مفتاح السعادة - الجزء الثاني ـــــــ

مفتاح السعادة - الجزء الثاني ـــــــ

تفسير سورة البقرة
الآيات ١ـ ٥

سورة البقرة

مدنية وهي مائتان وست وثمانون آية

بسم الله الرحمن الرحيم

{الم، ذَلِكَ الْكِتَابُ لاَ رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ، الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ، وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ، أُوْلَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ}.

اعلم: أنه يتعلق بهذه الجملة مسائل:

المسألة الأولى [ما يتعلق بأوائل السور

قال أئمتنا عليهم السلام والجمهور: ليس في القرآن ما لا معنى له، وخالفت الحشوية قالوا: بدليل هذه الحروف التي في أوائل السور.

والجواب: أنه لو كان فيه ما لا معنى له لكان هذراً.

قال الإمام المهدي عليه السلام: والأقرب أن الحشوية لا يقطِعون بِعُرُوِّ هذه الفواتح عن معنى مقصود بها من المعاني التي ذكرها المفسرون؛ إذ لا دليل لهم على ذلك، ولا شبهة في عقل، ولا سمع، ولا لغة، وإنما أرادوا أنه يجوز أن تكون أُنزلت لا لمعنى مقصود، بل لتتلى فقط مع عدم إنكارهم لاحتمالها المعاني المذكورة، ومن ثم لم يذكر العلماء لهم شبهة تفيد القطع عندهم بعُرُوِّها عن معنى مقصود، واختلف القائلون بأن لها معنى مقصوداً في تعيينه فقال أبو بكر والشعبي، وروي عن ابن عباس، ورواه في تفسير الشرفي عن القاسم والهادي عليهم السلام: أن هذا علم مستور، وسر محجوب استأثر الله بعلمه.

قال أبو حيان: وعلى هذا حَوَّمَ جماعة من القائلين بعلم الحرف، ويستدل لهم بأنه قد قام الدليل على إثبات سر الله تعالى نحو ما روي في الخبر[1] عنه صلى الله عليه وآله وسلم: «للعلماء سر، وللخلفاء سر، وللأنبياء سر، وللملائكة سر، ولله من بعد ذلك كله سر، فلو اطلع الجهال على سر العلماء لأبادوهم، ولو اطلع العلماء على سر الخلفاء لنابذوهم،

---

(١) رواه الرازي. تمت مؤلف.

ولو اطلع الخلفاء على سر الأنبياء لخالفوهم، ولو اطلع الأنبياء على سر الملائكة لاتهموهم، ولو اطلع الملائكة على سر الله تعالى لطاحوا حائرين، وبادوا بائرين» ويشهد لهذا الخبر في إثبات سر الله تعالى وغيره ما روي عن علي عليه السلام أنه سئل عن القدر، فقال: (سر الله فلا تتكلفوه).

وما روي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال لعلي عليه السلام: «لولا أن تقول فيك طوائف من أمتي ما قالت النصارى في المسيح لقلت فيك مقالاً لا تمر بملأ إلا أخذوا التراب من تحت قدميك يتبركون به» أو كما قال.

وعن زين العابدين عليه السلام أنه قال:

إني لا أكتم من علمي جواهره ... الأبيات

فإذا ثبت أن لله سراً ولم نجد دليلاً قاطعاً على تعيين معنى مفهوم لهذه الفواتح مع القطع بأن لها معنى في الجملة؛ وجب أن نقول: أن ذلك المعنى مما استأثر الله بعلمه، ويؤيد هذا قول علي عليه السلام: (إن لكل كتاب صفوة، وصفوة هذا الكتاب حروف التهجي).

وسئل محمد بن الحنفية عن كهيعص، فقال للسائل: لو أخبرت بتفسيرها لمشيت على الماء لا يواري قدميك. أجاب الأكثر بأن المقصد بالكلام كله إما التكرار له للحفظ كالدرس، أو تفهم معناه، أو إفهام الغير لذلك، فلو تكلم الله بذلك ولم يقصد إفهام الغير لكان عبثاً وسفهاً، وإنه لا يجوز على الحكيم؛ إذ الوجهان الأولان غير جائزين في حقه تعالى، وإفهام الغير لا يكون إلا بما له معنى معقول،

وإلا انتقض الغرض بالخطاب، وسار كخطاب العربي بالزنجية، وأيضاً القرآن نزل للتحدي، وما لا يكون معلوماً لا يجوز التحدي به، ولأن الله تعالى قد أمر بتدبر القرآن فقال: {لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ...} [ص:٢٩] {أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ} [محمد:٢٤] والتدبر لما لا يفهم ولا يعلم معناه غير داخل في المقدور، ولأن الله تعالى قد وصف كتابه بكونه مفصلاً، وبياناً وتبياناً، وهدى، وموعظة، وفرقاناً ونحو ذلك ، ولو كان الأمر كما ذكروه لبطلت هذه الأوصاف.

وقال ﷺ: «إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا من بعدي أبداً كتاب الله وعترتي أهل بيتي...» الخبر ونحوه، وكيف يمكن التمسك به وهو غير معلوم؟.

وقال علي عليه السلام: (ما أنزل الله في القرآن آية إلا أحب أن يعلم العباد منها ما يُعْنَى بها).

وقال عليه السلام: (نزل القرآن على أربعة أرباع: ربع حلال، وربع حرام، وربع مواعظ وأمثال، وربع قصص وأخبار) رواه زيد بن علي في المجموع.

وهذا لا يكون ولا يصح إلا إذا كانت معانيه مفهومة، وأما ما ذكرتموه من إثبات سر الله تعالى فمسلم، لكن فيما لم يرد به خطاب، ولا يجب تبليغه، فأما القرآن فخارج عن ذلك؛ لأن الله خاطبنا به، وأوجب على النبي ﷺ تبليغه، ويمكن أن يقال: ما المانع من القول بأنه يكفينا في صحة الخطاب بها أن نعلم أن لها معنى على الجملة وإن

لم نعلم تفصيله لعدم التكليف علينا فيها لا علماً ولا عملاً، كما لا نعلم معنى الروح ولا وجه الحكمة في كثير من الأشياء التي وجبت علينا، نحو اختلاف أعداد الركعات، ورمي الجمار، واختلاف أعداد المواشي في وجوب الزكاة، وقد ذكر نحو هذا القاسم بن إبراهيم عليه السلام في كتاب الرد على ابن المقفع بعد أن ذكر أن لها معانٍ معلومة عند أولي العلم، ثم قال: مع أن لهذه الوجوه في التفاسير ما لو سقط عنا علمها في التنزيل لكان علينا أن نعلم أن لها مخارج عند الحكيم، ووجوهاً صحاحاً في علم التعليم، ولو كان جهلنا بها يزيل صحتها أو يبطل عن الحكيم حكمتها لما ثبت للحكماء حكمة، ولا في علم العلماء معلمة.

قلت: ويدل على ذلك قول علي عليه السلام في وصف الكتاب: (مفسراً جمله، ومبيناً غوامضه بين مأخوذ ميثاق علمه وموسع على العباد في جهله). رواه في نهج البلاغة.

وقال عليه السلام: (ثم أنزل عليه الكتاب نوراً لا تطفأ مصابيحه، وسراجاً لا يخبو توقده، وبحراً لا يدرك قعره) وفي هذا ونحوه رد على الإمام المهدي عليه السلام حيث قال: إنه لا يجوز أن يكون لبعض الجمل معنيان يمكن معرفة أحدهما دون الآخر، معللاً ذلك بأن دلالة الألفاظ على معانيها وضعية، فلا معنى للفظ إلا ويمكن معرفته بمعرفة المواضعة؛ لأنه[1] صريح في أن المقصود فهم المعاني التي يحتاج إليها المخاطب

(١) أي كلام علي عليه السلام. تمت مؤلف.

ودلالة الألفاظ على معانيها، وإن كانت وضعية فإنه لا يجب معرفة جميعها، وما الدليل على ذلك؟. والله أعلم.

وقد قال القاسم بن إبراهيم عليه السلام: إن معاني ظاهر القرآن لا تدرك إلا بمعونة الله تعالى.

قال عليه السلام: فكيف بما فيه من الأسرار والخفايا، وما خبأ فيه لأولياء الله من الخبايا، كيف بما في حواميمه من غرائب حكمه، وما في طواسينه من عجائب مكنونه، وما في: ق، وطه، ويس من علم جَمٍّ للمتعلمين، وفي كهيعص، والم، والر آيات من أسرار العلوم الخافيات، وما في المرسلات، والنازعات من حزم أنباء جامعات، لا يحيط بعلمها المكنون، إلا كل مخصوص به مأمون، فَسِرٌّ ما نزل الله سبحانه من الكتاب، فخفي على كل مستهزئ لعاب، وأسراره برحمة الله لأوليائه فعلانية، وأموره لهم فظاهرة بادية.

قلت: ويستدل على هذا بما روي عن علي عليه السلام أنه قال: (لو شئت لأوقرت سبعين بعيراً من تفسير فاتحة الكتاب)، وقال أبو حيان: هو من المتشابه، وحكاه عن جماعة وهو راجع إلى القول الأول؛ لأن هؤلاء فسروا المتشابه بما استأثر الله بعلمه.

وأجيب بأن قوله تعالى: {فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ} [آل عمران: ٧] يدل على أن له ظاهراً يدل على خلاف ما أريد به، يتبعه الذين في قلوبهم زيغ، اللهم إلا أن يقولوا: إن هذه الفواتح سلم لأهل الزيغ إلى الطعن في القرآن كما فعل ابن المقفع،

لكن لو سلمنا أنها من المتشابه فلا نسلم أنه مما استأثر الله بعلمه، بل يعلمه الراسخون في العلم؛ إذ الواو ظاهرةٌ في العطف، والوقف لا يمنعه بدليل صحة الوقف على أوساط الآي إجماعاً، ولا يلزم منه أن يقول تعالى: {آمَنَّا بِهِ} [آل عمران:] لقرينة العقل، وعدم لزوم اشتراك المتعاطفين في جميع الأحكام كما في: {وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً} [الأنبياء:٧٢].

وتمام الكلام على الآية يأتي في محله إن شاء الله تعالى، وقيل: هي حروف يتألف منها اسم الله الأعظم، إلا أنا لا نعرف تأليفه منها، وهذا مروي عن علي عليه السلام وابن عباس، وقال ابن مسعود: هي اسم الله الأعظم، وقال سعيد بن جبير: هي أسماء الله تعالى مقطعة، لو أحسن الناس تأليفها تعلموا اسم الله الأعظم، وقال أبو العالية: ليس منها حرف إلا وهو مفتاح اسم من أسماء الله تعالى، وقيل: بعضها يدل على أسماء الذات، وبعضها يدل على أسماء الصفات.

قال ابن عباس في {الم}: أنا الله أعلم، وفي {المص}: أنا الله أفضل، وعنه في الم: الألف إشارة إلى أنه تعالى أحد أول آخر أزلي أبدي، واللام: إشارة إلى أنه لطيف، والميم: إلى أنه ملك مجيد منان، وقال في {كهيعص}: أنه ثناء من الله تعالى على نفسه، والكاف يدل على كونه كافياً، والهاء على كونه هادياً، والعين على العالم، والصاد على الصادق.

وعنه أنه حمل الكاف على الكبير والكريم، والياء على أنه يجير، والعين على العزيز والعدل، ويمكن الاستدلال لهذه الأقوال بأنه قد

ورد بعضها عن عليعليه السلام، وورد عنه أنها صفوة هذا الكتاب، وهذا يمكن الاستدلال به لكل قول منها.

وروي عنه (كرم الله وجهه) أنه كان يقول:(يا كهيعص يا حم عسق)، وهذا يدل على أنها من أسماء الله تعالى، أومبادئ أسمائه، وقول الإمام المهدي عليه السلام: أنه يحتمل أن المراد يا منزل كهيعص خلاف الظاهر، ويؤيد ما قيل من أنها مبادئ أسمائه تعالى أن العرب تذكرحرفاً من كلمة تريد كلها.

قال الراجز:

قلت لها قفي فقالت قاف لا تحسبي أنا نسينا الإيجاف

أراد قالت: وقفت، وقال آخر:

بالخير خيرات وإن شرفا ولا أريد الشر إلا إن تا

يريد إن شراً فشر وإلا إن تشا.

قال ابن عطية: والشواهد في هذا كثيرة فليس كونه في القرآن مما تنكره العرب في لغتها.

قلت: ويرد على هذه الأدلة أنها لا تفيد القطع، ويجاب بأنه لا دليل على اشتراط القطع في المسألة، ولو كانت قطعية لما اختلفت الأمة هذا الاختلاف الذي بلغ إلى نحو سبعين قولاً.

وقال الإمام الناصر لدين الله أبو الفتح الديلميعليه السلام، والمبرد، واختاره جماعة من المحققين: إنها أنزلت إعلاماً من الله تعالى للعرب

حين تحداهم بالقرآن أنه مؤتلف من الحروف التي منها يركبون كلامهم وهم عارفون لها قادرون عليها، فإذا عجزوا عن معارضته دل ذلك على أنه من كلام الله تعالى لا من كلام البشر، فتكون الحجة لهم لازمة.

قال الزمخشري: وهذا القول من القوة والخلاقة بالقبول بمنزل، وقال قطرب، وابن روق: إنهم لما أعرضوا عن سماع القرآن أراد الله تعالى لما أحب من صلاحهم ونفعهم أن يورد عليهم ما لا يعرفونه، فأنزل عليهم هذه الأحرف؛ ليكون ذلك سبباً لاستماعهم، وكانوا إذا سمعوها قالوا كالمتعجبين: اسمعوا إلى ما يجيء به محمد، فإذا أصغوا هجم عليهم القرآن، فكان ذلك سبباً لاستماعهم، وطريقاً إلى انتفاعهم، وقيل: إن الله أقسم بها لسر فيها من حيث أنها أصول اللغة، ومبادئ كتبه المنزلة، ومباني أسمائه الكريمة، وهذا قول الأخفش، وروي عن ابن عباس، وحكاه شارح الأساس عن الإمام الحسين بن القاسم العياني عليه السلام، قال: وحكاه الطوسي في البلغة عن علي عليه السلام واختاره الإمام القاسم بن محمد عليه السلام، واحتج على ذلك بصحة العطف على كثير منها بِمُقْسَمٍ به نحو: {ق وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ} [ق:١] فهذا قسم بالقرآن بلا شك، فيكون المعطوف عليه وهو قوله: ق قسماً مثله لوجوب مشاركة المعطوف للمعطوف عليه في الحكم، وجواباتها إما مذكورة نحو قوله تعالى: {ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ ۝ مَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ} [القلم: ١،٢] أو مقدرة لدلالة سياق الكلام عليها نحو قوله تعالى: {الم ۝ ذَلِكَ الْكِتَابُ لاَ رَيْبَ فِيهِ

هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ} [البقرة:١-٢] تقديره: أقسم بـ(الم) أن القرآن لحق لا ريب فيه.

قلت: وذكر الزمخشري في توجيه هذا القول: أنها مجرورة بإضمار الباء القسمية لا بحذفها، وقد جاء عنهم: اللهِ لأفعلن مجروراً، ونظيره قولهم: لاه أبوك غير أنها فتحت في موضع الجر لكونها غير مصروفة، وقيل: هي للدلالة على انقطاع الكلام واستئناف آخر، والعرب إذا استأنفت كلاماً أتوا بكلام غير الذي يريدون استئنافه تنبيهاً للمخاطب على قطع الكلام الأول، واستئناف غيره، وقيل: إن كل حرف منها في مدة أقوام، وآجال آخرين كما في حديث حيي بن أخطب إلى غير ذلك من الأقوال التي لم يظهر عليها دليل، وللصوفية كلمات في بيان معانيها لا يدل عليها دليل منقول، ولا يدركها ذووا العقول، وقد رد الرازي كثيراً من الأقوال الواردة بأن العرب لم تستعمل هذه الألفاظ لتلك المعاني، والقرآن نزل بلغتهم، وبأنه لا يمكن حملها على جميعها، ولم يقل به أحد، وتخصيص بعضها دون بعض بلا دليل تحكم، والذي عليه المحققون، وأطبق عليه الأكثر، قال الإمام المهدي عليه السلام: وهو الأقرب أنها أسماء للسور، وإليه ذهب الخليل، وسيبويه قالوا: سميت بها إيذاناً بأنها كلمات عربية معروفة التركيب من مسميات هذه الألفاظ؛ كما قال تعالى: {قُرْآنًا عَرَبِيًّا} [يوسف:٢] فيكون فيه إيماء إلى الإعجاز والتحدي على سبيل الإيقاظ، فلولا أنه وحي من الله عز وجل لما عجزوا عن معارضته، ويقرب منه ما قاله

الكلبي، والسدي، وقتادة من أنها اسماً للقرآن.

قال القفال: وقد سمت العرب بهذه الحروف أشياء فسموا بلام: والد حارثة بن لام الطائي، وقولهم للنحاس: (ص) وللنقد: (ع) وللسحاب: (غ) وقالوا: جبل قاف، وسموا الحوت نوناً.

فإن قيل: المقصود من الاسم العلم إزالة الاشتباه، وهو هاهنا حاصل لاتفاق كثير من السور في: (الم، وحم).

قلنا: كسائر أسماء الأعلام التي لم يقصد بها إلا التعيين، ويزول الاشتباه بالقرائن.

فإن قيل: لو كانت أسماءً للسور لتواترت لغرابتها بخروجها عن قوانين أسماء العرب، وكل غريب فهو مما تتوفر الدواعي إلى نقله.

قلنا: ليست التسمية بها من الأمور العظام حتى تتوفر الدواعي إلى نقلها.

فإن قيل: التسمية بثلاثة أسماء فصاعداً مستنكرة عند العرب.

قلنا: إنما تستنكر إذا ركبت وجعلت اسماً واحداً كما في حضرموت، فأما إذا كانت منثورة فلا استنكار فيها.

فإن قيل: الاسم بعض السورة فيلزم اتحاد الاسم والمسمى.

قلنا: المسمى هو المجموع، غاية الأمر دخول الاسم في المسمى ولا محذور فيه.

فإن قيل: إن هذه السور اشتهرت بسائر أسمائها كسورة البقرة ولم تشتهر بهذه.

قلنا: لا يبعد أن يكون اللقب أكثر شهرة من الاسم الأصلي فكذا

هاهنا.والله أعلم.

المسألة الثانية [في الريب]

طعن بعض الملحدة فقال: إن الله تعالى قد نفى الريب عن القرآن، فإن أراد عنده تعالى فلا فائدة فيه، وإن أراد عند غيره فكم من مرتاب، وقد حكى تعالى ذلك عنهم في القرآن كما قال سبحانه: {وَإِنْ كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا} [البقرة:٢٣] ونحوها.

والجواب: أنه ما نفى أن أحداً لا يرتاب فيه، وإنما المنفي كونه متعلقاً للريب ومظنة له؛ لأنه من وضوح الدلالة وسطوع البرهان بحيث لا ينبغي لمرتاب أن يقع فيه تنزيلاً لوجود الشيء منزلة عدمه عند وجود ما يزيله.

قال الإمام القاسم بن محمد عليه السلام: وفي الآية دليل على كفر من راب في كتاب الله؛ لأنه أكذب الله في خبره.

المسألة الثالثة [الهدى]

الهدى هنا عبارة عن الدلالة التي من شأنها أن توصل إلى البغية، ولا شك في أن القرآن كذلك فإن من اتبعه وتدبره أوصله إلى معرفة ما به السعادة الدائمة، والنجاة من الشقاوة اللازمة؛ لاشتماله على جميع ما يلزم المكلف معرفته من إثبات الصانع، وبيان الشرائع، والترغيب والترهيب، والوعد والوعيد، والزجر والتهديد، وهذا

واضح لا يحتاج إلى إطناب.

فإن قيل: كيف يكون القرآن هدىً في معرفة الله تعالى وصفاته ونحو ذلك مما تتوقف صحة القرآن على معرفته؟

قلنا: لأنه مشتمل على الآيات المثيرة لما هو مدفون في العقل من الطرق الموصلة إلى العلم اليقين بالمطلوب، والاستدلال بالآيات المثيرة لدفائن العقول على إثبات الصانع هو قول أئمتنا عليهم السلام، والجمهور من غيرهم، قالوا: ولم نستدل به لكونه سمعاً، بل لأنه دليل منبه للعقلاء على أقوى طرق الفكر التي يريد العقل أن يسلكها في الاحتجاج، فإن للفكر طرقاً شتى يمكن سلوكها، ولكن ما نبه الله عليه وأشار إلى سلوكه هو أقواها قطعاً، فيكون ذلك حينئذٍ سلوكاً في الطريق الموصل إلى العلم واليقين بالمطلوب، ويؤيد ذلك قول علي عليه السلام: (فبعث فيهم رسله، وواتر عليهم أنبيائه ليستهدوهم ميثاق فطرته، ويذكروهم منسي نعمته، ويحتج عليهم بالتبليغ، ويثيروا لهم دفائن العقول، ويروهم آيات المقدرة من سقف فوقهم مرفوع، ومهاد تحتهم موضوع، ومعايش تحييهم، وآجال تفنيهم، وأوصاب تهرمهم، وأحداث تتابع عليهم) وقوله عليه السلام: (فانظر أيها السائل بعقلك فما دلك القرآن عليه من صفته فأتم به واستغن بنور هدايته، وما كلفك الشيطان علمه مما ليس عليك في الكتاب فرضه، ولا في سنة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأئمة الهدى أثره، فكل علمه إلى الله سبحانه؛ فإن ذلك منتهى حق الله تعالى عليك، واعلم: أن الراسخين في العلم هم الذين أغناهم عن اقتحام السدد المضروبة دون الغيوب، الإقرار بما جهلوا تفسيره من الغيب

المحجوب، فمدح الله اعترافهم بالعجز عن تناول ما لم يحيطوا به علماً، وسمى تركهم التعمق فيما لم يكلفهم البحث عن كنهه رسوخاً، فاقتصر على ذلك، ولا تقدر عظمة الله على قدر عقلك فتكون من الهالكين).

وقوله عليه السلام: (واعلموا أنه ليس على أحد بعد القرآن من فاقة، ولا لأحد قبل القرآن من غنى، فاستشفوه من أدوائكم، واستعينوا به على لأوائكم، فإن فيه شفاء من أكبر الداء. وهو الكفر والنفاق والغي والضلال).

وقال القاسم بن إبراهيم عليه السلام: فالويل كل الويل لمن لم يكتف في أموره وأمور غيره بتنزيل الله رب العالمين، كيف عظم ضلاله وغيه، وضلت أعماله وسعيه، فتحسبه محسناً وهو مسيء، ورشيداً في أمره وهو غوي.

وقال القاسم بن علي العياني عليه السلام: ولا بد من معارض لنا في علم القرآن يقول: إن القرآن لا يغني علمه عن النظر فإذا قال ذلك قائل.

قلنا: فالنظر دلك عليه نفسك أم دلك عليه خالقك في منزل كتابه؟ فإن قال: إن نفسه دلته على ذلك من قبل دلالة خالقه أحال ووجد الله تعالى يأمره بذلك أمراً في كتابه ويندبه إليه ندباً، ووجد في جميع ما أمر به دليلاً يغني عن كل دليل، ويهدي إلى كل سبيل.

وقال الإمام القاسم بن محمد عليه السلام: اعلم أنه لا دليل على الله سبحانه أبين من كتابه، وذلك أن كونه معجزاً دليل على صحة خبره

عن الله تعالى، وعن صفاته، ومن أنكر ذلك فقد رد قوله تعالى: {هَذَا بَلاَغٌ لِلنَّاسِ وَلِيُنذَرُوا بِهِ وَلِيَعْلَمُوا أَنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَلِيَذَّكَّرَ أُوْلُوا الأَلْبَابِ} [فصلت:٢].

فإن قيل: كيف يكون هدى وفيه المجمل والمتشابه؟

قلنا: لم ينفكا عن البيان بدلالة العقل والسمع.

فإن قيل: قوله هدى مطلق، فكيف صح حمله على الهدى في كل شيء والمطلق لا عموم له؟

قيل: هو هنا أبلغ من العموم لدلالته على غاية الكمال في الهدى كما يأتي قريباً، ولا يبلغ الغاية إلا إذا كان هدى في كل شيء، على أن بعض العلماء قال: إن المطلق كالعموم حتى يقوم دليل التعيين.

المسألة الرابعة [العلمة في تنكير الهدى]

اعلم: أن الله تعالى لما نفى عن القرآن أن يتشبث به الريب، ووضع المصدر الذي هو هدى موضع الوصف الذي هو هاد، وأورده منكراً؛ دل ذلك على غاية كماله في الهدى، ونجاة من اتبعه من الردى، ولعمري إنه لكذلك وإنه الذي {لاَ يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلاَ مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ} [فصلت:٤] {هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ} [البقرة:١٨٥] {إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ} [الإسراء:٩] {وَهَذَا ذِكْرٌ مُبَارَكٌ أَنزَلْنَاهُ} [الأنبياء:٥٠] {وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ} [الإسراء:٨٢] وأي رحمة فوق التخليص من الجهالات

والضلالات، وقد مر في المقدمة شطر من فضائل القرآن، والحث على العمل به.

وعن أبي أمامة: حثنا رسول الله ﷺ على تعليم القرآن وحدثنا من فضله وقال: «تعلموا القرآن واتلوه فإن القرآن يأتي صاحبه يوم القيامة أحوج ما كان إليه فيأتيه في صورة حسنة فيقول: هل تعرفني؟ فيقول: من أنت؟ فيقول: أنا الذي كنت تكرمه وتحبه، وكان يسهر ليلك، ويدأب نهارك، ويشخصك وينصبك، فيقول: لعلك القرآن، فيقول: أنا القرآن، فيتقدم بين يدي ربه فيعطيه الملك بيمينه والخلد بشماله، ويوضع تاج السكينة على رأسه، ويكسى والداه حلتين لا تقوم لهما الدنيا أضعافاً مضاعفة، فيقولان: إن هذا لم تبلغه أعمالنا، فيقال لهما: بفضل ولدكما الذي قرأ القرآن» رواه المرشد بالله[1].

وقال القاسم بن إبراهيم عليه السلام: وإذا أردت أن ترى عجائب الدنيا والأنبياء، وتعلم فضل عدل حكم الله في الأشياء، فاستمع من الكتاب ولا تسمع عليه، واكتف بحكم الله على العباد فيه فإنك إن تسمع عنه بأذن واعية، ثم تقبل عليه بنفس منك لحكمته راعية، تسمع صوتاً منه بالهدى صيتاً، وتعرف من جعله الله حياً ممن جعله ميتاً، فلعلك حينئذٍ عند معرفتك به[2] تهرب من الميتين، وتلحق بالأحياء، فتجد طيب طعم الحياة، وتثق بالقرار في محل النجاة، فتنزل

(١) أمالي المرشد بالله ج/١ ص/٧٥.انتهى.
(٢) بالأشياء. نخ.

يومئذٍ منازل العابدين، وتأمن الموت حينئذٍ من الخالدين، ففي مثل ذلك فارغب، وله ما بقيت فانصب.

المسألة الخامسة [صفات المتقين]

المتقي في اللغة: اسم فاعل من قولهم: وقاه فاتقى، والوقاية: فرط الصيانة، وفي الشرع: اسم مدح كالمؤمن والعدل، وهو الذي يقي نفسه ما يستحق به العقوبة من فعل أو ترك، وقيل: الذي يجتنب المعاصي، والظاهر الأول؛ لأن الله نعتهم ووصفهم بقوله تعالى: {الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ...} الآيات[البقرة:٣] ونحوها.

فإن قيل: يحتمل أن تكون مقتطعة من المتقين مرفوعة على الابتداء.

قلنا: خلاف الظاهر؛ ولأنه قد روي ما يدل على أن المتقي من أتى بالواجب واجتنب المحرم، من ذلك ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «لا يبلغ العبد المؤمن أن يكون من المتقين حتى يدع ما لا بأس به حذراً مما به البأس».

وما روي عن علي عليه السلام [1] أن صاحباً له يقال له همام كان رجلاً عابداً فقال له: يا أمير المؤمنين، صف لي المتقين كأني أنظر إليهم، فتثاقل عن جوابه ثم قال: (يا همام اتق الله وأحسن فإن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون) فلم يقتنع همام بذلك حتى عزم عليه قال:

---

(١) نهج البلاغة صفحة ٤٣٩ شرح الشيخ محمد عبده اهـ.

فحمد الله وأثنى عليه، وصلى على النبي ﷺ ثم قال: (أما بعد، فإن الله سبحانه وتعالى خلق الخلق حين خلقهم غنياً عن طاعتهم، آمناً من معصيتهم؛ لأنه لا تضره معصية من عصاه، ولا تنفعه طاعة من أطاعه، فقسم بينهم معايشهم، ووضعهم من الدنيا مواضعهم، فالمتقون فيها هم أهل الفضائل، منطقهم الصواب، وملبسهم الاقتصاد، ومشيهم التواضع، غضوا أبصارهم عما حرم الله عليهم، ووقفوا أسماعهم على العلم النافع لهم، بذلت أنفسهم منهم في البلاء كالذي بذلت في الرخاء، ولولا الأجل الذي كتب الله لهم لم تستقر أرواحهم في أجسادهم طرفة عين شوقاً إلى الثواب، وخوفاً من العقاب، عظم الخالق في أنفسهم فصغر ما دونه في أعينهم، فهم والجنة كمن قد رآها فهم فيها منعمون، وهم والنار كمن قد رآها فهم فيها معذبون، قلوبهم محزونة، وشرورهم مأمونة، وأجسادهم نحيفة، وحاجتهم خفيفة، وأنفسهم عفيفة، صبروا أياماً قصيرة أعقبتهم راحة طويلة، تجارة مربحة يسرها لهم ربهم، أرادتهم الدنيا ولم يريدوها، وأسرتهم ففدوا أنفسهم منها، أما الليل فصافون أقدامهم تالين لأجزاء القرآن يرتلونها ترتيلاً، يحزنون به أنفسهم، ويستثيرون به دواء دائهم، فإذا مروا بآية فيها تشويق ركنوا إليها طمعاً، وتطلعت نفوسهم إليها شوقاً، وظنوا أنها نصب أعينهم، وإذا مروا بآية فيها تخويف أصغوا إليها مسامع قلوبهم، وظنوا أن زفير جهنم وشهيقها في أصول آذانهم، فهم حانون على أنفسهم، مفترشون لجباههم وأكفهم، وركبهم وأطراف أقدامهم، يطلبون إلى الله في فكاك رقابهم، وأما النهار

فحلماء علماء، أبرار أتقياء، قد براهم الخوف بري القداح، ينظر إليهم الناظر فيحسبهم مرضى وما بالقوم من مرض، ويقول: قد خولطوا، ولقد خالطهم أمر عظيم، لا يرضون من أعمالهم القليل، ولا يستكثرون الكثير، فهم لأنفسهم متهمون، ومن أعمالهم مشفقون، إذا زكي أحد منهم خاف مما يقال له فيقول: أنا أعلم بنفسي من غيري، وربي أعلم مني بنفسي، اللهم لا تؤاخذني بما يقولون، واجعلني أفضل مما يظنون، واغفر لي ما لا يعلمون، فمن علامة أحدهم أنك ترى له قوة في دين، وحزماً في لين، وإيماناً في يقين، وحرصاً في علم، وعلماً في حلم، وقصداً في غنى، وخشوعاً في عبادة، وتجملاً في فاقة، وصبراً في شدة، وطلباً في حلال، ونشاطاً في هدى، وتحرجاً عن طمع، يعمل الأعمال الصالحة وهو على وجل، يمسي وهمه الشكر، ويصبح وهمه الذكر، يبيت حذراً، ويصبح فرحاً، حذراً لما حُذِّرَ من الغفلة، وفرحاً بما أصاب من الفضل والرحمة، إن استصعبت عليه نفسه فيما تكره لم يعطها سؤلها فيما تحب، قرة عينه فيما لا يزول، وزهادته فيما لا يبقى، يمزج الحلم بالعلم، والقول بالعمل، تراه قريباً أمله، قليلاً زلله، خاشعاً قلبه، قانعة نفسه، منزوراً[1] أكله، سهلاً أمره، حريزاً[2] دينه، ميتة شهوته، مكضوماً غيظه، الخير منه مأمول، والشر منه مأمون، إن كان في الغافلين كتب في الذاكرين، وإن كان في الذاكرين لم يكتب من الغافلين، يعفو عمن ظلمه، ويعطي من حرمه، ويصل من قطعه،

(١) قليلاً اهـ.
(٢) حصيناً اهـ.

بعيداً فحشه، ليناً قوله، غائباً منكره، حاضراً معروفه، مقبلاً خيره، مدبراً شره، في الزلازل وقور، وفي المكاره صبور، وفي الرخاء شكور، لا يحيف على من يبغض، ولا يأثم فيمن يحب، يعترف بالحق قبل أن يشهد عليه، لا يضيع ما استحفظ، ولا ينسى ما ذكر، ولا ينابز بالألقاب، ولا يضار بالجار، ولا يشمت بالمصائب، ولا يدخل في الباطل، ولا يخرج من الحق، إن صمت لم يغمه صمته، وإن ضحك لم يعل صوته، وإن بغي عليه صبر حتى يكون الله هو الذي ينتقم له، نفسه منه في عناء والناس منه في راحة، أتعب نفسه لآخرته، وأراح الناس من نفسه، بُعْدُه عمن تباعد عنه زهد ونزاهة، ودنُوّه ممن دنا منه لين ورحمة، ليس تباعده بكبر وعظمة).

قال: فصعق همام صعقة كانت نفسه فيها، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: (أما والله لقد كنت أخافها عليه، ثم قال: هكذا تصنع المواعظ البالغة بأهلها) فقال له قائل: فما بالك أنت يا أمير المؤمنين، فقال: (ويحك إن لكل أجل وقتاً لا يعدوه، وسبباً لا يتجاوزه، فمهلاً لا تعد لمثلها فإنما نفث الشيطان على لسانك). رواه في (النهج)، و(سلوة العارفين).

وعن ابن مسعود في قوله: {هُدىً} قال: نور للمتقين.

قال: هم المؤمنون، وعن ابن عباس في قوله: {هُدىً لِّلْمُتَّقِينَ} [البقرة:٢] أي الذين يحذرون من أمر الله عقوبته في ترك ما يعرفون من الهدى، ويرجون رحمته في التصديق بما جاء منه، وعنه أنه قال: للمؤمنين الذين يتقون الشرك ويعملون بطاعتي، وقيل لمعاذ:

من المتقون؟ قال: قوم اتقوا الشرك وعبادة الأوثان، وأخلصوا لله العبادة.

وعن أبي الدرداء قال: تمام التقوى أن يتقي الله العبد حتى يتقيه من مثقال ذرة، وحتى يترك بعض ما يرى أنه حلال خشية أن يكون حراماً حجاباً بينه وبين الحرام.

وعن ابن المبارك قال: قال داود عليه السلام لابنه سليمان عليه السلام: يا بني إنما يستدل على تقوى الرجل بثلاثة أشياء: بحسن توكله على الله فيما نابه، وبحسن رضاه فيما آتاه، وبحسن زهده فيما فاته.

وعن سعيد بن أبي سعيد المقبري قال: بلغنا أن رجلاً جاء إلى عيسى عليه السلام فقال: يا معلم الخير كيف أكون تقياً لله كما ينبغي له؟ قال: بيسير من الأمر تحب الله بقلبك كله، وتعمل بكدحك وقوتك ما استطعت، وترحم ابن جنسك كما ترحم نفسك، قال: من ابن جنسي يا معلم الخير؟ قال: ولد آدم كلهم، وما لا تحب أن يؤتى إليك فلا تأته إلى أحد فأنت تقي لله حقاً.

وروى القاسم بن إبراهيم عليه السلام، عن عيسى بن مريم عليه السلام أنه قال: وليس كل من يقول ربي ربي (بإقراره) والدعاء يدخل يوم القيامة بكرامة ملكوت السماء إلا أن يكون ممن عمل في دار الدنيا بما حكم الله عليه من التقوى (ولكثير) في ذلك اليوم من يقول: ربنا باسمك هدينا وسعينا، وباسمك أخرجنا من الشياطين ما أخرجنا، وباسمك أموراً كثيرة من العجائب صنعنا، ثم يقول الله لهم في ذلك

اليوم: تأخروا عني يا عمال الزور.

وقال الناصر عليه السلام في البساط: واعلم: هداك الله أن التقوى والإحسان والإسلام والإصلاح من أوصاف الإيمان ومعانيه، التي يؤمن العبد بها نفسه من سخط الله وعقابه إذا أتى مع ذلك بجميع ما فرض الله، فيكون قد أمن نفسه، ألا تسمع لقول الحكيم العليم: {قَالَتِ الأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ...} الآية[الحجرات:١٤].

فأعلمهم أنه لم يكن منهم ما يستوجبون به إيمان نفوسهم، ولكن كان منهم التسليم، وإظهار قبول الحق الذي لا ينفع في الآخرة، وينفع في الدنيا إذا قارنته معصية لله كبيرة، وقد يكون العبد متقياً لله في بعض الأمور، ومسلماً، وبراً، ومحسناً ويكون مع ذلك غير متوقي في شيء آخر، ولا بر ولا محسن في غير ما أحسن فيه، فيجوز أن يسمى فيما اتقى وأسلم وأحسن باسم ما فعل، ويكون ذلك نافعاً له[1] مع إصراره على معاصي الله، ولا يكون مستحقاً اسم الإيمان الممدوح أهله، الموجب رضوان الله، بأنه قد كان منه مع تقواه وبره وإحسانه ما لم يؤمن به نفسه من سخط الله ووعيده، ولم يكن فيه تقوى الله، ولا بر ولا إحسان فيه، ولا يكون متقياً لله غير متق له، ومسخط لله غير مسخط له، ولا محسناً عند الله غير محسن عنده، مستوجباً للجنه غير مستوجب لها، ومستوجباً للنار غير مستوجب لها في حال واحدة، وقد يجوز أن يقال لهؤلاء جميعاً: أنهم متقون، ومحسنون، ومقرون

(١) أي منفعة في الدنيا بأن لا يعامل معاملة الكفار، ولا يجري عليه أحكامهم. تمت مؤلف.

ومؤمنون، فيما كان منهم من تقوى، وإقرار، وإحسان [تقوى وإقراراً وإحساناً][1] لا ينفعهم مع ما قارنه من كبائر معاصيهم لله المحبطة كل عمل صالح إذا أصر عليها فاعلها، ولو لم يكن في هذه إلا شهادة الله بنص كتابه أن المؤمن لا يستوي هو والفاسق لكفى، وأغنى، وذلك قوله جل ذكره: {أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِناً كَمَنْ كَانَ فَاسِقاً لاَ يَسْتَوُونَ} [السجدة:١٨].

قلت: وكلام الناصر عليه السلام: لا يخالف المعنى الأول، وهو أن المتقي من يقي نفسه العقوبة من فعل أو ترك؛ لأنه جعل التقوى من أوصاف الإيمان، والإيمان هذا معناه، ثم قال عليه السلام: ولا يكون متقياً لله غير متقٍ.

وأما قوله: وقد يجوز أن يقال لهؤلاء جميعاً... إلخ، فهو نظر إلى المعنى اللغوي وما يقتضيه الاشتقاق بدليل ما بعده، والكلام في المعاني الشرعية. والله أعلم.

وقال الإمام أبو الفتح عليه السلام: المتقون هم الذين اتقوا ما حرم عليهم، وأدوا ما افترض عليهم.

وقال طلق ابن حبيب: التقوى: العمل بطاعة الله، على نور من الله، رجاء رحمة الله، والتقوى ترك معاصي الله، على نور من الله، مخافة عذاب الله، وقال الحسن: ما زالت التقوى بالمتقين حتى تركوا كثيراً من الحلال مخافة الحرام، وقال سفيان الثوري: إنما سموا المتقين؛

---

(١) البساط ص ٦٤.

لأنهم اتقوا ما لا يتقى.

وقال ابن المبارك: لو أن رجلاً اتقى مائة شيء، ولم يتق شيئاً واحداً، لم يكن من المتقين.

وقال آخر: تمام التقوى أن تبتغي علم ما لم تعلم منها إلى ما قد علمت منها، وقيل: من سره أن يكون من المتقين، فليكن أذل من قعود إبل، كل من أتى عليه أرغاه، وكتب رجل إلى عبد الله بن الزبير بموعظة أما بعد: فإن لأهل التقوى علامات يعرفون بها، ويعرفونها من أنفسهم: من صبر على البلاء، ورضي بالقضاء، وشكر النعماء، وذل لحكم القرآن.

ووصف حكيم المتقي فقال: رجل آثر الله على خلقه، وآثر الآخرة على الدنيا، ولم تكربه المطالب، ولم تمنعه المطامع، نظر ببصر قلبه إلى معالي إرادته، فسما لها ملتمساً لها، فزهده مخزون، يبيت إذا نام الناس ذا شجون، ويصبح مغموماً في الدنيا مسجون، قد انقطعت من همته الراحة دون منيته، فشفاؤه القرآن، ودواؤه الكلمة من الحكمة والموعظة الحسنة، لا يرى منها الدنيا عوضاً، ولا يستريح إلى لذة سواها.

وقال آخر: لا يكون الرجل من المتقين، حتى يحاسب نفسه أشد من محاسبة شريكه، حتى يعلم من أين مطعمه، ومن أين ملبسه، ومن أين مشربه، أمن حل ذلك أو من حرام، وقيل: التقوى: أن لا يراك الله حيث نهاك، ولا يفقدك حيث أمرك، وقال آخر: بين يدي التقوى

خمس عقبات لا يناله من لا يجاوزهن: إيثار الشدة على النعمة، وإيثار الضعف على القوة، وإيثار الذل على العزة، وإيثار الجهد على الراحة، وإيثار الموت على الحياة.

وعن بعض الحكماء أنه لا يبلغ الرجل سنام التقوى، إلا أن يكون بحيث لو جعل ما في قلبه في طبق فطيف به في السوق لم يستح ممن ينظر إليه.

وقال إبراهيم بن أدهم: التقوى: أن لا يجد الخلق من لسانك عيباً، ولا الملائكة في أفعالك عيباً، ولا ملك العرش في سرك عيباً، ويقال: المتقي من سلك سبيل المصطفى، ونبذ الدنيا وراء القفاء، وكلف نفسه الإخلاص والوفاء، واجتنب الحرام والجفاء، وكل هذا يدل على ما قلناه من أن المتقي من أتى بالواجبات، واجتنب المقبحات، على أن كونها مقتطعة عما قبلها، مرفوعة على أنها مبتدأ، وخبر المبتدأ محذوف لا يمنع من كونها مفيدة لاتصاف المتقين بالصفات المذكورة، كما حققه أبو السعود.

فإن قيل: إذا لم يتوق الصغائر هل يستحق هذا الاسم؟

قيل: نعم لأنها مكفرات باجتناب الكبائر، ولأن الأنبياء عليهم السلام أتقى البشر لله، وأكرمهم عنده، وهم مع ذلك قد وقعت منهم الصغائر، والتحقيق أن التقوى على ثلاث مراتب:

الأولى: التوقي من العذاب بفعل الواجب، وترك المحظور، وعليه قوله ﷺ: «جماع التقوى في قوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ

وَالإِحْسَانِ} الآية» [النحل:٩٠].

وما روي عن ابن عمر أن أعرابياً أقبل على راحلته، ورسول الله ﷺ في منزله فقال: يا رسول الله، إن الله الذي له ملك السموات والأرض أرسلك إلى عباده، فبشرهم بحياة لا موت فيها، وشباب لا كبر فيه، وفرحٍ لا حزن فيه، ومطاعم ومشارب، ولباسهم فيها حرير، وأنذرهم ناراً موقدة، يصب من فوق رؤوسهم الحميم، وتقطع لهم ثياب من نار، فأخبرني بخلال أعمل بها تبلغني هذا وتنجيني من هذا، فقال: «بأن تعبد الله وحده لا شريك له، وبإقامة الصلوات المكتوبة، وإيتاء الزكاة المفروضة، وصيام رمضان كما كتبه الله على الأمم من قبلكم، وبحجة البيت إتمامهن، وما كرهت أن يأتيه الناس إليك فلا تأته إليهم» فقال الأعرابي: إذاً أرفض ما بين المشرق والمغرب وراء ظهري، وأعمل ما يبلغني هذا وينجيني من هذا.

وعن علي عليه السلام: (التقوى ترك الإصرار على المعصية، وترك الاغترار بالطاعة).

الثانية: ترك ما لا بأس به خوفاً مما به البأس، وإليه الإشارة فيما تقدم.

الثالثة: أن يتنزه عن كل ما يشغل سره عن الحق عز وجل، ويتبتل إليه بكليته، وهو التقوى الحقيقي الذي ذكره أميرالمؤمنين عليه السلام لهمام.

واعلم: أن مقام التقوى مقام شريف قال الله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ} [النحل:١٢٨]وقال : {إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ} [الحجرات:١٣].

قال الرازي: ولولم يكن للمتقي فضيله إلا مافي قوله تعالى: {هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ} [البقرة:٢] لكفاه؛ لأنه تعالى بين أن القرآن هدى للناس، ثم قال هنا: إنه هدى للمتقين.

قال: فهذا يدل على أن المتقين هم كل الناس، فمن لا يكون متقياً كأنه ليس بإنسان.

قلت: هذا معنى جواب السؤال الوارد عن تخصيص الهدى بالمتقين، وأجيب عنه بأن ذلك لما أنهم المقتبسون من أنواره، المنتفعون بآثاره، كقوله تعالى: {وَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَى تَنفَعُ الْمُؤْمِنِينَ} [الذاريات:٥٥] وإن كان ذلك شاملاً لكل ناظر، من مؤمن وفاجر، كما قال جل ذكره: {هَذَا بَلاَغٌ لِلنَّاسِ وَلِيُنذَرُوا بِهِ وَلِيَعْلَمُوا أَنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَلِيَذَّكَّرَ أُوْلُوا الأَلْبَابِ} [إبراهيم:٥٢].

وعن ابن عباس قال: رسول الله ﷺ: ((من أحب أن يكون أكرم الناس فليتق الله، ومن أحب أن يكون أقوى الناس فليتوكل على الله، ومن أحب أن يكون أغنى الناس فليكن بما في يد الله أوثق مما في يده)).

وقال أمير المؤمنين (كرم الله وجهه): (أوصيكم عباد الله بتقوى الله فإنها الزمام والقوام، فتمسكوا بوثائقها، واعتصموا بحقائقها، تؤول بكم إلىكنان الدعة، وأوطان السعة، ومعاقل الحرز، ومنازل العز، في يوم تشخص فيه الأبصار، وتظلم له الأقطار، وتعطل فيه صروم العشار، وينفخ في الصور فتزهق كل مهجة، وتبكم كل لهجة، وتذل الشم الشوامخ، والصم الرواسخ، فيصير صلدها سراباً رقرقاً،

ومعهدها قاعاً سملقاً، فلا شفيع يشفع، ولا حميم يدفع، ولا معذرة تنفع).

وقال زيد بن علي عليه السلام: إن تقوى الله عز وجل حمت المتقين معصيته حتى حاسبوا نفوسهم في صغائر الأعمال، وإن تقوى الله بعثت المتقين على طاعته، وخففت على أبدانهم طول النصب، فاستلذوا مناجاة الله وذكره، وحمدوه على السراء والضراء، أولئك الذين عملوا بالصالحات، واجتنبوا المنكرات، ومهدوا لأنفسهم، فطوبى لهم وحسن مآب.

قلت: وكلام زيد عليه السلام على ما ذكرناه في معنى المتقي، وقال قتادة: لما خلق الله الجنة قال لها: تكلمي، قالت: طوبى للمتقين، وقال مالك بن دينار: القيامة عرس المتقين، وقيل لأبي الدرداء: إنه ليس أحد له بيت في الأنصار إلا قال شعراً فمالك لا تقول؟ قال: وأنا قلت فاسمعوه:

يريد المرء أن يعطى مناه ... ويأبى الله إلا ما أرادا
يقول المرء فائدتي وذخري ... وتقوى الله أفضل ما استفادا

تنبيه: [في مفتاح التقوى]

اعلم: أن مفتاح التقوى مراقبة الله في السر والنجوى، وخشيته في السخط والرضا، والتفكر في سرعة الزوال عن الدنيا، والزهد في ما لا يدوم ولا يبقى.

وعن عون بن عبد الله قال: فواتح التقوى حسن النية، وخواتمها التوفيق، والعبد فيما بين ذلك بين هلكات وشبهات، ونفس يخطب على سلوها، وعدو مكيد غير غافل ولا عاجز.

وقال آخر: كيف يرجو مفاتيح التقوى من يؤثر على الآخرة الدنيا، وقال القاسم بن إبراهيم عليه السلام: واعلموا وَلِيَكُمُ الله أن من أبواب التقوى ومفاتحها، وأقوى ما يقوى به من رشد بإذن الله على قبول نصائحها: حسن الفكر في الدنيا وفنائها، وتقلب سرائها وضرائها، وفي حال جميع من فيها من ملوك الأمم خاصة، ومن دونهم من الخلق جميعاً عامة.

ثم قال عليه السلام: وقد ينبغي لمن سلك سبيل مرضاة الله وآثرها وعظمها بما عظمها الله به من رضوانه فوقرها أن يتحفظ من نفسه فيها، ويجمع كل أشغاله، ولا قوة إلا بالله إليها، فإنه لو تفرغ لخدمة بعض ملوك الدنيا لحق عليه الاجتهاد في بلوغ الغاية القصوى، فكيف بمالك الملوك إذ برز لعبادته، ونابذ في الله عدوه من الجن والإنس بمحاربته، فليحترز من سبيل ولاية الله ومرضاته، ومن يريد القيام بما أوجب الله عليه من فرض حقه وطاعته، من السقط والخلل، وليستيقظ من الغفلة والزلل.

المسألة السادسة [في الإيمان]

اتفق الناس على أن الإيمان في اللغة بمعنى التصديق، وأن المؤمن بمعنى المصدق مشتقاً من الإيمان، ثم اختلفوا هل قد نقل في الشرع إلى

معنى آخر؟

فقالت الزيدية، والمعتزلة، والخوارج وأهل الحديث: الإيمان أن يعتقد الحق بقلبه، ويعترف بلسانه، ويصدقه بعمله، ثم اختلفوا فقال الإمام الموفق بالله، وواصل بن عطاء، وأبو الهذيل، والقاضي عبد الجبار بن أحمد[1]: هو أداء الطاعات، واجتناب الكبائر، وحكاه الموفق بالله عن أبي القاسم وهو الذي ذكره الإمام المهدي عليه السلام عن أكثر المعتزلة، قال: ومنهم أبو علي، وأبو هاشم وأتباعهما، ولفظه: والإيمان في الشرع اسم لجميع الطاعات[2] واجتناب المعاصي، وفي الأساس أنه الإتيان بالواجبات، واجتناب المقبحات، وحكاه عن أئمتنا عليهم السلام، وجمهور المعتزلة، والشافعي، وبعض الخوارج.

وعن أبي علي، وأبي هاشم: أنه أداء الواجبات، واجتناب الكبائر، ورده الإمام الموفق بالله بأنه لا خلاف بين الأمة أن ركعتي الفجر من جملة الإيمان، والدين، والإسلام وإن كانت نفلاً، فدل على أن الإيمان ما ذكرناه.

قال عليه السلام: فإن قيل: لو كان كذلك لوجب أن يصح وصف

---

(١) القاضي العلامة المحدث المتكلم، عبد الجبار بن أحمد بن عبدالجبار الاسترابادي، أبو الحسن، أحد أعلام الفكر الإسلامي، مولده في إقليم خراسان سنة (٣٢٥هـ)، واتصل بالصاحب بن عباد الزيدي، تتلمذ على يديه أبو طالب، والإمام المؤيد بالله، بايع الإمام المؤيدبالله بالإمامة، له مؤلفات واسعة في شتى الفنون منها: الكتاب المذكور، وكتاب (تثبيت دلائل نبوة سيدنا محمد)، وكتاب (تنزيه القرآن عن المطاعن)، (شرح الأصول الخمسة)، (المجموع المحيط بالتكليف)، وكتاب (المغني في أبواب التوحيد)، وله غيرها من المؤلفات النافعة. انظر أعلام المؤلفين الزيدية ـ حرف العين ـ توفي سنة (٤١٥هـ).

(٢) ولو نفلاً تمت مؤلف.

الرسول ﷺ بأنه منتقص الإيمان إذ لم يزد على ما فعله من النوافل، وقد علمنا بالإجماع أنه لا يجوز وصف إيمان الرسول عليه السلام بالانتقاص، قيل له: إنما لم يوصف به؛ لأنه يوهم الخطأ، وإلا فمن جهة اللغة إذا أريد به أنه عليه السلام لم يفعل أزيد من ما قد فعل من النوافل، فإنه صحيح، كما لا يوصف بأنه منتقص الطاعة، وإن كانت الزيادة في النوافل طاعة تجنباً عن الإيهام، وتحرزاً عنه.

قلت: قال الناصر عليه السلام: وجدت القرآن يدل على زيادة الإيمان، ولم أجده يدل على النقصان؛ لأن الإيمان عنده عليه السلام: أن يؤمن الإنسان نفسه من سخط الله ووعيده، ويوجب لها رضوانه، وما وعد من النعيم في الجنة وتخليده بفعل جميع ما أمر الله، واجتناب كل ما زجر ونهى عنه.

قال عليه السلام: وقد وصف الحكيم في كتابه المبين أن الإيمان يزيد، ولم يصف أنه ينقص، فقال: {وَإِذَا مَا أُنزِلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيمَانًا...} الآية [التوبة:١٢٤].

فاعلم: جل ذكره أن المؤمن لنفسه من سخطه ووعيده من عباده بفعله طاعاته إذا أنزلت سورة ازداد بفعل ما فرض الله فيها وأحدثه من فرض عليه، وإقرار به إيماناً لنفسه من سخطه وعذابه، وإن مريض القلب المصر على معاصيه يزداد رجساً على رجسه.

قال عليه السلام: فنحن نقول: الإيمان يزيد ولا ينقص؛ إذ لم يصف الحكيم العليم أنه ينقص، ولا يجوز أن يقال أنه ينقص إلا عندما

يرتكب معصية لله سبحانه تسخطه عليه، وتوجب وعيده له، وهذه حال قد أعلمنا الله فيها أن عمل عبده يبطل كله ويحبط، فليس لذكر البعض معنى مع بطلان الكل، وكلامه عليه السلام يدل على أنه لا يوصف إيمان النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالنقص، وأنه ليس المانع من ذلك إيهام الخطأ كما ذكره الموفق بالله عليه السلام.

وقال القاسم بن إبراهيم عليه السلام: والمؤمنون فمن أمن من الكفر وكبائر العصيان، وأعمال الموقنين من البر فدليل على إيقانهم، وترك المؤمنين الكبائر والعصيان فحقيقة إيمانهم.

واعلم: أن الذي يتحصل من كلام أئمة العترة عليهم السلام ومن وافقهم من المعتزلة: أن من أتى بالواجبات، واجتنب الكبائر فهو مؤمن مستحق للثواب، ناج من العقاب، واقتضاء عبارات بعضهم عدم دخول النوافل في مسمى الإيمان، أو دخولها لا يضر، مع اتفاقهم على أنه يستحق الثواب بفعلها، ولا يعاقب على تركها، فلنرجع إلى إقامة دليل مذهبهم (رضي الله عنهم).

فنقول: الدليل على ذلك أن الإيمان اسم مدح في الشرع، وقد ذكر الله المؤمنين في كتابه، وأحسن الثناء عليهم، ومدحهم مدحاً جليلاً، وسماهم بأسماء حسنة، وحكم لهم بأحكام شريفة، وبين أنه لا يستحق هذا الاسم الحسن إلا من قال بقولهم، وعمل بعملهم، فقال عز وجل: {إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ، الَّذِينَ

يُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ، أُوْلَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقّاً لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ} [الأنفال:٢-٤].

ويقول سبحانه: {إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَى أَمْرٍ جَامِعٍ لَمْ يَذْهَبُوا حَتَّى يَسْتَأْذِنُوهُ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ أُوْلَئِكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ فَإِذَا اسْتَأْذَنُوكَ لِبَعْضِ شَأْنِهِمْ فَأْذَنْ لِمَنْ شِئْتَ مِنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمُ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ} [النور:٦٢].

ويقول سبحانه: {إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُوْلَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ} [الحجرات:١٥].

وقال سبحانه: {إِنَّمَا يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا الَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا بِهَا خَرُّوا سُجَّداً وَسَبَّحُوا بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَهُمْ لاَ يَسْتَكْبِرُونَ، تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفاً وَطَمَعاً وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ} [السجدة:١٥،١٦].

وقال تعالى: {بَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ بِأَنَّ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ فَضْلاً كَبِيراً} [الأحزاب:٤٧]، وقال تعالى: {لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ} [التوبة:١٢٨]

مع قوله تعالى في الزاني والزانية: {وَلاَ تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ} [النور:٢].

وقال تعالى: {يَوْمَ لاَ يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ...} الآية[التحريم:٨].

والمعلوم أن الفاسق يخزى لقوله تعالى في المحاربين: {ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنيَا وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ} [المائدة:٣٣] ومن دخل النار فقد أخزي لقوله تعالى: {إِنَّكَ مَنْ تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ} [آل عمران:١٩٢].

وإذا كان الفاسق يخزى بإدخاله النار، وقد أخبر الله سبحانه أن المؤمن لا يخزى؛ انتج ذلك أن الفاسق ليس بمؤمن، وهذا واضح كما ترى، وقال تعالى: {إِلاَّ الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَاعْتَصَمُوا بِاللَّهِ وَأَخْلَصُوا دِينَهُمْ لِلَّهِ فَأُوْلَئِكَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ وَسَوْفَ يُؤْتِ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ أَجْراً عَظِيما} [النساء:١٤٦].

وقال سبحانه: {وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ} [النساء:٦٨] وقال: {أَلاَ إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ} [يونس:٦٢] والفاسق يخاف ويحزن، وقال: {وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيماً تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلاَمٌ وَأَعَدَّ لَهُمْ أَجْراً كَرِيما} [الأحزاب:٤٤،٤٣] إلى غير ذلك من الآيات، ولم يقل شيئاً من ذلك للفسقة العجزة، ولا للعتاة الكفرة.

قال الهادي عليه السلام: فبهذه الآيات ونحوها علمنا أن اسم الإيمان فاضل شريف حسن، وأن من سماه الله مؤمناً مسلماً فقد مدحه الله مدحاً شريفاً، وأثنى عليه ثناء جميلاً، وسماه بالفاضل من الأسماء التي جعلها الله أسماءً لدينه، وصفاتٍ لأوليائه، وأن من استحق هذا الاسم عند الله فهو ولي لله من أهل الجنة، وأن هذه الأسماء الحسنة الشريفة لا يستحقها الفجرة الفسقة، العتاة الظلمة، أصحاب الزنى وشرب الخمور، وشهادات الزور، وقذف المحصنات، وترك الصلوات، وقطع الطرق على الحجاج، وهدم المساجد، وتحريف

المصاحف، وهدم الكعبة، وانتهاك حرم المسلمين، وفعل قوم لوط، ونحو ذلك من الأفعال الشنيعة، القبيحة الفظيعة.

فإن قيل: قد أقمت الأدلة على أن أركان الإيمان ثلاثة لكنها متداخلة، فأنا أطلب منك إقامة الدليل على كل واحد على انفراده.

فالجواب أن الدليل على أن الاعتقاد بالقلب ركن من أركان الإيمان:

قوله تعالى: {وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ} [البقرة:٨] وقوله: {إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ} [النحل:١٠٦] وقوله تعالى: {يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ} [آل عمران:١٦٧] وقوله تعالى: {وَلَمَّا يَدْخُلِ الإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ} [الحجرات:١٤] والدليل على اعتبار القول باللسان: قوله تعالى: {قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ...} [البقرة:١٣٦] الآية.

وقوله: {الذين يقولون {رَبَّنَا آمَنَّا بِمَا أَنْزَلْتَ وَاتَّبَعْنَا الرَّسُولَ} [آل عمران:٥٣].

والدليل على القيد الثالث وهو العمل بالجوارح والأركان: قوله تعالى: {وَمَا أُمِرُوا إِلاَّ لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ} [البينة:٥]. والدين عند الله الإسلام، وسمى أهل الإسلام مؤمنين بدليل قوله تعالى: {فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ، فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ} [الذاريات:٣٦،٣٥] وهم أهل بيت واحد.

وقال تعالى: {قُلْ لاَ تَمُنُّوا عَلَيَّ إِسْلاَمَكُمْ بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلإِيمَانِ} [الحجرات:١٧] فسمى الإسلام إيماناً.

قال الهادي عليه السلام: فلما سمى الله عز وجل الصلاة والزكاة ديناً، وسمى الدين إسلاماً، وسمى الإسلام إيماناً؛ علمنا أن الصلاة والزكاة من الإيمان والإسلام والدين، ومما يطابق هذه الآيات الدالة على حقيقة الإيمان من السنة: ما رواه باب مدينة العلم أمير المؤمنين علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: «الإيمان: معرفة بالقلب، وإقرارٌ باللسان، وعمل بالأركان» ، وعن أبي هريرة قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «الإيمان بضع وسبعون باباً، أعلاها شهادة أن لا إله إلا الله، وأدناها رفع الأذى من الطريق».

وعن ابن عباس في قوله تعالى: {لِيَزْدَادُوا إِيمَاناً مَعَ إِيمَانِهِمْ} [الفتح:٤] قال: بعث الله محمداً صلى الله عليه وآله وسلم بشهادة أن لا إله إلا الله، فلما صدق به المؤمنون زادهم الصلاة، فلما صدقوا بها زادهم الزكاة، فلما صدقوا بها زادهم الحج، فلما صدقوا به زادهم الجهاد، ثم أكمل لهم دينهم فقال: {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ} [المائدة:٣].

وعن عثمان بن حنيف كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قبل أن يقدم من مكة يدعو الناس إلى الإيمان بالله وتصديقاً به قولاً بلا عمل، والقبلة إلى بيت المقدس، فلما هاجر إلينا نزلت الفرائض، ونسخت المدينة مكة والقول فيها، ونسخ البيت الحرام بيت المقدس، فصار الإيمان قولاً وعملاً.

وعن أبي سعيد قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا يزني الزاني وهو مؤمن ولا يشرب الخمر وهو مؤمن» قيل: يا رسول الله كيف يصنع إذا وقع شيء من ذلك؟ قال: «إن راجع التوبة راجعه الإيمان، ومن لم يتب لم يكن

مؤمناً».

وعن ابن عباس قال: إذا زنى العبد نزع منه الإيمان، وعن أبي هريرة قال رسول الله ﷺ: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن، ولا ينتهب نهبة ذات شرف يرفع المسلمون إليه رؤوسهم وهو مؤمن».

قال الناصر عليه السلام في البساط: ما ذكر من الحديث المشهور عن رسول الله ﷺ: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن» لايحتاج إلىذكر أسانيده وطرقه، ولكن تفسير معناه قد يكون أكثر المقرين بالشهادتين المصدقين برسول الله ﷺ يزنون مع إقرارهم الذي هو في اللغة إيمان، ومحال أن يقول عليه السلام: لا يكون لما قد يكون، ولكنه أراد أنه لا يؤمن الزاني نفسه من سخط الله وأليم عقابه إن شاء الله تعالى.

وعن أنس قال رسول الله ﷺ: «إن الرجل لا يكون مؤمناً حتى يأمن جاره بوائقه يبيت وهو آمن من شره، إنما المؤمن الذي نفسه منه في عناء والناس منه في راحة».

وفي حديث أبي هريرة يرفعه: «والإيمان قول وعمل، ولا قول إلا بعمل، ولا قول ولا عمل إلا بنية، ولا قول ولا عمل ولا نية إلا باتباع السنة». وفي حديث الحسن: «لا إيمان لمن لا أمانة له». وعن ابن عمر قال رسول الله ﷺ: «لا دين لمن لا أمانة له، ولا صلاة لمن لا طهور له، ولا دين لمن لا صلاة له، إنما موضع الصلاة من الدين كموضع الرأس من الجسد ». وقال ﷺ: «الحياء من الإيمان».

وعن عبد الله بن مسعود قال رسول الله ﷺ: «إن الصدق من البر، وإن البر من الإيمان، وإن الإيمان في الجنة، وما يزال العبد يصدق حتى يكتب عند الله صديقاً، وإن الكذب من الفجور، وإن الفجور من الكفر، وإن الكفر في النار، وما يزال العبد يكذب حتى يكتب عند الله كذاباً». وفي البساط بإسناده قال: جاء رجل إلى أبي ذر فسأله عن الإيمان، فقرأ عليه أبو ذر: {لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّه...} [البقرة:١٧٧] الآية.

فقال: ليس عن البر سألتك، فقال أبو ذر: جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فسأله عما سألت، فقرأ عليه كما قرأت عليك، فأبى أن يرضى كما أبي ت أن ترضى، فقال رسول الله ﷺ: «المؤمن الذي إذا عمل حسنة سرته ورجا ثوابها، وإذا عمل سيئة ساءته وخاف عقابها».

وعن جعفر بن محمد عليه السلام قال رسول الله ﷺ: «من أسبغ وضوءه، وأحسن صلاته، وأدى زكاة ماله، وخزن لسانه، وكف غضبه، وأدى النصيحة لأهل بيت نبيه ﷺ فقد استكمل حقائق الإيمان، وأبواب الجنة مفتحة له».

وفي (البساط) بإسناده قال رسول الله ﷺ: «لا يؤمن عبد حتى أكون أحب إليه من نفسه، وأهلي أحب إليه من أهله، وعترتي أحب إليه من عترته، وذاتي أحب إليه من ذاته». وعن حذيفة: كنا نتعلم الإيمان قبل أن نتعلم القرآن، وإنكم اليوم تعلمون القرآن قبل أن تعلموا الإيمان.

وعن جندب بن عبد الله البجلي قال: كنا مع رسول الله ﷺ ونحن فتيان جزاورة فتعلمنا الإيمان قبل أن نتعلم القرآن، فازددنا إيماناً.

قال الناصر عليه السلام: أراد تعلمنا شرائع الإيمان من الصلاة والصيام وغيرهما التي بها يؤمن الإنسان نفسه من سخطه وعذابه، فأما الإقرار فإنه لا يحتاج أن يطول تعلمه، ومما يطابق ذلك قول أمير المؤمنين عليه السلام: (الإيمان: معرفة بالقلب، وإقرار باللسان، وعمل بالأركان). رواه في النهج.

ومن كلامه عليه السلام: (المؤمن بشره في وجهه، وحزنه في قلبه، أوسع شيء صدراً، وأذل شيء نفساً، يكره الرفعة، ويشنأ السمعة، طويل غمه، بعيد همه، كثير صمته، مشغول وقته، شكور صبور، مغمور بفكرته، ضنين[1] بخلته، سهل الخليقة، لين العريكة، نفسه أصلب من الصلب، وهو أذل من العبد)، فهذه الأخبار والآثار ونحوها شاهدة شهادة صريحة بأن الإيمان هو فعل الطاعات، واجتناب المقبحات، وأن المؤمن في الشرع غير مشتق من الإيمان الذي بمعنى التصديق، بل هو اسم ارتجله الشرع لمن يستحق الثواب والإجلال والتعظيم من دون اشتقاق فيه.

قال الإمام الموفق بالله[2] عليه السلام: ولم يكن من قبل معلوماً لأهل اللغة

---

(١) أي بخيل بإظهار فقره وحاجته للناس. تمت مؤلف.

(٢) الإمام الموفق بالله: الحسين بن إسماعيل بن زيد بن الحسن الجرجاني، أبو عبدالله، أحد أئمة الزيدية، وحفاظها أديب، خطيب، شاعر، أحاط بفقه جميع المذاهب، وبلغ القمة في علم الكلام، عاصر الإمامين المؤيد الله، وأباطالب، وأخذ عنه ولده المرشد بالله، وله مؤلفات تدل على تقدم كبير منها: الكتاب المذكور الذي جمع فيه ما يقارب ألف ومائة حديث نبوية =

أنه يستحق بفعل هذه الشرائع ضرباً من المدح والإجلال.

قال الإمام المهدي عليه السلام: ومن أوضح ما يستدل به على صحة نقل الشرع عن المعنى اللغوي: اتفاقنا نحن والخصم على أن الفسق في أصل وضعه اسم للظهور بعد الاستتار، كما يقال: فسقت الرطبة إذا أظهرت عما كان ساتراً لها، وللخروج عن الساتر على وجه يضر، كما سمت العرب الفأرة فويسقة أي خارجة عن ساترها للإضرار بالغير، وبالاتفاق بيننا وبين الخصم أن الزنى فسق، وشرب الخمر فسق، وأن الشرع هو الذي وضع عليهما هذا الاسم لا اللغة، فصح أن الشرع قد ينقل المعنى اللغوي عما وضع له إلى معنى آخر غير ما وضع له في الأصل، وإذا صح ذلك في الفاسق صح مثله في المؤمن؛ إذ لا قائل بالفرق بينهما، لا يقال أن المعنى اللغوي في تسمية الزنى فسقاً باق، وهو أنه خرج به عن كونه مطيعاً إلى كونه عاصياً، فلهذا سمي فاسقاً؛ لأنا نقول أن أهل اللغةلم يضعوا الفسق في الأصل إلا اسماً للظهور الحقيقي عن الاستتار الحقيقي، وذلك ليس حاصلاً في الزانى والشارب إلا مجازاً، ونحن لا ننازع في صحة المجاز، لكن نقول لك: هل لفظ الفسق حيث أطلق على الزنى باق على حقيقته اللغوية أو غير باق، ؟ إن قلت: بأنه باق أكذبتك الضرورة؛ لأنه ليس بظهور عن الاستتار لاضرار ولا لغيره.

وإن قلت: إنه مستعمل في غير ذلك الوضع.

وآثار علوية لطهارة النفوس وتهذيبها، وله كتاب (الإحاطة في علم الكلام)، وكتاب (مسألة في أن إجماع أهل البيت حجة) ـ خ ـ توفي عليه السلام سنة (٤٢٠) هـ .

قلنا: فهل المستعمل له في الوضع الآخر اللغة أم الشرع؟ إن قلت: اللغة، أكذبتك الضرورة فإن أهل اللغة لم يكونوا يسمون الزنى والقتل فسقاً، وإن قلت: بل الشرع، فقد اعترفت بصحة مذهبنا وهو أن الشرع قد نقل بعض الألفاظ عن مجازاتها اللغوية، وإذا أقررت بذلك في الفسق لزمك الإقرار به في الإيمان؛ إذ لا فارق بينهما عند علماء الأمة أصلاً، ولا شك أن الفسق لو كان باقياً على وضعه لسمينا النبي ﷺ إذا خرج للجهاد بعد استتاره في بيته فاسقاً، وَلَمَّا علمنا بطلان ذلك تَيَقَّنَا إن هذا الاسم قد نقله الشرع عن وضعه اللغوي إلى معنى آخر، ومن الأدلة العقلية على ما ذهبنا إليه: أنا قد علمنا بعد استقرار الشرع أن لفظ مؤمن مدح على الإطلاق، ولفظ فاسق اسم ذم على الإطلاق، فلا يجوز أن يوصف بهما شخص واحد لتنافيهما، كما لا يحكم له باستحقاق المدح والذم، ولأنه يؤدي إلى اجتماع التعظيم والاستخفاف وهما نقيضان.

فإن قيل: وما الدليل على أن لفظ مؤمن اسم مدح؟

قيل: جميع ما تقدم يدل على ذلك، واستحسان العقلاء توسيطه بين أوصاف المدح فلولم يكن مدحاً لما استحسنوا ذلك، ألا ترى أنهم يقدحون في كلام من قال: (فلان شجاع جسم موجود كريم) ويعدونه مهجناً للكلام، مخرجاً له عن الفصاحة، ملحقاً له بأصوات ما لا يَعقل.

واعلم: أن الخصوم قد أوردوا شبهاً على ما ذكره الأصحاب من معنى الإيمان، ونحن نذكرها ونذكر جواب أصحابنا عنها تتميماً للفائدة.

قالوا: لو كان الإيمان أداء الواجب لوجب إذا فعل الله اللطف أن يوصف فعله بأنه إيمان لأنه فعل الواجب، وما يفيد اللفظ لا يختلف شاهداً وغايباً.

والجواب: أما من لا يقول بوجوب واجب على الله تعالى فالسؤال ساقط عنه، وأما من أثبته فقد أجابوا بأن الإيمان هو أداء الطاعات: واجتناب الكبائر، وواحد منهما لا يوصف بأنه إيمان؛ لأنه بعضه.

فإن قيل: أنتم تقولون: إن الله تعالى لا يفعل القبيح، وحينئذٍ يصح وصف فعله بأنه إيمان لأنه فعل الواجب ولم يفعل القبيح.

قلنا: لا يجوز عليه تعالى اجتناب الكبائر، فإذا كان معنى اللفظ فيه محالاً فلا يجوز وصف فعله بأنه إيمان، ذكر هذا الموفق بالله عليه السلام في الإحاطة.

وأجاب الإمام المهدي عليه السلام بأنا قد حكمنا بأن المؤمن هو من يستحق الثواب بفعل الواجبات، واجتناب المقبحات، والإيمان فعل الواجبات، واجتناب المقبحات على وجه الطاعة لله ورسوله، فلا يلزمنا ما ذكرتم، ثم إنا نعارضكم بأن الصالح والتقي من يفعل الواجب، ويترك القبيح اتفاقاً بيننا وبينكم، ولا يوصف بهما الباري تعالى اتفاقاً، فما أجبتم به فهو جوابنا.

قالوا: إن أحدنا يفعل أفعالاً كثيرة واجبة، فيجب أن تصفوها بأنها أديان مختلفة، وإيمان مختلف.

الجواب: أنه اسم يتناول جملة من الأفعال مخصوصة إذا اجتنبت الكبائر، فكل فعل لا يتناوله الاسم على انفراده حتى يصح ما ذكرتم

من وصفه بأنه أديان مختلفة، مع أنه لو كان كذلك وصح إجراؤه من جهة اللفظ لامتنعنا من إجرائه؛ لما فيه من الإيهام وهو أن هناك أديان مختلفة تخالف دين الإسلام.

قال الإمام الموفق بالله عليه السلام: وقد كان الشيخ أبو عبد الله يقول: إن الدين مصدر وهو لا يجمع. قال عليه السلام: والأصح ما ذكرته.

قالوا: الواجبات مختلفة الآن وتختلف باختلاف الشرائع، والإيمان لا يجوز اختلافه، وكذلك الدين والإسلام، فلو كان الإيمان هو هذه الأفعال لوجب أن يوصف بالاختلاف، وبالنسخ، وذلك لا يجوز بالاتفاق.

الجواب: أنا نعارضهم بالبر والتقوى فإنهما فعل الواجب وترك القبيح كالإيمان، مع أن البر والتقوى لا يختلفان، ولا ينسخان، فما أجابوا به فهو جوابنا.

قال الإمام المهدي عليه السلام: والتحقيق أن الإيمان، والبر، والتقوى: أسماء موضوعة على فعل الطاعة لله تعالى على سبيل الجملة، واجتناب معاصيه على سبيل الجملة، وهذا شيء لا يختلف ولا ينسخ، فارتفع الإشكال.

قالوا: لو كان الإيمان كما ذكرتم لصح وصفه بالزيادة والنقصان.

الجواب: ملتزم فإن من كانت طاعاته أكثر فإيمانه أكثر بدليل قوله تعالى: {زَادَتْهُمْ إِيمَانًا} [الأنفال:٢] وإنما لم نقل فيمن لم يفعل بعض النوافل أنه ناقص الإيمان؛ لأنه يوهم الخطأ وهو الذم له والخطأ منه

حتى لو قيد لصح.

قالوا: لو كانت الصلاة من الإيمان لوجب أن يقال لمن تركها أنه ترك الملة؛ لأن الملة، والإيمان، والإسلام واحد عندكم.

الجواب: لا نسلم لزوم ذلك، قال الإمام المهدي عليه السلام: لأنه إنما ترك بعض الإيمان فلا يوصف بأنه ترك الإيمان والملة لإيهامه الكفر، وإنما يقال: ترك بعض الملة، وبعض الإيمان، ونظير ذلك أن من فسدت صلاته فإنه لا يقال: فسد دينه أو بطل لإيهامه، وإنما يقال: فسدت صلاته، أو بطلت.

قال عليه السلام: وحاصل الكلام أن العبارات الموهمة لا يجوز إطلاقها، يوضحه أن الخشبة الثابتة في الأرض من آيات الله، وحجته على عباده، فإذا انكسرت أو ضعفت لم يحسن أن يقال: انكسرت حجة الله على عباده، ولا ضعفت؛ لإيهامه.

واعلم: أنه قد تقدم أن الأئمة عليهم السلام، والمعتزلة، والخوارج أو بعضهم وأهل الحديث يتفقون على أن الإيمان اسم لأفعال القلوب والجوارح، والإقرار باللسان، وقد تقدم تقرير مذهب الأئمة عليهم السلام والمعتزلة، وأما الخوارج فحكى الرازي اتفاقهم على أن الإيمان يتناول المعرفة بالله، وبكل ما وضع الله عليه دليلاً عقلياً، أو نقلياً من الكتاب والسنة، ويتناول طاعة الله في جميع ما أمر به من الأفعال والتروك، صغيراً كان أو كبيراً، فقالوا: مجموع هذه الأشياء هي الإيمان، وترك كل خصلة من هذه الخصال كفر، وأما الإمام المهدي عليه السلام فحكى عنهم اختلافاً فيما به يكفر من المعاصي، فقالت الفضيلية والبكرية:

من ترك الطاعة لله تعالى فيما أمر به أو نهى عنه كفر، وقالت الأزارقة والصفرية: بعض المعاصي ليس بكفر، وإنما الكفر ما ورد فيه وعيد، وقالت النجدات: بل الإيمان الإقرار، والعلم، وترك القبائح العقلية دون الشرعية، قالوا: فإن ارتكب شيئاً من القبائح العقلية كالظلم والكذب كفر، والجواب عليهم جميعاً سيأتي إن شاء الله تعالى عند ذكر ما يصير به الإنسان كافراً.

وأما أهل الحديث فحكى عنهم الرازي وجهين:

الأول: أن المعرفة إيمان كامل وهو الأصل، ثم بعد ذلك كل طاعة إيمان على حدة، وهذه الطاعات لا يكون شيء منها إيماناً إلا إذا كانت مرتبة على الأصل الذي هو المعرفة، وزعموا أن الجحود وإنكار القلب كفر، ثم كل معصية بعده كفر على حدة، ولم يجعلوا شيئاً من الطاعات إيماناً مالم توجد المعرفة والإقرار، ولا شيء من المعاصي كفراً كما لم يوجد الجحود والإنكار؛ لأن الفرع لا يحصل بدون ما هو أصله، وهو قول عبد الله بن سعيد بن كلاب.

الثاني: زعموا أن الإيمان اسم للطاعات كلها وهو إيمان واحد، وجعلوا الفرائض والنوافل كلها من جملة الإيمان، ومن ترك شيئاً من الفرائض فقد ينقص إيمانه، ومن ترك النوافل لا ينقص إيمانه، ومنهم من قال: الإيمان اسم للفرائض.

قلت: وحجتهم فيما وافقوا فيه كحجة أصحابنا، والجواب عليهم فيما خالفوا داخل في ضمن الجواب على غيرهم، فهذه أقوال الفرق المتفقة على أن الإيمان اسم لأفعال القلوب، والجوارح، والإقرار.

وأما غيرهم فقد اختلفوا فقالت الحنفية، وحكاه الرازي عن عامة الفقهاء: الإيمان إقرار باللسان، ومعرفة بالقلب لما أقر به، قالوا: وهو بهذا التفسير يزيد ولا ينقص، وروي عنهم أنه لا يزيد ولا ينقص.

قال الإمام المهدي عليه السلام: وإنما تدخله الزيادة والنقصان من جهة المعرفة لا من جهة الإقرار فهو شيء واحد لا يتعدد، وأما المعرفة فزيادتها بزيادة المعلوم، فكلما اطلع على علم من العلوم الدينية زاد إيمانه، ولا ينقص بنقصانه مهما قد عرف ما يجب الإقرار به وهو الشهادتان، وأركان الإسلام الخمسة، وعلى الرواية الثانية الإيمان: هو الإقرار بالشهادتين، ومعرفة ما أقر به يقيناً، وما عدا ذلك فلا يسمى إيماناً، فهو حينئذٍ لا يزيد ولا ينقص، وحجتهم أن أصل وضع الإيمان للتصديق ولا دليل على نقله، والتصديق إنما يتم بالقول والاعتقاد لما تقدم فلزم ما قالوا.

قلنا: إذا كانت الأعمال الصالحة من الإيمان لما قدمنا زاد ونقص بحسب زيادة الأعمال ونقصانها.

قال الرازي: ثم هؤلاء اختلفوا في هذه المعرفة فمنهم من فسرها بالعلم الصادر عن الاستدلال، ومنهم من فسرها بالاعتقاد الجازم ولو عن تقليد، قال: وهم أكثر الذين يحكمون بإسلام المقلد، قال: واختلفوا في العلم المعتبر في تحقق الإيمان، فقال بعض المتكلمين: هو العلم بالله، وصفاته على سبيل الكمال، ولهذا أقدم كل فريق على تكفير من خالفه في الصفات، وقال أهل الانصاف: بل المعتبر العلم

بكل ما علم بالضرورة كونه من دين محمد ﷺ.

قال: فعلى هذا القول العلم بكونه تعالى عالماً بالعلم أو عالماً لذاته، ويكونه مرئياً أو غير مرئي لا يكون داخلاً في مسمى الإيمان.

قلت: ويناسب هذا ما ذكره الإمام الأعظم الأواه، المقتفي لآثار الأئمة الهداة، الهادي إلى الحق المبين الحسن بن يحيى القاسمي المؤيدي عليه السلام حيث قال في (البحث السديد): إن المسائل المدونة في علم الكلام غالب أدلتها متعارضة، ومبنية في الغالب على أدلة عقلية هي في التحقيق غير عقلية، وإلا لما كانت كل طائفة تزعم أن العقل يقضي بما دبت عليه ودرجت، وحاشا العقل السليم عن تغير ما فطره الله عليه أن يتعقل الشيء ونقيضه، فإن اجتماع النقيضين محال عند جميع العقلاء، فالأسلم من الوقوع في الخطر ترك الخوض في تفصيل الصفات، والكلام في حقائق تلك المسميات؛ لأن ما استحال تصوره استحال أن يعرف إلاعلى جهة الإجمال، فيكفي الموحد الرجوع إلى محكم المسموع، والإقرار بجملة ما جهل تفسيره.

وقال بشر بن عتاب[1] المريسي، وأبو الحسن الأشعري: الإيمان التصديق بالقلب واللسان معاً حكاه عنهما الرازي.

قال: والمراد من التصديق بالقلب الكلام القائم بالنفس، وهو باطل

(١) قال في حواشي مقدمة البحر ص ٣٤: (بشر بن غياث المريسي هو بشر بن غياث بن أبي كريمة المعتزلي، وكان مناظراً للشافعي، وقد وضحه القاضي أحمد الجنداري في تراجم الأزهار بهذا الاسم بشر بن غياث المريسي، وغياث بالغين المعجمة وآخره، ثاء مثلثة، قال: ومريسة بشد ثانية مثل سكينة قرية ينسب إليها المترجم، وضبطه في المقدمة باسم بشر بن عتاب-بالعين المهملة- وتشديد التاء الفوقانية، وآخره باء موحدة، والله أعلم. انتهى.

لما تقدم من أن من ارتكب الكبائر، وأخل بالواجبات، وصدق بقوله وقلبه لم يوصف بأنه مؤمن دَيّن كامل الدين، كما لا يوصف بأنه صالح عفيف زاهد، وبهذا يجاب على من قال أنه إقرار باللسان، وإخلاص بالقلب.

وقال جهم بن صفوان: بل هو عبارة عن معرفة الله بالقلب حتى أن من عرف الله بقلبه ثم جحد بلسانه ومات قبل أن يُقِرَّ بِهِ فهو مؤمن كامل الإيمان، والمراد بالمعرفة العلم.

قال الرازي: أما معرفة الكتب، والرسل، واليوم الآخر فقد زعم أنها غير داخلة في حد الإيمان، وحكى الكعبي عنه أن الإيمان معرفة الله مع معرفة كل ما علم بالضرورة كونه من دين محمد ﷺ، وحكى الإمام المهدي عليه السلام عن جهم، وبشر المريسي: أن الإيمان المعرفة بالله ورسوله، وصدقه فيما جاء به، وإن لم يعمل بما كلف لم يخرج عن الإيمان، وحجتهم أن الإيمان هو التصديق، وليس المراد التصديق باللسان، بل معرفة صدق المخبر واعتقاده على جهة القطع؛ إذ لو كان التصديق مجرد التلفظ بقول: صدقت أو نحوه من دون اعتقاد معناه لزم لو تكلم بها من لا يعرف معناها من العجم أن يكون ذلك تصديقاً منه لمخاطبه، والعقلاء يعلمون ببديهة عقولهم أن ذلك ليس بتصديق، فعلمنا أن التصديق إنما حصل بما صدر عنهم من الاعتقاد لا بلفظه، قالوا: ولقوله تعالى: {قَالَتِ الأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا} [الحجرات:١٤] فاقتضى أن التصديق باللسان ليس بإيمان، ويؤيده قوله تعالى: {وَلَمَّا يَدْخُلِ الإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ} [الحجرات:١٤] والداخل في القلب إنما هو المعرفة

فقط فصح أنها هي الإيمان.

والجواب: أنا لا نقول أن الإيمان مجرد التلفظ، بل نعتبر معه الاعتقاد والعمل، وقد تقدم ما يكفي من الدلالة على اعتبار الثلاثة، ثم إنه يلزمكم أنه يجوز فيمن عرف الله وصدق رسله بقلبه ولم يقر بذلك بل أنكره أن يوصف بأنه مؤمن، ولا قائل به من الأمة.

قال في (الإحاطة): ولا يجوز أن يكون تصديقاً بالقلب فقط؛ لأن من صدق بقلبه، ولم يظهره عند التهمة من غير منع لم يوصف بأنه مؤمن، وقارب ذلك الكفر.

قال الإمام (المهدي)عليه السلام: فإن شرطتم أن ينضم إلى المعرفة الإقرار فهو كقول النجدات، وقال غيلان بن مسلم الدمشقي، والفضل الرقاشي: إنه الإقرار باللسان فقط، لكن شرط كونه إيماناً حصول المعرفة في القلب، قالوا: وليست المعرفة داخلة في مسمى الإيمان، والذي حكاه الإمام المهدي عن الغيلانية أن الإيمان هو الإقرار والمعرفة بما جاء عن الله مما أجمع عليه دون ما اختلف فيه، قالوا: فلا يكون مؤمناً حيث اختل فيه خصلة من خصال الإيمان نحو أن يجهل شيئاً مما أجمعت عليه الأمة أنه من الدين أو نحو ذلك، وحجتهم، أنه لا يحكم بنقل اللفظ عن معناه اللغوي إلا لدليل، ولا دليل يقضي بنقل الإيمان، بخلاف الصلاة والزكاة فإن المعلوم أنها قد نقلت، والجواب ما مر، ويلزمهم أن يكون من أقر بلسانه، وعرف بقلبه، وعاند بالتكبر والحسد، وقتل الأنبياء عليهم السلام مؤمناً، وقال محمد بن شبيب من المعتزلة: بل هو الإقرار بالله ورسوله، والمعرفة بذلك، وما نص عليه

أو أجمع عليه، لا ما استخرج من مفهومات النصوص كالأسماء والأحكام المختلف فيها كلفظ الإيمان والفسق، فالراد لذلك لا يكفر عنده، وهذا كقول أبي حنيفة، سوى أن ابن شبيب جعل المسائل المجمع عليها من الإيمان بحيث لا إيمان لمنكرها، وأبو حنيفة لم يصرح بذلك، وحجته كحجة من قبله، والجواب ما تقدم.

وقالت الكرامية: بل هو الإقرار باللسان فقط وإن لم يعرف، فالمنافق عندهم مؤمن لإقراره بالله ورسوله وإن كان غير معتقد، وحجتهم أن الرسول ﷺ أمر بجهاد الناس حتى يؤمنوا، وفسر إيمانهم الذي به يحقنون دماءهم بأن يقولوا لا إله إلا الله، فدل على أن الإيمان هو مجرد النطق بالشهادتين، يؤيده قوله ﷺ لأسامة لما قتل من نطق بالشهادتين: «هلا شققت على قلبه» يريد أنا غير مأمورين بأن نؤاخذ بما في القلوب، بل من نطق بالشهادتين حكمنا بإيمانه، فصح أن الإيمان هو التصديق باللسان، وإن لم يطابقه الجنان.

والجواب: أن هذه المقالة باطلة لمخالفتها لقوله تعالى: {قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا..} ونحوها، وقد صرح الله تعالى بعدم إيمان المنافق في قوله تعالى: {مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ} [المائدة: ٤١] ويلزمهم أن لا يصح وصف الأخرس الأبكم بأنه مؤمن لأنه لم ينطق.

قال في الإحاطة: ولأن المجنون والطفل قد يصدقان بالقول ولا يوصفان بأنهما مؤمنان، وأما الخبر فوارد في حقن الدماء، وأحكام الدنيا، والكلام فيما به يستحق الثواب والتعظيم، ويأمن به من

العذاب الأليم، والمنافق في الدرك الأسفل من النار وهم يقرون بهذا.

قال الرازي: وزعموا أن المنافق مؤمن الظاهر كافر السريرة، فثبت له حكم المؤمنين في الدنيا، وحكم الكافرين في الآخرة.

قال الرازي: والذي نذهب إليه أن الإيمان عبارة عن التصديق بالقلب، وهو التصديق النفسي المعبر عنه بالحكم الذهني وهو غير العلم وغير النطق، وبيانه أن قولنا: العالم محدث ليس مدلوله كون العالم موصوفاً بالحدوث، بل حكم القائل بذلك، والحكم بثبوت الحدوث للعالم مغاير لثبوت الحدوث له، وهذا الحكم الذهني يعبر عنه في كل لغة بلفظ خاص مع اختلاف صيغها، ووحدة الحكم الذهني، وهذا يدل على أنه مغاير لهذه الصيغ والعبارات، ولأن هذه الصيغ دالة على ذلك الحكم، والدال غير المدلول.

قال: وهذا الحكم الذهني غير العلم؛ لأن الجاهل بالشيء قد يحكم به، فالمراد من التصديق بالقلب هو هذا الحكم الذهني، قال: وبقي هاهنا بحث لفظي، وهو أن المسمى بالتصديق في اللغة هو ذلك الحكم الذهني أم الصيغة الدالة عليه.

قلت: والظاهر أن هذا الذي يعبر عنه الرازي تارة بالحكم الذهني وتارة بالتصديق النفسي لا يعقل، ولا دليل عليه كالكلام النفسي، وأن العلم غير مغاير للتصديق، بل هو قسم منه لأنهم قسموا التصديق إلى علم، وجهل، وظن، وشك ووهم، ويعبر عنه بألفاظ

مختلفة، ولا أعلم قائلاً بأن التصديق هو الألفاظ[1].

إذا عرفت هذا فاعلم: أنهم لا يريدون أن الإيمان مطلق التصديق، بل التصديق بكل ما عرف بالضرورة كونه من دين محمدﷺ مع الاعتقاد. ذكره الرازي.

قالوا: والحجة على ذلك أنه في اللغة للتصديق، فلو صار في عرف الشرع لغير التصديق للزم أن يكون في القرآن ما ليس بعربي، وقد قال تعالى: {وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ} [إبراهيم:٤] وقال: {قُرْآنًا عَرَبِيًّا} [يوسف:٢].

قلنا: هذه الأسماء الشرعية بلسان قومه، وبيانه أنما هو بلسانهم على ضربين: أحدهما: حقيقة، والثاني: بينهما مشابهة فيجري عليه كما يجري الأسد على القوي الباسل، وهو بلسان العرب لما بينهما من المشابهة، وهي القوة، والجراءة التي لهما، وكذلك الصلاة لما كانت مشتملة على دعاء، وفي الأصل هي الدعاء جاز أن تُجرى على هذه الأفعال، وقيل: أنها من صلي الفرس، وهو عظم في وركه، وقيل: المصلي الفرس الذي يتلو صاحبه، فلما كان بعض المصلين يلي بعضاً شبه به، وكذلك الصوم هو الإمساك في الأصل، والآن فإنه إمساك مخصوص بينهما هذه المشابهة إلى ما شاكل هذه الألفاظ، فلا يكون ذلك خروجاً عن لغتهم ولسانهم.

قال الإمام (الموفق) باللهعليه السلام: ولذلك قال المحصلون من أصحابنا:

---

(١) هذا رد لقول الرازي أنه بقي بحث في كون المسمى بالتصديق الحكم الذهني أو الصيغة تمت مؤلف.

لا يجوز أن يكون لفظ شرعي إلا وبينه وبين ما هو موضوع له في الأصل مناسبة.

قالوا: لو نقل لاشتهر وتواتر؛ إذ هو مما تتوفر الدواعي إلى نقله.

قلنا: قد بينا شهرته وتواتره بما لا مزيد عليه وأنتم لا تنكرون هذا، بل قد صرح الرازي بأن عرف الشرع استقر على أن الإيمان تصديق مخصوص، وبهذا أجبتم على من ألزمكم أنه لو كان الإيمان هو التصديق فقط للزم أن يوصف به كل مصدق لأمر من الأمور حتى بالجبت والطاغوت، ومن هاهنا قال الإمام المهدي: إن هذا رجوع من الرازي إلى مذهب المعتزلة لأنه قد صرح بأن الشرع الذي قصر هذا الاسم على التصديق المخصوص، وهذا عين مذهبنا وحينئذٍ صار النقل مجمعاً عليه والحمد لله.

قالوا: المعدى بالباء باق على الأصل اتفاقاً فوجب في غير المعدى أن يكون كذلك.

قلنا: لا نسلم الاتفاق بل المعتبر القرينة، ثم إنه قد فرق الدليل.

قالوا: كلما ذكر الله الإيمان أضافه إلى القلب كقوله: {مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ...} [المائدة:٤١] ونحوها.

قلنا: إنما دلت على أن القول بمجرده ليس بإيمان حتى ينضم إليه العمل والاعتقاد كما مر.

قالوا: وردت آيات كثيرة بعطف الأعمال الصالحة على الإيمان كقوله

تعالى: {وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ وَيَعْمَلْ صَالِحاً...}[التغابن:٩] وأقرب شاهد عليه قوله تعالى: {وَيُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ}[البقرة:٣] والعطف يقتضي التغاير، وإلا كان تكراراً.

قلنا: هو في الآية الأولى حقيقة لغوية، ونحن لا نمنع استعمال المنقول في معناه الأول لقرينة، وهي هنا العطف، وأما الآية الثانية فيجوز أن يكون الإيمان فيها مستعملاً في معناه اللغوي كهذه، ويؤيده أن الرازي قد حكى الإجماع على أن الإيمان المُعدّى بالباء باق على أصل اللغة، ويجوز أن يكون من عطف الخاص على العام، أفرد الصلاة والزكاة بالذكر لفضلهما كأنهما من جنس آخر؛ لأنهما أُمَّا[1] العبادات البدينة والمالية، وهما العيار على غيرهما، ألا ترى كيف سمى رسول الله ﷺ الصلاة عماد الدين، وجعل الفاصل بين الإسلام والكفر ترك الصلاة، وسمى الزكاة قنطرة الإسلام، وقال الله تعالى: {وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ ۝ الَّذِينَ لاَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ}[فصلت:٦،٧] وقد ذكر أرباب المعاني أن التغاير في الوصف ينزل منزلة التغاير في الذات.

قالوا: قال تعالى: {وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا}[الحجرات:٩] فسماهم مؤمنين مع أن فيهم من هو مستحق للعقاب.

قلنا: هما عند الخطاب مؤمنتان؛ لأنه أراد إذا اقتتلا في مستقبل وقت الخطاب، وأراد اللغوي، هذا وقد احتجوا بظواهر آيات كثيرة، وهي محمولة على المعنى اللغوي أو مؤولة، وستأتي في مواضعها إن شاء الله تعالى.

---

(١) أي هما أصلان للعبادات؛ لأن الأم في اللغة: الأصل. تمت مؤلف.

المسألة السابعة [استطراد في ذكر الإيمان]

قال الرازي: ليس من شروط الإيمان التصديق بجميع صفات الله عز وجل؛ لأن الرسول ﷺ كان يحكم بإيمان من لم يخطر بباله كونه تعالى عالماً لذاته أو بالعلم، ولو كان هذا وأمثاله شرطاً معتبراً في تحقق الإيمان لما جاز أن يحكم الرسول ﷺ بإيمانه قبل أن يجربه في أنه هل يعرف ذلك أم لا.

قلت: لعله أراد أنه ليس من شروط الإيمان معرفة ما يذكره المتكلمون في تفاصيل الصفات كما يفيده قوله: إن الرسول كان يحكم بإيمان من لا يعرف كونه عالماً بعلم أو لذاته، وقد تقدم له نظير هذا.

ويؤيده ما في الجامع الكافي عن محمد بن منصور المرادي (رحمه الله) حيث قال: وإنما أجابت الرسل صلى الله عليهم، وعلى نبينا أفضل الصلاة والسلام عند ما سئلت عن الله بالدلالة عليه، فشهدت له بالوحدانية، ووصفته بالقدرة والتدبير، وأوجبت بذلك على من أرسلها الله إليه معرفة الله، وتوحيده، والإيمان به أنه إله، واحد، خالق، ليس كمثله شيء، وإنما أجابت الرسل عليهم السلام بغاية الحجة على من سألها بما بين الله لها، وأنزل في كتبه إليها، لم تعد ذلك إلى غيره، ولن تكون حجة أبلغ على الله من حجج أنبياء الله التي أبلغتها عن الله خلقه، ولا أهدى لهم إن قبلوها، قال الله تبارك وتعالى: {قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ} [إبراهيم: ١٠].

وقال إبراهيم عليه السلام في محاجته قومه، ودعائه إياهم إلى الله عز وجل، وتعريفه إياهم رب العالمين: {أَفَرَأَيْتُمْ مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ أَنْتُمْ

وَآبَاؤُكُمُ الأَقْدَمُونَ، فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِي إِلاَّ رَبَّ الْعَالَمِينَ، الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ...} [الشعراء:٧٥-٧٨] إلى قوله: {والذي يميتني ثم يحيين} [الشعراء:٨١] فدلهم عليه لا شريك له بالقدرة والتدبير.

وقال موسى عليه السلام عند مسألة فرعون إياه: إذ يقول: {فَمَنْ رَبُّكُمَا يَامُوسَى، قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى، قَالَ فَمَا بَالُ الْقُرُونِ الأُولَى، قَالَ عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لاَ يَضِلُّ رَبِّي وَلاَ يَنسَى} [طه:٤٩-٥٢].

وقال فرعون أيضاً: {وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ، قَالَ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنتُمْ مُوقِنِينَ} [الشعراء:٢٣،٢٤]. {قَالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ} [الشعراء:٢٨]، فلم يتعد موسى من الجواب عند مسألة فرعون إياه غير ما أنبأه الله في الكتاب، وفرعون اللعين أعمى العمين، وأعتى العاتين، وأخبث المتعنتين، أجابه موسى عن الله عز وجل بالدلالة من خلق الله عليه، وكذلك نبيئنا محمد صلى الله عليه وآله وسلم حين سأله قومه عن الله سبحانه وتعالى إذ يقولون: {مَنْ يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ} [الإسراء:٥١] وقال: لا شريك له: {أَوَلَمْ يَرَ الإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ، وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِ الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ، قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ، الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الأَخْضَرِ نَاراً فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقِدُونَ} [يس:٧٧-٨٠] فلم يكلف الله نبينا صلى الله عليه وآله وسلم من الحجة والجواب غير ما قاله في الكتاب، وبلغنا أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال له قومه: انسب لنا ربك فنزل عليه جبريل عليه السلام بسورة: {قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ، اللَّهُ الصَّمَدُ} [الإخلاص:١،٢] ونحو هذا ذكره الإمام الحسن بن يحيى عليه السلام في

البحث السديد ثم قال: والمذكورون عليهم السلام في مقام البيان عن الله ذي الجلال.

قلت: وقد ورد في السنة ما يؤيد هذا قال ﷺ: «تفكروا في الخلق ولا تفكروا في الخالق فإنكم لم تقدروا قدره».

وعن ابن عباس جاء رجل إلى نبي الله ﷺ فقال: يا نبي الله، علمني من غرائب العلم، فقال له: «وما صنعت في رأس العلم حتى تسألني عن غرائبه؟» فقال الرجل: وما رأس العلم يا رسول الله؟ قال: «معرفة الله حق معرفته» فقال: يارسول الله، وما معرفة الله حق معرفته؟ فقال رسول الله ﷺ: «أن تعرفه بلا مثل ولا شبيه، وتعرفه إلهاً، واحداً، صمداً، أولاً، آخراً، ظاهراً، باطناً، لا كفؤاً له ولا مثل».

وعن ابن عباس قال رسول الله ﷺ: «خمس لا يعذر بجهلن أحد: معرفة الله أن تعرف الله ولا تشبهه بشيء ومن شبه الله بشيء أو زعم أن الله يشبهه شيء فهو من المشركين، والحب في الله والبغض في الله، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، واجتناب الظلم» فلم يزد ﷺ على هذا، وهو في مقام التعليم وبيان الواجب.

وروي أن رجلاً قام إلى علي فقال: يا أمير المؤمنين، كيف كان ربنا؟ فقال: (كيف لم يكن وربنا لم يزل تبارك وتعالى، وإنما يقال لشيء لم يكن كيف كان، فأما ربنا فهو قبل القبل، وقبل كل غاية، انقطعت الغايات عنده، فهو غاية كل غاية)، فقال: كيف عرفته؟ فقال: (أعرفه بما عرف به نفسه {لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ، وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ} [الإخلاص:٤،٢] لا يدرك بالحواس، ولا يقاس بالناس، متدانٍ

في علوه، عال في دنوه: {مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَىٰ ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَىٰ مِنْ ذَٰلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا} [المجادلة:٧] قريب غير ملتصق، وبعيد غير متقصٍ، يعرف بالعلامات، ويثبت بالآيات، يوحد ولا يبعض، ويحقق ولا يمثل، لا إله إلا هو الكبير المتعال).

وروي أنه قام إليه عليه السلام رجل وهو في جامع الكوفة فقال: يا أمير المؤمنين، انعته لنا حتى كأنا نراه، وننظر إليه، فسبح عليه السلام ربه عز وجل وعظمه، وقال: (الحمد لله الذي هو أول، ولا بُدِئ منماء، ولا ممازج مع ما، ولا حال بما، ليس بشبح فيرى، ولا بجسم فيتجزى، ولا بذي غاية فيتناهى، ولا بمحدث فيتصرف، ولا بمستتر فيتكشف، ولا كان بعد أن لم يكن، بل حارت الأوهام أن تكيف المكيف للأشياء، من لم يزل لا بمكان، ولا يزول لاختلاف الأزمان، ولا يغلبه شأن بعد شأن، البعيد من تخييل القلوب، المتعالي عن الأشباه والضروب، علام الغيوب، فمعاني الخلق عنه منفية، وسرائرهم عليه غير خفية، المعروف بغير كيفية، لا يدرك بالحواس، ولا يقاس بالناس، لا تدركه الأبصار، وهو يدرك الأبصار، ولا تحيط به الأقدار، ولا تقدره العقول، ولا تقع عليه الأوهام).

فانظر إلى كلام أمير المؤمنين عليه السلام الصريح الدلالة في أن المعرفة الإجمالية كافية، وبالمراد من النجاة وافية، وكم له عليه السلام من هذا القبيل مما يورده مورد البيان، وتعليم الجاهل الحيران.

وفي الجامع الكافي عن الحسن بن يحيى عليه السلام أن سائلاً سأل

علياً عليه السلام فقال: صف لنا ربك حتى نزداد به معرفة وله حباً، فقال عليه السلام: (عليك يا عبد الله بما دل عليه القرآن من صفته، وقدمك فيه لترسل بينك وبين معرفته، فأتم به واستغن بنور هدايته، فإنما هي نعمة وحكمة أوتيتها، فخذ ما أوتيت وكن من الشاكرين).

وقد تقدم قوله عليه السلام: (فما دلك القرآن عليه من صفته فأتم به...) إلى آخره.

وقال عليه السلام: (ومن تفكر في غير الذات وحد، ومن تفكر في الذات ألحد).

وقال عليه السلام: (العقل آلة أعطيها العبد لاستعمال العبودية، لا لإدراك الربوبية).

وقال عليه السلام: (كل ما خطر ببالك فهو على خلاف ما خطر ببالك).

وقال عليه السلام: (التوحيد أن لا تتوهمه).

فانظر إلى هذه الكلمات القصيرة، الجامعة النافعة، التي يوردها أمير المؤمنين عليه السلام تعليماً لأهل الحيرة والريب، أتظن أنه قصر في التعريف، أو أوقعهم في التلبيس، كيف وهو باب مدينة العلم، والمبين للأمة ما اختلفوا فيه من الحكم.

وقال زين العابدين عليه السلام: أسماؤه تعبير، وأفعاله تفهيم، وذاته حقيقة، وكنهه تفريق بينه وبين خلقه، وقال القاسم بن إبراهيم عليه السلام: إن سئل عن اسمه: فهو الله الرحمن الرحيم، وإن سئل عن صفته: فهو الله العليم القدير، وإن سئل عن ذاته: فهو الله الذي ليس كمثله شيء.

وقال (الناصر)عليه السلام: فلم يعرف الله سبحانه من وصف ذاته بغير ما وصف به نفسه، وسئل الإمام المطهر بن يحيى[1] عليه السلام عن العامي الذي يعرف كون الله تعالى خالقاً رازقاً، وهو غير عالم بسائر الصفات، ومع ذلك أنه ناطق بالشهادتين آتٍ بالواجب، مجتنب للقبيح.

فأجاب عليه السلام: بأن هذا من خيار أهل الإيمان، وأن الإيمان الجملي كاف في حقهم، وأنه الذي كلفوا به، وهذا بحث نفيس فشد به يديك، وعض عليه بناجذيك تنج من عطب، وتتخلص من نشب، والحمد لله رب العالمين.

المسألة الثامنة [أقسام المعرفة]

من عرف الله تعالى بالدليل ولما تمت المعرفة مات، ولم يجد من الوقت ما يتلفظ فيه بكلمة الإيمان، ولا يأتي فيه بالعمل بالأركان، فهو مؤمن؛ لأن التمكين من تمام التكليف فلا يصح مع عدمه: {لاَ يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ مَا آتَاهَا} [الطلاق:٧].

---

(١) الإمام المتوكل على الله، المظلل بالغمام المطهر بن يحي بن المرتضى بن المطهر الحسني، أحد أئمة الزيدية وعظمائها، دعا سنة (٦٧٦هـ)، وله كرامات ظاهرة، قال في دعوته : (وهلم إلى العمل بالكتاب الكريم، وسنة رسوله ﷺ). وتوفي سنة (٦٩٧هـ) رحمه الله تعالى، ومشهده في ذروان حجة، انظر التحف: ١٨٢.

قال القاسم بن إبراهيم عليه السلام: العبادة تنقسم على ثلاثة أوجه:

أولها: معرفة الله.

والثاني: معرفة ما يرضيه وما يسخطه. والثالث: اتباع ما يرضيه، واجتناب ما يسخطه، فهذه الوجوه كلها هي كمال العبادة، وجميع العبادات غير خارجة منها، فمعرفة الله عبادة كاملة لمن ضاق عليه الوقت، وهي منفصلة عن العبادة الثانية لمن تراخت به الأيام إلى وصول التعبد، وهو الأمر والنهي الذي فيه رضى المعبود وسخطه، ثم العمل بما يرضيه، واجتناب ما يسخطه عبادة منفصلة من الوجهين الأولين لمن تراخى به الوقت إلى استماع كيفية العبادة على لسان الرسول الذي جاءت الشريعة على يديه. وكلامه عليه السلام نص في المقصود، وقد حكى بعض العلماء الاتفاق على أن من آمن بالله ورسوله ثم اخترم قبل أن يتعين عليه عمل من أعمال الجوارح فهو مؤمن، وإن لم يعمل.

المسألة التاسعة [الإيمان بالغيب]

اعلم: أن الله تعالى قد جعل من صفات المتقين الإيمان بالغيب، فينبغي إمعان النظر في معرفة المعنى المراد بالغيب المذكور، فقيل: المراد أنهم يؤمنون بالله حال الغيب كما يؤمنون به حال الحضور، لا كالمنافقين الذين {إِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَى

شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ} [البقرة:١٤] وهذا قول أبي مسلم، ونظيره قوله تعالى: {ذَلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ} [يوسف:٥٢] فيكون المراد مدح المؤمنين بأن ظاهرهم موافق لباطنهم.

وقال عاصم بن أبي النجود: الغيب القرآن، وقال الضحاك كلمة التوحيد وما جاء به محمدٌ ﷺ، وقال الكلبي ما لم ينزل من القرآن، وقال زر بن حبيش، وابن جريج، وروي عن ابن عباس أنه: علم الوحي، وقال عبد الله بن هاني: ما غاب من علوم القرآن، وقال الحسن: أمر الآخرة، وقال عطاء، وابن جبير وهو ظاهر كلام القاسم بن إبراهيم عليه السلام: أنه الله تعالى، وقيل: ما أظهره الله على أوليائه من الكرامات، وقيل: القضا والقدر، وقال جماعة من المحققين: الغيب ماغاب عن الحس والعقل غيبة كاملة بحيث لا يدرك بواحد منهما ابتداء بطريق البداهة، وهو قسمان:

قسم لا دليل عليه وهو الذي أريد بقوله تعالى: {وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لاَ يَعْلَمُهَا إِلاَّ هُوَ} [الأنعام:٥٩]، وقسم نصب لنا عليه دليلاً، وعلى هذا فالمراد من الآية مدح المتقين بأنهم يؤمنون بالغيب الذي عليه دليل بأن يتفكروا ويستدلوا فيؤمنوا به، فيدخل فيه العلم بالله وصفاته، والإيمان بالملائكة، والأنبياء، والعلم بالأحكام والشرائع، والبعث والحساب، والوعد والوعيد، وغير ذلك.

قال الرازي: فإن في تحصيل هذه العلوم بالاستدلال مشقة فيصلح أن يكون سبباً لاستحقاق الثناء العظيم .

قلت: وقد دخل في هذا كثير مما ذكره المفسرون في الأقوال السابقة، قال القاسم بن إبراهيم عليه السلام: واليقين بالغيب فإنما يكون بما يدركه الفكر لا بما تدركه العيون، فمن لم يفكر بقلبه فيما غاب عنه لم يوقن أبداً بشئ منه، والآية في كل ما كانت من الأشياء فيه، فهي الدلالة البينة المستدل بها عليه، ومن استدل بآيات الله على ما غاب صح يقينه وإن لم يره ولم تبصره عينه، وكان أصح عنده صحة، وأوضح له ضحة[1] من كل وضيح من الأمور كلها فاستنار، وأيقن به كما يوقن بالليل والنهار، بل كان أصح عنده في الإيقان، من كل ما أدركه برؤية وعيان، لفضل درك اليقين، على درك الرؤية والعين، ومن لم يفكر لم يوقن ولم يبصر، وإنما يوقن من فكر، ويبصر من نظر كما قال الله سبحانه: {أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا} [الأعراف:١٨٤] {أَوَلَمْ يَنظُرُوا} [الأعراف:١٨٥] {أَوَلَمْ يَرَوْا} [الرعد:٤١] تنبيهاً من الله بذلك كله لهم على أن يوقنوا فلا يمتروا فيما عرفهم الله سبحانه من نفسه بآياته، ودلهم على معرفته من غيب أموره بدلالاته، فليس يوصل إلى معرفته، واليقين به، وما احتجب عن العباد من غيبه إلا بما جعل الله من الدلالات، وأبان من الآيات، كما قال سبحانه: {سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ۝ أَلاَ إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلاَ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ} [فصلت:٥٣،٥٤].

وقال عليه السلام وفي مدحة الله سبحانه للأبرار لما آمنوا به مما غاب عن

(١) أي وضوحاً، تمت مؤلف.

الأبصار، واستدلوا عليها بالنظر والأفكار، من غيب المعرفة بالله سبحانه وإيقانه، وما لا يدرك أبداً من الله برؤيته جهرة ولا عيانه، ولا ما يصاب فيه أبداً حقيقة العلم واليقين، إلا بما جعل الله عليه من الشواهد والدليل المبين، الذي هو أحق حقيقة، وأوثق وثيقة، وأثبت يقيناً، وأنور تبييناً، من كل معاينة كانت أو تكون أورؤية، أو درك حاسة ضعيفة أو قوية، ما يقول الله سبحانه: {الم ذَلِكَ الْكِتَابُ لاَ رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ ، الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ} [البقرة:١-٣] تبرية من لله لهم فيما غاب عنهم في جميع أموره من كل شك وريب.

وقال في البحر المحيط: الغيب متعلق بما أخبر به الرسول ﷺ من تفسير الإيمان حين سئل عنه، وهو الله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، والقدر خيره وشره.

فإن قيل: لو كان المراد بالغيب الأشياء الغائبة كما ذكرتم لكان قوله تعالى: {وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ...} [البقرة:٤] الآية تكراراً.

قلنا: قوله تعالى: {الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ} [البقرة:٣] يتناول الإيمان بالغائبات على الإجمال، وقوله: {وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ} [البقرة:٤] يتناول بعضها فكان من عطف التفصيل على الجملة، وهو جائز كما في قوله تعالى: {وَمَلاَئِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ} [البقرة:٩٨].

فإن قيل: فيلزمكم أن يصح الإطلاق بأن الإنسان يعلم الغيب.

قلنا: قد بينا أن الغيب ينقسم إلى ما عليه دليل، وإلى ما ليس عليه

دليل، ويختص الباري تعالى بالثاني، وأما الذي عليه دليل فلا يمتنع أن نقول: نعلم من الغيب ما لنا عليه دليل ويفيد الكلام ولا يلتبس، وعلى هذا الوجه قال العلماء: الاستدلال بالشاهد على الغائب أحد أقسام الأدلة.

فإن قيل: لفظ الغيب إنما يجوز إطلاقه على من يجوز عليه الحضور، فعلى هذا لا يجوز إطلاق لفظ الغيب على ذات الله تعالى وصفاته.

قلنا: أطلقه المتكلمون على من لا يجوز عليه الحضور فإنهم يقولون: هذا من باب إلحاق الغائب بالشاهد، ويريدون بالغائب ذات الله تعالى وصفاته وهم أعرف بما يجوز إطلاقه على الباري تعالى وما لا يجوز، وقيل[1]: يجوز أن يكون قوله بالغيب في موضع الحال كما في قوله تعالى: {الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ بِالْغَيْبِ} [الأنبياء:٤٩] أي: يؤمنون غائبين عن المؤمن به، وهو النبي ﷺ، ويدل على هذا القول ما رواه أبو سعيد الخدري عن رسول الله ﷺ أن رجلاً قال: يا رسول الله طوبى لمن رآك وآمن بك، قال: «طوبى لمن رآني وآمن بي، وطوبى ثم طوبى ثم طوبى لمن آمن بي ولم يرني».

وعن أنس قال: قال رسول الله ﷺ: «ليتني قد لقيت إخواني فقال له رجل من أصحابه: أولسنا إخوانك؟ قال: «بلى أنتم أصحابي، وإخواني قوم يأتون من بعدي يؤمنون بي ولم يروني، ثم قرأ: الذين يؤمنون بالغيب

(١) الفرق بين هذا وبين قول أبي مسلم أن هذا خاص بمن آمن به ﷺ ولم يره، بخلاف قول أبي مسلم فإنه متناول بمن آمن بحضرته ﷺ، وإنما المراد به مدحه على استمراره على الإيمان عند غيبته عنه، والحاصل أن قوله يدل على أن المراد بالآية الفرق بين المؤمن والمنافق. تمت مؤلف.

ويقيمون الصلاة» وقيل: في إسناده أبو هدبة وهو كذاب.

قلت: للحديث شواهد ذكرها في الدر المنثور، وروي أن أصحاب ابن مسعود (رضي الله عنه) ذكروا أصحاب رسول الله ﷺ وإيمانهم، فقال ابن مسعود: إن أمر محمد كان بيناً لمن رآه، والذي لا إله غيره ما آمن مؤمن أفضل من إيمان بغيب، ثم قرأ هذه الآية، وقيل: المراد بالغيب القلب لأنه مستور، والمعنى يؤمنون بقلوبهم لا كالذين يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم.

قلت: ويجوز أن يراد به ماغاب عنا من سلطان الله وملكوته، كما قال علي عليه السلام: (سبحانك ما أعظم ما نرى من خلقك، وما أصغر عِظَمِهِ في جنب قدرتك، وما أهول ما نرى من ملكوتك، وما أحقر ذلك فيما غاب عنا من سلطانك)، وقال عليه السلام: (وما الذي نرى من خلقك، ونعجب له من قدرتك، ونصفه من عظيم سلطانك، وما يغيب عنا منه، وقصرت أبصارنا عنه، وانتهت عقولنا دونه، وحالت ستور الغيب بيننا وبينه أعظم). ويجوز أن يكون الغيب ما جهلنا تفسيره من صفات الباري التي لم يدلنا عليها القرآن، كما قال علي عليه السلام: (واعلم أن الراسخين في العلم هم الذين أغناهم عن اقتحام السدد المضروبة دون الغيوب، الإقرار بجملة ما جهلوا تفسيره من الغيب المحجوب...) إلى آخره، وقد مر.

وقال بعض الشيعة: المراد بالغيب المهدي المنتظر.

قلت: هو مما غاب عن الحاسة، وقد قام عليه الدليل، فهو داخل

في جملة ما تقدم، ولا وجه لقصر الآية عليه.

المسألة العاشرة [المراد بإقامة الصلاة]

إقامة الصلاة عبارة عن أدائها، عبر عنه بالإقامة لأن القيام بعض أركانها كما عبر عنها بالقنوت، وهو القيام، وبالركوع والسجود والتسبيح لوجودها فيها، وقيل: أراد تعديل أركانها، وحفظها من أن يقع في شيء من فرائضها وسننها وآدابها خلل، من أقام العود إذا قومه وعدله، وقيل: الدوام عليها والمحافظة عليها كما قال تعالى: {الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ} [المعارج:٢٣] {وَالَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ} [المعارج:٣٤] من قامت السوق إذا نفقت، وأقمتها إذا جعلتها نافقة؛ لأنه إذا حوفظ عليها كانت كالشيء النافق الذي تتوجه إليه الرغبات، ويتنافس فيه المحصلون، وإذا عطلت وأضيعت كانت كالشيء الكاسد الذي لا يرغب فيه، وقيل: بل عبارة عن التجلد والتشمير لأدائها من غير فتور ولا توان، من قولهم: قام بالأمر وأقامه إذا جد فيه واجتهد.

قال الرازي: والأولى حمل الكلام على ما يحصل معه الثناء العظيم، وذلك لا يحصل إلا إذا حملنا الإقامة على إدامة فعل من غير خلل في شرائطها، ولذلك فإن القيم بأرازق الجند إنما يوصف بكونه قيماً إذا أعطى الحقوق من دون بخس ونقص، ولهذا يوصف الله تعالى بأنه قائم وقيوم؛ لأنه يجب دوام وجوده، ولأنه يديم إدرار الرزق على عباده.

قلت: ويؤيد هذا قول ابن عباس: يقيمونها بفروضها؛ ولأن إقامتها من صفات المتقين، وقد تقدم أنهم الذين يأتون بالواجب، ويجتنبون القبيح، وهي أم الواجبات، بل والناهية عن المقبحات، فلا يكون متقياً من لم يؤدها كاملة الأركان، تامة الشروط، سالمة من الخلل، وقد قال ﷺ: «الصلاة قربان كل تقي» رواه علي عليه السلام.

وعن ابن عباس إقامة الصلاة: إتمام الركوع والسجود، والصلاة والخشوع، والإقبال عليها فيها.

وعن قتادة إقامة الصلاة: المحافظة على مواقيتها ووضوئها، وركوعها وسجودها، والصلاة في الشرع: عبارة عن أفعال وأذكار مخصوصة مع النية.

قال الجمهور: والمراد هنا الفرض والنفل؛ إذ الاسم يتناولهما، وقال ابن عباس: بل المراد الصلوات الخمس، ورجحه الرازي قال: لأنه الذي يقف عليه الفلاح؛ لأنه ﷺ لما بين للأعرابي صفة الصلاة المفروضة قال: والله لا أزيد عليها ولا أنقص منها، فقال رسول الله ﷺ: «أفلح إن صدق».

المسألة الحادية عشرة [الآثار الدالة على أهمية الصلاة]

في شيء من الآثار التي وردت في تأكيد أمر الصلاة وإعظامها.

اعلم: أنه قد جاء في فضلها الكثير الذي يعجزنا حصره، لو لم

يكن إلا ما ورد في الكتاب العزيز من تكرار ذكرها[1]، وتأكيد الوصاة بها، والمحافظة عليها لكان بعضه كافياً، وقال النبي ﷺ: «الصلاة عمود الدين فمن تركها فقد هدم الدين».

وقال ﷺ: «علم الإيمان الصلاة، فمن فرغ لها قلبه، وقام بحدودها فهو المؤمن»، وقالت أم سلمة: كان رسول الله ﷺ يحدثنا ونحدثه، فإذا حضرت الصلاة فكأنه لم يعرفنا ولم نعرفه.

وروي عن النبي ﷺ أنه قال: «الصلاة إلى الصلاة كفارة لما بينهما ما اجتنبت الكبائر».

وقال علي عليه السلام: (تعاهدوا أمر الصلاة، وحافظوا عليها، واستكثروا منها، وتقربوا بها فإنها كانت على المؤمنين كتاباً موقوتا، ألا تسمعوا إلى جواب أهل النار حين سئلوا: {مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ} [المدثر:٤٢،٤٣]، وإنها لتحت الذنوب حت الورق، وتطلقها إطلاق الرِّبَق، وشبهها رسول الله ﷺ بالحمة تكون على باب الرجل، فهو يغتسل منها في اليوم والليلة خمس مرات، فما عسى أن يبقى عليه من الدرن، وقد عرف حقها رجال من المؤمنين الذين لا تشغلهم عنها زينة متاع، ولا قرة عين من ولد ولا مال، يقول الله سبحانه: {رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ} [النور:٣٧] وكان رسول الله ﷺ نصباً بالصلاة بعد التبشير له بالجنة لقول الله سبحانه: {وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا} [طه:١٣٢] فكان يأمر أهله ويصبر عليها نفسه).

---

(١) ذكرت الصلاة في القرآن (٩٧) مرة تقريباً. تمت.

وقال عمر: إن الرجل ليشيب عارضاه في الإسلام ما أكمل الله له صلاة، قيل له: وكيف ذلك؟ قال: لا يتم خشوعها وتواضعها، وإقباله على ربه فيها.

وقيل للحسن (رحمه الله): ما بال المتهجدين من أحسن الناس وجوهاً؟ قال: لأنهم خلوا بالرحمن، فألبسهم نوراً من نوره.

وقال بعض الصالحين: إن العبد ليسجد السجدة عنده أنه متقرب بها إلى الله، ولو قسم ذنبه في تلك السجدة على أهل مدينة لهلكوا، قيل: وكيف ذلك؟ قال: يكون ساجداً وقلبه عند غير الله، إنما هو مصغ إلى هواء أو دنيا.

وقال ابن مسعود: الصلاة مكيال فمن وفى وفي له، ومن طفف فويل للمطففين.

المسألة الثانية عشرة [في الرزق]

الرزق في اللغة: الحظ والنصيب، وأما في عرف الشرع فقد اختلفوا فيه.

فقالت العدلية: هو كل ما له الانتفاع به وليس لأحد منعه عنه، ومن ثم قالوا: الحرام ليس برزق، وقالت المجبرة: هو ما ينتفع به مطلقاً، وقيل: بل هو ما يؤكل أو يستعمل، ورد بأن الله تعالى قد أمرنا بالإنفاق من الرزق، فلو كان كما ذكرتم لما أمكن إنفاقه، وقيل: بل هو ما يملك، ورد بأن العالم ملك لله تعالى ولا يوصف بأنه رزقه، والكلأ رزق للبهيمة ولا يوصف بأنه ملكها، ويقول الإنسان: اللهم ارزقني ولداً صالحاً، وزوجة صالحة، وعقلاً أعيش به، ولا يوصف واحد منها بالملك.

قال الإمام المهدي عليه السلام: واعلم أن الرزق يفارق الملك بأن الرزق اسم للملك وغير الملك كالماء والكلاء، ولهذا قال ابن عباس في تفسير قوله تعالى: {وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ} [الذاريات:٢٢] والله ما علمت لكم رزقاً في السماء إلا المطر، ومن ثم يقال: رزق البهيمة، ولا يقال: ملكها، وكذلك يفترق الحال بين الرزق والمال بأن الرزق قد يطلق على ما لا يسمى مالاً كالماء والكلأ، بخلاف المال، حجة العدلية أنه يجب الشكر على الرزق، ومن أخذ مال الغير فأعطاه آخر لم يحسن أن يشكر؛ لأنه ظلم وقبيح، فثبت أن الله لا يرزقنا مال الغير على وجه الظلم، وإذا ثبت في مال الغير ثبت في غيره مما منع الشرع من تناوله أنه لا يسمى رزقاً، ولو كان رزقاً لما عوقب أحد على تناول رزقه، ولذلك عبنا على من حد الرزق بما يغتذى به، ويتمكن من الإغتذاء به؛ لأن مال الغير يمكن الإغتذاء به، وليس برزق للغاصب ونحوه، ولأن الحرام لو كان رزقاً لجاز أن ينفق الغاصب منه لقوله تعالى: {أَنفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ} [البقرة:٢٥٤] وأجمع المسلمون على أن الغاصب لا يجوز له أن ينفق مما أخذه، بل يجب رده، فدل على أن الحرام لا يكون رزقاً، ولأن الله تعالى مدح المنفقين من أرزاقهم قال تعالى: {وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ} [البقرة:٣] وهو سبحانه لا يأمر بإنفاق مال الغير لأنه قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح، فلو كان الحرام رزقاً لكان قد أمر بالإنفاق منه؛ لأن المدح على الفعل يتضمن البعث عليه، وقد اعترض الإمام المهدي عليه السلام هذا الاحتجاج بأنه إنما يلزم الخصم لو قال إنه لا يسمى رزقاً إلا الحرام، فأما مع قوله بأن الحلال يسمى رزقاً أيضاً، فهذا الاحتجاج لا ينتهض عليه لأنه في الآية لم يأت بلفظ

يعم كل ما يسمى رزقاً، وإنما قال: {وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ} [البقرة:٣] ويحتمل أن البعض الذي تعلق المدح بإنفاقه هو الحلال دون الحرام فلا يلزم ما ذكروا من أنه يقال: إنما مدح على إنفاق ما كان رزقاً منه لا من غيره؛ لأنه قال: {وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ} والحرام وإن سمي رزقاً فليس رزقاً منه، بل الغاصب هو المرتزق له الذي صيره رزقاً لنفسه، سيما على القول بالعدل، فلا يستقيم هذا الاحتجاج كما ترى، وكذلك احتجاجهم بقوله تعالى: {أَنفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ} [البقرة:٢٥٤] وهو سبحانه لا يأمر بإنفاق الحرام، يعترض بمثل ما ذكرنا.

