات الموجبة عن العلل ، وإنما ألزمتنا من قال في المجتمع أنه كذلك ، لانتفاء معنى ، وفي المفترق مثله أن يكون مجتمعا مفترقا عند انتفائهما ، لأنه لا بد إذا قال ذلك ، من أن يُجرى بهما في حال النفي مجرى العلل ، كما يُجرى بحق الاجتماع والافتراق عند وجودهما ، مجرى العلل الموجبة ، فألزمناهم القول بالحال ، وبيننا أن ذلك لا يرجع علينا في الإنابات ، لأننا كما نحيل كونه مجتمعا مفترقا ، نحيل وجود الاجتماع والافتراق . وليس كذلك الحال فيما سأل القوم عنه ، لأنه في المستحق للعقاب والثواب ، يتعلق بالاختيار ، ولأن نفس الثواب والعقاب في المستقبل ، يتعلق بالاختيار ، فيصح أن يقول : إن أحدهما يكفر الآخر ، ونعني أن ما كان يحسن من العقاب لزيادة الثواب ، لا يحسن من فاعله ، فيكون ذلك مغيرا لحكم أعمال القديم ( سبحانه ) ، ويصير ذلك في بابه بمنزلة قولنا إن المسكاف لو لم يقطع ، أقبح إثابته ، فإذا أطاع حسنت إثابته ، فيجعل فقد فعله وجوده مقتضيا لاختلاف حال الفعل الذي يختاره القديم ( تعالى ) ، من غير أن يكون بعض ذلك موجبا لبعض ، كما يحجب العلل للمعلول . وقد ألزمهم شيخنا أبو هاشم رحمه الله على قولهم : أن

يكون المكلف مستحقاً للتوباء والعقاب على فعل واحد ، بأن قال لهم : لو حضر المكلف وهو قاعد في بيته ، عالم بالأحوال ، المرأة التي يشتهي وطأها الشهوة الشديدة ، وحضره آخر وقت الصلاة ، فلزمه فعلها ، والقيام بها ، فيجب إذا بقي على قعوده ، وفعل عندكم ما هو ترك لهذا القبيح ، ولهذا الواجب ، أن يكون مستحقاً للتوباء عليه ، من حيث كان تركاً للزنا والعقاب عليه ، <sup>(١)</sup> ومن حيث كان تركاً للصلاة وقضاء الدين . فهذا يوجب عليهم نهاية ما أرادوا إلزامنا ، ولا يمكنهم دفع ذلك بأن يقولوا بالإحباط والتكفير ، لأن ذلك يزعمهم ، إنما يتأتى في القبيح والحسن ، والطاعة والمعصية ، لأنها متغايرة مختلفة ، فيصح أن يؤثر أحدهما في الآخر . وفي هذا الموضع المعنى واحد ، فلا يصح أن يكون هو المؤثر في نفسه .

وهذه المسألة كما يصح أن نوردها مورد المعارضة فيما سألوا عنه ، فقد يصح أن نوردها مورد الإلزام والدلالة ، بأن نبين أن قولهم إذا أدى إلى هذا الفساد ، فيجب بطلان تعليق المدح والذم بترك الواجب والقبيح ، وأن نعلق ذلك بما نقوله من أنه أيضاً يستحق المدح ، من حيث لم يفعل القبيح ، وهو له مشتبه ، لأجل قبحه ، والذم لأنه لم يفعل ما وجب عليه ، فيصح تعلقهما به ، لأن هناك معنيين غيرين ، كان يلزمه في أحدهما أن يفعله ، وفي الآخر ألا يفعله ، فصح أن يحسن ذمه ومدحه ، وثوابه وعقابه ، وصح القول بالإحباط والتكفير فيهما ، لأن الإحباط والتكفير تبويب على صحة الاستحقاق ، فأما على قولهم ، فنفس الاستحقاق يجب أن يبطل ويستحيل ، لأنه محال في الفعل الواحد أن يستحق عليه المدح والذم ، والثواب والعقاب .

(١) الواو : ساقطة من الأصل :

فإن قالوا : إنه يستحق على هذا القول الدم فقط ، لأنه بالقبح / أولى .  
 قيل له : فيجب أن يكون حاله في أن لم يفعل القبيح وهو له مشته ، ودواعيه  
 قوية ، لأجل قبحه ، كحال من لم يفعل الباطح ، والاقول قد فصلت بين هذين .  
 وكذلك إن قالوا : إنه مستحق على هذا الترك المدح ، لزمهم أن حال من لم  
 يفعل الواجب ، كحال من لم يفعل التفضل ، ولا يمكنهم أن يثبتوا لكل واحد  
 من هذين تركا ليس بترك اصاحبه ، لأن الأفعال التي فعلها وإن كبرت أجزاؤها ،  
 فلا شيء منها إلا وهو ترك لكل . ولقد مر هاذن<sup>(١)</sup> ولا يمكنهم أن يقولوا في  
 هذا الترك : إنه بأن يقبح أولى ، أو بأن يحسن ويجب من جهة القصد ، لأن الفعل  
 لا يقف في حسنه وقبحه على الإرادات . سيما إذا حصل على الوجه الذي يقبح  
 عليه ، أو يجب من دون إرادة . وقد ثبت أن كون الفعل تركا للواجب القبيح ،  
 لا يتعلق بالإرادة ، كما أن كونه ظاهرا لا يتعلق بذلك ، وقد ألزمهم شيخنا أبو إسحاق  
 رحمه الله ما بقرب من ذلك .

فإن قال : إذا كان عندكم أن السجود قد يكون عبادة لله ، وعبادة للشيطان ،  
 فيقع مرة إيمانا ، ومرة كفرا ، فلو تركه تارك ، كان يجب في ذلك الترك أن يستحق  
 عليه الثواب والعقاب ، وأن يكون قبيحا حسنا ، طاعة معصية ، ومتى لم يقولوا  
 ذلك فلا بد من الدخول في مذهبتنا في استحقاق الدم ، لأنكم إن قلتم يستحق  
 على ذلك الترك العقاب ، فلا بد من أن تقولوا إنه قد استحق الثواب ؛ لأنه لم  
 يفعله ، وعلى وجه يكون كفرا ، فإن قلتم يستحق عليه الثواب ، فلا بد من أن  
 يستحق العقاب ، لأنه لم يفعله على وجه يكون إيمانا ، ومتى قلتم إنه لا يستحق إلا

(١) في الأصل : ( ولقد مر هذين ) . ونظنه تحريفا من الناسخ عما أبتناه . يريد أن الناقلة  
 قد مرت في هذين الاعتراضين الأخيرين .

أحد أمرين ، لزمكم فيما تركه من السجود ألا يكون واجبا على وجه ، أو قبيحا على وجه ، وأن<sup>(١)</sup> يكون بإحدى الصفتين . ولزمكم أن يكون من لم يفعل الواجب ، بمنزلة من لم يفعل التفضل ، أو من لم يفعل القبيح ، هو بمنزلة من لم يفعل المباح .

فإن رجعوا علينا بالسألة ، فقالوا : خبرونا عن واجب له تركا قبيحا . أليس إذا تركه بأحدهما ، وذلك الترك ترك لقبيح وترك لواجب ، فيلزمكم أن يستحق عليه الثواب من حيث كان تركا لقبيح ، والعقاب من حيث كان تركا لواجب ؟ ومتى قلتم إن هذا الترك بأن يستحق عليه العتاب أولى ، ولا معتبر بكونه تركا للترك الآخر القبيح ، قلنا بمثله فيما ألزمتونا .

قيل لهم : إن هذا الترك إنما يقبح لسكونه تركا للواجب ، من حيث هو ترك للترك الآخر ، لأننا نعلم وجوبه لأجل قبح الآخر ، من حيث كان العلم بقبحه وقبح الآخر ، يقبمان العلم بوجوب الواجب ، فلاحظ له في الوجوب ، فلذلك قلنا بأن العقاب بأن يستحق عليه أولى .

وبعد ، فلو قلنا إنه يستحق عليه العقاب ويستحق فاعله الثواب ، بأن لم يفعل الترك الآخر القبيح ، على مذهبا ، لجاز ، وليس كذلك ما قاله القوم ، لأننا ألزمتناهم الترك الذي ليس بأن يقال فيه إنه واجب ، لسكونه تركا للقبيح ، بأولى من أن يقال فيه إنه قبيح ، لأنه ترك لواجب ، من غير أن يمكنهم أن يثبتوا لإحدى الصفتين مزية على الأخرى ، ولأنه لا يمكنهم أن يقولوا فيه : إنه يستحق على الترك العقاب ، ويستحق الثواب على أن لم يفعل الأمر الآخر ، لأن ذلك متى قالوه ، فقد

(١) و الأصل : ( فأن يكون ) . والواو هنا أصح .

واقفونا في استحقاق الذم ، ولزمهم أن<sup>(١)</sup> يقولوا في هذه المسألة ، التناقض ، ولم يلزمنا مثله .

فإن قال : فما قواسمكم في تارك السجود الذي يصح أن يقع على وجهين ؟  
 قيل له : إن تركه / يصح لا محالة ، فيستحق عليه العقاب ، وعلى أن لم يفعل

١٢٧/

السجود على الوجه الواجب ، وإن كان له داع إلى السجود على وجه العبادة<sup>٨</sup> للشیطان ، لأجل شهوة أو اعتقاد ، فإنه متى لم يفعله لقبحه ، يستحق الثواب . ثم يقع الإحباط والتكفير . هذا على قول شیوخنا ، فإنه لا يمنع أن يراد الشيء ويكره من وجهين ؛ فأما على ما كان يقوله شیخنا أبو هاشم رحمه الله أولا من أن ذلك لا يصح ، فإذا كان المعلوم أن يفعل السجود عبادة لله ، استحق عليه الثواب ، واستحق العقاب ، لأنه لم يفعل إرادة السجود على وجهه ، السكونه<sup>(٢)</sup> عبادة<sup>٩</sup> للشیطان . وإذا كان المعلوم أنه يفعله عبادة للشیطان ، استحق عليه العقاب ، ويستحق الثواب ؛ لأنه لم يفعل إرادة السجود على وجه العبادة لله ، لأن عبادة لا يجوز أن يكون قد كلف نفس السجود على وجهين ، وإنما يكلف السجود على وجه واحد ، ويكلف في الوجه الآخر فعل إرادته ، أو الكف عن إرادته ، من حيث أحوال كونه مرادا مكروها على وجهين ، فأما إذا كان المعلوم أنه لا يفعل السجود أصلا ، فالأقرب على قوله أنه منهي عن إرادة كونه عبادة للشیطان ، مأمور بإرادة كونه عبادة لله ، فيصير بمنزلة من يجب عليه فعل ، ويقبح منه فعل آخر ، فيما يلزم من الثواب والعقاب . ويجوز أن يقال : إنه يعتبر ما يعلم من حاله لو فعل السجود على أي الوجهين كان يفعله ، فيكون هو المنهي أو المأمور به . وفي الوجه

(١) ( أن ) ساقطة من الأصل .

(٢) في الأصل : ( السكون ) بدون الضمير .

الآخر تكون الإرادة هي للنهي عنها ، أو المأمور بها . وكل ذلك لا يتناقض كما الزمانهم ، وإن كان الصحيح ما قدمناه ، من صحة كون الشيء مراداً مكروهها من وجهين .

وقد ألزمهم شيخنا أبو هاشم رحمه الله ، فيمن أكل في صدر النهار في صوم واجب ، ألا يستحق الذم فيما بعدُ على الأكل ، لأنه لا يمكنه وقد تقدم الأكل منه ، أن يترك الصوم ، لأن التترك إنما يصح في الوقت الذي يصح وقوع التترك بدلا منه ، فإذا لم يمكنه الصوم في بقية نهاره ، فكيف يمكنه ترك ذلك ؟ وهذا بوجب أن يكون أكله كامساكه على مذهبهم ، فإذا كان كذلك ، فكيف يستحق الذم ؟ وألزمهم فيمن يترك الطهارة في آخر وقت الظهر ، ألا يستحق الذم على ترك الصلاة ، لأنه لا يمكنه فعلها والحال هذه ، بدلا من التترك .

فإن قالوا : إنما نقول : إن العقاب يستحقه على ترك الطهارة ، وعلى الأكل المتقدم ، لكنه يعظم ما يستحق عليه من حيث ضُيع به الفرض المستقبل ، وهو ترك الطهارة الواجبة وتضييع الصلاة الواجبة في المستقبل ، اعظم العقاب عليه . ولا يمتنع عندنا في الفعل أن يصير عظيما بهذه الوجوه .

قيل لهم : إن عظمه لكونه تضييعا للصلاة ، إنما يصح متى ثبت فيها الوجوب ، وإنه إذا لم يفعلها يستحق الذم . يبين ذلك أن ما ليس هذا حاله ، لا يعظم الفعل لأجله .

وبعد ، فإنه إذا جاز أن يزيد قدر الذم والعقاب ، من حيث يتعذر عليه فعل الصلاة ، أو لأنه أخرج نفسه من أن يصح أن يفعلها ، فهلا جاز أن يستحق الذم أصلا ، لأنه لم يفعل الصلاة الواجبة ؟ فإن قال : إن الذي يلحقكم من الشناعة في هذه المسألة أعظم ، وذلك لأن على قولكم ، يجب أن يكون ترك الصلاة وقد



تَرَكَ الطهارة كفعلها ، في أنه لا يقبح منه ، وترك الأكل كالإمساك إذا تقدم منه الأكل ، في ألا يقبح منه .

وقال شيخنا أبو هاشم رحمه الله ما يزيد على ذلك ، لأنه قال في الذمى : إن أكله / كإمساكه في شهر رمضان ، في أنه لا يقبح .

/١٢٨

قيل له : إن الأصل الذى يبنى عليه هذا الباب ، لا يمكن أحدا دفعه ، وذلك أنه لا يجوز أن يقبح منه الفعل على وجه لا يمكنه الانفكاك من القبح ، لأن ذلك يوجب كونه معذورا في الإقدام على القبح ، وهذا الأصل مما لا خلاف فيه بين الشيوخ ، فإذا صح ذلك ، وتقدم منه الأكل ، فلو قلنا إن أكله قبيح ، لكان لا يمكنه الانفكاك من القبح ، لأن أكله كإمساكه ، في أنه لا يكون صوما ، وكذلك بعد نضييع الطهارة ترك الصلاة وفعلها يتساوى ، في أنه لا يكون صلاة واجبة . فلو قبح ذلك لما أمكنه الانفكاك من القبح ، فقلنا في جميع ذلك : إنه لا يقبح ، وقلنا في المسكف إنه يستحق الذم ، لأنه لم يفعل الواجب لحصل لنا وجه يصح صرف الذم إليه ، ولم يحصل على مذهبهم ذلك .

وهذا الذى ذكرناه ، هو الذى تقتضيه طريقة العقل . فأما من جهة السمع ، فلا يمنع إذا تقدم الأكل منه ، أن يقبح فيما بعد أن يأكل ، لأنه قد وجب عليه الإمساك بقية نهاره ، ويكون هذا الواجب عين الصوم الواجب الذى ضيعه ، ويكون ذلك مصلحة له ، فعلى هذا الوجه يقبح الأكل ، ويمكنه الانفكاك منه ، بأن يعدل إلى الإمساك الواجب .

ولهذه الجملة قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : إن الفعل يقتضى في الوقت الذى لا يمكنه ردُّ الغصب ، أن يكون النفع به وترك النفع بمنزلة واحدة ، ما لم يضر بالمغصوب ، لأنه لا يلزمه الرد في هذه الحال . فأما إذا أمكنه الرد ، قبح ما يجرى

مجرى الترك للرد . وقد ألزم بعضهم في أول السؤال ، أنه يلزمنا إذا لم يفعل الكفر ولم يفعل الإيمان ، أن نقول إنه بالحد والثواب ، أولى منه بالذم والعقاب ، لأنه لو فعل الكفر ، لكان أعظم منه إذا فعل الإيمان ، فيجب أن يسكون تعريه من الأعظم أعظم من تعريه بما دونه . وهذا بوجب أنه بالثواب أولى . وزعم أن قولنا بخلاف ذلك ، بوجب أنه إذا تعرى من الواجب الأصغر ، فهو أعظم منه إذا تعرى من الواجب الأكبر ، حتى يكون تعريه من بر أمته ، أعظم من تعريه من عبادة ربه . قال : وما أدى إلى ذلك وجب القضاء بفساده .

وهذا عجيب في الدلالة على قلة التأمل ، وذلك لأننا نجعل تعريه من الأمرين بمنزلة ترك الأمرين عنده . فإذا كان من قوله إن فعل الكفر والإيمان إذا اجتمعا ، كان الكفر أعظم ، وترك الكفر والإيمان إذا اجتمعا ، فترك الإيمان أعظم ، ولم يثبت في تركهما من الحكم مثل ما أثبت في فعلهما . فكذلك القول عندنا في تعريه من الإيمان ، إنا نجعله أعظم من تعريه من الكفر ، وإن كان لو فعلهما لكان الكفر أعظم . وكلا لا يلزمه على التركين ما ذكره من الواجبين ، فكذلك لا يلزمنا مثله على خلو المكلف من الفعلين . والأصل في ذلك أنه لا يجب عندنا أن يعتبر في مقدار الثواب والعقاب على الخلو من الفعل ، بالإقدام عليه ، بل يجب أن يعتبر كل واحد منهما بنفسه ، ويحكم فيه بما يقتضيه دليله ، فلا يمتنع في الفعل متى وقع ، أن يكون غيره أعظم منه ، وفي خلوه أن يكون أعظم من غيره . وبما يبين ذلك ، أن خلوه من الإيمان يصير بمنزلة الكفر ، وخلوه من الكفر يصير بمنزلة الإيمان ، فكلا لو اجتمعا لكان الكفر أعظم ، فكذلك إذا خلا منهما ، فيجب أن يكون خلوه من الإيمان أعظم .

### شبهة أخرى لهم :

١٢٩

وزعم بعضهم / أنه لو استحق العقاب ، لأنه لم يفعل الإيمان الواجب ، كما يستحق العقاب على الكفر القبيح ، لوجب إذا لم يفعل ذلك ، وفعل تركه ، أن يستحق قسطين من العذاب : أحدهما لأنه لم يفعل الإيمان ، والآخر لأنه فعل الكفر ، لأنه لا فرق بين كفر لا يكون تركا لهذا الإيمان الواجب ، وبين ما هو ترك له . وهذا يوجب كونه مستحقا لعقابين ، كما يستحقهما إذا لم يفعل الإيمان وفعل كفرا ليس يترك له . ويجب على هذا القياس أن تتضاعف الحدود في مثل ذلك ، والذم في ذلة الدنيا<sup>(١)</sup> ، وأن يحسن من الوالد عند تأديب ولده ، أن يؤديه إذا أذنب ، ضربا من الأدب واجبا ثابتا ، لأنه لم يفعل ماوجب من الكف عن ذلك الدين ، وأن يجرى ذلك مجرى من أذنب ذنبين متميزين ، في أنه يحسن من الوالد أن يؤدي عليهما أديين . ومن سلك هذا المسلك فيمن يدين ، عرف العقلاء جهله ، وذلك يبين فساد ما يذهبون إليه في استحقاق الذم . وهذا مما قدمنا الجواب عنه ، بأن بينا أن عند أبي هاشم رحمه الله ، على ما ذكره في كتاب استحقاق الذم ، إنما يستحق العقاب على الترك فقط ، لا على ما فعله ، فلا يجب أن يتضاعف العقاب ، على ما سأل السائل عنه . فأما على ما دل عليه كلامه في كتاب الأبواب ، وذهب إليه شيوخنا رحمهم الله بعده ، فإنه يستحق قدر أمر العقاب على الوجهين ، ولا يزيد قدر الذم والعقاب عندهم بمحصول الترك ، على ما كان مستحقه إذا لم يفعل ، ولم يفعل له تركا . وذلك يبطل أن يكون هناك عقابان ، كما يستحقهما على ذنبين منفصلين . وقد بينا أن ذلك يعود عليهم ، إذا قالوا إن العقاب يستحق على الترك ، أو قيل لهم ، فلو كثر الترك وتضاعف ، وقدر الحق واحد ، كان يجب أن يستحق زيادة عقاب ، وأن يحسن فيه زيادة لوم وحد وأدب . فإذا أزالوا

(١) كذا وردت هذه العبارة في الأصل ، ولم يتضح لي المراد منها .

ذلك عن أنفسهم بأن المعتبر بقدر التروك ، لا بأجزاء الترك في الكثرة والقلة ،  
فكذلك نقول في هذا الباب .

وقد بينا ما ذكره شيخنا أبو هاشم رحمه الله ، فيمن لزمه الكلام ، فلم يفعله ،  
وترك سببه ، أن العقاب إنما يزيد عنده ، من حيث لم يفعل واجبين : أحدهما  
الكلام ، والآخر سببه ، فلو كان الواجب واحدا لكان لا يختلف قدر ما يستحقه  
بألا يفعل ويترك . وقد حكينا عنه في كتاب (الأبواب السكينة) أنه نص على ذلك ،  
فبين أن قدر العقاب لا يزيد لأجل التروك أو كثرته ، وبيننا أن المعتبر في هذه الأمور  
بقدر الحق ، لا بقدر الفعل ، الذي هو وُصلة إلى إنفاذ<sup>(١)</sup> ما يجب من الحق .  
وقد بينا أنه ربما لم يعتبر الفعل أصلا ، إذا وصل الحق مع فقد ، فبألا تعتبر كثرته  
وقلته أولى .

فإن قال : لو كان لا معتبرا إلا بقدر الحق ، لوجب فيمن لزمه إبطال الحق إلى  
غيره ، بنقله إلى بلد شاسع ، أن يكون قدر ثوابه قدر ثواب من يوصله في مكانه .  
قيل له : إن في أحد الموضوعين قد لزمه مع إبطال الحق جملة ، مع مافيه من  
المشقة ، فصار بمنزلة واجبين لزمه القيام بهما . وإنما بينا الكلام على أنه إذا كان  
الواجب عاياه إبطال الحق فقط ، فلا معتبر بكثرة الفعل والتروك ، ولم نقل إنه  
لا معتبر بما عدا ذلك ، لأننا قد بينا أنه قد يعتبر بالمشقة الزائدة ، لا لأمر يرجع إلى  
كثرة الفعل ، وقد يعتبر الحسن / موقع الحق ، لأنه إذا قضى الدين على من به فاقة  
وضرورة ، فالثواب أكبر من ثواب من يقضى دين المسكتر ، فقد يختلف حال  
الفعلين بوجوه كثيرة في الثواب والعقاب . وإنما الذي أنكرناه أن يختلف  
حاصلهما من جهة كثرة الفعل وقلته ، وهو الذي ألزمنا المخالف ، وبيننا أنه على

(١) في الأصل ( إنما ) بدون نقط . والمقام يقضى أن الكلمة ( إنفاذ ) بمعنى الإرسال .

ماسألنا عنه ، يلزمه أن يعتبر كثرة الترك وكثرة فعل الواجب ، وبوجوب زيادة الثواب والعقاب لأجله ، وهذا مما يمنع العقل منه .

فإن قال : إن التروك الكثيرة تسارى عندى التروك القليلة ، لأن قبضهما إنما يكون بالإرادة ، فإذا كانت واحدة ، أوجب أن لا فرق بينهما ، كما نقول في الخبرين عن مخبر واحد ، إنه لا معتبر بكثرة حروف أحدهما ، وإنما المعتبر بالقصد والإرادة .

قيل له : إن الإرادة لا تؤثر في قبض الترك ، لأنه إنما يقبض لأنه ترك لواجب ، فخاله كحال قبض الظلم ، فكيف يصح ما ذكرته ؟

وبعد ، فإن أثرت في قبضه ، فلا بد من أن يصير كل واحد منها قبضاً ، لأجل أن الإرادة تعلقت بها أجمع ، على جهة الجملة ، أو بكل واحد على جهة التفصيل . وإذا قبض كل خبر منها ، فقد لزمك أن تفصل بين الكثير منها والقليل ، كما لو قبض بلا إرادة لزمك كذلك ، فتعلقك بالإرادة لا وجه له .

واعلم أن فيهم من شنع بذكر ما وجد في كلام أبي هاشم رحمه الله من ذكر القسطين ، وزعم أنه كفر من قابله ، لأنه يقتضى حسن عقاب غير مستحق .

وهذا عجيب ممن سلم أن القول بأن من لم يفعل الواجب يستحق العقاب ، وأن هذا القول ليس بكفر ، لأنه إذا صح ذلك فذكر القسطين إنما يفيد بأنه عقاب يستحق على الوجهين ، فكيف يجب التفكير في ذلك ، مع أن القائل به قد قال في الموضعين : إن العقوبة مستحقة ، وهل ذلك إلا بمنزلة واجبين ، إذا لم يفعل أحدهما يكون عقابه أعظم ، فكما إذا قال إن عقاب تمرّيه من أحدهما أعظم ، لا يلزم الكفر ، فكذلك إذا قال إنه يستحق عليه قسطين ، لأن التكفير بالعبادات لا يصح ، وينقلب ذلك عليهم في التروك ، كما قدمناه .

وقد كان شيخنا أبو إسحاق رحمه الله ، يذكر أن تعلقهم بالتكفير فسوق<sup>(١)</sup> ، وذلك لأنهم لا يكفرون نفاة<sup>(٢)</sup> الأعراض على هذا القول ، لما كانوا قد علقوا العقاب بوجه يحسن تعليقه به في الجملة ، فكيف يصح منهم تكفير هذه الطاعة لو كان القول داخلا في الخطأ ؟ فكيف وهو خارج عنه ؟ وقد صح اختلاف الناس في وجوه الذم والعقاب ، فمن قائل يقول : إن المتولدات ليس بوجه لهما ، لفيه الأفعال المتولدة . ومن قائل قال : إنها وجه لهما ، لإثباته المتولد . وقال بعضهم : إن العلم والإدراك الواقعين في الغير ، يستحق أحدهما العقاب والذم ، لدخولهما في جملة المتولد . وقال آخرون بخلافه . ومع ذلك لم يقع التكفير في ذلك لما كان القائل بأن ذلك وجه للذم ، لم يعلق الذم والعقاب إلا على الوجه الذي لو كان كما اعتقده ، لتعلقا به ، وحسن فعلهما عليه . فكذلك القول في هذا الخلاف ، فلو أن شيخنا كفروهم ، من حيث أزالوا العقاب عن الوجه الذي يُستحق ، لكان الحال كالحال في تكفيرهم من قال بإثبات العقاب ، في الوجه الذي يُستحق عليه ، لأنه قد ثبت الخطأ في كلا القولين ، من حيث لا يصح زوال العقاب والذم عن وجه استحقاقهما ، كما يجوز / إثباتهما في غير وجه استحقاقهما ، فإذا كان الخلاف في أمر معقول ، في : هل هو وجه لذلك أو ليس بوجه له ، فيجب أن تقع الحاجة في ذلك ، لأن القول في بيان الذم والعقاب على ذلك أو زوالهما ، يصير كالفرع الذي لا معنى للكلام فيه . ولذلك قلنا إن الجسمة لا تشتغل بتخطئتها في باب الرؤية ولا بمحاجتها فيها ، لأن مذهبها إن صح ، فالقول بالرؤية واجب ، وإن فسد فهو محال .

(١) كذا في الأصل (سوق) ، وليس على حروف الكلمة نطق إلا القاف ، عليها نقطتان . واللفظة مشتبهة . ولعلها : فسوق .

(٢) نفاة : لعلها مع نافي ، كقاس وفضاء . والكلمة في الأصل غير منقوطة ، ويوضح معناها بما بعدها .

فيجب أن يقع الاشتغال بالأصول في مثل هذه المسائل ، دون الفروع ، ويكون اعتقاد الفروع صحيحا ، بل ربما يجب ذلك ، لأنه يقع كالشترك ؛ ولذلك لا يُحْطَى من يقول بأن الله جسم ، في اعتقادهم أنه يرى ، بل يقول إنه الصحيح ، لو كان الأمر كما اعتقده ، فكيف يصح فيما جرى هذا الجرى التكفير والتخطفة ، لولا غفلة القوم .

### شبهة أخرى لهم :

وزعم بعضهم أن الساكن الكافر عن قضاء الدين وفعل الصلاة ، كما يحسن لومه لأنه لم يفعلها ، فقد يحسن لومه لأنه دام على ما هو عليه ، ولذلك يحسن أن يخاطب فيقال له : لا تدُم على ما أنت عليه ، ولم تدوم على هذه الحالة ؟ كما يقال له : لم تفعل ما يلزمك ؟ وكما يراد منه فعل الواجب ، فقد يكره منه الهيئته التي هو عليها . فيجب إذا استحق الذم عند العقلاء ، أن يكون مستحقا على هذه الحالة . وقد بينا أننا لا ننكر في القول ما ذكره ، كما بقولون في الودعة لم أبقيتها في دارك ؟ وهلا رددتها ؟ ويقولون له لا تبقها في موضعها ، كما بأمرونه يردها إلى حقه . وكل ذلك لا يوجب أنه فاعل في الودعة فعلا يتناولها هذا القول ، فكذلك القول ، في المضطجع ، إنه وإن قيل له لا تدُم . فليس ذلك بدال على تجدد فعل من جهته في نفسه ، وإنما مقصدهم بذلك إرادة فعل الرد ، والقيام إلى الصلاة ، لأنهم يعلمون اختفاء ذلك منه . فأما إدامة السكون حالا بعد حال ، فليس ذلك مما يُعْلَم إلا بالدليل ، وقد بينا أن لا دليل على ذلك ، وبيننا أن المشاهدة لا تقتضي معرفة حادث من قبله ، على جملة ولا على تفصيل . فلا فصل بين من اعتقد أنه بفعل في نفسه السكون حالا بعد حال ، وبين من يعتقد أنه بفعل

في المباح الذي يلزمه رده الفعل حالا بعد حال ، بمثل هذا الإطلاق الواقع من الناس .

وبعد ، فقد بينا أن أكثر ما يقتضيه هذا السؤال ، أن نقول بأنه يستحق العقاب على الوجهين ، وهذا هو الصحيح عندنا . فلو ثبت معنى ما ذكره لم يوجب قدحا فيما يقوله .

وبعد ، فإنه يقال لهم : إن هذا الإطلاق يصح الاحتجاج به وإن كان واقعا بلا علم ، وإنما يصح ذلك فيه إذا وقع بعلم . فإذا قالوا : إنما يصح على الوجه الثاني . قيل لهم : فعلمهم بما عتوه بالإطلاق هو ضروري ومكتسب ، فقد علمنا أنه لا يجوز أن يكون مكتسبا بالإطلاق ، بل يجب أن يكون مكتسبا قبله . وهذا القول ينبي عنه ، فيجب أن يوردوا الدلالة التي اكتسبوا بها العلم ، دون الإطلاق في العبارة .  
شبهة أخرى لهم :

وزعم بعضهم أن كل من استحق الذم ممن لم يردّ الودعة ، ولا قضى الدين ، ولا فعل الصلاة ، فلا بد من أن نشاهده على هيئة من الهيئات ، ونعرف من حاله ونتصوره ، ما لو رفعناه من أوهامنا ، لم نجد لاستحقاقه للذم أثرا ، ولا بد من أن نعتقده على حال نعتقده أنفسنا عليه ، لو لمنا ما لزمه ، وذلك أنه يوجب أنه على هيئة لا يجوز أن تكون بحاجّة لقضاء الدين ، وأن يكون قد قام مقاماً قبيحا ، واستحق الوصف بذلك . وهذا ينبي عن أمر حادث ، لأن هذه الحال لا تكون إلا فعلا قبيحا ، من أجله يستحق الذم . وهذا بعيد ، لأنه قد صح أنه لا حال للفاعل بفعله ، وإنما يضاف الفعل إليه من حيث كان قادرا عليه من قبل ، ويفارق ما يجب من الحال عن العامل ، كمنحو كونه عالما قادرا ومريدا ، فإذا صح



ذلك لم يمكنه أن يشير إلى ذلك بالحال التي ذكرها ، وبالتوقف والهيئة  
اللاذين ذكرها ، فلا بد إن كان لقوله محصول ، أن يريد به نفس الفعل . وقد بينا  
أن ذلك الفعل لو كان معلوماً ، لكان إتماماً وصل إليه بالدليل . وقد يجوز ألا يستدل العاقل ،  
فمكان يجب ألا يستحسنوا ذم من لم يفعل الواجب ، إذا لم يعرفوا من حاله ما ذكره  
بالدليل . وكان يجب في جماعتنا ونحن نخالفه في هذه المقالة ، ألا تستحسن ذمه . وكذلك  
العقلاء من العوام وأصحاب الحمل . وقد بينا من قبل القول في ذلك مفصلاً ،  
عند الدلالة على أن من لم يفعل ماوجب عليه يستحق الذم ، لأنه لم يفعل الواجب :  
لأننا قد بينا أنه لا يعلم إلا كونه غير فاعل للواجب فقط ، ومع ذلك يعلم حسن ذمه  
في العقل . فأما ذكره الحال عند هذا الكلام فمجب ، لأنهم يستفنون بذكر  
الحال في موضعه ، فدفعوا عند نصره الباطل إلى ذكره في غير موضعه . وذكره  
الهيئة أعجب ، لأنها في الحقيقة تستعمل في الألوان وما شاكلها ، وقد عرفنا أن من  
يدوم سكونه لا هيئة تتجدد . فإن أراد أنه لو قام إلى الصلاة لما بقي على حاله ،  
فذلك صحيح ، لكنه لا يثنى عن سكون مجدد ، ولا يفترق الحال فيه بين أن يكون  
حادثاً أو باقياً . والذي ادعاه من أن حال الغير كحال أنفسنا ، فليس هذا الباب  
مما يعرفه الإنسان من نفسه باضطراب ، فيحمل غيره عليه ، لأن طريق إثبات الفعل  
ووجوبه في بعض الأحوال ، وجواز تعرّي الفاعل منه في بعض الأوقات ، طريقه  
الدليل ، وحال النفس فيه كحال الغير ، وإنما تفرقان من جهة أن طريق تبينه  
في النفس ، ربما تظهر له ، ولا تظهر من الغير ، وربما يعرفه من نفسه بغير الطريق  
الذي يعرفه به من غيره .

شبهة أخرى لهم :

وزعموا أن من لم يفعل الواجب ، فلا بد من أن يكون مع علمه بحال الواجب

عليه ، أن يكون كارهاً له ، ومريداً لما هو عليه ، ومن حقهما ألا يتعلقا إلا بما يجوز حدوثه . فيجب أن يكون فاعلاً للقيح ، وأن يكون ما يحسن من ذمته يتوجه إلى ذلك ، وهذا مما قد بينا فساداً ، وذكرنا أن طريق الإرادة والكراهة مفقود عن ذكرنا أنه لم يفعل ماوجب عليه ، وبيننا أنها إذا علمنا فإنما يعلمان باضطرار ، وأن للضرورة طريقة مخصوصة ، وأنها معدومة في هذا الموضع ، كما أنها معدومة في نفس الفعل . فما الفائدة إذن في ذكر الإرادة وحالها كحال الفعل .

وبعد ، فلا يخلو ذلك من أن يقول إن الإرادة دلالة وقوع الفعل ، وهي دلالة لى على وقوعه ، أو يتعلق بها وإن لم تدل على ذلك .  
فإن قال : إنها دلالة ، فلذلك ذكرتها .

قيل له : أفليس قد يريد المرید ما يعتقد وإن لم يعلمه ، فمن أين أن الإرادة لا تحصل إلا وهناك مراد يحصل ، أو يصح حصوله ؟ ثم من أين أن المرید يعلم المراد ؟ وإن كان يعلمه باضطرار وجب الاشتراك ، وإن كان بدليل ، فينبغي أن يذكر دون الإرادة . وكذلك القول عليهم إذا تعلقوا بأننا نريد من لا يفعل الواجب فعلاً ، أو نسكبه منه حالا ، فلا معنى لإعادة القول فيه .  
شبهة أخرى لهم :

قالوا : قد صح أن العقول ترد قول من زعم أنه يستحسن فيما بيننا ذم من لم يظلم ولم يعتد ولم يسيء ولم يذنب ولم يخطئ ، ولم يقف موقفاً قبيحاً ، ومقاماً مستخوطاً ، كما يستقبح العقل ذم العاجز والجناد . فإذا لم يصح ذلك مع قولكم باستحقاق الذم ، فيجب القضاء ببطلانه ، وهذا مما قد بينا فساداً فيما سلف ، لأننا قد دللنا على أن المقرر في العقول : أن من لم يفعل الواجب الذي إذا وقع علم

بالمشاهدة حاله ، يحسن ذمه ، وإن لم يعلم من حالة الأمر سواء ، ودللتنا على ذلك ،  
 وبيننا أنه عند ذلك يعلم أنه لم يفعل الواجب ، ولا يعلم أنه فاعل لأمر يتنافى ، أو  
 يتنافى شبيهه ، فإذا صح ذلك ، وجب إذا قال أهل العقول : إنا لاستحسن ذم من  
 لم يظلم ولم يسيء / أن تتأوله على ما يوافق ما بيننا ، وقد دللتنا على أن من لم يرد  
 الوديعه ، ولم يقض الدين ، فغير ممتنع أن يوصف بأنه قد ظلم وأساء ، يبين ذلك أن  
 أهل العقول لو قيل لهم أنستحسنون ذم من لم يرد الوديعه ولم يقض الدين ، كما  
 تستحبون ذم من لم يظلم ولم يتعد ولم يذنب ، لأقروا بذلك ، ووصفوه بأنه في حكم  
 الظالم المتعدى ، من حيث لم يرد ما يلزمه من الحق . وقد بيننا أنه قد تقرر في العقل  
 أن من لم يفعل الواجب ، فصل بينه وبين غيره ممن يفعل الواجب ، فلا بد من  
 فصل بينهما في حسن ذمه ، وقبح ذم الآخر ، كما أن المتقرر في العقل أن من علم من  
 غيره قبيحا يفارق به من يفعل الحسن ، فلا بد من هذه التفرقة ، وبيننا أن هذا في  
 بابه بمنزلة ما تقرر في العقول ، من أن من صح منه الفعل مع تعذره على غيره ، فلا  
 بد من اختصاصه في العقول بما ليس لغيره ، ولا بد في طريقة المدح والذم مما ذكرناه ،  
 كما لا بد في طريقة الاستدلال على حال الفاعل مما بيناه ، لأن من حق المدح والذم  
 أن يتبعها ( الفعلية ) على طريق الإحسان ، فالتفرقة القائمة في العقول ، لا تصح إلا  
 على هذا الوجه ، حتى يتبعها العلم بحسن الذم .

وذكر شيخنا أبو هاشم رحمه الله ، أن السمع قد ورد على هذه الطريقة ، لأنه  
 تعالى كما علق الذم بالفعل ، فقد علقه بأن لم يفعل ، فقال سبحانه : ( فَخَلَفَ مِنْ  
 بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهْوَاتِ ، فَسُوفَ يَلْقَوْنَ غِيَاً ) . وقال  
 تعالى : ( وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ ، وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ  
 إِلَّا بِالْحَقِّ ، وَلَا يَزْنُونَ ، وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا ) فبين أن فعل ذلك يوجب

الآلم ، وأنَّ تَمَرَّيَ الفاعل منه بوجب الثواب . وقال تعالى : ( ماسلككم في سقر ؟ قالوا لم نك من المصلين . ولم نك نطعم المسكين . وكنا نحوض مع الخائضين . وكنا نكذب بيوم الدين ) فجمع بين الأمرين في استحقاق العقوبة . شبهة أخرى لهم :

قالوا قد صح أن الذم إنما يستحقه المتمكن القادر ، وقد علمنا أن ما به يفارق من لا يصح أن يذم هو تمسكه من اتخاذ الفعل . فيجب أن يكون ذمه إنما يحسن على ما يختص به من الإحداث ، دون ما يشاركه الجاد فيه ، من ألا يفعل ، فلو حسن أن يذم لأنه لم يفعل الواجب ، لحسن في الجاد والوأت أن يذم ، وقبح ذلك ينقض فساد هذا القول .

وقد أجاب أبو هاشم رحمه الله عن ذلك بأن المتمكن هو المختص بالأفعال ما كان يصح أن يفعله ، حتى يؤتى من قبل نفسه في ألا يفعل ، وبين أن الذم لا يستحقه ، لأنه ألا يفعل فقط ، وإنما يستحقه إذا لم يفعل الواجب ، والوجوب لا يصح إلا في المتمكن العاقل . فقد اختص بما ليس للجاد ، فلم يجب أن يكون الجاد والعاجز مستحقين للذم ، بل لا يمتنع أن يعلم باضطرابيهما لا يستحقان الذم ، من حيث يعلم تعذر طريقة الذم فيهما .

وبعد ، فإن هذا القول منهم يقتضي النسوية بين أمر من فرق العقل بينهما من جهة الاضطراب ، لأننا كما نقول : نعلم في الجاد والعاجز أنه يقيح ذمهما ، فنعلم فيمن لم يفعل الواجب - وقد عرفنا منه التمكن والعقل - حسن ذمه ، وما حل هذا الحل لا يصح فيه المقايسة ، وسبيل من يتعلق بذلك سبيل من قال : إن كان الأمر بالقبيح قبيحا ، فالخبر عن القبيح بمنزلة ، وإذا كانت إرادة القبيح قبيحة ، فالعلم بالقبيح بمنزلة . فإذا بطل ذلك من حيث فرق العقول بينهما ، فكذلك القول فيما سألوا عنه .

وبعد ، فإنه يقال لها إذا كان الذي يبين به العاقل المسكف من الصبي  
والجنون ، هو العلم بالقبيح الذي فعله ، أو يمكنه من معرفة ذلك ، فيجب أن  
يستحق الذم على ذلك دون فعل القبيح ، الذي قد يساويه فيه من يقبح في العقل  
ذمه . ومتى قالوا إنهما وإن صح منهما فعل القبيح ، فإن يصح ذلك على الشرائط  
التي معها يتعلق به الذم .

قلنا وكذلك حال من لم يفعل الواجب ، أنه يتأني منه ألا يفعله ،  
على شرائط لا تصح في الجماد والعاجز . وهذا / ركيك من الكلام ، لولا أن  
شيوخهم تعلقوا به .

شبهة أخرى لهم :

- ١٠ قالوا : لا يصح في المذهب أن يكون صحيحاً مع كونه مساوياً لما حكم الشيوخ  
بكونه كفراً . وقد ثبت من مذهب أهل العدل ، أنهم يكفرون « جَهِماً <sup>(١)</sup> »  
ومن تابعه من المجيرة ، لأنه بوجوب التعذيب من غير فعل العبد ، وقولكم  
مساوق لقوله في هذا الباب ، فيجب أن يكون فاسداً ، بل قولكم أعظم فساداً ،  
لأنه ثبت الفعل ، وتعلق العقاب به ، لسكنه بنى أن يكون فعلاً المعاقب ، وأنهم  
يوجبون العقاب ولا فعل أصلاً ، فإذا كان من قال . . . <sup>(٢)</sup> فعل قبيح ، ولم يقل  
( منه ) يستحق التكفير ، فمن لم يقل بنسبته أولى بذلك ، لأنه لا يصح إذا لم يثبت  
أن يقول : ( هو منه ) وإذا كان يلزم من يقول في الفعل القبيح : إنه واقع  
لا باختياره ، ولا على وجه يمكنه الانتكالك منه ، التكفير ، فمن يقول بأنه لا فعل

(١) هو جهنم بن سنان . وهو من الجيرة الخالصة . ظهرت بدعته بترمد . وقتله سلم بن  
أحوز اللزني بمرور آخر ملك بني أمية . ووافق المعتزلة في أبي الصفات ، وزاد عليهم بأشياء .  
( انظر الجزء الأول من الملل والنحل ، طبعة مطبعة حجازي بالقاهرة سنة ١٩٤٨ م ١١٣ ) .  
وأهل العدل : هم المعتزلة .

(٢) بيان بالأصل ، بقدر كلمة . وإما كلمة ( هو ) أو ( هذا ) ، أو نحوها .

أصلاً ، بأن يلزمه ذلك أولى ، فإذا كان من يقول بأن الفعل مقدور لغيره ، يلزمه التكفير ، لأنه علق العقاب بما لا يمكنه أن يقول : إنه مقدور للعاقب ، فحق علقه ولا مقدور واقع من قبله أولى .

واعلم أن كلام أهل العدل في ذلك جليّ واضح لمن تدبره ، ولأنهم كفروه لقولهم بالجبر ، وقد علمنا أن هذه الكلمة تنبئ عن أنهم لما اعتقدوا أن الفعل وقع جبراً ، لا اختياراً ، وجب تكفيرهم لذلك . وقد علمنا أن هذه الطريقة لا تصح في القول بأن من لم يفعل ماوجب عليه يستحق الذم ، لأنه لا يثبت الجبر لافي نفسه ، ولا في إثبات أمر يمنع من وجوده ، بل يقول إنه لم يفعل ذلك مع جواز أن يفعله ، وإنه أتى في أن لم يفعله من قبل نفسه ، لأنه متمكن ، ولا عذر له البتة ، فكيف يشبه هذا القول بقول « جهّم » ومن تابعه ؟

فلو أن قائلًا قال : إنهم إذا قالوا إنه لا يستحق الذم إلا على فعل واقع ، فقد وافقوا « جهّم » فيما لأجله كفر ، لسكان أقرب ، فإذا فصلوا بين قولهم وبين قول « جهّم » بأنه في الخالتين ، وإن ثبت الفعل القبيح ، فإننا نقول بأن الذم يتعلق به ، وقد كان يصح من فاعله ألا يفعله ، وألا يجب أن ضده بدل منه ، خالفنا بخلاف حال « جهّم » في ذلك . وكذلك القول فيما يقوله ويذهب إليه .

وبعد ، فإنما كفرناهم ، لأنهم أوجبوا الذم والعقاب على فعل غير المكلف ، وقالوا إنه واقع من الله تعالى على سائر وجوهه ، وليس كذلك حالنا فيما قلناه ، لأننا عاقبنا الذم والعقاب بانتفاء أمر انتفاؤه إنيه يرجع ، كما أن وقوعه به يسكون ، ويصح منه أن يفعله ، وألا يفعله .

وبعد ، فإن « جهّم » بقول فيمن لم يفعل الواجب من الإيمان ، إنه يستحق العقوبة على تركه ، الذي هو الكفر ، كما يقوله من خالفنا فيمن لم يفعل ماوجب

عليه . فيجب أن يكونوا بمنزلة فيما يلزم من الكفر ، ومتى قالوا : إنا وإن ساويناهم في وصف المكلف بالقول بأن<sup>(١)</sup> ما يثبت على خلاف الوجه الذي أثبتوه ، فكذلك القول فيما يذهب إليه . إنا وإن لم نعلق الذم بفعله ، كما لم نعلقوه ، فإنا قد علقناه بأمر يختص المكلف ، ويتعلق به ، ولا يحصل فيه مضطرا ، ولا خارجا عن طريقة التمكن . وكل ذلك يبين فساد ما نعلقوا به .

وبعد فإن « جهما » علق الذم والعقاب بأمر ناقض فيه ، لأنه بقوله إن الفعل . لله تعالى على كل وجوهه ، ينقض القول بأن أحدنا يفعل الظلم والقيح ، وإن لمّا به تعلقا ، فحال كحال من علق الذم والعقاب بأنه ظالم ، ولم يثبت الظلم واقعا من قبله ، بل أجراه عليه مجرى اللقب ، فكما أن هذا القائل وضع الذم والعقاب في غير موضعه ، فكذلك القول في « جهم » ، ولا معتبر بقوله إنه قادر على الفعل ، لأنه قد نقض ذلك أيضا بقوله : إن الفعل لله من كل وجوهه . ولذلك قلنا إنه إن اعتقد ما يظهره ، فهو غير عالم بأن المكلف يستحق الذم ، لأن اعتقاده يمنع من العلم / بحصول الوجه الذي يستحق الذم والعقاب ، على جملة أو تفصيل ، وليس كذلك حالنا فيما نقول ، لأننا ثبتت للمكلف قادرا على الفعل وتركه ، وتزيد في هذا الباب على قول من يقول في القادر منا : لا يخلو من الأخذ والترك ، لأنه يوجب فيه مع التخلية أن يكون فاعلا لا محالة ، ونحن لا نوجب ذلك ، ونقول إنه في كل ما يقدر عليه ، كان يجوز أن يفعله وألا يفعله ، فإذا صح ذلك ، فأين ما نقوله مما يذهب إليه « جهم » ؟

ولو أن قائلا قال لم : إذا قلتم في المكلفين مع التخلية ، إنه لا بد من كونه فاعلا ، فقد وافقتم<sup>(٢)</sup> « جهما » في ذلك ، فإذا لم يلزمهم ذلك لأنه وإن لم ينفك

(١) [بأن] : زيادة يستقيم بها الكلام .

(٢) في الأصل : « وافقهم جهما » . والصواب : ما ثبتناه .

من الفعل ، وقد يمكنه أن يعدل من فعل إلى فعل ، بطريقة الاختبار غير حاصلة ، وليس كذلك مايقوله « جهنم » فكذلك القول فيما يذهب إليه ، بل هو أبعد من مذهبه ، لأننا نجوز على طريقة الاختبار أن يعدل من فعل إلى فعل ، وأن نتعري من السكل ، إذا لم يكن هناك دواع .

شبهة أخرى لهم :

قالوا : قد ثبت أن من يستحق الذم والعقاب ، لا بد من أن يكون كافرا أو فاسقا ، ولا يجوز أن يكون كذلك إلا وقد فعل كفرا أو فسقا ، ولو كان الأمر كما قلتم لما صح في تصنيف المكلفين ما قاله الشيوخ ، من تنزيلهم المنازل الثلاثة : مؤمن ، وكافر ، وفاسق ، وهذا بعيد . وذلك لأن هذه الأسماء ليست مشتقة من الأفعال عندنا وعند من خالفنا في هذا الباب ، ولذلك يصح وصف الميت والمعدوم بذلك ، على هذا الوجه .

قلنا : إنها من الأسماء الشرعية المفيدة للذم والمدح ، والثواب والعقاب ، الموضوعات لذلك .

فستحق الثواب بوصف بأنه مؤمن ، وماشا كله من الأسماء . ومستحق العقاب إذا كان عقابه عظيما ، بوصف بأنه كافر . ومستحق العقاب بوصف بأنه فاسق .

تبين أن هذه الأسماء تفيد ما ذكرناه ، وأنها غير مشتقة <sup>(١)</sup> ، أيها يزول بالتوبة ، لأنه متى تاب لم بوصف بأنه فاسق ولا كافر ، وإن كان فاعلا ، ولو كان ذلك مشتقا لم تؤثر فيه التوبة ، كما لا تؤثر في وصفه بأنه ضارب وقاتل ، ولأنه بوصف بذلك مقيدا بأوقات لم يقع منه فيها كفر ولا فسق . وذلك لا يصح في

(١) ليس على هذه الكلمة في الأصل إلا نقطتا القاف . وقد تقدم مثل هذه العبارة في هذه الصفحة .



الأسماء المشتقة ، فلذلك صح ما نقوله من الكفر المتولد كإصابة النهى ، قد تقع ويتقدم منه التوبة ، فلا يوصف بأنه كافر ، فإذا صح ذلك لم يمتنع فيمن لم يفعل ماوجب عليه ، إذا صح أن يستحق الذم والعقاب ، أن نصفه بأنه فاسق ، وإذا كان عقابه عظيما ، ألا يفعل النظر والمعرفة للتوحيد والعدل والثواب ، أن يوصف بأنه كافر ، كما يوصف بذلك إذا استحق العقاب لأفعال يقدم عليها .

فإن قال : فيجب على هذا القول أن يصح وصفه بأنه مؤمن ، ألا يفعل القبيح ، كما ذكرتم ذلك في كافر وفاسق .

قيل له : ( لا ) لأن قولنا مؤمن ، يفيد استحقاق الثواب ، ولا يستحق الثواب ألا يفعل القبائح ، دون أن يتضمن إلى ذلك فعله الواجبات ، فحتى تكامل استحق الثواب ، فلذلك لم يوصف لتعريضه من القبائح ، بأنه مؤمن . ولذلك لا يصفه من خالفنا بأنه مؤمن ، من فعل واجب واحد ، حتى يتكامل الجمع ، وينضاف إليه ترك القبائح ، وليس كذلك حال وصفنا له بأنه كافر وفاسق ، لأن الخصلة الواحدة قد تكون كفرا وفسقا ، وإن لم يقترن غيرها بها .

\*\*\*

شبهة أخرى لهم :

قالوا قد ثبت أنه لا يجوز أن يستحق الذم والعقاب من لا يكون غاصبا لله على الحقيقة . وقد علمنا أن هذا الاسم لا يستحقه من لم يفعل ماوجب عليه . فيجب ألا يستحق الذم والعقاب إلا على فعل يكون معصية . وكذلك القول في مستحق الثواب ، أنه لا بد من أن يكون مطيعا ، وربما تعلقوا بالإجماع مع ذلك ، وقالوا : لا خلاف بين المسلمين أنه لا بد أن يدخل النار أحدا إلا وهو عاص لله تعالى . وذلك يُعطل / قواسم إنه قد يدخلها من لا يفعل المعصية ، إذا لم يفعل ماوجب عليه . وربما تعلقوا على

هذا الحد بقولنا ظالم ومسيء ومتعد ومذنب ، إلى غير ذلك ، ويقولون إن هذه الأسماء جارية على طريقة اللغة ، فلا يمكن فيها من الجواب ما ذكرتم في كافر ، وفاسق .

واعلم أن من لم يفعل قضاء الدين وردّ الوديعة والغصب ، لا يُمتنع من وصفه بأنه ظالم ومسيء ؛ لأن أهل اللغة لا يقصدون في ذلك إلا اتخاذ معنى ، هو ظلم وإساءة ، ولذلك يصفون السلطان إذا أمر غيره بالظلم ، ووقع منه ، أنه ظالم ، لما اعتقدوا أن الضرر وصل إليهم من جهة ، وربما لم يصفوا من يضر الظلم بذلك ، لما اعتقدوا فيه أنه كالألة . وعلى هذا الحد يصفون الأمر بالإحسان أنه محسن ، لما وصل ذلك من قبله إليهم ، ولا يصفون بذلك الغلام المأمور ، لما اعتقدوا فيه أنه كالألة .

فإذا ثبت ذلك ، علم أن المعتبر عندهم ، أن يصل إليه الضرر أو النعم أوهما من قبله ، وإن لم يكن ذلك بفعله ، لأنهم لا يعتبرون الفعل على ما قدمناه . وقد ثبت أن من لم يفعل إيصال الحق ، فالنعم الذي يحصل عليه صاحب الحق ، حصل من قبل ، وقد كان يجوز أن يرد حقه فيزول النعم ، وكذلك قد يلحقه المضرة بفعل ذلك ، وقد كان يجوز ألا يلحقه ، بأن يرد ذلك ، فهو الظالم في الحقيقة .

وعلى هذا الوجه قال شيخنا في المَقْدِم على الاذات القبيحة : إنه ظالم لنفسه ، لما فعل ما يستحق به ذلك ، وإن لم يكن الضرر حاصلا في الحال . وعلى هذا الوجه قلنا : إن فاعل الصغير يكون ظالما من حيث فعل ما يوجب انتقاص ثوابه ، وفوت<sup>(١)</sup> نفسه ذلك النفع ، فما الذي يمنع على هذا الوجه ، من أن يوصف من لم يفعل ما وجب عليه ، بأنه ظالم متعد مسيء ، ووصفهم له بأنه مخطئ<sup>(٢)</sup> وإن كان في الأصل يستعمل في خطأ القصد ، فإنهم يميزون ذلك على من فعل القبيح ، فعُدل

(١) لم أجِد الفعل ( فوت ) ، بتشديد الواو ، في معجم اللغة .

(٢) مخطئ : كذا في الأصل . وأسأله مخطئ بالهمز ، سهلت مرته . ثم أعلت وحذفت .

بقصده عما كان يجب أن يفعله ، فغير ممتنع على هذا فيمن لم يفعل الواجب ، أن يوصف بأنه مخطئ ، لأنه لم يقصد ما كان يجب أن يقصده ، فلم يقع على هذا الوجه الذى يوجب أن يقع عليه . فأما وصف القاضى بأنه عاصٍ ، فإنه عند أبى هاشم قد يقال إذا فعل ما كره منه . ويقال إذا لم يفعل ما أمر به ، وأوجب عليه ، واستدل على ذلك بقول الشاعر :

\* أَمَرْتُكَ أَمْرًا حَازِمًا فَعَصَيْتَنِي \*

ولا يليق ذلك إلا بأن لم يفعل ما أمر به ؛ لأنه لم يتقدم النهى ذكر . وعلى هذا الوجه يقول الفصيح غيره : عصيتنى فيما أشرت عليك ، وما أرشدتك إليه ، إذا لم يقبل ذلك منه .

وأما مذنب : فإنه مستعمل فيمن وقع الذنب منه . والذنب هو القبيح الواقع من يستحق عليه الذم ، لأنه لو وقع من صبي لم يوصف بذلك ، فلا يكاد يقال فيمن لم يفعل ما وجب عليه ، بأنه مذنب ، إلا على طريق الانساع والتشبيه بمن يقع منه ذنب وتفريط . وقد بينا من قبل أنه لا معتبر بالأسماء فى هذا الباب ، فإن الواجب الرجوع إلى الأدلة ، فيمن يستحق الذم والعقاب ، أولا يستحقه ، دون الأسماء ، لأنها إنما تصح على جهة التبع للمعاني .

وبعد ، فلو صح أنه لا يستحق العقاب إلا من يستحق هذه الأسماء ، فإسها لا تكون إلا مشتقة ، لكان لا يدل على بطلان ما نقوله ، لأننا قد بينا أنه لو كان كذلك ، لوجب أن يستحق الذم على الأمرين ، لأنه فعل القبيح والترك ، وأنه لم يفعل ما وجب عليه . ولو ثبت أنه لا يدخل النار إلا العصاة ، وأن العاصى مشتق ، لوجب أن يحكم فى كل من يدخل النار ، أنه وقعت منه معصية ، ولا يوجب أنه لا يستحق العقاب إلا على هذا الوجه ، كما لو أجمعوا أنه لا يدخل النار إلا طاق

لوالديه ، لم يجب القضاء بأنه لا يستحق العقاب إلا على هذا الوجه الواحد .

\*\*\*

شبهة أخرى لم :

١٣٧ قالوا : لا مكلف يستحق الذم ، إلا ويستحق / العقاب ، ويوصف ما يفعل به من العذاب ، بأنه جزاء وعقوبة ، ومن حق الجزاء أن يستحق على عمل ، ومن حق العقوبة أن تكون على أمر تكون معاقبة له ، ومتعلقة به ، وكل ذلك يمنع من استحقاق الذم على ألا يفعل المكلف ما وجب عليه . وهذا مما قد بينا أنه رجوع إلى العبارات ، وما هذا حاله لا يقدح في المعاني . وقد دللنا على أن تعريه من الواجب مع ارتفاع العذر والتخاية ، وجه لاستحقاق الذم والعقاب ، فلا يجوز أن يقدح فيه الكلام في الأسماء .

وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : إن الذي يستحقه من لم يفعل الواجب لا يوصف من طريق اللغة بأنه جزاء في الحقيقة ، لأن الجزاء لا يختص بالعقوبة دون الثواب ، ودون سائر الأمور المستحقة بالأفعال ، وإنما يجري ذلك مجازاً ، بأن يقدّر تعريه من الواجب تقدير الفعل . فأما العقاب فعنده أنه يختص بالمضار المستحقة ، إذا وقعت على طريق الاستحقاق والإهانة ، ولا معتبر بكونها مستحقة بعمل أو غير عمل . وكذلك القول في الثواب . ولو أن المولى<sup>(١)</sup> أمر غلامه بتفارقة مكانه الحاجة وسمها<sup>(٢)</sup> ، فلم يفعل ، لصح فيما يفعله به تأديبا ، أن<sup>(٣)</sup> يوصف بأنه تأديب وعقوبة وتعذيب ، ولا يصح أن يوصف بأنه جزاء إذا

(١) المولى هنا : بمعنى السيد .

(٢) وسمها : بمعنى وصفها له . ويجوز أن تقرأ الكلمة : ( رسمها ) بالراء .

(٣) [أن] : ساطعة من الأصل .

لم يقدم<sup>(١)</sup> فعلا مشارا إليه يستحق ذلك به ، لكن ذلك لا يمنع من إجراء هذا الاسم على طريق المجاز .

يبين ذلك أن قائلنا لو قال لغيره : من لم يفارق دارى فله درهم ، يصح أن يوصف الدرهم بأنه جزاء ، لما قُدِّرَ الشرط المستحق به تقدير الفعل .

## فصل

في كيفية استحقاق الذم والمدح ، والثواب والعقاب

بتعري المكلف من الأفعال

قد بينا أن من حق الذم ألا يستحقه إلا بالأفعال الواجب ، إذا تمكن منه ، وحصلت التخلية ، وزال الإلجاء ، وارتفعت الموانع والأعذار . ولا يجب أن يشترط في ذلك أن يعلم وجوبه ، لأنه إن تمكن من العلم بذلك ولم يفعله ، فحال كحال من علم وجوبه . ولا يجب أن يشترط في ذلك ألا يفعله ، لأجل وجوبه ، لأنه وإن لم يفعله لغير ذلك ، فقد يستحق الذم . وما قدمناه من الشروط قد يستغنى عن ذكره ، لأن قولنا في الفعل إنه واجب ، يتضمن التمكين ، والتخاية ، وارتفاع الموانع ، لكن الأولى أن يذكر معه ارتفاع الأعذار ، مما<sup>(٢)</sup> لا يزال وجوب الواجب ، ولا يخرج المكلف من أن يكون متمكنا محلي بينه وبين الفعل ، لكنه يؤخر أداء الواجب . وقد ثبت ذلك في الحقوق العقلية والسمعية ، لأنه لا شبهة فيمن لزمه رد الوديعة ، أنه يجوز أن يؤخر ردها إذا كان « حاقنا<sup>(٣)</sup> » ، وإن

(١) في الأصل : ( يتقدم ) في مكان ( يقدم ) .

(٢) في الأصل : ( ما ) والكلام يقضى ( ما ) .

(٣) الحائن : الذي اجتمع بوله ويريد إزالته .

أمكنه أن يؤخر إراقة البول . وكذلك لو كان هناك مريض يلزمه تعمله ، كان له أن يؤخر ضرباً من التأخير . والسمع قد ورد بمثله ، فيما لا يحصى كثرة .

ففي كان حال الواجب ما ذكرناه ، ولم يفعله من وجب عليه على هذا الحد ، فإنه يستحق الذم ، ويستحق العقوبة ، من حيث كان له في الواجب نفع لو فعله ، فلذلك لا يستحق تعالى العقاب لو لم يفعل الواجب ، وإن كنا نعلم أن العقاب يستحيل عليه . فأما بالأفعال ما عدا الواجب ، من النوافل وغيرها ، فإنه لا يستحق الذم ، وإنما يستحق من جعل طريقته ألا يفعل النوافل ، عند وجود العذر وعدمه ، لأن ذلك يُنسب على أنه لا رغبة له في الخير ، وأنه كالمستخف<sup>(١)</sup> بهذه الطاعات ، فيستحق الذم لما يدل ذلك عليه ، لا لأنه لم يفعل النفل . ولذلك لو لم يفعله لعذر خفيف ، أو لم يفعله لتقديم ضرب من الخيرات عليه ، لم يستحق الذم البتة .

وقد بينا أن الواجب قد يكون مُضَيِّقاً ، ونحوه فيه . ففي المضيق يستحق الذم بالأفعال ذلك العين ، أو ذلك الجنس ، على الوجه الذي وجب في الوقت المخصوص ؛ وفي الخير فيه يستحق الذم متى لم يفعل الجميع . فأما إذا لم يفعل البعض وفعل البعض الآخر ، فإنه لا يستحق الذم ، لأنه قد قام بالواجب ، من حيث لا يلزمه الجمع بينهما ، وإنما يلزمه الواحد منها ، وقد بينا من قبل أن المعتبر في التخيير بالحالة الواحدة ، فلا يصح في المكلف أن يكون مخيراً بين الفعل في وقته ، وبين فعل آخر بعده ، لأنه على هذا القول يجوز أن يؤخره / ولا يستحق الذم ، ١٣٨ / وإذا جاء وقت الثاني لم يحز أن يؤخره ، فيحصل الأول فعلاً ، والثاني فرضاً .

فأما إذا خيّر بين الفعل وبين العزم على فعل ثان في المستقبل ، فذلك غير

(١) في الأصل : ( كالمستخف ) . تعريف .

ممتنع ، لأنه مخير بين فعلين في الحال ، وإن كان قد يزول حال المكلف ، إلا أن ينطبق عليه في الثاني أحدهما ، ولكل وقت تكليف لا يتعلق بتكليف الوقت الآخر .

وهذه الطريقة بيّنة في العقل والسمع ، وذلك لأن الواجب في الحقوق أن يردّها ، أو يعزم على ردّها في المستقبل ، إذا لم يعرض ما يوجب تضيق الردّ عليه . ولذلك لو أفلس لكان وجوب العزم ثابتاً ، والرد ساقطاً لَمَّا تَعَذَّرَ . وكذلك القول في الشرعيات ، كالديون وغيرها . فأما الصلاة في أول الوقت ، فقد بينّا أمها واجبة على طريق التخيير بينها وبين العزم على فعلها فيما بعد . وكذلك القول في الحج إذا جاز تأخيرها . فأما الواجب على طريق الكفاية ، فوجوبه متعاق بشرط ، وليس هو من باب التخيير ، فكأنه يجب عليه بشرط ألا يقوم غيره فيه مقامه ، ويسقط وجوبه إذا قام غيره فيه مقامه . وقد جعل له طريق إلى أن يعرف قيام الغير مقامه ، أو يعرف خلافه ، وربما قام عليه الظن في ذلك مقام العلم .

فأما استحقاق المدح والثواب على ألا يفعل ، فمن شرطه فيما لا يفعله ، أن يكون قبيحاً . ومن حقه أن يكون متمكناً من فعله ، مخلاً بينه وبينه ، والإجاء زائل ، ويجب أن يكون عالماً بقبحه ، وألا يفعله من حيث كان قبيحاً ، لأنه لو لم يفعله لغرض سواه ، لم يستحق المدح ، ولذلك لم يجوز أن يقوم النكس من معرفة قبحه مقام العلم بقبحه ، لأنه لا يصح معه أن يكون غير فاعل له لقبحه . ومن شرط استحقاقه الثواب بألا يفعله : أن يكبحه ما يجري مجرى المشقة بألا يفعله ، ولا يكون كذلك إلا بأن يكون مشتتاً له ، ويُعَامَ ذلك من حاله ، أو يعتقد ذلك فيه ، ويظنه أو يسهه ذلك ، أو يعتقد ذلك فيه ، أو يعتقد في وقوعه

أنه يقتدر به النفع أو السرور ، أو يؤدي إلى ذلك ، فحق حصل ما ذكرناه ، استحق الثواب بألا يفعله ، فلذلك لم يجز في القديم تعالى أن يستحق الثواب بألا يفعل القبيح ، وإن استحق المدح بألا يفعله . وقد بينا من قبل أنه لا يجب على هذا القول أن يستحق مالا ينهيه من مدح وثواب ، أو ذم وعقاب ، لأن الواجب لا بد من كونه محصورا ، ولأن القبيح الذي له معه الحكم الذي وصفناه ، لا بد من أن يكون محصورا .

فإن قيل : فيجب على هذه الطريقة ، أن يكون الإنسان في كل حالته يستحق المدح ، بألا يظلم ولا يكذب ولا يقدم على القبائح ، وأن يعظم ما يستحقه السلطان المتمكن من هذه الأمور من المدح والثواب .

قيل له : قد بينا أن من شرطه التمكن . فحق تمسك من ظلم غيره ، وكان له إلى ذلك دواع ، على ما بيناه ، ولم يفعله لأجل قبجه في عقله ، لا لغرض سواه ، فإنه يستحق المدح والثواب ، وإن وقع مُحْبَطًا بالقبائح لم ينتفع بذلك ، وإن لم يقع مُحْبَطًا وصل إليه .

فأما الغالب من حال السلطان المتمكن ، أنه إنما لا يفعل ذلك المعنى ، أو لا اكتساب الاسم ، أو لبعض الأغراض ، فلذلك لا يستحق المدح على ذلك ، وإن كان لا يفعله لقبجه على الوجه الذي وصفنا ، فإن توليه يعظم كما ذكرته ، وسلم إن لم يحبطه ، ونحن نتقصى القول في ذلك في باب الوعيد .

فأما إذا استحق الذم والعقاب على فعل ، فمن حقه أن يكون قبيحا وإن لم يفعله الممكن منه الخلق بينه وبين تركه ، وهو عالم بقبجه ، أو متمكن من معرفة قبجه ، وسواء فعله لقبجه أو لغرض سواه ، فإنه يستحق الذم . وإذا كان له في القبيح نفع يستحق العقاب على فعله .



فأما المدح والثواب على الفعل ، فمن شرطه أن يكون ذلك الفعل واجبا ، أو مُرَغَّباً فيه ، فيحصل له صفة زائدة على حسنه ، وعلى كونه مباحا ، أو يجب أن يكون متمكنا مخْلِئ بينه وبينه ، والإلجاء مرتفع . ويجب أن يفعله لحسنه في عقله ، أو لما له حسن ، ويستحق الثواب عليه ، إذا لحقته المشقة بفعله .

وقد بينا الحال في المشقة / وأنت تجد تفصيل ذلك في باب الوعيد .

/ ١٣٩

فإن قال : أفقولون : إن من يستحق الذم والعقاب على الوجهين اللذين يندتموهما ، يمكنه إسقاط ذلك بعد استحقاقه ، أو يتعذر ذلك عليه .

قيل له : يمكنه ذلك بالتوبة ، كما يمكنه فيما يستحقه من الذم على الإساءة إلى الغير ، أن يزيله بالاعتذار . ولولا تمكنه من ذلك ، لما حسن منه تعالى أن يلزم التكليف عليه .

## الكلام في التوبة

### فصل

#### في ذكر مقدمة فيه

اعلم أن التوبة : اسم للفعل الذى يزيل العقاب والذم المستحق ، على توبة منه . والاعتذار : اسم لما يزيل الذم المستحق بالإساءة إلى من هو اعتذر إليه ، وهما في الجنس واحد وإن اختلف الاسم فيهما ، فأما حكمهما فلا يكاد يختلف ، لأن كل واحد منهما من حقه أن يزيل ما هو مستحق بماله به تعلق ، وإنما المستحق يختلف في الموضعين لا أن حكمهما يختلف في هذا الوجه ، وإن لم يمتنع اختلاف حكمهما من وجوه أخر تجد بيانها فيما بعد .

وما يثبت من الفعل المجانس للتوبة سمعا ، وإنما سمى بذلك تشبيها ، لأن من جهة العقل لا يسمى بالتوبة إلا ما يقع به التلاقي ، دون ما يكون مصلحة في المستقبل ، وإن كان لو قيل إن الاسم يتناولهما ، ويتناول الاعتذار الذى يتلافى به ما يستحقه بالإساءة ، ويتناول ما يفعله من هذا الجنس على طريق الاستصلاح للمساء إليه ، لم يمتنع .

ونحن نذكرها ، وما يتصل بهما من الفروع ، ونذكر الوجه في وجوبهما ، ونميز بين ما نعلم اضطرابا من حالهما ، وبين المعلوم باكتساب ، ونبين فروعهما المنفرقة ، في المكتب ، وما يجرى مجراها ، مما <sup>(١)</sup> يجب الوقوف عليه ، فالخاجة إلى معرفة ذلك ماسة .

(١) في الأصل : ( ما ) . والسياق يقتضى ( مما ) .

## فصل

### في وجوب الاعتذار ، وبيان وجه وجوبه

اعلم أن العلم بأن المسمى ، إذا صدق في الاعتذار ، فحال مفارق لحال المسمى .  
إذا لم يفعل ذلك ، بل كان مقيماً على الإساءة ، ضروري<sup>(١)</sup> .

- وقد علمنا أنه لا يجوز أن يكون الفرق بينهما ، إلا أن هذا المعتذر قد يلافي ما كان منه ، ولا يصح أن يتلافاه بالأفعال ، لأن ذلك جهل إذا اعتقده المعتذر . فيجب أن تكون هذه التفرقة تنبي عن أنه لا يحسن أن يُدّم بعد الاعتذار ، كما كان يحسن أن يُدّم قبله ، وأنه مفارق للمُصِرِّ ، الذي لم يعتذر في حسن ذمه ، فلو لم نقل بأن حال المعتذر ما ذكرناه ، لنقض ذلك ما ذكرناه من العلم الضروري .

- ١٠ يبين ما قلناه أن عند العلم بصدقه في الاعتذار ، يقبح من المساء إليه أن يذمه ، فإذا كان أحدنا هو المساء إليه ، فإنه يعلم باضطراب قبح ذمه ، كما كان يعلم باضطراب من قبل حسن ذمه على الإساءة ، والاعتذار قد غير حال الذم من حسن إلى قبح . كما أن الإساءة إذا تعرضت من الاعتذار ، غيرت حال الذم من قبح إلى حُسن . فإذا كان العلم بتغير حال الذم يحصل عند العلم بالاعتذار ، فيجب أن يكون هو المؤثر ، كما أن العلم الذي ذكرناه ، لما كان يحصل بحكم الذم عند الإساءة ، علم أن سببه الإساءة دون غيرها ، فكما أن العلم بحسن ذم المسمى ضروري ، وبالتأمل يعلم أنه قبح لأجل الاعتذار ، فصار الاعتذار هو الوجه في قبح هذا الذم ، وعنده نفع العلم الضروري ، وإنما تحصل الشبهة في أنه الوجه في ذلك أو غيره ، لأن ذلك

(١) ( ضروري ) بالرفع : خبر لاسم أن وهو العلم .

يمجرى مجرى التعليل ، فإذا علمنا أن عنده قُبُحٌ ، ولولاهُ ما قُبُحٌ ، بل استمر على حسنه ، علمنا أن المقتضى لقبحه هو الاعتذار .

يبين ذلك أنه إذا أساء نعلم حسن ذمه ، فإذا أحسن الإحسان الكبير الذى يُوفى على الإساءة ، من حيث لا يحصل فيه شبهة ، نعلم قُبُح ذمه ، فكان الوجه فى قُبُح ذمه كثرة الإحسان ، لأن عنده علمنا قُبُح ذمه ، ولولاه لما علمنا ذلك ، فصار الذم المستحق بالإساءة قد يتغير حاله من حُسْن إلى قُبُح ، بهذين الوجهين ، وكل واحد منهما / ينوب عن الآخر . وهذا من الباب الذى ذكرناه ، أنه لا بد من أن يكون له أصل ضرورى فى العقول ، لأن حسن ذم المسىء لو لم يعلم عند الإساءة باضطراب ، لما كان له أصل ، فجعلنا نفس هذا الأصل ضروريا ، وجعلنا غيره عليه ، فكذلك قُبُح ذم المسىء عند الاعتذار لو لم يكن العلم به ضروريا ، لم يكن له أصل سواء ، فوجب أن نجعله أصلا لما عداه ، وكذلك قُبُح ذم المسىء ، إذا عظم إحسانه ، وذلك بمنزلة ما بيناه فى حسن ذم من لم يفعل ماوجب عليه ، وأنه أصل فى بابه .

فإن قيل : أفتقولون أن المزيل للذم هو الاعتذار الجارى على اللسان ، أو الحاصل فى القلب ؛ فإن قلتم إنه الجارى على اللسان ، فيجب أن يقبح ذمه لأجله ، وإن حصل فى قلبه العزم على مثل الإساءة والإضرار عليها . وإن قلتم المعتبر بما فى القلب ، فيجب ألا يقبح ذمه ، وإن اعتذر باللسان ، إذا لم يُعلم ما فى القلب . وذلك بطل قولكم : إن الذم المستحق بالإساءة يقبح عند الاعتذار ، بل يجب أن يكون حسنا ، على ما كان عليه ، لأننا نعلم الإساءة فى الحقيقة ، ولا نعلم الاعتذار على الحقيقة .

قيل له : إن كان الاعتذار يُعلم باضطراب ، فلا يمنع عند هذا القول أن يعلم ( ١٠ / ١٤ )

حصوله في القلب ، فيقبح ذمه ، لأن الاعتذار هو الندم والعزم ، والعزم والندم هو الاعتقاد ، وما يجري مجراه ، وذلك لا يمنع أن يعلم باضطرار عند ظهور الأفعال . وإن كان لا يُعلم باضطرار ، فالمعتبر في قبح ذمه هو القول الظاهر ، وعلى الوجهين لا يلزم ما سألته ، وإنما كان كذلك لأن الواجب على المسمى بذل الجهد في الاعتذار ، فمن علم منه بذل جهده ، قبح منه أن نذمه ، وإن كان يمكن أن نعلم ما في القلب ، فعنده بقبح ذمه ، وإن كان لا يمكن ذلك ، فيما <sup>(١)</sup> يجري على اللسان ، ولا يمنع أن يقوم أحد الأمرين مقام الآخر ، إذا علمناه ، كما لا يمنع في الضرر ، أن يسكون الظن بالنفع فيه ، يقوم مقام العلم بالنفع ، وإن كنا مع الظن نجوز خلافه ، فكذلك إذا علمنا بالظن الاعتذار ، صار ذلك كالعلم بالنفع ، وإذا <sup>(٢)</sup> وهو القول باللسان وما يجري مجراه ، صار كإنظن في هذا الباب ، فيقبح ذمه عند ذلك .

فإن قال : إذا كان الاعتذار لا يزيل ما استحق عاياه من العوض والبدل في الإساءة ، فيجب ألا يزيل الذم المستحق .

قيل له : قد يثبت في الشاهد الفرق بين الأمرين ، لأن من أساء إلى غيره ، بغضب أو ما يجري مجراه ، فالاعتذار لا يزيل وجوب رد العين أو المثل ، وزيل الذم ، وما حل هذا الحل لا يجب أن يقاس بعرضه على بعض ، لأن العلم بخلافه أحدهما للآخر ضروري ، ولذلك يستحسن العقلاء في الإساءة بعد الاعتذار ، المطالبة بالعوض والأبدال ، ويستقبحون ذمه على ما كان منه من الإساءة ، كما يستحسنون المطالبة بذلك عند زيادة الإحسان ، وإن استقبحوا ذمه . وقد يجب

(١) في الأصل : ( ما ) .

(٢) سقطت من الأصل جملة الشرط بعد إذا ، ولعل تقديرها : وإذا كان الاعتذار بما يظهر .

البذل فيما ليس بإساءة ، ولا يحسن الذم إلا فيها ، فأحد الأمرين كاللنفصل من صاحبه ، ولذلك قد يتأخر العوض في الآخرة ، ولا يصح فيه الأداء عاجلا ، ومع ذلك فوجوب الاعتذار ، وتأثيره في قبح الذم ، لا يتغير .

فإن قال : أو ليس الاستحلال والإبراء مما يزيلان الذم ووجوب العوض والبذل ، وهذا يبطل ما قلتم .

قيل له : إن الاعتذار هو الندم والعزم ، على ما بينته ، والإبراء بخلافه ، لأنه مطالبة من عليه الحق ، للإبراء ممن له الحق ، وإذا استحلّه فهذا هو المراد ، لأنه لا يجوز في الحرام أن يصير حلالا بطلب .<sup>(١)</sup> والمسألة فإنما يريد بقوله " لغيره اجعلني في حل : أزل عني المطالبة بما لك عليّ ، وأبرئني منه أو أخرى ، لئلا أكون مأخوذا بحقك ، فيحل لي التصرف ؛ وإذا كان أحد الأمرين مخالفا لصاحبه ، فالسؤال ساقط .

وقد قيل إن الاعتذار إنما سُمّي بذلك ، لأنه إقامة لما أظهره مقام عذر ، لو كان له فيما أقدم عليه من الإساءة ، فسكاً لو كان له عذر ، لم يحسن أن يذم إذا يفتنه وأظهره ، واضار فيما أقدم عليه كأنه لم يفعله ، فكذلك الحال في الاعتذار ، ولذلك وصف ما بين الآدميين بذلك دون التوبة ، لأنه لا يجوز في النائب إلى الله سبحانه ، أن يظهر له أمراً يعرف به باطن أمره ، لأنه تعالى يعلم السر وأخفى . ولذلك لا يعتبر في التوبة ما يظهر باللسان ، كما تعتبر في الاعتذار ، إلا إذا اتجهت التهمة على القاضي ، فيلزمه إظهار التوبة في بعض الأحوال ، لأنها المزية للمعقاب ، لكن لدفع التهمة المتوجهة ، فأما المزيل للمعقاب ، فهو الذي في القلب .

فإن قيل : أتقولون إن الاعتذار يزيل كل ذم مستحق على الإساءة ؟

(١-١) العبارة ضعيفة ؛ يريد : وأما المسألة فإنما يريد بها قوله لغيره . . . والمسألة معطوفة على قوله : والإبراء بخلافه ، ووراءه التفرقة بين الاعتذار والإبراء والمسألة .

قيل له : إنما يزبل الذم الذى يختص النساء إليه باستحقاقه ، دون الذم الذى يستحقه على ما فعله ، من حيث كانت قبيحا ، لا من حيث كان إساءة .  
فإن قال : ومن أين أن هناك ذما زائدا يختص النساء إليه باستحقاقه ؟

قيل له : لأنه لو كان قبيحا فقط ، لحسن من العقلاء ذمه ، فلا بد للنساء إليه من اختصاص ، كما أنه لا بد إذا أحسن إلى غيره ، من اختصاص للمحسن إليه ،  
لأنه يحسن مدحه على ما فعله ، من جميع العقلاء ، ويستحق الشكر على الحسن إليه مع ذلك ، فكذلك لا بد من أن يستحق من النساء إليه ذما زائدا ، يجرى مجرى المقابل للشكر . وقد تقرر فى العقول أن النساء إليه فى باب الإساءة ، ما ليس لغيره ، كما تقرر أن المحسن إليه يلزمه مالا يلزم غيره فى باب الإحسان ، فصار كما اختص بالإساءة ، اختص بحق لا يساويه غيره فيه .

فإن قال : فمن أين أن الاعتذار إنما يزبل هذا الحق دون غيره ؟  
قيل له لأنه يقال له ، من حيث كان إساءة ، فيجب أن يزول المستحق عليه من حيث كان إساءة ، فإذا كان هو هذا الذم ، فيجب ألا يزول به سواء . ولو قُرِنَ إلى الاعتذار الندم على الفعل ، من حيث كان قبيحا ، لزال كلا الذمَّين .

يبين ذلك أنه لو ندم على الإساءة لقمحها ، على شرائط التوبة ، لزال الذم الذى يحسن من سائر العقلاء ، دون هذا الذم الذى يختص به من وقعت الإساءة إليه ، فكذلك القول فى الاعتذار أنه إنما يزبل هذا الذم دون الآخر .

فإن قيل : فيجب أن يحسن مع بذل جهده فى الاعتذار ، أن يذمه سائر الناس ، كما كان لهم ذمه من قبل ، والعقل يمنع من ذلك .

قيل له : ليس الأمر كما قدرته ، لأن المتقرر فى العقل إذا أظهر عن نفسه أنه إنما يذم على ذلك من حيث كان أساء إلى زيد ، لا من حيث كان قبيحا ، أنه

يحسن منهم ذمه ، كما يحسن بهم ذلك في القبيح ، الذي لا يتمداه إلى غيره ، لأنه بالاعتذار كأنه لم يسي إلى زيد ، ولا يخرج من أن يكون فاعلا اقبيح .

فإن قال : أفهذا الاعتذار الذي وصفتموه ، يجب عليه في عقله ؟

قيل له : نعم . لأنه يلزمه دفع المضار في العقل ، وبالاعتذار يزيل الذم الجارى مجرى الضر ، لأن من حقه أن يغمه ويؤذيه ، فيلزمه أن يعتذر لهذا الوجه ، لأنه بعد الإقدام على الإساءة ، لا يمكنه ألا يفعل ما قد فعله ، فواجب عليه بذل جهده ، بنهاية ما يمكن ، فيقيم الندم والعزم ، مقام الكف عن الإساءة ، فإذا كان ذلك واجبا عليه ، فكذلك ما يقوم مقامهما عند تعذره ، وصار ذلك في بابة بمنزلة وجوب رد العين في الغصب . فإذا تعذر قرئ المثل الذي يقوم مقامه ، فإذا تعذر فالعزم على ذلك إذا قدر عليه .

فإن قيل : إذا كان موقع الذم الذي يستحقه من جهة المساء إليه ، دون موقع الاعتذار في المشقة . فلماذا يجب عليه الاعتذار ، وعندكم أن دفع الضرر بضرر يوفى عليه ، غير واجب ؟

قيل له :

إنه لا يظهر في الاعتذار أن الضرر فيه قد يزيد على الضرر في الذم ، بل الظاهر أن الضرر في الذم أعظم وأكثر ، ولو ظهر ذلك ، لم يجب أن يكون محولا على ماسآت عنه ، لأن الاعتذار يتضمن أمرين : أحدهما دفع الضرر عن النفس ، والآخر دفع الضرر عن الغير ، لأننا قد بينا أنه كما يلزمه الكف<sup>(١)</sup> من لسانه ، فواجب عليه أن يفعل ما يقوم مقامه ، مما لا يمكن في وسعه سواه ، وليس ذلك

(١) في الأصل : عن لسانه .



إلا الاعتذار ، فيصير بمنزلة حق الغير في إزالة ما أدخلناه من الضرر عليه عنه ، فكما أن ذلك واجب ، ولا يعتبر فيه ما سألت عنه ، / فكذلك القول في الاعتذار .

فإن قال : أتقولون إن الاعتذار إلى زيد من الإساءة إليه ، يزيل ما يختص به من الذم ، دون ما يختص به غيره ، ممن أساء إليه ؟

قيل له : إذا كان إساءته إلى كل واحد ، غير إساءته إلى الآخر ، فواجب عليه أن يعتذر إلى الجميع ، والاعتذار إلى الواحد منهم ، لا يفتي عن الاعتذار إلى غيره .

فإن قال : فإذا اعتذر إلى زيد وقد أساء إليه وإلى عمرو ، فيجب أن يحسن من عمرو أن يذمه ؟

قيل له : كذلك يقول ، وهو بمنزلة وجوب الشكر في الإحسان عليهم جميعا ، فلم يعتذر إلى الجميع لا يزول ذم الجميع عنه .

فإن قال : فيجب إذا اعتذر ولم يتب أن يكون الذم والعقاب ثابتا عليه ؟

قيل له : إن الذم الجاري مجرى العقاب لا يزول بالاعتذار ، فهو ثابت عليه ، وكذلك العقاب ، وإنما يزولان بالتوبة فقط ، على ما نبينه من بعد .

فإن قال : فلو تاب لوجب أن يحسن من المساء إليه ذمه ، وهذا يوجب أن يكون من أهل المدح والتعظيم ، ويحسن مع ذلك ذمه ، وذلك يقتضى عندكم ؟

قيل له : إن الذي يقتضى في ذلك ما يجري مجرى الثواب والعقاب ، من الذم والمدح ، فأما ما لا يحل هذا الحل ، فلا يقتضى فيه . وهذا كما نقوله في الكفار والفساق ، إنه لا يمتنع أن يكونا من أهل الذم والعقاب ، ويحسن مع ذلك شكرهما ، وتعظيمهما على طريقة الشكر ، وإن وجب ذمهما ، والاستعفاف بهما على

طريقة العقاب . فكما لم يتناف ما ذكرناه في هذا الموضع ، على قول شيخنا أبي هاشم رحمه الله ، فكذلك القول فيما ذكرناه في ذم النسابت ، الذي هو نقيض الشكر ، ويختص به النساء إليه ، لأنه لا يجري مجرى الذم البالغ للعقوبة . ولذلك قد يزول مع ثبات الذم ذم العقوبة ، فلا يمتنع أن يشب مع زواله أيضا ، ولذلك قد يزول هذا الذم ، بسكثرة الإحسان ، فالذم الجارى مجرى العقاب ، لا يزول به . وهذا الذى ينبغى أن يُعمل عليه ، دون ما يمر في كتب المشايخ ، لأن الذى يمر في كتب شيخنا أبي على وأبي هاشم ، رحمهما الله ، ربما يخالف ذلك ، وقد يتناقى .

مسألة مفردة :

إن الاعتذار قد يسقط بموت النساء إليه ، وإنه يخالف البدل والعوض المعجّلين في الدنيا ، وإنه لا يعود وجوبه في الآخرة . وبيننا حال أهل الجنة ، وحال أهل النار فيه . وبيننا الكلام في الإساءة إلى واحد كيف يكون إساءة إلى غيره ؟ وكيف ينفرد بها ؟ وإذا كانت إساءة إلى جماعة ، كيف حال الاعتذار فيها ، فلا وجه لذكره ، لأن الفرص بالكلام سواء .

## فصل

في صفة الاعتذار المزيل للذم ، وما يتصل بذلك

من حقه أن يكون ندما على ما كان منه من الإساءة ، لأنها إساءة ، ويقترب بها العزم على ألا يعود إلى مثله ، في كونه إساءة ، فعند ذلك يقبح من المساء إليه ذمه ، ويكون قد فعل ما لزمه ، وأزال الذم عن نفسه . والمراد بقولنا : ويعزم ألا يعود إلى مثله ، العزم على ترك الإساءة ، والكف عنها ، من حيث كانت إساءة ، لأن العزم

إرادة ، ولا تتعلق الإرادة بالشئ ألا يكون ، وإنما تتعلق بالأمر على وجه  
الحدوث . فكأنه مع هذا الندم ، يجب أن يوطن نفسه بهذا العزم ، كراهة  
الإساءة إليه في المستقبل .

فإن قيل : وهلا قامت هذه الكراهة مقام ما ذكرتموه من الإرادة ؟  
قيل له : إن أحد الأمرين يقوم ذكره مقام الآخر . لأنه لا يكره الإساءة  
إليه ، من حيث كانت إساءة في المستقبل ، إلا وقد وُطِّن نفسه ، على ما ذكرناه ،  
ولا يجوز أن يوطن نفسه على ما ذكرناه إلا وهو كاره للإساءة ، أو في حكم الكاره  
لها ، فلا بد من العزم على كل حال .

فإن قيل : هلاً قام غير الندم مقامه في الاعتذار ؟  
قيل له : ليس في جملة أفعال القلوب ما يتلافى به العايب غير الندم ، وذلك  
ضروري ، فلذلك لم يقم غيره مقامه .

فإن قال : هلاً قام العزم الذي ذكرتموه مقامه ؟  
قيل له : لأنه لا تعلق له بالإساءة الماضية ، فلا يصح أن يغنى عن الندم .  
فإن قال : فهلا أغنى الندم عن العزم ؟

قيل له : لو كان الندم بانفراده بكفي ، لوجب أن يكون بفعله معتذرا ، وإن  
عزم على أن يسيء إليه في المستقبل ، مثل الإساءة الماضية أو أعظم منها ، كما أنه  
بالندم والعزم يكون معتذرا / وإن عزم على ألا يسيء إليه غيره ، لأنه كان يجب  
أن يكون العزم على الإساءة إليه ، في أنه لا يتصل بالاعتذار ، وليس بشرط فيه  
كالعزم على الإساءة إلى غيره . وقد ثبت باضطرار ، أنه لا يكون معتذرا ومتلافيا ،  
مع إظهاره عزمه على الإساءة إليه ، والاستمرار على ذلك . فيجب أن يكون  
هذا العزم إنما يؤثر في الندم ، لا بأن يمنع من وجوده ، لكن من حيث منع

ما هو كالحاجة إليه ، في كونه اعتذارا ، وليس هناك ما يحتاج إليه ، سوى العزم الذي ذكرناه .

فإن قال : فيجب أن يسكون الندم هو الاعتذار ، والعزم الذي ذكرتموه كالشرط فيه .

قيل له : سندكر القول في ذلك من بعد ، وإن كان ربما آل الخلاف فيه إلى عبارة ، لأنه إذا كان لابد منهما في التلافي ، فجعل الاسم واقعا على أحدهما ، والآخر شرط فيه ، أو جعل الاسم لهما جميعا ، لا يمنع من الحاجة إليهما في التلافي . فلذلك صار الخلاف فيه ربما آل إلى عبارة .

فإن قال : فيجب على ما ذكرتم ، ألا يصح اعتذاره من إساءة دون غيرها ، والمساء إليه واحد .

قيل له : كذلك نقول . لأنه ينبغي عن أنه لم يندم عليه ، من حيث كانت إساءة . وقد بينا أن هذا هو الاعتذار . يدل على ذلك أنه لو اعتذر إليه من حيث صرّه ما فعله ، أو لغرض من المنافع ، أو على طريق الاختداع وظهور ذلك ، لم يحسن قبول عذره ، وإلا زال الذم عنه . فلا بد من أن تسكون صفته ما ذكرناه .

يبين ذلك أن الذم استحققه من حيث كان إساءة ، لا لسائر الأوصاف . فيجب أن يندم عليه ، على الوجه الذي له حسن ذمه ، دون ما عداه ، ومن حق العزم أن يطابق الندم في التعلق ، فلذلك وجب أن يعزم ألا يعود إلى مثله ، من حيث كان إساءة ، على ماسنينيه . وأما الاعتذار من إساءة ، مع المقام على إساءة ، ففيه ما يعلم باضطرار ، وفيه ما يعلم باكتساب ، فالذي يعلم باضطرار ، أنه لا يصح أن يعتذر من غضب ، وهو مقيم على أمثاله ، ولا يجوز أن يعتذر من قتل ( ٤١ / ١٤ )

ولد له ، وهو مقيم على قتل ولد آخر ، فيما يتضح من الأسباب ، على هذا الحد ، فنعلم باضطرار أنه لا يجوز أن يعتذر من أحدهما ، مع الإقامة على الآخر ، وأنه إذا أظهر ذلك ، لم يجب قبول عذره ، وكان ما أتاه وجوده كعده . وما يلتبس الحال فيه ، يجوز أن يعتذر من قتل ولد ، مع المقام على منع ذنب يسير ، أو كسر قلم ، أو ما يجري مجراه ، فالواجب أن ينظر فيه ، فإن وجب حمله على ما قدمناه ، حمل عليه ، لأن باب الاعتذار بمنزلة قبيح الكذب ، فكما لا يمتنع في بعضه أن يعلم باضطرار قبحه ، ثم يحمل عليه باقيه ، فكذلك القول في الاعتذار .

وقد عرفنا أن العلة فيما قدمناه ، أن إقامته على الإساءة الثانية ، يبين من حاله أنه لم يندم على الأولى<sup>(١)</sup> ، من حيث كان إساءة ، فوجب أن يصح اعتذاره ، دون أن يكون مقاما عن كل ما يعلمه إساءة ، ليسلم بذمه<sup>(٢)</sup> على الوجه الواجب ، وقد علمنا أن اليسير من الإساءة كالعظيم في ذلك ، فيجب حمله عليه ، وليس لأحد أن يدعى حسن الاعتذار من قتل ولد ، مع غصب درهم أو كسر قلم . ونقول : ما تقولون إنه واضح معلوم باضطرار ، هو الذي يجب حمله على هذا الوجه . وذلك لأن الذي قدمناه مقرر في عقول العقلاء ، ويعدون القاتل إذا قال : إني أعتذر من قتل ولدك<sup>(٣)</sup> ، وأنا مقيم على قتل الآخر متجاهلا ، فإذا صح فيه أنه معلوم باضطرار ، فالواجب في الأمر اليسير الذي سألوا عنه ، أن يكون محمولا عليه . وإنما التبس هذا الأمر اليسير ، لأنه ربما لم يحفل كثير من الناس بمثله ، ولم يعدوه إساءة ، كما يلتبس الكذب الذي فيه نفع ، من حيث يعد كثير من العقلاء النفع

(١) الأولى : بمعنى الأولى . انظر ( ناسخ العروس : وائل ) . وهي جائزة عند السكوفيين . وانظر ص ١١٣ من هذا الجزء .

(٢) في الأصل : ( بذمه ) ولعله تعريف مما أتينا به .

(٣) في الأصل : ( ولديك ) . والصواب ما أتينا به .

الذى فيه مقتضى الحسنه ، فإذا صحت العلة التى ذكرناها ، وجب تساوى السكل فيما قدمناه ، لأنه لا يمكن أن يقال إنه إنما لم يحسن قبول اعتذاره ، من قتل أحد الولدين ، وهو مقيم على قتل الولد الآخر ، لاتفاقهما فى الاسم ، أو الجنس ، أو العظم ، أو الزواجر والدواعى ، لأن جميع ذلك قد يفتقران فيه ، بأن يكون أحد الولدين / أصلح من الآخر ، وأعظم منزلة ، فأما الاسم والجنس فقد علمنا أنه لاعتبر به فى هذا الباب . على أننا قد بينا أن الواجب أن يندم على فعله لوجه ما ، ولا بد من أن يسكون ذلك الوجه معقولا ، ولا وجه يصح أن يعتبر فى ذلك ، إلا كونه إساءة ، لأنه الوجه الذى لأجله لزم الاعتذار ، ولأجله استحق الذم ، دون ما عداه ، وليس بعض ما عداه بأن يعتبر بأولى من بعض ، فإذا لم يصح اعتبار البعض ، فيجب ألا يصح اعتبار السكل ، وذلك يبين أن اليسير من الإساءة إذا أقام عليه ، كالعظيم . ولولا صحة ذلك ، اوجب أن يصح منه أن يعتذر من الغضب وهو مقيم على منع الرد ، أو رد المثل ، لافتراقهما فى الاسم والجنس ، وكأنهما قد يفتقران فى العظم والزواجر والدواعى ، وبطلان ذلك يعلم باضطرار . ولولا صحة ذلك اوجب إذا قتل له ولدا ، وهو مقيم على ضربه وجرحه ، أن يحسن قبول اعتذاره ، لافتراقهما فى الاسم والجنس ، وسائر ما ذكرناه . وقد عرفنا أن قبل خطوط هذه الأحوال بالبال ، يعلم العقلاء تجاهل هذا المعتذر ، ويعلمون صحة اعتذاره ، إذا قال أنا معتذر من كل الإساءات ، عازم على ألا أعود إلى شيء من الإساءات . فيجب أن يسكون هو المعتذر فى صحة الاعتذار ، دون غيره ، ولأنه يلزمه ترك الإساءة إليه ، لأنها إساءة ، لا لغير ذلك من أوصافها ، والاعتذار على ما ذكرناه يقوم مقام الترتك ، لو كان فى مقدوره . فيجب أن يدوم عليه ، على هذا الحد ، لأنه إساءة ، وهو مقيم على ما بعده أو يعتقد إساءة إليه .

فأما مالا يُعلم ذلك من حاله ، ولا يعتقد ، بأن يخطر له بالبال ، أو يعتقد أنه إحسان ، أو أيس بإساءة إليه ، فاعتذاره قد يصح من الإساءات ، مع المقام عليه ، على ماسنيته من بعد ، لأن المعتبر في هذا الباب هو بالدواعي ، والذي يجمعه الداعي في هذا الباب ، ما يدخل تحت علمه واعتداده ، لأنهما المعتبر في باب الدواعي والصورف ، فأما إقامته على الإساءة إلى غيره ، فلا يقدح في الاعتذار ، لأنه إنما يجمع الإساءة إليه دون غيره ، ولذلك يتمكن من إزالة الذم الذي يستحقه أحدهما دون الآخر ، ولو كان لأحدهما بالآخر تعلق ، لوجب إذا مات وتعدر الاعتذار إليه ، ألا يصح أن يعتذر إلى الموجود منهما ، وأن يكون بمنزلة تعدر الاعتذار عليه ، لمنع أو إجماء .

وبعد ، فإن الذي بعلمه من الأسباب : لا يحصل باذلا لجهده في التلافي ، إلا بأن يعتذر من جميعه ، ويكون ندمه عليه ، لأنه إساءة ، على ما قدمناه . فأما مالا يعتقد من ذلك ، فالتندم عليه في الوقت بتعدر ، وإنما يلومه أن يعلم حاله في الثاني ، ثم يندم عليه ، فصار ذلك في أنه لا يخرج به أن يكون باذلا لجهده ، فيما صح أن يعتذر منه ، بمنزلة الواحد ، لما يردّه من بعض الغصب دون بعض ، في أنه المعتذر منه ، لا يخرج به من أن يكون فاعلا ما يجب ، فيما يتمكن منه . وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : إن المَعُول في وجوب الاعتذار هو ما يجده كل واحد من نفسه . يومئذ بذلك إلى أنه يعلم باضطراب وجوبه ؛ وقد بينا القول في ذلك ، وكشفنا عن وجه وجوبه . وقال رحمه الله : إن الاعتذار إنما يجب على من أساء ، كالمعوض والبذل ، لكنه يجب على المسيء أن يعرف غير زبد ندمه على الإساءة إليه .

وهذا إنما أوجبه التهمة للتوجه إليه ، فلم يعلم أحد إلا زيد سواء<sup>(١)</sup> ، كان لا يجب هذا التعريف ، لكنه إذا ظهر ذلك ، لزمه أن يعرفهم ، لئلا يظنوا ثباته على الإساءة إليه ، ولكي يعرفوا إقلاعه . ويوشك أنه إنما ذكر وجوب ذلك على قوله في الاعتذار : ( إنه يزيل الذم والعقاب ) ، لأنه قد نص على ذلك في كتاب الأبواب .

فأما إذا كان الاعتذار لا حظ له في إزالة العقاب ، على ما بينا أنه الصحيح ، فإنما يلزمه تعريف غيره الاعتذار ، لئلا يظن أنه مخّل بواجب ، وهو الاعتذار . ففي الحالتين يجب التعريف ، إذا ظهر أمره ، لكنه في الوجه الأول يجب من جهات ، وفي الوجه الثاني إنما يجب من جهة واحدة .