والجواب: أنه إذا ثبت أن الله تعالى لا يفعل القبيح، ولا يأمر به، لزم أن الله تعالى لايرزقنا إلا الحلال؛ لأنه قد نهانا عن تناول الحرام والانتفاع به، فكيف يجعله لنا رزقاً وهو ينهانا عنه هل هذا إلا خلف، ومناقضة؟ وبيانه أن جعله رزقاً يقتضي جواز الانتفاع به وتناوله؛ لأن الخصم يقول: الرزق ماينتفع به والنهي يقتضي المنع من تناوله والانتفاع به، وهذا هو معنى التناقض والاختلاف، وحاشا أحكام الله من ذلك.

وأما قوله: يحتمل أن البعض الذي تعلق المدح بإنفاقه هو الحلال دون الحرام.فجوابه: أن المراد بالتبعيض الدلالة على أن الممدوح عليه إنفاق بعض الحلال لا كله، كما سيأتي إن شاء الله.

ومن حجج أصحابنا: أن الأشياء التي لا ينتفع بها كالسموم لا تسمى

رزقاً اتفاقاً، فكذلك ما نهينا عن تناوله والانتفاع به كمال الغير، والجامع عدم جواز الانتفاع، ومنها: أن الله تعالى لم يسم رزقاً إلا ما أباحه دون ما حرمه، قال تعالى: {وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَراً وَرِزْقاً حَسَناً} [النحل:٦٧] فسمى ما أباح الانتفاع به من ثمرات النخيل والأعناب رزقاً، ولم يسم المسكر رزقاً، ومنها: أن العرب لا تسمي ما تعتقد تحريمه رزقاً كالبحيرة، والسائبة، والوصيلة، والحام؛ لأن الرزق عندهم ما ينتفع به، وهذه لا ينتفع بها عندهم فلا تسمى رزقاً لهم، والقرآن نزل بلسانهم، ويقاس عليها ما أخذ ظلماً بجامع المنع من كل.

واعلم: أنا قد اتفقنا نحن والخصم على أن الحلال يسمى رزقاً، واختلفنا في الحرام فإن أتى بدليل صحيح صريح غير محتمل ولا مجازي من كتاب الله، أو من سنة رسول الله ﷺ، أو من لغة العرب يدل على أن الحرام يسمى رزقاً سمعنا وأطعنا، وإلا اقتصرنا على ما قد علمنا، واتفقنا عليه، وقضت به قواعد العدل من أنه اسم للحلال دون غيره؛ إذ هو الذي صح نقله ولم يصح غيره.

فإن قالوا: حجتنا قوله تعالى: {وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الأَرْضِ إِلاَّ عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا} [هود:٦] وقد يعيش الرجل طول عمره لا يأكل إلاَّ من الحرام، فلو لم يكن رزقاً للزم أن يقال: إن الله لم يرزقه طول عمره، ومن السنة ما روي عنه ﷺ في حديث عمرو بن قرة حين أتاه فقال: يا رسول الله إن الله كتب علي الشقوة فلا أرى أرزق إلا من دفي بكفي فأذن لي في الغناء من غير فاحشة، فقال ﷺ: «لا آذن لك ولا كرامة

ولا نعمة، كذبت أي عدو الله، والله لقد رزقك الله حلالاً طيباً فاخترت ما حرم الله عليك من رزقه مكان ما أحل الله لك من حلاله».

وهذا صريح في أن الرزق قد يكون حراماً، وأما اللغة: فلأن الرزق في لسانهم هو الحظ والنصيب كما تقدم، فمن انتفع بالحرام فقد صار حظاً ونصيباً له فوجب أن يكون رزقاً له.

فالجواب: أما الآية الكريمة فمعناها أن الله تعالى مكن كل دابة من تناول رزقها وهداها إليه، وهذا التمكين لا يمنع اختيار الترك والعدول إلى الحرام، كما في قوله تعالى: {إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَىٰ} [الليل:١٢] وللحديث المذكور، وحينئذٍ فلا يلزم فيمن أكل الحرام طول عمره أن يكون غير مرزوق لتمكنه من رزقه، والحاصل أن الله تعالى لم يضمن تناوله للحلال الذي هو الرزق وانتفاعه به، بل وكله إلى اختياره، وإنما ضمن حصول الرزق وتمكينه منه. والله أعلم.

وأما الخبر فهو مع كونه أحادياً حجة لأصحابنا، وقد احتج به بعضهم لمذهبنا لأنه ﷺ قال: «والله لقد رزقك الله حلالاً طيباً» والمراد مكنك منه، فاخترت ما حرم الله عليك من رزقه، وهذا موضع شبهة الخصوم، ولا حجة لهم في ذلك، فإنه لا مانع من أن يكون بعض رزق الله حراماً على قوم، فلا يكون رزقاً لهم، حلالاً لآخرين نحو مال الغير فإنه حلال لمالكه ورزق، وهو حرام على غاصبه، فيكون معنى الحديث أنك اخترت ما هو حرام عليك، وهو أخذ ما رزقه الله غيرك عوضاً عن ضربك وغناك، وهذا واضح.

وأما ما ذكروه عن أهل اللغة من أن الرزق هو الحظ والنصيب، فقد تقدم عنهم أنهم لا يسمون ما يعتقدون تحريمه رزقاً، ثم إن الرازي قد فسر الحظ بأنه نصيب الرجل وما هو خاص له دون غيره، وهذا يدل على أن مال الغير لا يسمى رزقاً عند أهل اللغة.

المسألة الثالثة عشرة [تفسير الانفاق المذكور في الآية]

النفقة التي في الآية قيل: هي الزكاة الواجبة، وهذا مروي عن ابن عباس لاقترانها بأختها وشقيقتها وهي الصلاة، ولتشابه أوائل هذه السورة بأوائل سورة النمل، وسورة لقمان، ولأن الصلاة طهرة للبدن، والزكاة طهرة للمال والبدن، ولأن الصلاة أعظم ما لله على الأبدان من الحقوق، والزكاة أعظم ما لله في الأموال، وقيل: بل المراد الصرف إلى سبيل الخير فرضاً كان أو نفلاً؛ لأن كل ذلك سبب لاستحقاق المدح، وقد جاء في فضل الزكاة الواجبة، والحث عليها، والوعيد على عدم إخراجها، وفضل صدقة التطوع كثير جداً، ولولم يكن إلا أن الله تعالى قرنها بالصلاة في أكثر المواضع التي ذكر فيها الصلاة لكفى.

وعن علي عليه السلام: (لا صلاة إلا بزكاة، ولا تقبل صدقة من غلول).

وعن أبي أيوب قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «من جاء الله يعبده ولا يشرك به شيئاً، وأقام الصلاة، وآتى الزكاة، وصام رمضان، واجتنب الكبائر فإن له الجنة».

وعن بريدة الأسلمي أن رسول الله ﷺ قال: «ما حبس قوم الزكاة إلا حبس الله عنهم القطر».

ومن كلام علي عليه السلام: (ثم إن الزكاة جعلت مع الصلاة قرباناً لأهل الإسلام، فمن أعطاها طيب النفس بها فإنها تجعل له كفارة، ومن النار حجازاً ووقاية، فلا يتبعنها أحد نفسه، ولا يكثرن عليها لهفه، فإن من أعطاها غير طيب النفس بها يرجو بها ما هو أفضل منها فهو جاهل بالسنة، مغبون الأجر، ضال العمل، طويل الندم).

وعن أنس قال رسول الله ﷺ: «تصدقوا فإن الصدقة فكاككم من النار».

وعن علي عليه السلام قال رسول الله ﷺ: «صدقة السر تطفئ غضب الرب، وإن الصدقة لتطفئ الخطيئة كما يطفئ الماء النار».

وعن علي عليه السلام قال رسول الله ﷺ: «بادروا بالصدقة فإن البلاء لا ينحط إليها».

وعن عمرو بن عوف الأنصاري قال رسول الله ﷺ: «صدقة المرء المسلم تزيد في العمر، وتمنع ميتة السوء، ويذهب الله بها الفخر والكبر» وعن النبي ﷺ: «الصدقة تسد سبعين باباً من الشر».

وعنه ﷺ: «ما أحسن عبد الصدقة إلا أحسن الله إليه في مخلفيه».
وقال بعض الصالحين: الصلاة تبلغك نصف الطريق، والصوم يبلغك باب الملك، والصدقة تدخلك عليه بغير إذن، وقال الشعبي: من لم

ير نفسه أحوج إلى ثواب الصدقة من الفقير إلى صدقته، فقد أبطل صدقته، وضرب بها وجهه.

المسألة الرابعة عشرة [في الاسراف والتقتير]

قيل: أدخل (من) التي للتبعيض صيانة لهم، وكفّاً عن الإسراف والتبذير المنهي عنه.

قال القاضي زيد: وقد ثبت أن إخراج الرجل جميع ما يملكه لا يكون قربة، بل يكون محظوراً؛ لأنا نعلم من دين المسلمين أنهم لا يختلفون فيمن تصدق بجميع ماله حتى لا يبقى ما يكسو به عورته، ويسد جوعته، ويكفي عيلته أنه لا يحمد على ذلك بل يذم، وقد نبه الله على ذلك بقوله: {وَلاَ تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىَ عُنُقِكَ وَلاَ تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُوماً مَحْسُوراً} [الإسراء:٢٩] فنهى نبيه عن الإمساك حتى لا ينفق، وعن الإنفاق حتى لا يبقى، وقد مدح الله تعالى من وقف بين ذلك فقال: {وَالَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَاماً} [الفرقان:٦٧] ولا يجوز أن يمدح الله أحداً إلا على فعل القرب.

فعلم أن الإفراط في إخراج ما يملكه لا يكون قربة، وعن مجاهد قال: كنت جالساً عند النبي ﷺ فجاء رجل بمثل بيضة من ذهب فقال: يا رسول الله أصبت هذه من معدن فخذها فهي صدقة ما أملك غيرها، فأعرض رسول الله ﷺ، ثم أتاه من قبل يمينه فقال مثل

ذلك، ثم أتاه من خلفه فأخذها ﷺ فحذفه بها، فلو أصابته أوجعته أو عقرته، ثم قال: «يأتي أحدكم بما يملك فيقول هذه صدقة، ثم يقعد يتكفف الناس، خير الصدقة ما كان عن ظهر غنى».

وعن جابر قال رسول الله ﷺ: «ابدأ بنفسك فتصدق عليها، فإن فضل شيء فلأهلك، فإن فضل عن أهلك شيء فلذي قرابتك، فإن فضل عن ذي قرابتك شيء فهكذا وهكذا».

وعن حكيم بن حزام قال رسول الله ﷺ: «ابدأ بمن تعول».

وعن كعب بن مالك أنه قال: يا رسول الله إن من توبتي أن أنخلع من مالي صدقة إلى الله ورسوله، فقال النبي ﷺ: «امسك عليك بعض مالك فهو خير لك» قال: قلت: إني أمسك سهمي الذي بخيبر، وفي لفظ قال: قلت: يا رسول إن من توبتي إلى الله أن أخرج من مالي كله إلى الله ورسوله صدقة، قال: «لا» قلت: فنصفه، قال: «لا» قلت: فثلثه، قال: «نعم» قلت: فإني سأمسك سهمي الذي من خيبر.

وعن الحسين بن السائب بن أبي لبابة أن أبا لبابة بن عبد المنذر لما تاب الله عليه قال: يا رسول الله إن من توبتي أن أهجر دار قومي وأساكنك، وأن أنخلع من مالي صدقة لله عز وجل ولرسوله، فقال رسول الله ﷺ: «يجزي عنك الثلث».

وفي الجامع الكافي قال محمد: فإذا جعل الرجل ماله صدقة على لمسكين يريد به وجه الله على جهة القربة والشكر، فقد بلغنا عن

النبي ﷺ أنه قال لأبي لبابة في مثل هذا: «تصدق بثلث مالك» ولم يأذن له النبي ﷺ أن يتصدق بماله كله ويدع نفسه وعياله عالة على الناس.

وقال علي عليه السلام: (كن سمحاً ولا تكن مبذراً، وكن مقدراً ولا تكن مقتراً).

وقال عليه السلام في وصيته للحسن: (وحفظ ما في يديك أحب لي مما في يدي غيرك).

قال العلامة ابن أبي الحديد: ليس مراد أمير المؤمنين عليه السلام وصايته بالإمساك والبخل، بل نهيه عن التفريط والتبذير، قال الله تعالى: {وَلاَ تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُوماً مَحْسُوراً} [الإسراء:٢٩] وأحمق الناس من أضاع ماله اتكالاً على مال الناس، وظناً أنه يقدر على الاستخلاف، قال الشاعر:

إذا حدثتك النفس أنك قادر

على ما حوت أيدي الرجال فكذب

وما أحسن قول أمير المؤمنين لولده الحسن عليهما السلام: (ومن الفساد إضاعة الزاد).

إذا عرفت هذا فقد دلت الآية، وما في معناها من الأخبار والآثار على أنه يشرع لمن أراد التصدق بجميع ماله أن يمسك بعضه، قيل: ولا يلزم من ذلك أنه لو نجزه لم ينفذ.

قلت: سيأتي في الأبحاث ما يتبين به الحق في هذا، وقيل: إن

التصدق بجميع المال يختلف باختلاف الأحوال، فمن كان قوياً على ذلك يعلم من نفسه الصبر لم يمنع، وعليه يتنزل ما روي أن الحسن بن علي عليه السلام خرج من ماله مرتين، ولقوله تعالى: {وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ} [الحشر:٩] ومن لم يكن كذلك فلا لما مر، ويمكن أن يقال: ظاهر أدلة المنع الإطلاق، وما روي عن الحسن بن علي فهو من أخبار الآحاد التي لا تصلح لمعارضة ما تقدم حتى يحتاج إلى الجمع بينها، مع ما فيه من احتمال المبالغة وتوهم الراوي، واحتمال كون ذلك فيما عدا الأراضي ونحوها من المستغلات، وأما آية الإيثار فمحمولة على الوجبة والوجبتين، كما في حديث ابن عمر وأبي هريرة، مع أن الذي في كتب التفسير المعتمدة أنها نزلت مدحاً للأنصار لما آثروا المهاجرين بالغنيمة.

قال في (مفاتيح الغيب): والصحيح أنها نزلت بسبب إيثارهم المهاجرين بالفيء، ويتعلق بهذه الجملة ثلاثة مباحث:

(البحث الأول): دلت الآية الكريمة وما طابقها على أنه لا ينبغي للإنسان أن يهب ماله كله؛ لأنه تعالى أمر بإنفاق بعض المال ومدح عليه، ونهى عن بسط اليد كل البسط وحذر منه، واختلفوا فيما إذا وهب جميع ماله هل ينفذ أم لا؟ فقال الهادي عليه السلام في المنتخب وهو ظاهر قول القاسم بن إبراهيم ومحمد بن منصور: لا يجوز للرجل أن يهب في دفعة واحدة أكثر من ثلث ماله.

قال في الجامع الكافي في تقرير مذهب القاسم عليه السلام: فإن وهب أكثر

من الثلث كان له أن يرجع فيه، والحجة لهم ما تقدم من الآيات والأخبار فإنها دالة على النهي عن إنفاق جميع المال، وفي حديث كعب بن مالك، وأبي لبابة النهي عن مجاوزة الثلث، والنهي يدل على فساد المنهي عنه، فمن وهب أو تصدق بأكثر من الثلث لم تنفذ هبته ولا صدقته، وقد قال تعالى: {وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا} [الحشر:٧] وقال ﷺ: «ما كان على غير أمرنا فهو رد»، وقال ﷺ: «لا قول ولا عمل ولا نية إلا بمطابقة السنة»، وقال الهادي عليه السلام في الأحكام، والمؤيد بالله، وأبو طالب، والفريقان: بل له أن يتصدق ويهب في حال صحته ما شاء.

قال القاضي زيد: وهو قول العلماء لآية الإيثار، وقوله ﷺ: «لايحل مال امرء مسلم إلا بطيبة من نفسه» والمفهوم من هذا أنه إذا طابت به نفسه حل، ولأنه لا خلاف بين المسلمين أن المرء أولى بأن يتصرف في جميع ماله، وأن يخرجه عن ملكه بالأعواض وغيرها إذا لم يكن محظوراً، ذكر هذا في المنهاج وشرح القاضي زيد، قال القاضي زيد: وقد ثبت أن خياراً من السلف قد آثروا التخلي من أموالهم فلم ينكر عليهم منكر، قالوا: وأما حديث البيضة فلا يقدح فيما قلناه؛ لأنا لا نقول إن إخراج الإنسان جميع ماله مستحب وأنه يكون قربة إذا فعله على الإطلاق، وإنما نقول: أنه إذا فعله يملك عليه.

قلت: لقائل أن يقول: قد تقدم أن أدلة المانعين صريحة في النهي عن إنفاق الجميع، وعن مجاوزة الثلث، وحديث: «لا يحل مال امرئ...» إلخ، مطلق مقيد بأدلة المانعين، وآية الإيثار قد تقدم

الكلام عليها، والإجماع غير مسلم مع خلاف القاسم والهادي عليهما السلام وقول الأحكام لعله يمكن تأويله، وقد صرح فيها في كتاب الحج بأن من جعل ماله في سبيل الله أو هدايا إلى الكعبة أنه يخرج الثلث من ماله، ويمسك الثلثين، وقد جمع بعض العلماء بين الأدلة بأنه يجوز له هبة جميع ماله حيث وثق من نفسه بعدم التكفف وإلا فلا، وهو قول الإمام الحسن بن يحيى القاسمي[1] عليه السلام، وولده علامة العصر عبد الله بن الإمام.

تنبيه [في الوهبية بأكثر من الثلث]

قال الهادي عليه السلام في المنتخب: وإن وهب أكثر من ثلث ماله كان له الرجوع فيه، فإن لم يرجع حتى هلك كان لورثته الرجوع إلا أن يكون وهب ما وهبه على عوض معلوم فليس له ولا لورثته إلا العوض، ووجهه أن هذه الهبة لم تكن صحيحة فجاز له ولورثته الرجوع فيها.

قال القاضي زيد: يعني فيما زاد على الثلث، قال القاضي أيضاً: ولكن هذا إذا كان الموهوب قائماً بعينه، فأما إذا صار مستهلكاً فليس له أن يرجع؛ لأنه سَلَّطَهُ على استهلاكه، وأقل ذلك أن يكون قد أباحه.

قلت: وفيه نظر، فإن الإباحة نوع من الإنفاق، وقد ثبت أن إنفاق ما زاد على الثلث منهي عنه، فتكون إباحة ما زاد على الثلث كهبته،

---

(١) الإمام الهادي الحسن بن يحيى القاسمي، أحد علماء الزيدية الأجلاء، له العديد من المؤلفات، منها: التحفة العسجدية في علم الكلام، والفوائد التامة في أصول الفقه، ومنية الراغب في النحو، والأنوار في الخطب، والإدراك في المنطق، ومحاسن الأنظار في الحديث، والمنهل الصافي في العروض، وغير ذلك. توفي عليه السلام سنة ١٣٤هـ.

أما أن الاستهلاك بمعنى الرجوع فمبني على صحة هذه الإباحة، وهي في الزائد على الثلث غير صحيحة.والله أعلم.

وما قاله الهادي عليه السلام من أنه ليس للواهب ولا لورثته الرجوع إذا كانت الهبة على عوض معلوم؛ فلأن الهبة على العوض المعلوم تجري مجرى البيع.

(البحث الثاني): اختلف العلماء فيمن نذر بجميع ماله، فقال أهل المذهب: إنما ينفذ من الثلث.

قال في (شرح الأزهار): وهو الصحيح من روايتين عن القاسم، والهادي، وهو قول مالك. قال في الثمرات: لأن الاستغراق منهي عنه؛ لإجماع العقلاء على أن من تصدق بجميع ماله حتى لا يبقى له ما يسد جوعته، ويواري عورته، أنه لا يحمد بل يذم، وخصوا الثلث لما مر، ولأنه في أصل شرعه قربة تعلقت بالمال فأشبه الوصية، وقال المؤيد بالله وهو إحدى الروايتين عن القاسم والهادي: يلزمه جميعه.

قال في (الثمرات): لكن يبقي ما يسد جوعته، ويستر عورته، ومتى استغنى أخرجه لما مر من آية الإيثار ونحوها.

وعن ابن عباس: عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «ومن نذر نذراً أطاقه فليف به».

وعن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: «من نذر نذراً سماه فعليه الوفاء به» ولقائل أن يقول: أما آية الأيثار فقد تقدم الكلام عليها، وأما الحديثان فمطلقان مقيدان بما سبق من الآيات والأخبار.

وروي عن سحنون من المالكية: أنه يلزمه أن يخرج ما لا يضر به،

وللإمام الحسن بن يحيى، وولده التفصيل السابق في الهبة.

(البحث الثالث): ما تقدم من النهي عن إنفاق جميع المال يدل على أنه ليس للرجل أن يوصي بجميع ماله، قيل: وقد استقر الإجماع على منع الوصية بأزيد من الثلث، لكن اختلف فيمن ليس له وارث خاص، فقال أحمد بن عيسى، والحسين بن زيد، ومحمد بن منصور، والحنفية، وإسحاق، وشريك، وأحمد في رواية وهو المصحح للمذهب: إن له أن يوصي بماله كله، وحكاه في البحر عن العترة، واحتجوا بأن الوصية مطلقة في الآية، فقيدته السنة بمن له وارث، فبقي من لا وارث له على الإطلاق.

قال في (الجامع الكافي): وهو قول علي عليه السلام، وابن مسعود، بلغنا عنهما أنهما سئلا عن رجل لا وارث له أوصى بماله كله لأجنبي فأجازا ذلك، وقالا: هو ماله يضعه حيث يشاء، وقال المنصور بالله، وقديم قولي الشافعي، وهو قول زيد بن ثابت، ونسبه في فتح الباري إلى الجمهور: ليس له الزيادة على الثلث؛ لأن بيت المال وارث حقيقة؛ لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «إن الله تصدق عليكم بثلث أموالكم عند وفاتكم زيادة في حسناتكم ليجعلها لكم زيادة في أعمالكم» وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «الثلث والثلث كثير»، ولم يفصل، وأجيب: بأن بيت المال غير وارث حقيقة، والأحاديث مقيدة كما مر، ثم إن هذا قول الوصي عليه السلام وهو حجة.

قلت: فإن كان له وارث وأوصى بأكثر من الثلث وأجازه الوارث.

فقال محمد بن منصور: إن أجازه الوارث جاز، وفي نجوم الأنظار:

ولا خلاف أن الوصية لا تصح إلا في الثلث، إلا أن يجيزها الورثة، والمسألة محل نظر.

المسألة الخامسة عشرة [في لوازم الإيمان]

في قوله تعالى: {وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ} [البقرة:٤].

قال ابن عباس: أي يصدقونك بما جئت به من الله، وما جاء به من قبلك من المرسلين لا يفرقون بينهم، ولا يجحدون ما جاؤوهم به من ربهم.

قال السيد حميدان: أما القرآن فيجب الإيمان به قولاً، وعملاً، واعتقاداً، لأجل كونه حجة الله بعد العقل باقية لا يجوز مخالفته، وكونه معجزاً لا يقدر أحد على الإتيان بمثله لا في الفصاحة، ولا في ما تضمن من الإخبار بالغيوب الماضية والمستقبلة، ولا في كونه محفوظاً لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ولا في ما وصفه الله سبحانه، نحو كونه تبياناً لكل شيء، ونوراً، وروحاً، وشفاء، وبصائر وهدى، وبشرى للمؤمنين.

قلت: وبالجملة أن الإيمان به لا يتم إلا مع العمل به، وتحليل حلاله، وتحريم حرامه، كما قال ﷺ: «ما آمن بالقران من لم يحل حلاله ويحرم حرامه».

قال الرازي: وهذا الإيمان واجب؛ لأنه قال في آخره: {وَأُولَئِكَ هُمُ

الْمُفْلِحُونَ﴾ [البقرة:٥] فثبت أن من لم يكن له هذا الإيمان وجب أن لا يكون مفلحاً، وإذا ثبت أنه واجب وجب تحصيل العلم بما نزل على محمد ﷺ على سبيل التفصيل؛ لأن المرء لا يمكنه أن يقوم بما أوجبه الله عليه علماً وعملاً، إلا إذا علمه على سبيل التفصيل؛ لأنه إن لم يعلمه كذلك امتنع عليه القيام به، إلا أن تحصيل هذا العلم واجب على سبيل الكفاية[1].

قلت: لأن في وجوبه على الكل عيناً حرجاً بيناً، وإخلالاً بأمر المعاش، وأما ما قبل القرآن من كتب الأنبياء عليهم السلام فيجب على الجملة التصديق بكونها قول الله صدقاً، وديناً حقاً، وإن كانت لا يجب التعلم فيها، ولا معرفة تفاصيلها؛ لأن الله تعالى ما تعبدنا الآن بها حتى يلزمنا معرفتها على التفصيل، بل إن عرفنا شيئاً من تفاصيلها، فحينئذٍ يجب علينا الإيمان بتلك التفاصيل.

المسألة السادسة عشرة [في الإيمان بالآخرة]

في الإيمان بالآخرة، والمراد الدار الآخرة لتصريحه بذلك في غير هذا الموضع.

واعلم: أن الله تعالى مدحهم على إيقانهم بالآخرة، ولا يكون موقناً بها إلا من عرفها بالدليل، وقد نبه الله على ذلك، والحاصل أن الطرق الموصلة إلى اليقين بالآخرة أربع، وكلها تدل على البعث، ويترتب على ذلك معرفة الجزاء والحساب، وغير ذلك مما أخبر الله

(١) انظر تفسير الرازي ج/١ص/٢٥٥ الطبعة الأولى.

تعالى به، وإلا كان البعث عبثاً:

الطريق الأولى: قياس المعاد على المبدأ كما قال تعالى: {قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ} [يس:٧٩].

الطريق الثانية: قياس بعض الصيغ على بعض كما قال تعالى: {إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُحْيِي الْمَوْتَى} [فصلت:٣٩] وما أشبه ذلك مما نبه به سبحانه على أنه لا فرق بين إحياء الأرض بعد موتها، وإحياء الناس بعد موتهم.

والطريق الثالثة: المشاهدة نحو ما شاهده إبراهيم عليه السلام من إحياء الطير، والذي مر على القرية من إحياء حماره، وما شاهده بنو إسرائيل من إحياء المضروب ببعض البقرة، قال تعالى: {كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ} [البقرة:٧٣].

والطريق الرابعة: خبر الحكيم الذي يجب تصديقه وهو الله تعالى، وقد أخبرنا بالنشر والحشر، والحساب والشفاعة، وأن الجنة للمطيع، والنار للعصاة، وغير ذلك، ومعرفة وجوب تصديقه فرع على معرفة حكمته، وفي الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم: «يا عجباً كل العجب من الشاك في الله وهو يرى خلقه، وعجباً ممن يعرف النشأة الأولى ثم ينكر النشأة الأخرى، وعجباً ممن ينكر البعث والنشور وهو في كل يوم وليلة يموت ويحيا -يعني النوم واليقظة- وعجباً ممن يؤمن بالجنة وما فيها من النعيم ثم يسعى لدار الغرور، وعجباً من المتكبر الفخور وهو يعلم أن أوله نطفة مذرة، وآخره جيفة قذرة، وهو فيما بين ذلك يحمل البول والعذرة».

المسألة السابعة عشرة [في اليقين]

اليقين: هو العلم بالشيء بعد أن كان شاكاً فيه، ولذلك لا يقال: تيقنت وجود نفسي، ولا أن السماء فوقي؛ لأن العلم بذلك غير مستدرك، وإنما يقال ذلك في العلم الحادث بالأمور، سواء كان ضرورياً أو استدلالياً، ولذلك لا يوصف الله تعالى بأنه يتيقن الأشياء؛ لأنه يفيد حصول العلم بعد الشك.

واعلم: أن اليقين مقام جليل ولو لم يكن فيه إلا هذه الآية الكريمة، ألا ترى أنه جعله من صفات المتقين، ورتب على ذلك الفلاح.

وقال علي عليه السلام: «ألا وبالتقوى تقطع حُمَة الخطايا، وباليقين تدرك الغاية القصوى» وفي الحديث أن النبي صلى الله عليه وآله قال: «ياعلي إن من اليقين أن لا ترضي أحداً بسخط الله، ولا تحمد أحداً على ما آتاك الله، ولا تذم أحداً على ما لم يؤتك الله، فإن الرزق لا يجره حرص حريص، ولا تصرفه كراهة كاره، إن الله بحكمته وفضله جعل الروح والفرح في الرضا واليقين، وجعل الهم والحزن في الشك والسخط» رواه علي عليه السلام، وروي أن النبي صلى الله عليه وآله قال لابن مسعود نحوه.

وعن ابن مسعود قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «الصبر نصف الإيمان، واليقين الإيمان كله» وروي موقوفاً، وذكر للنبي صلى الله عليه وآله ما يقال عن عيسى بن مريم أنه مشى على الماء، فقال: «لو ازداد يقيناً لمشى على الهواء».

واليقين إحدى دعائم الإيمان، قال عليعليه السلام: (الإيمان على أربع دعائم: على الصبر، واليقين، والعدل، والجهاد).

فإن قلت: فما الطريق إلى تحصيل اليقين وما حقيقته عند أهله؟

قلت: أما الطريق إلى تحصيله فقد بينها أمير المؤمنينعليه السلام في قوله: (واليقين منها -أي من دعائم الإيمان السابقة- على أربع شعب: على تبصرة الفطنة، وتأول الحكمة، وموعظة العبرة، وسنة الأولين، فمن تبصر في الفطنة تبينت له الحكمة، ومن تبينت له الحكمة عرف العبرة، ومن عرف العبرة فكأنما كان في الأولين).

وقال سهل بن عبد الله: حرام على قلب أن يشم رائحة اليقين، وفيه شكوى إلى غير الله.

وأما حقيقته: فقال سيد الموقنين: (اليقين هو التصديق، والتصديق هو الإقرار، والإقرار هو الأداء، والأداء هو العمل). رواه في النهج.

المسألة الثامنة عشرة

معنى الاستعلاء[1] في قوله: {عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ} [البقرة:٥] بيان تمكنهم من الهدى واستقرارهم عليه؛ حيث شبهت حالهم بحال من اعتلى الشيء وركبه.

قال الرازي: وتحقيق القول في كونهم على الهدى تمسكهم بموجب الدليل؛ لأن الواجب على المتمسك بالدليل أن يدوم على ذلك،

(١) هكذا في نسخة المؤلف رحمه الله تعالى، ولعلها (الاهتداء).

ويحرسه عن المطاعن والشبه، فكأنه تعالى مدحهم بالإيمان بما نزل عليه أولاً، ومدحهم بالإقامة على ذلك والمواضبة على حراسته عن الشبه ثانياً، وذلك واجب على المكلف؛ لأنه إذا كان متشدداً في الدين خائفاً وجلاً فلا بد من أن يحاسب نفسه في علمه وعمله، ويتأمل حاله فيهما، فإذا حرس نفسه كان ممدوحاً بأنه على هدىً وبصيرة، وإنما نكر هذا ليفيد ضرباً مبهماً لا يبلغ كنهه، ولا يقدر قدره، كما يقال: لو أبصرت فلاناً لأبصرت رجلاً.

قال عون بن عبد الله: الهدى من الله كثير، ولا يبصره إلا بصير، ولا يعمل به إلا يسير، ألا ترى أن نجوم السماء يبصرها البصراء، ولا يهتدي بها إلا العلماء.

قال في الكشاف: ومعنى هدىً من ربهم أي منحوه من عنده، وأتوه من قبله، وهو اللطف والتوفيق الذي اعتضدوا به على أعمال الخير، والترقي إلى الأفضل فالأفضل.

المسألة التاسعة عشرة [في حقيقة المفلح]

المفلح هو الفائز بالبغية من السعادة الأبدية، والنجاة من الشقوة السرمدية، ولن يكون كذلك إلا من اتصف بهذه الصفات الكريمة، ورقى ذروة العمل بما دلت عليه هذه الآيات العظيمة، فقد جمعت لك الطاعات بأسرها، وحذرتك عن المعاصي جميعها، انظر ماذا تحت قوله تعالى: {وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ} [البقرة:٤] من المعاني

والأحكام، وبيان العقائد، ومسائل الحلال والحرام، فإن من آمن بالقرآن على ما تقدم من بيان كيفية الإيمان به، وأنه لا يؤمن به إلا من أحل حلاله، وحرم حرامه، فهو لا شك من المفلحين لقيامه بأحكام رب العالمين، وتأسيس عقائده على قواعد اليقين.

واعلم: أنه لا يحصل الإيمان بالقرآن على وجهه إلا بالرجوع إلى مشكلاته، وبيان غامض علومه إلى من أمر الله بالرجوع إليهم، وهم علي بن أبي طالب وَوَلَده عترة النبي ﷺ فإنه لا فلاح لمن خالفهم، ولا نجاة لمن عاندهم، كما نطقت بذلك الآثار، وتواترت به الأخبار، وفي الحديث عن علي عليه السلام قال لي سلمان: قلما اطلعت على رسول الله ﷺ وعنده علي عليه السلام إلا ضرب بين كتفيه فقال: «يا سليمان هذا وحزبه هم المفلحون».

وقال ﷺ: «إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا من بعدي...» الخبر، وقال علي عليه السلام: (نحن آل محمد نجاة كل مؤمن).

المسألة العشرون

قال في الكشاف: انظر كيف كرر الله عز وجل التنبيه على اختصاص المتقين بنيل ما لا يناله أحد على طرق شتى، وهي ذكر اسم الإشارة وتكريره، وتعريف المفلحين، وتوسط الفصل بينه وبين أولئك؛ ليبصرك مراتبهم، ويرغبك في طلب ما طلبوا، وينشطك لتقديم ما قدموا، ويثبطك عن الطمع الفارغ، والرجاء الكاذب، والتمني على الله ما لا تقتضيه حكمته، ولم تسبق به كلمته.

المسألة الحادية والعشرون [الوعيد على ترك الصلاة]

هذه الآيات تدل على وعيد تارك الصلاة والزكاة ونحوهما؛ لأن الله تعالى رتب الفلاح على الاتصاف بتلك الأوصاف، وترتيب الحكم على الوصف يشعر بالعلية، فوجب عدم فلاح من لم يتصف بهذه الصفات مع ما في تعريف المفلحون من إفادة الحصر.

فإن قيل: إن الله حكم بالفلاح لمن اتصف بهذه الصفات وإن زنى وإن سرق.

قيل: إن من جملة هذه الصفات الإيمان بالقرآن، وقد قدمنا أنه لا يؤمن بالقرآن إلا من امتثل أمره، واجتنب نواهيه، والسرق والزنى مما نهى عنه في القرآن، ولأن الله تعالى وصفهم بالتقوى، وقد حققنا أنها الإتيان بالواجب، واجتناب المحرم.

فإن قيل: لا نسلم الحصر المستفاد من الألف واللام، وإنما تدل الآية على أنهم الكاملون في الفلاح، وذلك لا يوجب الوعيد لتجويز العفو عنهم.

قلنا: خلاف الظاهر، ولأن الله تعالى قابل الفلاح بالخسران في عدة آيات، والخاسر في النار بدليل قوله تعالى: {فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ، وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُوْلَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ فِي جَهَنَّمَ خَالِدُونَ} [المؤمنون:١٠٢،١٠٣].

المسألة الثانية والعشرون [في خواص تلك الآيات]

في خواص هذه الآيات الشريفة عن أبي بن كعب قال: كنت عند النبي ﷺ فجاء أعرابي فقال: يا نبي الله إن لي أخاً وبه وجع، قال: «وما وجعه؟» قال: به لمم، قال: «فائتني به» فوضعه بين يديه، فعوذه النبي ﷺ بفاتحة الكتاب، وأربع آيات من أول سورة البقرة، وهاتين الآيتين: {وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ} [البقرة:١٦٣] وآية الكرسي، وثلاث آيات من آخر سورة البقرة، وآية من آل عمران: {شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ} [آل عمران:١٨] وآية من الأعراف: {إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ} [الأعراف:٥٤] وآخر سورة المؤمنين {فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ} [المؤمنون:١١٦] وآية من سورة الجن: {وَأَنَّهُ تَعَالَى جَدُّ رَبِّنَا} [الجن:٣] وعشر آيات من أول سورة الصافات، وثلاث آيات من آخر سورة الحشر، وقل هو الله أحد، والمعوذتين، فقام الرجل كأنه لم يشك قط».

وعن محمد بن علي المطلبي، عن خطاب بن سنان، عن قيس بن الربيع، عن ثابت بن ميمون، عن محمد بن سيرين قال: نزلنا بهم بسيرى، فأتانا أهل ذلك المنزل فقالوا: ارحلوا فإنه لم ينزل عندنا هذا المنزل أحد إلا أخذ متاعه، فرحل أصحابي، وتخلفت للحديث الذي حدثني ابن عمر، عن رسول الله ﷺ قال: «من قرأ في ليلة ثلاثاً وثلاثين آية لم يضره في تلك الليلة سبع ضار، ولا لص طارئ، وعوفي في نفسه وأهله وماله حتى يصبح». فلما أمسينا لم أنم

حتى رأيتهم قد جاءوا أكثر من ثلاثين مرة مخترطين سيوفهم فما يصلون إلي، فلما أصبحت رحلت، فلقيني شيخ منهم فقال: يا هذا إنسي أم جني؟ قلت: بل إنسي، قال: فما بالك لقد أتيناك أكثر من سبعين مرة كل ذلك يحال بيننا وبينك بسور من حديد، فذكرت له الحديث، والثلاث وثلاثون آيةً: أربع آيات من أول البقرة إلى قوله: {المفلحون}، وآية الكرسي، وآيتان بعدها إلى قوله: {خالدون} والثلاث آيات من آخر البقرة: {لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ...}[البقرة:٢٨٤] إلى آخرها، وثلاث آيات من الأعراف: {إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي}[الأعراف:٥٤] إلى قوله: {من المحسنين}[الأعراف:٥٦] وآخر بني إسرائيل: {قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَنَ...}[الإسراء:١١٠] إلى آخرها وعشر آيات من آخر الحشر: {لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ...}[الحشر:٢١] إلى آخر السورة وآيتان من: {قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ}[الجن:١] {وَأَنَّهُ تَعَالَى جَدُّ رَبِّنَا مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً}[الجن:٣] إلى قوله: {شططا} فذكرت هذا الحديث لشعيب بن حرب فقال لي: كنا نسميها آيات الحرب، ويقال: إن فيها شفاء من كل داء، فعد علي الجنون، والجذام، والبرص، وغير ذلك.

قال محمد بن علي: فقرأتها على شيخ لنا قد فلج حتى أذهب الله عنه ذلك.

وفي (الوسائل العظمى) للسيد العلامة العابد يحيى بن المهدي عليه السلام، عن جعفر بن محمد بإسناده إلى آبائه، عن النبي صلى الله عليه وآله

أنه قال: «من قرأ في صباحه أو مسائه ثلاثين آية من كتاب الله لم يضره لص طارئ، ولاسبع ضاري، وعوفي في نفسه وأهله وماله حتى يصبح، ولا في نومه حتى يمسي» والثلاثون الآية:

الأولى: الفاتحة.

الثانية: أول البقرة إلى {المفلحون}.

الثالثة: آية الكرسي إلى قوله: {خالدون}.

الرابعة: أول سورة آل عمران إلى: {العزيز الحكيم}.

الخامسة: آيات من الأعراف من قوله: {إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِى خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ...} إلى قوله: {قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ} [الأعراف: ٥٤-٥٦].

السادسة: آخر سورة بني إسرائيل: {قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيّاً مَا تَدْعُوا فَلَهُ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَى...} [الإسراء: ١١٠] إلى آخرها.

السابعة: من أول الصافات: إلى قوله: {مِنْ طِينٍ لاَزِبٍ} [الصافات: ١١].

الثامنة: آيتان من الرحمن: { يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شُوَاظٌ مِنْ نَارٍ وَنُحَاسٌ فَلاَ تَنتَصِرَانِ، فَبِأَىِّ آلاَءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ} [الرحمن: ٣٥،٣٦].

التاسعة: آخر سورة الحشر: {لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ} [الحشر: ٢١].

العاشرة: آيتان من: قل أوحي إلى قوله: {شططا}.

قال عليه السلام: فمن قرأها وأراد أن يؤمنه الله من اللصوص، ويشفيه من الجذام والبرص وكل عاهة أمنه الله بها مما يخاف، وبلغه بها ما يطلب، هكذا في الوسائل، ونسبه إلى كتاب المكنون والسر المصون.

وعن ابن مسعود قال: من قرأ أربع آيات من أول سورة البقرة، وآية الكرسي، وآيتين بعد آية الكرسي، وثلاثاً من آخر سورة البقرة لم يقربه ولا أهله يومئذٍ شيطان، ولا شيء يكرهه في أهله ولا ماله، ولا يقرءان على مجنون إلا أفاق.

وعن ابن مسعود قال: من قرأ عشر آيات من سورة البقرة في ليلة لم يدخل ذلك البيت شيطان تلك الليلة حتى يصبح: أربع من أولها، وآية الكرسي، وآيتين بعدها، وثلاث خواتمها أولها: لله ما في السموات.

وعنه أيضاً قال: من قرأ عشر آيات من سورة البقرة أول النهار لم يقربه شيطان حتى يمسي، وإن قرأها حين يمسي لم يقربه حتى يصبح، ولا يرى شيئاً يكرهه في أهله وماله، وإن قرأها على مجنون أفاق، أربع آيات من أولها، وآية الكرسي، وآيتين بعدها، وثلاث آيات من آخرها.

وعن المغيرة بن سبيع، وكان من أصحاب عبد الله قال: من قرأ عشر آيات من البقرة عند منامه لم ينس القرآن: أربع آيات من أولها، وآية الكرسي، وآيتان بعدها، وثلاث من آخرها.

وعن ابن عمر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: «إذا مات أحدكم فلا تحبسوه وأسرعوا به إلى قبره، وليقرأ عند رأسه بفاتحة البقرة، وعند رجليه بخاتمة سورة البقرة في قبره».

وعن عبد الرحمن بن العلا بن اللحلاح قال: قال لي أبي : يا بني

إذا وضعتني في لحدي فقل: بسم الله وعلى ملة رسول الله، ثم سن علي التراب سناً، ثم اقرأ عند رأسي بفاتحة البقرة وخاتمتها فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول ذلك.

قوله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ ، خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ}

في الآيتين مسائل:

١-

٢-

٣-

٤-

تفسير قوله تعالى: {إن الذين كفروا سواء عليهم.....عظيم} البقرة: ٦، ٧.

المسألة الأولى [في ألفاظ العموم ودلالتها]

(الذين) من ألفاظ العموم وهي ظاهرة في الاستغراق، قال الرازي: والظاهر غير مراد؛ لأن كثيراً من الكفار أسلموا، وهذا يدل على أن الله تعالى قد يتكلم بالعام ويكون مراده الخاص، إما لقرينة، وإما لأن التكلم بالعام بإرادة الخاص جائز وإن لم يكن البيان مقروناً به عند من يجوز تأخير بيان التخصيص عن وقت الخطاب.

قال: وإذا ثبت ذلك ظهر أنه لا يمكن التمسك بشيء من صيغ العموم على القطع بالاستغراق لاحتمال أن المراد منها هو الخاص، وكانت القرينة الدالة على ذلك في زمان الرسول ﷺ، ولا تلبيس في ذلك مع ظهور المقصود حينئذٍ، وإذا ثبت ذلك ظهر أن استدلال المعتزلة بعمومات الوعيد على القطع بالوعيد في غاية الضعف.

والجواب من وجوه:

أحدها: أنها إذا قد قامت القرينة على إرادة الخاص فلا حجة لكم في الآية على ما ادعيتم من ضعف استدلال المعتزلة بعمومات الوعيد؛

إذ لا نزاع في أن الخطاب بالعام الذي أريد به الخصوص مع نصب القرينة جائز، ولا يكون قدحاً في الدلالة.

الثاني: إنا لا نسلم أن تأخير التخصيص عن وقت الخطاب جائز، سيما في الأخبار لما في ذلك من التلبيس والإغراء بالقبيح؛ إذ السامع إذا أخبر بعموم اعتقد شموله، فيكون إغراء بالجهل فيقبح.

فإن قيل: المخاطب بالعام ممنوع عن اعتقاد شموله حتى يبحث عن المخصص فلا يجده.

قيل: هذا مسلم بعد شيوع ذلك ووقوعه، ولكنا لا نسلم منع التلبيس عند وقوع أول فرد وعند الجاهل لذلك، والتكليف في حق الجميع على سواء، وتخصيص البعض دون البعض يمنع الاعتقاد بحكم، نعم لا يمنع القول بهذا في الفرعيات لكثرة المخصص فيها وشيوعه، وهي غير محل النزاع.

الثالث: أنه قد حكى ابن بهران وغيره الإجماع على أنه لا يجوز، ولا يقع من الباري تعالى، ومن الرسول ﷺ تأخير البيان للمجمل، ولا التخصيص للعام عن وقت الحاجة لما في ذلك من التكليف بما لا يعلم، وهو قبيح لا يجوز من الباري تعالى.

قلت: لعله أراد إجماع من يعتد به؛ إذ خلاف بعض أهل الجبر مشهور فإنهم يجوزون تكليف ما لا يعلم، فيجوز عندهم ذلك، وهم الذين قصدهم الرازي بقوله: عند من يجوز تأخير بيان التخصيص عن وقت الخطاب.

إذا عرفت هذا فنقول: وقت الحاجة فيما ليس المطلوب فيه إلا الاعتقاد هو وقت الخطاب، فلا يجوز تأخير بيان التخصيص عنه.

الرابع: ذكره بعض المحققين، وهو أنه لوجاز أن يخاطبنا الله بما أريد به غير ظاهره ولا يبين، لجاز أن يخاطب العربي بالزنجية، والزنجي بالعربية؛ لأن الإفهام لا يجب ولا يشترط في الحسن عند المخالف، بل يجوز مخاطبة الجماد.

الخامس: إن الخطاب إذا لم يقصد به ما يفيد ظاهره ولم يبين ذلك يكون عبثاً.

قلت: وفي كلام بعض العلماء ما يقضي بأنه يكفي في حسن الخطاب وإن تأخر البيان التفصيلي الإشعار الذي هو البيان الجملي، وهو جيد.

فإن قيل: الخطاب مع عدم البيان التفصيلي يكون عبثاً؛ لأنه لم يقع المقصود به وهو الإفهام.

قيل: لا عبث مع البيان الإجمالي المانع من اعتقاد ظاهره، فلسنا مدفوعين إلى اعتقاد جهل.

فإن قيل: وأي فائدة في الخطاب به ولا يعقل معناه مفصلاً؟

قيل: غير ممتنع أن يكون فيه مصلحة لا من حيث فهم المعنى، ولأن المكلف يوطن نفسه على العمل بحسب ما يرد عليه من البيان. والله أعلم.

المسألة الثانية [في الكفر]

اعلم أن الشرع ورد بأحكام تعبدنا الله بها في حق المؤمن، والفاسق، والكافر من وجوب الموالاة، والمعاداة، والدفن، والتوارث، والمناكحة، والصلاة، ونحو ذلك من الأحكام الشرعية، فيجب على كل من التزم الشريعة المطهرة معرفة الإيمان والفسق والكفر، ليمكنه القيام بما كلف من الأحكام المتعلقة بها؛ إذ ما لا يتم الواجب إلا به يكون واجباً كوجوبه.

فإن قيل: لا يلزمنا إجراء أحكامه عليهم إلا بعد معرفتهم، وتحصيل شرط الواجب ليجب لا يجب.

فالجواب: أن الله تعالى قد عرفنا أن في أفعالنا ما هو طاعة، وما هو معصية، وأن في المعصية ما هوكفر، وما هو فسق، وأن لكل واحد منهما أحكاماً يجب علينا العمل بها، وقد عرفنا وقوع الطاعات والمعاصي من العباد، ومكننا من تمييز بعضها من بعض، وأمرنا في المطيع بأحكام، وفي العاصي بأحكام، أمراً مطلقاً من غير شرط كما في قوله تعالى: {لاَ تَتَّخِذُوا عَدُوِّى وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ} [الممتحنة:١] وقوله: {وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ} [المائدة:٥١].

وقال في المؤمنين والمؤمنات: {بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ} [الأحزاب:٦] ونحوها، وفي السنة الشريفة في بيان الأحكام الواجبة في المؤمنين والفجار ما لا يسعه المقام، وسيأتي في محله إن شاء الله.

وأيضاً فقد قال تعالى في قصة إبراهيم عليه السلام {فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ

لِلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ} [التوبة:١١٤] وقال: {وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ} [النساء:١١٥] والتبيين لا يقع إلا بعد طلب البيان، وذلك بالنظر في أدلة العقل والنقل.

وإذا كان التبيين يستلزم الطلب كان ذلك دليلاً على أنه يجب علينا معرفة ما يصير به المؤمن مؤمناً، لنتبع سبيله، ونواليه، وما يصير به كافراً أو فاسقاً، لنتبرأ منه ونعاديه، وإلا فلا نأمن موالاة أعداء الله، ومعاداة أوليائه فنقع في المعصية، وأيضاً فإنا قد نعلم المعصية ولا نعلم حكمها هل هي مخرجة لمرتكبها من الإيمان أم لا؟ وهل هي فسق أم كفر؟ وحينئذٍ لا بد من النظر في شأنها ليمكنا أجراء حكمها الذي أمرنا بإجرائه على صاحبها أمراً مطلقاً، فوجب معرفة ذلك لأجل الأمر المطلق.

تنبيه [الخلاف في أسباب الكفر]

اعلم: أنه قد كثر اختلاف العلماء فيما به يصير الإنسان كافراً، وتوسع بعضهم في ذلك وعد جملاً مستكثرة جداً، وقد ثبت أن الكفر يترتب عليه الإحباط وفسخ النكاح حيث ارتكبه أحد الزوجين المسلمين، وقضاء ما فعل من الواجب حال التلبس به عند جماعة من العلماء منهم أبو حنيفة، وغير ذلك من الأحكام.

قالوا: فالواجب على كل من له مسكة في دينه أن يعرف اختلاف العلماء في ذلك حتى يجتنب ما عده بعضهم كفراً وإن خالفه الجمهور، احتياطاً لنفسه من إحباط العمل من حيث لا يشعر.

هذا وإن كان بعض الأقوال ضعيفة، لكن الاستبراء للدين والنفس المأمور به يوجب الاحتياط، ومراعاة الخروج من مسائل الخلاف هو الواجب مهما أمكن، كما حقق ذلك الإمام القاسم بن محمد[1] عليه السلام في الإرشاد، سيما في مثل هذا الباب الضيق، الشديد الحرج في الدنيا والآخرة.

واعلم: أن غرضنا بهذا الحث على الاحتياط دون الاعتقاد، فإنه لا يجوز اعتقاد كفر أحد إلا بدليل قاطع، كما سيأتي إن شاء الله.

إذا عرفت هذا، فاعلم: أنا بعون الله تعالى نذكر فصولاً نبين فيها معنى الكفر لغة وشرعاً، وقسمته، وحصر فرقه، وبيان الدليل الذي يثبت به ليكون ذلك أقرب إلى تحصيل المسألة، وتوضيح الدلالة، ونسأل الله التثبيت والإعانة والتسديد.آمين.

---

(١) الإمام المجدد لدين الله، المنصور بالله، القاسم بن محمد بن علي. أحد أئمة الزيدية وعظمائها ولد سنة (٩٦٧هـ) في قرية الشاهل من قضاء الشرفين ـ حجة ـ ونشأ في بيئة علمية عريقة، وأكب على العلم بهمة صادقة وعزيمة عالية حتى أعتبر من أهم الشخصيات اليمنية وقد عُرف بالتواضع الجم والشجاعة الفائقة، والكرم وإلى غير ذلك من الصفات الكريمة . وفي عام (١٠٠٦هـ(وجد نفسه ملزماً بالدفاع عن الضعفاء، والمحرومين وقمع الطغاة والمستعمرين، وإقامة حكم الكتاب والسنة . فألزمه علماء عصره بقيادة الأمة، فنزل عند رغبتهم، وأقبلوا إليه جماعات، وأفراداً، مبايعين له ومتشرفين بقيادته .
وكانت له صولات وجولات، ووقائع مع قوات الأتراك، حتى ألحق بهم الخسائر الكثيرة . أما على الصعيد العلمي والمعرفي وبرغم انشغاله فقد أثرى المكتبة الإسلامية بمؤلفاته الضخمة وأفكاره النيرة . ومن مؤلفاته :(الأساس لعقائد الأكياس) ـ ط ـ، (الإعتصام بحبل الله المتين) وصل فيه إلى الصيام وأتمه زيارة ـ ط ـ، (مرقاة الوصول إلى علم الأصول)، (الإرشاد إلى سبيل الرشاد) ـ ط ـ، (تفسير القرآن) ـ خ ـ، (التمهيد في آداب التقليد) ـ خ ـ، وغيرها من المؤلفات المفيدة في شتى الفنون . وتوفي رحمه الله سنة (١٠٢٩) هـ في حصن شهارة من بلاد الأهنوم وهنالك دفن وقبره مشهور مزور .

الفصل الأول: في حقيقة الكفر

الكفر في اللغة: مشتق من التغطية يقال: كفر الرجل إذا لبس فوق درعه ثوباً، ويوصف عنده بأنه كافر، وكذلك الزراع يوصف به لأنه يستر البذر تحت الأرض، وهو في عرفها الإخلال بالشكر، قال الشاعر:

نبئت عمراً غير شاكر نعمتي

والكفر مخبثة لنفس المنعم

وأما في الشرع فاعلم: أنه صعب على المتكلمين ذكر حد الكفر على وجه يسلم من المطاعن، ونحن نأتي من حدودهم بما عثرنا عليه.

قال الناصر الحسن بن علي عليه السلام: هو الجحد لنعم الله تعالى، والستر لها التي غمرت جميع خلقه، واستدل على صحة هذا الحد بآيات من كتاب الله تعالى، وأحاديث عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وأشعار العرب، ذكرها في البساط.

قلت: وهو مبني على ما ذهب إليه جماعة من الأئمة عليهم السلام من أن الفاسق يسمى كافر نعمة.

وقال الإمام (يحيى بن حمزة) عليه السلام: هو تكذيب الرسول صلى الله عليه وآله وسلم في شيء مما جاء به مما يعلم ضرورة من دينه، وما يكون فيه دلالةٌ على تكذيبه، قال الإمام عز الدين عليه السلام: قوله تكذيب الرسول يعني به نفس التكذيب فإنه كفر لا محالة، وقوله: مما يعلم ضرورة من دينه يحترز به عن إنكار ما ليس من ضرورة الدين، كجحود من يجحد أنه ما كان

يفضل عائشة على نسائه، ولا يحب أزواجه، وغير ذلك مما لا يكون من الدين في ورد، ولا صدر، وقوله: وما يكون فيه دلالة على تكذيبه يندرج فيه عدم تصديقه، ونحو سب الأنبياء، وتمزيق المصاحف، وإحراقها، ولبس الغيار، وشد الزنار، وغير ذلك من الأمور الكفرية، فإنها وإن كانت غير معدودة في صريح التكذيب لكنها دالة على التكذيب؛ لأن هذه الأشياء كلها لا تصدر إلا عن مكذب بالرسول.

وقال الإمام القاسم بن محمد عليه السلام: هو عصيان مخرج لمرتكبه من ملة الإسلام.

قلت: وفيه إبهام، وقال الباقلاني: هو الجحد بالله تعالى مع الجهل به.

قال الإمام المهدي: وهذا الحد ضعيف جداً؛ إذ يخرج منه عباد الأوثان واليهود والنصارى حيث لم يجحدوا الله تعالى، ولا يجهلونه.

وقال الغزالي: هو تكذيب النبي في شيء مما جاء به، واختاره الرازي.

قال الإمام المهدي: وهو عندي ضعيف؛ لأن التكذيب حقيقة في النطق بلفظ كذبت ونحوه، فيخرج أكثر أنواع الكفر كالسجود لغير الله.

فإن قال: إن مرادي ما يحصل به التكذيب من قول أو فعل.

قلنا: ذلك إضمار في الحد وهو معيب؛ إذ المراد بالحدود الكشف، وقالت المعتزلة: هو القبيح الذي يستحق به أعظم أنواع العقاب، وتعلق به أحكام مخصوصة كمنع المناكحة والموارثة، وإباحة القتل إلى غير ذلك.

قال الإمام المهدي: وهذا الحد مبهم لا يعرف به الكفر على جهة التفصيل، بل يقف على معرفة الأنواع التي يستحق عليها أعظم أنواع العقاب، وهي لا تعرف إلا حيث يقوم الدليل على أنها كفر، فيلزم الدور إذ لايعرف الكفر إلا بمعرفتها، وهي لاتعرف إلا حيث توصف بأنها كفر إذ لم يرد في الكتاب والسنة في شيء من المعاصي أنه يستحق عليها أعظم أنواع العقاب، وإنما يعرف ذلك في المعاصي حيث توصف بأنها كفر.

قال الإمام المهدي: ونحن نأتي له بحد يكشف عن تفاصيله، ولا يلزم منه دور، فنقول: الكفر هو الخلو عن معرفة الله تعالى، أو نبوة نبيه، أو الاستخفاف بالله، أو بنبيه، أو بشيء مما جاء به، أو تكذيبه بشيء مما علم ضرورة أنه جاء به بقول، أو فعل، أو اعتقاد، أو تعظيم غير الله كتعظيمه، أو الدخول في الشعار المختص بمن هو كذلك جرأة وتمرداً.

قال عليه السلام: فقولنا هو الخلو عن معرفة الله تعالى دخل فيه كفر من لم يعرف أن له صانعاً صنعه، ولم يصدر منه تكذيب للنبي صلى الله عليه وآله وسلم ولا تصديق، وقولنا: أو نبوة نَبيِّه دخل فيه كفر من عرف الله تعالى ولم ينظر في صدق النبي ولا كذبه بل أعرض عن ذلك، فإنه لا يدخل إلا بهذا القيد وقولنا: أو الإستخفاف بالله تعالى دخل فيه كفر من عرف الله، ونبوة نَبيِّه، ولكن وصفه بأنه بخيل أو فقير أو ظالم أو نحو ذلك تمرداً لا اعتقاداً بل تهاوناً بعظمته تعالى فإنه لا يدخل إلا بهذا القيد، وقولنا: أو نَبيِّه دخل فيه كفر من سب النبي صلى الله عليه وآله وسلم أولطمه

أو نحو ذلك مع اعترافه بنبوته فإنه لا يدخل إلا بهذا القيد وقولنا أو بشيء مما جاء به دخل فيه كفر من استخف بالقرآن بأن أحرقه أو نحو ذلك وكفر من استخف بسنة الرسولﷺ أو تهاون بالثواب أو العقاب، فإنه لا يدخل إلا بهذا القيد، وقولنا: أوتكذيبه في شيء مما علم ضرورة أنه جاء به يدخل فيه كفر الملاحدة في إنكارهم المعاد الجسماني، وكفر من أضاف الأجسام إلى موجب من علة أو طبع، أو إلى نجم، أو نحو ذلك، وكفر البراهمة لأنهم يكذبونه في كونه رسولاً، وإن أثبتوا الفاعل المختار، وكفر اليهود، والنصارى، والمجوس، وكل من كذبهﷺ.

وقولنا: بقول أي سواء كان التكذيب بقول نحو أن يقول: إنهﷺ كاذب، أو يقول: إن الموتى لا يحشرون، أو إن الصلاة غير واجبة ونحو ذلك.

وقولنا: أو فعل ليدخل كفر من شرب الخمر وإن لم ينطق بأنها حلال، ولا اعتقد تحريمها، أو قتل النفس المحرمة وإن لم ينطق بأن ذلك حلال، ولا اعتقد التحريم أو نحو ذلك.

وقولنا: أو اعتقاد ليدخل فيه كفر من اعتقد تحليل الخمر والزنى وأن الصلاة غير واجبة، وأن القيامة غير واقعة وإن لم ينطق بذلك، فإن هذه الصور كلها تضمن تكذيبهﷺ فكانت كفراً.

وقولنا: أو تعظيم غير الله كتعظيمه ليدخل فيه السجود لغير الله تمرداً مع اعتقاده أنه لا يستحق ذلك غيره، وأن فعله قبيح، فإنه لا يدخل

إلا بهذا القيد.

وقولنا: أو الدخول في الشعار المختص بأي أهل هذه الأمور جرأة وتمرداً ليدخل فيه كفر من لبس الزنار، أو دخل في التزام السبت فعلاً لا اعتقاداً، فإنه لا يدخل إلا بهذا القيد، وإنما يدخل إذا فعل ذلك جرأة وتمرداً، لا لو فعله مكرهاً، أوفي حكم المكره، ويلحق بهذه الجملة الموالاة لمن هذه صفته، فإنه في حكم من التزم شعاره بدليل قوله تعالى: {فإنه منهم} فهذا هو حد الكفر الجامع لأنواعه على سبيل التفصيل.

الفصل الثاني: في قسمة الكفر

وهو ينقسم إلى قسمتين:

القسمة الأولى: إلى تصريح، وتأويل، فكفر التصريح: هو ارتكاب شيء مما تقدم في حقيقته، ومثاله: من أنكر وجود الصانع، أوكونه واحداً، عالماً، قادراً، مختاراً، أو كونه منزهاً عن النقائص والآفات، أو أنكر نبوة محمدﷺ، أو ما علم ضرورة أنه من شرعه كالصلاة، والزكاة ونحوهما، أو أنكر صحة القرآن، إلى غير ذلك مما شمله حد الإمام المهديعليه السلام.

وكفر التأويل: هو ارتكاب شيء مما يماثل تلك الأمور مع إنكار مرتكبه المماثلة لشبه يدعيها، ومثاله قول المجسمة أن الله جسم ذو أعضاء وجوارح، فإن المعلوم ضرورة من دين النبيﷺ أن الله تعالى

لا يشبه خلقه، وأنه[1] دان بذلك، فلو قال المجسم: أن الله سبحانه شبيه بخلقه كان بذلك كافر تصريح لتكذيبه للنبي ﷺ حيث أثبت ما نفاه، لكنه قال: إن الله تعالى ذو أعضاء وجوارح، ويزعم أن هذا ليس من التشبيه الذي جاء الرسول الله ﷺ بنفيه، وأن الرسول ﷺ إنما حرم تشبيه الله تعالى بعباده بصفات النقص والحدوث، وتوابعه، كالموت، والتألم، ونحوها، وذلك لشبه وهي الظواهر التي في القرآن والسنة، فهذا كافر تأويل؛ لأنه لم يثبت لله تعالى من الوصف عين[2] ما جاء الرسول ﷺ بنفيه، فيكون مكذباً، وإنما أثبت مثل ما نفاه ﷺ، وزعم أنه غير مثل له، وكذلك قول المجبرة أن الله تعالى فاعل الظلم، والكذب، والعبث، فإن المعلوم ضرورة من دين محمد ﷺ أنه لا يجوز وصف الله تعالى بأنه ظالم، أو كاذب، وأن من وصفه بذلك أو اعتقده فيه فقد كفر، وهؤلاء لم يصفوه بذلك، ولا اعتقدوه فيه، لكنهم وصفوه واعتقدوا فيه ما هومثله من كونه فاعل الظلم والكذب والعبث، وقالوا: ليس وصفه بأنه فاعل لذلك كوصفه بأنه ظالم ونحوه لشبهة اقتضت عندهم اختلاف الوصفين، وامتناع مماثلتهما.

القسمة الثانية: إلى مجمع عليه، ومختلف فيه، أما المجمع عليه: فهوكل كفر صريح فعل تمرداً أو عناداً مع معرفة الحق، فهذا لا خلاف بين المسلمين في كفر صاحبه، وتأييد عقابه، وأنه مستحق أعظم أنواع العقاب.

---

(١) أي الرسول ﷺ. انتهى.
(٢) أي ذات.تمت مؤلف.

وأما المختلف فيه فنوعان: كفر تصريح: وكفر تأويل.

أما كفر التصريح: فهو ما كان منه واقعاً لا على جهة التمرد والعناد، بل قد اجتهد في طلب الحق، وبلغ الغاية القصوى في النظر، فلم يوصله نظره إلا إلى ما استقر عليه اعتقاده من تهود، أو تنصر، أو تمجس أو نحو ذلك، فإن هذا النوع مختلف فيه بين الأمة، فالذي عليه الأكثر أنه كفر، وأنه لا فرق بينه وبين المعاند للحق.

وقال (الجاحظ)، و(عبيد الله بن الحسن العنبري): لا عقاب على أهل هذا النوع، بل صاحبه معذور.

قال (الرازي): وهو معنى قوله: إن كل مجتهد مصيب، فإنه لم يعن أنه محق، فإن ذلك تكذبه الضرورة، وإنما أراد أن المخطئ معذور.

قلت: أي عذر بقي لهؤلاء مع قيام المعجز على صدق محمد ﷺ، ومع العلم الضروي بدعائه إياهم إلى الإسلام، وبيانه أوضح بيان، واشتهاره في كل زمان، بحيث لم يبق لهم ولا لغيرهم شبهة إلا العناد والتمرد، وأين الجاحظ والعنبري من أوصاف القرآن بأنه بيان، وتبيان، ومبين، وهدى، وتفصيل، ومفصل، لمن هذا البيان والتبيين. والهدى والتفصيل {هَذَا بَلاَغٌ لِلنَّاسِ وَلِيُنذَرُوا بِهِ} [إبراهيم:٥٢] قل {يَاأَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ} [يونس:٥٧] {الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقاً مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ} [البقرة:١٤٦].

وأما كفر التأويل فسيأتي الكلام عليه إن شاء الله تعالى.

الفصل الثالث في حصر فرق الكفر

وهي سبع: تجاهليه، ودهرية، وثانوية، وصابئة، ومنجمية، ووثنية، وكتابية، وهؤلاء يجمعهم إنكار نبوة نبينا محمد ﷺ، وهم بعد ذلك مختلفون في إثبات الصانع، فمنهم من أنكره، ومنهم من أثبته، وتحقيق مقالة كل فرقة سيأتي في موضعه إن شاء الله تعالى.

قال الإمام المهدي عليه السلام: وأما المعترفون بنبوة نبينا صلى الله عليه فهم كفار التأويل، ولا يخلو كفرهم إما أن يكون لعدم العلم اليقين بالله ورسوله، أو لأجل اعتقاد جهل، الأول المقلد في معرفة الله وصدق رسوله، والثاني: هو المشبه والمجبر عند المكفر.

الفصل الرابع في الدليل الذي يثبت به الكفر

اعلم أنه لا يجوز إكفار أحد إلا بثبوت كفره، إما بضرورةٍ من الدين كما يعلم كفر الدهرية، واليهود، والنصارى ونحوهم، وإما دلالة، ولا يكون حينئذٍ إلا بدليل سمعي قطعي.

أما كونه سمعياً: فهو إجماع، قال الإمام المهدي عليه السلام: اتفق الناس على أن العقل لا يهتدي إلى كون المعصية كفراً؛ إذ لا طريق له إلى مقدار العقاب، والمرجع بالكفر إلى ذلك.

قلت: وتوضيحه أن الكافر اسم شرعي يقصد به المبالغة في الذم؛ إذ هو اسم لمن يستحق أعظم أنواع العقاب، ولادليل عليه إلا السمع،

وذلك معلوم ضرورة، وأماكونه قطعياً فلأن الإكفار إضرار بالغير، ولا يجوز الإضرار به إلا مع تيقن الاستحقاق، والمفيد لليقين هو الدليل القطعي، ولأن اعتقاد كفر الغير لايجوز إلا إذا كان ذلك الاعتقاد علمًا؛ لاستلزامه المعاداة، والذم، والقطع بالخلود في النار إذا لم يتب، وجميع ذلك لا يجوز إلا بقاطع إجماعاً؛ ولقو له تعالى: {إِنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِى مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً} [يونس:٣٦]. {إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ} [الحجرات:١٢].

قال النجري: فإن قيل: من قامت شهادة على كفره، أوكان مقيماً في دار الكفر غير مميز نفسه بعلامة فإنه يحكم بكفره، ويجب اعتقاد كونه كافراً، والمعلوم أن الشهادة والإقامة لايفيدان إلا الظن، فكيف جاز الإكفارمن غير دليل قطعي؟

قلنا: لانسلم عدم الدليل، بل قام الدليل وهو الإجماع على أنه يجب الإكفار عند الشهادة والإقامة المذكورين، فالإكفار عندهما لم يكن إلا عن قاطع، لكن لا يجوز اعتقاد كونه كافراً في نفس الأمر، بل بالنسبة إلينا، وفي ظاهر الشرع، ومن ثم قيل: لا يجوز لعنه إلا مشروطاً، كما إذا أقامت شهادة على إسلامه، أوكان ظاهره ذلك فإنه يجب إجراء أحكام المؤمنين عليه، واعتقاد أنه مؤمن في الظاهر فقط لا في نفس الأمر.

قلت: ويدل على هذا قوله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها حقنوا مني دماءهم وأموالهم إلا

بحقها وحسابهم على الله».

فإن قيل: فما تفاصيل ذلك القاطع الذي قد قررتم أنه لا يصح التكفير إلابه؟

قيل: الكتاب والسنة القاطعة، والإجماع المعلوم، المتيقن من الأمة، أوالعترة عليهم السلام، وقول المعصوم كعلي، وولديه الحسن، والحسين، وأمهما بضعة الرسول صلوات الله عليهم أجمعين عند من جعل أقوالهم حججاً قاطعة، والقياس والاستدلال المفضي إلى اليقين، وثلج الصدر والطمأنينة، فالأولان متفق على ثبوت التكفير بهما، وما بعدهما مختلف فيه.

أما الإجماع فالخلاف فيه لمن جعل الدليل على كونه حجة ظنياً، وقول المعصوم الخلاف فيه لمن لا يجعله حجة قاطعة، وأما القياس والاستدلال فنوعان:

أحدهما: يصح الاستدلال به على الإكفار بلا خلاف، وذلك حيث علمنا ذنبين أحدهما أصغر من الآخر، وعلمنا أن الأصغر كفر، فإنا نعلم الأعظم كذلك أيضاً، وهذه دلالة الفحوى، وكذلك حيث علمنا استواء الذنبين في العقاب، وعلمنا أن أحدهما كفر، فإنا نعلم أن الآخر كفر، فهذا النوع لا خلاف فيه.

النوع الثاني: مختلف فيه وذلك حيث نعلم في ذنب أنه كفر أو فسق، ثم نستنبط العلة الموجبة لكونه كفراً أوفسقاً استنباطاً لا بنص ولا إجماع، ثم نعمد إلى ذنب لا نعلم قدر عقابه فنلحقه بذلك لحصول العلة.

مثاله: أنا نعلم أن من وصف الله بأنه ظالم فقد كفر لإجماع الأمة، ثم نظرنا بطريقة السبر والتقسيم فلم نجد علة كفره إلا إضافة الظلم إلى الله تعالى، فقسنا عليه من وصفه بكونه موجداً للظلم لحصول تلك العلة، وهذا النوع قد اختلف العلماء في صحة الاستدلال به على الإكفار والتفسيق، فالذي عليه أكثر قدماء أهل البيت عليهم السلام وأكثر المعتزلة -كأبي علي، وأبي هاشم، والقاضي وغيرهم- أنه يصح الاستدلال به، والخلاف في ذلك لمن منع من تكفير أهل القبلة، وقالوا: الكفر لا يعلل[1].

وأجيب: بأنه يصح تعليل كل حكم إلاَّ لمانع نحو أن يعود على الحكم بالنقض، أو تكون العلة لا تنفصل عن المعلول، والمعلول لا ينفصل عنها، أويؤدي إلى إثبات ما لا يتناهى، وذلك كله مفقود في تعليل الكفر فيجب أن يصح تعليله.هكذا ذكره الإمام الموفق بالله في الإحاطة.

قالوا: المرجع بالكفر إلى تزايد العقاب، والعلة في استحقاق العقاب إنما هي القبح، ومن ثم قيل: إن أقل جزء من أجزاء القبيح إذا قبح بوجه واحد لم يستحق عليه إلا جزءاً واحداً من العقاب، وأن تزايد العقاب إنما هو لتزايد وجوه القبح، وإذا ثبت هذا فمن الجائز أن يعلم كون الفعل كفراً، ولا نعلم وجه تزايد عقابه حتى صار كفراً، وإنما نعلم أنه إنما عظم عقابه لوجه اقتضى ذلك، ولا يمتنع كون المصلحة

(١) بل يقال كفر بكذا نحو أن يقال كفر بإثبات الثاني. تمت مؤلف.

في عدم علمنا بتلك الوجوه على التفصيل، كما لا يمتنع كون المصلحة في العلم بها تفصيلاً، ألا ترى أن السمع إذا ورد بقبح أمرٍ أو وجوبه، فإنا نعلم في الجملة أن ثم وجهاً اقتضى ذلك وهو كونه داعياً إلى واجب أو قبيح، ثم من الجائز أن بعض الأفعال في الدعاء أبلغ من بعض بأن يدعو إلى واجبات كثيرة، والآخر إلى قليلة، أو يدعو إلى قبيح واحد، أو قبائح كثيرة.

قالوا: فكما أن تفاصيل ذلك لا تعلم إلا سمعاً، ولا يمكن معرفتها بالقياس، فكذلك نقول في كون الفعل كفراً أو فسقاً؛ لأن العلة لا يمكن معرفتها مع تلك الأمور المجوزة.

والجواب: أنا إذا علمنا بدليل سمعي في أمر أنه كفر، وعلمنا أن لا بد له من وجه لأجله كان كفراً، ثم حصرنا الوجوه التي يمكن كونها علة بطريقة تفيد العلم ضرورة، وهي الدائرة بين النفي والإثبات، وأبطلنا صحة تعليق الحكم بها بدليل قاطع حتى لم يبق إلا واحدٌ، فإنا نقطع أنه هو الموجب لكون ذلك الأمر كفراً، وإذا علمنا من حاله ذلك، ووجدناه في محل آخر، قطعنا بكونه كفراً لحصول موجب ذلك كما تقدم مثاله فيمن وصف الله تعالى بأنه ظالم، فإنا نعلم أنه لابد من وجه لأجله كان كفراً؛ إذ لا يجوز أن يتزايد عقابه لغير موجب، وحصرنا الوجوه التي يمكن كونها علة، بأن قلنا: لا يخلو إمَّا أن يكون كفراً لأمر أولا، الثاني باطل، وإلا كان تزايد عقابه ظلماً، والأول لا يخلو إمَّا أن يكون مجرد اللفظ أولا، والثاني لا يخلو، إما أن يكون لأجل معناه فقط، أو لأجل مجموع اللفظ

والمعنى، أو لأمر آخر، فهذه قسمة حاصرة لا تحتمل قسماً آخر، فإذا بطلت الأقسام بدليل قاطع إلا واحداً، ووجدنا الحكم يثبت بثبوته، وينتفي بانتفائه تعين كونه العلة قطعاً، وإذا تعينت وجب اطرادها فحيث تحصل يحصل الحكم فيصح القياس.

قال الإمام المهدي عليه السلام: والخصم لاينازع في ذلك، وإنما ينازع في إمكان إبطال كل قسم، فإنه إذا ادعا في هذه الصورة أن العلة أمر آخر غير اللفظ والمعنى، أواللفظ والمعنى مع أمر آخر لا نعلمه، فإنه لا سبيل لنا إلى إبطال ذلك الأمر المجوز إلا بأنه لا طريق إليه، وما لا طريق إليه يجب نفيه، وهذه الطريقة غير صحيحة عندهم؛ لأن عدم العلم ليس علماً بالعدم، ورد بأن الأوصاف العقلية والشرعية مما لا يخفى على الباحث، وأما قولهم أنه يجوز تعلق المصلحة بأن لا يعلم وجه المفسدة كما جاز ذلك في وجه المصلحة، فقال الإمام المهدي عليه السلام: بل يمتنع ذلك؛ لأن في تجويز ثبوت أمر لا طريق لنا إليه قدحاً في كل علم مكتسب، بل في الضروريات، لكن قد لا يجب العلم بتفاصيله؛ لقيام العلم بجملته مقام العلم بالتفاصيل، كما قلنا إن وجه وجوب الصلاة كونها داعية إلى الواجبات العقلية، أو بعضها، وإن لم يعلم الواجب الذي تدعو إليه بعينه ولاكميته، فالعلم الجملي ناب مناب ذلك.

قلت: هذا بناءٌ على أصله عليه السلام في وجه وجوب الواجبات الشرعية، ومن حجج المانعين من التكفير بالقياس ما ذكره الموفق بالله عليه السلام من أنه يلزم إثبات اسم الكافر بالقياس،

وأجاب عليه السلام بأنه ليس في ذلك ما ينكر إذا كان القياس دليلاً معلوماً، قاطعاً للعذر، مفضياً إلى اليقين.

قلت: أراد عليه السلام أن إثبات اسم الكافر بالقياس جائز؛ لأنه شرعي، وليس النزاع إلا في إثبات الأسماء اللغوية به قالوا: يلزم إثبات مقادير العقاب بالقياس وهي لا تثبت قياساً.

وأجاب الموفق بالله عليه السلام بأن هذا تحكم ودعوى، بل لا تثبت مقاديره إلا بالقياس، وإذا جاز القياس في إثبات الصانع وكونه عدلاً، فلأن يجوز في إثبات مقادير العقاب الذي يستند ثبوته إليه أولى.

قلت: وفي قوله بل لا تثبت مقاديره إلا بالقياس نظر، اللهم إلا أن يريد ما ذكره بعضهم من أنه لا طريق إلى إثبات الصانع إلا القياس العقلي، وثبوت مقاليد الثواب والعقاب متوقف على إثبات الصانع، فيصح الإطلاق بأنها لا تثبت إلا قياساً بهذا الاعتبار. والله أعلم.

ومن أدلة أصحابنا أنا إذا علمنا أنه يستحق هذا المقدار من العقاب أجري عليه اسم الكافر والفاسق، للإجماع الحاصل على أن المستحق لهذا القدر من العقاب كافر أو فاسق. ذكره في الإحاطة.

إذا عرفت هذا فاعلم: أنه قد تقدم أنه لا يجوز التكفير والتفسيق إلا بقاطع، وقد جعل أصحابنا من الدليل القاطع القياس الثابت بعلة مستنبطة بطريقة السبر، والتقسيم، وقد أطلعناك على عيون أدلتهم على ذلك، وأنت إذا أمعنت النظر وأرجعت البصر تجد بينها وبين

إفادة القطع مراحل، كيف وقد قال بعض المحققين: إن في كون هذه الطريق تفيد ظن العلية نظر، ولم يعده صاحب التنقيح طريقاً، وكذلك تنقيح المناط، وقال[1] علماؤنا لم يعتبروها، فأين إفادة القطع وهؤلاء الجهابذة لم يحصل لهم الظن؟.

تنبيه [في أنه لا كفر بلا دليل]

ولما كان منكرو التكفير بالقياس يجوزون ثبوت كفر لا دليل عليه، فكان الكلام عليه كالتتمة لما سبق، حسن منا ذكر الخلاف في ذلك فنقول:

قال الإمام الموفق بالله، والإمام المهدي عليهما السلام، وجمهور المعتزلة: لا يجوز ثبوت كفر لا دليل عليه في الخارج بأن تكون المعصية محتملة لأن تكون كفراً، وألا تكون، وذلك لأن الله قد تعبدنا بإجراء أحكام على الكافر، ولا يصح منا إجراؤها إلا بعد أن يعرف الكفر، وإلا كان تكليفاً بما لا يمكن العلم به وهو محال.

قال الموفق بالله عليه السلام: ألا ترى أن الله تعالى لما تعبدنا بإجراء حكم على السرقة، فلا بد من أن يكون على كل سرقة دليل تعلم أنها مما تعلق بها ذلك الحكم، وإلا أدى إلى ما يجري مجرى تكليف ما لا يطاق، ولأن المعلوم من دين النبي صلى الله عليه وآله وسلم أن الكفر أعظم أنواع المعاصي، وأن أعظمها الجهل بالله والنبوة، والتكذيب، أو الاستخفاف حسبما تقدم في حد كفر التصريح، ومعنى كونه أعظم

(١) أي صاحب التنقيح. اهـ.

أنواع المعاصي أن عقابه أعظم أنواع العقاب، فثبت أن الكفر ما استحق عليه أعظم أنواع العقاب.

قال الإمام المهدي عليه السلام: فقطعنا أنه لاذنب يستحق عليه أعظم أنواع العقاب إلا ما تضمنته حقيقة الكفر التي قدمنا، فلا كفر حينئذٍ غيرها؛ إذ علمنا بالتتبع أنه لا معصية إلا وهي دونها، فلا كفر إلا ما دخل فيها.

قال عليه السلام: وبذلك يبطل إثبات كفر لا دليل عليه.

فإن قيل: أليس يجوز من الكافر أن يبطن كفره حتى لا نعلمه، ولا يمكننا إجراء الأحكام عليه، فكذلك لم لا يجوز أن يكون كفر لا دليل عليه أصلاً؟

فالجواب: أنا لو جوزنا كفراً لا دليل عليه، وقد أوجب الشرع إجراء تلك الأحكام على مرتكبه لكان تكليفاً بما ليس في الوسع، فلا يجوز إثباته بحال، فثبت أن هذا التكليف موقوف على ما يظهر لنا، وبهذا يتبين أنه ليس مراد أصحابنا إلا أنه يجب أن يكون على جنس كل كفر دليل بحيث يمكننا إجراء الأحكام عند ظهوره، وأنه لا يجوز أن نعلم ذنباً وهو في علم الله كفر ولا ينصب لنا عليه دليلاً، لا أنه يجب أن يعلم كل كفر ويظهر كالسرقة فإنه لا بد من أن يكون عليها دليل بحيث إذا علمنا وقوعها أمكننا إجراء الحكم على فاعلها، وإن كان يجوز منه أن يبطنها ولا يظهرها، وبهذا يظهر أن الفرق بين كفر يكتمه فاعله، وبين كفر لا دليل عليه. والله أعلم.

فإن قيل: الخطاب الوارد عن الله، وعن رسوله ﷺ في إجراء الأحكام على الكفار غير عام، وإنما هو متعلق بالكفر المعهود الذي قد عرفوه كقوله تعالى: {اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ} [التوبة:٥] والمعهود هو تكذيب النبي ﷺ، والاستخفاف به، أو بما جاء به، فأمرنا بإجراء الأحكام على من كان كفره بذلك دون من بلغ عقابه في ذنب درجة عقاب ذلك فإنه يكون كفراً؛ لاستحقاقه أعظم أنواع العقاب، ولا وجه لإجراء تلك الأحكام عليه؛ إذ لا دليل يقتضيه لانصراف الظواهر التي احتججتم بها إلى الكفر المعهود دون غيره، فصح تجويز ثبوت كفر لا دليل عليه؛ إذ لا مانع من كون ترك الصلاة يستحق عليه من العقاب كما يستحق على تكذيبه ﷺ ونحو ذلك، وإن لم يجب علينا إجراء أحكام المكذبين عليه لعلمه تعالى أنه لا مصلحة لنا في ذلك، هكذا أورده الإمام المهدي عليه السلام في (درر الفرائد).

قال عليه السلام: والجواب أن هذا سؤال واقع في هذا المقام لا خلاص لأصحابنا عنه إلا بتقرير ثلاث قواعد:

الأولى: كون الكفر صار اسماً لكل قبيح يستحق عليه أعظم العقاب.

قلت: قد تقررت هذه القاعدة بما تقدم، وقد روى الموفق بالله عليه السلام الإجماع على ذلك.

الثانية: تقرير كون هذه الأحكام التي أمرنا بإجرائها في حق الكافر

متعلقة بكل أنواع الكفر.

قلت: وقد تقدم تقرير ذلك.

الثالثة: أنه لا يجوز من الله تعالى أن يعلم أن لنا لطفاً في فعل ولا يأمرنا به، ويعلمنا بوجوبه.

قلت: قد تقررت هذه القاعدة فيما تقدم بما لا مزيد عليه، وهي مبنية على القول بوجوب اللطف على الله تعالى، ومن لا يوجبه فإنه يقول: قد تقرر أن الخطاب بإجراء تلك الأحكام عام لجميع أنواع الكفر فلو لم ينصب لنا على كل نوع دليلاً لكان تكليفاً بما لا يعلم.

قال الإمام المهدي عليه السلام: فإذا تقررت هذه القواعد أمكنهم القطع حينئذٍ على أنه لا يجوز أن يكون في المعاصي ما هو كفر ولا يلعمنا الله تعالى أنه كفر، وإذا ثبت أنه لا يجوز كفر لا دليل عليه، فاعلم: أن الفسق يخالفه في ذلك.

قال الإمام المهدي عليه السلام: اتفق شيوخ المعتزلة مثبت كفر التأويل ونافيه على أنه يجوز فسق لا دليل عليه في الخارج، كما يجوز في المعاصي المحتملة أن تكون فسقاً، وأن يكون صغائر، ولا سبيل إلى العلم بأحدهما أصلاً، وإنما يعلم كونها معصية، وإلا لتعينت الصغائر؛ لأنه إذا كان كل فسق فعليه قطعنا أن ما لا دليل عليه فليس بفسق، وما قطعنا أنه ليس بفسق فهو صغير، وتعيين الصغائر قبيح إذ هو إغراء بها، والإغراء بالقبيح قبيح لا يجوز من الله، وهذا يستلزم القطع بجواز فسق لا دليل عليه.

قال الإمام المهدي عليه السلام: وهو موضع اتفاق، وإنما اختلفوا في الكفر فالمانعون من كفر لا دليل عليه قد تقدم ذكرهم، وبيان حججهم، وقال السيد(م) بالله أحمد بن الحسين، والإمام يحيى بن حمزة عليه السلام، وأبوالقاسم البستي، وأبو رشيد: بل يجوز كفر لا دليل عليه، ولهم على ذلك دليلان:

أحدهما: أن الأحكام التي تعبدنا بها في حق الكافر والفاسق لا يلزمنا إلا حيث نعلم الفعل كفراً أوفسقاً، وإذا كان كذلك جاز ثبوت كفر لا دليل عليه، فيجوز أن يكون في العاصين من عقابه عقاب الكافر لأجل معصية فعلها وهي كفر، لكن ذلك الكفر لا مصلحة لنا في إجراء أحكام الكفر عليه، كما يجوز أن يبطن المسلم في الظاهر الكفر فيجري عليه في الدنيا حكم المسلمين، وله في الآخرة حكم الكفار.

وإذا ثبت هذا ثبت أنه لا يجب على الله أن يدلنا على كل كفر وفسق إذ لا مصلحة لنا متعلقة بما لا نعلمه كفراً أو فسقاً، ولا طريق إلى أن المصالح في تلك الأحكام ثابتة في كل كفر وفسق.

والجواب: أن هذا الدليل قد دخل فيما تقدم من الأسئلة الواردة على دليل الجمهور، فخذ جوابه من هنالك، والمعتمد في جوابه أن التعبد ورد بإجراء تلك الأحكام في كل أنواع الكفر، فلو جوزنا كفراً لا دليل عليه للزم التكليف بما لا يعلم.

الدليل الثاني: قالوا قد ثبت فسق لا دليل عليه، فيجب في الكفر مثله؛ إذ قد تعبدنا في الفساق بأحكام كالذم، واللعن، ووجوب

التبري منهم، ورد الشهادة.

والجواب: أما التبري ونحوه فإنما يجب على التفصيل لمن علم فسقه، فمن لم يقطع بفسقه لم تجب معاداته، بل لم تجز، وأما رد الشهادة فقد أجاب القاضي عبد الجبار: بأنه ليس مما يختص الفسق، فقد ترد شهادة الصبي، والمجنون، والشريك، والعبد على مذهب الأكثر، ومن له فيه نفع أو دفع مضرة وإن كان صالحاً فاضلاً.

قال الموفق بالله عليه السلام: ولقائل أن يقول: أنه وإن رد في موضع لعلة، ففي هذا الموضع ردت شهادته لأمر يختص الفسق، وهو كونه فسقاً، فهذا حكم يختصه، ولا يمكن إجراؤه عليه إلا بعد معرفته، فيجب أن نعرفه حتى يكون على كل فسق دليل.

قال عليه السلام: ولي فيه نظر، وقال الإمام المهدي عليه السلام بعد ما أورد كلام القاضي: هذا الجواب غير مخلص؛ لأنه وإن ثبت له ذلك في الشهادة لم يستقم له في بقية الأحكام فإنها تختص به من غير تردد ولا نزاع، فبقي الإلزام كما هو، لكنا وإن سلمنا أن للفسق أحكاماً مخصوصة كالكفر وهي بوجوب تعيينهما معاً، لكن منع من تعيين كل فسق مانع، وهو استلزام تعيين الصغائر، وهو لا يجوز بخلاف الكفر فإنه لا يمنع من تعيينه مانع؛ لأنه لو التبس بغيره لما التبس إلا بالفسق لقربه منه، فيلزم من تعيينه تعيين بعض الفسق وهو جائز كالكبائر، وكان الدليل المقتضي لوجوب تعيين الكفر غير معارض، بل باق على إطلاقه، فوجب العمل بمقتضاه، وهو القول بالتعيين، بخلاف الدليل

المقتضي لتعيين الفسق، فإنه معارض بما في تعيين الصغائر من المفسدة، فوجب العدول عما يقتضيه من وجوب تعيين الفسق إلى القول بجواز فسق لا دليل عليه.

(تتمة) لهذا الفصل في التكفير بالإلزام.

اعلم: أن من أثبت كفر التأويل فإنه يجوز التكفير بالإلزام وإن لم يلتزمه خصمه، واحتجوا بوجهين:

أحدهما: أن لزوم الكفر حينئذٍ ليس معلوماً ضرورة، بل دلالة، وإذا كان كذلك جاز أن لا يعلمه الخصم فينكر اللزوم، ولكن إنكاره لا يسقط الكفر عنه، كمن أنكر وجوب الصلاة فإنه يكفر اتفاقاً؛ إذ لزمه تكذيب النبي ﷺ وإن لم يلتزمه، بل ادعى أن الرسول ﷺ لم يتحملها وليست من شرعه، فكما أن هذه الدعوى لا تسقط عنه الكفر إذ لزومها معلوم، فكذلك فيما علم لزوم التكذيب ونحوه فيه استدلالاً.

الوجه الثاني: إن سقوط الكفر عنه لا يخلو، إما أن يكون لأجل الشبهة التي تعلق بها، أو لأجل إنكار اللزوم لا غير الأول باطل وإلا لزم عدم كفر الفلاسفة واليهود والنصارى لأجل شبههم، والثاني باطل أيضاً وإلا لزم أن لا يكفر من أنكر ما علم من الدين ضرورة كالصلاة؛ حيث لم يلتزم كون قوله تكذيباً له ﷺ، وأما من نفى كفر التأويل فقالوا: لا إكفار بإلزام إلا حيث الخصم يلتزم ما ألزم، ويعلم بدليل قاطع أن ذلك كفر.

قال الرازي: فأما الذي يعرف بالدليل أنه من دينه ﷺ مثل كونه عالماً بعلم أو لذاته، وأنه مرئي أو غير مرئي، وأنه خالق أعمال العباد

أم لا، فلم ينقل بالتواتر القاطع للعذر مجيئهعليه السلام بأحد القولين دون الثاني، بل إنما تعلم صحة أحد القولين وبطلان الثاني بالاستدلال، فلا جرم لم يكن إنكاره ولا الإقرار به داخلاً في ماهية الإيمان، فلا يكون موجباً للكفر.

والدليل عليه: أنه لو كان ذلك جزء ماهية الإيمان لكان يجب على الرسول صلى الله عليه وسلم أن لا يحكم بإيمان أحد إلا بعد أن يعرف أنه نظر فعرف الحق في تلك المسألة، ولو كان الأمر كذلك لاشتهر في تلك المسألة بين جميع الأمة، ولنقل ذلك على سبيل التواتر، فلما لم ينقل ذلك دل على أنهعليه السلام ما وقف الإيمان عليها، وإذا كان كذلك وجب أن لا تكون معرفتها من الإيمان، ولا إنكارها موجباًللكفر.

قال: ولأجل هذه القاعدة لا يكفر أحد من هذه الأمة، ولا تكفر أرباب التأويل.

قلت: وكلامه هذا صريح؛ في أنه لا يصح الإكفار بالإلزام، وما احتج به الأولون فيجاب عنه: بأن قياس ما لزم فيه الكفر دلالة على ما لزم فيه ضرورة قياس مع وجود الفارق لما ورد من الآيات، والأخبار الدالة على رفع الخطاب ولم تفصل، وأما ما ذكر في الوجه الثاني من أنه يلزم عدم كفر من أنكر حدوث العالم كالفلاسفة، أو عدم كفر من أنكر ما علم من الدين ضرورة كالصلاة، فهو خارج عن محل النزاع؛ إذ النزاع فيمن لم ينكر ما علم ضرورة، وحدوث العالم وكون الصلاة من الدين أبي ن من الشمس، لا سيما بعد انتشار الأنبياء، والعلماء المنبهين على كيفية الاستدلال، وتعريف

الشرائع.

واعلم: أن للإمام المهدي عليه السلام كلاماً هو أقرب إلى العدل وأسلم من الخطر، وهو أنه يصح التكفير بالإلزام إذا علم لزوم الكفر ضرورة وإن أنكره الخصم؛ لأن ما كان معلوم اللزوم ضرورة فالحكم في حق الملتزم له إنه وإن أنكر بلسانه فليس منكراً بجنانه لوجوب اشتراك العقلاء في الضروريات، فيجب صحة التكفير بالإلزام، وعدم التزام الخصم لا يدفع عنه الكفر حيث علم لزومه له ضرورة.

قال عليه السلام: وليس كذلك فيما علم لزوم التكذيب فيه استدلالاً، لا يعني تكذيب النبي صلى الله عليه وآله وسلم لتجويز كونه لم ينظر فلم يعلم أن مذهبه تكذيب، فليس بمكذب؛ إذ المكذب إنما هو من قال لغيره: كذبت، أو اعتقد كونه كاذباً، وهذا ليس كذلك.

قال عليه السلام: فلزم ثبوت التكفير بالإلزام الذي علم لزومه ضرورة وإن أنكره الخصم، وهذا القدر كاف هنا فيما يتعلق بالكفر وبيانه، وسيأتي الكلام إن شاء الله على أنواع الكفر المتفق عليه، والمختلف فيه مفصلاً في مواضعه.

المسألة الثالثة [في أن القرآن كلام الله]

احتجت المعتزلة بقوله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا...} ونحوها مما أخبرنا الله به عن شيء ماض كقوله تعالى: {إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ} [الحجر:٩] {إِنَا أَرْسَلْنَا نُوحاً} [نوح:١] على أن كلام الله محدث، سواء كان الكلام هذه الحروف والأصوات، أو كان شيئاً آخر، وينبغي قبل تحرير الدليل

أن نذكر أقوال العلماء في المسألة، واختلافهم ليكون هذ الموضع مغنياً عن ذكر أقوال المخالفين في غيره من مواضع الاستدلال فنقول:

الذي حكاه السيد حميدان عليه السلام عن أئمة العترة عليهم السلام، ومن وافقهم، ورواه القاسم بن محمد عن العدلية وغيرهم، وذكره الإمام الحسين عن العدلية جميعاً، والإمام المهدي عليه السلام عن أكثر المعتزلة: أن القرآن محدث مخلوق، أوجده الله تعالى كما أوجد غيره من مخلوقاته.

وقال محمد بن شجاع البلخي البغدادي من علماء المعتزلة: بل يجوز أن يوصف بأنه محدث، ولا يجوز أن يوصف بأنه مخلوق.

قلت: ونحوه في الجامع الكافي عن جماعة من قدماء أهل البيت عليهم السلام.

قال محمد: ذاكرت عبد الله بن موسى في قول من يقول: القرآن مخلوق فقد أدركت أحداً من آبائك يقول به؟ قال: لا، وفيه عن علي بن الحسين عليه السلام أنه سئل عن القرآن، فقال: كلام الله وكتابه لا أقول غير ذلك.

وعن أحمد بن سلام قال: سألت القاسم بن إبراهيم عليه السلام عن القرآن وأخبرته بما روي عن زيد بن علي عليه السلام: أنا لا نشبه بالله أحداً، ولا نقول لكلام الله مخلوق، فقال: هكذا أقول.

وعن جعفر بن محمد وسئل عن القرآن خالق أو مخلوق، فقال: لا خالق ولا مخلوق، ولكنه كلام الخالق، وقال عبد الله بن موسى بن عبد الله: القرآن كلام الله ليس بمخلوق، وقال محمد: سألت القاسم بن إبراهيم عن القرآن، فقال: كلام الله، ووحيه وتنزيله،

لا يجاوز هذا إلى غيره، وهكذا كان أسلافنا. قال محمد: وكان يقول بخلق القرآن يضمر ذلك.

وعن يحيى بن أبي عطاء البزار أنه سمع الحسن بن يحيى يقول: ليس بمخلوق يعني القرآن، وقال الحسن أيضاً: وهو قول محمد، وسئلا عمن يقول القرآن مخلوق أو غير مخلوق، فقال: القرآن كلام الله ووحيه وتنزيله، نقول في ذلك ما قال الله، ولا نتعدى ذلك إلى غيره {خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ} [الأنعام:١٠٢] الأول قبل كل شيء، والباقي بعد كل شيء ووارثه، وكلما كان دون الله فهو مخلوق.

قلت: كلام الحسن هذا يدل على أنه يصح أن يقال: القرآن من جملة مخلوقات الله تعالى، ولا يقال القرآن مخلوق بهذا الإطلاق. والله أعلم.

وقالت الحشوية: بل القرآن قديم وهو هذا الذي نقرؤه في المصاحف، ونتلوه في المحاريب، وقالت الأشعرية والكرامية: أما هذا المتلو فيما بيننا المركب من الأصوات والحروف فهو محدث، وإنما القديم الكلام النفساني القائم بذات القديم تعالى.

وقالت المطرفية: إن هذا القرآن لا يوصف بقدم ولا حدوث، وقالوا: إنا لا نسمع القرآن وإنما نسمع القارئ، وقال بعضهم: ليس القرآن بحروف وإنما هو معنى في النفس.

وقالوا: لم يفارق قلب الملك، وقالوا: هذا القرآن إنما هو حكاية عنه ودليل عليه، فهذه خلاصة ما عثرنا عليه من أقوال الناس في حدوث القرآن وعدمه، وقد أتى كل فريق بحجج وشبه على دعواه،

ونحن بعون الله تعالى نذكر في هذا الموضع ما سنح ليتبين الحق من الباطل، والمستقيم من المائل، فنقول: قال الأولون: أما الذي يدل على أنه محدث فهو أن هذا القرآن المتلو في المحاريب، والمعروف بين المسلمين قد وجد ونزل على النبيﷺ، وهذا معلوم ضرورة، فلا يخلو إما أن يكون لوجوده أول أو لا، إن كان لوجوده أول فهو محدث، وإن لم يكن لوجوده أول فهو قديم، ولا يجوز أن يكون قديماً؛ إذ لا قديم إلا الله، فتعين حدوثه إذ لا واسطة، ولأن الله تعالى أخبر عن الذين كفروا بصيغة الماضي كما مر، وهذا يقتضي كون المخبر عنه متقدماً على الخبر، وإلا كان كذباً، والقديم يستحيل أن يكون مسبوقاً بغيره، فهذا الخبر يستحيل أن يكون قديماً، فيجب أن يكون محدثاً، ولأنه سبحانه قد ذكر حدوثه ونزوله فقال: {إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ} [الحجر:٩] والمنزل محدث بدليل: {وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ الأَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ} [الزمر:٦] ، ونحوها، ولأن الله تعالى قد أشار إليه فقال: {لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ} [الحشر:٢١] ولا إشكال في حدوث هذا المشار إليه؛ لأنه فعل من أفعال الله تعالى، والفعل محدث؛ لأنه لا بد من تقدم فاعله عليه، وما تقدم غيره عليه فهو محدث بالضرورة، وأيضاً هو مرتب بعضه بعد بعض، منظوم من حروف مؤتلفة، وما تقدم من الأشياء على غيره دل على حدوث ما بعده؛ لأن المحدث ماسبقه في الوجود غيره.

قال في (شرح الأصول): يبين ذلك أن الهمزة في قوله تعالى: {الحمد

لله} متقدم على اللام، واللام على الحاء، وذلك مما لا يثبت معه قدم، وهكذا الحال في جميع القرآن، ولأنه سور مفصلة، وآيات مقطعة، له أول، وآخر، ونصف، وربع، وسدس، وسبع، وما يكون بهذا الوصف كيف يجوز أن يكون قديماً، وقد دل الله على ذلك في محكم كتابه فقال: {مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ} [الأنبياء:٢] والذكر هو القرآن بدليل قوله تعالى: {إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ} [الحجر:٩] فقد وصفه بأنه محدث، ووصفه أيضاً بأنه منزل، والمنزل لا يكون إلا محدثاً، وفيه دلالة على حدوثه من وجه آخر؛ لأنه قال: {وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ} [الحجر:٩] فلو كان قديماً لما احتاج إلى حافظ يحفظه، ويدل على ذلك أيضاً قوله تعالى: {الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ} [هود:١] بين كونه مركباً من هذه الحروف، وذلك دلالة على حدوثه، ثم وصفه بأنه كتاب أي مجتمع من كتب، ومنه سميت الكتيبة كتيبة لاجتماعها، وما كان مجتمعاً لا يجوز أن يكون قديماً، ووصفه بأنه محكم والمحكم من صفات الأفعال، وقد قال بعد ذلك: { ثُمَّ فُصِّلَتْ} وما كان مفصلاً كيف يجوز أن يكون قديماً، وأظهر من هذا قوله تعالى: {اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَاباً مُتَشَابِهاً مَثَانِيَ} [الزمر:٢٣] وصفه بأنه منزل أولاً، والقديم لا يجوز عليه النزول، ثم قال: {أَحْسَنَ الْحَدِيثِ}، والحسن من صفات الأفعال، ووصفه بأنه حديث وهو والمحدث واحد، في أنه مناقض للقديم فهو صريح ما ادعينا، وسماه كتاباً وذلك يدل على

حدوثه كما تقدم، وقال متشابهاً أي يشبه بعضه بعضاً في الإعجاز والدلالة على صدق من ظهر عليه، وما هذا حاله فلا بد من أن يكون محدثاً.

قال العلامة ابن أبي الحديد: وليس للمخالف أن يقول: ليس المراد بقوله أحسن الحديث ما ذكرتم، بل المراد أحسن القول، وأحسن الكلام؛ لأن العرب تسمي الكلام والقول حديثاً؛ لأنا نقول لعمري أنه هكذا، ولكن العرب ما سمت القول والكلام حديثاً إلا أنه مستحدث متجدد حالاً فحالاً، ألا ترى إلى قول عمرو لمعاوية: قد مللت كل شيء إلا الحديث، فقال: إنما يمل العتيق، فدل ذلك على أنه فهم معنى تسميتهم الكلام والقول حديثاً، وفطن لمغزاهم ومقصدهم في هذه التسمية، وإذا كنا قد كلفنا أن نجري على ذاته وصفاته وأفعاله ما أجرى سبحانه في كتابه، ونطلق ما أطلقه على سبيل الوضع والكيفية التي أطلقها، وكان قد وصف كلامه بأنه حديث، وكان القرآن في عرف اللغة إنما سمي حديثاً لحدوثه وتجدده فقد ساغ لنا أن نطلق على كلامه أنه محدث ومتجدد، وهذا هو المقصود، وبقي الكلام في صحة إطلاق لفظ مخلوق على القرآن، فنقول: إذا قد صح حدوثه فلا يمتنع وصفه بأنه مخلوق؛ لأن الخلق في اللغة هو التقدير، والمخلوق هو المقدر بالغرض، والداعي المطابق له على وجه مخصوص لا يزيد عليه ولا ينقص منه يقال: خلقت الأديم هل يجي منه مطهرة أم لا.

وقال الحجاج مفتخراً على غيره: إني إذا وعدت وفيت، وإذا خلقت فريت أي إني إذا قدرت قطعت، وقال زهير:

ولأنت تفري ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفري

وقال غيره:

ولا يبط بأيدي الخالقين ولا أيدي الخوالق إلاجيد الأدم

وهذه الجملة تدل على أن الخلق إنما هو التقدير، ومثله قوله تعالى: {وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ} [المائدة:١١٠].

وقوله: {فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ} [المؤمنون:١٤] أي المقدرين، وإذا كان الخلق بمعنى التقدير كان المخلوق بمعنى المقدر وأنه مشتق منه، وإذا كان هكذا صح وصف القرآن بأنه مخلوق؛ لأنه مقدر مرتب، منزل على مقدار معلوم، مطابق لمصالح العباد، وقد دل الكتاب والسنة على ذلك.

قال الله تعالى: {اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ} [الرعد:١٦].

وقال: {خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا} [الفرقان:٥٩].

قال الهادي عليه السلام: وكذلك القرآن لأنه شيء وهو بين السماوات والأرض، وليس من أعمال العباد التي أضافها الله إليهم في كتابه، ولا من صنعهم الذي نسبه الله إليهم، فهو داخل في الآيتين؛ لأن الله تعالى وصفه بالإنزال كما وصف الماء والحديد وغيرهما بالإنزال، وكل ذلك مخلوق، فيجب في القرآن مثله.

وقال تعالى: {وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُوراً} [الشورى:٥٢] وقال: {وَجَعَلَ

الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ} [الأنعام:١] فأخبر أنه نور، والنور مخلوق، وقال: وجعلناه، وقال: {جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً} [الزخرف:٣] وقال: {خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا} [الأعراف:١٨٩].

قال الهادي عليه السلام: وكذلك خلق القرآن إذ جعله قرآناً كما جعل الشمس ضياء والقمر نوراً بأنه خلقهما، وأيضاً قد أخبر تعالى أنه محدث، وإذا كان محدثاً فالله أحدثه، وهو مخلوق والله خلقه، وقد سماه الله روحاً، وسمى عيسى عليه السلام روحاً.

قال في آدم: {فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي} [الحجر:٢٩] وفي مريم: {فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا} [التحريم:١٢].

قال الهادي عليه السلام: فأخبر أن القرآن كلامه، وروح من أمره، وأن عيسى كلمته، وروح منه، وأنه نفخ في آدم من روحه، وكذلك في مريم، ثم أجمل ذلك كله فقال: {إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ} [آل عمران:٥٩] فأخبر أن معنى الكلمة والروح خلق من خلقه، وتدبير أمره، وأما السنة فقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم: ((ما خلق الله من سماء ولا أرض، ولا سهل ولا جبل أعظم من سورة البقرة، وأعظم ما فيها آية الكرسي)).

وقال صلى الله عليه وآله وسلم: ((كان الله ولا شيء ثم خلق الذكر)).

وروى أنس عن عمر بن الخطاب أنه قال: ((اقرأوا القرآن ما أتلفتم فإذا اختلفتم فكلوه إلى خالقه)).

قال الأمير الحسين عليه السلام: ولأن هذا القرآن لايخلو إما أن يكون

خالقاً أو لا، بل هو مخلوق، وهذه قسمة صحيحة لترددها بين النفي والإثبات، ومعلوم أنه ليس بخالق، فلم يبق إلا أنه مخلوق، ومن قال: بأنه مخلوق بمعنى مكذوب فهو كافر برب العالمين، وحجة أهل القول الثاني أما على حدوثه فلما تقدم،وأما على أنه لا يوصف بأنه مخلوق وإن كان معنى الخلق حاصلاً فيه فلإيهامه أنه مكذوب؛ لأن الخلق قد استعمل في اللغة بمعنى الكذب نحو: {وَتَخْلُقُونَ إِفْكاً} [العنكبوت:١٧] ونحو: {إِنْ هَذَا إِلاَّ اخْتِلاَقٌ} [ص:٧].

وقال تعالى حاكياً: {إِنْ هَذَا إِلاَّ خُلُقُ الأَوَّلِينَ} [الشعراء:١٣٧] ويقال: قصيدة مخلوقة ومختلقة إذا كانت مشتملة على أكاذيب وأباطيل، ولأنه يوهم جواز الموت عليه كما في سائر المخلوقات وذلك محال، ولأن هذا اسم مبتدع، وقد سمى الله القرآن بأسماء، ووصفه بأوصاف لم يكن هذا منها، ومن سماه باسم لم يسمه الله به فلا يبعد أن يتناوله قوله تعالى: {إِنْ هِيَ إِلاَّ أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ} [النجم:٢٣].

قال في (الجامع الكافي) بإسناده عن الحسين بن الحكم بن مسلم أن القاسم كتب إلى عبد الله بن موسى بن عبد الله بن الحسن يسأله عن القرآن، فكتب إليه عبد الله: نحن نرى أن الكلام في القرآن بدعة، يشترك فيها السائل والمجيب، فتعاطى السائل ما ليس له، وتكلف المجيب ما ليس عليه، فانته بنفسك، والمختلفون في القرآن إلى أسمائه التي سماه الله بها تكن في المهتدين، فلا تسم القرآن بأسماء من عندك فتكون من الذين يلحدون في أسمائه، سيجزون ما كانوا يعملون،

وفيه قال محمد: قال لي القاسم: يقال للذين يقولون القرآن مخلوق: أليس قد علم الله أنه مخلوق؟ وإذا قال: نعم، قيل له: أليس قد علم الله أنه مخلوق، واجتزأ من الخليقة أن قال لهم مجعول؟ فإذا قالوا: نعم، قيل لهم: فلم لا تجتزون من خلق الله بما اجتزى الله به لخلقه.

وعن قاسم بن عبيد عن بنين[1] بن إبراهيم قال: قلت لقاسم بن إبراهيم: قال لي ابن منصور عنك أنك قلت: من زعم أن القرآن مخلوق فقد ابتدع، فقال: نعم هما بدعتان لم يبلغنا أنهم قالوا مخلوق أو غير مخلوق، ولكنا نقول: كلام الله ووحيه، وقال الحسن بن يحيى عليه السلام: أجمع آل رسول صلى الله عليه وآله أن الله خالق كل شيء، والقرآن كلام الله ووحيه وتنزيله يسمى بما سماه الله في كتابه لا يجاوز ذلك إلى غيره، وقال الحسن وسئل عن القرآن: قد وجدنا الله سبحانه سمى القرآن بأسماء في كتابه لم يرد من خلقه أن يتكلفوا للقرآن اسماً غير ما سماه الله به، وقبل ذلك من أهل الإسلام في عصر نبينا صلى الله عليه وآله، ومن القرون التي كانت من بعده حتى تكلم المتكلمون بالرأي، وتراقو[2] في دينهم رجماً بالغيب إلى صفة ما لا يدركونه من نعت خالقهم، وحتى نحلو القرآن اسماً برأيهم لم يجدوه منصوصاً في آية محكمة يستغنى بها في التأويل، واحتجوا بأنهم لم يجدوا للمجعول معنى يصرفونه إليه إلا مخلوقاً، فسموا القرآن برأيهم مخلوقاً، ولم يسموه مجعولاً كما قال الله

---

(١) كذا بنين هو العطار كما في الجامع الكافي في غير هذا الموضع. تمت مؤلف.

(٢) ترقا في العلم اي رقى فيه درجة درجة. ا. هـ. ض. تمت. مؤلف.

تعالى، ومنزلاً ومحدثاً كما قال الله، ولم يتراقوا رجماً بالغيب إلى تحديد القرآن من ذات الله تبارك وتعالى عن أن يدركه الواصفون إلا بما وصف به نفسه في كتابه بلا تحديد، ولا تشبيه، ولا تناهي ومعنى قوله: {إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً} [الزخرف:٣] صيرناه، وقال تبارك وتعالى: {يَادَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِى الأَرْضِ} [ص:٢٦] يعني إنا صيرناك خليفة في الأرض، ولسنا نقول أن القرآن خالق ولا مخلوق، ولكنا نسميه بالأسماء التي سماه الله بها في محكم كتابه قال الله تعالى: {وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيماً} [النساء:١٦٤] وقال: {وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلاَّ وَحْياً أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِىَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ} [الشورى:٥١]، وقال: {إِنَّنِى أَنَا اللَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ أَنَا فَاعْبُدْنِى وَأَقِمِ الصَّلاَةَ لِذِكْرِى} [طه:١٤] فمن زعم أن الداعي لموسى إلىعبادته غير الله فقد ضل، وقال الله تعالى: {وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلاَّ وَحْياً أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِىَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ} [الشورى:٥١] فقد بين الله لنا كيف جهة كلامه، فكلامه من كلامه أرسل به جبريل إلى الرسول ﷺ، ومن كلامه وحي بلا رسول، وقوله: {وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ} [القصص:٧] {وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ} [النحل:٦٨] فقد أوحى بلا رسول، ومنه الوحي إلى الرسل في النوم، ومن كلامه لموسى بلا كيفية، فليس لنا أن نكيف ما لم يكفيه الله، ولا نحد ما لم يحده الله، فمن حد ما لم يحدد الله فقد اجترأ على تأويل علم الغيب بلا حجة، والقرآن كلام الله ووحيه وتنزيله وكتابه، وقال: {قُرْآنٌ مَجِيدٌ فِى لَوْحٍ مَحْفُوظٍ} [البروج:٢١،٢٢] وقال: {إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِى

كِتَابٍ مَكْنُونٍ} [الواقعة:٧٧،٧٨] وقال: {كتاب عزيز} {وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ لاَ يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلاَ مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ} [فصلت:٤١،٤٢] وقال: {وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنَ الرَّحْمَنِ مُحْدَثٍ إِلاَّ كَانُوا عَنْهُ مُعْرِضِينَ} [الشعراء:٥] فأحدث في قلوب العباد بالرسل من تنزيل الكتاب ما لم يكونوا يعملون، وإنا وجدنا الله يقول في كتابه: {قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَداً} [الكهف:١٠٩] وقال: {وَلَوْ أَنَّمَا فِي الأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلاَمٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ} [لقمان:٢٧] وقال {إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ} [النحل:٤٠] فإذا كان القرآن يكون بكن، ويكون كن بكن، فمتى يتناهى علم من رجم بالغيب في معرفة كينونة القرآن من ذات الله تعالى.

وقد قال علي صلى الله عليه: (يا بردها على الكبد إذا سئل المرء عمالم يعلم أن يقول الله أعلم) هكذا حكاه في الجامع الكافي عن الحسن عليه السلام، ومن أدلتهم ما روي عنه صلى الله عليه وآله أنه قال: ((من قال أنه مخلوق كفر)).

وأجيب بأنه قد ثبت بما تقدم أن الخلق هو التقدير، والمخلوق هو المحدث المقدر، وأما استعماله بمعنى الكذب فهو مجاز، وذلك لا يمنع من وصف القرآن بأنه مخلوق على الوجه الذي يصح ويسلم.

وأما قوله تعالى: {إِنْ هَذَا إِلاَّ خُلُقُ الأَوَّلِينَ} [الشعراء:١٣٧] فليس المراد

به المكذوب، وإنما هو قول منكري البعث الذين قالوا: إن نحن إلا كالأولين ممن مضى.

وأما قولهم: قصيدة مخلوقة، فليس الغرض به أنها مكذوبة، بل المراد أنها منسوبة إلى غير قائلها، كما يقال: قصيدة منحولة ومصنوعة، أي منسوبة إلى غير قائلها، ألا ترى أنها لو اشتملت على الأوامر والنواهي لصح وصفها بأنها مخلوقة، كما يصح وصفها بأنها مصنوعة ومنحولة، مع أن الوصف بالصدق والكذب لا يتعلق بالإنشاء، وإما أنه يوهم جواز الموت عليه.

فالجواب: أنه لا يجب في كل مخلوق أن يموت، بل فيها ما يستحيل موته كالجمادات، وأما أنه اسم مبتدع، فغير مسلم، بل قد قام الدليل على جوازه من وجوه كما تقدم:

أحدها: عموم قوله تعالى: {اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ} [الزمر:٦٢].

والثاني: إطلاق كونه منزلاً محدثاً مجعولاً، ولا فرق بين المجعول والمخلوق.

والثالث: ما تقدم من الحديث والأثر، ولم يرد ما يمنع منه، وأما الآيات التي أوردها الحسن بن يحيى عليه السلام فهي حجة لنا، كما قرره الهادي عليه السلام من عدم الفرق بين المجعول، والمحدث، والمخلوق، وأما الحديث فمعارض بما مر، ثم إنه مؤول ومحمول على من قال أنه مخلوق يعني مكذوب، وهذا صحيح.

احتج أهل القول الثالث: وهم الحشوية بوجهين:

أحدهما: أن لكل واحد من هذه الحروف ماهية مخصوصة باعتبارها تمتاز عما سواها، والماهيات لا تقبل الزوال والعدم، فيجب أن تكون قديمة.

قلنا: فيلزمكم قدم جميع الماهيات، وهو معلوم البطلان.

الثاني: أنه قد ثبت أن القرآن كلام الله، والكلام صفة كمال فلو لم يكن قديماً لزم أن يقال: أنه تعالى كان في الأزل ناقصاً، وذلك باطل بإجماع المسلمين.

قالوا: وإنما قلنا: أنه ليس إلا هذه الحروف؛ لقوله تعالى: {وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ} [التوبة:٦] وللنقل المتواتر أن النبي ﷺ كان يقول: «إن هذا القرآن المسموع المتلو هو كلام الله» فمنكره منكر لما عرف بالتواتر من دين محمد ﷺ، فيلزمه الكفر؛ لأن من حلف على سماع كلام الله فإنه يتعلق البر والحنث بسماع هذه الحروف.

والجواب: أما قولهم بقدمه فهو باطل لما مر، وأما قولهم بلزوم النقص في حق الباري تعالى.

فجوابه: أنه قد ثبت بما تقدم أن الكلام من جملة أفعال الله، وأفعاله تعالى كلها محدثة بالإجماع، فإذا قالوا: بلزوم النقص بعدم إيجاد الكلام في الأزل لزم مثله في سائر الأفعال، وإنما يكون صفة نقص لو لم يكن قادراً ثم قدر، ويكفي في بطلان مذهبهم مخالفته للضرورة.

بس بس

وأما أهل القول الرابع وهم الأشعرية، فمذهبهم مبني على أن الكلام معنى في نفس المتكلم، وذلك مما لا دليل عليه، ويلزمهم أن يسمى الساكت متكلماً لحصول الكلام من جهته، والمعلوم ضرورة أن أهل اللغة لا يسمونه متكلماً، بل يكذبون من وصفه بذلك في حال سكوته اتفاقاً، وقد رد عليهم السيد أبو طالب عليه السلام بأن كلامه تعالى لا يخلو من أن يكون من جنس الكلام المعقول فيما بيننا، وهو أن يتركب من جنس الأصوات والحروف أومخالفاً لذلك، فإن كان من جنس الأصوات والحروف فلا شبهة في حدوثه، وإن كان مخالفاً لذلك لم يصح أن يكون كلاماً، وأن يفهم به شيء، فالمثبت لكلام مخالف للكلام المعقول فيما بيننا فإنه في حكم من يثبت جسماً مخالفاً للأجسام المعقولة فيما بيننا، ويثبت مع الله تعالى جسماً قديماً مخالفاً لسائر الأجسام، ومن يزعم أن الكلام معنى في النفس، وأن الحروف المسموعة دلالة عليه فهو في التجاهل بمنزلة من يزعم أن الصوت معنى في النفس، وأن المسموع منه دلالة عليه، وأن اللون معنى في النفس، وأن المرئي دلالة عليه، ولنا عليهم ما مر في تقرير مذهب الحشوية من أن القرآن هو المسموع.

وقول علي عليه السلام: (وهذا القرآن إنما هو خط مخطوط مستور بين الدفتين، وإنما ينطق بحكمه الرجال) ويلزمهم هم والحشوية أن كلام الله لو كان قديماً لوجب أن يكون مثلاً لله تعالى؛ لأن القديم صفة من صفات الذات، والاشتراك في صفة من صفات الذات يوجب التماثل

ولا مثل لله تعالى، وأيضاً فإن العدم مستحيل على القديم فلو كان قديماً لما جاز أن يعدم، ومعلوم أنه لا يمكن وقوعه على حد تحصل به الإفادة إلا إذا وجد عند عدم حرف.

يوضح ذلك أن أحدنا إذا قال: الحمد لله فإنه لا بد أن يعدم حال وجود اللام الهمزة، وحال وجود الحاء اللام، وحال وجود الميم والدال اللام والحاء حتى لا يلتبس بالمدح، ومعلوم أنما هذا سبيله لا يجوز أن يكون قديماً.

واعلم: أن الرازي قد أورد سؤالاً على ما احتج به أصحابنا من الآية التي نحن بصدد شرحها ونحوها مما أخبر الله به عن شيء ما ضٍ حاصله: أن الله عالم في الأزل بأن العالم سيوجد، فلما أوجده انقلب العلم بأنه سيوجد علماً بأنه قد وجد، ولم يلزم حدوث علم الله تعالى، فلم لا يجوز في الخبر مثله.

والجواب: أنا لا نسلم أن علم الله بأنه سيوجد انقلب بعد وجوده علماً بأنه قد وجد لقيام الدليل على أن علم الله لا يتغير، وأن علمه بوجود الشيء في المستقبل هو علمه بوجوده إذا وُجِد.

وإنما تختلف العبارة عنه فقط كما تختلف عن الوقت الواحد نحو: غداً إذا كان بعد يومك، واليوم إذا صار نفس يومك، وأمس إذا صار قبله، وكما نقول للسطح: أنه فوق إذا كنت تحته، وتحت إذا كنت فوقه، وكذلك يمين وشمال، وخلف وأمام، ونحو ذلك.

والدليل على ذلك أن علمه ذاته على مذهب قدماء العترة عليهم السلام

أو هو عالم لذاته على مذهب المعتزلة، وعلى المذهبين فلا يمكن تغييره، بخلاف الخبر فإنه يتغير، وبيانه أن الخبر الموضوع للدلالة على الماضي غير الخبر الموضوع للدلالة على الاستقبال، كما أن صيغة الخبر في الجملة مخالفة لصيغة الأمر، وحينئذٍ لا يصح القياس[1]، ثم إن السؤال مبني على قدم كلام الله، وأنه صفة ذاتية كالعلم، وقد عرفت بطلان ذلك كله مما مر.

فإن قيل: إن الرازي وأصحابه لم يقولوا بتغير العلم؛ لأنهم ذكروا في جواب السؤال الذي أوردوه أن أبا الحسين البصري وأصحابه يقولون: إن العلم يتغير عند تغيير المعلومات، ثم ردوه بأنا لو قلنا إن العلم يتغير بتغير المعلوم، لكنا إما أن نقول: أن العلم بأن العالم سيوجد كان حاصلاً في الأزل أو لا، إن كان الثاني فهو تصريح بالجهل وذلك كفر، وإن كان الأول فزواله يقتضي زوال القديم، وذلك سد باب إثبات جذور العالم.

والجواب: أما التغير فقد أثبتوه بقولهم: انقلب العلم بأنه سيوجد علماً بأنه قد وجد؛ إذ لا معنى للتغير إلاّ هذا، وأما ما أوردوه في الرد على أبي الحسين فهو مبني على ما حكوه عنه من القول بتغير العلم، وهو غلط فإن أبا الحسين لم يقل بذلك، وإنما قال: إن العلم تبع للمعلوم على معنى البدلية، فإنك إذا فرضت مثلاً لعبد فعلاً عرفت أن الحاصل في علم الله هو ذلك الفعل، ومتى فرضت ضده بدلاً عنه عرفت أن الحاصل في علم الله هو ذلك الضد، فهذا فرض علم بدلاً

(١) إذ لايقاس ما يتغير على ما لا يتغير. تمت. مؤلف.

عن علم آخر، لا أنه تغير العلم. والله أعلم.

وأما أهل القول الخامس، وهم المطرفية فقالوا: القرآن عرض، والعرض لا يجوز عليه البقاء، وأنه إجالة الألسن، ولا يقوم بنفسه، ولا يقطع المسافة، وإن الحروف كانت قد حصلت مع الناس قبل نزوله، قالوا: فصح أن الحروف هي الحكاية دون المحكي، واستدلوا على أنه لا يسمع الكلام، ويسمع المتكلم بقوله تعالى: {رَبَّنَا إِنَّنَا سَمِعْنَا مُنَادِياً يُنَادِي لِلْإِيمَانِ} [آل عمران:١٩٣] وبقوله تعالى: {سَمِعْنَا فَتًى يَذْكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُ إِبْرَاهِيمُ} [الأنبياء:٦٠].

قال الإمام أحمد بن سليمان عليه السلام: والحجة عليهم من العقل أنهم مجمعون معنا على أن حجج الله على خلقه ثلاث وهي:

العقل، والكتاب، والرسول.

وهم أيضاً مجمعون معنا على أن الله تعبد المكلفين بمعقول ومسموع، فنقول: لا يخلو الكتاب والمسموع كله أن يكون الكلام أوالمتكلم، فإن قالوا: هو المتكلم نفسه أوجبوا أن كل متكلم بالمسموع حجة في ذاته فيصير كل إنسان ممن يتكلم بالمسموع حجة لله بذاته، وهذا ما لا يتكلم به عاقل، وإن قالوا: الحجة الملك الذي لم يفارق القرآن قلبه، أو القرآن الذي في قلبه لم يفارقه.

قلنا: فليس هو بمسموع لأنا لم نسمع الملك، وإذا لم ينزل القرآن ولم يفارقه فليس بحجة، فبطل أن يكون المتكلم حجة إلا الرسول،

ونحن فلم نسمعه بذاته، لكنا سمعنا كلامه وما جاء به إذ لم نشاهده.

فصح أن الحجة هو الكلام المسموع، ومن الكتاب قوله تعالى: {وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ} [الأعراف:٢٠٤] وأمثالها، فإن قالوا: ذلك المسموع مجاز عن الحقيقة وهي ما قلنا.

فالجواب: أن هذا خلاف المجمع عليه عند أهل اللسان العربي، فإنهم لا يطلقون لفظ متكلم إلا على من أوجد الكلام وفعله، ولأن المتبادر عند الإطلاق هو المسموع فلو كان مجازاً فيه لاحتاج إلى قرينة، ولكان المتبادر المعنى الذي ذكرتموه.

قال الإمام القاسم بن محمد عليه السلام: ولو سلم أن الكلام المسموع مجاز لزم أن يثبت للتفاسير ما له من تحريم اللمس والقراءة على الجنب؛ لأنها عبارة عن كلام الله الذي هو بزعمهم قائم بذاته، فكما أن المتلو عبارة عنه كذلك التفاسير فيستويان في الحكم ولا قائل به.

ويؤيد ما ذكرنا من أن كلام الله هو المسموع قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا من بعدي أبداً كتاب الله وعترتي أهل بيتي، إن اللطيف الخبير نبأني أنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض» ونحوه في السنة كثير.

ومعلوم عند كل عاقل أن المتروك ليس إلا هذا المسموع المكتوب في المصاحف، المتلو في المحاريب.