١٤٥ /

## فصل

في تمييز ما يلزم منه الاعتذار ، مما لا يلزم ذلك فيه

اعلم أنه إنما يلزم مما هو إساءة إلى المعتذر إليه ، دون ماعداه ، فكل مادخل في ذلك ، فلاعتذار منه واجب ، وما خرج عنه ، فلاعتذار فيه غير واجب ، لأنه بمنزلة إزالة الضرر ، فيمن لم يسيء إليه ، لم يوقع به مضرة فيلزمه إزالتها . فلذلك فارق حاله حال المسيء ، ولأننا قد بينا أن الاعتذار يجب لمسكان الإساءة ، كما أن الشكر يجب لمسكان الإحسان . فقد الإساءة بزيل وجوبه ، كما أن فقد الإحسان يزيل وجوب الشكر ، ولايتمتع تعلق وجوبهما بهذين السببين ، فإن افترق حالهما من حيث يجب الشكر على من إليه وصل الإحسان . ويجب الاعتذار لا على من

(١) في الأصل : ( فلم يعرف أحد إلى زيد سواء ) . وظن أن ( إلى ) معرفة عن ( إلا ) . وأن ( سواء ) زيادة في السلام لانفيد شيئا .



وصلت الإساءة إليه ، بل يجب على من كان من قبيله الإساءة ، لأن ذلك في بابه ،  
تميز له المدح والتمظيم والعوض ، فكما أنهما يجبان على غير فاعل الواجب والحسن ،  
ويستحققهما بفعله ، والعوض يستحقه بفعل غيره فيه ؛ فكذلك القول فيما يجب  
بالإحسان والإساءة ، وهذا من الوجه الذي ذكرناه بين ، لأنه إذا أحسن إلى غيره  
استحق الشكر عليه ، بدلا منه ، فيلزمه أن يتعب نفسه بالشكر ، لمكان النفع .  
الواصل إليه . والسبب يلزمه أن يتعب نفسه بالاعتذار ، لمكان إحلاله  
الضرر بغيره .

وإنما الذي يلتبس في هذا الباب حال أمور تلحق بالإساءة ، وليست منها ،  
أو تخرج عن الإساءة وهي منها . ونحن ننبه على القول في ذلك .

وقد بينا أن أحدنا قد يسيء إلى من لا عقل له ، كما يسيء إلى العاقل ، فلا يلزمه  
الاعتذار إليه ، وإن لزمه العوض والبذل ، فيعلم أنه لا مدخل للعقل والعلم في وجوب  
العوض ، وأن لهما مدخلا<sup>(١)</sup> في وجوب الاعتذار ، ولذلك يسقط الاعتذار ،  
خروج النساء إليه عن هذه الحال ، ولا يسقط العوض ، فصار من حق الاعتذار  
أن يكون المعتذر إليه ممن يعرف موضع الإساءة ، وتأثير الاعتذار فيها ، كما أن  
من حق الشكر ، ألا يجب إلا على من يعرف موقع الإحسان ، ويصح ذلك فيه ،  
دون من لا يعرف .

فإذا صح ذلك ، فلا بد من أن يعتبر في وجوب الاعتذار للإساءة ، ويعتبر  
مع ذلك حال النساء إليه ، ومعرفة ذلك ، أو تمكنه من معرفة ذلك . فلو أنه  
غَصَبَ مالا ولم يعلم به ، ثم رده إلى مكانه وهو لا يشعر ، لما ألزمه الاعتذار ، لفقد  
الشرط الثاني ، وإن كان بالغصب لم يخرج من أن يكون مسيئا ، لكنه لما لم يعلم

(١) في الأصل : ( مدخل ) . وهو غلط من السكاك .

ذلك حتى زالت الإساءة ، كانت كأنها لم تكن ، وسقط وجوب الاعتذار ، فيجب على هذا الوجه اعتبار كلا الوجهين في وجوبه ، على ما قدمناه . ولو أنه تناول من ملسكه ما المعلوم أنه لا يحفل به ، ولا لفقده مضرة ، لم يلزمه الاعتذار ، وإن كان الضرر واقعا ، لما لم يعتد ذلك فيه ، ولذلك لو تناول هذا القدر ممن يعتد بذلك ، لزمه الاعتذار ، وكل ذلك يقوى ما قدمناه . ولو غصبه شيئا ولم يردده ، وعلم أنه لا يقف عليه أبدا ، وغلب على ظنه ذلك من حاله ، فالاعتذار غير واجب عليه ، لفقد العلم الذى ذكرناه . ومتى غصبه ، ووقف عليه ، أو لم يقف عليه وغلب فى ظنه أنه سيقف عليه ، على وجه ينفه ويؤذيه ، فالواجب عليه الاعتذار والرد جميعا . فإن أمكنه أن يجعل الرد مع الاعتذار فهو الواجب ، وإن لم يمكنه قام بهما حسبا يمكنه من التقديم والتأخير ، ويحل ذلك محل إحسانه إليه ، على وجه لا يمكن من معرفته ، فسكا أن الشكر لا يجب فيما إذا حاله ، فكذلك لا يجب عليه الاعتذار فى مثله ، ولو أن الطبيب داوى جرحه ، وقصد إلى الإساءة بأن فعل ما يزيد فى الضرر بالجروح ، يظن ذلك نفعا ، لما لزمه الاعتذار ، وإنما يلزمه إزالة المضرة بما أمكنه . وربما كان الاعتذار فى مثل ذلك هو الموصل للتم ، وموضوعه إزالة المضرة ، فلا يجوز أن يجب على وجه يقتضى حصول المضرة .

فإن قال : / أفوجب على من أساء إليه ، مع أنه لا يصح أن يعلمه ، أن يزيل / ١٤٦  
المضرة عنه ؟

قيل له : ذلك واجب عليه ، لأنه الفاعل لها ، فإذا أمكنه إزالتها ، لزمه ذلك ، وإزالة المضرة إنما تكون فى المستقبل ، فلا يخرج العوض من أن يكون ثابتا<sup>(١)</sup> فيما قد حصل ، لأن إزالته وقد وقع محال ، فليس لأحد أن يقول : كيف

(١) رخصت السكامة فى الأصل : ( ما لنا بتعلمين ، فتردنا ) ، فقرأناها ( ثابتا ) وهى مناسبة للقام .

يلزمه في ذلك الإزالة والبذل جميعا ، لأننا ألزمنا أحدهما ، في غير الوجه الذي ألزمنا الآخر فيه ؟ ومتى فعل به مايفعه ويؤذيه ، فإنه يلزمه الاعتذار ، وجب فيه العوض أو لم يجب ، لأنه إن شتمه أو تناوله بمكروه ، ففعله بذلك ، فالواجب عليه أن يعتذر ، وإن كان العوض في الوقت لا يجب في ذلك ، ويتأخر إلى الآخرة .  
والواجب فيما هذا حاله أن يعتذر ، فإن كان هذا السبب في الغم ، فالاعتذار واجب ، وإن كان ذلك الغم مما جلبه على نفسه ، فالاعتذار غير واجب . ولا بد في سبب الغم من أن يكون من باب المحذور ، لأنه إن كان مما له أن يفعله ، حل محل ذمه الفاسق والسكافر ، في أنه وإن غمهما لا يلزمه أن يعتذر . ومتى كان مما يفعله قبيحا ، فقد يكون كالموجب للغم ، وقد لا يكون كذلك ، وإنما يجب الاعتذار في الوجه الأول دون الثاني ، لأن الثاني هو الذي أضر بنفسه ، دون فاعل ما ليس بسبب لغمه ، فلو أن أحدنا تسكلم بقبيح ، واغتم المؤمن بذلك ، كما يغتم بوقوع القبايح والمعاصي ، لم يجب الاعتذار إليه ، لأنه غير موجب لغمه ، كما يوجب الشتم ، وتناول العرض ، إلى ما شا كل ذلك .

فإن قيل : فما قولكم فيمن شتمه بحيث لا يعلم ، ولم يغتم بذلك ، لفقد علمه ، أيلزمه أن يعتذر إليه ؟

قيل له : إذا لم يعلم ، ولا خاف هذا الشاتم أن يعلمه ، فالاعتذار ساقط ، بل ربما قبح ذلك ، لأنه وصل به إليه ، غمًا لولاه لما وصل ، فاعتذاره بمنزلة من يحكي غفه ما فعل . فأما إن قوى في ظنه أنه سيسمع ، ومتى تعرى عن الاعتذار لحقه غم ، وإذا قارنه الاعتذار لم يلحقه ذلك ، أو تناقص ، فالواجب عليه أن يعتذر ، لأنه قد أضر به ، وفقد الاعتذار مما فيه مزيد مضرة ، فالواجب عليه أن يفعله .

فإن قال : فما قولكم فيمن ذم من اعتقد أنه على باطل ، ثم بان له أنه على حق ، أيلزمه أن يعتذر من ذلك الذم ؟

قيل له : إن الحق ربما لم يحفل بدم المبطل ، وربما تأذى به ، فإن علم أو ظن أنه قد غمه بذلك وآذاه ، لزمه الاعتذار ، وإلا فهو غير واجب . فأما إذا ذمه على وجه يعلم أنه قد غمه به ، فالاعتذار واجب منه ، لأنه بسبب الغم ، وقد فعله على وجه لم يكن له أن يفعله .

فإن قال : فما قولكم فيمن هجر أخاه المؤمن أو فانا ، أيلزمه الاعتذار ؟

قيل له : إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا يهجرن أحدكم أخاه فوق ثلاث ، ولم يتحدث هذا الحد ، لأن مادونه يحل ، لكن لأن هذا القدر بالعادة ، قد يشغل عن معاشرته الأئمة ، وما زاد على ذلك فالغالب أنه لا يشغل عنه ، وإلا فقليله ككثيره ، فإن سلم عليه أخوه ولم يرد السلام ، فاغتم بذلك ، لزمه الاعتذار . وكذلك متى استدعى منه ما يوجب مخاطبته ، لأن ذلك كالخلق له من جهة المشاركة في الإيمان ، لأنه كما يجب نصرته ، والذب عنه ، فكذلك يجب في عُسْرته ما ذكرناه . فأما إذا استدعى منه مالا يوجب الدين ، فإن الاعتذار لا يجب ، وإن غمه ، وذلك كأن يستدعى منه البذل والمواساة على وجه قد اعتاده منه ، أو على حدّ الابتداء ، لأنه عند ذلك إذا اغتم ، فهو الجالب للغم على نفسه ، وما فعله المانع مما طلب ، ليس بمحذور ، ولذلك لو طلب منه عند الضرورة والحاجة ما يلزمه بذله ، فلم يفعل ، لزمه الاعتذار .

واعلم أن المعتبر في باب الإساءة بما يُعلم اعتداد الناس به دون الإظهار ، لأن الواحد قد يتأذى مما يُعامل به ، ولا يظهره بلسانه ، لبعض الأغراض . فلو ( ٤٢ / ١٤ المني )

[ كان ]<sup>(١)</sup> له دين على رجل ، وطالبه فلم يرد مع القدرة ، ولم يظهر من المطالب الشكوى ، فليس يخرج الاعتذار من أن يكون واجبا ، لأن المعلوم أنه قد يتأذى بتأخير ذلك ، ولو علم من حال من لا يطالب بدينه مثل ذلك ، لوجب / الاعتذار ، وإن لم يطالب أصلا ، لأنه قد يجوز أن يكف عن المطالبة لبعض الأغراض : من خوف وغيره ، ولا يخرج من أن يكون كارها بقلبه تأخر حقه ، معتمدا بذلك . ولو علم من حال من يطالب المطالبة الشديدة : أنه وإن أخر عنه لم يمتد بذلك ، ولم يعم به ، فالاعتذار غير واجب ، وإنما تجعل هذه الأمور الظاهرة كالدلالة على مافي القلب ، فتبي علم مافي القلب بإعادة أو بغيرها ، لم يكن بالظاهر معتبرا . وعلى هذا الوجه لا يجب إذا جرت العادة بسكوت كل الناس أو بعضهم عن بعض ، فيما قد يباحق من الأذى ، ألا يلزم فيه الاعتذار ، لأن من دخل غيره داره ، ووطئ بساطه ، فثر فيه من جهة الوخل والطين ، والمتعالم أنه يؤثر في قلبه ، وإن كان لا ينطق ، فالواجب فيما هذا حاله الاعتذار ، لأن الأصل فيه أنه أساء إلى أن يعلم من حال مالكه ، أنه لا يعتد بذلك ، السكينة ملك أو سماحة نفس .

فإن قال : فما قولكم فيمن دعا إنسانا إلى مذهب باطل يعقل منه ، أيلزمه إزالة هذه المضرة والاعتذار ، أو لا يلزمه ذلك ؟

قيل له : قد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله ، فيمن دعا غيره إلى الضلال فقبله ، أنه مع التوبة يلزمه أن يعرفه بطلان مادعاه إليه ، إن ظن أن ذلك يؤثر ، لأنه المختص بأن أضر به ، فإذا علم أو ظن صحة إزالة ذلك ، لزمه ، فأما إن لم يظن ، فسيبيله سبيل سائر الناس ، إذا أرادوا نهيه عن هذا المنكر . وقال رحمه الله : متى

(١) [ كان ] : ساقطة من الأصل .

أفتى المفتي بخلاف النص ، وفيه ظلم رجل يلزمه أن يبين خطأه فيما أفتى ، إن لم يكن هناك من ينوب عنه ، أو كان هناك من ينوب عنه لسكته علم أنه إلى القبول منه أقرب ، فأما إذا لم يكن الحال هذه ، فحاله كحال غيره ، وإنما يلزمه بيان ذلك متى أومر تركه للبيان أنه متمسك بالخطأ .

فأما الكلام فيما يضمن المفتي ولا يضمنه ، فقد تقدم من قبل . ومتى انكشف لمن دعاه إلى الضلال أنه قد أساء إليه بما فعل ، فواجب عليه أن يعتذر إليه ؛ وكذلك يلزمه الاعتذار إذا أمّل أن ينكشف له ذلك ، على نحو ما قدمنا ذكره .

فإن قال : فما قولكم فيمن يتمكن من منع غيره من الإضرار به ، فلم يفعل ، أليكون مسئلاً يلزمه الاعتذار ؟ وهلا قلتم إنه يلزمه إذا كان هذا حالة الاعتذار إلى الظالم والمظلوم ، لقوله عليه السلام : ( أعن أخاك ظالماً أو مظلوماً ؟ قيل له : يا رسول الله ، وكيف أعينه ظالماً ؟ قال : بأن تمنعه من الظلم ) . ومتى قلتم ذلك لزمكم فيمن لم يمنع غيره من المعصية أن يكون مسئلاً إليه . ولو جاز ذلك ، لجاز أن يكون تعالى مسئلاً ، إذا لم يمنع المكلف من المعاصي ؟

قيل له : إن التمكن من هذا المنع ، هو غير مسمى إلى المظلوم ، ولا إلى الظالم ، من جهة العقل ، وإنما لحقت الإساءة من جهة الظالم ، والظالم مسمى إلى نفسه من جهة فعله القبيح ، الذي يستحق به الدم والعقاب ، فلا يلزمه الاعتذار عقلاً ، وإن اغتم المظلوم ، لأن هذا الرجل لم يمنع من ظلمه ، فذلك غم جلبيه على نفسه ، من غير سبب كان من هذا التمكن ، فلا يلزمه الاعتذار .

فأما من جهة السمع ، فذلك يجب عليه إذا تمكن ، فيصير كالحق المظلوم ، ويصير بمنزلة المهجرة ، وترك رد السلام ، فلا يمتنع أن يلزمه الاعتذار إذا غم

ذلك وآداه . فأما تركه منع الظالم ، فليس بإساءة إليه ، لأنه الذي أضر بنفسه دونه ، فلا يلزمه الاعتذار وإن كان يلزمه من جهة النهى عن المفكر ، أن يمنعه من الظلم .  
فإن قال : فاقواسكم فيه إذا علم بمكان من يلزمه رد الوديعة ، وقضاء الدين وما شاكلهما ، ووجد صاحب الحق طالبا لموضعه ، فلم يدلّه عليه ، أيبكون مسينا إليه بذلك ؟

قيل له : يلزمه أن يدلّه على مكانه ، مع سلامة الأحوال ، فإذا فعل ذلك يكون محسنا ، وإذا لم يفعل ذلك فليس هناك مزيد غم يلحق قلب صاحب الحق ، إلا أن يعلم صاحب الحق بأنه عالم بمكان من له عليه الحق ، فيزيد ذلك في غمه عند مطالبته له بالدلالة ، فيلزمه عند ذلك الاعتذار إذا فرط فيما يلزمه . هذا إذا علم أن المطالب يقتصر على أخذ حقه ، فأما إن خاف من طلب زيادة ، أو إضرار به ، فيحرم عليه ، أن يدلّه عليه ، وإنما يلزمه أن يوصى من عليه الحق بالخروج منه .  
فأما الواحد منا إذا وهم من لا يستحق التعظيم أنه من أهله ، بما يتعاطاه من قول وفعل / في إكرامه ، فليس بمسئ إليه ، ولا محسن ، لأنه وضع التعظيم غير موضعه . ويلزمه أن يعرفه ماتزول به الشبهة ، لأنه كالشبهة في الدين ، إلا أن يعلم أن ذلك لا يُعتدّ به ، فلا يلزمه بيان ذلك . ولا معتبر فيما ذكرناه وتذكره بالرسوم والعادات ، لأنهما ربما أثرا في تحسين قبيح ، وتقبيح حسن . وإنما الاعتبار بما يقتضيه العقل والدلالة ، وإن كان لا يمتنع في بعض العادات أن يؤثر ، فيصير بمنزلة الإباحة ، فيتغير حال الخطور به ، أو بمنزلة الحاضر ، فيتغير حال المباح به . فلو أن العادة جرت في بعض الدور بجواز<sup>(١)</sup> الدخول إليها بلا إذن ، لحل ذلك كما يحل بالإباحة . وعلى هذا الوجه يحل تناول الماء الموضوع على الطرق ، لأن

/ ١٤٨

(١) في الأصل : جواز .

أمانة الإباحة قد حصلت فيه . وكذلك القول في الشارة عند الولايم ، وإن لم يقع منه قول ، لأنه بمنزلة الإباحة ، والواجب أن تنظر فيما تتصرف فيه ، فإذا علمته ماسكا للغير ، أو ظننت ذلك بأمانة صحيحة ، جعلت الأصل فيه حظّر التصرف إلا بإذن . فإذا علمت أن هتاك إباحة بقول أو عادة ، زلت عن الحظر إلى الإباحة ، وإذا لم تعلم ذلك فالأصل الحظر في ذلك . فمضى علمت ماهو الحظر ، وعلمت أو ظننت وقوف المالك عليه ، لزمك الاعتذار ، إذا لم تسكن الحال هذه ، فالاعتذار ساقط ، على ما بيناه من قبل ، وقد بينا أن الحظر لا يزول بالرسوم والمعادات التي تجري لا على وجه يدل على الإباحة .

واعلم أن ما يفعله الإنسان من التصرف قد يكون مما لا يختص به واحد بعينه ، بل يكون إساءة إلى قوم قد اختصوا بحظّة ومحلّة ، أو بالاشتراك في صناعة أو في علم ، فالواجب فيمن أقدم على ذلك ، وعلم تأذى القوم به ، أن يعتذر إلى جميعهم ، إما على جملة أو على تفصيل ، فلو أنه أساء إلى أهل بلد ، بمنهم الماء الذي يشربون في وقت دون وقت ، أو بسد طريق عليهم ، إلى غير ذلك ، فالواجب عليه إظهار الاعتذار على وجه يُظنّ وقوف الجماعة عليه ، ولا يلزمه تفصيل ذلك ، إلى الأعيان ، ولو أنه أساء إلى أهل محلّة بأمر يخصهم ، لازمه مثل ذلك ، فلو سعى رجل بأهل العدل إلى بعض السلاطين ، حتى نالهم من جهته مكروه ، لازمه في الاعتذار ما ذكرناه ، من غير تفصيل .

واعلم أن الدّين ربما يقتضى كون الفعل مضرة ، فيلزم في مثله اعتذار ، فلو أن رجلا استخف بالمصاحف في بلد ، فنال أهله بذلك مضرة وغم ، لكان في حكم الإساءة إليهم ، فيلزمه الاعتذار . وهذه الإساءة تتبع الدّين ، ولذلك من لم يعتقد الإسلام لا يعمده إساءة ، ولا يخرج ذلك من أن يكون إساءة في الحقيقة . فأما



السلطان إذا أفسد النقود ، فالواجب أن ينتظر فيه ، فإن قام ذلك الفاسد مقام الصحيح في المعاملة ، مع المعرفة بحاله ، فليس ذلك بإساءة إليهم ، وإن كان لا يقوم مقامه ، وإنما يُباع<sup>(١)</sup> به على طريق الحيلة والتدليس ، فذلك محرّم ، ويكون مسيئاً به في الجملة ، لكن الإساءة إذا وقعت هذا الموقع ، ولا يعلم من تعلقت الإساءة به ، بعين ولا صفة ، فالاعتذار إنما يجب بالإظهار على وجه يغلب في الظن أنه يطابق في الظهور الإساءة التي فعلها . فأما من جوز على من بايعه النقد الفاسد ، فإن كان لنقصانه قيمة ، فهو لازم له ، وهو مسيء ، وإن كان لا قيمة له ، ويعد كالعيب ، فهو أيضاً مسيء ، لأنه ليس المعتبر في الإساءة إلا بالإضرار ، فإذا كان يتعسر عليه بهذا النقد الشائع ، ولو كان النقد صحيحاً أسهل عليه ، فقد غمه وآذاه . فإذا علم بموضع ذلك ، لزمه الاعتذار إليه .

وجملة هذا الباب تدور على أمرين :

أحدهما : إقدام ، والآخر منع ، فن حق المنع أن يكون منعا من حق له ، إما نفع ، أو دفع مضرة ، ولا فرق بين أن يتصل ذلك ببدن أو مال أو غيرها . ومن حق الإقدام أن يكون إقداما على إضرار ، أو اتصال غم ، أو ما يقتضيها . فتي كانت الحال ذلك ، وعرف من يختص بذلك هذا الإقدام ، وهذا المنع ، أو تمكن من معرفته بأمانة صحيحة ، فالاعتذار واجب . فأما إذا لم يتعلق ما فعله من القبيح بغيره ، من أحد هذين الوجهين ، فالتوبة واجبة دون الاعتذار .

وإنما بسطنا جملة القول في الاعتذار ، لأن للتوبة به تعلقا ، من حيث كانت لا تصح مع الإقامة على ترك الاعتذار ، في كثير من الأحوال / ومن حيث كان كالأصل لها في الوجوب وفي الأحكام .

(١) في الأصل : يباع . وهو تحريف .

## فصل

في أن التوبة واجبة

قد بينا من قبل أن دفع المضار واجب . فإذا علم المكلف أنه قد استحق عقابا وذما ، إما على فعل أو إخلال بفعل ، فالواجب عليه إزالة ذلك ، بما يمكنه ، ولا شيء . يصح أن يزيل به ذلك إلا التوبة ، على ما تبينه ، فيجب أن تكون لازمة له .

يبين ذلك أنها لا تلزم من لم يستحق عقابا ولا ذما ، وإنما تلزم من بعد هذا الاستحقاق ، فيجب أن يكون هو الوجه في لزومها ، على ما بيناه ، ويفارق كثيرا من العبارات التي تلزم للعصالح . وقد تجب ابتداء وعقوب غيرها .

فإن قيل : ليس ما يجب لدفع الضرر ، من حقه ألا يجب إلا عند العلم بذلك الضرر ، أو الخوف منه ، وعذر كون المدفوع من الضرر أعظم مما يدفع به ، فيجب على هذه الطريقة ألا تجب التوبة على من يعرف استحقاق العقاب من أهل العقل ؟ قيل له : قد بينا أن الشيء قد يجب وإن لم يعلم المكلف وجوبه ، إذا تمكن من معرفته ، فالمكلف إذا أمكنه معرفة العقاب الذي يستحقه ، فالتوبة واجبة ، كوجوبها إذا لم يعرف ذلك .

وبعد ، فإنه يعلم بعقله وجوب الذم ، وعليه فيه مضرة ، فلا يتمتع أن تجب التوبة لإزالته ، كما قلناه في الاعتذار .

فإن قال : إن ذلك يصح ، متى كانت التوبة أقل مشقة مما يجده بالذم ، فأما إذا كانت أشق ، فيجب ألا تسكون واجبة لهذا الوجه .

قيل له : قد بينا أن الاعتذار وإن شق على النفس ، فإنه يجب لإزالة الذم ،

وإن وجوبه معلوم بالعقل ، فللذم تأثير في هذا الباب ليس لغيره ، فلا يمتنع أن يجب على العاقل إزالته ، بما كان أشق ، وبما كان أخف . وبفارق سائر ما يدفع به المضار من هذا الوجه .

وقد بينا أن الذم الذي يستحقه على الفعل ، قد كان يجب عليه السكف عن الفعل الذي يستحق به ، فإذا فات ذلك لزمه التلافي ، وكما أنه لزمه السكف من غير اعتبار ما بين السكف وبين الذم من المشقة ، في المفاضلة أو المساواة ، فكذلك القول فيما يزيله به ، أنه لا يعتبر به هذا الاعتبار ، ولو قيل إن الذم المستحق بالإساءة له مزية ، فيجب الاعتذار لأجله ، لأنه الذي أدخل الضرر على المساء إليه ، فيلزمه إزالته أو ما يجري مجرى الإزالة ، وليس كذلك حال الذم الذي يستحق على القبيح ، لأنه إنما يستحقه بأمر يخصه ، فلا يجوز أن يلزم في العقول دفعه بما هو أشق منه .

ويقال إن التوبة إنما تجب لإزالة العقاب ، لأنه أعظم لا محالة ، وإزالة الذم إذا كان الثابت بعلمه أنه أضر من التوبة وأشق . فأما إذا لم تكن الحال هذه ، فلا يجوز أن تجب لأجله ، ولا يخرج المكلف على كل حال من أن تكون التوبة واجبة عليه ، على ما بيناه من قبل .

فإن قال : فيجب ألا تلزمه التوبة من الصفات عقلًا ، على هذه الطريقة ؟ قيل له : لو ميزناها بالعقل لم تلزمه التوبة ، لكن ذلك متعذر ، فإذا خاف من استحقاق العقوبة على كل معصية ، لزمته التوبة ، كما تلزمه متى تحقق ذلك . ولهذا الجملة لا تلزمه التوبة من القبيح الذي واقعه قبل حال التشكيك ، لما لم يكن له مدخل في الذم والعقاب . ولذلك لا يلزمه تجديد التوبة حالًا بعد حال ، وإن كان

قد يحسن ذلك منه ، لما فيه من صرف النفس عن معاودة القبيح . وقد يجوز وجوب بعض ذلك بالسمع ، إن ثبت فيه على طريقة المصلحة .

لحصل من هذه الجملة ، أنها إنما تصح أن تكون واجبة لدفع المضار من عقاب وغيره ، أو على طريقة المصلحة ، أو لإخراجه نفسه من أن يستحق الذم بانفراد كل واحد ، أو باجماعهما .

## فصل

### في بيان وجوب قبول التوبة

الأصل في ذلك ما قدمناه في الاعتذار ، لأنه إذا ثبت أنه يقبح عنده من الذم ، ما كان يحسن من المساء إليه لولاه ، وصح أن الموجب لقبح الذم هو الاعتذار ، فيجب أن تكون التوبة من القبيح كشئ<sup>(١)</sup> ، حتى يقبح لأجلها ما لولاها كان يحسن ، لأجل كونه قبيحا ، وهو الذم والعقاب ، لأننا قد بينا أن الاعتذار إنما أزال الذم ، لأنه بذل المجهود في التلافي ، وذلك قائم في التوبة ، ولأن الجنس واحد ، وإنما الاسم يختلف ، على ما بيناه . فيجب أن يكون أحدهما إذا أزال المستحق بما يذم عليه ، أن يكون الآخر بمنزلة ، وإذا ثبت أن العقاب المستحق بما بان منه يقبح ، فقد صح وجوب قبولها ، لأننا لا نغنى بقولنا إن قبولها واجب ، إلا هذا الوجه .

فإن قال : هلا كان المراد بهذه اللفظة ، أنه يستحق بها الثواب ، فلا يقال في التوبة المحبطة ، وإن أزلت العقاب : إنها مقبولة ؟ قيل له هذا صحيح في سائر الطاعات ، فأما في التوبة ، فنتي قلنا إنها مقبولة ، وإنها صحيحة ، فالمراد به ما قدمناه ، لأن المقصد بها إزالة العقاب ، دون ما يستحق بها من الثواب ، فإذا وصفناها بالقبول

(١) أي كمثل الاعتذار ، والسكاف زائدة .

فإنما نمنى حصول المقصد بها، فأما سائر الطاعات ، فالمقصد بها التوصل إلى الثواب ، فإذا وصفناها بالقبول ، فالمراد حصول المقصد بها ، وإن الكلام في ذلك كلام في عبارة . وإنما يقتضى أن يُمدل من لفظ القبول ، إلى لفظ الصحة .

فإن قال : ما أنكرتم من مفارقة التوبة الاعتذار ، لأنه يزيل الذم ، وهو يسير ، والعقاب عظيم ، وإنما يجب أن تكون التوبة كالاعتذار في زوال الذم فقط . قيل : لاعتبار بالكثرة والقلة في هذا الباب ، لأن الاعتذار يختلف تأثيره فيما يزيله ، بحسب عظم الإساءة وصغرها ، ولم يجب اختلاف حكمه في باب الإزالة ، ولا وجب في العظيم من الإساءة أن يكون الاعتذار فيه بخلاف اليسير من الإساءة ، بل الجنس والقدر واحد . ومع ذلك يؤثر في إزالة الأمور المتفاوتة ، فكذلك القول في التوبة .

وبعد ، فإنه لا يصح أن يزيل الذم ، وينفى العقاب ، لأنه تابع للعقاب ، فمن حقه أن يزول بزواله ، فيجب على موضوع سؤاله ألا تكون التوبة مؤثرة أصلاً . فإن قال : إنكم لم تحملوا العوض والبدل في زواله بالاعتذار ، على زوال الذم ، فبالأتم حملوا زوال العقاب على زوال الذم ، أولى . قيل له : قد بينا أن العوض لا يستحق من حيث كان الفعل إساءة ، فلذلك لم يُزل بالاعتذار كزوال الذم ، والعقاب يستحق على الفعل من حيث كان قبيحاً كالذم ، فيجب أن يزولا جميعاً به .

فإن قال : إن العقاب يستحق على القبيح ، بشرط زائد على ما به يستحق الذم ، ولذلك لو فعل تعالى القبيح ، لاستحق الذم دون العقاب ، فهلا جاز في التوبة أن تزيله دون العقاب ؟

قيل له : إن شرطهما وإن اختلف بعض الاختلاف ، فلن يخرجنا من أن يستحقا على الفعل لقبه ، وذلك بسقط .

يبين ذلك أن القبيح فيما يستحق به ، يفارق ترك القبيح ، في كيفية ما يستحق به ، ولم يخرج المستحق بالوجهين ، من أن يكون مستحقاً في أحدهما لأنه قبيح ، وفي الآخر لأنه ترك للقبيح ، فكذا القول فيما قدمناه .

وبعد ، فلا يجوز أن يزول الذم بالتوبة ، وينفى العقاب ، على ما قدمناه ، فكيف يصح ما أورده السائل ؟ فإن قال : إذا جاز أن يزول الذم على الإساءة ، وينفى العقاب ، فهلا جاز مثله في القبيح ؟

قيل له : قد بينا أن شيخنا أبا هاشم رحمه الله ، لم يحز ذلك في الإساءة أيضاً ، حتى قال في الاعتذار إنه يزول الذم والعقاب ، وإنما قال ذلك ، لأنه استبعد أن يزول الذم ويبقى العقاب ، ولم يتخلص له في الوقت ، أن ذم الإساءة مفارق للذم القبيح ، وأن أحدهما يجري مجرى العقاب ، والآخر يجري مجرى الشكر ، لأنه كالنقيض له ، فإذا جاز / استحقاق الشكر مع الذم والعقاب ، فهلا جاز زوال هذا الذم مع ثبوتها ؟ فالصحيح ما قدمناه في هذا الباب ، من أن الذم التابع للإساءة ، يفارق الذم الجاري مجرى العقاب ، فلا يتمتع زواله والعقاب ثابت ، وليس كذلك حال الذم المستحق على القبيح . وقد بينا أن هذا الذم يسقط بموت المساء إليه ، والعقاب ثابت ، وأن العقاب قد يزول بالتوبة وهذا الذم ، وليس كذلك حال الذم التابع للعقاب .

وهذا على قوله رحمه الله بين ، لأنه يجوز في الكافر أن يستحق الشكر مع ما يستحقه من الذم والعقاب . وإنما يبعد على مذهب أبي علي رحمه الله ، وقد كشفنا القول فيه . وأحد ما يعتمد عليه في وجوب قبول التوبة ، أن ذلك لو لم

يجب ، لقبح منه سبحانه أن يذم التكليف على من استحق العقاب ، لأنه كان يجب  
فيا يتكلفه من العبادات ألا يصل به إلى الثواب ، فيخرج تكليفه والحال هذه ،  
من أن يكون تعريضا للثواب ، لأن التكليف لا يكون تعريضا لما لا يصح  
أن يوصل به إليه . ومتى لم يكن تعريضا للثواب قبح ، كما يقبح ابتداء  
التكليف لذلك .

فإن قال : إنه يصح أن يصل به إلى الثواب ، لولا جنايته المتقدمة ، فهو  
بجنايته ، أخرج نفسه من أن يصح أن ينتفع بطاعته ، فعليه حال الفاسق الذي أفسد  
ما استحقه على طاعته ، فيجب ألا يقبح هذا التكليف .

قيل له : إن ما يوجب قبح التكليف ، لا فرق بين أن يكون صلاحا بجنايته ،  
ومن قبله أو قبل غيره ، لأنه لو قطع رجل نفسه ، لما حسن أن يكلف في المستقبل  
القيام ، كما لا يحسن ذلك إذا كان من قبل غيره . فإذا صح أنه لو كان لا يصح أن  
ينتفع بما كلف من قبل غيره ، لقبح تكليفه ، فكذلك إذا لم يصح ذلك بجناية  
متقدمة منه ، فأما إذا كان المعلوم أنه يحسن في المستقبل ، فذلك لا يخرج من أن  
يصح أن ينتفع بالتكليف ، بأن يفعله ، ولا يضم إليه تلك الجناية ، فتكليفه  
يحسن . وعلى هذا الوجه يحسن تكليف الفاسق ، لأنه يمكنه أن يتوب مع ما يفعله  
من العبادات ، فينتفع بها .

فأما إذا قيل إن التوبة لا تزيل العقاب ، فقد انعلق عليه طريق الانتفاع بما  
كُلف ، فيجب أن يقبح تكليفه .

فإن قال : إنه يتوصل بهذه العبادات إلى تولد بصير نقصانا من عقابه ،  
فيحسن تكليفه لهذه العلة .

قيل له : قد بينا أن مع استحقاق العقاب ، لا يستحق الثواب ، على ما سنبينه ،

فما يستحقه على المعصية هو النقصان ، وإنما يتقدر النقصان بثواب لو استحقه من غير أن يتقرر استحقاق الثواب ، لأنه لو صح مع استحقاقه العقاب ، أن يتقرر ذلك في وقت ، لصالح أن يتقرر في أوقات ، وتنافيها يُبطل هذا القول ، فيجب إذن أن يصير النقصان بهذه العبارات . وقد علمنا أن هذا النقصان يصح التفضل بمثله ، بل إزالة كل العقاب يصح التفضل به ، فلا يحسن التكليف لأجله ، لأن من حقه ألا يحسن إلا بأن يكون تعويضا لمنزلة لا يصح أن يتفضل به .

فإن قال : فيجب على هذا القول ، إذا كان المعلوم أنه سيُتوب في المستقبل ، أن يجب إدامة تكليفه ليصح أن ينتفع بما سلف من طاعاته .

قيل له : إنه كان متمكنا من قبل ، من أن ينتفع بها ، بأن يفعلها معرفة من الفسق ، فإتيا أتى من قبل نفسه منها . وزيادة التكليف ليست بواجبة ، وليس كذلك الحال فيما قدمناه ، لأنه تكليف مستأنف ، فلا بد من حصول شرط حسنه .

فإن قال : فيجب ألا يحسن أن يكلف الفاسق ، إذا سها عن فسقه ، لأن هذه العلة قائمة .

قيل : إن السهو الذي يوجب تعذر التوبة عليه ، يوجب ألا يحسن تكليفه ، لو حصل لسكان السهو لإيخراجه من أن يخاف في الجملة من المعاصي الواقعة ، فتصح التوبة منه ، وإن كان غير عالم بأعيان مافعله من المعاصي ، بأنا لأنجعل العلم بأعيانها ، شرطا في صحة التوبة ، بل قد يصح مع فقد هذا العلم ، بأن يكون عالما بمعاصي / في الجملة ، أو خائفا من ذلك . ولهذا الجملة قلنا : إنه تعالى لا يجوز أن يديم التكليف ، إلا ويحظر بباله أمر ما واقعه من المعاصي ، ليصير خائفا ، وللتوبة طالبا ، حتى إذا لم يفعلها ، يكون قد أتى من قبل نفسه .



فإن قال : فيجب فيمن اعتقد في معاصيه أنها طاعات ، ألا يحسن منه تعالى أن يديم تسكينه ، لما أنكرتموه من العلة .

- قيل له : إنه يمكنه إزالة هذا الجهل في الوقت ، بأن يمدل عنه إلى الشك ، فيتوب من المعاصي على الجملة ، فهو متمكن من أن ينتفع بتسكينه المستقبل ، ويمكنه الوصول إلى الثواب ، بفعل ما كلف ، بخلاف حاله حال ما قلناه لمن جوز في التوبة ٥ ألا تكون مقبولة . ولهذا الجملة أبطلنا قول من يقول : إن التوبة من الفعل هو ضده ، وإبطاله ، والتسكين ثابت ، فلا يجوز أن يكون هو التوبة ، وأبطلنا بمثله أن يكون شرطاً في التوبة . ولهذا الجملة بينا أن رد الغصب إنما يكون شرطاً في التوبة إذا أمكن ، فأما إذا تعذر ، قام العزم مقامه ، ولذلك قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : لو أُلجئ الجاهل إلى ما يقتضي بقاء جهله ، بأن عرف أنه لو حاول الشك ، ١٠ لمنع منه أن يوبئه<sup>(١)</sup> ، كانت تصح ، وإن لم يمكنه إبطال الجهل ، بأن يندم عليه ، وبين أنه يصح أن يندم عليه ، إذا خاف أنه قبيح ، وإن لم يعلمه جهلاً . ويصح أن يندم عليه ، من حيث اعتقده ، وهو غير ساكن النفس إليه ، لأعلى جملة ولا على تفصيل . وأحد ما يدل على ذلك ، أنها لو لم يسقط العقاب ، لوجب في الثابت أحد أمرين : إما أن يحسن عقابه ، فيكون من أهل النار ، أو يدخل الجنة ، ١٥ ويتفضل عليه ، لأن نفس التوبة ، لا يجوز أن يستحق بها من الثواب ما يوفي على عقاب فسقه وكفره ، فلو لم يسقط العقاب ، لوجب أن يكون ثوابها محبطاً ، وأن يكون باستحقاق العقاب أولى . وإن لم يتفضل عليه ، فهو من أهل النار ، وإن تفضل عليه فهو بمنزلة حُور العين ، في باب أنه يتفضل عليه ولا يثاب . وهذا

(١) (يؤنبه) كذا كتبت هذه الكلمة في الأصل ولعل الواو مخففة عن الهمزة ، ولكن معناها غامض في الجملة .

خلاف إجماع الأئمة ، في أن المكلف في الجنة ، حاله مخالف لحال الولدان والخور ، في باب الإثابة ، ولا يمكنه أن يقول : إن التوبة وإن لم تسقط العقاب ، فلا يجب ماقلتم ، لأنه يستحق بها الثواب ، لأننا قد بينا أن ذلك يقع محبطاً ، وكذلك فلا يمكنه أن يقول إنه يستحق بسائر الطاعات ، معها أو بعدها ، الثواب ، لهذه العلة ، فلم يبق في الثابت لو كانت الحال ماقلوه ، إلا ما ذكرناه .

وأما قول من خالفنا : إن التوبة وإن لم تسقط العقاب ، فإن عقابه يقبح ، فبعيد ، لأنه إذا كان إنما يقبح لسكان التوبة ، ولولاها لما قبح ، فيجب أن تكون هي المسقطه ، على ما ذكرناه في الاعتذار .

وبعد ، فإن صح أن يقال ذلك فيها ، لِيَجُوزَ في الفعل القبيح ، وإن كان العقاب يُسْتَحَقُّ عنده ، ولولاه كان لا يستحق أن يقال : إنه ليس بسبب لاستحقاقه ، كما قالوا في التوبة إنها ليست بسبب لإزالته . فأما قولهم إن عقابه إنما يقبح ، لأنه عند التوبة كأنه لم يواقع المعصية ، ومن هذا حاله لا يحسن عقابه ، فبعيد ، لأن الذي صبره كذلك ، هو التوبة ، فيجب أن تكون هي المزيله ، على ما قدمناه . ويجب أن تكون مزيله على قولهم ، أولى ؛ لأن عندم يقبح من الله تعالى إسقاط العقوبة ، وإنما يحسن ذلك عندم في الثابت ؛ وعندنا قد يحسن من الله تعالى ذلك ، لو ابتدأ به ، فكأنهم قالوا في التوبة ، وهي مما بها يزال العقاب ، حتى لا يصح أن يزول إلا بها : إنها ليست هي المؤثرة ، وإن كانت مؤثرة عندنا ، مع أن الإزالة قد تقع بغيرها .

فأما قولهم إن عقابه لا يحسن من جهة الأصلح ، فكما طلاق في العبارة ، لأنه إذا كان داخلاً في باب الأصلح عند التوبة ، ولولاها لم يدخل فيه ، فيجب أن تكون هي المؤثرة كما يقال بمنزلة في استحقاق العقاب والثواب ، ومتى قالوا : إنما يقبح

عقابه ليكون داعية التوبة ، وهذا وجه الصلاح فيه ، فلا فرق بينهم وبين من قال :  
 /١٥٣/ إن الفاسق يقبض عقابه ، لأنه داعية التمسك بسائر طاعاته ، وإن كان مصرا على  
 الفسق ، وذلك يبين أن للتوبة تأثيرا في ذلك ، حتى يصح ما ذكره ، وإلا كان  
 الحلال فيها ، والحال في غيرها ، من الطاعات بمنزلة واحدة .

## فصل

### في أن الندم وحده لا يكون توبة

لو كان وحده توبة ، لوجب أن يصح مع العزم على أمثال ما ندم عليه في  
 المستقبل ، كما يصح مع فقد ذلك ، لأنه كان يجب في هذا العزم ، أن يكون بمنزلة  
 ذنب ، فإذا التوبة لا تؤثر فيها . فإذا وجب فيما هذا حاله ألا يمنع من صحة التوبة ،  
 فكذلك القول في هذا العزم .

فإن قال : هذا العزم يبطلها ، كما يبطلها الإلجاء والمنع وما شاكلة ، فكذلك  
 لا يمنع ذلك من أن الندم هو التوبة ، فكذلك ما ذكرتم .

قيل له : إن الإلجاء والمنع إنما أثر في ذلك ، لما كانت التوبة هي الندم مع  
 العزم الخصوص ، وذلك العزم الخصوص لا يقع على الوجه الذي يصح عليه ،  
 إلا مع التخلية والبت ، فمن قولك إنه لا معتبر بالعزم ، فينبغي أن نقول  
 إن الندم توبة ، وإن الإلجاء لا يؤثر فيه ، وكذلك فالعزم<sup>(١)</sup> الذي ذكرناه  
 لا يؤثر فيه .

فإن قال : إني أقول إنه يؤثر في صحته . قيل له : فيجب أن يصح أن يكون  
 معذرا من قبل ، ولدفع العزم على قتل ولديه آخر ، حتى لو أظهر ذلك لعد

(١) لا ضرورة لهذه الفاء في ( فالعزم ) ، وهي من لوازم المؤلف في هذا التعبير .

معتذرا . وقد بينا فساد ذلك . ويجب أن يكون الغاصب مع التمكن من الرد ، معتذرا مع العزم على الجنس . وهذا مما يعلم بطلانه باضطراب .  
وبعد ، فإن أحدا من خالف لا يقول في الغاصب : إنه يكون تائبا ، بالندم على غصبه ، وهو حابس له ، متمكن من رده .

وبعد ، فإنه يجب على هذا القول ، أن يكون المصّر تائبا ، لأن العزم الذي ذكرناه من أوكّد ما يصير به مصّرا ، وقد فصل العقل بين المصّر والثابت ، فإذا كان بنفس الندم لا يخرج عن كونه مصّرا ، فقد بطل كونه توبة .  
فإن قال : إن المصّر عندي هو الذي يدوم على المعصية .

قيل له : فيجب على هذا الوجه ألا يصح وصفه بأنه مصّر إذا عدل عن المعصية إلى الأكل والشرب ، حتى لا يكون مصّرا على الغصب ، إلا من يفعل الغصب على الاتصال ، وكذلك القول في الزنا والسّرقة ، وكان يجب إذا عدل عن الزنا بواحدة ، إلى الزنا بأخرى ، ألا يكون مصّرا ، للقطع الواقع ، وبطلان ذلك معلوم باضطراب . وإنما يصفون العاصي بأنه مصّر ، متى دام عليه ، أو كان متمسكا به ، للعزم الذي ذكرناه .

فإن قال : إن الندم إنما لا يكون توبة مع العزم الذي ذكرتموه ، لأنه مصّر ، إذا كانت الحال هذه ؛ فأما إذا انفرد الندم فهو ثابت ، فلا يمتنع أن يكون توبة .

قيل له : قد بينا أنه لو كان بانفراده توبة لما أثر هذا العزم فيه ، إلا كتأثير ذنب مقارن له ، فإذا كان لا بد أن يؤثر فيه ، على غير قرّنه <sup>(١)</sup> ، فيجب فساد

(١) ( قرّنه ) : أي القرّانه بالعزم الذي يجب أن يقارن الندم .

كونه توبة بانفراده ، فإن قال : فأنتم إذا قاتم إن التوبة هي الندم والعزم ، فلماذا يؤثر هذا العزم فيه ؟

قيل له : لأن هذا العزم ، يضاد العزم الذي يجب أن يقارن الندم ، فلا يصح مع وجوده ذلك العزم ، فصار هذا العزم كالمناقض لما لا يتم كون الندم توبة إلا به ، ومعه ، فأما إذا قلت إنه التوبة وحده ، فيجب ألا يصح ذلك .

وقد ألزمهم شيخنا أبو هاشم رحمه الله على ذلك ، أن تصح توبة الممنوع الملتجأ ، لأن من حق الندم أن يتعلق بالماضي فقط ، وإنما ينبغي أن تعتبر صحته بأحواله الماضية ، دون المستقبل ، ويبيّن أن ذلك يوجب قبول توبة أهل النار ، ويبيّن بأنه لا بد عند معاينتهم النار من أن يندموا ، فكان يجب ألا يعاقب الله أحدا ، وبين أن القول : « من شرط التوبة التخلية والتمسك من فعل القبيح » إنما يصح متى قرّن إلى الندم العزم على ترك معاودة أمثاله ، لأن العزم يتعلق<sup>(١)</sup> بالمستقبل ، فلا يمتنع أن يعتبر في حاله أن يكون ممكنا ، وبصفه<sup>(٢)</sup> المكلف ، حتى يصح منه هذا العزم على وجه يصح عليه .

فإن قال : فقد روى عنه عليه السلام أنه قال : ( الندم توبة ) .

قيل له : إن من حق السمع أن يرتب على ما يدل عليه العقل ، فإذا ثبت وجوب مقارنة العزم للخصوص للندم ، في كونه توبة<sup>(٣)</sup> ، فالواجب أن يحمل الخبر على ما يوافق ، وإنما أراد صلى الله عليه وسلم ، إن صح الخبر ، أنه لا بد من الندم في التوبة ، ليس أنه بانفراده يكون توبة ، ليمطل تقدير من يقدر أن ترك

(١) رسمت هذه الكلمة في الأصل ( يمدوا ) وقلتها بحرفة عن ( يتعلق ) .

(٢) ( وبصفه ) : كذا في الأصل ، ولعلها بحرفة عن ( يضعه ) أي يؤخر زمنه .

(٣) وردت هذه العبارة من أول : ( قيل له ) مكررة مرتين ، وذلك سهو من الناسخ .

المعصية توبة ، فبين صلى الله عليه وسلم أن الترك لا يُقْنَى ، وأن الواجب الندم ، ولولا صحة ما ذكرناه ، لوجب أن يكون الندم توبة ، مع العزم الذى قدمنا ذكره ، ومع الإصرار ، وقد يفسد ذلك .

وبعد ، فإن من حق التوبة أن يكون لها تأثير فى الإقلاع عن المعصية ، ولو كانت هى الندم فقط ، لم يكن له تأثير إلا كتأثير الترك فقط .

فإن قال : إنه لا يجوز أن يكون نادما على القبيح لقبحه وهو مقيم على شئ من القبائح ، فهذا تأثيره .

قيل له : وكذلك فلا يجوز أن يكون تاركا للقبيح وهو مقيم عليه ، فلا بد من أن تكون التوبة من صفتها أنها تقتضى الامتناع من المعاصى ، حتى لو دام حال الثابت على ما هو عليه ، لم يقع منه المعاصى . وهذا لا يكون إلا ويقترب بالندم العزم الذى نقوله فى هذا الباب .

فإن قال قائل : إني أقول إنه لا بد من العزم على ترك القبائح فى المستقبل ، كأنقولون ، لكننى أقول فيه إنه مما يجب أن يوجد مع الندم ، وإن كان الندم هو التوبة ، كأنقولون : إن التوبة هى الندم والعزم ، وإن وجب أن يكون راداً للنفس ، ومفارقاً لسائر المعاصى ، ولا تجمعون ذلك هو التوبة .

قيل له : إن كل شئ لا يجعله توبة ، قد نصح التوبة مع تعذره ، فلو كان الندم هو التوبة دون العزم ، لصح كون هذا الندم توبة ، مع تعذر العزم ، فإذا بطل ذلك ، صح أنهما جميعا توبة .

فإن قال : ما أنكرتم أنه التوبة دون العزم ، لكنه لا يجوز الندم على القبيح لقبحه إلا<sup>(١)</sup> وما دعاه إلى ذلك يدعوه إلى أن يعزم على ترك القبائح لقبحها ، فإنما

(١) رستم هذه الكلمة فى الأصل : ( إلى ) .

وجب مقارنة العزم للندم لهذه العلة . وهذه العلة لا تزول البتة ، فلذلك وجب في كل حال أن الندم لا يكون توبة ، حتى يقترب به هذا العزم .

قيل له : لا فرق بينك إذا قلت هذا القول ، وبين من قال : إن العزم على ترك القبائح لقبها هو التوبة ، لكنه لا يصح إلا مع الندم ، لأن ما دعاه إليه ، بدعو إلى الندم ، فإذا كان حالهما في هذا الوجه ينساوى ، فمن أين أن الندم هو التوبة دون العزم ؟ وإنما كان كذلك ، لأن العزم يتصور في القبائح المضرة ، حتى يعزم على تركها ، ولا يجوز أن يعزم والحال هذه وقد وقعت منه معاص إلا ويتصور فيها المضرة ، ولا يجوز والحال هذه ألا يندم عليها .