فائـــدة:

قال الإمام المهدي عليه السلام والعلم بهذه المسألة -أعني حدوث القرآن من فروض الأعيان- وإلا نقض التوحيد لتجويز قديم مع الله، وأما مجرد إجراء لفظ الخلق عليه فمن فروض الكفايات لفهم معاني خطاب الله تعالى.

المسألة الرابعة [في مسألة تكليف ما لا يطاق]

هذه الآية الكريمة مما استدل به على جواز تكليف ما لا يطاق، وكذلك ما أشبهها كقوله تعالى: {لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَى أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ} [يس:٧] وقوله: {تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ} [المسد:١] ومحل النزاع ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: المستحيل لذاته كالجمع بين الضدين والنقيضين، وإعدام القديم والحصول في آن واحد في حيزين.

القسم الثاني: ما يمكن تعلق قدرة المكلف به، ولكن علم الله أنه لا يقع كتكليف الكافر والعاصي بالإيمان والطاعة.

القسم الثالث: مالا يستحيل لذاته ولا أمكن تعلق قدرة المكلف به، بل امتنع تعلق القدرة به، إما لذاتها كخلق الأجسام أو عادةً، وإن أمكن تصوره كالطيران، أو نظرو مانع كتكليف الأعمى بنقط المصحف، والزمن بالمشي.

إذا عرفت هذا فالعدلية جميعاً، وحكاه في شرح الغاية عن

الغزالي، وابن الحاجب والشافعي، يمنعون من تكليف ما لا يطاق، ويحكمون بقبحه مطلقاً، قالوا: وتكليف من علم الله عدم إيمانه ليس مما لا يطاق لما سيأتي، وجمهور الأشاعرة يجوزونه مطلقاً، وعدوا منه القسم الثاني، ومنعه الآمدي في الممتنع لذاته، وجوزه في غيره.

قال الإمام المهدي: وكانت المجبرة لا تلتزم القول بجواز تكليف ما لا يطاق وإن أنكروا القبح العقلي، بل يقضون بمنعه، ويعللون ذلك بعلل غير القبح العقلي حتى صرح أبو الحسن الأشعري بجوازه.

قال عليه السلام: وهو مطابق لقياس مذهبهم لأنهم إذا لم يحكموا بقبح إلا من جهة السمع لزمهم أن لا يستقبحوه قبل ورود السمع به، قال عليه السلام: والأقرب أنهم لا ينكرون استقباح العقل إياه، لكنهم يفسرون القبح بنفرة الطبع عنه، وأما الغزالي فعلل قبحه بأن طلبه فرع على تصوره، وتصوره من العاجز محال فطلبه منه محال، ولهذا يستحيل طلب الحركة من الشجرة.

واختلف أصحابنا في العلم بقبحه هل هو ضروري أم استدلالي؟

فقال أبو الحسين ومن تابعه: هو معلوم بالضرورة، في الشاهد والغائب فلا يحتاج إلى الاستدلال إلا على جهة البيان والتوضيح، لما حصل بالعلم الضروري نحو ما في شرح الأصول وغيره، وهو أن كل عاقل يعلم بكمال عقله قبح تكليف الزمن بالمشي، وتكليف الأعمى بنقط المصحف على وجه الصواب، قال: والدافع له مكابر جاحد للضرورة، ومن هذا سبيله لا يناظر، ولهذا فإن النظام لما ناظر مجبرياً

فانتهى بهما الكلام إلى أن قال له المجبري: ما الدلالة على قبح تكليف ما لا يطاق سكت النظام، وقال: إن الكلام إذا بلغ إلى هذا الحد فإن الوجه أن يضرب عنه رأساً فإذاً لا كلام في ذلك، وإنما الكلام في وجه قبحه، فعندنا أنه إنما يقبح لكونه تكليفاً لما لا يطاق بدليل أنا متى عرفناه على هذه الصفة عرفنا قبحه، وإن لم نعلم شيئاً آخر، ومتى لم نعرفه بهذه الصفة لم نعرف قبحه، وإن عرفنا ما عرفنا فيجب قبحه أيضاً في حق الله تعالى لحصول العلة الموجبة لقبحه، لا يقال: لوكان ضرورياً لم يخالف فيه عاقل؛ لأنا نقول لا يمتنع في ما لم يعلم ضرورة بالجملة أن يشتبه حاله على بعض العقلاء في بعض الأعيان لعارض، وقال قاضي القضاة والبصرية: أما في الشاهد فهو ضروري، وأما في الغائب فبالرد إلى ما علم ضرورة.

قال الإمام المهدي عليه السلام: وهو الصحيح، وظاهر شرح الغاية أن ثمة قائل باحتياجه إلى الاستدلال مطلقاً، ثم بين أدلتهم فقال: منها أن المحال لا يمكن وجوده في الخارج من المكلف، وكل ما لا يمكن وجوده في الخارج من المكلف لا يطلب فالمحال لا يطلب، أما الصغرى فضرورية، وأما الكبرى فلأن الطلب عبث قبيح لايجوز على الله تعالى كما تقرر في مسألة الحسن والقبح، ومنها ما احتج به ابن الحاجب في مختصر المنتهى.

قال سيلان: وهو قوله لنا لوصح التكليف في المستحيل لكان المستحيل مستدعى الحصول، واللازم باطل... إلخ.

قال الحسين بن القاسم عليه السلام: لكنه لا يوافق عموم الدعوى كما

لا يخفى، وقد استدل هنا بالسمع.

قيل: وفي الاستدلال به نظر؛ لأنه إنما ينفي الوقوع لا الجواز العقلي، ولأن الاستدلال به في المسائل التي تقف صحة السمع عليها لا يصح، وهذه منها؛ لأن نفي تكليف ما لا يطاق مبني على كون الله تعالى عدلاً حكيماً لا يكذب، وذلك يتوقف على الحسن والقبح العقلي، ولكن الأصحاب قد يوردون ذلك على سبيل المعارضة، ونحن نذكر هنا ما حكاه الرازي عن الصاحب بن عباد أنه قال: كيف يأمره بالإيمان وقد منعه منه، وينهاه عن الكفر وقد حمله عليه، وكيف يصرفه عن الإيمان، ثم يقول: {أَنَّى يُصْرَفُونَ} [غافر:٦٩] ويخلق فيهم الإفك، ثم يقول: {أنى تؤفكون} وأنشأ فيهم الكفر، ثم يقول: لم تكفرون، وخلق فيهم لبس الحق بالباطل، ثم يقول: {لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ} [آل عمران:٧١] وصدهم عن السبيل، ثم يقول: {لِمَ تَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ} [آل عمران:٩٩] وحال بينهم وبين الإيمان، ثم قال: {وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا} [النساء:٣٩] وذهب بهم عن الرشد، ثم قال: {فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ} [التكوير:٢٦] وأضلهم عن الدين حتى أعرضوا ثم قال: {فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَ} [المدثر:٤٩].

وأما القائلون بالجواز مطلقاً فمن حججهم هذه الآية وهي قوله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ...} إلخ [البقرة:٦]، وما في معناها، وقد قرر الرازي الاستدلال بها من خمس طرق:

الطريق الأولى: أن الله تعالى أخبر بأنهم لا يؤمنون فظهر استحالة إيمانهم لاستلزامه المستحيل الذي هو عدم مطابقة إخباره تعالى للواقع،

مع كونهم مأمورين بالإيمان، باقين على التكليف.

والجواب: أن الإخبار بوقوع الشيء أو عدمه لا ينفي القدرة عليه كإخباره تعالى عما يفعله هو أو العبد باختياره فإخباره تعالى أنهم لا يؤمنون حق مطابق للواقع؛ لأنه عالم الغيب، وقد علم أنهم يختارون عدم الإيمان، ولكن القدرة على الإيمان قائمة بالمأمور، فأمره بالإيمان بعد الإخبار باختياره عدمه ليس من باب تكليفه بالمحال؛ لأن القدرة على فعله حاصلة، وإنما هو من باب قوله عز وجل: {وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى} [فصلت:١٧].

الطريقة الثانية: أنه تعالى لما علم منه أنه لا يؤمن كان صدور الإيمان منه يستلزم انقلاب علم الله جهلاً، وذلك محال، ومستلزم المحال محال، ومع هذا فقد أمره بالإيمان فثبت أنه أمره بالمحال.

والجواب: أن انقلاب العلم جهلاً في نفسه محال وصحة الفعل من القادر ممكنة والكلام فيها، ولا يلزم من وجود الممكن في نفسه وجود المستحيل، وبيان كون الإيمان ممكناً، وعدم الملازمة من وجوه:

أحدها: أن الكافر أمر بالإيمان، والأدلة منصوبة، والعقل حاضر، والقدرة عليه موجودة، لكن علم الله أنه يترك ما يقدر عليه جحداً وعناداً، ولهذا فإن الآية نزلت ذماً للكافرين، وزجراً لهم، وتقبيحاً لفعلهم، فلوكانوا ممنوعين عن الإيمان غير قادرين عليه لما استحقوا الذم البتة، بل كانوا معذورين كما يعذر الأعمى عن الكتابة المفهومة.

إذا عرفت هذا فعلم الله بأنهم لا يؤمنون لا يوجب استحالة الإيمان

في نفسه، ولا في القدرة عليه؛ لأنه سبحانه إذا علم كون الشيء مقدوراً لشخص وعلم تمكنه منه، وأنه متروك من جهته مع القدرة عليه لم يكن ذلك الشيء مستحيلاً في نفسه؛ إذ لو انقلب محالاً لانقلب العلم بأنه ممكن جهلاً، ولخرج عن كونه ممكناً ومقدوراً.

الوجه الثاني: أنه إنما يلزم ما ذكرتم لو كان علم الله تعالى بأن الكافر لا يؤمن سائقاً له إلى الكفر ومؤثراً في وقوعه، وليس كذلك، وإنما هو سابق للفعل غير سائق إليه، ولا مؤثر فيه، فما اختاره العبد من طاعة أو معصية علمه الله سبحانه منه قبل حصوله، بل قبل حصول العبد وحدوثه فلا تأثير لعلمه تعالى في حدوث الفعل أوتركه البتة، وإنما مثل علم الله تعالى في إحاطته بالمعلومات وأنه لا يمكن الخروج عن علمه كمثل السماء والأرض، فإنا نعلم أنه لا يمكن أحدنا الخروج عنهما كما قال تعالى: {يَامَعْشَرَ الْجِنِّ وَالإِنسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ فَانفُذُوا..} الآية[الرحمن:٣٣].

وهما لا يحملان أحداً على فعل طاعة أو معصية، كذلك علمه تعالى لا يمكن الخروج منه، ولا يحمل على شيء، ونظيره في الشاهد أن أحدنا لو علم قيام شخص أو قعوده فإنا نعلم ضرورة أن علمه غير مؤثر في ذلك القيام أو القعود، والفرق تحكم، وأيضاً لو كان العلم يؤثر في المعلوم للزم أن يؤثر علم الله تعالى في ذاته تبارك وتقدس؛ إذ هو يعلم ذاته، وهذا مما لا يقول به قائل، فنعوذ بالله من قول يؤدي إلى مثل هذه المحالات، ويدخل في هذه الضلالات.

الوجه الثالث: أن العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو عليه، فإن كان

ممكناً علمه ممكناً، وإن كان واجباً علمه واجباً، ولا شك أن كل واحد من الإيمان والكفر بالنظر إلى ذاته ممكن الوجود.

قال سعد الدين في شرح العقائد: وأما ما يمتنع بناء على أن الله علم خلافه كإيمان الكافر وطاعة العاصي فلا نزاع في وقوع التكليف به؛ لكونه مقدوراً للمكلف بالنظر إلى نفسه، فلو صار واجب الوجود أو العدم بسبب العلم كان العلم مؤثراً في المعلوم، وقد بينا بطلانه فيما تقدم، ويلزم أيضاً أن نجمع على الشيء الواحد كونه من الممكنات وليس من الممكنات، وهو محال.

الطريقة الثالثة: إن وجود الإيمان يستحيل مع العلم بعدمه؛ لأنه لا يكون علماً إلا إذا طابق المعلوم، ولا يطابق إلا إذا عدم الإيمان؛ إذ لو وجد مع العلم بعدمه لزم أن يكون الإيمان موجوداً معدوماً، وهو محال فالأمر به والحال هذه أمر بالجمع بين الضدين، بل بين الوجود والعدم، وقد وقع الأمر به، فثبت ما قلنا وهو التكليف بما لا يطاق، وأنتم توافقون على أن الجمع بين الضدين مستحيل لذاته.

والجواب من وجوه:

أحدها: أن التكليف بالشيء فرع على تصوره؛ لأنه مطلوب الحصول، وكل مطلوب حصوله لا بد من تصوره، والجمع بين الضدين مما يستحيل تصوره؛ لأنه لا يتصور إلا مثبتاً، ويلزم منه تصور الأمر على خلاف ماهيته، فإن ماهيته وهي كونه جمعاً بين الضدين تنافي ثبوته، وإلالم يكن ممتنعاً لذاته فما يكون ثابتاً متصوراً

فهو غير ماهيته، وحاصله أن تصور ذاته مع عدم ما يلزم ذاته لذاته وهو عدم تصوره فإنه لازم للمستحيل لذاته، يقتضي أن تكون ذاته غير ذاته، ويلزم قلب الحقائق.

قال في شرح الغاية: وتوضيحه أنا لوتصورنا أربعة ليست بزوج وكلما ليس بزوج ليس بأربعة، هذا خلف.

قلت: وتكليف الكافر بالإيمان ليس مما يستحيل تصوره فوجب أن يصح التكليف به، ويبطل قول الرازي: أن التكليف به من التكليف بالجمع بين الضدين.

الوجه الثاني: إن العلم بعدم الإيمان لوكان موجباً لعدم الإيمان لوجب أن لا يكون الله تعالى قادراً على شيء؛ لأن الذي علم وقوعه يكون واجب الوقوع، والذي علم عدمه يكون ممتنع الوقوع، والواجب لا تتعلق به القدرة بأنه إذا كان واجب الوقوع فسواء حصلت القدرة أم لا إذ ليس للقدرة فيه أثر، وأما الممتنع فلا قدرة عليه، وعلى هذا فيلزم أن لا يكون الله تعالى قادراً على شيء أصلاً وذلك كفر بالاتفاق، ويلزم أيضاً أن لا يكون العبد قادراً على شيء لهذا التقرير فتكون حركات العبد وسكناته كحركات الأشجار وسكناتها، وهذا هو الجبر المحض، والأشاعرة يفرون منه، وكل ما أدى إلى هذه اللوازم الباطلة وجب أن يكون باطلاً.

الوجه الثالث: أن العلم بالعدم لوكان مانعاً للوجود لكان أمر الله تعالى للكافر بالإيمان أمراً بإعدام علمه تعالى، واللازم باطل؛ لأنه

سفه، ولأن إعدام ذات الله تعالى وصفاته -تعالى عن ذلك علواً كبيراً- محال، وببطلان اللازم يبطل الملزوم.

الطريق الرابعة: أن الله تعالى أخبر عن هؤلاء أنهم لا يؤمنون، وكلفهم بالإيمان البتة، والإيمان يعتبر فيه تصديق الله تعالى في جميع ما أخبر به، ومما أخبر به أنهم لا يؤمنون قط فقد صاروا مكلفين بأن يؤمنوا بأنهم لا يؤمنون قط، وهذا جمع بين النفي والإثبات.

والجواب من وجوه:

أحدها: أنهم لم يكلفوا بالإيمان بتفاصيل ما نطق به القرآن حتى يلزم أن يكلفوا بالإيمان بعدم إيمانهم المستمر، بل بالإيمان بجميع ما جاء به النبي ﷺ إجمالاً، على أن كون الموصول عبارة عنهم ليس معلوماً لهم.

الوجه الثاني: ذكره الإمام المهدي عليه السلام وهو أن هذا خطاب للرسول ﷺ لا لهم، فلا يكونون مكلفين باعتقاد مضمون هذا الخطاب؛ لأنه خطاب لغيرهم.

قال عليه السلام: وهذا الجواب أولى من جواب أصحابنا بالتسليم أنه أخبرهم بأنهم لا يؤمنون ولم يكلفهم العلم بذلك؛ لأن من البعيد أن يخاطب الله العبد بما لا يريد منه اعتقاد مضمونه. ذكر معنى هذا في درر الفرائد.

الوجه الثالث: أن السبب في الإخبار بعدم إيمانهم هو كفرهم؛ إذ لو لم يكونوا كفاراً لما أخبر به، وذلك معلوم ضرورة، فإن كل عاقل يعلم بضرورة عقله أن كل من كان على حالة، وأخبر مخبر أنه عليها

أن سبب الإخبار بذلك كونه عليها، لا كما زعمتم من أن الإخبار المذكور سبب للكفر، وإذا لم يكن سبباً للكفر لم يلزم التكليف له بالكفر مع الإيمان حتى يلزم ما ذكرتم من الجمع بين النفي والإثبات، بل غايته أنه كلفهم بالعلم بحالتهم التي اقتضت الإخبار بأنهم عليها، وقبحها وزجرهم عنها، وهي كفرهم الحاصل منهم المتقدم على الأخبار، وبالإيمان بالله والإيمان يحصل بأن يخرج من هذه الحالة إلى غيرها، وذلك داخل تحت مقدوره لا استحالة فيه كما مر، فبطل بذلك ما زخرفه والحمد لله.

الوجه الرابع: أن تكليفهم بالعلم بأنهم كفار باطل لحصوله عندهم بسبب كفرهم فإنهم يعلمون بأنهم جاحدون لما جاء به النبي ﷺ، وإذا كان حاصلاً فتكليفهم به عبث لا فائدة فيه؛ إذ هو أمر بتحصيل الحاصل، وهو محال، والحكيم لا يأمر بالمحال؛ لأنه ينافي الحكمة، والآية إنما وردت للإخبار بحالهم التي كانوا عليها من التمادي في الكفر والإصرار عليه، والتكليف إنما هو بالإيمان الذي يخرجون به من ذلك الكفر الذي أخبرهم به هم وغيرهم. والله أعلم.

الطريقة الخامسة: أن الله تعالى أخبر عن الكفار بأنهم يحاولون فعل شيء على خلاف ما أخبر الله عنه، وعابهم على ذلك في قوله تعالى: {يَامَعْشَرَ الْجِنِّ وَالإِنسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ فَانفُذُوا} [الرحمن:٣٣] فثبت أن القصد إلى تكوين ما أخبر الله تعالى عن عدم تكوينه قصد لتبديل كلام الله تعالى، وذلك منهي عنه.

ثم هاهنا أخبر بأنهم لا يؤمنون البتة فمحاولة الإيمان منهم تكون قصداً إلى تبديل كلام الله، وذلك منهي عنه، وترك محاولة الإيمان تكون أيضاً مخالفة لأمر الله تعالى، فيكون الذم حاصلاً على الفعل والترك.

والجواب: أن الآية واردة فيمن حاول تغيير حكم الله ورده، وهو جعله غنائم خيبر لأهل الحديبية خاصة، وسياق الآية يدل على ذلك كما نوضحه في محله إن شاء الله.

فإنهم أنكروا أن يكون ذلك من حكم الله بدليل: {بَلْ تَحْسُدُونَنَا} [الفتح:١٥] ورد أحكام الله معيب على الإطلاق، بخلاف الإيمان فإنه مطلوب ومأمور به في جميع الأحوال، ولا يكون محاولته قصداً إلى تبديل كلام الله في حال من الأحوال، ولا يعيب الله من حاوله قط، ثم إنك قد قررت أن محاولة الإيمان منهي عنها، وهذه هفوة عظيمة منك لا يقولها عاقل، وحسبك الله والله المستعان، وأكدت النهي عن الإيمان بالذم عليه، فرحم الله من تدبر كلامه قبل النطق به، فلسان العاقل وراء قلبه.

(مناقشة مسألة القضاء والقدر)

واعلم: أن هؤلاء القوم يحتجون بأحاديث يروونها في تأييد مذهبهم، ونحن نعارضهم بروايات من كتبنا وكتبهم في إبطال ما ذهبوا إليه، ونتأول ما رووه على فرض صحته، ونرده إلى دليل العقل، ومحكم الكتاب والسنة كما هو الواجب في ذلك، والتأويل أولى

من التعطيل.

قال الرازي: واعلم أن في الأخبار التي يرويها الجبرية والقدرية كثرة.

قلت: هي مع كثرتها لا تخلو إما أن تكون متناقضة لا يمكن الجمع بينها أولا، بل يمكن رد بعضها إلى بعض، إن كان الأول وجب إطراحها والرجوع إلى غيرها من الأدلة الصحيحة عقلاً ونقلاً، وإن كان الثاني فلم نجدها إلا حجة لنا؛ لأنها إما صريحة في ما ذهبنا إليه أو محتملة للتأويل، فتأويلها بما يؤدي إلى تصحيحها من الرد إلى الكتاب والسنة الصحيحة أولى، بل هو الواجب، وأنت لا تجد في الكتاب الكريم والسنة الشريفة دليلاً صريحاً على أن علم الله تعالى يؤثر في المعلوم، أو يرفع القدرة، أو يدفع الإمكان، وقد أورد الرازي حديثين في هذا الموضع يؤيد بهما مذهبه:

أحدهما: ما روي عن ابن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ وهوالصادق المصدوق: «إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً نطفة، ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يرسل الله إليه ملكاً فينفخ فيه الروح فيؤمر بأربع كلمات: فيكتب رزقه، وأجله، وعمله، وشقي، أو سعيد، فوالله الذي لا إله غيره إن أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها، وإن أحدكم ليعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها».

قلت: ولعل وجه دلالته على تكليف ما لا يطاق أن الله قد كلف المكلفين بالتكاليف مع أنه لا يتخلف المقضي عليهم به في الكتاب.

قال بعض شراح هذا الحديث: وفي الحديث أن الذي سبق في علم الله لا يتغير ولا يتبدل، وإن الذي يجوز عليه التغيير والتبديل ما يبدو للناس من عمل العامل، ولا يبعد أن يتعلق ذلك بما في علم الحفظة والموكلين بالآدمي، فيقع فيه المحو والإثبات كالزيادة في العمر والنقص منه، وأما ما في علم الله فلا يتغير ولا يتبدل.

قلت: وهذا الحديث قد أورده فقيه الخارقة[1] في مسألة القضاء والقدر، وأجاب عنه الإمام المنصور بالله[2] عليه السلام، ونحن نذكر جوابه عليه السلام لأنه مبني على فرض صحة الحديث، وإن كان عمرو بن عبيد قد نفى صحته لمخالفته الأصول الصحيحة، فنقول: قد جعل المنصور بالله عليه السلام الكلام على الحديث في موضعين:

قال عليه السلام: أحدهما: ما ذكر صلى الله عليه وآله وسلم من ترتيب الخلقة وذكر أوقاتها، وهذا كلام حق، وقول صدق لا يخالف فيه مسلم، وإن وقع النزاع من الطبائعية في إضافة ذلك إلى تركيب الأرحام، وطبائع الأجسام وقوالبها، وخروج النطفة من الحي من سائر أطرافِهِ مشاكلة لمن

---

(١) فقيه الخارقة هو عبد الرحمن بن أبي القبائل.

(٢) عبد الله بن حمزة بن سليمان بن حمزة، ينتهي نسبه إلى الحافظ عبد الله بن الحسين بن القاسم بن إبراهيم عليه السلام، وهو من أشهر أئمة الزيدية، له العديد من المؤلفات، من أهمها: (الشافي) يقع في أربعة أجزاء، وشرح (الرسالة الناصحة) وغيرها من المؤلفات، وقد كتبت في سيرته رسالة مختصرة بعنوان (الإمام المنصور بالله عبد الله بن حمزة حياته وآثاره).

خرجت منه، أو من تراكيب الأغذية والأهوية، وغير ذلك من الأقاويل الباطلة التي خالفت العقل والسمع.

الموضع الثاني: في إرسال الله تعالى الملك فينفخ فيه الروح، وهذا صحيح عند من عرف عدل الله وحكمته، وعلم أن مصلحة الملائكة عليهم السلام وتكليفهم العلم بما فعله سبحانه على ذلك الوجه الذي وقع عليه من ترتيب وتدريج، فأما على مذهب الجبرية فإن اعتقادهم بأن كل قبيح، وكذب، وعبث، وزور ففعله تعالى واحداثه وحده لا شريك له، فلا تتم لهم الكلمة بحكمته تعالى، فيقال لهم: ما الوجه في خلق ابن آدم على وجه الترتيب والتدريج، ولِمَ أمر الله تعالى الملك ينفخ فيه الروح وهو تعالى المحيي المميت ولم يتولَّ الله سبحانه جميع ذلك، وما فائدة إرسال الملك؟ والملك لا يفعل فعلاً أصلاً لا حسناً ولا قبيحاً عند المجبرة القدرية، فلا يمكنهم جواب إلاَّ تسليم حكمته عز وجل، وأنه فعل ذلك لمصلحة المكلفين.

أما الملائكة فبالمشاهدة والخبر، وإما لسائر المكلفين فبالخبر لهم بذلك، وحكمته تعالى لا تعلم مع اعتقاده أنه تعالى خالق لكل قبيح من كذب، وظلم، وزور، وفجور في الدنيا من أولها إلى آخرها.

قلت: كلام الإمام عليه السلام من باب الإلزام للمجبرة بنفي الحكمة على قول مذهبهم، وإلا فهم لا ينفونها[1]، وقد تكلم بعضهم[2] في شرحه لهذا الحديث وبين وجه الحكمة في التدريج، فقال: وفيه التنبيه

(١) أي لاينفونها على الاطلاق. تمت مؤلف.

(٢) أي بعض المجبرة. تمت. مؤلف.

على أن الله تعالى قادر على البعث بعد الموت؛ لأن من قدر على خلق الشخص من ماء مهين، ثم نقله إلى العلقة، ثم المضغة، ثم نفخ فيه الروح قادر على أن يخلقه دفعة واحدة، ولكن اقتضت الحكمة الإلهية نقله في الأطوار رفقاً بالأم؛ لأنها لم تكن معتادة، فكانت المشقة تعظم عليها فهيأه في بطنها بالتدريج إلى أن تكامل، ومن تأمل أصل تخلقه من نطفة، وتنقله في تلك الأطوار إلى أن صار إنساناً جميل الصورة، مفضلاً بالعقل والفهم والنطق كان عليه أن يشكر من أنشأه وهيأه، ويعبده حق عبادته، ويطيعه ولا يعصيه.

قلت: وهذا كلام صحيح باهر، جار على قواعد العدل والحكمة.

قال المنصور بالله عليه السلام: وأما قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «ويؤمر بأربع كلمات يكتب أجله ورزقه وعمله وشقي أو سعيد» فالكلام منه أن هذا قول حق وقول صدق، لكن يلزم عليه مثل ما تقدم من أن الله تعالى حكيم في جميع أفعاله، وأنه المتولي للبقاء كما هو المتولي للإحداث، وأنه تعالى يقسم الأرزاق على الضيق والسعة، ويعدل فيها بحسب المصالح، وأنه سبحانه يكتب الأعمال ويأمر الملك بكتبها، وكذلك الشقا والسعادة؛ لأنه سبحانه عالم بجميع المعلومات المعدوم منها والموجود، والحسن منها والقبيح، والطاعة منها والمعصية؛ لأنه سبحانه عالم لذاته، فيجب أن يعلم جميع المعلومات؛ لأن ذاته مع المعلومات على سواء بخلاف العبيد فإنهم عالمون بعلوم محصورة، والمعلومات تحصر بانحصار العلوم، ولهذا لا يجوز أن يكون تعالى عالماً بعلم يعلم به لهذه العلة وهي انحصار معلوماته، أو يعلم بعلوم لا نهاية لها، وذلك باطل

عند الجميع لأنها إن كانت قديمة كانت أمثالاً له سبحانه، وإن كانت محدثة فذلك باطل؛ لأن حدوث ما لا يتناهى في أوقات متناهية محال ولأن العلم لا يحدثه إلا من هو عالم فيقف كل واحد منهما على الآخر وهو باطل، فصح لك بما ذكرنا أن الله تعالى عالم بكل شيء على الوجه الذي هو عليه دون أن يعلم الشيء على غير ما هو عليه؛ لأن ذلك يكون جهلاً تعالى الله عنه، ولعل المخالف يريد أن علم الله والكتابة وما في معناها هو الذي أوجب حصول المعلومات على ما هي عليه، ولهذا عقبه بما في آخر الخبر على ما سنذكره إن شاء الله تعالى.

قلت: هذا الذي أراده الرازي من الخبر بعينه فخذ جوابه من أهله ومحله.

قال عليه السلام: فإن أراد ذلك، فهو باطل لما قدمنا من أن العلم لا يؤثر في المعلوم، وإنما يتعلق به على ما هو به، والدليل على ذلك وجوه:

منها: أن العلم كالرؤية في هذا الباب، فإن الرائي إذا رأى الشيء يرى الشيء على ما هو به، وكذلك العالم فكما أن الرؤية لا توجب المرئي ولا يسوق الرائي إلى حصول الشيء لأجل الرؤية، فكذلك العلم، ولهذا فإن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لو علم بأن زيداً يدخل الدار غداً، أو علم غيره بذلك لم يصح وصف علمه بأنه سائق لزيد إلى الدخول، ولا ينسب دخوله إلى من علم وقوعه بوجه من الوجوه؛ لأن العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو به، وفي هذا المعنى ما روي عن عبد الله بن عمر أنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «مثل علم الله فيكم

كمثل السماء التي تظلكم والأرض التي تقلكم» فكما لا تخرجون مما بين السماء والأرض لا تخرجون من علم الله، وكما لا تحملكم السماء والأرض على الذنوب لا يحملكم علم الله عليها.

ومما يبين لك أن العلم ليس بموجب للمعلوم أنه لو كان موجباً للمعلوم للزم أحد محالين:

أحدهما: أن الله لما كان عالماً فيما لم يزل بعلم قديم على مذهبك وجب أنه يوجد العالم فيما لم يزل، ويكون العالم قديماً وذلك محال، وإما أن يكون تعالى عالماً بعلم محدث وجب حدوث العالم عند وجوده، وذلك محال آخر، ولا مخلص من هذين المحالين إلا القول بأن العلم غير موجب للمعلوم، وأيضاً فلو كان العلم موجباً للمعلوم، وقد يشترك العالمون في العلوم فتكون علومهم موجبة لوجوده، ويكون مضافاً إلى جميعهم؛ لأن الموجبات لا تختلف في إيجابها بالفاعلين، وإلا جاز أن يتحرك الجسم بحركة وسكون من زيد وعمرو، ولأن إيجاب العلل مما يرجع إلى ذواتها، فلو وجدت غير موجبة لخرجت عن صفة ذاتها، وذلك لا يجوز كما لا يخرج القديم عن كونه قديماً، ويلزم على هذه القاعدة أن توجب علومنا حصول المعلومات ويبطل اختصاصها بالباري تعالى دوننا، بل يبطل اختصاصها بمن قدر عليها؛ إذ لو كانت مختصة بالقادر عليها لبطلت فائدة إيجاب العلم للمعلوم وإن كان المقدور مختصاً بمن قدر عليه، ومختصاً بمن علمه كان تأثيراً لمؤثرين كثيرين، وذلك محال إلى غير ذلك من الوجوه التي تلزم على قول من يجعل العلم مؤثراً في المعلوم،

فلنقتصر على ما ذكرنا ففيه كفاية وتنبيه لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد.

قال عليه السلام: وأما قوله ﷺ: «فوالذي لا إله غيره إن أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة..» إلخ، فالكلام منه أنه كلام حق وقول صدق، صدر من الحكيم الذي لا يكذب، وفيه فائدتان:

أحداهما: أن العبد هو الذي يعمل أعماله الحسن الذي ينتهي به إلى الجنة ويستحقها به، والقبيح الذي ينتهي به إلى النار ويستحقها به، ويبطل بذلك مذهب المجبرة القدرية المجورة لرب البرية؛ من أنه تعالى الخالق للأعمال، وإن أحداً لا يستحق على عمله ثواباً، ولا عقاباً، وقد صرح ﷺ بأن العبد هو الذي يعمل العمل الذي به يدخل الجنة أو النار، وفي ذلك بيان صحة ما ذهبنا إليه.

والفائدة الثانية: أن علم الله تعالى لا يتبدل ولا يتغير، وهذا هو مذهبنا، وإليه دعونا؛ لأنه سبحانه عالم لذاته فلا يجوز تغير علمه لأنه يقتضي خروجه عما هو عليه في ذاته، ولو صح ذلك للزم أن يكون محدثاً تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، فإن رام المخالف الاستدلال بالخبر على أن العلم هو الموجب للفعل والملجئ إلى فعل الحسن والقبيح، فقد بينا بطلان قوله هذا بما لا سبيل له إلى دفعه، فإنما هو تعالى يعلم ما يكون على الوجه الذي يكون عليه.

قبل كونه والوجه الذي وقع عليه هو سوء اختيار العاصي لفعل المعصية وحسن اختيار المطيع بإيثار الطاعة، فقد علمه الله من المتعبدين ما علم، فلينظر في ذلك فهو أصل كبير في هذا الباب. والله الموفق

للصواب.

وقد استوفينا كلام المنصور بالله عليه السلام وإن كان فيه ما لا يتعلق بالمسألة وبعضه قد تقدم معناه في الردعلى الطرق الخمس لما فيه من شرح معنى الحديث، وتقرير ما سبق وتوكيده.

الحديث الثاني: ما روي عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «احتج آدم وموسى فقال موسى: يا آدم أنت أبونا أخرجتنا من الجنة، فقال آدم: أنت يا موسى اصطفاك الله بكلامه وخط لك التواراة بيده أتلومني على أمر قدره الله علي قبل أن يخلقني بأربعين عاماً، فحج آدم موسى».

وفي رواية لمسلم: «قال آدم: بكم وجدت الله كتب التوراة قبل أن أخلق، قال موسى: بأبعين سنة، قال: فهل وجدت فيها فعصى آدم ربه فغوى، قال له: نعم، قال: فهل تلومني على أن عملت عملاً كتب الله علي أن أعمله قبل أن يخلقني بأربعين سنة، قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: فحج آدم موسى» قوله: احتج المحاجة: المجادلة والمخاصمة يقال: حاججته فحججته أي جادلته فغلبته.

والجواب أن هذا الخبر مخالف لدليل العقل، ومحكم الكتاب والسنة، وقد تقدم من ذلك ما فيه الكفاية.

ومن الأدلة الصحيحه والبراهين الصريحة في إبطال مذهب هؤلاء، وبيان بطلان هذا الخبر ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه لما قفل من صفين قال له شيخ ممن كان معه: أترى يا أمير المؤمنين أن مسيرنا إلى

الشام كان بقضاء الله وقدره؟

فقال عليه السلام: (والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما علونا تلعة ولا هبطنا وادياً إلا بقضاء الله وقدره) فقال الشيخ: عند الله أحتسب عنائي ما أرى لي من الأجر شيئاً، فقال علي عليه السلام: مه أيها الشيخ لعلك ظننت قضاء لازماً، وقدراً حتماً لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب، وسقط الأمر والنهي، ولما كان محمدة لمحسن، ولا مذمة لمسيء، ولما كان المحسن بثواب الإحسان أولى من المسيء، ولما كان المسيء بعقوبة الذنب أولى من المحسن، تلك مقالة عبدة الأوثان، وجنود الشيطان، وخصماء الرحمن، وشهود الزور، وأهل العمى في الأمور قدرية هذه الأمة ومجوسها إن الله تعالى أمر تخييراً، ونهي تحذيراً، وكلف يسيراً، لم يعص مغلوباً، ولم يطع مكرهاً، ولم يرسل الرسل عبثاً {ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ} [ص:٢٧].

قال الشيخ: فما القضاء والقدر اللذان ما سرنا بهما، فقال علي عليه السلام: الأمر من الله والحكم، وتلا: {وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ} [الإسراء:٢٣] فنهض الشيخ مسروراً، وأنشأ يقول شعراً:

أنت الإمام الذي نرجوا بطاعته

يوم النشور إلى الرحمن رضوانا

الأبيات، العناء: التعب والنصب، والتلعة هنا: ما ارتفع من

الأرض، وهذا الأثر نص صريح فيما ذهبنا إليه، وفيه أن المجبرة هم القدرية وغير ذلك من الفوائد، ثم إني أنشدكم الله هل أمرنا رسول الله ﷺ بالرجوع عند الاختلاف إلى علي بن أبي طالب أو إلى أبي هريرة الدوسي؟ إن كان قال هذه الرواية؟ ومن الذي أخبر النبي ﷺ بأنه باب مدينة علمه وعيبته، وأن الحق معه، وأمرنا بالأخذ بحجزته، والسلوك في واديه، وقال فيه: «هذا وحزبه هم المفلحون»؟ الحمد لله الذي جعلني من ولده، ونظمني في حزبه، ورزقني حبه، وهداني إلى معرفة حقه، حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه.

وبعد: فهذا الخبر معارض لما حكاه الله عن آدم من اعتذاره، ونسبة الظلم إلى نفسه وإلى زوجه: {قَالاَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ} [الأعراف:٢٣] هذا دين أبي البشر آدم عليه السلام، ودين الأنبياء والصالحين من ولده عليهم السلام، قال الله حاكياً عن موسى عليه السلام: {رَبِّ إِنِّى ظَلَمْتُ نَفْسِى} [النمل:٤٤] وقال لما وكز القبطي: {هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ} [القصص:١٥] وقال يعقوب: {بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ أَمْراً} [يوسف:١٨] وقال يوسف: {مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَغَ الشَّيْطَانُ بَيْنِى وَبَيْنَ إِخْوَتِى} [يوسف:١٠٠] وقال يونس: {لاَ إِلَهَ إِلاَّ أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّى كُنتُ مِنَ الظَّالِمِينَ} [الأنبياء:٨٧]، وقال نبينا ﷺ: {إِنْ ضَلَلْتُ فَإِنَّمَا أَضِلُّ عَلَى نَفْسِى} [سبأ:٥٠] إلى غير ذلك مما حكاه الله عن أنبيائه وأوليائه، من إضافة المعاصي إلى أنفسهم وإلى الشيطان الرجيم، ولا يتخرج مذهب هؤلاء القدرية وخبرهم هذا إلا على مذهب إبليس اللعين الذي قال: {رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِى} [الحجر:٣٩].

قال القاسم بن إبراهيم عليه السلام: خالفت القدرية المجبرة كتاب الله تعالى ووافقت الشيطان قلة معرفة منهم بعدل لله في خلقه، ورحمته لهم، وانتفائه من ظلمهم في كتاب الله {إِنَّ اللَّهَ لاَ يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِنْ تَكُنْ حَسَنَةً يُضَاعِفْهَا وَيُؤْتِ مِنْ لَدُنْهُ أَجْراً عَظِيماً} [النساء:٤٠] وما أدري ما تقول القدرية فيما أورده الله من العتاب لآدم وحوى في قوله: {أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكُمَا الشَّجَرَةِ وَأَقُلْ لَكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُبِينٌ} [الأعراف:٢٢] وهلا أجاب بمثل ما أجاب به على موسى عليه السلام بل أقر بالخطيئة {قَالاَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا} [الأعراف:٢٣]ومن العجب أنهم يعتقدون أنه لا يؤمن من لا يؤمن بالقدر الذي يزعمونه، وقد حكوا عن موسى أنه لم يؤمن به لأنه إما عالم به فلم وبخ آدم وعاتبه على ما لم يستطع مخالفته، وهذا يستلزم عدم الإيمان به، وإما جاهل، والإيمان بالشيء فرع على العلم به، مع ما فيه من تجهيل نبي الله صلوات الله عليه في مسألة هي مما لا يعذر أحد بجهلها.

وبعد: فإن معاصي الأنبياء عليهم السلام صغائر، فكيف يوبخه موسى هذا التوبيخ على ارتكاب صغيرة، وفي هذا تجهيل موسى عليه السلام.

واعلم: أنا قد بينا بطلان هذا الخبر بما لا مزيد عليه، وبقيت أمور مما يدل على بطلانه منها أن موسى قال: أنت الذي أشقيت الناس، وأخرجتهم من الجنة، فعلى مذهبكم إما إن يكون موسى عالماً بأن الله الذي أخرجهم وأشقاهم، فيكون كاذباً، أو جاهلاً لذلك، وهو غير جائز في حقه، وما أدى إلى الباطل فهو باطل؛ إذ الكذب والجهل غير

جائزين في حق الأنبياء عليهم السلام، ومنها: أنه لو صح احتجاج آدم بما ذكر لكانت الحجة لسائر الكفار والعصاة على الله، وعلى من نهاهم عن كفرهم ومعصيتهم؛ إذ لا مخصص لآدم بهذه الحجة، ومنها: أن هذا الحديث يدل على مقتضى مذهبهم أن العاصي إذا قال في دار التكليف: هذه المعصية قدرها الله عليه أنه سقط عنه اللوم، وهم لا يقولون بهذا. ذكره النووي في شرح مسلم.

وفرق بأن العاصي في دار التكليف جار عليه أحكام المكلفين من العقوبة، واللوم والتوبيخ، وغيرها وفي لومه، وعقوبته زجر له ولغيره عن مثل هذا الفعل، وهو محتاج إلى الزجر ما لم يمت، وأما آدم فميت خارج عن دار التكليف، وعن الحاجة إلى الزجر، فلم يكن في القول المذكور له فائدة، بل فيه إيذاء وتخجيل.

قلت: ولقائل أن يقول: إذا كانت المعصية مقدرة عليه فما فائدة العقوبة والزجر، وكيف يزجر عن الأمر الذي لا يمكن دفعه، وما هو إلا كما لو زجرت المتردي وهو في الهواء عن السقوط، ولمته وتوعدته.

وأما قوله: وأما آدم فميت إلخ فيلزمه أن تكون الحجة للأموات من سائر العصاة على من أراد عقابهم أو ذمهم؛ إذ لا فارق بينهم وبين آدم، ويلزمه أن يكون عاصياً بأذيته لآدم، فإن قال: لا معصية في غير دار التكليف لزمه أن يكون جاهلاً؛ لأنه جهل عدم الفائدة في التوبيخ سوى الأذية، ويلزم أيضاً تجهيل آدم عليه السلام لأنه ما اهتدى إلى ما اهتدى إليه النووي من عدم الفائدة والنهي عن الأذية، بل

اعتذر بالقدر.

واعلم: أن بعض المعتزلة قد تأول الخبر على أحد ثلاثة وجوه:

أحدها: أن النبي ﷺ حكى ذلك عن اليهود فتوهم الراوي أنه حكاه عن نفسه.

الثاني: أن آدم المفعول وموسى الفاعل، وهذا يدل على أن ما أتى به آدم ليس بحجة، وهذا ضعيف؛ لأنه يلزم منه تجهيل آدم عليه السلام.

الثالث: أنه ليس المراد من المناظرة الذم ولا الاعتذار بعلم الله وإنما سأله عن السبب الذي حمله على الزلة حتى خرج من الجنة، فأجاب بأن الزلة ليست سبب الخروج من الجنة، وإن السبب أن الله قد كان كتب علي الخروج من الجنة إلى الدنيا، وأكون خليفة فيها، وهذا المعنى كان مكتوباً في التوراة، وحينئذٍ صارت حجة آدم قوية.

قلت: ويدل على هذه قوله تعالى: {إِنِّى جَاعِلٌ فِى الأَرْضِ خَلِيفَةً} [البقرة: ٣٠].والله أعلم.

تنبيه: [في مناقشة المجبرة لمسألة القضاء والقدر]

قد تقدم للمجبرة أنه لو صح إيمان من علم الله أنه لا يؤمن لانقلب علمه جهلاً، وتقدم الجواب عليهم، ولكنه يورد على أصحابنا سؤالاً وهو أنا لو قدرنا وقوع ما علم الله أنه لا يقع، هل كان يكشف عن الجهل ويدل عليه؟ واختلفوا في جوابه، فقالت: البهشمية وحكاه الرازي عن أبي علي، والقاضي عبد الجبار، وقواه الإمام

المهدي عليه السلام إذا سئل عن هذا السؤال وجب الإمساك عن جوابه، فلا يجاب بلا ولا بنعم؛ إذ بأيهما أجيب نقض[1] أصل قد تقرر؛ لأنا إن قلنا يكشف نقض ما قد تقرر من أنه عالم لذاته لا يجوز عليه الجهل، وإن قلنا لا يكشف نقض ما قد تقرر من أن وقوع خلاف المعلوم يكشف عن الجهل وإذا كان الجواب بنعم أو لا يستلزم المحال لم يجب بأيهما، بل بإحالة السؤال، فيقال: هذا السؤال لا يقدر لما فيه من نقض الأصول المقررة بالبراهين القطعية.

قال النجري: وهذا الجواب هو الذي أجاب به الشيخان، قال أبو علي: ومثاله أن يقال: لو كذب النبي أكان يدل على أنه ليس بنبي أم لا؟ فكما أنا نقول هذا محال كذلك ما نحن فيه، فإن قيل: هذا الجواب ليس مطابقاً، قيل: بل مطابق؛ لأن السائل فرض فرضاً لا يستحق عليه جواباً، فلم يكن الجواب على خلاف ما فرض، ولأنه غاية ما يمكن أن يقال في جواب مثل هذا السؤال.

فإن قيل: إنكم إذا قلتم بوجوب الإمساك فلا يخلو إما أن يكون قصدكم أن أحد الطرفين حق، لكن لا يتلفظ به، فهذا لا ينفعكم، وإما أن تريدوا أن الطرفين كليهما باطلان خرجتم عن القسمة الدائرة بين النفي والإثبات، والخروج عنها محال، فلا يستقيم جوابكم.

قيل: ليس المحال إلا إثبات قسم ثالث بين النفي والإثبات، وأما الامتناع عن الجواب فليس بمحال، وليس الامتناع لأجل أن ثم قسماً ثالثاً، بل لأن السؤال ورد عن حكم المتفرع على أمر مقدر، والإجابة

(١) لعله مبني للمجهول.

عليه تستلزم أحد محالين، ولما كان ذلك المقدر غير محقق ولا واقع، لم يلزمنا الإجابة عليه إذ إجابة ما لا ثبوت له إذا أدت إلى المحال حسن الامتناع منها، ولأن تكلف الجواب عن مثل ذلك من المنهي عنه، وقد تقدم ما يدل على ذلك من قول علي عليه السلام، وليس الامتناع حكماً بأمر غير النفي والإثبات، بل هو بيان أن الإجابة عن فرع الأمر المقدر الذي لا ثبوت له تستلزم محالاً. والله أعلم.

وقد أورد الإمام المهدي عليه السلام إشكالاً على مذهب البهشمية، هذا وأجاب عنه، وحاصله أنكم إذا لم تجعلوا وقوع ما علم أنه لا يقع مستحيل، فقد جعلتم ما يدل على جهله سبحانه وتعالى ممكناً، ويلزم منه أن يكون جهله ممكناً وذلك ينقض الأصل المقرر، وهو أنه عالم لذاته.

والجواب: أنه لا يلزم ذلك؛ لأن العلم بالإمكان لا ينفك عن العلم بأن ذلك الممكن لا يقع أبداً وإن كان يصح وقوعه من جهة القدرة، وإذا كان لا ينفك عن العلم بأنه لا يقع، فلا يلزم من إمكان وقوع ما علم الله، عدم وقوعه كون جهله تعالى ممكناً؛ لأن العلم بأنه لا يقع يدفع العلم بإمكان الجهل، مثاله أن يقول: إذا علم الله أنه لا يقيم القيامة غداً، وعلمنا أنه يمكن إقامتها غداً، فإنه لا يلزم من ذلك إمكان مصير علمه جهلاً لما تقدم من أن العلم بذلك الإمكان لا ينفك عن العلم بأن إقامتها لا تقع أبداً، وحاصل الجواب: أن الملازمة بين الأمرين إذا كانت بطريقة الاقتضاء استحال انفكاك أحدهما عن

الآخر؛ لأن المقتضى الذي يتميز به المقتضي كالوصف الذاتي له، ألا ترى أن الحيية تقتضي صحة العلم والقدرة، ويستحيل انفكاك صحة القادرية عن ثبوت الحيية، ويستحيل انفكاك ثبوت الحيية عن صحة القادرية، وأما إذا لم يكن بطريقة الاقتضاء فإن انفكاك أحدهما عن الآخر لا يستحيل كملازمة وقوع القبيح لجهل فاعله أو حاجته، إليه فليس بين الأمرين طريقة اقتضاء، فيقال: إن وقوع القبيح يقتضي الجهل أو الحاجة، وإنما هي ملازمة عادية فلا يستحيل وقوع القبيح ممن ليس بجاهل ولا محتاج إليه، ويمكن أن يكون جاهلاً لا يقع منه قبيح، وكذلك وقوع المعلوم مطابقاً للعلم ليس مقتضي عن العالمية، بل وقوعه باختيار الفاعل، ولا وقوعه كذلك يقتضي كون العلم علماً، لكن لما هو عليه في ذاته لا يكون إلا مطابقاً، وإذا كان كذلك لم يلزم من إمكان وقوع الفعل غير مطابق للعلم مع القطع بأنه لا يقع كذلك إمكان جاهيلة العالم؛ لأن طريقة الاقتضاء غير ثابتة بين هذين المتلازمين، فلا يلزم من إمكان أحدهما إمكان الآخر.

قال الإمام المهدي عليه السلام: وهذه طريقة إغراء رافعة للإشكال من أصله.

قلت: لعمري إنها كما وصفها الإمام عليه السلام، فلله دره عالماً، ولله فهمه غايصاً، وللإمام المتوكل على الله إسماعيل بن القاسم عليه السلام جواب نحو هذا، وهو أن ما علم الله أنه لا يقع لا ينفي قدرة الفاعل على إيقاعه، لا في أفعال الله تعالى، ولا في أفعال خلقه.

قال عليه السلام: فتجويز وقوع القدرة على إيقاعه لا ينفي علم الله؛

بأنه لا يقع، ولا ينافي القدرة على إيقاعه.

وروي عن أبي هاشم أنه قال: إن هذا التقدير من باب تعليق الجائز بالمحال، وتعليق الجائز بالمحال محال، والجائز هو وقوع ما علم الله أنه لا يقع، والمحال كشفه عن جهله تعالى، فكأنا قلنا إذا وقع كان الله جاهلاً -تعالى الله عن ذلك علواً كبيرا- فهو نظير قولنا: إذا دخل زيد الدار انقلب السواد بياضاً، فكما أن هذا لا يصح كذلك هذا التقدير، واعترض هذا الجواب بأنه لا تلازم بين دخول الدار وانقلاب السواد، بخلاف مسألتنا فإن وقوع خلاف المعلوم لازم للجهل، فلا يقاس أحدهما على الآخر.

قلت: هكذا ذكره الإمام المهدي عليه السلام، وإنما كان تعليق الجائز بالمحال محالاً؛ لأنه يخرج عن كونه جائزاً، وأما غير الإمام المهدي عليه السلام فقال في تقرير هذا الجواب: أنه من باب تعليق المحال بالجائز، وهو غير جائز، لأنه يؤذن بخروج المحال عن كونه محالاً، قال: وهذا لا يمكن ولا يتصور، ألا ترى في المثال السابق أن انقلاب السواد بياضاً محال، والممكن لا يلزم عليه المحال.

قلت: والممكن هنا هو دخول الدار، والمحال انقلاب السواد بياضاً، وفي المسألة الممكن وقوع ما علم الله أنه لا يقع، والمحال جهل الله تعالى، ومعنى تعليق المحال بالجائز أنا علقنا جهله تعالى الذي هو محال بالجائز، وهو إمكان ما علم أنه لا يقع، وذلك غير جائز، فلا ينبغي أن يجاب بواحدة منهما-أعني أنه لا يقال لا يمكن وقوع ما علم الله أنه لا يقع لئلا يخرج عن كونه جائزاً، ولا يقال بوقوعه لاستلزامه المحال

وهو جهل الله تعالى، بل يحال الجوابان معاً، وقال أبو الهذيل فيما حكاه عنه الشيخ أبو القاسم: أنه قادر على ذلك ولا يفعل لحكمته، وجوز أن نقول الله تعالى قادر على ما يستحيل وقوعه.

قال الإمام المهدي عليه السلام: وهذا القول يقتضي أن يكون جواب أبي الهذيل مثل جواب بشرٍ، أو مثل جواب البهشمية، أو مثل جواب أبي الحسين وسيأتي.

وقالت البغدادية: إذا قدرنا وقوع ما علم الله أنه لايقع فإنا نتبع هذا التقدير تقديراً آخر، وهو أن نقدر أنه علم أنه سيوجد، قال النجري: وبهذا أجاب بشر بن المعتمر منهم، وقد قيل له: هل يقدر الله أن يعذب طفلاً؟ قيل: نعم.

قيل: فلو عذبه، قال: كان بالغاً مستحقاً للعقاب قال: وكذا غيره من علماء البغدادية كأبي موسى والإسكافي.

قال الإمام المهدي عليه السلام: والتحقيق أنهم يقولون إذا صح أن نقدر وقوعه، وإن علمنا أنه لا يقع قدرنا أنه سبحانه لم يعلم أنه لا يقع وإن كان قد علمه، بل نقدر أنه علم أنه سيوجد.

وأجيب: بأنه هذا الجواب خلاف الفرض، ومن حق الجواب أن يكون مطابقاً للسؤال، والسائل هنا إنما فرض وقوع أمر قد علم الله أنه لا يقع، فقلتم أنتم تفرضون أنه لم يعلم، وهذا غير مطابق؛ فإن للسائل أن يقول: إني أسألك عن وقوعه مع حصول ذلك العلم ما

حكمه فلم تجبني عما فرضت.

قال النجري: ولأنه يؤدي إلى أن يكون الجواب جواباً بالمحال، وذلك أن السؤال فيه تقدير أنه علم أنه لا يوجد، وفي الجواب أنه علم أنه سيوجد، فيلزم اجتماع تقدير أنه علم أنه لا يوجد، وأنه علم أنه سيوجد في حالة واحدة وقد روي عن بشر بن المعتمر أنه قال: هذا السؤال لا يجاب عنه بشيء سوى أن يقال: إطلاق هذا في الله قبيح، ولا يحسن إطلاق ذلك في رجل من صالحي المسلمين لا يقال: لو كفر زيد كيف كان يكون، فيكون إطلاقه في حق الله تعالى قبيح.

قال النجري: وهذا ليس بجواب؛ لأن السائل يقول: هب أن إطلاقه قبيح فما جوابه؟

قال: وقد روي عن أبي القاسم البلخي ما يدل على أنه يقول: يكشف عن الجهل، فإن قلتم: يلزم أن ينقض أصلاً قد تقرر.

قلنا: إن تقرر ذلك الأصل إنما هو مع عدم هذا التقدير؛ إذ لم يثبت أنه لا يجوز عليه الجهل إلا مع ثبوت أنه لا يوجد خلاف معلومه، ولم يثبت ثبوتاً مطلقاً، سواء ثبت أنه لا يوجد خلاف معلومه أو أنه يوجد، وهذا الجواب قد صرح به أبو الحسين في هذه المسألة بعينها وهو الجاري على القواعد المنطقية، وبه يجيبون في مثله فيقولون: إذا فرض فرض محال جاز في لازمه أن يكون محالاً؛ إذ المحال قد يستلزم المحال.

قال الإمام المهدي عليه السلام: وقد أجاب أبو الحسين عن هذا السؤال بأن وقوع خلاف المعلوم محال من حيث العالمية، فلو قدرنا وقوعه أتبعنا التقدير تقديراً آخر، وهو أنه يدل على الجهل.

قال: ولزوم المحال للمحال ليس ببعيد، وإنما البعيد لزوم المحال للجائز، قال عليه السلام: وهذا ضعيف جداً؛ لأن وصف الشيء بأنه محال من وجه، ممكن من وجه، فيه تناقض وإن اختلف المقتضي للإحالة والإمكان؛ لأنهما كالصفتين المتضادتين، فلا يصح إجتماعهما لذات واحدة وإن اختلف المؤثر، كما لا يصح أن يقال إن هذا الشيء موجود من وجه معدوم من وجه، بل إذا ثبت له الوجود استحال أن يكون معدوماً بأي وجه، فكذلك لا يقال هذا الشيء ممكن الثبوت، ثم يقال: أنه مستحيل الثبوت بأي وجه؛ لأنهما كالوجود والعدم سواء، سواء.

قلت: المعروف عن أبي الحسين أنه يقول: إن تقدير وقوعه يتبعه تقدير العلم بوقوعه، رواه عنه غير واحد منهم القرشي واختاره، قال: وقد اعترض كلام أبي الحسين المتأخرون من أصحابنا، وقالوا: قد ناقض حيث قال: يصح ويستحيل، قال: والاعتراض غير سديد؛ لأنه إنما يكون مناقضاً إذا قال بالاستحالة والصحة من وجه واحد، فأما مع اختلاف الوجه فلا مناقضة، بل لا بد من الرجوع إلى ما قاله، ورده البكري في شرحه بمثل ما رده به الإمام المهدي عليه السلام.

وقال القاضي العلامة أحمد بن يحيى حابس (رحمه الله): قد عرفنا أن الله سبحانه وتعالى قد علم أنه لو حصل ضد تلك الأسباب لحصل

ضد المسببات، ألا ترى أن الله تعالى علم أنه ﷺ يُولّي فراراً من أهل الكهف ويملئ رعباً، لو حصل منه سبب ذلك وهو الاطلاع عليهم، فلما لم يحصل منه السبب لم يحصل المسبب، وحصل ضد هذا السبب فحصل ضد المسبب، فإذا فرضنا أن المطيع يعصي، وأن العاصي يطيع، وأن من تنزل به المصيبة يدعو، وانقلبت الحال لم يكشف عن جهل في حقه تعالى بعد علمه بالكل، كما قررنا ونحوه في الأساس. والله أعلم.

المسألة الخامسة

قال بعض المفسرين: في الآية الكريمة إخبار بالغيب على ما هو به، إن أريد بالموصول أشخاص بأعيانهم، فهي من المعجزات الباهرة.

المسألة السادسة [في الدعوة إلى الله]

دلت الآية الكريمة على حسن الدعاء إلى الدين، وإن ظن عدم التأثير أو علمه، والدلالة دلالة الإشارة؛ لأن الله أعلمه أنهم لا يؤمنون، وأمره بدعائهم في قوله تعالى: {لِتُنذِرَ قَوْماً مَا أُنذِرَ آبَاؤُهُمْ..} الآية[يس:٦]، وإذا ثبت الحسن فهل يكون واجباً أم لا؟ أما في حق الأنبياء عليهم السلام فيجب؛ لأنهم مبلغون، فيجب عليهم القدر الذي يحصل به التبليغ، والقرآن مشحون بالأمر بالإبلاغ، والإنذار للأسود والأحمر.

فإن قيل: قوله تعالى: {وَأَنذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْ يُحْشَرُوا إِلَى رَبِّهِمْ} [الأنعام:٥١] يدل على أنه لا يجب عليه ﷺ إلا إنذار من اتصف بالخوف المذكور، قيل المفهوم لا يعمل به إذا عارضه منطوق، وقد علم أن إنذاره وإعلامه عام، وإنما خص المذكورين لأنهم الذين ينتفعون به، كما في قوله: {هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ} [البقرة:٢]، وأما في حق غيرهم فقال قاضي القضاة: يبقى الحسن؛ لأنه كالإعلام وإزاحة العلة، وكتمكين من علم الله أنه لا يؤمن من الإيمان فإنه يحسن، وإن علم عدم إيمانه، وأما سائر المناكير فشرط الوجوب أن يحصل له علم أو ظن بالتأثير، وهذا قول الأكثر، وحكى الإمام المهدي عليه السلام الاتفاق عليه، فإن لم يحصل له علم بالتأثير، ولا ظن فلا وجوب قطعاً. ذكره النجري، وفي الثمرات: فإذا ظن عدم التأثير سقط الوجوب بلا إشكال ولا خلاف، وأما الحسن فاختلف في بقائه فقال الإمام الموفق بالله عليه السلام، وقاضي القضاة (رحمه الله): أنه يزول الحسن لأنه يكون عبثاً.

قال الموفق بالله في الإحاطة: فإن قيل: لم قلتم أنه يجب أن يعلم أو يظن أنه يؤثر فيه ذلك؟

قيل له: لأنه إذا لم يؤثر بوجه من الوجوه كان عبثاً، وجوده وعدمه على سواء، فلا يحسن منه فعل العبث.

فإن قيل: إذا كان فيه إعزاز للدين، وإن لم يؤثر في المنكر عليه فيجب أن يحسن.

قيل له: هذا بعض وجوه التأثير إذ التأثير كله ليس في المنكر.

فإن قيل: أليس الله تعالى نهى عن القبيح من يعلم أنه لا ينتهي كذلك لِمَ لا يجوز لأحدنا أن ينهاه مع علمه أو ظنه أنه لا ينتهي؟

قيل له: لأن الغرض بنهى الله تعالى إزاحة علة المكلف وتقرير تكليفه، والغرض بنهينا إزالته[1]، فإذا غلب في ظنه أنه لا فائدة فيه كان عبثاً.

وقال الإمام يحيى بن حمزة: بل يحسن؛ إذ الأمر والنهي عمل مقصود للشرع وإن لم يحصل متعلقه ولقوله تعالى: {لِمَ تَعِظُونَ قَوْماً اللَّهُ مُهْلِكُهُمْ}[الأعراف:١٦٤] إلى قوله: {معذرة} ومعناها لئلا نكون ممن قصر ولرجاء تقواهم.

قال أبو علي: لم يكن قولهم لم تعظون إنكاراً، وهكذا حكاه النووي في شرح صحيح مسلم عن العلماء، قال: لأن الذي عليه الأمر والنهي لا القبول، وكما قال تعالى: {مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلاَّ الْبَلاَغُ}[المائدة:٩٩] ولأنه بمنزلة استدعاء الغير إلى الدين لإقامة الحجة عليه وإزاحة علته، وكما فعلت الأنبياء عليهم السلام في دعائهم لمن أخبر الله تعالى أنه لايؤمن، وأجيب: بأن الأمر والنهي ليس مقصوداً للشرع إلا مع تكامل شروطه، وعدم استلزامه للقبيح، وقد ثبت أن الخوض فيما لا فائدة فيه قبيح؛ لأنه عبث، وأما الآية فهم راجون تقواهم بدليل قولهم: ولعلهم يتقون، فإذاً يقال: دلالة الآية على أن من أيس فلا

(١) أي إزالة القبيح. تمت. مؤلف.

وجوب عليه، ولهذا ورد في الأثر أن الكافين بعد الإياس ناجون ومن يرجو،فالوجوب باق، ولهذا قالوا: معذرة أي لئلا ننسب إلى التقصير، والاستدلال بالآية مبني على أن شرع من قبلنا يلزمنا ما لم ينسخ، وفيه خلاف، وأما الاستدلال بفعل الأنبياء عليهم السلام فقد تقدم أنه يجب عليهم التبليغ والدعاء إلى الدين وإن علموا عدم التأثير، بخلاف الأمر والنهي فإن الغرض بهما فعل المعروف وترك المنكر، فإذا علم أو ظن أن هذا الغرض لا يحصل صار عبثاً فيقبح، عند اختلال هذا الشرط، كما يقبح الأمر والنهي ممن لا يعلم كون الذي يأمر به معروفاً والذي ينهى عنه منكراً.

قال الإمام المهدي عليه السلام: فإن لم يعلم أو يظن التأثير ولاعدمه، بل يجوز الأمرين فهاهنا يجب لظاهر الدليل، وقيل: يحسن فقط.

وقال الإمام القاسم بن محمد عليه السلام: يشترط ظن التأثير حيث كان المأمور والمنهي عارفين بأن المأمور به معروف والمنهي عنه منكر، وإلا وجب التعريف، وإن لم يظن التأثير لأن إبلاغ الشرائع واجب إجماعاً، والأصل في ذلك قوله تعال: {إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ...} [البقرة:١٥٩] الآية، ونحوها، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: ((من كتم علماً مما ينتفع به الناس ألجمه الله بلجام من نار)).

قال عليه السلام: ويجب أيضاً أمر العارف بالمعروف، ونهي العارف عن المنكر، وإن لم يحصل الظن بالتأثير؛ لقوله تعالى: {وَإِذْ قَالَتْ أُمَّةٌ مِنْهُمْ لِمَ تَعِظُونَ قَوْماً اللَّهُ مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذَاباً شَدِيداً قَالُوا مَعْذِرَةً إِلَى

رَبِّكُمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ} [الأعراف:١٦٤] والمعذرة لا تكون عما لا يجب.

قال عليه السلام: وإنما يجب ذلك ريثما يتحول المتمكن من الهجرة لقوله ﷺ: «لا يحل لعين ترى الله يعصى فتطرف حتى تغير أو تنتقل» ولأنه إن كان لا تأثير لأمره ونهيه ولم يكن في بقائه مصلحة عامة، ولا كان من المستضعفين الذين استثناهم الله تعالى، وجبت عليه الهجرة من دار العصيان إلى غيرها، ويمكن أن يقال: أما الآية فهي ظاهرة فيمن يظن التأثير بدلالة قوله: {لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ}، وأما الحديث فلا يدل إلا على أنه إذا لم يحصل التأثير وهي تغيير المعصية وجب الإنتقال، وهذا يقتضي أنه لا يجب النهي عن المنكر إن لم يحصل التأثير، بل يجب أمر آخر، وهو الانتقال، فهو حجة للقائلين بعدم الوجوب إن لم يظن التأثير. والله أعلم.

المسألة السابعة [في الختم الذي استدل به المجبرة]

احتجت المجبرة بقوله تعالى: {خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ} [البقرة:٧] على أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى، ثم اختلفوا، فمنهم من قال: الختم هو خلق الكفر في قلوب الكفار، ومنهم من قال: هو خلق الداعية التي إذا انضمت إلى القدرة صار مجموع القدرة معها موجباً للكفر، هكذا حكاه الرازي عنهم، وقرر القول الأول بأن القدرة موجبة للمقدور، والثاني بمسألة الداعي والمرجح، وحاصل ما قاله أن القادر على الكفر

إمَّا إن يكون قادراً على تركه أو لا، إن كان الثاني كانت القدرة موجبة للكفر، فخلق القدرة على الكفر يقتضي خلق الكفر، وإن كان الأول كانت نسبة القدرة إلى فعل الكفر وتركه على سواء، فإما أن يكون صدور الفعل يتوقف على مرجح أو لا، إن لم يتوقف فقد وقع الممكن لا عن مرجح، ويكون حينئذٍ اتفاقياً صادراً بلا سبب يقتضيه، فلا يكون اختيارياً؛ لأن الفعل الاختياري لا بد له من إرادة جازمة ترجح وجوده على تركه، وتجويز وقوعه بلا مرجح يبطل القول بالصانع؛ إذ يقتضي القدح في الاستدلال بالممكن على المؤثر، وذلك يقتضي نفي الصانع وهو محال.

وإن توقف على مرجح، فذلك المرجح إما من فعل الله أو من فعل العبد، أو لا من فعل الله ولا من فعل العبد، لا جائز أن يكون من فعل العبد، وإلا لزم التسلسل لأنه ينقل الكلام إلى صدور ذلك المرجح عنده ولا جائز، أن يكون لا بفعل الله ولا بفعل العبد؛ لأنه يلزم حدوث شيء لا لمؤثر، وذلك يبطل القول بالصانع، فتعين أن يكون من فعل الله تعالى، فنقول: إذا انضم ذلك المرجح إلى القدرة فإما أن يجب عنده الفعل أو يجوز أو يمتنع.

الثاني: باطل لأنه إذا لم يجب، بل جاز تراخيه كان وقوعه بعد التراخي لا لمرجح إذ لا وقت أولى من وقت فيلزم المحال، وهو حصول أحد المستويين لا لمرجح، فثبت أن عند حصول ذلك المرجح يستحيل أن يكون صدور ذلك الأثر جائزاً، وإما أنه لا يكون ممتنعاً فظاهر،

وإلا لكان مرجح الوجود مرجحاً للعدم وهو محال، وإذا بطل القسمان ثبت أن عند حصول مرجح الوجود يكون الأثر واجب الوجود عن المجموع الحاصل من القدرة ومن ذلك المرجح.

وإذا ثبت هذا كان القول بالجبر لازماً؛ لأن قبل حصول ذلك المرجح كان صدور الفعل ممتنعاً وبعد حصوله يكون واجباً؛ وإذا عرفت هذا كان خلق الداعية الموجبة للكفر في القلب ختماً على القلب، ومنعاً له عن قبول الإيمان، فإنه سبحانه لما ذكر أنهم لا يؤمنون ذكر عقيبه ما يجري مجرى السبب الموجب له؛ لأن العلم بالعلة يفيد العلم بالمعلول، والعلم بالمعلول لا يكمل إلا إذا استفيد من العلم بالعلة.

واعلم: أن الرازي قد جعل هذا صدر أدلتهم وأقواها عنده حتى روي عنه أنه قال: لو اجتمع الأولون والآخرون لما تخلصوا عنه إلا بالتزام وقوع الممكن لا عن مرجح، وحينئذٍ يسد باب إثبات الصانع أو بالتزام أن الله يفعل ما يشاء، يعني أنه لا فعل للعبد، وأنه لا يقبح من الله قبيح، أجابت العدلية عن هذا من وجوه:

أحدها: أن مذهب المجبرة مخالف للأدلة القاطعة، وإذا كان المذهب معلوم البطلان لم يمكن إقامة الدليل على إثباته فيكون الدليل باطلاً، وقد استوفى أصحابنا الأدلة الناهضة القاطعة الدالة على كون أفعال العباد واقعة باختيارهم، وعلى حسب دواعيهم وإرادتهم في بسائط كتبهم بما لا يبقى معه شك ولا ريب[1]، ونحن نذكر هنا ما يليق

(١) وقد بسطنا القول في ذلك في مسائل الاستعاذة في أول كتابنا هذا ولكن ما هنا وضع قبل =

بالموضع تحقيقاً للدعوى، وإزاحة للعلة فنقول:

قال القاسم بن إبراهيم عليه السلام: الدليل على أن ما فعلوا من طاعة الله ومعصيته فعلهم، وأن الله جل ثناؤه لم يخلق ذلك إقبال الله تبارك وتعالى عليهم بالموعظة، والمدح، والذم، والمخاطبة، والوعد، والوعيد، وهو قوله: {فَمَا لَهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ} [الإنشقاق:٢٠] وقوله: {وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ} [النساء:٣٩] ولو كان هو الفاعل لأفعالهم الخالق لها لم يخاطبهم ولم يعظهم، ولم يلمهم على ما كان منهم من تقصير، ولم يمدحهم على ما كان منهم من جميل وحسن، كما لم يخاطب المرضى فيقول: لم مرضت، ولم يخاطب العميان فيقول: لم عميتم، ولم يخاطب الموتى فيقول: لم متم، ولم يخاطبهم على خلقهم فيقول: لم طلتم ولم قصرتم، وكما لم يمدح ويحمد الشمس والقمر، والنجوم والرياح، والسحاب في مجراهن ومسيرهن، وإنما لم يمدحهن ويحمدهن؛ لأنه جل ثناؤه هو الفاعل ذلك بهم، وهو مصرفهن ومجريهن وهو منشؤهن وكان في ذلك دليل أنه لم يخاطب هؤلاء وخاطب الآخرين، فعلمنا أنه خاطب من يعقل ويفهم ويكسب، وإنما خاطبهم إذ هم مخيرون[1] وترك مخاطبة الآخرين إذ هم غير مخيرين، ولا مختارين.

قال عليه السلام: فهذه الحجة، وهذا الدليل على فعله من فعل خلقه.

وقال الإمام المهدي عليه السلام: وأنا آتي في إبطال مذهبهم بطريقة غراء

ذلك، ولولا تقدم وضعه لما بسطنا القول فيه، وإنما تركناه على حاله لاشتماله على فوائد وزوائد. تمت. مؤلف.

(١) بالخاء المعجمة والياء باثنتين من أسفل في الموضعين. تمت. مؤلف.

سهلة المسلك فأقول: لا إشكال أن الظاهر الذي تسبق إليه البدائه[1] من العقلاء والصبيان أنهم المحدثون لأفعالهم يعتقدون ذلك، وينطقون، فلا ننصرف عن هذا الظاهر إلا لأمر يوجب الانصراف عنه من دلالة قاطعة واضحة البرهان؛ لأنهم مساعدون لنا أنما ذكروه ليس معلوماً بالضرورة، بل بعض أصحابنا يدعي العلم الضروري بأنا الموجدون لأفعالنا.

وإذا كان كذلك فسبيلنا أن نتصفح أدلتهم العقلية والسمعية، فإذا أبطلنا كل ما أوردوه لم ننصرف عن ذلك الظاهر؛ إذ لا موجب حينئذٍ للانصراف عنه، ثم إنا ننظر في هذا الأمر الذي تسبق إليه البدايه، هل هو في نفس الأمر على ما سبقت إليه أم لا؟.

وإذا تأملنا أدنى تأمل أفادنا العلم الضروري بحسن المدح والذم، والأمر والنهي على أفعالنا، والعلم الضروري يقبحها في الخلق والألوان، والعلم الضروي بأنه لا فارق إلا كون الخلق والألوان اضطرارية.

قلت: ومن تأمل ما ذكره الإمامان(عليهما السلام) علم بطلان ما أورده الرازي من المذهب ودليله، ونحن قد قفونا ما قاله الإمام المهدي(عليه السلام) من تصفح أدلتهم وإبطالها، وقد أبطلناها بحمد الله بما ذكرنا من تصحيح مذهبنا؛ لأنهما في طرفي نقيض إذا صح أحدهما بطل الآخر.

ولنعد إلى تمام الوجوه التي ذكرها العدلية في جوابهم فنقول:

---

(١) جمع بديهة. تمت. مؤلف.

الوجه الثاني: أن الرازي بنى تفسير بعض أصحابه للختم بخلق الكفر على أصل فاسد، وهو أن القدرة موجبة للمقدور، وبيان فساده من وجهين:

أحدهما: أن القدرة توجد ولا يوجد الفعل، ولو كانت موجبة لما تخلف ما توجبه عنها.

الثاني: أن كل عاقل يعلم ثبوت الاختيار للفاعل المختار في أفعاله وتروكه، فما شاء فعل وما شاء ترك، وذلك معلوم ضرورة والإيجاب ينافيهن وكلما نافى الضرورة وحكم بخلاف ما حكمت به فهو باطل قطعاً.

الوجه الثالث: أن الرازي بنى مسألة الداعي والمرجح[1] على قاعدة قد أقر بأنها منهارة البنيان، متضعضعة الأركان، وأنها لو استقامت للزم قدم العالم، وذلك أنه قال في الجواب على شبهة الفلاسفة: أن الفاعل لا يفتقر إلى المرجح في إيجاد أحد المستويين عنده وصرح بذلك، وأنه يصح من الجائع أن يبتدئ بأي جوانب الرغيف لا لمرجح، وكذلك الملجأ إلى الهرب يسلك أحد الطريقين المستويين لمرجح، واحتج لذلك، وادعى أنا نعلم ضرورة أن شديد الجوع يتناول أحد الرغيفين لا المرجح، فكيف يبني مذهبه هنا على امتناع ما قد ادعى الضرورة على جوازه، ثم نقول: هب إنك قد رجعت عن ما

(١) اعلم أنه قد تقدم في المقدمة تحقيق مفيد في رد الاستدلال في مسألة الداعي والمرجّح مبسوطاً في مسألة التحسين والتقبيح، وجعلنا الكلام فيه في ثلاثة مقامات:
الأول: في الخلاف في احتياج الفعل إلى مرجح.
الثاني: في أن القول بالمرجّح لا يوجب الجبر.
الثالث: في المرجح ما هو، وهو بحث نفيس وقد كنّا وضعنا هذا قبله، لكن فيما هناك زيادة تحقيق وتوضيح. تمت. مؤلف.

قلته في جواب شبهة الفلاسفة لكنك قد صرحت بأنه لا محيص عما ذكرته الفلاسفة في قدم العالم إلا بتجويز أن الفاعل يصح منه فعل أحد المستويين عنده لا لمرجح، وإلا لزم قدم العالم.

فإما أن تكون قد التزمت ما قالوه، وهو قدم العالم فهذا هو الكفر الصريح؛ لأنك قد أنكرت الصانع المختار وحاشاك، وإما أنه قد حصل لك دفع شبهتهم بغير هذه الطريقة فكان عليك بيانها صيانة لكلامك من التناقض الظاهر الذي لا يمكن الخروج عن ظاهره، فإنك ادعيت هنا العلم الضروري باستحالة وجود أحد المستويين لا لمرجح، وثمة ادعيت العلم الضروري بأن شديد الجوع يتناول أحد الرغيفين المستويين لا لمرجح، ورفعاً لما[1] قد ذكرته من اللبس، وهو أنه لا مخلص عنها إلا بما ذكرت، وإلا فقد أخللت بواجب قطعاً لأنك أوقعت الناظر في كلامك في اللبس، والفرض أنه قد ظهر لك دفعه بغير ما أظهرت وأنت أنت، وإما أنك قد رجعت عن حل شبهتم بما ذكرت[2] مع بقائك عن العجز عن حلها، فهذا أكبر الجهلين، وأشنع القولين، فإن جهلك بحدوث العالم أعظم من جهلك بأنا المحدثون لأفعالنا.

الوجه الرابع: أن هذا الدليل قد ذكره ابن الحاجب، وابن القيم، وأبطلاه بأمور:

---

(١) معطوف على صيانة. تمت. مؤلف.

(٢) يعني بما ذكره من صحه وقوع الفعل لا لمرجح. تمت. مؤلف.

أحدها: أنا نفرق ضرورة بين الأفعال الاختيارية والاضطرارية، كالصعود والسقوط وحركتي الاختيار والرعشة، فيكون باطلاً لمقابلته الضرورة.

فإن قيل: الضروري هو أن للعبد قدرة في مثل الصعود دون السقوط، فإما أن تكون قدرته مؤثرة فيه فيكون اختيارياً فلا.

قيل: جعل الضرورة وجود القدرة لا تأثيرها ممنوع، فإنه لا طريق إلى العلم بوجودها إلا مع العلم الضروري باختيارنا في أفعالنا، وعدم توقفها على شيء سوى إرادتنا، ثم أنا إذا وجدنا مختاراً يتمكن من فعل دون آخر علمنا وجودها في الأول دون الثاني، ولولا تعلقها بأفعالنا وتأثيرها فيها لم نعلم وجودها أصلاً، على أن نفي تأثيرها في وقوع الفعل يرفع فائدة خلقها؛ إذ وجودها ولا أثر لها كعدمها.

ثانيها: أنه يلزمكم أن لا يكون الباري مختاراً في أفعاله، وذلك كفر، وبيانه أن يقال: إن لم يتمكن من الترك فهو الجبر، وإلا فإن لم يتوقف على مرجح فاتفاقي إلى آخر ما مر.

فإن قيل: ليس هذا بعينه جارياً في أفعال الباري تعالى؛ لأنا نختار أنه متمكن من الترك، وأن فعله يتوقف على مرجح، لكن ذلك المرجح قد تم وهو إرادته، فلا يحتاج إلى مرجح آخر حتى يلزم التسلسل في المرجحات، كما في فعل العبد إذا كان مرجحه صادراً عنه، إذ لا بد أن يكون الصادر عنه حادثاً محتاجاً إلى محدث آخر، فالمقدمة القائلة بأن مرجح الفعل إذا كان صادراً عن فاعله لزم التسلسل غير صادقة في

حقه تعالى، بل في حق العبد.

قيل: هذا بناء على أصل فاسد، وهو أن إرادته تعالى من صفات الذات، وأنها معنى قديم، كما قالوا في القدرة والعلم، وسيأتي بطلانه في محله، وعندنا: أن إرادته تعالى من جملة أفعاله، إلا أن أصحابنا اختلفوا، فقال بعضهم: هي نفس المراد، وقال بعضهم: بل هي غيره مع اتفاقهم على حدوثها، وببطلان الأصل يبطل ما يتفرع عليه.

(سلّمنا) فنقول: ذلك المرجح القديم إن وجب معه الفعل انتفى الاختيار، وإلا جاز أن يصدر منه الفعل تارة، ولا يصدر أخرى، فيكون اتفاقياً كما مر، وهذا جواب لا مخلص لهم منه إلا بنفي الاختيار للباري تعالى، أو بالرجوع إلى الحق في معنى الإرادة، وقد التزم بعضهم نفي الاختيار في أفعاله تعالى حيث قال: في جواب هذا الإلزام لنا أن نختار الوجوب ولا محذور؛ لأن المرجح إرادته المستندة إلى ذاته، بخلاف إرادة العبد فإنها مستندة إلى غيره، فإذا كانت موجبة لزم الجبر منه قطعاً.

قلت: كيف تقول لا محذور وقد التزمت نفي اختيار الباري، فإذا لم يكن هذا مخذوراً فأي محذور سواه، وقد قال العضد: إن القول به كفر، وقال بعض المحققين من أهل حواشي شرح المختصر: الحق أن القول يتحقق بشوب من الإيجاب في حقه تعالى مما لا يجري عليه المؤمن، بل لا يبعد أن يقال: إنه كفر.

وقال في نجاح الطالب: إن القوم -يعني الأشعرية- معطلون لمعنى الاختيار في الباري تعالى وفي المخلوق.

أما في الباري تعالى، فلأن المرجح قديم كما ذكره العضد وغيره، مع قولهم: يجب الفعل عند حصول المرجح دفعاً للتسلسل، فصار مضطراً - أي ليس له أن لا يفعل- فلا يكون مختاراً، وأما في حق العبد فلأن الاختيار بزعمهم مخلوق فيصير العبد عند خلقه مضطراً إذ يوجد الله فيه الفعل، وليس له دفعه، فقد عاد الوجود كله إلى الإيجاب والاضطرار وهو الفلسفة المحضة.

قلت: لعل هذا على سبيل الإلزام لهم وإلا فهم، لا سيما المحققين منهم لا ينفون الاختيار في أفعال الباري تعالى، وسيأتي أنهم إنما أوردوا هذا إلزاماً للمعتزلة، وإلا فهم يقولون بصحة صدور الفعل لا لمرجح، لكنا قد جرينا في إبطال ما أوردوه على ظاهر إيرادهم، سواء أوردوه إلزاماً أم التزاماً، وقد قال ابن القيم: يكفي في بطلان هذا الدليل أنه يستلزم كون الرب غير مختار.

ثالثها: أنهم إنما أوردوه ليبطلوا به مسألة التحسين والتقبيح العقلي، ورده أصحابنا، بل وبعض محققيهم كابن القيم بأنه لو صح الدليل المذكور لزم بطلان الحسن والقبح الشرعيين؛ لأن فعل العبد ضروري واتفاقي، وما كان كذلك فإن الشرع لا يحسنه ولا يقبحه؛ لأنه لا يرد التكليف به فضلاً عن جعله متعلق الحسن والقبح.

قلت: فما ظنك بدليل قد شهد بعض من يقول بمدلوله على بطلانه، والحق ما شهدت به الأعداء.

الوجه الخامس: ذكره الإمام المهدي عليه السلام وهو أن هذا الدليل مبني على أمرين باطلين:

أحدهما: أنه لا يصح الفعل إلا لداع، ومرجح، وقد ثبت أن يصح فعل أحد المستويين لا لمرجح كما مر.

الثاني: أنهم زعموا أن ذلك المرجح لا بد أن يكون موجباً، واستدلوا على ذلك بأنه إذا تراخى وقوعه عن وقوع المرجح كان وقوع الفعل عند وقوعه لا لمرجح؛ لأنه لا وقت أولى من وقت، ووقوع أحد المستويين لا لمرجح محال، فظهر لك أن دليلهم على خلق الأفعال مبني على استحالة الفعل من دون مرجح.

قال عليه السلام: وإذا كانت هذه القاعدة قد انهدمت بما قدمنا من الأدلة واعترافهم عند الرد على الفلاسفة بطل الدليل من أصله، وفي بطلانه بطلان المدلول.

قلت: أراد عليه السلام ما قدمنا من التزام الرازي في رد شبهة الفلاسفة وقوع أحد المستويين لا لمرجح، ولقد صرح شارح المقاصد بأن المقدمة القائلة بأن الفعل الواقع لا لمرجح اتفاقي لا اختياري، إنما هي مقدمة إلزامية بالنسبة إلى المعتزلة القائلين بأن قدرة العبد لا تؤثر في فعل إلا إذا انضم إليه مرجح يسمونه الداعي، ونحن لا نقول بها، فإن الترجيح بمجرد الاختيار المعلق بأحد طرفي الفعل لا لداع عندنا جائز.

ولا يخرج ذلك الفعل عن كونه اختيارياً كما تقدم في مسألة الهارب من السبع والعطشان الواجد للقدحين المتساويين.

قال: وإذا لم نقل بهذه المقدمة لم يرد علينا النقض بفعل الله تعالى.

وفي حواشي شرح الغاية عن المواقف ما حاصله: إن الأصل عند الأشعرية أن الفعل لا يحتاج إلى الداعي، وأن الترجيح للفعل أو الترك يقع بلا مرجح، فلا يلزمهم ما ذكر هنا من تطرق الإيجاب إلى فعل الله، وإنما لزمهم لما اعترفوا بلزوم المرجح ليتم لهم الزام المعتزلة بالجبر.

فانظر كيف اعترفوا ببطلان صدر أدلتهم، وأنهم لا يقولون به، وإنما أوردوه إلزاماً للمعتزلة، وإذا لما يقولوا به، فما بالهم ركبوا الاستدلال على صحته، وادعوا العلم الضروري على امتناع وقوع الممكن من دون مرجح، والحال أنهم يعتقدون خلاف ما اقتضته الضرورة، ولعمري إن هذا يكشف عن سوء اعتقادهم،وخبث سرائرهم،وأنهم لا يبالون بما ارتكبوا في تقويم مذهبهم، ورد خصومهم فالله المستعان.

وأما المعتزلة فهم لا يقولون بما حكوه عنهم، وإنما قال ذلك منهم أبو الحسين البصري، وقد عاب عليه الرازي، وألزمه القول بالجبر حيث قال: وأنا شديد العجب من أبي الحسين، وغلوه في الإعتزال مع غلوه في الجبر، فإنه ذهب إلى أن العباد محدثون لأفعالهم ضرورة، مع قوله: بأن الداعي موجب للفعل، ولا يفعل إلا لداع، والداعي ضروري من جهة الله تعالى.

وإذا كان كذلك فالفعل من جهة الله تعالى؛ لأنه فعل ما يوجبه .

قال: وعندي أنه يذهب إلى الجبر لكنه يتستر من أصحابه، ورد

عليه الإمام المهدي عليه السلام، فقال: الأقرب أن أبا الحسين إنما يجعل الداعي موجباً وجوب استمرار عادي، لا وجوب توليد.

كما أن المعتزلة كافة يقولون: إذا توفرت الدواعي، وانتفت الصوارف، والموانع وجب الفعل،ولا يعنون بالوجوب استحالة أن لا يفعل، بل إنه يصير ملجأ إلى الفعل،وقد علمنا أن الملجأ إلى الفعل لا يتخلف عن الفعل، وإن كان قادراً على تركه، فهذا هو مقصد أبي الحسين في كون الداعي موجباً، أعني كمقصد أصحابنا في وجوب الفعل من الملجأ. والله أعلم.

فلا يلزم ما ذكره الرازي من كونه يلزم أبا الحسين القول بالجبر، وفي حواشي شرح الغاية: وأما قول أبي هاشم أنه إذا وجد الداعي وانتفى الصارف وجب الفعل وصولة الرازي بهذا على المعتزلة، وإلزام أبي هاشم الجبر، فالتحقيق أن الداعي إلى الفعل لا ينفك عن الصارف عنه الذي هو داعي الترك، فإنه ما من فعل إلا وهو مشتمل على مصلحة ومفسدة، فالداعي والصارف متمانعان على الفعل والترك، ولا يترجح أحدهما إلا باختيار العبد.

قلت: وهذا يقوي قول الإمام المهدي عليه السلام أن قول أبي الحسين كقول سائر المعتزلة.

الوجه السادس: وهو التحقيق أنا نختار أن الفعل مفتقر إلى مرجح غير موجب وهو الإرادة والاختيار فلا يلزم كون العبد مجبوراً في أفعاله، والإرادة من فعل العبد ولا يلزم التسلسل؛ لأن الإرادة

لا تحتاج إلى إرادة؛ لأن المحتاج إليها هو المتوجه إليه وهو المراد لا الإرادة.

قال الشريف: إن كل سليم العقل إذا اعتبر حال نفسه علم أن إرادته للشئ لا تتوقف على إرادته لتلك الإرادة، بل تحصل له تلك الإرادة، سواء أرادها أم لم يردها.

قلت: وكلامه يدل على أن إرادة الإرادة تصح، وهو مذهب البصرية، من المعتزلة كغيرها من الأفعال فإنها فعل حادث ، فصحت إرادتها.

وقال أبو القاسم البلخي وغيره: لا تصح إرادة الإرادة وكان أبو علي يقول بذلك ثم رجع عنه، وقال: بل تصح، واتفقت المعتزلة على عدم وجوبها؛ لأنها جنس فعل أي ليست فعلاً واقعاً على وجه بحيث يفتقر موجدها إذا أراد وقوعها على ذلك الوجه إلى الإرادة، وإنما هي مجرد فعل ولم يحك الإمام المهدي عليه السلام القول بوجوبها إلا عن العطوي من المجبرة، قال: كالأفعال الواقعة على وجوه، فيجب أن تراد كل إرادة حادثة حتى تنتهي إلى إرادة ضرورية يخلقها الله تعالى فينا.

ورده الإمام المهدي عليه السلام بأن الداعي إلى الفعل داعٍ إليها، ولا داعٍ إلى إرادة الإرادة فلا تجب إرادتها.

قال: لو جاز وقوع إرادة لا تراد لجاز وجود فعل لايراد؟

أجاب الإمام عليه السلام: بأن ذلك جائز من جهة الصحة مستحيل من

جهة الداعي فإن من البعيد أن يدعو إلى الفعل داع ولا يدعو إلى إرادته، بل ما دعا إليه فهو بعينه داع إلى إرادته قطعاً، فالدعاء إليها إنما يثبت تبعاً للدعاء إلى الفعل، وحينئذٍ لا وجه يوجب إرادتها.

قال عليه السلام: ثم إن الواحد منا يجد نفسه مريدة للفعل ولا يجدها مريدة لإرادته، ثم إنها لو كانت ضرورية لم يمكنه الخروج عنها باختياره، ولوجب أن يجدها من نفسه، والمعلوم خلاف ذلك كله، وإذا ثبت بطلان هذا الدليل الذي جعله الرازي صدراً ورأساً، والآن بحمد الله لم يصلح أن يجعل عقباً ولا ذنباً، تبين لك بطلان قول الرازي: أن الختم على القلب هو خلق الداعية الموجبة للكفر مع أنه لا يعرف في اللغة كون الختم بمعنى الخلق والمنع، بل معناه سد الخرق قال تعالى: {يُسْقَوْنَ مِنْ رَحِيقٍ مَخْتُومٍ خِتَامُهُ مِسْكٌ} [المطففين:٢٦،٢٥] أي مختوم الخرق الذي يخرج منه، ومنه ختم الكتاب أي سد الصدع الذي يخرج منه.

وبالجملة أن معناه الاستيثاق من الشيء بضرب الخاتم عليه لئلا يتوصل إليه، ولا يطلع عليه.

قال الناصر عليه السلام في البساط: ولا نعرف في اللغة أن الختم المنع من الشيء.

وأما قوله: إنه لما ذكر أنهم لا يؤمنون ذكر عقيبه ما يجري مجرى السبب وهو الختم، فالجواب أنا نقول: بل جعل كفرهم علة باعثة على الختم وسبباً فيه، ونقول: إن العلم بالعلة وهي الكفر تفيد العلم بالمعلول وهو الختم، والدليل على ذلك نظائرها من كتاب الله تعالى،

قال الله تعالى: {بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ} [النساء:١٥٥]، فجعل الكفر علة باعثة على الطبع، ومثلها قوله تعالى: { وَنُقَلِبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَنَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ} [الأنعام:١١٠].

وقوله تعالى: {كَلاَّ بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ} [المطففين:١٤] إلى غير ذلك من الآيات، وكتاب الله يفسر بعضه بعضاً.

فإن قيل: فما تأويل الختم عند علماء العدل والتوحيد؟

قيل: قد ذكروا فيه وجوهاً كلها مقبولة جارية على قوانين اللغة، ومقتضى الفصاحة، ومطابقة ما تقرر من عدل الله تعالى، وتنزيهه من الظلم، وسائر القبائح.

قال الناصر عليه السلام في البساط: معنى الختم وما كان مثله الشهادة من الله تعالى عليهم لما علم منهم، ومن قلوبهم، ويدل على ذلك أول الآية وآخرها فإنه سبحانه قال: {إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ} إلى قوله: { وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ} [البقرة:٦،٧].

فشهد بهذا القول على قلوبهم أنها لا تؤمن أبداً، وعلى أبصارهم أنها لا تبصر أبداً، وعلى أسماعهم بمثل ذلك، لما عرفه جل ذكره من سوء نياتهم، واستكبارهم وذلك نحو ما شهد به مما علمه من قوم نوح فقال: {أَنَّهُ لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ قَوْمِكَ إِلاَّ مَنْ قَدْ آمَنَ} [هود:٣٦]ولم يقل: إني أنا الذي منعتهم من الإيمان.

قال عليه السلام: ووجه آخر، وهو أنه لما علم سبحانه أنهم لا يؤمنون أبداً جعل خاتمة أعمال قلوبهم، وحكم عليها بأنها لا تفلح،

ولا تصلح، وجعل لهم العذاب الأليم {كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ} [الأنعام:١١٠].

وإنما أخبر سبحانه وشهد عليهم بما عرف من أعمالهم، وإصرارهم على معاصيه، كما أخبر عن علمه بقوله تعالى: {وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وُقِفُوا عَلَى النَّارِ} إلى قوله: {وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ} [الأنعام:٢٧،٢٨] فبأعمالهم الرديئة ختم على قلوبهم، وعلى سمعهم أنها لا تؤمن أبداً كما قال: {كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ} [المطففين:١٤] فشهد وحكم على قلوبهم أن سوء كسبهم قد، ران، والرين: هو ما يحيط بها من شد أو غشاء، أو ذهل فلا تعقل ولا تسمع[1].

وذكر الإمام أحمد بن سليمان عليه السلام أن الختم جزاء على أعمالهم السيئة.

قال في حقائق المعرفة: وكذلك الطبع والختم يكون أيضاً بعد الكفر والفسق جزاء لهم على كفرهم وفسقهم.

قلت: ويؤيد ذلك أن كثيراً مما تعلقت به المجبرة مسوق مساق السبب والمسبب، كقوله تعالى: {طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ} [النساء:١٥٥] {فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ} [الصف:٥] {كَذَلِكَ نَطْبَعُ عَلَى قُلُوبِ الْمُعْتَدِينَ} [يونس:٧٤] {وَاللَّهُ أَرْكَسَهُمْ بِمَا كَسَبُوا} [النساء:٨٨] {فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقاً فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ بِمَا أَخْلَفُوا اللَّهَ مَا وَعَدُوهُ} [التوبة:٧٧] {صَرَفَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ} [التوبة:١٢٧].

وهذا كل ما ورد من الختم والطبع، وكل ما في معناهما لا تجده إلا

---

(١) البساط ص ١٣٧.

مسبباً عن فعل العبد ومرتباً عليه، وقد تقدمت الإشارة إلى ذلك.

وقال الإمام الناصر لدين الله: أبو الفتح الديلمي عليه السلام: معناه الحكم من الله على قلوبهم أنها لا تعي الذكر، ولا تقبل الحق وعلى أسماعهم بأنها لا تصغي إليه، والغشاوة تعاميهم عن الحق كالذي يغشى الناظرين من قتام، أو ظلام، أو نحوه.

وقال جار الله الزمخشري (رحمه الله): القصد إلى صفة القلوب بأنها كالمختوم عليها، وأسند الختم إلى الله تعالى للدلالة على أن هذه الصفة في فرط تمكنها وثباتها كالشيء الخلقي الجبلي، كما يقال: فلان مجبول على كذا، أو مفطور عليه، يريدون أنه بليغ الثبات عليه.

قال (رحمه الله): ويجوز أن تضرب الجملة مثلاً كقولهم: سال به الوادي إذا هلك، وطارت به العنقاء إذا أطال الغيبة، وليس للوادي ولا للعنقاء عمل في هلاكه، ولا في طول غيبته، وإنما هو تمثيل مثلت حاله في هلاكه بحال من سال به الوادي، وفي طول غيبته بحال من طارت به العنقاء، وكذلك مثلت حال قلوبهم عليهم فيما كانت عليه من التجافي عن الحق بحال قلوب ختم الله عليها نحو قلوب الإغتام[1] التي هي في خلوها عن الفطن كقلوب البهائم، أو بحال قلوب البهائم أنفسها، أو بحال قلوب مقدر ختم الله عليها حتى لا تعي شيئاً ولا تفقه، وليس له تعالى فعل في تجافيها عن الحق ونبوها عن قبوله وهو متعال عن ذلك.

وذكر (رحمه الله) هو وغيره وجوهاً من التأويل غير هذا منها: أن

(١) بالغين المعجمة والتاء بثنتين من أعلا جمع اغتم وهو الذي لا يفصح.

ذلك من الإسناد المجازي فالشيطان هو الخاتم في الحقيقة أو الكافر، وإسناده إليه تعالى باعتبار كونه هو الذي أقدره ومكنه من باب إسناد الفعل إلى السبب.

ومنها: أن أعراقهم لما استحكمت في الكفر ورسخت بحيث لم يبق إلى تحصيل إيمانهم طريق سوى الإلجاء والقسر، ثم لم يفعل ذلك بهم محافظة على حكمة التكليف، عبر عن ترك ذلك بالختم، إشعاراً بأنهم الذين بلغوا الغاية القصوى في الغي والعناد، وأنهم لا ينتهون عن ذلك إلا بالقسر والإلجاء.

ومنها: أن ذلك حكاية لما كان الكفرة يقولونه مثل قولهم: {قُلُوبُنَا فِى أَكِنَّةٍ} الآية[فصلت:٥] تهكماً بهم.

وقيل: يجوز أن يفعل هذا الختم بهم في الآخرة[1]، كما قال تعالى: {الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَى أَفْوَاهِهِمْ} [يس:٦٥] وقال: {لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَهُمْ فِيهَا لاَ يَسْمَعُونَ} [الأنبياء:١٠٠]، وقال: {وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَى وُجُوهِهِمْ عُمْياً وَبُكْماً وَصُمّاً} [الإسراء:٩٧].

وقال أبو علي، وقاضي القضاة، وهو مروي عن الحسن البصري، وجوزه الإمام المهدي عليه السلام: بل المراد بذلك سمة وعلامة يجعلها الله على قلب كل كافر وسمعه، يستدل بها الملائكة على كفرهم، وأنهم لا يؤمنون أبداً، ولا يبعد أن يكون في قلوب المؤمنين علامة تعرف بها الملائكة إيمانهم، كما قال تعالى: {أُوْلَئِكَ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ

(١) وعبر عنه بالماضي لتحقق وقوعه. تمت. مؤلف.

الإِيمَانَ} [المجادلة:٢٢].

فإن قيل: لا فائدة في تلك العلامة فتكون عبثاً؛ لأنها إن كانت للحفظة فأعمال الكفار أوضح منها، مع أنهم لا يرون ما واراه اللباس من العورة، كما ورد أنهم يصرفون أبصارهم عند قضاء الحاجة، فبالأولى أنهم لا يرون القلب، وإن كانت لله تعالى فهو غني عنها؛ لأنه عالم الغيب والشهادة.

فالجـــواب: أنه لا عبث بل فيها فائدة؛ لأنه تعالى حكيم لا يفعل إلا لغرض وحكمة، فلا بد أن يكون في وضع تلك العلامة نوع لطف لنا أو للملائكة عليهم السلام.

أما العلامة التي في قلب المؤمن فلأنهم إذا عرفوا بها إيمانه أحبوه فاستغفروا له، وأما التي على قلب الكافر فلأنهم إذا علموا بها كفره، وعلموا أنه ملعون عند الله تعالى كان ذلك منفراً لهم، وزاجراً عن الكفر، ثم إن في ذلك لطف للمكلف لأنه إذا علم أنه إذا آمن أحبته الملائكة واستغفروا له كان ذلك مرغباً له في الإيمان، وأنه إذا كفر لعنته الملائكة كان ذلك زاجراً له عن الكفر، وقد روي عن علي عليه السلام ما يدل على هذه العلامة وهو قوله عليه السلام: (إن الإيمان يبدو لمظة في القلب كلما ازداد الإيمان ازدادت اللمظة). رواه في النهج.

اللمظة: بضم اللام في الأصح وهي النكتة أو نحوها من البياض، وإما أن الملائكة لا يرون ما واراه اللباس فلعدم الفائدة بخلاف القلب فإنه محل الاعتقادات، ولا مانع من أن يجعل الله لهم إليه سبيلاً،

وليست الأعمال بأوضح من العلامات بالنظر إلى أعمال القلوب.

قلت: لكن يرد على هذا ما روي: أن الله تعالى يقول للملائكة: أنتم حفظة على عمل عبدي، وأنا رقيب على ما في قلبه الخبر.

إذا عرفت هذا فالختم بهذا المعنى لا يمنع[1] كما لا يمنع ختم الكتاب من فكه، وكما لو كتب على عضو من أعضائه أنه كافر فإنه لا يمنعه من الإيمان.

وقال الإمام القاسم بن محمد عليه السلام: التحقيق أنه عبارة عن سلب الله تعالى إياهم تنوير القلب الزائد على العقل الكافي في التكليف، لأن من أطاع الله نور الله قلبه كما قال الله تعالى: {وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُ} [التغابن:١١] {وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى} [محمد:١٧] ومن عصى الله لم يمده بشيء من ذلك ما دام مصراً على عصيانه، فشبه الله سلبهم ذلك التنوير بالختم، والطبع على الحقيقة، والجامع عدم الانتفاع بالقلوب وكذلك الختم على الأسماع؛ لأن من سلبه الله التنوير المذكور لم ينتفع بما علم، وسمعه من البينات والهدى فكأنه لا يعلم ولا يسمع.

قلت: وهذا كقول الهادي عليه السلام أن معناه الخذلان وهو ترك التوفيق والتسديد، وأما الغشاوة فحقيقتها في اللغة: الغطاء المانع من الإبصار، ومعلوم من حال الكفار خلاف ذلك، فلا بد من حمله على المجاز، وهو تشبيه حالهم بحال من لا ينتفع ببصره في باب الهداية.

---

(١) أي لايمنع من الإيمان. تمت. مؤلف.

فائدة: [في ذكر الختم، والصلع، والرين، والوقر]

قال الرازي: الآيات التي فيها الختم، والطبع، والرين، والوقر، والغشاوة، والأكنة تدل على حصول هذه الأشياء، وقوله تعالى: {فَمَا لَهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ} [الإنشقاق:٢٠] {وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا} [الإسراء:٩٤] {كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ} [البقرة:٢٨] ونحوها يدل على أنه لا مانع البتة، قال: وقد تمسكت كل طائفة بقسم حتى صارت الدلائل السمعية في حيز التعارض، وأما الأدلة العقلية فقد سبقت الإشارة إليها.

قال: وبالجملة فهذه المسألة من أعظم المسائل الإسلامية، وأكثرها شعباً، وأشدها شغباً.

ويحكى أن أبا القاسم الأنصاري سئل عن تكفير المعتزلة في هذه المسألة، فقال: لا؛ لأنهم نزهوه، وسئل عن أهل السنة، فقال: لا؛ لأنهم عظموه، والمعنى أن كلا الفريقين ما طلب إلا إثبات جلال الله وعلو كبريائه، إلا أن أهل السنة وقع نظرهم على العظمة، فقالوا: ينبغي أن يكون هو الموجد لا موجد سواه، والمعتزلة وقع نظرهم على الحكمة فقالوا: لا تليق بجلال حضرته هذه القبائح.

قال الرازي: وأقول هاهنا سر آخر، وهو أن إثبات الإله يلجي إلى القول بالجبر؛ لأن الفاعلية لو لم تتوقف على الداعية لزم وقوع الممكن من غير مرجح، وهو نفي الصانع، ولو توقفت لزم الجبر، وإثبات الرسل يلجي إلى القول بالقدرة؛ لأنه لو لم يقدر العبد على

الفعل فأي فائدة في بعثة الرسل، وإنزال الكتب، وهاهنا سر آخر وهو فوق الكل وهو أنا لما رجعنا إلى الفطرة السليمة والعقل الأول، وجدنا أن ما استوى الوجود والعدم بالنسبة إليه لا يترجح أحدهما على الآخر إلا لمرجح، وهذا يقتضي الجبر، ونجد أيضاً تفرقة بديهية بين الحركات الاختيارية والحركات الاضطرارية وجزماً بديهياً بحسن المدح وقبح الذم، والأمر والنهي، وذلك يقتضي مذهب المعتزلة فكأن هذه المسألة وقعت في حيز التعارض بحسب العلوم الضرورية وبحسب العلوم النظرية، وبحسب تعظيم الله بالنظر إلى قدرته، وحكمته، وبحسب التوحيد والتنزيه، وبحسب الدلائل السمعية، فلهذه المآخذ التي شرحناها والأسرار التي كشفنا عن حقائقها صعبت المسألة وغمضت فنسأل الله العظيم أن يوفقنا للحق وأن يختم عاقبتنا بالخير آمين يا رب العالمين.

قلت: وهذا يدل على أنه متوقف في المسألة وفي توقفه إبطال لما يدعيه من البراهين القطعية في المسألة إذ لا وجه للتوقف فيما ثبت قطعاً فلا يغرك تهويله في تركيبه لأدلة أصحابه والحمد لله رب العالمين، والعجب من قولهم: أنهم نظروا إلى تعظيم الله فقالوا: لا موجد سواه وكيف يعظم الله من نسب إليه القبائح بأسرها من الظلم والفجور والكذب والزور وغيرها.

وأما قوله: أن إثبات الإله يلجئ إلى القول بالجبر واستدلاله على ذلك بمسألة الداعي فقد تقدم بطلانه، وأما الآيات التي فيها ذكر الختم

ونحوه فهي محتملة، والآيات الدالة على أنه لا مانع صريحة، والواجب رد المحتمل بالتأويل إلى المحكم الصريح، وقد تقدم ما يرشد إلى ذلك. والله أعلم.

المسألة الثامنة [القلب]

القلب: هو اللحمة الصنوبرية المعروفة وهي الفؤاد، ومن الناس من فرق بينهما فقال: القلب هو العلقة السوداء في جوف الفؤاد دون ما يكتنفها من اللحم والشحم، ومجموع ذلك هو الفؤاد، وقال بعض العلماء: وحيث أطلق القلب في لسان الشرع فليس المراد به الجسم الصنوبري الشكل فإنه للبهائم وللأموات، بل المراد به جسم آخر يسمى بالقلب أيضاً، وهو جسم لطيف قائم بالقلب اللحماني قيام العرض بمحله، أو قيام الحرارة بالفحم، وهذا القلب هو الذي يحصل منه الإدراك، وترتسم فيه العلوم والمعارف.

قلت: وهذا يدل أنه غير العلقة؛ إذ العلقة للبهائم، ولكن جعله قائماً بالقلب قيام الحرارة بالفحم يقتضي أنه غير جسم؛ إذ الحرارة عرض قائم بالفحم. والله أعلم.

المسألة التاسعة[في أن القلب محل الاعتقاد]

دلت الآية على أن القلب محل الاعتقاد؛ لأن الإيمان منه[1]

(١) أي من لاعتقاد. تمت. مؤلف.

الاعتقاد، وقد أخبر الله تعالى بالختم على قلوبهم، سواء كان ذلك حقيقة أم مجازاً.

قال الإمام المهدي عليه السلام: اعلم أن الاعتقاد لا يصح وجوده إلا في محل مخصوص، وقرره بوجوه:

أحدها: أن وجوده لا في محل محال بدليل أنا نجد من أنفسنا تعذر فعله منا لا في محله، سواء فعلناه بسبب أو ابتداء، وكذلك ما يفعله الله تعالى من العلوم؛ لأنه إذا أوجده تعالى لا في محل فقد اختص[1] به على أبلغ الوجوه؛ لأنه صار موجوداً على حد وجوده كالإرادة، فيجب أن توجب له العالمية، ولو صح ذلك عليه لصح عليه الجهل؛ لأن ما صححه صحح ضده؛ إذ لا يفتقر أحد الضدين إلى أزيد مما افتقر إليه الآخر في التصحيح، وصحة الجهل عليه تؤدي إلى انقلاب ذاته؛ لأنه عالم لذاته، فلما كان وجود العلم لا في محل يؤدي إلى هذا المحال وجب أن يحكم بإحالته.

قلت: أراد عليه السلام أنه لو جاز أن يوجد الله تعالى علماً لا في محل لاختص بالباري تعالى؛ لأن وجود ذلك العلم على حد وجود الله تعالى لا في جهة، كما أن إرادة الله تعالى اختصت به لوجودها لا في جهة كوجوده تعالى، ولو كان كذلك لكان هذا العلم موجباً للعالمية، كما أن الإرادة لما اختصت به على هذا الوجه أوجبت له صفة المريدية، ولو جوزنا وجود العلم لا في محل وأنه يوجب صفة للقديم تعالى لجاز وجود جهل كذلك؛ لأن تصحيح علم لا في محل

(١) أي الله تعالى. تمت. مؤلف.

يصحح جهلاً لا في محل لما ذكره عليه السلام، وصحة الجهل تؤدي إلى ما ذكره عليه السلام من المحال.

هذا تحقيق كلام الإمام المهدي عليه السلام. والله أعلم.

وهو مبني على مذهبه في الإرادة، وأما غيره فيستدلون بما تقرر من استحالة وجود عرض لا في محل.

الوجه الثاني: أن ذلك المحل لا بد وأن يكون فيه حياة؛ إذ وجوده في الجماد محال أيضاً؛ لأنه إذا وجد فيه لم يخل إما أن يوجب أولا، الثاني باطل؛ لأن العلل لا يصح وجودها غير موجبة، ولا تقف في إيجابها على شرط، وإذا وجب لم يخل إما أن يوجب لمحله، وهو محال لعدم الحياة فيه، أو لغيره فلا اختصاص به، والمعنى لا يوجب إلا لما اختص به، فبطل بذلك صحة وجوده في محل لا حياة فيه.

الوجه الثالث: أنه لا يصح وجوده في كل محل فيه حياه بأنا نجد من أنفسنا تعذر إيجاده في أيدينا، وفي كل عضو غير القلب، فعلمنا أنه يحتاج إلى أمر زائد على بنية الحياة؛ إذ لو كفت لصح منا إيجاده في كل عضو، ولما صح منا إيجاده في القلب دون غيره، علمنا أن بنيته هي التي احتاج إليها مع الحياة.

الوجه الرابع: في الدليل على أن ذلك المحل المخصوص هو القلب فلأنا نعلم وجوده من ناحية الصدر، ولا قائل بأنه يوجد في غير القلب مما يحويه الصدر.

قلت: وهذه الآية ونحوها مما نبه الله به على أن القلب محل لجميع

أنواع الاعتقادات، بل ذلك في حكم التصريح.

قال الحاكم: وكل ما يتركب على بنية القلب صح وجود العلم فيه، ولا عبرة بالمخالفة في الصورة، ولذلك اشتركت الملائكة والجن والإنس في العقل وإن اختلفت صورهم.

المسألة العاشرة [في السمع والبصر]

اختلف العلماء في السمع والبصر هل هما معنيان أم لا؟

فقال الإمام القاسم بن محمد عليه السلام: السمع معنى محله الصماخ، والبصر معنى محله الحدق، وهو قول أبي الحسين، وأبي علي، وأبي الهذيل، وصالح قبة، وأبو القاسم البلخي، والصالحي، وبشر بن المعتمر، والأشعرية، وهو ظاهر كلام الزمخشري (رحمه الله).

وقالت البهشمية: بل المدركية: صفة مقتضاة عن كونه حياً بشرط وجود المدرك وارتفاع الموانع، وصحة الحاسة، وقال الجاحظ: بل الإدراك يحصل بطبع المحل، وهو قريب من قول البهشمية؛ إذ لا يعقل من طبع المحل إلا وجوب حصول التأثير في المدركية لمجرد حصوله على صفة، وقال النظام: بل الإدراك فعل الله يخلقه في الحواس، وهذا قريب من كلام الأولين؛ إذ لا فعل يعقل أن الله يفعله في الحاسة بعد كمال صحته إلا معنى تدرك به المدركات، وحجة أهل القول الأول أن الإنسان إذا نام لم تحس جوارحه شيئاً، وهذا يدل على أن الحس عرض، ولأن الأعمى والأصم حيان ولا يدركان

المسموع والمبصر.

فإن قيل: إنما لم يدركا لفوات شرط الإدراك وهو صحة الحاسة.

قيل: تلك الآفة إنما هي سلب المعنى الذي ركبه الله في الحدق والصماخين.

قلت: ويجاب بأن هذا احتجاج بمحل النزاع، واحتج أهل القول الثاني بأن هذه الصفة يعني المدركية متى صحت وجبت أي تصح وتجب في وقت واحد، وهو عند حصول الحيية والشروط، فمتى حصلت صح الإدراك ووجب بكل حال، ومتى لم تحصل لم يجب ولم يصح بل يستحيل.

واعلم: أن الاستدلال على أن المدركية ليست بمعنى، وأن الحيية والشروط كافية في حصولها مبني على ما اختاره الجمهور من أنا إنما نعلم أن الحيية، والشروط كافية في حصول هذه الصفة دلالة، وأما أبو الحسين فقد قال: علمنا بأنها كافية ضروري.

قال الإمام يحيى: ثم تارة يقول: إن العلم بوجوب حصول كونه مدركاً عند هذه الأمور ضروري، والعلم بكونه ضرورياً ضروري، وتارة يقول: العلم بكونه ضرورياً نظري، واستدل على كونه ضرورياً بأن كل عاقل خَبَرَ الأمورَ، وتكرر إدراكه للمرئيات فإنه لا يشك أنه إذا شخص ببصره إلى السماء من غير مانع فإنه يستحيل أن لا يرى قرص الشمس، وأن يصب الحديد المحمى على صدره فلا يدرك حرارته، وأن تقطع أوصاله فلا يدرك الألم ونحو ذلك.

فإن قيل: ما دليل الجمهور على أنها ليست معنوية، وأنها متى صحت وجبت؟

قيل: لهم على ذلك أدلة:

أحدها: أن الإدراك لو كان معنى لوجب أن ندرك الرقيق والمحجوب؛ لأنه يبطل، والحال هذه أن تكون الموانع موانعاً، وأن تتوقف المدركية على زوالها وإنما يتوقف على حصول المعنى الذي هو علة في وجوب الإدراك؛ إذ العلل الموجبة لا تقف في إيجابها لمعلولها على شرط منفصل[1] إذ لو وقفت عليه لجوزنا أن يكون في الجسم علل كثيرة يتوقف الإدراك على حصولها، ولا طريق إليها، وإنما تقدم الطريق إليها لوقوفها على شرط منفصل، وإثبات ما لا طريق إليه محال، فما أدى إليه يجب أن يكون محالاً.

فإن قالوا: إدراك المحجوب ونحوه ملتزم، فقد كان النبي ﷺ يرى ما وراء ظهره، ومن الموانع أن يكون المرئي في خلاف جهة الرائي.

قلنا: يحتمل أن المراد بإدراكه ﷺ العلم، أو جعل له حاسة سادسة في قفاه، أو أن الله تعالى يقلب بعض شعاع عينيه ﷺ عند إدراكه لذلك إلى خلفه، ويدرك بالبعض ما هو أمامه.

الثاني: أنه لو كان معنى لجاز أن ندرك الذرة على الجبل، ولا ندركه بأن يخلق فينا إدراكها دونه لجواز انفصال أحد الإدراكين عن الآخر.

---

(١) وهو ارتفاع الموانع هنا وعدم القرب والبعد المفرط ونحو ذلك. تمت. مؤلف.

الثالث: أن المدركية لو صحت ولم تجب بل كانت معنوية[1] لجوزنا أن يكون في حضرتنا فيلة وبعراناً ونيراناً مؤججة، ونحن لا نراها لعدم الموجب للمدركية، فلا نثق بالمشاهدات، بل نجوز إذا رأينا زيداً في حضرتنا وحده أن معه أخاه وأباه، ونحن نعلم انتفاء ذلك ضرورة، وما أدى إلى رفع العلوم الضرورية وجب القطع ببطلانه.

فإن قيل: لا نسلم أنها لو كانت معنوية ارتفعت الثقة بالمشاهدات لأن الله سبحانه يخلق فينا علماً مبتدأً بأن لا شيء بحضرتنا، كما خلق فينا علماً بأن زيداً الذي شاهدناه اليوم هو الذي شاهدناه أمس، مع جواز أن يكون غيره بأن خلق الله مثله، ومع العلم بذلك تحصل الثقة.

فالجـــواب: أنها لو وقعت المساعدة لذلك فإنا نجوز ألاَّ يخلق الله ذلك العلم في بعض الحالات فيجوز أن يكون لنا حالة الحواس فيها سليمة والموانع مرتفعة، وفي حضرتنا في تلك الحالة رواعد وصواعق، وجبال، وأنهار، ونحن لا ندركها لعدم العلم، ونحن نجد من أنفسنا العلم الضروري بأن ذلك لا يجوز في حال من الحالات أبداً.

فإن كان هذا السؤال يؤدي إلى هذا المحال بطل ما قالوه، ولزم كون المدركية مقتضاة عن كونه حياً، ولا يخفى أن هذه المعارضات الواقعة بين المعتزلة مترتبة على ثبوت تأثير العلة. والله أعلم.

فـــرع: اختلف القائلون بأن الإدراك معنى، فقال أبو علي، وأبو الهذيل: لا يقدر عليه إلا الله تعالى، وقالت البغدادية: بل يقدر

---

(١) أي متوقفة علىحصول المعنى الذي يوجبها وهو الإدراك. تمت. مؤلف.

عليه الله تعالى والعباد؛ إذ يتولد عن فتح الحدقة ونحوه.

قلت: يرده قوله تعالى: {قُلْ هُوَ الَّذِي أَنشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ قَلِيلاً مَا تَشْكُرُونَ} [الملك:٢٣] وفتح الحدقة لا يولد معنى، وإنما هو ارتفاع مانع. والله أعلم.

فـــرع آخر لهم: وهو أنهم اختلفوا في صحة خلو الحاسة منه، فقال أبو علي: إذا كانت الحاسة صحيحة لم يصح خلوها منه، وهو بناء على أصله من أن المحل لا يصح خلوه عن الشيء وضده، وقال أبو الهذيل، وصالح قبة، والصالحي: بل يجوز وجوزوا كون في الحضرة فيلاً أو نحوه لا نراه مع سلامة الحاسة،وارتفاع الموانع، ولما قيل لصالح: فيجوز أنك بمكة في قبة التزم فسمي صالح قبة.

وأجيب عليهم بما مر من أن ذلك يرفع الثقة بالمشاهدات، ويؤدي إلى التشكيك في الضروريات.

فرع ثالث لهم: وهو أن ذلك المعنى يوجد عند فتح الحدقة، وقيل: بل قبله، وقيل: بل بعده .

وأجيب: بأنه لو تقدم ذلك قبل الفتح ولو تأخر لم يدرك عند الفتح، والمعلوم خلافه.

فرع رابع لهم: وهو أن محله الحواس، وقيل: بل محله القلب.

قلنا: لو كان فيه لصح الإدراك مع فساد الحاسة أو إطباقها؛ لأن إطباقها في حكم فسادها.

قلت: ويجاب بأن سلامة الحاسة شرط في صحة الإدراك، فلا يلزم من عدم الإدراك لفوات شرطه بطلان القول بأن محله القلب، والأولى رده بأنه خلاف الظاهر، ولا دليل عليه. والله أعلم.

المسألة الحادية عشرة [في سر تقديم السمع على البصر]

قال الرازي: من الناس من فضل السمع على البصر؛ لأن الله تعالى حيث ذكرهما قدم السمع، والتقديم دليل على التفضيل؛ ولأن السمع شرط النبوة بخلاف البصر فقد كان في الأنبياء عليهم السلام من ابتلي بالعمى، ولأن بالسمع تصل نتائج عقول البعض إلى البعض، فكأنه سبب لاستكمال العقل بالمعارف، والبصر لا يوقفك إلا على المحسوسات، ولأن السمع متصرف في الجهات الست بخلاف البصر، ولأن السمع متى بطل بطل النطق بخلاف البصر، ومنهم من قدم البصر؛ لأن آلة القوة الباصرة أشرف؛ ولأن متعلق القوة الباصرة هو النور، ومتعلق القوة السامعة الريح.

قلت: ولأن المشاهدة تفيد العلم القطعي بخلاف الخبر فقد لا يفيده وإن أفاده كالخبر المقطوع بصدقه فليس كالمشاهدة، ولذا قال صلى الله عليه وآله وسلم: «ليس الخبر كالمعاينة» وعن ابن عباس مرفوعاً: «ليس الخبر كالمعاينة إن الله أخبر موسى بما صنع قومه في العجل فلم يلق الألواح، فلما عاين ما صنعوا ألقى الألواح فانكسرت».

وقال علي عليه السلام: «الباطل أن تقول سمعت، والحق أن تقول

رأيت).

وأما قوله: إن التقديم دليل التفضيل، فليس على إطلاقه فإن من التقديم ما هو جار مجرى التثنية لا يترجح فيه جانب على جانب كما في قوله: {تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَقُرْآنٍ مُبِينٍ} [الحجر:١] وفي أخرى: {تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَقُرْآنٍ مُبِينٍ} [الحجر:١].

وأما قوله: بأنه كان في الأنبياء عليهم السلام من هو أعمى، ففيه نظر فإن الذي عليه المعتزلة الاتفاق على أنه لا يجوز من الله تعالى أن يبعث نبياً إلا معصوماً عن المنفرات من القبول منه، وجعل منها الإمام المهدي عليه السلام ذهاب البصر أو السمع، وأما ابتلاء بعضهم بالعمى، فقال عليه السلام: إن امتناع هذه العلل في حق النبي إنما يكون في أوائل بعثته، فأما بعد أن بلغ الرسالة، وأظهر المعجز على يده، واستقر في قلوب أمته صدقه فلا يبعد جواز أنواع البلاوي على النبي بعد ذلك.

قلت: والظاهر أن وقوع العمى بمن وقع به منهم ليس إلا بعد البعثة، وثبوت النبوة كما في يعقوب عليه السلام، وظاهر كلام الإمام المهدي عليه السلام جواز الصمم عليهم بعد ذلك، فلا يكون استمرار السلامة منه شرطاً في النبوة، فلا يدل على التفضيل. والله أعلم.

المسألة الثانية عشرة [استطراد في السمع والبصر]

اعلم أن تشبيه قلوب الكفار، وأسماعهم في عدم قبول الحق، والإصغاء إليه بالأشياء المختوم عليها، وأبصارهم لعدم الانتفاع بها في

باب الهداية بالأبصارالتي عليها غشاوة، يدل على أنه لا يتوصل إلى معرفة الفرق بين الحق والباطل، والصحيح والفاسد على وجه الكمال إلا بكمال العقل، وسلامة السمع والبصر، وإلالم يكن للتشبيه فائدة، فيستنبط من ذلك أحكام منها:

أنه يشترط في الإمام أن يكون عاقلاً سليماً من العمى والصمم.

قال في المنهاج: والوجه في ذلك الإجماع، ولأن هذه تنافي القصد بالإمامة؛ إذ ليس المراد بها إلا إصلاح أمور المسلمين، ولن يكمل من كان ذا عاهة ممن ذكرناه لإصلاح حال نفسه، فكيف حال الأمة؟

قلت: فأما النقصان الذي لا يختل معه القيام بثمرة الإمامة فإنه لا يضر، ولا يقدح فيها كالعور وثقل السمع، وقد كان في الناصر للحق الحسن بن علي الأطروش (رحمه الله) طرش في أذنيه، حدث به قبل دعوته من ضرب المأمون له، ومنها: أنه يجب في القاضي أن يكو وثيق العقل جيد التمييز غير طائش؛ إذ لا يميز الحق من الباطل إلا بذلك.

وفي (الجامع الكافي) قال محمد: ينبغي للإمام أن لا يولّي على القضاء إلا رجلاً ورعاً فقيهاً، عفيفاً عن أموال المسلمين، حليماً إذا استجهل، عاقلاً فطناً، وينبغي أن يكون عالماً بما نطق به الكتاب، وحرزته السنة من رسول الله ﷺ، وبما أجمع عليه المسلمون، ولا ينبغي أن يستقضى من كان في علمه مقصراً.

قلت: وللوصي عليه السلام في عهده للأشر كلام يدل على ما قلناه من

اشتراط العقل الكامل، والفهم الثاقب، ويؤيد ذلك ما روي عليعليه السلام أن النبيصلى الله عليه وآله قال: «يا علي لا تقض بين اثنين وأنت غضبان».

وعن أبي بكرة قال: سمعت رسول اللهصلى الله عليه وآله يقول: «لا يقض حاكم بين اثنين وهو غضبان».

قال بعض العلماء: سبب هذا النهي أن الحكم حالة الغضب قد يتجاوز بالحاكم إلى غير الحق فمنع، وبذلك قال فقهاء الأمصار، وقيل: إنما منع من ذلك لما هو مظنة لحصوله، وهو تشويش الفكر، وشغلة القلب عن استيفاء ما يجب من النظر، فلا يحصل استيفاء الحكم على وجهه، وهذا ظاهر كلام أصحابنا، ولهذا قاسوا عليه كلما يحصل به تغير الفكر، كالجوع، والعطش، والبول، والنعاس المفرط، وغير ذلك بجامع ما يحصل بسببها من تشويش الفكر، وهو قياس مظنة على مظنة، على أنه قد روي عن أبي سعيد مرفوعاً: «لا يقض القاضي إلا وهو شبعان ريان».

وروي أن شريحاً كان إذا جاع أو غضب قام ولم يقض، وعلى الجملة أنه يجب أن يتوقى في قضائه كلما يوجب شغل الفكر، أو اختلاط الأمر، ولذا قال أصحابنا: إذا كان حضور العلماء يورثه الضجر، أو استشغال الفكر نحاهم عن نفسه.

تنبيه: [في القضاء حال الغضب]

اختلف العلماء في القضاء حال الغضب ونحوه، فقال في البحر:

وهو المذهب بتحريمه، وهو قول بعض الحنابلة لظاهر النهي، ولا موجب لصرفه عن معناه الحقيقي، وظاهر كلام الجمهور حمله علىالكراهة نظراً إلى العلة المستنبطة لذلك وهي ما تقدم، قالوا: ومثل ذلك قد يؤدي إلى الخطأ في الحكم، ولكنه ليس بمطرد مع كل غضب، ومع كل إنسان.

قال في (الروض النضير): فإن أفضى الغضب إلى عدم تميز الحق من الباطل فلا كلام في تحريمه، وجعل بعضهم دليل الكراهة قضاؤه ﷺ للزبير بعد أن أغضبه الأنصاري، وفتواه في لقطة الإبل حال غضبه، وقال: «مالك ولها دعها».