فإن قال : إنما جعلت الندم توبة ، لأنه المتعلق بما تاب منه ، وليس للعزم تعلق بما قد وقع ، وإنما يتناول المستقبل ، والتوبة لا بد من أن تكون توبة من أمر مخصوص . فيجب أن يكون لها به تعلق ، فإذا كان الذي يتعلق بما تاب منه هو الندم ، فإن يكون هو التوبة أولى .

قيل له : إن كنت أردت بقولك ( إن الندم هو التوبة ) هذا المعنى ، فاسمنا تخالف فيه ، لأننا لا نقول في العزم إنه يتعلق بالماضي كالندم ، ويعود الخلاف في ذلك إلى العبارة ، وإنما تريد أن تبين ما يتعلق بالمعنى ، وقد بيناه من حيث دللنا على أنه لا بد من العزم مع الندم .

وبعد ، فإنه يقال له : إن الندم لم يحصل توبة لتعلقه بالمعصية فقط ، لأنه لو تعلق بها مع العزم على مثل تلك المعاصي في سائر الوجوه ، من الجنس والعظم ، والزواج والدواعي ، لما كان توبة والتعلق / حاصل ، فإذاً إنما يكون توبة لا للتعلق فقط ، فإذا صح ذلك لم يمتنع فيما لا يتعلق به أن يكون من جملة التوبة ،

إذ قد خرج الندم من أن يكون إنمّا سُمّي توبة ، لما يتميز به من العزم وهو التعلق .

وبعد ، فإن التوبة إنما توصف بذلك لتأثيرها في إزالة العقاب المستحق على ما هي توبة منه ، لا لأجل تعلقها ، يبين ذلك أنها إذا لم تؤثر هذا التأثير لم تكن توبة ، وإن تعلق ، فإذا صح ذلك وثبت بالدليل أنها إنمّا تؤثر فيما قلناه ، إذا اجتمع مع الندم والعزم ، فيجب أن يكون مجموعهما توبة .

وقال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : لا يجوز أن يكون نادما على القبيح لقبحه مع التمكن ، إلا وهو عازم ألا يعود إلى مثله ، لأن الداعي إلى الندم ، على هذا الحد ، يدعو إلى العزم الذي قلناه والحال هذه ، لكنه لم يجعلها توبة من حيث لا ينفك أحدهما من الآخر ، لأن عنده أن الندم على هذا الوجه ، لا يجوز أن يجامعه الإقدام على معصية يعلم أنها معصية ، أو على جنس الغضب والامتناع من رده ، ولم يجعل ذلك توبة من حيث لا بد من وقوعه ، فالذي لأجله يُحكم بأنهما معا توبة ، هو ما قدمناه ، لا لأن أحدهما لا ينفك من الآخر . ومما يبين ما قلناه : أن أصل التوبة هو الاعتذار ، على ما تقدم القول فيه ، فإذا صح أن الندم وحده في الاعتذار ، لا يكون مزيلا للذم ، حتى يقترن به العزم على ألا يعود إلى مثله ، في كونه إساءة ، فكذلك القول في التوبة ، ولا يمكنه أن يخالف في الاعتذار ، لأنه يؤدي إلى دفع الضرورة ، وذلك أنه كان يجب متى ندم على قتله ولد زيد ، مع عزمه على قتل أولاده ، وانتهاك حريمه ، وسلب أمواله ، أن يكون معتذرا ، حتى لو صرح بذلك وأظهره ، كان لا يؤثر في صحة اعتذاره . وهذا مما يعلم بطلانه باضطراب ، فيجب أن تكون التوبة مباينة في هذه القضية .



## فصل

في أن الندم لا يكون توبة دون أن يتعلق بالتبصيح على وجه مخصوص

قد علمنا أن الندم يصح أن يتعلق على وجوه ، فهو مخالف في بابه للقدرة التي إنما تتعلق على وجه واحد ، والإرادة التي إنما تتعلق على طريقة واحدة ، وهو موافق للاعتقاد والعلم ، لأنه من جنسهما ، أو مخالف لهما ، ولا يصح وجوده إلا معهما ، فيجب أن يكون تعلقه كتعلقهما . وهذا مما يعرفه أحدنا من نفسه ، لأنه يحمد نفسه نادما على الفعل على جهاد ، والفعل لا يتغير ، لأنه يجوز أن يندم عليه ، لأنه ضرر ، ويجوز أن يندم عليه ، لقلة انتفاعه به ، أو لما فيه من الذم ، أو من العاقبة الذميمة ، أو لأنه قبيح ، أو لأنه معصية لفلان ، أو طاعة لفلان ، إلى غير ذلك من الوجوه . وذلك يبين صحة ما قدمناه .

فإذا ثبت ذلك فالندم لا يكون توبة ، من حيث كان ندما فقط ، لأنه لا بد من أن يتعلق بالفعل على وجه مخصوص ؛ فإذا صح ذلك ، فالذي يكون توبة من الندم ، هو أن يتعلق بالقبيح لقبحه ، أو يقدر هذا التقدير فيه ، لأنه قد يكون ثابتا بالندم الذي لا متعلق له ، بأن يظن أنه فعل قبيح ، فيندم على ما ظن ، ويكون ثابتا في الحقيقة ، ولذلك صح أن يتوب مما لا يعلمه من القبايح التي واقعها ، إذا ظنها ، كما يصح أن يتوب مما لا يعلم تفصيله ، ولذلك نرطنا ما قدمناه . وقد يجوز أن يكون الندم توبة مما لا تعلق له به ، إذا تعلق بسببه . وعلى هذا الوجه قلنا : إنه إذا رمى مؤمنا يصح أن يتوب قبل إصابته ، بأن / يندم على ما يفعله من السب ، لقبحه ولقبح ما من شأنه أن يتولد عنه ، فيكون ثابتا مما لم يقع ، لندمه على سببه الواقع ، فالندم الذي يجعله توبة لا يخلو من هذه الوجوه ، ومن حقه

ألا يكون توبة دون أن يكون متعلقا بالماضي ، ويكون هذا تقديره ، وأن يتعلق بفعله أو بإخلاله بالفعل ، ولذلك لا يصح أن يتوب من فعل غيره كما يصح أن يتوب من فعله ، وليس الاستغفار للغير بتوبة في الحقيقة ، لأنه لو استغفر للكافر والفاسق ، لم يُزل بذلك عقابهما . ولو كان توبة في الحقيقة من فعل الغير لزال به العقاب ، فصار سبيل الاستغفار سبيل الشفاعة ، في أنه لا يكون توبة ، ولذلك لا يزول به العقاب على حد الاستحقاق ، وإنما يجوز في الفعل أن يزول عنده ، على جهة التفضل . هذا إذا كانت التوبة توبة من القبيح . فأما إذا استحق المكلف العقاب ، بأن أخل بالواجب ، فلم يفعله ، فتوبته من ذلك إنما هو بأن يندم ؛ لأنه لم يفعل الواجب ، هو علم بانتفائه من قبيله ، فالندم عليه يقع على هذا الحد ، لكنه يجب أن يندم عليه من حيث كان واجبا ، كما يجب في القبيح الذي فعله أن يندم ، عليه من حيث كان قبيحا ، ثم يكون العزم في الوجهين مطابقا للندم ؛ على ما سنبينه .

فإن قال : ومن أين أن الندم لا يكون توبة دون أن يكون ندما عليه لقبحه . قيل له : لأننا قد بينا أن أصل التوبة الاعتذار ، وقد ثبت أنه لا يكون معتذرا بالندم ، دون أن يكون متعلقا بما فعله ، من حيث كان إساءة ، لأنه لو صح أن يكون اعتذار الوجه سواء ، لأدى إلى جواز قبول اعتذاره ، إذا ندم على قتل أحد الولدين ، مع إقامته على الآخر ، على بعض الوجوه . فإذا صح في الاعتذار ما ذكرناه ، فيجب أن تكون التوبة بمنزلته ، لأن العلة في الاعتذار ، أنه إنما استحق الذم الذي يزول بالاعتذار ، من هذا الوجه ، فوجب أن يندم عليه من هذا الوجه ، فكذلك إذا كان إنما يستحق العقاب على الفعل من حيث كان قبيحا ، فيجب أن يندم عليه على هذا الوجه . يبين ذلك أن ماعدا صفة القبيح من الوجه ، يتسارى في أنه لا تأثير له في استحقاق العقاب ، فلو صح في الندم أن

يكون توبة ، لتعلقه ببعض تلك الوجوه ، لم يكن بعضها أولى من بعض ، فكان  
يجب أن يصح كون الندم توبة ، وإن كان ندما على الفعل ، لأنه أضر بجسمه أو  
لأنه أضر بجاره ، إلى غير ذلك من أحواله ، وفساد ذلك معلوم ، فوجب أن  
يكون جميع هذه الوجوه متساوية في أن الندم إذا تناولها لا يكون توبة ، وأن  
يكون المعتبر بالوجه الذي ذكرناه . ويدل على ذلك أن التوبة إنما تجب لإزالة  
العقاب ، على ما بيناه ، وقد علمنا أنه إنما استحق العقاب بالفعل لقبه ، لا لغير  
ذلك من أحواله . فيجب أن يندم عليه على هذا الحد ، ليكون مزيلًا للعقاب ،  
ومتى ندم عليه لا على هذا الحد صار في حكم النادم على غير هذا الفعل ، لأنه لا بد  
من اعتبار وجه في الفعل والندم ، كما لا بد من اعتبار نفس الفعل ، فلو صح أن  
ذلك كونه يتخطى الوجه الذي عليه استحق العقاب في باب الندم ، لصح أن  
يتخطى نفس الفعل ، ويصح مع ذلك كونه توبة . يبين ما ذكرناه أنه إنما أقيم  
الندم الذي هو التوبة ، مقام ألا يفعل القبيح ، لأنه لما لم يتمكن وقد فعله أن يصير  
لا فاعلا ، وجب أن يفعل ما يقوم المقام ، فإذا كان أو أمكنه ألا يفعله ما فعله ،  
لزمه ألا يفعله لقبه ، لا لغير ذلك من أحواله ، فكذلك إذا تلافاه بالندم ،  
فالواجب أن يندم عليه ، على هذا الوجه دون سائر الأحوال . فإن قال : أليس  
لو لم يفعله لا لقبه ، لما استحق العقاب ، كما إذا لم يفعله لقبه لم يستحقه ،  
فاعتبرت في زوال العقاب كونه غير فاعل القبيح فقط ، فهلا قلتم إن الندم  
بهذه / المثابة في أنه يعتبر فيه التعليق بما فعله ، على أي وجه كان .

١٣٣

١٥٧

قيل له : إن الذي اعتمدها غير الذي قدرته ، وذلك أن من حق من لا يفعل  
القبيح ألا يستحق العقاب ، خطر ذلك بباله أو لم يخطر ، لأنه إنما يستحق العقاب  
إذا فعله ، فأما إذا لم يفعله ، فلا يجوز أن يكون مستحقا له ، ولو كان هذا مرادنا ،

لوجب أن يصح منه الندم على أى سبيل كان ، ويكون تأثبا بذلك . وقد علمنا فساد ذلك ، إنما أردنا بالكلام أن الواجب عليه إذا دعتة الدواعى إلى الفعل القبيح ، وعرفه قبيحا وتصوره ، ألا يفعله ، أو يتركه لأجل قبحه ، حتى يستحق بذلك الثواب . ومتى لم يفعله على هذا الحد ، لم يستحق به ثوابا ، فكأنه إنما ينتفع بآلا يفعل القبيح على هذا الحد ، وقد صح أنه يلزمه أن يندم ، على وجه ينتفع بالندم ، فيجب أن يكون الندم فى هذا الوجه بمنزلة تركه القبيح على وجه ينتفع به ، وإذا كان هذا مرادنا [ فالذى ]<sup>(١)</sup> أوردته ساقط . يبين ماقلناه أن أن الندم إنما يكون توبة إذا وقع وقد بلغ فيه نهاية التمكن فى بذل الجهد ، حتى يصح أن يقدر تقدير ألا بفعل ما تاب منه ، فإذا صح ذلك ، فلو ندم عليه لا لقبحه ، لم يكن هذا حاله ، وإنما يصير بهذه الصفة إذا ندم عليه لقبحه ، وعزم على ألا يعود إلى مثله فى القبح ، فيجب ألا يكون توبة إلا على هذا الوجه .

فإن قال : أليس قد يكون تأثبا عندكم من بعض القبائح دون بعض ، وإن لم يكن باذلا لجده ؟

قيل له : أما وهو عالم بجميع ذلك فلا يصح . فأما إذا علم ما ندم عليه ، واعتقد فى غيره من القبائح أنه حسن ، ففى هذه الحال ، لا يمكنه فى بذل الجهد أن يكون نادما عليه . مع اعتقاده فيه أنه حسن ، لأنه يعود بالنقص على توبته . فإنا يلزمه أن يشك ، ثم يعلم بقبحه ، ثم يتوب منه . أو يكون تأثبا فى حال شكه منه ، على حد الجلة ، على ما بينه فيما بعد ، فذلك غير لازم على ماقلناه .

فإن قال : إنكم بما أوردتموه من الدلالة ، إنما ينتمى أنه لا بد من أن يقدم

(١) [ فالذى ] : زيادة فى الجلة يستقيم بها المعنى .

على الفعل لقبه ، ليكون ثانيا ، وهذا مما لا يخالف فيه ، لكننا نقول : إنه يصح أن يكون ثانيا إذا ندم عليه لقبه ولعظمه ، أو لقبه وكثرة الزواجر عنه ، أو لقبه وكثرة الدواعي إليه ، أو لقبه إذا كان من جنس مخصوص ، أو لقبه إذا كان كبيرا ولم يك صغيرا ، أو لقبه وإن كان مقيما على قبيح آخر ، لأن القبايح تزايد عندنا ، أو لقبه ولبعض وجوه القبح دون بعض ، فيصح على ما قلناه أن يكون مقيما على غير ماتاب منه من القبايح ، مع علمه به إذا لم يكن بصفة ما ندم عليه في الوجه الذي ذكرناه . وإنما الخلاف بيننا وبينكم في هذا الموضع فينبوه .

قيل له : قد ينسأ أن التوبة أصلها الاعتذار ، وقد ثبت أنه لو أساء إلى غيره ، فاعتذر إليه لأنه أساء ، ولبعض الوجوه الذي ذكرته<sup>(١)</sup> ، لم يجب قبول اعتذاره ، لأنه لو وجب ذلك ، لصح أن يعتذر من قتل ولده ، فهو إذا كان دونه في العظم ، ومفارقا له في الزواجر والدواعي ، وجب أن يصح أن يعتذر من قتل ولده ، فهو مقيم على ترك هتك حرمة ، لأنه مفارق له في الجنس ، وإن ساواه في القبح . بل كان يجب أن يصح أن يعتذر إليه من كسر قلم له ، وهو مقيم على قتل ولده ، لمفارقه له في الوجه الذي يذم عليه . فالذي سأل عنه يوجب جواز قبول اعتذاره من الإساءة ، مع إقامته على ما هو مثلها ، أو أعظم منها ، إذا فارقه في الجنس ، وفي سائر الأحوال التي قد سأل عنها . فإذا بطل ذلك لما فيه من جحد الاضطرار ، فيجب بطلان جميع ما سأل عنه .

فإن قال : قد ثبت أنه يصح أن يعتذر من قتل ولده ، مع إقامته على تناول اليسير من ماله ، وذلك يدل على أن للعظم مدخلا في هذا الباب .  
قيل له : لو كان الأمر كما قلته ، لوجب أن يكون ما انحط عن رتبة قتل

(١) الذي ( بصيغة المفرد المذكور ) : صفة لبعض ، والضمير في ذكرته عائد على بعض أيضاً .

الولد في العظم يسيرا ، بمنزلة ما انحط عنه كثيرا ، في الوجه الذي ذكرته ، فكان يجب أن يلزم قبول عذره من قتل ولده ، مع إقامته على قتل ولده دونه في العلم والصلاح ، أو مع إقامته / على جرح ولد آخر ، أو على اغتصاب ماله ، وهتك حريمه ؛ فلما بطل ذلك ، علمنا فساد ما أوردته ، وثبت أن يسير ذلك ككبيره ، في أنه لا يصح أن يكون معتذرا مع الإقامة عليه ، وفي بطلان التعلق بالعظم . وكان يجب على هذا القول ، أن يصح أن يكون معتذرا من غضب ماله ، مع إقامته على حبه مع شدة المطالبة والحاجة ، لأن الأول أعظم ، ولمسارقاته في الجنس ، ولجواز أن يختلفا في الزواجر والدواعي ، أو لاسائر ما ذكره ، وفساد ذلك يبين بطلان ما سأل عنه ، فكان يجب على ما ذكره ، أن يصح أن يندم على ما تقدم منه من الربا ، وهو مقيم عليه ، بأن تكون دواعيه في الأول أقوى ، وزواجره أشد ، لأن المتقدم على الزنا قد تحبب شهواته بعد قضاء بعض الوطر ، وإن كان مديما للزنا . وكان يجب متى اعتبر الجنس أن يصح أن يكون ثانيا من الزنا إذا فارقه ، وإن كان مقيما على المس والقُبلة ، لفارقتها للزنا في الجنس ، والاسم . وهذا يوجب أن تصح توبته عن الإيلاج وهو في الثانية ، وأن تصح توبة الزناة إذا استراحوا إلى خلاف الزنا من وجوه الفتنة بالزنى بها .

وقد بين شيخنا أبو هاشم رحمه الله ، أن الاسم والجنس لا معتبر بهما في هذا الباب ، لثباتهما <sup>(١)</sup> والتوبة غير واجبة ، فإذا يجب أن يكون المعتبر بالقبح دونهما ، لوجوب التوبة متى حصل الفعل بهذه الصفة . ويبين أنه لا معتبر بكون القبيح وطئا ، وأن ( الزنا ) يفيد ( الوطء ) إذا كان قبيحا ، على وجه مخصوص

(١) في الأصل : ( لسانها ) بدون قطع على الحروف .

فإذا لم يعتبر بكونه وطناً فالمتبر هو بالقبح ، وإلا أدى ذلك إلى جعل ما ليس بعله  
علة في هذا الباب . وبين أن هذه الطريقة بمنزلة قول من قال : إن ذات المتحرك  
مع ذات الحركة ، لمجموعهما علة في كونه متحركاً .

واعلم أن الشبهة تقل في ذكر الاسم والجنس ، وما يجري مجراها في باب التوبة ،  
لأن ذلك مما لا مدخل له في العقاب ، ولا في قبح القبيح ، وإنما الذي يلتبس الحال  
فيه ، ماله في هذا الباب تأثير ، أو في باب ما يستحق به زيادته <sup>(١)</sup> ونقصه ، أو في  
حال فاعل القبيح تأثير ، نحو أن يقال : إنه يُعتبر القبيح إذا تعاطف وتزايد ، فتمتد  
في القبيح أن التزايد يصح فيه ، أو نقول إنه يُعتبر عظم عقابه ، أو نقول إنه يعتبر  
جهات قبحه ، أو نقول إنه يعتبر ماله بفعله الفاعل من الدواعي ، أو نقول إنه يعتبر  
ما يحب لأجله أن ينصرف عنه من التفاخر ، أو نقول : إن كل ما ذكرناه أو بعضه ،  
لمجموعه يعتبر . فأما ما عدا ذلك فالشبهة فيه يسيرة . فاعلم أن القبح في كونه قبيحاً ،  
لا يصح التوليد فيه ، كما لا يصح التزايد في الوجود والحدوث ، وكون الخبر صدفاً  
أو كذباً ، فلا يصح على الحقيقة أن يقال في قبيح : إنه أقيح من قبيح ، إلا أن يراد  
بذلك عظم ما يستحق به ، كما لا يصح مثله في الصدق والكذب ، من قبل أن  
حدّ كونه قبيحاً يمنع من صحة التزايد فيه ، لأن معناه أنه مما يستحق به الذم إذا  
وقع من فاعله ، على وجه مخصوص ، وأنه متى علمه على هذا الوجه لم يكن له أن  
يفعله ، وقد عرفنا أن في هذا الوجه لا يصح أن يزيد بعض القبانح على بعض ،  
لأن حكم جميعه في ذلك يتفق ولا يختلف ، كما أن حد الصدق أن يخبره على ما تناوله <sup>(٢)</sup> ،  
فلم يصح فيه تزايد . وقد علمنا أنه لا يدخل تحت الصفة الدلالة عليها ، ولا الوجه  
في ثبوتها ، ولا حال الفاعل ، فلا يصح أن يقال إنه يتزايد لأمر يرجع إلى حال

(١) في الأصل : ( زيادته ) والغاء هنا زيادة من قلم الناسخ ، والضمر في زيادته : راجع إلى  
العقاب المفهوم من السياق وما سبق . (٢) كذا بالأصل . وقد نقرأ الكلمة : ( تأوله ) .

الأدلة ، أو إلى حال جهات القبح التى تجرى مجرى العلة والدلالة ، كما لا يصح أن يقال إنها تختلف لأمر يرجع إلى الفاعلين .

فإن قال : كل ما ذكرتموه مسلم إلا وجوه القبح ، فإنها إذا أثرت فى قبحه ، فيجب أن يكون القبح الذى يقبح من وجهين ، أزيد فى قبحه من القبح الذى يقبح من وجه واحد ، أو ليس من قولكم : إن القادر بقدرتين ، أقدر من القادر بقدرة واحدة / والأسود بسوادين أشد سوادا من الأسود بالسواد الواحد ، فهلا قلتم بمثله فى القبح ؟

قيل له : إن الذى ذكرته فى العلة ، ليس بمتطرد فى كل العال ، ألا ترى أننا لا نقول إن أحد العالمين أعلم من الآخر ، إذا كان يعلم الشيء الواحد بعلوم ، والآخر يعلمه بعلم واحد ، كما جوزته فى القدرة ، فليس المعتبر بكثرة العال ، وإنما المعتبر بأن يكون لكثرة تأثيره فى الصفة ، فلما كان لكثرة العلوم إذا كانت متناولة لمعلومات ، تأثير فى هذا الباب ، وجب أن يكون أعلم من العالم ببعضها ، كما وجب مثله فى القدرة ، وليس لكثرة العلوم ، والمعلوم واحد ، تأثير فى ذلك ، كما ليس لكثرة الجناة فى الخلل الواحد ، لو وجدت ، تأثير فى ذلك ، فإذا صح ما ذكرناه فى العال ، فبالأحرار يجب ذلك فى جهات القبح ، أولى .

وبعد ، فلو صحت هذه الطريقة فى العال ، لم يجب مثلها فى جهات القبح ، لأنها لا توجب كون القبح قبيحا ، لاستحالة الإيجاب منها ، لأننا ربما ترجع فى جهات القبح إلى علم العالم ، وربما ترجع فيه إلى عدم معان ، أو تقدم معان ، أو تأخرها ، ويستحيل فيما هذا حاله الإيجاب ، فهى مفارقة للعال ، فلا يجب أن تكون محمولة عليها ، وإنما ينبغى أن تعتبر نفس الصفة ، لا الأمور المؤثرة فيها ، فإن صح فيها التزايد ، حكم بذلك ، وإن لم يصح ، لم يحكم به ، فالقبح الذى يقبح لأنه كذب



وظلم ، لا يجب أن يكون أزيد في قبحه من الظلم الذى يقيح لذلك فقط . فأمّا أحد  
الأسودين ، فإنما يقال هو أشد سوادا ، لقوته على الإدراك ، وقد علمنا أن ذلك  
لا يتأتى فى القبيح ، إلا أن يراد به كثرة الأدلة ، التى هى طريق المعرفة بقبحه ، وقد  
بيننا أن ذلك لا يعتبر به فى هذا الباب .

- فإن قال : فهذا القول يوجب عليكم ألا<sup>(١)</sup> يقال فى الكفر : إنه أقبح من  
الصغيرة ولا يقال فى الكذب على الله إنه أقبح من الكذب على زيد ، ولا يقال  
فى القتل إنه أقبح من الضرب . وفى ذلك خروج عن المتعارف<sup>(٢)</sup> .

قيل له : إن كنت بهذا السؤال تنصر سؤالات الأول ، فذلك يتناقض ، لأن  
وجوه القبح قد تحصل فى الصغير ، ومع ذلك يقال فيها اختص بوجه واحد : إنه  
أقبح منه ، كالجهل بالله سبحانه ، والكذب الذى يضر زيدا .

فإن قال : لم أرد به نصره الأول ، وإنما أوردته على جهة الابتداء ، فما  
الجواب عنه ؟

قيل له : إذا ثبت بما قدمناه أنه لا يصح التزايد فيه ، صرف هذا القول  
للتعارف إلى أن المراد به العظم ، كما يقولون فى زيد : إنه أصدق من عمرو ، ويراد  
به الكثرة فى صدقه ، أو انتفاء الكذب عن أخباره . يبين ذلك أنك لو تتبعت  
مقاصد من يطلق هذا الكلام ، لوجدتهم يريدون ما ذكرناه . ولذلك لا يقولون  
فى أحدهما : إنه أقبح من الآخر ، ولم يعتقدوا زيادة ما يستحق به من ذم وعقاب .  
وعلى هذا الوجه يقولون فى كفره نعمة الوالد ، إنه أقبح من كفر نعمة الأجنبي ،

(١) فى الأصل : إلا أن لا يقال وطاهر أن ( لا ) مفعلة .

(٢) فى الأصل : ( عن المتعارف ) ، وليس بجيد .

لأنهم يمتقدون فيه ما ذكرناه . وإذا بينّا لإطلاعهم وجها صحيحا ، يوافق ما دللنا عليه ، فلا وجه للاعتراض به على ما قلناه ، لأن هذا الإطلاق لا يكون بأكثر من إطلاق الكتاب والسنة ، فيما ظاهره التشبيه ، فالخبر إذا تعلّق به الخفاف ، فكما أنا نتأوله على ما يوافق أدلة العقول ، فكذلك القول فيما سألت عنه ، فصار قولهم « أقبح » على هذا الوجه ، بمنزلة قبولهم أضر . وهذه الصفة مما يصح فيها التزايد لا محالة . ولهذا الجملة يقل في كلامهم في القبيحين ، إذا وقعا من لبس بمكلف ، القول بأن أحدهما أقبح من الآخر ، لما لم يصح استحقاق العقاب والذم فيهما .

وبعد ، فلو سلم أن القبائح يصح فيها التزايد ، لم يكن بقادح في طريقتنا في التوبة ، لأننا إذا دللنا على أنه يجب أن نندم على القبيح لقبحه فقط ، دون سائر أحواله ، فالزائد والناقص من القبائح ، بمنزلة داخل فيه ، ولا يصح والحال هذه أن يكون مقبها على شيء من القبائح ، كان مساويا لما يُذم عليه ، أو زائدا عليه ، أو ناقصا عنه ، وذلك يبين أن التعلّق بذلك المعنى فيه .

فإن قيل : هلا قلّم إنه يصح في التوبة أن تكون ندما على القبيح ، لقبحه وعظمه ، فلا يصح أن يكون مقبها على مثله في العظم ، على ما هو أعظم منه ، ويصح أن يكون مقبها على ما هو دونه في هذا الباب ، لخروجه عن أن يكون الندم متناولا له ، فيصح أن يتوب من الكفر والفسق ، وهو مقيم على الصغيرة ، أو على ما يجوز كونه صغيرا ، وتصح توبته من القبائح العظام ، وهو مقيم على سرقة حبة إلى ما شا كلّه .

قيل له : قد بينّا أن ذلك يسقط الاعتذار ، لأنه يوجب صحة اعتذاره من قتل ولده الصالح العالم ، مع إقامته على قتل ولد له دونه ، وعلى قتل ولده مع إقامته على غضب ماله ، وانتهاك حريمه . وقد بينّا أن ذلك مما يُعلم بطلانه

باضطرار ، فإذا كان سؤالك يقتضى صحته ، فيجب القضاء بقضائه .

فإن قال : ومن أين أن حكم الاعتذار ما ذكرتم ؟

قيل له : قد بينا من قبل ، أن ذلك في الأمور الجليلة يعلم باضطرار ، وبيننا أن الخفي منه محمول على الجلي ، كما أن التوبة محمولة على الاعتذار في هذا الوجه ، فقد صح ما أئزمناه .

فإن قال : إني أسلم ذلك في الاعتذار ، لكن التوبة لا ينبغي أن تحمل عليه ، فقد بينا من وجوب حملها على الاعتذار ، وبيننا اشتراكهما في العلة ، لأننا قلنا إنهما يجبان على طريقة الاستدراك لما كان منه ، وإزالة ما استحقه بما كان منه ، فإذا كان الواجب في الاعتذار أن يعتبر كونه إساءة فقط ، في باب الندم والعزم ، فكذلك القول في التوبة .

وبعد ، فإن القبيح لا يصير عظيماً بكثرة ما يستحق به من العقاب ، لأنه لو عظم بذلك وإنما يكبر عقابه لعظمه ، لتماق أحد الأمرين بالآخر ، ولتناقض ، ولأنه كان يجب لكثرة العقاب أن يعظم ، ومتى عظم أن يزداد العقاب . وإذا ازداد العقاب عظم أيضاً ، فلا ينتهي إلى حد في هذا الباب . وهذا محال ، فإنما يعظم القبيح اغبر عظم العقاب ، وإذا صح ذلك وقد علمنا أن ما يعظم به لا يجب أن يكون له مدخل فيما به يستحق العقاب ، حل ذلك محل سائر الأوصاف ، التي تحصل للقبيح ، من كونه ضرراً في الوقت ، إلى ما شاكله . فإذا لم يعتبر ذلك في التوبة ، فكذلك القول في العظم . فإن قال : ومن أين أن ما يعظم لا مدخل له في العقاب ، مع أن العقاب لأجله يزداد ، ولئن جاز أن يقال ذلك ، فتجاوزون في كونه قبيحاً أن يقال إنه لا مدخل له في العقاب ، مع أن العقاب يثبت لأجله ؟

قيل له : لأننا قد علمنا أن القبيح إذا وقع ممن يتمكن من معرفة قبحه ، يستحق به العقاب ، وإذا وقع من العالم بقبحه ، يكون العقاب أكثر ، ولا يصح أن يكون لعلمه بقبحه مدخل فيما له يستحق به العقاب ، لأن ذلك لو صح ، لصح في نفس القبيح أن يقال : إنه لا مدخل له في باب العقاب ، فإنه يستحق العقاب لكونه عاقلاً متمكناً من التحرز منه ، فلما بطل ذلك من حيث علمنا أن عقله وصحة تحرزه قد تتقدم وتحصل ولا يستحق العقاب ، فإذا فعل القبيح استحقه ، فكذلك القول في علمه بقبح القبيح : أنه لا يجوز أن يكون هو المؤثر في زيادة العقاب ، لأنه قد يكون حاصلًا ولا عقاب أصلًا / ، فضلاً عن الزيادة ، فإذا فعل القبيح ١٦١ يستحق العقاب والزيادة ؟ فإذا صح أن ماله يعظم القبيح ، لا يجب أن يكون له مدخل في استحقاق العقاب البتة ، فيجب ألا يكون للندم الذي هو توبة ، مدخل فيه ، وأن يكون <sup>(١)</sup> بمنزلة سائر أوصاف القبيح ، الذي لا يتعلق بهذا الباب .

فإن قال : إن الذي ذكرتموه في هذا الوجه الذي يعظم به القبيح صحيح ، لكنه قد يعظم بماله مدخل في هذا الباب ، وهو أن يحصل القبيح قبيحاً من وجهين ، لأنه إذا صار قبيحاً لأنه كذب ولأنه ظلم ، فلا بد من أن يكون لكل واحد منهما مدخل في هذا الباب ؟

قيل له : إن الذي أوردناه من الجواب قد أسقط التعلق بالعظم ، فالذي عدت إليه هو التعلق بوجوه القبح ، لا بالعظم . يبين ذلك أن القبيح الذي يختص بوجه واحد ، قد يكون أعظم من المختص بوجوه ، وذلك يبين مفارقة أحد السؤالين الآخر .

فإن قال : قد علمت ذلك ، فما الجواب عنه ؟

(١) في الأصل : ( فإن يكون ) ، ولا يستقيم معنى الجملة إلا بالواو .

قيل له : إن وجوه القبح لا مدخل لها في استحقاق العقاب ، وإنما يستحقه  
 السكون الفعل قبيحا ، وإن كان لا يكون قبيحا إلا ويختص ببعض وجوه  
 القبح ، كما لا يكون قبيحا إلا وهو حادث ، يبين ذلك أن ما يقال فيه إنه من وجوه  
 القبح ، قد يصح حصوله بعينه ولا يكون الفعل قبيحا ، بأن يقارنه أمر آخر ،  
 ولا يستحق به العقاب . فُعلم أنه إنما استحقه لعقبه ، لا لوجوه القبح ؛ ألا ترى  
 الضرر الذي في الفعل لا يتغير حاله ، بأن يكون في المستقبل نفع يُوفي عليه ، فلما  
 أثر ذلك في اقتضائه كونه قبيحا ، لم يستحق العقاب ، وإذا لم يؤثر ذلك ، استحق  
 العقاب ، علم أن العقاب يتبع قبح الفعل ، لا وجوه القبح ، ولذلك يصح في  
 الفعل المختص بوجوه كثيرة من وجوه القبح ، أن يكون العقاب فيه أقل ، مما  
 يختص بوجه واحد ، ولذلك لا يعتبر في هذا الباب الأفعال ، فإذا كانت غير  
 معتبرة ، والسكرثرة والقلة تصح فيها ، فبالأ تعبر جهات القبح في ذلك ، أولى .

وبعد ، فإن الذي ذكرناه من الاعتبار ، يسقط ذلك ، لأنه قد يقبح قتله  
 ولد زيد ، من حيث كان ظلما ، ومن حيث تنفوت به المصلحة ، أو يؤدي إلى  
 مفسدة ، أو يزول به انتفاع الناس ، لكونه علما فاضلا قُدوة في الأموات ،  
 ويكون قتل الولد الآخر بخلافه ، ولا يوجب صحة الاعتذار من قتل الأول مع  
 إقامته على قتل الثاني .

واعلم أن وجوه القبح وإن تزايدت ، فالحكم بكون الفعل قبيحا دونها .  
 فإن كان لا بد منها أو من بعضها حتى يقبح ، وذلك بمنزلة القدرة فينا ، التي لا بد  
 منها أو من بعضها ، حتى يحصل أحدنا قادرا ، والحكم في صحة الفعل بكونه  
 قادرا ، وإن كان لا بد منها ليحصل قادرا ، وهذه الطريقة واجبة فيما له يجب  
 اختيار الفعل ، أو الامتناع منه ، كما أنها واجبة فيما لم يصح الفعل أو يتمذر ، لأن

طريقة الاختبار في ذلك تتبع طريقة صحة الفعل . فيجب أن تطابقها في الوجه الذي ذكرناه ، فسكنا أن صحة الفعل وما يتبعه تتعلق بكونه قادرا ، دون القدر ، وكذلك أحكام الأفعال تتعلق بأحوالها دون ما يوجب لها تلك الأحوال وذلك يوجب اطراح التعلق بوجوه القبح ، وأنه لا فصل بين أن يقبح لا للوجوه ، لو صح ذلك فيه ، وبين أن يقبح لها ، أو لبعضها ، كلافصل بين أن يحصل قادرا لا للقدرة ، لو صح ذلك منه / وبين أن يحصل كذلك بالقسرة ، ولذلك لم يحز تغير حكم القادر في صحة الفعل ، مع ارتفاع الموانع ، ولم يحز تغير حكم القبيح ، فيمن يمكنه التحرز منه ، ولا حكم الواجب في الإقدام عليه ، والإخلال به .

فإن قال : هلا اعتبرتم في هذا الباب ، ما يرجع إلى الفاعل من الدواعي والزواجر ، حتى يصح منه التوبة من قبيح ، بأن يندم عليه لقبحه ، وتكثر الزواجر والدواعي ، فيصح أن يقيم على ما هو دونه في هذا الباب ، وإن لم يحز أن يكون مقبيا على ما هو مثله أو فوقه .

قيل له : قد بينا أن ذلك يستعطف بالاعتذار ، وبيننا أن ما لا مدخل له في استحقاق العقاب لا يؤثر في هذا الباب ، والدواعي لا مدخل لها في هذا الباب ، لأنها تقدم الفعل ، فهي بمنزلة كمال العقل ، وكذلك القول في الزواجر .

فإن قال : أليس كثرة الزواجر تؤثر في القبيح ، فيكون الامتناع منه أوجب ، فهلا اعتبرتموه في هذا الباب ؟

قيل له : إن الواجب لا يكون أوجب من واجب آخر ، مثل ما ذكرناه في القبيح . وإنما يقال : إنه أوجب إذا كان طرق وجوبه أكثر أو أكبر ،

أو بأن يكون المدح والثواب فيه أكثر، وكل ذلك لا يؤثر فيما قلناه ، من أن الزواجر لا تؤثر في العقاب ، فإنه إنما يستحق ذلك لقبحه ، سبباً والذي قد ذكرته يرجع إلى حال ترك القبيح ، لا إلى حال نفس القبيح .

فأما كثرة الدواعي إلى القبيح ، فلا يجب لأجله أن يكون العقاب أكبر ، بل الأمر بالضد من ذلك ، لأنه لا يجب إذا كبرت شهوته في القبيح ، أن يكون العقاب عليه أكبر ، وإنما يصير العقاب أعظم عند خفة الشهوة . وإنما يؤثر ذلك في تركه ، فالانصراف عنه ، وكل ذلك يبين أن تعلقهم بهذه الوجوه بعيد .

فاعلم أن من قوى شبههم ، أن يحملوا التوبة من القبيح على تركه ، فيقولون إنه يصح إذا فعله على الوجه الذي إذا فعل تركه عليه ، يستحق به الثواب .

قالوا : وقد ثبت أنه يستحق العقاب على ترك القبيح ، إذا تركه لقبحه ولعظمه ، أو لقبحه وكثرة وجوه قبحه ، أو لكثرة الزواجر والدواعي . فيجب أن تكون التوبة بهذه المنزلة .

قالوا : ويقوى ذلك : أنه قد ثبت في التوبة ، أنها تجب لبذل المجهود ، فلو أمكنه أن يترك ما قد فعله من القبيح ، لما لزمته ، وإنما تلزمه لما فعل ذلك ، لتقوم

مقامه لو كان متأثراً ، فلا يجب أن يكون له من الحكم ما ليس للترك . وإذا كان حكم الترك ما ذكرناه ، فلكذلك القول في التوبة . وهذا يسقط بالاعتذار ، لأننا قد علمنا أنه قد ترك الإساءة إلى زيد ، مع شدة الدواعي إليها ، لأنها إساءة عظيمة ، وبغير ذلك . ويصح مدحه على هذا الترك ، ولا يجب إذا فعل مثل هذه الإساءة ، أن يصح أن يعتذر منها ، وهو مقيم على ما يخالفها في هذا الوجه ، حتى يندم عليه ، لأنه إساءة ، ولعظمه أو كثرة الزواجر . وقد بينا أن دفع ذلك في الاعتذار جاهد الاضطرار ، فليس لأحد أن ينزع في ذلك ، ليستقيم له العلة إلى ذكرها .

وبعد ، فإن الغرض بالترك الثواب ، لأنه الوجه الذى حسن من القديم تعالى الإيجاب لإجابه ، فلا يمتنع أن يترك القبيح الموجه التى لها فى الثواب مدخل . ولذلك قلنا فى كثير من ترك القبائح ، وفى كثير من الطاعات : إنها متى وقعت على سبيل التقرب والخضوع ، فلذلك استحق به الثواب ، وإذا لم يقع كذلك لم يستحق بها الثواب أصلا . وائس كذلك حال التوبة ، لأنها تجب لإزالة العقاب . فلا بد من أن يطابق فى تعلّقها الوجه الذى له حصل العقاب ، وذلك الوجه ليس إلا كون الفعل قبيحا ، على ما قدمنا القول فيه .

وربما سألو عن هذا السؤال بذكر الطاعة والواجب ، بأن يقولوا : إذا صح أن يفعل الواجب لوجوبه ، وعظم ثوابه ، ولسكرة الدواعى أو الوجوه التى يجب لأجلها ، فهلا جاز مثله فى التوبة ؟ لأن التوبة من الأفعال الواجبة ، ومن الطاعات ، فيجب أن يعتبر فى هذه القضية بها .

وما قدمناه يسقط ذلك ، وليس سقوطه أنه قد يصح أن يفعل / أحد الواجبين / ١٦٣ وهو مقيم على الإخلال بواجب آخر ، وإن اشتركا فى سائر الوجوه التى لها فعل ما فعله من الواجب . فيجب على هذا الوجه أن تجوزوا فى التوبة أن يندم على القبيح لقبحه ، وغيره من الوجوه ، وهو مقيم على ما شاركه فى سائر ما ندم عليه لأجله . وهذا بما لا يجوز من خالفنا فى هذا الباب . وإنما يحق ذلك من لا مدخل له فى هذا الشأن ، كالغرام وغيرهم ، ممن يقول إن القول بالاسان هو التوبة ، ولا معتبر بقولهم فى هذا الباب .

وبعد ، فإن بر الوالدوطاعته ، نصح مع الإخلال بما هو مثله فى سائر الوجوه ، ولا يصح مثل ذلك فى الاعتذار ، إزالته من الإساءات ، فكما لم يجب حمل الاعتذار على طاعته ، وما يجب من بره ، فكذلك القول فى التوبة .



فإن قال : إن كان الندم على الفعل لقبحه ، هو المسقط للعقاب ، فيجب أن يكون الندم على الواجب والطاعة لحسنهما في العقل ، يقتضى سقوط الثواب ؛ وذلك بوجوب أن من ندم على طاعة الله وعبادته ، لالهذا الوجه ألا يزول ثوابه وأن يكون على حالته .

قيل له : كذلك نقول ، لأنه إذا ندم عليه لا لوجوبه ، ولا لحسنه في عمله ، لكن لمضرة لحقته ، فهو غير موطن نفسه على ألا يفعل الواجب ؛ وإنما في عزمه ألا يفعل ما يضره ؛ فأما إذا ندم عليه لحسنه في عقله ، فقد وطّن نفسه أنه يعدل عن فعل ما هذا حاله . وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله في بعض كلامه : إن ذلك كفر ، لأنه قال في « كتاب التوبة » : إن التادم على الطاعة ، لأنها طاعة ، يجب كونه نادما على كل طاعة ، ومن ندم على كل طاعة ، فهو كافر ، والكلام ظاهر في أنه يزول ثوابه ، لأنه قد ندم عليه ، على الوجه الذي عليه استحق الثواب ، فهو بمنزلة ندمه على الفعل ، على الوجه الذي عليه استحق العقاب .

يبين ذلك أن الندم على الإحسان ، لأنه إحسان ، بمنزلة الاعتذار من الإساءة ، حتى إذا أظهر المحسن هذا الندم ، زال شكره ، كما إذا أظهر الاعتذار الصحيح سقط ذمه .

يبين ذلك أن هذا الفساد قد بذل الجهد في إبطال ما فعله من واجب وطاعة ، فكما لو لم يفعله لكان الثواب زائلا ، فكذلك إذا بذل الجهد في هذا الوجه .

وقد بينا من قبل أنه لا يصح أن يتدم على القبيح لقبحه ، إلا وهو عازم على ألا يعود إلى مثله في القبيح ، وأن الداعي إلى هذا الندم ، بدعو إلى هذا العزم لا محالة . فيجب فيمن ندم على الحسن ، لحسنه في عقله ، أن يكون هذا حاله ،

فلا يصح انفراد الندم دون العزم ، وكل اجتماعهما محل التوبة ، على ما نقوله في هذا الباب .

واعلم أن ذكر الطاعة في هذا الباب يترتب ، لأنه كما لا يستحق الثواب على الفعل لأنه طاعة ، ولا العقاب عليه لأنه معصية ، فكذلك لا يجوز في التوبة وما يقابلها من الندم على الحسن في عقله ، أن يعتبر هذا الوجه فيهما .

وإنما يذكر المشايخ رحمهم الله في الكتب ذلك ، تقريبا ، لأسهم قد بينوا أنه لا معتبر في باب الثواب بكون الفعل طاعة ، لأنه سبحانه لو أمر بالقبیح ، لكان طاعة له ولا ثواب ، ولأن أهل الجنة يطعمون بأكلهم وشرابهم ولا ثواب ، فالمعتبر بكون الفعل قبيحا في باب التوبة ، وبكونه حسنا في عقله في باب الندم المزيل للعقاب .

فإن قال : فتى ندم على الطاعة لا حسنها في عقله ، أتقولون في هذا الندم : إنه يؤثر في ثوابه ؟

قيل له : أما بأن يزيله على حد زوال العقاب بالتوبة فلا ، فأما بأن ينقص من ثوابه كما ينقصه الإقدام على بعض القبائح ، فنعم ، ثم ينظر في ذلك ، فإن كان فسقا أزاله على طريقة المحابطة ، وإن كان صغيرا نقص منه .

فإن قال : أتقولون في الندم للمتعلق بالحسن : إنه يقبح على كل حال ، أو يعتبر في قبحه أن يكون متعلقا به لحسنه ، دون سائر أو صافه .

قيل له : إن كان الندم / جنسا مخصوصا ، فالأقرب أن يكون متى تعلق بالحسن ، أن يكون ككرهية الحسن في القبح ، وإن كان علما واعتقادا ، فالأقرب أن يكون قبيحا إذا تناول الحسن ، لأنه لا يكون إلا جهلا ، من حيث يعتقد فيه الضرر وما يجرى مجراه ، ومعلوم من حاله أنه لا ضرر فيه ، فالأقرب على هذا

القول ، متى ندم عليه لأن فيه مضرة عاجلة ، ولم يقع النفع العظيم الذى فيه ، وأنه يُوَفَّى على المضرة ، وإنما اعتقد تلك المضرة فقط ، أن يكون حسنا ، لأنه داخل فى باب العلم . فأما الندم على القبيح ، فلا يكون توبة إلا . ويكون حسنا ، لأن الوجوب يتضمن الحسن ، وإن كان من قبيل الاعتذار ، فيجب أن يكون علما ، لأنه اعتقاد للضرر العظيم ، أو تقويت النفع ، من حيث كان قبيحا ، ومن حيث أقدم عليه على وجه مخصوص . ولذلك قلنا : إنه إذا ندم على الفعل القبيح ، على وجه لا يكون ثابتا ، إنه لا يوصف بالإضرار إلا إذا أريد بالإضرار أنه غير ثابت ، وذلك مما يقل استعماله عند القول عليه . ولذلك قلنا إن هذا الندم لا يجب أن يكون حاله كحال المصير ، على ما ادعاه المخالف علينا ، لأنه عندنا فى حكم التارك ، فكما أن تارك القبيح لا لقبحه ، لا يقال إنه مصر على القبيح ، وإن لم يستحق الثواب بذلك ، فكذلك القول فى هذا الندم . فإذا كان هذا الندم حسنا طاعة ، وإن لم يكن توبة ، فيجب أن تكون حاله بخلاف حال المصير ، لأنه فاعل الحسن فى عقله ، دون المصير ، ولأن المصير مديم لفعل القبيح دونه .

فإن قال : أتقولون فيمن يعلم حال الواجبات والحسنات فى عقله ، إنه يستحق بهما الثواب ، ويكون عارفا بالله سبحانه : إن هذا الندم يجوز أن يقع منه ، أو تقولون إنه والحال هذه لا يجوز أن يفعله ؟ فإن قلتم : يجوز أن يفعله ، فكيف يصح ذلك مع علمه بأنه يزيل الثواب ، ولا نفع فيه ؟ وإن قلتم لا يجوز أن يفعله ، فهو فى حكم المُدْجَأِ إلى ألا يفعله ، فكيف يصح أن تحكموا بأنه يزيل الثواب ؟

قيل له : قد يجوز أن يعتقد فى هذا الندم أنه لا يزيل ثوابه ، فيفعله على هذا الوجه . وقد يجوز مع علمه بأنه يزيل الثواب ، أن يتفق له داع إليه ، فيصير

كالقدم على الفسق ، مع علمه بأن عقابه يحبط الثواب . فأما إن لم يكن له إليه داع ، فإنه لا يجوز أن يفعله ، كما لا يفعل سائر القبائح إذا كانت بهذه الصفة .

والأقرب في هذا الندم ما ذكره أبو هاشم رحمه الله ، لأنه إذا علم حال الطاعة وما فيها من الثواب ، وعرف الله تعالى ، فلا يسكاد يقع هذا الندم منه إلا مع الاستحقاق بحقه . فيجب أن يكون كفرا من هذا الوجه ، كما أنه إذا ندم على بر الوالد ، لأنه بر له ، فلا بد من أن يقاربه الاستحقاق بحقه .

فإن انضاف إلى ذلك أن يندم عليه ، لأنه طاعة ، فهو أبين في هذا الوجه ، لأنه كأنه ندم عليه ، من حيث أراده تعالى ، وأمره به ، فما يقاربه من الاستحقاق بحقه يكون أعظم . فهذا الوجه أقوى ما يقال فيه ، لأنه لا يصح أن يقال إنه كفر ، من حيث يزبل كل ثوابه ، لأن ذلك يوجب في الفسق أن يكون كفرا ، من حيث يزبل جميع ثوابه . ولا يمكن أن يقال : إنما يصير كفرا ، من حيث يحل محل ألا يفعل الواجبات والحسنات في عقله . فإذا كان لو لم يفعلهما لكان كافرا ، فكذلك إذا فعل ما بسد هذا السد ، وذلك لأن من لم يفعل ذلك ، إنما يسكفر لأنه لا يستحق الثواب ، لكن لأن في جملة الواجبات ما يستحق العقاب العظيم بأن لا يفعله ، وذلك غير حاصل في الندم ، لأن الذي دل العقل عليه ، هو أنه يزبل الثواب ، فأما أن يستحق به عقابا عظيما فلا دليل عليه ، ومتى ادعى مدع فيه ذلك ، لزمه أن يدل عليه بدليل مبتدأ ، ولذلك الوجه يصير كفرا ، لا لكونه ندمًا .

## فصل

في أن العزم المقترن بالندم في التوبة ، يجب أن يتعلق بحسب تعلقه

لا يصح بما قدمناه ، أن الندم إنما يكون توبة إذا تعلق بالقبيح لقبحه ، على ما تقدم القول فيه . فيجب أن يكون العزم مطابقا له في التعلق ، كما يجب مثله في الاعتذار ، لأنه لو ندم على الإساءة لأنها إساءة ، وعزم على تركها في المستقبل ، لأنها إساءة ، لم يصح اعتذاره ، فكذلك القول في التوبة . ولأن الوجه الذي له يلزم / الندم ، يقتضى تعلقه بالفعل لقبحه ، على ما تقدم القول فيه ، فإذا كان الداعى إليه هو الداعى إلى العزم المقارن له ، فيجب أن يتعلق بالقبيح لقبحه ، ولأن كل من قال إن العزم يجب أن يقتصر بالندم ، قال فيه : إنه يجب أن يتعلق بمثل ما تعلق الندم به ، على الوجه الذى تعلق الندم به . وإنما اختلفوا في الوجه المعتبر في هذا الباب ، فاعتبرنا نحن القبح ، واعتبر شيخنا أبو على رحمه الله الجنس والعظم ، واعتبر غيره ممن خالفنا التماثل في كل الزواجر والدواعى . فإذا صح ذلك ، وبيننا أن الصحيح اعتبار القبح ، فقد ثبت ما أردناه في العزم .

فإن قال : أفصح أن يكون نادما على القبيح لقبحه ، وعزم على ترك معاودته أوجه آخر ، ولا يصح ذلك لأمر يرجع إلى الدواعى .

قيل له : قد بينا أن شيخنا أبا هاشم رحمه الله ، أوجب اقتران العزم بهذا الندم ، وأنه لا يرجع إلى الداعى ، فالأقرب ألا يصح في العزم أن يتعلق إلا على الوجه الذى يتعلق به ، لأنه متى تعلق بوجه آخر ، اقتضى تغيرا في حال الدواعى ، وقد علمنا أن الداعى يتفق في ذلك ولا يختلف . يبين ذلك أن الندم هو بمنزلة أن يعلم

أنه فعل قبيحاً لحقته المضار لأجله ، أو فاته منافع لأجله ، فيود أنه لم يكن فعله ،  
لئلا تلحقه المضار ، ولا يجوز أن يعتقد هذا الاعتقاد ويتألف عنده ، إلا ويوطن  
نفسه على ألا يفعل أمثاله ، في الوجه الذى يناله ذلك الضرر ، أو يفوته ذلك النفع .  
فإذا كان الداعى هو الاعتقاد والندم : أما أن يكون هذا الاعتقاد ، فإذا كان علماً  
كان توبة ، أو يكون هذا العلم يقترن به ، فلا بد من أن يسكون العزم مطابقاً له ،  
على الوجه الذى بينا .

## فصل

في أن التوبة هي الندم والعزم دون ماعداهما

اعلم أن ما يقترن بهذين مما يجب على الثائب في بعض الأحوال ، لا يجب أن  
يكون من التوبة ، لأن التوبة لا تختلف حقيقتها وماثيتها<sup>(١)</sup> في سائر المعاصي ،  
فلو كان ما يقترن بهما في بعض الأحوال من التوبة ، لوجب ألا تتم التوبة إلا به  
في سائر الحالات ، حتى يجرى مجرى العزم ، الذى لما كان من التوبة ، وجب  
حصوله مع الندم ، في كل حال . فإذا صح ذلك ، فلو كان رد الغضب من جملة  
التوبة ، لوجب ألا تصح في شيء من الحالات إلا معه ، وقد علمنا صحة ذلك في  
الندم وفي التوبة ، مما لا شبهة<sup>(٢)</sup> فيه .

يبين ذلك أنه لو تعذر عليه العزم لما سحت توبته ، فقد كان يجب في رد  
الغضب لو كان من التوبة ، أن يكون متى تعذر لا تصح توبته ، فإن يكون بمنزلة  
المنوع من التوبة بين . ذلك أنه لو اعتقد في رد الغضب أنه ليس بواجب ،

(١) ماثيتها أى ماهيتها . منسوب إلى ( ما ) الاستفهامية ، بعد تضعيف ألها ، وقلها همزة .

(٢) رسمت هذه الكلمة في الأصل : ( سعه ) بدون نقط ، ولم نجد لها معنى يناسب المقام .  
وتظنها تصحفت على السكاك ، وأن الأصل : ( شبهة ) أو ( يشبهه ) .

وأن تركه لا يقبح لصحة توبته من الغضب ، فلو كان ذلك من التوبة ، لما صحت ، والحال هذه .

فإن قال : إذا كان لا تصح منه التوبة إلا مع مجانبة كل قبيح ، فعلم أنه قبيح في الحال ، فهلا قلتم إن ذلك كالعزم في أنه من التوبة ؟

قيل : لو أننا نلزم ذلك لأمر يرجع إلى الداعي ، لأنه متى أقدم على قبيح بعلمه أو يعتقد قبيحا في الوقت ، كشف من حال ندمه وعزمه ، أنهما لم يتعلقا بالقبيح لقبحه ، فلا يحصل تائبا ، ولو صح / أن يحصل تائبا مع الإقدام على ذلك ، لما وجب اقتترانه بالتوبة .

/١٦٦

يبين ذلك أنه لما سلم ندمه وعزمه في التعلق على الوجه الذي ذكرنا ، مع إقامته على قبيح لا يعلمه ولا يعتقد قبيحا ، لم تمتنع صحة توبته ، فليس ذلك إذا من التوبة ، وإن كان لا بد منه للوجه الذي ذكرنا .

يبين ماقلناه : أنه لو لم يُقدم إلا على قبيح واحد ، ولم يكن له في الحال إلى بعض القبائح داع ، لصحت توبته من دون أن تخطر له الإقامة على القبيح بالبال ، فعلم أن ترك إقامته على القبائح التي يعتقدونها ، إنما تحجب للعلة التي ذكرناها .

فإن قال : إذا صح في مجانبة القبيح في الوقت ، مع أنه لا بد منه لتصح التوبة ألا يكون من التوبة ، ليجوزن في العزم ألا يكون من التوبة ، وإن كان لا بد منه ، فيصح قول من قال : إن التوبة هي الندم فقط . ومتى قلتم في مجانبة القبيح : إنه لأجل الداعي لا بد منه ، قيل لكم مثله في العزم ، لأنه كما لا يصح أن يكون نادما على القبيح لقبحه ، وهو مع ذلك مقيم على قبيح يعلمه كذلك ، فكذلك لا يصح إلا بعزم على ألا يفعل شيئا من القبائح . فمادعا إلى الندم على هذا الوجه ، بدعو إلى الأمرين ؟

قيل له : إن العزم فعل معقول مضموم إلى الندم ، فصح القول بأنهما بمجموعهما توبة ، وما نوجبه في حال التوبة من ألا يكون مقيا على قبيح ، لا يجب أن يكون فعلا ، وإنما نريد به ألا يفعل القبيح ، ولا يصح فيما حل هذا المَحَل أن يمسد من التوبة ، بل يجب أن يجعل من لواحق الداعي ، على ما بيناه .

فإن قال : فيجب إذا تاب من ألا يفعل ماوجب عليه ، أن يكون تمسكه بالواجب في الوقت من التوبة ، لأنه فعل معقول مضموم إلى الندم والعزم ، فلا يصح أن تقولوا فيه مثل ما ذكره في مجانية القبيح .

قيل له : قد بينا أنه في حال التوبة ، قد لا يجب علينا الإقدام على مثل الواجب ، الذي ندم لأنه لم يفعله . فلو كان ذلك من التوبة ، لوجب على كل حال .

يبين ما قلناه : أنه لو كان بعض ما سأل عنه داخلا في التوبة ، لوجب كونه داخلا في الاعتذار ، لأننا قد بينا أنهما في الجنس والصفة لا يختلفان ، فإذا لم يصح عند ذلك في الاعتذار ، فكذلك في التوبة .

### فصل

#### في أن التوبة من جميع الذنوب لا تختلف

قد بينا الدلالة على وجوب قبول التوبة ، وتلك الأدلة لا تخص التوبة من ذنب دون ذنب ، فإذا صح ذلك صحت التوبة من جميعها . والذي يحكى عن بعض المتقدمين أن التوبة لا يجب قبولها ، ولا تصح من قبل المؤمن ، في نهاية البعد ، لأنه إذا كان مع مثله قد كُف في المستقبل ، فلا بد من أن يصح أن ينتفع بطاعته ،



ولا يصح أن ينتفع بها في الوجه الذي عرض له بفعلها ، إلا بأن يكون له السبيل إلى إسقاط العقاب بالتوبة .

وبعد ، فإن القتل دون السكر بالله ، واتخاذ شريك معه ، فإذا صحت التوبة عندهم من ذلك ، فبأن تصح من القتل وغيره أولى ، لأنه لا يجوز في الشيء أن يزول به العظيم من الضرر ، ولا يزول به ما هو دونه .

يبين ذلك ما ذكرناه في الاعتذار من أن قبوله واجب في كل إساءة ، فإن اختلفت فكذلك القول في القتل .

فإن قال : أليس قد تبلغ إساءة الإنسان إلى أبيه مع عظيم نعمه إليه المبلغ ، الذي لا يحسن منه قبول عذره ، فهلا جوزتم مثله في التوبة ؟

قيل له : ليس الأمر كما قدرته في الاعتذار ، وإنما يحسن الوالد عند عظيم إساءة ولده ، أن يبقى على جملة من هجرانه ، أو الإعراض عنه ، تهذيباً له في المستقبل ، لا لأن عذره لم يؤثر في زوال ما استحققه .

فإن قيل : / هلا قلتم إن التوبة لا يجب قبولها من المطبوع على قلبه ، على ما يقوله « البكرية » في هذا الباب ؟

قيل له : إن أردت بالطبع المنع فإننا لا نميز ذلك ، لأنه لا يصح مع التكليف ، أن يمنع من التوبة ، لأنه يقتضي قبح التكليف المستأنف ، وليس كذلك إذا اخترمه ، لأنه لا يحصل معه تكليف مستأنف يقيح لأجله المنع من التوبة . وقد بينا من قبل أن تأويل الطبع المذكور في قوله تعالى : ( بل طبع الله عليها بكفرهم <sup>(١)</sup> ) ليس على ما ظنوه ، وأنه علامة بفعلها تعالى في قلب السكافر ، ليسكون ألقاً لللائكة إذا عرفوها وعرفوا ألقها بكفره وإصراره عليه ، لأنهم إذا ذموا كانوا إلى الامتناع من القبيح أقرب ، وإذا علمنا نحو ذلك ، كنا إلى توقيه أقرب ، وبيننا من شواهد

(١) الآية ١٠٥ من سورة النساء .

اللغة ما يدل على ذلك، وأبطلنا القول بأنه منع، بأنه لو كان كذلك لم يحسن تكليفه، وبأنه تعالى قال: ( فلا يؤمنون إلا قليلا ) ولو كان منعاً لمنع القليل، كما منع غيرهم. فإن قالوا: إنما يجوز المنع من التوبة فيمن تتكرر منه الذنوب والإصرار، مع المعرفة بما أعد للمذنب من العقاب، فإذا صار كذلك، حصل<sup>(١)</sup> الناس من توبته، فيحسن منه سبحانه أن يطبع على قلبه.

قيل له: قد بينا أنه لا فرق بين أن يتكرر ذلك، ويكثر أو يقل، في أنه لا يحسن من الحكيم أن يديم التكليف عليه، إلا مع صحة التوبة، ووجوب قبولها، فإن المنع من التوبة والحال هذه، كالمنع من نفس ما كلف.

فإن قال: أليس الوالد إذا تسكرر من ولده العقوق، وقيل منه العذر حالا بعد حال، ثم رآه مصرا، وقوى منه اليأس من صلاحه، حسن منه أن يعرض عن اعتذاره، وإذا حسن منه، حسن منه أن يمنعه ذلك، فيجب أن يحسن مثله في التوبة. قيل له: ليس الأمر في الاعتذار كما قدرته، بل لا يحسن من الوالد إذا عرف صدقه في الاعتذار الكثرة العائرة ألا يقبله، كما لا يحسن منه ذلك في الكرة الأولى، ولا معتبر في هذا الباب بما يحرى به عادة كثير من الناس، إذا لم يعتبروا ما في العقول، لأنه قد ثبت حسن الإحسان إلى كل واحد، وقد علمنا مع ذلك أن من أحسن إلى غيره حالا بعد حال، فسكفر نعمته، أنه ربما استقبح إدامة الإحسان، وذلك لأمر يرجع إلى العادة، لا إلى مقتضى العقول.

فإذا ثبتت هذه الجملة، فيجب ألا تختاف التوبة في كقيتها عن سائر الديون، على ما تقدم القول فيه، لأن الوجه الذي له وجب في الندم والعزم بانفرادها أن يزيلا عقاب بعض القبائح، أوجب أن يزيلا عقاب سائر القبائح.

(١) كذا في الأصل، ومعنى حصل: بين وميز. والمراد أن الناس عرفوا حقيقة نية في التوبة. ( انظر التاج والأساس: حصل ) .

## فصل

في أن التوبة لا تصح مع إقامة التائب على مايعلمه أو بمعتقد قبيح

- اعلم أن المعتبر في هذا الباب بالاعتقادات ، لأنها الدواعي دون غيرها ، فإذا صحح ذلك وكان الندم إذا تعلق بالقبيح لقبحه ، وفارنه الداعي إلى العزم على مجانبة القبيح لقبحه ، بل نفس العزم ، فيجب أن يدعو ذلك إلى مجانبة كل القبايح التي يعتقد قبيحة ، فأما مالا يعلمه قبيحا ، ولا يعتقد كذلك ، إما بأن لم يخطر بباله ، أو بأن يعتقد حسنه ، فتوبته تصح وإن كان مقبها عليه . وعلى هذا الوجه يصح عندنا توبة البرهمن<sup>(١)</sup> من القبايح العقلية ، مع إقامته على تكذيب الأنبياء ، لما اعتقد فيها أقام عليه أنه دين ، وأنه يحسن . وكذلك توبة الخارجي ، مع إقامته على الخارجية ، وإنما كان كذلك ، لأن المعتبر في باب الدواعي بما يجمعه الاعتقاد ، الذي هو الداعي دون مالا يدخل تحته . <sup>١٠</sup> يُبين ذلك أن من ترك القبيح لقبحه ، لا يجوز أن يكون مقدما في الحال ، على قبيح يعتقد كذلك . وقد يجوز أن يكون مقدما في الحال على قبيح يظنه حسنا . والندم في هذا الوجه بمنزلة الترك ، فإذا جاز أن يترك أمرا لعله من العلل ، ويكون مقبها على ما فيه تلك العلة ، إذا كان يظن أنها / ليست فيه ، فكذلك القول في التوبة . <sup>١٥</sup>
- فإن قيل : إن ذلك يوجب عليكم القول بأن التائب في بعض أحواله ، يلزمه ويجب عليه إقدام على القبيح ، وما أدى إلى ذلك يجب فساد ، لأنه يجب في التائب إذا كان معتقدا في بعض الحق أنه باطل ، وفي بعض الأفعال الحسنة الواجبة أنه قبيح ، أن يلزمه الندم على ذلك والعزم على مجانبته مثله ، وهذا يوجب في هذه التوبة ألا تنفك من القبيح .

(١) البرهمن : واحد البراهمة ، وهم عباد الهند ، نسبة إلى برهمن . قال في التاج : بوزن سفرجل ، مكسور الأول .

قيل له : إن الواجب على من تمسك بالباطل في حال التوبة ، أن يشك في ذلك ، لأنه لا بد من ورود الخاطر عليه ، المنبه له على زوال الثقة بما اعتقده ، ويفصل بين حاله في ذلك ، وبين حاله فيما تسكن إليه نفسه ، فإذا صح ذلك فحتى لزمته التوبة من القبائح ، لزمه في الحال فيما اعتقده قبيحا من اعتقاداته وأفعاله ، أن يشك ويحول عن ذلك الاعتقاد ، فلا تكون التوبة متناولة له ، ومتى فعل التوبة على هذا الوجه ، لا يكون فاعلا معها فعلا قبيحا ، وسقط بذلك قول السائل : إن هذه التوبة لا تنفك من فعل قبيح .

فإن قال : فلم يشك هذا المكلف فيما ذكرتموه ، أليس يكون عاصيا في ذلك ، والتوبة مع ذلك له لازمة ؟ أفليس ذلك يؤدي إلى ما ألزمناكم ، من أنه لا يمكنه أن يفعل التوبة ، إلا على وجه يقبح عليه ، أو يضامه لقبيح ؟ ١٠

قيل له : قد ثبت أنه يمكنه أن يفعلها سليمة مما ذكرته ، بأن يفعل في الحال المشك فيها اعتقده ، فإذا لم يفعل ذلك ، فليس بخارج من أن يكون من ذلك متمكنا ، فسبيله إذا لم يفعل ، سبيل من يتمكن في حال الطاعة من أن يقودها عن المعصية ، فأبى إلا أن يضم إليها معصية ، في أن ذلك لا يؤثر في حسن تسكليف الطاعة . ١

فإن قال : إنه إذا لم يشك لا يمكنه أن يفعل التوبة ، إلا على وجه يقبح عليه ، بأن يكون ندما على حسن قد اعتقده قبيحا ، والندم على الحسن يقبح .

قيل له : إن التوبة من المعاصي المفصلة لا تكون ندما واحدا ، بل لا بد من ندم يخص كل معصية ، وإنما يكون الندم ندما واحدا ، إذا تاب من القبائح أجمع على الجلة ، فأما إذا ميزها إما بالعلم وإما بالاعتقاد ، فلا بد في كل واحدة منها من ندم مفرد . فإذا صح ذلك ، فمن اعتقد في الحسن أو الواجب أنه قبيح وقد وقعت منه ( ١٤ / ٤٨ )

قبائح يعلمها قبيحة ، فالواجب عليه الندم على ما فعله قبيحا ، ولا يلزمه الندم على الحسن الذى اعتقده قبيحا ، بل الواجب عليه مجانبة هذا الندم ، وأن يشك فى ذلك ، فإذا لم يفعل صار مُقَدِّمًا مع التوبة الواجبة ، على قبيح قد كان يمكنه أن ينفك منه . فيجب ألا يكون ذلك قادحا فى توبته .

ثم ينظر فى حال هذا الندم ، فإن كان أعظم من التوبة ، صارت مُحْبَطَةً ، وإلا فالتوبة تكفرها .

وكذلك القول فى القبيح الذى هو نائب عنه .

فإن قال : فلو تاب من المعاصى على جهة الجملة ، أليس يدخل فيه الحسن الذى قد اعتقده قبيحا ؟ قيل له : إذا لم يتميز باعتقاده ذلك ، فالندم إنما يتناول القبايح من فعله ، دون ما ليس بقبيح ، فلا يتعلق بما ذكرته ، إلا أن يفصله بالاعتقاد .

فإن قال : كيف أصبح هذه التوبة ، مع هذا الشك ، ولا بد من أن ينفي عقاب ما شك فيه . وذلك يوجب ألا يمكنه بذل الجهد فى تلافى ما تقدم منه ؟

قيل له : إنه لا يلزم الندم على الحسن الذى اعتقده قبيحا ، وإنما يقدر فى نفسه أنه ذلك واجب . فأما أن يكن واجبا فى الحقيقة فلا . وإذا صح ذلك ، فمضى شك

فارق القبيح من الاعتقاد ، فتصح توبته من القبايح التى يعرفهم قبيحة على التفصيل ، وبما يظن منها على الجملة ، فيكون مستدركا لما يكون منه ، والعقاب يزول عنه ، فلا يؤدى هذا القول إلى أنه لا يمكنه تلافى ما كان منه من الذنوب .

فإن قيل : وإذا كان مع هذه التوبة مقيا على قبايح لا يعلمها قبيحة ، ولم<sup>(١)</sup>

يعتقد فيها أنها حسنة ، أفليس ذلك يوجب أن توبته لا تزال عقابه ، وألا يكون متمكنا من ذلك ، وفى ذلك بعض ما قلتموه : من أن من هذا حاله يقبح من القديم سبحانه أن يديم تكليفه ؟

(١) فى الأصل : ( لم يعتقد ) بدون واو قبل لم .

قيل له : إن الواجب في القبائح التي يعتقدها فيها أنها حسنة ، من اعتقاد وفعل ،  
أن يشك في وقت التوبة / فيما اعتقده فيها ، ولا بد من أن يُخَطَّرَ بباله تجويز إقدامه  
١٦٩ على قبائح ، وإن لم يعلمها ، فيتوب من هذه القبائح على الجملة ، ومما يعلمه مفصلاً ،  
على طريق التفصيل ، فيكون مزيلاً لسكل عقابه ، فله طريق إلى ذلك بهذا  
الوجه الذي بيناه ، وإن فعله فقد أزال عنه عقابه ، وإن لم يفعله فهو مفرط ، وسبيله  
سبيل من لم يفعل التوبة أصلاً ، في أنه مفرط مع التمكن .

فإن قال : أليس إذا لم يشك في القبيح الذي قد اعتقده حسناً ، فكذب  
الأنبياء الواقع من البرهي والواقع منه من التوبة ، لا يؤثر في إزالة عقابه ، فكيف  
تكون واجبة ؟

قيل له : إنها تزيل عقاب ما هي توبة منه ، فقد أثرت في الحقيقة . وإنما يبقى  
عليه عقاب ما لم يتوب منه ، مما كان يصح أن يتوب منه .

فإن قال : وإذا بقي عليه ذلك العقاب مع هذه الحال ، أفليس يجب ( على  
قولكم ) ألا يحسن من القديم تعالى أن يديم التكليف عليه ؟ قيل له : إن هذا  
العقاب - وإن كان ثابتاً - فله طريق إلى إزالته .

فإن قال : كيف يزيله وهو يعتقده فيه أنه واجب ؟

قيل له : بأن يشك في ذلك ، على ما بيناه ، فيتوب من جملة المعاصي والقبائح ،  
على طريق الجملة ، فيكون داخل فيه ، ويحول كل عقابه .

وقد يتمكن أيضاً من ذلك بأن يشك في الحال ، ويتأمل حال هذا الاعتقاد ،  
فيعلم أنه واقع على وجه لا تسكن نفسه إليه ، وعلمه بذلك بضامته العلم بقبحه ،  
فإذا ضامته هذا العلم ، صح أن يندم عليه ، على وجه يسكون ثابتاً ، فله طريق إلى  
التوبة منه على الجملة والتفصيل ، كما بيناه ، فلا يلزم من ذلك أن يكون الله مكلفاً

له على وجه لا يحسن ، أو أن يكون غير متمكن من تلافى ما كان منه .  
فإن قال : إذا كانت التوبة عندكم من حتمها ألا تقبل إلا بأن يكون  
القائب باذلاً جهده فيها ، فكيف تقبل توبته مع تمسكه بقبيح لا يعلمه قبيحا ،  
ولا يعتقده كذلك ؟

قيل له : إنه مع هذا الاعتقاد لا يمكنه بذل الجهد إلا على الحد الذي ذكرناه .  
وقد يمكنه أن يبذل جهده إذا لم يكن هذا الاعتقاد حاصلا ، وإزالة ما يشك على  
الوجهين الآخرين ، فإن كان تائباً فتوبته مما تاب منه صحيحة ، لأنها بذل الجهد  
في ذلك ، وإذا لم يكن تائباً عنه ، فإنما يكون باذلاً لجهده ، بأن يكون تائباً  
من الجميع .

فإن قال : إن وجب إذا تاب ألا يصح أن يكون مقبياً على قبيح يعتقده  
قبيحا ، فيجب إذا اعتقد أنه وقع منه قبيحا ، لم يقع [إلا] <sup>(١)</sup> أن يكون  
نادماً عليه .

قيل له : إن ذلك مما لا يحق أن يعلمه ، ومتى ظنه أو اعتقده ، فإن عيَّنه  
بالندم ، كان الندم لا متعلق له ، وإن تناوله الندم على طريق الجملة ، تعلق  
بالقيائح الواقعة منه دونه ، لأنه إنما يندم على ما فعل من القبيح ، دون ما لم يفعله .  
فإن قال : إنه إذا ندم على حد الجملة ، فالسلام سليم ، فأما إذا ندم عليه  
معيَّناً ، أفليس يكون فاعلاً للقبيح ؟

قيل له : إن ندم ، بشرط أن يكون قد فعله على قبحه ، فالندم حسن . وقد  
ثبت فيه أنه قد يتعلق بشرط ، كما قد يتعلق على وجه دون وجه ، وإن كان ندم  
عليه لا على هذا الشرط ، والقبيح لم يقع منه ، فقد أخطأ فيما فعله من الندم ، لأن

(١) (إلا) : زيادة يستقيم بها الكلام .

الواجب عليه فيما يأتيه من الندم ، أن يكون مطابقا لعلمه ، فإذا لم يعلم وقوع القبيح منه بعينه ، فيجب أن يكون الندم على جهة القطع لا يحسن ، فأما إذا ندم على ما لم يفعله بظنه ، فالندم كالمشروط ، وهو ندم لا متعلق له ، وذلك لا يمتنع في الندم كما لا يمتنع في الاعتقاد والعلم . والقول في توبة من لم يفعل الواجب ، كالقول في فاعل القبيح ، في الوجوه التي ذكرناها ، وكذلك إذا تاب من الأمرين ، فالحال واحد في المسائل التي بينهاها .

## فصل

في دواعي الفعل والترك ، وما يتفقان فيه ويختلفان ، عند اتفاقهما واختلافهما

اعلم أن للقادر أحوالا ثلاثة ؛ أحدها : أن يفعل الداعي . والثاني : أن يترك الفعل له . والثالث : ألا يفعل الفعل لأجله . وكل ذلك إنما يجب في العالم المميز القاصد ، لأن الفعل قد يقع من القادر مع فقد الداعي ، / فلولا صحة ذلك ، لما صح / ١٧٠ الفعل من الساهي والناثم ، ولما صح أن يقع من القادر ما لا يخطر له على بال . وقد بينا في غير موضع من الكتاب ، أن الفعل لو لم يصح وقوعه من القادر ألا بداع ، لبطل تعاقب صحته بكونه قادرا ، فأما إذا كان عالما ، فإنه مؤثر لفعل على فعل ، فلا بد من داع ، ولسنا نعني بذلك ، قادرا يدعوه إلى الفعل ، لأن ذلك لو وجب لأدى إلى ما لا نهاية له ، إن دعا القادر فعل من الأفعال ، وإنما نعني ما لأجله يختار الفعل ويؤثره .

واعلم أنه قد يختار الفعل لحسنه ، ولأنه نفع ، أو فيه نفع ، أو يؤدي إلى نفع ، أو لأنه دفع ضرر ، أو يؤدي إلى ذلك . وقد يختاره لظن ذلك واعتقاده فيه بعض ما ذكرناه من الوجوه ، لأننا قد بينا أن الاعتبار بالداعي ما عليه الفاعل ،



دون نفس الفعل ، لأنه إذا لم يعتد في الفعل نفعاً ، وفيه النفع الكبير ، لم يدعه ذلك إلى فعله ، فإذا اعتد ذلك فيه وظنه ، وإن لم يكن معه نفع ، فقد يفعله . ولذلك لا يعتبر بكونه مشتهياً ، لأنه لو قدر أن الفعل الذي يشتهيه يضره ، لم يكن كونه مشتهياً داعياً له .

فأما دواعي الترك فقد تكون قبح المتروك ، وقد تكون لأنه ضرر أو فيه ضرر ، وقد تكون لأن فيه تفويت نفع ، أو يؤدي إلى ذلك . والظن فيه قد يقوم مقام العلم ، متى كان حال المتروك على ما وصفناه ، معه دعاء<sup>(١)</sup> الداعي إلى تركه . هذا إذا كان على حالة لا ينفك معها من الفعل .

فأما إذا كان قد ينفك من الفعل ، فالأصل فيما ذكرناه ، أنه يدعوه إلى ألا يفعل فقط ، وإنما يختار الترك مع ذلك ، لأمر زائد ، لأنه في هذا الوجه كالمفصل من حال المتروك ، من حيث يمكنه الخلو منه ، من دون الترك . وأما الدواعي إلى ألا يفعل ، فهي التي ذكرناها ، لأن الحال فيه ، والحال في الترك ، تتفق ولا تختلف من حيث علم أنه إنما بفعل الترك بحال يرجع إلى المتروك ، والعرض فيه أن يخرج عن أن يكون فاعلاً للمتروك ، ولذلك قلنا إنه إذا أمكنه الخروج بالأفعال فقط ، لم يختار الترك ، وإنما يختاره إذا ميزه من غيره ، لعل زائدة .

واعلم أن هذه الدواعي هي الأصول . وقد تجتمع في الفعل ، وقد تفتقر ، وقد تقوى وقد تضعف . فإذا انفرد النفع في العقل أو دفع الضرر ، فإن القادر منا يحصل مُنجباً إلى فعله . وكذلك إذا انفرد في المتروك أنه ضرر أو فوت نفع ، فإنه يكون مُنجباً إلى ألا يفعله . ولذلك يحصل أحدهما مُنجباً إلى تناول الطعام الطيب ، مع الجوع الشديد ، وكذلك يكون مُنجباً إلى ألا يقتل نفسه ، ومتى كان مُنجباً إلى

(١) كذا في الأصل . ولعل الصواب : ( دعاء ) .

تناول النفع باليسير من الضرر الذى فى الفعل ، لا يعتد به ، لأنه لا فرق بين ألا يكون فيه ضرر البتة ، وبين ألا يعتد بما فيه من المضرة ، ولذلك لا يعتد الأكل مع الجوع الشديد للطعام الطيب ، بما عليه من الضرر اليسير ، فى تحريك يده ، والمضغ والبلع ، وبصير ذلك القدر كأنه لا حكم له .

وكذلك القول إذا كان ملجأ إلى ترك الفعل لما فيه من الضرر ، وما يجرى مجراه ، فى أنه لا يعتبر تيسير الضرر الذى فى الترك ، بل ربما يحصل ملجأ إلى الحرب من ضرر بفعل يحصل فيه الضرر الكبير ، كالحرب من السبع ، بالعدو على الشوك . وهذا إنما يكون إذا لم يمكنه الانفكاك من هذا القدر من الضرر ، ويمكنه الانفكاك من ذلك الضرر العظيم . ولذلك قال شيوخنا : إن الهاوب من السبع ، إنما يجب أن يكون ملجأ إلى ألا يقف . ثم إن أمكنه أن يجعل نفسه غير واقف بالضرر اليسير ، لم يعدل عنه إلى الضرر الكبير .

واعلم أن الإلجاء لا يدخل فيما يفعل لحسنه ، أو لا يفعل لقبحه ، ولذلك لا يصح الإلجاء على القديم سبحانه ، مع علمنا بأنه يفعل الفعل لحسنه ، ولا بفعل القبيحات لقبحها ، فإذا انفرد المفعول والمتروك بما ذكرناه ، لم يتعلق الإلجاء به . فأما إذا افترق بذلك المنافع والمضار ، فالإلجاء فيه مدخل عليها . [ كما ]<sup>(١)</sup> قدمناه . وقد بينا من قبل ، أن الداعي إذا قوى ، وبلغ حد الإلجاء ، فإما يخالف حاله حال مالا يبلغ هذا المبلغ فى أحكام : منها سقوط الذم والمدح ، فيصير الملجأ وإن فعل وترك بمنزلة السامى والغائم . ومنها قبح التكليف ، وزوال الأمر والنهى ، لأن ذلك إنما يحسن فيما يصح فيه الذم والمدح . ومنها أن فعل الملجأ كأنه فعل الملجئ ، فى أنه لا يتعلق به شكر ولا ذم ، إن كان من باب الإحسان والإساءة . ومنها أن فعله يصير كأنه فعل الملجئ ، فى باب العوض ، فيتعلق ذلك بالملجئ .

(١) [ كما ] : ساطعة من الأصل .

دونه ، وكل ذلك مما يبيناه متفرقا في الكتاب . ولهذا الجملة قلت : إن ما يتناولُه التكليف من الفعل والترك ، لا بد من أن يقترن بنفعه الضرر ، وبضرره النفع . حتى تتردد دواعيه بين الفعل والترك ، فيزول فيه الإلجاء ، ويصح أن يفعله على وجه الذي كُلف أو لا أن يفعله ، وعلى الوجه الذي لزمه ألا يفعله .

- وقد بينا من قبل أن هذه الدواعي قد تكون معجلة ، وقد تكون مؤخرة ، وبيننا أن النفع الذي يفعله الفعل الشاق ، إذا كان ثوابا متأخرا ، فلا بد من زوال الإلجاء ، وبيننا أن النفع ودفع الضرر ، إنما يتعلق بهما الإلجاء ، إذا كانا معجَّلين ، أو في حكم المعجل ، فإنما امتحن الله تعالى عباده في التكليف ، بأن يفعله ما يشق ، أو يجري مجرى الشاق ، بشهوته له ، وقوة دواعيه للثواب المرجو . فما هذا حاله ، يتناوله التكليف ، من حيث حصل فيه في الوقت المشقة ، على الوجه الذي قدمنا ذكره في هذا الباب ، وكان النفع الملتبس به متأخرا ، ولذلك قلنا : إن الثواب لو كان مُعَجَّلا ، أو في حكم المعجل ، لبطل التكليف ، لعود حال المسكف إلى حال المُعْجَأ .

وليس المقصد بما أوردناه من الجملة إلا ما نذكره الآن ، لتعلقه

بالتوبة ، فنقول :

- ١٥ إن الفعلين قد يتفقان فيما له يفعلهما ، أو يختلفان . فإذا اختلفا فلا شبهة في أنه يجوز أن يفعل أحدهما ولا يفعل الآخر ، فأما إذا اتفقا فيما له يفعلهما ، فقد يتفقان في ذلك مع تفاير الوقتين ، فلا شك أنه يجوز أن يفعل أحدهما ، ولا يفعل الآخر ، لأن تفاير الوقتين بمنزلة اختلاف الداعيين ، فإذا صح هذان الوجهان صح أن يفعل أحدهما ولا يفعل الآخر ، فكذلك في هذا الوجه . وقد تكون
- ٢٠ الحال واحدة .

وليس يخلو من أن يمكنه الجمع بينهما ، أو يتعذر ، فإن تعذر ذلك ، فلا شك في أنه بفعل أحدهما ، ولا يفعل الآخر ، لأن الداعى يتبع الصحة . وإنما يقال إن الداعى يدعو إلى الجمع والتفريق في وقت واحد ، متى صح الفعلان ، ويمكنه الجمع بينهما ، فليس يخلو حاله من وجهين : إما أن يكون عليه في الجمع بينهما زيادة مشقة ، أو لا يكون كذلك ، فإن كان عليه زيادة مشقة ، لم يمتنع أن يفعل أحدهما ولا يفعل الآخر ، لأن لزيادة المشقة تأثيراً في تغير الدواعى . فأما إذا لم يكن هناك زيادة مشقة ، فيجب أن ينظر : فإن كان يفعل الفعل للنفع ودفع الضرر ، ففي هذا الوجه لا يجوز أن يفعل أحدهما إلا ويفعل الآخر ، لأن غرضه التماس مصلحته في باب النفع ودفع الضرر ، ويمكنه أن يتوصل إلى نفع كثير والمشقة واحدة بالفعلين ، فلا يجوز أن يقتصر على أحدهما . وهذا الوجه بعيد ، إلا أن يحصل مأجاً .

ولذلك قال أبو هاشم رحمه الله ، فيما هذا حاله : إنه يفعل أحدهما لما له يفعل الآخر . وقال في موضع آخر : إنه بفعلهما للإجاء . ومعنى اللفظتين يتقارب ، لأن من قوله : إن الفعل بخلاف الترك ، فمتى لم يحمل كلامه على أنه يفعل أحدهما لما له يفعل الآخر ، وهو الإجاء ، كان ذلك ناقصاً لفصله بين الفعل والترك ، فإن كان إنما يفعل أحدهما لحسنه ، أو لما يجرى هذا الجرى ، فإنه لا يجب أن يفعل الآخر ، لأنه لو كان متى فعل الحسن لحسنه ، فعل كل جنس ، لوجب من ذلك خلاف ما نعلمه من أنفسنا فيما نأتيه من الصدقات وغيرها ، ولوجب من ذلك في القديم تعالى ، أن يفعل ما لا نهاية له .

فأما إذا لم يفعل الفعل لضرب من الدواعى ، فإنه لا يصح في الحال أن يفعل ما شاركه في ذلك ، متى اجتمعت شرائطه .

منها أن يكون القادر واحدا ، ولوقت واحدا ، والداعي واحدا ، وأن يكون ذلك الداعي يختص بمن يصح عليه الإلجاء . ففتى كانت الحال هذه ، ولم يفعل الفعل الذي تمذّر عليه لبعض الوجوه ، فوجب في الوقت ألا يفعله في الدواعي ، أو اتفق وتفاير الوقتان ، أو كان الكلام على من لا يجوز عليه الإلجاء ، أو على فاعلين ، فذلك غير واجب ، فلا يمتنع في هذه الوجوه ألا يفعل أحدهما ، مع كونه فاعلا للآخر .

واعلم أن المقصد بترك الفعل حال المتروك ، لا حال الترك ، لأن تارك الفعل إنما يتركه لعله في المتروك ، لا حال الترك ، لأن تارك الفعل إنما يتركه لعله في المتروك ، على ما قدمناه ، ولذلك قلنا متى أمكنه أن يخرج عن فعله بلا ترك ، فلا بد من أن يؤثر الترك لداع زائد . فإذا صح ذلك ، فيجب أن يكون حكم الترك حكما ألا يفعله ، في الوجوه التي ذكرناها . فيجب إذا ترك الفعل لعله من العلة ، أن يكون تاركا في الوقت اسكل ما شاركه في تلك العلة .

قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : وذلك مما يجده عند / الامتحان ، لأن أحدنا لو ترك أكل الشيء لمخوضته ، لم يجوز أن يأكل حامضا في تلك الحال ، وإن كان يصح متى تركه لمخوضته الشديدة ، أن يتناول ما حموضته أخف ، أو يتناول المُرّ من الطعام . وكذلك فقد صح أن أحدنا إذا ترك ضرب اليتيم بإحدى يديه ، لأنه إساءة ، فلا بد من أن يكون تاركا لضربه باليد الأخرى . وليس كذلك حال الفعل ، لأنه قد يتصدق بإحدى يديه ، لأنه إحسان ، ولا يجب ذلك باليد الأخرى مع تمسكه . ولذلك قد يمسح رأس اليتيم بإحدى يديه إشفافا ، ولا يجب أن يكون ماسحا باليد الأخرى . وقال رحمه الله : إن هذه القضية واجبة في الفصل بين الترك والفعل ، من غير علة يمكن ذكرها .

وقد مر في كلامه في بعض المواضع ، أن الترك إنما فارق الفعل ، لأنه ليس عليه في الترك مؤنة ، مثل الذى عليه في الفعل ، ولأن تركه للكثير من الفعل ، كتركه للقليل ، وليس كذلك حال الفعل .

ولهذه الجملة أوجب الفصل بين الفعل والترك ، فيمن تجوز عليه المنافع والمضار ، دون القديم تعالى ، ولا فرق بين القيم والحديث ، إذا تعلقت الأفعال بعضها ببعض ، واتفق دواعيها ، حتى صار ماله بفعل ولا بفعل ، حاصل في كل فعل . ولذلك قلنا : إنه تعالى إذا لم يفعل بعض القبائح لقبحها ، ولاستغفانه عنها ، فكذلك كل القبائح . وإذا فعل بعض الواجبات لوجوبه ، فكذلك سائر الواجبات . فصار حال القديم سبحانه في ذلك ، كحال الواحد منا في الترك الذى ذكرناه ، لا لأن لبعض الأفعال التى يقدر عليها تعلقا ببعض ، لكن لأن في كل واحد منهما الوجه الذى له يفعله ، أو لا يفعله .

فإذا صحت هذه الجملة ، فيجب أن ينظر في حال التوبة : فإن كانت كالترك ، وجب أن تجرى مجراه في الوجه الذى ذكرناه ، وإن كانت كالفعل ، فغير ممتنع أن يتوب من الفعل لقبحه ، ويكون مقبلا على قبيح آخر ، فلا يكون نادما عليه . وقد عرفنا أنه بمنزلة الترك ، لأن الترك هو فعل أيضا ، لكنه لما كان المقصد بإثارة حال المتروك دون حاله ، فارق حكمه لحكم الفعل ، فكذلك التوبة ، قد علمنا أن المقصد بها حال ما هي توبة منه ، دون حالها ، فيجب أن تكون بمنزلة الترك فيما قدمناه . ولذلك قلنا فيها : إنها إقلاع عن القبيح كالترك ، ولذلك صح أن يقال فيها إنها بذل المجهود في استدراك ما كان منه ، وإنها تحمل محل ألا يفعل ما قد فعله ، وكل ذلك يؤذن فيها بأنها كالترك ، فإذا ثبت أنه لا يجوز أن يترك في الوقت شيئا لعله ، وهو مقبى على ما شاركه في تلك العلة ،

فيجب ألا يجوز أن يندم على القبيح لقبحه ، وبقم على قبيح يعلمه أو يعتقده كذلك ، وكما يصح أن يترك شيئا لعله ولا يترك ما شاركه في تلك العلة ، إذا لم يعلمه ولم يعتقده كذلك ، فكذلك لا يمتنع أن يندم على القبيح لقبحه وهو مقيم على قبيح لا يعلمه ولا يعتقده قبيحا ، بل يظنه حسنا .

- ومن خالفنا في التوبة يقول بمثل هذه الطريقة ؛ لأن عندهم لا يجوز أن يكون تابيا من فعل وهو مقيم على ما يشاركه في كل ما له تاب منه ، من القبح والزواج والدواعي والعظم وغير ذلك ، فلولا أن الأصل الذي ذكرناه صحيح ، لكان لا يمتنع على قولهم ، أن يندم على الفعل لقبحه ، ولبعض الوجوه التي يذكرونها في هذا الباب ، وهو مع ذلك مصرّ مقيم على ما يتناولوه في كل الوجوه التي لأجلها تاب بما تاب منه . وهذا يؤدي إلى كون التائب مصرّا ، وإلى ألا يكون الإصرار في جميع وجوهه كالمتنافي للتوبة ، وقد بينا فساد ذلك فيما تقدم . وإنما يجب أن ينظر فيما قلناه أهو الصحيح ، أو ما ذنب المخالف إليه ؟ فإن وجب في التوبة أن تكون متعلقة بالقبيح لقبحه ، وجب ما ذكرناه . وقد دللنا على صحة ذلك ، وأنه لا معتبر بما عدا هذه الصفة ، وهذه جملة كافية في هذا الباب .

## فصل

في ذكر اختلاف أحوال التائب فيما يلزمه من التوبة

اعلم أنه لا يجوز أن يكون مستحقا للعقاب إلا والتوبة له لازمة ، ومنه صحيحة ، / ١٧٣ لأننا قلنا إنه مكلف ، وهذا حاله ، والتوبة لا تصح منه ، أوجب ذلك قبح تكليفه على ما تقدم ذكره ، ولا يجوز أن تلزمه التوبة إلا وهو على حال معها أصح منه ، وإلا أوجب ذلك تكليف الفعل على وجه لا يصح وجوده عليه ،

وذلك بمنزلة تكليف مالا يطاق ، فإذا صح ذلك ، فحال المكلف لا يخرج من أقسام :

إما أن يكون عالما بما يلزمه أن يتوب منه ، أو يكون عالما بذلك على وجه الجملة ، فالتوبة تصح منه ، بأن يأتي بالندم والعزم على طريق الجملة ؛ أو يكون ظانا لذلك وخائفا منه ، فالتوبة تصح منه على الوجهين ، لأن ظنه قد يصح أن يكون متعلقا بعمين ، كما يصح أن يتناول المظنون ، على حد الجملة .

وإما أن يكون عالما ببعض ما يتوب منه ، دون بعض ، فالذي لا يعلمه إذا جوزه وظنه لزمه ، أن يندم فيما علم ، على طريق التفصيل ، وفيما خاف بما لا يعلمه بعينه على طريق الجملة ، لأنه لا فرق بين الكل والبعض في الظن والعلم ، وفي كيفية التوبة منه ، إما على جملة أو تفصيل .

وإما أن يكون عالما ببعض ما يتوب منه ، والبعض الآخر مما يستحق به العقاب ، يعتقد على حالة لا يلزمه معها التوبة منه عنده ، بأن يعتقد في التيسير أنه حسن ، فالتوبة منه تصح ، على ما قدمنا ذكره ، لأننا قد بينا أنه يلزمه الشك في حال يلزمه فيه التوبة ، ويمكنه أن يفعله مع هذا الشك فيه ، ويحول كل عقابه . وإن لم يفعل الشك ، يكون ثابتا مما ندم عليه دون ما اعتقد فيه الحسن ، فلا يخرج من أن يكون التوبة منه ممكنة ، على الوجه الذي يزيل العقاب ، وقد بينا القول في تفصيل ذلك من قبل .

فإن قال : أفترجسون أن يعلم بعض القبايح ، ويسهو عن البعض ، حتى لا يخطر بباله ، فلا يحصل عالما به ولا خائفا .

قيل له : يجوز ذلك لما بيناه ، من أنه لا يجوز مع التكليف أن يكون مستحقا للعقاب ، ولا يكون متمكنا من إزالته ، حتى يصح منه الانتفاع بطاعته ،



فمن وصفت حاله لا بد من أن يخطر بباله ما يخاف معه من الإقدام على القبائح ، فيلزمه التوبة على طريق الجملة . وكذلك القول فيمن يسهو عن كل معاصيه ، لأنه لا يصح على هذه الطريقة ، أن يكون ساهيا عنها ، على الجملة والتفصيل جميعا ، وإنما يصح ذلك في تفصيله ، فيكون خائفا ، وتلزمه التوبة ، على طريق الجملة . وكذلك القول فيمن يسهو عن كل معاصيه ، لأنه لا يصح على هذه الطريقة أن يكون ساهيا على طريق الجملة ، وهو عالم بما وقع منه على طريق التفصيل ، لأن ذلك يقتضى .

فإن قيل : أما يصح أن يلزمه التوبة ولا عقاب يستحقه ، فيجب ألا يتنوع فندُ وجوبها عليه ، وإن كان مستحقا للعقاب .

قيل له : إن الدلالة قد دلت ، على أن التحرز من المضار المظنونة واجب ، كوجوب التحرز من المضار المعلومة ، فإذا صح ذلك ، فالعالم بما يستحقه من العقاب ، يلزمه التحرز منه ، لمكان العلم ، وقد يجوز أن يتعلق بأن يستحق العقاب وهو غير مستحق له ، فيلزمه التوبة للخوف . وهذا الظن قد يتأق فيسه على وجهين : أحدهما أن يكون ظانا لنفس القبيح ، وأنه واقعه وهو في الحقيقة لم يواقعه . والثاني أن يكون قد تاب بما علم من القبيح ، وقد نسي توبته ، فهو ظان لبقاء ما يستحقه من العقاب ، فتلزمه التوبة على هذين الوجهين ، وإن لم يكن هناك عقاب للخوف الشديد ، على ما ذكرناه .

فإن قال : أفتجوزون أن يكون مقدما على قبيح ، وبغالب على ظنه أنه صغير مكفرٍ بَعْظِيم طاعاته ، وتقوى أمارته ذلك في نفسه ، فلا تلزمه التوبة ؟

قيل له : لا يجوز ذلك ، لأن وقوع نفس القبيح منه ، مع علمه بأنه يستحق الذم عليه ، وأن من حقه أن يستحق العقاب عليه ، إلا لمذافع ، يقتضى ثبوت

أمانة العقاب ، فلا تصح في شيء من القبائح ، من جهة العقل والسمع ، أن يحصل فيه ضد هذه الأمارات ، بل لا بد من أن يكون خائفا من العقاب واستحقاقه ، وإذا لزم الخوف في كل قبيح يقع منه ، فالتوبة لازمة .

فإن قال : أليس قد يعلم العاقل في الإساءة<sup>(١)</sup> إلى غيره أنها يسيرة ، بالإضافة إلى عظيم إحسانه ، أو يظن ذلك ، فإذا جاز حصول هذه الأمانة في الإساءة ، فلا تلزمه المَعْدرة ، فهلا جوزتم مثله في التوبة ؟

قيل له : إن تأثير الإحسان والإساءة مما يظهر في الحال ، فلا يمتنع أن يعلم العالم مزية أحدها على الآخر ، إذا تجلّى وظهر . وليس كذلك المستحق من العقاب على القبيح ، لأنه مما لا يظهر للمسكف قدره وكيفيته في الوقت ، فلا يصح أن يعلم قُصوره من ثوابه إلا من جهة السمع والأدلة . فأما أن يحصل في ذلك أمانة فبعيد .

يبين ذلك أن الخوف من المضار أغلب على النفس ، من السكون والأمن . وذلك مما يتيقنه العاقل عند ورود جهات الخوف مع جهات الأمن ، فإذا كان كذلك ، وكانت المضار التي يخافها بالعقاب عظيمة ، فلا بد من أن يكون الأغلب في نفس المسكف الخوف ، فنكون التوبة لازمة ، وإن جوز في معصيته أن تكون صغيرة ، كما تلزمه التوبة وإن جوز فيما يخافه من المعصية ألا يكون واقعا من قبل ، لأن تجويز فقد وقوعه ، أكد من تجويز صغيرة . فإذا لم يؤثر ذلك في زوال الخوف ، فبأن لا يؤثر تجويز صغيرة أولى ، فيجب أن تكون التوبة لازمة على كل حال .

(١) في الأصل : ( الساءة ) بدون نقط على الحروف . واسكن اللغاة يقتضي لفظة ( الإساءة ) بدليل مقابلتها بقوله بعده ( بعظيم إحسانه ) .

وأما أن يكون المكلف غير مستحق للعقاب ، لكنه يعلم أنه إن ثبت فيستحقه لا محالة ، أو يقوى ذلك في ظنه ، فتلزمه التوبة ، لأن الدلالة قد دلت على أن التحرز مما يخاف منه من المضار ، تلزم بالفعل الذي لولاه لوقع ذلك الخوف ، أو خيف وقوعه ، ولا فرق في العقل بين ذلك وبين التحرز من الواقع أو ما هو في حكمه .

فإذا صح ذلك ، وثبت على أحد المذهبين أن فاعل سبب إصابة المؤمن ، قد يخاف من استحقاق العقاب على الإصابة ، لأنه يعلم أن ذلك فسق بالسمع ، أو يحوزه من جهة العقل ، فتلزمه التوبة ، لعللة التي قدمناها ، لأنه مكلف فيما بين حال السبب وحال الإصابة من الأوقات ، فلا بد من أن يتمكن من الانتفاع بطاعته .

فأما على المذهب الثاني فالكلام ظاهر ، لأنه إذا استحق عقاب المسبب والسبب جميعا ، في حال وجود السبب ، فالتوبة تزيل العقاب المستحق ، على هذه الطريقة .

فأما التوبة من كونه غير فاعل لما وجب عليه من قبل ، فالكلام فيه كالسكلام في التوبة من فعل القبيح ، في سائر الوجوه التي ذكرناها ، فلا وجه لإعادة القول فيه .

فإن قال : فلو أنه لم يخف في الوقت من عقاب يستحقه ، لكنه ذكر أنه كان من قبل ظلما لعقاب يستحقه ، أو عالما به ، أتلزمه التوبة ؟

قيل له : نعم . لأنه إذا ذكر علمه ، فلا بد من أن يكون عالما بالعلوم ، إما على جملة أو تفصيل ، فالتوبة له لازمة ، وإذا ذكر الظن ، فلا بد عند ذكر الظن من أن يخاف كخوفه ضد الظن . فالتوبة له لازمة . ولا معتبر فيما ذكرناه بالمكلف ،

الذى يلهو ويقفل فكره في أحوال آخرته ، لأن من هذا حاله ، قد يكون في حكم العاقل ، مع ذكر معاصيه ، فكأن ذلك لا يُخرج التوبة من أن تكون لازمة له ، فكذلك القول في سائر أحواله . وإنما الكلام في أنه سبحانه لا يخلل المكلف ، مع تفریطه واستحقاقه للعقوبة ، مما معه يعلم لزوم التوبة له . ثم قد يصح أن يؤتى من قبل نفسه ، بالتشاغل والغفلة ، وذلك لا يؤثر في هذا الباب ، كما لا يؤثر في وجوب سائر الواجبات عليه ، إذا حصل الوجه الذى لأجله يجب .