قال: وفي هذا جمع بين الأدلة، ورد بأنه لا يصح إلحاق غيره ﷺ به في مثل ذلك؛ لأنه معصوم عن الحكم بالباطل في رضاه وغضبه، بخلاف غيره فلا عصمة تمنعه عن الخطأ، وقيد إمام الحرمين، والبغوي الكراهة بما إذا كان الغضب لغير الله، وفيه بعد لمخالفته لظاهر الحديث، ولأن العلة التي لأجلها وقع النهي حاصلة في الجميع.

وقال في (البدر التمام): الأولى أن يقال: إنه يختص النهي بما إذا أدى الغضب إلى عدم تميز الحق من الباطل، فهو سبب النهي وإن كان الغضب دون ذلك.

فإن قلنا: بتحريم الحكم مع هذا كان اعتبار الغضب المطلق؛ لأنه منضبط وهذا غير منضبط فتعلق الحكم بالمظنة، وسواء وجد معها المئنة أم لا، فلا فرق بين مراتب الغضب، كالسفر المعتبر للقصر وإن لم

توجد المشقة، واعترضه في الروض بأن حكمه ﷺ في فتواه في حال الغضب وإن كان خاصاً به، فإنما هو لأجل عصمته عن الخطأ، فلو كان النهي معلقاً بالمظنة لما كان للخصوصية وجه كما في السفر المعتبر للقصر في أنه يشترك فيه جميع المكلفين.

قلت: الأولى الجمع بين الأدلة بما ذكره صاحب البدر من اختصاص النهي بما إذا أدى الغضب إلى عدم تميز الحق من الباطل، وهو ظاهر كلام صاحب المنتقى فإنه قال في ترجمة الباب باب النهي عن الحكم في حال الغضب إلا أن يكون يسيراً لا يشغل.

وأما القول بالخصوصية لأجل العصمة، فغير مسلم لنهيه ﷺ علياً كرم الله وجهه عن القضاء حالة الغضب وهو معصوم.

واعلم: أنهم قد اتفقوا على أنه إذا حكم في حال غضبه وصادف الحق نفذ حكمه وصح، سواء كان النهي للتحريم أو للتنزيه، إلا أنه إذا أقدم عليه جرأة بطل حكمه على القول بالتحريم لاختلال عدالته فقط، ولم يخالف في نفوذ حكمه إلا بعض الحنابلة، قالوا: لأن النهي يقتضي الفساد، وفصل بعضهم بين أن يكون الغضب طرأ عليه بعد أن استبان له الحكم فلا يؤثر، وإلا فهو محل الخلاف، قال ابن حجر: وهو تفصيل معتبر.

قال في (نيل الأوطار): وقد تعقب القول بالتحريم وعدم انعقاد الحكم بأن النهي المفيد لفساد المنهي عنه هو ما كان لذات المنهي عنه، أو لجزئه أو لوصفه الملازم له، لا المفارق كما هنا، وكما في البيع حال

النداء للجمعة، وهذه قاعدة مقررة في الأصول مع اضطراب فيها، وطول نزاع، وعدم اطراد.

قلت: وكما دلت الآية على عدم صحة قضاء ناقص العقل، أعني النقصان الذي لا يحصل معه تميز الحق من الباطل، كذلك تدل على عدم صحة قضاء الأعمى والأصم لعدم كمالهما في استيفاء الحكم.

وقد روى (م) بالله، وأبو طالب عليهما السلام الإجماع على أنه لا يجوز قضاء الأعمى.

قال في البحر: وأما العور وثقل السمع، وتغيير اللسان كالفأفاة ونحوها فغير مانع إذ لا دليل.

ومنها: أن شهادة ذي السهو الكثير والغفلة لا تصح؛ إذ هما دليل عدم كمال العقل الذي به يقع التمييز والمعرفة على وجهها، والشهادة لا تصح إلا عن علم ويقين عند عامة أهل البيت عليهم السلام، والحنفية؛ لقوله تعالى: {وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ} [الإسراء:٣٦] وقوله تعالى: {إِلاَّ مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ} [الزخرف:٨٦] وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «إن عرفت مثل هذه الشمس فاشهد وإلا فدع».

وعن ابن عباس قال: سئل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن الشهادة، فقال: «هل ترى الشمس؟» قال: نعم، قال: «على مثلها فاشهد أو دع» وناقص العقل المعتبر لا يهتدي إلى العلم واليقين، وحفظ الشيء على وجهه، وقد قال صلى الله عليه وآله وسلم: «لا تقبل شهادة خصم ولا ظنين» ونحوه عن علي عليه السلام.

وروى أبو جعفر الاتفاق على أنها لا تقبل شهادة من عرف بكثرة

السهو والنسيان والغفلة، ويستنبط من الآية أيضاً عدم صحة شهادة الأصم والأعمى فيما يفتقر إلى السماع والرؤية.

قال في (البحر): ولا تصح من الأعمى فيما يفتقر إلى الرؤية عند الأداء إجماعاً.

وعن علي عليه السلام: أنه رد شهادة الأعمى في سرق. رواه في الجامع الكافي.

فأما ما لا يفتقر إلى الرؤية، فقال القاسم، والناصر، والمرتضى، وأبو العباس، وأبو طالب، وأبو يوسف: والشافعي: تصح إذ لا مانع، وإذ المعتبر حصول العلم.

قال القاسم عليه السلام: تجوز شهادة الأعمى فيما يعلم مثله من محسة أو سماع، وقال (م) بالله، ومحمد بن الحسن، وروي عن أبي حنيفة: لا تصح مطلقاً كالفاسق، وقال زفر، ومحمد بن منصور، ورواه عن أبي حنيفة: لا تصح إلا في النسب فقط إذ ليس طريقه الإدراك، وقال عطاء، والزهري، ومالك: يقبل في الإقرار والعقود؛ إذ معرفة الصوت كالإدراك، وقال ابن المسيب: يقبل فيما طريقه الاستفاضة، أو حيث تشبث بالمشهود على عقده أو إقراره حتى أداء الشهادة أو ترجمته، نحو: أن يسأله الحاكم عن معنى كلام أعجمي تكلم به في حضرة الحاكم، فيعمل بتفسيره له لاستناده إلى اليقين.

قلت: وهذا هو المذهب فإنهم قد نصوا على أن ما كان طريقه الاستفاضة كالموت، والنسب، والنكاح، والوقف، والولاء فإنها تقبل

شهادته فيه، سواء أثبته قبل ذهاب بصره أو بعده، وأما ما لم تكن طريقه الاستفاضة فإن كان قد تحمل الشهادة قبل ذهاب بصره قبلت شهادته فيه، كالدين، والإقرار، والوصية، وإن لم يتحملها إلا بعد ذهاب بصره، فقيل: لا تقبل؛ لأن الشهادة على الصوت لا تصح لاحتمال المشابهة في الأصوات، وقيل وهو المذهب: بل تقبل إذا عرف الصوت وأفاد العلم؛ إذ المعتبر حصول اليقين وهو ممكن فيما لا يفتقر إلى الرؤية، وأما قياس الأعمى على الفاسق فقياس فاسد لعدم وجود علة الأصل في الفرع، فإن العلة في ردّ شهادة الفاسق هي الفسق، وهي غير موجودة في الأعمى، بل العلة فيه هي عدم العلم فحيث حصل العلم في بعض الصور وجب قبول شهادته لعموم الأدلة، وعدم ما يوجب الرد، وقصر القبول على النسب مع مشاركة غيره له في عدم افتقاره إلى الرؤية تحكم.

وأما الأصم: فلا تصح شهادته على لفظ إلا عن مشاهدة وسماع؛ إذ لا يقين إلا عنهما، فإن لم يشاهده وإنما شهد على مجرد الصوت، فإن حصل العلم جازت الشهادة اتفاقاً، وإن لم يحصل إلا الظن، فقال الهادي عليه السلام في الأحكام وهو أحد قوليه في المنتخب وهو المذهب: أن الشهادة لا تصح، وهذا قول جمهور العلماء.

وقال مالك: وهو أحد قولي الهادي عليه السلام في المنتخب: إنها تجوز لنا ما مر من اشتراط اليقين في الشهادة.

قال أهل المذهب: وإذا حصل للشاهد تعريف عدلين مشاهدين للمشهود عليه أو عدلتين يعرفانه باسم المشهود عليه ونسبه إذا كان

الشاهد لا يعرف ذلك بأنه فلان بن فلان، فحينئذٍ يجوز له أن يشهد بأن فلان بن فلان قال ما هو كيت وكيت وإن لم ير شخصه، ولو لم يكن معه إلا الظن.

قالوا: ويكون أصلاً لا فرعاً، خلاف (م) بالله، قالوا: ولا يعتبر كمال الشهادة إذ التعريف خبر لا شهادة، واعتبر بالعدد احتياطاً لابتناء الشهادة عليه[1] فاعتبرنا شائبة الخبر والشهادة، وقيل (ح): بل تعتبر الشهادة الكاملة في حق المعرف، وقال الإمام يحيى: لا يكتفى بالتعريف لوجوب اليقين، ولا دليل يخص هذه الصورة.

المسألة الثالثة عشرة [قطعية وعيد الكفار]

دلت الآية الكريمة على أن وعيد الكفار مقطوع به بمعنى أنه يوصل إليهم ما يتسحقونه، وبيان دلالتها من وجهين:

أحدهما: أن الله تعالى قد أخبر بذلك وتوعدهم به، فلو لم يقع لكان خلفاً وإخباراً بالشيء على خلاف ما هو عليه، وذلك كذب لا يجوز عليه تعالى.

الثاني: أنه أتى باللام التي تفيد الملك والاستحقاق، فقال: {وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ} [البقرة:٧] مبالغة في عدم تخلفه عنهم ومفارقته إياهم حتى كأنه ملك لهم لازم، ولا خلاف بين المسلمين في حسن تعذيب الكافر واستحقاقه، إلا ما يحكى عن مقاتل بن سليمان وبعض

---

(١) أي على الاحتياط. تمت. مؤلف.

الخراسانية، وبعض الكرامية فذهبوا إلى أن المشرك لا يعاقب، وأنه لا معنى للشرك، غير أنهم يسترون هذا المذهب.

وحكى الرازي في تفسيره اتفاق المسلمين على أنه يحسن من الله تعالى تعذيب الكفار، قال: وقال بعضهم: لا يحسن، وفسروا قوله تعالى: {وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ} [البقرة:٧] بأنهم يستحقون ذلك، لكن كرمه يوجب عليه العفو، ثم ذكر لهم شبهاً أرعد فيها وأبرق،لكن بعض تلك الشبه يقتضي قبح العقاب،والقبح ينافي ما ذكره هنا من الاستحقاق لولا أن كرمه يوجب العفو فأين الدليل من الدعوى،والذي يظهر أنه إنما أوردها لأمرين:

أحدهما: إبطال مسألة التحسين والتقبيح العقليين.

الثاني: إثبات العفو عن فساق الأمة كما يظهر من تقرير تلك الشبه، ولأنه قال في الجواب عنها: وأما الذين أثبتوا وقوع العذاب، فقالوا: إنه نقل على سبيل التواتر من رسول الله ﷺ وقوع العذاب، فإنكاره يكون تكذيباً للرسول ﷺ، وأما الشبه التي تمسكتم بها في نفي العذاب فهي مبنية على مسألة الحسن والقبح، وذلك مما لا نقول به.

واعلم: أنا نورد تلك الشبه ونستعين بالله تعالى على حَلِّهَا،والتخلص من ظلماتها،إلا أنا قبل ذلك نقدم كلاماً نافعاً في بيان استحقاق العذاب ليكون جواباً جملياً عن تلك الشبه،ثم نتبعه بالجواب عنها مفصلاً إن شاء الله فنقول:

اختلف العلماء في استحقاق العقاب هل هو ثابت عقلاً وسمعاً أم عقلاً فقط؟ أم سمعاً فقط؟

فقالت العترة عليهم السلام، وأكثر المعتزلة، وكثير من المجبرة: بل هو ثابت عقلاً وسمعاً، وقال القاضي عبد الجبار: بل عقلاً فقط والشرع مؤكد، وقال أبو رشيد: بل تجوز دلالة الشرع عليه دلالة مستقلة عن العقل.

وقالت الكرامية، وابن الراوندي: بل سمعاً فقط، ووافقهم على ذلك السيد أبو القاسم المرتضى الموسوي من العدلية.

قلت: أما الأدلة السمعية فهي كثيرة وستأتي في مواضعها إن شاء الله، ومنها هذه الآية، وقد بينا وجه دلالتها، وأما الأدلة العقلية فنذكر منها ما يليق بهذا الموضع وهي كثيرة:

أحدها: تصويب العقلاء من عاقب المسيء على الإساءة، فلولا أن العقل يحكم بهذا الاستحقاق لما صوبوه.

الدليل الثاني: ذكره الموفق بالله عليه السلام في الإحاطة، وهو أنه قد ثبت أن الاعتقاد باستحقاق الثواب والعقاب على فعل الطاعات وتركها، وفعل المعصية وتركها لطف لأحدنا في أدائها، واجتناب المعاصي، ومعلوم ضرورة أن من اعتقد استحقاق الثواب والعقاب كان أقرب إلى أداء الطاعات، واجتناب المعاصي منه إذا جوز أو شك فيجب علينا فعله، ولا يجب علينا فعل ذلك الاعتقاد إلا والعقاب مستحق؛ لأنه لو لم يكن مستحقاً لكان قد وجب علينا فعل القبيح[1]، وذلك لا يجوز.

(١) يعني أنه لو لم يكن ثابتاً لكان قد وجب علينا اعتقاد الشيء على خلاف ما هو به وهو جهل، والجهل قبيح. تمت. مؤلف.

فإن قيل: إنه إنما يكون لطفاً إذا ثبت أنه مستحق، فأما وليس بمستحق فلا يكون لطفاً.

قيل: إذا ثبت أنه لطف ولا بد من فعل اللطف، فلا بد من القول باستحقاقه فيتوصل به إلى ثبوت الاستحقاق.

قلت: وهذا مبني على القول بوجوب اللطف.

الدليل الثالث: ذكره أبو هاشم وهو أن القديم تعالى خلق فينا شهوة القبيح مع الإعلام بقبحه والتمكين منه، وخلق فينا أيضاً النفرة من الحسن مع الإعلام بحسنه والتمكين منه، فلو لم يكن العقاب مستحقاً بالإقدام على القبيح والإخلال بالواجب لكان مغرياً بالقبيح الذي هو الإقدام والإخلال؛ إذ ليس الإغراء بأكثر من أن تقوى دواعيه إلى أمر من الأمور على وجه يأمن الضرر عاجلاً وآجلاً، والإغراء بالقبيح لا يجوز على الله تعالى، فوجب أن يكون في مقابلة خلق الشهوة والنفرة صارف يزجرنا عن الإقدام على المقبحات، ويرغبنا في الإتيان بالواجبات يساوي ذلك الداعي حتى لا يكون بفعله إياه داعياً لنا إلى القبيح، ولا يقدر في عقولنا صارفاً عنه إلا كوننا نستحق من جهته عقاباً عليه.

فإن قيل: هَلاَّ كفى العلم باستحقاق الذم، أو حصول الغم في خروجه عن الإغراء فإن النفوس تنفر عن الذم كما تنفر عن الألم، ألا ترى أن في الناس من يعرض نفسه للتلف عند القتال لأن لا يوصف بالجبن.

قيل: إن الألم المجرد عن ضرر يتبعه لا يكاد يحتفل به المذموم إلا على جهة الندرة، ونحن نجد من أنفسنا ضرورة أنا لو لم نخش عقاب الله في الإقدام على بعض ما تتعلق به شهواتنا تعلقاً غالباً لم يمنعنا معرفة استحقاق الذم من الإقدام عليه،والذم قد يكون صارفاً حيث لا تكون الشهوة غالبة عظيمة،والحاصل أن الذم لا يكون صارفاً إلاحيث يكون التضرر به أعظم من ترك المشتهى وهو يختلف باختلاف الأحوال والأشخاص، ألا ترى أنا لا نبالي بذم هؤلاء المخالفين لنا في العقائد، ونجد كثيراً من الفساق وأهل السفاهة لا يمنعه الذم عن اسيتفاء شهوات نفسه وراحتها، ولا يعتد به، فثبت أن العلم باستحقاق الذم لا يصرف عن كل قبيح، بخلاف استحقاق عذاب النار العظيم الذي لا انقطاع له فإنا نقطع أنه لا يقابله داع أبداً، ولا نجد قبيحاً تكون مشقة تركه مساوية لمشقة هذا العذاب، ولا مدانية له، فقطعنا بأنه صارف عن كل مشتهى يقبح تناوله معادل للداعي إليه بخلاف الذم، وأما الغم فالمرجع به إلى اعتقاد الضرر أو ظنه، فلا يصح أن يجعل في مقابلة المعصية.

فإن قيل: تجويز الاستحقاق أو ظنه كافٍ في الزجر، ويخرج به عن كونه مغرياً،فمن أين قطعتم على حصول العقاب من جهة الله تعالى؟

قيل: إن تجويز العقاب أو ظنه إنما يؤثر في الزجر وفي زوال الإغراء متى كان استحقاق العقاب معلوماً، ثم يجوز أو يظن أنه يفعل به ما يستحقه، كما لو أخبر أحدنا بأن في الطريق سبعاً فإنه لا يخاف سلوك

تلك الطريق إلا متى علم مضرة السبع قطعاً وأنَّه من الأجناس المؤذية، ثم يظن أنه إن سلك تلك الطريق ربما يناله ضرر، فأما إذا لم يكن ذلك الحيوان مؤذياً ولا يكون هناك مضرة معلومة فإنه لا يصرفه عن سلوكها فكذلك هنا.

فإن قيل: لا نسلم أنه لا يصرفه عن تلك الطريق إلا الضرر المعلوم، بل قد يصرفه المظنون، كما إذا أخبر بسبع في الطريق، ولا يعلم هل هو من المؤذية أو غيرها فإنه لا يسلكه حتى يظهر له أمر ذلك السبع، فكذلك هنا إذا كان استحقاق العقاب مظنوناً فإنه لا يرتكب القبيح لتجويز العقاب عليه، فيكون تجويز العقاب كافياً في الزجر، وزوال الإغراء.

فالجواب: أنا وإن سلمنا لكم أن الضرر المظنون قد يصرفه كالمعلوم، لكنه إذا صرفه تجويز العقاب عما يشتهيه حملته غلبة الشهوة على النظر في الاستحقاق حتى يتيقن ثبوته أو انتفاءه، فإذا نظر ولم يجد إلى استحقاقه طريقاً فيقطع بانتفائه فصار بعد النظر مغرياً بالقبيح إغراء ظاهراً، كأحدنا إذا شاهد بهيمة فخافها فإذا اختبرها وعلم أنها مما لا تضرّ لم يخف منها، فثبت أن التجويز غير كاف في إخراجه عن الإغراء، وتعين أنه لا يخرج عنه إلا بثبوت الاستحقاق وهو المطلوب.

فإن قيل: هلاّ كان الثواب والمدح المستحق على ترك القبائح كافياً في الزجر عنها حتى يخرج به عن الإغراء، لأن المعلوم أن البشر يتحملون المشاق العظيمة في طلب المنافع من الأسفار وخدمة السلاطين، وتحمل

مشقة ترك القبيح لنيل الثواب العظيم الدائم أهون من تحمل مشقة الأفعال المؤدية للمنافع العاجلة، وإذا كانت أهون كان استحقاق المنافع العظيمة على ترك القبيح صارفاً عن فعل القبيح، فيخرج الباري تعالى بوعده من ترك القبائح بالمنافع التي لذتها لا تعادلها لذة فعل القبيح، ولا تقاربها عن كونه مغرياً بالقبيح، كما يخرج بالوعيد بالعقاب، وبذلك يبطل هذا الدليل.

قيل: لا نسلم أن المنافع الآجلة الموعود بها على ترك لذة عاجلة كافية في الصرف عن اللذة العاجلة؛ لأن العاجلة معلومة ضرورة، والآجلة لا تعلم إلا دلالة يقدح فيها الشك والشبهة، والنفس إلى تحصيل ما لا شك فيه أميل منها إلى تحصيل ما العلم بحصوله أضعف، وهذا معلوم.

ومن أمثال العرب: (إذا أعطيت دُرَّة منقودة ودُرَّة موعودة، فخذ الدُرَّة المنقودة، وذر الدُرَّة الموعودة). وقد نبه الله تعالى على ذلك بقوله: {إِنَّ هَـؤُلاَءِ يُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ} [الإنسان:٢٧] ونحوها، سلمنا استواء العلم بحصول المنافع العاجلة والآجلة، لكنا نعلم جواز انحباط الآجلة، ومع هذا التجويز يصير الوصول إلى منفعة الثواب مظنوناً بل مشكوكاً فيه، واللذة العاجلة غير مشكوك في حصولها، وحينئذٍ لا يكون الوعد بالمنفعة الآجلة كافياً في الصرف عن الآجلة، لا سيما مع قوة الشهوة والباعث عليها.

قال بعض أئمتنا عليهم السلام: إن المعلوم ضرورة، والموجود من النفس أنه

لولا خشية العقاب العظيم على فعل القبيح الذي عظمت شهوته لما تركه العبد لما يرجو على تركه من الثواب مع الأمن من العقاب، فأما تحمل المشاق في طلب المنافع العاجلة وترك لذة الدعة والسكون، فليس إلا لأن الشهوة للمنافع المرجوة بالحركة غالبة على شهوة الدعة والسكون.

قال الإمام المهدي عليه السلام: وذلك غير مستمر في جميع المعجلات، بل نعلم ضرورة أن شهوة المعجلة قد تغلب المؤجلة، وإن كانت المؤجلة تعلم عند حصولها أنها ألذ، وأكمل وأدوم من المؤجلة، وما ذاك إلا لأن الرغبة فيها مع تأخرها تهون مع ما يحصل من مشقة ترك الالتذاذ بالمعجلة، ولهذا يكون تَهَوُّنُ أمرها بالتأخر بحسب طول مدة تأخيرها يقل بقلته ويكثر بكثرته، وذلك يظهر بمراجعة النفس والرجوع إلى ما نجده من ذلك، فصح أن استحقاق الثواب لا يكفي في الصرف عن القبائح التي شهوتها غالبة، وإذا لم تصرف عنها لم تخرج عن الإغراء، وهو المطلوب.

فإن قيل: المعلوم من حال أكثر الناس أن علمه باستحقاق الثواب لم يصرفه عن ارتكاب القبائح، بل غلبته شهوته، فاقتضى أن الداعي أغلب من الصارف، وحينئذٍ يكون خالق الداعي مغرياً له بها، ولا يكفي استحقاق العقاب في خروجه عن كونه مغرياً، بل يصير استحقاق العقاب كاستحقاق الثواب على الترك في كونه غير مقابل للداعي إلى القبيح في الكل، وفي حق بعض الناس.

فالجواب أن المعلوم ضرورة أن لذة شهوة القبيح وإن بلغت ما بلغت

لا تغلب هذا الصارف الذي هو استحقاق العذاب العظيم الدائم.

فإن قلت: كيف لا يكون داعي الشهوة غالباً وهو ضروري وهذا الصارف إنما هو استدلالي، والضروري أقوى من الاستدلالي.

قلت: لا نسلم أن الضروري أقوى من الاستدلالي بعد حصوله؛ لأن الاستدلالي قد ينقلب ضرورياً، ثم إن الصرف إنما يحصل بقدر الضرر النازل لا باختلاف قوة طريقه، مهما كان اليقين حاصلاً وهاهنا قد علمنا علماً يقينياً عن دلالة بينة استحقاق العقاب على المعصية الكبيرة، حتى أنا إذا رجعنا إلى ما نجده من أنفسنا نقطع بأن علمنا الضروري بلذة المعصية لا يغلب ذلك العلم الاستدلالي باستحقاق العقاب الدائم عليها.

فإن قلت: فما بال العاصين آثروا المعصية مع هذا الصارف؟

قلت: لأن حكمة الله تعالى لما قضت بالتكليف، والتكليف لا يحصل إلا مع المشقة قضت حكمته تعالى بخلق المكلف قادراً على خلاف ما كلف به، مشتهياً لما منع منه، نافراً عما أمر بفعله لتحصيل تلك المشقة التي لا يتم التكليف بدونها، ولئلا يكون المكلف ملجأً إلى ترك القبيح وفعل الواجب، بل يكون متردداً بين الإقدام والإحجام، وذلك لا يكون إلا حيث كان الداعي والصارف متساويان بالنظر إلى الصرف عن المعصية والدعاء إليها، وحينئذٍ لا يكون إقدام العاصي عليها لغلبة الداعي، بل لسوء اختياره عند تردده.

قال الإمام المهدي عليه السلام: فأما مع تيقن وصول العقاب على المعصية

إلى فاعلها فإنه يصير بذلك ملجأً إلى ترك المعصية فيبطل تكليفه.

قلت: أرادعليه السلام أنه يكون ملجأً مع تيقن وصول العقاب حيث كان اليقين غالباً للداعي لا مع تساويهما؛ لأنهعليه السلام قد نص هو وغيره من أصحابنا على أن تجويز العقاب،أو ظنه لا يكفي في الزجر،ولا يخرج عن الإغراء، وقد تقدم قريباً اشتراط تساوي الصارف والداعي، وأما قول السائل أنه يصير العلم باستحقاق العقاب كالعلم باستحقاق الثواب في أنه غير مقابل للداعي، فقد تقدم أن الثواب الموعود به على ترك المعصية المشتهاة وإن كان عظيماً إلا أن تراخيه مع شهوة تعجيل اللذة الحاضرة، والأمان من العقاب عليها يُهَوِّنُ فوات تلك المنفعة المتأخرة.

واعلم: أن الإمام المهدي عليه السلام ذكر أن اختيار العاصي للمعصية لا يكون إلا لأحد أمرين:

أحدهما: عدم العلم باستحقاق العقاب، إما لأجل إنكار الصانع، أو لغلبة الجهل، وهؤلاء ليس الصارف في حقهم مقاوماً للداعي،لكن لم يؤتوا في انتفاء الصارف أو ضعفه من جهة الله تعالى،بل من جهة أنفسهم؛إذ لم ينظروا على الوجه الصحيح،وإنما مثلهم مثل من غمض عينيه وسار على الشوك فاشتاك،فإنا نعلم أن خالق الشوك غير مغرٍ له مع خلقه البصر الذي لو استعمله لسلم، وإنما أتي من جهة نفسه.

الأمر الثاني: تجويز العفو والتسويف بالتوبة.

قال عليه السلام: إذ لو لم يجوز ذلك، بل قطع بوصول العقاب، فإنا نقطع بأنه ينصرف عنها فلا يفعلها من غير شك في ذلك كما نعلمه في الشاهد.

قلت: وتجويز العفو أو التوبة لا يضعف به الصارف حتى يلزم أن يكون الباري تعالى مغرياً لما تقدم من أن المعتبر في زوال الإغراء مساواة الصارف للداعي لا غلبة الصارف حتى ينتفي معه التجويز، وإلا كان ملجأ إلى فعل الواجب، وترك القبيح.

واعلم: أن في قصر الإمام عليه السلام اختيار العاصي للمعصية على أحد هذين الأمرين نظر، فإن كثيراً من العصاة يرتكب المعصية مع علمه بالصانع، ويقينه بأنه يعاقبه عليها لا محالة كإبليس اللعين، وكثير من أحبار اليهود، ورهبان النصارى الذين خالفوا نبينا صلى الله عليه وآله وسلم، وجحدوا بنبوته {وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْماً وَعُلُوّاً} [النمل:١٤] واستكباراً وعتواً، ومن تأمل ما روي في كتب التفسير والتواريخ وغيرها علم تجاري كثير من علماء السوء من هذه الأمة وغيرهم على المعاصي، مع انتفاء هذين الأمرين اللذين ذكرهما الإمام عليه السلام، والذي يظهر أن سبب هذا كله حب الشهرة، وانتشار الصيت وخوف فوت الجاه، ومحبة الترأس على الناس، وحب المال والشرف، أعاذنا الله من ذلك كله، وقد نبه الله على ذلك بقوله: {بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا} [الأعلى:١٦] {إِلاَّ إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ} [البقرة:٣٤] {أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ...} الآية[النساء:٥٤].

وفي كلام علي عليه السلام ما معناه: (إن الناس منعونا حقنا بغياً وعدواناً

علينا) وهو في النهج.

تنبيه: [في التعقيب على كلام الإمام المهدي حول الإيحاء]

اعلم: أنه قد تقدم منا تأويل كلام الإمام المهدي عليه السلام -أعني قوله: (إن مع تيقن وصول عقاب المعصية يصير المكلف ملجأ إلى تركها)- ثم رأيت له في موضع آخر التصريح بما يضعف التأويل، وهو قوله: (إن تيقن وصول العقاب العظيم الدائم إلى فاعل المعصية من غير تجويز لسقوطه يحصل به إلجاء محض إلى ترك المعصية، وإن تراخى أيما تراخ، ولا يخرج عن كونه إلجاء إلا بتجويز سقوطه بوجه).

قلت: وكلامه عليه السلام هذا يهدم جميع ما تقدم من أنه لا يخرج عن الإغراء إلا بالعلم باستحقاق العقاب ليكون الصارف مقاوماً للداعي؛ لأنه يقتضي أنه يكفي في الخروج على الإغراء تجويز العقاب أو ظنه، مع أنه قد أبطله، والصحيح أنه يخرجه عن الإلجاء قوة الداعي، لكن لا على جهة الغلبة للصارف، بل على جهة المساواة كما تقدم، ولا يبعد أن الداعي وإن لم يساو الصارف يكون كافياً في الخروج عن الإلجاء.

ولو قيل: إن خلق قدرة المكلف على خلاف ما كلف به ومنعه منه بالنهي والزجر كاف في دفع الإلجاء لكان صواباً، فإن الملائكة عليهم السلام مكلفون مع عدم هذا الداعي، ويكون في حقّنا زيادة تكليف فقط كتخلية إبليس، اللهم إلا أن يظهر فارق بين شرط تكليفنا وتكليف

الملائكة عليهم السلام. والله أعلم.

ولعل الإمام عليه السلام بنى كلامه هذا على ما قرره من قصر اختيار المعاصي على أحد الأمرين، أو على أن هذا الدليل ضعيف عنده، ويكون اختياره في الدلالة على استحقاق العقاب غيره. والله أعلم.

فإن قيل: قد قررتم أنه لولا العلم باستحقاق العقاب على القبيح لكان الباري تعالى مغرياً به بخلقه الشهوة له، فيلزمكم أن يكون تعالى مغرياً بالمكروه بخلق الشهوة له مع الأمان من العقاب على فعله، والإغراء بالمكروه قبيح، كما أن اللطف الداعي إلى تركه واجب؛ إذ لو لم نقل بقبح الداعي إلى فعله لبطل وجوب الداعي إلى تركه؛ إذ لا يصح أن يقال: يجب عليه فعل الداعي إلى ترك المكروه، ويحسن منه فعل الداعي إلى فعله؛ لأن ذلك مناقضة.

والجواب: من وجهين:

أحدهما: أنا لم نوجب اللطف الداعي إلى ترك المكروه إلا لأن الإخلال به يعود على التكليف به بالنقض، وهو التعريض للثواب على تركه، فإنه إذا أعلم المكلف بأن له في تركه ثواباً، وعلمنا أن في مقدوره ما يدعو المكلف إلى تركه ليحصل له الثواب الذي عرضه له، ولم يفعل ذلك الداعي كان تعريضه كلا تعريض يلحق بالعبث، فهذا وجه الوجوب، وأما خلق الشهوة فهو نفس التعريض؛ لأنه لا يستحق الثواب على تركه إلا معها، وإلا انتفت المشقة، وحينئذٍ يحسن منه فعل الشهوة وليست إغراء بقبيح؛ لأن المكروه ليس بقبيح.

وأما قولكم: إنه لا يصح أن يقال: يجب عليه فعل الداعي إلى الترك، ويحسن منه فعل الداعي إلى الفعل.

فجوابه: أن القول بذلك صحيح لاختلاف وجهي الدعاء؛ إذ الدعاء إلى تركه يخرج به عن العبث بالتكليف بتركه، والدعاء إلى فعله تمكين من وصول منافع لاطريق إلى وصولها إلا بخلق الداعي إلى فعله، وهو الشهوة.

الوجه الثاني: أنا لو فرضنا المناقضة التي ذكرتموها، فإنا نقول: إن العلم باستحقاق الثواب على الترك في من الصرف عن فعل المكروه لنقصان شهوة المكروهات عن شهوة المقبحات، فيستوي الداعي إلى الفعل وهو الشهوة الناقصة والصارف، وهو رجاء الثواب على الترك، ونقصان شهوة المكروه معلوم.

ألا ترى أن أحدنا لا يجد من شهوة الأكل بالشمال كما يجد من رؤية شهوة الوجه الحسن المحرم، ونحو ذلك كثير، لا يقال فيلزمكم مثله فيما نقصت شهوته من القبائح كالكذب الذي لا ينفع ولا يضر، وهو أنه يكفي في الخروج عن الإغراء به العلم باستحقاق الثواب؛ لأنا نقول إنه وإن نقصت شهوته في حال فإن توطين النفس على منعها منه مما يشق ويصعب، وحينئذٍ لا يكفي في تحمل مشقة منع النفس منه معرفة استحقاق الثواب، وكذلك في كل قبيح يهون على النفس تركه فإنه لا بد وأن يقترن به ما تصعب ملازمته، وتشق حتى لا يحمل على

ملازمته[1] إلا خوف العقاب الشديد، فثبت أن المكروه يخالف القبيح في مشقة التكليف بتركه.

قلت: وهذا السؤال مبني على القول بأن المكروه مكلف به، وعلى القول بوجوب اللطف.

فإن قيل: لا نزاع في أن العلم باستحقاق العقاب نظري، وأن شهوة القبيح والنفرة عن الحسن ملازمان للتكليف من أول أحواله،وهذا يلزم منه أن يكون المكلف حال النظر في استحقاق الثواب والعقاب مغرى بالقبيح لخلق الداعي وعدم الصارف؛ إذ لا يقين بالاستحقاق قبل تمام النظر.

قيل: لا نزاع فيما ذكرتم، لكن الوصول إلى العلم بالاستحقاق يحصل في مهلة يسيرة، فيلتزم أن الله يهون الشهوة والنفرة في تلك المهلة حتى يكون تجويز استحقاق العقاب مقاوماً لتلك الشهوة، فلا يكون الباري تعالى مغرياً في قدر مضي تلك المهلة اليسيرة لوجود ما يقاوم الداعي، فإن مضت تلك المهلة التي يمكن فيها الوصول إلى العلم باستحقاق العقاب ولم يحصل العلم فإنما أتي من جهة نفسه، إما لتركه النظر، أو تقصيره فيه، وصار كالبصير الذي غمض عينيه حتى اشتاك.

فإن قلت: ومن أين لكم الفرق بين الشهوات الحاصلة في أول

---

(١) على ملازمة ما تصعب ملازمته وهو توطين النفس على ترك القبيح مثلاً، فإنه لايحمله على ملازمته إلا خوف العقاب. تمت. مؤلف.

أحوال التكليف والحاصلة من بعده؟

قلت: لا شك في اختلاف الحال في قوة الشهوة وضعفها في كثير من الحالات، ومن المعلوم أن المكلف في أول تكليفه لا يكون منهمكاً في المعاصي كانهماكه من بعد، وغاية الأمر أنه لم يقع تنبه للفرق بين الشهوات الحاصلة في أول أحوال التكليف والشهوات المتأخرة عنها، وسبب ذلك قصر المدة، وإنما هي قدر مهلة النظر.

قال الإمام المهدي عليه السلام: وبين ابتداء النظر في مقدمات الدليل وإنتاجه هينهة قليلة جداً، لا كما يزعم كثيرٌ من المغفلين أن النظر لا يولد العلم إلا بعد أيام وشهور وأعوام، فإن ذلك مما لا يقول أحد ممن له أدنى بصيرة في علم الكلام؛ إذ يؤدي إلى الاقتحام على التعطيل عن كثير من الأحكام، بل إلى الخروج عن الإسلام.

تنبيه:[عواقب من لم يعمل]

من ترك النظر في معرفة الله تعالى، واستحقاق العقاب بعد تنبيه الله له بالخاطر أو نحوه في أول أحوال التكليف على وجوب النظر جاز تزايد الشهوة في حقه، ولا يكون إغراء بالقبيح؛ لأنه قد صار مع الخاطر كالعالم بالاستحقاق؛ إذ أقل أحوال الخاطر أن يصير العقاب موهوماً، ولا فرق في العقل بين الضرر المعلوم، والضرر الموهوم في وجوب التحرز منهما، والحاصل أن حصول التجويز باستحقاق العقاب على اتباع الشهوة كالعلم به بعد تمكينه من هذا العلم، والبعث عليه، وإن لم يفعله -أعني العلم- ويبطل الإغراء بالتمكين من

الصارف عن القبيح، كما يبطل بحصول العلم، وتكون غلبة الشهوة كأنها من جهة المكلف لما أخل بدفع تلك الغلبة بعد التمكين من ذلك. والله أعلم.

وبهذا تم الكلام على تقرير الدليل الذي اعتمده أبو هاشم، ودفع ما ورد عليه، والحمد لله رب العالمين.

الدليل الرابع: ذكره الموفق بالله عليه السلام، والسيد مانكديم، وقاضي القضاة، والحاكم وغيرهم، وتحريره أن القديم تعالى أوجب علينا الواجبات، واجتناب المقبحات، وعرفنا وجوب ما يجب، وقبح ما يقبح، فلا بد لهذا الإيجاب والتعريف من وجه، ولا وجه له إلا أنا إذا أخللنا به أو أقدمنا على خلافه من قبيح ونحوه استحققنا من جهته تعالى ضرراً عظيماً؛ إذ لا نجوز أن يجب لمكان الثواب والنفع؛ لأن الشيء لا يجب علينا لمكان نفع، ولذلك لا يحسن منا ذم التجار الذين يقدرون على اكتساب الأرباح إن تركوا ذلك، وأيضاً لو وجب لمكان النفع للزم حسن إيجاب النوافل؛ لأن بها يستحق الثواب.

قال السيد مانكديم: ومعلوم خلافه، ولا يجوز أن يجب لكونه واجباً، ويقبح لكونه قبيحاً؛ لأن وجوب الشيء في نفسه أو قبحه لا يقتضي حسن الإلزام بفعله أو النهي عنه لوجوه:

أحدها: أنه قد يجب على الله الشيء عند بعض أصحابنا ولا يحسن منا إلزامه به.

الثاني: أنه لا يحسن منا الإلزام لما علمنا وجوبه قبل ورود السمع بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولو كان وجه وجوبه كونه واجباً لحسن منا ذلك كما يحسن من الباري تعالى، وإن تضرر الغير بأوامرنا ونواهينا، ولو وجب أن نعلم حسنه ضرورة كما نعلم حسن الإحسان لكونه إحساناً، وإنما قلنا بلزوم حسنه لحصول الوجه الذي لأجله حسن من الباري تعالى، وهو كونه إلزاماً لواجب ولما علمنا أنه لا يحسن منا كما يحسن من الباري تعالى علمنا أنه لم يحسن منه تعالى لمجرد كونه إلزاماً لواجب في نفسه أو نهياً عن قبيح في نفسه، بل لأمر زائد، ولا وجه يمكن تقديره سوى أن وجه حسن إعلامه بوجوبه كونه تعريضاً للثواب المستحق بفعله، وأما إلزامه فعله وحتمه، فليس لأجل تحصيل الثواب؛ إذ تحصيل النفع لا يجب كما مر، بل لأن عليه في الإخلال به بعد العلم بوجوبه مضرة عظيمة فألزمه دفع الضرر عن نفسه، فظهر لك أن حسن الحتم والإلزام غير وجه الإعلام، وهاهنا نكتة ذكرها الإمام المهدي عليه السلام وهي: أن أصحابنا قد ذكروا أن وجه حسن التكليف على سبيل الجملة كونه تعريضاً لمنافع لا تنال إلا به، ومرادهم بالتكليف هنا مجرد خلق العلم العاشر من علوم العقل، وهو العلم بوجوب الواجبات، وقبح المقبحات، وإنما يستحق عليها تلك المنافع لجعلها شاقة عليه وفعلها باختياره لا بإلجائه، ولو فرضناها غير شاقة لم يستحق عليها ثواباً.

قال عليه السلام: ثم إن أصحابنا قد قالوا: إن التكليف للثواب لا يحسن، وإنما يحسن لدفع الضرر.

قال عليه السلام: فظاهر الكلامين التناقض، وليس كذلك فإنما مرادهم هنا بالتكليف الحتم والإلزام لا مجرد الإعلام، وقد ظهر مما قررنا أن الحتم والإلزام للفعل لا يكفي في حسنه كونه واجباً في نفسه، بل لا بد من أمر زائد وهو دفع الضرر المستحق عليه.

فإن قيل: لِمَ لا يحصل منا إلزام الغير دفع الضرر عن نفسه؟

قيل: ورود الشرع وقد حصل وجه الحسن وهو إلزامه دفع الضرر عن نفسه كما قلتم إن ذلك وجه حسن الإلزام من الباري تعالى ونحن قد علمنا استحقاقه للعقاب عقلاً.

فالجواب: أنا وإن علمنا استحقاقه من جهة العقل فنحن لا نعلم القدر المستحق إلا بالسمع، وحينئذٍ لا يؤمن أن يكون الضرر الذي يلحقه بإلزامنا وهو تألمه بذلك أكثر من العقاب المستحق على الإخلال والإقدام فيكون ظلماً، والإقدام على ما لا يؤمن قبحه قبيح، بخلاف الباري تعالى لعلمه بالقدر المستحق. والله أعلم.

الوجه الثالث: أن في الأفعال ما يجب ولا يحسن إيجابه، كمن خوفه السلطان بضرر عظيم إن لم يشاطره على ماله فإنه تجب عليه المشاطرة، وإن كان لا يحسن من السلطان الإيجاب والأخذ.

قال القرشي: ولقائل أن يقول: لا معنى لكون الله أوجب إلا أنه عرف بالوجوب.

قلت: إما بإقامة الدلالة، أو خلق العلم فيه بوجوبه.

قال القرشي: وهذا يكفي فيه وجوب الفعل، ولا جرم يحسن من الله

ومن غيره أن يعرفه وجوب مشاطرة السلطان، وليس السلطان بموجب للمشاطرة فضلاً عن أن يحسن منه الإيجاب أو يقبح، وإنما فعل سبب الوجوب، فالمعتمد ما تقدم.

قلت: لعله أراد بالمعتمد دليل أبي هاشم؛ لأنه صدره ولم يورد عليه اعتراضاً. والله أعلم.

فإن قيل: إذا لم يكن الوجه في حسن الإيجاب كون الشيء واجباً في نفسه لزم صحة أن يوجب الله ما ليس بواجب، بل إيجاب القبيح وتقبيح الواجب لأمر عارض غير كونها واجبة أو قبيحة، فإن منعتم ذلك فليس إلا لأن الإيجاب إنما يكون لوجوب الشيء في نفسه، والتقبيح إنما يكون لقبح الشيء في نفسه.

قيل: إنما يلزمنا ذلك لو قلنا لا يجب فيما أوجبه الله تعالى أن يكون واجباً، بل يجوز أن يكون غير واجب، ونحن لم نقل بذلك، وإنما قلنا: إن وجوبه لا يكفي في حسن الإيجاب، بل لا بد من اعتبار أمر آخر وهو استحقاق الضرر إن أخللنا به، وإلا لزم أن يحسن منا الإيجاب كما يحسن من الباري تعالى، وقد تقدم إبطاله.

فإن قيل: لِمَ لا يجوز أن يكون الوجه في حسن الإيجاب كونه يستحق الذم من جهة الله تعالى، ومن جهة العقلاء.

قيل: قد مر أن الذم إذا تعرى عن ضرر يتبعه قد لا يحتفل به.

قال الإمام المهدي عليه السلام: وهذا الجواب ليس بالجيد عندي هنا بخلافه في جواب هذا السؤال حيث ورد على دليل أبي هاشم فإنه قوي

جيد، وأما هنا فلا يبعد حسن الإيجاب للتحرز من الذم، كما يحسن للتحرز من المضار؛ لأن التألم بالذم ربما كان أبلغ من التألم بالضرر.

قلت: وفيما قاله عليه السلام نظر، فإن التألم بالذم لا يساوي ضررالعقاب الدائم، فإن أراد بالضرر غير العقاب فليس مما نحن فيه، وعلى هذين فلا فرق في حسن الجواب هنا، وفي دليل أبي هاشم، وبهذا تم الكلام علىالدليل الرابع. والحمد الله.

واعلم: أن الإمام المهدي عليه السلام قال: إن هذا الدليل ليس بعقلي محض، بل مركب من العقل والسمع؛ لأن إيجاب الله وإلزامه وتوعده على الترك سمعي، وكون الإيجاب لمجرد النفع لا يحسن عقلي، وتقريره أن الله تعالى عدل حكيم، فلا يجوز منه تعالى أن يوجب ما ليس بواجب، وهو طلب النفع؛ لأنه يجري مجرى الإخبار بوجوبه، والإخبار بوجوب ما ليس بواجب قبيح؛ لأنه كذب، وإذا ثبت أن الإيجاب لمجرد النفع لا يحسن عقلاً كان حسن العقاب متوقفاً على السمع لتوقفه على الجنبة السمعية.

فإن قيل: إذا لم يقع الاستغناء في تركيب هذا الدليل عن السمع كان سمعياً، وفي ذلك إبطال الدليل العقلي.

قيل: أما على الوجه الذي قررناه من جهة العقل فلا يصح قولكم أنه صار سمعياً، بل مركب منهما، ولا مانع من ذلك، ولا يخرج به الدليل عن كونه عقلياً إلى كونه سمعياً.

قلت: هذا على تسليم أن المراد بالإيجاب هو الإيجاب الشرعي وهو الأمر والإلزام، فأما إذا حمل على الإيجاب العقلي فلا يرد الاعتراض، بل يكون الدليل عقلياً محضاً.

قال النجري: وتحريره أن يقال: قد أوجب الله علينا واجبات عقلية أي أعلمنا بوجوبها، ومكننا من تركها، وخلق لنا نفرة عنها، فلا بد من زاجر يزجرنا عنها، وليس هو فوات النفع المستحق على فعلها للتسامح بالنفع الآجل عادة، فيجب أن يكون ضرراً يحسن إنزاله بنا عند تركها.

قال (رحمه الله): وبهذا يندفع التناقض في كلامهم حيث يقولون مرة: إن وجه الإيجاب التعريض لمنافع الثواب، وتارة إن وجهه التحرز من المضار.

فيقال: إن أصل الإيجاب للتعريض، لكن لما لم يتم إلا بما يزجر عن الترك حسن العقاب، فصار وجوب فعله علينا للتحرز من المضار، وكذا إذا قيل: إن وجوبه لوقوعه على وجه لا للتحرز.

فالجواب هو بمراعاة جهتي الاعتبار يدرك ذلك بالتأمل وإمعان النظر.

الدليل الخامس: ذكره أئمة الهدى القاسم بن إبراهيم في كتاب الرد على الملحد، والهادي إلى الحق في البالغ المدرك، والإمام أحمد بن سليمان في حقائق المعرفة، وهو: أن الله تعالى أمر عباده بالطاعة، ونهاهم عن المعصية، فمنهم من أطاع، ومنهم من عصى، والعقل يحكم بالتفرقة بين المطيع والعاصي، وفي ذلك إيجاب الثواب

والعقاب، ووجدنا المطيع والعاصي أحوالهم مستوية في دار الدانيا، فكما أن في الأولياء الموسع عليه، والمضيق عليه، والصحيح، والسقيم، فكذلك الأعداء، ولما تصرمت الأعمار، وتقضت الآجال على ذلك من دون إثابة لمطيع، ولا عقوبة لعاصٍ، ولا إنصاف لمظلوم حكم العقل حكماً جازماً ضرورياً بأنه لا بد من دار بعد هذه الدار يثاب فيها المطيعون، ويعاقب فيها العاصون، وينتصف للمظلومين من الظالمين؛ إذ العدل العالم الحكيم لا يترك عباده هملاً، ولا يضيع لعامل عملاً، ولا عدل والحال هذه إلا بالجزاء، وإلا كان خلق المكلفين عبثاً، بل ظلماً وجوراً؛ لأنه إذا لم يكن للمطيع جزاء على طاعته، ولا للعاصي عقوبة على معصيته، ولا للمظلوم انتصاف من ظالمه فقد ظلم المطيع بتحمله المشاق العظيمة لغير فائدة، وأهمل العاصي بفعل ما يشاء، ويكون تعريفه بالمعصية عبثاً، وكان تمكين الظالم مع عدم الانتصاف منه ظلماً وجوراً على المظلوم -تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً- وبهذا تم الكلام على الأدلة العقلية الدالة على استحقاق العقاب، وهي كما ترى أدلة صحيحة قطعية، ولأجلها قال القاضي عبد الجبار وغيره من المعتزلة، واختاره الإمام المهدي عليه السلام: إن استحقاق العقاب لا يمكن أن يعلم إلا عقلاً فقط، وليس الشرع إلا مؤكداً، وخالف في ذلك أبو رشيد، فقال: بل تجوز دلالة الشرع عليه مستقلاً عن دليل العقل كما تقدم، وتحقيق ذلك أن يقال: قد توعد الله العصاة بالعقاب فلا بد أن يكون مستحقاً، وإلا لما حسن منه ذلك، وهذا هو دليل الموسوي، ومن ذكر

معه في صدر المسألة إلا أنهم يقولون: لا دلالة للعقل عليه أصلاً.

قلت: أما الموسوي فهو من العدلية وهم لا ينفون حكم العقل إلا أنه لما ورد على بعض الأدلة العقلية ما ورد من الإشكالات لم تنتهض عنده على الاستدلال بها على الاستحقاق.

فقال: لا طريق للعقل إلى معرفة الاستحقاق للعقاب، وقد وافقه على ذلك كثير من أصحابنا المتأخرين، ذكره الإمام المهدي عليه السلام، بخلاف الكرامية، وابن الراوندي، فالظاهر أنهم إنما نفوه لنفيهم الحكم العقلي من حيث هو. والله أعلم.

واعلم أن الإمام المهدي عليه السلام قد أوضح الاحتجاج على ما ذكره قاضي القضاة، فقال: لنا في الاحتجاج على أن استحقاق العقاب لا يعلم إلا عقلاً فقط أن نقول: قد ثبت وجوب معرفة الله تعالى، وإنما وجبت المعرفة لكونها لطفاً في أداء الواجبات، واجتناب المقبحات، فيجب تحصيلها ليحصل بها اجتناب المعاصي كما هو شأن اللطف، وفائدة ذلك[1] وثمرته هي التحرز من العقاب، فتكون المعرفة جارية مجرى دفع الضرر عن النفس فتجب، ومعلوم أن هذا متوقف على العلم بالاستحقاق للعقاب؛ لأنا إذا لم نعلم استحقاق العقاب على المعصية لم يصح القطع بوجوب معرفة الله تعالى، فيلزم أن لا يكون إلى وجوبها طريق، وقد علم بطلانه فثبت أن العلم باستحقاق العقاب عقليٌ محضٌ.

---

(١) أي اجتناب المعاصي. تمت مؤلف.

قال الإمام المهدي عليه السلام: ولأبي رشيد أن يقول: إنما يلزم ذلك لولم تمكن معرفة الله إلا بعد العلم باستحقاق العقاب، والمعلوم أنه يمكن النظر فيها وتحصيلها وإن لم يعلم استحقاق العقاب، وإذا أمكن ذلك أمكن العلم بصحة السمع، وحينئذٍ يصح الاستدلال به على استحقاق العقاب، وإنما الذي يقف على العلم بالاستحقاق هو وجوب المعرفة لا إمكانها، وحينئذٍ يصح قول أبي رشيد إنه يمكن الاستدلال بالسمع على الاستحقاق مستقلاً، خلا أن القاضي بنى على الغالب، وهو أن المكلف لا يتحمل مشقة النظر في معرفة الله إلا عند المخافة من الإخلال بها، فمهما لم يخف لم ينظر، وإذا لم ينظر لم يعلم الله، وإذا لم يعلمه لم يعلم استحقاق العقاب.

قال عليه السلام: وذلك قريب، ومن ثم اخترنا كلام القاضي، وهو محمول على ما أوضحناه.

فإن قيل: هلا كفى في وجوب المعرفة تجويز استحقاق العقاب، وإن لم نقطع باستحقاقه، كما يكفي ذلك في وجوب النظر في أول أحوال التكليف.

قيل: قد أجاب عن هذا الإمام المهدي عليه السلام فقال: إن تجويز الاستحقاق كاف في وجوب النظر والمعرفة؛ لأن الضرر الموهوم كالمعلوم في وجوب التحرز منه حيث استوى طرفا التجويز ما لم يعلم أو يظن السلامة، ولا تجويز إلا حيث لم يكن في العقل ما يقضي بقبح عقاب العاصي، وذلك هو معنى الاستحقاق.

وقال النجري في جواب هذا السؤال: تجويز الاستحقاق لا يتصور؛ لأنه إذا علم وجه قبح العقاب قطع بعدم الاستحقاق، وإن لم يعلم وجه القبح فهو منتف قطعاً؛ لأنا لو جوزنا فعله حينئذٍ كان حسناً لعدم المقتضي للقبح وهو معنى الاستحقاق.

تنبيه:[شروط الاستحقاق العقاب]

قد ثبت بما تقدم استحقاق العقاب، خلا أن ذلك متوقف على شروط، وهي أربعة:

أحدها: أن يكون الفعل قبيحاً؛ لأنه إذا كان حسناً فملعوم أنه لا يحسن عقابه.

الثاني: أن يكون فاعله عالماً بقبحه، أو متمكناً من العلم بقبحه ليمكنه الاحتراز عنه؛ لأنه إذا لم يكن كذلك فلا يمكنه الاحتراز، ولهذا قلنا: إن الصبي لا يستحق ذماً ولا عقاباً على فعل القبيح، وقلنا: باستحقاق الخارجي ذلك على قتل المسلم، وإن كان معتقداً حسنه؛ لما كان متمكناً من العلم بقبحه.

الثالث: أن لا يكون إلجاء، ولا إكراهاً؛ لأنا نعلم ضرورة أنه لا يحسن ذم الملجأ ولا عقابه.

الرابع: أن يكون له شهوة أو شبهة؛ لأنا لو قدرنا وقوع القبيح من الله تعالى لم يستحق عقاباً، وإن كان عالماً بقبحه، ولا إلجاء ولا إكراه له، وإنما لم يستحق ذلك لعدم الشهوة والشبهة في حقه تعالى؛ إذ

الشهوة من صفات الأجسام، والشبهة مختصة بالعالم بعلم، والله متعال عن ذلك كله، وقد كان بعض أصحابنا يقول: يجب أن يكون عالماً بقبحه أو متمكناً، ويصح عقابه حتى يستحق العقاب، وكأنه أراد بقوله: ويصح عقابه إخراج الباري في هذه الصورة المقدرة تعالى الله عنها، وما ذكرناه في الشرط الرابع[1] يغني عنه على أن بعض أصحابنا قد ذكر صورة يصح فيها العقاب ولا يستحق ، وهي: أن من أغناه الله بالحسن عن القبيح لو فعل قبيحاً لكان لا يستحق عقاباً، وإن كان يصح عقابه؛ لأنه لا يكون مكلفاً بترك القبيح؛ إذ لا مشقة عليه في امتناعه حتى إذا امتنع استحق الثواب، ومن لا مشقة عليه في امتناعه لم يصح أن يكلف الامتناع عنه، وبهذا يظهر لك أنه لا يصح الإخراج إلا بما ذكرنا.

فإن قيل: فما المؤثر في استحقاق العقاب من هذه الشروط؟

قيل: الأول فقط، وما بعده شروط في صحة الاستحقاق؛ لأن علمه بقبحه أو تمكنه من العلم بقبحه يكون من فعل الله تعالى[2]، وفعل الله لا يجوز أن تستحق عليه العقوبة، وإنما يستحق العقاب على ما يفعله لا غير.

إذا عرفت جميع ما تقدم، وثبت لك أن العذاب مستحق عقلاً فلنورد بعد ذلك الشبه التي أوردها الرازي، ونأتي في الجواب عنها بما يحتمله الحال والمقام، مع أن المعول عليه في جوابها هو ما قدمناه من

---

(١) وهو قوله أن يكون له شهوة. نخ. تمت مؤلف.

(٢) لأن العلم بالقبح ضروري والضروري من فعل الله، وكذلك إذا كان العلم بالقبح نظرياً فتمكنه من النظر إنما يكون مع العقل والقدرة على النظر وكلاهما من فعل الله تعالى. تمت مؤلف.

ثبوت الاستحقاق، وأنه إذا ثبت الاستحقاق ثبت الحسن، وانتفى القبح الذي بنى عليه تلك الشبه، فنقول:

الشبهة الأولى: أن العقاب ضرر خال عن المنفعة فوجب قبحه؛ إذ لا يصح أن يعود نفعه إلى الله؛ لأنه متعال عن النفع والضر بخلاف الواحد منا فإنه يستلذ بعقاب عبده وتأديبه إن عصاه، ولا يصح عود نفعه إلى المعاقب؛ لأن الضرر لا يكون عين المنفعة ولا إلى غيره؛ لأن ايصال الضرر إلى شخص لنفع آخر لا يصح؛ لأن دفع الضرر أولى بالرعاية من جلب النفع، مع أنه يمكن إيصال المنفعة من غير توسيط الإضرار بالغير، فيكون التوسيط عديم الفائدة، فثبت أن العقاب ضرر محض، فوجب قبحه، وذلك معلوم، وإذا ثبت قبحه امتنع وقوعه من الله تعالى؛ لأنه حكيم لا يفعل القبيح.

قلت: وهذه الشبه محكية عن الملحدة، والجواب من وجهين:

أحدهما: أنه قد ثبت استحقاقه، وإذا ثبت استحقاقه ثبت حسنه، وإن لم يكن فيه نفع لأحد إذ الاستحقاق أحد وجوه الحسن، والدليل على ذلك أن معنى الاستحقاق مصير الشيء حقاً للغير، ومتى علمنا مصير إيلام زيد حقاً لعمرو حكمنا أنه يحسن من عمرو استيفاء حقه ضرورة.

الثاني: أنا لم نقل أنه يحسن من الله تعالى عقاب المكلف لنفع يعود عليه كتشفي الغيظ أو نحوه، ولا على المعاقب ولا على الغير؛ لأن هذه الوجوه كلها لا تأثير لها في حسن العقاب، وإنما قلنا: إنه يحسن

من الله عقاب المكلف لاستحقاقه إياه بإقدامه على القبائح وإخلاله بالواجبات، ثم إنا نقول لهم: ما تقولون في الذم فإنه ضرر، فيجب أن لا يحسن إلا للتشفي والالتذاذ أو للنفع على ما ذكرتموه، والمعلوم خلافه.

فإن قلتم: لا يحسن إلاَّ للاستحقاق.

قلنا: فارضوا منا بمثله في العقاب.

الشبهة الثانية: أن الله تعالى كلف الكافر مع علمه بأنه لايؤمن، وأنه لا يظهر منه إلا العصيان فيكون التكليف حينئذٍ سبباً للعقاب، والعقاب ضرر خال عن النفع، فوجب قبح التكليف للكافر والحكيم لا يفعل القبيح، فلم يبق إلا القول بقبح التكليف، أو سقوط العقاب.

قلت: وهذه الشبهة قد ضل بها كثير من الناس، فالملحدة توصلوا بها إلى نفي الصانع، وقالوا: لو كان هاهنا صانع حكيم لما صدر منه مثل هذا التكليف، والمجبرة جعلوها أعظم شبههم في إبطال التحسين والتقبيح العقليين، فإنا إذا حكمنا بأن القبيح يقبح منه تعالى كما يقبح منا، قالوا: إن هذا التكليف قبيح لا محالة لو فعله الواحد منا، وقد حسن من الله تعالى.

قال القرشي: وقد جعلها قوم شبهة في إثبات ثان.

قلت: لعله أراد من ينسب الخير إلى النور، والشر إلى الظلمة.

والجواب والله الموفق: أما من ينكر الصانع فلا يحسن الجواب عليه في هذه المسألة إلا على جهة التبع[1]، كما لا يحسن الكلام مع اليهود والنصارى في مسألة المسح على الخفين مع إنكارهم النبوة، وكذلك من يثبت الثاني؛ إذ هو جاهل للصانع.

وأما المجبرة فالجواب عليهم من وجوه:

أحدها: أنه لا نزاع بين العقلاء في أن الإحسان إلى الغير حسن، وإذا ثبت حسنه بالاتفاق، فينبغي النظر في ثلاثة أمور:

أحدها: في حقيقة الإحسان.

والثاني: في وجه حسنه.

والثالث: في هذا التكليف هل حصلت فيه تلك الحقيقة أم لا؟

فأما الأمر الأول وهو حقيقة الإحسان: فهو تمكين الغير من منفعة لا على وجه يقبح أو دفع مضرة عنه كذلك مع القصد، ذكر هذا الحد الإمام المهدي عليه السلام، وقد خرج بقوله: تمكين الغير تمكين النفس من الانتفاع فإنه لا يسمى إحساناً، بل حسناً؛ لأن المعلوم من اللغة أن من أكل ما يتلذذ به فإن أكله لا يسمى إحساناً بل حسناً، وخرج بقوله: من منفعة التمكين مما لا منفعة فيه، وبقوله: لا على وجه يقبح إعطاء الحرام من ينتفع به فإنه لا يكون إحساناً؛ إذ المعلوم من اللغة أن الإحسان فعل حسن وهذا قبيح، وقال: أو دفع مضرة كذلك أي

(١) لأن الكلام في حسن التكليف أو قبحه وثبوت العقاب أو نفيه مترتب على إثبات الصانع المختار كما أن مسألة المسح على الخفين مترتبة على إثبات النبوة. تمت مؤلف.

لا على وجه يقبح؛ لأن دفع المضرة عن الغير إحسان بلا ريب، وخرج بقوله: لا على وجه يقبح دفع المضرة عن الغير بمضرة أخرى راجحة أو مساوية فإنه لا يكون محسناً بذلك قطعاً، وقال مع القصد لأنه لو صدر منه النفع أو الدفع لا على قصد التمكين أو الدفع لم يكن محسناً.

قال عليه السلام: ولم نرد أنه قصد أنه ينتفع به ذلك المحسن إليه، وإنما أردنا قصد التمكين والدفع فقط فذلك كاف في كونه إحساناً، فهذه حقيقة الإحسان لغة، وعرفاً، واصطلاحاً؛ لأن هذه القيود إذا اجتمعت في فعل سمي إحساناً، ومتى اختلت أو أحدها لم يسم إحساناً، وهذا الحد صحيح لاطراده وانعكاسه مع الإبانة عن المحدود.

فإن قيل: بل هو غير صحيح لأنكم تركتم قيدين لا بد من اعتبارهما، وإلا فسد الحد، وخرج الفعل عن كونه إحساناً.

أحدهما: علم فاعل الإحسان بالانتفاع، وإلا كان عبثاً.

الثاني: أن يريد انتفاع المحسن إليه بذلك الإحسان، وإلا عاد على غرضه بالنقض والإبطال فيقبح.

والجواب عن القيد الأول: أنا لا نسلم أن المحسن إذا لم يعلم بالانتفاع يكون عبثاً؛ لأن فعل الإحسان إنما يحسن لكونه تمكيناً من الانتفاع لا لحصول الانتفاع فإنه قد يحسن وإن لم يحصل الانتفاع اتفاقاً، وذلك حيث يعطي الغير مالاً لينتفع به فيهلك المال، أو يموت المحسن إليه قبل الانتفاع، أو يترك الانتفاع للزهد أو لغيره، فإن المعلوم

ضرورة من اللغة أنه يسمى المعطي محسناً ولو كان العلم بوقوع الانتفاع شرطاً في كونه إحساناً لزم خروج ذلك المحسن عن كونه محسناً ولا قائل به.

والجواب عن القيد الثاني: أنا لو اعتبرناه للزم فيما أباحه الله تعالى لنا أن لا يكون إحساناً منه إلينا، لأنه تعالى لا يريد منا فعل المباح، وإلا لزم أن نثاب عليه، ثم إنه لا وجه لاشتراط ذلك إلا لو كان وقوع الانتفاع شرطاً في الإحسانية، وإلا فلا وجه له؛ لأن وقوع الانتفاع فعل غير المحسن فهو أجنبي عنه، ولا فرق بين إرادته وإرادة طلوع الشمس أوغروبها في أنه لا علقة بينها وبين الإحسان ولا تأثير لها فيه، وقد تقدم أنه لا يعتبر إلا التمكين لا الوقوع.

فإن قيل: إن منكم من أوجب على الله اللطف، وهذا الجواب ينقض ذلك عليكم، وبيانه: أنكم قلتم لو لم يلطف الله بالمكلفين، لكان تكليفه إياهم بمنزلة من اصطنع طعاماً للغير، وعلم أنه لا يتناوله إلا إذا دعاه إليه، فإنه إذا لم يدعه إليه عاد على غرضه بفعل الطعام، وهو إرادة تناوله بالنقض، فكان عابثاً بفعل الطعام والعبث قبيح، فكذلك إن لم يعتبر في كمال الإحسان إرادة انتفاع المحسن إليه كان قبيحاً، كما يقبح فعل الطعام إن لم يدعه إليه.

والجواب: أنا لم نوجب اللطف في كل تكليف، وذلك أن التكليف له معنيان كما تقدمت الإشارة إلى ذلك:

أحدهما: بمعنى إكمال علوم العقل، وهو بهذا المعنى لا يجب اللطف

لأجله؛ لأن إخلاله باللطف حينئذٍ لا يعود على غرضه الذي هو إكمال التعريض للمنافع والتمكين منها بالنقض؛ إذ قد حصلت من دون اللطف، وذلك بمجرد إكمال العقل.

والثاني: بمعنى إرادته منهم فعل الواجبات، واجتناب المقبحات، وأمره، ونهيه بذلك، وهذا هو الذي وجب لأجله اللطف؛ لأن من أراد من غيره أمراً وهو يعلم أنه لا يفعله إلا إذا دعاه، ولا مانع له من الدعاء فإنه إذا لم يدعه عاد على غرضه الذي هو إرادة فعله بالنقض، كما في المثال الذي ذكره السائل؛ لأن المفروض أنه لم يصنع ذلك الطعام إلا وهو يريد من الغير تناوله، ومسألتنا لا توازن التكليف بهذا المعنى، بل بالمعنى الأول، فكما أن إكمال علوم العقل لا ينتقض الغرض بها لإخلاله باللطف، كذلك لا ينتقض كون التمكين إحساناً بالإخلال بإرادة الانتفاع؛ إذ لا يتنقض غرضه وهو فعل الإحسان بذلك، وتحقيق ذلك أن الغرض بإكمال العلوم أن يحصل بعده التعريض للثواب بإرادة فعل الواجبات العقلية، فإذا أراد فعل الواجبات فقد حصل الغرض بإكمال علوم العقل، وإن لم يفعل الألطاف ولا يكمل الغرض بالإرادة إلا بفعل الألطاف، فالتمكين من المنافع وإن لم يرد منه الانتفاع بها نظير خلق العلوم مع الإرادة في كمال الغرض بفعلها.

فإن قيل: هلا قلتم بكمال الغرض بالتكليف وهو التعريض للمنافع بإكمال علوم العقل من دون إرادة فعل الواجبات، واجتناب المقبحات.

قيل: لا لأن الثواب لا يستحق على الله تعالى إلا لأجل مطابقة مراده؛ لأنه مجازاة، وإذا لم يستحق إلا بالإرادة فالإرادة والأمر كمال التعريض، وإذا أراده ولم يدع إليه عاد على إرادته بالنقض، وبهذا تظهر لك فائدة الإرادة. والله الموفق.

فإن قيل: قد أقمتم الدلالة على عدم اعتبار القيدين المذكورين، لكن بقي قيد لا بد من اعتباره وهو تجويز انتفاع المحسن إليه بذلك الفعل، لأنه إذا فعله وهو قاطع أنه لا ينتفع به أحد جرى مجرى العبث؛ إذ لا فائدة فيه حينئذٍ للمحسن، ولا للمحسن إليه، وإذا كان عبثاً لم يكن إحساناً ولا نعمة.

فالجواب: أنا لو جعلنا ذلك شرطاً في مصير الإحسان إحساناً لم يكن له وجه إلا أن تمام كونه إحساناً وقوع الانتفاع به، وإلا فلا وجه لاشتراط تجويز وقوعه إذا لم يكن لوقوعه تأثير في مصير التمكين إحساناً؛ لأنه يكون أجنبياً مع عدم تأثيره في الإحسانية، فلا فرق بين أن نشترطه، أو نشترط طلوع الشمس من مشرقها إذ هما على سواء في الأجنبية كما تقدم، وقد ثبت أن الإحسان يكمل إحساناً بمجرد التمكين، وإن لم يقع الانتفاع به كما حققناه، وحينئذٍ لم يبق وجه لاشتراط تجويز الانتفاع به، وهذا وجه واضح جلي لا ينازع فيه إلا معاند، ثم إنا لو اعتبرناه لخرج من الإحسان ما هو منه بالاتفاق، وذلك إعطاء الله الأموال العظيمة الجسيمة من يعلم أنه لا ينتفع بها حتى يأتيه الموت فإنه إحسان بلا خلاف.

فإن قلتم: إنه ينتفع بالإلتذاذ بها وذلك كاف.

قلنا: فَقَدِّرُوا ذلك الإعطاء لطفل أو مجنون لا يعقل الالتذاذ بها.

فإن قلتم: ليس ذلك إحساناً خالفتم ما المعلوم خلافه، وإن قلتم: بل هو إحسان ونعمة بطل سؤالكم، وثبت كون الإحسان إحساناً باجتماع القيود التي ذكرنا، وأيضاً فإنا نسألكم عن قوله تعالى: {وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ...} الآية[فصلت:١٧].

فإن قلتم: إن هذا الهدى إحسان بطل قولكم، وإن قلتم: ليس بإحسان خالفتم الأمة؛ إذ لا خلاف في أن هذا الهدى إحسان إليهم مع أنه تعالى عالم أنهم لا ينتفعون به، وإنما اختلفت الأمة في تكليف من علم أنه سيكفر لما يحصل بسبب التكليف من المضرة، وأما الهدى فلا يحصل بسببه مضرة، فلا خلاف في كونه إحساناً، وأما النظر في الأمر الثاني وهو في وجه حسن الإحسان فهو كونه إحساناً لأنا متى علمناه إحساناً عرفنا حسنه، وإذا لم نعلمه إحساناً لم نعرف حسنه، كما أنا متى علمنا الفعل ظلماً علمنا قبحه، ومتى لم نعلمه ظلماً لم نعلم قبحه، وهذا معلوم.

وأما النظر في الأمر الثالث وهو في تكليف من علم الله أنه يموت كافراً هل قد حصلت فيه حقيقة الإحسان ووجه حسنه أم لا؟

فاعلم: أنه إذا قد ثبت بما تقدم بيان حقيقة الإحسان ووجه حسنه، فإنا إذا نظرنا في هذه المسألة وأنصفنا علمنا علماً يقيناً لا شك فيه أن تلك الحقيقة شاملة لها، وأن وجه الحسن حاصل فيها، وإذا شملتها

هذه الحقيقة وحصل الوجه، وجب القول بحسن تكليف من علم الله أنه يموت على الكفر، وأن ذلك نعمة من الله تعالى على ذلك المكلف، وتوضيحه أن الله تعالى قد أقدر الكافر على الإيمان، وأعلمه أن له فيه منافع أبدية لا يعدل بها منفعة، وأقدره على دفع مضرة الكفر بأن مكنه من الإيمان تمكيناً تاماً بخلق القدرة عليه والعلم به، وبما له فيه من المنافع العظيمة، وبما عليه من المضرة بالإخلال به، فقد حصلت فيه حقيقة الإحسان.

ألا ترى أنه مكنه من منفعة لا على وجه يقبح مع القصد إلى ذلك، وإذا ثبت حصول الحقيقة علم حصول وجه الحسن، وهو كونه تمكيناً كذلك، فثبت حسن هذا التكليف كما ثبت حسن الإحسان، وانتفى الإشكال، والحمد لله ذي المن والإفضال.

الوجه الثاني من أوجه الجواب: أن هذا التكليف صدر من جهة الله تعالى بلا شك، فقد ثبت عدل الله وحكمته، وأنه لا يختار القبيح ولا يفعله، ولا بد أن يكون حسناً؛ إذ لو كان قبيحاً لم يفعله تعالى.

قال السيد مانكديم: وبهذا الوجه تحل شبهة العامي من أصحابنا، ونجيبه بهذه الطريقة، ونقول له: إن هذا القدر كافيك، ولست بمحتاج إلى معرفة وجه الحكمة على جهة التفصيل.

قلت: وقد ذكر هذا الوجه القاسم بن إبراهيم في كتاب الرد على الملحد، ثم قال عليه السلام: ومثال ذلك من الشاهد أنا لو هجمنا على آلات من آلات الصانع فرأينا اعوجاج المعوجات، واستواء المستويات،

وصغر بعضها، وكبر بعضها وغلظ بعضها، ورقة بعضها، فحكمنا على أن صانعها غير حكيم لكنا جاهلين بالحكمة نضع الحكمة في غير موضعها، بل حينئذٍ الواجب علينا أن نسلم للحكماء حكمتهم، ونعرف أنهم لا يفلعون شيئاً من ذلك إلا لضرب من الحكمة يعرفونه، ونعلم بأن المعوج والمستوي وكل زوج منها يصلح لعمل لا يصلح له الآخر، فحينئذٍ وضعنا الحكمة في موضعها، فاعرف ذلك وتبينه تجده كما قلنا إن شاء الله.

قال عليه السلام: ولما كانت أفعال الله تعالى كلها إحساناً أوداعية إلى الإحسان كان تبارك وتعالى بفعلها كلها حكيماً؛ إذ كل ذلك حسن في العقل.

قلت: ولعمري إن هذا الذي أورده القاسم عليه السلام حجة واضحة قوية، ولقد انقاد لها ذلك الملحد فأسلم، وحسن إسلامه {فَمَالِ هَـؤُلاَءِ الْقَوْمِ لاَ يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثا} [النساء:٧٨].

الوجه الثالث: أن الوجه الذي لأجله حسن تكليف من المعلوم أنه يؤمن حاصل في تكليف من المعلوم أنه يكفر وهو ما قدمنا من أنه تعالى أقدره على الإيمان، وأعلمه بما له فيه من المنافع، وأزاح علله.

وبالجملة إنه قد عرضه للثواب تعريضاً تاماً، ولا فرق بين التكليفين إلا أن المؤمن أحسن الاختيار لنفسه، والكافر أساء الاختيار لنفسه، وذلك لا يخرج القديم تعالى عن كونه متفضلاً عليهما جميعاً بالتكليف، كما أن من قدم طعاماً إلى جائعين ليدفعا به ضرر الجوع فتناول أحدهما دون الآخر لا يخرج عن كونه منعماً، بل المعلوم

ضرورة أنه منعم عليهما، ومحسن إليهما جميعاً، ولا يقال إنه إنما يكون منعماً على الذي قبل فقط.

فإن قيل: المؤمن اختار الإيمان وهو غير ثابت في الكافر.

قيل: ليس وجه حسن التكليف اختيار المؤمن للإيمان؛ إذ اختياره متأخر عن التكليف، فكيف يصير وجهاً في حسنه، والمعلوم أن وجه الحسن لا بد وأن يقارن[1] على أن ذلك لو قدح في حسن التكليف لوجب مثله في الشاهد حتى لا يحسن من أحدنا أن يقدم الطعام إلى من لا يقبل.

قال السيد مانكديم: ومعلوم خلافه.

قال الإمام المهدي عليه السلام: بل للخصم أن ينازع في حسن تقديم الطعام إلى من يجوز أن الجائع يتناوله، فأما مع تيقن عدم قبوله فإنه يصير عبثاً لا فائدة تحته، فلا تنقطع حجة الخصم إلا بالنظر في الأمور الثلاثة التي ذكرناها في الوجه الأول، ثم ننظر في تقديم الطعام إلى الجائع الذي لا يقبل هل قد شملته حقيقة الإحسان، ووجه حسنه أم لا؟ إلا أن هذا يصير تقديم الطعام في هذه الصور استدلالياً ضرورياً، وحينئذٍ لم يكن الاستدلال بهذه الصورة على حسن ذلك التكليف بأولى من العكس؛ لأنهما سواء بالنظر إلى الوجه الأول فيستدل به عليهما جميعاً، اللهم إلا أن نقيس هذه الصورة على ما يوافق الخصم على حسنه، وذلك حيث يكون مقدم الطعام مجوزاً

---

(١) وكذا وجه القبح. تمت مؤلف.

للانتفاع به، والعلة الجامعة حصول حقيقة الإحسان ووجه حسنه في الصورتين، فحينئذٍ يصح الاستدلال بها، وقد أشار إلى ذلك السيد مانكديم في شرح الأصول حيث قال: فإن قيل: ما أنكرتم إنه إنما قبح تكليف الكافر؛ لأنه تعالى علم من حاله أنه يكفر، فجوابنا عن ذلك: لو قبح من الله تعالى تكليف الكافر للعلم بأنه يكفر لقبح من الواحد منا تقديم الطعام إلى الغير للعلم بأنه لايتناوله، ولا ينتفع به، وكذلك يقبح إدلاء الحبل إلى الغريق للعلم بأنه لا يتشبث به.

فإن قال: وكذا أقول.

قلنا: لو قبح مع العلم لقبح مع غلبة الظن؛ لأن العلم والظن سيان فيما طريقه طريق المنافع والمضار، ألا ترى أن أحدنا لو غلب في ظنه أنه يربح من سفره فإنه يحسن منه السفر كما يحسن منه مع العلم، وبالعكس من ذلك لو غلب في ظنه أنه يخسر في سفره فإنه لا يحسن منه أن يسافر كما لا يحسن منه مع العلم فكان يجب أن يقبح من الواحد منا إدلاء الحبل إلى الغريق؛ إذا غلب في ظنه أنه لا يتشبث به، وأن يقبح منه تقديم الطعام إلى الجائع إذا غلب في ظنه أنه لا ينتفع به ولا يتناوله، ومعلوم خلافه.

قلت: ونحو كلام السيد هذا ذكره القرشي في المنهاج وهو يشير إلى ما تقدم من القياس ولا علة نقدرها جامعة بين الصورتين إلا ما تقدم، وإذا ثبت حسن تقديم الطعام إلى من يعلم أنه لا يقبل ثبت حسن تكليف من المعلوم من حاله عدم القبول إذ لا فارق، وأيضاً لوكان العلم بالقبول شرطاً في حسن التكليف لقبح كل أمر ونهي في الشاهد؛

لأن أحدنا لا يمكنه القطع على ما يكون في المستقبل، ومعلوم حسن ذلك مع الشك، بل مع الظن لعدم القبول، ذكر هذا القرشي، وأيضاً قد تقدم أن النعمة تكون نعمة وإحساناً، وإن لم يقع الانتفاع بها، وحينئذٍ فلا وجه لاشتراط العلم بالقبول؛ إذ لا وجه لاشتراطه إلا لو كان تمام النعمة والإحسان وقوع الانتفاع لأنه مترتب على القبول، وقد ثبت خلافه فبطل هذا الشرط.

الوجه الرابع: ذكره قاضي القضاة (رحمه الله) وهو أنه لو لم يكلف الله إلا من المعلوم أنه يؤمن لكان ذلك إغراء بالقبيح؛ لأن المرء إذا علم أن الله لا يكلفه إلا وقد علم من حاله أنه يؤمن لا محالة، وأنه يصل إلى الثواب كان مغرى بالقبيح، وذلك قبيح، وفي قبحه دليل على أنه تعالى كما يكلف من يعلم من حاله أنه يؤمن فإنه يكلف من يعلم من حاله أنه يكفر، ولا بد من ذالك ليعلم المكلف أن الأمر فيما ينفعه أو يضره موكول إلى اختياره، ومفوض إليه، فإن أحسن الاختيار لنفسه واختار الإيمان تخلص من العقاب وظفر بالثواب، وإلا استوجب من الله العقوبة، فثبت بهذه الوجوه حسن تكليف من علم الله أنه يكفر. والحمد لله.

وبقي الكلام في حل الشبه التي أوردها الرازي في تقرير هذه الشبهة، وكذا سائر ما يوردونه في تقريرها، فنقول: قالوا: لولا التكليف لكان يستضر الكافر إذ التكليف سبب العقاب.

قلنا: الضرر الذي لحقه ليس لأجل التكليف، بل لأجل الكفر وإن

كان لا يصح إلا مع التكليف، وليس ذلك يقتضي كون التكليف لا يصح إلا معها، بل كان يجب أن تكون القدرة والآلة والعلم سبباً للمضرة؛ لأن التكليف لا يصح إلا معها بل كان يجب أن تكون حياة المقتول سبباً في قتله؛ لأنه لولاها لما صح القتل، وخلافه معلوم.

والحاصل أن التكليف تمكين المكلف من نفع نفسه وضرها، كما أن القدرة ونحوها كذلك، فصح أنه ليس سبباً في العقاب سلمنا لكنا نقول: إن الله تعالى لا يخرج بذلك عن كونه منعماً ومحسناً إليه بالتكليف، مع أن غرضه تعريضه إلى درجة لا تنال إلا به، وصار الحال في ذلك كالحال فيمن تفضل على غيره بدنانير فضيعها ذلك الغير واغتم لمكانها، فكما لا يقال: بخروج هذا المعطي عن كونه منعماً، وكذلك هاهنا، يبين ذلك أن المضيع للدنانير ليس هو المعطي، وإنما ضيعها هو بنفسه، وكذلك هنا المضر ليس هو الله تعالى بل الكافر هو الذي أضر بنفسه حيث أساء الاختيار حتى استوجب العقوبة، وأما الباري تعالى فإنما استوفى حقه ولا قبح في ذلك.

قالوا: إذا لم يحصل المقصود بالتكليف وهو الإيمان يكون عبثاً.

قلنا: العبث هو كل فعل يفعله الفاعل من دون غرض مثله نحو أن يركب أحدنا الأهوال والأخطار ليربح على درهم درهماً مثله مع أنه يقدر على تحصيله بسهولة، ونحو أن يستأجر أجيراً بأجرة تامة ليصب الماء من دلو إلى دلو من دون أن يكون له في ذلك غرض، والتكليف غير مفعول على هذا الوجه، فبطل أن يكون عبثاً؛ إذ

الغرض به التمكين من النفع، وهو التعريض للثواب، وذلك حاصل في هذا التكليف حصوله في تكليف من المعلوم أنه يؤمن وليس الغرض به نفس الإيمان والتمكين من النفع يجري عند العقلاء مجرى النفع في حسنه، وكونه نعمة، ولولا هذا لم يثبت في الشاهد نعمة لأحد على أحد؛ لأن أكثر ما يفعله المنعمون في الشاهد التمكين من النفع فقط.

قالوا: إدلاء الحبل إلى الغريق إذا علم أنه يخنق به نفسه قبيح، وإن كان غرضه تخليصه، فكذلك يقبح تكليف من المعلوم أنه يهلك نفسه بِهِ، وإن كان غرضه تعريضه.

قلنا: هذا مبني على أن المكلف أهلك نفسه بالتكليف كما خنق الغريق نفسه بالحبل وليس كذلك، وإنما أهلك نفسه بالكفر الذي لا يصح إلا مع التكليف على أن المدلى إليه الحبل يجب أن ينظر في حاله، فإن كان متمكناً من قتل نفسه قبل إدلاء الحبل، لكن المعلوم من حاله أنه لا يقتل نفسه إلا عند إدلائه فإن إدلاء الحبل يكون قبيحاً؛ لأنه مفسدة، وكذلك إن كان يمكنه تخليص نفسه من دون إدلاء الحبل فإنه يكون مفسدة، وإن كان لا يتمكن من الخنق ولا من تخليص نفسه إلا بهذا الحبل فإنه يحسن إدلاؤه إن كان المدلي قاصداً تخليصه، ولو علم أنه يخنق به نفسه؛ لأنه يكون تمكيناً، وهذا حال التكليف فإن المكلف لا يتمكن من تخليص نفسه، ولا من إهلاكها إلا بالتكليف، وحسن هذا التمكين في الموضعين واحد؛ لأن الغرض واحد، ولا يجوز أن يقال: إن هذا التمكين قبيح، لأنه كما هو تمكين من الحسن فهو تمكين من القبيح؛ لأنه لو قبح لهذا الوجه لقبح كل

تمكين في العالم؛ إذ التمكين من الحسن لا يتصور إلا وهو تمكين من القبيح، ولهذا فإن القدرة على الشيء قدرة على جنس ضده، فما من قدرة يمكن أن يفعل الخير بها إلا ويمكن أن يفعل بها الشر.

قالوا: إذا كان يقبح من الله تعالى أن يكلف زيداً إذا علم أن عمراً يكفر عند تكليفه فلأن يقبح تكليف زيد إذا علم أنه نفسه يكفر أولى وأحرى.

قلنا: إنما قبح في الصورة الأولى لأنه علم أنه يكفر عمرو لأجل تكليف زيد، بخلاف الصورة الثانية فإنه لم يكفر زيد لأجل تكليفه، بل لسوء اختياره، والتكليف تمكين من الكفر فقط كالقدرة والآلة، فلا يجب قبحه.

قالوا: إذا كلفنا الله تعالى فلا بد من أن يريد منا ما يتعلق به التكليف ليحسن منه تكليفنا، والإرادة لا تتعلق بما المعلوم من حاله أنه لا يقع فلا يحسن تكليف من علم من حاله أنه لا يؤمن.

قلنا: لا نسلم أن الإراداة لا تتعلق بما لا يقع، بل تتعلق بالمعلوم وقوعه، وبالمعلوم عدم وقوعه على سواء، والدليل على ذلك أن الإرادة إذا تعلقت بالشيء فإنما تتعلق به لصحة حدوثه، وما المعلوم أنه لا يقع كالمعلوم وقوعه في صحة الحدوث، فيكف لا تتعلق به الإرادة، ألا ترى أن أحدنا يريد ما يشك في وقوعه، بل ما يعلم أنه لا يقع كإرادة النبي ﷺ إيمان أبي لهب، وكإرادتنا من الكفار أن يؤمنوا دفعة واحدة مع أنا نعلم بالعادة أن ذلك لا يقع.

فإن قيل: لا نسلم أن الإرادة تتلعق بالمعلوم أنه لا يقع، وإنما ذلك الذي سميتموه إرادة تَمَنٍّ، ولا نسلم أيضاً استواء المعلوم وقوعه، والمعلوم عدم وقوعه في صحة الحدوث، فإن القدرة على خلاف المعلوم محال عندنا.

قيل في الجواب عن الأول: أن ذلك ينبئ عن جهلكم فإن التمني من أقسام الكلام، والفرق بين الإرادة والكلام جلي، وعن الثاني: بأن القدرة لو كانت على خلاف المعلوم محالاً لكان لا يصح في القادر على الشيء أن يكون قادراً على الضدين؛ لأن المعلوم أنه لا يكون إلا أحدهما لا محالة، وفي علمنا بأن القادر قادر على الضدين دليل على فساد ما قلتم.

قالوا: إذا كان غرض القديم تعالى بالتكليف نفع العباد، فهلا كلفهم على وجه آخر إذا أتوا به استحقوا المدح والثواب، وإذا لم يأتوا به لم يستحقوا الذم والعقاب.

قلنا: هذا مبني على أن في التكليف جهة أخرى تقوم مقام هذا في الغرض، ولسنا نسلمه كما لا يمكن الوالد إبلاغ ولده درجات الكمال من دون طريقة التعليم.

فإن قيل: بل هاهنا جهة أخرى وهي النوافل التي يثاب على فعلها ولا يعاقب على تركها، فهلا اقتصر في التكليف عليها.

قيل: لا يحسن التكليف بها ابتداء، بل على جهة التبع للواجبات عند من جعل وجه حسن التكليف بها كونها مسهلة للفرائض، وداعية

إليها، وأما من يجعل الوجه في ذلك كونها لطفاً في مندوبات عقلية، فنقول: إن النفع في الواجبات أعظم فتكون النعمة في التكليف بها أعظم، والراد لذلك أُتي من جهة نفسه.

قال في (المنهاج): وله أن يقول أيضاً ليس يصح أن يكلفه بالنوافل إلابشروط حصولها معها ومع الواجبات، وترك المقبحات على سواء.

منها: أن يقدره عليها، والقدرة تتعلق بالكل على سواء، ومنها: أن يكمل له عقله، ومن جملة كمال العقل العلم بوجوب الواجبات وقبح المقبحات، ومنها: أن يجعلها شاقة بخلق النفرة عنها، ومتى تكاملت شرائط التكليف بالجميع وجب التكليف بالجميع.

قلت: وهو كلام حسن، على أن كثيراً من الناس أوجب تمام النوافل عند الدخول فيها، ومن تركها بعد الدخول استحق العقاب، وعلى هذا يبطل غرض السائل، ثم إنه قد تكرر أن المراد بالتكليف تعريض المكلف على درجة لا تنال إلا به، وليس الغرض به وصول المكلف إلى الثواب، والغرض بالتكليف حاصل، سواء وصل المكلف إلى الثواب أم لا.

قالوا: إذا كلف الكافر وقد علم أنه لا يؤمن فكأنه أمره بتجهيله[1] وذلك فاسد، وأيضاً فقد كلفه ما لا يطيق؛ لأن القدرة على خلاف المعلوم محال.

---

(١) أي تجهيل الله تعالى. تمت مؤلف.

قلنا: التجهيل ممتنع لأنه ما به يصير الشيء جاهلاً والإيمان لا يصير الشيء جاهلاً، وأيضاً فإن الله تعالى كما علم من حال الكافر أنه لا يؤمن فقد علم من حاله أنه لو اختار الإيمان لقدر عليه، وهذا هو الذي يحتاج إليه المكلف في اختيار الإيمان لا علم الله تعالى به، وقد استوفينا الكلام على هذه المسألة في المسألة الرابعة مما يتعلق بهاتين الآيتين.

وأما قوله: بأن تعلق القدرة بما المعلوم أنه لا يقع محال، فقد تقدم الجواب عنه قريباً.

قالوا: إذا أمر الوالد ولده بالتجارة وطلب المنافع، وهو يعلم أنه يهلك دونها ولا يصل إليها قبح منه؛ إذ لا شك أن العقلاء يستقبحون من العاقل أن يفعل فعلاً لغرض مع حصول اليقين بأنه لا يفضي إلى ذلك الغرض، وإنما يفضي إلى ضده.

قلنا: لا شك فيما قلتم، لكنكم جهلتم الفرق بين هذه الصورة وبين التكليف فإنه إنما قبح هنا؛ لأنه إنما يأمر ولده بذلك لنفع نفسه، ولتحصل له زيادة مسرة بما يصل إلى ولده من المنافع، فمتى أمره مع العلم بأنه يهلك دونها كان ناقضاً لغرضه، وكالجالب إلى نفسه ضرراً وغماً ولم يحصل من هذا شيء في التكليف؛ لأن الباري تعالى لا ينتفع به، ولا يلحقه ضرر عند فوت النفع وضرر المكلف، فلم يقبح منه، فإنما هو كمن يستدعي الغير إلى الدين والصلاة ليحصل له نفع وهو يعلم أنه لا يقبل.

قالوا: لو كان غرضه تعالى نفع المكلف لمنعه من الكفر.

قلنا: إن أردتم لمنعه بالقهر والجبر فذلك يبطل التكليف الذي هو تعريض للنفع فكأنكم قلتم: لوأراد النفع لفعل ما يبطل النفع، وإن أردتم المنع الذي يبقى معه التكليف فليس إلا النهي والوعيد، وقد فعله الله تعالى.

قالوا: وكيف عدل الباري تعالى بالمكلف عن النفع المتيقن الذي هو التفضل إلى التكليف الذي هو سبب فوات النفع، بل في حصول الضرر.

قلنا: الثواب نفع عظيم يستحق على طريقة التعظيم ، وما هذا حاله لا يحسن الإبتداء بمثله، ألا ترى أنه لا يحسن من أحدنا أن يعظم أجنبياً كتعظيم والديه، ولا أن يعظم والديه كتعظيم النبي، وليس ذلك إلا لعدم الاستحقاق، فصح أنه لا يحسن الابتداء به، ثم إن التكليف تفضل، وليس على الله تعالى اقتراح في اختيار تفضل على تفضل.

قال القرشي: على أن النعمة بالتكليف أفضل لتأدية ذلك إلى المنافع العظيمة وصار كالوالد فإنه يعدل بولده عن الراحة إلى المشاق لتأديته إلى المنافع، وقولهم: إن التفضل متيقن غير صحيح؛ لأنه غير واجب فمن أين يتيقن، وقولهم: إن التكليف سبب في فوات النفع وحصول الضرر باطل بما تقدم من أن السبب المعصية، يوضحه أنه يحسن عقلاً العفو عن الكافر بمعنى أنه لا يحيله. والله أعلم.

واعـــلم أنا قد أطلنا الكلام في إبطال هذه الشبهة وحل ما أبرمه الخصوم في تقريرها لما تقدم من أنها أعظم شبه المجبرة في إبطال مسألة التحسين والتقبيح العقليين، ولهذا أوردها الرازي وأرعد وأبرق في تقريرها، وحيث قد من الله علينا بمعرفة الحق فيها، وتبين بمعونة الله سبحانه حسن تكليف من هذا حاله بما أوضحناه من البراهين القاطعة فلنرجع إلى ما قالوه من أنه لم يبق إلا قبح التكليف أو سقوط العقاب، فنقول:

أما التكليف فقد ثبت حسنه بما تقدم، وأما سقوط العقاب فلا ملازمة بين حسن التكليف وسقوطه بحال، بمعنى أنه إذا حسن التكليف لزم سقوط العقاب.

فإن قالوا: بل الملازمة ظاهرة؛ لأن التكليف سبب للعقاب، والعقاب ضرر خال عن النفع فوجب سقوطه لأنه قبيح.

قلنا: قد تقدم أن التكليف ليس سبباً في العقاب، وإنما سببه الكفر فبطلت الملازمة سلمنا، فلا نسلم قبح العقاب حينئذٍ لثبوت استحقاقه، وذلك كاف في حسنه، وقد قررنا ذلك بلا مزيد عليه، فتأمله موفقاً إن شاء الله.

واعلم أنه لا خلاف بيننا وبين المجبرة في حسن تكليف من علم الله أنه يكفر إلا أنهم قالوا: إنما يحسن لأنه لا يقبح من الله قبيح، وإن كان قبيحاً في الشاهد، ونحن نقول بحسنه للوجوه المتقدمة بحيث لو لم تكمل فيه وجوه الحسن لحكمنا بقبحه؛ لأنه يقبح القبيح لوقوعه على

وجه شاهداً وغائباً.

تنبيه:[في تكليف من علم الله أنه لا يؤمن]

روى الإمام المهدي عليه السلام عن أبي القاسم البلخي: أنه إنما يحسن تكليف من علم الله أنه لا يؤمن إن كان لطفاً لغيره بشرط أن يكون المؤمن عند هذا التكليف أكثر ممن يكفر عنده، وإلا لم يحسن؛ لأنه في حكم العبث حيث علم أنه لا ينتفع به، ونحوه في شرح الأصول عن أبي القاسم، قال: لكونه أصلح.

قال السيد مانكديم: وأراد بالأصلح الأنفع، وفي المنهاج: ذهب أهل الأصلح من أصحابنا البغداديين إلى أن الوجه في حسن تكليف من المعلوم أنه يكفر هو كونه لطفاً للغير بأن يعلم الله أنه إذا كلف قوماً آمن آخرون أكثر منهم، أو دونهم بحسب اختلاف بين أهل هذه المقالة.

قلت: والجمهور على بطلان هذا القول لوجهين:

أحدهما: أن التعريض للنفع حسن، وإن لم يكن فيه لطف إذا لم يستلزم مضرة تحصل عنده اتفاقاً، فنقيس عليه التعريض للنفع الذي به يتضمن التعريض لمضرة قد مكن المعروض من دفعها على ما تقدم تحقيقه من أن التمكين من النفع، ومن دفع المضار التي تخشى عند طلبه كالتمكين من النفع الخالص في كونه إحساناً.

الوجه الثاني: أن التكليف لنفع الغير يكون ظلماً وإن بلغ في النفع ما بلغ؛ لأنه يلحق الكافر من هذا التكليف ضرر، ولا يكفي في حسن

هذه الأضرار أن ينتفع به الغير، بل لا بد أن يكون النفع راجعاً إلى المضرور، ويكون انتفاع غيره تبعاً لنفعه، كما نقول في إنزال الألم بغير المكلفين ليعتبر المكلفون، فإن للمؤلمين نفعاً واعتبار المعتبرين تبع له، ولولا هذا لما قبح في العالم ظلم، فما من شيء منه إلا وفيه يقع نفع للظالم، وربما انتفع به هو وأهل بيته، وفي عدتهم كثرة.

فائدة: [استطراد لمسألة تكليف من علم الله أنه لا يؤمن]

قال الإمام المهدي عليه السلام: معرفة الحق في هذه المسألة- أعني تكليف من علم الله أنه لا يؤمن- من فروض الكفايات عند أصحابنا؛ لأنها شبهة واردة على القول بالعدل، فيجب دفعها متى عرضت.

قلت: ولعله يأتي مثل هذا في سائر الشبه التي نحن بصدد ردها. والله أعلم.

الشبهة الثالثة: أَن الله تعالى خلق الخلق للنفع؛ إذ لا يجوز أن يخلقهم للضرر؛ لأن ذلك يكون ظلماً لايجوز من الله فعله، ولأنه ينافي ما وصف به نفسه من كونه رحيماً كريماً، ولا يجوز أن يخلقهم لا للنفع ولا للضرر؛ لأنه يكون غنياً، وإذا ثبت أنه لم يخلقهم إلا لينفعهم وجب أن لا يكلفهم لأنه يفضي بهم إلى الضرر الخالص؛ لأن الحكيم إذا أراد أمراً لا يفعل فعلاً يؤدي إلى ضد مقصوده مع علمه بكونه كذلك، والله تعالى عالم بإقدامهم على المعاصي إن كلفهم، وحيث كلفهم وجب ألاّ يكون العصيان سبباً لاستحقاق العقاب.

والجواب: أنكم قد كفيتمونا المؤنة في حل هذه الشبهة باعترافكم بأنه لا يجوز أن يخلق الله الخلق للضرر، ولا أن يخلقهم لا للنفع ولا للضرر، وصرتم أحسن حالاً من المجبرة في هذا، حيث قالوا: إنما خلقهم ليدخل بعضهم الجنة، وبعضهم النار، ولكنكم جهلتم كون ما يجري مجرى النفع كالنفع في الحسن لتأديته إليه، وهذا هو التكليف، وقد تقدم الكلام في هذا مستوفى في جواب الشبهة الثانية.

وأما قولكم: إنه إذا كلف وجب أن لا يكون العصيان سبباً للعقاب.

فجوابه: أنه إذا قد ثبت حسن التكليف بالوجوه المتقدمة، وثبت أن الإغراء بالقبيح قبيح، وجب القول بحسن العقاب؛ لأنه لو كلفهم وعرفهم القبائح وأقدرهم عليها، وقوى دواعيهم إليها ولم يكن ثمة صارف يصرفهم عنها كان مغرياً لهم بالقبيح لا محالة، فثبت استحقاق العقاب.

واعلم أنك إذا تأملت ما تقدم من الأدلة الدالة على استحقاق العقاب انتفت عنك هذه الشبهة بأسرها، فلهذا جعلنا ما قدمنا من بيان الاستحقاق أصلاً في حل هذه الشبه، وما كان مستحقاً فلاشبهة في حسن استيفائه، وهذا القدر كاف هنا مع التنبيه على ما تقدم.

الشبهة الرابعة: أن العبد مجبور على فعله، وتعذيب المجبور قبيح عقلاً، ولهم في بيان هذه الشبهة مسلكان:

أحدهما: أن الله تعالى هو الخالق للداوعي التي توجب المعاصي لأن صدور الفعل عن القدرة يتوقف على انضمام الداعية التي يخلقها الله

تعالى إليها فيكون العبد ملجأ إليها وذلك هو الجبر كما تقدم تقريره في مسألة الداعي والمرجح.

المسلك الثاني: أن الأوامر والنواهي الشرعية إذا توجهت إلى شخصين فقبل أحدهما ولم يقبل الآخر، فلا بد من أمر حصل عنده قبول أحدهما دون الآخر.

فإن قلتم: إن القابل أحب الثواب وخشي العقاب، أو أصغى إلى من علمه وقبل منه.

قلنا: ولم وقع منه ذلك دون الآخر؟

فإن قلتم: لأنه حازم لبيب فطن.

قلنا: لِمَ اختص بهذا دون الآخر فلا بد أن تنتهي التعليلات إلى أمور خلقها الله؛ لأن الفطانة ونحوها وأضدادها من البلادة والغباوة والخرق أمور غريزية فإن الإنسان لا يختار لنفسه الغباوة ونحوها، ولا يفعلها في نفسه، وإذا كانت هذه الأمور بخلق الله تعالى علمنا أن الطاعة والمعصية بقضاء الله، ولا يمكن التسوية بين الطائع والعاصي في العقل والجهل، والفظاظة، والفطنة، والمعلمين ونحوها، ولا يمكن القول بأنهما لو استويا في ذ لك لما استويا في الطاعة والمعصية، فثبت أن الطاعة والمعصية بقضاء الله وقدره، وليس من العدل أن يخلق العاصي على ما خلقه عليه من هذه الخصال المذمومة ثم يعاقبه عليها، وليس من العدل أن لا يرزقه معلماً مثل الذي علم المطيع في البلاغة وحسن التأديب، والتعليم، والمعرفة، ثم يؤاخذه بما يؤاخذ من رزقه

معلماً كاملاً، ما هذا من العدل في شيء، فثبت أن القول بالعقاب على خلاف قضايا العقول فوجب قبحه.

والجواب والله الموفق: أنه قد ثبت بالأدلة التي لا يبقى معها شك ولا شبهة أن العبد غير مجبور، بل مختار في جميع أفعاله، وذلك واضح لا يحتاج إلى إطناب في هذا الموضع[1].

وإذا عرفت هذا فنقول:

الجواب عن المسلك الأول: أن ذلك الداعي الذي زعمت أن الله تعالى الذي خلقه، فإن أردت به شهوة القبيح والنفرة عن الحسن فمسلم أن ذلك من فعل الله تعالى، لكنا لا نسلم لك أنه موجب للمعصية لما تقدم من أنه لا ينفك عن الصارف الذي هو العلم باستحقاق العقاب العظيم، وذلك الصارف هو داع للترك فصار الداعي والصارف متمانعان على الفعل والترك، ولا يترجح أحدهما إلا باختيار العبد، وأيضاً فإنا نعلم من حال أنفسنا ضرورة القدرة على ترك الفعل كما نعلم القدرة على إيجاده، وأجلى الأمور ما وجد من النفس، وقد تقدم أن خلق الشهوة والنفرة شرط في التكليف لتحصل المشقة التي يستحق عليها الثواب، وتقدم أيضاً أن خلقهما دليل استحقاق العقاب عند أبي هاشم فصار هذا الداعي حجة عليك لالك، والحمد لله، وإن أردت بالداعي المرجح الذي تقدم ذكره في المسألة السابعة مما يتعلق بهاتين الآيتين[2] فقد بسطنا الجواب هنالك بما

---

(١) وقد تقدم الكلام على ذلك في الاستعاذة وغيرها. تمت مؤلف.

(٢) وفي المقدمة في السادسة منها. تمت مؤلف.

لا مزيد عليه، وبينا أن ذلك المرجح غير موجب، وأنه من فعل العبد وهو إرادته.

وأما المسلك الثاني فجوابه: أن الله تعالى عدل حكيم لا يظلم، ولا يجور، ولا يكلف عبداً فوق ما يستطيع، بل قد أعطى كل واحد من المكلفين في الدنيا من الاستطاعة ما يبلغ به مراده في الدنيا والآخرة، وساوى به بينهم في أصل العقل والفطنة، والذكاء، وسائر الأمور الغريزية التي بها ينالون الفوز بالنعيم، والنجاة من العذاب الأليم، كما ساوى بينهم في التكليف، وتلك الفطرة التي فطر الله الناس عليها، بل أعطى كل واحد من ذلك فوق ما يحتاج إليه في معرفة خالقه بالنظر في أثر صنعه، وادراك ما أوجب الله عليه من فرائضه، وترك مناهيه، وساوى بينهم في المعلمين والمؤدبين، فقد بعث إليهم رسله، وأنزل عليهم كتبه، وأبقى فيهم ورثة الأنبياء من العلماء العاملين من أهل البيت الطاهرين، وأتباعهم سلام الله عليهم جميعاً، بحيث لم يبق لأحد حجة ولا معذرة، ولكن أُتوا في العماء والضلال من جهة أنفسهم؛ حيث لم يستعملوا عقولهم، ولم يتبعوا كتاب ربهم، وقرناءَهم من أهل بيت نبيهم (صلوات الله عليه وعليهم) والمساواة بينهم في هذه الأمور هي محض العدل؛ إذ ليس من عدل الله المساواة بينهم في التكاليف من المعارف الإلهية، والأوامر والنواهي الشرعية، وعدم المساواة بينهم فيما به تقوم الحجة عليهم من أصل العقل، وما يترتب عليه من الذكاء والفطنة.

وأما قولك: إنه لا يمكن القول بالتسوية في العقل ونحوه، فمعلوم أن

المكلفين غير مستوين في ذلك، لكنا نقول: قد استووا فيما يحتاجون إليه، بل فيما يكفيهم أقله في أداء ما كلفوا فلم يوجب على أحد أمراً ولا نهياً، ولم يجعله عنده على شيء معاقباً إلا وقد أعطاه من حجة العقل ما ينال به ما ينال غيره ممن زاده الله بسطة، وآتاه كرامة، فلما أن ساوى بينهم في ذلك زاد سبحانه وتعالى من شاء من عباده ما شاء من فضله وكرامته، كما فاضل بينهم في الجمال، والهيئة، والجلد، والهيبة وغير ذلك، فمن تكلم فيما فضل الله به بعض الخلق على بعض في زيادة العقل والذكاء، وجب عليه أن يجيب فيما فضل الله به بعضهم على بعض فيما ذكرنا من زيادة الخلق في حسن الألوان، وعظم الأبدان، والكمال، والبيان، لا يجد من ذلك بداً، لأن المعنى فيهما واحد، وليس للخلق في ذلك حجة، ولا ينسب به سبحانه إلى الظلم والجور، فثبت أن الزيادة على ما تقوم به الحجة فضل من الله سبحانه وكرامة، وثبت بذلك عدل الله وحكمته فيما ساوى به بين عباده من حججه من العقل الكافي، والرسول الداعي، والكتاب الهادي، والعلماء المبلغين عن الله حججه إلى خلقه، وأنا آتيك هنا بمثل ضربه الهادي إلى الحق عليه السلام يتبين به ما قلنا من أن الله قد أعطى كل مكلف فوق ما يحتاج إليه من العقل، وما يترتب عليه من الذكاء والفطنة.

قال عليه السلام: مثل زيادة الله تعالى لمن شاء من فضله وتفضيله لمن شاء من عباده على من قد أعطاه أكثر من حاجته، وثبت في صدره من وافر حجته ما بأقل قليله يؤدي إليه ما ألزمه من فرضه، مثل رجل له غلامان فدفع إلى أحدهما شمعة كبيرة متوقدة،ودفع إلى الآخر

شمعتين، ثم قال لهما: يحرق كل واحد منهما شيئاً من حشيش بما معه من النار، فإن قال صاحب الشمعة: أعطتيني شمعة واحدة، وأعطيت صاحبي شمعتين ثم ساويت بيننا في إحراق الحشيش فقد ظلمتني في ذلك، وجرت علي إذ كلفتني مثل ما كلفت صاحبي، وقد زدته شمعة على شمعتي، هل ترى أيها السائل: هذا القائل صاحب الشمعة الواحدة صادقاً في قوله أو مصيباً في لفظه؟ أو ترى له حجة على سيده وقد أعطاه من النار ما بأقل قليله يحرق بيوتاً كثيرة؟ فإن قال: قد كان العبد في ذلك مصيباً، وبالحق محتجاً، والسيد له ظالم، وفي تكليفه له غاشم، حين كلفه من الإحراق مثل ما كلف صاحبه، وقد أعطى صاحبه شمعتين وأعطاه شمعة واحدة، كان في قوله ذلك محيلاً، وعن الصواب عادلاً، ولم يقل ذلك حقاً؛ لأن قليل النار يأتي من إحراق الحشيش على ما يأتي كثيرها، ويتفرع منها من الإلتهاب عند احتراق الحشيش ما لا يكون لصاحب ثنتين ولا ثلاث، ولا أربع فضل في عمله وفعله على صاحب الواحدة، وكل ينال بما أعطى أكثر مما كلف وأعطي، وإن قال: لا أرى لصاحب الشمعة الواحدة على سيده حجة في دفعه إلى صاحبه شمعتين؛ لأن المكلف الذي كلفهما إياه ينال بأقل من واحدة، فلذلك قلنا: إنه لا حجة لصاحب الواحدة على سيده، وصاحب الواحدة ظالم لسيده غير محتج بحق على مالكه؛ لأنه قد ساوى بينه وبين صاحب الثنتين فيما دفع إليه من النار التي بأقل قليلها ينال من إحراق بيوت كثيرة ما ينال صاحب الثنتين، والثلاث، والأربع لوكان، فإذا قال بالحق، ورجع إلى الصدق، قيل له عند

إقراره ومعرفته بالأمر: إذا كان كذلك فقد أصبت، وقلت بالحق، وثبت على الاستواء، وثبت لك بذلك ما أحببت معرفته من عدل الله سبحانه في ذلك وحكمته، ولطيف صنعه وقدرته، فعلى هذا المثال: يخرج ما تقدم منا من المقال فيما أعطاه الله العباد من حجة عقولهم، وساوى بينهم فيما ركب من ذلك في صدورهم، فجعل كل من لزمه عقاب على فعله في حجة العقل سواء، فكل قد ركب فيه ما بأقل قليله ينال به أكثر مما افترض الله عليه، ويستدل به على حاجته منه وفيه، ويميز به بين أعماله ويهتدي به إلى فواصل أفعاله، ويصل به إلى الاختيار في الحالين، والتمييز بين العملين، وسلوك ما شاء من النجدين {لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَا مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ وَإِنَّ اللَّهَ لَسَمِيعٌ عَلِيمٌ} [الأنفال: ٤٢].

فلم تكن لمن أعطي من حجة العقل ما ذكرنا على الله سبحانه حجة في شيء من أموره، ولا بسبب من أسبابه بما فضل به عليه غيره من بعد المساواة فيما يحتاج إليه، كما لم يكن لصاحب الشمعة الواحدة على سيده في إحراق ما أمره بإحراقه حجة بإعطائه لصاحبه شمعتين؛ إذ المعنى في ذلك واحد في الواحدة والثنتين، والدرك بالجزء الواحد لما أمر به من النار وإحراق الحشيش كالدرك بالجزئين.

قلت: ومن تأمل ما ضربه الهادي عليه السلام من المثل زال عنه الشك، ووضح له الحق إن أنصف من نفسه، وترك العناد والمكابرة.

وأما قول الرازي: وإذا كانت هذه الأمور بخلق الله فالطاعة والمعصية بقضاء الله، فقول باطل؛ إذ ليس العقل ونحوه بموجب حتى إذا وجدوا

وجدت الطاعة لا محالة، وإنما هو معرف وداع إليها على جهة الهداية والإرشاد، وأما وقوعها فموكول إلى اختيار العبد، ثم إنه يلزم أن يكون العبد طائعاً باعتبار ما ركب فيه من العقل، عاصياً باعتبار ما فاته من الزيادة على جهة الإيجاب، والمعلوم خلاف هذا فإن كثيراً من الكفار لم تقع منه طاعة لله أصلاً لا بالتشريك ولا بغيره كعبدة النار والبقر وغيرهم، فانتفى أن تكون هذه الغرائز موجبة.

وأما قوله: ولا تمكن التسوية بين الطائع والعاصي في العقل والجهل ...إلخ فغير مسلم، فإن ذلك من الممكنات، والعجب منه إذ قال: إن ذلك من فعل الله، ثم قال: لا تمكن التسوية في ذلك، فينسب الله تعالى إلى العجز تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، فلا يعجزه شيء وهو على كل شيء قدير، وليت شعري ما مستند هذه الدعوى، هل ذلك من المستحيل لذاته أو لغيره، وقد بينا كل واحد منهما في المسألة الرابعة، وإمكان التسوية خارجة عن تلك الأقسام، فتأملها موفقاً، وكذلك لاملازمة بين استوائهما في العقل والجهل، واستوائهما في الطاعة والمعصية، فإنه لا مانع من الاستواء في العقل، ويكون أحدهما طائعاً والآخر عاصياً لما بينا من أن العقل غير موجب، بل من استعمل عقله حصلت منه الطاعة، ومن ترك استعماله واتبع هوى نفسه حصلت منه المعصية، فالطاعة والمعصية باختيار العبد بحسب استعمال العقل وعدمه.

وقد قيل: إن العقل كالحكيم إن طلبته وجدته، وإن غفلت عنه لم يطلبك، وهوى النفس كالعدو الذي إن غفلت عنه لم يغفل عنك،

والطاعة والمعصية تكثران وتقلان بحسب استعمال العقل وإهماله، ومتابعة الهوى والشيطان المتابعة التامة أو دونها، وذلك معلوم، وبهذا يبطل قوله: إن الطاعة والمعصية بقضاء الله.

وأما قوله: وليس من العدل أن يخلق العاصي على ما خلقه عليه... إلخ.

فالجواب: أنا قد بينا أن الله قد جعل لكل مكلف من العقل ما يكفيه، وتقوم به الحجة عليه، ولم يخلق فيه من الخصال المذمومة ما يعاقب عليه، وإنما خلقه متمكناً من الفظاظة، واللين، وسوء الخلق، وأضدادها، ومتمكناً من تركها، والدليل على ذلك أنه نهاه عن مساوئ الأخلاق التي هذه منها، وذمه على فعلها، وتوعده عليها وأمره بمكارم الأخلاق، ومدحه عليها، ووعده الثواب العظيم بفعلها، ولم ينهه عن سواده، وعدم اعتدال قامته، ولم يذمه عليهما، ولا على غيرهما مما ليس داخلاً تحت مقدوره، ولم يمدحه على حسن الصورة ونحوها، ولم يأمره بها، فلو كان الكل من أفعال الله لاستوت في ثبوت المدح والذم، والأمر والنهي أو عدمها، وثبت أن الله تعالى لم يخلق الفظاظة واللين، والطاعة والمعصية في العبد، بل هي فعل العبد حاصلة باختياره، وحينئذٍ لا يقبح العقاب على المعاصي.

واعلم أن الكلام على المعلمين والمؤدبين كالكلام في العقل في أن الله قد رزق كل مكلف منهم ما يكفيه، والفضل بيد الله يؤتيه من يشاء.

فائدة [الزيادة في العقل]

قد تكون الزيادة في العقل من فعل الله، وقد تكون من فعل العبد واقعة باختياره، فالتي من فعل الله تعالى تكون ابتداء منه لما يعلمه مما يصير العبد إليه من الصلاح، والطاعة، والانقياد، أشار إليه الهادي عليه السلام.

قلت: أو لتأهيله لأمور عظيمة ومنافع جسيمة في باب الدين، والدعاء إليه، والقيام به بحيث لا يتم الغرض بدون تلك الزيادة كالأنبياء، والأئمة، ومن أهله الله من غيرهم لمزيد نفع لا يتم بدونها. والله أعلم.

وقد تكون الزيادة منه تعالى جزاء على استعمال عقله واهتدائه، كما قال تعالى: {وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى} [محمد:١٧] وهذا ذكره الهادي عليه السلام، وأما التي تكون باختيار العبد فهو النظر، والفكر، والاستنباط والتمييز، ذكره القاسم بن إبراهيم عليه السلام، والإمام أحمد بن سليمان عليه السلام، وعندي أن ما ذكراه عليهما السلام ليس إلا نتيجة العقل، وقد ذكر هذا القاسم عليه السلام في جوابه على الملحد، والذي يظهر والله أعلم أن الزيادة التي تكون من العبد هو ما يستمده من أقوال من هو أتم منه عقلاً، وأفعالهم، والاقتداء بهم.

قال الجاحظ: وقد أجمعت الحكماء أن العقل المطبوع، والكرم الغريزي لا يبلغان غاية الكمال إلا بمعاونة العقل المكتسب، ومثلوا ذلك بالنار والحطب، والمصباح والدهن، وذلك أن العقل الغريزي

آلة، والمكتسب مادة، وإنما الأدب عقل غيرك يزيده في عقلك.

قلت: ويشهد لهذا قول الهادي عليه السلام: لقاح العقل التجارب.

الشبهة الخامسة: أن الله تعالى إنما كلفنا لنفع يعود علينا كما قال تعالى: {إِنْ أَحْسَنتُمْ أَحْسَنتُمْ لِأَنفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا} [الإسراء:٧] ولا يحسن تعذيب من فوت نفع نفسه؛ لأن تفويت النفع مرجوح بالنسبة إلى دفع الضرر، ألا ترى أن السيد لو عاقب عبده وقطعه إرباً إرباً لأجل ترك اكتساب دينار مع القدرة عليه لا ينتفع السيد بذلك الدينار البتة، وإنما نفعه للعبد خاصة لكان في غاية السفاهة، فكيف يليق مثل هذا بأحكم الحاكمين؟!.

والجواب: أنا قد بينا فيما تقدم أنه تعالى لم يعاقب المكلفين، لأنه لم ينفع نفسه وإنما عاقبه لما لأجله يذم، وهو أنه فاعل للقبيح، ومخل بالواجب، والآية محمولة على ذلك؛ إذ معناها إن أحسنتم بأداء ما كلفتم من فعل الواجب، وترك القبيح أحسنتم لأنفسكم؛ لأن الثواب لا يستحق إلا على جهة المجازاة، وإلا كان تعظيماً لمن لا يستحق التعظيم وهو قبيح، وإن أسأتم بالإخلال بالواجب، وارتكاب القبيح فلها؛ لأنكم تستحقون بذلك العقاب الدائم، وقد تقدم دليل استحقاقه.

وأما ما ذكره من المثال فلا جامع بينه وبين ما نحن فيه، ونحن نقول: إن هذا العبد لا يحسن عقابه لأنه لم يخل بواجب ولم يفعل قبيحاً، وإنما فوت على نفسه منفعة محضة.

الشبهة السادسة: أنا وإن سلمنا استحقاق العقاب، فمن أين الداوم، والمعلوم أن أقسى الناس قلباً إذا عذب من بلغ في الإساءة يوماً أو شهراً أو سنة فإنه يبشع منه ويمل، ولو واظب عليه لامه كل أحد، وقالوا: هب أنه بالغ في إضرارك، ولكن إلى متى هذا التعذيب، فإما أن تقتله وتريحه، وإما أن تخلصه، فإذا قبح هذا من الإنسان الذي يلتذ بالانتقام، فالغني عن الكل كيف يليق به هذا الانتقام مع أنه قد نهى عباده عن استيفاء الزيادة فقال: {فَلاَ يُسْرِفْ فِى الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنصُوراً} [الإسراء:٣٣] وقال: {وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا} [الشورى:٤٠]، فصح أن ما زاد على القدر المستحق كان ظلماً.

قلت: هذه الشبهة يوردها جهم وأصحابه في منع دوام عقاب الفساق، ولعل الرازي لم يوردها إلا لذلك، وإن كان الظاهر أنه إنما حكاها عن من يمنع عقاب الكفار، وعليه فله فيها مآرب أخرى، قد تقدمت الإشارة إليها.

والجواب: أن حاصل هذه الشبهة منع دوام العقاب، فلا بد من إقامة الدليل على ذلك أولاً، ثم حل هذه الشبهة التي أيد بها دعواه ثانياً.

ونسأل الله الإعانة، وتنوير القلب والهداية إلى الإنصاف، ومعرفة الحق، فنقول: لنا في ثبوت دوام العقاب أدلة:

أحدها: أن العقاب كالذم يثبتان في الاستحقاق معاً ويزولان معاً حتى لا يثبت أحدهما مع سقوط الآخر، ومعلوم أن الذم يستحق على طريق الدوام، فوجب في العقاب مثله.

فإن قيل: ولِمَ قلتم إنهما يثبتان معاً ويسقطان معاً؟

قيل: لأن المثبت لأحدهما هو المثبت للآخر، والمسقط لأحدهما هو المسقط للآخر ، فالمثبت: هو الإقدام على المعاصي، والإخلال بالواجب، والمسقط: هو التوبة أو طاعة هي أعظم من المعصية على قول، وإذا كان المؤثر في استحقاقهما واحد وجب إذا استحق أحدهما على الدوام أن يستحق الآخر كذلك؛ لأنه لا يجوز في شيئين استحقا على وجه واحد وكان المؤثر في ثبوتهما وإسقاطهما واحد أن يستحق أحدهما دائماً والآخر منقطعاً، هذا محال ذكره السيد مانكديم.

فإن قيل: ولم قلتم إن الذم يستحق على الدوام؟

قيل: لأن المعلوم ضرورة أن من لطم والده وكان مصراً عليه فإنه يحسن منه، ومن غيره ذمه على ذلك الصنع دائماً حتى لو قدر أن يميته الله ثم أحياه لكان يحسن ذمه على هذا الصنع.

فإن قيل: إن الذم ليس بضرر فجاز استحقاقه دائماً، وليس كذلك العقاب فإنه ألم وضرر في نفسه فلا يجوز استحقاقه دائماً.

قيل: إن الذم قد ينزل منزلة الضرر وأبلغ منه إذا قصد استهانة العاقل ونقصه في ارتكاب القبيح، فإذا كان بمنزلة الضرر وجاز استحقاقه دائماً فكذلك العقاب.

فإن قيل: أليس يجوز أن يثبت الذم ولا عقاب، والعقاب ولا ذم، فكيف قلتم: إنهما يثبتان معاً ويزولان معاً حتى توصلتم بذلك إلى

القول بدوام استحقاقهما؟

قيل: نحن لم ندع أنهما يثبتان معاً ويزولان معاً على كل وجه، وأن أحدهما لا ينفصل عن الآخر بحال، وإنما قلنا: إنهما إذا ثبتا واستحقا جميعاً ثبتا معاً وزالا معاً، وما ثبت لأحدهما ثبت للآخر مثله لاتحاد المؤثر في الثبوت والسقوط، فأما إذا لم يثبتا معاً وإنما ثبت أحدهما فلا.

قال الموفق بالله عليه السلام: ولا يمتنع أن يكونا مستحقين على الدوام وإن كان أحدهما مشروطاً بشرط لا يكون الآخر مشروطاً به، ولا يخرجان من استحقاقهما دائماً، ولذلك يستحق المدح والشكر على الدوام وإن كان أحدهما[1] مشروطاً بما لا يكون الآخر مشروطاً به.

فإن قيل: كيف يثبت الذم ولا عقاب؟

قيل: القديم تعالى لو أغرى أحدنا بفعل القبيح أو أمره به، أو لم يفعل اللطف عند من يوجبه عليه تعالى فإنه يستحق الذم ولا عقاب، وقد تقدمت الإشارة إلى هذا.

قال الموفق بالله عليه السلام: وقد قيل: إنه لا يستحق الذم ولا العقاب؛ لأنه تعالى بأمره إياه وإغرائه ومنعه اللطف قد أسقط حقه عنه من الذم والعقاب، ومن قال: لا يستحق العقاب ويستحق الذم يقول لأن العقاب خاصة حقه فبإغرائه وأمره بالقبيح قد أسقطه، وليس كذلك الذم؛ لأنه تعالى لا يختص به، بل يحسن أن نذمه.

---

(١) وهو الشكر فإنه مشروط بتقدم الإحسان دون المدح. تمت مؤلف.

قال عليه السلام: والأقرب في ذلك أنه إن كان يعلم أنه قبيح، أو يتمكن منه فبأمره، وإغرائه لا يخرج من أن يكون عالماً بقبحه أو متمكناً من العلم بقبحه ولا إلجاء وله شهوة أوشبهة، فيجب أن يستحق الذم والعقاب، وأما اللطف فإن منعه يجري مجرى التكليف مع المنع، فلا يحسن ذمه ولا عقابه.

قال عليه السلام: وفيه نظر.

قلت: يرجع في معرفة وجه النظر إلى مسألة اللطف، وقد استوفيناها في الفاتحة.

فإن قيل: لا نسلم لكم أن الذم يستحق دائماً فإن المسيء والمساء إليه لو ماتا انقطع الذم.

قيل: إنما ينقطع فعله لا استحقاقه والكلام في الاستحقاق ولا حال ينتهي إليها المسيء إلا ويحسن من المساء إليه ذمه، وإن أماتهما الله تعالى مراراً وأحياهما مراراً كما تقدم، ولنا أيضاً على ثبوت دوام الذم أنا نعلم ضرورة حسن ذم فاعل القبيح في الحالة الأولى والثانية على سواء، والعلة المقتضية له في الحالة الأولى وهي فعل القبيح مع جميع الأوقات على سواء، فلا تزال مقتضية للحكم حتى يرتفع بأحد الأمرين المتقدمين؛ لأنهما بمنزلة طرو الضد على ضده.

وإذا ثبت هذا في الذم ثبت في العقاب مثله، ووجه آخر وهو أن المدح يستحق في كل وقت بمعنى أنه يجب النطق به عند التهمة مهمالم يتغير حال الممدوح، فكذلك الذم. والله أعلم.

الدليل الثاني: أنه قد ثبت أن العقاب يستحق خالصاً من كل روح وراحة، فلو جاز انقطاعه لأدى إلى أن يكون المعاقب في راحة؛ لأنه كلما كان الضرر أعظم كان تجويز زواله أبلغ في باب الاستراحة.

فإن قيل: إن المعاقب لا يجوز ذلك ولا يفكر فيه.

قيل: ليس كذلك؛ لأن كمال العقل يقتضي ذلك خصوصاً والضرر كضرر العقاب، ألا ترى أن أحدنا إذا أراد الإقدام على ما يتعلق به أعظم منافع دنياه أو ضرره فإنه لا بد من أن يجوز ويتفكر في أنه هل ينقطع أم لا، فكيف في مثل مضار الآخرة ومنافعها، وهذا الدليل ذكره الموفق بالله في الإحاطة.

قال عليه السلام: وبهذه الطريقة يعلم دوام الثواب وهي سديدة.

قال: فإن قيل: إن الله تعالى يتفضل عليه بمثل تلك المنافع، ولا يؤدي إلى أن تكون في تنغيص، قيل له: إنه لا يكون تفضلاً، بل يكون واجباً إذاً؛ لأن الثواب يجب فعله خالصاً، ولا يخلص إلا بفعل ما هو التفضل، فيجب أن يكون التفضل واجباً عليه؛ لأن ما لا يتم الواجب إلا به يجب كوجوبه فينقض كونه تفضلاً، وبعد فإن التفضل بمثل الثواب الذي هو الإجلال والتعظيم البليغ لا يجوز، فإذاً لا بد من استحقاقه دائماً.