## فصل

في أن المكلف لو علم صغر معصية عند عظم طاعته ، هل كانت التوبة لازمة له ؟

اعلم أن هذه المسألة لا تنأى من جهة العقل في المكلف ، ولا من جهة السمع فينا والحال هذه . لأنه قد ثبت أننا لا نعلم في شيء من المعاصي الواقعة منا ، أنه صغير ، بل لا شيء يشار إليه منها ، إلا ويجوزه كبيراً ، فالتوبة واجبة من جميعها ، في العقل والسمع علينا . وإنما تصح المسألة في الأنبياء صلوات الله عليهم ، لأنهم يقطعون على صغيرة معاصيهم ، بالدليل الذى به يعلم أن معاصيهم لا تكون إلا صغيرة ، ويصح فينا على ضرب من التقدير ، بأن يقال : لو علمنا في بعضها أنها صغيرة هل كانت التوبة لازمة لنا من جهة العقل ؟ وهل حصل في السمع ما يدل على وجوبها ؟

والذى كان يقوله شيخنا أبو على رحمه الله : أن التوبة منها واجبة ، كوجوبها من سائر المعاصي ، لأن عنده أن التوبة والإصرار يتعاقبان على المكلف ، عند ذكر المعصية ، ولا فصل في ذلك بين الصغيرة والكبيرة ، فأوجب لذلك التوبة ( ٥٠ / ١٤ الفنى )

من الصغير ، وهذه العلة قادت به إلى القول بأن تحديد التوبة تكزيمه حالا بعد حال ، / متى ذكر معاصيه في حال التكليف .

/١٧٤

والذي يقوله أبو هاشم رحمه الله : إن ذلك غير واجب من جهة العقل ، ولا يُقَطَّع من جهة السمع أيضا على وجوبه .

فإن قال : أيقبح عنده أن تكون حسنة إذا لم تكن واجبة ؟  
قيل له : نعم .

فإن قال : هلا قلتم إنها تقبح إذا لم تجب ، لأنها إنما تجب لدفع الضرر ، وكل ضرر يجب لدفع الضرر ، فحتى لم يجب من حيث لا ضرر يُدفع به ، فلا بد من قبحه ؟

قيل له : إنما يجب ما ذكرته متى لم يحصل فيه وجه آخر ، يحبس لأجله ، ولا يتنعم فيها أن تكون مصلحة . فإن قال : فينبغي إذا كانت مصلحة ، أن تكون واجبة .

قيل له : قد تكون المصلحة على ضربين : أحدهما يجب ، والآخر يكون مرغبا فيه ، كما نقوله في الصلاة والصيام . فإن كان المعلوم من حال المكلف أنه إذا فعل هذه التوبة ينزجر عن قبيح ، أو يختار بعض الواجبات لا محالة ، فهي واجبة . وإن كان المعلوم أنها تسهل الواجب كتسهيل النوافل للمواجبات ، فهي من باب المرغب فيه .

وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله في النوافل : إنها تكون مسهلة لأمثالها من الفرائض ، حتى بين في كل نافلة ، أنه لا بد في جنبها وقيلها من فريضة ، فإذا صح ذلك ، لم يتنعم في التوبة من الصغيرة أن تكون نافلة ، وتكون مسهلة للتوبة الواجبة فيمن يصح أن يكون عالما بالصغير ، ومفارقته للكبير . وكذلك

القول في تجديد التوبة ، لأن ذلك لا شك مستحب في الشرع ، ولا يكون كذلك إلا على الوجه الذي وصفناه .

فإن قال : فإن كانت تحسن أو تجب من جهة المصلحة ، على أحد هذين الوجهين ، فيجب من جهة العقل ، أن تكون قبيحة ، ولو كانت قبيحة وضدها أيضا قبيحا ، لوجب ألا يصح من المكلف وقد وقع المعصية الصغيرة ، أن ينفك من القبيح .

قيل له : قد ثبت بالدليل عندنا ، جواز خلو القادر من الأخذ والترك ، ولو كانت الحال ما ذكرته ، ما كان يجب ألا يمكنه الانفكاك من القبيح .

فإن قال : فأنتم تقولون إنه في بعض الأحوال لا يخلو من الفعل ، وإن جاز أن يعمرى من الأخذ والترك ، فالسؤال لازم لكم في بعض الأحوال .

قيل له : إنما وجب ذلك في أفعال الجوارح ، من الأكوام وما يجري مجراها ، فأما في أفعال القلب ، فذلك غير واجب ، لأن حال القادر لا يختلف فيها ، كاختلاف حاله في أفعال الجوارح .

فإن قال : فعند الدواعي لا يعمرى من الفعل ، فالسؤال لازم لكم .

قيل له : يلزمه عندنا لو كان الفعل وتركه قبيحين أن يغير دواعيه ، لأن ذلك ممكن ، فيخلو منهما ، هذا لو صح أن للتوبة تركا ، فكيف وقد علمنا أنه لا ترك لها في الحقيقة ، لأن من حق الترك أن يكون ضدا ، ولا ضد للتوبة .

فإن قال : إن تركها هو الاغتباط بالمعصية ، لأنه يضاد الندم أو العزم على فعل مثلها ، لأنه يضاد العزم على تركها ، وكراهة ترك المعصية لا تضاد لإرادتها ، فكيف يصح والحال هذه أن تقولوا : لا ضد لها ؟

قيل له : إن الأقرب في الاعتبار بالمعصية ، أن يكون هو السرور بها ، وذلك ينافي النعم ، دون الندم . وإنما لا يصح أن يكون نادما مغتبطا ، لأن الندم يجامعه النعم ، فما ينافي ما يحتاج إليه ، يصير كأنه مناف له ، وما حل هذا الحل لا يعد تركا .

- فأما العزم على مثل المعصية فليس وجه قبحه لأنه ترك التوبة ، لأنه وإن لم يقع منه معصية ، فذلك يقبح منه ، لأنه إرادة لقبيح .

وكذلك القول في كراهة ترك المعصية ، لأنها من حيث كانت كراهة للحسن يقبح ، فالذي يتعلق قبحه بالتوبة هو ما ينافي الندم ، أو يجري مجرى المنافي له . وقد بينا أنه لا بدل لها في الحقيقة ، فلا يصح ماسأل عنه .

فإن قال : إذا ثبت في السرور ، أنه في حكم المنافي للتوبة ، إن كان الندم جنسا غير الاعتقاد ، وإن كان هو الاعتقاد ، فهو ضده في الحقيقة ، فالمسألة لازمة ، لأنه قد ثبت عند خطوط المعصية بباله ، وخطورها <sup>(١)</sup> بباله ، في أمثالها من العرض ، أنه لا يخلو من هذين ؛ وهذا يوجب صحة ماسألت عنه ، من القول بوجوب التوبة من الصغير ، عقلا .

- قيل له : إن السرور بالمعصية ، إنما يقبح إذا كان اعتقادا لكونها منفعة ، أو أنها مؤدية إلى منفعة أو أن يكون سرورا بها ، من حيث كانت معصية ، لأن كل ذلك يكون جهلا . فأما إن اعتقد فيها أنه انتفع في الحال بها ، من حيث التذُّبها ، وانتفع عاجلا بها ، فذلك حسن ، لأنه قد يكون من باب العلوم الضرورية . أما ترى إلى الجائع كيف يسر بأكل مال غيره ، لكنه إذا كان قد استدل فعلم كون المضار فيها موفية ، يصير سروره في حكم ما لا يعتد به ، فإن لم يكن قد استدل

على ذلك واعتقد أنه لا عقاب عليها ، أو كان واقفا في ذلك ، فغير ممتنع أن يكون مسرورا بها ومغتبطا ، ولا يكون ذلك قبيحا .

وربما أريد بالاعتباط شدة التمسك بالمعصية . وهذا لا يقع إلا قبيحا ، لأنه إما أن يراد به الدوام عليها ، والعزم القوي على فعل مثلها ، أو الزهد في تركها ، لكن كل ذلك مما قد يجوز أن يخلو منه وإن لم يفعل التوبة ، لأنه لا يتعلق بها كمتعلق الاعتباط ، إذا أريد به السرور على ما قدمنا ذكره .

وبعد ، فإنه قد يخرج من أن يكون تابيا ومغتبطا ، بأن يندم على المعصية ، لأنها معصية ، لكن لأنه لم ينل بها منفعة ، إلى غير ذلك ، ومن هذا حاله لا يمتنع أن يكون عاريا من التوبة وضدّها ، فنأين أنهما لو قبحا لما أمكنه الانفكاك من القبح .

فإن قال : إن هذا الندم في القبح ، كترك التوبة ، فكيف يسقط بذلك ما قدمناه ؟

قيل له : إن الندم على القبيح ، بمنزلة كراهة القبيح ، فلا يمتنع أن يحسن على بعض الوجوه كالكرهية ، فإذا حسن من جهة العقل أن يكره القبيح لغرض له ، ويحسن ذلك ، فكذلك القول في الندم .

فإن قال : إن الأمر وإن كان كما قلتموه ، فهذا الندم في حكم التوبة ، في أنه يشق من جهة العقل ، فيجب أن يفتح على كل حال ، كما تفتح التوبة ممن لم يفعل القبيح . قيل له : لا يجب ذلك ، لأن التوبة إنما تحصل فيها مشقة ، لأنها ندم على القبيح لفتحها ، فلا بد من أن يحصل معنى المشقة فيه . وليس كذلك حال هذا الندم ، فلا يمتنع أن يكون له غرض في فعله ، وتخف عليه المشقة ، ويجرى مجرى سائر ما يفعله عقلا ، من القعود والقيام ، للأغراض التي تخرجها من أن تكون شاقة .



وبعد ، فإن موضوع السؤال غير مسلم ، وذلك لأن هذا الندم من جهة العقل ، لا يمتنع أن يحسن ، فلا تجرى التوبة بحرى ضدها من جهة العمل في القبح ، بل نقول لو عرف الصغير لحسن أن يندم عليه لقبحه ، إذا ظن أن ذلك أقرب إلى مفارقة المقبحات ، والخروج عما يستحق بها من اللم والعقاب ، لأن مثل ذلك قد يحسن من جهة العقل ، وإنما نقول في الصلاة إنها تقبح من جهة العقل ، على الحد الذي يقع من جهة السمع . فأما إن كان له في فعلها أو فعل بعضها غرض ، فذلك مما يحسن .

وبعد ، فإن هذه العلة توجب عليهم أن من واقع القبيح قبل حال التكليف ، ثم ذكره في حال التكليف ، ألا يمرى من التوبة وضدها ، وأن ذلك لو قبح ، لوجب أن تكون التوبة لازمة . وهذا يوجب في هذا الندم أن يكون واجبا .  
واعلم أن شيخنا أبا على رحمه الله ، يعتمد في وجوب التوبة من الصغير ، وتجديدها حالا بعد حال ، أو ذكر المكلف للمعصية ، على أن التوبة والإصرار يتماقبان على المكلف ، ولا يخلو منهما عند ذكر المعصية ، فلم تكن واجبة لحسن منه الإصرار ، فإذا قبح ذلك ، فوجب أن تكون التوبة لازمة .

وقد أسقط شيخنا أبو هاشم رحمه الله ذلك بوجوه :  
منها أنا قد نبهت عليه من الأخذ والترك . فأقوى حال الإصرار أن يكون تركا للتوبة ، فما المانع من أن يخلو منهما جميعا ، فلا يدل ذلك على وجوب التوبة . ومنها أن ذلك يوجب ذكر القبيح الذي فعله قبل حال التكليف ، ألا يخلو من التوبة والإصرار ، وأن تكون واجبة من هذا القبيح . فإذا لم يصح ذلك ، فكذلك القول في الصغير إذا واقعه في حال التكليف ؛ ولا يمكنه أن يقول إنه في حال التكليف يعرف موقع ذلك القبيح ، فلذلك لا يخلو من التوبة والإصرار ،

وذلك لأن ما نذكره في حال التكليف من القبيح الذي فعله ، مثل حاله قد يعرف موقعه ، وموقع الالتذاذ / به ، فالحال فيهما واحدة .

وقد ذكر رحمه الله أنه كان يجب على هذه العلة ، أن يكون من شرب الخمر في حال تحليلها ، ثم ذكرها بعد تحررها ، أن تلزمه التوبة ، أو يكون مصرا ، لأن أمثال ما يعلمه لا يكون إلا قبيحا في المستقبل ، فإذا لم يصح ذلك ، فكذلك القول فيما ذكره .

ومنها أنه قال : لو كان الأمر كما قاله ، لوجب في أهل الجنة مثله في المكلف ، لأن البقاع لا توجب افتراق حال القادر فيما يجوز أن يخلو منه أولا يجوز ، فكان يجب أن يخلو من التوبة أو الإصرار ، والإصرار قبيح ، لا يحق على أهل الجنة ، والتوبة مشقة ، لأنها غم ، أو يقارنها غم وأسف ، فلا يصح على أهل الجنة ، ومتى بطل ذلك منهم بطل ما قاله .

فإن قيل : إن أهل الجنة ملجئون إلى ألا يفعلوا ذلك ، فيفارق حالهم حال المكلف في دار الدنيا .

قيل له : فيجب إن صح من جهة الإلجاء خلوه مع ذكر المعصية ، من التوبة والإصرار ، أن يصح ذلك في الدنيا ، لبعض الأغراض والدواعي ، لأن ما صح أن يخلو القادر منه للإلجاء ، صح أن يخلو من الداعي الذي لا يبلغ مبلغ الإلجاء ، وإنما يفارق الإلجاء الداعي ، من حيث يجب في الإلجاء الخلو لا محالة ، وفي الداعي قد يجوز خلوه <sup>(١)</sup> ألا ترى أنه لما قال رحمه الله : إن القادر لا يخلو من حركة أو سكون ، أوجب ذلك في أهل الجنة ، كما يجابه في أهل الدنيا . وإنما فصل بينهما بأن قال في أهل الجنة : إنهم ملجئون إلى ألا يفعلوا أحد الأمرين إذا قبح ، وأهل الدنيا في حال التكليف ليس هذا حالهم ، فإن كانت

(١) في الأصل : ( خلوه ) أو ( خلافة ) ، والاعطلة مضطربة . والمقام يقتضي ( خلوه ) .

التوبة والإصرار عند ذكر المعصية ، يجب ألا يخلو القادر من أحدهما ، فيجب أن يكون حال أهل الجنة كحال أهل الدنيا ، إلا من الوجه الذي ذكرناه في باب الإلجاء .

فإن قال : هلا قلتم إن أهل الجنة ملجئون إلى فعل التوبة ، أو فعل الإصرار ، فلا يكون حالهم كحال أهل الدنيا ، في وجوب التوبة عليهم ؟

قيل له : إنما لم نسقط كلامك ، بأنه كان يجب في أهل الجنة أن تكون التوبة لازمة لهم ، وإنما أسقطناه بأن قلنا : لو وجبت من حيث لا يخلو المكلف من أحد هذين ، لزم أن تكون واجبة على أهل الجنة ، فإذا لم تجب سقط ماقلته . فالذي ذكرته الآن إنما يريد أن يعتل به للقول بأن التوبة ليست بواجبة على أهل الجنة . وهذا مما يؤكده ما أسقطنا به اعتراضك .

وبعد ، فإن الإلجاء إلى التوبة في أهل الجنة لا يحسن ، كما لا يحسن منه تعالى أن يلجئهم إلى المضار ، لأنه في حكم فعل المضار منهم ، ولا يجوز أن يلجئهم إلى الإصرار ، لأنه قبيح ، وإنما يلجئهم القديم تعالى أهل الجنة ، إلى ألا يفعلوا القبيح ، لأنه يلجئهم إلى فعله .

فإن قال : إنما أعني بالإلجاء ، أنه يلجئهم إلى أمر سوى التوبة والإصرار ، فتخرج التوبة من أن تكون واجبة .

قيل له : إذا لم يتعلق ذلك الأمر بهما ، فكيف يصح خروج التوبة لأجله من أن تكون واجبة ؟ وهل سبيلك في هذا القول إلا سبيل من يقول لك : إن الذاكر للمعصية لا تكون التوبة واجبة عليه ، لسكونه مُلْجِئاً إلى ألا يقتل نفسه ، ولا يستعط بالخردل ، إلى غير ذلك . فإذا لم يؤثر ذلك عندك في حكم التوبة في الدنيا ، فكيف يؤثر ذلك في أهل الجنة ؟

وقد قال رحمه الله في كتاب « الأبواب » : قد يجوز أن يخرج من أن يكون تائباً ومُصراً ، بأن يندم على القبيح لا لقبحه . وذكر أنه يبعد فيمن ذكر المعصية ألا يكون نادماً ولا عازماً ، واستبعد ذلك ، لكنه جواز أن يخرج من أن يكون تائباً وعازماً إلى الندم الذي ذكرناه . وهذا يسقط ما استدلل به أبو علي رحمه الله .

فإن قال : إن هذا الندم أيضاً يقبح كقبح الإصرار ، فسكلامي صحيح . فقد بينا من قبل أن ذلك قد لا يقبح ، على بعض الوجوه .

وبعد ، فإن العلة التي ذكرها ، إنما توجب أن التوبة لا تجوز أن تكون قبيحة كقبح الإصرار . فأما أن تكون واجبة لأجلها ، فبعيد ، لأن العامل إذا أمكنه أن يخرج من القبيح بفعل الحسن ، فحسنة يكفى ، ولا ينبغي أن يقضى بوجوبه ، على ما بيناه في باب النظر والمعرفة ، لأننا دللنا هناك ، على أن قبح الجهل لا يقتضى وجوب المعرفة .

فإن قال : قد صح عندك أن الإصرار قبيح ، وثبت أن ترك القبيح واجب ، ١٧٨ / فلذلك صح اعتلالى بما ذكرته .

قيل له : إنا نخالف في ذلك ، ولا نقول بأن ترك القبيح يجب ، لأنه ترك للقبيح ، بل قد يكون ترك القبيح قبيحاً ، ويجوز أن يكون حسناً غير واجب ، ويجوز أن يكون واجباً .

على أن الإصرار الذي ذكره ، إن أراد به ضد التوبة ، فقد بينا من قبل أن المكلف قد يجوز أن يخلو منها ومن ضدها ، وإن أراد أن يكون غير ثابت ، فذلك ليس بفعل ، فيذكر بقبح أو حسن . ولعمري إن الذاكر للمعصية : إما أن يكون تائباً أو غير تائب ، لكن كونه غير تائب ، وإن سمي لأجله مُصيراً ، على ( ١٤ / ٥١ )

بعض الوجوه ، فلا يدخل وصف القبح فيه ، وفي ذلك سقوط ما ذكره .  
فإن قال : أعنى بالإصرار الترك له ، ولا يجوز أن يقبح تركه إلا وهو واجب .

قيل له : ليس يخلو ذلك إن قُبِحَ ، من أن يكون قبيحا بصفة تخصه ، أو لأنه ترك للتوبة . فإن كان لصفة تخصه فمن أين أن التوبة واجبة ، إذا كان هو قبيحا ؟  
وقد ثبت أن قبح الشيء لا يقتضى وجوب غيره ، إذا لم يكن تركا له ، ولا جاريا بحرى الترك . وإن كان يقبح من حيث كان تركا للتوبة . فينبغى أن يدل أولا على أن التوبة واجبة ، ليثبت لك أن تركها قبيح . وهذا يمنع من توصلك بقبح تركها ، إلى وجوبها ، لأنه يوجب أنك بوجوبها تتوصل إلى قبح تركها ، وبقبح تركها تتوصل إلى وجوبها ، وهذا يتناقض . وإنما يمكن أن يثبت قبح ترك الشيء من حيث كان تركا له ، إذا تقدم أولا العلم بوجوبه ، فكيف يصح أن يستدل على وجوبه بقبح تركه ؟ أو ليس هذا بوجب ألا يكون الإنسان مستدلا بفرع الأصل على الأصل ؟

على أننا قد بينا أنه لا يجب أن يخلو من ترك التوبة ، إذا لم يقب ، وأنه مما يقبح ، لا لأنه ترك للتوبة ما بقى <sup>(١)</sup> .

فإن قال : إن الذاكر لمعصيته متى لم يكن نادما عليها ، فلا بد من أن يكون عازما على مثلها ، كما أنه إذا كان نادما عليها ، فلا بد من أن يكون عازما على ترك مثلها .

قيل له : إنك غيرت العبارة والمسألة واحدة ، لأنك بالترك إنما تعنى هذا العزم ، أو ما يحجرى مجراه ، فما قدمناه جواب عنه . وحصلت في سؤالك على أنك

(١) رحمت هذه السكامة في الأصل هكذا ( يعنى ) بدون نقط . ولعل ما أبتناه هو الصواب .

تقول : إذا لم يفعل إرادة أحد الضدين ، فلا بد من أن يفعل إرادة الضد الآخر . ونحن نجيز ألا يفعلها جميعا . ويلزم مع ذلك ما قدمناه في القبيح الواقع قبل التكليف ، وفي حال الإباحة ، قبل ورود الحظر ، إلى سائر ما قدمنا ذكره ، وما قدمناه من جواز خلو القادر من الندم ، الذي هو التوبة . إن الندم المخالف له يُبطل هذا السؤال .

فإن قال : إنه إذا ذكر المعصية ، فلا بد إذا كان غير مرید لمثلها أو ضدها ، أن يكون مُعْرِضا عنها .

قيل له : إن الإعراض ليس بضد ثالث للإرادة والكراهة ، وقد بيننا ذلك من قبل . ولو كان ضدا ثالثا لم يجب أن يكون قبيحا ، إذا كان إعرضا عن قبيح .

وكذلك الجواب متى قال : إذا لم يرد مثل المعصية ، ولا كرهها ، فيجب أن يكون مُعْرِضا .

فإن قال : إن التوبة كالترك ، فإذا كان ترك الصغير واجبا لو تمسكن منه ، فيجب أن تكون التوبة منه عند ذكره لازمة له ؟

قيل له : إنما نحملها على الترك ، في كونها بدلا للمجهول<sup>(١)</sup> ، من حيث ثبت أنه لا يمكنه ألا يفعل ما قد فعله ، فإنها نهاية ما في وسعه . فأما أنها تجب كوجوب الترك ، فذلك لا يصح إلا بعد أن يبين أن العلة فيهما واحدة . وقد علمنا أن ترك القبيح ، إنما يجب من حيث كان تركا له ، فإذا لم يمكنه التفصيص منه إلا بفعله ، لزمه ذلك ، وليس هذا حال التوبة ، لأنها لا تجب لهذا الوجه ، على ما بيناه من

(١) تختم صورة هذه السكامة الأصل ، أن تقرأ على صورتين : ( المجهول ) و ( المحمول ) .  
والأول أقرب وأولى .

قبل ، وإنما يجب لإزالة العقاب ، أو لكونها مصلحة ، وهي مفارقة للثواب في وجه وجوبها ، فكيف يصح قياسها عليه ؟ والتوبة من الصغير مع فقد السمع قد عدم على وجهي الوجوب منها ، فكيف يُقضى بوجوبها ؟

يبين ما قلناه : إن ترك المعصية التي يتوب منها ، لا يجوز أن يجب إلا مع العلم بالمتروك مفصلا ، والتوبة قد تجب مع العلم بها مجملا ، وأحدهما مفارق للآخر .

يبين ذلك أن القبيح الذي فعله قبل التكليف ، لو تمكن من تركه الآن ، للزمه ، ولا يجب إذا تمكن من التوبة منه أن يلزمه ، وذلك بوجوب بطلان حملها عليه . هذا لو كان الترك يجب عندنا ، فكيف وقد يجوز ألا يجب عليه ترك القبيح ، مع العلم به ، متى صح أن يخلو منها جميعا .

فإن قال : هلا قلتم بوجوب هذه التوبة ، من حيث تزيل تأثير المعصية التي فعلها ، لأنها وإن كانت صغيرة ، فلا بد من أن تصير مؤثرة في ثوابه ، فنصير لسانها / انتقص مما يستحقه لولاها ؟

/١٧٩

قيل له : إن المعصية الصغيرة بصير عقابها جزءا من ثوابه ، فيسقط تعدد عقابها من ثوابه . فإن كانت التوبة تجب لتزيل تأثيرها ، لم يخل من وجهين : إما أن تكون مزيله للعقاب ، فيبطل تأثيرها ، وهذا لا يصح فيها ، لأن هذا التأثير قد يعدم عند وجودها . وقد زال العقاب في الحقيقة ، بما قابله من الثواب الذي سقط به . فكيف يصح أن تكون مؤثرة على هذا الوجه ؟ ولو جاء فيها ذلك ، لجاز أن يقال في التوبة بعد التوبة ، أنها تؤثر في إزالة ما قد زال بالأولى . أو يقال : إنها تؤثر بأن تعيد ذلك الثواب الذي قد انتقص بعقاب المعصية . وهذا لا يصح ، إلا أن يكون ذلك القدر من الثواب مستحقا ،

لأنها لا يجوز أن تؤثر في ذلك إلا على هذا الوجه ، وقد علمنا أن ذلك لا يصح في التوبة .

فإن قال : ولماذا لا يصح ذلك فيها ، وما أنكرتم أنها تؤثر هذا التأثير ؟ قيل له : لأنها لو أثرت ذلك في بعض ما هي توبة منه ، لوجب أن تؤثر في سائر ما يكون توبة منه ، ولو كانت كذلك ، لوجب في التوبة من الكفر ، أن يستحق به <sup>(١)</sup> أكثر من ثواب النبوة ، لأن الكفر يزيل ثواب النبوة ، وقد علمنا فساد ذلك .

وستجد هذا الكلام مشروحا في الوعيد .

فإن قال : إنها تزيل العقاب من حيث يكون اغتباطه بالثواب الذي معه موقوفا . ١٠

قيل له : لو جاز أن يقف ذلك ، لجاز أن يقف زوال العقاب بالتوبة أيضا ، على ما سيقع منه من المعصية .

وبعد ، فما الذي يوجب أن يكون ذلك موقوفا ، وقد حصل ما يقتضى بطلانه .  
فإن قال : إن التوبة من الصغير واجبة ، لأنه يستحق بها مثل ثواب مجانية ما هي توبة منه . ١٠

قيل له : فيجب ألا تكون واجبة ، لأن الفعل لا يجب لأجل الثواب فقط ، ولذلك لم تجب النوافل وإن كانت مما يستحق بها الثواب .

فإن قال : إذا لم يقب من الصغيرة ، فلا بد من أن تكون على حالة مستعجلة . قيل له : قد بينا فساد ذلك عند تفسير الحال ، وذلك يسقط تعلُّقك به إذا ذكرته مجالا ، لأنه لا بد من أن يرجع بالخال إلى تركها . وقد ثبت القول في ذلك . ٢

(١) ( به ) : كذا في الأصل ، والضيم راجع إلى الكفر .



فإن قال : لو لم تكن واجبة في العقل ، لصح ورود السمع بقبحها . قيل له : إذا كانت متى وجبت بالسمع ، فإنما تجب لكونها مصلحة حلت محل سائر المصالح الشرعية ، فكما يجوز ما سألت عنه فيها ، فكذلك القول في التوبة .

فإن قال : فهذا يوجب القول بإثبات توبة قبيحة . قيل له : لو ورد السمع بما سألت عنه فيها ، لم توصف بأنها توبة ، لأنها إنما توصف بذلك متى زال بها العقاب ، أو وقع بها الارتداع عن القبيح ، فإذا عرّى الندم من هذين الوجهين ، لم يوصف بأنه توبة . فلذلك لا يوصف ندم المكلف على القبيح الذي وقع منه قبل التكليف بأنه توبة .

فإن قال : فإن كانت لو وجبت لكانت إنما تجب من جهة المصلحة سمعا ، فقولوا : إنه لا يمتنع أن يرد السمع بوجوب الندم على القبيح الذي وقع فيه قبل التكليف .

قيل له : لو ورد السمع بذلك لصح ، ولقلنا إنه من المصالح السمعية .

فإن قال : فيجب لو ورد السمع بوجوب الندم من القبائح التي وقعت من غيره ، أن يصح ذلك .

قيل له : هذا مما لا يصح فيه الندم ، لأن من حقه أن يتعلق بفعله ، فكذلك لا يصح ورود السمع بالندم على الفعل المستقبل ، لأن من حقه أن يتعلق بالماضي ، فكذلك القول في فعل الغير .

فإن قال : فما الدليل على ما قلتموه في هذا الباب ، لأنه لا يجب بإفسادكم أدلة الخصم ، أن تكونوا مصححين لقولكم ؟ .

قيل له : أحسد الأدلة على ذلك ، أن التوبة لو وجبت من الصغير ، ومما قد تاب منه ، لوجب قبوله في الاعتذار ، فكأن يجب فيمن له الإحسان العظيم ،

المؤني على الإساءة البسيرة ، أن يلزمه الاعتذار . وكان يجب أن يلزمه الاعتذار حالا بعد حال ، متى ذكر إساءته ، فإذا بطل ذلك فيه ، وجب مثله في التوبة ، لأن العلة في الاعتذار ، أنها لا تسقط ذما أو ضررا ، وذلك قائم في هذه التوبة . ومما يدل على ذلك أيضا أن التوبة من القبيح الواقع قبل التكليف ، قد يئنا أنها لا تجب عليه ، والعلة في ذلك ، أنه لم يستحق به ما يزيله بهذه التوبة ، فلا يجوز أن يلزمه من جهة العقل / ، وهذا قائم في التوبة من الصغير ، ومما قد تاب منه . ومما يدل على ذلك أيضا ، أنه لا بد للواجب العقلي من وجه يجب لأجله ، ولا وجه يعقل في التوبة إلا إزالة الضرر المعلوم أو المظنون بها . وإذا كان ذلك مفقودا في التوبة من الصغير ، ومما قد تاب منه ، فيجب نقى وجوبها ، كما يجب بمثله نقى وجوب صلاة سادة ، إلى ما شاكلها ، ولا يمكنه أن يجعل وجه وجوبها كونها تركا للقبيح ، الذي هو الإصرار أو غيره ، لأننا قد بينا من قبل فساد ذلك .

فإن قال : هلا قلتم بوجوبها ، لأنها لطف ومصاحبة ، ولكون ذلك معلوما بالعقل ، لقولكم في النظر والمعرفة .

قيل له : لو جاز ذلك منها ، لجاز مثله في سائر الشرعيات ، فإذا لم يصح قياس ذلك على النظر والمعرفة ، فكذلك القول فيها . وإنما خصصنا بذلك النظر والمعرفة ، لأن وجه كونهما أطفا ، معلوم بالعقل ، على ما بيناه في باب المعارف ، وليس كذلك حال الصلاة ، فكذلك القول في هذه التوبة .

فإن قال : أفليس الأنبياء صلوات الله عليهم ، قد استغفروا من ذنوبهم ، وتابوا منها ؟ قيل له : إن ذلك لا يدل على وجوبها ، ولو دل كان لا يتمتع أن يكونوا علموا وجوبها سما ، لا عقلا ، ولا يدل ذلك على موضع الخلاف .

وهذا الذى قصرناه ، ذكره شيخنا أبو هاشم رحمه الله ، وعليه سائر أصحابه .  
وقد ذكر رحمه الله فى « البغداديات » وغيرها ، أن التوبة قد تجب لإسقاط  
العقاب ، ولكونها لطفًا وردعا عن أمثال ما وقع منه . وهذا مما يحتمل أن يريد به  
( بعد حصول السمع ) ، لأنه لم يبين أن وجوب ذلك من جهة العقل . فإن قال  
سائلا على ما تقدم : أليس المتعالم فى العقل ، أن النادم على الشيء ، هو أبعد من  
فعل مثله ، فهلا قلتم : إنه واجب من جهة العقل ، كما قلتموه فى النظر والمعرفة ؟  
قيل له : إن ذلك لو وجب لأجله التوبة ، لوجب لأجله كراهة القبيح ، لأن عندها  
يكون أقرب إلى ألا يفعلها .

فإن قال : إني أقول بوجوبها جميعا .

قيل له : نجوابنا فيهما واحد ، وهو أن الذى ذكرته غير معلوم . فمن أين  
أن عنده يرتدع لا محالة عن القيام .

فإن قال : إن هذا وإن لم يُعلم ، فإنه يُعلم أن عنده يكون أبعد من  
فعل مثله .

قيل له : أفيجب من جهة العقل أن يفعل كل ما كان عنده أبعد من  
فعل القبيح ؟

فإن قال : نعم .

قيل له : فيجب وإن علم أن له إلى ترك القبيح داعيا<sup>(١)</sup> ، أن يتباعد من  
مكان القبيح ، أو يزيل ملكه الذى به يتمكن منه التمكن السهل ، لأن عنده  
يكون أبعد من فعل القبيح ، ويجب أن يعتذر مرة بعد مرة ، لأن عنده يكون  
أقرب إلى ترك الإساءة . ويجب أن يندم على القبيح الذى فعله قبل حال التكليف ،

(١) فى الأصل : ( داع ) ، وهو خطأ . وقد وقع مثله كثيرا ، فلهذه سهو من الناسخ .

لأن عنده يكون أقرب إلى ترك الانقباه . ويجب أن يندم على القبيح الذى فعله قبل حال التكليف ، لأن عنده يكون أقرب إلى هذه الحال . وفساد ذلك ظاهر . ويجب على هذا أن يلزم المكلف مثل ذلك ، وهذا يوجب قبح التكليف ، لأنه إنما يصح مع الشهوة للقبيح ، وهى أقرب إلى فعل القبيح ، وضد ما أبعد من ذلك . وهذا واضح الفساد .

## فصل

فى كيفية التوبة مما لم يقع ، ومن الواقع ، وما يتصل بذلك

اعلم أن الواقع من القبائح التى يستحق بها الذم والعقاب ، على ضربين : أحدهما يحتاج التائب مع توبته إلى إبطاله ، والآخر لا يحتاج إلى ذلك . وإنما تصح هذه القسمة فيما يبقى من الأفعال ، أو يمتد حدوثه دون ماعداه ، لأن ما يعتد حدوثه بصير فى حكم الواقع .

فأما ما لا يبقى فلا وجه للقول فيه ، لأن فى حال التوبة عدمه واجب ، من غير أن يتعلق باختيار مختار ، وهذا نحو أن يتكلم بكلام قبيح ، فيتوب منه إلى ما شاء كله .

فأما ما يبقى من أفعاله كالبناء والكتابة وغيرهما ، فالقسمة المتقدمة صحيحة فيه ، مما يلزم التائب فى المستقبل أن يبطله بإحداث ضده ، أو ما يعجز عنه الضد ، فتوبته لا تصح إلا معه ، إذا كان متمكنا ، ولا منع ولا إلهاء ، نحو الأكوام التى يفعلها فى المكان المنصوب ، لأنه إذا هم بالتوبة ، فلا بد من أن يفارق — إذا دام — كونه غاصبا . فأما إن رضى صاحب المكان بكونه فيه ، فالتوبة صحيحة ، وإن لم يبطل ما فيه من القعود ، / لأن عند الرضا ، يخرج هذا الفعل من الوجوب ،

ومع فقدته يكون واجبا . فهذا هو المعتبر في الفصل بين هذين الأمرين . وكذلك قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : لو بنى كنيسة ، ومُنِع من إبطال بنائه ، لصحت توبته مع بقاء البناء . وإذا لم يُمنع من ذلك لم يصح إلا بأن يبطله ، ويصير في هذا الوجه إبطال ذلك ، إذا كان واجبا ، بمنزلة رد المظلمة ، فكما أن التوبة من أحدهما لا تصح إلا مع الرد عند التمكن ، وزوال المنع والإجلاء ، فكذلك القول في إبطال مايتوب منه إذا كاب واجبا .

وقد ذهب بعضهم إلى أن التوبة من الفعل هو تركه وإبطاله ، ولعل شبهته في ذلك لبعض ما ذكرناه ، لأنه رأى أنه لا يكون تأثبا إلا عنده ، فظن أنه التوبة ، ويجوز أن يقول إن الإبطال كالترك ، فكما أنه قبل فعله كان الترك هو اللازم ، فيجب أن يكون الإبطال هو الواجب بعد فعله ، لأنه أقرب الأمور إلى الترك . وليس بين الندم وبينه من المناسبة ، ما بين إبطاله وبينه ، فالإبطال بأن يكون هو التوبة أولى .

وله أن يقول : إنه إذا أبطاله من حيث كان قبيحا ، وُجد معه الندم والعزم ، فهما من لواحق التوبة ، لأنهما التوبة ، وقد قال : إذا كانت التوبة من الاعتقادات الفاسدة ، هي العدول عنها إلى ضدها ، الذي هو الحق ، فكذلك القول في سائر الأفعال . وهذا في نهاية البعد ، لأن في الأفعال مالا يصح إبطاله ، فيجب ألا يصح منه توبة .

فإن قال : التوبة منه فعل ضده ، لأنه يحل محل إبطاله ، لو صح فيه الإبطال . قيل له : فما يصح فيه الإبطال ، يجب أن تكون التوبة منه فعل الضد ، لأن به يقع الإبطال . ولو كان فعل ضد القبيح توبة منه ، لوجب أن يكون تأثبا من القبيح إذا ترك إلى ضد قبيح ، ولو جب فيمن فعل قبيحا ثم كف عنه ، ومنع

من ضده وإبطاله ، ألاّ يصح له توبة مع التكليف ، لتعذر هذا الفعل الذى قالوا إنه توبة واجبة عليه ، ولوجب فيمن فعل ضد القبيح وأبطله ، وهو مع ذلك عازم على أمثاله من القبيح ، أن يكون تائباً . وهذا يوجب فى الفساق إذا بعدوا من الفسق والفجور ، للشاغل بالأكل والشرب ، مع العزيمة على معاودته ، أن يكونوا تائبين . وهذه الحالة حالة المصير . فيجب أن يكون مصراً تائباً .

فإن قال : إذا أبطل القبيح أو فعل ضده لأجل قبحه ، فلا بد من كونه نادماً على القبيح ، وعازماً على تركه فى المستقبل ، فلا يصح ما ذكرتم .

قيل له : فلم صار الإبطال بأن يكون هو التوبة أولى منهما ، إذا كان لا بد منهما على هذا القول ؟

فإن قال : لأنهما يتبعان الإبطال . قيل له : ولم <sup>(١)</sup> جماعته توبة دونهما لهذه العلة وليس بأولى من أن تجعلهما توبة دونه ، لصحة كون الممنوع من الإبطال تائباً ، فقد صحت التوبة مع فقد الإبطال ، وذلك يوجب أن الإبطال هو التابع لهما ، إذا كان حاله ما وصفنا . وقد بينا أن الإبطال إنما يقع بفعل محدد ، قد يجب وقد لا يجب ، وأن التوبة واجبة على كل حال ، عند مواجهة القبيح . فكيف يجوز أن يكون الإبطال هو التوبة ؟

فأما تشبيه الإبطال بالترك فبعيد ، وذلك لأن الترك يتضمن فى القبيح ألا يكون واقعا ، والإبطال لا يخرج القبيح من أن يكون واقعا ، وليس يحصل به بذل الجهد ، لأن الندم على الصفة التى نقول : إن عليها يكون توبة فى بذل الجهد أقرب إلى الإبطال . ولذلك وجب أن يكون مع العزم هو التوبة دون إبطال القبيح .

(١) العبارة من أول ( ولم ) غير مستقيمة . ولعل الصواب أن تكون : ( ولم جماعته توبة دونها لهذه العلة وليس بأولى من أن تجعلهما علة دونه .

ولسنا نقول في الكفر والاعتقادات الفاسدة : إن التوبة منها فعل ضدها ، بل التوبة من جميع القبائح : ما ذكرناه من الندم والعزم ، وإن كان ربما وجب عندهما العدول من فعل إلى فعل ، على ما قدمنا القول فيه .

فإن قال : هلا قاتم بصحة التوبة من الفعل في حال حدوثه ، فلا يصح اشتراط الإبطال فيها ، من حيث يستحيل منه أن يُبطل ما يحدثه في حال إحداثه .

قيل له : إذا كان الفعل مباشرا ، فالتوبة إنما تصح منه في الثاني ، لأن في حاله لو كان تابيا لكان نادما على الفعل لقبحه ، ولا يجوز أن يكون كذلك وهو مقدم على قبيح . وكذلك فلا يصح أن يكره القبائح لقبحها أو يعزم على تركها لأجل قبحها وهو مع ذلك مقدم على قبيح ، فصارت التوبة في هذا الوجه كالمتأنية لفعل ما هي توبة منه ، فلذلك وجب تأخيرها عن الفعل المبتدأ .

فإن قال : فيجب ألا يصح من المكلف أن ينوي من القبيح في الثاني ، إلا إذا صح أن يعلمه قبيحا ؟

قيل له : كذلك نقول . لأنه متى لم يصح ذلك فيه ، لم يأمن من كونه حسنا واجبا ، فعند ذلك يصح منه الندم ، الذي من حقه أن يكون توبة .

فإن قال : فيجب على هذا القول ألا يصح منه أن يتوب / من المذاهب الفاسدة ، لأنه لا يمكنه في الثاني أن يعلم في اعتقاده أنه جهل ، وإنما يقبح لهذا الوجه ؟ قيل له : ليس الأمر كما قدره ، لأنه يقبح منه الاعتقاد إذا لم تسكن نفسه إليه ولم يأمن كونه جهلا ، فـواء علم أنه جهل ، أو لم يعلم ذلك من حاله ، فعند تأمله ما يعلم من حال الاعتقاد ، بطل ما ذكرناه <sup>(١)</sup> ، فيلزمه أن يتوب منه . وإن كان

/١٨٢

(٢) في الأصل : ( مثل ذكرناه ) . وهو تعريف من التاسع .

لا يعلمه قبيحا حتى يعلمه جهلا ، كان لسؤالك مدخل فيما ذكرناه . وقد بينا أنه قد يعلمه قبيحا إذا علم ما ذكرناه من حاله .

فإن قال : فلو لم يعلم قبيحه إلا أنه إذا علمه علمه <sup>(١)</sup> جهلا ، أكان يصح منه أن يتوب من ذلك في الثاني ؟

٥ قيل له : نعم ، بأن يندم على جملة معاصيه . فأما على طريق التعمين في هذا القبيح ، فغير ممكن ذلك ، حتى يستدل فيعلم حال الجهول ، وعند ذلك يعلم في اعتقاده أنه كان جهلا . ولا يصح بمجاعة العلم بكون الجهول جهلا لنفس الجهل ، لأنه يشول إلى حصول العلم والجهل بالشئ الواحد ، على وجه واحد ، مع تضادها .  
فإن قال : فلو منع من إبطال الجهل والاستدلال الذي ذكرتم ، أكانت التوبة تصح منه ؟ ١٠

١٥ قيل له : نعم . فإن يندم على جملة القبايح ، ويعلم دخول هذا الاعتقاد فيها ، لسكونه غير ساكن النفس إلى معتقده ، ويصير بأن يندم على حالة ظنوله <sup>(٢)</sup> بحال المنوع من الخروج من المكان المنصوب ، في أن توبته تصح .  
فإن قال : فيجب إذا حصل في مكان منصوب ألا تصح توبته من قعوده ، لأنه إن أخذ في الخروج ، ففعله غصب ، كما أن المتقدم من قعوده غصب .

٢٠ قيل له : ليس الأمر كما قدرته ، لأن هذا الخروج من حيث دل العقل على وجوبه عليه ، حسن وحصل في حكم المأذون فيه ، لأنه لا فرق بين إذن المالك للمكان ، وبين إذنه تعالى . فإذا دل العقل على وجوب ذلك وحسنه ، صار مأذونا فيه من قبل الله . نخرج من أن يكون غصبا .

فإن قال : فما الدليل العقلي في ذلك ؟

(١) ( علمه ) الثانية : زيادة لصحة العبارة .

(٢) ( ظنوله ) كذا في الأصل ، مع قبح في صور الحروف .



قيل له : لأنه مع التكليف لا يصح أن يمكنه أن ينفك من القبيح ، من حيث  
يوجب كونه معذورا في القبيح ، مع فساد ذلك . فإذا صح ذلك فالواجب على  
الغاصب للمكان أن يفارقه ، كما يجب على غاصب المتاع أن يرده . وإن كان الرد  
في حكم التصرف ، لكنه لما لم يصح منه الخروج عن غضبه ، إلا بذلك ، حسن  
ووجب . فكذلك القول في الخروج . ولذلك يلزمه أن يفعل من الخروج أقرب  
إلى مفارقة الغضب ، وأبعد من الإضرار بالغضوب منه .

ولهذه الجملة قلنا فيمن دخل زرع غيره : إن الواجب عليه الخروج على أقرب  
الوجه إلى إزالة الضرر ، والبعد عن الغضب ، وأبطلنا قول من زعم أن كل ذلك  
يقبح منه ، وليس يمتنع في العقل إذا فعل على حد الابتداء ، أن يكون غضبا وقبيحا ،  
وإذا فعل على وجه التخلص من غضب سواه ، أن يكون حسنا ، على نحو ما ذكرناه  
في تناول المتاع للرد ، لأنه لو فعله ابتداء لكان قبيحا ، فإذا فعله على وجه الرد  
والتخلص من الغضب ، كان حسنا ، وعلى هذا الوجه نقول في الزاني إذا زنى :  
إنه يلزمه مفارقة الزنا ، وإن كان لا يصح إلا بأمر لو ابتداء بمثله لكان قبيحا .

وقد ثبت أن الإضرار بالغير كما يقبح ، فكذلك الإضرار بالنفس . فلو أن  
الشكف خاف ، للزمه مفارقتها . وإن كان لا يمكنه إلا على وجه يسه ويؤلمه ،  
لكنه لما لم يكن له سبيل إلى دفع الضرر عن نفسه إلا بهذا القدر ، لزمه ذلك ،  
فكذلك القول في الإضرار بالغير على طريقة الغضب . وعلى هذا الوجه لو أحاط  
بالمرء جماعة أحياء<sup>(١)</sup> ، وثباته في مكانه يقبح ، للزمه مفارقتها بحسب الحال ، فإن كان  
لا يمكنه ذلك إلا بالإضرار بهم ، على وجه يقبح لزمه الثبات ، وإلا فالمفارقة لازمة ،  
ولا يجوز ألا يتمكن لأجل مجاورة الحى من مفارقة المكان ، لأنه على صفة يمكنه

(١) في الأصل : ( احيا ) بدون فقط . والكلمة قلقة في مكانها .

معها أن يفارق مكانه ، بأن يضم أطرافه ، أو على بعض الوجوه . فإذا التمس منه ذلك فلم يفعله وكان لا بد له من مفارقة المكان ، صار مدافعا له ، أن يدفعه عما يحاول ، كما يدفع من يريد الإضرار به ، فيصير الإضرار المفعول به والحال هذه مباحا .

فأما ما لم يقع من القبيح فعلى ضربين : أحدهما لم يقع ، ولا وقع سببه ، فالتوبة لا تصح ولا تجب منه ، لأنه لم يستحق على ذلك العقاب ، ولا هناك خوف من عقاب يحصل لا محالة . والثاني : أن يكون قد وقع سببه ، وذلك على ضربين : أحدهما يقع سببه على طريق السهو والخطأ ، فهذا مما لا يجب التوبة منه . والثاني : يكون قاصدا بفعل السبب إليه ، وعالما بأن المسبب سيحصل ، أو ظانا لذلك إن

لم يقع منه منع . فإذا حصلت هذه الشروط ، فالتوبة قد تصح منه ، عند وقوع السبب وبعده ، على حسب تراخي المسبب . وقد بينا من قبل فيما هذا حاله ، أن التوبة تصح منه وتجب ، وذكرنا أن عقاب المسبب إذا قتل أنه يستحق في حال السبب ، فالتوبة صحيحة ، لأن بهائزول العقاب الذي يستحقه . وإذا قلنا إنه يستحق في حال وجود المسبب ، والتوبة تصح أيضا ، لأنها توجب المنع من العقاب المخوف ، أو المنتفى استحقاقه في المستقبل . وبيننا أن دفع الضرر المخوف في اللزوم ، بمنزلة دفع الضرر المنتفى ، وكشفنا القول في ذلك .

واعلم أن الواجب أن يشترط مع ما قدمناه من الشروط شرطا آخر ، وهو ألا يتمكن فاعل السبب من المنع من المسبب ، لأنه متى تمكن من ذلك كان هو الواجب بعند التوبة . وذلك لأن التوبة في الوجوب تسد مسد ترك القبيح ألا يفعله ، وإيماء وجبت لأنه لا يمكنه في بذل الجهود سواها ، فحتى يتمكن من العلم بالقبيح ، لم يكن لوجوبها وجه ، لأنها في حكم البذل عن ترك القبيح والمنع من

وجوده ، فإذا تمكن من المبدل لم يصح وجوب البدل ، كما إذا تمكن الغاصب من رد العين ، لم يصح رد البدل . فإذا تمكن من ذلك لم يصح وجوب العزم على الرد . مثال ذلك أن يرمى حجرا علوا ، ويعلم أنه إن لم يمنع عند تراجعه من السقوط ، سقط على حى فشجته وآله ، فواجب عليه أن يمنع من ذلك ، وكذلك فلو رماه إلى الحائط ، وعلم أنه بالصاكة يتراجع إلى رأس حى فيشجته ، فواجب عليه أن يمنع من ذلك . فأما إذا اعتذر عليه المنع ، فالتوبة واجبة صحيحة ، على ما قدمنا القول فيها .

وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : لو كان الجهل مما يقع متولدا ، لما صح منه أن يتوب عند فعل سببه منه . وإنما قال ذلك ، متى قيل في الجهل : إنه إنما يعلم قبجه ، لأنه جهل . فأما إذا صح أن يعلم قبجه بغير هذا الوجه ، فغير ممنوع لو كان متولدا ، أن يعلم فاعل سببه ، أنه مما لا تسكن النفس إلى معتقده إذا وقع ، فتصح توبته وإن كان لا يصح منه أن يعلم من حاله ذلك ، كما لا يصح أن يعلمه جهلا ، فالتوبة تصح منه على طريق الجملة ، لدخوله في جملة القبائح ، لكن هذه المسألة مقطرة ، والدلالة قد دلت على أنه لا يقع متولدا ، وأنه لا متولد في أفعال القلوب إلا العلم ، ولا يحتاج إلى التوبة منه ، لأنه لا يقع إلا حسنا ، فلا وجه للإكثار في ذلك .

فأما من تردى من جبل ، أو طرح نفسه من شاهق ، فالأ كوان التي فيه متولدة ، لكنه لا يتمكن مفارقتها وإبطالها ، فالذى يلزمه أن يتوب من السبب الأول ، ومن المسببات إذا كانت قبيحة ، ووجودها لا يمنع من صحة التوبة ، لأنه لا فرق بين المسبب القبيح ، الذى هو ظلم لنفسه ، وما هو ظلم لغيره ، كإصابة المؤمن بعد الرمية ، إلى ما شاكله ، فأما ما يجرى مجرى المسبب ، مما يحصل عن الحل

والإلجاء الواقعين منه ، فإنه يصير كفعله ، في كونه ظلما حكما في العظم ، فإنما يلزمه التوبة من ذلك الفعل ، دون الواقع من فعل غيره ، لأنه في الحقيقة ليس بفعل له ، ولا يجب أن يكون قبيحا . ولو أنه ألجا غيره بالترويع والتخويف ، إلى الحرب والعدو على الشوك ، لكان الواجب عليه أن يتوب من فعله ، دون الواقع من الملجأ ، لأن ذلك ليس بفعل له ، ولا قبيح .

وكذلك فلو وضع طفلا تحت برود حتى مات ، فإنما يجب أن يتوب من فعله ، دون فعل الله تعالى فيه الإمامة ، ولا تشبه التوبة المرص في هذا الباب ، لأن المرص قد يجب عليه في الضرر ، وإن لم يكن فعله ، إذا حل محل فعله ، على ما بيننا في كتاب « المرص » في الملجأ وغيره . وكذلك حال العلة للتوبة التي ذكرناها الآن في التوبة .

فإن قال سائلا في الكلام المتقدم : فما قولكم في علم يقع عن النظر ، على مذهب من يقول : إن ذلك قد يقبح . قيل له : إن من يقول بقبحه ، يقوله على وجه يصح من المكلف أن يعلمه في حال النظر ، وأن يكون قاصدا به الكسب أو بعض وجوه الفساد ، أو بأن يكون هناك دليل يدل على أن من حق ذلك النظر وما يتولد عنه ، أن يكون مفسدة ، فيصح أن يتوب منه عند فعل السبب ، إذا علم من حاله ما ذكرناه .

فإن قيل : أليس قد يصح أن يقع النظر من المكلف في الأمور الظاهرة ، على وجه لا يعلمه ، كما ألزمت من خالفكم في المعرفة ، في باب ما يفعله أهل الحمل من النظر ؟

قيل له : إنا لا نقول إنه لا يعلمه أصلا ، وإنما يجوز أن يلتبس عليهم النظر بغيره ، من النظر ، فتضييق أنفسهم ، ناظرين في غير الأمر الذي نظروا فيه . ومن هذا حاله ( ١٤ / ٥٣ )

١٠

١٥

٢٠

فقد علم النظر على الجملة / . وهذا القدر يكفي في صحة التوبة ، لأننا قد بينا أنها قد تصح من جملة القبائح ، وإن لم يفعل ماوقع منه .

وبعد ، فإننا لا نجوز فيما حل هذا الحل ، أن يكون قبيحا ، لأننا إنما نجوز ذلك في الأدلة الظاهرة ، ومن حق النظر فيه ألا يقع إلا حسنا ، وإنما يجوز ذلك من يقول بجواز قبح النظر والعلم في أمور مخصوصة ، لا يجوز أن يقع اللبس فيها ، على ما تقدم القول فيه .

فإن قال : فلو وقع في هذا القبيح مالا يعرف المكلف في حال فعله له أنه قبيح ، والمتولد عنه قبيح ، كيف كانت تكون الحال فيه ؟

قيل له : لو وقع ذلك لكان لا يلام عليه ، إلا أن يكون متمكنا من معرفة ذلك ، وليس هذا من الباب الذي تناوله الدليل ، والأولى ألا يستحق الذم على ذلك ، ولا يلزمه التوبة منه ، ويكون كالفعل الواقع من الساهي ، لكننا قد بينا امتناع ذلك على الجملة .

وبعد ، فلو لم يصح منه المعرفة بقبحه معينا ، لصح على وجه الجملة ، فكيف يقال إن التوبة لا تصح منه .

فإن قيل : فإن قولكم بصحة التوبة في حال السبب من المسبب الذي يليه في الحدوث ، لا تصح ، لأنه لا يضبط الأوقات ولا تراخي بينهما فيعرفه ، وما هذا حاله لا تصح منه التوبة ، وإنما تصح إذا كان بين السبب والمسبب تراخي ، كالزنى والإصابة .

قيل له : إذا جاز أن يكلف إيجاد المسبب بهذا السبب وهذا حاله ، لم يتمتع أن يكلف التوبة منه ، وإن كان هذا حاله ، ولو كان تعذر ضبط الأوقات يؤثر في أحدهما لأثر في الآخر ، فالواجب عليه أن يتوب على قدر وسعه ، فإن كان متى لم

يضبط ولم يعلم لم يصح منه التوبة ، أو لم يكن له إليها داع ، فواجب على المكلف أن يحيطر هذا ببالة ، حتى يظنه ، فيصير في حكم من عرفه وضبطه ، أو يعرف<sup>(١)</sup> ذلك على التفصيل أو الجمل ، على ما تقدم من القول فيه .

فإن قيل : فيجب إن صحت التوبة من هذا المتولد في حال السبب ، وإن كان يوجد عقبيه ، أن يجوز أن يكرهه في حال السبب أيضا ، لأن الكراهة في أنها تقتصر كالندم .

قيل له : إنما لا تمتنع من صحة ذلك ، وقد وقع السبب من غير إرادة . فأما إذا أراد السبب فلا يجوز أن يكرهه في تلك الحال السبب ، مع علمه بأنه يتولد لا محالة عن السبب . فأما إذا لم يعلم ذلك ، فمير ممتنع أن يكرهه . فعلى الوجه الذي تجوز التوبة تجوز الكراهة .

فإن قال : فيجب على هذه الطريقة ألا يضح أن يتوب منه ، على الوجه الذي منعت منه الكراهة ، لأن حالها كحال التوبة .

قيل له : كذلك نقول . لأنه لو علم في النظر أنه يولد العلم في باب لا محالة ، وفعله مع هذا العلم ، وأراد إيجاده ، فالندم منه على العلم لا يصح ، كما لا يصح أن يكرهه ، وإنما يصح في الوجه الآخر ، على ما بيناه .

فإن قال : فلو كان في القبايح من هذا حاله ، أتقولون إنه يتوب من المتسبب الذي لم يقع ، ومن السبب جميعا ، أو يتوب منه دون السبب .

قيل له : إن السبب الواقع إذا ميزه من غيره ، فلا يصح مع إرادته له ، وإيجاده إياه ، أن يندم عليه ، على ما قدمناه من قبل ، ويصح ذلك في المسبب . ولما وقع على أحد الوجهين اللذين ذكرناهما ، وقد بينا أن المأخوذ عليه في التوبة ،

(١) في الأصل : ( يعرفه ) .

أن يندم على جملة القبائح ، من غير تخصيص ، فلا يتمتع في الوجه الذي لا يصح منه التوبة على التعمين ، أن يكون له طريق إلى إزالة العقوبة ، بأن يتوب على جهة الجملة .

فإن قال : فاقولكم فيما يحصل عند فعله ، لا على طريق التوليد ، لكن بالمادة أو بوجه من الوجوه المستمرة ، أنلزمه التوبة من ذلك ، إذا فعل الفعل الأول ؟

قيل له : قد علمنا أن التوبة لا تلزمه إلا من فعله ، وإلا من القبيح ، كما لا يستحق الذم إلا على فعله إذا كان قبيحا ، وقد بينا مطابقة الندم الذي هو توبة في التعلق لوجه استحقاق الذم والعقوبة . وإذا صح ذلك ، وكان ما يقع عند فعله فيما سألت عنه ليس من فعله ، ولا يجب أيضا أن يكون قبيحا ، فكيف تلزمه التوبة من ذلك ؟

فإن قال : فيجب على هذه الطريقة إذا جرح غيره ، حتى بلغ ما يعلم أنه يموت عنده ، ألا تلزمه التوبة من قتله إياه . وكذلك إذا وضع طفلا تحت البرد ، ألا يلزمه التوبة ، وقد منع من يقتله من قتله وإصابته . ولئن جاز هذا القول ليجوزن في الرأى المقاتل المؤمن ، ألا يلزمه التوبة من الإصابة بعد الرمية ، لأن أحدهما في العقول ، ليس بأبعد من الآخر .

قيل له : إنا إذا ألزمناه التوبة من الإصابة ، فقد ألزمناه الندم على القبيح ، لأنها تكون قبيحة ، ولذلك لا توجب ذلك لو كانت الإصابة حسنة ، فإذا كان ما يقع عند جراحته ووضعه الطفل من الإمامة وبطلان الحياة من فعله سبحانه ، ولا يكون ذلك إلا حسنا ، فكيف يلزم التوبة منه ؟ أو كيف يحسن ؟ أو ليس ذلك صحة التوبة من فعل الغير ، وحسنها من الفعل الحسن ، وقد علمنا امتناع ذلك .

فإن قال : فقد قاتم من قبل : توبته من الإصاابة المتولدة ، هى بأن يندم على سبها من وجهين ، لأن الندم عليها ، ولما وقعت لا تصح ، فحوزوا مثل ذلك فيما يحصل من الإمامة ، عند فعلكم ، بأن يندم على ما فعله ، من جهة أنه فعله على وجه يقبح ، ومن حيث يقتضى وقوع القتل عنده ، لأن الندم عليه يصح من هذين الوجهين .

قيل له : إنا لا نمتنع من صحة ذلك ، لكنه لا يحسن ، لأن وقوع الإمامة عنده ، لا يجرى مجرى جهة قبجه ، ولا يحل محل اقتران قبيح آخر به ، لأن الإمامة حسنة ، بل ربما تكون واجبة ، إذا كان فيها مصلحة للكاف . وإعما يحصل الندم على السبب ، كأنه ندم على المسبب متى كان تولد المسبب عنه جهة قبح ، أو بمنزلة اقتران قبيح واقع به . فإن قال : أليس الواقع من الإمامة عند فعله ، كأنه فعله ، وكأنه قبيح ، من حيث يلزمه العرَض ، فهلا قاتم بمثله فى باب التوبة ؟

قيل له : قد بينا أن العوض قد يلزم بفعل الغير ، كما يلزم بفعل نفسه فى باب العوض ، وليس هذا حال التوبة ، لأن فعل الغير كما لا يصح أن يستحق به الذم والعقاب ، فكذلك لا يصح أن يكاف التوبة منه على وجه .

فإن قال : أفليس أبو هاشم رحمه الله قد قال إنه لا يمتنع أن يستحق الذم والمدح على فعل غيره ، فهلا جاز على ذلك القول أن يتوب من فعل غيره ؟

قيل له : قد بينا أن الصحيح أنه إنما يستحق الذم والمدح على فعله ، وإن كان يعظم بفعل غيره ، إذا كان على جهة التأسي ، كما نقوله فى دعوة رسول الله صلى الله عليه وسلم : إنه وقع عظيما ، لما فيه من استجلاب الخلق على طريقة التبعية والناس . وكما نقول فى أمر المولى غلامه بالعطية : إنه إذا صادف العطية ، كان أعظم فى المدح والثواب ، منه إذا لم يصادفها . فإذا كان هذا هو الصحيح ، لم يلزم ما سأله عنه .



فإن قال : فما الجواب عن قوله رحمه الله ؟

قيل له : إن الأولى على طريقته ، ألا تلزمه التوبة إلا من فعله ، دون فعل غيره ، وإن كان قد وقع عنده على طريقة التأسى ، لأن ذلك واقع باختيار غيره من المكلفين ، ولا يصح أن يندم على ما هذا حاله .

فإن قال : أفيلزمه أن يندم على فعله من حيث اقتضى ذلك ؟

قيل له : أفلا يبعد أن يعلم المكلف هذا من حال فعله ، من حيث يجوز فيما يقع عنده فعله ، أن الداعي إليه خلاف طريقة التأسى . ولو علم ذلك ما كان يلزمه أن يتوب من هذا الفعل ، من هذا الوجه ، لأنه يكفي في باب التوبة أن يندم على الفعل لقبحه فقط .

فإن قال : ألسم قد أوجبتم أن يتوب من الرمي لأمر زائد على قبحه ، وهو توليده الإصابة القبيحة ، فكيف يصح ما ذكرتم ؟

قيل له : إنا أقننا هذا الندم مقام الندم على نفس السبب ، لما لم يمكن قبل وقوعه أن يندم عليه ، فلما <sup>(١)</sup> أقننا الندم على جهة الجملة ، مقام الندم على جهة التفصيل ، صار هذا الندم وإن تعلق بالسبب كأنه متعلق بالسبب ، من حيث لزم التوبة منه ، وليس كذلك الحال في ندمه على ما يقع عند فعله القبيح ، للتأسى <sup>(٢)</sup> من غيره ، لأنه لم يثبت لزوم التوبة له من فعل الغير ، فيقيم هذا الندم مقامه ، ويلزم فعله لهذا الوجه ، بل قد بينا أنه لا يلزمه أن يندم على فعل الغير البتة . وعلى هذا الكلام يسقط إلزام من يلزم على الطريقة الصحيحة ، فيقول هلا أوجبتم عليه التوبة من فعله الذي يعظم عقابه ، بفعل غيره ، من هذين الوجهين ، حتى يندم عليه لقبحه ، ويندم عليه لوقوع القبائح عنده على طريقة

(١) في الأصل : ( كما ) في . وضع ( فلما ) . (٢) في الأصل : التأسى ، بدون اللام .

التأسي ، لأننا قد بينا أن هذا الندم إنما يُقام مقامُ الندم على غيره ، متى وجب على ما ذكرناه في السبب والسبب . ولم يبين في هذا الموضع وجوب التوبة من فعل الغير .  
فإن قال : إذا جاز أن يستحق العقاب العظيم عليه للتأسي ، حتى يزداد بهذا الوجه عقابه ، فهلا قاتم بوجوب الندم عليه على هذا الوجه ؟

٥ قيل له : إنه لا يجب تناول التوبة الفعل من سائر جهات القبح ، ولا من الوجوه التي يعظم بها الفعل ، وإنما يكفي أن يندم عليه لقبحه ، فيتحرز بذلك من العقاب ، وفي ذلك إسقاط / ما سألت عنه .

فإن قال : لست أخالف إلا في هذا الوجه ، فأقول يلزمه أن يندم على الفعل من كل وجه يعظم به ، ويصير وجه العظم بمنزلة اقتران القبايح به ، كما قد حل هذا المحل في مزيد العقاب . ١٠

قيل له : قد بينا فيما تقدم ، أن معرفته بقبح الفعل على التعمين غير مشروطة في التوبة ، لأنه يصح منه ذلك على جهة الجملة ، من القبايح التي يعلمها أو يظنهما ، فبالأبشروط في ذلك معرفته بجهات قبح الفعل ، ووجوه عظمه ، وأن يندم عليه على هذا الوجه ، أولى .

١٥ فإن قال : ليس متى تعين له القبيح ، يلزمه التوبة منه على التفصيل ؟ فهلا وجب عند ذلك أن يندم عليه على سائر جهات قبحه وعظمه ؟

قيل له : لم نقل والحال هذه ، إنه يجب أن يندم عليه بعينه ، لأن ذلك من شرط التوبة ، لأنه لو كان من شرطها لما سحت دونه على كل حال ، لكن مع فقد العلم بالتفصيل ، لا يصح منه الندم عليه على جهة الجملة ، لأمر يرجع إلى الدواعي والاعتقادات . ولو صح ذلك والحال هذه ، لسكانت التوبة صحيحة ، لأن الواجب في التوبة أن يبذل مجهوده في التلافي ، وذلك إنما يكون بالندم على القبايح على ٢٠

الوجه الذى يمكنه عليه ، إما على جملة أو تفصيل ، وقد يصح منه وإن عرف القبيح مفضلاً ، أن يندم عليه من بعض جهات قبحه ، دون بعض ، فلا يجب قياس ذلك على ما ذكرناه .

فإن قال : فإذا لزمه أن يندم على المعين على طريقة التفصيل ، فهلا لزمه أن يندم عليه ، على سائر جهات قبحه وعظمه ؟ وإن لم يكن ذلك بواجب فى جملة التوبة .  
 قيل له : إما يندم من قبل ، من أن استحقاق العقاب إذا كان يتعلق بقبحه ، دون جهات قبحه وعظمه ، فيجب أن يندم عليه من هذا الوجه فقط . ويدنا أنه قد يدخل فى جهات العقلم العقل وغير ذلك ، ولا يجوز أن يوجب الندم عليه من هذا الوجه . وشرحنا القول فى ذلك بما لاوجه لإعادته .

فإن قال : فيجب على هذه الطريقة فيمن دعا غيره إلى الضلال ، فضل قوم عند ذلك ، ألا يلزمه أن يندم عليه إلا لقبحه فقط ، وأن يكون بمنزلة من دعا ولم يصادف قبولاً ، والعقل يفصل بين الأمرين ، لأن فى أحد الوجهين بعد مسيئته دون الوجه الآخر .

قيل له : قد بينا الجواب عما يجرى هذا المجرى ، لأنه لا فرق بين القباح الواقعة عند فعلنا ، وإن اختلفت بالاعتقاد والمذاهب ، بمنزلة الأنوال والأفعال بالجوارح . فإذا صح فى بعض ذلك ، أنه لا يلزم التوبة منه بل يصح ، وفى بعض أنه لا يلزم التوبة منه وإن صحت ، وفى بعضه أنه لا يلزمه أن يندم على فعله ، لأجل وقوع فعل غيره عنده ، ومفارقة جميع ذلك لما يتولد من الفعل القبيح منا ، فلا وجه لتفصيل الكلام فى ذلك .

فإن قال : أفيلزمه عند التوبة أن يتوصل إلى إزالة ما أثره بدعائه لكل وجه يمكنه ، أو لا يلزمه ذلك ؟

قيل له : إن الذي يلزم الثائب في باب الاتحاد والإبطال ، إنما يلزمه فيما يرجع إلى فعله ، لا إلى فعل غيره ، لأنه لا يقدر على ذلك ، ولا يجوز فيما لا يقدر عليه ، أن يدخل تحت تسكينه ، فهو مفارق لما ذكرناه في الغاصب ، أنه يلزمه أن يتحرك من موضع الغصب ، أو يحول متاعه ، فيكون ذلك فيما يلزم على طريق المقارنة للتوبة .

فإن قال : إنه وإن لم يقدر على إبطال الضال عن قاب غيره ، فإنه قادر على إيراد الحجة والأدلة ، وبيان فساد مادعاه إليه .

قيل له : إن ذلك متى وجب ، لم يرجع إلى إبطال الفعل ، وإنما يجري مجرى رد الدين عند التوبة ، ونحن نذكر ذلك فيما بعد .

فإن قال : فلو صنف في الإضلال عن الدين كتابا ، وبثه في الناس ، أو كتبه بيده وإن كان من يصنف غيره ، أيلزمه عند التوبة من ذلك ، إبطال ما فعله ، كما قلتم في إبطال الأفعال التي يتناولها الغصب ، أو في إبطال البناء على الأرض المنصوبة .

قيل له : إن إبطال ما يتوب منه ، إذا كان من حق آدمي ، فواجب لا محالة عند التوبة والتخلى ، وفقد الرضا والإبراء ، على ما قدمناه في أول الباب . وإن كان لابد من أن يعتبر فيه أن يتعلق بذلك الإبطال غرض المظلوم أو لصاحب الحق ، بأن يصل به أو عنده إلى ما لولا ذلك ما كان يصل ، أو أن يزول به وعنده من الضرر والغم ، ما لولاها لم يكن يزول . فأما إذا لم تسكن الحال هذه ، فإبطاله

بحق الغير لا يجب ، بل يكون الغاصب / في حكم المستهلك ، فكما لو كلف توبة ، كان لا يلزمه إلا البذل ، فكذلك إذا فعل به ما يجري مجرى الاستهلاك ، بأن يبطل الغرض ، أو أكثر الغرض ، ولذلك يفصل في العقول بين غاصب الثوب ( ١٤ / ٥٤ )

إذا لم يغيبه ، فيلزم رده ، وبين أن يتلفه أو يُشَوِّهه<sup>(١)</sup> ، فيبطل به الغرض ، أو مايجرى هذا الجرى .

وعلى هذا الوجه قارب الشرع الوارد في ذلك ، ما كان عليه في العقل ، وإن كان قد يقع فيهما اختلاف على بعض الوجوه . فأما إذا كان الإبطال لا يتعلق بحق الآدمي ، كالتصنيف والكتابة ، على ما سألت عنه ، فيجب أن ينظر فيه ، فإن كان إبطاله يؤثر في زوال الضرر الذي يحصل ببقائه وانتشاره ، فالإبطال واجب ، وإن كان لا يؤثر في ذلك من حيث يعلم أن النسخ قد كثرت وانتشرت ، وصار فقد هذه النسخة كوجودها ، في هذا الباب ، فالإبطال غير واجب . عند التوبة ، وإن كان هو الأولى في باب الدين ، لأنه لو تمكن من الجميع لزمه إبطاله ، وهذا الواحد فله مثل حكمه ، على بعض الوجوه ، لأنه ربما وقع إلى من كان لا يقع إليه . أعداءه . ولا يمتنع أن يعتبر في ذلك غالب الظن ، فإن قوى في ظنه بعض التأثير في هذا الوجه إن بقاءه ، لزمه إبطاله ، وإلا فالإبطال غير واجب عليه .

فإن قال : فهل يلزمه مع التوبة من المذهب الفاسد المنتشر عنه ، أن يعرف الناس تركه وعدوله عنه ، إلى الحق ؟ فإن قاتم بوجوبه لم يسكن بأن يجب ذلك في بعض من عرف ذلك ، أولى من بعض ، وذلك يوجب أن يسافر الإنسان في البلاد ، للتعرف . وإن قاتم بنفي وجوبه ، سوغتم له أن يعرض الناس لدمه ولعنه وتسكفيره في حياته وبعد موته ، مع تمكنه من زوال ذلك .

قيل له : إن الواجب عليه التعريف عند التوبة ، على قدر جهده ، وقد علم أنه لا يمكنه وقد بعد الصوتُ بفساد مذهبه ، أن يعرف الجميع ، وإنما يلزمه إظهار عدوله إلى الحق ، على حسب الإمكان ، أتزول عنه التهمة .

(١) في الأصل : يسوده ، تحريف .

فإن قال : أفليس من غاب عنه لا يعرف ذلك من حاله ؟ ويجوز في عقله أن يلمنه أو يكفره ؟

قيل له : إن الواجب عليه أن يقف في ذلك ، ومتى دُم أو لُعن ، فعلى جهة الشرط ، كما نقوله في الفاسق إذا غاب عنا ، ومتى كان ما يأتيه مشروطاً ، لم يتعلق اللعن والذم به على الحقيقة ، لأنه في حكم المعلق بوصف ليس بحاصل فيه ، وإنما يتعلق به متى علق الذم به بعينه .

فإن قال : يجوزوا المثل ذلك ألا يظهر عدوله إلى الحق للمشاهد له أيضاً .

قيل له : إنه متى أمكنه أن يبين حاله للمشاهدين فلم يفعل ، رَقَّ (١) على نفسه المقام على الاعتقاد الأول . وليس كذلك حال من غاب عنه ، لأن الذي يقدر عليه منهم الإظهار حتى ينتهى بالخبر إليهم ، وقد فعل ذلك . هذا إذا كان قد ظهر للباطل عنه ، فأما إذا لم يظهر ، فالواجب عليه التوبة فقط ، ويحرم عليه إذا وقف على فساد المذهب أن يظهره عن نفسه ، كما يحرم عليه فيما يقع منه من الكبائر ، أن يظهره عن نفسه ، لأن الواجب على المرء أن يستتر على نفسه ، كما يجب عليه أن يكف عن الفسق ، وإن لم يكف عنه لزمه الكف عن إبدائه وإظهاره .

فإن قال عائداً إلى الكلام الأول : هلا جوزتم التوبة مما لم يقع ، ولا وقع سببه إذا غلب على ظنه أنه سيفعله ، من كفر أو فسق ؟ أو لستم قد جوزتم أن يدفع مَضْرَةٌ لم تحصل ولا حصل سببها ، إذا كان لها أمانة ، فجوزوا مثل ذلك في العقاب ، وقد علمتم أنه قد يغلب على ظن الإنسان عند قوة شهوته ودواعيه ، واستمرار عادته ، أنه سيفعل القبيح ، فجوزوا أن يقوب منه ، وأوجبوه عليه .

(١) طروق : كذا في الأصل . ولعله يريد : فتح على نفسه طريقاً للاعتقاد أنه لا يزال مقباً على الاعتقاد الأول .

وإذا كان المعتبر في تقرر العقاب بالموافاة عندكم ، وكان الذى يخرج به عن الموافاة هو التوبة ، فهلا قلتم بأنها لازمة المؤمن مادام مكلفا ، لعله بأنه بها يخرج عن الموافاة ؟

قيل له : قد بينا أن التوبة هى الندم على ما فعل ، مع العزم ، على ما تقدم ذكره ، ولا يصح أن يندم على ما لم يقع منه ، فكيف يصح أن يتوب مما يخاف أن يفعله ، وهو غير واقع ؟

فإن قال : أليس قد جوزتم التوبة مما لم يقع من المتولد ؟

قيل له : إنما جوزناه بأن جعلنا الندم على سببه ، على الوجه الذى قدمناه فى حكم الندم عليه ، وذلك لا يصح فيما لم يقع ، ولا وقع له سبب ، لأن الندم عليه لا يصح ، ودلالة تعاقب بأمر واقع ، فيحل الندم على ذلك الواقع محل الندم عليه ، فيصير هذا الندم بمنزلة الندم على فعل الغير ، فكما أن ذلك لا يصح ، فكذلك القول فيما سألت عنه . ولهذا الجلة لا يفصل بين الظن والعلم ، فلو خبره النبى صلى الله عليه وسلم أنه سيفسق / أو سيكفر ، لما صح أن يتوب من ذلك ، وإن كان قاطعا عليه .

/ ١٨٨

ولذلك عولنا فى دفع السؤال على بيان حال الندم ، ولم نعمل على أنه إنما لا تصح توبته ، ونجب من حيث يجوز أن يُحْتَرَمَ دون إيقاع المعصية التى تاب منها . وذلك أن من اعتمد على هذا الوجه ، للقاتل أن يقول له : فلو قطع على ذلك ، لصحت التوبة أو لوجب التوبة ، فلا يمكنه عند ذلك نصرة هذا الكلام .

ولقاتل أن يقول له : إنه إذا جاز أن يتوب من معصية قد ظن أنها وقعت منه ، وإن لم تكن وقعت فى الحقيقة . ولا يقدح ذلك فى وجوب التوبة ، فهلا صح مثله فيما يخافه فى المستقبل ؟

ولقائل أن يقول : إن الظن له مثل حكم العلم ، وإن لم يكن على ماظنه ، فلا يجب من حيث يجوز أن يخترم ألا تلزمه التوبة ، أو ألا تصح منه .

على أنه قد ثبت قبح اعتذار زيد إلى من لم يسيء إليه ، وإن كان قد يظن أنه سيسى . إليه في المستقبل ، والتوبة محمولة على الاعتذار ، على ما تقدم القول فيه ، فيجب في هذا الوجه ألا يصح . وهذا الوجه وإن كان صحيحا ، فلا بد من أن يرجع فيه إلى ما قدمناه ، لأنه إن طالب بعلّة الاعتذار ، ليحمل التوبة عليه ، فليس العلة إلا ما تقدم ذكرنا له ، من بيان حال الندم ، وكيفية تعلقه .

ولهذه الجلبة يصح ما قاله شيخنا أبو هاشم رحمه الله ، من أن الندم لا يجوز على أهل الجفنة ، لأنه غم وحسرة ، ولا يجوز أن يكون حسرة ومع ذلك يتعلق بالمستقبل ، لأن المتحسر إنما يتحسر على الشيء لم فعله ؟ ولماذا لم يتحرز منه ؟ فكيف يصح أن يتوب من الأمر المنتظر .

فإن قال : لهذا صح وجوب النظر والمعرفة عاياه تحرزا من مضار يخافها في المستقبل ، فهلا لزمته التوبة لهذا الوجه ؟

قيل له : قدمنا أنها لا تصح في الأمور المستقبلية ، فلا يصح حملها على ما لا يصح إلا لأجل الأمور المستقبلية ، لأنه إنما يلزمه أن ينظر فيعرف ، ليتوق في المستقبل ، ويتحرز عن المعاصي ، فكيف يصح حمل أحدهما على الآخر ؟ وهذا هو الجواب عن سائر ما يسأل عنه في الألطاف : أنها إنما تفعل بالأمر المستقبل ، فالتوبة بالضد منها ، من حيث يفعل ليستدرك بها الأمر الماضي الثابت ، أو في حكم الثابت .

فإن قال : أليس في الشاهد قد يتحرز عن المضار المخوفة ، بمشقة يتحملها في الوقت ، فهلا جوزتم مثله في التوبة من الأمر المستقبل ؟



قيل له : لأن مايقع من دفع المضار في الشاهد ، يجرى على طريقة اللطف الذى قدمناه ، وما يقع من دفعه بالتوبة ، يقع على حد الاستدراك ، فهو بمنزلة الإبراء ، من حيث لم يلزم ، فكما أن ذلك لا يصح ، لأن من حقه أن يكون مسقطا لأمر قد لزم ، أو صار فى حكم اللازم ، فكذلك القول فى التوبة . وكما لا يجوز حل الإبراء على دفع المضار ، فكذلك القول فى التوبة .

على أن هذه التوبة لو وجبت ، لوجب قبولها على ماقدمناه ، ولا وجه يقتضى وجوب قبولها ، لأن المكلف مع فقدائها وقد قبولها قد ينتفع بما كلف من الطاعات ، إذا فعلها ، فكيف يقال بوجوبها ؟ وليس كذلك الحال فى التوبة مما وقع من القبيح أو وقع سببه ، لأن فقدها أو فقد قبولها ، يوجب ألا ينتفع بطاعاته ، وذلك بوجوب قبح التكليف .

وبعد ، فإن التوبة عن القبيح الذى يخاف أن يبتدئه فى المستقبل ، لو قبّحت لم تخل حالها من وجهين : إما أن تؤثر فى عقاب ذلك القبيح ، إذا واقعه ، أولا تؤثر فى ذلك . فإن كانت لا تؤثر فيه ، فلا وجه لوجوبها . وإن كانت تؤثر فيه ، فيجب إذا تاب الإنسان فى أول حال تكليفه ، على هذا الحد الذى سأل عنه ، ثم كفر طول عمره ، ومات على ذلك ، أن يكون من أهل الجنة . وقد عرفنا فساد ذلك ، لعلمنا أن من هذا حاله متى مات مُصرا ، أنه يحسن لعنه ، والبراءة منه . وفى ذلك بطلان القول بصحة التوبة من القبيح المستقبل .

فإن قال : يلزمكم مثل ذلك فى التوبة من المستقبل الذى وقع سببه .

قيل له : إنما يجوز ذلك ، لخروج ذلك المسبب من أن يكون مقدورا له ، بإيجاد السبب ، فلم يجوز التوبة منه على الوجه الذى ذكرنا ، لم ينتفع بسائر طاعاته . ولأنه لو لم يلزمه أن يستدرك ذلك فى وقت ما ، لم يكن يستدركه .

إلا على هذا / الحد ، وليس كذلك حال ما يبتدئه في المستقبل .

١٨٩ /

على أن التوبة من القبيح المستقبل ، إن قُبِحت على ما ذكره ، فيجب ألا يلزمه في المستقبل أن يتمتع من ذلك القبيح ، إلا لأجل قبيحه فقط ، دون الخوف من العقاب ، لأن العقاب على هذا القول ، قد زال بالتوبة المقدمة . ولو كان كذلك لم يحسن من القديم تعالى أن يسكفه ترك هذا القبيح ، مع ما عليه من المشقة في مجانبته ، لأنه إن جاز أن يلزمه تعالى ذلك والحال هذه ، ليجوز أن يوجب على سائر المسكفين مفارقة القبيح ، على هذا الوجه ، وهذا يبطل الطريق إلى معرفة استحقاق العقاب من جهة العقل ، وذلك يبين فساد هذا القول .

وبعد ، فإن التوبة لو صحت من القبائح المستقبلية ، لم تكن بأن تصح من بعضها أولى من بعض ، فكان يجب فيمن تاب من الأمور المستقبلية ، أن يكون عالما بأنه لا عقاب عليه فيما يأتيه من القبيح ، وذلك بوجب كونه مُعَرَّي بفعلها ، لعله بأنه لا مضرة عليه منها لو فعلها ، فهو بمنزلة ما نقوله في تعريف الصفات ، أو تعريف غفران السكابر ، من جهة العقل .

فإن قال : إنما يجوز ذلك في قبيح يظن أنه سيفعله ، دون سائر القبائح . قيل له : فيجب أن يكون مُعَرَّي بفعل ذلك القبيح خاصة ، وقد علمنا امتناع ذلك في خاصة من القبيح ، كامتناعه في جميع القبائح .

وبعد ، فإن التوبة لو صحت من القبيح المستقبل ، ولا يكاد ينفك المكلف إذا لم يعرف عاقبة حاله ، من الخوف ، لأنه في كل حال يخاف أن يقدم على القبائح من بعد ، فكان يجب أن يصح منه التوبة من الجميع ، وذلك يحقق ما قلناه من وجوب كونه مُعَرَّي بجميع القبائح .

وليس لأحد أن يقول جوزوا التوبة من الأمور المستقبلية ، ويكون عزمنا فقط ، لأننا قد دللنا من قبل على أن التوبة هي الندم والعزم ، على الوجه الذي قدّمنا ذكره ، وفي ذلك إسقاط ما تعلق به . فليس له أن يقدح بذلك في الوجه الأول الذي قدمناه ، بأن يبين أن للعزم تأثيراً في المستقبل ، كما أن للندم تأثيراً في الماضي ، لأن ذلك إنما كان يتم له ، لو صح أن يجعل كل واحد منهما توبة بانفراده . على أن العزم واجب على الإنسان ما دام مسكفاً على الجملة ، وإن لم يظن أنه سيواقع المعاصي . فكيف يصح أن يقال إنه توبة ، ومن حق التوبة ألا تجب إلا على طريقة الاستدراك ؟ ولذلك لا تجب إلا على بعض المسكفين دون بعض .

وبعد ، فقد بينا في المسبب أنه إن أمكنه المنع من حدوثه ، لزمه ذلك ، ولم تلزمه التوبة ، وإنما تلزمه التوبة متى تعذر عليه ، فإذا صح في المسبب وقد أوجد سببه ذلك ، فبأن يجب مثله في المستقبل أولى ، لأنه يمكنه في القباح المستقبلية أن يتوقاها ، فلا يفعلها ، فكيف تصح التوبة منها والحال هذه ؟

وبعد ، فقد بينا أن الندم إنما يجب أن يؤثر في العقاب ، على الوجه الذي تقدم ذكره ، من حيث حل محل ألا يفعله ، لما تعذر عليه ذلك ، ولم يكن في مقدوره ما يجوز أن يقوم مقامه سواء ، وبيننا أنه لو أمكنه ألا يفعل ما قد فعله ، فسيكون الواجب عليه أن يتلافى بذلك بالندم ، وقد عرفنا أن الأمور المستقبلية قد يمكنه التحرز من عقابها بالألا يفعله ، فكيف تصح التوبة منها .

وبعد ، فإن التوبة هي من الواجبات التي لا بد من ثبوت سبب لوجوبها ، فكما أن سائر ما هذا حاله لا يجب وأما يحصل سبب وجوبه ، ويكون فعله ولما يحصل سبب وجوبه كلاً فعمل ، فكذلك القول في التوبة . ولذلك قال من جوز تقديم

الزكاة من الفقهاء ، إن ذلك إنما جاز من حيث ثبت بعض أسباب وجوبه ، ولذلك لم يجوزوا تقديم ذلك ولم يوجد شيء من أسباب وجوبه .

على أن ذلك من الشرعيات ، فلا يمنع أن يسد المتقدم منه مسد الواقع في وقته في باب المصلحة ، وليس كذلك الأمر في العقليات ، لأنه إذا ظهر سبب وجوبه أو صحته ، لم يحز أن يقام غيره مقامه . ولذلك لم يجوز أن يتبرع بعطية ، فتسد مسد قضاء الدين ، الذي سيلزم في المستقبل .

واعلم أن المدفوع من الضرر / في الشاهد على ضربين : أحدهما طريقة العادة ، والثاني : طريقة الاستحقاق لجميع ما يدفعه أحدنا من المضار في باب الدنيا ، هو من الوجه الأول ، لأنه إنما يتناول الأدوية أو يستعمل العلاجات ، على هذه الطريقة ، وعلى هذا الوجه يحصل التكسب والعلاجات . فأما الضرر المستحق الذي يدفعه من جهة العقل ، فليس إلا الذم والتوبيخ ، الذي يزيله بالاعتذار ، إذا كانت الإساءة قد تقدمت .

والتهرؤ من المستحق على وجهين : أحدهما بالألا يفعل ما به يستحقه ، والآخر بأن يفعل ما يستحق به قبلا ، فإنه يفعل الندم ، على ما ذكرناه ، ولا يجوز أن يتلافى إلا والضرر قد دخل في الاستحقاق ، حتى يحصل بحيث لا يمكنه التوصل إلى زوال استحقاقه ، فالتلافى إنما يصح في المستحق ، وقد دخل في أن يكون مستحقا ، لو صار كأنه مستحق بوجود سببه ، كما أن التهرؤ من استحقاقه إنما يصح بألا يفعل ما به يستحقه ، فلكل واحد من هذين الوجهين مرتبة في الصحة ، فكلما لا يجوز أن يفعل ما قد فعل ، وإنما يمكنه ذلك في المستقبل ، فيتهرؤ من الاستحقاق ، فكذلك لا يمكنه إزالة ذلك إلا وقد صار من باب الاستحقاق .

ولهذه الجملة بنى شيوخنا رحمهم الله اللطف على دفع المضار الجارية مجرى ( ١٤ / ٥٥ )

العادة ، لأنهم رأوا أن المكلف قد يختار القبيح عند بعض الأمور ، وأوجبوا عليه التحرز من ذلك الأمر ، إذا كان مقدورا له ، وأوجبوا تعريف المكلف له ، وأوجبوا إذا كان ذلك من مقدوره تعالى ألا يفعله . وكذلك فيما هو لطف في الواجبات ، فصارت المضار المدفوعة في الدين والدنيا تجري على هذين الوجهين . وأن يفرع كل واحد منهما على ما أشرنا إليه ، فكيف يصح مع ذلك القول بصحة التوبة من الأمور المستقبلية ؟ وكيف يصح أن يعلق ذلك بالموافاة ؟ ونحن لا نقول بها ، وإن كنا لو قلنا بذلك لسكان ما قدمناه من الوجوه يسقط التعلق بها .

فإن قال : هلا جوزتم أن يتوب زيد من ذنب من يلى عليه ويلزمه تهذيبه وتقويمه ، لأنه ، إذا كان بمنزلة الولد ، وصار فعله كأنه واقع منه ، فتوبته كمثل ، وما يعرفه من حال الشاهد في صحة اعتذار الوالد من ذنب ولده وتفریطه ، يدل على هذه الطريقة ، وما ثبت عن رسول الله صلى الله عليه من الشفاعة ، واستحقاق الغفران بها ، يدل على ما يقوله ؟

قيل له : قد بينا فيما تقدم ، أن من حق الندم ألا يتعلق إلا بفعله الواقع ، أو في حكم الواقع ، وأن المستقبل من أفعاله لا يجوز أن يتعلق به الندم ، ولا أن يسقط به العقاب ، فبالأصح ذلك في فعل الغير أولى . وإنما يعتذر الوالد من تفریط ولده ، لتعلق أفعاله بما كان منه ، من تأديبه وتقويمه ، فيدل تقصيره على تقصيره ، فيكون اعتذاره كالإبانة عن سلامة تأديبه ، وأنه أتى فيما فعله من قبيح نفسه ، فيكون توكيدا في جنائته ، أو يدل لاعتذاره على أن التقصير كان من قبله ، فيكون تحققا لإساءته .

وبين ما ذكرناه أنه لو اعتذر الوالد مصرّا ، لسكان المظلوم أن يذمه ، ولو اعتذر الوالد والوالد كاف لصح سقوط الذم ، وقد بينا جملة من ذلك في الكلام

على التوبة . فاما الشفاعة فإننا نبين من حالها أنها للمؤمنين ، وأنها لا تؤثر في زوال العقاب أصلا ، فضلا عن أن يستحق بها ذلك ، وإنما تؤثر في اختيار القديم تعالى عندها إكرام النبي عليه السلام وإعظامه ، والتفضل على المشفوع لهم ، على ما ذكره في الوعيد .

فإن قال : هلا كانت الشفاعة عبارة عما يوجب إسقاط العقاب عن الغير ، والتوبة عبارة عما يوجب إسقاط العقاب عن النفس ، فتحل الشفاعة ممن عظم قدره ومحلّه لمن هو دونه ، محل التوبة في هذا الباب ؟

قيل نه : إن الشفاعة إذا لم تكن توبة في الحقيقة ، وقيل إنها بمنزلة ما في إسقاط عقاب الغير ، لم تتعلق بما تريد بيانه ، لأن السائل عن ذلك قد سلم أنها ليست بتوبة ، وإنما هي مسألة تدل على إرادة ، وقد علمنا أن السائل إذا سأل من له الحق أن يسقط حقه ، لم يدخل إسقاط حقه في الوجوب بالمسألة ، كما أن ما ليس بواجب لا يصير واجبا بالوعد ، على ما بيناه في كتاب الأصلح . وفي ذلك إسقاط ما سأل عنه ، وخروجه من الباب الذي نحن فيه .

## فصل

في بيان ما يجب أن يقتن بالتوبة من الأفعال ، وما يتصل بذلك

اعلم أن حال التائب لا تخلو من قسمين : إما أن / تلزمه التوبة فقط ، وتصح بانفرادها ، أو يلزمه مع التوبة غيرها . وليس المقصد فيما نريد ذكره ، إلا لما له تعلق بالتوبة ، دون سائر الواجبات التي لا لهذا الوجه .

فتى فعل قبيحا لا يتعمدها ، فالذي يجب عليه التوبة فقط ، كمنحو أن يجهل ، وأن يعزم على قبيح ، إلى غير ذلك من أفعال القلوب والجوارح ، نحو أن يجهل ،

ويعتقد كفرا وضلالا ، ثم يتبين له فساد ذلك . فالذى يجب عليه التوبة فقط ، وكذلك فيما يجرى مجراه .

فأما إذا كان الاعتقاد باقيا فالواجب مع التوبة أن يزيله إلى شك ، على ما تقدم ذكرنا له .

- ٥ . فأما إذا قيل إنه لا يبقى ، فهو كالعزم ، في أنه لا وجه لذكر هذه القسمة فيه .  
فأما إذا فعل قبيحا يتعمده ، مثل أن يكون ظلما لغيره وإساءة ، فالواجب عليه مع التوبة غيره ، وإن كان يختلف مائة<sup>(١)</sup> ذلك الغير وأحكامه .

- فأما إذا تعمد لا على هذا الوجه ، فإنه لا يلزم فيه ما ذكرناه ، ويصير في حكم ما لم يتعمده ، وهذا القسم لا يخرج عن وجوه : فإما أن يلزمه مع التوبة حق على النفس ، أو يلزمه حق في المال ، أو يلزمه العزم وتوطيئ النفس ، أو يلزمه ١٠ الاستحلال والاعتذار ، أو لا يكون له حكم ، فيكون بمنزلة ما لم يتعمده . وليس يخرج ما يلزم التائب في حال توبته عن هذه الأقسام .

- فتى جنى على غيره جناية توجب قودا وقصاصا ، فالذى يلزمه مع التوبة تسليم النفس ، والكف عن الامتناع ، إما بشرط أو غير شرط ، فإن كان ١٥ من يستوفيه وبطال به ، فإنما يلزمه التسليم والبذل ، لتصح توبته ، وإلا فالواجب عليه توطيئ النفس على أن يفعل ذلك ، إذا حصلت الشرائط ، وقد ثبت أنه لا فرق فيما هو حق للغير ، بين أن يكون في ماله أو بدنه ، فإذا صح فيمن غصب مالا أنه يلزمه مع التمكن بذل المال ، فكذلك في بذل النفس ، لأنه يتمكن منه . فإن تعذر ذلك عليه ، بمنع بعض الظلمة عنه ، فهو بمنزلة تعذر بذل المال مع كونه مائلا له .

(١) ( مائة ) أى ماهيته وحقيقته . وقد شرحنا هذا الاصطلاح المتعلق فيما مضى قريبا .

فإن قال : إن القَوَدَ يخالف الحق في المال ، لأنه عقوبة ، ولا يحسن من الإنسان أن يتعرض للعقوبة ، أو يمكن من إنزالها به ، بل يحسن منه أن يهرب من ذلك ، ويمتنع ما أمكنه . ولذلك لا يحسن من الإنسان أن يعاقب نفسه ، أو يريد عقابها ، كما يحسن من غيره ، ولذلك لم يحسن من الإنسان أن يتعرض لإقامة الحدود عليه ، إذا كان مُصِرّاً ، فكيف يصح ماقلتموه ؟

قيل له : إن العقوبة متى انفردت بكونها عقوبة ، فالحال فيها ما ذكرته ، لأنه لا يحسن من المرء أن يتعرض لها ، أو يفعلها بنفسه ، أو يريد لها ، بل الامتناع منها ، لأنها مضرة لا نفع له فيها ، ولذلك فصلنا بينها وبين الآلام النازلة به ، على طريقة الامتحان ، وقلنا إن الواجب عليه فيها الصبر ، وترك الجزع <sup>(١)</sup> والشكر عليها . وليس كذلك حال القَوَد ، لأنه حق لآدمي ، فإن كان من باب العقوبة ، فقد اقترن به هذا الحكم ، وإن لم يكن من باب العقوبة ، فهو حق في نفسه لآدمي ، وفي الوجهين جميعاً يلزمه تسليم نفسه ، ولم نعن بتسليم النفس ، أنه يتولى قتل نفسه ، لأن ذلك مما يتولاه غيره ، إنما عتينا أنه لا يمتنع من ذلك ، ولا يهرب منه ، لأنه متى فعل ذلك ، لم تصح منه التوبة . وقد عرفنا أن مع التسليم قد يختار صاحب الحق تناول حقه ، وقد يختار تركه ، فليس تسليم نفسه هو العقوبة التي قلنا إنه لا يجوز أن يفعلها بنفسه ، أو يريد ، لأنه لا يمتنع أن يسلم ويريد . وهو مع ذلك كاره لما ينزل به من القَوَد ، أو غير مريد له ، فأحدهما منفصل من الآخر ، ولا فرق في هذا الوجه الذي بيناه ، بين أن يقال في القَوَد إنه عوض لصاحب الحق ، وهو عقوبة ، لأن ذلك مما لا يختلف لأجله الحكم الذي ذكرناه .

فأما إذا فعل ما يوجب حدّ الله تعالى ، كالزنا والشرب وغيرهما ، فالواجب عليه أن يقسّر على نفسه ، لأنه لا يتعلق بحق آدمي ، فإذا لزمه ذلك صحت توبته ،

(١) والشكر : كذا في الأصل .



وإن لم يسلم نفسه لإقامة الحدّ ، بل لو فعل ذلك ائتمح في التوبة ، إذا كان عالماً بقبضه ، فلذلك جوزنا في هذه الحدود ، أن تسقط بالرجوع والحرب ، وجاز أن تسقط بالتوبة أيضاً عند كثير من الفقهاء .

- وليس كذلك القول ، لأنه يتعلق بحق من يستحقه ، فهو بمنزلة ما ذكرناه من الأموال ، وهذا هو الواجب فيما يجب فيه القول ، كان في النفس ، أو في الجوارح ، لأن الحال في الجميع لا يختلف ، ولا يختلف الحكم فيما ذكرناه ، سواء قيل في قتل العمد إنه يوجب القود فقط ، أو يوجب القود والدية على طريقة التخيير ، لأننا إنما نوجب عليه التسليم عند المطالبة ، وعلى الوجهين لا يختلف الحكم ، في أن الولي أن يطالب . والقول فيما يجب بالقذف ، كالقول في القود ، وإن كان قد يفارقه في أمور كثيرة ، فجعله ما يلزم من الحدود لا يخرج عما ذكرناه ، من أن يكون حقاً لآدمي ، يتعلق / بمطالبة واختياره ، أو لا يتعلق بذلك ، كحقوق الله ، والحكم فيهما ما بيناه .

- وكل هذا القسم مما يتبع الشرع ، لأننا قد بينا من قبل ، أن القود لا يجب على طريقة العوض ، وأن من ظلمه بالأضرار ، يستحق بذلك من ذلك المنافع لا الأضرار ، وكشفنا القول في باب العوض . وسنبين في باب الوعيد ، أن العبد لا يجوز أن يستحق العقاب على غيره ، وأنه من الباب الذي لا يستحقه إلا الله سبحانه . فأما ما يتعلق به حق في المال ، فمضى كان متمكناً منه ، يلزمه الرد عند التوبة ، وهو على ضربين : أحدهما أن يلزمه رد نفس العين ، إذا كان قائماً <sup>(١)</sup> ، لأن الواجب على الغاصب أن يرد العين دون البدل . وإما يلزم البدل إذا تعذر رد العين ، فيصير رد العين في هذا الوجه ، بمنزلة رد الوديعة ، في أنه لا يعدل عنها ، ويصير الواجب في ذلك رفع الحاجز ، لأن العين مأسكه ، فحجّز بما فعل بينه وبين التصرف فيه <sup>(٢)</sup> كذا في الأصل ، وكأنه رد الضمير على العين مذكراً لأنها بمعنى الشيء .

فلزمه إزالة هذا الحاجز ، لئتمكن ذلك المالك من التصرف .

- فإن كان ذلك يصح من غير رد ، كان ذلك هو الواجب ، وإن كان لا يصح إلا برد ، فالرد هو الواجب ، وربما لزمه الرد على وجه مخصوص ، إذا كان الحاجز الذي ذكرناه لا يرتفع بنفس الرد ، أو إذا كان الإضرار لا يزول إلا معه .  
 ولذلك يفصل في بعض الوجوه ، بين ما يلزم الناصب في الرد ، وبين ما يلزم للمودع ، لأن المودع تكفل بحفظه ، فلزمه التسليم والتخلى ، أو الرد القائم بقيبحة .  
 والناصب يلزمه الرد إلى الموضع الذي غصب منه ، أو إلى يد من غُصِبَ منه ، أو ما يقوم هذا المقام ، ليكون رافعا للحاجز ، ومزيل للضرر . والمعتبر في وجوب رد العين ، هو أن يكون متمكنا من ذلك ، لأن العين لو كانت موجودة ، ويتمتع عليه ردها ، كانت في حكم التالفة المستهلكة ، فالمعتبر إذن في وجوب ردها ، هو بما ذكرناه . وإن كانت تالفة فالتعذر حاصل لا بحالة ، وإذا كانت قائمة ، فقد يختلف حاله معها ، ولذلك قال الفقهاء في العين إذا ضلت وصارت بحيث لا يمكنه ردها : إن الواجب عليه البذل . وإنما اختلفوا وقد بُذِلَ البذل ، إذا عادت العين ، وتمسك من ردها ، هل يلزمه ذلك ، وينتقض مافعله من قبل ، أو لا يلزم ذلك ؟ ومتى ثبت لزوم ذلك ، وانتقاض مانقدهم ، كان ذلك من واجبات الشرع ، لأنه موجب بالجنابة المتقدمة ، وإن كان لو كان مرحبا بها ، لم يؤثر في صحة ما ذكرناه ، لأن الواجب عليه في الأحوال كلها عند التوبة ما قدمناه ، بشرط أن يكون متمكنا من رد العين .  
 فأما إذا تعذر عليه رد العين ، وهو متمكن من بذله ، فهو الواجب عليه عند التوبة .