الدليل الثالث: قال الإمام المرتضى عليه السلام في جواب من سأله عن التخليد في النار على ذنب واحد من كلام طويل ما لفظه: وقد أنصف الله عز وجل خلقه وعدل بينهم في حكمه، أولا ترى لو عصى الله

طول عمره، ثم تاب، وأخلص، ورجع في صحة من بدنه من قبل نزول الموت به أن تلك الذنوب جميعاً تحط عنه وتغفر له، وإن مات على ذلك دخل الجنة، فكذلك من ختم عمله بالمعصية لله سبحانه وتعالى ومات عليها حكم عليه بالعذاب كما حكم له عند التوبة بالثواب، فهذا عين العدل والإنصاف، ولو جاز أن يدخل الجنة من مات على معصية واحدة لجاز أن يدخلها من مات على معصية أو معصيتين، ولو جاز ذلك لجاز أن يدخلها من عصى عشراً أو عشرين مرة، وإذا جاز ذلك فقل: بطل الوعد والوعيد، ووقع الاختلاف والفساد.

قلت: وكلامه عليه السلام رد على من استبعد وقوع العذاب على الذنب الواحد، وفي حكمه من استبعد العذاب الدائم على المعاصي المتناهية لأنه إذا استحق الثواب الدائم على الطاعة المتناهية، فلا يستبعد استحقاقه العذاب الدائم على المعاصي وإن تناهت. والله أعلم.

الدليل الرابع: ذكره أبو علي (رحمه الله) وتحريره أن العقاب على المعصية إنما هو بحسب حال المعصي والمراتب التي يتميز بها الباري علينا لا نهاية لها لو كانت وجودية، فكذلك يجب أن يكون عقاب الإساءة إليه على حسب مرتبته فلا تناهى كما لا تناهى مراتب عظمته تعالى. هكذا قرره الإمام المهدي عليه السلام.

قال: وقد اعترضه أبو هاشم بأنه بناه على أصله من أن العقاب قد يستحق من الآدميين، وهو أصل باطل، ثم أجاب الإمام عليه السلام على

هذا الاعتراض، وسنذكره قريباً إن شاء الله.

وأما الموفق بالله عليه السلام فقال في بيان دليل أبي علي: قد ذكر أبو علي أن أحدنا قد يستحق العقاب على غيره ولا قدر إلا ويجوز أن يستحق فوقه، وقد ثبت أن نعمة الله علينا أعظم من نعمة بعضنا على بعض، فمتى ما عصيناه يجب أن يستحق علينا عقاباً دائماً.

قال عليه السلام: وهذه الدلالة بناها على أن أحدنا يجوز أن يستحق العقاب على غيره، وذلك لا يجوز بوجه، ثم اعترضه، فقال عليه السلام: وبعد فإن نعمة الله تعالى وإن كانت فوق نعمة غيره في الشاهد فهي محصورة، فإن كان تعاظم عقابه لتعاظم نعمه فهي منحصرة، فالعقاب يجب أن تنحصر أجزاؤه، ولن يكون كذلك إلا وهو منقطع، لأن ما لا ينقطع أبداً لا يتناهى.

قلت: فعلى هذا التقرير الذي قرره الموفق بالله عليه السلام فالاعتراض على أبي علي وارد لأنه بنى على تعاظم النعمة وهي متناهية، وأما على ما ذكره الإمام المهدي عليه السلام فلا اعتراض عليه، ولهذا قال عليه السلام: وهذا الاعتراض يعني ما ذكره أبو هاشم غير واقع؛ لأنه لم يبنه على ذلك، وإنما بناه على تعاظم الاستقباح، ولا شك أن القبائح تتفاضل في الاستقباح، ألا ترى أن أحدنا لو وهب لغيره سيفاً قاطعاً يدافع به عدوه فحين قبضه ضرب به الواهب فقتله بنعمته عليه، فإن استقباح ذلك أعظم مما لو قتله قبل أن يهب له شيئاً، والعاصون ما يتمكنون من معصية الله إلا بنعمته التي أنعم بها عليهم، فقبح

معصيته لا نهاية له لو كان أمراً وجودياً فصح ما احتج به أبو علي.

قلت: وهذا الدليل بهذا التقرير الذي حرره الإمام المهدي عليه السلام أوضح ما ذكر من الأدلة على المقصود[1] وأصحها. والله الهادي.

الدليل الخامس: أن من أحبط ثوابه بالكبيرة فقد استحق حرمان الثواب؛ لأنه لا يجوز أن يثاب وهو مستحق الإهانة، والاستخفاف، وحرمان الثواب دائم وحرمانه عقاب، فدل على أنه يستحق العقاب دائماً، ورده الموفق بالله عليه السلام؛ لأن حرمان الثواب أن لا يفعل الثواب به، وذلك لا يكون عقاباً؛ لأن العقاب هو الضرر المستحق المفعول بالغير على وجه الخلوص من كل راحة، وليس هو أن لا يفعل منافع مقترنة بالإجلال والتعظيم، ألا ترى أنه يجوز عقلاً أن لا يفعل به الثواب ولا العقاب، فلا يكون معاقباً.

الدليل السادس: أن الثواب قد ثبت كونه دائماً، وثبت أنه ينحبط بالشرك، ولا يجوز أن ينحبط بعقاب الشرك وهو منقطع؛ لأن ما لا يتناهى أعظم مما يتناهى، فكيف نجوز أن يسقطه، فلا بد أن يقال إنه غير متناهي كما أن الثواب غير متناهي، إذا عرفت ما تقدم، وثبت لك بالدلائل العقلية حسن دوام العقاب، فلنرجع إلى ما وعدنا به من حل شبهة الخصوم في هذا الموضع، وإن كان ما تقدم يغني عن ذلك إلا أن في هذا زيادة توضيح، وبيان بطلان الشبهة على التفصيل، فنقول: إن القوم ذكروا في تأييد شبهتهم ثلاث طرق:

---

(١) وهو دوام العقاب. تمت مؤلف.

الأولى: قياس فعل الله للعقاب على فعل من عاقب المسيء إليه ليشفي غيظه ويأخذ بثاره فإنه يمل ويشبع منه بحيث أنه لو لم يقع منه ذلك استحق الذم على مجاوزة الحد.

والجواب: أن الله تعالى لم يعاقب العاصي ليشفي غيظه ولا ليأخذ بثأره، وإنما عاقبه؛ لأنه أخل بالواجب وارتكب القبائح، ومعلوم أن من أخل بالواجب، وارتكب القبيح فإنه يستحق الذم دائماً، وقد تقرر أن العقاب يستحق بما يستحق به الذم يثبت بثباته، ويسقط بسقوطه.

وبعد فإن الوصف بالملل والشبع يختص بالمخلوقين، وإذا كانت خاصة بالمخلوقين بطل قياسكم الذي بنيتم عليه عدم الدوام؛ لأن هذين الوصفين إذا انتفيا في حقه تعالى لم يكن ثم مانع من الدوام.

وأما قولكم: إنه لو لم يقع منه رقة ولا ملل لاستحق الذم، فليس استحقاقه للذم إلا بسبب الزيادة على القدرالمستحق، ونحن لا نخالف في هذا، لكن إذا قد ثبت بالأدلة العقلية والسمعية أن الدوام مستحق فالعقلاء يحكمون بحسن استيفاء الحق، وحينئذٍ بطل قولكم، وظهر الفرق بين ما مثلتم به وبين داوم العقاب.

الطريقة الثانية: أن الله تعالى غني عن هذا الدوام، فكيف يفعله.

والجواب: أنا لم نقل إنه محتاج إليه، لكنا نقول هو حقه فهل يحسن من صاحب الحق استيفاء حقه، وإن كان غنياً عنه، إن قلتم: لا خالفتم الضرورة، وإن قلتم نعم فهو المطلوب.

الطريقة الثالثة: أن الله تعالى قد نهى عن استيفاء الزيادة كما في الآيتين.

والجواب: إن أردتم بالزيادة ما زاد على القدر المستحق كما يفيده آخر كلامكم فمسلم، وإن أردتم بالزيادة ما زاد على قدر الفعل وإن كانت مستحقة، فلا نسلم لما مر على أنها لا تتصور المماثلة لما يأتي.

واعلم أن المراد بالنهي عن الإسراف في القتل هو النهي عن المثلة ونحوها مما ليس بمستحق، وأما الآية الثانية فظاهرها متروك؛ لأن مثلية العقوبة للفعل غير ثابتة، فإن المعصية مستلذة، والعقاب منفور عنه مؤلم، والمعصية قبيحة وجزاؤها حسن، وإذا عدل بها عن الظاهر صارت مجازاً، والمجاز ظني فلم يبق إلا تأويلها بما يوافق الأدلة القاطعة، فنقول: الآية واردة مورد المشاكلة أطلق على العقاب سيئة مشاكلة للفظ سيئة في قوله: من عمل سيئة وهو نوع من الفصاحة مشهور، وإلا فالمعنى المراد من عمل سيئة فلا يجزى إلا العقاب، فالمعصية سبب في وقوع العقاب وعلة فيه، ولا مانع أن تكون المعصية، وإن كانت متناهية علة في حسن دوام العقاب كما اقتضت حسن دوام الذم.

قال السيد أحمد بن محمد الشرفي (رحمه الله): ويمكن أن يراد بالمماثلة المعادلة أي لا يجزي إلا عدلها بكسر العين أي ما يعادلها، وهو العذاب الدائم؛ لأن عصيان المالك المنعم يعظم في القليل كما يعظم في الكثير، فلا يعادله إلا دوام العقاب، يدل على ذلك في الشاهد قطع يد السارق التي ديتها خمسمائة مثقال في عشرة دراهم قفلة.

وقال الإمام المهدي عليه السلام: إنما أراد بالآية أنه لا يزاد في العقاب عليها على القدر المستحق بخلاف الثواب فقد وعد بالزيادة فيه على

القدر المستحق؛ حيث قال: {وَيَزِيدُهُمْ مِنْ فَضْلِهِ}[النساء:١٧٣] وهذا مطابق لمعناها، وسياقها، وجمع بينها وبين غيرها من الأدلة.

الشبهة السابعة: أن المعصية لو بلغت ما بلغت كان العبد مواظباً عليها طول عمره، ثم تاب ومات على التوبة فإن الله تعالى يقبل توبته، ويعفو عنه فَلِمَ لا يقبل توبته في الآخرة ويعفو عنه، وأيضاً قد أمر بالدعاء ووعد بالإجابة، فلم لا يقبل دعاءَه ويستجيب له عند بلوغ الضرر الغاية، وهو القائل: {أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ}[النمل:٦٢] قالوا: فهذه الوجوه يعني الشبه التي تقدمت كلها توجب القطع بعدم العقاب.

والجواب: أن التوبة إنما يكون لها حكم إذا لم يكن التائب ملجأ كالإعتذار فإنه لو اعتذر وهو ملجأ إليه لم يكن لاعتذراه حكم، ولا يسقط به الذم، وقد ثبت أن العقاب يستحق بما يستحق به الذم ويسقط بما يسقط به، فإذا كان الذم لا يسقط باعتذار الملجأ فالعقاب مثله، وكذلك الكلام في الدعاء؛ لأنه نوع من الاعتذار على أن إجابة الداعي مشروطة بالمصلحة، فإذا علم أن لا مصلحة في إجابتهم قبحت الاستجابة، وأما الآية فليست على ظاهرها فكم من مضطر يدعو فلا يجاب فتعين كون الإجابة موقوفة على المصلحة، على أن الزمخشري وغيره لم يحملوا الآية على العموم، بل جعلوا التعريف في المضطر للجنس الصادق ببعض الأفراد.

قال الزمخشري (رحمه الله): وأما المضطر فمتناول للجنس مطلقاً

يصلح لكله ولبعضه، فلا طريق إلى الجزم على أحدهما إلا بدليل، وقد قام الدليل على البعض وهو الذي إجابته مصلحة فبطل التناول على العموم، وهاهنا وجه آخر يدل على عدم حسن قبول التوبة والدعاء في الآخرة، وهو أنه لو جاز قبولهما لكان في ذلك إغراء بالمعاصي؛ لأن العاصي إذا علم قبول توبته ودعائه عند وقوع العذاب به لم يكف عن المعصية؛ لأنه وإن علم الوعيد الشديد على فعلها وهو يعلم سقوط ذلك عنه في الآخرة بما ذكر فإنه يؤثر شهوته العاجلة، ثم يتوب عنها، ويدعو فيزول عنه عقابها فأي صارف يصرفه عن القبائح حينئذٍ، وهذا وجه واضح لا غبار عليه، وهذا آخر الكلام على هذه الشبه التي يزعمون أنها دلائل عقلية توجب القطع بعدم العقاب، وقد تبين لك بحمد الله وحسن توفيقه وإعانته بطلانها، وانهدام أركانها، وأنها عن قضايا العقول بمعزل، بل العقل كما قررنا يقضي بخلافها، ويحكم بضد أحكامها، وكيف يجوز من العقل السليم أن يحكم بما يخالف ما علم في الذكر الحكيم، حاشا حجج الله من التناقض والاختلاف، وعدم المطابقة، والإئتلاف، والحمد لله رب العالمين.

واعلم أن الرازي بعد أن أورد الشُّبَهَ المتقدمة قال: إن من آمن من هؤلاء اعتذروا عما ورد في القرآن من أنواع العذاب من وجوه.

قلت: ونحن نورد تلك الوجوه، ونجيب عنها بعون الله تعالى:

الوجه الأول: أن الدلائل العقلية تفيد اليقين، وقد تقدم تقريرها، وأما الدلائل اللفظية فلا تفيد إلا الظن؛ لأنها مبنية على نقل اللغات

وقواعد النحو، والصرف وناقلوها لم يعلم بلوغهم حد التواتر، ولأن ثبوت دلالة الألفاظ على القطع مبنية على عدم الاشتراك والتخصيص، وعدم المجاز، وعدم الإضمار وغير ذلك، وكل ذلك أمور ظنية مع ما عارضها من تلك الأدلة العقلية القطعية التي لا تعادلها تلك الظنيات.

والجواب: أما ما ادعوه من الدلائل العقلية فقد تقدم ذكرها، وبيان أنها عن العقل بمراحل، وأما قولهم: إن الدلائل اللفظية لا تفيد إلا الظن فغير مسلم، بل بطلانه معلوم من حيث الإطلاق فإن كثيراً منها تدل على مدلولاتها دلالة قطعية لا شك فيها، ولا امتراء، وذلك معلوم ضرورة، وأما قولهم: إنها مبنية على نقل اللغات ...إلخ.

فنقول: لا شك أن كثيراً من لغات العرب منقولة بالتواتر نقلها الخلف عن السلف حتى العوام، وتلقفوها عنهم ولم يغيروها عن وضعها العربي، إلا فيما يرجع إلى البناء والإعراب في بعضها، لكنه على وجه لا يتغير به المعنى، ولا يتوقف فهم الدلالة عليه، وهذا معلوم.

وأما قولهم: إنها مبنية على نقل قواعد النحو والصرف وهي أحادية، فلا نسلم توقفها كلها على ذلك كما تقدم سلمنا، فلا نسلم عدم بلوغهم حد التواتر في أكثر تلك القواعد، بل هم في الكثرة والوفرة أضعاف من يحتاج إليه في التواتر، وذلك أشهر من نار على علم، ولا يمتري فيه من له أدنى إلمام بكتب الأدب واهتمامهم بجمع

تلك القواعد من البراهين الساطعة الدالة على حصول العلم الضروري بحقيتها، واقتضاء كلام العرب لها، لولا ذلك لما وقع الاتفاق على أكثرها والاستمرار عليه، وعدم التغيير والتبديل فيها، هكذا تناسلت عليه القرون إلى وقتنا هذا، فلولا حصول العلم الضروري بها لما وقع هذا الاستمرار.

واعلم أن بعض العلماء قد شكك في التواتر بما هو معروف، وحاصل ما شكك به أن التواتر نقل جماعة عن جماعة يستحيل تواطؤهم على الكذب عادة مستندين إلى الحِسِّ.

وقد قيل: إن الواضع لم يتعين فإلى من ينتهي النقل، وأيضاً إن الناقلين إنما نقلوا ما فهموا من إطلاقات العرب المحفوفة بالقرائن، لا أنهم نقلوا أن العربي قال: إن هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى، وأيضاً لا يعلم استواء الطرفين والوسط، فلعل النقل انتهى في بعض الأدوار الماضية إلى الآحاد.

والجواب: أنه ينتهي النقل إلى الواضع والاتفاق على حصوله في الجملة كاف، وليس تعيينه مما تتوفر الداوعي إلى نقله كاللغة، ولهذا قيل: إن الاتفاق على وجود الموضوعات يغني عن تكلف تعيين الواضع، وأما قوله: إن الناقلين إنما نقلوا ما فهموا... إلخ.

فنقول: لو سلم ذلك فإن اتفاق النقلة مع كثرتهم على تلك المعاني مما يحصل به العلم الضروري على إرادتها، وقطعية القرائن الدالة عليها، والفهم وإن كان بمعونة القرينة فلا تخرج بها الدلالة عن كونها

لفظية وضعية، كما هو مقرر في موضعه، على أنا لا نسلم أن الناقلين إنما فهموا ذلك بمعونة القرينة، بل نقل الخلف عن السلف استعمال الألفاظ في معانيها من دون توقف على القرائن، وإنكاره مكابرة ودليل التواتر حصول العلم بذلك، وقد تقرر أن ضابط شرط التواتر والعلم بحصوله حصول العلم بصدقه، ثم إنا لو سلمنا ما قدحتم به في التواتر من حيث استكمال شرائطه، فلا يمكنكم دفع العلم الضروري بكون السماء، والأرض والجدار، والدار ونحوها كانت موضوعة في الأزمنة الماضية لهذه المعاني التي استعملت فيها الآن، وهذا ذكره الرازي في مقدمة تفسيره، وفي المحصول.

قال: وإنا نجد الشبه التي ذكروها جارية مجرى شبه السوفسطائية القادحة في المحسوسات، قال بعض العلماء: وأنت خبير بأن هذا الجواب أفاد أن ثمة علماً ضرورياً، ولم يعلم كيفية طريقه، فثبت بما تقرر أن الدلائل اللفظية تفيد العلم، وبطل قول هؤلاء الملحدة، والحمد لله، وأما قولهم: إنها مبنية على عدم الاشتراك والتخصيص... إلخ.

فجوابه أن هذا لا يرد إلا على من يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة، وأما نحن فلا نجوزه، وقد تقدم الكلام عليه في المسألة الأولى من مسائل الآيتين.

الوجه الثاني: أن التجاوز عن الوعيد مستحسن عند الناس، قال الشاعر:

وإني إذا أوعدته أو وعدته

لمخلف إيعادي ومنجز موعدي

بل الإصرار على الوعيد كأنه يعد لؤماً، وإذا كان كذلك وجب أن لا يصح من الله تعالى.

قال الرازي: وهذا بناء على حرف وهو أن أهل السنة جوزوا نسخ الفعل قبل مضي مدة الامتثال، وحاصل قولهم: أن الأمر يحسن تارة لحكمة تنشأ من المأمور به، وتارة لحكمة تنشأ من نفس الأمر، فإن السيد قد يقول لعبده: افعل كذا غداً وإن كان يعلم أنه سينهاه عنه غداً، ويكون مقصده أن يظهر العبد الانقياد، ويوطن نفسه على امتثال أمره، فكذلك إذا علم الله أن العبد يموت غداً فإنه يحسن عند أهل السنة أن يقول: صل غداً إن عشت، ولا يكون المقصود تحصيل المأمور به؛ لأنه محال، بل لحكمة تنشأ من نفس الأمر فقط وهو حصول الانقياد وتوطين النفس.

قال: إذا ثبت هذا فنقول: لِمَ لا يجوز ذلك في الخبر فتارة تكون منشأ الحكمة من الأخبار هو الشيء المخبر عنه، وذلك في الوعد، وتارة تكون الحكمة ناشئة من الخبر لا المخبر عنه كما في الوعيد فإن الإخبار بالوعيد يفيد الزجر عن المعاصي والإقدام على الطاعات، وإذا حصل هذا المقصود جاز أن لا يوجد المخبر عنه، وعند هذا قالوا: إن وعد الله بالثواب حق لازم، وأما توعده بالعقاب فغير لازم، وإنما قصد به صلاح المكلفين مع رحمته الشاملة لهم كالوالد يهدد ولده بالقتل وغيره.

فإن قبل الولد أمره انتفع، وإلا فشفقة الوالد ترده عن قتله وعقوبته.

فإن قيل: فعلى جمع التقادير يكون ذلك كذباً، والكذب قبيح.

قيل: لا نسلم أن كل كذب قبيح، وإنما القبيح الضار دون النافع، سلمنا لكن لا نسلم أنه كذب، أليس أن جميع عمومات القرآن مخصوصة ولا تسمى كذباً، أليس المتشابه مصروفاً عن ظاهره ولا يسمى كذباً، فكذلك هاهنا[1] أقول: هاهنا أفصح الرازي بما فهمناه من إيراده لهذه الشبه، وهو أنه إنما أراد بها تقوية مذهب أصحابه، ألا ترى أنه هنا في أول كلامه إنما حكى هذه الوجوه عمن آمن بالقرآن ممن ينفي عقاب الكفار، ثم صرح في هذا الوجه بأن أهل السنة بنوه على مسألة النسخ قبل إمكان العمل.

والجواب: أما كون إخلاف الوعيد مستحسن عند العقلاء، فليس على إطلاقه، لكنا نقرر قاعدة يتبين بها ما يحسن إخلاف الوعيد فيه، وما يقبح، فنقول:

اعلم: أن الوعيد قد يرد على ضربين:

أحدهما: قد يتناول نفس الضرر فيكون إخباراً عن إيصال نفس الضرر إلى الغير في المستقبل، كالذي يتوعد غيره بضرب عنقه، ويقصد الإخبار بذلك.

والثاني: يتناول العزم على فعل الضرر بالغير في المستقبل دون نفس

(١) انظر تفسير الرازي الجزء الأول صفحة ٢٧٩.

الضرر، كالذي يتوعد غيره بضرب العنق، ومقصوده الإخبار عن عزمه على ذلك، لا عن الضرر نفسه، وهذا هو الذي يجوز في العباد دون الأول؛ لأن العبد لا يعلم ما يكون في غد، ولا يدري هل يبقى سالماً متمكناً مما يريد أم لا؟ فلا يكون خبره متناولاً إلا العزم على ذلك الفعل؛ إذ لا يجوز أن يخبر بما لا يعلم هل يصير
إليه أم لا، فإذا كان الحال كذلك جاز للعقلاء، وحسن منهم أن يطلبوا من أحدنا إخلاف وعيده؛ لأنهم إذا أحسنوا به الظن حملوا وعيده على الوجه الجائز ولم يحملوه على الإخبار بما لا يعلم وصوله إليه، ولا تمكنه منه، ولا يحسن منهم ذمه على الإخلاف، ولا وصفه بأنه كاذب لما تقدم من أن الظاهر أنه إنما أخبر عن عزمه لا عن نفس المضرة، فكأنه قال: أنا عازم أن أفعل كذا، وكذا، ولا شك أنه صادق في خبره عن عزمه، فإذا ظهر خطأ ذلك الفعل وصواب العفو عنه، فرجع عن عزمه لم يوصف بأنه كاذب، ولا يستحق ذماً، بل حيث ظهر الخطأ ولم يرجع استحق اللوم، ثم إنا لو قدرنا أنه أخبر عن نفس الضرر لا عن عزمه عليه، فلا يمتنع أنه قد توعد بالظلم ونحوه مما لا يستحقه من توعده، وحينئذٍ يحسن من العقلاء سؤاله ترك ذلك، بل يجب عليهم ولا يستحق لوماً ولا ذماً بترك ما قبح منه فعله، بل ترك ذلك واجب عليه، ولو كشف عن كون ذلك الوعيد كذباً؛ لأنه لم يصر كذباً بالخلف، بل كشف عن كونه عند إيقاعه كذباً لإخباره على القطع عما لا سبيل إلى القطع فيه، فلم يصر لأجل

الخلف كاذباً فيقبح[1] بل كشف عن أنه كان كاذباً، وذلك لا يقتضي قبح الخلف.

وإذا عرفت هذه القاعدة وتقررت لديك علمت أنه لا يجوز من الله تعالى إخلاف الوعيد؛ لأن هذه الوجوه المقتضية لجوازه في الشاهد منتفية في حقه تعالى، وبيان ذلك أنه تعالى يخبر لا عن عزم ولا ظن، ولا اعتقاد؛ لأنها لا تجوزعليه تعالى علواً كبيراً، بل يخبر عن علم فلو خالف كان كاذباً، والكذب لا يجوز عليه سبحانه؛ لأنه لا يكون متوعداً بالظلم لأن العقاب مستحق كما قال تعالى: {وَلِكُلٍ دَرَجَاتٌ مِمَّا عَمِلُوا} [الأحقاف:١٩] ولو قدرنا في الواحد منا أنه توعد بماله إيصاله كالحد، فليس الخلف فيه كرم. ذكره القرشي.

وبعد: فإن ظاهر كلام الخصم أنه يصح وصف الله تعالى بالخلف، وهو ظاهر البطلان.

حكي أن أبا عمرو بن العلاء استدل على عمرو بن عبيد بالبيت المذكور[2] على جواز إخلاف الوعيد، فقال عمرو: إن الشاعر قد يمدح بالشيء وبضده، وقد مدح بعضهم بالوفاء بالوعيد كما مدح بالوفاء بالوعد، فقال:

---

(١) أي الخلف. تمت مؤلف.

(٢) وهو البيت السابق الذي ذكره الرازي وهو قول الشاعر:

وإني إذا أوعدته أو وعدته لمخلف إيعادي ومنجز موعدي

انتهى والله أعلم.

إن أبا خالد لمجتمع الرأي شريف الآباء والبيت

لا يخلف الوعد والوعيد ولا يبيت من ثاره على فوت

زاد في المنهاج بعدهما، وقال آخر يمدح النبي ﷺ:

علمت رسول الله أنك مدركي

وإن وعيداً منك كالأخذ باليد

ولكن هلم إلى كتاب الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد، قال الله تعالى: {وَنَادَىٰ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ} الآية[الأعراف:٤٤] فانقطع أبو عمرو، ثم قال له عمرو: فالذي يخلف الوعيد في الشاهد هل تسميه مخلفاً؟ قال: نعم، قال: فهل تسمي الله مخلفاً إذا خلف وعيده؟ قال أبو عمرو: لا يجوز، قال عمرو: فقد أبطلت شاهدك، قال الديلمي: ولاشك أن كلام عمرو بن عبيد كلام ظاهر البيان، واضح البرهان والدلالة، ونقول: هب أن ما قلتم معقولاً على بعض الوجوه، فالسمع قد منع منه، قال تعالى: {مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ}[ق:٢٩] وأما قول الرازي: إنهم بنوه على جواز النسخ قبل مضي مدة الامتثال، فهو بناء على أصل فاسد لما تقرر في موضعه من أنه يلزم البدأ أو العبث، وما أبداه في بيانه من أن الأمر يحسن تارة لحكمة تنشأ من المأمور به ...إلخ.

فجوابه: أنهم قد بنوا هنا على غير أصلهم، فإن أفعال الله لا تعلل بالحكمة عندهم، ولكنهم لا يبالون في تقرير مذاهبهم بما ارتكبوا من خلاف قواعدهم، ولهذا تجدهم يؤيدون أقوالهم بشبه الكفار، وأما هنا فقد أيدوها بأقوال أهل العدل، إلا أنه أخطأ في جعل الحكمة ما

ذكره، وإنما هي ما يعلمه الله من المصلحة في التكليف بالفعل إلى وقت، ثم يبين رفعه عند انتهاء وقته، والمصالح تختلف باختلاف الأوقات والأشخاص وغيرها، وإنما جعلنا الحكمة ما ذكرنا لما يلزم على قوله من البدأ أو العبث، فأما قولهم: إن المقصود هو توطين النفس على الامتثال، وإن علم الآمر أن المكلف يموت قبل الوقت، فجوابه من وجهين:

أحدهما: أنه يكون من التكليف بما علم الآمر انتفاء شرط وقوعه، وهو باطل.

الثاني: أن وجوب العزم فرع وجوب المعزوم عليه والداعي إليهما واحد، فإذا انتفى المعزوم عليه انتفى العزم، سلمنا فالتعبير عن العزم بالفعل إلغاز وتعمية؛ إذ لم يوضع له، ولا قرينة تدل عليه، ولو سلم لم يكن من النسخ في شيء لاختلاف المتعلقين، وإذا ظهر بطلان الأصل بطل ما فرعه عليه في الأخبار، ثم إنا نقول: جعلكم منشأ الحكمة في الوعد المخبر عنه وفي الوعيد الخبر نفسه، تحكم محض فإن لنا أن نقلب عليكم القضية.

فإن قلتم: إنما قلنا ذلك لأن في الوعيد زجراً عن المعاصي، وحثاً على الطاعة.

قلنا: وفي الوعد أيضاً ترغيب في الطاعة، وزجر عن المعاصي المانعة من نيل الموعود به، فليس أحدهما يجعل منشأ الحكمة فيه المخبر عنه،

وفي الآخر الخبر بأولى من العكس، سلمنا فما فائدة هذا الزجر عن المعاصي مع عدم العقاب عليها، وأي أثر يؤثر في تركها مع علم مرتكبها بأنه لا يصل إليه شيء من ذلك الوعيد، وما هذا الصلاح الذي أراده بالمكلفين مع هذه الرحمة الشاملة؛ إذ الصلاح أن يزجرهم عما يوجب لهم الضرر العظيم، وهنا لا ضرر عظيم ولا حقير، فأما القياس على تهدد الوالد ولده ثم عفوه عنه فقياس باطل؛ لأن الوالد يلتذ بنفع ولده، ويتضرر بقتله وعقوبته، فالتهدد والعفو فيهما نفع للوالد، ودفع مضرة عنه، وليس كذلك الباري تعالى فإنه لا يلتذ ولا يتضرر، فحسن من الوالد العفو لنفع نفسه، ودفع الضرر عنها، ولأن عقوبة ولده قد تكون ظلماً، ولا يعد كاذباً لما مر من أنه إنما أخبر عن عزمه، بخلاف الباري تعالى فإنه لا يخبر إلا عن علم، فلو تخلف ما أخبر به كان كاذباً لا محالة.

فأما قوله: إنه لا يقبح الكذب النافع، فقول باطل فإن الكذب لا يخرج عن القبيح بحال.

فإن قالوا: أنتم توافقون في حسن الكذب المتضمن لإخفاء نبي ممن يريد قتله.

قلنا: لا نسلم حسنه، بل نقول: تعارض قبيحان الكذب وهلاك النبي بسبب الصدق، فرجح ارتكاب الكذب لكون قبحه أهون، مع أنه لا يجوز ارتكابه إلا مع عدم إمكان التعريض، وإلا فهو المقدم كما فعل بعض الصحابة وقد سئل عن النبي ﷺ من هو؟

فقال: رجل يهدينا السبيل، فأما إذا كان النفع الحاصل بالكذب مجرد عن لزوم القبيح بفواته فلا.

نعم قد قيل: إن قبح الكذب النافع لا يعلم إلا بالسمع كما مر[1] وإذا ثبت قبح الكذب مطلقاً ثبت أن إخلاف الله الوعيد لو وقع لكان قبحه مجرداً عن المعارض الذي يجوز معه ارتكابه؛ لأنه لا معارض يقدر إلا العقاب، وهو مستحق، والمستحق لا يقبح.

وأما قوله: إن جميع العمومات القرآنية مخصوصة ...إلخ .

فجوابه: أنا لا نسلم أن جميع العمومات القرآنية مخصوصة، فما هذه المجازفة في الدعوى، أين المخصص لقوله تعالى: {الْحَمْدُ لِلَّهِ} وقوله: {رَبِّ الْعَالَمِينَ} [الفاتحة:٢] إلى غير ذلك، ثم إنا لم نجد لآيات الوعيد مخصصاً من المخصصات التي يدعونها، وليست متشابهة فنصرفها عن ظاهرها، ولم نجد لها قيداً فنقيدها به غير التوبة من المعاصي، والإقلاع عنها، والقيام بالواجب.

واعلم: أنا قد قدمنا أن المقصد بالخطاب فهم معناه، والعموم معناه الشمول، فوجب حمله عليه قطعاً، سيما في مسائل الاعتقاد فإنه لا غرض بالخطاب بها إلا ليعتقد معناها، فلو لم يرد بها ظاهرها لم يجز الخطاب بها إلا مع بيان المراد منها؛ لئلا تحملنا على اعتقاد جهل. والله أعلم.

الوجه الثالث: قالوا: إنكم تقولون: إن الوعيد مشروط بعدم التوبة

---

(١) في الفاتحة. تمت مؤلف.

وإن لم يكن هذا الشرط مذكوراً في النص، فما المانع من كونه مشروطاً بعدم العفو، وإن لم يذكر صريحاً، أو يقول: معناه الإخبار عن الاستحقاق، فتحمل الأخبار بالوقوع على استحقاق الوقوع فقط.

والجواب: أن ذلك الشرط الذي ذكرناه اقتضته الدلالة، وقامت عليه الحجة، وليس كذلك الحال فيما ذكرتموه، فإنه لا ينبي عنه الظاهر، ولا تقتضيه الدلالة، فلا يجوز إثباته بوجه، وقد تكرر أنه لا يجوز أن يخاطبنا الله بخطاب يريد به غير ما يقتضيه ظاهره، ثم لا يدل عليه؛ لأن ذلك يقدح في حكمته، ويصير ملغزاً معمياً، ثم إنه لو جاز أن يكون في عمومات الوعيد شرط، أو استثناء لم يبينه الله تعالى لجاز مثله في عمومات الوعد، بل يجوز مثله في الأوامر والنواهي، فيقال: في أقيموا الصلاة أن المراد إن اخترتم أو إن لم يشغلكم عنها شاغل، أو نحو ذلك، والمعلوم خلافه؛ لأنه يوجب الانسلاخ من الدين.

فإن قيل: ليس علينا تكليف في عمومات الوعيد، بخلاف الأوامر والنواهي.

قيل: بل علينا فيها تكليف، وهو أن نعتقد معناها كما تقدم، وأن الله لا يخلف وعده ولا وعيده، ولا يغير قوله ولا يبدله، كما أخبر حيث يقول: {مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ} [ق:٢٩].

وقد طولنا الكلام في رد هذه الشبه العشر[1] مع ما جعلناه مقدمة

(١) وهي الشبه السبع المتقدم ذكرها، والوجوه الثلاثة التي يعتذرون بها عما ورد في القرآن من أنواع العذاب.

لإبطالها من بيان الاستحقاق للعقاب، لما في تحقيق ما يتعلق بهذه المسألة من دقيق النظر، حتى لا يظهر الصواب فيه إلا عن جودة فكرة، وتوضيح عبارة، وتحقيق دلالة، وتنوير من الله جل جلاله، وصل يا رب وسلم على محمد وآله.

تفسير قوله تعالى: {ومن الناس من يقول أمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين} البقرة: ٨

وتشتمل على مسائل:

قوله تعالى: {وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ} [البقرة:٨]

روي إجماع المفسرين على أن هذه الآية نزلت في المنافقين، وإنما اختلفوا هل نزلت في منافقي أهل الكتاب، أم في منافقي المشركين، وكذلك ما بعدها من الآيات إلى تمام ثلاث عشرة آية كما في كتب التفسير، وتتعلق بها مسائل:

المسألة الأولى [في حقيقة المنافق]

في حقيقة المنافق، وهو في اللغة من يظهر أمراً، ويبطن خلافه، مأخوذ من النافقا، وهو أحد جُحَرة[1] اليربوع حيث كان يخفي أحد بابيه ويظهر الآخر.

قال في الصحاح: لليربوع ثلاثة جحره: القاصعا: وهو الذي يستعمله ويقصع فيه أي يدخل، والدامَّا: وهو الذي يخرج منه التراب من دم اليربوع جحره أي كنسه، والنافقا: هو الذي يكتمه، ويظهر غيره، ويرققه فإذا أتي[2] من قبل القاصعا ضرب النافقا برأسه فانفتق أي خرج، وقد ذكر الناصر نحوه في البساط.

---

(١) بتقديم الجيم جمع جحر. تمت.

(٢) أي أتاه شيءٌ يخافه من حية أو غيرها. تمت مؤلف.

وأما في الشرع: فقد اختلفوا في حقيقته، فالذي نص عليه جماعة من أئمتنا عليهم السلام وغيرهم أنه من أظهر الإسلام، وأبطن الكفر.

وروى الإمام المهدي عليه السلام إجماع الصحابة على ذلك، وهو الذي تدل عليه الآية الكريمة، ويستفاد من سبب نزولها لأنها نزلت في شأن المنافقين على عهد النبي صلى الله عليه وآله، ولا شك أنهم كانوا يظهرون الإسلام ويبطنون الكفر، ويستفاد من الحد أن من كان خالي القلب عما يطابق ما أظهر، وعما يضاده، فإنه لا يسمى منافقاً.

وظاهر كلام الرازي أنه منافق؛ لأنه ذكر تقسميات لأحوال القلب باعتبار حلول الاعتقاد فيه، وخلوه عنه، ثم قال: فهذه هي الأقسام الممكنة في هذا الباب، وقد ظهر منه أن النفاق ما هو وأنه الذي لا يطابق ظاهره باطنه، سواء كان في باطنه ما يضاد ما في ظاهره، أو كان باطنه خالياً عما يشعر به ظاهره[1].

قلت: ولا يخفى أن ظاهر الآية مع ما بعدها يقضي بخلاف قوله: وهو أنه لا يسمى منافقاً إلا إذا كان في باطنه ما يضاد ظاهره، ويقضي بأنه لا بد أن يكون ذلك الضد كفراً؛ لأن الآيات مسوقة لبيان صفات المنافقين، وما لأجله استحقوا هذا الاسم، ويشهد لذلك آيات أخر، وستأتي إن شاء الله، منها قوله تعالى: {يَحْذَرُ الْمُنَافِقُونَ أَنْ تُنَزَّلَ عَلَيْهِمْ سُورَةٌ تُنَبِّئُهُمْ بِمَا فِي قُلُوبِهِمْ} [التوبة:٦٤].

وقال القاسم بن إبراهيم عليه السلام في رواية عنه: بل المنافق هو المرائي؛

---

(١) تفسير الرازي جزء (١) صفحة (٢٨١)، انتهى.

لأن النفاق في اللغة الرياء، وهو: إظهار الخير، وإبطان الشر، فهو باق على معناه اللغوي لم ينقله الشرع إلى إظهار خير مخصوص وهو الإسلام، وإبطان شر مخصوص وهو الكفر، وروي مثل قوله عن زيد بن علي والناصر عليهم السلام، واختاره الشرفي إذ لا دليل على النقل.

وأجيب: بأنا لا نسلم أن النفاق في اللغة الرياء فقط، بل هو فيها لما هو أعم[1] منه، كما مر من أنه من يظهر أمراً ويظهر خلافه، ويشهد له مأخذه[2] سلمنا، فليس مطلق الرياء، بل رياء مخصوص، وهو ما ذكرنا، وقد نص على ذلك الهادي عليه السلام، وحكاه عن العرب، فإنه قال: والنفاق في كلام العرب: إظهار الإيمان وإسرار الكفر، وهو الرياء؛ لأن الرياء: إظهار الخير، وإسرار الشر، ثم ذكر أن الفاسق لا يسمى منافقاً؛ لأنه قد أظهر فسقه، ثم قال: كما أن المرائي إذا أظهر ما في قلبه من الشر فقد برئ من الرياء، وصار فاجراً فاسقاً، وكذلك المنافقون لو أُظْهِرَ ما في قلوبهم من الكفر والنفاق لكانوا مجاهرين بالكفر، وزال عنهم اسم النفاق، فهذا تصريح منه عليه السلام بأن النفاق لغة رياء مخصوص، ويؤيده قول صاحب القاموس: ونافق في الدين ستر كفره وأظهر إيمانه وقد استدل في الأساس لمذهب القاسم عليه السلام بقوله تعالى: {هُمْ لِلْكُفْرِ يَوْمَئِذٍ أَقْرَبُ مِنْهُمْ لِلْإِيمَانِ} [آل عمران:١٦٧] وأجاب عنها، ونحن لا نتكلم على الآيات إلا في مواضعها، إلا أن الذي تقتضيه هذه الآية التي نحن بصددها، وما بعدها من الآيات أن النفاق

---

(١) لأن الرياء لغة ما ذكره الهادي عليه السلام، والنفاق أعم منه. تمت مؤلف.

(٢) أي كونه مأخوذ من النافقا كما مر. تمت مؤلف.

ما ذكره الهادي عليه السلام؛ لأن تلك الأوصاف لا تكون مجموعة إلا في كافر، بل قد صرح بكفرهم في قوله: {وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ} [البقرة:١٩] ولعل ذلك هو النكتة في العدول إلى الظاهر، أعني أنه إنما عدل عن قوله: {وَاللَّهُ مُحِيطٌ} بهم إلى قوله: {بِالْكَافِرِينَ} لأجل بيان كفرهم والدلالة عليه، وأن إظهارهم للإيمان لا يخرجهم عن الكفر. والله أعلم.

ويمكن حمل كلام القاسم عليه السلام على ما ذكره الهادي عليه السلام من أنه رياء مخصوص، وأما الحكاية عن الناصر عليه السلام ففيها نظر، فإنه لم يقصر النفاق على الرياء، بل جعل كل عاص معصية كبيرة منافقاً نص عليه في البساط، وإلى مثل قوله ذهب الحسن البصري فإنه يقول: إن الفاسق منافق، والحجة لهذا القول أنه لو كان مؤمناً بالله، موقناً بالجنة والنار لم يقدم على الفسق، كما أن الواحد منا إذا قيل له: إن فعلت كذا أو تركته عذبتك بهذه النار المؤججة، وهو عالم بقدرة المتوعد، وأنه لا يخلف وعيده، فإنه والحال هذه لا يفعل ذلك الفعل قطعاً، فلما رأينا الفاسق ارتكب المعاصي مع هذا الوعد والوعيد، علمنا أن في اعتقاده خللاً، وأنه مكذب في الباطن وإن أظهر التصديق، واحتج أيضاً بأن الفاسق يستحق اللعن والذم كالمنافق، فلا يمتنع إجراء هذا الاسم عليه، وقد أطال الناصر الاحتجاج على مذهبه في (البساط) ومن أدلته أن المنافقين على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كانوا يعاملون معاملة المؤمنين من تركهم مع نسائهم المؤمنات، والصلاة عليهم، ودفنهم في مقابر المسلمين، ووجوب الزكاة عليهم، وإعطائهم منها.

والجواب من وجهين: جملي، وتفصيلي:

الوجه الأول: الجملي وهو ما ذكره الهادي عليه السلام، وحاصله أن الله قد فرق بين المنافقين، وأهل الكبائر من أهل الصلاح في كتابه، فوصف المنافقين بأنهم {وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ} [البقرة:١٤] وبأنهم يقولون: ما وعدهم الله ورسوله إلا غروراً، ولا يقومون إلى الصلاة إلا وهم كسالى، إلى غير ذلك من الأوصاف التي ليست في أهل الكبائر، فإنهم لا يستهزئون بالله، ولا بالنبي، ولا يقولون: ما وعدنا الله ورسوله إلا غروراً، ومنهم من يقوم إلى الصلاة بنشاط وإخلاص عن الرياء، وإنما آثروا شهواتهم، وبعضهم يوجب الوعيد لنفسه، ويؤمل التوبة، ويسوف بها، وبعضهم يدين بدين المرجئة.

وقال السيد مانكديم في رد مذهب الحسن البصري: الذي يدل على فساد هذا المذهب: المناظرة التي جرت في ذلك بين عمرو بن عبيد، والحسن، فإنه قال للحسن: أفتقول إن كل نفاق كفر؟ قال: نعم، قال: أفتقول إن كل فسق نفاق؟ قال: نعم، قال: فيجب في كل فسق أن يكون كفراً، وذلك مما لم يقل به أحد.

قال السيد مانكديم: تحقيق هذه الجملة أن المنافق صار بالشرع اسماً لمن يستحق العقاب العظيم؛ لأنه أبطن الكفر، وأظهر الإسلام، وصاحب الكبيرة ليس هذا حاله، فلا يستحق هذا الاسم.

قلت: يقال لا نسلم أنه منقول عن المعنى اللغوي إلى ما ذكره،

بل هو حقيقة لغوية، اسم لمن أبطن الكفر وأظهر الإسلام كما مر[1] غايته أنه في اللغة من أظهر أي دين كان وأبطن الكفر به، سواء كان المظهر دين الإسلام أو غيره؛ إلا أن غير دين الإسلام لما كان غير معتد به، ولا تتعلق به الأحكام من الثواب والعقاب، وغيرهما من الأحكام الدنيوية والأخروية، لم يبين في الشرع إلا أحكام من أظهر دين الإسلام وأبطن الكفر به، ونحو هذه المناظرة قد حكاه الموفق بالله عليه السلام بين عمرو بن عبيد، وواصل بن عطاء، وذلك أن عمرو كان يذهب إلى مثل مقالة الحسن فناظره واصل، فقال له: أتقول أن اليهودية فسق؟ فقال: نعم، قال: أتسميه منافقاً؟ قال: لا لأنه مجاهر بها، ولا يبطنها ويظهر خلافها، فقال: كذلك الفاسق مجاهر بفسقه ولا يبطنه، ويظهر خلافه، فلا يجوز وصفه بأنه منافق، فرجع عن ذلك، وروى مناظرة عمرو، وواصل الإمام المهدي عليه السلام بأبسط من هذا، وزاد فيها: ثم إنه قال له واصل: الذي أذهب إليه أن مرتكب الكبيرة فاسق مجمع على صحته، والذي تذهب إليه مختلف فيه، والأخذ بالمجمع عليه هو الأحق والأصوب، فقال عمرو: ما معي للحق من عداوة ولا عنادٍ، أشهد أن الحق ما قاله أبو حذيفة، أشهدكم أني معتزل لمذهب الحسن، واعتزل حلقة الحسن فسموه ومن تبعه معتزلة.

قال الإمام المهدي عليه السلام: هذا أحد الروايات في سبب التسمية، وأما المناظرة فهو متفق عليها، وأراد واصل بأنه مجمع على الفسق، أن الناس مختلفون في صاحب الكبيرة، فبعضهم كفره، وبعضهم سماه

---

(١) عن الهادي والقاموس. تمت مؤلف.

منافقاً، وبعضهم قال هو مؤمن، ولم يختلفوا في أنه فاسق، وإلى هذا أشار الصاحب بقوله:

فالكل في تفسيقه موافق

قولي إجماع وخصمي خارق

قلت: واحتجاج واصل على عمرو بأن قوله مجمع عليه أصح من احتجاج عمرو على الحسن، وإلزامه القول بأن كل فسق كفر، وأن ذلك مما لا يقول به أحد، فإن الناصر عليه السلام وغيره يسمون الفاسق كافراً، كما سيأتي تحقيقه إن شاء الله في موضعه.

الوجه الثاني: في الجواب التفصيلي

فنقول: أما القول بأن ارتكاب المعصية ليس إلا من قلة اليقين، فيؤخذ جوابه من كلام الهادي عليه السلام، وأما الاستدلال على عدم يقينه من معصيته بدليل أنه لو قيل له: إن فعلت كذا عذبتك بهذه النار إلى آخر ما مر، فقد ذكرنا في سياق الآية التي قبل هذه أن الإنسان إلى العاجل أميل منه إلى الآجل، وأنه قد يهرب من قليل الألم العاجل أعظم من هربه من العذاب الدائم الآجل، مع اليقين بالكل، وقد نبه الله على هذا بقوله: {كَلاَّ بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ ، وَتَذَرُونَ الآخِرَةَ} [القيامة:٢٠،٢١] فلم يكن ارتكاب المعصية دليلاً على ضعف اليقين، وفي الإحاطة أن الفاسق قد يعلم من حاله ضرورة أنه يعتقد الوعيد، ولا يظن خلافه، قال: وكذلك أحدنا من نفسه يعلم ذلك وإن كان متعاطياً لفسق، فدل على أن تعاطيه ذلك، واستمراره لايدل على أنه

يبطن خلاف ما يظهر.

وأما ما ذكره الناصر عليه السلام من أنه مأخوذ من جحرة اليربوع، فنقول: مسلم أنه مأخوذ من ذلك، لكنا قد دللنا على أن أهل اللغة اشتقوه منه لما ذكرنا، ثم لو سلمنا أنه مشتق لمن أبطن خلاف ما أظهر مطلقاً، فقد بينا أن هذه الآية وغيرها من الآيات الواردة في صفة المنافقين، دالة على النقل من المعنى اللغوي إلى المعنى الشرعي الذي اخترناه.

وأما استدلاله عليه السلام بأن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عامل المنافقين معاملة المسلمين.

فجوابه: أن ذلك فيمن لم يتبين نفاقه؛ إذ شرائع الإسلام فيما يرجع إلى أحكام الدنيا مبنية على الظاهر، ويدل عليه حديث: «نحن نحكم بالظاهر» وحديث: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لاإله إلا الله...» الخبر.

وأما من ظهر نفاقه وشقاقه، فلا نسلم ذلك، بل عاملهم معاملة الكفار، فقد نهي عن الصلاة عليهم، والقيام على قبورهم، وأخذ الصدقة منهم، كما في قصة ثعلبة.

وأما الاحتجاج باستحقاقه للذم واللعن.

فجوابه: أن اشتراكهما في ذلك لا يوجب اشتراكهما في الاسم، فإن من المعلوم أن الفاسق يشارك الكافر في ذلك الاستحقاق ولا يسمى كافراً، ثم إن استحقاق الفاسق للذم والعقاب، ليس على الحد الذي

يستحقه المنافق[1] والمنافق أيضاً يستحق إجراء أحكام الكفار عليه إذا علم نفاقه، وليس كذلك صاحب الكبيرة، فلا يتساويان من كل وجه حتى يصح إلحاق الفاسق بالمنافق في الحكم، وقد احتج الناصر عليه السلام على مذهبه بأحاديث ذكرها في البساط، ونحن نأتي بها على وجهها، ثم نذكر الجواب عنها، فنقول:

قال الناصر عليه السلام: أخبرني الثقة، عن محمد بن منصور، عن محمد بن جميل، عن فضيل، عن الهجري، عن أبي الأحوص، عن عبد الله، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «الأرواح جنود مجندة، فما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف، حتى لو أن رجلاً مؤمناً دخل مسجداً ليس فيه إلا مؤمن واحد لذهب حتى يجلس معه، ولو أن رجلاً منافقاً دخل مسجداً ليس فيه إلا منافق واحد لذهب حتى يجلس معه».

قال الناصر عليه السلام: والمساجد مجالس المسلمين، ومحمد بن منصور المرادي، عن أحمد بن يحيى، قال: حدثنا إبراهيم بن علي بن وهب، عن غياث بن بشر التميمي، عن أبي إسحاق السبيعي، قال: حدثني الحارث، قال: حدثني علي بن أبي طالب، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «إني لا أتخوف على أمتي مؤمناً ولا مشركاً، أما المؤمن فيحجزه إيمانه، وأما المشرك فيقمعه شركه، ولكن أتخوف عليهم منافقاً عليم اللسان يقول ما يعرفون، ويفعل ما ينكرون».

---

(١) فإنه يستحق أعظم أنواع العقاب دون الفاسق. تمت مؤلف.

ومحمد بن منصور، عن سفيان بن وكيع، عن زيد بن حباب، عن عبد الله بن شريح[1]، قال: حدثني شراحيل بن يزيد المعافري، قال: سمعت محمد الصدفي -يعني ابن هدبة- قال: سمعت عبد الله بن عمرو يقول: سمعت النبي ﷺ يقول: «أكثر منافقي أمتي قراؤها».

ومحمدبن منصور، عن يوسف القطان، قال: حدثنا مهران بن أبي عمرو[2]، قال: حدثني علي بن عبد الأعلى، عن أبي النعمان، قال: حدثنا أبو وقاص، قال: قال سلمان: قال رسول الله ﷺ: «من خلال المنافق إذا حدث كذب، وإذا أوعد أخلف».

ومحمد بن منصور، عن الحكم بن سليمان، عن خالد بن الهيثم، عن عكرمة بن عمار، عن يزيد الرقاشي، عن أنس بن مالك، قال: قال رسول الله ﷺ: «ثلاث خصال من كن فيه فهو منافق، وإن صام وصلى، وحج واعتمر، وزعم أنه مسلم: إذا حدث كذب، وإذا وعد[3] أخلف، وإذا اؤتمن خان ذئب بالليل، ذئب بالنهار».

ومحمد بن منصور، قال: حدثنا علي بن أحمد، قال: أخبرني مخول بن إبراهيم، قال: حدثنا محمد بن بكر، عن أبي الجارود، قال: حدثنا بشير بن ميمون، قال: سمعت الحسن يقول: قال رسول الله ﷺ: «في المنافق ثلاث وإن صام وصلى وزعم أنه مسلم: إذا اوتمن خان، وإذا وعد أخلف، وإذا حدث كذب».

---

(١) في البساط عبد الرحمن بن شريح. انظر البساط ص (١٠٩).
(٢) في البساط (مهران بن أبي عمر) البساط ص (١١٠).
(٣) في البساط (أوعد) ص (١١١).

ومحمد بن منصور، قال: حدثنا الحكم بن سليمان، عن خالد بن الهيثم، عن أيوب بن حوط، عن حميد بن هلال العدوي، عن ابن مسعود، قال: قال رسول الله ﷺ: «أربع خصال من كن فيه فهو منافق حقاً، ومن كان فيه خصلة منها ففيه خصلة من النفاق حتى يتوب أو يدعها: إذا حدث كذب، وإذا اوتمن خان، وإذا خاصم فجر، وإذا عاهد غدر» وأخبرني محمد بن علي بن خلف، قال: حدثني يحي بن هاشم الغساني، عن أبي وائل، عن عطية العوفي، قال: سألت جابراً بعد ما كبر وسقط حاجباه على عينيه عن علي عليه السلام، قال: ذلكم خير البشر، ما كنا نعرف نفاقاً ونحن على عهد رسول الله ﷺ إلا ببغض علي. قال: وأخبرني محمد بن علي بن خلف، قال: حدثني الحسين الأشقر، قال: حدثنا جعفر الأحمر، عن أبي هارون العبدي، عن أبي سعيد الخدري، قال: ما كنا نعرف المنافقين إلا ببغضهم علي بن أبي طالب عليه السلام، فإذا ولد فينا المولود ولم يحب علياً عرفنا أنه منافق.

قال: وأخبرني محمد بن علي بن خلف، قال: حدثني الحسين الأشقر، قال: حدثنا حسن بن صالح بن حي، عن مسلم الأعور، عن حبة العرني، قال: سمعت علياً عليه السلام يقول: قضي فانقضى أنه لايحبني إلا مؤمن، ولا يبغضني إلا منافق).

وأخبرني محمد بن منصور، قال: حدثنا عباد بن يعقوب، عن حسين بن حماد، عن أبيه، قال: قال زيد بن علي عليه السلام: أيكم يأمنُ أن يكون وقعت عليه هذه الآية {وَمِنْهُمْ مَنْ عَاهَدَ اللَّهَ لَئِنْ آتَانَا مِنْ

فَضْلِهِ لَنَصَّدَّقَنَّ وَلَنَكُونَنَّ مِنَ الصَّالِحِينَ} إلى قوله تعالى: {نِفَاقاً فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ بِمَا أَخْلَفُوا اللَّهَ مَا وَعَدُوهُ وَبِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ} [التوبة:٧٥-٧٧].

قال: وحدثنا بشر، قال: حدثنا وكيع، قال: حدثنا الأعمش، عن عمرو بن مرة، عن أبي البحتري قال: قال رجل: اللهم أهلك المنافقين، فقال حذيفة: لو هلكوا ما انتصفتم من عدوكم.

قال الناصر عليه السلام: لقلة المؤمنين، قال: حدثنا بشر، قال: حدثنا وكيع، قال: حدثنا الأعمش وسفيان، عن سلمة بن كهيل، عن حبة بن جون، قال: كنا مع سلمان في غزاة فصادفنا العدو، فقال سلمان: هؤلاء المشركون يعني العدو، وهؤلاء المؤمنون والمنافقون، يؤيد الله المؤمنين بقوة المنافقين، وينصر المنافقين بدعوة المؤمنين.

قال: حدثنا بشر، قال: حدثنا وكيع، قال: حدثنا الأعمش وسفيان، عن أبي المقدام، عن أبي يحيى، قال: سئل حذيفة من المنافق؟ قال: الذي يصف الإسلام ولا يعمل به. وحدثنا بشر، قال: حدثنا وكيع، قال: حدثنا الأعمش، عن أبي وائل قال: حدثنا حذيفة: المنافقون الذين فيهم[1] اليوم شر المنافقين الذين كانوا على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، قلنا: وكيف ذاك يا أبا عبد الله؟ قال: لأن أولئك أسروا نفاقهم، وإن هؤلاء أعلنوه.

قال: حدثنا بشر، قال: حدثنا وكيع، قال: حدثنا شعبة، عن

(١) في البساط ص(١١٦): (فيكم شر من ...إلخ).

الحكم، قال: قال إبراهيم: قال عبدالله: الغناء ينبت النفاق في القلب، قلت للحكم: من حدثك؟ قال: حماد، فأتيت حماداً فأقر به.

وحدثنا بشر، قال: حدثنا وكيع، قال: حدثنا حريث، عن حماد، عن إبراهيم، عن علقمة، عن عبد الله، قال: الغناء ينبت النفاق في القلب كما ينبت الماء البقل، فهذه الأحاديث مما احتج به الناصر عليه السلام على ما ذهب إليه من تسمية أهل الكبائر منافقين، ولها شواهد من رواية أئمتنا عليهم السلام وغيرهم، ولعله يأتي في أثناء الكتاب شيء منها.

والجواب: أنه قد مر أن هذه الآيات التي نحن بصددها، وما في معناها من كتاب الله تعالى دالة على المعنى الذي حكيناه عن من تقدم[1]، وهذه الأحاديث لاتعارض بينها وبين الآيات القرآنية؛ إذ لا تدل على أن الكبائر نفاق بحال، بل هي باعتبار الدلالة على ثلاثة أقسام:

أحدها: ما يدل على أن بعض المعاصي علامة ودلالة على أن مر تكبها منافق، وليس فيها أن تلك المعاصي نفاق في نفسها، فإن علامة الشيء غير داخلة في حقيقته، وذلك كالأحاديث الواردة في بغض أمير المؤمنين عليه السلام، والأحاديث الدالة على أن من ارتكب خصالاً كالكذب، والخيانة، ونحوهما فهو منافق، وهذه ليس فيها رائحة الدلالة على أن تلك المعاصي نفاق في نفسها، بل دلت على أن من أبغض الوصي عليه السلام، واجتمعت فيه تلك الخصال فهو منافق،

(١) من الأئمة وغيرهم، وهو أنه اسم لمن أبطن الكفر وأظهر الإسلام. تمت مؤلف.

ومعنى ذلك أنا نستدل بها على أنه مبطن للكفر.

فإن قلت: فلم لا تُجْرى عليه أحكام الكفار؟

قلت: لأن إجراء أحكام الكفار فرع على ثبوت الكفر، والكفر لا يثبت إلا بقاطع، وهذه الأحاديث وإن فرضنا إفادتها القطع بنفاق من ارتكب هذه المعاصي، فنحن لانقطع بحصول تلك الخصال أجمع في فرد، ولا ببغض الوصي كذلك؛ لأن المتلبسين بهذه الرذائل لا يجاهرون بها، ولا يقرون بارتكابهم لها، وإنما يستدل على حصولها فيهم بما يظهر من فلتات كلامهم، وبعض معاملاتهم، ثم إن إظهارهم للشهادتين قد عصمت دماءهم، وأموالهم، ويدل على ذلك معاملة النبي ﷺ، وأمير المؤمنين لمن عرف نفاقه معاملة المسلمين، وقد ذكر في البحر أن إسلام المشرك والمكذب بالرسول ﷺ بالنطق بالشهادتين، والمنافق قد نطق بهما، فيجب أن يعامل معاملة المسلم، وذكر بعضهم لإمساك النبي ﷺ عن قتل من عرف نفاقه وجوهاً غير ما ذكرنا، وسنأتي بها في موضع آخر يليق بها إن شاء الله تعالى، والذي ينبغي التعويل عليه أنه مهما لم يخرج عن اسم النفاق فلا تجري عليه أحكام الكفار؛ إذ لا يجري الحكم على الكافر إلا مع المجاهرة بالكفر، وإذا جاهر به خرج عن اسم النفاق، كمال قال الهادي عليه السلام في المنافقين: إنهم لو أظهروا ما في قلوبهم من الكفر والنفاق لكانوا مجاهرين بالكفر، وزال عنهم اسم النفاق، ولزمهم اسم الكفر والشرك، إذا عرفت هذا، فنقول: إن هذه العلامات لايخرج بها عن كونه منافقاً، وهذه الأحاديث تقضي بذلك، وإذا لم يخرج بها عن هذا الاسم

وجب أن لاتجري عليه أحكام الكفر وإن أفادتنا هذه العلامات القطع بأنه مبطن للكفر مهما لم يجاهر به، إلا في أحكام مخصوصة كترك الصلاة عليه، والقيام على قبره ونحو ذلك، وبالجملة فإن الواجب الرجوع في أحكام أهل النفاق إلى ما كان يفعله النبي ﷺ من المعاملة والأحكام في منافقي زمانه، والله أعلم بمصالح عباده.

القسم الثاني: ما يدل على أن من المعاصي ما يؤل بصاحبه إلى النفاق كالآية التي ذكرها زيد بن علي عليه السلام، والأخبار التي فيها أن الغناء ينبت النفاق، وذلك أن من المعاصي ما يكون سبباً للخذلان ومنع الألطاف، حتى يختار صاحبها الكفر والنفاق وغيرهما من الكبائر، وقد نبه الله على هذا في مواضع من كتابه، كقوله تعالى: {بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ} [النساء:١٥٥] {فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقاً فِي قُلُوبِهِمْ} [التوبة:٧٧] {وَنَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ} [الأنعام:١١٠] إلى غير ذلك.

القسم الثالث: ما لايدل إلا على ثبوت النفاق، وإن الشكل إلى شكله يرغب كحديث الأرواح ، وحديث: «إني لا أتخوف على أمتي» ونحوهما، وقول الناصر عليه السلام في حديث الأرواح: والمساجد مجالس المسلمين، يعني فهو دليل على أن صاحب الكبيرة يسمى منافقاً، فإنما تصح الدلالة لوكان المنافق بالمعنى الذي ذكرناه مسلوب القدرة على دخول المساجد، وليس كذلك قطعاً، وحينئذٍ فنقول: من الممكن دخول المنافق المسجد، فإذا دخله آخر مثله مال إليه؛ إذ إبطانه للكفر لايدفع الإمكان، وإذا كان كذلك فلا دلالة في الحديث لما ذهب

إليه الناصر عليه السلام.

فإن قلت: فما تقول في قول حذيفة: المنافقون الذين فيهم اليوم...إلخ، وفيه لأن أولئك أسروا نفاقهم، وإن هؤلاء أظهروه، فأثبت النفاق بالمعاصي الظاهرة؟

قلت: إنما أراد بإظهار النفاق: إظهار علاماته، وما يقتضيه نفاقهم من الكيد للإسلام بوضع الأحاديث المكذوبة، والعداوة لأهل الفضل والسبق من الأمة، والتقرب إلى أئمة الجور، ونحو ذلك، ولم يرد أنهم أظهروا التكذيب بالإسلام والاستخفاف به؛ إذ لو كان الأمر كذلك لما تمكنوا من مكيدة الإسلام بحال، وقد دل على هذا حديث: «إني لا أتخوف على أمتي...» الخبر، وقول أمير المؤمنين عليه السلام: (إنما أتاك بالحديث أربعة رجال ليس لهم خامس: رجل منافق مظهر للإيمان متصنع بالإسلام) إلى قوله: (ثم بقوا بعده، فتقربوا إلى أئمة الضلالة، والدعاة إلى النار...) إلى آخره. رواه في النهج.

وفيه: (ولو علم الناس أنه منافق كاذب لم يقبلوا منه، ولم يصدقوا قوله). فهذا نص في أن إظهارهم للنفاق هو ما ذكرنا؛ إذ لو أظهروا ما أبطنوا من الكفر لما قال أمير المؤمنين عليه السلام: (ولو علم الناس أنه منافق...) إلخ.

وأما قوله: لأن أولئك كانوا يسرون نفاقهم، فذلك معلوم فإنهم لم يتمكنوا في زمان الرسول صلى الله عليه وآله من إظهار العداوة والكيد، خوفاً من نزول الوحي بما يوجب استئصالهم وفضيحتهم مع قوة الإسلام

وأهله، ولذا كانوا إذا رأوا بالمسلمين وهناً أو نالهم شيء من الضعف والفشل، ظهر منهم بعض ما في قلوبهم، حتى توعدهم الله بقوله: {لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ...} الآية[الأحزاب:٦٠]، وبهذا اقتضى الكلام على رد ما ذهب إليه الناصر عليه السلام، والحسن البصري، والذي يظهر أنه لاخلاف في التحقيق بينهما وبين القائلين بأن النفاق إظهار الإسلام وإبطان الكفر؛ إذ هما يقولان بذلك، إلا أنهما جعلا ارتكاب الكبائر دليلاً على الكفر باطناً، ولذا استدلا على نفاقه بأن ارتكابه في الفسق ليس إلا لضعف يقينه؛ إذ لو كان ثابت اليقين بالله وبوعده ووعيده لما ارتكب الكبيرة، وقد مر تحقيق ذلك كله، حتى أن الإمام المهدي، والسيد مانكديم ذكرا في تقرير حجة الحسن البصري أن المصدق الثابت اليقين في حكم الملجأ إلى ترك الكبيرة، كما ذكره في الواحد منا لو توعده القادر ...إلخ ما مر.

والتزم الإمام المهدي عليه السلام أن الصورة المذكورة توجب الإلجاء إلى الترك، ولكن قال: حال الفاسق يخالف هذا، فإنه لايعلم ولا يظن وصول العقاب إليه، إما لتجويز العفو[1] والتوبة على ما مر، فهذا تصريح بأنهما لم يخالفا في حقيقة المنافق، وإنما استدلا على كفره بمعصيته، وغيرهما يقول: أنه يجوز ارتكاب الكبيرة مع القطع بصدق الوعيد عليها، وإنما يحمله عليها، إما تجويز العفو، أوالتسويف بالتوبة، وبهذا تعرف أن أكثر ما سقناه في الرد عليهما إنما يصلح الرد

(١) من المرجئ. تمت مؤلف.

على الرواية المحكية عن زيد والقاسم عليهما السلام ، ومن وافقهما. والله أعلم.

المسألة الثانية [في التكليف]

الناس: جمع إنسان على غير لفظه، وقد اختلف الناس في الإنسان المكلف الذي يتوجه إليه الخطاب، ويستحق المدح والذم، وإليه تنسب الأفعال، وصاروا في المسألة فريقين:

الفريق الأول: زعموا أنه منفصل عن هذا الشخص ليس بجسم ولا حال في الجسم ولا مجموعهما، وهذا قول الفلاسفة، ووافقهم من علماء الإسلام أبو سهل البيختي، وأبو الحسن الحليمي، وأبو القاسم الراغب، والغزالي.

الفريق الثاني: زعموا أنه غير خارج عن الجسم، ثم افترقوا على أقوال، فالذي عليه الجمهور من الزيدية، والمعتزلة، وغيرهم من الفرق الإسلامية والكفرية: أنه هذه الجملة المشاهده المبنية بنية مخصوصة المشار إليه بقولنا: أنت فعلت، وقال أبو الهذيل: بل هو الجسد الظاهر كما مر، وحياته غيره، وروحه غيره.

قال الإمام المهدي: ولعله يعني أن الحياة معنى تحله هو غيره، والروح هو النفس الجاري، ولا كلام أنهما غيره فهو كالقول الأول، وقال أبوهاشم بمثل مقالة أبي الهذيل، إلا أنه زاد فيه بيان الروح، فقال: هو النفس الجاري الذي بانقطاعه يموت الإنسان، ولعل

أبا الهذيل لا يخالفه في ذلك؛ لأنه أجمله، لكنه جعله غير الحياة، ولا يحتمل سوى النفس، فيكونان موافقين للجمهور، ويؤيده أن القرشي وغيره لم يحكوا عنهما خلافاً.

وقال النظام: هو جسم لطيف شابك هذا الجسم، وعبر عنه بالروح، والروح عنده الحياة، ولا يريد بالحياة المعنى الذي هو عرض؛ لأنه ينفي جميع الأعراض إلا الحركة، بل هي والروح عنده شيء واحد، وهو جوهر واحد مداخل للجسد.

قال النجري: وليس المراد الوحدة الحقيقية[1]؛ لأنه يقول بتجزئ الجزء، بل الوحدة النوعية، فذلك الجوهر جسم لطيف محتوٍ على أجزاء غير متناهية، وهذا الجوهر عنده غير مختلف ولا متضاد بل هو متماثل، وقال: هو قادر، عالم، حي لذاته، ومداخلته للشخص كمداخلة الدهن للسمسم، وقال بشر بن المعتمر: بل هو جملة لطيفة جسمية، وتلك الجملة ضد للجسم الظاهر؛ لأنها لطيفة وهو كثيف، وصفتها مضادة لصفته؛ لأن اللطافة والكثافة متضادان عنده، وأما الروح فهو الذي تحيا به تلك الجملة، وكأنه جعله نفس الحياة، قال والشخص الظاهر والإنسان هما بمجموعهما حيان، وفي كلام ابن متويه بأن الإنسان عند بِشْرٍ مجموع تلك الجملة والحياة.

وقال هشام بن الحكم مثل مقالة بشر،إلا أنه يقول: إن الجسد موات، وإن الروح هو الإنسان الذي هو جملة لطيفة، وأنه هو الحي المدرك للمدركات، المنسوب إليه التأثيرات، وليس الروح هو نفس

(١) يعني التي لا تتجزأ. تمت مؤلف.

الحياة كما قاله بشر.

قال النجري: فكلامه أقرب إلى كلام النظام، وقد روي عنه كقول النظام سواء سواء، وقال ضرار بن عمرو: هو هذا الجسم الظاهر، كما قاله الجمهور، إلا أنه قال: إن هذا الجسم أعراض مجتمعة تركب منها هذا الشخص الظاهر، وقال معمر بن عباد السلمي: بل هو عين لاتنقسم، ولا هي ذات بعض ولا كل، ولا يجوز عليه الحركة والسكون، ولا الاتصال والانفصال، ولا القرب والبعد، ولا يوصف بما يوصف به الجسم[1] ولا يحتاج إلى مكان لعدم تحيزه، ولا محل؛ إذ ليس بعرض، وهو الذي يدبر هذا البدن الظاهر، ويحركه، ويسكنه، ولا يدرك بشيء من الحواس.

قال النجري: وقد حكي قريب منه عن الغزالي، والحليمي، والبيختي، وقال: وهذا الذي ذهب إليه معمر عدول إلى ما يقوله الفلاسفة في النفوس الناطقة، وهو مبني على إثبات الجواهر الروحانية وقدمها، وهي الهيولى المجردة عن الصورتين، وقال هشام الفوطي: الإنسان جزء لا يتجزأ محله القلب، وقد حكى ابن متويه هذا عن معمر، وهو يخالف القول الأول الذي وافق فيه الفلاسفة. قال السمرقندي: إلا أن معمراً لا يجعله متحيزاً ، وقال ابن الراوندي بمثل مقالة الفوطي، إلا أنه زاد عليه بكون الجوارح مسخرة له.

قال الإمام المهدي: ولعل هشاماً لايخالفه في ذلك، وقال أبو علي الاسواري: بل هو ما في القلب من الروح وليس بجسم، قال

(١) من التنقل والتحيز. تمت مؤلف.

ابن متويه: والروح عنده لا يتجزأ، وهذه الثلاثة المذاهب متقاربة، وقد عدها بعضهم مذهباً واحداً، وفرق بينهما في (الغياصة) بأنه عند الاسواري روح في القلب لايدخل تحت الإدراك، وعند الفوطي وابن الراوندي جزء لا يتجزأ ومحله القلب، ولم يذكر أن الروح لا يتجزأ عند الاسواري، ولعل الجزء الذي لا يتجزأ عند الفوطي، وابن الراوندي غير الروح، فيفترق قولهما وقول الاسواري في هذا الوجه، وقد جعل في (الغياصة) قول ابن الراوندي والفوطي واحداً، ثم قال: واتفق هؤلاء على أن الذي في القلب يستخدم الجوارح ويسخرها، قال: وحكي عن ابن الراوندي أنه أثبت في البدن أرواحاً كثيرة وإليها يرجع الإدراك والتألم، وقال النجار: بل الإنسان هو الجسم والروح معاً.

قال الإمام المهدي: ولا أعلم ما عنى بالروح، هل الحياة أو غيرها؟ وقال ابن الإخشيذ وبعض الأوائل: هو جسم رقيق[1] منساب[2] في الجسد، متشكل بشكله، في كل عضو من الجسد عضو منه، فإذا قطع عضو من الجسد وتقلص ذلك الجسم الناطق[3] من ذلك العضو عاش، وإن تعذر التقلص مات، وقد عزا النجري هذا القول إلى الإمام يحيى بن حمزة، والرازي، ووجه نسبته إلى الرازي: ما ذكره الإمام المهدي وهو أنه ذكر في المعالم أن الإنسان جوهر نوراني في أعماق هذا البدن، فلا هو مجرد، ولا هو البدن؛ لأنه باق وإن كان عدمه ممكناً،

---

(١) أي لطيف. تمت مؤلف.

(٢) المنساب بميم بعدها نون ثم سين مهملة ثم باء بواحدة من أسفل المنبت. تمت مؤلف.

(٣) الذي هو الإنسان. تمت مؤلف.

فقوله: (هو نوراني) إشارة إلى أنه جسم؛ لأن النور جسم لطيف، وقوله: (في أعماق البدن) إشارة إلى انسيابه فيه، ولم يجعل له محلاً مخصوصاً، فكان كقول ابن الإخشيذ أو قريباً منه.

قال في الدرر: وهذا قوله[1] في المعالم والأربعين، فأما في نهاية العقول فإنه وافقنا في أنه هذا الجسد الظاهر، وصرح به وادعى العلم الضروري بذلك، وإذ قد أتينا على أقوال الناس، فلنأخذ في ذكر ما تمسكت به كل طائفة:

ولنبدأ بذكر شبه الفريق الأول: وهم الفلاسفة ومن تابعهم، إلا أنه ينبغي قبل الكلام على شبههم أن نذكر تحقيق مذهبهم لأنا أجملناه في أول المسألة، وقد حققه الإمام عز الدين عليه السلام، فقال: اعلم أن الفلاسفة يقولون بالنفس الناطقة، ويحكمون عليها بأنها الإنسان، ويجعلونها غير هذا الشخص، لكنها أمر لها تعلق به وليست بجسم، ولا عرض، ولا يجوز عليها الموت ولا غيره مما يجوز على الأجسام والأعراض، بل هي حية باقية لاتموت.

قيل: ويذهبون إلى حدوثها بأن أوجبها عقل مجرد أزلي، وليست أزلية؛ لأنه يوجبها بشرط متجدد وهو حدوث المزاج المستعد لقبولها. ذكره في المعراج.

إذا عرفت هذا، فاعلم: أن لهم شبهاً مبنية على قواعد غير مسلمة لهم، وقد ذكرنا في هذا الموضع أقواها ليعلم أنها غير قادحة:

---

(١) يعني الرازي. تمت مؤلف.

الشبهة الأولى

أحدها: أن الإنسان يعلم الأشياء التي يستحيل انقسامها ضرورة، والعلم بما يستحيل انقسامه يستحيل أن يكون[1] منقسماً؛ إذ لو جاز انقسامه لم يخل إما أن يصح تعلق كل جزء منه بذلك المعلوم أو لا، الأول باطل لاستلزامه أن يكون بعضه مثلاً لكله مغنياً عنه، وذلك محال فإن جزء الشيء لايغني عن كله ضرورة، وأيضاً لو أغنى عنه لكانت سائر الأجزاء فضلة مستغنى عنها، فيكون وجودها عبثاً؛ لأن وجودها حينئذ في حكم العدم.

والثاني: لا يخلو إما أن تتعلق جملتها بذلك المعلوم أو لا، الأول يستلزم أن العلم اجتماع الأجزاء واجتماعها لاينقسم، والثاني يلزم منه أن لايكون، ثم علم أصلاً والمعلوم خلافه.

فثبت أن العلم بغير المنقسم يستحيل انقسامه[2]، وإذا استحال انقسامه استحال أن يحل في منقسم؛ لأن حلوله فيه يوجب أن يكون منقسماً وإلا استحال حلوله في ذلك المنقسم لتأديته إلى حلول الواحد في جزئين، وذلك محال ضرورة، وإذا تقرر هذا فنقول: قد ثبت أن العلم حال في الإنسان فيجب أن يكون الإنسان مما يستحيل انقسامه، فلا يكون جسماً ولا جسمانياً، والجسماني هو الحال في المنقسم عندهم.

---

(١) أي العلم. تمت مؤلف.

(٢) أي انقسام العلم. تمت مؤلف.

فإن قيل: ومن أين لكم أن المنقسم لا يكون إلاَّ جسماً أو جسمانياً؟

قيل:ذلك معلوم فإنه لايعقل انقسام فيما ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز؛ إذ لاجهة لغير المتحيز، ومن ضرورة المتحيز أن يكون في جهتين، وإلا لم يعقل انقسامه.

فإن قيل: وما الدليل على أن ذلك يستلزم كون الإنسان غير جسم ولا جسماني.

قيل: هو أنه قد ثبت بالاتفاق أن محل العلم هو الإنسان، وقد بطل بما قررنا أن يكون محله منقسماً والجسم منقسم، فبطل كون الإنسان جسماً أو جسمانياً، وهذه أقوى شبههم.

والجواب: أن هذه الشبهة مبنية على إنكار الجوهر الفرد،وأن الجسم لاينتهي إلى جزء لاينقسم، وقد مر في الفاتحة إثبات ذلك، وبطلان مقالة من أنكره، وإذا بطلت فلنا أن نقول: العلم المذكور حال من الإنسان الذي هو هذه الجملة المشاهدة في جزء من أجزاء القلب لاينقسم، فلم يلزم من حلوله في الجسم انقسامه، ثم إنا نعارضكم بالوهم وهو عندكم جسماني مع كونه لا ينقسم،فما أجبتم به فهو جوابنا، ثم إنا لو سلمنا لكم ما بنيتم عليه من إنكارالجوهر الفرد،فنقول:لم جعلتم العلة في استحالة انقسام العلم استحالة انقسام معلومه،فإن وجه الملازمة في ذلك غير معلوم،ولو لم تكن العلة إلا ما ذكرتم للزم صحة انقسام العلم المتعلق بما يصح انقسامه، ثم لم قلتم أن ما يستحيل انقسامه يستحيل أن يحل في منقسم؟

وما وجه الملازمة، وهذا التأليف عرض لا ينقسم وهو مع ذلك يحل في جزئين يصح انقسامهما؟

فإن قلتم: وجه الملازمة أنه يستلزم انقسام الحال تبعاً لانقسام المحل.

قلنا: لانسلم فإنه لايعقل من الحلول إلا الحصول بجنب الغير تبعاً لحصول ذلك الغير، وهذا لايستلزم انقسام الحال تبعاً لانقسام المحل.

الشبهة الثانية

قالوا: الإنسان يتصور صورة كبيرة، وتصور الشيء وتعقله يقتضي حصول صورته في العاقل؛ لأن تعقل النفي الصرف وتمييزه عن غيره محال، وإذا كانت الصورة موجودة في الإنسان وهو متحيز فلا يجوز أن تكون متحيزة لاستحالة تداخل المتحيزات، وإذا كانت غير متحيزة بطل أن يكون محلها جسماً أو جسمانياً؛ لأن كل جسم أو جسماني له مقدار، ومحل، ووضع معين، فلو حلت فيه لزم أن تكون كذلك، ولو كانت كذلك لبطل تجردها عن الشخصيات المذكورة[1]، وإذا بطل أن يكون محلها جسماً أو جسمانياً وقد ثبت أن محلها العاقل الذي هو الإنسان، بطل كونه جسماً أو جسمانياً وهو المطلوب.

والجواب: أنا لانسلم أن العلم بالشيء يستلزم وجود صورته في العالم، وإنما يحصل بالعلم تمييز المعلوم للعالم فقط، لا وجود صورته فيه، والتصور أحد نوعي العلم، وإنما بنيتم هذه الشبهة على أصل فاسد.

---

(١) أي: لبطل تجردها عن التحيز والقدر والمحل والوضع المعين. تمت مؤلف.

الشبهة الثالثة

أن الإنسان هو القوة العاقلة، ولو كانت جسماً أو جسمانياً لزم ضعفها لضعف جسمه وقواه، والمعلوم أن عاقلية الإنسان بعد كمال أربعين سنة أكمل منها قبل ذلك، مع أن الجسم قد صار أضعف مما كان، فثبت أنه ليس بجسم ولا جسماني.

والجواب: أنا لانسلم أن الإنسان هو القوة العاقلة، وإنما هو محل العقل، ولا نسلم لزوم ضعف العقل لضعف الجسم؛ لأن قوته وضعفه واقفان على اختيار الباري تعالى، ثم إنا قد وجدنا بالعادة ضعف العقل عند التناهي في الشيخوخة، وليس إلا لضعف البنية التي هي محل العلوم، وقدصرح بذلك في القرآن، فقال: {لِكَيْلاَ يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئاً} [الحج:٥] فبطل ما زعمتموه.

الشبهة الرابعة

قالوا: إن أحدنا قد يتخيل ويتصور جبلاً من ذهب مثلاً ويميزه عن غيره، والعدم الصرف لايصح تمييزه ولا تعقله، فيجب أن تكون هذه الصورة موجودة في المتخيل لها، وذلك يوجب امتناع كون المتخيل هو هذا الشخص المشاهد لاستحالة حلول الجسم العظيم في الجسم الصغير ضرورة، وكذلك يجب امتناع كون المتخيل جسمانياً؛ لأنه يكون محل تلك الصورة محله وهو جسم صغير، فيعود الالزام، فلم يبق إلا أن الإنسان ليس جسماً، ولا جسمانياً.

والجواب: أن هذه الشبهة مبنية على قاعدتين باطلتين:

إحداهما: أن كل ما يتصور الإنسان فإنه يجب أن يكون موجوداً، وهذه القاعدة باطلة عندنا، وأما كون العدم الصرف لا يتميز، فمسلم، لكنا نقول: إن هذا المتخيل منصرف إلى أمر موجود وهو الذهب مثلاً، ولا شك في تمييزه، والتخيل إنما هو تقدير اجتماع هذه الأجزاء على هيئة الجبل، والجبل أيضاً موجود متميز، بحيث أنا نعلم أنه لو لم يتقدم للمتخيل علم بالذهب والجبل لم يمكنه تخيل جبل من ذهب، والحاصل أن التخيل تقدير تركيب صورة من أجزاء متميزة معلومة ليس نفياً صرفاً، وتقدير ذلك لايوجب حصولها بأنفسها في نفس المتخيل، وهذا واضح.

القاعدة الثانية: أن تصور الإنسان للشيء هو حصول تلك الصورة فيه، وهي قاعدة باطلة، وإنما تصوره هو معرفة صورته، وذلك بعلم يوجده الفاعل المختار في قلب المتصور، كما تقدم التنبيه على هذا في جواب الشبهة الثانية، فهذه الشبه هي أقوى ما يتمسكون به في أن الإنسان ليس بجسم ولا جسماني.

وأما الشبه التي يتمسكون بها في أن الإنسان ليس بجسم خاصة، فمنها:

أنه مشارك للأجسام في الجسمية، ومخالف لها في الإنسانية، فلا بد أن يكون ما شاركها فيه مغايراً لما خالفها فيه، وذلك يقتضي أنه غير الجسم.

والجواب: أنا نعارضهم بالبهائم؛ لأنهم يوافقوننا في أَنَّ نفوسها ليست مجردة، فيلزمهم أن لاتكون هي هذه الأجسام وهم لايقولون بذلك، ثم إنا نقول الإنسان وإن شارك الأجسام في الجسمية فهو مخالف لها بخواصه التي لاتوجد في غيره، من الشكل، والصفات، وذلك لايقتضي كونه غير جسم.

واعلم: أن لهم شبهاً كثيرة، وقد أتينا بأقواها، وعرفناك بطلانها بما فيه كفاية، وبه تعرف أنهم يبنون على غير أساس، ويحذون على غير قياس، ولعله يأتي في أثناء الكتاب ما يقتضي ذكر سائر شبههم أو بعضها، وسنبين بطلان ما أتينا به منها في محله إن شاء الله.

وأما الفريق الثاني: فنأتي بحججهم على ترتيب أقوالهم في كتابنا هذا، فنقول: احتج الجمهور بالعقل، والسمع.

أما العقل فمن وجوه:

أحدها: أن الذي نعلمه بعقولنا ومن وضع اللغة: أن الإنسان هو هذا الجسد الظاهر الحي القادر لمعان تحله، وإثبات غيره إنساناً إثبات لما لاطريق إليه من ضرورة، ولا دلالة، وما لادليل عليه وجب القطع بنفيه، كما مر في المقدمة، والشبه التي تمسك بها الفلاسفة قد عرفت بطلانها، وما تمسك به غيرهم فسيأتي إبطاله.

الثاني: أنا نعلم ضرورة تو جه الأمر والنهي، والمدح والذم، والمطالبة بقضاء الدين إلى هذا الشخص دون غيره، فلو لم يكن هو الإنسان لم يتوجه ذلك إليه.

الثالث: أنه لو كان غير هذه الجملة، إما داخلاً فيها، أو خارجاً عنها، لصح انفصاله عنها؛ إذ من لازم كل متغايرين صحة انفصالهما، فيكون أحدنا حياً قادراً عالماً، ولا يكون إنساناً والعكس، والمعلوم خلافه.

الرابع: أنا نعلم من أنفسنا ضرورة كوننا مريدين، ومشتهيين، وعكسهما، ونعلم ذلك من حال غيرنا أيضاً، والعلم بصفة الذات فرع على العلم بالذات، فلو كان الإنسان غير هذا الشخص لكنا لا نعلمه ضرورة[1]، وإذا لم نعلمه ضرورة لم يصح أن نعلم صفته ضرورة، وإلا لزم أن يكون الفرع أجلى من الأصل.

قلت: وبهذا تعلم أنه لايجوز القول بأن كون الإنسان غير هذا الشخص ثابت استدلالاً.

الخامس: أنه لوكان غيره لكنا نجد مشقة في تحريك هذه الأبعاض، والأعضاء، وحملها، كما نجدها إذا غلب علينا الدم.

السادس: أنا إذا شهدنا على أحد، فإنما نشهد على هذه الجملة، فلوكان الإنسان غيرها لكنا قد شهدنا زوراً؛ لأن الأفعال المشهود عليها من الأخذ والعطاء، والقتل والزنا لاتنسب إلا إلى الإنسان.

السابع: أنه لو كان غيره للزم أن لانجد كوننا عالمين من ناحية الصدر؛ لأن العالم هو الإنسان الحي، والفرض أنه غير هذه الجملة، وبطلان اللازم معلوم، فكذا الملزوم.

---

(١) أي لكان علمنا به غير ضروري. تمت مؤلف.

الثامن: أن صحة الإدراك وصحة الفعل حكمان للحي القادر الذي هو الإنسان، وهذان الحكمان يستندان إلى هذه الجملة، فصح أنها الإنسان، وأيضاً لوكان الإنسان غيرها لما صح الإدراك بما فيها من الأعضاء والحواس؛ لأنها أغيار له، ولايجوز فيما هو غير للمدرك - بكسر الراء- أن يدرك به، كما لايجوز أن يدرك زيد بحواس عمرو، وكذلك لايجوز في الآلام، والحرارة، والبرودة أن تدرك إلا بمحل الحياة، ومحلها هو الإنسان، وإذا ثبت أن المدرك هو هذه الجملة، وأن من أدرك فهو الحي وجب أن يرجع بالحي إلى ما ذكرناه، وقال في المنهاج: لو كان الإنسان الحي غيرها -يعني هذه الجملة- لما صح الإدراك بهذه الأعضاء على هذا الحد، بل كنا نجده متناقضاً؛ لأن المدرك[1] في الحقيقة مستور بهذه الأعضاء.

التاسع: أنه لو كان مغايراً لهذه الجملة وكان هو المصرف لها لكان قادراً بقدرة؛ لأنه محدث فإذا أراد فعلاً فلا بد من اعتماد منه في هذه الأعضاء، ولو كان[2] لوجدناه.

وأما الأدلة السمعية فكثيرة كقوله تعالى: {أَوَلَمْ يَرَ الإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ...} الآية[يس:٧٧]، وقوله: {لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ} [التين:٤] وقوله: {وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ مِنْ سُلاَلَةٍ مِنْ طِينٍ...} الآية[المؤمنون:١٢]، وقوله: {يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ} [الطارق:٧] ولا شك أن المتردد بين هذه الأوصاف هو هذا الجسد، وهو

(١) الذي هو الإنسان بزعم الخصم. تمت مؤلف.
(٢) أي الاعتماد. تمت مؤلف.

أيضاًمعلوم من إجماع المسلمين، وقال في شرح الأبيات الفخرية: المعلوم من دين النبيﷺ ضرورة أن الإنسان هو هذا الشخص المبني بنية بني آدم، وأنه المكلف العاقل، المطيع، العاصي، والمثاب، والمعاقب، وأنه الذي يتوجه إليه الأمر والنهي، والمدح والذم، والقرآن ناطق بذلك.

وقال الإمام عز الدين: قد قيل: لو ادعيَ أن الإنسان الحي القادر العالم هو هذه الجملة ضرورةلم يمتنع ذلك، وأنه معلوم من إجماع المسلمين قبل حدوث هذا الخلاف.

وقال شارح (الأبيات الفخرية)[1]: إن العلم بذلك ضروري، ولفظه:

اعلم: أنا إذا ذكرنا الدلالة على ذلك فإنما نريد به الاستظهار والتأكيد للعلوم الضرورية، فالإنسان يعلم بضرورة العقل، ولا يحتاج فيه إلى إقامة دليل.

احتج النظام بوجوه:

أحدها: أن هذا البدن الظاهر مركب من أجزاء، كل واحد منها لا يجوز أن يكون حياً قادراً عالماً بانفراده، فكذلك إذا اجتمعت؛ لأن ما لم يكن بهذه الصفات إذا انضم إلى مالم يتصف بها لا يصير متصفاً بها، كما أن ما ليس بأسود إذا انضم إلى ماليس بأسود لم يجز أن يصير أسود، فثبت أن الموصوف بما ذكر غير هذا الشكل، وأنه واحد غير مختلف ولا متضاد.

(١) شارح الأبيات الفخرية هو العلامة الأصولي محمد بن يحيى بن الحسن بن محمد القاسمي العياني، من فضلاء الزيدية وجهابذتها، والكتاب المذكور تحت الطبع بتحقيقنا.

والجواب من وجوه:

أحدها: أنه إنما لم يصح كون الجزء الواحد حياً؛ لأن الحياة من شرطها البنية المخصوصة، وذلك لا يتم إلا بالاجتماع.

ثانيها: أنه بنى قوله: على أنه لايثبت للجملة شيء لا يثبت للآحاد والعكس[1] وهذا لا يصح إطلاقه في كل موضع، فإنه يجوز أن ينضم ما ليس بمؤتلف إلى ما ليس بمؤتلف فصير مؤتلفاً، وينضم ما ليس بطويل إلى ما ليس بطويل فيصير طويلاً، وينضم ما ليس بعشرة إلى ما ليس كذلك فيصير الجميع عشرة، وهذا معلوم ضرورة، ونعلم بالضرورة أيضاً أن اليد آلة للقبض والبسط، والعين آلة للبصر، والأذن آلة للسمع، وكل جزء من ذلك ليس بآلة، وإذا ثبت هذا فلا يمتنع أن يجتمع ما ليس بحي، ولا قادر، ولا عالم، فيصير حياً قادراً عالما، وهذا بخلاف الأسود فإن السوادية راجعة إلى كل جزء، فلا يجوز أن يثبت للجملة منها مالا يثبت منها للآحاد، والحاصل أن الصفات إن كانت راجعة إلى الأجزاء فلا يجوز أن يثبت للجملة ما لايثبت للآحاد، وإن كانت راجعة للجملة جاز.

ثالثها: أنا نعارضه بالحركة فإنه يثبتها بعد انضمام ما هو إنسان عنده إلى هذا الشخص المشاهد لاقبله، فيقول: إذا انضم ما ليس بمتحرك إلى ما ليس بمتحرك فكيف يصير متحركاً.

قال الإمام المهدي: ولا نجد إلى الجواب سبيلاً؛ لأنه لا يجوز

---

(١) أي ولا يثبت للآحاد شيء لا يثبت في الجملة. تمت مؤلف.

على ما سماه إنساناً ما يجوز على الإنسان[1] من الحركة، والمكان، وغيرهما.

قلت: والمراد بالمنضمين هنا الإنسان الذي يقوله النظام والجسم المشاهد كما هو المفهوم من الكلام، وأما الإمام عز الدين فجعلهما الحركة والجوهر؛ لأنه قال: قد عورض بالحركة فإنها توجب للجوهر كونه متحركاً، وهي في نفسها غير متحركة، والجوهر قبل حلولها فيه غير متحرك، فكيف يصيرمتحركاً بضم ما ليس بمتحرك إليه -ذكره في المعراج- ولا مانع من المعارضة بالأمرين.

الوجه الثاني: مما احتج به أن الإنسان قادر عالم حي لذاته، والصفة الذاتية من حقها أن ترجع إلى الآحاد[2].

والجواب: أنا لانسلم أن هذه الصفات ذاتية[3] إذ لوكانت كذلك لاستحال خروج أحدنا عنها، والمعلوم خلافه، وأيضاً لو كانت ذاتية لشاركته سائر الجواهر في ذلك لتماثلها.

فإن قيل: مذهبه أنها غير متماثلة.

قلنا: هو ظاهر البطلان لما مر من اشتراك الجواهر في الجوهرية، وأنها صفة ذاتية، وأن الاشتراك في الصفة الذاتية توجب التماثل.

الوجه الثالث: أن العرض إنما يوجب لمحله فقط كالحركة، فلو كانت

---

(١) الذي يقوله الجمهور. تمت مؤلف.

(٢) يعني والمعلوم أن آحاد هذه الجملة ليست حية ولا قادرة ولا عالمة فتعين أن يكون الإنسان غيرها. تمت مؤلف.

(٣) أي أنه يستحقها لذاته. تمت مؤلف.

هذه الجملة هي الحية كان كل جزء منها حياً، فتكون بمنزلة أحياء ضم بعضهم إلى بعض، وذلك يستلزم أن يكون العرض قد أوجب لغير محله وهو باطل.

والجواب: أن الكلام في إيجاب الأعراض للصفات موقوف على الدليل فلا يستعمل فيها القياس، وقد دل الدليل على أن فيها ما يوجد في المحل الواحد ويوجب للجملة، وذلك أنا نجد أنفسنا عالمين، مشتهين، مريدين، كارهين، مع كون العلم، والشهوة، والإرادة، والكراهة محلها القلب؛ لأنا نجد ذلك من ناحية الصدر فقط، ونعلم أن هذه الصفات إنما تثبت لجملتنا لالبعضنا.

قال القرشي: ولولا هذا لكان أحدنا بمنزلة أحياء قادرين ضم بعضهم إلى بعض فلا يحصل له فعل بداع واحد، وأما قوله: إن ذلك يستلزم أن يكون العرض قد أوجب لغير محله وهو باطل، ففي كلام الإمام المهدي ما يدل على أنه لامحذور فيه مع قيام الدليل عليه،وهو ما حررناه.

وأما القرشي فقال: ليست الجمل غيراً للمحل، فلا يصح قوله قد أوجب لغير محل؛ لأن المغايرة هي أن لايكون أحدهما هو الآخر، ولا جملة يدخل تحتها الآخر، ولهذا لايكون الواحد من العشرة غيراً للعشرة.

قلت: ولعله يعني أن المغايرة التامة ما ذكره لامطلق المغايرة؛ لأنه لاشك في المغايرة بين العام والخاص، والكل والجزء، ولذا أجازوا

عطف أحدهما على الآخر مع إطباقهم على أن العطف يقتضي مغايرة ما.

احتج القائلون بأن الإنسان شيء واحد لايتبعض، ولا يزيد، ولا ينقص، وهم سائر المخالفين ماعدا ابن الإخشيذ ومن قال بقوله بوجوه:

أحدها: أن أجزاء هذه البنية تزيد وتنقص بالسمن، والعجف، والصغر، والكبر، والإنسان باق طول عمره، فلزم أن يكون الإنسان شيئاً غير الجملة.

والجواب: أن المراد بالإنسان هو الأجزاء التي لايكون حياً من دونها، فيحكم بأن هذا السمين هو الذي كان مهزولاً، وهذا الكبير هو الذي كان صغيراً، وإذا جاز في الفصيل أن يكون صغيراً أولاً، ثم يكبر ويكون هو الأول بالاتفاق بيننا وبينهم، فكذلك حال الإنسان عند وجود الزيادة في أبعاضه.

فإن قيل: لو كان هو الجملة لم يحسن ذم من كان مهزولاً ثم سمن، أو صغيراً ثم كبر، ولا عقابه؛ لأنه يتوجه الذم والعقاب إلى ماليس بموجود حال الفعل.

قيل: الذم متوجه إلى الجملة التي لايكون الحي حياً إلا بمجموعها، وما عداها زيادات تجري مجرى الشعر والظفر.

قال القرشي: لكنها تدخل في جملة الحي بحصول الحياة فيها، قال الإمام المهدي: ولو انفصل لنا ذلك القدر لوجهنا الذم إليه دون غيره،

لكن لما فقدنا العلم به وجهنا الذم إلى الجملة، وقد عرفنا أن فيها ما لايتم كونه حياً إلا به، وأن فيها زيادات يستغنى عنها، فلا يمتنع أن يقصده.

قال عليه السلام: ولايقال فكان يلزمكم أن لايحسن الذم إلا ممن قد علم تلك الجملة؛ لأنا نقول العلم بها متقدماً على العلم بحسن الذم، لكنه علم جملي وهو كاف، قال ابن متويه: وقريب منه أن يقال: إذا كان الإنسان هو الجملة المهزولة لزم إذا سمن أن لايعلم أنه ذلك الإنسان؛ لأن العلم لايتعلق بشيء إلاعلى ما هو به، وعندنا أن معلوم العلم لايتغير، وأجاب بأنه في الحالين ينصرف إلى الأجزاء التي لايستغني عنها في كونه حياً، ويحكم بأن هذا السمين هو الذي كان مهزولاً، كما يحكم بذلك في الفصيل إذا كبر، وقال في المنهاج: وليس يلزم إذا سمن الإنسان بعد عجف أن يصير غير ما كان، كما أن الشجرة إذا كبرت بعد صغرٍ لم تصر غير ما كانت.

قال: وعلى هذا فيصح أن يعظم خلق أهل النار وأجسامهم.

قلت: وهذه الشبهة قد تمسكت بها الفلاسفة، وقد نبه الإمام عز الدين عليه السلام على أن هذه الشبهة يتمسك بها المخالفون كلهم.

الوجه الثاني: أن الإنسان قد يكون عالماً بنفسه حال ما يكون غافلاً عن جميع أعضائه وأجزائه الظاهرة، وأما الباطنة فالمعلوم أنه لايعلمها إلا بالتشريح، ولاريب أن المعلوم مغاير لما ليس بمعلوم، فثبت أن الإنسان غير الجسم.

والجواب: أنا لانسلم اختلاف النفس[1] والأجزاء في الغفلة عنهما، بل ما ثبت في أحدهما ثبت في الآخر مثله؛ لأنه هو، سلمنا فليس لأن الإنسان غيرالجسم، بل لأن الذات هي الجملة، وأبعاض الجسم هي أجزاؤها، ولا يلزم من جواز الغفلة عن بعض الشيء جواز الغفلة عن جملته، فإن الإنسان قد يعلم الصبرة ولا يعلم أجزاءها، وهذه الشبهة قد تمسك بها الفلاسفة أيضاً، واحتجوا على تعذر الغفلة عن الذات بأنه لايصيب الإنسان ألم إلا ويتألم، وإنما يتألم لعلمه بحصول الألم فيه.

قالوا: وذلك يوجب أن يكون مسبوقاً بعلمه بنفسه، فصح أنه لايكون غافلاً عن نفسه مع أنا نعلم أنه قد يغفل عن بعض أعضائه... إلى آخر ما مر، وأجيب بأن الأعضاء كالذات إذا حصل في بعضها ألم فلا بد من إدراكها له، وحينئذ ثبت ما قلناه من عدم اختلاف الذات والأعضاء في الغفلة عنهما.

قالوا: لو كان الإنسان هو هذه الأجزاء لزم إذا أوجبت الحياة للجسم المهزول كونه حياً، ثم سمن أن يكون إيجابها بعد سمنه مخالفاً لإيجابها وقت هزاله، وهل هذا إلا كما يقال في العلم أنه يتعلق مرة بشيء، ثم يتعلق بغيره.

والجواب: أما على قول من لايثبت تأثير المعاني من أئمتنا والمعتزلة فلا وجه لهذه الشبهة؛ لأن الحيية، والعالمية، والقادرية صفات

(١) أي الذات. تمت مؤلف.

بالفاعل يتصرف فيها بالاختيار كسائر المحدثات والمصنوعات، وإذا كان كذلك صح أن تتجدد لما سمن حياة لم تكن من قبل، ولا محذور فيه على أصلهم، كما يصح أن تتجدد له علوم لم تكن، وأن تكثر علومه وتقل، كذلك قدرته، وليس هذا التجدد إلا كتجدد العقل للإنسان بعد أن لم يكن كذلك. والله أعلم.

وأما من يجعل الحيية[1] صفة موجبة عن الحياة، فقد أجاب الإمام المهدي بأن الحياة في كلتا الحالتين لم تخرج عن أن تكون صفة للجملة، ثم إذا زادت الأجزاء دخلت بها في أن تكون من جملة الحي، وفارق حالها حال العلم؛ لأنه ليس له إلا معلوم واحد، وشابهت حالها حال القدرة التي لها مقدورات كثيرة، فلو قدرنا تقضي بعض مقدوراتها، وصحة الإعادة بالقدرة لعاد تعلقها كما كان، فتكون مقتضية في كلا الحالين لإيجاد جملة من المقدورات بها، فهذه طريقة القول في ذلك،هذا وأما شبهتهم في كون ذلك الشيء الواحد في القلب، فلما علم ضرورة أن وجود العلم، والشهوة، والإرادة وأضدادها، والفكر والظن من جهة القلب، فعلمنا أن ما صدرت عنه وتصرف فيها وهو الإنسان مستقر في القلب.

والجواب: أن ذلك لايقتضي كون الإنسان في القلب، وإنما مقتضاه حصول تلك المعاني فيه، فإذا ثبت أن الإنسان هو مجموع هذه الجملة كان حصول هذه المعاني من جهته، وإنما القلب محل لها.

---

(١) أي كونه حياً. تمت مؤلف.

احتج ابن الإخشيد، والإمام يحيى، ومن وافقهما بحجج سمعية، قال الإمام المهدي عليه السلام: ولا أعلم لهم شبهة عقلية.

قلت: بل قد احتج لهم الرازي بالوجهين الأولين من شبه سائر المخالفين، ذكرهما في سورة آل عمران وغيرها، وقال: إنه قد ثبت بهما أن الإنسان شيء مغاير لهذا البدن، ثم قال: فيحتمل أن يكون جسماً مخصوصاً سارياً في هذا البدن سريان النار في الفحم، والدهن في السمسم، وأن يكون جوهراً قائماً بنفسه، ليس بجسم، ولاحال في الجسم.

هذا وأما الشبه السمعية فقالوا: قد ورد في الكتاب والسنة ما يقضي بأن هاهنا أمراً زائداً على هذا البدن المشاهد، وذلك الأمر من جنس الأجسام، فيكون دليلاً على أن الإنسان جِسْمٌ لطيفاً منساب في الجسد، وذلك كقوله تعالى: {وَالْمَلاَئِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنفُسَكُمُ} [الأنعام:٩٣] فدل على أن ثم شيئاً خارجاً من الجسد عند الموت، والخروج من صفات الأجسام، وقوله تعالى: {اللَّهُ يَتَوَفَّى الأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا} الآية[الزمر:٤٢]، وفيه تصريح بقبض الأنفس وإرسالها، والقبض والإرسال إنما هما للأجسام، وقوله تعالى في الشهداء: {بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ...} الآية[آل عمران:١٦٩] فإنه يدل على أن الإنسان غير الهيكل المقتول، فإنا نعلم ضرورة كون تلك الأجسام أمواتاً لاحياة فيها، وقد وصفهم الله بأنهم أحياء مرزوقين، فتعين أن يكون الإنسان المثاب ليس هذا الهيكل المعلوم ضرورة كونه مواتاً؛ لأن الله قد أخبرنا أنه حي، قيل: وهذه الآية أقوى حجة على ذلك.

وأما السنة فمنها حديث السيلقية «رفرف روحه فوق النعش وهو ينادي يا أهلي ويا ولدي...» الخبر، وما في قصة المعراج من ملاقاة النبي ﷺ للأنبياء عليهم السلام، ووصفه لخلقتهم، ومنها مارواه المحدثون من طرق أن أرواح الشهداء في أجواف طير خضر، وفي بعضها: تأوي إلى سدرة المنتهى، وسيأتي ذكر طرقه في سورة آل عمران، وقوله ﷺ في أهل القليب يوم بدر: «ما أنتم بأسمع منهم» وسيأتي تخرجيه في موضعه إن شاء الله.

والجواب: أنه سيأتي الكلام على كل آية، وما يطابقها من السنة في مواضعها من كتابنا هذا إن شاء الله تعالى، ونكتفي في هذا الموضع بذكر ما أجاب به والدنا أمير المؤمنين عز الدين ابن الحسن عليه السلام، ففيه البغية المقصودة، والضالة المنشودة، فنقول:

قال عليه السلام: الجواب عن ذلك أنه ليس في الآيات، والأخبار المذكورة تصريح بأن هذه الأشياء المقبوضة والمرسلة، والأرواح هي التي تسمى الإنسان، ويتوجه إليه المدح والذم، والثواب والعقاب، وهذا هو محل النزاع، وأقرب الآيات إلى المعنى المتنازع فيه آية الشهداء، والحكم عليهم بأنهم أحياء، مع مشاهدة موت جثثهم، والعلم به ضرورة، ونحن نقول: لامانع من أن يحيي الله الجثث في قبورها، كما هو الظاهر، والذي يقضي به كلام المفسرين.

قال جار الله ما لفظه: بل أحسبهم أحياء عند ربهم، مقربون عنده، ذوو زلفى كقوله: {فَالَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ}[فصلت:٣٨] يرزقون كما ترزق

سائر الأحياء، يأكلون ويشربون، وهو تأكيد لكونهم أحياء وصف لحالهم التي هم عليها من التنعم برزق الله.

قال الإمام عليه السلام: وماهذه الآيات إلا دالة على ثبوت الروح، وهو أمر منعنا من الخوض فيه، وحجب عنا العلم به، وتلك مسألة أخرى غير ما نحن فيه فإنه روحٌ للإنسان؛ لا أنه هو الإنسان. ذكره في المعراج.

وأما الإمام المهدي عليه السلام فقال في جوابه على هذه الشبهة: إن هذه الظواهر تقضي بأن الإنسان جملة جسمية وهي هذا الشخص بلاريب، لكن إذا حققنا النظر فيها وجدناها مطابقة للعقل، ولا يبعد أن أهل هذا القول موافقون لنا في المعنى وإن خالفوا في العبارة، وإن التحقيق أن نقول لهم: هذا الجسم اللطيف الذي زعمتوه إنساناً لابد وأن يكون مداخلاً للهيكل، متصلاً به؛ إذ لايجوز أن يكون منفصلاً عنه اتفاقاً بيننا وبينكم، وإلا لم يختص ببعض الهياكل دون بعض؛ لأنه معها على سواء، وإذا كان متصلاً فلا يجوز أن يكون اتصاله على حد اتصال أحدنا بقميصه الذي يلي جسمه، وإلا لزم أن يصح أن لايدرك الإنسان ما لمسه هذا الهيكل، ولا يتألم به، ولا يلتذ به، إذ لايدركه كما لا يدرك ما اتصل بقميصه، وإنما لزمهم ذلك؛ لأنهم يجعلون الحي إنما هو الإنسان دون هيكله، وإذا قالوا ذلك لزمهم ما ذكرناه ضرورة؛ لأنا نعلم ضرورة أن علة عدم إدراكنا بغيرنا كونه غير حي بحياتنا، وأما إذا جعلوا ذلك الإنسان وهيكله حيان، لزمهم أن كل

إنسان حَيَّانِ ضم بعضها إلى بعض كما قدمنا، وتلك الإلزامات باقية؛ لأنا نعلم ضرورة أن أحدنا لايدرك ما يدركه زيد، وأنه لاوجه لذلك إلا كونه ليس حياً بحياته، قال: والأقرب أنهم يوافقوننا على أن اتصال الإنسان بهيكله ليس على هذا الوجه لما فيه من مدافعة الضرورة كما أوضحنا، وأما إذا جعلوا اتصاله به اتصال مداخلة لامجاورة، فإما أن يقولوا بأن الحياة الحالة في بعضه موجبة للصفة لجملته، أو لمحلها فقط، إن كان الثاني كان اتصاله هنا اتصال مجاورة وعادت الإلزامات، وإن كان الأول وهو أن أجزاء الإنسان، وهي الجملة التي لا تصح الحياة إلا بمجموعها متصلة بهيكلها اتصال جملة المهزول بسمنه إذا سمن بحيث أن كل جزء منه حلته حياة، أوجبت الجملة أجزاء هيكله كونها حية بشرط وجود حياة في كل جسم، فهذا هو مذهبنا، وقد عاد الخلاف بيننا وبينهم إلى الوفاق، وصح قولنا وقولهم أن الإنسان جملة لطيفة في هذا الهيكل لاتصح حياته إلا بمجموعها، وحينئذ تحمل الآيات الكريمة، والآثار على ظاهرها، وهو أن ثم جملة هي الإنسان، تلك الجملة هي التي تنزع عن الهيكل فتبطل حياته بنزعها عنه؛ إذ لايكون الحي حياً إلا بها فهي التي تنزعها ملائكة الموت بأمر ربها، وهي الموضوعة في أجواف طير خضر، والمناداة يوم القليب، والممسكة عند الموت، والمرسلة عند النوم، وهي والهيكل في حالة حياته كالشيء الواحد؛ لأن الحياة التي تحل في أجزاء تلك الجملة توجب صفة الحيية لكل ما اتصل ببنيتها اتصال تأليف وبنية مخصوصة،

لامجرد مجاورة، فكل جزء منه حلته حياة، فتلك الحياة توجب صفة الحيية لمحلها، والأجزاء المتصلة بها اتصال بنية مخصوصة[1].

قال عليه السلام: وحينئذ يستقيم قولنا أن الإنسان هو هذا الشخص المشاهد، وإن كان التحقيق أنه الجملة التي لايكون حياً إلا بمجموعها، وبقية الأجزاء تابعة لا مقصودة.

قال عليه السلام: فهذا تحقيق مذهب جمهور العلماء في حقيقة الإنسان، فظهر لك تطابق العقل والسمع في ذلك.

قلت: وقد استوفينا ما قاله عليه السلام بأكثر ألفاظه، وحاصله: أن الإنسان عنده هو المقبوض، والمرسل، والكائن في أجواف الطير، ونحو ذلك، وهو الجملة التي لا يكون الحي حياً إلا بها، إلا أن هذا الهيكل قد صار داخلاً في حكم هذه الجملة للاتصال المخصوص، وصار إطلاق اسم الإنسان على المشاهدة بالتبعية لتلك الجملة فقط لا من حيث الحقيقة وأنت، خبير بأن في نسبته هذا القول إلى الجمهور نظر لما مر من تحقيق مقالتهم، وأنه لا إنسان عندهم إلا هذا الجسم الظاهر، فيكون هذا القول مختصاً بالمهدي عليه السلام، وقد خصه بنسبة هذا القول إليه الإمام عز الدين عليه السلام، وأما النجري فقد تبع الإمام في نسبة هذا القول إلى الجمهور؛ لأنه حكى عن الإمام عليه السلام أنه قال: التحقيق أن الإنسان هو الجملة التي لايكون الحي حياً إلا بمجموعها لما مر من الظواهر، قال: وهذا القول هو مراد الأكثر من المعتزلة المذكورين

(١) لا مجاورة. تمت مؤلف.

أولاً، إلا أنها لما كانت الجملة والهيكل في حال الحياة شيئاً واحداً؛ لأن الحياة وسائر معاني الجملة تو جب للمجموع، ولم يتميز البعض من البعض قالوا: إن الإنسان هو هذا المشاهد، وإن كان التحقيق أنه تلك الجملة فقط، لكن هل ملك الموت يقبض تلك الجملة حية أم ميتة؟

قال الإمام: يحتمل، ويحتمل، والأقرب الأول.

قال النجري: وقد حمل كلام ابن الإخشيذ ومن وافقه على ما قاله الإمام المهدي في حقيقة الإنسان، قال: ويمكن أن يحمل عليه كلام النظام، وبشر، وهشام بن الحكم، قال: وتلك الجملة هي المراد بالروح والنفس.

واعلم: أن الإمام عز الدين عليه السلام قد أجاب عما اختاره الإمام المهدي، فقال: إن فيه تكلف وتعسف، قال عليه السلام: وهكذا حال الإنسان إذا أراد أن يعلم ما تفرد الله بعلمه ولم ينصب لنا دليلاً عليه، ولا جعل للعقل فيه مجالاً ذهب كل مذهب، ولم يفز بمطلب، والأجزاء التي لا يكون الحي حياً إلا بها أجزاء قليلة، يسيرة، فكيف يصح أن تكون هي الموجودة المشاهدة ليلة المعراج، والمعلوم من لفظ الحديث إن صح أنها صورة واضحة، وأشخاص كاملة ذات أعضاء، وجوارح، ووجوه موصوفة خلقتها، ولو كانت هي المنزوعة المقبوضة حال النوم لوجب بطلان حياة النائم حال نومه حتى يستيقظ بعد ردها، ومعلوم أنه حي في حال نومه ولهذا يدرك، وكان يجب إذا

قطعنا جسد الميت وفتحنا جسده أن نجد مكان تلك الجملة خرقاً في جسده مجوفاً إذ قد انتزعت الجملة من وسطه، ثم من العلوم أن الإنسان هو المريد، الكاره، العالم، الظان، الناظر، وهذه معان لا توجد ولا تحل إلا في القلب، فأخبرنا هل القلب من تلك الجملة، فهذا يقضي بأنها كبيرة واسعة إذا القلب مع كبره جزء منها، وقد قلت: أنها هي الأجزاء التي لا يكون الحي حياً إلا بها، أوليس القلب منها، وكيف تكون هي العالمة، الناظرة، المريدة، الكارهة، وهذه المعاني في أجزاء غيرها لو ذهبت لم يقدح ذهابها في كونها إنساناً، عالماً، ظاناً، ناظراً، مريداً، كارهاً، وغير هذا من الإشكالات التي يمكن إيرادها على هذه المقالة لا محالة.

قال الإمام عز الدين: والحق الذي لامدفع له، ولا محيد عنه أن الإنسان العاقل المكلف، المدوح المذموم، المثاب المعاقب هو هذا الشخص المشاهد، وأن النفس والروح الذي أشير في الآيات والأخبار إليه هو أمر لا يمكن الوصول إلى معرفة حقيقته إلا بالسمع، ولم ينصب الله لنا دليلاً على معرفته حقيقة يتضمن التصريح بذلك، بل قضت حكمته بإبهام ذلك علينا لمصلحة علمها لنا في الإبهام، فلا نتكلف علم ما لم نعلم، يابردها على القلب قولك فيما لا تعلم لا أعلم. ذكره في المعراج.

واعلم: أنا قد أتينا في المسألة بزُبد ما فيها من الأدلة العقلية، ونبهنا على جملة الأدلة السمعية، وقد طول الناس فيها وأكثروا، وفي

كتاب الله آيات يقتضي الكلام عندها على هذه المسألة، وقد تكلم فيها الرازي في مواضع من تفسيره، ولابد من زيادة على ماهنا في المواضع المقتضية لذلك من كتابنا هذا؛ لأن في معرفة ذلك دفعاً لتأويل كتاب الله على غير ما تقتضيه أدلة العقل والسمع، ولذا قالوا إن العلم بهذه المسألة من فروض الكفايات لمعرفة مراد الله بخطابه بالأنسان والنفس، ورد ما يورده الفلاسفة من الشبه في ذلك، وبيان المستحق للثواب والعقاب، والإعادة، وغير ذلك مما يترتب علىمعرفة هذه المسألة. والله الموفق.

المسألة الثالثة [بطلان قول من زعم أن جميع المكلفين عارفون بالله)

هذه الآية تدل على بطلان قول من زعم أن كل المكلفين عارفون بالله، ومن لم يكن به عارفاً لا يكون مكلفاً، ووجه دلالتها أنه تعالى قد ذم فيها من لم يكن مؤمناً،وقد ثبت أن المعرفة من أركان الإيمان كما مر -ذكر معنى هذا الرازي- وهذا -أعني القول بأن من لم يعرف الله يكون معذوراً لم ينسب إلى أحد من أهل الكلام فيما أعلم غير أبي بكر الملقب ببوقا[1] رواه عنه ابن متويه؛ إلا أن أصحابنا يوردونه إلزاماً لأصحاب المعارف الذين يقولون إن معرفة الله ضرورية، فقالوا: مما يدل على أن العلم بالله لا يجوز أن يكون ضرورياً هو أنه لو كان ضرورياً لوجب في العادم له أن يكون معذوراً، لأنه عند الخصم موقوف على اختيار الله تعالى، وهذا يوجب أن يكون الكفار كلهم

(١) بُوْقا بموحدة مضمومة بعدها واو وساكنة ثم قاف مفتوحة. تمت مؤلف.

معذورين في تركهم معرفة الله، وغيرها من المعارف، والخصم إن التزم هذا كفر، وإن لم يلتزمه بطل قوله.

قالوا: فإن قيل: قد أجاب الجاحظ عن هذا الإلزام، فقال: لا يلزم ما ذكر تموه؛ لأنا نقول أن العقلاء كلهم عارفون لله تعالى، وإنما بعضهم جحدوا ما عرفوه ضرورة، فلم يبق لهم عذر.

قيل: الجحود إنما يكون مع التواطئ وهو متعذر في الجماعة الكثيرة.

قلت: وفي هذا الجواب نظر، فإن المعلوم كثرة جماعة قريش وتواطئهم على تكذيب النبي ﷺ، وكذلك اليهود، ولا أدري ما وجه منع الكثرة للتواطئ مع قوله تعالى: {وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ} [النمل: ١٤] فإن قالوا: وجهه العادة.

قيل: ما كان مستنده العادة جاز تخلفه في بعض الأحوال، أو وجب على قول لئلا يلتبس الجائز بالواجب كما مر في الفاتحة.

واعلم: أن القول بأن غير العارف لا يكون معذوراً مبني على قبح الإهمال بعد كمال العقل، وقد تقدم التنبيه على ذلك في المسألة السابعة من مسائل الحمد لله[1]، وإذا كان قبيحاً فلابد من التكليف؛ إلا أنه يجب تنبيه المكلف على النظر إما بخاطر، أونحوه لئلا يكون من تكليف الغافل[2].

---

(١) في الموضع الثالث منها. تمت مؤلف.

(٢) بالغين المعجمة والفا. تمت مؤلف.

المسألة الرابعة [الرد على الكرامية لقولهم أن الإيمان قول باللسان فقط]

في قوله تعالى: {وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ} [البقرة:٨] رد لمذهب الكرامية حيث قالوا أن الإيمان قول باللسان وإن لم يعتقد بالقلب؛ لأنه تعالى نفى إيمان من اقتصر على الإقرار بلسانه، وقال أبو السعود: لاحجة فيها عليهم؛ لأنها واردة فيمن أظهر الإيمان بلسانه، واعتقاده بخلافه، وهم إنما يقولون بإيمان من نطق بلسانه مع كونه فارغ القلب عما يوافقه أوينافيه، وأجيب بأن ظاهر مانقله العلماء عنهم قاض بأن مذهبهم أعم مما ذكره، وأنه يتناول فارغ القلب، والمعتقد لخلاف ما نطق به.

واعلم: أن ابن جرير نسب مذهب الكرامية الذي حكيناه عنهم إلى الجهمية، وهو وهم، وفي الآية رد لقول جهم أن الإيمان باليوم الآخر ليس داخلاً في مسمى الإيمان.

فإن قيل: المنافقون كانوا مؤمنين بالله واليوم الآخر، وإنما أنكروا نبوة محمدﷺ، فكيف نفى عنهم الإيمان بالله وباليوالآخر؟

قيل: أما على القول بأن الآية نزلت في منافقي المشركين فالسؤال ساقط، وأما على القول بأنها نزلت في منافقي أهل الكتاب وهم اليهود، فقال: الرازي إيمانهم بالله ليس بإيمان لاعتقادهم التجسيم، وقولهم عزير ابن الله، وكذلك إيمانهم باليوم الآخر ليس بإيمان؛ لأنهم لايؤمنون به على وجهه.

قلت: وفيه نظر؛ لأنه يلزم منه أنه لوحصل التصديق بالله على الوجه الصحيح وباليوم الآخرعلى وجهه أن يكونوا مؤمنين، وإن كذبوا الرسل، وخالفوا شرائع الإسلام، وليس كذلك، والصحيح أنه نفى عنهم الإيمان الشرعي[1].

المسألة الخامسة [عدم الاغترار بالمظاهر]

دلت الآية مع مابعدها من أوصاف المنافقين من الخداع لله، والمؤمنين، والاستهزاء بالدين على أنه لايغتر بظاهر أحوال الناس، وأنه لاينبغي الاعتماد عليهم في شيء مما لا يعتمد فيه إلا على المؤمنين إلا بعد تحقق إيمانهم، وسلامة أحوالهم، فيستنبط من ذلك عدم قبول رواية المجهول، والمنع من الاعتماد عليها في شيء من معالم الدين، وفي المسألة تفصيل وخلاف، وتحقيقها يحتاج إلى بسط، وبيان أقسام المجهولين، والمتفق على رده أو قبوله، والمختلف فيه من تلك الأقسام، فنقول: المجهولون منقسمون إلى خمسة أقسام:

أحدها: أن يكون المجهول مجهولاً ظاهراً وباطناً، فهذا لا يقبل لانتفاء تحقق العدالة وظنها، وادعى ابن السبكي الإجماع على ذلك، وفي عبارة ابن الصلاح، والنووي، والعراقي ما يدل على أن في قبوله خلاف؛ لأنهم نسبوا عدم القبول إلى الجمهور، وفي التقريب وشرحه للسيوطي ما لفظه: مجهول العدالة ظاهراً وباطناً مع كونه معروف العين

(١) وهو الإتيان بالواجب واجتناب المحرم والتصديق بكل شيء يجب التصديق به. تمت مؤلف.

برواية عدلين عنه لا يقبل عند الجماهير، وقيل: يقبل مطلقاً، وقيل: إن كان من روى عنه من لايروي عن غير عدل قبل، وإلا فلا.

قلت: والمراد بالمجهول باطناً من لايعرف إيمانه، وصحة اعتقاده، وبالمجهول ظاهراً من انتفت مخالطته كذا قيل. والله أعلم.

القسم الثاني: أن يكون مجهول العين كأن يقال فيه عن رجل فهذا مردود، قيل: إجماعاً لانضمام جهالة العين إلى جهالة الحال ما لم يصفه بالثقة أحد أئمة الحديث المعتبرين كالشافعي وأضرابه، وهذا اختيار ابن السبكي، وعليه إمام الحرمين، وهو ظاهر كلام القاسم، والهادي؛ لأن القاسم عليه السلام قد يروي عن الموصوف بذلك، أو بنفي التهمة[1] ويحتج به، وربما كان هو الواصف، ويرويه عنه الهادي، ويحتج به كذلك، وهذا هو الظاهر من كلام السيد صلاح ابن أحمد المؤيدي في شرحه على الفصول، إلا أن الظاهر من واصفه أنه لايصفه بالثقة إلا بعد البحث التام، والخبرة التامة، وخالف في ذلك الصيرفي، والخطيب البغدادي لجواز أن يكون فيه جارح لم يطلع عليه الواصف، وأجيب ببعد ذلك من أحد الأئمة المشهورين المحتجين به على حكم في دين الله تعالى، وكذلك إن قال أحد الأئمة: أخبرني من لا أتهمه، فإنه يقبل ويكون توثيقاً لما مر، وخالف الصيرفي وغيره لما مَرَّ.

وقال الذهبي[2]: ليس توثيقاً وإنما هو نفي للإتهام.

---

(١) كأن يقول أخبرني من لا أتهمه أو نحو هذه العبارة. تمت مؤلف.

(٢) قول الذهبي مقابل للقولين الذين قبله لأن الصيرفي يوافق في أن نفي التهمة توثيق إلا أنه غير معمول به لما فيه من التجويز ووجهه كون نفي التهمة ليس إلا رفعاً للاتهام أن المراد من هذه العبارة أنه لا يظن به جارحاً وذلك لا يستلزم توثيقه؛ إذ لا يلزم من نفي ظن الجرح التعديل. تمت مؤلف.

وأجيب: بأن ذلك إذا وقع من إمام واحتج به كان المراد به ما يراد بالوصف بالثقة.

واعلم: أن الإجماع المروي في عدم قبول مجهول العين غير صحيح، وإنما هو قول الجمهور؛ لأنه قد روي قبوله عمن لايشترط في الراوي غير الإسلام، وقيل: إن تفرد بالرواية عنه من لايروي إلا عند عدل، واكتفينا في التعديل بواحد قبل، وإلا فلا.

وقال ابن عبد البر: إن كان مشهوراً في غير العلم بالزهد، أوالنجدة قبل، وإلا فلا.

قلت: هذا ليس بمجهول العين، وإنما هومجهول العدالة والاسم، وقيل: يقبل إن زكاه أحد من أئمة الجرح والتعديل مع رواية واحد عنه، وهذا اختيار أبي الحسن بن القطان، وصححه شيخ الإسلام.

القسم الثالث: أن يكون مجهول العدالة وهو المستور حاله، وهذا لايقبل عند جمهور العلماء، وقبله محمد بن منصور، وعبد الله ابن زيد، والقاضي عبد الجبار في العمد، والحنفية، وابن فورك، وسليمان الرازي مع سلامة الظاهر من الفسق، وهو أحد احتمالي أبي طالب ذكره في جوامع الأدلة، وتوقف في المجزي، وهو أحد قولي المنصور بالله.

وقال إمام الحرمين: يوقف عن القبول أو الرد إلى أن يظهر حاله، ويجب الانكفاف عما ثبت حله بالأصل إذ روى[1] التحريم فيه

(١) أي المجهول. تمت مؤلف.

حتى يظهر حاله احتياطاً، وفي الفصول عن أكثر أئمتنا، والجمهور قبول مجهول الصحابة، وعن المنصور بالله قبول مجهول التابعين.

قال السيد صلاح ابن أحمد: المروي عنه أنه لايسأل عن ثلاثة قرون، وفي علوم الحديث لابن الوزير عن أئمتنا قبول مجهول العترة، ورواه عنهم أيضاً علامة العصر، احتج الجمهور بوجوه:

أحدها: أن الأصل في قبول الرواية حصول الظن الغالب، وخبر المجهول لايحصل به ذلك؛ لأن أمارة هذا الظن إنما هي ستره وعفافه، وثقته، وأمانته، وذلك لايحصل إلا بالاختبار.

الثاني: أن الفسق مانع بالاتفاق، فيجب تحقق ظن عدمه كالكفر والصبا فإنا لانقنع بظهور عدمهما، بل يجب تحقق ظن عدمهما.

الثالث: ماورد في القرآن من تحريم العمل بالظن سواء علمت العدالة أو جهلت، فخولف فيمن علمت عدالته لدليل وهو الإجماع، فيبقى معمولاً به فيما عداه، ومنه محل النزاع.

الرابع: ما ورد في السنة من التحذير من علماء السوء، ووجوب التحري في الأخذ عن العدول الثقات، فمهما لم تتحقق العدالة فلا يؤمن أن يكون المأخوذ عنه من أولئك الذين قد حذرنا النبي ﷺ منهم، وأمرنا باتهامهم على ديننا.

وفي أمالي أبي طالب أخبرنا ابن عدي، ثني الحسن ابن الحسن، ثنا محمد بن أحمد، ثنا عبد الرحمن الهروي، ثنا روح ابن أبي روح، ثنا خليد، عن دعلج، عن قتادة، عن أنس قال رسول الله ﷺ: «إن هذا العلم دين فانظروا عمن تأخذون دينكم».

احتج أبو حنيفة ومن وافقه بوجوه:

أحدها: أن الفسق شرط وجوب التثبت فإذا انتفى لم يجب التثبت، وهاهنا قد انتفى الفسق فلا يجب التثبت، وأجيب بأنا لانسلم انتفاءه، وإنما انتفى العلم به، والمطلوب العلم بانتفائه، وذلك لايحصل إلا بالاختبار.

الوجه الثاني: أن ظواهر قوله تعالى: {كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ} [آل عمران: ١١٠] ونحوها يدل على أن الأصل في هذه الأمة العدالة، وذلك يوجب قبول رواية كل فرد منهم مالم يعلم مانع من قبوله من فسق أوغيره.

والجواب: أنا نرجئ الجواب عن الآيات وبيان المراد منها إلى مواضعها إن شاء الله، إلا أنا نقول هنا: لانسلم أن الأصل العدالة، بل الظاهر أصالة الفسق، قال العضد: لأن العدالة طارئة، ولأن الفسق أكثر، قال سعد الدين: فهو أغلب على الظن وأرجح، وهو معنى الأصل، قال السيد صلاح ابن أحمد: في كون العدالة طارئة نظر؛ لأن الصبي يبلغ عدلاً حتى تصدر منه معصية.

قلت: وفي نظره عليه السلام نظر؛ لأن العدالة لاتثبت إلا مع حصول شرائطها وهي لا تحصل دفعة عند أول بلوغه، بل غايته أن يبلغ عارياً عن الوصفين، مع أن المعتبر تحقق العدالة، وتحققها يحتاج إلى اختبار، وذلك لايكون عند أول أحوال بلوغه؛ إذ لايمكن اختباره في تلك الحال غالباً على أن المراد بأصالة الفسق من حيث كثرته وغلبته لا من حيث أنه أول ما يكون عليه المكلف، فتأمل.

الوجه الثالث: أن الأخبار الكثيرة البالغة حد التواتر في فضل حملة العلم تدل على عدالتهم، وسلامة أحوالهم، وذلك يوجب ما قلناه من قبول روايتهم، بل قد روي ما هو نص في عدالتهم، وذلك مارواه زيد بن علي عليه السلام في مجموعه، عن علي عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله، ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين».

قال في الشرح: وهذا الحديث أخرجه ابن عدي، وأبو نصرالسجزي في الإبانة، وأبو نعيم، والبيهقي، وابن عساكر عن إبراهيم ابن عبد الرحمن العذري.

قال في كنز العمال: وهو مختلف في صحبته، قال أبو نعيم: وروي عن أسامة ابن زيد، وأبي هريرة، وكلها مضطربة غير مستقيمة، وأخرجه الخطيب، وابن عساكر عن أسامة، وابن عساكر عن أنس، والديلمي عن ابن عمر، والعقيلي عن أبي أمامة، والبزار، والعقيلي عن ابن عمر وأبي هريرة معاً.

قال الخطيب: سئل أحمد ابن حنبل عن هذا الحديث، وقيل له: كأنه كلام موضوع؟

قال: لا هو صحيح سمعته من غير واحد، وروي بلفظ: يرث هذا العلم من كل خلف الحديث أخرجه الحاكم، وابن عساكر عن إبراهيم ابن عبد الرحمن العذري، وجزم في الميزان بأنه غير صحابي، فقال: تابعي نقل ماعلمته واهياً، وأرسل يحمل هذا العلم من كل خلف

عدوله رواه غير واحد عن معاذ بن رفاعة عنه، ومعاذ ليس بعمدة، ولاسيما إذا أتى بواحد لا يدرى من هو.

قال السيد عباس بن أحمد: ولكنه يقال: إذا كان الإمام أحمد ابن حنبل قد صححه فكفى به، وكفى به، فمن يعلم حجة على من لا يعلم.

قلت: وكان الأولى أن يقال: إذا كان رواية زيد بن علي عن آبائه فكفى به وكفى به.

والجواب: أما الأ خبار الواردة في فضل العلماء فالمراد بها من عمل بعلمه بدليل التحذير من علماء السوء وذمهم في عدة أحاديث لعلها تبلغ حد التواتر، ومدح العامل بعلمه لايقتضي ما ذكرتم من ظهور عدالة كل عالم، وإطلاقات بعض الأخبار في فضل العلماء مقيدة بما ذكرنا كما لايخفى، وأ ما حديث المجموع وشواهده فهي بمعزل عما رمتم، وإنما معناها الإخبار بحفظ هذا الدين بجملة من العلماء العاملين كما في قوله: «لن تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين» بل الحديث حجة عليهم؛ لأنه قد أفاد أن ثمة من يحرف وينتحل ويتأول بالباطل ممن ينسب إلى العلم، إلا أن أولئك العدول ينفون ذلك، وتمييز إحدى الطائفتين عن الأخرى لا يكون إلا بالاختبار، وهو معنى قولنا إنه لا يكتفى بالظاهر.

الوجه الرابع: أنا متعبدون بالظاهر لقوله ﷺ: «نحن نحكم بالظاهر» ويشهد له ما رواه الهادي في الأحكام أن النبي ﷺ قال لأسامة: «أفلا شققت على قلبه فنظرت ما فيه»

والجواب: أما حديث نحن نحكم بالظاهر فلا حجة لهم فيه؛ لأنه ليس لنا في المجهول ظاهر يعتمد عليه، بل صدقه وكذبه متساويان، وأما حديث الأحكام فهو وارد في من قد ظهر إيمانه، وإنما اعتقده أسامة تقية.

فائدة: [في التعليق على حديث: «نحن نحكم بالظاهر»]

قال الذهبي، والمزي: حديث «نحن نحكم بالظاهر» لا أصل له.

قلت: لكنه يقال معناه صحيح إذ لا نتمكن من الإطلاع على الباطن إلا في الأنبياء، ومن أخبروا بعصمته كما يدل عليه حديث أسامة، وقد روي في الصحيح: «إنما أقضي بما أسمع». وفي صحيح البخاري عن ابن عمر: «إنا نؤاخذكم بما ظهر لنا من أعمالكم».

الوجه الخامس: أن النبي ﷺ قبل خبر الأعرابيين في الإفطار، رواه في الشفاء، وأخرجه أحمد، وأبو داود، ولا يقال إنه قد عرف عدالتهما إذ لو كان قد عرفها لما سألهما عن إسلامهما في رواية ابن أبي شيبة والشفاء إذ لايسأل إلا عن جهل، وقد قبل خبرهما في إسلامهما، وفي رواية الهلال.

والجواب: بأن الواجب حمل القبول له على وقوعه بعد معرفته عدالتهما لظاهر الأخبار الصريحة باعتبارالعدالة في رؤية الهلال، وحينئذ يجوز أن يكون السؤال عن إسلامهما سؤالاً عن نطقهما بالشهادتين، فكأنه قال: هل قلتما أشهد أن لاإله إلاّ الله وأن محمداً رسول الله، فقالا: نعم، على أن اعترافهما بالإسلام إسلام في الحال

وإن لم يكن قد تقدم منهما غيره، وهو كاف في ثبوت عدالتهما، لأن الإسلام يجب ما قبله، وقد اكتفى به النبيﷺ فيما رواه ابن عباس أن أعرابياً جاء إلى النبيﷺ فقال: إني رأيت الهلال يعني رمضان، فقال: «أتشهد أن لا إله إلا الله؟» قال: نعم، قال: «أتشهد أن محمداً رسول الله؟» قال: نعم، قال: «يابلال أذن في الناس فليصوموا غداً» ويجوز أنه قبل خبرهما في إسلامهما لقرائن دلت على ذلك من هيئة وأخلاق مخالفة لهيئات الكفار وأخلاقهم، وقد ذكر أبو الحسين في المعتمد أن العدالة إذا كان لها ظاهر وجب الاعتماد عليه، وإلا لزم اختبارها.

قال: ولاشبهة أن في بعض الأزمان كزمن النبيﷺ قد كانت العدالة منوطة بالإسلام، فكان الظاهر من المسلم كونه عدلاً، ولهذا اقتصر النبيﷺ في قبول خبر الأعرابي عن رؤيته الهلال على ظاهر إسلامه، واقتصرت الصحابة على إسلام من كان يروي الأخبار من الأعراب، فأما الأزمان التي كثرت فيها الخيانات ممن يعتقد الإسلام، فليس الظاهر من الإسلام كونه عدلاً فلا بد من اختباره، قال: وقد ذكر الفقهاء هذا التفصيل.

الوجه السادس: أن الأمة أجمعت على قبول رواية المجهول، وبيان ذلك أن البخاري ومسلم قد رويا عن المجهولين كما صرح بذلك الذهبي، وغيره، و الأئمة مطبقة على قبول روايتهما.

والجواب: أنا لانسلم أن في رجالهما مجاهيل، ولعل المدعي لذلك متحامل عليهما ولم يؤد النظر حقه، سلمنا فقد علم من حالهما أنهما

لا يرويان في الصحيحين إلا عن العدول، فمن جهلنا حاله حكمنا بعدالته استناداً إلى ذلك الأصل كما حكم كثير من الزيدية بصحة ما في كتب الأئمة وشيعتهم مستندين إلى أنه قد علم من حالهم أنهم لا يروون إلا عن العدول الثقات، ولما مر من أن مجهول العين إذا وصفه أحد الأئمة بالثقة كان كافياً، ثم إنا لو سلمنا أن فيهما مجاهيل، وأن الشيخين لم ينصا على أنهما لم يقبلا إلا الثقات، ولاعلم من حالهما أو أن الوصف بالثقة في الجملة لايكفي فلا نسلم الإجماع عن قبول روايتهما فإن أئمة العدل سيما الزيدية يروون كثيراً من أخبارهما، ولم يقبلوا إلا ما طابق العقل، والكتاب، والسنة الصحيحة.

قال الحسن بن يحيى عليه السلام: وسألت عن سماع العلم من أهل الخلاف وذكرت أن قوماً يكرهون ذلك.

فالجواب في ذلك: أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قد بلغ ما أمر به، وعلم أمته مافرض الله عليهم، وما سنه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فيهم، ولم يقبض إلا عن كمال الدين، فسنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم منقسمة عند من سمعها من أصحابه، فمنهم من حفظ، ومنهم من قدم وأخر، ونسي وغفل، ومنهم من بدل وغير، وزاد ونقص، فقد ثبتت الحجة من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من أمته على أن بلغ إليهم ما أمر به، ودلهم على من يحفظ ما نسوا، ويعلم ما جهلوا بالتمسك به عند اختلافهم، ولا تابع له عند تفرقه، فقال: «يا علي حربك حربي، وسلمك سلمي، وأنت مع الحق، والحق معك» ثم أعلمهم بموضع الحق والهدى بعد

أمير المؤمنين عليه السلام بالدلالة على عترته، فَمَا روته العامة من سنن رسول الله صلى الله عليه وآله المشهورة، المتسق بها الخبر من غير تواطئ، أخذت وحملت عن كل من يؤديها، إذا كان يحسن التأدية لها مأموناً على الصدق فيها، وما جاء من الآثار التي تخالف مامضى عليه علماء آل رسول الله صلى الله عليه وآله ترك من ذلك ما خالفهم، وأخذ ما وافقهم، ولم يضيق سماع ذلك من كل من نقله من أهل الخلاف، إذا كان يعرف بالصدق على هذا التمييز، ولاخير في السماع من أهل الخلاف إذا لم يكن مع المستمع تمييز على ما ذكرنا ذكره في الجامع الكافي، وسائر كلمات مشاهير العترة عليهم السلام على هذا النمط في منع قبول رواية العامة، إلا ما وافق الكتاب والسنة التي رواها آل محمد عليهم السلام، بل منع بعضهم القراءة في الصحيحين وغيرهما، فمن أين تصح دعوى الإجماع على قبول ما فيهما، والعمل به.

قال في (الروض النضير): وقد ثبت عن قدماء أهل البيت عليهم السلام كزيد بن علي، والباقر، والصادق، وأحمد بن عيسى، والقاسم بن إبراهيم، ومن في طبقتهم أنهم لايروون ويحتجون إلا بمن ثبت لديهم عدالته، وصح عندهم ثقته، وأمانته.

قلت: والمعلوم أن في رجال الصحيحين من لا يرتضي آل محمد عليهم السلام أمانته ودينه، فينتج من ذلك أن أهل البيت لايعملون بكل ما رواه البخاري ومسلم، فتبطل دعوى الإجماع المذكور.

الوجه السابع: أن خبر المجهول مقبول في الزكاة، ورق جاريته

التي يبيعها، ونحوها، فيقاس عليه قبول روايته، وأجيب بأن القياس غير صحيح؛ لأن ذلك مقبول مع الفسق اتفاقاً، على أن الرواية على مرتبة من هذه الأمور الجزئية لإثباتها شرعاً عاماً، فلا يلزم من القبول هناك القبول هنا، احتج القائل بقبول مجهول الصحابة بما ورد في مدحهم من الآيات، كقوله تعالى: { مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ...} الآية[الفتح:٢٩] وغيرها، وقول النبي ﷺ: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم» قال الديبع: أخرجه رزين، وبحديث أبي سعيد المتفق عليه: «لا تسبوا أصحابي» وبما سيأتي من أن القرن الذي هو فيه خير القرون، وغير ذلك من الأخبار الواردة في فضلهم على العموم، وادعى ابن الصلاح إجماع الأمة على عدالة الصحابة كلهم، قال: ومن لابس الفتن فكذلك بإجماع العلماء الذين يعتد بهم في الإجماع.

والجواب: أما الآيات الدالة على المدح، فالمراد بها المؤمنون منهم للعلم بأن فيهم من ليس بمؤمن، بدليل هذه الآية التي نحن بصددها وغيرها مما نزل في المنافقين.

وأما حديث: «أصحابي كالنجوم» فقد نص على بطلانه جماعة من نقاد الحديث، قال ابن القيم في أعلام الموقعين: هذا الحديث روي من طريق الأعمش، عن أبي سفيان، عن جابر، ومن حديث سعيد بن المسيب، عن ابن عمر، ومن طريق حمزة الجزري عن نافع لايثبت شيء منها، وفيها عن ابن عبد البر بسنده إلى البزار أن هذا الحديث لا يصح، وفي شرح الغاية عن الإمام القاسم بن محمد عليه السلام أن رواية

جعفر بن عبد الواحد الهاشمي القاضي، قال فيه الدارقطني: يضع الحديث، وقال أبو زرعة: روى أحاديث لا أصل لها، وقال ابن عدي: يسرق الحديث، ويأتي بالمناكير عن الثقات، وقال فيه الذهبي في ميزانه: ومن بلاياه عن وهب، عن جرير، عن الأعمش، عن أبي صالح، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ: «أصحابي كالنجوم من اقتدى بشيء منها اهتدى» وروى السيد محمد بن إبراهيم في تنقيحه عن ابن كثير الشافعي تضعيفه، وقال: رواه عبد الرحيم بن زيد العمي عن أبيه كذبه ابن معين، والبزار، ونفى السعدي، والجوزجاني عنه الثقة، وضعفه أبو داوود، وضعف أباه أيضاً.

وقال البخاري، وأبو حاتم: متروك، ووهاه أبو زرعة، وقال ابن حجر في تلخيصه: رواه عبد بن حميد من طريق حمزة النصيبيني، عن نافع، عن ابن عمر، قال: وحمزة ضعيف، وقال فيه ابن معين: لايساوي فلساً، وقال البخاري: منكر الحديث، وقال الدارقطني: متروك، وقال ابن عدي: عامة مروياته موضوعة، وروي أيضاً من طريق جميل بن زيد، عن مالك، عن جعفر بن محمد، عن جابر، قال ابن حجر: وجميل لايعرف.

قال: ولا أصل له من حديث مالك ولا من فوقه، وحكى ابن حجر أيضاً عن ابن حزم أنه قال: هذا خبر موضوع، مكذوب باطل.

قلت: أبو سفيان الراوي عن جابر ذكره في الجداول، وهو أبو سفيان المكي، واسمه طلحة بن نافع، وذكر رواية الأعمش عنه، قال: وثقه ابن حبان، وقال أحمد، والنسائي: لابأس به، احتج به

مسلم، والأربعة، وروى له أئمتنا الأربعة، ولعل الحديث ضعف لأجل غيره ممن تحته من الرواة.

وأما حديث أبي سعيد، وحديث خير القرون، وما في معناهما، فالجواب عنها: كالجواب عن الآيات سواء سواء، لما ثبت من نفاق بعضهم للأحاديث الصحيحة الكثيرة الصريحة في أن فيهم من يدفع عن الحوض، وقد نص أمير المؤمنين عليه السلام في كلامه في تقسيم الرواة على أن في رواة الأخبار من الصحابة جماعة من المنافقين المتقربين إلى أئمة الضلال.

قال السيد صلاح بن أحمد: ومن تأمله وجده مصرحاً بخلاف ذلك، يعني بخلاف القول بقبول رواية مجهول الصحابة، وأما الإجماع الذي ادعاه ابن الصلاح فهو باطل لخلاف أكابر الصحابة في ذلك، فقد رووا كثيراً من الروايات، ونهوا عن كثرة الرواية، وخافوا من قبل كل ما سمعوا، ورموا بعض رواة الصحابة بالكذب، والوهم، والخطأ كما في كلام الوصي عليه السلام الذي تقدمت الإشارة إليه، ومن ذلك ما روي عن نعيم بن دجاجة، قال: كنت جالساً عند علي عليه السلام إذ جاءه أبو مسعود البدري، فقال علي عليه السلام: قد جاء فروج، فجاء فجلس، فقال علي عليه السلام: أنت تفتي الناس؟ قال: نعم وأخبرهم أن الأخر شر قال: فأخبرني هل سمعت من النبي صلى الله عليه وآله من شيء؟ قال: نعم سمعته يقول: «لا يأتي على الناس سنة مائة وعلى الأرض عين تطرف» فقال علي عليه السلام: أخطأت إستك الحفرة، وأخطأت في الأول فتواك، إنما قال لمن حضره يومئذ هل الرخاء إلا بعد المائة. رواه في الاعتصام،

وقال رواه أبو يعلى، وقال في مجمع الزوائد: ورجاله أي هذا الخبر ثقات. والفروج[1] والرخا بالخاء المعجمة: الخير والسعة، وقوله: والأخر شر تعريض بعلي عليه السلام، وقال في الاعتصام: نقل الحاكم، قال: حدثني بكر بن محمد الصيرفي بمرو، حدثنا محمد بن موسى الترمذي، حدثنا المفضل ابن عيشان، حدثنا علي ابن صالح، حدثنا موسى بن عبدالله بن حسن بن حسن، عن إبراهيم بن عمر، عن عبد الله التيمي، حدثنا القاسم بن محمد، قالت عائشة: جمع أبي الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فكانت خمسمائة حديث، فبات ليلة يتقلب كثيراً، قالت: فغمني فقلت: أتتقلب لشكوى، أو لشيء بلغك، فلما أصبح قال: أي بنية هلمي الأحاديث التي عندك، فجئته بها، فدعا بنار فحرقها، فقلت: لم حرقتها؟ قال: خشيت أن أموت وهي عندي، فيكون فيها أحاديث من رجل قد ائتمنته، ووثقت به ولم يكن كما حدثني، فأكون قد نقلت ذلك، وقال الذهبي: قد كان عمر من وجله أن يخطئ الصاحب على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يأمرهم أن يقلوا الرواية عن نبيهم صلى الله عليه وآله وسلم، ولئلا يتشاغل الناس بالأحاديث عن حفظ القرآن، وروى ابن أبي الحديد وغيره كثيراً من تكذيب بعضهم لبعض، وقدح بعضهم في بعض، هذا أمير المؤمنين قال: لايجد أكذب على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من أبي هريرة، وضربه عمر بالدرة، وكذبته عائشة، وكذا غيره، وبالجملة إن الأمر في ذلك معلوم لمن بحث، وقال الحاكم في كتاب معرفة أصول الحديث: وقد جرح وعدل أبو بكر،

---

(١) الفروج بالجيم الديك الصغير. تمت مؤلف.

وعمر، وعلي، وزيد بن ثابت، وبحثوا عن صحيح الروايات وسقيمها، وهذا كله يدفع صحة الإجماع الذي ادعاه ابن الصلاح؛ إذ لا تجمع الأمة على خلاف ما عليه أكابر الصحابة، بل قال السيد صلاح بن أحمد: إنه لم يظهر من أحد من الصحابة إنكار على الرادين، وذلك يقتضي حصول الإجماع، يعني إجماع الصحابة على رد المتهم.

[رواية المجهول]

قلت: وإذا ثبت أن فيهم من لا تقبل روايته كان الواجب عدم قبول المجهول منهم؛ إذ لايؤمن أن يكون من أولئك المجروحين.

وأما حكاية صاحب الفصول قبول مجهولهم عن أئمتنا، ففيها نظر، فإن إمامهم علي بن أبي طالب، وكلامه في الرواة يقتضي المنع من قبول من لاتعر ف عدالته كما مر، ومن تأمل كلام أولاده في الصحابة علم عدم صحة إطلاق هذه الرواية عنهم.

احتج المنصور بالله بقوله ﷺ: «خير القرون قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يفشو الكذب» فأخذ منه أن في هذه الثلاثة القرون لم يفش الكذب، فلا يجب البحث عن عدالتهم؛ لأن الصدق غالب أمرهم، وأجيب بأن الحديث مطعون فيه؛ لأن المعلوم أن معظم الكذب على رسول الله ﷺ لم يفش إلا في زمن التابعين، بل وقع في زمانهم من هتك حرمات الله مالم يقع في غيره من رمي الكعبة بالمنجنيق، وقتل أهل البيت وتشريدهم، والاستئثار بأموال الله

وغير ذلك، وقد مر من رواية الناصر في البساط عن حذيفة أنه قال: المنافقون الذين فيهم اليوم شر من المنافقين الذين كانوا على عهد رسول الله ﷺ، قلنا: وكيف ذاك يا أبا عبد الله؟ قال: لأن أولئك أسروا نفاقهم، وإن هؤلاء أعلنوه، وروي أن رجلاً قال: اللهم أهلك المنافقين، فقال حذيفة: لو هلكوا ما انتصفتم من عدوكم. قال الناصر: لقلة المؤمنين.

وفي البساط أيضاً عن حبة بن جوين، قال: كنا مع سلمان في غزاة فصادفنا العدو، فقال سلمان: هؤلاء المشركون يعني العدو، وهؤلاء المؤمنون والمنافقون يؤيد الله المؤمنين بقوة المنافقين، وينصر المنافقين بدعوة المؤمنين. وسلمان، وحذيفة ممن أدرك جماعة من التابعين.

قلت: أما الطعن في صحة الحديث فلم يظهر له وجه صحيح؛ لأنه ثابت من طرق، فقد أخرجه الشيخان، وأحمد، والترمذي عن ابن مسعود، ومسلم عن عائشة، والطبراني في الكبير عن ابن مسعود، وصححه شيخ العزيزي، والطبراني في الكبير، والحاكم عن جعدة بن هبيرة، وصححه شيخ العزيزي أيضاً، والترمذي، والحاكم عن عمران بن الحصين. قال: العزيزي، قال الشيخ: حديث صحيح.

إذا عرفت هذا فنقول: إن هذا الحديث ليس بأعظم مما ورد في الصحابة، ولا أصرح منه، وقد عرفت تأويل ما ورد فيهم لما كان الحمل على الظاهر غير ممكن، على أن لنا أن نقول غاية ما في هذا الخبر أن الكذب في هذه الثلاثة القروان أقل منه في غيرها،

وذلك لا يستلزم عدم التفتيش عن العدالة؛ إذ مهما كان الكذب جائزاً فيهم فلا يؤمن كون من لم نعرف حاله من أهل الكذب. والله أعلم.

احتج أئمتنا على قبول مجهول العترة بما ورد في حقهم من وجوب مودتهم، وإرادة تطهيرهم، والأمر بالتمسك بهم، وغير ذلك مما لايحصى، هذا مع ما علم من سلامة أحوالهم، ومجانبتهم للكذب وأهله، وأجيب بأن المحكوم له بتلك الفضائل هو جماعتهم لا أفرادهم، والأمر بالمودة وإن تناول الآحاد، فذلك لا يستلزم العدالة في الكل.

إما لما هو الظاهر من وجوب مودة الصالح والطالح منهم، وإما لأن المجهول غير محكوم عليه بما يخرجه عن وجوب المودة، وهو كونه ممن حاد الله ورسوله، ولكن وجوب مودته لايستلزم قبول روايته لعدم تحقق شرط القبول وهو العدالة.

قلت: وفي إطلاق الرواية عن الأئمة نظر.

القسم الرابع من أقسام المجهولين: أن يكون مجهول النسب، والاسم، أو أحدهما مع معرفة حاله في العدالة والضبط، فهذا مقبول؛ لأن المعتبر العدالة والضبط، ومعرفتهما ممكنة مع الجهل بالاسم والنسب، وقيل: لايقبل إذ يصير مجهولاً، قلنا: مناط القبول العدالة والضبط.

القسم الخامس: أن يكون مجهول الضبط، وهذا لايقبل وإن علمت عدالته؛ لانتفاء شرط العمل وهو الضبط لما رواه.

قال في شرح الفصول: إلا أن يعرف منه أنه ضبط ذلك الحديث بخصوصه.

فائدة: [في أذان المجهول]

قال في الجوهرة: قد أجري هذا الاسم -يعني اسم المجهول- على من لم يعرف بمخالطة العلماء والأخذ عنهم، وغشيان مجالسهم، وهذا عندنا لايقدح في خبره؛ لأنه لايسقط عدالته، ولايبطل أمانته، فجاز العمل على روايته.

(فـــرع): في أذان المجهول هل يجزي أم لا؟ والمسألة مبنية على أنه هل شرع للإعلام بدخول الوقت أم لا؟ والذي يؤخذ من معناه لغة وشرعاً: أنه إخبار بدخول الوقت.

قال النووي: الأذان لغة: الإعلام، ومثله في شرح الأزهار، وقال الراغب: المؤذن كل من يعلم بشيء نداء، وأما في الشرع فقال في البحر: هو الإعلام بدخول وقت الصلاة بألفاظ مخصوصة، وهذا يدل على أنه يعتبر فيه مايعتبر في غيره من الأخبار من العدالة وغيرها، والمجهول غير معلوم العدالة فلايقبل إعلامه بدخول الوقت، ويؤيده إجماع الأمة على أنه لايجزي أذان كافر التصريح، ولا غير المميز، ولايؤمن في المجهول أن يكون أحدهما، واختلف العلماء في أذان الفاسق، فقال أهل المذهب: لايجزي لما في البحر عن النبي ﷺ: «يؤذن لكم خياركم» وأخرجه أبو داود بلفظ: «ليؤذن لكم خياركم، وليؤمكم أقرؤكم» . وقال الإمام الحسن بن يحيى القاسمي،

وولده علامة العصر، ورواه عن المؤيد بالله، وحكاه في التقرير عن أبي العباس، وأبي طالب: بل يجزى.

وبه قال الشافعي، وهو ظاهر كلام الإمام عز الدين، وأجابوا عن الحديث بأنه لا يمكن حمله إلا على الندب، والإ لزم إذا أذن من ليس بفاسق وثمة مؤمن خير منه أن لايصح أذانه، ولاقائل به، على أن لفظ الحديث: «وليؤذن لكم أحدكم، وليؤمكم أكبركم» رواه في الشفاء، وأخرجه بهذا اللفظ البخاري، ومسلم من حديث مالك بن الحويرث، وأجيب بأن المراد بالخيار العدول، وليس التفضيل على بابه لما ذكرتم، لكن ذلك لايوجب القول بصحة أذان الفاسق، بل نمنعها لاشتراط الخيرية فيه.

وأما الرواية الأخرى، فالمراد بالواحد فيها أحد المخاطبين وهم المؤمنون، وفيه دلالة بالمفهوم على أنه لايؤذن لهم من ليس منهم، ويؤيده أن الفاسق غير أمين على الوقت، وقد قال ﷺ: «الإمام ضامن، والمؤذن مؤتمن، اللهم أرشد الأئمة، واغفر للمؤذنين» رواه أحمد، وأبو داود، والترمذي من حديث أبي هريرة، رواه الأعمش، عن أبي صالح عنه.

قال في نيل الأوطار: ورواه الشافعي من طريق إبراهيم ابن أبي يحيى، وابن حبان، وابن خزيمة كلهم من طريق سهل بن أبي صالح، عن أبيه، عن أبي هريرة، قال: وروي أيضاً عن أبي صالح عن عائشة. قال أبو زرعة: حديث أبي هر يرة أصح من حديث عائشة، وقال محمد عكسه، وذكر علي بن المديني أنه لم

يثبت واحد منهما، وقال أيضاً: لم يسمع سهيل هذا الحديث من أبيه، وإنما سمعه من الأعمش، ولم يسمعه الأعمش من أبي صالح بيقين؛ لأنه يقول فيه: نبئت عن أبي صالح، وكذا قال البيهقي في المعرفة، وقال الدار قطني في العلل: رواه سليمان، وروح بن القاسم، ومحمد بن جعفر، وغيرهم عن سهيل، عن الأعمش. قال: وقال أبو بدر عن الأعمش: حدثت عن أبي صالح، وقال ابن الفضيل: عنه عن أبي صالح، وقال الثوري: لم يسمع الأعمش هذا الحديث من أبي صالح، وقال في النيل: وصحح حديث أبي هريرة وعائشة جميعاً ابن حبان، قال: وقد سمع أبو صالح هذين الخبرين من عائشة، وأبي هرير ة جميعاً.

قلت: الحديث له شواهد في كتب الأئمة وغيرهم، ففي شرح التجريد عنه ﷺ: «الإمام ضامن، والمؤذن مؤتمن» وهو في أصول الأحكام، وذكره في الاعتصام، وفي الجامع الكافي: بلغنا عن النبي ﷺ أنه قال: «اللهم أرشد الأئمة، واغفر للمؤذنين» وفي الشفاء عن النبي ﷺ أنه قال: «الأئمة ضمناء، والمؤذنون أمناء، فأرشد اللهم الأئمة، واغفر للمؤذنين» قال في نيل الأوطار: وفي الباب عن ابن عمر أخرجه أبو العباس السراح، وصححه الضياء في المختارة، وعن أبي أمامة عن أحمد، وعن جابر عند ابن الجوزي في العلل، والحديث يدل على اشتراط عدالة المؤذن من حيث وصفه بكونه مؤتمناً، ومن حيث الدعاء له بالمغفرة.

قال الأمير الحسين: والمراد أن المؤذن أمين فيما يخبر من دخول

وقت الصلاة.

فإن قيل: لا نسلم أنه أمين فيما ذكرتم بل المراد أنه أمين على حرم الناس؛ لأنه يشرف على المواضع العالية.

قيل: يدفع قولكم مارواه في الشفاء عن بلال بن حمامة، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «المؤذنون أمناء المؤمنين على صلاتهم، وصومهم، ولحومهم، ودمائهم، لايسألون الله شيئاً إلا أعطاهم» وفي الجامع الصغير: «المؤذنون أمناء المسلمين على صلاتهم وحاجتهم» ونسبه إلى البيهقي عن الحسن مرسلاً، والمراد بحاجتهم: حاجة الصائمين إلى الإفطار، وفيه عن أبي محذورة مرفوعاً: «المؤذنون أمناء المسلمين على فطورهم وسحورهم» أخرجه الطبراني في الكبير، قال العزيزي: بإسناد حسن.

فإن قيل: عدم أمانة الفاسق لا تدل إلا على أنه لا يعتمد عليه في دخول الوقت، وأنه لا يؤهل لطلوع المأذنة، ونحن نلتزم ذلك، وقد قال في شرح الأزهار: إن تقليده في الوقت لا يصح بلاخلاف، كما لا يقبل خبره.

قيل: قد ثبت بما مر أن المقصود الأعظم بالأذان الإخبار بدخول الوقت، وقد ثبت أيضاً اشتراط العدالة في المخبر من حيث هو، فيجب أن لايعتد بأذان الفاسق كما لا يعتد بخبره، على أنه لولم يكن المقصود به الإخبار فقد قام الدليل على اشتراط عدالة المؤذن كما مر، فإذا انتفى الشرط لم يصح المشروط.

ومن الأدلة على اشتراط العدالة فيه ما رواه في شرح التجريد،

والشفاء، وأصول الأحكام أن رسول الله ﷺ قال لرجل: «أم قومك، واتخذ مؤذناً لا يأخذ على أذانه أجراً» وأخرج أبو داود، والترمذي عن عثمان بن أبي العاص، قال: إن من آخر ما عهد إلي رسوالله ﷺ: «أن اتخذ مؤذناً لايأخذ على أذانه أجراً» ونسبه في المنتقى إلى الخمسة.

وقال في النيل: صححه الحاكم، وقال ابن منذر: ثبت أن رسول الله ﷺ قال لعثمان بن أبي العاص: «واتخذ مؤذناً لا يأخذ على أذانه أجراً» ووجه دلالة هذه الأخبار على اشتراط العدالة أنه قد منع من اتخاذ من يأخذ الأجر مؤ ذناً، وليس ذلك إلا لعصيانه بأخذ الأجرة، ويؤيده ما أخرجه ابن حبان عن يحيى البكالي، قال: سمعت رجلاً قال لابن عمر: إني لأحبك في الله، قال له ابن عمر: إني لأبغضك في الله، فقال: سبحان الله أحبك في الله وتبغضني في الله، قال: نعم إنك تسأل على أذانك أجراً.

وإذا ثبت أن العدالة في المؤذن شرط وجب أن لايقبل أذان المجهول لعدم تحقق العدالة فيه إلا أن يصح ما ذكره في الثمرات من الإجماع على قبوله، ولكنه لم يجزم برواية ذلك وإنما قال: إن قيل: إنه مخبر بدخول الوقت، فلا يقبل، ثم قال: قلنا: لعل هذا مخصص من العموم بإجماع المسلمين، قال: وقد ذكر بعض المفرعين من المتأخرين أنه يقبل أذان المجهول كما يصلى خلفه.

قلت: ولأهل المذهب تفصيل ذكره ابن بهران، وهو أن السامع

حكمه حكم المقلد إن كان في بلد شوكته لإمام حق لا يرى صحة أذان من لم يجمع تلك الشروط اجتزأ به، وإلا فلا، وهو تفصيل حسن، ولعله بناه على ما ذكره أبو الحسين وقد مر.

فائـــدة

قال أهل المذهب: العدالة المعتبرة في المؤذن أن تكون كعدالة إمام الصلاة[1] وهو قوي إن لم يجعلوا العلة في اشتراط العدالة كونه مخبراً بدخول الوقت، وأما إن جعلوا العلة ذلك، فالقياس أنه كسائر الأخبار، فمن قبل رواية فاسق التأويل وكافره قبلهما في الأذان، ومن لا فلا، والظاهر أن أهل المذهب لم يمنعوا إلا رواية فاسق الجارحة كما في حواشي الأزهار. والله أعلم.

قلت: والذي تدل عليه الأحاديث أنه لابد من انتفاء الفسق تصريحاً وتأويلاً، وكذلك غيره من المعاصي التي تختل بها العدالة.

---

(١) وهي أن لا يكون فاسقاً أو في حكمه. تمت مؤلف.

تفسير قوله تعالى: {يخادعون الله والذين آمنوا وما يخدعون إلا أنفسهم وما يشعرون} البقرة ٩

قوله تعالى: {يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلاَّ أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ} [البقرة:٩]

الخديعة: المكر والحيلة، وأصله في اللغة: الإخفاء، ومنه مخدع البيت للمنزل الذي يحرز فيه الشيء ويخفى، وقيل: أصله الفساد، والنفس لها في لغة العرب معان: ذات الشيء، يقال هذا نفس كلامك أي ذاته، والروح يقال: فاضت نفس فلان أي روحه، ذكر هذين المعنيين القاسم بن إبراهيم، والهادي عليهما السلام، وصاحب القاموس، وغيره من أئمة التفسير واللغة، وزادوا لها معان أخر، وهي بمعنى الدم، ومنه ما لانفس له سائلة لا ينجس، والماء لشدة حاجة النفس إليه وغير ذلك، والمراد هنا المعنى الأول، وقد جعل الهادي لفظ النفس في نحو هذا التركيب صلة زائدة، وقال: إن العرب قد تدخل لفظ النفس صلة في كلامها مثل ما ولا، وليس لها معنى عندهم غير تحسين الكلام، قال: ومنه قول الرجل لصاحبه: أتيتني بنفسك، أي أتيتني أنت لاغيرك، كما يقول: ما منعك أن لا تأتيني، يريد ما منعك أن تأتيني فأدخلت لا صلة، والشعور: علم الشيء علم حس من الشعار وهو ثوب يلي الجسد، وقال: أبو حيان الشعور: إدراك الشيء من وجه يدق، مشتق من الشعر، والإدراك بالحاسة مشتق من الشعار وهو ثوب يلي الجسد، ومشاعر الإنسان حواسه، وتفسيره للشعور يوافقه تفسير القرطبي له بالفطنة، وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى [في المخادعة]

المخادعة على الحقيقة لاتجوز على الله تعالى؛ لأن العالم الذي لاتخفى عليه خافية لايخدع، وإذا كان ذلك كذلك فليست المخادعة هنا على ظاهرها، وقد ذكروا لها تأويلات، فقيل: هي واردة على طريقة الاستعارة والتمثيل لإفادة كمال شناعة جنايتهم، وقيل: معناه يخادعون رسول الله ﷺ على جهة المجاز العقلي[1] وفائدته الإبانة عن تشريفه ﷺ مع إفادة كمال الشناعة كما مر، وقيل: معناه يخادعون الله في زعمهم؛ لأنهم يظنون أنه تعالى ممن يصح خداعه لعدم معرفتهم به؛ إذ من كان إيمانه نفاقاً لم يكن عارفاً بالله ولا بصفاته، فلم يبعد من مثله تجويز أن يكون الله مخدوعاً، ومصاباً بالمكروه من وجه خفي، وهذه الوجوه أحسن التأويلات، وقد ذكروا وجوهاً لاتخلو من تكلف ومخالفة للظاهر، وأما خداعهم للذين آمنوا فلا بعد فيه ولا محذور، والمخادعة التي فعلوها هي إظهارهم للإيمان ليتوصلوا به إلى غرض لهم في حقن دمائهم، وحرمة أموالهم، والمشاركة للمؤمنين في الغنائم، واطلاعهم على الأسرار التي كانوا حراصاً على إذاعتها، وغير ذلك من الأغراض الفاسدة، وما كانوا يشعرون أن وبال ذلك الخداع وضرره عليهم حتى كأنهم لم يقصدوا به إلا أنفسهم.

---

(١) لأنه نسب إلى نفسه ما حقه أن ينسب إلى الرسول ﷺ. تمت مؤلف.

المسألة الثانية [في الفرق بين المعاند من غيره]

في هذه الآية رد لما ذهب إليه الجاحظ، والعنبري من أنه لاعقاب على من لم يكن كفره عناداً، وقد مر ذكر مذهبهما في ذلك، ووجه الرد عليهما بالآية أن الله تعالى قد أخبر عن هؤلاء المنافقين بأنهم لايشعرون بخداعهم لأنفسهم بالباطل، ثم أخبر بعد ذلك بأن لهم عذاباً أليماً بما كانوا يكذبون.

المسألة الثالثة [في قبح الخداع]

دلت الآية الكريمه على قبح الخداع، ولا شبهة في ذلك.

قال الرازي: اعلم أنه لاشبهة في أن الخديعة مذمومة، والمذموم يجب أن يتميز عن غيره كي لايفعل، ثم قال بعد أن ذكر معناها اللغوي: وأما حدها فهو إظهار ما يوهم السلامة والسداد، وبطلان مايقتضي الإضرار بالغير، والتخلص منه، فهو بمنزلة النفاق في الكفر والرياء في الأفعال الحسنة، وكل ذلك بخلاف ما يقتضيه الدين؛ لأن الدين يوجب الاستقامة، والعدول عن الغرور، والإساءة، كما يجب المخالصة لله تعالى في العبادة.

قال: ومن هذا الجنس وصفهم المرائي بأنه مدلس إذا ظهر خلاف مراده، ومنه أخذ التدليس في الحديث؛ لأن الراوي يوهم السماع ممن لم يسمع، وإذا أعلن ذلك لايقال بأنه مدلس، وفي الجامع الكافي عن القوسي، قال: سألت القاسم عليه السلام عن الخديعة، والكذب في

الحرب، فقال: لا خير في الخديعة والكذب على كل حال، وكذلك ذكر عن علي عليه السلام أنه كان يقول: يماكرني معاوية بن أبي سفيان، وعمرو بن العاص، وأبو الأعور السلمي، أما والله لولا أني سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول: «المكر والخديعة في النار لكنت أعلم بالمكر والخديعة منهم» والحديث أخرجه البيهقي في الشعب من حديث قيس بن سعد بن عبادة، قال العزيزي عن شيخه: حديث صحيح، وأخرجه أبو داود في مراسيله عن الحسن مرسلاً بلفظ: «المكر والخديعة والخيانة في النار» قال العزيزي: أي تدخل صاحبها النار. وعن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: «من غشنا فليس منا، والمكر والخداع في النار» أخرجه الطبراني في الكبير، وأبو نعيم في الحلية عن ابن مسعود، وفي تفسير القرطبي، وَخَرَّجَ الطبراني في كتاب آداب النفوس حدثنا أبو كريب محمد بن العلاء، حدثنا المحاربي، عن عمرو بن عامر البجلي، عن ابن صدقة، عن رجل من أصحاب النبي صلى الله عليه وآله وسلم أو من حدثه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا تخادع الله فإنه من يخادع الله يخدعه الله ونفسه يخدع لو يشعر» قالوا: يارسول الله وكيف نخادع الله؟ قال: «تعمل بما أمرك الله وتطلب به غيره، واتقوا الرياء فإنه الشرك، وإن المرائي يدعى يوم القيامة على رؤوس الأشهاد بأربعة أسماء ينسب إليها: ياكافر، ياخاسر، ياغادر، يا فاجر ضل عملك، وبطل أجرك، فلا خلاق لك اليوم، فالتمس أجرك ممن كنت تعمل له يا مخادع» أبو كريب قد مر ذكره وتوثيقه في الفاتحة.

والمحاربي لعله عبد الرحمن بن محمد بن زياد المحاربي أبو محمد

الكوفي، وثقه ابن معين، والنسائي، توفي سنة خمس وسبعين ومائة، احتج به الجماعة، وروى له أبو طالب، والحديث ذكر آخره في الإحياء من قوله: «إن المرائي ...» إلخ بنحو ما هنا، وقال في التخريج: أخرجه ابن أبي الدنيا من رواية جبلة اليحصبي عن صحابي لم يسم، وإسناده ضعيف، وذكره أيضاً في الدر المنثور، وقال: أخرجه أحمد بن منيع في مسنده بسند ضعيف عن رجل من الصحابة أن قائلاً من المسلمين قال: يارسول الله ما النجاة غداً؟ قال: «لا تخادع الله» قال: وكيف نخادع الله؟ قال: «أن تعمل....» الحديث وفي آخره بعد قوله: يامخادع، وقرأ آيات من القرآن {فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلاً صَالِحا} الآية[الكهف:١١٠] وأن المنافقين {يُخَادِعُونَ اللَّهَ} الآية[البقرة:٩] وأخرج الترمذي عن أبي الدرداء، قال: قال رسول الله ﷺ: «أنزل الله في بعض الكتب أو أوحى إلى بعض الأنبياء قل للذين يتفقهون لغير الدين، ويتعلمون لغير العمل، ويطلبون الدنيا بعمل الآخرة يلبسون للناس مسوك الكباش، وقلوبهم كقلوب الذئاب، وألسنتهم أحلى من العسل، وقلوبهم أمر من الصبر إياي يخادعون، وبي يستهزئون لأتيحن لهم فتنة تذر الحليم فيهم حيران» المسوك جمع مسك بفتح وسكون: الجلد، والأحاديث والآثار في المسألة كثيرة، وكلها تدل على قبح الخديعة في كل حال كما قال القاسم عليه السلام: وقد عد ابن حجر الهيثمي في كتاب (الزواجر عن اقتراف الكبائر) المكر والخديعة من الكبائر، وبما ذكرنا يعلم أنه لاَ حَسَنَ في المكر والخديعة، وقال الطيبي: قد يكون الخداع حسناً إذا كان

الغرض منه استدراج الغير من الضلال إلى الرشد، قال: ومن ذلك استدراجات التنزيل على لسان الرسل.

قلت: وهذا عند التحقيق ليس بخداع، وإنما هو من الدعاء بالموعظة الحسنة كما يفهم ذلك من حقيقة الخداع، وإن أطلق على ماهذا حاله خداعاً فعلى جهة المجاز كما في قوله تعالى: {يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ} [النساء:١٤٢] ونحوها، ويؤيده أن الوصف بالمكر، والخداع، والدهاء لايطلق إلا على أهل التعمق في الدنيا وزخرفها، وتشييد أركانها، ولا يوصف به الصالحون من الأنبياء وغيرهم، ألا ترى أنه لايقال كان رسول الله ﷺ أدهى العرب، ولا أمكر قريش، وكذلك غيره من الأنبياء والصالحين، ولذا قال المغيرة بن شعبة: لعمرو بن العاص حين قال له في محاورة بينهما: أنت كنت تفعل أوتوهم عمر شيئاً فيلقنه عنك-: كان عمر والله أعقل من أن يخدع، وأفضل من أن يخدع، فنفى فعل الخداع عن عمر لما كان معتقداً فضله وجلالته، وقد أورد الزمخشري سؤالاً معناه: كيف يجوز من الله تعالى أن يخدع المنافقين وهو حكيم لايفعل القبيح، وكيف يجوز من المؤمنين أن يخادعوهم أيضاً، ولم يج المدح إلا بالإنخداع دون الخداع كما في قول الشاعر:

واستمطروا من قريش كل منخدع

وقال ذو الرمه:

إن الحليم وذو الإسلام يختلب

أي ينخدع، ثم أجاب بأن ذلك إنما سمي خداعاً من حيث أنه أشبه الخداع في الصورة، وقد عرفت ما مر عن عليعليه السلام من أنه كان يتجنب مخادعة معاوية وغيره لقبحه، ومن كلامهعليه السلام ما رواه الموفق بالله في الإحاطة وهو قوله: (وأيم الله لولا التقى لكنت من أدهى العرب). وفي النهج عنهعليه السلام: (والله ما معاوية بأدهى مني، ولكنه يغدر ويفجر، ولولا كراهة الغدر لكنت من أدهى العرب) وغير ذلك من كلامهعليه السلام[1].

فإن قيل: فما تقولون في قولهصلى الله عليه وآله وسلم: «الحرب خدعة» أخرجه أحمد، والبخاري، ومسلم، وأبو داود، والترمذي عن جابر، والبزار عن الحسين بن علي بن أبي طالب، والطبراني في الكبير عن الحسين أيضاً، وعن زيد بن ثابت، وعبد الله بن سلام، وعوف بن مالك، ونعيم بن مسعود، والنواس بن سمعان، وأخرجه ابن عساكر عن خالد بن الوليد، والشيخان عن أبي هريرة، وأحمد عن أنس، وأبو داود عن كعب بن مالك، وابن ماجة عن ابن عباس، وعائشة، وفي شرح ابن أبن أبي الحديد من طريق الواقدي عن عليعليه السلام قال: (إذا حدثتكم عن رسول اللهصلى الله عليه وآله وسلم فلئن أخر من السماء أحب لي من أن أكذب على رسول الهصلى الله عليه وآله وسلم، وإذا حدثتكم فيما بيننا عن نفسي فإن الحرب خدعة، وإنما أنا رجل محارب سمعت رسول الله يقول: «يخرج في آخر الزمان قوم أحداث الأسنان سفهاء الأحلام») ثم ساق الحديث في الخوارج، وكذلك روي جواز الكذب في الحرب وهو نوع

(١) في كتاب صفين. تمت مؤلف.

من الخداع، فعن جابر أن رسول الله ﷺ قال: «من لكعب ابن الأشرف فإنه قد آذى الله ورسوله» قال محمد بن مسلمة: أتحب أن أقتله يا رسول الله؟ قال: «نعم» قال: فأذن لي فأقول[1]، قال: «قد فعلت» قال: فأتاه فقال: إن هذا -يعني النبي ﷺ- قد عنانا وساءلنا الصدقة، قال: وأيضاً والله فإنا قد اتبعناه فنكره أن ندعه حتى ننظر إلى مايصير أمره، قال: فلم يزل يكلمه حتى استمكن منه فقتله. رواه الشيخان.

وعن أم كلثوم بنت عقبة قالت: لم أسمع النبي ﷺ يرخص في شيء من الكذب مما تقول الناس إلا في الحرب، والإصلاح بين الناس، وحديث الرجل امرأته، وحديث المرأة زوجها. رواه أحمد، ومسلم، وأبو داود.

قيل: قد اختلف العلماء في معنى تلك الأحاديث على قولين:

أحدهما: أنها مخصصة للأدلة السابقة، وقالوا إن الكذب المذموم فيما فيه مضرة، وهذا قول طائفة، وقال النووي: الظاهر إباحة الكذب في هذه الأمور الثلاثة، لكن التعريض أولى، وقال ابن العربي: الكذب في الحرب من المستثنى الجائز بالنص رفقاً بالمسلمين لحاجتهم إليه، وقال النووي: اتفقوا على جواز خداع الكفار في الحرب كيف ما أمكن، إلا أن يكون فيه نقض عهد أو أمان، فلا يجوز، ويجاب بأن تحريم الكذب والخداع عقلي، والحكم العقلي لايتغير بحال، ورد بأنه

(١) في بهجة المحافل (أن أقول شيئاً قال قل) صفحة ٢١٤ الجزء الأول. الطبعة الصادرة عام ١٤١٧هـ/١٩٩٦م.

قد مر عن الإمام المهدي أن الكذب المحرم عقلاً إنما هو الكذب الذي لانفع فيه، وبأنهم قد اتفقوا على جواز الكذب عند الاضطرار كما لو قصد ظالم قتل رجل مختف عند آخر، فإنه ينفي كونه عنده، ويحلف على ذلك ولا يأثم، وقد روى نحو هذا في الجامع الكافي عن الحسن بن يحيى، بل في كلامه أنه لايسعه الصدق هنا، وفيه عنه: وإنما الكذب المحرم هو الذي يكون معصية لله عز وجل، وما قمت فيه بأمر الله ودفعت به عن مؤمن فليس ذالك بمعصية، ولا حرج فيه.

قال: وقد روي أنه لا بأس أن يستطيب الرجل نفس امرأته في ثمن الثوب ونحوه، فالكذب على من تعتمد فيه الإثم.

القول الثاني: أن المراد بذلك التورية والتعريض ونحوها مما لاقبح فيه؛ إذ في رواية الجامع الكافي عن علي عليه السلام ما يمنع المكر والخداع على الإطلاق لأنه نص على أنه ترك المخادعة للخبر الذي رواه، والمخادعة بالكذب أقبح من غيرها لانضمام قبح الخداع إلى قبح الكذب المعلوم عقلاً وشرعاً، وهذا قول جماعة منهم السيد أحمد بن الحسين زبارة، والمهلب، والأصيلي وغيرهم.

قال ابن بطال عن بعض مشايخه: الكذب المباح في الحرب ما يكون في المعاريض لا التصريح بالتأمين مثلاً، وقال المهلب: لا يجوز الكذب الحقيقي في شيء من الدين أصلاً، وقال: محال أن يأمر بالكذب من يقول: «من كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار» وقال ابن العربي: الخداع في الحرب يقع بالتعريض، وبالكمين

ونحو ذلك.

قلت: ويؤيده رواية أبي داود: كان رسول الله ﷺ إذا أراد غزوة وَرَّى بغيرها ويقول الحرب خدعة، فإنه قد أطلق الخداع على التورية، وأما حديث ابن الأشرف، فليس فيه تصريح بالكذب، وإنما هو معاريض وتورية.

إذا عرفت هذا وضممته إلى ما تقدم من كون الوصف بالخداع والمكر، وكذلك الكذب لايوصف بها الأخيار تعين أن يكون ذلك من باب المجاز، شبه التلطف في التوصل إلى مراد الله تعالى من قتال المفسدين، وإيقاع النكاية بهم بفعل المخادع الذي يتوصل بخداعه إلى أغراضه، وشبه التعريض من حيث أن صورته صورة الكذب بالكذب الذي قد يكون سبباً لنيل الغرض، وقد عقد أهل المعاني باباً يسمونه باب الخداع والاستدراج، ومثلوه بما فيه تلطف، واستمالة للقلوب، وجعلوا ذلك من جملة المحسنات عندهم، ولم يدخلوا فيه شيئاً من صور الخداع الحقيقي الذي هو قبيح عند العقلاء، وأهل الشرع، ويؤيده رواية الواقدي عن علي عليه السلام؛ إذ لا يجوز حمل الخداع منه عليه السلام فيها إلا على ضرب من المجاز لنفيه عن نفسه الخداع، وإخباره بقبحه في رواية الجامع الكافي.

المسألة الرابعة [في الدليل على تحريم الحيل]

قيل: في هذه الآية وما في معناها من ذم الخداع وقبحه دليل على تحريم الحيل التي يتوصل بها إلى تحليل ما حرم الله؛ لأن حقيقة الخداع منطبقة على تلك الحيل، فإن فيها مخادعة، ومراوغة بإظهار إرادة أمر جائز ليتوصل به إلى أمر باطن محرم، وفي (القاموس) الخداع: المنع والحيلة، وفي تجويز الحيل التي يتوصل بها إلى تحليل المحرم خلاف، ففي كلام بعضهم مايدل على منعها على الإطلاق، منهم الإمام المؤيد بالله محمد بن القاسم عليه السلام فإنه قال: إن الحيل والذرائع لايحل الدخول فيها، ويجب النكير على فاعلها، والتأديب لكاتبها وشاهدها، وسواء كانت لمن يحرم عليه شيء ليحل كالتحيل للهاشمي في أكل الزكاة، أولمن يجب عليه شيء ليسقط كالمالك يخرج بعض المال لئلا تجب عليه الزكاة، ونسب القول بتحريم الحيل في الربا وغيره ابن حجر الهيثمي في كتاب الزواجر إلى مالك، وأحمد، واختاره ابن القيم، وفي كلام بعضهم ما يدل على جوازها في الربا وغيره، وعزاه في الزواجر إلى الشافعي، وأبي حنيفة.

قلت: ولا ينبغي إطلاق الجواز، فإن من الحيل مالا يجوز الدخول فيه بالإجماع، وفي أعلام الموقعين ما معناه: إن الذين ذكروا الحيل لايقولون بأنها جائزة كلها، وإنما يقولون إن هذا الأمر حيلة في كذا، وقد يكون ذلك الأمر محرماً كمن يفتي المرأة إذا أرادت فسخ النكاح أن ترتد ثم تسلم، وتارة تكون الحيلة مكروهة، وتارة جائزة.

قال: ولا يجوز أن ينسب إلى أحد من الأئمة شيء من الحيل المحرمة لمنزلتهم وإمامتهم في الإسلام، وإن كان بعض هذه الحيل قد تنفذ على أصول إمام بحيث إذا فعلها المتحيل فقد ثبت حكمه عنده، ولكن هذا أمر غير الإذن فيها، وإباحتها، وتعليمها، فإن إباحتها شيء ونفوذها إذا فعلت شيء، ولا يلزم من كونه لا يبطلها أن يبيحها ويأذن فيها، وكثير من العقود يحرمها الفقيه، ثم ينفذها ولا يبطلها، وأما سائر أئمة العترة عليهم السلام فظاهركلمات أفرادهم التفصيل، وإن من الحيل ما يجوز فعله، ومنها مايحرم بحسب مواقعها، كما ستعرف في مواضع من العقود والإنشاءات وغيرها، فإنك تجد الواحد منهم يحرم الحيلة في موضع، ويبيحها في غيره، فقد يرتب الحكم على الحيلة وإن كانت محرمة عنده، وقد لا يرتبه عليها، ومن كلام الهادي عليه السلام في إبطال الحيلة في الربا ما لفظه: ولا يجوز أن تدخل الفضة في الذهب ليزداد ما بينهما كما يفعل كثير من الجهال، والحديد مع الفضة ليزاد في الفضة كما يفعل كثير من أهل هذا الدهر؛ لأن الله عز وجل لايخادع وهو يعلم السر وأخفى، وهذا فإنما هو من حيل المحتالين، لا يجوز على مثلهم من المربوبين، فكيف على رب العالمين، وخالق كل المخلوقين.ذكره في الأحكام.

وروى السيد محمد بن الهادي في الروضة والغدير عن أكثر أئمتنا عليهم السلام جواز الحيلة في إسقاط الشفعة، ولم يرو الخلاف فيه إلا عن الناصر ومن تبعه، وأورد صوراً من الحيل جارية على قواعد الأئمة عليهم السلام، وقال في بعضها: إنها مما لاخلاف فيه، وكذلك الإمام

عز الدين أبطل الحيلة في إسقاط الزكاة، وأجازها في موضع آخر، وعلله بأنه ليس في ذلك تحليل محظور، وهذا كله يبين صحة قولنا إن كلماتهم عليهم السلام تدل على اختلاف حكم الحيلة باختلاف موضعها، وقد قال الإمام المهدي عليه السلام: إن سلوك طريقة الاجتهاد في الحيل أحوط من كل وجه، وذهب الإمام شرف الدين[1] إلى أن الحيل المحرمة هي ما يتوصل بها إلى تحليل ما حرم الشرع مع بقاء الوجه الذي يقتضي التحريم، والجائزة هي التي يزول بالحيلة وجه التحريم، وجعل من المحرمة بيع الشيء بأكثر من سعر يومه لأجل النساء؛ إذ علة تحريم بيع الصاع بالصاعين إنما هي حفظ مال المحتاج، وزجر الغني عن اغتنام الفرصة عليه، وقد نبه الله على ذلك بقوله: {لاَ تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافاً مُضَاعَفَةً} [آل عمران: ١٣٠] وكذا قول علي: (سيأتي على الناس زمان عضوض) إلى قوله: (ويبايع المضطرون).

وإذا كانت العلة ما ذكر، فلا فرق بين أن يبيع الصاع بالصاعين، أو بقيمة الصاعين لبقاء العلة، وجعل من الجائزة تقبيض المصرف للزكاة لأجل الهاشمي الفقير؛ لأن في هذا الهاشمي مانعاً من أخذ الزكاة، وهو تطهير الغير به، ومقتضياً وهو الفقر، وقد ارتفع المانع بالتقبيض، وبقي المقتضي وهو ضابط حسن، وقريب منه ما ذكره

---

(١) الإمام، المتوكل على الله، يحيى شرف الدين بن شمس الدين بن الإمام أحمد بن يحيى المرتضى عليه السلام، حارب عامر بن عبدالوهاب الطاهري، وانتصر عليه وله مؤلفات عظيمة منها: (القصص الحق في سيرة خير الخلق)، (والأئمار) هذب بها الأزهار توفي عليه السلام سنة (٩٦٥هـ)، ومشهده في بلاد حجة، بمشهد جده الإمام أحمد بن يحي المرتضى عليهما السلام، وللإمام شرف الدين الآثار الحسنة، والمناقب الكثيرة ففي أيامه كانت حياة العلم والدين والدنيا، وكان لجهاده الأثر الأكبر في تثبيت قواعد الدين انظر التحف: ٢١٩ وما بعدها.

المقبلي في(المنار) وهو أن كل حيلة يتوصل بها إلى تفويت مقصد الشارع لا تقبل، وكل حيلة يتوصل بها إلى تحصيل مقصد شرعي كخروج من إثم فهي مقبولة، وقال به علامة العصر، وفسر ما يفوت مقصد الشارع بما حرم لذاته.

واعلم: أن كلام الأئمة عليهم السلام يخرج إما على هذه الضوابط، أوعلى ما ذكره الإمام المهدي من أنها محل اجتهاد، وهو الذي يدل عليه كلامهم على اختلاف مواضعه، وتلك الضوابط لم تستقر عليها كلمات العلماء، ولم تطبق عليها أدلتهم مع التأمل، وإذا قد عرفت اختلاف العلماء في المسألة، فاعلم: أن لكل منهم أدلة على ما ذهب إليه، ونحن نأتي منها هنا بما وقفنا عليه، فنقول وبالله التوفيق:

[حجج المانعين للحيل]

احتج المانعون بوجوه:

أحدهـــا: هذه الآية التي نحن بصددها، وقد بينا وجه الاحتجاج بها، وقد جاء تسمية التحيل خداعاً في كلام ابن عباس فيما أخرجه عبد الرزاق عنه أنه سأله رجل، فقال: إن عمي طلق امرأته ثلاثاً، فقال: إن عمك عصى الله فأندمه، وأطاع الشيطان فلم يجعل له مخرجاً.

قال: كيف ترى في رجل يحلها له؟ قال: من يخادع الله يخدعه، وقال في أعلام الموقعين: صح عن أنس، وعن ابن عباس أنهما سُئلا

عن العينة، فقالا: (إن الله لايخدع هذا مما حرم الله ورسوله) فسميا ذلك خداعاً، وسمى أمير المؤمنين عليه السلام نكاح التحليل تلبيساً وتدليساً، كما في رواية العلوم، والجامع الكافي، وقال أيوب السختياني في أهل الحيل: يخادعون الله كما خادعوا الصبيان، فلو أتوا الأمر عياناً كان أهون علي، وقال شريك بن عبد الله في كتاب الحيل: هو كتاب المخادعة.

قال ابن القيم: وتلخيص هذا أن الحيل المحرمة مخادعةٌ لله، ومخادعة الله حرام.

أما المقدمة الأولى: فإن الصحابة والتابعين وهم أعلم الأمة بكلام الله، ورسوله، ومعانيه سموا ذلك خداعاً.

وأما الثانية: فإن الله ذم أهل الخداع، وأخبر أن خداعهم إنما هو لأنفسهم، وأن في قلوبهم مرضاً، وأنه تعالى خادعهم، فكل هذا عقوبة لهم، قال: ومدار الخداع على أصلين:

أحدهما: إظهار فعل لغير مقصوده الذي جعل له.

الثاني: إظهار قول لغير مقصوده الذي وضع له، وهذا منطبق على الحيل المحرمة.

الوجه الثاني: ماسيأتي في مواضع من كتاب الله تعالى من تحريم أكل أموال الناس بالباطل، وقصة أصحاب السبت، وغير ذلك من الآيات الدالة على تحريم الحيل.

قلت: سيأتي أن في الاستدلال ببعضها نظراً.

الوجه الثالث: ماروي عن النبي ﷺ من الأخبار الصريحة في تحريم الحيل، بعضها عامة، وبعضها في جزئيات متعددة، يحصل من مجموعها العلم بتحريم الحيل التي يتوصل بها إلى استباحة ماحرم الله ورسوله، فمن ذلك ما روي من لعن المحلل والمحلل له، وسيأتي بطرقه مستوفى إن شاء الله.

وروى الحاكم في السفينة عن النبي ﷺ قال: «أكلة الربا يبعثون يوم القيامة على صورة الكلاب، وعلى صورة الخنازير» لأجل حيلتهم في الربا كما مسخ قوم داود عليه السلام حين أخذوا الحيتان بالحيلة، وكذلك روي عن النبي ﷺ أنه نهى عن أكل الربا بالحيلة، وفي أعلام الموقعين عنه ﷺ: «لا ترتكبوا ما ارتكبت اليهود فاستحلوا محارم الله بالحيل» وفي أمالي أبي طالب عليه السلام: أخبرنا أبي، أنا عبد الله بن أحمد، أنا أبي، ثنا محمد بن منصور، حدثنا عبد الله بن داهر، عن عمرو بن جميع، عن الصادق، عن أبيه، عن جده، عن علي عليه السلام، قال: قال رسول الله ﷺ: «قراءة القران في الصلاة أفضل من قراءة القرآن في غير صلاة، وقراءة القرآن في غير صلاة أفضل من ذكر الله، وذكر الله أفضل من الصدقة، والصدقة أفضل من الصيام، والصيام جنة من النار، ثم قال: لا قول إلا بعمل، ولا قول ولا عمل إلا بنية، ولا قول ولاعمل ولا نية إلا بإصابة السنة».

أما والد الإمام أبي طالب فهو: السيد الحسين بن هارون البطحاني، روى عن الناصر، وكان من عيون أصحابه، وروى عن حمزة بن

القاسم العلوي، والعقيقي وطائفة.

وعنه ولداه الإمامان: المؤيد بالله، وأبو طالب، قيل: والظاهر أنه كان إمامياً.

قال علامة العصر: روى عنه ولده، وقد صرح أنه لا يقبل أخبار الإمامية مع اختلاطه بالناصر والزيدية، ولو كان إمامياً لم يختلط بهم.

وأما عبد الله فهو: عبد الله بن أحمد بن محمد بن سلام، كان من أعيان الناصر ثم الداعي، وكان عالماً ديناً ورعاً.

روى له أبو طالب، توفي بعد العشر وثلاثمائة.

وأما أبوه أحمد فأخذ عن القاسم بن إبرا هيم، وكان أحد أصحابه، وروى عن المرادي، وابن عيينة، وعباد بن يعقوب وغيرهم، وهو من خلص الشيعة، وأحد أعيان الزيدية، ذو فقه كبير، ورواية غزيرة.

روى له الناصر، والأخوان، وصاحب المحيط.

وأما عمرو بن جميع فهو: الكوفي أبو المنذر العبدي، أحد رجال الشيعة، وقد نالوا منه.

روى له الناصر، وأبو طالب، والمرادي، والحديث رواه الناصر في البساط عن محمد بن منصور بالسند المذكور، وروى آخره المؤيد بالله في شرح التجريد عن أبي العباس الحسني، قال: حدثنا إسحاق بن إبراهيم الحريري، قال: حدثنا جعفر بن محمد، عن أ بيه، عن

علي عليه السلام... فذكره.

وفي أمالي المرشد بالله: أخبرنا الأزجي، أنا المفيد، ثنا محمد بن أحمد، ثنا زكريا بن يحيى، ثنا خالد بن عبد، عن نافع بن يزيد، عن زهرة، عن ابن المسيب، عن أبي هريرة قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «قرآن في الصلاة أفضل من قرآن في غير صلاة، وقرآن في غير صلاة أفضل مما سواه من الذكر، والذكر أفضل من الصدقة، والصدقة أفضل من الصيام، والصيام جنة حصينة من النار، والإيمان قول وعمل، ولا قول إلا بعمل، ولا قول ولا عمل إلا بنية، ولا قول ولا عمل ولا نية إلا بإصابة السنة».

وفي صحيح البخاري: حدثنا الحميدي، قال: حدثنا سفيان، قال: حدثنا يحيى بن سعيد الأنصاري، قال: أخبرني محمد بن إبرا هيم التيمي أنه سمع علقمة بن وقاص الليثي يقول: سمعت عمر بن الخطاب على المنبر، قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول: «إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ مانوى، فمن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو إلى امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجرإليه».

أما الحميدي فقال القسطلاني: الحميدي بضم المهملة وفتح الميم: نسبة إلى جده الأعلى حميد، أو إلى الحميدات قبيلة، أو الحميد بطن من أسد بن عبد العزى، وهو من أصحاب الشافعي، أخذ عنه ورحل معه إلى مصر، فلما مات الشافعي رجع إلى مكة، وهو أفقه قرشي مكي، أخذ عنه البخاري، توفي سنة تسع عشرة ومائتين.

قال: وليس هو أبا عبد الله محمد بن أبي نصر فتوح الحميدي

صاحب الجمع بين الصحيحين.

قلت: وفي كلامه أن اسمه عبد الله بن الزبير، وأما سفيان فهو ابن عيينة.

وأما يحيى فهو: ابن سعيد بن قيس، أبو سعيد الأنصاري المدني التابعي، قاضي المدينة، وقال في الجداول: قاضي القضاة للدوانيقي.

وثقه العجلي، وابن سعيد، وقال: حجة، وابن معين، والنسائي وغيرهم، توفي سنة ثلاث وأربعين ومائة.

احتج به الجماعة، وروى له أئمتنا الخمسة.

وأما محمد بن إبراهيم التيمي فوثقه ابن معين، والذهبي، والناس إلا أحمد، توفي سنة عشرين ومائة.

احتج: به الجماعة، وروى له أئمتنا الأربعة، والنرسي.

وأما علقمة فذكره ابن مندة في الصحابة، وغيره في التابعين، توفي أيام عبد الملك بن مروان، وثقه النسائي وغيره.

احتج به الجماعة، وروى له الأخوان، والمرشد بالله، والنرسي، والحديث رواه المرشد بالله، وقال المؤيد بالله في شرح التجريد مستدلاً على وجوب النية: ويدل على ذلك الخبر المشهور عن النبي ﷺ: «الأعمال بالنيات وإنما لامرئ ما نوى» ورواه في موضع آخر من شرح التجريد بسنده إلى عمر، وهو في الشفاء، وأصول الأحكام، وأخرجه من حديث عمر مسلم، وأحمد، وابن حبان، والبيهقي،

والنسائي، والترمذي، وأبو داود، وابن ماجة، وأخرجه أبو نعيم في الحلية، والدارقطني في غرائب مالك عن أبي سعيد، وابن عساكرفي أماليه عن أنس، والرشيد العطار في جزء من تخريجه عن أبي هريرة.

وقال القسطلاني: وقد رواه من الصحابة غير عمر، قيل: نحو عشرين صحابياً، فذكره الحافظ أبو يعلى القزويني في كتابه الإرشاد من رواية مالك، عن زيد بن أسلم، عن عطاء بن يسار، عن أبي سعيد الخدري، عن النبي ﷺ: «الأعمال بالنية» ثم قال: هذا غير محفوظ عن زيد بن أسلم بوجه، فهذا ما أخطأ فيه الثقة، ورواه الدارقطني في أحاديث مالك التي ليست في الموطأ، وقال: تفرد به عبد المجيد عن مالك، ولا يعلم من حدث به عن عبد المجيد غير نوح بن حبيب، وإبراهيم بن محمد العتقي.

وقال ابن مندة في جمعه لطرق هذا الحديث: رواه عن النبي ﷺ غير عمر سعدُ بن أبي وقاص، وعلي بن أبي طالب، وأبو سعيد الخدري، وعبد الله بن مسعود، وأنس، وابن عباس، ومعاوية، وأبو هريرة، وعبادة بن الصامت، وعتبة بن سعيد السلمي، وهلال بن سويد، وعقبة بن عامر، وجابر بن عبد الله، وأبو ذر، وعتبة بن المنذر، وعقبة بن مسلم، وعبد الله بن عمر، هكذا حكاه القسطلاني في شرحه لصحيح البخاري، ثم قال: وقد اتفق على أنه لا يصح مسنداً إلا من رواية عمر.

قلت: قد صحت روايته من طريق آل محمد عليهم السلام عن علي عليه السلام،

ولا يضر إرسال مثل زين العابدين عليه السلام، على أ نهم قد رووه مسنداً مسلسلاً في سلسلة الإبريز، متصلاً بأمير المؤمنين عليه السلام، والحديث يدل على أنه يكون للمرء ما نواه دون ما عداه، وعلى أن الأعمال تابعة للقصد والنية، وأنه ليس للعبد من ظاهر قوله وعمله إلا ما نواه وأبطنه، دون ما أعلنه وأظهره، وهذا نص في أن من نوى التحليل كان محللاً، ومن نوى الرِّبا بعقد البيع كان مربياً، ومن نوى المكر والخداع كان ماكراً مخادعاً.

قالوا: وهذا الحديث كاف في إبطال الحيل، وأورده البخاري في باب ترك الحيل، وقد أبطل النبي صلى الله عليه وآله وسلم ظاهر هجرة مهاجر أم قيس بما أبطنه ونواه من إرادة أم قيس، ومن أدلة المنع قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا يفرق بين مجتمع، ولا يجمع بين مفترق خشية الصدقة» رواه الهادي عليه السلام، والمؤيد بالله في شرح التجريد مرسلاً، وهو في الشفاء، وأصول الأحكام، والانتصار، ورواه في الجامع الكافي، ثم قال: وعن علي عليه السلام مثل ذلك، وأخرجه أبو داود، وابن أبي شيبة، وابن جرير وصححه.

قال في مواهب الغفار لعلامة العصر: وهو في خبر سالم عن أبيه مرفوعاً عند أحمد، وأبي دواد، والترمذي وحسنه، والدارقطني، والحاكم، والبيهقي، ورواه أنس عن كتاب أبي بكر ورفعه. أخرجه أحمد، والنسائي، وأبو داود، والبخاري، والشافعي، والحاكم، والبيهقي، ورواه في المجموع، والعلوم عن علي عليه السلام موقوفاً،

والحديث نص في منع التحيل لإسقاط الزكاة.

وعن النبي ﷺ أنه قال: «لعن الله اليهود حرم الله عليهم الشحوم فباعوها وانتفعوا بثمنها» رواه في الشفاء.

وفي العلوم: ثنا محمد، قال: ثنا سفيان، عن أبي أسامة، عن عبد الحميد بن جعفر، عن يزيد بن أبي حبيب، عن عطاء، عن جابر، قال: قام رجل فقال: يارسول الله ما ترى في شحوم الميتة فإنه يدهن بها السقا، وتدهن بها الجلود، ويستصح بها؟ فقال رسول الله ﷺ: «إن اليهود لما حرم الله عليهم شحومها أخذوها فجملوها وأكلوا أثمانها» قال أبو أسامة: جملوها يعني أذابوها.

أما سفيان فلعله ابن وكيع لأنه الذي ذكر في الجداول أخذ محمد بن منصور عنه، وفيها في ترجمة أبي أسامة مالفظه:

أبو أسامة، عن أبي فروة، وعنه سفيان بن وكيع ولم يزد في ترجمة أبي أسامة على هذا.

وسفيان بن وكيع كان شيخاً، صادقاً، فاضلاً، إلا أنه قيل: إنه ابتلي بوراق أفسد عليه.

توفي سنة أربع وأربعين ومائتين. روى له من أئمتنا الناصر، والمرادي، وأبو طالب، والنرسي.

وأما عبد الحميد، فقال في الجداول: عبد الحميد بن جعفر بن

عبد الله بن الحكم الأنصاري أبو الفضل المدني عن أبيه وغيره، وعنه وكيع وغيره، خرج مع النفس الزكية[1].

قال أحمد، والنسائي: لابأس به، ووثقه ابن معين، وابن المديني، وابن سعد.

توفي سنة ثلاث وخمسين ومائة.

عداده في ثقات محدثي الشيعة، ثم قال عبد الحميد بن أبي جعفر العز[2] عن أبي إسحاق.

وعنه: البخاري لعله الأول، وذكر ممن روى للثاني المرادي، والمرشد بالله، وأبا طالب.

وأما يزيد بن أبي حبيب فهو أبو رجاء المصري عالمها.

وثقه ابن سعد، وأثنى عليه غيره، توفي سنة ثمان ومائة.

احتج به الجماعة، وروى له أئمتنا الخمسة، والحديث رواه في الشفاء، وأخرجه الجماعة، وفي العلوم: نا محمد، قال: نا أبو عمار المروزي، عن الفضل بن موسى، عن الحسين بن واقد، عن أبي الزبير، قال: سمعت جابر بن عبد الله يقول: إن رجلاً أتى النبي ﷺ فقال: إن لي إبلاً تنفق، أفأبيع شحومها؟ فقال رسول الله ﷺ: «قاتل الله اليهود حرمت عليهم الشحوم

(١) وكان صاحب شرطته. تمت مؤلف.
(٢) الخزاعي ظ. تمت مؤلف.

فباعوها وأكلوا أثمانها».

أبو عمار هو: الحسين بن حريث بن الحسن بن ثابت مولى عمران بن الحصين، أبو عمار الخزاعي المروزي.

قال في الجداول: وعنه محمد بن منصور، والحسن بن يحيى العقيقي، وجماعة، وثقه النسائي.

توفي سنة أربع وأربعين ومائتين.

احتج به الجماعة إلا ابن ماجة، وروى له المرادي، والجرجاني.

وأما الفضل فقال في الجداول: الفضل بن موسى الرازي السيناني، أبو عبد الله عن هشام، وشريك، وابن أبي ليلى.

وعنه: إسحاق، ومحمود بن غيلان، وإبراهيم بن موسى.

وثقه ابن معين، وأبو حاتم.

توفي سنة اثنتين وتسعين ومائة، احتج به الجماعة، وروى له المرادي، والمرشد بالله.

وأما الحسين بن واقد فهو: أبو عبد الله المروزي، وثقه ابن معين.

توفي سنة تسع وخمسين أو ستين ومائة، احتج به مسلم، والبخاري تعليقاً، وروى له أئمتنا الأربعة، وفي المناقب.

وأما أبو الزبير فهو: محمد بن مسلم بن تدرس الأسدي المكي، أحد الأئمة.

وثقه ابن معين، والنسائي، وابن المديني، وقال: ثبت، وزعم

بعضهم أنه يدلس فإذا صرح بالسماع فحجة.

توفي سنة ثماني عشرة ومائة، احتج به الجماعة، ورو ى له أئمتنا الخمسة، وفي المناقب، والحديث في الشفاء.

وعن ابن عباس أن النبي ﷺ قال: «لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا أثمانها، وإن الله إذا حرم على قوم أكل شيء حرم عليهم ثمنه» رواه أحمد، وأبو داود، وهو في الجامع الكافي، والحديث دليل على تحريم الحيل وإبطالها، وأنه لا يجوز التوصل إلى ما هو في ذاته[1] حلال بالحيل، والذرائع المحرمة.

وعن علي عليه السلام: (كلوا خل الخمر ما فسد، ولا تأكلوا ما أفسدتموه أنتم). رواه علي بن موسى الرضا في الصحيفة، وفي الشفاء لما نزل تحريم الخمر أمر النبي ﷺ بإراقتها، وكان في الجملة خمر ليتيم فاستأذنه وليه في أن يجعلها خلاً فمنع من ذلك وأمر بإراقتها، وهذا نص في المسألة، والأخبار فيها كثيرة، وحصرها في هذا الموضع متعسر، وسيأتي في مواضع كثيرٌ من ذلك إن شاء الله، على أن في ما ذكرناه كفاية.

الوجه الرابع: ماروي عن علي عليه السلام من التحذير من الحيل وأهلها، فمن ذلك قوله عليه السلام: (لقد صرنا في زمان قد اتخذ أكثر أهله الغدر كيساً ونسبهم أهل الجهل فيه إلى حسن الحيل، مالهم قاتلهم الله قد يرى الحُوَّل القُلَّب وجه الحيلة ودونها مانع من أمر الله ونهيه فيدعها

(١) كأثمان الشحوم. تمت مؤلف.

رأي العين بعد القدرة عليها، وينتهز فرصتها لا حريجة له في الدين) رواه في النهج. الكيس بفتح الكاف وسكون الياء المثناه من تحت: الفطنة والذكاء، والحول القلب بضم الحاء المهملة والقاف وتشديد الواو واللام: قد تحول وتقلب في الأمور وجربها، والإنتهاز: المبادرة إلى الفرصة واغتنامها، والحريجة: التقوى.

وقال عليه السلام في عهده للأشتر: (ولا تعقد عقداً تجوز فيه العلل، ولا تعولن على لحن القول بعد التوثقة). رواه في النهج، وهو نهي عن الحيل؛ إذ هي مبنية على العلل والتأويلات المخالفة للظاهر.

وقال عليه السلام بعد كلام ذكره عن رسول الله صلى الله عليه وآله: قال -يعني النبي صلى الله عليه وآله-: «يا علي إن القوم سيفتنون بعدي بأموالهم، ويمنون بدينهم على ربهم، ويتمنون رحمته، ويأمنون سطوته، ويستحلون حرامه بالشبهات الكاذبة، والأهواء الساهية، فيستحلون الخمر بالنبيذ، والسحت بالهدية، والربا بالبيع» فقلت: يارسول الله بأي المنازل أنزلهم عند ذلك بمنزلة فتنة؟ أم بمنزلة ردة؟ فقال صلى الله عليه وآله: «بمنزلة فتنة» رواه في النهج، والأهواء الساهية الغافلة، والسحت: الحرام.

قال ابن أبي الحديد: هذا الخبر مروي عن رسول الله صلى الله عليه وآله قد رواه كثير من المحدثين عن علي عليه السلام أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال له: «إن الله كتب عليكم جهاد المفتونين» وساق الرواية إلى أن قال: فقلت: يارسول الله لوبينت لي قليلاً، فقال: «إن أمتي ستفتتن من بعدي، فتتأول القرآن، وتعمل بالرأي، وتستحل الخمر بالنبيذ، والسحت

بالهدية، والربا بالبيع، وتحرف الكتاب عن مواضعه[1] وتغلب كلمة الضلال، فكن جليس بيتك حتى تقلدها...» الخبر بطوله.

ومن كلامه عليه السلام للخوارج وهم مقيمون على إنكار الحكومة: «ألم تقولوا عند رفعهم المصاحف حيلة وغيلة ومكراً وخديعة: إخواننا، وأهل دعوتنا استقالونا واستراحوا إلى كتاب الله، فالرأي القبول منهم، والتنفيس عنهم، فقلت لكم: هذا أمر ظاهره إيمان، وباطنه عدوان، وأوله رحمة، وآخره ندامة، فأقيموا على شأنكم، والزموا طريقتكم، وعضوا على الجهاد بنواجذكم، ولا تلتفتوا إلى ناعق نعق، إن أجيب أضل، وإن ترك ذل». رواه في النهج، والناعق: المصوت.

وفي كلامه عليه السلام دليل على أنها مهما علمت إرادة الحيلة والخداع، فإنه لايترتب على الظاهر شيء من أحكام الشرع التي يقصد بالحيلة إثباتها أو سقوطها، وكلامه عليه السلام في هذا المعنى كثير.

الوجه الخامس: إجماع الصحابة على تحريم الحيل حكاه ابن القيم، وتقريره على ماذكره في أعلام الموقعين أنها قد وقعت وقائع متعددة في أوقات متفرقة تدل على تحريم الحيل، من ذلك:

أن أمير المؤمنين عليه السلام، وابن عباس، وعثمان، وابن عمر أفتوا أن المرأة لاتحل بنكاح التحليل، وخطب بتحريم ذلك عمر على منبر رسول الله صلى الله عليه وآله، وقال: لا أوتى بالمحلل والمحلل له إلا رجمتهما، وأقره سائر الصحابة، وروي أن ابن مسعود، وأبي، وعبد الله بن

---

(١) هذا الخبر مروي في المجلد الثاني صفحة ٤٦٢. تمت مؤلف.

سلام، وابن عباس، وابن عمر نهوا المقرض عن قبول الهدية من المقترض، وجعلوا قبولها ربا، وحرم ابن عباس، وأنس، وعائشة مسئلة العينة، وأفتى علي، وعمر، وعثمان، وأبي بن كعب وغيرهم من الصحابة أن المبتوتة في مرض الموت ترث، ووافقهم سائر المهاجرين والأنصار من أهل بدر وبيعة الرضوان، ومن عداهم.

قال: وهذه وقائع متعددة، لأشخاص متعددة، في أزمان متعددة، والعادة توجب اشتهارها وظهورها بينهم، لا سيما وهؤلاء أعيان المفتين من الصحابة الذين كانت تضبط أقوالهم وتنتهى إليهم فتاويهم، ومع هذا أنه لم يحفظ الإنكار من أحد عليهم، وإذا كان هذا قولهم في إبطال الحيلة فيما ذكر، فماذا يقولون في التحيل لإسقاط حقوق المسلمين، بل لاسقاط حقوق رب العالمين، هذا حاصل كلامه في الأعلام، وقال فيه أن تقرير إجماعهم على تحريم الحيل وإبطالها، أقوى من تقرير إجماعهم على العمل بالقياس وغيره مما يدعى فيه إجماعهم.

الوجه السادس: أن كل مادل على سد الذرائع ومنعها، فهو دال على تحريم الحيلة،وأدلة سد الذرائع كثيرة كتاباً وسنة، وستأتي مفصلة في كتابنا هذا إن شاء الله، ووجه دلالة هذا الوجه على منع الحيل أن الشارع يسد الطريق إلى المفاسد بكل ممكن، والمحتال يفتح الطريق إليها بحيلته.

الوجه السابع: أن الحيل مبنية على الهوى، والكتاب والسنة ناطقان

بتحريم اتباع الهوى، وأجمع العترة عليهم السلام على تحريم الأخذ بالأخف اتباعاً للهوى، رواه الإمام القاسم بن محمد عليه السلام في الإرشاد، ولا شك أن الحيل لا يطلب بها إلا الأخف، والأخف لايطلب إلا اتباعاً للهوى غالباً.

الوجه الثامن: ما ذكره الإمام المؤيد بالله محمد بن القاسم وجعله من طريقة القياس، ولفظه: ومن القياس أن يقال: كل فعل توصل به إلى مخالفة الشريعة، وميل بها عن أسرارها التي جعل الله لاختلاف الأحكام فهو باطل لقوله تعالى: {وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ} [القصص:٥٠] وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «فمن أحدث في ديننا هذا ماليس فيه فهو رد عليه» وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «ليس منا من غش مسلماً، أوضره، أو ماكره» ولأن إسقاط الحقوق إضرار بأهلها، ومما روي عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: «لا ضرر ولاضرار في الإسلام» قال: وهذا دليل على أن ليس في الإسلام حكم يثبت به الضرر والإضرار.

[حجج المجيزين للحيل]

احتج القائلون بالجواز مطلقاً بوجوه:

أحدها: أن الله قد شرع الحيل لأنبيائه، وقصها علينا في كتابه لنقتدي بفعلهم، ونهتدي بهداهم، وفي قصة يوسف مع إخوته، وأيوب في ضربه بالضغث لزوجته ما لا يمكن معه إنكار شرعية الحيلة، وحسن التوصل إلى المخارج من المضايق بكل حيلة، بل قد أعلمنا الله سبحانه أنه مكر بمن مكر بأنبيائه، وخادع المنافقين مع أنه تعالى قادر على

أخذهم بغير المكر والخداع، ولكن جازاهم بجنس فعلهم، وليعلم عباده أن المكر والخداع الذي يتوصل به إلى إظهار الحق، أو يكون عقوبة للماكر ليس قبيحاً، وهذا شأن الحيل فإنما يتوصل بها إلى نصرة مظلوم، وقهر ظالم، ونصرة حق، وإبطال باطل، وإعانة ملهوف، وتنفيس عن مكروب، وما على من اقتدى بالله وأنبيائه من غضاضة، قالوا: وقد قال تعالى: {وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً} [الطلاق:٢] قال غير واحد من المفسرين: مخرجاً مما ضاق على الناس، ولا ريب أن هذه الحيل مخارج مما ضاق على الناس.

الوجه الثاني: أن السنة الصحيحة قد دلت على جواز الحيل، فمن ذلك ما رواه في الشفاء عن أبي سعيد، وأبي هريرة أن النبي ﷺ أمّر سوار بن عروبة أخا بني عدي الأنصاري على خيبر، فأتاه بتمر جيد، فقال له: «أكل تمر خيبر هكذا؟» فقال: لا ولكنا نشتري الصاع بصاعين، والثلاثة بصاعين، فقال: «لاتفعلوا، ولكن بيعوا تمركم هذا بعوض واشتروا بثمنه من هذا، وكذلك الميزان» وهو في أصول الأحكام، ونحوه في الجامع الكافي، وقال فيه: عن ابن عمر، عن النبي ﷺ نحوه.

قال: وفي حديث آخر عن أبي سعيد فقال له رسول الله ﷺ: «رده وخذ تمرك، فإن أردت أن تشتري فبع تمرك بسلعة أخرى ثم اشتر حاجتك من التمر» قال في مواهب الغفار: والحديث أخرجه البخاري، ومسلم، والموطأ، والنسائي مع اختلاف في اللفظ لا في المعنى.

وعن النبي ﷺ أنه أتي برجل مريض أصيفر أحيين قد خرجت

عروق بطنه يكاد يموت، وفي بعض الحديث: قد زنا، فدعا النبي ﷺ بعثكول فيه مائة شمراخ فضربه ضربة واحدة. رواه الهادي عليه السلام، وعن ابن عباس أنه قال: تصدق على بريرة فأهدت منه لعائشة، فذكرت ذلك للنبي ﷺ، فقال: «هو لنا هدية ولها صدقة». رواه في الشفاء، وأصول الأحكام، وفي الباب نحو هذه الرواية أخرجها أحمد، والبخاري، ومسلم عن أم عطية، وأخرج مسلم، وأحمد قريباً منها عن جويرية.

وروى قصة بريرة الهادي في الأحكام، وقال: وأكل منه ﷺ، قالوا: ففي هذه الأخبار إرشاد إلى التخلص من الربا بتوسط العقد الآخر، ومن ترك إقامة الحد أو إيلام الزاني بما لايحتمله بالضرب بعثكول، ومن أكل الصدقة المحرمة بتوسط المصرف، وهل الحيل إلا معاريض في الفعل على وزان المعاريض في القول، وإذا كان في المعاريض مندوحة عن الكذب كما أخرج[1] أبو نعيم عن علي مرفوعاً: «إن في المعاريض ما يكفي الرجل العاقل الكذب» ففي معاريض الفعل مندوحة عن المحرمات، ويؤيده ما مر من أدلة جواز الخداع، وقد لقي النبي ﷺ طائفة من المشركين وهو في نفر من أصحابه، فقال: المشركون: من أنتم؟ فقال رسول الله ﷺ: «نحن من ماء» فنظر بعضهم إلى بعض فقالوا: أحياء اليمن كثير فلعلهم منهم وانصرفوا، وجاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: احملني، فقال: «ما

(١) ذكره في المقاصد الحسنة لابن الوزير وقال قد حسن العراقي هذا الحديث ورد على الصنعاني حكمه عليه بالوضع، وفي الباب عن عمران بن الحصين فانظر المقاصد. تمت مؤلف.

عندي إلا ولد ناقة» فقال: ما أصنع بولد الناقة؟ فقال رسول الله ﷺ: «وهل يلد الإبل إلا النوق» ومن أدلتهم ما روي أن امرأة عبد الله بن رواحة رأته على جارية له، فذهبت وجاءت بسكين فصادفته قد قضى حاجته، فقالت: لو وجدتك على الحال التي كنت عليها لوجأتك، فأنكر، قالت: فاقرأ إن كنت صادقاً، فقال:

شهدت بأن وعد الله حق وأن النار مثوى الكافرينا
وأن العرش فوق الماء طافٍ وفوق العرش رب العالمينا
وتحمله ملائكة كرام ملائكة الإله مسومينا

فقالت: آمنت بالله وكذبت بصري، فبلغ النبي ﷺ فضحك ولم ينكر عليه، وهذا تحيل ظاهر.

واحتجوا أيضاً بما في الجامع الكافي عن النبي ﷺ أنه قال لرجل من أصحابه: «لا أخرج من المسجد حتى أعلمك سورة ما أنزل الله مثلها» فمشى مع النبي ﷺ حتى وضع إحدى رجليه خارج المسجد، فقال الرجل: يارسول الله إنك قد قلت كذا، فقال: «إني لم أخرج من المسجد إنما أخرجت إحدى رجلي» ثم أخبره أنها فاتحة الكتاب، وقد تقدم نحوه في البسملة من حديث أبي بريدة، قالوا: وهذا الحديث أصل في التخلص من الأيمان، وقد بنى الخصاف كتابه في الحيل عليه، ووجه الاستدلال به أن من حلف أن لا يفعل شيئاً فأراد التخلص من الحنث بفعل بعضه لم يكن حانثاً، فإذا حلف لا يأكل هذا الرغيف، ولا يأخذ هذا المتاع، فليدع بعضه ويأخذ الباقي ولا يحنث، وقد احتج به محمد بن منصور على أن من حلف لايدخل دار فلان،

فأدخل إحدى رجليه، ولم يدخل الأخرى لم يحنث حتى يدخلهما، وقد ندب الشارع إلى إتيان رخص الله تعالى، ففي الجامع الصغير عن النبي ﷺ: «إن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه» وعزاه إلى أحمد، والبيهقي في السنن عن ابن عمر[1] وإلى الطبراني في الكبير عن ابن مسعود، وابن عباس، قال: العزيزي والأصح وقفه، والحديث قد احتج به في حواشي الأزهار على صحة العقد على الصغيرة وإن كان القصد مجرد النظر، قالوا: فذلك من لطائف الحيل الشرعية، التي جاء بها خير البرية ﷺ حيث قال: «إن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه» وقرر هذا المتوكل على الله إسماعيل عليه السلام، والأخبار في الباب كثيرة، والجزيئات متعددة، وكلها تفيد ثبوت الحيل الشرعية، وصحتها وإباحتها.

الوجه الثالث: أن باب مدينة علم الر سول ﷺ قد فتح هذا الباب، وأوضح إليه النهج لذوي الألباب، ففي العلوم حدثنا محمد، قال: وحدثنا حسين بن نصر، عن خالد بن عيسى، عن حصين، عن جعفر، عن أبيه أن رجلاً أتى علياً عليه السلام بالكوفة، فقال: يا أمير المؤمنين إني حلفت على امرأتي أن أطأها في شهر رمضان نهاراً بطلاقها، قال: سافر بها إلى المدائن، ثم طأها نهاراً فقد حل لك الطعام، والشراب، والنكاح.

أما الحسين فهو: ابن نصر بن مزاحم المنقري.

قال في الجداول: له اتساع في الرواية منه وإليه عن العترة وشيعتهم،

(١) ابن الخطاب. تمت مؤلف.

وثقه المؤيد بالله، وروى له الناصر، وأئمتنا الأربعة، وفي المناقب.

وأما خالد فهو: ابن عيسى العكلي، قال في الطبقات: هو من رجال الشيعة، وممن وثقه المؤيد بالله.

وأما حصين فهو: الحصين بن المخارق بن ورقاء أبو جنادة، روى عن زيد بن علي، والباقر، والصادق، والنفس الزكية، والحسين بن زيد، ومحمد بن زيد، وعبيد الله بن حسين، والإمام يحيى عبد الله، والحسن بن زيد بن الحسين، وغيرهم من الشيعة، وعنه جماعة.

قال في الطبقات: فمن روى عن هؤلاء الأئمة الثقات لايكون إلا من الشيعة الثقات[1]، ولا التفات إلى ما ذكره الذهبي وغيره.

قال: وأخرج له الطبراني ووثقه، والمؤيد بالله ووثقه، ولعل وفاته رأس المائتين، روى له أئمتنا الأربعة، وفي كتاب حي على خير العمل والمناقب، والحديث رواه في المنهاج.

وفي العلوم: حدثنا محمد، قال: وحدثنا حسين، عن خالد بن عيسى، عن حصين، عن جعفر، عن أبيه، عن علي عليه السلام في الرجل قال لامرأته أنت طالق ثلاثاً إن لم أصم يوم الأضحى قال: إن صامه لم تطلق امرأته، والله ولي عقوبته، ويعزره الإمام.

وفي أمالي المرشد بالله: أخبرنا التنوخي، أنا الديباجي، ثنا

---

(١) ولله القائل:

عن المرء لا تسأل وسل عن جليسه فإن جليس المرء بالمرء يقرن

تمت مؤلف.

ابن الأشعث، ثنا موسى بن إسماعيل، عن أبيه، عن جده الكاظم، عن أبيه، عن جده الباقر، عن أبيه، عن علي عليه السلام أنه سئل عن رجل أنه قال لامرأته أنت طالق إن لم أصم يوم الأضحى، فقال علي عليه السلام: (إن صام فقد أخطأ السنة وخالفها، فالله ولي عقوبته ومغفرته، ولم تطلق امرأته).

قال: وينبغي للإمام أن يؤدبه بشيء من ضرب.

أما التنوخي فهو: علي بن المحسن بن علي بن أبي الغنائم أبو القاسم التنوخي البغدادي.

قال الخطيب: صدوق، وقال ابن خيرون: رأيه الرفض والإعتزال، وقال الذهبي: سماعاته صحيحة، ومحله الصدق والستر، وقال ابن سعد: في أوساط رجال الزيدية، وكان التشيع دينه، ودين أبيه وجده علي بن محمد الأكبر.

توفي سنة أربع وأربعين وأربعمائة، روى له المرشد بالله، وفي المناقب.

وأما الديباجي فهو: سهل بن أحمد الديباجي، رموه بالرفض، وقد عرفت رميهم بالرفض لمن أظهر محبة الوصي، وذلك صريح الإيمان.

وأما ابن الأشعث فهو: محمد بن محمد بن الأشعث الكوفي، أخذ عنه ابن عدي، وقال: لشدة تشيعه حمل إلينا نسخة قريباً من ألف حديث عن موسى بن إسماعيل عن آبائه.

قال في الجداول: احتج به البيهقي في السنن الكبرى.

قال السيوطي: إيراد البيهقي له فائدة جليلة فإنه التزم أن لايخرج في تصانيفه عن وضاع، سيما في الكبرى التي هي أجل كتبه، ذكر معنى ذلك في جمع الجوامع.

توفي ابن الأشعث في جماد سنة أربع عشرة وثلاثمائة، روى له من الأئمة أبو طالب، والمرشد، وأبوه الموفق بالله.

وأما موسى فهو: موسى بن إسماعيل بن موسى بن جعفر الصادق.

قال في الجداول: هو السيد الكبير، الورع، الصالح، العالم، أحد كبار سادات المدينة، والمشهور عن أهل البيت عليهم السلام له قريب من ألف حديث، رواها عنه شيعي الآل محمد بن محمد بن الأشعث.

روى لموسى من الأئمة، أبو طالب، والمرشد.

وأما أبوه إسماعيل فذكر في الجداول ممن روى له من الأئمة المرادي، وأبو طالب، والمرشد بالله.

وأما الكاظم ومن فوقه، فلا يسأل عنهم لظهور جلالتهم، وشهرتهم بين الملأ.

قلت: والحديث لايدل على جواز الحيلة، إلا أنه يدل على أن المتحيل إذا فعلها ثبت حكمها، وإن كانت محرمة، فيكون رداً على من قال لا يترتب على الحيل المحرمة حكم.

وقد قال محمد بن منصور: إن هذا الأثر يقوي قول أبي يوسف في رجل حلف ليصومن يوم الأضحى، فقال: هو صائم وقد أساء.

وقال زفر: ليس بصائم؛ لأن رسول الله ﷺ قد حرمه.

وفي أعلام الموقعين قال معتمر بن سليمان التيمي: عن أبيه، حدثني نعيم بن أبي هند، عن سويد بن غلفة أن علياً كرم الله وجهه في الجنة لما قتل الزنادقة نظر في الأرض، ثم رفع رأسه إلى السماء، ثم قال: (صدق الله ورسوله) ثم قام فدخل بيته فأكثر الناس في ذلك، فدخلت عليه وقلت: يا أمير المؤمنين أشيء عهد إليك رسول الله ﷺ؟ أم شيء رأيته؟ فقال: (هل علي من بأس أن أنظر إلى السماء؟) قلت: لا، قال: (فهل علي من بأس أن أنظر إلى الأرض؟) قلت: لا، قال: (فهل علي من بأس أن أقول صدق الله ورسوله؟) قلت: لا، قال: (فإني رجل مكايد).

أما معتمر فهو: أحد الأعلام، وثقه أبوحاتم، وابن معين، وابن سعد، وقال ابن خراش: ثقة إذا حدث من كتابه، وقال الذهبي: ثقة مطلقاً.

توفي سنة سبع وثمانين ومائة. احتج به الجماعة، ورى له أئمتنا الأربعة.

وأما سويد فوثقه ابن معين، وقال في الكاشف: إمام، زاهد، ثقة، توفى سنة ثمانين.

احتج به الجماعة، وروى له أئمتنا الأربعة، وهذا القدر كاف هنا فيما نقل عن الوصي عليه السلام من إثبات الحيل، وترتب الأحكام عليها.

الوجه الرابع: أن الأمة من السلف والخلف، وأئمة العترة وغيرهم

كالمجمعين على التخلص بالحيل من مضائق الأيمان والربا، وغيرذلك مما حرمه الله ورسوله، هؤلاء الصحابة والتابعون قد نقل عن جماعة منهم جواز التحليل في المطلقة ثلاثاً.

أخرج عبد الرزاق، عن هشام بن حسان، عن محمد بن سيرين، قال: أرسلت امرأة إلى رجل فزوجته نفسها ليحلها لزوجها، فأمره عمر بن الخطاب أن يقيم معها ولا يطلقها، ووعده أن يعاقبه إن طلقها، فصحح النكاح وأجازه، وهو لم يقصد به إلا الحيلة، وعن ابن عباس أنه قال: ما يسرني بمعاريض الكلام حمر النعم، وقال الشعبي: لا بأس بالحيل فيما يحل ويجوز، وإنما ا الحيل شيء يتخلص به الرجل من الحرام، ويخرج به إلى الحلال، وهكذا كلمات كثير من السلف، وتصرفاتهم تدل على ما ذهبنا إليه.

وأما أئمة المذاهب وأتباعهم من الزيدية، والشافعية، والحنفية، والمالكية، والحنبلية، فقولهم بالحيل في كثير من المسائل ونفوذها مما لاينكره إلا مكابر، ومن أراد معرفة ذلك فعليه بكتب الفقه، فهذه زبد من حجج المانعين والمجوزين، وأما المفصلون كالإمام المهدي، والإمام شرف الدين، والمقبلي، ومن تبعهم فقالوا: أدلة الأولين تقتضي المنع، وأدلة الآخرين تقتضي الجواز والنفوذ، ومعاذ الله أن يكون في شريعة الله تناقض أواختلاف، بل هي شريعة مبنية على أحسن نظام وائتلاف، مؤسسة على العدل والحكمة والمصلحة والإنصاف، ولما كانت أدلة الطرفين صحيحة صريحة في الإثبات والنفي، كان الواجب استعمال أدلة كل من الفريقين في الموضع الذي يليق استعماله فيه،

فمنعوا الحيل في مواضع واستعملوها في أخر، وأتوا لها بضوابط يعرف بها الجائز من المحرم، ولكنه يقال: حصر مسائل التحريم والجواز حتى يمكن جمعها تحت ضابط كلي متعسر، لاسيما والشرائع مصالح تختلف أحكامها بحسب اختلاف المصلحة في جزئياتها، والأولى سلوك طريقة الاجتهاد في جزئيات المسائل، وذلك بأن ينظر المجتهد في الحيلة التي يريد فعلها، فإن وجد دليلاً خاصاً يدل على الجواز أو المنع عمل به، وإلا عرض تلك الحيلة على ما مر من أدلة الجواز والمنع، فإن وجدها داخلة تحت أدلة التحريم حرمها، أو تحت أدلة الجواز أجازها، وإلاحكم بالوقف فيها حتى يتبين له الحق.

وأما ما ذكره الإمام المهدي عليه السلام من سلوك طريقة الاجتهاد فيما يجوزمن الحيل، وما لا يجوز على الجملة، فهو راجع إلى حصر مسائل الجواز والمنع تحت ضوابط كلية، وقد عرفت ما فيه، وإن كان عليه السلام قد نص على أن سلوك هذه الطريقة سهلة، قال: لأن العلماء قد حكت الخلاف في المسألة مستوفاً، وأوردت ما يحتج به كل فريق، فإذا عرض الإنسان تلك الأدلة على عقله لم يخف عليه الأرجح؛ لأن العقول وطرائق النظر واحدة لم تختلف بين السابق واللاحق، ثم يأخذ ما ترجح له قوته وصحته، وذلك هو غاية مراد الله تعالى منه، ولا تكليف عليه فوق ذلك.

قلت: وهو كلام حسن، إلا أن لقائل أن يقول: إذا نظر الناظر على حسب ما ذكرت فغاية ما يتحصل له أن من الحيل ما يجوز فعله، ومنها ما هو محرم على الجملة، وأما معرفة ما يجوزمن الجزئيات وما

لا يجوز، فلا يحصل إلا بنظر جديد فيها بخصوصها.

وإذا تقرر لك أنه لابد من النظر في الجزئيات، فاعلم: أن طريقة الاجتهاد فيها ميسرة غاية التيسير، وأنا آتيك هنا بصورة مما يجوز فعله تعرف بها كيفية الاجتهاد في هذا الباب، وهي التحيل لمصير الزكاة إلى من تحرم عليه كالهاشمي مثلاً فنقول: لاشك أن الزكاة محرمة على بني هاشم، ثم إنا نظرنا فإذا المحرم صرفها إليهم، لا تملكها بالشرى من المصرف أو الإهداء منهم إليهم بدليل خبر بريرة المتقدم، ولما في الجامع الكافي عن النبي ﷺ: «لاتحل الصدقة لغني إلا لخمسة: رجل عمل عليها، أو في سبيل الله، أو ابن السبيل، أو غارم، أو رجل اشتراها بماله» قال: وفي حديث آخر: «أو أهداها إليه من تصدق بها عليه» وفي أمالي أبي طالب أخبرنا أبو علي أحمد بن عبد الله بن محمد، قال: أخبرنا محمد بن قارن بن العباس، قال: حدثنا الحسين بن الحسن الطبركي، قال: حدثنا يحيى بن عبد الله بن بكير، قال: حدثنا مالك، عن زيد بن أسلم، عن عطاء بن يسار أن رسول الله ﷺ قال: «لاتحل الصدقة لغني إلا لخمسة: لغاز في سبيل الله، أو العامل عليها، أو الغارم، أو لرجل اشتراها بماله، أو لرجل كان جاراً لمسكين فتصدق على المسكين فأهداها لغني».

أما أحمد بن عبدالله فلم أعرفه.

وأما ابن قارن فذكره في الجداول، وقال: ذكره في الإكمال.

وأما الطبركي فهو: أبو معين. قال أبو أحمد الحاكم: هومن كبار

حفاظ الحديث، توفي سنة اثنتين وسبعين ومائتين.

وأما يحيى بن عبدالله فهو: المخزومي مولاهم أبو زكريا المصري، وثقه في الكاشف، وابن حبان، وقال في الميزان: وثقه غير واحد.

احتج به الشيخان، وابن ماجة، وأخذ عنه البخاري.

توفي سنة إحدى وثلاثين ومائتين.

روى له أبو طالب، والمرشد بالله، والحديث رواه في الشفاء، وأصول الأحكام، وأشار إليه في شرح التجريد.

وفي سنن ابن ماجة: حدثنا محمد بن يحيى، ثنا عبد الرزاق، أنبأنا معمر، عن زيد بن أسلم، عن عطاء بن يسار، عن أبي سعيد الخدري، قال: قال رسول الله ﷺ: «لاتحل الصدقة لغني إلا لخمسة: لعامل عليها، أو لغاز في سبيل الله، أو لغني اشتراها بماله، أو فقير تصدق عليه فأهداها لغني أو غارم» رواه محمد بن يحيى وهو الذهلي أبو عبد الله النيسابوري الإمام الحافظ، أخذ عنه الجماعة سوى مسلم.

قال أبو حاتم: إمام زمانه، وقال أبو بكر بن زياد: أمير المؤمنين في الحديث، وثقه النسائي وغيره، وكان البخاري يدلسه.

توفي سنة ثمان وخمسين ومائتين، روى له أبو طالب، والمرشد بالله.

وأما معمر بفتح الميمين مع التخفيف فهو: ابن راشد الأزدي أبو عروة البصري، أخذ عن الزهري وغيره.

وعنه عبد الرزاق وجماعة منهم السفيانان، وثقه العجلي.

روى أنه لماسئل عن الحديث المأفوك في علي والعباس، قال: الله عالم بحالهما أني لا أتهمهما في بني هاشم، يعني الزهري وعروة.

قلت: أما الزهري فقد روى عنه في شرح ابن أبي الحديد ما يدل على تبرمه من الحديث، واتهامه لعائشة في روايته.

توفي معمر سنة ثلاث وخمسين ومائة.

احتج به الجماعة، وروى له الهادي في المنتخب، وأئمتنا الأربعة، وفي المناقب، والحديث أخرجه أبو داود، وأحمد، ومالك في الموطأ، والبزار، وعبد بن حميد، وأبو يعلى، والحاكم وصححه، والبيهقي وقد أعل بالإرسال؛ لأنه قد رواه بعضهم عن عطاء بن يسار عن النبي ﷺ كما في أمالي أبي طالب.

قال في النيل: لكنه قد رواه الأكثر عنه[1] عن أبي سعيد، والرفع زيادة يتعين الأخذ بها، وفي صحيح البخاري حدثنا علي بن عبد الله، حدثنا يزيد بن زريع، حدثنا خالد، عن حفصة بنت سيرين، عن أم عطية الأنصارية، قالت: دخل النبي ﷺ على عائشة فقال: «هل عندكم شيء؟» فقالت: لا إلا شيء بعثت به إلينا نسيبة من الشاة التي بعثت بها من الصدقة، فقال: «إنها قد بلغت محلها».

أما علي فهو ابن المديني، وخالد هو الحذا، ونسيبة هي أم عطية الحديث وأخرجه مسلم، وأخرج مسلم عن عبيد بن السباق قال: أن جويرية زوج النبي ﷺ أخبرته أن رسول الله ﷺ دخل عليها فقال:

---

(١) أي عن مَعْمَرٍ.

«هل من طعام؟» فقالت: لا والله يارسول الله ما عندنا طعام إلا عظم من شاة أعطتنيه مولاتي من الصدقة، فقال: «قربيه قد بلغت محلها» إذا عرفت هذا فنقول: قد دل حديث بريرة، وهذه الأحاديث على أن الزكاة إذا ملكها المصرف تغيرت صفتها، وأزال عنها اسم الصدقة، وتغيرت الأحكام المتعلقة بها، وحينئذ يجوز أن يعطى الهاشمي منها.

قال الأمير الحسين: وذلك هو الظاهر من إجماع علماء الإسلام، ذكره في الشفاء، وكذلك غير الهاشمي ممن تحرم عليه، وإذا ثبت أن مصيرها إلى غير المصرف بعد ملك المصرف لها جائز، فيقال: إذا صارت إلى غير المصرف بعد تقدم مواطأة بين الصارف والمصرف في أنه يردها إلى من تحرم عليه فهذا هو المقصود بالحيلة التي أردنا بيان كيفية الاجتهاد في جوازها أوتحريمها، فنقول: قد اختلف في ذلك.

فقال الإمام المؤيد بالله عليه السلام، والإمام يحيى: هذه الحيلة مكروهة، وفي الأجزاء تردد، وقال الإمام المهدي: بل هي محرمة ولا يجزي هذا الصرف، لكن لا مطلقاً، بل إن توصل بها إلى مخالفة مقصود الشرع وهو تصييرها إلى الغني فيشبه التوصل إلى الربا.

قال: ومن ثم قال المنصور بالله: يؤدبان، وأما إن توصل بها إلى مطابقة مقصودالشرع فيجوزكالتقبيض للهاشمي الفقير؛ إذ علة التحريم ألاَّ يتطهر به الناس تشريفاً وقد زالت؛ إذ يطهر بالقابض، وطابقت مقصود الشارع وهو سد خلة الفقير، قال: ولا تضر المواطأة كالحيلة في الصرف واليمين، ولا يبعد الإجماع على ذلك، ولا يخفي عليك أن الأئمة المذكورين، ومن وافقهم بنوا نظرهم في المسألة على

علل مستنبطة، وقياسات شبهيه، والذي ينبغي أن يقال المعلوم من أدلة تحريم الزكاة على الهاشمي وغيره، ومن حديث بريرة، وأبي سعيد أن المحرم عليهم أخذها قبل أن يملكها المصرف، وأنها بعد ملك المصرف لها حلال لمن أخذها بأحد وجوه التمليك، وإنما يبقى النظر هل تقدم المواطأة يمنع ملك المصرف لها أم لا؟ والذي يظهر أن الصارف إن شرط على الفقير إعطاء الغير حيث لولم يلتزم له بذلك لما صرف إليه، أوعرف من حال المصرف أنه لم يعط ذلك الغير إلا لغلبة الحياء أو نحوه، وأنها لم تطب بذلك نفسه، فهذه الحيلة محرمة؛ لأنها لم تطابق السنة وهو إعطاء المصرف على جهة تملكه لها، ولم يخرجها المصرف عن ملكه على وجه تحل لمن صارت إليه والأعمال بالنيات، وإن كان مصيرها إلى المصرف على الوجه الشرعي وهو أنها تكون له وفي ملكه على وجه لا يخرجها عنه إلا بطيبة من نفسه، فهذه الحيلة صحيحة، ولاحرج فيها، ولايكون تقدم المواطأة إلا من باب السعاية في فعل الخير، والدلالة عليه، والترغيب فيما أمر الله به من الصدقة، والإنفاق في وجوه الخير والبر، وامتثال المصرف ليس إلا رغبة في تلك الوجوه، وفي الأخبار المذكورة مايدل على جواز تقدم المواطأة لأنه يؤخذ منها، أن النبي ﷺ نبه بها المصرف على هذا الفعل وَدَلَّهُ عليه، فهو كما لو تقدمت المواطأة بينه وبينه، وقد ندب الله الناس كافة إلى الإنفاق غنيهم وفقيرهم، ولا فرق على هذا بين مصيرها إلى هاشمي أوغيره، ولا بين غني أو فقير، وقد نص على نحو ما ذكرناه العلامة المقبلي في المنار فإنه قال بعد أن ذكر ما حكيناه عنه من أن الضابط في الحيلة مالفظه: ثم لها شرط تحققها وهو أن يتطابق الباطن

والظاهر، لا كهذه الحيل التي يبنونها على الألفاظ بدون طيبة النفس والانسلاخ كأن يعطي الفقير زكاته ليقضيه دينه، ولو أراد الفقير التصرف لغير الدين لمنعه، وكذلك اعطاؤه ليعطي هذا الهاشمي مثلاً فلولم يعطه لما طابت نفسه، وإنما تجزي بأن يعطيه طيبة نفسه بها، فإن وفي بما أراده من إعطاء الهاشمي مثلاً فنعما هي، وإن لم يعطه فقد رضي بإخراجها، وطابت نفسه بصرفها ونحو ذلك.

قال: ونكتته أن الملك لم يتم للمصرف إلا بطيبة النفس.

قلت: وقد عرف من هذا كله أن مناط المسألة النية، ومطابقة السنة، فمتى كان إعطاء الفقير بطيبة من نفس الصارف وفى له بالوعد أو لم يف، وكان إعطاء المصرف للهاشمي والغني بطيبة من نفسه، فقد صار الصرف إلى المصرف، والتصرف منه بإعطاء الغير مصحوباً بالنية، مطابقاً للسنة، لا امتراء في جوازه، ولا شك في إجزائه. والحمد لله.

وبما ذكرنا تعرف كيفية الاجتهاد في هذا الباب، وهوبالرجوع في كل مسألة إلى عمومات الشرع، وتصرفات الشارع فيما يتعلق بتلك المسألة من دون رجوع إلى ظابط كلي لا دليل عليه، أو علة مستنبطة، أو قياس شبهي يؤديان إلى صرف أدلة الشرع عن ظواهرها، وقد عرفت أن أول القضاء ما في كتاب الله، ثم ما في السنة إلى آخره.

تفسير قوله تعالى: {فِي قلوبهم مرضٌ فزادهم الله مرضاً ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون} البقرة: ١٠

قوله تعالى: {فِى قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضاً وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ} [البقرة:١٠]

المرض في اللغة: هو الألم، ويستعمل في غيره مجازاً. ذكره الزمخشري.

وقال ابن فارس اللغوي: المرض: كل ما خرج به الإنسان عن حد الصحة من علة، أو نفاق، أو تقصير في أمر، والأليم: الموجع، وفي {يكذبون} قراءتان بتخفيف الذال.

قيل: ومعناه يكذبون في قولهم آمنا، وتشديدها، ومعناه تكذيبهم الرسل وردهم على الله عز وجل، ويحتمل موا فقتها للمخففة على جهة المبالغة كما يقال في صدق مخفف الدال: صدق بتشديدها، وفي بان بين، والكذب: الإخبار عن الشيء على خلاف ما هو به، وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى [بطلان استدلال المجبرة بهذه الآية]

في البساط للناصر عليه السلام أن المجبرة استدلت بقوله: {فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضاً} [البقرة:١٠] على مذهبهم في خلق المعاصي، وتقريره على ما أشار إليه بعضهم من أن الزيادة تكون من جنس المزيد عليه، فإذا كان المراد

بمرض قلوبهم ها هنا الكفر والجهل كانت الزيادة من جنسهما، فيلزم أن يكون الله تعالى فاعلاً للكفر والجهل.

والجواب: أنه لا يجوز حمل الآية على خلقه تعالى للكفر فيهم لما علم مما مر من تنزيهه تعالى عن القبيح، وأي قبح أعظم من أن يخلق الكفر فيهم ثم يعذبهم عليه، هذا مع أن الآية مسوقة لذمهم، وكيف يذمهم على ما خلقه فيهم، ومن تأمل ما مر في مواضع من أن العباد الفاعلون باختيارهم، علم أنه لا يجوز حمل الآية على ما قال هؤلاء، وحينئذ فلأهل العدل في تأويلها وجوه:

أحدها: ما ذكره الناصر عليه السلام وهو أن المرض الذي في قلوبهم هو الكفر والشك والكبر، وكانوا إذا نزل على النبي صلى الله عليه وآله وسلم وحي كذبوا به، فازدادوا بذلك كفراً إلى كفرهم، وجاز نسبته إلى الله؛ لأنه الذي أنزل الوحي الذي ازدادوا به مرضاً، ونظير ذلك أن يقول الإنسان: قد وعظت فلاناً فما زاده وعظي إياه إلا بعداً من الخير، ومنه قول نوح عليه السلام: {فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَائِي إِلاَّ فِرَاراً} [نوح:٦] وهم الذين فعلوا خلاف ما دعاهم إليه نوح عليه السلام، وإنما نسبت الزيادة إلى دعائه لأنه السبب فيها.

قال الناصر: ويحقق ذلك قوله تعالى في آخر الآية: {وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ} [البقرة:١٠] وقد ذكر هذا الوجه الرازي عن المعتزلة، وقال في آخره: فكذا هؤلاء المنافقون لما كانوا كافرين، ثم دعاهم الله إلى شرائع دينه فكفروا بتلك الشرائع، وازدادوا بسبب ذلك

كفراً، لاجرم أضيفت زيادة كفرهم إلى الله، ونحوه في الكشاف وقال: هو من إسناد الفعل إلى سببه كما أسند إلى السورة في قوله: {فَزَادَتْهُمْ رِجْساً إِلَى رِجْسِهِمْ} [التوبة:١٢٥] .

الثاني: أن يحمل المرض على الغم تجوزاً.

قال القرشي: لأن المرض لايستعمل حقيقة إلا في الألم، وهو في الغم مجاز يقال: فلان مريض القلب من كذا أي مغتم، ولا شك أنهم كانوا يغتمون بعلو أمر رسول الله ﷺ، قال القرشي: فأورد الله هذا، إما على الدعاء عليهم كأنه قال: زادهم الله غماً، وهو يتضمن الدعاء للمؤمنين بزيادة النصر والعزة، أو يكون على جهة التحقيق بأن الله زادهم غماً بما زاد به المسلمين مما لأجله يغتم عدوهم، وقد ذكر الهادي عليه السلام قريباً من هذا، وهو أنه قال: والمرض فهو الشك، والحيرة، والحسد له ﷺ، فكانت قلوبهم مدخولة مما أتى به من الحق خوفاً أن يظهر حقه، وكلمته، وتتمكن في قلوب العرب دعوته، فكانوا كلما أشفقوا من شيء زاد الله نبيه حجة، ويزيده نوراً وتقوياً، ونصراً وتأييداً، فتزاداد لذلك قلوبهم عداوة وحسداً.

قال عليه السلام: فهذا معنى قول الله تعالى: {فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ} [البقرة:١٠] يخبر سبحانه أن كلما يؤتيه نبيه من العز والخير، وإقامة الحجج على الأمة يزيد ذلك قلوب المشركين سقماً وغماً، وبلاء ومرضاً.

قلت: وقد جمع عليه السلام في كلامه بينما يمكن نسبته إلى الله تعالى حقيقة كالسقم والغم، وما لا يمكن نسبته إليه إلا تجوزاً وهو الشك والحسد ونحوهما.

الوجه الثالث: أن المراد بالزياده الطبع على قلوبهم، ومعناه خذلانهم بمنع زيادة اللطف.

الرابع: أنه محمول على فتور النية في المحاربة؛ لأن قلوبهم كانت قوية على ذلك، ثم فترت نياتهم، وانكسرت شوكتهم، فأخذوا بالنفاق بسبب ذلك {فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضاً} [البقرة:١٠] أي فتوراً وانكساراً حين قذف الله في قلوبهم الرعب، وشاهدوا شوكة المسلمين، والعرب قد تعبر عن الفتور بالمرض، يقال: جارية مريضة الطرف أي بطرفها فتور، ويكون من الإسناد إلى السبب؛ لأن العزم على ترك المحاربة فعلهم، إلا أنه لما كان فعل الله سبباً فيه نسب إليه.

الوجه الخامس: أن يراد بالمرض حقيقته وهو الألم؛ لأن الحاسد والمنافق إذا دام به ذلك فربما صار سبباً لتغير مزاج القلب وتألمه، ورجح هذا الرازي للحمل على الحقيقة، وقال أبوحيان: الحمل على المجاز أولى؛ لأن قلوبهم لو كان فيها مرض لكانت أجسامهم مريضة بمرضها، أوكان الحمام عاجلهم.

قال بعض المفسرين: يشهد لهذا الحديث النبوي، والقانون الطبي، أما الحديث: فقوله ﷺ: «إن في جسد ابن آدم لمضغة إذا صلحت صلح الجسد جميعه، وإذا فسدت فسد الجسد جميعه، ألا وهي القلب» وأما القانون الطبي: فإن الحكماء وصفوا القلب على ما اقتضاه علم الترشيح، ثم قالوا: إذا حصلت فيه مادة غليظة فإن تمكنت منه ومن غلافه أومن أحدهما فلا يبقى مع ذلك حياة،

وعاجلت المنية صاحبه، وربما تأخرت تأخيراً يسيراً، وَإِنْ لَمْ ولم تتمكن منه المادة المنصبة إليه ولا من غلافه أخرت الحياة مدة يسيرة، وقالوا لاسبيل إلى بقاء الحياة مع مرض القلب.

قال أبو حيان: وعلى هذا الذي تقرر لا تكون قلوبهم مريضة حقيقة.

واعلم: أن الذي تدل عليه أقوال السلف أن المرض الذي في قلوبهم هو الشك والنفاق،وأن الزيادة المنسوبة إلى الله تعالى من ذالك الجنس، وهذا مروي عن ابن عباس، وابن مسعود، وغير همامن الصحابة، رواه جما عة من المفسرين، وهو قول قتادة، والربيع بن أنس، وعبد الرحمن بن زيد، وهو الذي يدل عليه كلام الهاديعليه السلام، أعني أنه يدل على اتحاد الزيادة والمزيد عليه، وفي تفسير زيد بن علي في قلوبهم مرض: أي شك ونفاق، وقد سمى علي عليه السلام الشرك داء، فقال في وصف القرآن: (فإن فيه شفاء من أكبر الداء وهو الشرك بالله). رواه في النهج، وفيه دلالة على أن المعاصي تسمى داء؛ لأن الشرك أعظمها، وإذا كان المراد به ما ذكرنا فالتأويل مطابق لأدلة العدل وقواعده، وهو ما ذكره الناصرعليه السلام، وأما التأويلات الأخر فهي وإن كانت معانيها صحيحة فهو يلزم منها، إما تأويل القرآن بغير ما يقتضيه سياق الآية في وصف النفاق وأهله، وما فسره به الصحابة، وإما تفكيك نظم القرآن بأن يحمل المرض في أول الآية على الشك والنفاق، وفي آخرها على غيره.

المسألة الثانية [صور أمراض القلوب]

اعلم: أن أمراض القلوب لا تختص بالشك والنفاق، بل كل فساد في الدين يتعلق بأفعال القلوب فهو مرض من أمراضها، كالغل، والحسد، والكبر، وغيرذلك كما مر عن ابن فارس، وقال بن عرفة: المرض في القلب الفتور عن الحق، وقد مرَّ من كلام علي عليه السلام ما يشهد لما ذكرناه، إذا عرفت هذا فاعلم: أنه يجب على كل أحد أن يعالج قلبه بما يصلحه، فإن بصلاحه صلاح البدن، وبفساده فساد البدن كما مر في الحديث، والمراد به أن الجوارح الظاهرة تابعة في الطاعة لله والمعصية له للقلب فإن صلح صلحت،وإن فسد فسدت، ولاشيء ينفع في علاج القلوب، ولا أدعى لها إلى رضى علام الغيوب من التدبر لكتاب الله، والإهتداء به، والاتباع لمن أمر الله باتباعه فيه، وقد أشار إلى هذا أمير المؤمنين عليه السلام بقوله: (فإن فيه الشفاء من أكبر الداء وهو الشرك بالله) ومن كلام القاسم بن إبراهيم عليه السلام قوله: واعلموا أن القلوب كالآنية المصدعة لما تنازع إليه من غرائزها المطبوعة،فإن لم ترهم صُدُوْعَهَا لم يصح مطبوعها على بنية اعتداله فيما فطرها الله عليه من كمالها، فزموها بالعلم بكتاب الله وتنزيله، والوقوف على محكم تأويله، ففي ذلك لها تقويم، وتعديل، وهداية، ونور، ودليل على منهاج خالص الطريق، والمستأثر لها في حب الله وطاعته، وما أوجب الله على العباد من إثرته وعبادته، وبكتاب الله يتجلى عن القلوب ظلم الحيرة، وبلطيف النظر فيه يدرك حقائق العلم والبصيرة.