وإنما كان كذلك ، لأن الفائدة في ملك الأعيان الانتفاع بها ، فلا يمنع

في بعضها أن يقوم فيما للبعد فيه من الفائدة بالنفع والعوض مقام الآخر ، بل أزيد منه ، ولذلك قلنا إن وجوب قيم المستهلكات عقلي ، فإذا صح ذلك ، وعلم أن تلك العين لو كانت قائمة لكان المنصوب منه لا ينفع بنفس الرقبة ، وإنما ينفع بالتصرف فيها ، ويتصرف فيها في أغراضه ، وعلم أن غيرها قد يقوم مقامها في هذا الوجه ، لم يمتنع عند قوتها أن يلزمه المثل ، على ما قدمناه ، ولا يعرف من جهة العقل في المثل والبدل جنس مخصوص ، وإن كان في الشرع قد تعلق الحق فيه بجنس مخصوص . والواجب على النائب إذا تمسكن من ذلك ، وكان في ملكه ما يجوز أن يكون بدلا منه ، أن يردّه عند المطالبة . فأما إذا لم يكن ذلك في ملكه ، فالواجب عليه أن يحصله ، ثم يرد ذلك .

- ١٠ ولما نفي بقولنا إن الواجب عليه مع التوبة الرد ، أنه لا بد من أن يقارنها ، لأن التوبة أقصر وقتا من وقت الرد ، فربما تأخر عنها ، وإنما المراد أن الواجب أن يأخذ في هذا الطريق ، وإن تمسكن من ذلك في حالها جاز ، وإن تأخر عنها جاز ، والعلة التي لها نقول ذلك تقتضي أنه لا فرق بين الأمرين ، لأنه إنما يجب مع التوبة أن يفعل ذلك ، لكي يسلم توبته ، وقد علمنا أنها لا تسلم مع كونه مقبلا على قبيل ، أو مخرلا بواجب . فيجب أن يتحرز في الحال من هذين الأمرين ، ويكون متحرزا من ذلك إذا أخذ في طريق الرد ، وإن لم يقع الرد في حال التوبة ، وتأخر عنها ، ولذلك جوزنا / أن يتأخر عنها بأحوال كثيرة ، وتكون التوبة منه صحيحة ، إذا كان النائب أخذ في طريقة الرد . ولذلك جوزنا مع التمسكن من الرد ، أن يسكن تائها ، والمردود عليه غائب ، أو في حكم الغائب ، فلا يلزمه إلا توطين النفس على الرد ، إذا قدر عليه .

٢٠

واعلم أن التمسكن من ذلك في العين والمثل ، لا بد من أن يتعلق بالمردود

عليه ، فلا بد من اعتبار حاله ، كما لا بد من اعتبار حال المردود وحال التائب ، الذي هو الراد ، لتعاقب الحق بالجميع .

ولذلك قلنا : إذا كانت العين قائمة والتائب ممنوع منها لم يجب الرد . وإذا كانت تالفة وهو متمكن لو كانت قائمة ، لم يجب الرد ، وإذا كان المفصوب منه يتعذر الوصول إليه لبعض الوجوه ، لم يجب الرد .

فلا بد إذاً في وجوب الرد من اعتبار الوجوه الثلاثة ، وقد علمنا أن الواجب في رد المثل أن يعتبر ملكه ، لأن ذلك المثل إن تمكن منه ، ولم يكن ماله كاله ، لم يصح من حيث يكون مزيلاً للجناية بالجناية ، فلا بد من أن يعتبر فيما يرد أنه يكون من أملاكه ، وقد علمنا أن ما يملكه قد يتعذر عليه الرد لبعض الحقوق ، لأن ملكه إذا ثبت فيه حق رهن وجناية ، لم يتمكن له أن يرد في بدل الفصّب على بعض الوجوه ، فلا بد من أن يعتبر مع الملك أن يكون متمكناً بالعقل والشرع جميعاً ، فتنى تمكن من ذلك ، لزمه الرد ، فشكل هذه الشرائط واجب اعتبارها .

١٠

ونحن نذكر جملة من القول في الجميع ، لأن الموضع لا يحتمل الشرح والتقصي . واعلم أن الملك في الأصل وإن كان يفيد القدرة على ما ينفاه من قبل ، فقد ثبت أنه بالتعارف قد صار يستعمل في الأعيان التصرف فيها ، وقد علمنا أنه لا بد من فصل بين ما يوصف بأنه تملكه ، وبين ما لا يوصف بذلك ، لأنه لا يكفي في ذلك لتتمكن من التصرف ، وثبوت اليد ، لأنهما يحصلان فيما لا يملك ، فالذي به يفصل أحدهما من الآخر ، هو أن يصير أولى به لبعض الوجوه : إما لأنه حازه ، أو اكتسبه ، أو تناوله من جهة الغير ، أو حصل فيه بعض وجوه التملك شرعاً ، فتنى اختصاص ببعض ما ذكرناه ، كان ماله كاله لأمين التي في يده . ولذلك

٢٠

لا يحل لغيره أن يتمتع من التصرف فيه . ولا بد من أن يكون المالك ممن يميز التصرف ، أو يكون ذلك مقدرا منه ، وأن يكون ما يأتيه من ذلك باختياره ، لا عن إذن غيره ، ولا عن ولائه على غيره ، فما هذا حاله بوصف بأنه يملكه . ولذلك متى حسن منه التصرف في بعض الأعيان ، على الوجه الذي يحسن من غيره ، لم يعد ماله له ، كالمباحات قبل أن يحوزها . ولهذا الجملة . لا يعد الوكيل مالكا ، لأن تصرفه يقع عن إذن غيره . وكذلك الولي ، ولذلك ينقض تصرفه ، فيصح في وجه دون وجه . ولذلك لا تعد البهيمة مالكة ، لأنه لا يصح منها معنى التصرف على طريقة الاختيار والتمييز . ويُعد الصبي مالكا ، لأنه يُقدَّر فيه ما ذكرناه ، ولولا تقدير ما ذكرناه فيه ، وتجوز أن يصير مميّزا مختارا ، لم يكن بينه وبين البهيمة فرق إلا من جهة الشرع ، لأنه قد ثبت اعتبار العواقب فيه ، فكان مثل <sup>(١)</sup> المجنون المطبق قد صح أنه يلزم ماله في الوقت حقوق ، وقد توارث عنه ويملك ماله بعده ، ولا يصح مع هذه الأحكام ألا يكون مالكا ، فإذا لم يصح فيه التمييز ، فلا بد من أن يكون التصرف يقع من غيره له . وعلى هذا الوجه صح اختلاف العلماء في ملك العبد ، لأنهم وإن اختلفوا في ذلك ، فلا خلاف بينهم أن لما في يده معه من الحكم ما ليس لغيره ، من حيث يُترقب فيه العتق والتملك ، كما يترقب في الصبي والمجنون العقل ، ولأنه قد يملك غيره عنه ، ويصير أولى بما في يده ، وقد يختلف حاله بالإذن وغيره .

فشكل ذلك يبين أن حقيقة الملك ما ذكرناه ، واعتُبر فيه التصرف التام ، وإن كان من حق التصرف أن يختلف في الأعيان ، فتم في العتق التصرف على الوجه الذي يمكن منها ويسوغ ، كان ماله ، ومتى قُصُر عن ذلك لم يكن

(١) مثل : زيادة يستقيم بها اللفظ والمعنى . والمجنون المطبق : له الذي لا ينفق من جونه .

مالكا . ولذلك لم يمد المستأجر / لشيء أو المستعير مالكا له ، وميز بين أن / ١٩٤  
يكون مالكا للرقبة أو للمنفعة ، كما فصل في ملك المنفعة بين أن يكون على وجه  
المعاوضة ، أو على وجه التبرع ، على ما تقرر الشرع عليه .

ولذلك اختلف العلماء في كثير من الأعيان عند تغير الأحوال فيه ، فقال  
بعضهم : إنه ملك ، ونفى ذلك آخرون . فمضى حصل للإنسان اختصاص اليد ،  
والتصرف في بعض الأعيان ، على ما ذكرناه ، فهو مالك له ، وليس لأحد أن  
يمنعه من التصرف في ذلك . فإذا صار للعين هذا الحكم ، كان له أن يرد ذلك في  
بذل الغضب والاستهلاك ، بل لزمه ذلك ، لأنه لا فرق بين وجوب ذلك ، وبين  
وجوب المعاوضة فيه ، فيما يحتل به نفعاً ، ويدفع به ضرراً . فإذا حسن ذلك منه  
فيها . أو وجب ، وقد لزمه لأجل الغضب مع تلف العين ، رد المثل ، فهو بمنزلة أن  
يجب عليه سوى الطعام في أن الواجب عليه ذلك .

والذي يوجب العقل في رد المثل من ملكه ، أن يرد متى يكون ، ولا يعتبر  
سوى ذلك ، لأنه وإن كان محتاجاً في الحال ، فليس يخرج ذلك من أن يكون  
أوجب عليه من صرفه في حاجة نفسه ، لأن حق الغير في هذا الوجه ،  
يُقدَّم على ما يلزمه لنفسه ، وإن كان من جهة الشرع قد يُقدَّم بعض ما يحتاج إليه ،  
عما لا بد له منه .

فإن قال : إذا كان من جهة العقل يلزمه عند المنعرة إزالتها عن نفسه ،  
بالأكل والشرب واللباس ، بل غير نفسه <sup>(١)</sup> يزول ذلك به ، كما يلزمه رد المثل في  
الغضب ، فلم صار عند وجود القدر الذي يردّه ، بأن يلزم ذلك لغيره ، أولى من

(١) في الأصل : ( نعمه ) . ولعل الصواب ما أثبتناه .

أن يصرفه في نفسه ، أو يقسمه في الوجهين جميعاً ؟

قيل له : إن حق الغير عليه يُصَيَّر ما يملكه كله لا يملكه ، فلا يلزمه صرفه في نفسه ، كالا يلزم ذلك لو كان بدل ذلك الملك نفسُ العين التي غصبها ، فذلك لا يحل له مع وجود المَضَرَّة العظيمة ، أن يتناول مال غيره .

فإن قال : أليس إذا كانت الحال هذه يصير مُلْجَئاً إلى زوال المضرة ، ومن قَوْلِكم : إن الإلْجاء أوكد من الإيجاب ، فملا لزمه صرف ذلك إلى نفسه ، لهذه الزية .

قيل له : إنما يكون مُلْجَئاً إلى ذلك متى لم يتعلق حق الغير به ، فأما إذا تعلق هذا الحق به ، وصار ملكه كأنه مَلَكه للغير ، لم يحصل له هذا الحكم ، كما لا يحصل له مع الودعة ، وإن تمكن منها .

فإن قال : كيف يجوز أن تتغير حاله في الإلْجاء والسبب قائم ، وهو اعتقاد المضرة العظيمة .

قيل له : إن من حق الإلْجاء أن يتغير بالاعتقاد . يبين ذلك أن الجائع لو لا الشرع كان مُلْجَئاً إلى تناول الطعام في نهار شهر رمضان ، واعتقاد وجوب الصوم عليه ، قد غير حال الإلْجاء ، فكذلك علمه بوجوب رد المثل على المغصوب ، من غير حال الإلْجاء .

يبين ذلك أنه كما يتصور للمضرة في الحال إن لم يَطْعَم ، يتصور مضرة العقاب إن لم يرد الحق ، فلم يخلص من <sup>(١)</sup> هذه المضرة في اعتقاده ، حتى يقال إنه مُلْجَئاً إلى إزالتها ، وإنما يصير المضرور مُلْجَئاً إلى إزالة المضرة ، متى لم يتصور بالإزالة مضرةً مثلها ، أو أعظم منها .

(١) ( من ) زيادة تستقيم بها العبارة .

فإن قال : فإذا لم يكن مُلْجأً وقد ثبت وجوب الأمرين بمحصل سبب وجوبهما ، فهلا جرى ذلك مجرى وجوب حقين عليه لغيره ، في أنه يلزمه صرف ذلك في كلا الوجهين .

قيل له : إذا ثبت للغير عليه قدران من الحق ، وليس يملك إلا بعضه ، فليس بأن يرده إلى أحدهما أولى من الآخر ، فوجب أن يقضى ذلك في الحقين . وليس كذلك الحال في نفسه ، لأننا قد بينا أن حق الغير مقدم على حق نفسه ، ولذلك يجب عليه دفع العظيم من الضرر يسير ما يتحملة ، ولا يحسن منه أن يدفع الضرر العظيم عن نفسه ، بالضرر اليسير بفعله بغيره . هذا إذا احتاج ذلك الغير ، وصار المنع من الرد في حكم الظالم له . فأما إذا لم يحتج ولم يطالب ، فصرف ذلك إلى نفسه هو الواجب . وقد بينا في جواب مسائل أبي أحمد بن أبي هاشم رحمه الله ، الكلام في الواجبات إذا اجتمعت كيف يقدم بعضها على بعض ؛ فيما يتصل بالحقوق والعبادات وغير ذلك . وبيننا أنه لا يجوز في التكليف ألا يكون لأحد الواجبين مزية على الآخر ، إذا لم يمكن الجمع بينهما . وبيننا أنه مع فقد المزية يكون المكاف مخيراً في تقديم أحد الأمرين على الآخر .

فأما إذا لزمه رد الحق على جماعة ولم يتبع ماسكه له ، والواجب ما قدمناه ، من تساوى الكل فيه ، لأنه ليس لبعضهم مزية على بعض مع المطالبة والحاجة . فأما إذا حصل / الحق لبعضهم مزية على غيره ، فالواجب أن يقدم ، لأن بُعد مكان أحد الحقين ، أو حصول الأجل في حقه ، إلى ما شا كل ذلك ، ربما أوجب تقديم حق الغير عليه .

فأما إذا كان الكلام بعد ورود الشرع ، فإن ورد بخلاف ما تقتضيه طريقة العقل ، قضى به ، وإلا وجب ما ذكرناه في الحقوق . فأما إذا كان ما تحويه بده



لا يملكه ، أو اشتبه الحال عليه ، فستذكر القول فيه في فصل مفرد . وكذلك الترك فيمن يجب أن يرد عليه ، إذا وجد أو تعذر الوصول إليه ، وكيف يعمل بالحقوق التي يجب صرفها إلى موصوفين ، والفصل بينهما وبين ما يجب صرفه إلى الأعيان ، تجده في فصل مفرد . فأما إذا تعذر عليه الرد ، لفقد الملك ، أو لتعذر الوصول إليه ، بحصول منع ، أو حاجز ، فالذي يلزمه مع التوبة ، أن يعزم على رد ذلك ، إذا قَدَّر عليه ، لأنه لا يمكنه في بذل الجهد أكثر من ذلك . ولا فصل بين تعذر رد العين ، وبين تعذر رد المثل في هذه الطريقة .

فإن قال : أفيلزمه تجديد هذا العزم ، حالا بعد حال ، كما ألزموه في حال التوبة ، أو لا يلزمه إلا في الأول ؟

١٠ قيل له : يلزمه ذلك كلما ذكر ذلك الحق ، وخطر بباله . فأما إذا لم يذكر ذلك ، فغير واجب عليه . وليس كذلك حال التوبة ، لأن الغرض به إزالة العقاب ، وإذا أزاله بالأول ، لم يلزمه تجديدها .

فأما العزم الذي ذكرناه ، فإنما يلزمه لثبوت الحق ما دام ثابتا ، والرد له لازم لو قدر عليه ، فالعزم واجب عليه ، لأن العزم قد قام مقام الرد لو قدر عليه في كل حال ، فإذا وجب ذلك في كل حال لو قدر ، فكذلك العزم واجب في كل حال .  
١٥ وإنما يسقط وجوبه بسقوط الحق . وعلى هذا الوجه تبين في عبادات الشرع ، فقلنا : يلزمه العزم على الصلاة بدلا من الصلاة ، مادامت الصلاة واجبة ، فإذا سقط وجوبها زال وجوب العزم . وكذلك القول في سائر الواجبات التي جُوزَ له تأخير الأداء فيها ، وإن كانا يفترقان في أن العزم قد يجب على طريقة التأخير بينه وبين الصلاة .  
٢٠ في رد الحق يلزم مع تعذر ذلك رد المثل ، فأما إذا وجده فهو الواجب دون العزم ،

كما أن الصلابة في آخر وقتها بين اللازمة ودون العزم . وقد ثبتت في الحقوق ما هذا حاله ، لأن الحق إذا كان فيه أجل ، يجب فيه التخيير بين الرد والعزم . وكذلك إذا لم يُشدد صاحب الحق في المطالبة ، فإن وجد هذا النائب الحق من بعد لزومه الرد ، فيكون بمنزلة واجب مبدئياً . وإن مكان سببه قد تقدم ، وإن مات على ذلك ولم يحده ، انتقل الحق المعجل إلى الأعواض في الآخرة ، إلا أنه يؤدي عنه في الدنيا ، لأن هذه الديون والحقوق قد صح أن النيابة تجوز فيها ، فلا يمنع ( كما تؤدي عنه في حال حياته ) أن يجوز أن تؤدي عنه بعد موته . ولذلك صح في الشرع أن يملك بعد موته ، لبعض الأسباب المتقدمة في حال حياته ، لأنه في الحقوق ، يصير ماله كأنه ملكه ، ولذلك لا ينتقل إلى الوراث إلا ما سلم عن ديونه وحقوقه . وقد بينا في باب العَرَض الكلام فيمن مات وله حق وعليه حق ، كيف يكون الحال في العَرَض ؟ وما الذي يبقى منه له ، وما الذي ينتقل إلى وارثه ، وفصلنا القول في ذلك . ولا فرق فيما ذكرناه ، بين أن يكون الواجب عليه بكل الجنائيات على غيره ، مما لا قول فيه ، وهي أن يكون بدلاً لاستهلاك مال وغضب ، وبين أن يلزم ببعض الوجوه التي يقتضيها الشرع . ولا فرق بين أن يكون الواجب مقدراً ، أو يتقدر بتقويم المقومين واجتهادهم ، أو يرجع فيه إلى اجتهد الحاكم ، لأن فقد تقديره لو أخرج الحق من الوجوب ، لوجب إذا كان مقدراً ونسيه بطول العهد ، أن يخرج من أن يكون واجباً . وإذا أراد النائب في هذه الحقوق الاستظهار ، يمكن من ذلك . ولذلك قلنا إن الأولى فيمن نسي قدر الحق ، أن يستظهر على نفسه مع التمسك ، فيرد أكثر ما في ظنه أنه يلزمه ، ليكون على يقين من التخلص منه .

وقد بينا ما ذهب إليه شيخنا أبو علي رحمه الله ، لأنه بقول فيما جرى هذا

الجرى : إنه لا يلزمه إلا الأقل ، لأنه إذا تيقن وجوبه ولزومه ، دون ما زاد عليه . فلا يجوز أن تلزمه الزيادة بالشك ، لأن الأصل أن لا واجب عليه ، وإنما يجب ذلك لعوارض . فإذا لم يعلم في وجوب الواجب إلا قدرًا مخصوصًا ، وشك فيما زاد عليه ، فالواجب ما يتيقنه ، وإن كان الاستظهار يستحب منه على كل حال . / وعلى هذا الوجه بنى الكلام في الأملاك .

/ ١٩٦

ذلك لأن تجويز ما في يد الغير ألا يكون ملكًا لم يعتبر ، ووجب اعتبار ظاهر اليد في صحة التملك من قبلك ، فكذلك تجويز الزائد من الحق لاعتباره به ، والواجب ما ينفيه . يبين ذلك أنا لو ألزمناه الزيادة ، لكننا قد أوجبنا عليه الإضرار بنفسه ، وإزالة ملك من غير ظهور سبب الوجوب ، وذلك لا يصح .

فإن قال : هلا جعلتم الأصل في هذا الباب ثبوت الحق ، فما لم تتيقنوا سقوطه بالأداء ، فالحق ثابت . وهذا يوجب أن يرد ما في ظنه ليتيقن التخلص من الحق .

قيل له : إنه وإن علم ثبوت الحق فلن يعلم قدره ، وقد علم في الجملة أنه لا يحسن منه ، ولا يجب عليه ، أن يضر بنفسه ، ويزيل ملكه ، إلا الحق اللازم . فإذا لم يتيقن ذلك ، ولا هناك أمانة توجب عليه الظن ، فلو أوجبناه لكننا قد ألزمناه مالا وجهه لوجوبه . وفي ذلك ما ذكرناه من الفساد .

وهذا الخلاف إنما صح بعد البحث الشديد ممن عليه الحق ، لأنه لا يمتنع أن يتمكن من التوصل إلى تعرف قدر الحق ، بالبحث عن أمارات وغيرها ، فيكون مقصرا . فأما إذا بلغ في البحث نهاية ما يقدر عليه ، فالواجب عليه ما قدمناه من الأقل . وهذه الطريقة هي الواجبة في الزكوات وسائر الحقوق ، إذا أخرها ولم يؤدها ، وجهل قدرها ، لأنه لا فصل بين هذه الحقوق وإن اختلفت مصارفها .

واعلم أن من الجنائيات مالا يلزمه فيه حق في الوقت ، بل يتأخر العوض فيه إلى الآخرة ، فما هذا حاله ، فالواجب عليه عند التوبة الاعتذار ، إن عرف المجني عليه موضع الإساءة ، فأما إن لم يعرف ذلك ، فقد يتناهى في باب الاعتذار الحال في ذلك . فما هذا حاله لا يلزمه مع التوبة الاعتذار أيضا .

فإن قال : فإذا تأخر الحق إلى الآخرة أيلزمه العزم ، كما قاتم في الحقوق التي يجب تعجيلها في الدنيا ؟

قيل له : لا يجب ذلك ، لأن التوَلَّى لذلك الحق غيره ، فليس هو من واجباته ، وإنما يلزم العزم فيما يتعلق بالواجب به ، دون ماعداه ، ولذلك لا يلزم أحدنا العزم على توفير العوض في الآخرة ؛ يبين ذلك أن العزم إنما يتبع في الواجب وجوب المزموم عليه ، بشرط أو بغير شرط ، لأنه متى سقط وجوبه ، بالدفع أو الإبراء ، يسقط وجوب العزم ، على ما قدّمناه . فإذا صح ذلك ، وكان العوض في الآخرة ليس من واجباته ، فكيف يلزمه العوض ؟ ويجب على هذه الطريقة لو أعلمه نبي من الأنبياء ، أنه لا يملك في حياته ما يردده في حقوقه ، ألا يلزمه العزم ، لأننا قد بينا أن وجوبه يتبع وجوب الحق ، إما بشرط أو بغير شرط .

فإن قال : نغيبونا عن هذه الجزاية ، أيلزمه فيها الاستحلال من المجني عليه ؟ وذلك نحو اللطمة والشتم ، إلى ما يجري هذا الجرى .

قيل له : في العلماء من يوجب ذلك عليه . ويمتنع المسلمون من استعمال ذلك ، لأن فيه لطمًا للجاني .

فإن قال : ما وجه اللطف في ذلك ؟ لأنه اعتذار ، أو لأنه يطلب به الإبراء من الحق ، وإسقاط العوض ؟

قيل له : قد بينا في باب العوض ، الكلام في أن المستحق للعوض المؤخر إلى

( ١٤ / ٥٧ ) ( ألفي )

الآخرة ليس له إسقاطه ، من حيث لم يُجعل إليه التصرف بالاستيقاء والمطالبة ، وكشفنا القول في ذلك ، فلا يصح أن يكون المراد بذلك الإبراء من العوض ، لأنه لا يسقط بإيرائه ، فالأولى أن يحل الاستحلال محل الاعتذار .

فإن قال : أفتوجبون ذلك عليه ؟

قيل له : إذا علم المعتذر أن الضرر لا يزول عنه إلا به ، من ذم أو عقاب ، ٥  
فذلك واجب عليه . وكذلك فواجب عليه ، ليزيل تأثير إساءته ، كما يلزمه شكر النعمة متى لم يحبطها المنعم . وقد تقضينا ذلك في باب الاعتذار ، فهذا هو الذي يلزمه .

فأما إذا أريد بالاستحلال غير ذلك ، فلا وجه لوجوبه ، لأنه لا يجوز فيما ١٠  
وقع منه حراماً أن يصير بالاستحلال حلالاً ، بل كان إذا كان هذا هو المراد ، أن يبيح فعله ، لأنه في تقدير الكذب والباطل .

وقد يجوز أن يكون الوجه في فعل ذلك ، طلب الرضا من المجنى عليه ، وتطبيب نفسه على الأوقات ، كما يلزمه الشكر حالاً بعد حال ، فقد يجوز أن ١٥  
يَحْسُنَ منه في <sup>(١)</sup> المسئء أن يطيب نفسه على الأوقات ، ليزول عن قلبه تأثير إساءته . فإذا علم زواله ، لم يكن لفعله معنى . فأما إذا لم تؤثر الجناية والإساءة في ١٥  
المجنى عليه ، بأن يكون عظيم المسأل ، ولم يعلم بتناول هذا الجاني منه ، فيغتم بذلك ، ولا له تأثير فيه ، أوردّه المسئء إلى حيث أخذ ، إلى ما شاكل ذلك ، فالواجب على النائب أن يفعل التوبة فقط . وبصير هذا الفعل في حكم ما لم يتمده إلى غيره . وقد بينا تفصيل ذلك في باب الاعتذار . وهذه الجملة كافية في هذا الباب .

(١) ( أن يحسن منه في المسئء ) : كذا عبارة الأصل . ولعل الصواب ( أن يحسن من المسئء ) .

## فصل

في بيان حكم ما يحصل في يده من ملك وغير ملك ، وما يتصل بذلك

قد بينا من قبل حقيقة الملك ، وأنه ليس المعتبر فيه بالتمسك واحتواء اليد عليه فقط . فإذا ثبت ذلك ، فالواجب على النائب أن يتنظر فيما حازه ، فإن كان مما يحل له أن يملكه ويتصرف فيه ، وصحت توبته ، وإن كان مما يجب فيه إزالة أو تلافٍ ، فالواجب أن يفعله ، ولذلك ذكرناه <sup>(١)</sup> في هذا الباب في جملة التوبة ، لشدة تعلقه بها .

واعلم أن سبب الملك قد يكون معلوما بالعقل والسمع ، لأن الدليل قد دل في الميراث والنفائش وما شاكله ، أنهما سبب الملك ، كأدل الدليل في التمسك وتناول المباحات وحيازتها ، أنه سبب الملك . فإذا نجب النظر في الوجهين ، فما ثبتت اليد عليه بأحد السببين ، صار مملوكا ، وما خرج عن ذلك خرج عن الملك . وهذه العقود التي تملك بها ، لا بد من اعتبار شرائط فيها ، وفي بعضها وفاء ، وفي بعضها خلاف ، فلا بد من النظر في ذلك ، كما لا بد من النظر في أحوال من تملك من جهته ، وفيما يلزم أن يفعله المرء بملكه ، من تقديم حق على حق ، فلا بد من اعتبار ذلك فيما تحتوى يده عليه ، كما لا بد من اعتبار الظاهر فيما يتناول من جهة الغير .

واعلم أن الواجب فيمن تملك الشيء ، من جهة اعتبار الظاهر ، أننا لا نعلم حقيقة الأملاك ، فلو لم يُعتبر هذا الوجه ، لقيح التصرف مع الغير ، والمعاوضة معه ، فنتى علمنا فيما في يده ثبوت يده عليه ، وتصرفه فيه ، ولم نعلمه حراما ولا غلب في الظن ذلك لبعض الأمارات ، فالتملك منه يصح ، كما أننا إذا علمنا في تصرفنا أن فيه

(١) التميز في ( ذكرناه ) : ساقط من الأصل .

نفعاً ، ولم نعلم مَضَرَةً ، ولا غلب على اللّظن لبعض الأمارات ، فالتصرف يحسن .  
فصار التملك من الغير كالتصرف في المنافع ، في الوجه الذي ذكرناه . وعلى هذه  
الطريقة بينا الكلام في الحظر والإباحة . فمن لم يُعَلِّمْ من حاله إلا ما ذكرناه ،  
حسن التملك من قِبَلِهِ ؛ ومن علمنا أن الذي يُتناول منه غَضَبٌ وحَرَامٌ ، لم يصح  
التملك من قِبَلِهِ . ويجب أن يؤخذ ذلك منه ، ويرد في حقه ، على طريقة النهي عن  
المنكر ، إلا أن يُعَلِّم من حاله أنه قد نَدِمَ على ما فعل ، وأنه آخِذٌ في طريقة الرد ،  
موثوق بأمانته ، فغير واجب والحال هذه ، أن يؤخذ منه ، لأنه قد صار أميناً فيما  
في يده ، بتغير أحواله ، فهو بأن يرده في حقه ، لمزية يده ، أولى من غيره ، إلا أن  
يكون ذلك الغير حاكماً ، فله في الولاية مزية ، وإن كان الذي يتملك من قبله يبيع  
أو هبته لا يعلمه حراماً ، لكنه يعلم في الجملة أن يده مشتملة على حرام وحلال ،  
فالعالماء في ذلك على أقاويل :

منهم من يقول بصحة التملك من قِبَلِهِ على الإطلاق ، لأن ثبوت يده وتصرفه  
بالدفع ، أمارة الملك ، ولا يُعَلِّم في غير ذلك خلافه ، لأنه يجوز أن يكون ذلك من  
قبل الحلال ، فأمارة الملك قد حصلت فيه ، ولم يحصل ما يمنع منه ، فالواجب أن  
يحل التملك من قِبَلِهِ وإن كان الاستظهار خلافه .

ومنهم من يسلك طريقة الورع في هذا الباب ، ويقول : لا يحل التملك من  
قبله أصلاً ، لأنه من حيث اشتملت يده على الحرام والحلال ، قد زالت الثقة به  
وبقوله ، فلا يجوز أن يُرجع إلى قوله ولا إلى يده ، لثبوتها على الأمرين . والأصل  
أن لا ملك لنا ، فيجب ألا يحل بتناول ذلك ، كما لا يحق للمرء أن يتزوج بإحدى  
المرأتين ، إذا علم أن إحداهما أخته من الرضاة .

ومنهم من يقول : يحل التملك من قِبَلِهِ ، بشرط أن يُرجع إلى قوله ، ويسأل

عما يملك من جهته . فإذا ذكر أنه من الحلال ، قبل قوله ، لأن قوله مقبول فيما في يده ، ومعمول عليه ، فإذا كانت اليد من حيث اشتملت على الأمرين ، خرجت من أن تدل على الملك ، فلا بد من أمر زائد ، يتميز به الممتلك الحلال من الحرام ، ولا شيء . يصح ذلك فيه سوى قوله الذي ثبت أنه معمول به فيما في يده . وهذا هو الذي بقوله أبو علي رحمه الله ، ولا يعتبر مع قوله غالب الظن .

ومنهم من قال : إنه يرجع إلى قوله مع غلبة الظن بصدقه ، فإذا حصل ذلك حل التملك من قبله ، ولو غلب على الظن كذبه ، لم يحل ذلك . وإلى هذا ذهب أبو هاشم رحمه الله ، ويقول : لو قال بعد التملك : إن الذي تناولته هو من الحرام ، وغلب على الظن ذلك من حائه ، عمل عليه ، وعلى القول الأول لا يجب ذلك ، لأن قوله الثاني لا ينقض قوله الأول . وقد بينا أن الأولى ما قاله أبو علي رحمه الله / ، لأن غلبة الظن إنما يجب اعتبارها ، إذا لم يحصل في الحكم ما هو الطريق فيه ، فأما إذا حصل ذلك ، فلا وجه لغلبة الظن ، ولذلك لا يعتبر غلبة الظن فيمن لا يعرف أن في يده حراما ، بل يعتبر اليد فقط . فكذلك إنما يجب اعتبار اليد مع القول دون غالب الظن . وإنما يجب أن يرجع إلى غلبة الظن في الأمر المعارض الخارج عن الأصل ، وهو الذي بيناه ، لأنه إن علم فيما يتناوله أنه من الحرام ، أو غلب على ظنه ذلك ، وجب الحكم به . فأما في الحلال فاليد والقول يغنيان عن اعتبار غلبة الظن .

وقد بينا أن هذا الاعتبار هو في حسن التملك ، لا في وقوع الملك ، لأنه إن أهمل ذلك ، وعاقده عقد معاوضة ، وقبض ما في يده ، فقد ملكه ، وإن كان بفعل محرّم ، وقد يستقر الملك والفعل محرّم في العقل والشرع . والواجب على النائب فيما ذكرناه ، أن يعمل على ما يقتضيه اجتهاده ، ويتوب مما يعلم أنه محرّم ،



فإن كان عليه حق لم يحل له أن يدفع من المحرم ، ووجب عليه أن يدفع من الحلال ، فإن لم يكن من أهل الاجتهاد ، فالواجب أن يستفتى من يثق بعلمه ودينه في هذا الباب . وإن كان من يعاقده ويتملك من قبله ، يعلم في يده المصوب من الدور والضياغ وغير ذلك ، فهذا العلم لا يقتضى العلم بأن ما شتمل يده عليه حرام ، لأنه قد يجوز والحال هذه ، فيما في يده ، أنه حلال ، فهو بخالف للباب الأول ، وإنما يحرم تناول من هذا حاله ، من يسلك طريقة الورع ، على ما قدمنا ذكره ، وإن كان الأولى أن يرجع إلى قوله ، ويسأل عن حال ما يتملك من قبله . فإن كان من يتملك من قبله ، يعلم فيمن بنوب عنه ، أن في يده حراما كالوكيل وغيره ، فهو من الباب الأول ، لأنه لا فرق بين أن يكون الشيء في يد وكيله ، أو في يده ، لأنه كالألة له ، فالواجب ألا يتملك من قبله ، إلا مع المسألة ، على ما تقدم القول فيه . فإن كان من يتملك من قبله ( وإن لم يعلم احتمال يده على الحرام ) والمعلوم أن عليه من الحقوق ما يزيد على قدر ما في يده من غُصوب وغيرها ، فإن الواجب عليه ردُّ ما في يده فيه ، فقد اختلفوا في هل يجوز أن يتناوله من قبله على سبيل الهبة والصدقة أو لا يجوز ؟ فمنهم من يقول : إن ذلك لا يجوز ، لأنه واجب على المستوجب أن ينكر عليه صرف ما في يده إلى غير جهة الدين ، فكيف يحل له بتأوله ؟ ولأنه يعلم أنه بالهبة مقدم على محرم ، فكيف يحل له أن يتملكه ؟ ويفارق ذلك عقد المعاوضة ، لأنه مما لا ينقص من ملكه ، بل ربما زاد فيه .

ومنهم من يقول : إن ثبوت الدين في ذمته ، لا يمنع من حسن التصرف فيما شتمل عليه يده من الأملاك ، لأن الحق يتناول الذمة ، والتصرف يتناول العين ، فيحل التملك من قبله بعقد الشرع .

وهذا أيضا كالأول ، في أنه إذا قبض ذلك ، ملك بحصول سبب الملك على شرائطه

وإنما الكلام الذي ذكرناه ، هو في : هل يعمل ما فعل أولاً يحل ، فهو بمنزلة البيع يوم الجمعة عند النداء . لجميع ما يملكه من قبل الغير ، لا يخرج عن الأقسام التي ذكرناها . فأما ما يملكه بالإرث ، فهو وإن كان في الظاهر كأنه تملك من قبل الميت ، فليس كذلك في الحقيقة ، لأنه لم يرجع إلى قوله ورضاه ، فهو يملك عند موته من قبل الله تعالى ، ويخالف الوصية والصدقات ، لأنه يرجع فيها إلى قوله ورضاه . وما يملك بالعتبة فقارب لذلك ، لأنه تملك بالعتبة ، لا بالقول والرضا ، وإن كان لا بد في جميع ذلك من اعتبار ما ذكرناه ، لأنه لا يرث الحرام في يد الميت ، بل الواجب رده . وكذلك فلا يملك من العتبة ما كان في يد الكافر غضبا ، على وجه يجب رده متى علم ذلك ؛ فأما إذا لم يعلمه ، ولم يغلب على ظنه ، فالحكم ما قدمناه . ١٠

فمن حق النائب أن يعمل عند توبته على ما ذكرناه ، من الإفلاخ عن الحرام الذي في يده ، ورده على الوجه الذي يمكنه ، واستعمال الاستظهار على نفسه ؛ والعمل فيما يتعاق بالاجتهاد على اجتهاده ، أو على القبول من المجتهد الدّين العالم ، فلو لزمه كفّارات وزكّوات وعشور وغير ذلك من الحقوق فقرط ، للزمه أن يصرف ذلك في وجهه ، لتصح توبته ؛ لأنه وإن كان واجبا في نفسه ، فهو واجب أيضا لتصح توبته ، لأن ما لا يتم الواجب إلا به ومعه وجب كوجوبه . ١٥

وقد بينا ما يلزمه فيما لا يعرف مقداره ، وأن الاستظهار أن يخرج / عن ١٩٩ / أكثره ، وإن كان لا يلزمه إلا الأقل ، على ما حكيناه عن أبي علي رحمه الله . والقول فيما قرط فيه من خمس الفنائم ، كالقول فيما ذكرناه . ولذلك قال أبو علي رحمه الله ، في الجارية المسبية إذا علم تقصير المجاهدين في إخراج الخمس ، أن الواجب أن يخرج بالتقويم خمسها ، حتى تحل له ، لتعاق الخمس بعينها ، وزوال الأمور التي

تزيل هذا الحق . فأما إذا علم زواله ، أو حصل هناك أماره زواله ، فذلك غير واجب .  
والمسائل التي تدخل في هذا الباب تسكر ، وأنت تجده في باب الأمر  
بالمعروف ، والنهي عن المنكر .

- فأما الظالم إذا أراد أن يتوب فالواجب عليه ما ذكرناه فيما ظلم ، من رد العين  
أو المثل ، أو العزم والاعتذار والاستحلال . فإن كان سلطانا متعلبا قد أخذ من  
الناس الخراج والشور والزكوات ، فإن كان بالغلبة أخذه ، فالواجب عليه أن  
يرده إلى من أخذه منه ، لأن صرفه في حقه وهذا حاله لا تصح ، فالواجب على من  
أخذ ذلك منه ، أن يخرج هذه الحقوق ، ولا يعتد بأخذ هذا السلطان . فأما إذا  
أخذه بالرضا ، ليدفعه في حقه ، فهو وكيل لهم ، فإن دفع جاز ، وإلا لم يجز . ويفارق  
الإمام ، لأنه وكيل الفقراء ، فلا معتبر بما يفعله ، بل قد يسقط الحق بأخذه على  
كل حال . وسنشرح ذلك من بعد إن شاء الله .

فأما ما يحصل في يده على وجه الأمانة ، كالوديعة واللقطة وغيرها ، فالأصل  
أنها ملك لمن كانت ملكا له ، وإنما يصح الانتقال عن هذا الأصل بأمر تغير  
حاله ، على ما ذكره من بعد .

- والذي يلزم التائب في ذلك : الرد ، إذا تمكن من صاحبه ، فطالب به ، أو  
الحفظ على ما كان من قبل ، والعزم على رده إذا وجب ذلك وصح ، أو التصرف  
فيه عند اليأس من صاحبه ، على ما نشرحه من بعد .

فأما التملك على جهة الإكراه فإنه لا يقع ، لأن الإكراه يغير حال العقد ،  
فيصير كأنه لم يقع ، ويبقى الملك لصاحبه ، فإن كان ذلك الإكراه لا يؤثر ، فالملك  
يقع الحكم فيه على ما تقدم بيانه .

## فصل

في بيان حكم الحقوق إذا وُجد المستحق ، وبيان حكمها إذا فقد وغاب  
وما يتصل بذلك

قد بينا في أملاكه أنه أحق بها ، وبالتصرف فيها ، ما لم تتماق الحقوق  
بذمته . فحق تعلق عليه حق في الأعيان ، أو في الذمة ، لم يخل من وجهين :  
إما أن يكون ذلك الحق لمعين أو لموصوف ، فإن كان لمعين لم يخل من  
وجهين : إما أن يكون موجودا وحاضرا ، أو لا يكون كذلك ، فإن تمكن  
من رد الحق عليه لحضوره ، فهو الواجب ، لأنه إن كان الحق عينيا ، فهو أولى  
به ، وإن كان دينيا ، فهو واجب عليه أن يرده مع المطالبة ، ولا يُعتبر في باب  
المطالبة بالقول ، لأنه قد يُعلم بالعادة ذلك من حاله ، وإن لم يتكلم وقد يتكلم  
والمعلوم أنه لا يشدد ، فالعتبر بالكلام إذا لم يكن هناك ما هو أولى منه ، من  
العلم بالأحوال . ولذلك قلنا : إنه لا يخل ما يتماطاه بعض التجار من تأخير  
الحقوق ، وإن كان أربابها غير مطالبين ، لأن المتعالم من حالهم المطالبة ، وكرهه  
التأخير ، فحق حصل التمكن ، فالجس والمنع والحال هذه كابتداء الغصب والأخذ .  
فإن قال : أرايت لو لم يُسلم صاحب الحق بالحق الذي عليه ، ما الذي يلزمه ؟  
قيل له : أن يُعرفه الحق الذي له عليه ، أو في يده ، فإن طالبه لزمه الدفع ،  
وإلا فالأخير جائز له .

فإن قال : أرايت لو جَوَّز ألا يُعلم ، ما الذي كان يلزمه ؟  
قيل له : أن يعمل على الأمانة ، فإن كان في ظنه أنه لا يعلمه ، لزمه ما قدمناه ،  
وإلا فذلك غير واجب عليه . ويجب أن يعتبر سبب ثبوت الحق في هذا الباب ،  
فإن كان من جهته تناول ، فالظاهر أنه يعلمه ، وإن كان الوجه في ثبوته ما يتصل  
بوصية وإرث وغيرها ، فالواجب أن يُعرفه .

فإن قال : أيلزمه تعريف ذلك ، سواء حصلت العين في يده بخيانة ، أو غير جنائية ؟  
 قيل له : إذا كان بخيانة أو مايجرى مجراها ، فلا شك في لزوم ذلك . فأما إذا  
 ألفت الريخ ثوب غيره في داره ، فمن جهة العقل لا يلزمه التعريف ، وإنما يلزمه عند  
 وقوف صاحب الثوب على ذلك ، التخليُّ والرد . فأما من جهة الشرع فلا يمتنع  
 أن يلزمه / ذلك تعريفاً ، ثم رداً عند الطلب .

/٢٠٠

فإن قال : فلو كان وارث صاحب الحق ، أوجب الرد والتعريف ؟  
 قيل له : يجب ذلك من جهة الشرع ، لأنه قد انتقل الملك والحق إليه .  
 فإن قال : فما قولكم فيه من جهة العقل ؟

قيل له : يصير ذلك المال كاللأرب له ، ويجرى مجرى المباحات ، فيحل له التصرف فيه .  
 فأما إذا لم يتمكن من صاحب الحق ، لم يخل من وجهين : إما أن يكون  
 غائباً يعرف مكانه ، أو كالمفقود ، فلا يعرف مكانه ، ثم لا يخلو حاله من وجهين :  
 إما أن يرجو أن يعرفه أو وراثته على المستقبل ، أو لا يرجو ذلك ، ولا بطمع فيه .  
 فإذا كان غائباً معروف المكان ، فالواجب عليه في حقه أن يوصله إليه ، على  
 الوجه الذي يمكن وجوب العادة بمثله ، في إيصال الحقوق والاحتياط منها .  
 إما بنفسه ، أو بغيره ، أو بتعريف له ، ورجوع إلى رضاه ، أو بإنفاذ ، على  
 ما يقتضيه الاجتهاد في ذلك والطلب ، وعلى ما يوجب سبب ذلك الحق ، لأنه قد  
 يختلف ، فيكون من الباب الذي يلزمه رفع الحاجز فقط . فأما الحل والإيصال ،  
 فلا يلزمه ، وربما يلزمه ذلك للتعدي والنصب ، فيعمل في كل ذلك على ما يوجب  
 ذلك الحق وسببه ، فتى بذل النائب بجهوده في ذلك ، فقد أدى ما عليه .

فإن قال : فإن كان ذلك الحق في عين يُحشى عليها الفساد إن أخر ردها ،  
 ولا يمكنه ذلك مع الغيبة ، ما الذي يلزمه ؟

قيل له : أن يرجع إلى الحاكم ، ليفعل أو يأمر فيها ما يزول معه الفساد ، وبوجبه الحفظ والاستظهار ، أو بفعل هو ذلك إذا لم يكن حاكم ، وتعدر الرجوع إليه ، لأنه أمين فيما في يده ، إلا ألا يثق بنفسه ، ويخشى منها التعدي ، فالواجب أن يعتمد على أهل الثقة في ذلك ، فأما إذا كان رب الحق مفقودا ، لا يُعرف مكانه ، فإن كان يرجو عند التعريف والبحث أن يقف على ذلك ، فالواجب عليه في الحق أن يحفظه ، وأن يأخذ في طريق معرفته .

وكذلك القول إذا كان قد مات ويرجو ذلك في وارثه ، لأن الحكم لا يختلف إلا في انتقال الحق من مستحق إلى غيره . فأما فيما يلزم المستحق عليه ، فالحال واحدة .  
فإن قال : أرايت لو علم هذا الرجل أن على المفقود دما ثابتا لبعض الحاضرين ، أيسوغ له أن يرد ، في دمه ؟

قيل له : هذا هو الواجب عليه ، لأن المفقود لو حضر وامتنع من ذلك ، لكان له ذلك . وكذلك إذا غاب ، لأنه في حكم الممتنع ، وإن كان الأولى أن يقوم بذلك الحاكم ، أو يعتمد على الثقات فيه ، لكي يحصل الوجه في سقوط الضمان ، وحصول الإبراء في الظاهر ، بحصوله في الباطن . فإن بحث عن ذلك ، وفش عنه بكل وجه أمكنه ، فلم يقف على ذلك ، فالواجب أن يعمل في هذا الحق ما سذكروه من بعد :

فأما إذا كان يائسا من صاحب الحق ، إما لم أو لقوة الأمارات في هذا الباب ، فعلم أنه قد مات ، أو أنه لا يصل إليه فقط ، إن كان حيا ، وعلم مثل ذلك في وارثه ، نظر في الحق : فإن كان قد حصل في يده على جهة الأمانة ، فهو كالأقطة ، وقد اختلف الناس في ذلك ، فمنهم من يقول بتر بص بعد هذه الحال بها حولا ، ثم يعمل به ما يجب في اللقطة . ومنهم من يقول إنه يعمل في الحال ما يعمله في اللقطة ،

١٠

١٥

٢٠

ولا بوجوب التريث ، لأن الأقطعة إنما وجب فيها التريث للتعريف ، وهذا قد فُتِّش من قبل ، فعرف الحال فيه .

ثم اختلفوا في : ما الذى يفعل في هذا المال ؟ فتنهم من يقول : يتصدق به فقط ، بشرط الضمان إن وُجد صاحبه ، ولم يختَر الصدقة ولا رضيعها . ومنهم من يقول : إن شاء فعل ذلك ، وهو الأفضل ، وإن شاء استباحه ، وتصرف فيه ، أو تملكه ، على حسب مذاهبهم في الأقطعة .

فأما إذا كان ذلك الحق لزم بغصب أو ما يجري مجراه ، مما يوجب الضمان ، وينافي الأمانة ، فقد اختلف فيه :

فمنهم من يقول : إذا كانت اليد بهذه الصفة فواجب عليه نقل ذلك الحق إلى يد الحاكم أو من يجري مجراه ، ليقوم بذلك ، ويبرأ هو من الضمان ، فيعمل الحاكم فيه ما ذكرناه في المال الذى لا يوجد له مالك .

ومنهم من يقول : إنه إذا أخذ في طريق التوبة ، وعلم من نفسه الأمانة ، فإن حُكِّم يده يجوز أن يتغير ، ويكون له أن يفعل ما بيناه في الأقطعة .

فإن قال قائل : إذا كان الملك لغيره / ، فلماذا يحل له التصرف فيه بالصدقة وغيرها ، وليس هناك إذن من المالك ؟

قيل له : لما بيناه في الأقطعة ، لأن العلة فيها ، أنه مال لا مالك له يمكن الوقوف عليه ، فوجب صرفه إلى الفقراء . وكذلك القول فيما حل محله ، ولأنه قد صح في مال زيد إذا مات ولا وارث له ، أنه يجب صرفه إلى المصالح . فكذلك القول في كل ما لا مالك له .

فإن قيل : أرأيت لو تناول بعض المتغلبين هذا الحق من يده ، ما الذى يلزمه ؟ قيل له : إن كان على طريق الإكراه تناوله ، فالضمان عنه زائل ، وهو

للاخذ لازم . وإن كان لا على طريق الإكراه ، فالضمان لازم لهما جميعا .  
وقد بينا جملة من الكلام في هذا الباب في باب العوض ، وبيننا ما يلزم على  
فعله ، وما يلزمه عند فعله ، إذا وقع التلف من فعل غيره ، وكان هو السبب أو المعرض .  
وهذه الجملة كافية فيما يجب أن يعرفه القارئ ، ليصح تلافيه . وعدلنا عن  
التفصيل ، لأن ذلك يطول ، ويدخل فيه كثير من كتب الفقه .  
ولم نذكر في آخر الكلام في التوبة ، شبهة من خالفنا في صفة التوبة ، لأننا  
قد أوردناها في أثناء الكلام ، فأغنى عن إعادته .

ونحن نبتدئ الآن ، فنذكر الكلام في النبوات ، لأننا قد ذكرنا جملة  
التكليف العقلي ، وما لم نذكره منه ، فلائنه يتصل بباب الوعيد وغيره ، فأخبرناه  
ليذكر في موضعه من هذا الكتاب .

يتلوه إن شاء الله الكلام في النبوات .

الحمد لله رب العالمين ، وصلواته وطيب سلامه على محمد نبيه وآله الطاهرين .  
وحسبنا الله ونعم الوكيل .

\*\*\*

صادف الفراغ من هذا الجزء المبارك ، ضحوة النهار ، يوم السبت ، في العشر  
الوسطى من ذى القعدة ، من شهور سنة ست وستمائة للهجرة الشريفة ، بالمدسة  
النصورية ، بمدينة « حوث »<sup>(١)</sup> « عمرها الله تعالى بدوام منشئها ، وعباده  
الصالحين ، بمنه ورحمته ، إنه سميع مجيب .

بسم الله الرحمن الرحيم

(١) في معجم ما استعجم للبكري : ( حوث ) بضم الحاء ، وبالثاء الثلاثة : موضع من ديار همدان .  
سمى بإسكنه حوث بن ماشد . اهـ . والحمد لله أولا وآخرا .