المسألة الثالثة [في إيضاح القراءة في هذه الآية]

قال في الثمرات: قرئ يكذبون بالتشديد مع ضم الياء وبالتخفيف مع فتحها، والثمرة في ذلك أن تكذيب النبي ﷺ، وكذلك كذب من قال أنه مؤمن وليس بمؤمن: كفر في الباطن.

قلت: وكلامه يفيد الفرق بين القرائتين بالمعنى، والأولى حملهما على معنى واحد وهو الكذب في قولهم كما مر، ويشهد له قوله تعالى: {وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ} [المنافقون:١] ولم يقل المكذبون، ولأن حمل قراءة التشديد على قراءة التخفيف، يفيد كون الوعيد في آخر الآية على ما افتتحها به من الإخبار عنهم بأنهم يقولون آمنا وليسوا بمؤمنين، فيلتئم أول الآيات وآخرها، وفي عدم الحمل من تفكيك النظم واختلاف معنى الكلمة الواحدة مالا ينبغي تخريج أفصح الكلام عليه، إذا عرفت هذا، فنقول: في الآية دليل على تحريم الكذب.

قال الرازي: قوله تعالى: {وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ} [البقرة:١٠] صريح في أن كذبهم علة للعذاب الأليم، وذلك يقتضي أن كل كذب حرام، فأما ما روي أن إبراهيم عليه السلام كذب ثلاث كذبات، فالمراد التعريض، ولكن لما كانت صورته صورة الكذب سمي به، ونحوه في الكشاف، وفي الآية رد لما ذهب إليه الجاحظ من أنه لايسمى بالكذب إلا إذا علم المخبر كون المخبر عنه مخالفاً للخبر، ذكره الرازي وهو صحيح إذا ثبت أنهم كذبوا وهم غير عالمين بأنهم كاذبون.

تفسير قوله تعالى:

{وإذا قيل لهم لا تفسدوا في الأرضِ قالوا إنما نحن مصلحون، ألا إنهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون} البقرة: ١١،١٢

قوله تعالى: {وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لاَ تُفْسِدُوا فِى الأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ، أَلاَ إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لاَ يَشْعُرُونَ} [البقرة:١١،١٢]

الفساد: خروج الشيء عن حال استقامته وكونه منتفعاً به، ونقيضه الصلاح وهو الحصول على الحالة المستقيمة النافعة، وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى [في ذكر الخلاف في معنى الإفساد]

اختلف في معنى إفسادهم في الأرض على أقوال، حاصلها يرجع إلى أن ذلك بالمعصية، إلا أن بعضهم خصه بمعصية مخصوصة كقول من قال: هو الكفر أو النفاق الذي صافوا به الكفار، وأطلعوهم على سرائر المؤمنين، ومنهم من في كلامه ما يدل على تعميم كل معصية كقول من قال إنه المعاصي وأطلق.

وقال الزمخشري: الإفساد في الأرض: تهييج الحروب والفتن؛ لأن في ذلك فساد ما في الأرض، وانتفاء الاستقامة عن أحوال الناس، والزروع، والمنافع الدينية والدنيوية، قال الله تعالى: {وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِى الأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ} [البقرة:٢٠٥] {أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ} [البقرة:٣٠] ومنه قيل لحرب كانت بين طيء حرب الفساد.

قال أبوحيان: ووجه الفساد بهذه الأقوال التي قيلت أنها كبائر عظيمة، ومعاصٍ جسيمة، وزادها تغليظاً إصرارهم عليها، والأرض متى كثرت معاصي أهلها، وتواترت قلّتْ خيراتها، ونزعت بركاتها، ومنع عنها الغيث الذي هو سبب الحياة، فكان فعلهم الموصوف أقوى الأسباب لفساد الأرض وخرابها، كما أن الطاعة والاستغفار سبب لكثرة الخيرات، ونزول البركات، ونزول الغيث، ألا ترى إلى قوله تعالى: {فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ}[نوح:١٠] {وَأَلَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ}[الجن:١٦] {وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا}[الأعراف:٩٦] {وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَاةَ وَالإِنجِيلَ}[المائدة:٦٦] الآيات، وقد قيل: في تفسير ما روي في الحديث من أن الفاجر يستريح منه البلاد والعباد، والشجر والدواب، وأن معاصيه يمنع الله بها الغيث، فيهلك العباد والبلاد لعدم النبات، وانقطاع الأقوات.

قال: والنهي عن الإفساد في الأرض من باب النهي عن المسبب، والمراد النهي عن السبب، فمتعلق النهي حقيقة هو مصافاة الكفار وممالأتهم على المؤمنين بإفشاء السر إليهم، وتسليطهم عليهم لإفضاء ذلك إلى هيج الفتن المؤدي إلى الإفساد في الأرض، فجعل ما رتب على المنهي عنه حقيقة منهياً عنه لفظاً.

قلت: وحكم الله عليهم أنهم مفسدون، لايوجب عليهم حد المحارب المذكور في سورة المائدة؛ لأن هذه الآية نزلت في المنافقين، ولم ينقل عن النبيﷺ أنّه أقام عليهم هذا الحد، ولأن الحد في آية المائدة مشروط بأمر ين، وهما محاربة الله والمراد أوليائه.

والثاني: السعي بالفساد، والمراد فساد مخصوص. ذكر هذا الفقيه يوسف.

المسألة الثانية[العمل بالظاهر]

قيل: في الآية دليل على أن من أظهر الإيمان وجب إجراء حكم المؤمنين عليه، قال بعضهم: جعل الله الأحكام بين عباده على الظاهر، وتولى الحكم في سرائرهم دون أحد من خلقه، فليس لأحد أن يحكم بخلاف ما ظهر؛ لأنه حكم بالظنون، ولو كان ذلك لأحد كان أولى الناس به رسول الله ﷺ وقد حكم للمنافقين بحكم المسلمين بما أظهروا، ووكل سرائرهم إلى الله، وقد كذب الله ظاهرهم في قوله: {وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ} [المنافقون:١].

قلت: وفي كف رسول الله ﷺ عن قتل المنافقين مع أنه قد علم أعيانهم جميعاً أو بعضهم خلاف سيأتي في غير هذا الموضع، وقد أشرنا إليه فيما مر.

المسألة الثالثة [في الدلالة على جواز الجدل]

قيل: هذه الآية من أدِلّة جواز الجدل، ويراد ما يبطل دعوى الخصم على قواعد أهل الجدل، وهو صحيح فإن فيها سؤال المنع؛ لأنهم لما نفوا عن نفوسهم الفساد لدعوى الإصلاح منعوا هذه الدعوى بقوله: { أَلاَ إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ} [البقرة:١٢].

قيل: وفي الآية دليل على جواز المنع من طريق المعنى، وفيها رد

على أبي إسحاق الشيرازي حيث قال: لايسمع الاعتراض بمنع حكم الأصل في القياس، وقد أجيب عليه أيضاً بأن غرض المستدل لا يتم مع منعه، واختلفوا في كون هذا الاعتراض بمجرده قطعاً للمستدل، فقيل: لايكون قطعاً له، وهو اختيار صاحب الغاية، وصاحب جمع الجوامع وغيرهما؛ لأن منع حكم الأصل كمنع العلية ونحوها من مقدمات القياس، وحكم الأصل أحد تلك المقدمات، فكما أن المستدل لاينقطع بمنع أيها، بل يجب عليه إثباتها بالدليل اتفاقاً، فكذلك حكم الأصل، وقيل: بل ينقطع فلا يمكن من إثباته؛ لأنه إذا أخذ في الدلالة على إثبات حكم الأصل فقد انتقل عن المقصود وهو إثبات حكم الفرع بالقياس، ولا معنى للانتقال إلا هذا، وأجيب بأنه لايضر؛ إذ المقصود لايتم إلا به، والواجب على ملتزم أمر إثبات ما يتوقف عليه غرضه، وقال الإسفراييني: ينقطع إن كان المنع ظاهر يعرفه أكثر الفقهاء، وإلا فلا، وقال الغزالي: يعتبر عرف مكان البحث فإن للجدل عرفاً ومراسم في كل مكان، فإن عده أهل المكان الذي فيه البحث قطعاً فهو كذلك، وإلا فلا.

قيل: وإذا أتى المستدل على حكم الأصل بدليل فلا ينقطع المعترض، بل له أن يعود فيعترض؛ إذ لا يلزم من صورة دليل صحته، وهذا اختيار الحسين بن القاسم، وابن الحاجب، وابن السبكي، وقيل: بل ينقطع لخروجه باعتراضه عن المقصود.

وأجيب بأَنَّ ألمقصود لا يحصل إلا به.

المسألة الرابعة [الجهل ليس بعذر]

ظاهر قوله: { أَلاَ إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لاَ يَشْعُرُون}[البقرة:١٢] أنهم لا يشعرون بأن ماهم عليه من الخلاف، والمعاندة، وترك الواجب، وارتكاب المناهي من الفساد، فتدل الآية على أن الجهل ليس بعذر للعاقل؛ لأن هذه الآية واردة في ذمهم وتوبيخهم على أفعالهم.

قال ابن جرير: وهم يحسبون أنهم بفعلهم ذلك مصلحون فيها، فلم يسقط الله جل ثناءه عنهم عقوبته، ولا خفف عنهم أليم ما أعد من عقابه لأهل معصيته، بحسبانهم أنهم فيما أتوا من معاصي الله مصلحون، بل أوجب لهم الدرك الأسفل من ناره، والأليم من عذابه، والعار العاجل بسب الله إياهم، وشتمه لهم، فقال: { أَلاَ إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لاَ يَشْعُرُون}[البقرة:١٢] قال: وذلك من حكم الله جل ثناؤه فيهم، أدل دليل على تكذيبه تعالى، قول القائلين: أن عقوبات الله تعالى لا يستحقها إلا المعاند ربه فيما لزمه من حقوقه وفروضه، بعد علمه، وثبوت الحجة عليه بمعرفته، بلزوم ذلك إياه.

قلت: ويشهد لهذ قوله تعالى: {أَلاَ إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِنْ لاَ يَعْلَمُونَ}[البقرة:١٣] وقوله: {قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالأَخْسَرِينَ أَعْمَالاً ، الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا...} الآية[الكهف:١٠٤،١٠٣]، وقوله: {إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ...} الآية[النساء:١٧] فشرط

في عدم المؤخذة لهم التوبة، لايقال فيلزمكم في الناسي؛ لأنا نقول فعل الناسي كلا فعل، بخلاف الجاهل فإنه قاصد لفعله، ومتعمد لما ارتكبه.

فإن قيل: الجاهل غافل عن قبح فعله، فتكليفه والحال هذه، ومؤاخذته بفعله من تكليف ذوي الغفلة ومؤاخذتهم.

قيل: لاشك أن تكليف ذوي الغفلة لايجوز، لكنا نقول: متى تكاملت علوم العقل فلا يحسن من الله إهمال العبد، كما يدل عليه: {أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا} [المؤمنون:١١٥] وإذا كان لا يحسن إهماله فلا بد من خوف يحصل للعبد من ترك النظر في معرفة الله، أو معرفة رسوله، أوما جاءوا به من الشرائع، أو خاطر ينبهه كما سيأتي في مسألة النظر، فإذا حصل الباعث على النظر في معرفة الله، وفي صدق رسله، وما جاءوا به، ثم قصر المكلف في النظر كان قد أتى من جهة نفسه، وقد تقدمت إشارة إلى هذه الجملة. والحمد لله.

تفسير قوله تعالى:
{الله يستهزئ بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون}
البقرة: ١٥

قوله تعالى: {اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِى طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ} [البقرة:١٥] تتعلق بالآية مسائل:

المسألة الأولى [في قبح الاستهزاء]

يقال: لا شك في قبح الاستهزاء؛ لأنه لا ينفك عن التلبيس والجهل، وهما قبيحان، ولذا استعاذ منه موسى عليه السلام، وسماه جهلاً لما قيل له: {أَتَتَّخِذُنَا هُزُواً قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ} [البقرة:٦٧] فكيف جاز أن ينسب إلى الله تعالى، وأيضاً الدواعي إليه خوف الأذى، واستجلاب النفع، والهزل، واللعب اللذين هما أساس الجهل والسفاهة، وهل هذه الآية وما شابهها إلاَّ حجة لما ذهب إليه المجبرة من أن الله تعالى لايقبح منه ما يقبح من غيره لو فعله، وقد حكى الناصر عليه السلام عنهم أن ذلك كاستهزاء العباد بعضهم ببعض، وأما من ينفي فعل القبيح عن الله تعالى من أعداء الإسلام، فقد تمسكوا بها على الطعن في القرآن، لاشتماله على الكذب والفساد؛ إذ لو كان من عند الله لم ينسب إلى نفسه هذا القبيح الذي لاشك في عدم وقوعه منه.

والجواب: أن الفريقين إنما أوتو من جهلهم بلغة العرب، وعنادهم لمن أمرهم الله بسؤاله عما جهلوا، ونحن نجيب على الطائفتين

بجواب واحد مقنع، فنقول: لاريب في أن الله تعالى لايفعل القبيح، وأنه لو فعله لقبح منه، وقد استوفينا الأدلة العقلية على ذلك في فاتحة الكتاب، ولاريب أيضاً أن القرآن من عند الله، وقد ثبت القطع بذلك، وإذا تقرر لك هذا فنقول: الاستهزاء المذكور لايدل على ما تقوله المجبرة، ولا على مايقوله الطاعنون في القرآن؛ لأن له في اللغة العربية محامل صحيحة، ومخارج صريحة لا يجهلها إلا من ليس له في العلم نصيب.

أحدها: أن الله تعالى نزل إمهالهم، واجراء أحكام المسلمين في الدنيا عليهم مع ما ادخره لهم من أليم العقاب منزلة الاستهزاء بهم للمشابهة في الصورة، وهذا المعنى شائع عند العرب.

قال الناصر عليه السلام: الاستهزاء من الله بهم أنه ممهل لهم وغير معاجل لأخذهم، وأنه عالم بما سينالهم من عقابه وأليم عذابه على سوء أفعالهم، وذلك فمثلٍ ما تعرفه العرب من تصرف معاني الكلام فيما بينهم، فلو أن رجلاً استهزأ برجل وسخر منه، واحتمل الآخر منه، ووكله إلى عقاب الله، وأخذه له بظلمه إياه، لجاز أن يقول قائل للمستهزئ: لا تظن أنك تستهزئ بفلان فإنه هو المستهزئ بك والساخر منك لاحتماله، وتغافله عليك، وأخذه له بحقه منك بما أعده الله للمستهزئين الظالمين من العقوبة، والنكال، وسوء العاقبة، وكذلك لو كان لرجل عبد يستهزئ به، ويخالف أمره، فينهاه مولاه عن ذلك فلا ينتهي، لجاز أن يقول له: أهملتك لأعاقبك على فعلك بما تستحقه، وإنما حلمي عنك لأني لا أخاف أن تفوتني بجرمك.

قال عليه السلام: فعلى هذا المعنى الاستهزاء من الله سبحانه في جميع ما ذكره في كتابه، قال: وكذلك المخادعة، والمكر، والكيد، وكل ما أشبه ذلك في كتاب الله، وتحقق ذلك قوله سبحانه: {وَأُمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ} [الأعراف:١٨٣] أي أن أخذي إياهم بالعذاب على ذنوبهم شديد أليم.

قلت: وهذا التأويل قد ذكره الرازي، وأبو السعود، وأبو حيان، والنيسابوري وهم من علماء الخصوم وفحولهم، إلا أن الرازي ضعفه بأن الله تعالى لما أظهر لهم أحكام الدنيا، فقد أظهر لهم الأدلة الواضحة بما يعاملون به في الآخرة من العقاب، فليس في ذلك مخالفة لما أظهره في الدنيا.

الثاني: أن من آثار الاستهزاء حصول الهوان والحقارة، فذلك الاستهزاء، والمراد حصول الهوانة لهم تعبيراً بالسبب عن المسبب.

الثالث: أن المراد أنه يعاقبهم وينتقم منهم، ويجازيهم على استهزائهم، فسمى العقوبة باسم الذنب على جهة المشاكلة، قال القرطبي: هذا قول الجمهور من العلماء، والعرب تستعمل ذلك كثيراً في كلامهم.

من ذلك قول عمرو بن كلثوم:

ألا لا يجهلن أحد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا

فسمى انتصاره جهلاً، والجهل لايفتخر به ذو عقل، وإنما قاله ليزدوج الكلام فيكون أخف على اللسان من المخالفة بينهما،

وكانت العرب إذا وضعوا لفظاً بإزاء لفظ جواباً له وجزاءً، ذكروه بمثل لفظه وإن كان مخالفاً له في معناه، قال: وعلىذلك جاء القرآن والسنة، ثم استشهد بآيات منها: {وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا} [الشورى:٤٠] والجزاء لايكون سيئة، ومن السنة بقوله ﷺ: «إن الله لايمل حتى تملوا، ولا يسأم حتى تسأموا».

قلت:والنكتة في المشاكلة أن يعلم أن ذلك جزاءٌ لاستهزائهم.

الرابع: أن الله تعالى يعاملهم معاملة المستهزئ في الدنيا بإظهارهم أسرارهم على النبي ﷺ، وفي الآخرة يفعل ما يريد في غيظهم، على ماروي عن ابن عباس: إذا دخل المؤمنون الجنة والكافرون النار فتح الله من الجنة باباً على الجحيم في الموضع الذي هو مسكن المنافقين، فإذا رأى المنافقون الباب مفتوحاً أخذوا يخرجون من الجحيم، ويتوجهون إلى الجنة، وأهل الجنة ينظرون إليهم، فإذا وصلوا إلى باب الجنة، فهناك يغلق دونهم الباب، فذلك قوله تعالى: {فَالْيَوْمَ الَّذِينَ آمَنُوا مِنَ الْكُفَّارِ يَضْحَكُونَ عَلَى الأَرَائِكِ يَنظُرُونَ} [المطففين:٣٤،٣٥] فذلك هو الاستهزاء. رواه النيسابوري، والرازي، وهوفي الدر المنثور منسوباً إلى البيهقي في الأسماء والصفات.

الخامس: أن المراد أنه يُجَهِّلُهُمْ- ذكره زيد بن علي عليه السلام- ومعناه: أنه يحكم عليهم بالجهل، وقد روى في تأويل الاستهزاء المذكور تأويلات غير ما ذكرنا، كلها راجعة إلى معنى المجاز، وقد ذكرها أبو حيان وغيره، وهي أنه عبارة عن جمود النار كما تجمد الأدهان،

فيمشون عليها، ويظنون النجاة فتخسف بهم، أو عن ضرب السور بينهم وبين المؤمنين، أو عن التهكم بهم في قوله تعالى: {ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ} [الدخان:٤٩] أوعن الحيلولة بينهم وبين النور الذي يعطاه المؤمنون حيث يقولون لهم: {انْظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ} [الحديد:١٣] أوعن طردهم عن الجنة إذا أمر بناس منهم إلى الجنة، ودنوا منها، ووجدوا ريحها، ونظروا إلى ما أعد الله فيها لأهلها.

قال أبو حيان: وهو حديث فيه طول، روي عن عدي بن حاتم، فقال: ونحى هذا المنحى ابن عباس، والحسن، أو توبيخه إياهم ولومه لهم على ما ارتكبوا، كما يقال: فلان يهزء منه ويسخر به، يراد بذلك تو بيخ الناس إياه ولومهم له، وهذه الوجوه منها ما يمكن حمله على المجاز ولا بأس به، ومنها مالا يمكن فيه ذلك، فلا يجوز حمل القرآن عليه، سيما على قواعد العدل.

وأما ابن جرير فقد سلك في التأويل مسلك الحقيقة، وذلك أنه قال: إن معنى الاستهزاء عند العرب إظهار المستهزئ للمستهزء به من القول والفعل ما يرضيه ظاهراً، وهو بذلك يريد به المساءة باطناً، وكذلك معنى الخداع، والمكر، والسخرية عنده، وإذا كان ذلك كذلك، كان الله بما أظهره لهم في الدنيا من إلحاقه أحكامهم بأحكام المسلمين، وحشرهم في الآخرة مع المؤمنين، مع علمه بخبث عقائدهم، ثم إنه بعد ذلك ميز بينهم في الجزاء، فهؤلاء في جنات النعيم، وهؤلاء في الدرك الأسفل من الجحيم بهم مستهزئاً[1]،

(١) خبر كان في قوله كان الله بما أظهر... إلخ. تمت مؤلف.

ومنهم ساخراً، ولهم خادعاً، وبهم ماكراً، على ما ذكر في معنى هذه الألفاظ، واستدل على ذلك برواية أسندها عن ابن عباس أنه قال في قوله: {اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ} [البقرة:١٥] أي يسخر بهم للنقمة منهم، قال: والله في ذلك غير ظالم لهم؛ لأنه إنما جزاهم بما يستحقونه على أفعالهم.

قال: وأما من زعم أن ذلك على جهة الجواب، وأنه لم يكن من الله استهزاء، ولا مكر، ولا خديعة، فقد نفى عن الله ما أثبته لنفسه، وليس إنكاره لذلك إلا كإنكار ما أخبر الله به عن نفسه من أنه خسف بقوم، وأغرق آخرين، وأما الفرق في الإقرار بهذا دون هذا، فإن قال: إن الاستهزاء عبث ولعب يجب نفيه عن الله دون الخسف والغرق فهو عقوبة مستحقة.

قيل: له ألست تقول الله يستهزئ بهم، سخر الله منهم، وإن لم يكن من الله هزو ولا سخرية بزعمك، فإن قال: لا كذب القرآن، وإن قال: نعم، قيل له: أفتقول من الوجه الذي قلت الله يستهزئ بهم، ويسخر منهم يعني الوجه المجازي الله يلعب بهم، ويعبث على جهة المجاز من دون أن يثبت لعباً وعبثاً حقيقة، فإن قال: نعم، وصف الله تعالى بما أجمع المسلمون على نفيه عنه وعلى تخطئة واصفه به، وأضاف إليه ما قد قامت الحجة من العقول على ضلال مضيفه إليه، وإن قال لا، قيل: له فقد فرقت بمعنى معنى اللعب، والعبث، والهزء، والسخرية ونحوهما، وبه يعلم أن لكل منهما معنى غير الآخر، هذا تلخيص كلامه مع بيان بعض مقاصده.

وحاصله أن معنى الاستهزاء ونحوه مغاير لمعنى ما يجب نفيه عن الله من اللعب، والعبث، والجهل، وأن الاستهزاء في اللغة ما ذكره، وإذا كان معناه مغايراً لمعنى ما لا يجوز وصف الله تعالى به وقد وصف به نفسه، فلا وجه لإخراجه عن ظاهره، ولا ملجئ إليه. والله أعلم.

المسألة الثانية [الجواب على شبه المجبرة من خلال استدلالهم بهذه الآية]

تمسكت المجبرة بقوله تعالى: {وَيَمُدُّهُمْ فِى طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ} [البقرة:١٥] في إثبات مذهبهم فإن الله الخالق لأفعال العباد، قال بعضهم: وإسناد هذا المد إلى الله تعالى مع إسناده في قوله تعالى: {وَإِخْوَانُهُمْ يَمُدُّونَهُمْ فِى الغَىِّ} [الأعراف:٢٠٢] إلى العباد محقق لقاعدة أهل الحق، من أن جميع الأشياء مستند من حيث الخلق إليه تعالى، وإن كانت أفعال العباد مستندة إليهم من حيث الكسب، وقد استدل بها بعضهم على أن الله تعالى يريد المعاصي من العباد؛ إذ لو لم يردها منهم لما زادهم منها.

والجواب: أن للعدلية في رد هذه الشبهة مسلكان:

أحدهما: أن المد بمعنى الإمهال، وهذا قول زيد بن علي، وأبي علي، والقرشي، قال أبو علي: ويمدهم، أي: يمد عمرهم، ثم أنهم مع ذلك في طغيانهم يعمهون، وليس المراد أنه يمد في عمرهم ليطغوا، بل المراد أنه تعالى يبقيهم ويلطف بهم في الطاعة، فيأبون إلا أن يعمهوا.

قلت: ظاهر كلام أبي علي أن قوله: {فِى طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ} [البقرة:١٥]

استئناف، والأولى أن يكون حالاً تقديره: وميلهم حال عمههم في طغيانهم، أو في حال كونهم في طغيانهم يعمهون، وهذا مسلك صحيح من جهة المعنى، ويقويه أن فيه حمل اللفظ على حقيقته، بل قال القرشي: إن المد في الطغيان بالمعنى الذي ذكره الخصوم غير معقول في اللغة ولا يستعمل، وإنما المد هو الإنساء في الأجل.

قال: ولوكان كما قالوه من أنه فعل بهم الطغيان، وأراده لكان قوله: {أُوْلَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلاَلَةَ بِالْهُدَى} [البقرة:١٦] لامعنى له؛ لأنهم لايتمكنون من الهدى.

المسلك الثاني: أنه من المدد وهو الزيادة على مايقوله الخصوم، وهو قول الزمخشري وغيره.

قال في الكشاف: مد الجيش وأمده إذا زاده، وألحق به ما يقويه، ومده الشيطان وأمده إذا واصله بالوسواس حتى يتلاحق عنه ويزداد إنهماكاً فيه، ويقوي ماذكره قراءة {يَمُدُّونَهُمْ} بضم الياء، وقراءة نافع: {وَإِخْوَانُهُمْ يَمُدُّونَهُمْ} [الأعراف:٢٠٢] بضمها أيضاً.

قال: على أن الذي بمعنى أمهله، إنما هو مد له مع اللام كأملى له، إذا عرفت هذا فنقول: إن هذا المعنى وإن كان ظاهره يقضي بما ذهب إليه الخصوم، فلا يجوزحمله على الظاهر؛ لأن الله إنما جعل الآية ذماً لهم على أفعالهم، وانهماكهم في الطغيان، وكيف يذمهم على ماخلقه فيهم، وأراده منهم، ولأنه قد أضاف الطغيان والعمه إليهم، فقال: {فِى طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ} [البقرة:١٥] وإذا لم يجز حمله على ظاهره، فلنا في

تأويله وجوه:

أحدها: أنهم لما أصروا على كفرهم خذلهم الله تعالى، ومنعهم ألطافه، فتزايد الرين في قلوبهم تزايد الإنشراح والنور في قلوب المؤمنين، فسمى ذلك التزايد مدداً في الطغيان، فأسند إلى الله سبحانه؛ لأنه مسبب عن فعله بهم بسبب كفرهم.

الثاني: أن المراد به ترك القسر والإلجاء إلى الإيمان، كما في قوله تعالى: {وَنَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ} [الأنعام:١١٠].

الثالث: أن المراد به معناه الحقيقي الذي هو الزيادة في الطغيان، وهو فعل الشيطان، لكنه أسند إلى الله تعالى؛ لأنه بتمكينه وإقداره، والتخلية بينه وبين إغواء عباده.

قلت: وقد يستعمل المد بمعنى الترك، حكى الأخفش مددته إذا تركته، وعلى هذا فيكون معنى الآية ويتركهم في طغيانهم يعمهون، والمراد به ترك اللطف، والدعاء إلى الخير عقوبة على سوء صنيعهم، وتماديهم في الكفر، ويكون الإسناد إلى الله تعالى حقيقي. والله أعلم.

المسألة الثالثة [الرد على النسفي في انتقادهم للمعتزلة حول اللطف]

قال النسفي: هذه الآية حجة على المعتزلة في الأصلح يعني أنها تدفع قولهم بوجوب الأصلح وهو اللطف على الله تعالى؛ إذ لو كان واجباً عليه لما أخل به، ولما زادهم طغياناً.

والجواب: أنه قد وهم في إطلاق نسبة هذا القول إلى المعتزلة،

فإنه لم يقل به إلا بعضهم كما مر، ثم إن القائلين بوجوبه لم يوجبوا إيقاعه على وجه يمتنع معه وقوع المعصية لا محالة، بل قالوا: هو ما يختار عنده المكلف الطاعة ويجتنب المعصية، أو ما يكون معه أقرب إلى الاختيار، وإذا تقرر هذا فلهم أن يقولوا إن الله قد لطف بهم لطفاً مطلقاً بالهداية، ودعاءِ الرسول ﷺ فلم يلتطفوا، و يدل عليه قوله تعالى: {أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَى} [البقرة:١٦] وما ضربه الله لهم من المثل بعدها بمن استوقد ناراً إلى آخره، فلما علم الله منهم عدم قبول اللطف أمدهم في طغيانهم، وقد نصوا على أنه يجوزمن الله سلب الألطاف عن بعض المكلفين جزاء على عصيانهم، ويجري مجرى العقوبة لهم، وهذا هو الذي يعبرون عنه بالخذلان، وهو أحد الوجوه السابقة في تأويل الآية، فيطلق قوله إن الآية حجة على المعتزلة والحمد الله، وقد مر الكلام على مسألة اللطف مستوفى في الفاتحة[1].

فائـدة

ذكر الإمام عز الدين أن كثيراً ما يتكرر في كلام الأصحاب أن الله يجعل الخذلان، وهو سلب الألطاف، وترك فعلها، والتخلية عقوبة للعاصين، وهو مناف لقواعدهم؛ لأنه إذا كان في المقدور لطف لهذا العاصي، فمن قواعدهم إيجاب فعله على الله، والمنع من تركه له؛ لأنه عندهم إخلال بواجب، وإن لم يكن له لطف فلا معنى لكون سلب اللطف عقوبة؛ لأن فعل اللطف حينئذ كتركه، بل لا يسمى لطفاً ما لايلتطف به، فلا سلب، وهذا واضح كما ترى.

---

(١) في المسألة الخامسة منم مسائل قوله: أنعمت عليهم. تمت مؤلف.

قال عليه السلام: وقد تكلف بعض المتأخرين في الجواب عنه؛ بأنه لاما نع من أن يكون في معلوم الله؛ أنه لولا العصيان المتقدم من هذا المخذول لكان يلتطف بهذا الفعل الذي سلبه، فلما عصى تولد من معصيته عدم لطفية ما كان لطفاً له لو لم يعص، فكان ترك فعله وسلبه إياه بسبب معصيته بعد ذلك عقوبة عليها.

قال عليه السلام: وفيه تعسف كما ترى، فإن العقوبة إنزال الضرر بالعاصي على جهة الاستخفاف[1] لأجل معصيته، وليس الضرر الذي يناله بسبب فعل المعصية لا جزاء عليه يُعَد عقوبة، كما لو قتل من لايستحق القتل فوقع السلاح الذي قتله به في شيء من جسده، أو ناله تعب بسبب القتل، فإن ذلك لا يعد عقوبة، وإنما يتصور ما يذكرونه على القول بعدم وجوب اللطف، وأن الله سبحانه يسلبه إياه مع تأثيره لو فعله بمن يعصيه عقوبة له، ومكافأة على معصيته.

قال عليه السلام: (وليكن هذا على بال منك فإنه كثيراً ما يرد في كلام العدلية القائلين بوجوب اللطف، وهو غير مستقيم على قواعدهم. والله سبحانه أعلم.

فائدة أخرى

الطغيان: مجاوزة الحد في كل أمر، والمراد إفراطهم في العتو وغلوهم في الكفر، والعمه في البصيرة كالعمى في البصر، وهو التحير والتردد بحيث لا يدري أين يتوجه، وقيل: هو كالعمى إلا أن العمى

(١) أي الاستخفاف بالعاصي. تمت مؤلف.

أعم منه؛ لأنه عام في البصر والرائي، والعمه في الرائي خاصة، وقيل: العمه العمى عن الرشد.

قال ابن قتيبة[1]: هو أن يركب رأسه ولا يبصر ما يأتي، قال بعض المفسرين: وهو أقرب إلى الصواب؛ لأنهم لم يكونوا مترددين في كفرهم، بل كانوا مصرين عليه، معتقدين أنه الحق، وما سواه الباطل.

(١) عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، أبو محمد، من أئمة الأدب، ومن المصنفين المكثرين، ولد ببغداد سنة ٢١٣هـ، وسكن الكوفة، ولّي قضاء الدينور مدة فنسب إليها، وله العديد من المؤلفات منها : (أدب الكاتب)، و (المعارف)، و (الشعر والشعراء) و (المعاني) و(الإمامة والسياسة)، و (مشكل القرآن) وغيرها كثير، توفي سنة ٢٧٦هـ (الأعلام: ٤/١٣٧).

تفسير قوله تعالى:
{أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين}
البقرة: ١٦

قوله تعالى: {أُوْلَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَى فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ} [البقرة:١٦]

الإشتراء والشراء بمعنى الاستبدال بالشيء والاعتياض منه، والضلالة: الجور عن القصد، والهدى: التوجه إليه، والربح: ما يحصل من الزيادة على رأس المال، والتجارة: صناعة التاجر، وهو الذي يتصرف في المال بطلب النمو والزيادة، والمهتدي: اسم فاعل من اهتدى وافتعل فيه للمطاوعة هديته فاهتدى، وفي الآية مسألتان:

المسألة الأولى [في ماهية الشراء المذكور في الآية]

في كون هذا الشراء حقيقة أو مجازاً قولان:

أحدهما: أنه حقيقة؛ لأن المعاوضة متحققة.

قالوا: لأن الآية إن كانت في المنافقين ففيها احتمالات، وهي إما أن يقال أنهم قد كان لهم هذا ظاهراً من التلفظ بالشهادتين، وإقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، وغير ذلك مما هو في أعمال المسلمين، فلما لم تصدق بواطنهم ظواهرهم، واختاروا الكفر استبدلوا بذلك الهدى الضلال، ويشهد لهذا قول مجاهد في الآية: آمنوا ثم كفروا، وإما أنهم لما ولدوا على الفطرة واستمر لهم حكمها إلى البلوغ استبدلوا عنها

الكفر والنفاق، وإما أنهم لما كانوا ذووا عقول متمكنين من النظر الصحيح فاستبدلوا بهذا الاستعداد، والتمكن اتباع الهوى، وتقليد الآباء، كانوا قد جعلوا اتباع الهوى بدلاً عن النظر الصحيح، وعلى كل واحد من هذه الوجوه فقد تحققت المعاوضة، وحصل البيع والشراء حقيقة، وكان من بيع المعاطاة التي لاتفتقر إلى اللفظ، وإن كانت في أهل الكتاب، فالمراد بالهدى ما كانوا عليه من معرفة صحة نبوة النبي ﷺ، وحقيقة دينه بما علموه من التوراة، وقد كانوا على يقين منه حتى كانوا يتهددون الكفار بخروجه، وكانوا مؤمنين به {فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ} [البقرة:٨٩] واستبدلوا بذلك الإيمان الكفر، فتحققت المعاوضة، وإن كانت في سائر الكفار، فقد حصل له ما يفيد القطع بالنبوة، وحقيقة الدين حساً ونظراً لو أنصفوا وسمعاً، فاستبدلوا بها الجري على سنن الآباء، لايقال: هذه الوجوه لا يمكن إجراؤها على الحقيقة؛ لأنها على تقدير يؤول إلى المجاز؛ إذ الاشترى الحقيقي هو استبدال السلعة بالثمن؛ لأنا نقول إطلاقات أهل اللغة تفيد أنه مجرد الاعتياض والاستبدال كما مر، وقال الراغب: يجوز الشراء والاشتراء في كل ما يحصل به شيء، نحو: {إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ} [آل عمران:٧٧] وجعل منه يشترون الضلالة.

القول الثاني: أن هذا الشراء مجاز؛ لأن الشرى الحقيقي ما فيه معاوضة بأن تستبدل شيئاً في يدك بشيء في يد غيرك، ولما كانت المعاوضة هنا مفقودة حكموا بأن ذلك مجاز، فقالوا: استعار لفظ الاشتراء للاختيار؛ لأن المشتري للشيء مختار له فكأنه قال: اختاروا

الضلالة على الهدى، ويجري في الاستبدال ما قاله الأولون من أنهم استبدلوا بإيمانهم الظاهر النفاق، واستبدلوا بالفطرة الدينية... إلى آخر ما مر.

قلت: وعلى أي القولين، فالآية تدل على أنهم كانوا قادرين على الإيمان والكفر جميعاً، وإلا لما صح منهم الاستبدال بأن يفعلوا هذا بدل ذلك، ولأن الآية ذم لهم وتوبيخ، ولا يذم إلا الفاعل المختار.

المسألة الثانية [الدليل على جواز بيع المعاملات]

قيل: في الآية دليل على جواز بيع المعاطاة وانعقاده؛ لأنهم لم يتلفظوا بلفظ الشراء، ولكن تركو الهدى بالضلالة عن اختيارهم، وسمي ذلك شراءً، فصار دليلاً على أن من أخذ شيئاً من غيره، وترك عليه عوضه برضاه، فقد اشتراه وإن لم يحصل منهما لفظ من الألفاظ التي اعتبرها الفقهاء، وفي المسألة خلاف فقالت: الهدوية، والشافعية: المعاطاة في غير المحقر لاتوجب الملك.

قال في البحر: وهي المعاوضة لا بإيجاب وقبول، والوجه في ذلك أنها ليست بيعاً لعدم اللفظين، ثم اختلفوا فالهدوية قالوا: يكون في يد المشتري إباحة، وهو وجه للشافعية، ووجه آخر أنه كالمقبوض بعقد فاسد، فيجب رده وبدله إن تلف، ولكل منهما الفسخ.

وقال المؤيد بالله، والمنصور بالله، والوالد على بن يحيى العجري، والحنفية، ومالك: بل ينعقد بها البيع، وتوجب الملك، والمسألة مبنية على أنه

هل يشترط في صحة البيع لفظ مخصوص أم لا؟ فالأولون يشترطون ذلك، واحتجوا بوجوه:

أحدها: قوله تعالى: {وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ}[البقرة:٢٨٢] والمبايعة مفاعلة من الطرفين، وأجيب بأن اقتضائها المفاعلة لايدل على اعتبار لفظين من المتبايعين، وإنما يدل على اعتبار الرضا منهما؛ لأن الرضا مأخوذ في مفهوم البيع.

الثاني: أن في اشتراط اللفظ بُعْدٌ عما نهي عنه من بيع الملامسة، والمنابذة، ورمي الحصاة، وأجيب بأنه لم ينه عنها لعدم اللفظ المخصوص، بل لعدم دلالتها على الرضا الذي هو مناط البيع المدلول عليه بقوله تعالى: {تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ}[النساء:٢٩] وقوله ﷺ: «إنما البيع عن تراض» بل ربما أنهم كانوا يحكمون بنفوذ البيع بها مع علمهم بعدم الرضا.

الثالث: ما ذكره النجري، وهو أنه لما كانت المعاملة بين العباد، والتزام الحقوق فيما بينهم، وإسقاطها أمراً مبنياً على فعل قلبي، وهو طيبة النفس، ورضاء القلب كما نبه عليه الشارع، وكان ذلك أمراً خفياً أقام الشرع القول المعبر عما في النفس مقامه، وناط به الأحكام على ما اعتيد من إقامة الأمور الظاهرة المنضبطة مقام الحكم الخفية، وتعليق الأحكام بها، وأجيب بأن إقامة القول عما في النفس مقامه لا يقتضي تعيينه، ولم نجد نصاً من الشارع على أنه لايكون التعيين إلا بالقول، بل الظاهر من نصوصه اعتبار ما يدل على الرضا سواء

كان ذلك الدال لفظاً أو غيره، وظاهر إطلاقات الشارع في البيع والشراء أنه باق على الاستعمال اللغوي، إلا ما خصه دليل كالمنابذة ونحوها، ولوسلم اعتبار القول وتعيينه، فمن أين لكم اشتراط كون ذلك القول لفظين ماضيين مضافين إلى النفس.

الرابع: ما ذكره في الروض النضير وهو أن البيع ليس مجرد الرضا بالمبادلة، وإلا لما كان ثمة فرق بينه وبين سائر الإنشاءات، وقد ثبت كونها أنواعاً متباينة كالبيع، والإجارة، والرهن، والهبة، والصدقة على عوض، والصلح بالمال، ولكل منها ماهية تخصه، والرضاء المقترن بالمعاوضة جنس شامل لجميع تلك الصور، فلابد من معرفة كونه بيعاً من هبة، ونحو ذلك من بيان كل منها باسم يخصه، وليس إلا القول المترجم عما في النفس، وإلا كان رجوعاً بالبيان إلى غير ما جعل الله أمره إليه.

والجواب: أما قوله ليس البيع مجرد الرضا، فغير مسلم، بل هو الرضاء نفسه، كما تدل عليه نصوص الشارع، لكن لما كان خفياً احتجنا إلى ما يدل عليه من القرائن، وهذا الذي يفيده كلام هذا المستدل.

وأما قوله: وإلا لما كان ثمة فرق بينه وبين سائر الإنشاءات فنقول: الفرق بينه وبينها يحصل بما يصحبها من القرائن، وتقدم السوم، والطلب، ونحو ذلك مما لا يخفى معه المراد من الفعل، ونحن نلتزم أنه لا بد من قرينة تدل على الرضا، وعلى تعيين المراد من هذه

الإنشاءات، إلا أنا لانقصر ذلك على مطلق القول، ولا على قول مخصوص، بل ما دل على الرضا وتعيين المقصود عملنا به ما لم يرد عنه نهي، وحاصل الكلام معهم أن كل ما يذكرونه لا يفيد اشتراط القول، ولا كونه قولاً مخصوصاً، وإنما يدل على أنه لابد من قرينة تدل على الرضا، ولقد أجاد في الجواب عليهم العلامة المقبلي رادا على الإمام المهدي حيث جعل المعاطاة من البيوعات المنهي عنها، فقال: هذه غفلة؛ إذ لم يرد نهي عن ذلك، بل ولا أثر، ولا اعتبار للإيجاب والقبول، بل البيع المبادلة الصادرة عن رضى، كما قال تعالى: {تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ} [النساء:٢٩] وقال ﷺ: «لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيبة من نفسه» فمتى حصل التراضي بالمبادلة، وانسلاخ النفس عن المبيع والثمن رضاءً ببدله عنه، فقد وقع مسمى البيع، غير أن الأمور القلبية لابد عليها من دليل لفظ أوغيره أي لفظ كان، وعلى هذا معاملات الناس أجمعين إلا نوادر يتكلفون مارسمه الفقهاء لأحد أمرين، إما تديناً من الآخذين بكلام الفقهاء تقليداً، وإما خوفاً من أن يحكم عليهم باختلاف البيعة في نحو العقارات، وليس في كتاب ولا في سنة دليل على هذا العقد، ثم قال: فالمصنف رحمه الله ـ يعني الإمام المهدي عليه السلام ـ لما ارتسم عنده هذا العقد، وصار كأنه من الضروريات بنى على ذلك لأنه لابد أن ينهى عن خلافه، فحكى النهي عن النبي ﷺ توهماً، ومثل هذا يجوزعلى القاصرين لا على مثل الإمام، فإنها غريبة عليه جداً، وقال: على ما احتج به الإمام المهدي على ثبوت العقد وشرطيته في البيع بنهيه ﷺ عن بيع الجاهلية، ما لفظه:

وقد بين المصنف رحمه الله أن تلك البيوع المنهية فيها نوع من المفسدات كالغرر، والجهالات، وعدم الرضا، فلا يلزم من النهي عن تلك الأمور المباينة للعقد تعينه ولزومه؛ إذ هو أحد طرق معرفة الرضى، والحاجة إنما هي لمعرفة الرضا.

قال: وأما ما حكاه عن الإمام يحيى أن لفظ البيع لسان شرعي منقول، فهذه دعوى يحتاج المدعي لها إلى أن يبرهن عليها، ثم قال: ولعل إسناد الإمام يحيى إلى ما ذكرنا من إسناد الإمام المهدي في قوله: أنه نهى عن المعاطاة، ويحتمل أنها من المغلطة الواقعة في ذلك، وهي تسمية عرف المفرعين للفقه لساناً شرعياً.

قال: وقد نظمنا ذالك في سلك الألفاظ التي جمعناها في نحو ذلك في (الأبحاث المسددة).

وقال الوالد علي بن يحيى العجري رحمه الله: إنه لم ينقل عن المبلغ عن الله، والمبين للحق بعده اشتراط لفظ مخصوص، أو حظر على نوع خاص، وهو من مهمات الشريعة، فلو كان لنقل.

احتج أهل القول الثاني بوجوه:

أحدها: هذه الآية الكريمة، وقد مر وجه الاحتجاج بها.

الثاني: أن الإذن بالبيع ورد في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ مطلقاً عن التقييد بغير الرضا، ولا في صورة مخصوصة نهى عنها الشارع، والنهي عنها في التحقيق إنما هو لعدم تحقق الرضا كالمنابذة،

وما فيه غرر، وهذا الإطلاق يدل على جواز كل بيع يصدر عن تراض، وعلى عدم إعتبار لفظ مخصوص في انعقاده.

قال الوالد علي بن يحيى العجري رحمه الله: وفي إطلاق الله ورسوله لحل البيع من دون تقييد بعقد مخصوص، أو لفظ أو ألفاظ مخصوصة دلالة على أن ما وقع فيه التعاوض بالتراضي بيع صحيح بأي لفظ كان، وعلى أي حالة بالكتابة وغيرها من قرائن التراضي بالمعاوضة، ولو بأمر، وماض، أولفظين مستقبلين غير محضي الاستقبال، إلا ما نهي عنه فلم يأذن به الله، أو أجمع على منعه إجماعاً صحيحاً من الأمة، أو عترة رسول الله ﷺ.

قال رحمه لله: وقد ذكر في البحر الإجماع على أنه لا ينعقد باللفظين المستقبلين المحضين[1] أو أحدهما بيع.

قال رحمه الله: فإن حكم الظن بصحته لم يخص بالإجماع هنا إلا ذلك.

قلت: وأما مارواه في البحر عن الإمام يحيى أنه قال: ولا ينتقل الملك بالمعاطاة بلاخلاف بين العترة والفقهاء، فيدفعه ما مر من ذكر الخلاف عن بعض الأئمة والفقهاء، على أن الإمام يحيى اختار أنه بيع فاسد يملك بالقبض، ورواه عن المؤيد بالله.

فإن قيل: فقد روي في البحر الإجماع على أنه لاينقل الملك بالمعاطاة في المحقر، وإذا كان لاينقل الملك بها فيه فغيره بالأولى.

قيل: قد عرفناك عدم صحته بما ذكرناه من الخلاف.

---

(١) نحو أن يقول سأبيع منك فتقول سأقبل منك. تمت مؤلف.

الوجه الثالث: ماروي عن النبي ﷺ في بعض معاملاته وبيوعه، مما يدل على عدم اعتبار اللفظين الماضيين كما في حديث الحلس والقدح، وذلك ما رواه أنس أن رجلاً أصابه جهد شديد هو وأهل بيته، فأتى رسول الله ﷺ فذكر له ذلك، فقال: ما عندي شيء، فقال: «فاذهب فأتني بما عندك، فذهب وجاء بحلس وقدح، فقال: يا رسول الله هذا الحلس والقدح، فقال: من يشتري هذا الحلس والقدح، فقال رجل: أنا آخذهما بدرهم، فقال: من يزيد على درهم، فسكت القوم، فقال: من يزيد على درهم، فقال رجل: أنا، فقال: اخذهما بدرهمين، فقال: هما لك» الخبر رواه في الشفاء، والحديث أخرجه أبو داود، وأحمد بلفظ أن النبي ﷺ نادى على حلس وقدح لبعض أصحابه، فقال رجل: هما علي بدرهم، ثم قال الآخر: هما علي بدرهمين، وعنه ﷺ أنه اشترى سراويل فقال لوزان الثمن: «زن وأرجح» ولم يزد على ذلك في الدلالة على الرضا والقبول.رواه في أصول الأحكام، و الشفاء.

وفي العلوم: حدثنا محمد، قال: نا محمد، عن وكيع، عن سفيان، عن سماك بن حرب، عن سويد، قال: جلبت أنا ومخرمة العبدي بزاً من هجر فجاءنا رسول الله ﷺ فساومنا بسراويل وعندنا وزان يزن بالأجر، فقال: رسول الله ﷺ: «زن وأرجح» أما محمد الراوي، عن وكيع فاحتمل أنه محمد بن إسماعيل بن البحتري؛ لأنه قد ذكر في الجداول روايته عن وكيع، وأخذ المرادي عنه، ويحتمل أنه محمد بن إسماعيل الأحمسي شيخ محمد بن منصور المرادي، وكلاهما ثقتان.

وأما سفيان فالظاهر أنه الثورى أحد الأعلام، قال شعبة، وابن معين، وجماعة: سفيان أمير المؤمنين في الحديث، قال علامة العصر: أجمع على جلالته وإتقانه مع الحفظ والضبط، والمعرفة، والزهد، والورع، أحد ثقات الشيعة، وعلماء الزيدية.

توفي سنة إحدى وستين ومائة.

احتج به الجماعة، قال: وكل ما أطلق في كتب أصحابنا فهو المراد غالباً.

روى له الهادي في المنتخب، والناصر، وأئمتنا الخمسة، والنرسي وفي المناقب، والمحيط، والسيلقي.

وأما سماك بن حرب فهو: البكري الذهلي أبو المغيرة الكوفي.

روى عنه الثوري وجماعة، وثقه أبو حاتم، وقال أحمد: هو أصلح حديثاً من عبدالملك بن عمير.

توفى سنة ثلاث وعشرين ومائة.

احتج به الجماعة إلاالبخاري، روى له أئمتنا الأربعة.

وأما سويد فهو: أحد الصحابة، قال في الجداول: له حديث السراويل، عداده في الكوفيين.

روى عنه سماك، والحديث قال في المنتقى: رواه الخمسة، وصححه الترمذي، وقال في النيل: سكت عنه أبو داود، والمنذري، وفي الشفاء في قصة شرائه ﷺ لجمل جابر، فقال لي رسول الله ﷺ: ((بعنيه بأوقية)) فقلت: يارسول الله هو ناضحك أي لك.. الخبر،

وهو عند جماعة من المحدثين، وكل هذا يدل على أنه لايعتبر إلاما يدل على الرضا، ألا ترى أنه في شراء السراويل لم يزد على المساومة، وفي حديث جابر، لم يزد على سؤال البيع ولم يكن من جابر غير قوله: هو ناضحك، وكذلك في حديث الحلس إنما قال: هما لك، وفي رواية فقال: خذ فلو كان ثمة ناقل شرعي ينقل معنى البيع والشراء عن معناهما اللغوي لما خفي نقله كسائر الشرعيات، وقد عرفت مما أسلفنا لك عن معنى الاشتراء أن أهل اللغة لم يعتبروا في معنى البيع أمراً زائداً على مجرد المبادلة، والشرع لم يزد في ذلك إلا اعتبار الرضا، ويزيد المعنى اللغوي تحقيقاً ما ذكره الراغب في مفرداته حيث قال: البيع: إعطاء المثمن، وأخذ الثمن، والشراء إعطاء الثمن، وأخذ المثمن، ثم ذكر أنه قد يطلق أحدهما على الآخر، وقال في مادة شرى: الشرى والبيع متلازمان، فالمشتري دافع الثمن، وآخذ المثمن، والبائع دافع المثمن وآخذ الثمن، هذا إذا كانت المبايعة بناض[1] وسلعة، فأما إذا كانت بيع سلعة بسلعة صح أن يتصور كل واحد منهما مشترياً وبائعاً.

قال: ومن هذا الوجه صار لفظ البيع والشرى يستعمل كل واحد منهما في موضع الآخر، فهذا نص منه وتصريح بأن القول غيرمعتبر في معنى البيع والشرى عند أهل اللغة، وأهل القول الأول معترفون بذلك، وإلا لما ادعوا النقل الشرعي، ولكنها دعوى لا دليل عليها كما عرفت، بل قام على خلافها.

---

(١) أي نقد. تمت مؤلف.

واعلم: أن من يشترط في صحة البيع لفظاً مخصوصاً قد استثنوا من ذلك المحقر فقالوا: يكفي فيه ما اعتاده الناس، إلا ماروي عن بعض أصحاب الشافعي من أنه لابد فيه من لفظ كغيره.

قال الصعيتري: وظاهر المذهب أنه يكفي ما جرت به العادة في جميع المحقرات، وقال ابن أبي الفوارس: إن هذا في المأكول فقط، قال الصعيتري: والقياس يمنع من كونه بيعاً إذا لم يحصل فيه الإيجاب والقبول، ولا ماهو في معناهما، إلا أن عمل المسلمين جرى بالتعامل به في المحقرات، وتوارثوه خلف عن سلف من غير خلاف ولا نكير، ولم يراعوا فيه لفظ الإيجاب والقبول، كما لم يراعوا في الهدايا لفظ الهبة والقبول، وكما أجمعوا على دخول الحمام على وجه لا تحصل فيه الإجارة الصحيحة، فصح ذلك لأجل عمل المسلمين، واختلفو في قدر المحقر، فقال علي خليل، وأبو مضر: هو ما دون ربع المثقال، وقال القاضي زيد: قدر قيراط المثقال فما دون، وقال في البيان: المحقر الذي لا يعقد عليه لحقارته، لا للتساهل فيه كما يفعله الجهال، وقيل: هو نحو البقول، والفواكه، والخبز، وقيل: ما دون نصاب السرقة، قيل: والأقرب في ذلك اتباع العرف والعادة، وهو الذي يشير إليه كلام الإمام شرف الدين في إلحاق المنقولات بالمحقرات، والذي صححه في حواشي الأزهار للمذهب: أنه يثبت فيه الشفعة، وتلحقه الإجازه، ويدخله الربا، ويثبت فيه الخيار، وهذا فرع على حصول الملك، ومنه تعرف ضعف دعوى الإجماع على أنه لا يحصل بالمعطاة ملك في المحقر. والله أعلم.

تفسير قوله تعالى:

{ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون، صم بكم عمي فهم لا يرجعون}

البقرة: (١٧،١٨)

قوله تعالى: {ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لاَ يُبْصِرُونَ ۝ صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لاَ يَرْجِعُونَ} [البقرة:١٧،١٨]

الذهاب: لغة الإنطلاق، والنور: الضوء من كل نير، ونقيضه الظلمة، وسمي نوراً لاضطرابه وحركته، والترك: التخلية، اترك هذا أي دعه وخله، وفي تضمينه معنى التصيير، وتعديته إلى اثنين خلاف، والظلمة: عدم النور أو عرض ينافيه، والإبصار: الرؤية، والصمم: داء في الأذن يسد العروق فيمنع من السمع، وأصله من الصلابة، قالوا: قفاه صماً[1] أي صلبهُ.

وقيل: أصله السد، صممت القارورة سددتها، والبكم: آفة تحصل في اللسان تمنعه من الكلام.

وقيل: الذي يولد أخرس، وقيل: الذي لا يفهم الكلام، ولا يهتدي إلى الصواب، فيكون آفة في الفؤاد، والعمى: ظلمة في العين تمنع من إدراك المبصرات، والرجوع إن لم يتعد فهو بمعنى العود، وإن تعدى فهو بمعنى الإعادة.

وفي هذه الجملة مسائل:

---

(١) لعلها: صمٌّ.

المسألة الأولى [في الضياء والظلمة]

قد مر عن الإمام أحمد بن سليمان عليه السلام أنه قال: الضياء والظلمة: عرضان، وهو قول أبي الهذيل على ما رواه عنه في الغياصة.

وقال السيد مانكديم، والشيخ أحمد بن الحسن الرصاص وغيرهما من أصحابنا: بل هما جسمان رقيقان، فالنور جسم رقيق مضيء، والظلمة جسم رقيق غير مضيء، وقال الإمام يحيى: النور عرض، والظلمة عدم النور، ووافقه الزمخشري في الظلمة، وقال: النور نقيضها.

احتج الأولون على أنهما عرضان بوجوه:

أحدها: أن الأجسام المنيرة والمظلمة مشتركة في الجسمية، ومتباينة في النور والظلمة، فما اشتركت فيه يجب أن يكون مغايراً لما اختلفت فيه، فثبت أن الجسمية غير النور والظلمة.

الثاني: أن الجسم المعين يصير مضيئاً بعد أن كان مظلماً و بالعكس، وجسميته باقية في الحالين، فوجب أن يكون مغايراً لهذين الوصفين.

الثالث: أن الشمس إذا كانت محاذية لكوة في البيت صار البيت مضيئاً بطلوعها، فإذا سدت الكوة صار مظلماً،فلو كان النور جسماً لبقي بعد سد الكوة في البيت.

الرابع: أن الشمس إذا طلعت من دائرة الأفق استضاء وجه

الأرض، ومن المحال أن تنتقل الأجسام منها إلى الأرض لا ستحالة الطفر، والضوء قد حصل دفعة واحدة فوجب أن لايكون جسماً.

وأما القائلون بأنهما جسمان فلم أظفر لهم بحجة واضحة، إلا أنهم أطلقوا اسم النور والظلمة على الأجسام، وجعلوا البياض والسواد وصفاً لها، وهي حجة ضعيفة كما ترى، ولذا قال الإمام عز الدين عليه السلام: الأقرب أنه خلاف لفظي، وقد حقق ذلك في الغياصة بعد أن حكى أنهما جسمان، ونسب الخلاف إلى أبي الهذيل، ثم قال: لا خلاف أن النور أجسام وجواهر فيها بياض، والظلمة أجسام وجواهر فيها سواد.

قال: فعندنا أن الاسم وقع على الأجسام والجواهر، والبياض والسواد وصف لذلك، وانبساطها وانقباضها، وعنده أن الاسم واقع على السواد والبياض؛ لأن ذلك السابق إلى الفهم، وإن لم يخطر بالبال الجسم الذي هو المحل والجواهر.

قلت: وقد احتج بعضهم على جسمية النور؛ بأن الهواء إنما يضيء بمجاورة لا بعرض يحله، وإلا لم يزل بغروب الشمس، وهو ضعيف؛ لأن العرض لا يبقى عند وجود ما ينافيه، والظلمة تنافي النور كما قيل أنها عرض منافية له.

احتج الإمام يحيى: على أن الظلمة عدم النور بأن حال البصير في الظلمة التامة كحال الأعمى، ثم إن الأعمى لايدرك كيفية الظلمة؛ لأنه لايبصر شيئاً فيجب أن تكون الظلمة عبارة عن أن البصر لا يدرك

شيئاً، فيكون أمراً عدمياً وبأنه إذا كان إنسان قريباً من النار وآخر بعيداً عنها، فالبعيد يرى القريب ولا يكون الهواء المظلم مانعاً له، فلو كانت الظلمة أمراً ثبوتياً لم يفترق الحال بينهما في المنع، واعترضه الإمام عز الدين فقال: هذا لايستقيم على قاعدة الأصحاب؛ لأن النور عندهم عرض باق، والباقي لاينتفي إلا بضد، وما يجري مجراه فلا بد أن تكون الظلمة أمراً ثبوتياً مضاداً له،وإلا لزم أنه إذا وجد في جسم أن لا ينتفي عنه، وقد علل ابن متويه رؤية البعيد من النار للقريب منها دون العكس؛ بأن شعاع البعيد وجد مادة فرأى معها، بخلاف القريب فإن شعاعه ينفصل إلى الظلمة التي لامادة فيها للشعاع فلا يرى من فيها، واحتج أبوحيان على أن الظلمة عرض بأنه قد تعلق بها الجعل بمعنى الخلق، والإعدام لاتوصف بالخلق.

قال: قد ردها بعضهم إلى الظلم،وهو المنع؛لأنها تسد البصر وتمنع الرؤية.

المسألة الثانية [الجواب على شبهة التعلق بقول الله تعالى: {ذهب الله بنورهم}]

قد يتعلق من ينسب إلى الله إضلال العباد وإغوائهم بقوله: {ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لاَ يُبْصِرُونَ} [البقرة:١٧] لأن الظاهر من ضرب المثل أن هؤلاء القوم قد كان لاحت لهم لوائح الهدى والإيمان، وأخذوا بها برهة من الزمان، ثم نزع الله ذلك منهم، وتركهم في ظلمات الجهل لايبصرون هدى، ولا يهتدون إلى رشاد، وقد روى

معنى هذا ابن جرير بسنده عن ابن عباس قال: قوله: {مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارا ...} إلى {فَهُمْ لاَ يَرْجِعُونَ} [البقرة:١٧،١٨] ضربه الله مثلاً للمنافق، وقوله: {ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ} [البقرة:١٧] قال: أما النور فهو إيمانهم الذي يتكلمون به، وأما الظلمة فهي ضلالتهم وكفرهم يتكلمون به وهم كانوا على هُداً، ثم نزع منهم، فعتوا بعد ذلك.

والجواب: أنا لا نسلم أن المقصود بالآية ما ذكرتم ولا يقتضيه ظاهرها ولا يحتمله، وقد ذكر المفسرون في معناها وجوهاً كلها محتملة، وبها يبطل دعوى الخصم في معناها:

أحدها: أن المنافقين لما تكلموا بلا إله إلا الله أضاءت لهم في الدنيا بإجراء أحكام المسلمين عليهم، وحقن دمائهم، فلما ماتوا سلبهم الله ذلك النور أي لم ينفعهم نطقهم بالشهادة مع إبطانهم الكفر، وهذا مروي عن قتادة، ويؤيده ما رواه ابن جرير، وابن المنذر، وابن أبي حاتم، والصابوني في المائتين عن ابن عباس، قال: هذا مثل ضربه الله للمنافقين أنهم كانوا يعتزون بالأنساب، فيناكحهم المسلمون، ويوارثونهم، ويقاسمونهم الفيء، فلما ماتوا سلبهم الله ذلك العز كما سلب صاحب النار ضوءه {وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ} [البقرة:١٧] يقول في عذاب.

الثاني: أن الله أذهب نورهم بإطلاع المؤمنين على كفرهم، فقد أذهب منهم نور الإسلام بما ظهر من كفرهم.

الثالث: أن المراد أنهم أوقدوا ناراً حقيقة ليتوصلوا بها، وبنورها إلى

فسادهم، وعبثهم، ومعاصيهم، فأخمد الله نارهم، وأضل سعيهم.

الرابع: أن هذه النار مجاز عن عداوة أهل النفاق وحقدهم، وما كانوا يحاولونه من إثارة الفتنة، وإذهاب الله إياها: دفع ضررها عن المؤمنين، كما قال تعالى: {كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَاراً لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ} [المائدة:٦٤] وهذه الوجوه لايبقى معها لأهل الزيغ في الآية شبهة؛ لأن إسناد الذهاب بنورهم إلى الله تعالى على أحد هذه الوجوه، ولا يلزم منه ما ذكره الخصم، ثم إنا لو سلمنا احتمالها لما ذكرتم، وأنها ظاهرة في أن الله نزع منهم الإيمان، فنقول: قد ثبت قطعاً تنزيه الله تعالى عن إضلال عباده، وحينئذ تكون الآية من المتشابه، فيجب تأويلها بما يطابق دليل العقل، ومحكم الكتاب، لا بما يخالفهما، ولنا في تأويلها وجوه:

أحدها: أن الله تعالى فعل بهم ذلك عقوبة على فعلهم، وجزاء على حسن صنيعهم، كما قال الإمام أحمد بن سليمان وغيره في الطبع والختم.

الثاني: أن الله تعالى سلبهم الألطاف، ومنعهم منها، وخذلهم لما علمه من عدم التطافهم وقبولهم، فلما وقع بهم ذلك ذهب ما كان معهم من الهدى، فأسند إلى الله من باب الإسناد إلى السبب، ويؤيده ما أخرجه ابن جرير، عن ابن عباس، وابن مسعود وناس من الصحابة أن ناساً دخلوا في الإسلام مقدم النبي ﷺ المدينة، ثم أنهم نافقوا، فكان مثلهم كمثل رجل كان في ظلمة، فأوقد ناراً، فأضاءت

له ما حوله من قذى أو أذى، فأبصره حتى عرف ما يتقي، فبينا هو كذلك إذ طفئت ناره، فأقبل لايدري ما يتقي من أذى، فكذلك المنافق كان في ظلمة الشرك، فأسلم، فعرف الحلال من الحرام، والخير من الشر، فبينا هو كذلك إذ كفر فصار لايعرف الحلال من الحرام، ولا الخير من الشر، فهؤلاء الصحابة فسروا الآية باعتبار الواقع، والمعنى الحقيقي لها، فنسبوا الكفر والنفاق إلى فاعليه[1] وهذا يقوي كون النسبة إلى الله تعالى على جهة المجاز؛ لأن المفسر يحل المعنى باعتبار مافي نفس الأمر، لاسيما وفيهم ابن عباس، وابن مسعود، ومحلهما في معرفة تأويل القرآن ومعانيه لا يجهل.

الوجه الثالث: أن يحمل على قصد المبالغة في التشبيه، ومعناه أنهم في ضلالهم وحيرتهم، وعدم انتفاعهم بما عرفوا من نور الهدى بمنزلة من ذهب الله بنوره؛ لأن من ذهب الله بنوره، ولم يدله، ولم يهده، فلا شك أنه لايهتدي، ولا يرجع إلى الحق، وحاصله أنهم من فرط تمكنهم في الضلال، وثباتهم فيه، وعدم انتفاعهم بهداية الله تعالى بمنزلة من فعل الله بهم ذلك، أي ذهب بنورهم وإن لم يكن منه تعالى إذهاب لنورهم، بل لم يذهبه فإن العقول كاملة والآيات متواصلة، وقد مر نظير هذا عن بعضهم في قوله تعالى: {خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ} [البقرة:٧] ويشهد له قوله تعالى: {صُمٌّ بُكْمٌ...} الآية[البقرة:١٨]، وهذا الوجه مبني على أن جواب لما محذوف، ويكون قوله: {ذَهَبَ

(١) مع أن ظاهر الآية أنه منسوب إلى الله تعالى. تمت مؤلف.

اللَّهُ بِنُورِهِمْ} [البقرة:١٧] مستأنف. والله أعلم.

واعلم: أن ما ذهب إليه هذا الذاهب من الاستدلال بها على أن الله يغوي العباد ويضلهم، لايمكن حمل الآية عليه بوجه لما ذكرنا، ولأنها واردة في ذمهم على عدم الإيمان، وتشنيع أقوالهم، والحكم بسماجة حالهم، فكيف يذهب ذاهب إلى أن الله تعالى يسلبهم النور والقدرة عليه، ثم يذمهم، ويتوعدهم، ويشبههم بالصم البكم، ويتوعدهم بالدرك الأسفل من النار.

فائدة

قوله: {ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ} [البقرة:١٧] معناه: أذهب الله نورهم؛ إذ لايجوز أن يوصف الله بالذهاب مع النور.

المسألة الثالثة [في سر وصفهم بالصم والبكم والعمي]

وصف الله لهؤلاء القوم بأنهم صم بكم عميٌ، وإيراده على جهة المبالغة في التشبيه، دليل على أن من كانت فيه هذه الأوصاف على جهة الحقيقة، لايعرف الحق على وجهه، فيستنبط من ذلك أحكام قد ذكرناها في قوله تعالى: {خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ ...} الآية[البقرة:٧]، وهذا التشبيه يؤكد ما هنالك، وفي إسناد عدم الرجوع إليهم دليل على أنهم المختارون له؛ إذ الأصل في الإسناد الحقيقة.

قوله تعالى: {وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ} [البقرة:١٩] دلت الآية على أن

المحيط من أسماء الله تعالى، واختلف في معناه، فقيل: بمعنى عالم لقوله: {أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْماً} [الطلاق:١٢] وقيل: معناه مستولٍ عليهم بالقدرة لقوله: {وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ} [البروج:٢٠] وقيل: إنه يهلكهم لقوله تعالى: {إِلاَّ أَنْ يُحَاطَ بِكُمْ} [يوسف:٦٦] وكلها محتملة هنا، واستعماله في الباري تعالى مجاز، كنى به عن كونهم لا يفوتونه كما لايفوت المحاط المحيط؛ إذ لا تجوز الحقيقة في حقه تعالى؛ لأن الإحاطة حقيقة في حصر الشيء بالمنع له، والاشتمال عليه من كل جهة، وظاهر كلام الموفق بالله أنه لايطلق على الباري تعالى إلا مقيداً بما يزيل الوهم؛ لأنه قال: ولايوصف بأنه محيط؛ لأنه من صفات الأجسام، ولا يجوز عليه تعالى ذلك، ويجب أن يكون مراده عليه السلام أنه لا يطلق إلا مقيداً[1] بما ذكرنا[2] لأنه لايمنع ما ورد به القرآن، وفي وضع الظاهر -أعني الكافرين- موضع الضمير الراجع إلى من تقدم ذكره إعلام بكفرهم، وأنه السبب فيما ينالهم من عقوبة الله وتنكيله بهم، فيدل على عدمه، وأنه تعالى لا يعذب أحداً إلا بذنبه.

---

(١) وقد صرح بوجوب التقييد القرشي في المنهاج. تمت مؤلف.

(٢) أي بما يزيل الوهم وهذا تأويل لكلام الموفق بالله وإلا فالمختار جواز إطلاق ما أطلقه القرآن مراداً به المعنى الصحيح. تمت مؤلف.

تفسير قوله تعالى:
{ولو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم إن الله على كل شيء قدير}
البقرة: (٢٠)

قوله تعالى: {وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} [البقرة: ٢٠]

يتعلق بهذه الجملة مسائل:

المسألة الأولى [الدلالة على صحة مذهبنا في القسر والإلجاء]

في هذه الآية دليل لما يذهب إليه أصحابنا في تأويل بعض آيات المشيئة بمشيئة القسر والإلجاء؛ لأنه تعالى أخبر في هذه الآية أنه لو شاء أن يذهب بسمعهم وأبصارهم على جهة القسر والغلبة لهم لما منعه عن ذلك عجز، ولذا عقبه بما يدل على تعلق القدرة بكل شيء، وإنما منعه منه الحكمة التي يعلمها، والمقصود من هذا أن لإيراد المشيئة على هذا الوجه في مقام الزجر، والتوبيخ لمن يهتدي بهداية الله، ويقبل مواعظه، ويكف عن معاصيه أصلاً في كتاب الله، فلا يكون تفسير بعض آيات المشيئة بالقسر والإلجاء خارجاً عن الأصل، مخالفاً للظاهر كما يقوله الخصوم.

المسألة الثانية [في بحث لفظة (كل) مع ألفاظ العموم]

دلت الآية الكريمة على أن لفظة (كل) موضوعة للعموم، ولذا أورده الله في مقام إخباره بشمول قدرته، وتمدحه بذلك، وهذا من جملة الأدلة على أن للعموم صيغة، وفي المسألة خلاف، فالذي عليه العدلية من الزيدية، والمعتزلة وكثير من غيرهم: أن في اللغة ألفاظاً موضوعة للعموم حقيقة، وقيل: لا لفظ في اللغة يفيد العموم بوضعه، وإنما القرينة تقيده، وهذا مروي عن الأشعري، وبعض المرجئة، وعزاه في شرح الغاية إلى بعض الأصوليين، وهؤلاء يجعلون الصيغة من المشترك اللفظي، وقيل: بل الألفاظ التي يدعى في العموم موضوعة للخصوص، و أقل ما يحتمله اللفظ، قال في حواشي الجوهرة: ومرادهم أن لفظ العموم ما كان منها فيه لفظ الجمع حمل على ثلاثة فقط، وما لم يكن فيه لفظ الجمع حمل على الواحد، كالرجل، ونحو ذلك مما ليس لفظ جمع، قال: وهذا القول يُحفظ للأشعري، وعزاه في شرح الغاية إلى المرجئة، واستعمال الصيغة في العموم مجازٌ عندهم، وقيل: بالوقف أي لاندري أهي حقيقة في العموم، أم في الخصوص، أم فيهما، أو لا ندري هل وضع للعموم والخصوص صيغة أم لا، وهذا مذهب الأشعري في رواية، والآمدي، والباقلاني وغيرهم، وفي حواشي الجوهرة أن من القائلين بالوقف من توقف لأجل كون اللفظ مشتركاً بين المعنيين، ومنهم من توقف لاحتمال الحقيقة فيهما والاشتراك، وكونه حقيقة في أحدهما مجازاً

في الآخر، وقيل: للعموم صيغة في الأمر والنهي، والوقف في الأَخبار كالوعد والوعيد، قال في شرح الغاية: حكاه أبو بكر الرازي عن الكرخي، ثم قال: وربما ظن أن ذلك مذهب أبي حنيفة لأنه كان لايقطع بوعيد أهل الكبائر من المسلمين، ويجوز أن يغفر الله لهم في الدار الآخرة.

قال سيلان: وأشار بقوله ربما ظن إلى أن تجويز العفو لا يقتضي الوقف لاحتمال أن يقول أبو حنيفة بثبوت الصيغ، وتجويز العفو لعدم القطع بدلالتها، وفي الجوهرة وتعليقها عن المرجئة أنهم ينفون الصيغة في الأخبار دون الأمر والنهي، وللجمهور في إثبات مذهبهم مسلكان:

أحدهما: أن في اللغة ألفاظاً مو ضوعة للعموم على الجملة.

والثاني: ما يدل على ألفاظ مخصوصة أنها وضعت للعموم.

[المسلك الأول: ألفاظ العموم في اللغة]

المسلك الأول: في أن في اللغة ألفاظاً للعموم على الجملة، ولهم على ذلك أدلة:

الدليل الأول: أن العموم معنى عقله أهل اللغة، ومستهم الحاجة إلى العبارة عنه، والتخاطب، والتفاهم به، فيجب أن يضعوا له لفظاً، كما وضعوا لما مستهم إليه الحاجة من المعاني التي عقلوها، نحو: الفرس، والحمار، والسيف.

فإن قيل: ومن أين لكم أنهم عقلوه؟

قيل: لأنهم أهل العقول الوافرة، والفطنة الباهرة، فلا يجهلون مثل ذلك مع كثرة دورانه في كلامهم.

فإن قيل: وما الدليل على حاجتهم إلى ذلك؟

قيل: الذي يدل عليه أن الواحد منهم قد يحتاج كثيراً إلى خبر، أو استخبارٍ، أو أمر يقتضي الاستغراق، ويطول عليه تعداد الأعيان.

ألا ترى إذا أراد أن يستخبر عن من عند غيره من العقلاء طال عليه القول مستخبراً هل عندك فلان؟ أو فلان؟ إلى أن يعدد من يريد الاستخبار عنهم، وكذلك في الأمر والنهي، فلطول ذلك مستهم الحاجة إلى وضع لفظ شامل لما يريدونه من خبر، أو استخبار، أو أمر، أو نهي، فيقول المخبر: عندي العلماء، والمستخبر: من عندك، والآمر: أكرم العلماء، والناهي: لاتهن الأولياء.

فإن قيل: غاية ما ذكرتم الدلالة على حسن وضعهم لألفاظ العموم لا وجوبه.

قيل: بل يدل على الوجوب؛ لأن من حق القادر على الشيء إذا توفرت الدواعي إلى إيجاده أن يوجده لامحالة؛ إذ لو لم يوجده لخرج عن كونه عاقلاً، كما قيل فيمن قدم إليه طعامٌ شهي مع حاجته إليه، ولا مانع منه بحال، فإنه إذا تركه والحال هذه لا يعد من العقلاء، وقد قررنا حاجتهم إلى الألفاظ العامة، وأما قدرتهم عليها فلا شك فيها.

فإن قيل: لو سلمنا الوجوب، فلا نسلم أن العرب لا يخلون به، إلا لو ثبتت حكمتهم ومراعاتهم للمصالح، وليسوا كذلك، فإنهم أرباب

التيه والحمق، فلا يؤمن أن يخلوا بذلك الوا جب، كإخلالهم بغيره من الوا جبات التي منها معرفة الله، ومعرفة نبوة رسول الله ﷺ.

قيل: لسنا نوجب ذلك عليهم من باب إيجاب التكليف، وإنما أو جبناه لأجل العادة، وتوفر الدواعي، كما يقول فيمن دعاه الداعي إلى شهي ولا مانع منه، فإنه يفعله لامحالة، ويجب ذلك عليه، وجوب استمراري عادي، وقد مر بتقدير الوجوب بهذا المعنى في مواضع من هذا الكتاب.

فإن قيل: قد وجدنا أشياء قد عقلوها، ولم يضعوا لها لفظاً يخصها، كأنواع الاعتماد وصنوف الروائح وغير ذلك.

قيل: لا نسلم عدم الوضع لها، بل وقد وضعوا لها ما يميزها عن غيرها، ولكنها أسماء مركبة إضافية، فقالوا اعتماد سفلي، وعلوي، ورائحة المسك، والكافور والغرض يحصل بذلك، وإن لم تكن أسماء مجردة، سلمنا، فهذه الأمور ليست الحاجة إلى التخاطب بها كالحاجة إلى التخاطب بالعموم، والكلام فيما تشد الحاجة إليه.

فإن قيل: قد وضعوا لذلك لفظاً مشتركاً بينه وبين الخصوص، أو مجازاً فيه حقيقة في الخصوص، وذلك كاف.

قيل: إن ما ذكرناه من دليل الوجوب قاض بأنه يجب أن يضعوا له لفظاً يسبق إلى الفهم معناه عند النطق به، وليس المشترك والمجاز كذلك.

فإن قيل: أسماء التعداد دالة على العموم وقد وضعوها، فإذا أردنا

الاستفهام قلنا: أزيد عندك؟ أعمرو عندك؟ أبكر عندك؟ حتى نأتي على جميع العقلاء، وهذا كاف في الوضع والخروج عن عهده الوجوب.

قيل: هذا يكشف عن جهل قائله، فإنا لم نوجب وضع اللفظ، إلا لما في ذكر الأعداد من التطويل مع كثرة الخبر والاستخبار ونحوهما كما مر، ولا يعدل عاقل إلى الأشق مع إمكان الأسهل لغير فائدة، مع أنه قد يتعذر التعداد عند كثرة المعدودات.

ألا ترى أنه لو أراد أحد أمر غيره بإكرام العلماء، فإنه يتعذر عليه تعدادهم لكثرتهم، ولخفاء بعضهم عليه، فإذا عدل إلى اللفظ العام تم مراده، وكمل مقصوده.

فإن قيل: الحاجة إن أوجبت وضع اللفظ لما عقلوه من العموم، فهي تو جب عليهم أن يضعوا لفظاً لا يلتبس الحال فيه، هل هو للعموم، أوالخصوص، أو للمشترك بينهما.

قيل: قد فعلوا فإن المتبادر من ألفاظ العموم الشمول، والتبادر دليل الحقيقة.

فإن قيل: الاشتراك بين الكل والبعض معنى عقلوه، كمن يريد أن يشكك على غيره ولم يضعوا له لفظاً.

قيل: بل وضعوا له، قولهم: جاءني إما كل الناس أو بعضهم، ومما ذكرنا يثبت أن الحاجة توجب وضع اللفظ العام. والحمد لله.

ويؤيده أنهم قد وضعوا لكثير من المسميات أسماء كثيرة[1]، مع أن الحاجة إلى التخاطب بها ليست كالحاجة إلى التخاطب بالعموم.

الدليل الثاني: أن أهل اللغة يؤكدون ألفاظ العموم بكل، وأجمعين، فيقولون: جاء القوم كلهم أجمعون، وهذا يدل على أن المؤكد بفتح الكاف للعموم لوجهين:

أحدهما: أنه قد ثبت بما سيأتي أن قولهم: كلهم أجمعون يقتضي العموم، فيجب في القوم أن يكون كذلك؛ لأن من حق التأكيد أن يكون مطابقاً للمؤكد، وإلا لم يكن تأكيداً له.

الثاني: أنهم إنما قصدوا بذلك المبالغة في شمول الخطاب لما يصلح له، وتمكين الأمر المؤكد في النفس، فلو كان المؤكد بالفتح موضوعاً للخصوص أو له وللعموم، لكان التأكيد زيادة في البعد عن الاستغراق، وهو خلاف ماعلم من قصد واضعي اللغة.

فإن قيل: لانسلم أنهم قصدوا بذلك المبالغة والتمكين في النفس، وإنما أكدوا؛ لأن التأكيد أكثر شمولاً، وأظهر عموماً.

قيل: هذا باطل، فإن فائدة التوكيد عند أهل اللغة تقرير المؤكد لأن له معنى مخالف، سلمنا فالتأكيد إما أن يستوعب، فهو الذي نقول أولا، فاللبس، والبعد عن الاستغراق ثابت، وهو خلاف ماعلم عن أهل اللسان.

الدليل الثالث: أن أهل اللسان فصلوا بين العموم والخصوص،

(١) من ذلك ما قيل أنهم وضعوا للخمر خمسين اسماً وللسيف مائة وللأسد مائتين. تمت مؤلف.

كما فصلوا بين الأمر والنهي، فقالوا: خرج هذا مخرج العموم، وخرج هذا مخرج الخصوص، كما قالوا خرج مخرج الأمر، والزجر، والتهديد.

قال علي عليه السلام في كلامه في أحوال الرواة: (وقد كان يكون من رسول الله صلى الله عليه وآله الكلام له وجهان، فكلام خاص، وكلام عام). رواه في النهج.

وقال عليه السلام في وصف القرآن، وبيان النبي صلى الله عليه وآله: (مبيناً حلاله وحرامه) إلى قوله: (وخاصه وعامه) رواه في النهج.

قال بعض المحققين: فكما أن فائدة الأمر وموضوعه غير فائدة النهي، كذلك العموم فائدته غير فائدة الخصوص ومعناه، وكلام علي عليه السلام نص في ذلك.

قال الموفق بالله عليه السلام: فإن قيل: إنما قالوا ذلك لأن ها هنا لفظاً[1] يحتمل ذلك؛ لا أنه يختص إفادة العموم.

قيل له: كما لا بد من لفظ يختص الأعداد، والأمر، والنهي، كذلك لا بد من لفظ يختص العموم؛ لأنهم قسموا الكلام، فقالوا: مهمل، ومستعمل، فالمهمل مالم تقع عليه مواضعة، والمستعمل ما وقعت عليه المواضعة، وينقسم ذلك بين أمر، ونهي، وخبر، وعام، وخاص، فلا بد من لفظ يختص العموم لا على وجه الاشتراك، كما لا بد من لفظ يختص الأعداد، والأمر، والنهي لا على وجه الاشتراك.

---

(١) يعني أنهم إنما فصلوا بين العموم والخصوص من حيث أن لفظ الخصوص له فقط ولفظ العموم يصلح لهما جميعاً بالاشتراك. تمت مؤلف.

قال عليه السلام: وما يحكى عن ابن أبي بشر الأشعري أنه لا لفظ موضوع للأمر، والنهي، والعدد، فإنه معلوم خلافه ضرورة.

الدليل الرابع: تبادر العموم عند إطلاق ألفاظ مخصوصة، والتبادر دليل الحقيقة؛ إذ لو لم تكن موضوعة للعموم لما حصل التبادر، ولا يقال أنه لا يسبق إلى الفهم إلا بما يقترن به من القرائن؛ لأنا نقول أنه يسبق وإن لم يقترن بشيء، كأن يكتب إلينا به غائب.

الدليل الخامس: أن المعلوم من حال أهل اللغة أنهم متى أرادوا أن يأتوا في عباراتهم بلفظ عام، قصدوا إلى ألفاظ مخصوصة، فلولا أنها للعموم لما استمر الحال في ذلك.

الدليل السادس: صحة الاستثناء من مدخول صيغ العموم، ومن حق الاستثناء أن يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته.

فإن قيل: لا نسلم وجوب الدخول، بل تكفي الصلاحية كما في الاسم النكرة.

قيل: قد تقدم الجواب عن هذا السؤال في المسألة الأولى من قوله: {الْحَمْدُ لِلَّهِ} ونزيده هنا تو ضيحاً صحيحاً بما ذكره الموفق بالله عليه السلام، وهو أنه لا خلاف بين أهل اللغة أن الاستثناء يخرج البعض مما اعتوره اللفظ والكلام، ولا يخرج بعضه إلا ويكون هنا لفظ يشمله وغيره؛ ولأن أحدنا إذا قال: أعط زيداً عشرة دراهم إلا درهما، فإن هذا الاستثناء يخرج ما لولاه لوجب دخوله تحت العشرة، بدليل أنه لولم يستثن لوجب إعطاء العشرة،وإنما وجب أن يخص به

في العدد؛ لأنه استثناء فيجب اطراد الحكم فيه أينما وجد، يوضحه الشرط، فإنه لما اقتضى أن يخرج به من الكلام ما لولاه لو جب دخوله تحته لم يفترق الحال فيه بين العدد وغيره، على أنا لانسلم كون الأسماء النكرة صالحة لأن يدخل غيرها تحتها؛ إذ لو صلح ذلك لصلح دخول الاستثناء فيها، وقد ثبت أنه لايجوز حقيقة.

فإن قيل: قد حكى ابن دريد عن أهل اللسان: رأيت رجلاً إلا زيداً.

قيل: لم يصح ذلك عنه، ولوصح ذلك فمجاز، ونحن قلنا: إن الاستثناء لايدخله[1] حقيقة، هذا تلخيص كلام الموفق بالله عليه السلام.

[المسلك الثاني: في تعيين ألفاظ العموم]

المسلك الثاني: في تعيين الألفاظ الموضوعة للعموم، والدليل على كل لفظ منها أنه موضوع لذلك، والكلام في هذا المسلك يكون على كل كلمة من تلك الكلمات في الموضوع الذي يليق بها في كتاب الله تعالى، وقد مر الدليل على أن اسم الجنس، والجمع المعرفين بلام الجنس للعموم في الفاتحة، وسائر الألفاظ تأتي في مواضعها إن شاء الله، والكلام الآن في أن لفظ (كل) موضوع للعموم، والذي يدل على ذلك مامر من تأكيد ألفاظ العموم بها، وتبادره من إطلاقها، وقصد أهل اللغة عند إرادة الشمول إلى التعبير بها، وصحة الاستثنا من مدخولها، وذلك واضح، ويكفي في دلا لتها على العموم الآية التي نحن بصددها كما مر تقرير ذلك، وفي معناها آيات،

(١) أي لا يدخل الاسم النكرة أي لا يصح الاستثناء منه. تمت مؤلف.

كقوله تعالى: {كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ} [القصص:٨٨] ولذا استثنى منه نفسه تعالى لما كان العموم يقتضي دخوله، ومن الأدلة على ذلك فهم عثمان بن مظعون العموم من قول لبيد:

وكل نعيم لا محالة زائل

فقال: كذب، فإن نعيم أهل الجنة لايزول، وقد قيل: أنه لا خلاف في ألفاظ التوكيد، نحو: كل، وأجمعين، وأجمع أنها للشمول، وإنما الخلا ف في غيرها.

قال في تعليق الجوهرة: والأظهر أن الخلاف من منكري العموم مطرد في جميع ألفاظ المؤكد والتأكيد.

قلت: وهو ظاهر ما في الإحاطة، فإنه قال: فإن قيل: قولهم كلهم محتمل للعموم، والخصوص.

قيل: لو كان محتملاً لصح أن يؤكد بها الخصوص كما يؤكد بها العموم، فيقول: جاءني زيد كلهم أجمعون، كما يقال جاءني القوم كلهم أجمعون.

احتج القائلون بالاشتراك بوجوه:

أحدها: أن هذه الصيغ كما قد تستعمل في العموم، قد تستعمل في الخصوص، فيجب أن لا تكون لأحد هما دون الآخر لاحتمالها لهما معاً، كما أن اللون لما كان محتملاً للسواد والبياض، لم يكن موضوعاً لأحدهما دون الآخر.

والجواب: أن الاستعمال لايدل على الحقيقة؛ لأن اللفظ قد يستعمل في غير ما وضع له مجازاً، ولو كان الاستعمال يدل على الحقيقة لوجب أن لا يوجب المجاز على أن حمله على المجاز في أحدهما أو لى من الاشتراك، لما تقرر من أن المجاز أولى منه، وأما القياس على اللون ففاسد لوجود الفارق؛ إذ هو يطلق عليها بالاشتراك، كما يطلق الحيوان على الإنسان، والفرس وغيرهما.

الوجه الثاني: قالوا: لو وضع للعموم لفظ لوجب أن نعلمه ضرورة عند الإدراك، كما نعلم قولنا خبز وماء أنه موضوع لهذين الجنسين.

والجواب: أن الإدراك يتعلق بأخص الوصف لا بالمواضعة، فلا يجب إذا وضع لفظ الأمر أن نعلمه ضرورة بالإدراك، على أن قولهم هذا يقتضي أن لاتكون فائدة للفظ إلا وهي معلومة ضرورة، والمعلوم خلافه.

فإن قيل: إذا لم يكن ذلك معلوماً ضرورة فلابد من طريق إليه، وهي إما المشافهة لأهل اللغة وهي مفقودة؛ لأنا لم نرهم، أو التواتر وهو باطل وإلا لشاركناكم، أو الآحاد وهو لايفيد.

قيل: الطريق إليه موجودة وهي المشافهة لمن شاهدهم، والتواتر، أو الآحاد لمن تأخر عنهم، والآحاد إذا صحبها قرينة أفادت القطع كما قلنا في الظواهر، على أنا لا نسلم اشتراط التواتر في مدلولات الألفاظ، وقد مر تحقيق هاتين القاعدتين في مسألة الأمر في سياق قوله تعالى: {اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ} [الفاتحة:٦] وقد نص القرشي على أنها

تحصل الضرورة بعد استقراء اللغة، ونص غيره على أن من الموضوعات اللغوية ما يعلم ضرورة.

قال الموفق بالله عليه السلام: ولا يمتنع أن يكون في ألفاظهم ولغاتهم ما يعلم استدلالاً، كما لا يمتنع أن يكون فيها ما يعلم ضرورة، ثم إنا نقلب السؤال عليهم، فنقول: بم علمتم الاشتراك، هل بالضرورة؟ أم بالمشافهة ...؟ إلى آخره.

الوجه الثالث: أنه إذا قيل: من ضربت حسن الاستفهام، فنقول أضربت الكل، أو البعض، ولو كانت للعموم لم يحسن.

والجواب: أن الاستفهام لا يحسن إلا مع تجويز قصد غير المعنى[1] الموضوع له، أو سهو المتكلم[2] أوتساهله، فأما إذا صدر الكلام عن حكيم لا يعمي، ولا يلبس، وتعرى عن قرينة التخصيص وجب حمله على ظاهره، وعمومه، ولا يحسن الاستفهام؛ إذ لو أراد الخصوص لبينه.

الرابع: قالوا لو كان موضوعاً له لم يكن للتأكيد فائدة؛ لأن فائدتهما واحدة حينئذ، فلما حسن تأكيده كشف لنا عن كونه محتملاً للخصوص والعموم، وبالتأكيد يخرج عن أحدهما.

والجواب: أنه باطل بالأمر، والنهي، والأعداد فإنها مما تؤكد، فيجب أن لا تكون للأمر حقيقة، بل تكون محتملة له، وللخبر،

---

(١) وهو العموم. تمت مؤلف.

(٢) أي أو تجويز سهوه أو تساهله. تمت مؤلف.

والمعلوم ضرورة أنا نعلم أن في اللغة لفظاً موضوعاً لعدد ما، وأمر ما، ونهي ما، ثم إنا لا نسلم حسن التأكيد مع الاحتمال؛ لأنه كالعموم في الاحتمال، فلا معنى له والحال هذه.

الوجه الخامس: قالوا لو كان للعموم لما جاز أن يوجد ولا يكون عاماً، كما أن الدليل لا يجوز أن يوجد ولا يكون دليلاً، والمعلوم أن الصيغة قد توجد ولا تكون عامة.

والجواب: أنا لا نمنع استعماله في غير العموم مجازاً لقرينة كما في الأمر والنهي، ولا يلزم منه ما ذكرتم، إلا إذا كنتم ممن ينفي المجاز، فللكلام عليكم موضع آخر.

احتج القائلون بالخصوص بوجهين:

أحدهما: أن الخصوص متيقن، والعموم مشكوك فيه لجواز أن تكون للخصوص، والحمل على المتيقن أولى.

والجواب: أن ذلك إثبات للغة بالترجيح، وهي لا تثبت إلا بالنقل، سلمنا، فالعموم أحوط لدخول الخصوص فيه بخلاف العكس.

الثاني: أنها لوكانت للعموم كان الاستثناء مناقضاً؛ لأن العموم يقتضي شمول المستثنى، والاستثناء يقتضي إخراجه، فيكون داخلاً تحت الخطاب، خارجاً عنه، وهذه مناقضة ظاهرة.

والجواب: أنه معارض بالأعداد، فإنه لا يجوز الاستثناء منها، ولا يخرجها ذلك عن كونها موضوعة لذلك العدد، ولا يكون

الاستثناء منها مناقضاً، على أن اللفظ لايجب أن يتناول الشيء إلا مع القصد، وإنما الوضع يفيد صلاحيته للتناول، فإذا لم يحصل القصد، بل أراد البعض واستثناه لم يجب أن يتناول إلا ما قصده، فلا يؤدي إلى تناقض.

احتج القائلون بالوقف بأنه لا دليل على وضع صيغة للعموم، ولا للخصوص؛ لأن الطريق إليه إما الضرورة، أو المشافهة، أو التواتر... إلى آخر ما مر.

والجواب: أن الدليل قد وجد على ما ادعيناه من وضع صيغة العموم، وهو ماتقدم، قالوا: هو دليل محتمل، قلنا: لانسلم.

احتج القائلون بالعموم في الأمر، والنهي فقط بوجهين:

أحدهما: أنه لو لم تكن الصيغة فيهما للعموم لم يكن التكليف عاماً، والإجماع منعقد على عمومه، ولا تكليف بغير الأمر والنهي.

والجواب: أن التعميم قد ثبت في غيرهما بما ذكرنا، وقولهم لاتكليف بغير الأمر والنهي، ممنوع؛ فإنا مكلفون باعتقاد معاني الأخبار وما دلت عليه.

الوجه الثاني: ذكره القرشي، وهو أن الغرض بالوعيد التخويف الذي يكفي فيه الظن، بخلاف الأمر والنهي فإنه تكليف لا بد فيه من إزاحة العلة.

قلت: وظاهر هذا أن هؤلاء لا ينفون العموم إلا عن الوعيد، ولعلهم يقولون بالوقف في سائر الأخبار.

والجواب: أن التخويف لا يحصل إلا مع الحمل على العموم؛ لأن الألفاظ إن أفادت السامع العموم بوضعها وجب حملها عليه كالأمر.

قال القرشي: وهو المطلوب لأن الغرض بالخبر الإفادة، فلا بد أن يقصد المتكلم باللفظ ما وضع له، أو تدل قرينة على مقصوده، وإن لم تفد العموم فلا يجوز حملها عليه، فلا يحصل التخويف.

المسألة الثالثة [في جواز التخصيص بالعقل]

دلت الآية الكريمة على جواز التخصيص بالعقل؛ لأن عموم قوله تعالى: {وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} [البقرة:٢٨٤] متناول لذات الباري تعالى لأنه شيء، مع أن ذاته جل وعلا ليست من جملة المقدورات، والتخصيص بالعقل هو الذي ذهب إليه الجمهور، والخلاف في ذلك منسوب إلى شذوذ من الناس كما في شرح الجمع، وبينهم في شرح الغاية فقال: وخالف فيه شذوذ من المتكلمين.

واعلم: أن التخصيص بالعقل على ضربين:

أحدهما: بضرورته.

والثاني: بدلالته، فأما التخصيص بضرورته فكما في الآية، وكقوله تعالى: { خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ} [الأنعام:١٠٢] وقوله: {تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ} [الأحقاف:٢٥] فإنا نعلم ضرورة أن ذات الباري تعالى غير مقدورة ولا مخلوقة، وأن الريح لم تدمر كل شيء، ومن علم ذلك لم يمكنه اعتقاد ماتناوله الظاهر، ولا تجويزه أصلاً.

قال في الجوهرة: ولا خلاف في وجوب التخصيص بضرورة العقل وإن خالف بعض من لا يرجع إلى تحصيل في دلالة العقل.

قلت: أشار بهذا إلى أن من ينفي حكم العقل لا يخصص به وهم أهل السنة، وقد نبه على هذا في حواشي شرح الغاية، وفيه نظر؛ فإن ابن الحاجب، والرازي، وابن السبكي وغيرهم قد نصو على جوازه.

فإن قيل: كيف حكمتم بأنا نعلم ضرورة أن الحكيم تعالى لم يرد العموم فيما ذكرتم من الآيات ونحوها، مع أنا لانعرف ذاته تعالى إلا دلالة، فكيف نعرف صفته[1] ضرورة؟

قيل: ليس المراد بالمعلوم ضرورة إلا أن الحكم الذي اقتضته هذه العمومات بظاهرها غير واقع، فأما أنه تعالى لم يرد ذلك، فإنما نعلمه دلالة[2]، وأما الضرب الثاني وهو التخصيص بدلالة العقل، فدليله أن يقال: لفظ العموم إذا اقتضى ثبوت الحكم بصور متعددة، ودلالة العقل منعت من ثبوته لبعضها، فإما أن نعمل بموجبهما معاً، وهذا لا يصح لأدائه إلى التنافي، وإما أن نطرحهما معاً، وهو أيضاً لا يصح؛ إذ لا يجوز إبطال الأدلة مع إمكان استعمالها، وإما أن يعمل بالعام فقط، لم يصح؛ لأن دلالة الألفاظ والعمومات معرضة للاحتمال، وللعدول بها عن ظاهرها، ودلالة العقل لا يعدل عنها أصلاً، فتعين أنه يجب العمل بالعقل فيما دل عليه، وبالعام فيما بقى، وهو معنى التخصيص؛ إذ ليس إلا إخراج بعض ما تناوله العام،

---

(١) وهي أنه لم يرد العموم. تمت مؤلف.

(٢) لأن العلم به تبع للعلم بالذات، وبما يجب لها ويستحيل عليها. تمت مؤلف.

ومثال المسألة قوله تعالى: {خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ} [الأنعام:١٠٢] فإن العقل يخص أفعال العباد، وكذلك قوله تعالى: {وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً} [آل عمران:٩٧] فإن العقل بنظره اقتضى عدم دخول الطفل، والمجنون في التكليف بالحج لعدم فهمهما.

احتج المخالف بوجوه:

أحدها: أن من حق الخاص أن يتأخر عن العام، ودلالة العقل غير متأخرة.

قلنا: لا نسلم، بل يجوز التقدم، والتأخر، والمقارنة.

قالوا: هو بيان، وحق البيان أن يتأخر عن المبين.

قلنا: لا نسلم أن من حق البيان التأخر، سلمنا، فالعقل وإن كان في قضيته متقدماً فهو في حكم المتأخر؛ لأنه لا يقع به الإخراج إلا بعد ورود العام، فلما كان الإخراج به متأخراً كان في نفسه في حكم المتأخر.

الثاني: القياس على النسخ فإنه كما لايجوز بالعقل، كذلك التخصيص إذ كل من النسخ والتخصيص بيان.

والجواب: لا نسلم أن النسخ بيان، وإنما هو رفع للحكم، أو يتضمن رفعه، والعقل لايهتدي لذلك، فلذلك امتنع النسخ به، وقول الأصوليين: أن النسخ بيان فإنما يريدون به أنه بيان لانتهاء المدة.

قيل: ولأن النسخ لتغير المصالح، والعقل لا هداية له إلى ذلك، بخلاف التخصيص فإن العقل قد دل عليه وعرفه فافترقا.

الوجه الثالث: أن التخصيص هنا لايتصور، لأن ما نفى العقل حكم العموم عنه لم يتناوله العام؛ لأنه لا تصح إرادته، وأيضاً التخصيص إنما يكون حيث يجوز تناول العموم لما خرج بالتخصيص[1].

والجواب: أنه إن أريد عدم تناول اللفظ له، فغير مسلم، وإن أريد معناه من حيث الحكم، فلا يضر؛ إذ كل ما أخرجه التخصيص كذلك[2]، أما قولهم لا تصح إرادته، فيقال: كل خارج بالتخصيص غير مراد، وقولهم: أن التخصيص لا يكون إلا مع جواز التناول، غير مسلم، بل هو إخراج بعض ماتناوله اللفظ، سواء تصور كونه مراداً بالعموم، أم لا.

واعلم: أن ابن السبكي حكى عن الشافعي منع تسمية ما أخرجه العقل تخصيصاً؛ نظراً إلى أن ما يخصص بالعقل لايصح إرادته بالحكم، وفيه ما قد عرفت، والفرق بين قوله، وقول الشذوذ أنه يمنع التسمية مع قوله: بأن اللفظ شامل لما نفاه العقل، وهم يمنعون التناول، ويلزم منه منع التسمية.

قيل: والخلاف لفظي[3] للاتفاق على الرجوع إلى العقل فيما نفي عنه حكم العام، إلا أن الجمهور يسمون ذلك النفي تخصيصاً، والشذوذ، والشافعي لا يسمونه تخصيصاً، وقيل: هو لفظي بالنسبة إلى الشافعي، وأما بالنسبة إلى الشذوذ فمعنوي؛ لأنهم ينفون التناول لفظاً وحكماً.

---

(١) يعني وهنا قد حصل القطع بعدم التناول فضلاً عن أن نجوزه. تمت مؤلف.
(٢) يعني أن التناول الحكمي عنه منفي. تمت مؤلف.
(٣) أي عائد إلى اللفظ والتسمية. تمت مؤلف.

فائدة

في كلام بعضهم ما يقتضي أن المخصص في الآية -أعني قوله: {إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} [البقرة: ٢٠] -لفظي وهو قوله: {قَدِيرٌ} لأن القدرة لاتتعلق إلا بالممكن، قال أبو حيان: وفي لفظ قدير ما يشعر بتخصيص العموم؛ إذ القدرة لا تتعلق بالمستحيلات، وقال الزمخشري مالفظه: فإن قلت: كيف قيل على كل شيء قدير، وفي الأشياء ما لا تعلق به للقادر، كالمستحيل، وفعل قادر آخر؟

قلت: مشروط في حد القادر أن لا يكون الفعل مستحيلاً، فالمستحيل مستثنى في نفسه عند ذكر القادر على الأشياء كلها، فكأنه قيل: {عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ} مستقيم {قَدِيرٌ} ونظيره: فلان أمير على الناس أي على من وراءه[1] منهم، ولم يدخل فيهم نفسه وإن كان من جملة الناس، وأما الفعل بين قادرين فمختلف فيه.

المسألة الرابعة [في أن المعدوم شيء]

استدل بعض العلماء بهذه الآية على أن المعدوم شيء، قال: لأنه تعالى أثبت القدرة على الشيء، والموجود لاقدرة عليه لاستحالة إيجاد الموجود، فتعين أن المقدور هو المعلوم وقد سماه شيئاً، وهذه المسألة قد كثر فيها خبط المتكلمين واختلافهم، والتكلم على بعضهم الآخر بسببها، وحاصل ما يتعلق بها من الكلام يكون في ثلاثة مواضع:

---

(١) أي غيره. تمت.

الأول: في حقيقة الشيء، وما يتبع ذلك من بيان قسمته وانحصاره.

الثاني: في الخلاف في ثبوت ذوات العالم في الأزل.

الثالث: في المعدوم، هل يسمى شيئاً أم لا.

[حقيقة الشيء]

الموضع الأول: في حقيقة الشيء وما يتبع ذلك.

أما حقيقته فله معنيان: لغوي، واصطلاحي:

أما اللغوي: فهو ما صح أن يعلم ويخبر عنه، قال سيبويه: وإنما يخرج التأنيث من التذكير، ألا ترى أن الشيء يقع على كل ما أخبر عنه من قبل أن يعلم أذكر هو أم أنثى.

وأما الاصطلاحي: فهو ما يصح العلم به على انفراده، فقولنا ما يصح العلم به جنس الحد، وقولنا: على انفراده فصل يخرج به مالا يعلم على انفراده، كالصفات والأحكام فإنها لا تعلم على انفرادها، وإنما تعلم الذات عليها؛ لأنها لو علمت على انفرادها لافتقرت إلى صفة لها؛ إذ كل معلوم لايصح العلم به إلا لأجل صفة الذات، وتلك الصفة[1] أيضاً لو صح بها العلم على انفرادها لافتقرت إلى صفة كذلك، فيؤدي إلى التسلل، وما أدى إليه وجب القول بفساده.

وأما قسمته فهو ينقسم إلى موجود، ومعدوم عند من يسمي المعدوم شيئاً.

---

(١) أي لأجل صفة للذات. تمت مؤلف.

فالموجود قد تقدم حده في البسملة، وأما المعدوم فهو المعلوم الذي ليس بموجود، وهو أصلي، وفرعي:

فالأول: مالم يتقدم عدمه وجود، نحو مالم يوجد من مقدورات الباري تعالى، ومقدورات العباد.

الثاني: ما تقدم عدمه وجود كأفعال الله تعالى، وأفعالنا التي قد مضت، وينقسم الموجود إلى قديم، ومحدث، والمحدث ينقسم إلى متحيز، وغير متحيز، والمتحيز إلى جوهر، وجسم، وطول، وصفيحة وهي العريض والسطح، وأما انحصاره فعلى القول بأن المعدوم شيء، يقال: الشيء لا يخلو إما أن يتصف بصفة الوجود، أو لا.

الثاني: المعدوم وهو لا يخلو إما أن يسبق عدمه وجود، أولا، الثاني الفرعي، والأول الأصلي، وإن اتصف بصفة الوجود فلا يخلو إما أن يسبق وجوده عدم، أولا، الثاني القديم، والأول المحدث، وهو إما أن يشغل الحيز، أو لا، الثاني العرض، والأول إما أن يصح عليه التجزء، أو لا، الثاني الجوهر، والأول إما أن ينقسم من الجهات الثلاث، أو لا، الأول الجسم، والثاني إن انقسم من جهتين منها فهو العريض، وإلا فهو الطويل، وقد علم بذلك حد كل واحد منها إجمالاً، وقد مر في الفاتحة الكلام عليها مفصلاً، لكن المقام اقتضى إعادة ذكرها؛ لأنها تابعة لبيان معنى الشيء، وتحقيق الكلام فيه.

[الخلاف في ثبوت ذوات العالم في الأزل]

الموضع الثاني: في الخلاف في ثبوت ذوات العالم في الأزل، فقال القرشي، وحكاه عن الجمهور: أن ذوات العالم ثابتة في الأزل، وقالوا: لا نهاية لها، وفسر الإمام عز الدين الجمهور بجمهور الزيدية، والمعتزلة.

وقال أئمتنا عليهم السلام، وأبو الحسين، وابن الملاحمي، وأبو الهذيل، وأبو القاسم ابن شبيب التهامي، والبرذعي، وهشام بن عمرو، والمجبرة بأسرهم: لا ثبوت للذوات في العدم، بل العدم نفي محض، وهو قول الدهرية، والفلاسفة المتقدمين، وبعض الفلا سفة الإسلاميين. رواه عنهم الإمام عز الدين.

قلت: وما حكيناه عن أئمتنا عليهم السلام فهو الذي رواه في الأساس، ومجموع السيد حميدان عنهم، ولا يخفى ما في إطلاق الرواية عنهم من النظر لظهور خلاف بعض المتأخرين، ولعل المراد قدماءهم عليهم السلام، وممن جنح إلى هذا القول من متأخريهم الإمام يحيى، ورواه عن المحققين.

قال في التمهيد: ذهب المحققون من جماهير العلماء إلى أن المعدوم ليس بشيء، ولا عين، ولا ذات في حال عدمه، وإنما هو نفي محض، والله تعالى هو الموجد للأشياء، والمحصل لذواتها وحقائقها.

قال الإمام عز الدين: وهذا هو الحق الذي لا ريب فيه.

احتج الأولون بوجوه:

أحدها: أن للقادر العالم تعلقاً بمقدوره ومعلومه، وإذا لم تكن ذوات العالم ثابتة في الأزل لم يصح تعلق القدرة والعلم بها لاستحالة تعلق القدرة والعلم بالمعدوم المحض، وتو ضيح ذلك أن يقال: معنى تعلق القادر بمقدوره أن يصح إيجاده له، وهذا التعلق حكم يعلم بين القادر والمقدور، فلا بد أن يكون المقدور ذاتاً أو صفة ليعلم الحكم بينه وبين القادر، وباطل بالاتفاق أن يكون صفة[1] فتعين أن يكون ذاتاً، وإلا كان الحكم قد علم لا بين غيرين، ولابين غير وما يجري مجراه، وهكذا يقال في تعلق العالم بالمعلوم؛ إذ معنى تعلقه به أنه يعلمه على ما هو به، وهذا التعلق حكم إلى آخره.

والجواب من وجهين:

أحدهما: أنه ليس من شرط الحكم أن يكون المقدور، والمعلوم ذاتاً أو صفة في الحال كما يفيده كلامكم، فإن صحة وجود المقدور حكم علم بينه وبين الوجود مع عدم ثبوت الوجود في الحال.

الثاني: أن معنى التعلق هو أن القادر العالم يصح منه لذاته أو لاختصاصه بصفة على الخلاف أن يجعل ذاتاً، وأن يعلم ما سيجعل؛ لا أن في العدم ذاتاً معينة يصح إيجادها، والعلم بها.

الوجه الثاني: أن أحدنا يفصل في حال عدم الأشياء بين ما يقدر عليه، وبين ما لا يقدر عليه، ولو لم يكن المعدوم ذاتاً لما صح

---

(١) لأنها لا توجد إلا تابعة للموصوف. تمت مؤلف.

هذا التمييز؛ لأن الفصل بين الأشياء راجع إلى ذواتها.

والجواب: أن التمييز يرجع إلى تصور حقائقها وما هيتها، وهو لا يقتضي كونها ذواتاً ثابتة في العدم.

قال في المعتمد: تصور المعدوم كتصورنا ثاني القديم، والبقاء، والإدراك، ومعلوم أن تصور هذه الأشياء لا يقتضي كونها ذواتاً.

قالوا: لانسلم صحة تصور ثاني القديم، وسائر ما ليس بشيء؛ لأن التصور علم بصور الأشياء وما هيتها، وليس لثاني القديم ماهية يمكن تصورها.

قلنا: لا نسلم أن التصور يشترط فيه العلم بصور الأشياء وما هياتها، بل يكفي التصور بوجه ما، كما ذكره المحققون في تصور المستحيل، وليس للخصم أن يدعي أن المستحيل شيء؛ لأنه ليس بشيء اتفاقاً، ولا أن يقول: أن العلم لا يتعلق به، فإن انكار ذلك مكابرة؛ لأن كل عاقل يجد من نفسه العلم باستحالة اجتماع النقيضين والضدين، قال بعض المحققين: المستحيل لا تحصل له صورة في العقل، فلا يمكن أن يتصور شيء هو اجتماع النقيضين والضدين، فتصوره إما على جهة التشبيه بأن يعقل مثلاً بين السواد والحلاوة أمر هو الاجتماع، ثم يقال مثل هذا الأمر الذي عقلناه لا يمكن حصوله بين السواد والبياض أو نحو ذلك، وحاصله أن تصور ما لا وجود له في الخارج صحيح، وأن التصور بوجه ما كاف، و لو على جهة الفرض، فيكون تصور نفي ثاني القديم، وسائر ماليس بشيء صحيح

وبه يصح جوابنا، وقولنا: إن التمييز راجع إلى تصور الحقائق ويبطل اعتراضهم، وما أحسن ما قاله بعض أهل التحقيق حيث قال: إن الذي لا وجود له في الخارج وأنت قصدت الحكم عليه بنفي الوجود مثلاً لا يحتاج إلى تصور مورد النفي على وجه يجوز ثبوته في الخارج، بل يكفيك تصوره على وجه الفرض، فإذا قصدت أن تحكم على الضدين بنفي الاجتماع تتصور لهما اجتماعاً كاجتماع المختلفات الغير المتضادة ثم تنفيه.

الوجه الثالث: أن القادر يقصد إلى الجوهر دون السواد مثلاً، فلو لم يكونا ذاتين لم يصح القصد إلى أحدهما دون الآخر.

والجواب: أن القصد إليهما لا يترتب على كونهما ذاتين، وإنما يترتب على العلم بهما، والعلم عندنا يتعلق بالنفي المحض.

الرابع: أن إعدام المكلفين صحيح، وإعادتهم للجزاء صحيحة، ولا يجوز أن يكون المعاد غير الأجزاء الفاعلة للطاعة والمعصية، وإذا كانت هي المعادة، فنقول: هل هي متعينة في حالة العدم ليصح القصد إلى إيجادها بعينها، فهو الذي نقول، أو ليست بمتعينة فبما ذا نعلم أنها هي بعينها؟ وكيف يصح القصد إليها؟

والجواب: أن في كيفية الإعادة خلاف ليس هذا موضع ذكره، إلا أنا نقول: إن أردتم بتعينها كونها معلومة لله تعالى، فهو قولنا، ولسنا ننفي علمه تعالى بما سيوجد، وإن أردتم به[1] ثبوت أعيانها،

(١) أي بتعينها، ت مت مؤلف.

فهو باطل، ولا نسلم أن العلم بتلك الأعيان متوقف على الثبوت والتعيين.

احتج الآخرون بوجوه:

أحدها: ما مر قريباً من تعلق العلم بالمستحيل، مع أنه ليس بشيء ولا ذات.

الثاني: أن الذوات المعدومة لا يجوز أن تكون متناهية، وإلا لزم أن تكون مقدورات الباري تعالى متناهية، ولا يصح[1] منكم القول بأنها غير متناهية؛ لأنه لا بد عند خلق العالم[2] أن تكون الجواهر المعدومة أقل مما كانت لما ينضم إليها من الزيادة عند الخلق، وكلما دخلته الزيادة والنقصان فهو متناه، فيلزم منه تناهي مقدورات الباري تعالى، وهو باطل، فما أدى[3] إليه يجب أن يكون باطلاً، وهذه حجة قوية لا يمكن دفعها[4].

الثالث: أن السواد إذا طرأ على البياض، فإما أن أن يبطل ذاته، أو يبطل وجوده، إن قلتم بالأول، فهو قولنا؛ لأنه إذا أبطل الذات فلا ثبوت لها أصلاً لا في الجود، ولا في العدم، وإن قلتم بالثاني، فإما أن يبطله بوجوده وهو محال؛ لأن الوجود لا يضاد الوجود بل يماثله،

---

(١) أي لا يتأتى على أصلكم. تمت مؤلف.

(٢) لأنه بالاتفاق لا يكون الإيجاب لمجرد تلك الذات المعدومة بل ينضم إليها جواهر وأعراض كثيرة فإن الذات الإنسانية مثلاً لم تكن في العدم لحماً وعظماً وغير ذلك. تمت مؤلف.

(٣) وهو القول بثبوت ذوات العالم في الأزل. تمت مؤلف.

(٤) إذ لا يمكنهم دفع الزيادة على الذوات المعدومة عند الخلق. تمت مؤلف.

والشيء لايبطل إلا بضد أو ما يجري مجرى الضد، أو يبطله بسواديته لزم أن تكون السوادية مضادة للوجود، فيستحيل وجود السواد؛ لأن سواديته إذا كانت مضادة لوجوده لزم استحالة وجوده لاستحالة الجمع بين الضدين.

فإن قيل: نحن نقول بأنه يبطل وجوده، لكن لا على التقرير الذي قررتم، وإنما نقول إن هيئة السواد التي هي صفة مقتضاة له تقتضي جمع الشعاع[1] تضاد هيئة البياض التي تقتضي تفريقه، فطروء السواد لا يبطل ذات البياض، وإنما يبطل صفته المقتضاة التي هي الهيئة، وإذا بطلت بطل الوجود؛ إذ يستحيل ثبوته وثبوت المقتضي[2] للهيئة مع حصولها؛ لأن حصول الشرط وهو الوجود، والمقتضي -بالكسر- وهو البياض هنا مع المقتضى -بالفتح- وهو الهيئة محال.

قيل: لنا في الجواب عن هذه وجوه:

أحدها: أن فيه تعسف.

الثاني: أنكم قد اعترفتم باستحالة ثبوت الذات مع عدم الهيئة، وإذا استحال ثبوتها فما بقي لكم في العدم، وليس لكم أن تقولوا أردنا بالثبوت الوجود؛ لأنكم قد عطفتم منع ثبوت الذات[3] على منع ثبوت الوجود، والعطف يقتضي المغايرة، وأيضاً فرقتم بينهما بأن جعلتم الوجود شرطاً والذات مقتضياً.

---

(١) أي شعاع النظر فإنه يجتمع عند النظر إلى السواد ويفترق عند النظر إلى البياض. تمت مؤلف.
(٢) بالكسر وهو البياض الذي هو الذات. تمت مؤلف.
(٣) وهي المقتضي بالكسر. تمت مؤلف.

الثالث: أن كلامكم يؤدي إلى أن يكون عدم المشروط سبباً في عدم الشرط وتابع له، وهو عكس قالب الشرط والمشروط، فلا يصح، بيانه أنكم قد جعلتم الوجود شرطاً في حصول الهيئة، ثم قلتم إن حصول الشرط مع عدم المقتضى -بالفتح- وهو الهيئة محال.

الوجه الرابع: أنه يلزمكم أن يكون مع الله تعالى في الأزل غيره، وهو خرم لقاعدة التوحيد، وقد أجاب الحاكم عن هذا بأنا نقول: إنه تعالى يعلم الأشياء، ولا نقول معه أشياء؛ لأن مع للمقارنة فيقتضي الوجود، ويجاب بأنكم إن أردتم أنه يعلمها فقط من دون ثبوت، فهو قولنا، وإن أردتم يعلمها ثابتة، فهذا الجواب غير مخلص لكم عن الإلزام.

واعلم: أن الأدلة في هذا الموضوع من الجانبين كثيرة، وفيما ذكرناه هنا كفاية، مع أن المسألة كثيرة الورود، وعليها تبنى مسائل متعددة في الأصول، ونحن لا نترك إن شاء الله الزيادة في الأدلة عند ورود ما يقتضي ذلك، وتكرير هذه المسألة، وإن كان القول بثبوت ذوات العالم في الأزل ظاهر البطلان، متضعضع الأركان، ولقد شنع أئمتنا وغيرهم على أهل هذه المقالة، وقالوا إنها في غاية الخطر، لما فيها من نفي تأثير الباري في الذوات، وكثير من الصفات، وإثبات ذوات لا نهاية لها معه في الأزل، حتى أن منهم من قال: لافرق بين إثبات الذوات في الأزل، وإثبات المجبرة للمعاني القديمة في الشناعة والخطر، وظهور البطلان.

وقال الإمام عز الدين عليه السلام: ولعمري إن إثبات ذوات في العدم لها صفة، وأحكام وتتعلق بها بعض المتعلقات، مما لاينبغي أن يكون معقولاً، وأنه أبعد في التعقل من الطبع، والكسب، ونحوهما.

قلت: وقد أوضح المسألة وبين ما في قول هؤلاء من الشناعة والخطر السيد حميدان رحمه الله في مواضع من مجموعه، ولنتبرك بذكر نبذة من كلامه عليه السلام، فنقول: ذكر رحمه الله أن مذهب العترة عليهم السلام أن معنى كون الباري سبحانه وتعالى مؤثراً في العالم، وهو كونه خالقاً لذواته وصفاته التي علم سبحانه وتعالى فيما لم يزل أنه سيجعلها أشياء بعد أن لم تكن، وأن كونها أشياء وموجودة، ليس بأمر زائد على ذواتها.

قال: ومذهب بعض المعتزلة أن معنى كونه تعالى مؤثراً في العالم هو أنه أو جد ذواته المعدومة الثابتة فيما لم يزل، وأخرجها من حالة العدم إلى حالة الوجود الذي هو مؤثر فيه، وليس هو له بمعلوم فيما لم يزل؛ لكونه بزعمهم صفة، والصفة ليست بشيء يتعلق به علمه سبحانه وتعالى فيما لم يزل.

قال عليه السلام: والذي يدل على صحة مذهب العترة عليهم السلام، وبطلان مذهب المعتزلة هو أن قولهم: أن الله تعالى مؤثر في الصفة التي هي عندهم لا شيء، ولا لا شيء، قول مجهول غير معقول؛ لأن الصفة التي قالوا هي لا شيء ولا لا شيء غيرمعقولة، ولا معلومة بإجماعهم، وكلما لم يعقل فالتأثير فيه لا يعقل.

قال عليه السلام: ويدل عليه أنه قد ثبت بإجماعهم كون الباري صانعاً للعالم، فلا يخلوا إما أن يكون صنعه هو الذوات، أو الصفات، أو الذوات والصفات، فإن قالوا: هو الذوات بطل قولهم بثبوتها فيما لم يزل، وإن قالوا: هي الصفة التي هي الوجود وتوابعه، بطل إقرارهم بأن الباري تعالى صانع للعالم؛ لأن ذوات العالم هي العالم بإجماعهم، فإذا لم يكن صانعاً للذوات بمعنى أنه جعلها ذواتاً، فليس بصانع للعالم، وإن قالوا: أنه صانع للذوات والصفات خرجوا عن مذهبهم، ويدل عليه[1] إجماعهم مع العترة على أن الذي يدل على كون الباري تعالى عالماً هو وجود فعله محكماً، والعلم بالأحكام فرع على العلم بالإيجاد، فلو لم يكن سبحانه عالماً فيما لم يزل بالإيجاد والإحكام لبطل كون الإحكام دليلاً على كونه عالماً، وللزم أن تقف صحة كونه عالماً بالإحكام على وجود الإحكام، ويقف وجود الإحكام على صحة[2] كونه عالماً به، وذلك باطل، يدل عليه أن القول بثبوت ذوات مقدورات الباري تعالى فيما لم يزل، وأنه لا تأثير له في كونها ذواتاً يؤدي إلى تعجيزه عن خلق العالم، والقول بأنه لا يعلم الإيجاد فيما لم يزل يؤدي إلى القول بأنه سبحانه وتعالى جاهل لتأثيره قبل أن يؤثر فيه، وكل قول يؤدي إلى تعجيزه أوتجهيله فهو ظاهر البطلان، ويدل عليه أن القول بأنه تعالى لا يعلم فيما لم يزل إلا ذوات الموجودات دون الوجود يؤدي إلى تكذيب أخبار الله سبحانه

(١) الضمير في هذا وأمثاله عائد إلى مذهب العترة. تمت مؤلف.
(٢) الأولى على كونه عالماً به. تمت مؤلف.

قبل أن يوجد آدم عليه السلام بأنه يوجده؛ لأنه أخبر عما سيكون ولم يخبر عن الذات الثابتة فيما لم يزل، وكل قول يؤدي إلى تكذيب الباري فهو باطل، ويدل عليه أن قولهم بأن الذوات المعدومة الثابتة بزعمهم فيما لم يزل تخرج إذا وجدت من حالة العدم إلى حالة الوجود، يوجب كون العدم صفة كالوجود، وذلك باطل بإجماعهم، ويدل عليه إجماعهم مع العترة على إنكار قول من زعم أن أعيان العالم قديمة، ولافرق بين ذلك، وبين قولهم: إن ذوات العالم ثابتة في الأزل، بدليل أنه ما من دليل يصح أن يستدل به على أن أعيان العالم قديمة إلا ويصح أن يستدل به على أن ذوات العالم ثابتة فيما لم يزل، وأنه ما من دليل يصح أن يستدل به على بطلان قدم أعيان العالم إلا ويصح أن يستدل به على بطلان ثبوت ذوات العالم فيما لم يزل.

قلت: وقد استوفينا هذا البحث من كلام السيد حميدان رحمه الله لما اشتمل عليه من الفوائد، والأدلة، والإلزامات، وتحقيق مذهب الخصوم، ولم نتصرف فيه إلا تصرفاً يسيراً جداً،وهو كلام قوي واضح، إلا أني لم أقف في كلام الخصوم على ما حكي عنهم هنا من أن الباري تعالى لا يعلم الوجود، بل ظاهر كلامهم أنهم إنما أوجبوا ثبوت الذوات في العدم ليصح تعلق العلم والقدرة بها، ولعله عليه السلام ألزمهم ذلك؛ لأن الوجود ليس بذات، فلا يتعلق به العلم. والله أعلم.

[هل المعدوم شيء]

الموضع الثالث: في المعدوم هل يسمى شيئاً أم لا؟

والخلاف فيه متفرع على الخلاف في الموضع الذي قبله، فمن أثبت ذوات العالم في الأزل سمى المعدوم شيئاً حقيقة، ومن لا يثبتها في الأزل لم يسمه شيئاً، هذا هو الظاهر من كلام أصحابنا وما نقلوه من الخلاف إلا صاحب الغياصة فإنه نسب القول بأنه يسمى شيئاً إلى أكثر فرق الإسلام وكثير من غيرهم، ثم قال: والخلاف في ذلك مع قوم من الفلاسفة، وقوم من المجبرة كهشام بن الحكم، وحفص الفرد، والأصم، وذهب إليه أبو الحسين، وابن الملاحمي من المعتزلة، والإمام يحيى من الزيدية، وأما الحجج فما تقدم لأن الشيء هو الذات، فمن أثبتها في الأزل أطلق لفظ شيء عليها في حال العدم، ومن لا فلا إلا ما ذهب إليه أبو القاسم من أن المعدوم شيء وليس بذات، ولا بأس بزيادة الاستدلال هنا، فنقول: احتج من قال: إن المعدوم يسمى شيئاً بوجوه:

أحدها: أنه يصح العلم به على انفراده، وذلك هو معنى الشيء والذات، والمنكر لصحة العلم به مكابر، فإنا نعلم القيامة ونحوها مما لم يوجد.

الثاني: أنا نجد فرقاً بين الكاتب العالم بقوانين الكتابة، وبين الأمي الذي لايعلمها، ولا فرق بينهما إلا أن الكاتب عالم بتصوير الكتابة قبل إيقاعها، بخلاف الأمي فلولا أن المعدوم المتصور في ذهن الكاتب شيء لما فرق بينهما.

الثالث: أنه قد ثبت أن معلومات الله تعالى غير متناهية بدلالة العقل، وإجماع المسلمين، فلو لم يكن المعدوم شيئاً، ولم يعلم الباري تعالى إلا الموجودات وهي منحصرة لكانت معلوماته تعالى متناهية، منحصرة؛ لأن الموجدات قد حصرها الوجود.

الرابع: أن الله تعالى قد وعدنا بثواب، وعقاب، وجنة، ونار، وهذا إن لم يكن معلوماً لله تعالى لم يحسن منه أن يعدنا بما لم يعلم؛ لأن ذلك كالكذب -تعالى الله عنه- وإن كان معلوماً ثبت ما قلنا؛ إذ لا نعني بقولنا إن المعدوم شيء إلا أنه يصح العلم به.

الخامس: أن أهل اللغة يقولون: علمت شيئاً موجوداً، فإن أفاد لفظ موجود فائدة غير فائدة شيء، وهي الاحتراز عن الشيء المعدوم إذ لايقدر غيرها لعدم الواسطة بين الموجود والمعدوم فهو قولنا، وإن لم يفد فائدة غير فائدة شيء، كان تكراراً، وكان بمنزلة قولك: علمت شيئاً شيئاً، أوموجوداً موجوداً، والمعلوم من ظاهر كلامهم خلاف ذلك، وأيضاً هم يقولون علمت شيئاً معدوماً، فلو لم يكن المعدوم شيئاً لكان لفظ معدوم مناقضاً للفظ شيء.

السادس: أنا وجدنا ذلك في كلام الله تعالى، ومنه هذه الآية أعني قوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} [البقرة:٢٠] فسمى تعالى جميع مقدوراته شيئاً، ولا شك أنه قادر على الموجود والمعدوم.

والجواب: أن غالب هذا الوجوه مبني على أصل واحد، وهو أن علم الله تعالى وقدرته لا يتعلقان إلا بما هو شيء ثابت، ولا يتعلقان

بالمعدوم الذي لا ثبوت له، ولذا تراهم لا يحتجون على كون المعدوم شيئاً إلا بتعلق العلم والقدرة به، وإذا عرفت هذا فنقول: لا نسلم أن العلم والقدرة لا يتعلقان إلا بالشيء الذي هو ذات ثابتة، وقد مر في كلام السيد حميدان ما يكفي في الجواب عن هذا، وإثبات أن التعلق المذكور لايحتاج إلى ما ذكروا، وقال السيد أحمد بن محمد الشرفي: يصح أن يتعلق علمه تعالى بالمعدوم، بمعنى أنه تعالى يعلم أنه سيوجد على الصفة التي يوجده عليها، وكذلك يقدر تعالى على اختراع المقدور المعدوم جسماً كان أو عرضاً، وإيجاده من العدم كما ذلك في حكم المعلوم بضرورة العقل، مثل المشاهدات من السحاب، والمطر، والأشجار، وغير ذلك.

قلت: ومن أقوى ما يبطل به قولهم ما مر من تعلق العلم بالمستحيل مع الاتفاق على أنه لايسمى شيئاً، وأما حكايتهم عن أهل اللغة أنهم يقولون: علمت شيئاً موجوداً، فليس الكلام في المعنى اللغوي؛ إذ لاخلاف في إطلاق لفظ شيء لغة على المعدوم، وإنما الخلاف في الاصطلاحي، وإذا عرفت هذا فالمنقول عن أهل اللغة، والآية وما في معناها محمول على المعنى اللغوي، ويجوز في الآية أن يحمل على المجاز من تسمية الشيء باسم ما يؤول إليه.

تنبيه

قد مر في أول المسألة الاستدلال بالآية على غير وجه الاستدلال بها هنا، وذلك أنا ذكرنا هنالك أنه تعالى أثبت القدرة على كل شيء،

والموجود لا قدرة عليه... إلى آخر ما مر، والاستدلال بها على هذا الوجه في غاية الضعف لوجهين:

أحدهما: أنه لم يقل أحد بأن القدرة لا تتعلق بالمقدور إلا لإيجاده حتى يصح قولهم أن الموجود لا تتعلق به قدرة، بل كل من أقر بالصانع يقطع بأن قدرة الباري تعالى تتعلق بالممكن الموجود، من حيث أنه قادر على التصرف فيه بالصحة، والسقم، والزيادة، والنقص، والإماتة، وغير ذلك، وبالمعدوم من حيث الإيجاد، والإخراج من العدم، على أنه لا تعرض في الآية للمعدوم، بل هي في الدلالة على تعلق القدرة بالموجود أصرح من حيث السبب؛ لأن الله تعالى أوردها للإخبار بقدرته على إذهاب سمعهم، وأبصارهم مع الإخبار بالقدرة على غيرهما، وسمعهم وأبصارهم من الموجودات، وقد ذكر الأصوليون أن صورة السبب تدخل في العموم دخولاً أولياً.

الوجه الثاني: أنه يلزمهم أن ما لا يقدر الله عليه لايكون شيئاً، فالموجود لايكون شيئاً؛ لأنه غير مقدور بزعمهم.

احتج من لايسمي المعدوم شيئاً بوجوه:

أحدها: أن الخصم موافق في أن ذوات العالم هي العالم، وفي أن العالم محدث، وفي أن الحدث نقيض الأزل، فلو كان المعدوم شيئاً بالمعنى الحقيقي الذي زعموه للزم صحة وصف ذوات العالم بالمتناقضين، وهما كونها محدثة وثابتة في الأزل، والجمع بين النقيضين محال، فما أدى إليه يجب أن يكون[1] محالاً.

(١) فكون المعدوم شيئاً يجب أن يكون محالاً لتأديته إلى المحال. تمت مؤلف.

الثاني: أنهم موافقون في استحالة وجود ذوات العالم في الأزل، فيلزم أن يستحيل ثبوتها في الأزل.

فإن قيل: الوجود غير الثبوت، فلا يلزم من استحالة وجود الذوات في العدم ووصفها به استحالة ثبوتها ووصفها به.

قيل: لانسلم الفرق بينهما، بل هما عند العرب مترادفان علم ذلك بالاستقراء، وتناقض قول القائل ثبت ولم يوجد أو العكس.

الثالث: أن في كتاب الله تعالى من الأدلة الصريحة الدالة على أن المعدوم لايسمى شيئاً ما لا يمكن دفعه، وسيأتي في مواضعه، ومنها قوله تعالى: {وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُنْ شَيْئاً} [مريم:٩].

الرابع: أن السنة النبوية قد دلت على ذلك، فمنها مارواه المرشدبالله عليه السلام بسنده إلى ابن عباس، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: ((من قال لا إله إلا الله قبل كل شيء، ولا إله إلا الله بعد كل شيء، ولا إله إلا الله يبقى ربنا ويفنى كل شيء عوفي من الهم والحزن)) وفي المعراج عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم: ((وكان الله ولا شيء ثم خلق الذكر)) ورواه السيد حميدان، وعنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه ذكر في بعض خطبه: ((أن الله منشئ الأشياء)) رواه السيد حميدان.

الخامس: إنما ذهبنا إليه هو كلام أمير المؤمنين عليه السلام، فإن في غضون كلامه مما يدل على أن لا شيء في العدم، ولا ذات في الأزل شيء كثير، وهو المبين للأمة ما اختلفوا فيه، فمن ذلك قوله عليه السلام: (الحمد لله الأول قبل كل أول، والآخر بعد كل آخر) وقوله: (هو الأول

لم يزل، والباقي بلا أجل) وقوله: (لم يخلق الأشياء من أصول أزلية، ولا من أوائل أبدية) وقوله عليه السلام: (وإن الله سبحانه يعود بعد فناء الدنياء وحده لا شيء معه كما كان قبل ابتدائها، كذلك يكون بعد فنائها بلا وقت ولا مكان، ولا حين ولازمان، عدمت عند ذلك الآجال والأوقات، وزالت السنون والساعات، فلا شيء إلا الله الواحد القهار) وقوله: (أنشأ الخلق إنشاء، وابتدأه ابتداء) وقوله: (الحمد لله الدال على وجوده بخلقه، وبمحدث خلقه على أزليته) وقوله: (عالم إذ لامعلوم، ورب إذ لامربوب، وقادر إذ لامقدور). روى هذا كله في نهج البلاغة.

وقال عليه السلام: (الذي الحدث يلحقة فالأزل يباينه) رواه السيد حميدان، وقال عليه السلام: (الحمد لله الذي لامن شيء كان، ولا من شيء خلق ماكون)، رواه أبو طالب، وقال عليه السلام: (بل هو الواصف لنفسه، والملهم لربوبيته، والمظهر لآياته إذ كان ولاشيء كائن) رواه السيد حميدان، وكلامه عليه السلام قد تضمن إبطال جميع شبة الخصوم، فتأمله تعرف.

ألا ترى إلى ما تضمنه من إبطال قولهم إنه لايصح تعلق القدرة والعلم بالمعدوم عدماً محضاً، وقولهم: إنه لايصح إعادة الأجزاء الفانية إلا إذا كانت ذواتها ثابتة، وبالجملة إن كلامه عليه السلام حجة قاطعة في صحة ما ذهب إليه الأئمة، وإبطال قول من خالفهم.

وأما قول أبي القاسم، فقال الإمام عز الدين: لافرق بينه وبين قول

من نفى الذوات في حال العدم؛ لأن مراده أن المعدوم شيء من جهة اللغة، ولاخلاف في ذلك، ولم يرد أنه ذات يصح العلم به على انفراده.

فائدة

قال الإمام عز الدين: ذهب جمهور المثبتين للذوات في العدم إلى أن الصفات الذاتية تثبت لها في حال عدمها، وقال أبو اسحاق بن عياش: مع اعترافه بأنها أشياء وذوات، لا تستحق في حال عدمها شيئاً من الصفات.

فائدة [في ذكر ما يجوز إطلاق شيءٍ عليه]

فيما يجوز إطلاقه على الشيء في حال عدمه عند القائلين بأن المعدوم شيء، فمن ذلك جوهر، ولون، وطعم، ورائحة، وتأليف، وكون، وغير ذلك من أسماء الأجناس التي لا تدل على الوجود، وإنما تفيد إبانة نوع من نوع، فإن قولنا جوهر لا يفيد إلا أنه شيء متحيز عند الوجود، ولون لايفيد إلا أنه شيء يكون هيئة لمحله عند وجوده، وكون لايفيد إلا أنه شيء يوجب كون محله في جهة عند وجوده، وكذلك سائرها، فأما ماكان يدل على الوجود، فإنه لايجوز إجراؤه، سواء دل عليه لفظاً ومعنى كموجود، أو معنى فقط كمحدث، وقديم، وباق، ومعاد، فإن هذه تفيد الوجود مع وجه زائد، فمحدث يفيد الوجود بعد عدم، وقديم يفيده في الأزل،

وباق يفيد استمرار الوجود وقتين فصاعداً، ومعاد يفيد حصول الوجود بعد عدمٍ تقدمه وجودٌ، وهكذا قولنا في التأليف إلتزاق ومماسة، وخشونة، ولين، وفي الشهوة جوع، وعطش، وعشق، فإن هذه تفيد الوجود على وجه، فلا يجوز إجراؤها على الشيء في حال عدمه، وكقولنا: قدرة على الكون فإن تعلقها بالكون يفيد وجودها إذ لا تتعلق به إلا بعد الوجود، وقد ذهب أبو الحسين الخياط إلى أن المعدوم يجوز تسميته جنساً، وعند قوم أنه يوصف في حال عدمه بأنه جسم وجرم، وبالمجيء، والذهاب، والأكل، والشرب.

قال الإمام عزالدين: وهذا إفراط في إثبات الذوات في العدم، وغلو جاوز الحد، وأعظم من ذلك تجويز بعضهم رجلاً راكباً على فرس في العدم.

قال عليه السلام: فأما أبو القاسم فقد ذهب إلى أنه لا يسمى في حال العدم جوهراً ولا عرضاً، بل يسمى شيئاً، ومعلوماً مخبراً عنه، ومقدوراً، ونحو ذلك، قال عليه السلام: وكلامه أرجح وأوضح. والله أعلم.

المسألة الخامسة [احتجاج جهم بهذه الآية]

احتج جهم بهذه الآية على أن الله تعالى لا يسمى شيئاً؛ لأنها تدل على أن كل شيء مقدور له تعالى، وذاته تعالى ليست من جنس المقدورات، فوجب أن لايكون شيئاً.

واعلم: أن هذه المسألة فيها خلاف من أربع جهات في جواز إطلاق هذا اللفظ على الباري تعالى، فمنعه جهم والباطنية، وأجازه الجمهور.

الجهة الثانية: اختلف في جواز إطلاقه على غير الباري تعالى، فمنعه الشيخ أبو محمد الناشي[1] من العدلية، وقال لايسمى شيئاً إلا الله تعالى، وأما غيره فيسمى مشيئاً بصيغة اسم المفعول[2] وأجازه الأكثر.

الجهة الثالثة: اختلف من أجاز إطلاقه على الباري تعالى في تقييده، وإطلاقه، فقال القاسم، والهادي: لا يجري عليه تعالى إلا مع تقييده بما يفيد المدح.

قال القاسم: إني إذا سميته شيئاً ذكرته بكلام آخر أصله به فيكون مديحاً كقولنا شيء واحد كريم، والله شيء واحد عزيز، والله شيء لا كالأشياء.

وقال الهادي في جواب السؤال عن الله أهو شيء، فقال: نقول إن ربنا جل وتقدس إلهنا شيء لا كالأشياء، وظاهر كلام الأكثر أنه يجوزمن غير قيد، كما تفيده عبارة الإمام المهدي في القلائد وشرحها.

الجهة الرابعة: اختلف المجوزون في دليل الجواز هل عقلي أم سمعي، فقال أبو هاشم، وهو ظاهر كلام الإمام المهدي: دليله العقل، والسمع، وهو المأخوذ من كلام القاسم والهادي، وقال أبو علي، وأبو عبد الله البصري: بل السمع فقط، وفائدة الخلاف أن دليله إذا

---

(١) بنون ثم شين معجمة وأظن أن اسمه عبد بن محمد. تمت مؤلف.

(٢) أي بضم الميم وفتح الشين وتشديد الياء المثناه من تحت. تمت مؤلف.

كان عقلياً فلا يحتاج إلى الإذن في تسمية الباري تعالى، بخلاف ما إذا كان سمعياً، وإذ قد أتينا على ما يتعلق بالمسألة من الخلاف فلنأخذ في الاحتجاج على ترتيب ذكر الخلاف، فنقول: احتج جهم ومن وافقه بالعقل والسمع، أما العقل فلأن لفظ شيء لا يفيد المدح، وقد مر أنه لايجري عليه تعالى من الأسماء إلا ما تضمن مدحاً، وإنما لم يفد هذا اللفظ مدحاً؛ لأنه لفظ مشترك بين الشيء الحقير كالذرة، وبين أعظم الأشياء، وإذاكان كذلك كان مفهومه حاصل في أحسن الأشياء وأحقرها.

ألا ترى أنه يقال الكلب شيء، والحمار شيء، والإنسان شيء، فأين فائدة المدح والحال هذه.

وجه آخر: وهو أنه قد ثبت إطلاقه على المحدثات، وإذا كان كذلك لزم من إطلاقها على الباري تعالى التشبيه، وأما السمع فآيات منها هذه الآية التي نحن بصددها، وقد مر وجه الاحتجاج بها.

والجواب: أنه قد ثبت أن كل اسم يفيد معنى على الحقيقة وحصل ذلك المعنى في حق الله فإنه يجوز إجراؤه عليه تعالى، وهذا الاسم قد دل على معنى وهو ما يصح العلم به والإخبار عنه، وهذا المعنى حاصل في حق الله تعالى، ولا مانع منه، فوجب أن يصح إجراؤه عليه، وأما تعليلهم لمنعه بعدم إفادة المدح، فنقول: الدليل العقلي لم يشترط في صحة الإطلاق فيما حصل فيه المعنى إلا عدم المانع، على أنا لا نسلم خلوه من المدح والحال هذه، سيما على القول بأنه لا يطلق على المعدوم.

ألا ترى أنه إذا أريد المبالغة في تحقير شخص أو نحوه، أو الإستهانة به، قيل: هو لا شيء، أو هو سواء والعدم، وهذا يدل على أن وصف الشيء بما يدل على كونه موجوداً معلوماً، وكونه مما يصح الإخبار عنه يفيد مدحاً ما، سلمنا، فلانسلم أن عدم إفادته المدح يمنعه مطلقاً، بل إذا لم يقيد بما يفيد المدح، وقد عرفت أن وجوب تقييده بذلك مذهب بعض الأئمة على أن لقائل أن يقول: إن جميع أسماء الله وصفاته مقيدة في المعنى، فإن وصفه بقادر، وعالم مقيد في المعنى بأنه قادر لا كالقادرين، وعالم لا كالعالمين، فكذلك هذا نقول هو مقيد في المعنى بما يفيد المدح، وعنده يرتفع الإشكال، وأما قولهم إنه يلزم التشبيه، فباطل؛ لأن التشبيه لا يحصل بمجرد التسمية، فإنا لو سمينا شخصاً ناراً لم يوهم أنه مثل النار، وقد أطال القاسم بن إبراهيم عليه السلام الاحتجاج على أن إطلاق هذا الاسم على الباري تعالى لايلزم منه تشبيه.

وحاصل كلامه عليه السلام أنه إنما قيل هذا شيء، وهذا شيء لإثبات الأشياء بأنها موجودة وليست بمعدومة، والاشتراك في صفة الوجود لا يستلزم التشبيه ولا المماثلة، فكذلك ما هو في معناها، ولأنه يقال للذرة شيء، وللفيل شيء ولا يلزم من إطلاقه عليهما المشابهة بينهما، فكذلك إذا أطلقناه على الباري تعالى لايلزم منه تشبيه؛ إذ المراد منه إثباته موجوداً جل وعلا، وليس التماثل إلا في اللفظ لا في المسميات.

قال الإمام المهدي: على أنه لا خلل في التشبيه إلا حيث يوجب التماثل الذاتى لا العرضي، فإنما الممنوع تشبيه ذاته بذوات المحدثات في

الماهية لا في العوارض التي ليست لازمة للذات، فإن المعلوم أنا قد شاركناه في كوننا أحياء قادرين موجودين لا تردد في ذلك، وإذا صحت الشركة المعنوية فاللفظية فرع عليها، فلا حرج في ذلك.

قلت: كلامه عليه السلام يوهم أن قادرية الباري تعالى، ونحوها ليست لازمة للذات، ويوهم أن صفاته تعالى الذاتية كالقادرية، والعالمية معنوية، وأنا نشاركه في ذلك، وكل ذلك غير صحيح فإنه تعالى لا مشاركة بينه وبين خلقه لا في الذات، ولا في الصفات، وليست صفاته تعالى معنوية، بل هي إما نفس الذات، أو استحقها للذات، وقد نص الإمام عليه السلام على هذا الأخير، والحاصل أنه لاشركة بيننا وبينه إلا في اللفظ، فإنه يطلق عليه، وعلينا لفظ قادر ونحوه، لكنه في حقه تعالى مقيد كما مر[1].

هـــذا، وأما احتجاجهم بالآية فجوابه:

أنها مخصوصة بضرورة العقل كمامر، وبالمخصص اللفظي، وهو قوله: قدير على رأي.

قالوا: التخصيص خلاف الأصل.

قلنا: يجوز العدول عن الأصل لدليل، وقد قام الدليل على جواز التخصيص.

قالوا: الأصل في التخصيص أن أهل العرف يقيمون الأكثر مقام الكل، وذلك إنما يجوز في الصورة التي يكون الخارج حقيراً قليلاً بحيث

---

(١) أي في المعنى بما يفيد المدح ويدفع الوهم. تمت مؤلف.

يجعل وجوده كعدمه، ويحكم على الباقي بحكم الكل، ولا شك أن أعظم الأشياء قدراً هو الله تعالى، فلا يجوز أن يقال أنه تعالى مخصص من هذه الآية، وإذا ثبت أنه غير مخصص منها وجب أنه لا يطلق عليه لفظ شيء.

قلنا: لا نسلم أن إقامة الأكثر مقام الكل لا يكون إلا فيما إذا كان الخارج حقيراً، بل هو فيما كان الباقي من أفراد العموم أكثر من الخارج من غير نظر إلى عظمة الخارج ولا إلى حقارته؛ لأن اللفظ بالنسبة إلى العظيم، والحقير على سواء، على أنا لانسلم أن الأصل في التخصيص ما ذكرتم من إقامة الأكثر مقام الكل كما هو مقرر في موضعه، ولهذا أجاز بعضهم التخصيص إلى أن لا يبقى إلا واحد.

احتج الأكثر على جواز إطلاقه على الباري تعالى من جهة العقل بما مر من أنه اسم يفيد معنى على الحقيقة، ولا مانع منه، فيجب أن يجوز إجراءه عليه تعالى، واستدلوا من السمع بآيات منها قوله تعالى: {كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ} [القصص:٨٨] والمراد بوجهه ذاته، فلو لم يكن شيئاً لم يصح الاستثناء، ومن السنة ما رواه الرازي، عن عمران بن الحصين، عن النبي ﷺ: «كان الله ولم يكن شيء غيره» وروى الرازي أيضاً، عن عائشة أنها سمعت رسول الله ﷺ يقول: «ما من شيء أغير من الله عز وجل»

احتج الناشي[1]: بأن الشيء إنما وضع لما لم يؤثر فيه غيره، وليس كذلك إلا الباري تعالى.

والجواب: أنه واهم في ذلك، بل الشيء هو ما ذكرناه عن أهل اللغة، ولنا على إبطال قوله من الأدلة السمعية هذه الآية وغيرها مما لا يحصى كثرة، بل إطلاقه على غير الباري تعالى في حكم المعلوم ضرورة من أهل اللغة.

واعلم: أن الناشي قد جعل الموجود، والقادر، ونحوهما في حكم الشيء في أنها لا تطلق إلا على الباري للعلة المذكورة.

والجواب الجواب، احتج القاسم، والهادي بأنه قد ثبت بالإجماع أنه لا يطلق على الباري تعالى إلا ما أفاد المدح، وهذا الاسم إن لم يقيد بما ذكر لم يفد مدحاً، فلا يجوز إطلاقه، وأجيب بأنا لانسلم أنه لايطلق عليه إلا ما أفاد مدحاً، بل المعتبر في الحقيقي صحة المعنى وعدم المانع، سواء أفاد مدحاً أم لا، وكيف يصح الإجماع مع خلاف الموفق بالله، والإمام المهدي، وغيرهما، فإن ظاهر كلامهما عدم اشتراطه، فلو كان ثمة إجماع لما خالفوه، سلمنا فهو مقيد في المعنى كمامر.

احتج من لايشترط التقييد بأنه يفيد معنى، وهو كونه تعالى معلوماً، فو جب تسميته بذلك من غير قيد لما مر من أن الاسم إذاكان حقيقة في معنى وذلك المعنى يصح على الله تعالى فإنه يجوز إطلاقه من غير قيد،

---

(١) الشيخ أبو محمد الناشي. والله أعلم.

وأيضاً ورد السمع به بدون تقييد نحو ما مر، ونحو قوله تعالى: {قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ}[الأنعام:١٩] وقوله: {وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ}[البقرة:٢٨٢] وهو عالم بذاته قطعاً، فكان داخلاً في عموم الآية.

وأجيب بأنه قد قام الدليل على أنه لا يطلق عليه إلا ما تضمن مدحاً ولفظ شيءٍ مطلقاً لا يفيد المدح، وإفادة كونه معلوماً لا يكفي في جواز الإطلاق؛ إذ ليس المصحح للإطلاق في الأسماء دلالتها على كون المسمى معلوماً، وإلا لجاز إجراء اللقب عليه لأنه يفيد كون مسماه معلوماً، وهو ممنوع إجماعاً، ولا وجه لمنعه إلا أنه لا يتضمن مدحاً، وأما عدم التقييد في الآيتين فلأن لفظ الشيء فيهما عام للأشياء المتشابهة، والشيء الذي لا كالأشياء، وكل لفظ عام لماهو مقيد في المعنى وما هو غير مقيد إذا أتي به وأريد به العموم، فإنه لا يمكن ذكر القيد وإن كان مقصوداً، لكنا نقول: هو مقيد في المعنى، وإذا كان مقيداً في المعنى بطل احتجاجكم به على جواز الإطلاق.

قالوا: قد ثبت أن صحة المعنى وعدم المانع كافٍ في صحة الإطلاق فيما هو حقيقة، وقد مر حجتهم على ذلك في البسملة، وأما الإلزام بإجراء اللقب، فوهم؛ لأنه لا يدل على معنى في المسمى، وإنما هو علامة للذات، ومن حيث هو لابإزاء معنى فيها، ونحن نشترط في الإطلاق أن يدل الاسم على معنى[1] في الباري تعالى كقادر وعالم بأن يطلق عليه لأجل ذلك المعنى الذي فيه، والمعلوم أن وضع الألقاب

(١) ليس المراد بالمعنى العرض بل المفهوم. تمت مؤلف.

ليس لأجل معنى في المسميات، وإنما وضعت لتمييز الأشخاص وتعيينها.

وأما قولكم: إن الآيتين مقيدتان في المعنى، فدعوى مجردة، ثم إنه إذا جاز التقييد فيهما بالمعنى فهلا يجوز في اللفظ المفرد، بل هو في التحقيق، وجميع صفات الله تعالى مقيدة في المعنى كما مر، ولم أوجبتم التقييد في اللفظ هنا ولم تو جبوه في قادر ونحوه، مع أنه يلزم من إطلاقها من الإيهام والتشبيه ما يلزم من إطلاق لفظ شيء، بل أعظم لتبادر المعاني منها، وأيضاً هي مع عدم القيد لا تفيد مدحاً يليق بجلال الله عز وجل إلا مع اعتبار تقييدها في المعنى فما الفرق.

احتج القائلون بأن جواز إطلاقه عقلي بما مر من أنه يفيد معنى، وهؤلاء قالوا: العقل بمجرده كافٍ في جواز ذلك كما في غيره من الحقائق، وورود السمع به إنما هو للتأكيد.

احتج القائلون بأن دليله سمعي فقط بأنه كاللقب لم يفد[1] معنى ولا صفة، وما كان كذلك لم يجز إطلاقه إلا بإذن سمعي، وقد ورد، وهو ما مر، وأجيب بأنه جار مجرى المفيد.

قال الإمام عز الدين: هو يشبه المفيد، ويفارق اللقب من وجه، ويفارق المفيد من وجه.

أما الأول: فمن حيث أنه لا يجوز تغييره مع بقاء اللغة بحالها الأول

---

(١) أي لم يوضع بإزاء معنى كما في الاسماء المفيدة لمعنى كأسماء الأجناس فإن الرجل موضوع لإفادة الرجولية وهي الشكل المخصوص. تمت مؤلف.

بحيث أنه لو استعمل فيما لايصح العلم به والخبر عنه لكان في ذلك تغييراً للغة،وهذا حال المفيد،واللقب يجوز تغييرٌ، واللغة لم تتغير فيصح تسمية زيد بعمرو ولا يكون في ذلك تغييرٌ للغة.

وأما الثاني: فمن حيث أنه لايقع به إبانة نوع من نوع.

قلت: يعني أنه لا يفيد أمراً ثبو تياً يقع به التمييز بين الأنواع، ولذا جاز إطلاقه على الأشياء المختلفة كالإنسان، والفرس فإنه يقال لهذا شيء، ولهذا شيء.

قال الموفق بالله عليه السلام: ولا يختلف أصحابنا أنه لا يفيد إثباتاً؛ لأنه لا يميز نوعاً من نوع، ولا جنساً من جنس، ولا قبيلاً من قبيل، ونص في الإحاطة أيضاً على أن المفيد هو الذي يحصل به التمييز المذكور، وقد ذكرنا كلامه في البسملة، ثم قال: وما يفيد هو المستعمل، وذلك مثل قولنا: قادر، وعالم.

قال: ومنه ما لا يفيد، كقولنا: زيد، وعمرو فإنه لا إفادة له صحيحة، وإنما وضعت عند الغيبة لتنوب مناب الإشارة عند الحضور، وكذلك قولنا شيء لأنه لا يميز نوعاً من نوع، ولا جنساً من جنس، ولا قبيلاً من قبيل، وفي النفي يفيد ذلك كقولنا: مارأيت شيئاً؛ لأنه يفيد أنه ما رأى شيئاً ما على وجه ما، وإذا قال: رأيت شيئاً لم يفد لأنه لم يفهم به ما رآه إذالم يحصل تميز جنس، ولا نوع، ولا قبيل، وممن قال: إنه إنما يشبه المفيد القرشي، وحاصل كلامهم: أن المفيد هو ما تميز به جنس، أو نوع، أو قبيل، والظاهر أن المراد بالقبيل

الذات أي ما يميز ذاتاً عن ذات من حيث الوضع، كقولنا: جوهر لما يشغل الحيز، وعرض لما لا يشغله، ولما كان لفظ شيء لا يميز به شيء مما ذكرنا لم يجعلوه مفيداً، وإنما جعلوه جارياً مجرى المفيد من حيث أنه يدل على كون المسمى به معلوماً من حيث الوضع، وهذا بخلاف اللقب فإنه وإن كان المسمى به معلوماً فليس من حيث الوضع،ولذا يجوز تغييره وتسميته بغيره، ولا يمكن في لفظ شيء التغيير بحيث يكون زيدٌ معلوماً لا يصح أن يطلق عليه هذا اللفظ، فتنبه لهذا الفرق، وبه تعلم أن إطلاق القول بأنه مفيد لمعنى ليس إلا تجوزاً، وإنما هو جار مجرى المفيد.

واعلم: أنا قد أشرنا إلى تقسيم الأسماء في مباحث البسملة، وجعلناها تسعة أقسام من حيث هي، ووعدنا بالتنبيه على ما يجوز إجراؤه على الله منها عند عروض مايطلق عليه تعالى من الأسماء، وهذا الاسم -أعني لفظ شيء- هو من القسم الرابع.

فائدة

قد عرفت مما مر أن معنى كونه تعالى شيئاً كونه معلوماً على انفراده، وهذا عند من يطلق الشيء على المعدوم والموجود، وأما من يخصه بالموجود، فمعناه عنده أنه موجود كما مر عن القاسم.

وقال الهادي عليه السلام: نريد بقولنا شيء إثبات الموجود، ونفي العدم المفقود؛ لأن الإثبات أن تقول شيء والعدم أن لا تثبت شيئاً؛ لأن من أثبت شيئاً فقد أثبت صانعاً مدبراً، ومن لم يثبت شيئاً كان في أمره

ذلك متحيراً، ودخل عليه ضد الإقرار وهو النفي، والشك، والإنكار، وفي كلامه عليه السلام رد لما حكاه الموفق بالله من أنه لايفيد إثباتاً؛ لأنه عليه السلام قد جعل معناه الإثبات، غايته أن لا يحصل به تمييز المثبت إلا مع قرينة تمييزه كقرينة المدح في حق الباري تعالى. والله أعلم.

المسألة السادسة [في قدرة العبد]

قال الرازي: احتج أصحابنا بهذه الآية على أن مقدور العبد مقدور لله تعالى[1] خلافاً لأبي علي، وأبي هاشم، ووجه الاستدلال بها أن فعل العبد شيء، والآية عامة لكل شيء، فو جب بحكم العموم دخوله، وهذه هي مسألة مقدور بين قادرين، وبين المتكلمين فيها نزاع شديد، فقال أكثر المعتزلة: مقدور بين قادرين محال، فلا تتعلق قدرة قادر بنفس ما تعلقت به قدرة قادر آخر، بل إنما تعلق بجنسه، وسواء في ذلك القادر بقدرة والقادر للذات، فلا يقدر الباري تعالى على نفس ما قدر عليه العبد فيكون ذلك الفعل من الله تعالى ومن العبد، بل إنما يقدر على جنسه فقط، وبه قال بعض متأخري الزيدية، وبعض أئمة العترة، منهم الإمام المهدي وغيره.

وقال الإمام يحيى، والإمام القاسم بن محمد، وأبو الحسين، ومن تابعهم من العدلية: بل يصح وليس بمحال. ورواه في القلائد عن النجارية، والكلابية.

---

(١) أي أنه يقدر عليه لو أراد فعله وليس المراد أنه يفعله في نفس الأمر. تمت مؤلف.

قال النجري: بل هو قول أكثر المجبرة، وهو ظاهر حكاية الرازي هنا.

قال في الأساس: ومقدور بين قادرين متفقين ممكن، وقال الإمام المهدي: أما الأشعرية فالظاهر من قول الرازي وغيره مثل قولنا حيث منعوا مخلوقاً لخالقين، واستدلوا بمثل دليل منع مقدور بين قادرين.

احتج الأولون بحجج:

الحجة الأولى: أنه لو صح مقدور بين قادرين لصح أن يريده أحدهما ويكرهه الآخر؛ لأنا نعلم ضرورة أنه يصح من القادرين منا أن يريد أحدهما ما يكرهه الآخر، فلو كان لهما مقدور واحد فكره أحدهما وجوده لزم عدمه، وإلا لم يكن قادراً عليه؛ إذ القادر من وقف وجود الفعل وعدمه على اختياره، وإذا أراده الآخر عند كراهة صاحبه لزم وجوده، وإلا لم يكن قادراً عليه، وإذا لزم وجوده وعدمه كان موجوداً معدوماً في حالة واحدة، وهو محال، فما أدى إلى تجويزه وهو مقدور بين قادرين يجب أن يكون محالاً، وهذا الدليل يحتاج في تقريره إلى بيان خمسة أصول:

الأول: أن من حق القادر على الشيء وجوب وجود مقدوره عند محاولة إيجاده وزوال المانع، وهذا معلوم ضرورة؛ إذ القادر إذا حاول الإيجاد ولا مانع حصل مقدوره ضرورة، وإذا لم يحصل علمنا ضرورة أنه غير قادر عليه، وكذلك إذا كرهه وانصرف عنه استحال وجوده ضرورة؛ لأنا كما نعلم ضرورة أنا إذا أردنا وجوده وجد، فإنا نعلم ضرورة أنه لايوجد حيث كرهناه وانصرفنا لا فرق بينهما.

الأصل الثاني: أن من حق كل قادرين صحة اختلاف مراديهما.

الثالث: أن ذلك يستلزم إذا كان لهما مقدور واحد أن يجب وجوده عند محاولة أحدهما، وانتفاؤه عند كراهة الآخر، فإذا اتفق منهما وقوع الكراهة والإرادة في حالة واحدة لزم أن يكون في تلك الحال موجوداً معدوماً.

الرابع: أن كون الشيء موجوداً معدوماً في حالة واحدة محال، وهذه الثلاثة الأصول معلومة بالضرورة، إلا أن بعضها بديهي، وبعضها تحتاج إلى مراجعة النفس بأدنى تأمل.

الأصل الخامس: أن ذلك يقتضي إحالة مقدور بين قارين، فدليله أن تصحيحه يقدح فيما علم بالضرورة وهي الأصول المتقدمة، وما قدح في الضروري وجب القطع بنفيه.

فإن قيل: أتقولون أن مخالفكم جاحد للضرورة؟

قيل: لانقول ذلك لأن الأصل الخامس ليس بضروري، بل استدلالي كما بينا، وما اعترض به بعضهم على هذه الحجة من أن المحال وجود الشيء وعدمه بالنظر إلى ذاته، وأما بالنظر إلى الغير فالإستحالة بأن يوجد من جهة ما أراده، ويعدم من جهة ما كرهه كما أن ما يوجده زيد غير ما يوجده عمرو، فمدفوع بأن المسألة مفروضة في فعل واحد تعلقت به الإرادة والكراهه في وقت واحد، وهذا لا شك في استحالته.

الحجة الثانية: أنه لوصح ذلك لصح أن تتفق إرادتهما على إيجاده

في حالة واحدة ضرورة، فإذا كان إيجاده فإما أن يؤثر في إيجاده قادريتاهما معاً، وهو باطل؛ لأنهما إن أثرا في وجود واحد لزم أن يكون وجود الذات الواحدة متبعضاً فيكون لها نصف وجود وثلث وجود، وذلك باطل اتفاقاً بيننا وبين الخصم بالضرورة، سواء قلنا الوجود زائد على الذات، أم هو نفس الموجود، ثم إنا لو سلمنا تبعضه فقد حصل غرضنا، وهو أنه لا مقدور بين قادرين إذ البعضان متغايران، وإن أثرتا في وجودين لزم أن يتعدد الوجود للذات الواحدة، والخصم يمنع ذلك؛ لأنه جعل الوجود ما هية الموجود، ومن المحال أن تكون للماهية الواحدة ماهيات متعددة، ثم إنا لو سلمنا تأثيرهما في وجودين فقط حصل المطلوب، وإما أن لا يؤثر في إيجاده فهو باطل؛ لأنه يؤدي إلى خروجه عن كو نه مقدوراً لهما وهو خلاف الفرض، وإما أن تؤثر فيه إحداهما فقط، فباطل أيضاً لتأديته إلى كون الذي لم تؤثر فيه قادريته غير قادر، وإذا بطلت هذه الأقسام لزم بطلان صحة مقدور بين قادرين؛ لأنه إذا علم ضرورة أنه إذا صح استحال خلوه من تلك الأقسام، وقد علم ضرورة استحالة ثبوتها له ثبت بالضرورة لزوم بطلان ذلك المقدر صحته وهو مقدور بين قادرين؛ لأن ما أدى إلى باطل فهو باطل.

الحجة الثالثة: أنه لوجاز لجاز معلول لعلتين أو أكثر، وذلك يفتح باب جهالات كثيرة، والجامع بين المقدور والمعلول حاجة كل واحد منهما إلى المؤثر؛ لأن الحكم وهو استحالة تعلق المعلول بغير ما أوجبه ثبت بثبوت تأثير علته فيه، وانتفى بانتفائه، ولا طريق إلى العلة سوى ذلك، فقطعنا أنه لا علة له غير التي أوجبته.

الحجة الرابعة: أنه لو صح ذلك لصح أن يريد أحدهما وجوده في محل، ويريد الآخر وجوده في محل آخر، فإن وجد مرادهما معاً لزم حلول الذات الواحدة في محلين، وهو محال، وإما أن لايوجد مرادهما معاً لزم خروجهما عن كونهما قادرين، وإما أن يوجد مراد أحدهما فقط فمن وجد مراده فذلك المراد مقدور له دون الآخر فلم يكن مقدوراً لهما، وبهذا يعلم بطلان مقدور بين قادرين، وهذه الحجة مبنية على أن الحلول بالفاعل.

احتج أهل القول الثاني بحجج:

الأولى: أن مقدور العبد ممكن، والباري تعالى قادر على كل ممكن فيجب أن يكون قادراً عليه، ويتأيد هذا الدليل بعموم الآية، وأجيب بأنا لا نسلم أنه ممكن إلا من جهة من تعلقت به قادريته ويستحيل من غيره، والآية مخصوصة.

الحجة الثانية: قالوا: لوحرك قادران جوهراً فإما أن يوجدا فيه حركتين، أوحركة واحدة.

الأول: باطل لاستحالة اجتماع المثلين، سلمنا فلا وجه لاختصاص أحدهما بإحدى الحركتين دون الأخرى، وحينئذ يجب أن يقال كل واحدة منهما مستندة إلى كل واحد من القادرين، ففيه غرضنا لأن كل واحدة منهما مقدورة لقادرين.

والثاني: وهو أن يو جد فيه حركة واحدة لاتخلو إما أن تستند إلى أحدهما، وهو باطل؛ إذ لا اختصاص له بإيجادها، وإما أن لا تستند

إلى أيهما، وهوباطل أيضاً لأنها تكون فعلاً لا فاعل له، فتعين أن تكون مستندة إليهما معاً، وهو المطلوب، وأجيب بأن المثلين يصح اجتماعهما في المحل الواحد، وعلى هذا فيقال: هما يوجدان حركتين كل واحدة منهما مختصة بقدرة معينة، فلا يلزم ما ذكروه.

الحجة الثالثة: قالوا لو لم يقدر الباري تعالى على عين[1] مقدورنا لكان نقصاً في قادريته، كما لو لم يعلم عين معلومنا، وأجيب بالفرق، وهو أن تعلق القدرتين بمقدور واحد محال لما مر، وتعذر المحال ليس نقصاً في حق القادر كتعذر الجمع بين الضدين، بخلاف العاليتين فلا إحاله لتعلقها بمعلوم واحد.

الحجة الرابعة: أن منع ذلك يؤدي إلى تناهي مقدورات الباري تعالى، وأجيب بأنه لا يؤدي إلى ذلك مع القول بأنه يقدر على ما لا يتناهى من كل جنس.

الحجة الخامسة: قالوا: يلزم أن يقدر أحدنا على تحريك جسم لطيف وحال تحريكه لايقدر الباري جل وعلا على تحريكه، وأجيب بأنا لا ننفي تعلق القدرة به على كل حال، فنقول: هو يقدر على تحريكه حركة غير الحركة الذي أو جدها الواحد منا.

الحجة السادسة: أن تحريك الجماعة نحو الخشبة حركة واحدة في وقت واحد، وكسرهم نحو العود كسراً واحداً كذلك لا ينكره عاقل، وذلك دليل واضح على ما ذهبنا إليه؛ لأن الفعل وهو التحريك،

---

(١) أي ذات مقدورنا. تمت مؤلف.

والكسر فعل واحد، ومقدور واحد، وقد اشترك فيه جماعة علم ذلك ضرورة.

فإن قالوا: قدرة كل واحد تعلقت بغير ما تعلقت به قدرة الآخر، وإن لم يتميز مقدور كل منهم فكل واحد له مقدور.

قلنا: هذا باطل، بل تعلقت قدرة كل واحد بنفس ما تعلقت به قدرة الآخر وهو تحريك الخشبة، وكسر العود؛ لأنه المقدور الذي حصل بمجموع فعلهم، والتحريك، والكسر شيء واحد لا يتبعض، ولا يتجزأ، وهو مقدور واحد بين قادرين، ولا يلزم من اجتماع القدر، وضم بعضها إلى بعض تعدد المقدور إذ لا ملازمة بينهما وذلك واضح.

وأجيب بأنه لو اتحد المتعلق للزم تبعض الوجود أو تعدده للذات الواحدة، وهو باطل كما مر، فما أدى إليه يجب أن يكون باطلاً.

قال ابن لقمان: واعلم أن ثمرة الخلاف هي أنه هل يقدر الله تعالى على أعيان أفعال العباد أم لايقدر إلا على أجناسها، فمن قال يجوز مقدور بين قادرين، قال بأن الله تعالى يقدر على أعيان أفعال العباد، وأنه يجوز أن تكون حركة المتحرك وسكون الساكن من الله ومن العبد، ولا مانع من ذلك إلا أن ذلك لم يقع؛ لأن أفعال العباد منهم، ولا يلزم من عدم الوقوع عدم الجواز، ومن قال لا يجوز مقدور بين قادرين قال لا يجوز ذلك، ولا يقدر الله تعالى إلا على أجناس أفعال العباد لا على أعيانها.

قلت: وقد نبهنا على هذه الثمرة في أول المسألة، وإنما ذكرنا ماهنا لزيادة الإيضاح، والتحقيق لمحل الخلاف وفائدته. والله الموفق.

المسألة السابعة [استطراد في ذكر القدرة]

قال الرازي: احتج أصحابنا بهذه الآية على أن المحدث حال حدوثه مقدور لله تعالى خلافاً للمعتزلة، ثم قال وبيان استدلال الأصحاب أن المحدث حال وجوده شيء، وكل شيء مقدور، وهذا الدليل يقتضي كون الباقي مقدوراً ترك العمل به فيه، فيبقى معمولاً به في محل النزاع[1] لأنه حال البقاء مقدور على معنى أنه قادر على إعدامه، وأما حال الحدوث فيستحيل أن يقدر الله على إعدامه لاستحالة أن يصير معدوماً في أول زمان وجوده، فلم يبق إلا أن يكون قادراً على إيجاده.

قلت: حاصل كلامه أن عموم الآية يقتضي أنه قادر على إيجاد المحدث حال إحداثه، وإعدامه في تلك الحال، خصصنا الإعدام بالعقل لاستحالته، فيبقى محل النزاع وهو تعلقها به حال الحدوث للإيجاد داخلاً تحت العموم، وأما قدرته عليه حال البقاء فليس من محل النزاع لأن القدرة لا تتعلق به للإيجاد لاستحالة إيجاد الموجود، فلم يبق إلا تعلقها به للإعدام ونحوه.

واعلم: أن ما ذكره عن المعتزلة صحيح فإنهم يقولون أن الفعل يستغني عن القدرة حال حدوثه فلا تتعلق به، ومرادهم بحالة الحدوث أول أوقات الوجود، ولا أعلم بينهم في ذلك خلافاً إلا ماروي عن أبي الهذيل من الخلاف في أفعال القلوب، وأجيب بأنه

(١) وهو تعلق القدرة به حال حدوثه. تمت مؤلف.

لا وجه للفرق، واحتجوا على أن حالة الحدوث حالة استغناء بأن قالوا: لو لم يستغن عن القدرة حالة الحدوث لما استغنى حالة البقاء، والمعلوم خلافه، فإذا ثبت استغناؤه حالة البقاء وجب مثل ذلك حالة الحدوث؛ لأن كل حكم يثبت للذات في حالة الحدوث لعلة من العلل ثبت مثله في حالة البقاء لتلك العلة.

ألاترى أن التحيز لما كان واجباً للجوهر في حال الحدوث وجب في حالة البقاء، فصح أنه لو لم يستغن حالة الحدوث لما استغنى حالة البقاء، ولما كان المعلوم استغناؤه عن القدرة حالة البقاء وجب مثله في حالة الحدوث، لما ذكرنا من استوائهما في ثبوت الأحكام، والخصم قد وافقنا في حالة البقاء فيجب أن يوافق في حالة الحدوث، وتكون الآية مخصوصة في هذه الحالة كما هي مخصوصة في حالة البقاء، وأما ما ذكره من أن قدرة الباري تعالى تتعلق بالموجود حال بقائه لإعدامه فهو مذهب قاضي القضاة، ومن اتبعه من أصحابنا فإنهم يقولون أن الباري تعالى قادر على إفنائه وإعادته، فيوصف بأنه قادر عليه، وقال أبو عبد الله: لايوصف بذلك إذ القادرية لاتتعلق به، قال الحاكم: والخلاف لفظي.

المسألة الثامنة [دلالة الآية على قدرة الله]

دلت الآية الكريمة على أن الله تعالى قادر، وأن هذا الصفة ثابتة له، ولا يقال هذه من الاستدلال بالسمع، والاستدلال بالسمع على إثبات الصانع وصفاته الذاتية لا يصح كما مر في المقدمة؛ لأنا نقول:

ليس الاستدلال به في هذا ممنوع مطلقاً، بل إن لم يكن مثيراً لدفائن العقول كمامر، وهذه الآية من ذلك القبيل، ألا ترى أن الله سبحانه أتبعها بما يدل على القدرة البالغة بقوله: {الَّذِى خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ...} الآية[البقرة:٢١]، ولذا قيل: إن هذه الآية -أعني قوله: {الَّذِى خَلَقَكُمْ...} إلخ- من أدلة وجوب النظر.

واعلم: أن هذه المسألة تحتاج إلى تحقيق، وتوضيح الدليل عليها، ورد الشبه الواردة من أهل الإلحاد ونحوهم، ولأجل هذا جعلنا الكلام عليها في أربعة مواضع:

الأول: في حقيقة القادر، والمقدور.

الثاني: في بيان الخلاف في المسألة .

الثالث: في ذكر الدليل على أن الله تعالى قادر، ورد شبه المخالفين، وبيان بطلانها.

الرابع: فيما يلزم المكلف معرفته في المسألة.

[حقيقة القادر والمقدور]

الموضع الأول في حقيقة القادر: فقيل هو من يصح منه الفعل مع سلامة الحال، وهذا الحد ذكره ابن الملاحمي، وهو بناء على ما يذهب إليه هو، و أبو الحسين، واتباعهما من أن صدور الفعل من الفاعل على سبيل الصحة والاختيار يعلم منه ضرورة أنه يقتضي قادريته عليه، وقال المتقدمون من المتكلمين: هو المختص بصفة لكونه عليها

يصح منه الفعل مع سلامة الأحوال، فقوله: المختص بصفة جنس الحد، وقوله: لكونه عليها أي لأجل اختصاصه بها، وقوله: يصح منه الفعل فصل يخرج ما تناوله الجنس، والمراد بالصحة ما كان على وجه الاختيار، لا الصحة التي تقابل الاستحالة فإنها لا تدل على القادرية كالمسببات، وقوله: مع سلامة الأحوال يعني ما لم يكن ثم مانع[1] ولا ما يجري مجراه، وقد ورد على هذا الحد أسئلة:

أحدها: أن من حق الحد أن يكون أجلى من المحدود، وإن من علمه علم المحدود، والمعلوم أن نفاة الأحوال يعلمون القادر قادراً وإن لم يعلموا اختصاصه بصفة، وأجيب بأن الحقيقة توضع على اصطلاح واضعها، واعتقاده من دون اعتبار للمخالف، ثم إنا لا نسلم أن نفاة الأحوال يعلمون القادر تفصيلاً، وإنما يعلمونه إجمالاً.

الثاني: أنكم ذكرتم صحة الفعل، والفعل لا يكون فعلاً إلا بعد حصوله، والصحة له متقدمة عليه، فكيف يقال يصح منه الفعل، وبعد حصوله لا صحة إذ قد خرج عن كونه مقدوراً، وأجيب بأن تسميته قبل وجوده فعلاً من باب تسمية الشيء باسم ما يؤول إليه يجوز، وفيه نظر، والأولى أن يقال المراد بالفعل الإيجاد لا الموجد وهو حقيقة فيه.

الثالث: أن فيه إحالة لأنهم ذكروا الفعل في حد القادر، والقادر في حد الفعل، وهذا يؤدي إلى التو قف في فهم معنييهما، وأجيب بأن

(١) والمراد بالمانع ما يمنع بالضد والجاري مجراه كانتفاء ما يحتاج إليه نحو انتفاء البنية المخصوصة في حق القادر بقدرة. تمت مؤلف.

الفعل قد يراد به الإيجاد وهو الحقيقة، وقد يراد به الموجود وهو مجاز، فالأول معلوم ضرورة لا يحتاج إلى تحديد؛ لأن الوجود على الجملة معلوم ضرورة، وهذا هو المقصود في حد القادر فكأنه قال: هو المختص بصفة لكونه عليها يصح منه الإيجاد، وهذا خلل فيه، وأما الفعل الذي ذكر القادر في حده فالمراد به الموجود لا الوجود؛ لأنه لا يتصف بالوجود إلا الموجود دون الوجود؛ إلا أنه كان ينبغي أن ينصبوا قرينة في حد الفعل تصرف لفظ الفعل إلى معناه المجازي.

فإن قيل: ومن أين لكم أن الفعل قد يطلق ويراد به الإيجاد؟

قيل: الذي دلنا على ذلك أنه لو قال: فعلت هذا وما أوجدته لعد مناقضاً، وكذلك لو قال أوجدته وما فعلته.

الرابع: أنه لم يبين في الحد أن المراد بسلامة الأحوال أن لايكون هناك مانع، ولا ما يجري مجراه، ومن حقه البيان؛ لأن الغرض بالحد إبانة المحدود، وأجيب بأن الحدود مبنية على الاختصار، سيما في مختصرات الكتب وتبيين معانيها، وما تخرجه فصولها موكول إلى الشيخ الحافظ، والكتب البسيطة، وليس الاختصار في الحدود إلا كالاختصار في الكتب التي يتوقف فهم جملة معانيها على الشروح والمشائخ، والمقصود من الحد التقريب.

قال في الغياصة: ومثال المنع أن يريد أحدهما حمل شيء فيعتمد عليه من هو أكبر منه قدراً، فالمنع هو الضد لفعلك، والضد: هو ما فعله الأقوى من السكون، والذي يجري مجرى المانع القيد والحبس

فإنهما يمنعان من كثير من الأفعال، وهما جاريان مجرى الضد لكونه يتعذر الفعل معهما كما يتعذر عند حصول الضد.

السؤال الخامس: أنكم قد فسرتم سلامة الحال بأن لايكون مانع، والمنع إنما يكون منعاً في حال حدوث الفعل فإذ كان المنع إنما منع الحدوث، فكيف تحترزون عنه وأنتم لم تذكروا الحدوث في الحد، وإنما ذكرتم الصحة؟

وأجيب بأن المنع حالة الحدوث يكشف أن ذلك المقدور الذي منع مانع من حدوثه لم يكن يصح من القادر قبل إحالة الحدوث، وهذا الجواب مستقيم إن صح أن المنع من الحدوث يكشف عن عدم الصحة، لكن في كلام بعضهم أن ذلك لا يكشف.

السادس: أن المنع لا يكون إلا بكثرة الأضداد وكونها أكثر من مقدورات الممنوع، ولاشك أن مقدورات الله تعالى غير متناهية في الوجود، بل لا شيء منها يفعله إلا وفي مقدوره الزيادة عليه، فلا يتصور في حقه المنع، فلا يكون الحد جامعاً لخروج الباري تعالى عنه.

وأجيب بأن المنع يتصور في حقه تعالى، وذلك بأن تريد قدراً معلوماً من الأفعال، فإن الواحد منا يمكنه المنع بأن يفعل أكثر مما أراد الله تعالى إيجاده من أضداد تلك الأفعال.

قال في الغياصة: وهذا معلوم إلا أن إطلاق العبارة أن الله تعالى ممنوع يوهم الخطأ، وأنه لا يقدر على الزيادة، فلم يجز إطلاقها.

واعلم: أن للقادر حدوداً كثيرةً غير ما ذكرنا ذكرها علماء الكلام،

منها ما حكاه الإمام المهدي، عن المتأخر ين وهو أنه المختص بصفة لكونه عليها يصح منه الفعل ما لم يكن ثم مانع، أو ما يجري مجراه، ولم يكن الفعل مستحيلاً في نفسه لوجوده فيما لم يزل، وهو كالأول، إلا أنهم زادوا ولم يكن مستحيلاً لأنه لم يخرج بقولهم ما لم يمنع مانع لما عرفته من تفسير المانع، وما يجري مجراه، ويرد عليه ما ورد على الأول إلا السؤال الرابع ونحوه في الغياصة إلا أنه قال: يصح منه إيجاد مقدوره، ولم يقل يصح منه الفعل ليسلم من السؤال الثاني والثالث، وقيل: هو الذي إن شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل، وهذا الحد لا يرد عليه شيء مما سبق، ويجري على جميع المذاهب؛ لأن المشيئة تقع من القادر، سواء قلنا إنه إنما كان قادراً لاختصاصه بصفة أم لغير ذلك، وهو إلى الحد الأول أقرب، وفي شرح القلائد لمؤلفها عليه السلام عن ابن الملاحمي أنه قال: هو المتميز تميزاً لأجله يصح منه الفعل مع سلامة الأحوال، وأنه لا يكون مستحيلاً في نفسه، قال: ولا يقال إنه يعلم القادر من لا يعلمه هذا التمييز؛ لأن هذا التمييز معلوم لكل أحد، وإنما الكلام هل التميز بصفة أم بالذات.

قال الإمام المهدي: وهو كحد المتأخرين إلا أنهم فصلوا وهو أجمل، والإجمال مطعون فيه؛ لأن المطلوب فيه تفصيل المحدود.

وأما المقدور فهو ما يصح إيجاده، والمراد بالصحة الامكان أي ما يمكن إيجاده ليخرج المستحيل إيجاده.

قال الإمام المهدي: وإن شئت قلت هو إيجاد الممكن.

قلت: والفرق بين هذا وبين الأول أنه في الأول جعل المقدور الممكن، وفي هذا جعله الإيجاد.

واعلم: أن بعض أصحابنا يتبعون حقيقة القادر والمقدور بحقيقة الفعل والفاعل لما بينهما من التلازم والارتباط، ونحن قد ذكرنا حقيقتهما في الاستعاذة فلا فائدة في التكرار.

قال بعض المحققين: والفرق بين الفاعل والقادر أنا نصف القادر بأنه قادر وإن لم يفعل، ولا نصف الفاعل بأنه فاعل حتى يفعل، ولهذ يتصف القديم تعالى بأنه قادر فيما لم يزل[1] ولا نصفه بأنه فاعل فيما لم يزل لأنه يؤدي إلى قدم المفعول.

[ذكر الخلاف في مسألة القدرة]

الموضع الثاني: في ذكر الخلاف، والخلاف في المسألة من جهتين:

الأولى: في كونه تعالى متصفاً بالقادرية.

والثانية: في كونها صفة زائدة على الذات شاهداً وغائباً أم لا.

أما الجهة الأولى: فذهب أهل الإسلام، وأكثر الفرق الخارجة عنه إلى أن الله تعالى قادر، وقالت الباطنية: لا يوصف بأنه قادر ولا غير قادر؛ لأن وصفه بذلك يقتضي تشبيهه، ونفيه عنه يقتضي تعطيله، وهذا مذهبهم في سائر الصفات، وقال برغوث: لا مزية له بكونه قادراً، وإنما المرجع به إلى أنه ليس بعاجز، و ألزمت المطرفية أن

(١) أي فيما لا أول له. تمت مؤلف.

لا يوصف بذلك؛ لأنهم أضافوا التأثيرات إلى الطبائع، وجعلوها موجبة، فسدوا على أنفسهم طريق معرفة كونه تعالى قادراً؛ إذ لا طريق إلى ذلك إلا حدوث هذه الحوادث من جهته، فإذا أضفناها إلى غيره من طبع أو غيره جوزنا في الطبع كذلك، وأنه صادر عن موجب فتنسد الطريق إلى القادرية.

قال الإمام المهدي: وفي هذا الإلزام نظر، فإن لهم أن يقولوا: إنا قد علمنا حدوث الحوادث فلابد من انتهائها إلى فاعل مختار، وإلا لزم قدمها إن كان موجبها قديماً، أو وقوف وجودها على وجود ما لا يتناهى من الواجبات لاستلزامه بطلان وجودها.

قلت: وحاصل كلامه عليه السلام أنه لا يصح الإلزام إلا لو قالوا: العالم كله حاصل بالطبع أصوله وفروعه، وأما على القول بأنه تعالى خلق أصوله، فلا يصح الإلزام؛ لأنهم يقولون أن حدوث الحوادث ينتهي إلىخالق الأصول وهو فاعل مختار، وقالت الفلاسفة الإسلاميون: الرب الذي هو العلة عندهم لا توصف بأنها قادرة ولاغيرها من الصفات؛ لأن وصفها بذلك يقتضي تكثيرها وهي غير متكثرة. هكذا في الغياصة ونحوه، وفي الدرر ولم يقيد الفلاسفة بالإسلاميين، بل أطلق الحكاية عنهم، وأما القرشي فقال: إن الفلاسفة يقولون: إنه قادر، ولكنه موجب لفعله.

وأما الجهة الثانية: فقال في الغياصة: الذي عليه الزيدية، وجمهور المعتزلة وغيرهم أن للقادر بكونه قادراً صفة راجعة إلى جملته، يعني أنها أمر وجودي زائد على الذات كما صرح به النجري، ونسبه

إلى الأكثر، وقال برغوث، والنجار: المرجع بها إلى النفي فقط، وهو أنه ليس بعاجز، وقال أبو القاسم: المرجع بكونه قادراً إلى الصحة، واعتدال المزاج، وقال أبو الحسين، وابن الملاحمي: المرجع بها إلى البنية المخصوصة في الشاهد من اللحم، والدم، وما يصحب ذلك من العصب، والرطوبة واليبوسة، وفي الغائب إلى ذات الباري المخصوصة.

قال ابن حابس: هذا هو مذهب جمهور أئمتنا، بل إطباق قدمائهم على ذلك؛ لأن الصفات عندهم هي الذات، وقد غفل الدواري في إطلاق الروا ية عن الزيدية.

قلت: وفي قول ابن حابس أن قول الأئمة كقول أبي الحسين نظر، فإنهم يقولون إن صفات الله تعالى هي الله، وليس ثم أمر زائد، ولا مزية، ولا غيرها، وأبو الحسين لم يوافقهم إلا في صفة الوجودية، وأما غيرها، فقال: هي مزايا لاهي الله، ولا هي غيره كما في الأساس، وحكى النجري عنه، وعن ابن الملاحمي أن القادرية في حق الله ليست صفة وجودية، بل هي مزية وخصوصية للذات على غيرها من الذوات، وهذا كما ترى مخالف لمذهب الأئمة، اللهم إلا أن يكون ابن حابس بنى كلامه هنا على ما ذكره الشرفي من أن أبا الحسين، ومن تبعه لا يثبتون المزية إلا في العالمية، والمدركية فقط، قال: على ما حكاه عنهم الإمام يحيى.

الموضع الثالث: والكلام فيه في فصلين:

الأول: في ذكر الدليل على أن الله تعلى قادر، وإبطال شبه

المخالفين.

الثاني: في ذكر أدلة المختلفين في الجهة الثانية.

الفصل الأول: في الدليل على أن الله تعالى قادر، والذي يدل على ذلك أنه تعالى قد صح منه الفعل، وصحة الفعل لاتكون إلا من قادر، أما أنه قد صح منه الفعل فلأنه قد وقع، وقد أوضحنا الدلالة على ذلك حيث دللنا على أن العالم محدث، وأن محدثه هو الله، وذلك مستوفى في الفاتحة في المسائل المتعلقة بالحمد لله رب العالمين، وإذا ثبت وقوعه ثبت صحته؛ إذ لو كان مستحيلاً لما وقع.

فإن قيل: هلا جعلتم دليل القادرية وقوع الفعل، وما منعكم من ذلك حتى جعلتم الدليل هو الصحة؟

قيل: لأن مجرد الوقوع لا يدل على كونه قادراً، ألا ترى أنه لو وقع الفعل على جهة الوجوب لم يدل على القادرية.

فإن قيل: فما تدفعون به قول من قال إن وقوع الفعل وهو العالم كان على جهة الإيجاب، فلا يصح لكم الاستدلال بالوقوع على الصحة.

قيل: ندفعه بما مر من إبطال كون وقوعه على جهة الإيجاب، فارجع إلى فاتحة الكتاب ترى ما يزيل الشك والإرتياب.

فإن قيل: فلم احتجتم إلى الاستدلال بالوقوع على الصحة، ولم تستدلوا بالصحة من أول الأمر؟

قيل: لأنا لم نجد طريقاً إلى صحة الفعل من الله إلا الوقوع، وإما أن صحة الفعل لا تكون إلا من قادر، فقال الإمام القاسم بن محمد ومن تبعه: إن العلم بذلك ضروري، ألا ترى أن الإنسان لما لم يقدر على الطيران لم يصح منه إيجاده، والمقعد لما لم يقدر على المشي لم يصح منه إيجاده ونحو ذلك.

قال القرشي: وهو معلوم على الجملة ضرورة، فإن العقلاء يصفون من أمكنه أن يفعل، وأن لايفعل بحسب اختياره بأنه قادر، ويوجهون إليه المدح والذم، وقال غيرهم من أئمتنا وغيرهم: بل العلم بذلك استدلالي، واستدلوا عليه بالقياس بأن أقاسوا الغائب وهو القديم تعالى على الشاهد وهو الواحد منا بعلة جامعة بينهما، وتحرير ذلك القياس أن يقال: إنا وجدنا في الشاهد حيين أحدهما صح منه الفعل وهو الصحيح السليم، والآخر تعذر عليه ذلك الفعل وهو المريض المدنف، فالذي صح منه الفعل يفارق من تعذر عليه ذلك بمفارقة لولاها لما صدر منه ما تعذر على الآخر، وتلك المفارقة معللة، وهذا الحكم ثابت في القديم تعالى، فيجب أن يكون قادراً لأن طرق الأدلة لا تختلف شاهداً وغائباً.

فإن قيل: ما الدليل على ثبوت المفارقة بين من صح منه الفعل ومن تعذر عليه؟

قيل: ذلك معلوم ضرورة.

فإن قيل: صحة القياس مبنية على أن المفارقة معللة، فما الدليل

على ذلك، فإنا نجد كثيراً من المفارقات لا تعلل؟

قيل: الدليل على ذلك أنا نظرنا في الطرق المقتضية للتعليل فوجدنا علماء الكلام قد اختلفوا حتى صارت بحسب اختلافهم ثلاث طرق، ونظرنا في هذه المفارقة فإذا هو يجب تعليلها على كل واحدة من هذه الطرق، ونحن نأتي بتلك الطرق، ثم نبين التعليل على كل واحدة منها، فنقول:

الطريقة الأولى: ذكرها قاضي القضاة، وهي أن تعرض الحكم على وجوه التعليل فإن قبل التعليل وجب تعليله، وإلا فلا، ووجوه التعليل المؤثرات وهي الفاعل، والسبب، والعلة، وما يجري مجرى المؤثر وهو المقتضي، والشرط، والداعي.

الطريقة الثانية: طريقة أبي رشيد وهي أن كل حكم أو صفة إذا لم يعلل بطل، وعاد على أصل ثبوته بالنقض فإنه يجب تعليله، وكل حكم أو صفة إذا علل بطل فإنه لا يجوز تعليله، وكل حكم أو صفة لايبطل سواء علل أم لا، فإنه لا يجب تعليله، وهل يجوز؟ أم لا؟

قال المتأخرون: إن كان في تعليله فائدة زائدة، وإن لم تتعلق بتلك المسألة جاز لتلك الفائدة.

مثاله: تعليل حاجة أفعالنا إلينا بالحدوث، فإن حاجتها إلينا لا تبطل سواء عللنا أم لا لأن الحاجة معلومة، ولكنا عللنا لفائدة زائدة في غيرنا وهي قياس الأجسام المحدثة على أفعالنا في حاجتها إلى المحدث، ويحصل من ذلك إثبات الصانع.

قلت: ومقتضى هذا وجوب هذا التعليل[1] وإن كانت الفائدة في الغير، إلا أنا نقول لا يجب إلا لولم نجد دليلاً على إثبات الصانع إلا هذ القياس.

الطريقة الثالثة: ذكرها المتأخرون، وهي أن موجبات التعليل ثلاثة:

أحدها: الثبوت بعد أن لم يكن، كثبوت وجود الذوات بعد عدمها، فإنه لابد من أمر أثر في الوجود.

ثانيها: الحصول مع الجواز كاحتراك المتحيز في حال كان يجوز أن يسكن فيها، فلا يجوز أن يكون لغير مؤثر.

ثالثها: الافتراق بعد الاشتراك كمسألتنا فإن الحيين اشتركا في كونهما حيين، ثم صح من أحدهما ما تعذر على الآخر، قالوا: فهذه الأمور الثلاثة أي واحد منها حصل وجب تعليله، إذا عرفت هذا، فنقول: هذه المفارقة يجب تعليلها على كل واحدة من هذه الطرق:

أما الأولى: فإنا عرضنا هذه المفارقة على وجوه التعليل، فوجدناها قابلة للتعليل بالمقتضي وهوكونه قادراً.

وأما الثانية: فلأنه إذا لم يعلل بطل؛ لأنه إذا لم يكن في الصحيح أمر يتميز به عن المريض لم يكن الفعل من الصحيح بأن يصح بأولى من المريض.

وأما الثالثة: فالافتراق بعد الاشتراك فإن الحيين لما اشتركا في كونهما حيين، ثم افترقا فصح من أحدهما ماتعذر على الآخر، وجب أن

(١) قد نص بعضهم على وجوب التعليل فيما هذا حاله. تمت مؤلف.

يكون فيمن صح منه أمر، وإلا لما فارق المريض في ذلك، فثبت بما ذكرنا أن هذه المفارقة معللة، هذا وأما الإمام المهدي، فقال: إن وجوب تعليل المفارقة معلوم ضرورة، وبيان ذلك أن الذي يعلم ضرورة افتقاره إلى العلة أمران:

أحدهما: الحصول مع الجواز فإنا نعلم ضرورة فيما حصل مع جواز أن لا يحصل أنه لابد من مؤثر لأجله حصل، وإلا لم يكن حصوله بأولى من أن لا يحصل، وقد أوضحنا هذا في الفاتحة في أدلة حدوث العالم.

والثاني: افتراق الأمرين في حكم بعد اشتراكهما في الماهية التي يتميزان بها عن غير جنسهما كافتراق الحيين في صحة الفعل من أحدهما دون الآخر، فإن اشتراكهما في المصحح للحكم وهو[1] كونهما حيين معاً يقتضي جواز ثبوت ذلك الحكم، وهو صحة الفعل لكل منهما، فإذا علمنا ثبوته لأحدهما دون الآخر علمنا أنه لابد من أمر غير الأمر الذي اشتركا فيه، اختص به الذي ثبت له الحكم دون الآخر، وعِلْمُنَا بأنه لابد من مؤثر ضروري وإن افتقر إلى أدنى تأمل ومرا جعة النفس فافتقاره إلى ذلك لا يخرجه عن كونه ضرورياً، فبعض الضروريات تفتقر إلى ذلك، هذا حاصل كلامه عليه السلام، وقد ذكر نحوه السيد مانكديم، فإنه قال بعد أن استدل على التعليل: على أن هاهنا طريقة ملجئة إلى التعليل؛ لأن هذين الحيين إذا صح من أحدهما الفعل وتعذر على الآخر مع استوائهما في باقي الصفات، فلا

(١) أي المصحح. تمت مؤلف.

بد أن يكون هناك أمر له ولمكانه صح من أحدهما الفعل، وتعذر على صاحبه، وإلا لم يكن هو بصحته أولى منه بالتعذر، ولا صاحبه بالتعذر أولى منه بالصحة، وليس ذلك الأمر إلا صفة راجعة إلى الجملة وهو كونه قادراً.

فإن قيل: لو ثبت أن المفارقة معللة فلا نسلم أنها معللة بأمر يرجع إلى الجملة، فلا يصح لكم قياس الغائب على الشاهد، وإلا فدلوا على ذلك.

قيل: الذي يدل على ذلك أنه لولم يكن راجعاً إلى الجملة فلا يخلو إما أن يرجع إلى النفي، أو إلى الإثبات، الأول باطل؛ لأن النفي لا اختصاص له، فليس بأن يصح الفعل لأجله من الصحيح بأولى من أن يصح من المريض؛ لأنه معهما على سواء، ولأن صحة الفعل تتزايد من القادر، وتزايد الأثر يدل على تزايد المؤثر، والنفي لا تزايد فيه، فوجب أن يكون التعليل بأمر ثابت، وذلك الأمر لايخلو إما أن يخرج عن القادر وصفاته، أم لا، إن خرج عن ذلك، فليس إلا الفاعل أو العلة باطل أن يكون بالفاعل، ويعنون بذلك أنه باطل أن يكون أثر المؤثر إنما حصل بفعل فاعل آخر، كأن يكون صحة حصول الفعل من زيد لأمر يرجع إلى عمرو وتأثيره، والذي يدل على بطلان ذلك أن صحة الفعل حكم صدر عن الجملة، فالمؤثر فيه يجب أن يكون راجعاً إليها، والفاعل خارج عن تلك الجملة؛ لأن صحة الفعل لو صدرت من فاعل آخر لما وجب وقوع الأفعال بحسب قصد الصادرة عنه، ولأنه يؤدي إلى التسلسل؛ لأن ذلك الفاعل لا يصح منه الفعل الذي

هو الصحة إلابفاعل آخر كالأول، فإن قلتم يصح منه الفعل لأجل صفة ترجع إليه، وجب في الأول مثله، فلا يحتاج إلى هذا الفاعل؛ إذ لافرق، ولأن من حق ما أثر الفاعل في ثبوته أن يؤثر في صحته، وصحة الفعل لا صحة لها[1] تؤثر في الفاعل، وباطل أن يكون بالعلة؛ لأنها إن كانت معدومة أو غير حالة فيه، فلا اختصاص لها به، وإن حلته لم تؤثر؛ لأنها تختص بمحلها[2] والمعلوم أن الفعل صادر عن الجملة، فثبت أن المؤثر في صحة الفعل من القادر ليس أمراً خارجاً عن ذاته وصفاته، وإذا لم يكن خارجاً عن ذلك، فاعلم: أنه لا يجوز أن يصح منه الفعل لمجرد الذات، وإلاَّ لزم في كل ذات مثله حتى الجمادات، ولا لوجود مزية زائدة على الذات؛ لأن تلك المزية إن كانت حكماً لم يصح لأنه لا يعلم إلا بين غيرين أو غير، وما يجري مجرى الغير، ونحن نعلم القادر قادراً، وإن لم نعلم غيراً ولا ما يجري مجراه، وإن كانت صفة راجعة إلى آحاد الجواهر[3] لم يصح أيضاً، وإلا لزم في كل واحد من الجواهر أن يكون قادراً، وأن لايفترق الحال بين القادر والعاجز، وأن لا يخرج الجسم عن كونه قادراً ما دام موجوداً؛ لأن جواهره باقية، ويلزم أيضاً أن تكون الجملة بمنزلة أحياء قادرين ضم بعضهم إلى بعض، فكان يجب أن لا يحصل منها الفعل بداع واحد، ويلزم أيضاً أنه إذا دعا أحد الأجزاء الداعي إلى الفعل،

---

(١) أي لا يقال تصح الصحة. تمت مؤلف.

(٢) أي ومحلها الذي اختصت به بعض دون بعض فيلزم أن يكون الفعل صادراً عن محله والمعلوم خلافه. تمت مؤلف.

(٣) أي إلى الأجزاء والأبعاض. تمت مؤلف.

وصرف الآخر عنه صارف أن يو جد ولا يوجد دفعة واحدة، وهو محال، ويلزم أيضاً أن يتأتى الفعل بكل جزء ابتداء حتى بشحمة الأذن، والمعلوم خلافه، فثبت أن المؤثر في صحة الفعل أمر يرجع إلى الجملة.

فإن قيل: إذا ثبت ذلك، فما الدليل على أن ذلك الأمر هو كونه قادراً؟

قيل: الدليل على ذلك أن الصفات الراجعة إلى الجملة عشر، وليس شيء منها يؤثر في صحة الفعل إلا كونه قادراً، بيان ذلك أن الصحيح والمريض قد يشتركان في جميع الصفات الراجعة إلى الجملة، خلا كونه قادراً، فيكونان حيين، عالمين، مريدين، كارهين، مشتهيين، نافرين، ظانين، ناظرين، مدركين، ويصح مع هذا الاشتراك من الصحيح ما لايصح من المريض، فدل على أن المؤثر في ذلك صفة غير ماذكرنا، وهو كونه قادراً[1] إذ لا صفة ترجع إلى الجملة غير ذلك.

فإن قيل: إذا ثبت في الشاهد كونه قادراً للمفارقة المذكورة، فمن أين ثبت لكم بذلك أن الباري تعالى قادر؟

قيل: ثبت ذلك بالقياس القطعي، بيانه أنه قد تقرر بما ذكرنا أن الذي دل على كون الواحد منا قادراً أنه قد صح منه من الأفعال ما تعذر على غيره، وقد ثبت أن الله تعالى قدصح منه ما تعذر على غيره، فوجب أن يكون قادراً، وها هنا أصل وفرع، وعلة، وحكم،

(١) وهي الصفة العاشرة. تمت مؤلف.

فالأصل الواحد منا، والفرع الباري تعالى، والعلة صحة الفعل، والحكم كونه قادراً، فإذا شارك الفرع الأصل في العلة وجب أن يشاركه في الحكم، وإلا لما صح أن تكون علةً. هكذا حرره جماعة من المتكلمين.

قال في الغياصة: والأولى أن يقال إذا شارك الباري تعالى الواحد منا في صحة الفعل، وجب أن يشاركه في كونه قادراً؛ لأن الفعل مقتضى عن كونه قادراً، وكونه قادراً مقتضيه لأن الاشتراك في المقتضى بصيغة اسم المفعول يوجب الاشتراك في المقتضي بصيغة اسم الفاعل، ثم نقول: هاهنا أصل، وفرع، ومقتضى بالفتح، ومقتضي -بالكسر- فالأصل الواحد منا، والفرع الباري تعالى، والمقتضى صحة الفعل، والمقتضي لذلك كونه قادراً، فإذا شارك الفرع الأصل في المقتضى بالفتح وهو صحة الفعل وجب أن يشاركه في المقتضي لذلك، ولا يبطل كون صحة الفعل حكماً مقتضى عن كونه قادراً، والمقتضى لا يحصل إلا بعد حصول المتقضي بالكسر لأنه موجب له، وإنما اختار هذه الطريقة لأن المقتضي بالكسر موجب، بخلاف العلة فإنها غير موجبة، وإنما هي معرفة موصلة، ولقائل أن يقول: إن العلة وإن لم تكن إلا معرفة وكاشفة، فإن ذلك لا يضعف الاستدلال بها، وإيصالها إلى القطع؛ لأنها إذا قد كشفت عن صفة الأصل وعرفتنا بها وجب أن تكشف عنها في الفرع؛ لأنها قد حصلت فيه على الوجه الذي تحصل معه الدلالة، فيجب أن تكشف عن المدلول وهو ثبوت الصفة للفرع، وإلا لخرجت عن كونها علة.

قلت: إلا أن طريقة التعليل وإن كانت قطعية فما ذكره في الغياصة أولى على أصولهم لما ذكره من الإيجاب، ولذا إن الإمام المهدي لما أورد على نفسه سؤالاً يفيد تجويز الفارق بين الواحد منا، والباري تعالى من حيث أن صحة الفعل من أحدنا يجوز أن تكون مقتضاة عن القادرية دون الباري تعالى، أجاب بأن الاشتراك في المقتضى بالفتح يوجب الاشتراك في المقتضي بالكسر ضرورة،ولفظ السؤال هو أن يقال: إن صحة الفعل في الغائب واجبة أزلية،وفي الشاهد متجددة،فإذا اختلفا في ذلك جاز أن يختلفا في أن أحدهما يفتقر إلى مؤثر غير المؤثر الآخر كما نقول في قادريتنا وقادرية القديم تعالى،وحينئذ يجوز أن صحة الفعل في حقنا مقتضاة عن القادرية، ولا يجب مثل ذلك في صحة الفعل من القديم تعالى، وأجاب بأن صحة الفعل إذا دلت في الشاهد على القادرية بطريقة الاقتضاء لزم مثل ذلك في القياس، فإن الاشتراك في المقتضى يوجب الاشتراك في المقتضي[1].

ألا ترى أن الاشتراك في التحيز يوجب الاشتراك في الجو هرية، والاشتراك في المدركية يوجب الاشتراك في كونه حياً معلومٌ بالضرورة، وأن من كان مدركاً لزم كونه حياً، وما كان متحيزاً كان من جنس الجواهر.

واعلم: أن بعضهم قد جعل هذا القياس ظنياً زاعماً أن علته غير قطعية، وقد عرفت بما قررنا أنها قطعية، سيما على طريقة الاقتضاء

---

(١) المقتضى الأول بالفتح، والثانية بالكسر والمراد بالأولى صحة الفعل وبالثانية القادرية. تمت مؤلف.

فلا يهولنك ما يشنع به الخصوم ويزخرفونه من الكلام في رد نحو هذا القياس، وقد أوضحنا في المقدمة، وقررنا في الفاتحة صحة قياس الغائب على الشاهد إذا كان تركيب القياس صحيحاً، فارجع إلى تلك القواعد تعرف صحة هذا القياس، على أن لنا أن نركب هذا الدليل على غير طريقة القياس، وذلك بأن نرده إلى كلية، وهي أن من صح منه الفعل فهو قادر.

قال النجري: وعرفنا هذه الكلية بأن صحة الفعل لا بد لها من مقتضي بالكسر، وذلك المقتضي هي الصفة التي عبرنا عنها بالقادرية، وإنما ذكرنا الشاهد على وجه التقريب والتمثيل، فإنها إذا ثبتت في الشاهد صفة زائدة على الذات بالدليل أمكن ثبوتها في الغائب صفة زائدة بمثل ذلك الدليل، وكان أصل الدليل أن يقال قد صح منه الفعل، وكل من صح منه الفعل فهو قادر، أما المقدمة الأولى فمعلومة، وأما المقدمة الثانية وهي الكلية فلأن صحة الفعل لا تصح أن تكون ذاتية[1]؛ لأنها حكم، والأحكام لا تكون ذاتية، وإذا لم تكن ذاتية لم يكن لها بد من مؤثر، وليس هو مجرد الذات وإلاَّ لزم في كل ذات أن يصح منها الفعل، فهو حينئذ صفة زائدة على الذات متعلقة بالمقدور؛ لأنا نعلم بين القادر والمقدور تعلقاً، وتلك الصفة هي المرادة، والمسماة بالقادرية، فصح أن الله تعالى قادر، وأما ما ذهب إليه الباطنية وغيرهم من المخالفين، فيكفي في إبطاله صحة ماذهبنا إليه؛ لأنهما في طرفي نقيض إذا ثبت أحدهما بطل الآخر، ولا بأس

(١) أي منسوبة إلى الذات بأن يقال صح منه الفعل لذاته. تمت مؤلف.

بالتعرض لشبههم، فنقول: أما قول الباطنية بأنه يؤدي إلى التشبيه والتعطيل، فنقول: لا يؤدي إلى التشبيه إلا وصفه بصفات المخلوقين كإثبات المعاني القديمة، ولذا قال أمير المؤمنين عليه السلام: (وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف، وشهادة كل موصوف أنه غير الصفة، فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثناه، ومن ثناه فقد جزأه، ومن جزأه فقد جهله). رواه في النهج، وقال في موضع آخر منه: (لا يوصف بشيء من الأجزاء، ولا بالجوارح، والأعضاء، ولا بعرض من الأعراض، ولا بالغيرية والأبعاض) فبين في هذا الكلام أن المنفي عنه صفات المخلوقين؛ لأنها التي تقتضي التشبيه دون ما يليق به من الصفات التي أثبتها لنفسه، ودل عليها في كتابه، كما قال عليه السلام: (فما دلك القرآن عليه من صفته فأتم به). رواه في النهج وغيره.

ولا يذهب إلى قولهم إلا من ينكرحكم العقل والكتاب، وإلا فالعقل قد عرف أنه تعالى قادر كما مر، وأما الكتاب فهذه الآية ونحوها، ومن بلغ به الحال إلى مخالفة هذين الدليلين فلا جدوى في الكلام معه، وأما برغوث فيجاب عليه بأن كونه قادراً حكم ثابت، والثابت لا يعلل بالنفي، وأما المطرفية فإبطال نسبة التأثير إلى الطبائع كاف في الرد عليهم، وأما الفلاسفة فشبهتهم أن الوصف يقتضي التكثير.

والجواب:

أولاً: أنا لانسلم أن الباري تعالى جل وعلا علة، وقد أبطلنا أن يكون المؤثر في العالم علة في سياق قوله تعالى: {الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ

الْعَالَمِينَ} [الفاتحة:٢].

ثانياً: أن دعواهم لزوم التكثير باطل، وإنما يلزم ذلك لو وصف بأوصاف المخلوقين، ونحن لم نصفه بذلك سبحانه وتعالى، وأما ماحكاه عنهم القرشي من الإقرار بأنه قادر، ودعواهم أنه موجب لفعله، فقد أبطلنا تأثير الإيجاب في الفاتحة.

تنبيه [في صفة القدرة]

اعلم: أن هذا الدليل المركب من القياس، وما ذكره النجري مبنيان على ما ذهب إليه الأكثر من أن هذه الصفة أمر وجودي زائد يدل على الذات، وأما على ماذهب إليه الأئمة ومن وافقهم ممن ينفي الأحوال، فالدليل عندهم على قادريته تعالى ما مر من أن العلم بأن صحة الفعل لا تكون إلا من قادر ضروري، ومن قال منهم أنه استدلالي قال: إن القادر من يصح منه الفعل، وفسر الصحة بعدم الاستحالة، فكأنه قال: القادر من لا يستحيل منه الفعل، والباري تعالى لا يستحيل منه الفعل بدليل وقوعه منه، والوقوع فرع الصحة، فيجب أن يكون قادراً.

قلت: وهذا هو دليل المجبرة على قادريته تعالى؛ لأنه لا يمكنهم القياس على الشاهد على أصلهم، وهو نفي قادرية العبد وفعله.

فائـــدة: الصحة تستعمل في معان:

أحدها: أن يراد بها ماقابل الاستحالة، يقال العالم يستحيل وجوده في الأزل، ويصح فيما لايزال أي ليس بمستحيل.

الثاني: إمكان الفعل والترك بالاختيار، وهذا يقابله الإيجاب، يقال: فلان يقع منه الفعل على سبيل الصحة أي باختياره لا على سبيل الإيجاب أي عدم الاختيار.

الثالث: بمعنى البرء من المرض، يقال: صح من مرضه.

الرابع: بمعنى اعتدال المزاج، يقال: فلان صحيح أي معتدل الطبائع والمزاج.

الخامس: أن تكون اسماً للتأليف الذي تحله الحياة.

السادس: بمعنى الإجزاء، يقال: صلاته صحيحة أي مجزئه.

السابع: بمعنى تكامل الشرائط الشرعية، كما يقال: عقد صحيح أي إن الشرائط المعتبرة مجتمعة فيه.

الثامن: بمعنى الصدق، يقال: كلام فلان صحيح، أي صدق، والمراد هنا الثاني، إلا عند من ينفي الأحوال فالظاهر أنهم يعنون بالصحة هنا المعنى الأول[1].

الفصل الثاني: في أدلة المختلفين في الجهة الثانية، وهي هل للقادر بكونه قادراً صفة راجعة إلى الجملة أو لا.

اعلم: أن الأكثر قد احتجوا في الفصل الأول على رجوعه إلى الجملة بقولهم: لو لم يرجع إلى الجملة فلا يخلو، إما أن يرجع إلى النفي أو إلى الإثبات... إلى آخره، وهذا الدليل عندهم قد أبطلوا به كل ما

---

(١) وهو ما قابل الاستحالة. تمت مؤلف.

يقدر التعليل به من الأمور التي ليست راجعة إلى الجملة، وأما أبو الحسين، ومن وافقه من أئمتنا عليهم السلام وغيرهم ممن ينفي الأحوال شاهداً وغائباً، فقد ذكرنا في البسملة في مسألة موجود أن الوجود ليس أمراً زائداً على الموجود، بل هو ذات الموجود، وأوضحنا الأدلة على ذلك، ومنه يؤخذ دليل هذه المسألة،وكيفية تركيبه في القادرية، سيما على ما ذهب إليه الأئمة عليهم السلام من أن صفات الله تعالى كلها هي الذات؛ إذ لافرق بين الموجود والقادر، وسيأتي لذلك مزيد تحقيق عند ذكرنا لكيفية استحقاقه تعالى لصفاته، وقد استدل أبو الحسين على أن المرجع في هذه الصفة في الشاهد إلى البنية المخصوصة بأن رجوعها إلى الجملة باطل؛ إذ لم يقع الفعل بكل الجملة لعلمنا أن البطش مثلاً واقع باليد فقط، فإن قلتم إن معنى رجوعه إلى الجملة أن يقع بحسب كون الجملة مريدة، ومعتقدة، ونحو ذلك، فهو لا يمنع وقوعه باليد فقط؛ لأنه يجوز أن تعلم الجملة نفعاً في فعل اليد وتريده، فيقع باليد لا بالجملة، يوضحه أنه لا بد من استعمال محل القدرة، ومن كونه مبنياً بنية مخصوصة، وإذا وقفت صحة الفعل على بنية اليد، فهلا كفى ذلك من دون اعتبار صفة راجعة إلى الجملة، وأجيب بأن المراد بصدورها عن الجملة ماهو المعقول عند جميع العقلاء من قولهم: فعل زيد، وقال: زيد ونحو ذلك، ولم يقولوا فعلت يد زيد، ولا قال لسانه، ولهذا يتوجه المدح والذم إلى الجملة، ولسنا ننكر أن الفعل وقع باليد، لكنها آلة للجملة، فالفعل وقع من الجملة بآلتها، والآلة لابد من استعمالها، هذا مع أنه لو كان صادراً من بعض أبعاض الحي[1]

(١) وقد مر ذكرهما في الفصل الأول. تمت مؤلف.

لكان الحي بمنزلة أحياء قادرين، فيلزم ما مر ذكره من اللوازم على هذا، ويلزم أيضاً تعلق المدح والذم بذلك البعض، والمعلوم خلافه، ويمكن أن يقال إن نسبته إلى الجملة من حيث أنها هي البنية المخصوصة لا من حيث أن هذه الصفة أمر وجودي زائد على الذات، كما هو مرادكم برجوعه إلى الجملة، والنسبة يكفي فيها أدنى ملابسة، وإذا كانت النسبه من هذه الحيثية ثبت ماذهب إليه أبو الحسين وموافقوه من أن المرجع بكونه قادراً إلى البنية المخصوصة. والله أعلم.

وأما ماذهب إليه برغوث، والنجار فقد مر جوابه[1]، وأما قول أبي القاسم إن المرجع بها إلى الصحة، واعتدال المزاج، فقال السيد مانكديم: إن أريد بذلك صفة ترجع إلى الجملة، فهو الذي نقول، وإن أريد اعتدال الطبائع الأربع التي هي الحرارة، والبرودة، واليبوسة، والرطوبة فهو فاسد؛ لأنها علل متضادة، والعلل الكثيرة المتضادة لاتجتمع على إيجاد حكم واحد.

قلت: في كلام القاسم بن إبراهيم عليه السلام مايدل على أن المرجع بها في الشاهد إلى الصحة، فيكون كقول أبي القاسم، وما أجاب به السيد مانكديم من أنه إذا أريد اعتدال الطبائع ... إلخ.

ففيه نظر؛ لأن العلة ليست هذه الأمور المتضادة، بل اعتدالها، وهو أمر مغاير لها. فتأمل.

الموضع الرابع: فيما يجب معرفته من هذه المسألة، فالذي يلزم المكلف

---

(١) وهو أنه نفي لا يصح التعليل به. تمت مؤلف.

معرفته فيها هو أن يعلم أن الله تعالى قادر فيما لم يزل وفيما لايزال، ولا يجوز خروجه عن هذه الصفة في حال من الأحوال، ونعلم أنه قادر على جميع أجناس المقدورات، ومن كل جنسٍ على ما يتناهى فلا تنحصر مقدوراته جل وعلا جنساً، ولا عدداً، فهذه خمسة أصول، ولا بد من الدليل على كل واحد منها:

الأول: أنه قادر فيما لم يزل، ودليله أنه لو لم يكن كذلك ثم حصل قادراً بعد أن لم يكن للزم أن يكون قادراً بقدرة محدثة، متجددة، وبطلانه معلوم.

الثاني: أنه قادر فيما لايزال.

الثالث: أنه لا يجوز خروجه عن هذه الصفة في حال، ودليل هذين الأصلين أنه يستحق هذه الصفة لذاته، أو لما هو عليه في ذاته على الخلاف، أو لأنها نفس الذوات على قول الأئمة، والمو صوف بصفة ذاتية لا يجوز خروجه عنها في حال من الأحوال، وإلا لم تكن ذاتية.

الرابع، والخامس: أنه قادر على جميع أجناس المقدورات إلى آخر ما مَرَّ، ودليله ماذكرنا من أنها صفة ذاتية، والصفة الذاتية مع جميع المقدورات على سواء، ولأن المقدورات إن لم تدخل تحت مقدورنا وجب أن يختص بالقدرة عليها الباري تعالى، وإلا خرجت عن كونها مقدورة، وإن دخلت فالله تعالى بالقدرة عليها أولى، وأيضاً فالذي يحصر المقدورات في الجنس والعدد هو القُدَرُ، والباري تعالى ليس قادراً بقدرة.

فإن قيل: كيف تقولون إن الله تعالى قادر على جميع أجناس المقدورات، والمعلوم أنه تعالى غير قادر على الظن؛ إذ لاظن إلا عن أمارة، والأمارة مستحيلة في حقه تعالى.

قيل: قد مر نحو هذا السؤال في الفاتحة و جوابه، ونقول هنا: أما على قول أبي هاشم أنه من جنس الاعتقاد فلا إشكال أنه قادر على جنسه[1]، وأما على قول الأكثر أنه جنس برأسه فهم لايمنعون صحة تعلق قادريته تعالى به، إلا أنهم قالوا: إنه لما كان يستحيل وجوده من دون أمارة استحال وقوعه من الباري تعالى لاستحالة الأمارة في حقه تعالى؛ لأنه يعلم الأشياء على وجهها، ولم يمنعوه لكون جنسه غير مقدور، فإن جنسه مقدور عندهم، وذلك أن الظن ترجيح، والترجيح جنس يدخل تحته الظن، والعلم مقدور له تعالى، ونظيره: قولهم إن الله تعالى قادر على جنس الأكوان، وإن كان بعضها مستحيلاً من جهته تعالى، وهو ما تعلقت به قدرة قادر آخر.

ويلحق بالمسألة فائدتان:

الأولى: هي أن يقال: هل عدم المقدور شرط في القادرية أم لا؟

قال في الغياصة: ولا خلاف بينهم أنه شرط في صحة الفعل، وأما القادرية فالذي عليه المتقدمون أنه شرط فيها حتى أن القادر لو وجد منه جميع مقدوراته خرج عن كونه قادراً شاهداً وغائباً، وأما المتأخرون فقالوا: كذلك في الشاهد، وأما الغائب فعدم مقدوراته غير

---

(١) وهو العلم. تمت مؤلف.

شرط في قادريته؛ لأنها وإن وجدت فهو تعالى قادر على إفنائها وإعادتها، فتبقى قادريته متعلقة بذلك.

قيل: وكلام المتقدمين هو الصحيح؛ لأنا لو فرضنا تقدير أن مقدورات الباري وجدت فهو لا يعدمها إلا بضد يفعله، أو ما يجري مجرى الضد، وقد فرضنا المسألة أن مقدوراته قد وجدت[1] فلا شيء منها معدوم يوجده، فإذا كان كذلك لم يتهيأ منه على هذا التقدير إعدام ولا إيجاد، فيزول تعلق القادرية بالمقدورات، وإذا زال التعلق فقدت الصفة؛ لأن تعلقها ملازم لثبوتها نفياً وإثباتا.

قلت: وفي جواز تجويز خروجه[2] تعالى عن هذه الصفة نظر، كيف وقد مر أنه لا يجوز خروجه عن هذه الصفة بحال من الأحوال، وتجويز الخروج يقتضي الجواز على أنهم بنوه على أمر لا يسلمه لهم من خالفهم، وهو أن الإفناء لايكون إلا بخلق ضد وهو الفناء، أو ما يجري مجراه، وكيف يبنون على هذا الأصل الذي يؤدي إلى جواز خروج الباري تعالى عن صفته الذاتية، لا سيما على قول الأئمة عليهم السلام: إن صفاته ذاته، فهل من الجائز أن نجوز أمراً يؤدي إلى خروج الباري عن ذاته تعالى عن ذلك علواً كبيراً، على أن فرض المسألة لا يتصور إلا على وجه يؤدي إلى المحال، وهو الجمع بين الضدين لأنهم بنوه على أن مقدوراته تعالى المتضادة وغيرها قد وجدت، وهذا لا يصح لأن اجتماع الضدين محال، والفرض أنه قد

---

(١) ومن جملتها الضد وما يجري مجراه. تمت مؤلف.

(٢) فإنهم قد جوزوه حيث قالوا إن القادر لو وجد منه جميع مقدوراته...إلخ. تمت مؤلف.

وجد الموجود وضده الذي هو الفناء، فإن قالوا: إن الفناء يعدم لأجله الموجود فلا يجتمع ضدان إذا عدم، لأجله تعلقت القدرة بإعادته؛ لأن الفناء لا يبقى.

فإن قالوا: يخلق فناء آخر، قلنا: الفرض أن لا موجود يضاده الفناء، ثم إن الفناء يقل لبثه، فيلزم أن تتعلق القدرة بفناء بعد فناء إلى ما لا نهاية له.

فيلزم من ذلك عدم تناهي مقدورات الباري تعالى وهو المطلوب، فثبت أن فرض المسألة لا يتصور بحال.

الفائدة الثانية: [في الأسماء المرادفة للقدرة]

فيما يجري عليه من الأسماء بمعنى كونه قادراً وهي القادر، وقد عرفت معناه، والقدير، والمقتدر، وفيهما مبالغة لإفادتهما استحالة المنع، ويفهم من تفسير الشرفي للقدير أنه بمعنى قادر، فعلى هذا لامبالغة فيهما، وهو قوي لأن صفات الله تعالى الذاتية لا يتصور فيها مبالغة، والقوي.

فإن قيل: القوي ليس بمعنى قادر، وإنما هو الشديد فإنهم يقولون: حبل قوي أي شديد.

قيل: استعماله في الشديد مجاز تشبيهاً بالقادر الذي يصعب منعه، والذلك لا يطرد، فلا يقال ريشة قوية.

فإن قيل: لو كان معناه ومعنى قادر واحد لصح أن يجري كلاً منهما على الشديد تجوزاً.

قيل: لايلزم صحة ذلك، فإنه لا يبعد التجوز بأحد اللفظين المترادفين في موضع دون الآخر، ألا ترى أنه يتجوز بالغائط عن الحدث، ولا يتجوز عنه بالأرض المطمئنة مع أن معناهما واحد، فيقال: جئت من الغائط أي عن الحدث، ولا يكنى عنه بالأرض المطمئنة، فيقال: جئت من الأرض المطمئنة، ومما يدل على أن معناهما واحد أنه لا يجوز أن يقال: فلان قوي على كذا وليس بقادر عليه، أو العكس فلولم يكن معناهما واحداً لما امتنع ذلك، وملك، ورب، وقد مر الكلام عليهما، والخلاف في ذلك، وكذا في مالك، والجبار، ومعناه أنه إذا أراد فعلاً من أفعاله لم يصح أنه يمنع فيلحقه ذلة، وضيم، وهو مأخوذ من قولهم: نخلة جبارة إذا فاتت اليد وامتنعت أن تنال، وقيل: هو من استمر وكثر منه سد حاجة المحتاجين، فكأنه تعالى لماكان منه استمرار سد حاجة المحتاجين وصف بأنه جبار، وقيل: أنه مأخوذ من الجبر وهو الإصلاح، فيكون صفة فعل، وإنما كان ذماً في أحدنا لأنه يدعي ما ليس له، ويتشبه بمن يستحق هذا الوصف، والصمد ومعناه أنه يقصد في قضاء الحوائج، والعزيز، والكبير، والعلي، والعالي، والمتعال، والقاهر، والظاهر، وهذه الأسماء وما في معناها قد تضمنها كتاب الله،

وسيأتي الكلام على كل واحد منها في موضعه إن شاء الله، والإله وقد مر، والمستولي، فيقال: هو مستول على الأشياء أي قادر عليها، ولا يوصف بما في معناه، وهو المستوي لإيهامه الاستقرار، أو استواء الأجزاء، أو استقامتها.

قال الموفق بالله: ولا يوصف في الحقيقة بأنه رفيع وشريف؛ لأنه يفيد رفعة المكان وشرف الشأن، وذلك محال في حقه تعالى؛ لأنه من صفات الأجسام، ولا يوصف بأنه شديد، ولا متين، و لا صلب لأن كل ذلك عبارة عن تأليف واقع على وجه مخصوص، وقوله تعالى: {ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ} [الذاريات:٥٨] مجاز يقر حيث ورد، ولذلك لا يطرد فلا يقال: إرادته متينة.

قيل: ويوصف بأنه مستطيع حقيقة، ومعناه قادر بدليل {هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ} [المائدة:١١٢] ولا يوصف بأنه مطيق؛ لأنه يفيد الكد، والمشقة، والجهد، ولذا يقال: لا يطيق النظر إلى زيد، وإن كان قادراً عليه، وإنما أراد أنه يلحقه بالنظر إليه مشقة، فلو جاز إطلاقه بمعنى قادر لتناقض، قوله: لا يطيق النظر إلى زيد وكونه قادراً على النظر إليه، ولا يوصف بأنه مطلق ومخلى[1]؛ لأنهما يفيدان جواز المنع عليه.

قال الموفق بالله عليه السلام: ولا يجوز أن يطلق، فيقال لا يقدر الله على الجمع بين الضدين أو اختراع مثله؛ لأنه يوهم أنه مما يجوز دخوله تحت

(١) من الاطلاق والتخلية وهما عدم المنع. تمت مؤلف.

قدرة قادر، بل يقال: لا يوصف بالقدرة، ولا يوصف بأنه شجاع ولا صبور؛ لأنه يفيد قوة القلب، وذلك مستحيل في حقه تعالى، ويوصف بأنه سيد، ومولى، ومعناهما مالك. ذكره في المنهاج.

تفسير قوله تعالى:

{يَاأَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ، الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ فِرَاشاً وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقاً لَكُمْ فَلاَ تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَاداً وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ}

البقرة: (٢١،٢٢)

قوله تعالى: {يَاأَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ، الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ فِرَاشاً وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقاً لَكُمْ فَلاَ تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَاداً وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ} [البقرة:٢١،٢٢]

الخلق لغة: التقدير، خلقت الأديم أي قدرته، ويستعمل في إبداع الشيء على غير مثال ولا احتذاء، وقال قطرب: الخلق هو الإيجاد على تقدير وترتيب، وقال أبوحيان: معنى الخلق والإيجاد، والإحداث، والإبداع والاختراع، والإنشاء متقارب، وجعل: لفظ عام في الأفعال كلها، وهو أعم من صنع، وفعل، وسائر أخواتها. قاله الراغب، وقال: إنه يتصرف على خمسة أقسام:

أحدها: بمعنى صار، وطفق فلا يتعدى نحو: جعل زيد يقول كذا.

والثاني: بمعنى أوجد فيتعدى إلى واحد نحو: {جَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ} [الأنعام:١].

قلت: وهذا بمعنى خلق، نص عليه القرطبي.

الثالث: بمعنى إيجاد شيء من شيء وتكوينه منه نحو: {جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجاً} [النحل:٧٢].

الرابع: بمعنى تصيير الشيء على حالة دون حالة نحو: {الَّذِي جَعَلَ

لَكُمُ الأَرْضَ فِرَاشاً} [البقرة:٢٢].

قلت: وفي كلام غيره أنها في الآية بمعنى خلق.

الخامس: بمعنى الحكم على الشيء بالشيء حقاً كان نحو: {وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ} [القصص:٧] أو باطلاً نحو: {وَجَعَلُوا لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ الْحَرْثِ وَالأَنْعَامِ نَصِيباً} [الأنعام:١٣٦] والأرض: الجرم المقابل للسماء، والفراش: الوطأ الذي يقعد عليه وينام، ويتقلب عليه.

قيل: وما ليس بفراش كالأوعار والبحار فهي من مصالح ما يفترش منها؛ لأن الجبال أوتادا، والبحار تركب إلى سائر المنافع، والسماء: كل ما علاك فأضلك، ومنه قيل: لسقف البيت سماء، ويطلق على المطر مجازاً، وكذلك على الطين والكلاء، وظهر الفرس، والثمرة: ما تخرجه الشجرة من مطعوم، أو مشموم، والند: الكفء والمثل.

وقال أبو عبيدة: أنداداً أي أضداداً، وقال أبو حيان: الند المقاوم المضاهي مثلاً كان أو ضداً، أو خلافاً، وفي هذه الجملة مسائل:

المسألة الأولى [في خطاب المشافهه]

قد مر في الفاتحة أن الجمع واسم الجمع المعرف بلام التعريف يفيد العموم عند الجمهور، وإذا كان للعموم كان قوله تعالى: {يَاأَيُّهَا النَّاسُ} عاماً لكل الناس، فيتناول الموجود، والمعدوم، والعبيد، والكفار، وقد خالف في تناوله للمعدوم وما بعده جماعة، ولنفرد لكل واحد من هذه الأمور الثلاثة بحثاً نذكر فيه ما يتعلق به من

الخلاف فنقول:

البحث الأول: اختلفوا في خطاب المشافهة، وهو الوارد في زمن الرسول ﷺ نحو: {يَاأَيُّهَا النَّاسُ}، {يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا} هل يدخل فيه من سيوجد من المكلفين أم لا؟ فقال: الأكثر لا يتناول إلا الموجودين في زمنه ﷺ فقط، بل قيل: إنه لا يتناول من الموجودين إلا الحاضرين في مهابط الوحي.

وقالت الحنابلة، وبعض الحنفية، واختاره الإمام القاسم بن محمد عليه السلام: بل يعم الموجود والمعدوم إلى انقطاع التكليف.

احتج الأولون بأن خطاب المشافهة مع المعدوم لا يجوز لأن معناه[1] توجيه الكلام نحو الغير للإفهام، ولا فهم للمعدوم قطعاً، ولأن المعدوم لا يكون إنساناً، ولا مؤمناً، فكيف يدخل تحت هذا الخطاب، وأيضاً امتنع خطاب الصبي والمجنون بمثله مع وجودهم لقصورهم عن الخطاب، فالمعدوم أولى.

قلت: وهذا الوجه ضعيف؛ لأن عدم تو جيه الخطاب إليهم إنما كان لوجود المخصص، والتخصيص لا ينافي تناول اللفظ، فالأولى الاحتجاج بالوجه الأول فقط.

فإن قيل: لا نسلم امتناع خطاب المعدوم مطلقاً، بل إذا توجه إليه الخطاب خاصة، فأما مع الموجودين فلا مانع منه، ويكون من باب التغليب، وهو فصيح شائع.

---

(١) أي خطاب المشافهة. تمت مؤلف.

قيل: التغليب مجاز، والكلام في التناول الحقيقي، وأيضاً ليس الكلام في مطلق الخطاب، بل في خطاب المشافهة، والمعلوم امتناع توجيهه إلى المعدومين، سواء كانوا مع الموجودين أم لا، ووجهه أن خطاب المشافهة يقتضي وجود المخاطب وحضوره، وإلا لم يكن خطاب مشافهة، على أن الذي يصح من باب التغليب إنَّما هو إطلاق لفظ المؤمنين والناس، وليس الكلام فيه، وإنما الكلام في صحة توجيه الخطاب إلى غير الحاضرين على سبيل التغليب، وعندنا أنه ممنوع لما مر فضلاً عن أن يكون فصيحاً شائعاً.

احتج الآخرون بأنه لو لم يكن الخطاب متناولاً للمعدومين لم يكن الرسول ﷺ مرسلاً إليهم،واللازم باطل، فالمقدم مثله، أما الملازمة فإنه لا معنى لإرساله إلا أن يقول بلغهم أحكامي، ولا تبليغ إلا بهذه العمومات والفرض أنها لا تتناولهم، وأما بطلان اللازم فبالإجماع.

وأجيب: بأنه لا يلزم من عدم الخطاب عدم الإرسال؛ لأن التبليغ لا ينحصر في خطاب المشافهة، بل يحصل للبعض بذلك، وللبعض بنصب الدلائل، والأمارات على أن حكمهم حكم المشافهين.

قالوا: ثبت الاحتجاج به من الصحابة والتابعين على من بعدهم إلى يومنا هذا فلو لم يكن متناولاً لغير الموجودين في زمان الخطاب لم يصح الاحتجاج به عليهم.

وأجيب: بأنه لا يتعين أن يكون للتناول، بل يجوز أن يكون؛ لأنهم علموا أن حكمه ثابت عليهم لدليل آخر وهو ماعلم من عموم

دينه ﷺ إلى يوم القيامة بالضرورة، وقوله: {لِأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ} [الأنعام:١٩] ونحوها.

قيل: والخلاف في المسألة قليل الفائدة.

قال إمام الحرمين في البرهان: لا شك أن خطاب رسول الله ﷺ وإن كان مختصاً به وبآحاد الأمة فإن الكافة يلزمون من مقتضاه ما يلزمه المخاطب، وكذلك القول فيما خص به أهل عصره، وكون الناس شرعاً[1] في الشرع، واستبانة ذلك في عصر الصحابة ومن بعدهم لاشك فيه، وكون مقتضى اللفظ مختصاً بالمخاطب من جهة اللسان لاشك فيه، فلا معنى لعد هذه المسألة من المختلفات والشقان[2] جميعاً متفق عليهما.

البحث الثاني: اختلفوا في شمول نحو هذا الخطاب للعبيد، فقال الجمهور: هم داخلون في خطاب الكتاب والسنة، سواء تعلق الخطاب بحقوق الله أم بحقوق الخلق، وقيل: لا يعمهم مطلقاً، وقال أبو بكر الرازي: يعمهم في حقوق الله دون حقوق الآدميين لنا أن الخطاب للمكلفين والعبيد بصفة المكلفين في التمكين والإعلام وإزاحة العلة، ولذلك كلفوا بالعقليات، كالشكر، وترك الظلم، وببعض السمعيات كطاعة السيد، وهذا معلوم ضرورة، ولاخلاف فيه فيجب أن يكلفوا بسائر ما ورد به السمع، إلا ما خصه دليل كالتكاليف التي تقف على ملك الأموال كالزكاة، والحج، ونحوهما، فإنه لا شبهة في عدم

---

(١) أي مستوين. تمت مؤلف.

(٢) وهما كون الناس مستوين في الشرع وكون خطاب المشافهة يختص المخاطب لغة. تمت مؤلف.

التكليف بها.

احتج من منع تكليفهم على الإطلاق بأنهم مأمورون بامتثال أمر السادة في جميع الأوقات، وهذا يمنع من تكليفهم بالشرعيات لاستغراق أوقاتهم في خدمة سادتهم، وصرف منافعهم في مآربهم.

قلنا: ذلك الاستغراق مخصوص بما يلزمهم من العبادات.

قالوا: خرجوا عن الجهاد، والحج، والجمعة، قلنا: لدليل يخصهم كخروج المسافر عن الجمعة، والمرأة عنها وعن الجهاد، وغير ذلك من المخصصات.

احتج القائل بالتفصيل بأن التناول اللغوي والإجماع على صرف المنافع إلى السيد تعارضا في حقوق الآدميين فترك الظاهر وهو التناول اتباعاً للإجماع.

قلنا: لا نسلم وجوب صرف المنافع على الإطلاق، وإنما يجب عند طلب السيد فقط، ولهذا جاز أن يصرفها العبد في نفسه، فلا يكون الخطاب بحقوق الآدميين عند عدم الطلب معارضاً لصرف الواجب مع الطلب.

البحث الثالث: اختلفوا في الكافر، هل يتناوله هذا الخطاب أم لا؟

واعلم: أن ظاهر كلام العلماء أنه لا خلاف في أن الكافر مكلف بالإيمان، وإنما الخلاف في فروعه، فالذي عليه الأكثر أن الكفار مخاطبون بفروع الإيمان، ومكلفون بالإتيان بها أجمع، وقال أبو حنيفة

ومن وافقه: إنهم غير مكلفين بها، هكذا روى الإطلاق في شرح الجوهرة، وهو مروي عن الاسفرايني من الشافعية.

وقال النجري في المعيار: وهو المشهور عن الحنفية، وهو ظاهر الأزهار، وجعله الإمام المهدي للمذهب.

حكاه عنه في شرح ابن مفتاح، والمصحح للمذهب أنهم مخاطبون بها وهو الذي في البحر، وقيل: بالتفصيل وهو أنهم مخاطبون بالنواهي دون الأوامر.

قال البرماوي: قطع بعضهم بأنهم مكلفون بالمناهي، وأن الخلاف إنما هو في الأوامر، وجرى عليه أبو إسحاق الإسفرايني في أصوله، فقال: لا خلاف بين المسلمين أن خطاب الزواجر من الزنا والقذف متوجه عليهم كالمسلمين.

قال الشيخ تقي الدين: وهي طريقة جيدة، وقال ابن تاج الشريعة: لاخلاف في أنهم مخاطبون بالتروك، وبالمعاملات، وبالعبادات في الآخرة - يعني عقوبتها- إنما الخلاف في الأداء، وقال: إن المخالف بعضهم وإن أوائلهم لم يذكروها، وإنما خرجوها وذكر تخريجات واهية.

احتج الأكثر بهذه الآية أعني قوله تعالى: {يَاأَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ} [البقرة:٢١] ونحوها من الأوامر العامة، لاسيما على ماروي أن كل شيء نزل فيه: {يَاأَيُّهَا النَّاسُ} فهو مكي، وقال في الكشاف في الآية أنها خطاب لمشركي مكة.

قلت: ويؤيده قوله تعالى: {وَإِنْ كُنتُمْ فِي رَيْبٍ} [البقرة:٢٣] وإن

حملت على العموم الشامل للمؤمن والكافر فلا مخصص للكافر منها، بل دل الدليل على تأكيد دخوله تحت العموم، وهو أنه متمكن من الاستدلال بالخطاب وقادر على امتثاله، فيجب دخوله تحته، ولأنا نعلم من الدين ذم الكفار، وورود الوعيد لهم في القرآن، كقوله تعالى: {مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ...} الآية [المدثر:٤٢] ونحوها.

احتج النافون على الإطلاق بأن الكافر لو كان مخاطباً بالزكاة مثلاً لوجب متى أسلم في بقية من الحول أن يجب عليه إخراجها، والمعلوم خلافه.

والجواب: إن شرط ذلك أن يكون المخرج على صفة في كل الحول يكون معها ما أخرجه زكاة شرعية، وهذا لم يحصل على تلك الصفة إلا في بعض الحول.

فإن قيل: لم لا تقع هي أو غيرها من واجبات الشرع صحيحة منه مع كونه مخاطباً بها؟

قيل: لأنه مخاطب أن يأتي قبلها بما لا يتم كونها قربة إلا به وهو الإسلام، ونظير ذلك خطاب المحدث بالصلاة فإنه مخاطب معها بما لا تتم إلا به وهو رفع الحدث، وتركه لا يمنع من كونه مخاطباً.

قالوا: لو كان مخاطباً بها للزمته بعد إسلامه كالفاسق.

قلنا: ورد الشرع بأن الإسلام يجب ما قبله ليتيسر عليهم الخروج إلى الإسلام.

احتج المفصلون بأن ترك المناهي ممكن منهم في حال الكفر، بخلاف

المأمورات؛ إذ لاتصح إلا بنية، ونية الكافر غير معتد بها.

والجواب: أن الفعل والترك مستويان في إمكانهما من الكافر، والكفر غير مانع من واحد منهما؛ لأنه يمكن رفعه بالإسلام، وعدم إمكان الامتثال حال الكفر كعدم إمكان الامتثال في المحدث، فكما أن الحدث لا يمنع توجه الخطاب، كذلك الكفر كما مر قريباً.

واعلم: أنهم قد اختلفوا في فائدة الخلاف في المسألة، فقال بعضهم: هي قليلة الفائدة، وقيل: الفائدة على قولنا أنهم مخاطبون بها كونهم معاقبين عليها فعلاً وتركاً كما يعاقب المسلم، فأما في الدنيا فلا تظهر فائدة؛ إذ لا يصح منهم فعل الطاعات، ولا يجب عليهم قضاؤها، ومن قال أنهم غير مخاطبين بها قال لا يعاقبون عليها في الآخرة، وإنما يعاقبون على التكاليف العقلية، وقيل: بل للخلاف فوائد في أحكام الدنيا منها فيمن صلى أول الوقت، ثم ارتد ثم أسلم في الوقت، وفي من حج أو عجل الزكاة، ثم ارتد ثم أسلم، فمن قال هم مخاطبون لا تجب عليه الإعادة لأن الخطاب باق، ومن قال أنهم غير مخاطبين، قال قد انقطع الخطاب بالردة، ثم عاد بعد الإسلام فصاركأنه مكلف آخر، فتجب عليه الإعادة بوجوب غير الوجوب الأول.

وتحقيق ذلك أن الحنفية قالوا: المكلف أول الوقت مخاطب بالأداء، فإذا فعل صار مخاطباً بالإجزاء؛ لأنه حكم شرعي، فإذا ارتد ارتفعت عنه خطابات الشرع فارتفع الإجزاء، فإذا أسلم في الوقت صار كالكافر الأصلي إذا أسلم وفي الوقت بقية فوجبت عليه الإعادة،

وعندنا أن الخطاب بالإجزاء لم ينقطع فلا تجب الإعادة.

قال النجري: لكن عن بعض أصحابنا وجوب الإعادة في الصلاة، وكذا ذكره بعضهم في الحج.

قال في المعيار: فيحتمل أن يكون بناء على أنهم غير مخاطبين كما هو ظاهر قول قدمائهم، وأن يكون له علة أخرى إذ قد يعلل الحكم بعلتين.

قلت: قد علله بعضهم بأن الفعل الأول صار محبطاً بالردة، فوجب تلافيه في الوقت لا بعده، ولا يلزم مثله في الفسق لخروجه بالإجماع، وسيأتي للمسألة مزيد تحقيق في الأنفال إن شاء الله تعالى.

تنبيه [في أن الكفار مكلفون بالإيمان]

قد مر أن ظاهر كلام العلماء أنه لاخلاف في أن الكفار مكلفون بالإيمان، وفي كلام الرازي مايدل على القول بعدم تكليفهم به؛ لأنه قال: لقائل أن يقول قوله تعالى: {يَاأَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ} [البقرة:٢١] لايتناول الكفار البتة؛ إذ لا يمكن أن يكونوا مأمورين بالإيمان، وإذا امتنع ذلك امتنع أن يكونوا مأمورين بالعبادة، واستدل على أنه لا يمكن أن يكونوا مأمورين بالإيمان بأن الأمر بمعرفة الله تعالى إن تناول الكافر وهو غير عارف بالله استحال أن يكون عارفاً بأمر الله؛ لأن العلم بالصفة مع الجهل بالذات محال، فلو تناوله الأمر في هذه الحالة كان من تكليف ما لايطاق، وإن تناوله الأمر وهو عارف كان أمراً بتحصيل الحاصل، وهو محال، فثبت أن كون الكافر مأموراً

بالمعرفة محال، وإذا استحال ذلك استحال أن يكون مأموراً بالعبادة؛ لأنه مترتب على صحة الأمر بالمعرفة، وقد عرفت استحالته، سواء كان المأمور عارفاً أم لا، قال: ويستحيل أن يكون الأمر بالعبادة للمؤمنين لأنهم يعبدون الله، فأمرهم بها يكون أمراً بتحصيل الحاصل.

واعلم: أن الرازي إذا وجد كلاماً يتشبث به في تقرير أصل قد اعتقده انتهز الفرصة في نقله وتهذيبه، وهذا الكلام من ذلك القبيل؛ لأنه يقرر به مذهبه في تكليف مالا يطاق، وقد سبقه إلى ذلك ابن جرير فإنه قال: هذه الآية من أدل دليل على فساد قول من زعم أن تكليف ما لايطاق غير جائز، وذلك أن الله تعالى أمر بعبادته من آمن به ومن كفر بعد إخباره عنهم أنهم لا يؤمنون، وأنهم عن ضلالتهم لا يرجعون.

والجواب: أن هذا القول في غاية الفساد وقد تقدم إبطاله، وأما قول الرازي إن الأمر بالمعرفة محال فباطل؛ لأن معرفة الله مقدورة لنا لقدرتنا على سببها الذي هو النظر، والدليل على أن النظر مقدور لنا وقوفه على قصودنا ودواعينا كسائر أفعالنا، وإذا كانت مقدورة لم يكن الأمر بها محال كسائر الواجبات، وأما قوله: وإن كان الأمر للمؤمنين كان محالاً فوجه بطلانه أن الأمر لهم بالعبادة أمر بالإستدامة عليها، على أنه يلزم على هذا التقرير استحالة الأمر بالعبادة من حيث هي؛ لأن المأمور لا يكون عابداً إلا بعد حصول العبادة، وحصول العبادة متوقف على حصول الأمر بالمعرفة، والمفروض أن حصول الأمر بالمعرفة محال، فيكون الأمر بالعبادة مستحيلاً دائماً لترتبه على

المستحيل، لا سيما على القول بأن معرفة الله نظرية.

واعلم: أن الرازي قد أجاب عن هذه الشبهة، فقال: من الناس من قال الأمر بالعبادة مشروط بحصول المعرفة، كما أن الأمر بالزكاة مشروط بحصول ملك النصاب، وهؤلاء هم القائلون بأن المعارف ضرورية، وأما من لم يقل بذلك استدل بهذه الآية على أن المعارف ليست ضرورية، فقال: الأمر بالعبادة حاصل، والعبادة لاتمكن إلا بالمعرفة، والأمر بالشيء أمر بما هو من ضروریاته، كما أن الطهارة إذا لم تصح إلا بإحضار الماء كان إحضار الماء واجباً، والدهري لا يصح منه تصديق الرسول إلا بتقديم معرفة الله تعالى فوجبت، والمحدث لا تصح منه الصلاة إلا بتقديم الطهارة فوجبت، والمودع لا يمكنه رد الوديعة إلا بالسعي إليها، فكان السعي واجباً، فكذا هاهنا يصح أن يكون الكافر مخاطباً بالعبادة، وشرط الإتيان بها الإتيان بالإيمان أولاً، ثم الإتيان بالعبادة بعد ذلك، بقي قولهم الأمر بتحصيل المعرفة محال، قلنا: هذه المسألة مستقصاة في الأصول، والذي نقوله هاهنا: إن هذا الكلام وإن تم في كل ما يتوقف العلم بكون الله آمراً على العلم به؛ فإنه لا يجري فيما عدا ذلك من الصفات، فلم لا يجوز ورود الأمر بذلك، سلمنا ذلك فلم لا يجوز أن يقال هذا الأمر يتناول المؤمنين.

قوله: لأنه يصير بذلك آمراً بتحصيل الحاصل، وهو محال.

قلنا: لما تعذر ذلك فنحمله إما على الأمر بالاستمرار على العبادة، أو على الأمر بالإزدياد منها، ومعلوم أن الزيادة على العبادة عبادة، فصح تفسير قوله اعبدوا بالزيادة في العبادة.

قلت: وهو جواب حسن، إلا قوله إن هذا الكلام وإن تم في كل ما يتوقف العلم ...إلخ .

فإنه التزم فيه أن الأمر بمعرفة ثبوت الصانع المختار يكون أمراً بالمحال إذ لا يتوقف العلم بكونه أمراً إلا على ثبوته، وإذا كان الأمر بالمعرفة محالاً فقد حصل تكليف مالا يطاق؛ لأن الله قد أمر بمعرفته في غير آية، ومن جملتها الآيات الدالة على وجوب النظر، وعلى هذا فتكون معرفة الله محالاً؛ لأنها مترتبة بزعمه على المحال الذي هو الأمر بها، والفرض أن الله تعالى قد أمر بها، وبه تعلم صحة قولنا إنه ينتهز الفرصة في تقرير مذهبه، ألا ترى أنه هنا آل كلامه إلى التزام تكليف ما لا يطاق.

المسألة الثانية [تخصيص من لا يفهم بعدم التكليف]

ظاهر الآية العموم فتناول الأمر بالعبادة كل الناس، لكنه مخصوص في حق من لايفهم كالصبي، والمجنون، والغافل، والناسي، ومن لايقدر، والخلاف لبعض من يجوز تكليف المحال فأجازوا تكليف الصبي والمجنون، وأما البعض الآخر فمنعوا لا تحاشياً عن لزوم تكليف ما لايطاق، بل هرباً من لزوم انتفاء فائدة التكليف وهو الإبتلاء؛ لأنه إنما يتصور التهيؤ وتوطين النفس على الامتثال من فاهم الخطاب، وهو متعذر في المجنون، وغير المميز من الصبيان.

قلت: أما من عدا الصبي والمجنون، فالذي يأتي على أصل من يجوز

تكليف مالا يطاق أنهم مكلفون، وقد تقدمت المسألة، وأبطلنا ما أوردوه من الشبه في المسألة الرابعة مما يتعلق بقوله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ...} الآية[البقرة:٦]، وقد احتجوا على تكليف الغافل[1] بصحة طلاق السكران ووقوعه، ولذا كان مؤاخذاً به، والمؤاخذة فرع التكليف لنا، لو لم يكن الفهم شرطاً في التكليف لصح تكليف البهائم؛ إذ لا مانع يقدر فيها إلا عدم الفهم، وقد فرض أنه ليس بمانع، واللازم باطل.

قلت: ولأن المطلوب بالتكليف الامتثال وهو الاتيان بالفعل على قصد الطاعة، ولا ريب في استحالة هذا الامتثال ممن لا يفهم الخطاب، وأما مؤاخذة السكران بطلاقه عند من قال به، فليس من قبيل التكليف، بل من قبيل ربط الأحكام بأسبابها، فيقال: وجد سبب الفراق وهو اللفظ بالطلاق، فوجب وقوع المسبب الذي هو الفراق، كما قيل: من الصبي إذا قتل غيره، فإن قتله سبب في وجوب الدية من ماله على وليه مع أنه غير مكلف، وقد قيل: إن العلة في صحة طلاقه المعصية تغليظاً عليه، فعلى هذا ينفذ ما عليه فيه خسر كالطلاق، والعتاق، والهبة لا ما فيه نفع له كالنكاح ونحوه، وقيل: العلة في ذلك أن زوال عقله إنما يعلم من جهته فلا يقبل قوله في زواله لفسقه، فيقع ظاهراً لا باطناً، وأي العلتين كانت فلا يصح لهم الاحتجاج بوقوع ذلك منه على مطلوبهم.

---

(١) بالغين المعجمة والفاء. تمت مؤلف.

المسألة الثالثة [في الرد على من أنكر التكاليف]

في الآية رد على من أنكر التكاليف إذ كلف فيها بالعبادة، وقد تمسكوا بشبه واهية.

منها: أنه لو ورد الأمر بالتكليف للزم تكليف مالا يطاق، لأن التكليف إن توجه على العبد حال استواء دواعيه إلى الفعل والترك كان محالاً لكون حالة الاستواء مانعة من حصول الترجيح لما بين الاستواء والترجيح من المنافاة، وإن توجه إليه حال رجحان أحدهما على الآخر كان محالاً أيضاً، لأن الراجح واجب الوقوع، والمرجوح ممتنع الوقوع، وإذا ثبت هذا كان وقوع التكليف تكليفاً بما لايطاق، أما مع استواء الداعيين فلامتناع حصول الترجيح، وأما مع رجحان أحدهما فلأن التكليف إن كان بالراجح كان تكليفاً بما يجب وقوعه، وإن كان بالمرجوح كان تكليفاً بما يمتنع وقوعه، وكلاهما تكليف بما لايطاق، ومنها: أن المكلف به إن كان قد علم الله وقوعه فلا يجوز تخلفه، أوعلم عدم وقوعه فلايجوز وقوعه، وإن لم يعلم هذا ولا ذاك لزم أن يكون الباري تعالى جاهلاً، تعالى الله عن ذلك، ومنها: أن التكليف لا يكون إلا لفائدة، والفائدة لايجوز أن تكون لله تعالى؛ لأنه الغني الذي لايحتاج، ولا للعبد لأن الفائدة محصورة في اللذة ودفع الألم، والله قادر على تحصيلها للعبد من دون توسط هذه المشاق فيكون توسطها عبثاً والله منزه عنه، ومنها: أن العبد غير موجد لأفعاله فإن أمره بالفعل حال ما خلقه فيه كان أمراً بتحصيل الحاصل، وإن أمره قبل أن يخلقه فيه كان أمراً بالمحال، ومنها: أن المقصود

بالتكليف تطهير القلب، فلو قدرنا إنساناً مشتغلاً بالله تعالى بحيث لو اشتغل بهذه الأفعال الظاهرة كان عائقاً عن الاستغراق في معرفة الله تعالى، وجب أن تسقط عنه هذه التكاليف.

والجواب: أما الشبهة الأولى فمبنية على أن الفعل لا يقع إلا لداع، وإن ذلك الداعي موجب، وقد أبطلنا ذلك في المقدمة، وفي المسألة السابعة مما يتعلق بقوله تعالى: {خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ} [البقرة:٧] وأما الثانية فقد مر جوابها في السادسة من مسائل قوله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ...} الآية[البقرة:٦]، وقررنا ثمة أن العلم لايؤثر في المعلوم، وأما الثالثة فقد أوضحنا في المقدمة، وفي سياق قوله تعالى: {الْحَمْدُ لِلَّهِ} أن الفائدة للعبد، وأنه لا يحسن الثواب من دون توسط المشقة، وأما الرابعة فقد استوفينا الدلالة على أن العبد الموجد لفعله في مواضع من كتابنا هذا، وبسطنا القول فيها في الاستعاذة، وأما الخامسة فقد تقدم لهم نظيرها في الحمد، وأجبنا هنالك.

المسألة الرابعة [في أن العبادة شكر]

ظاهر الآية أنه تعالى إنما كلف بالعبادة شكراً على ما ذكره من نعمة الخلق، وما بعده، وفي المسألة خلاف، فقال الإمام شرف الدين، والإمام القاسم بن محمد: إن وجه وجوب الواجبات الشرعية كونها شكراً على النعم العظيمة، وهو ظاهر قول أبي القاسم البلخي[1]، وقال في الجواب المختار: هو إجماع قدماء العترة عليهم السلام.

(١) إنما قال وهو ظاهر قوله لأن في عبارة بعضهم أنه وإن قال إن وجه الوجوب كونها في مقابلة النعمة فلم يجعلها شكراً بل جارية مجرى الشكر فيحقق. تمت مؤلف.

وقال الإمام المهدي، وبعض الزيدية، وكثير من المعتزلة[1]: بل وجه وجوبها كونها ألطافاً في الواجبات العقلية، ومعنى ذلك أن فعل الواجب الشرعي كالصلاة والصوم، وسائر الواجبات الشرعية يكون مسهلاً لفعل الواجبات العقلية[2]، وأما المندوبات فإنما شرعت لكونها لطفاً في مندوبات عقلية، ومسهلة للواجبات الشرعية، وليست لطفاً فيها وإلا لوجبت، وأما المكروهات فإنما كرهت لكونها مسهلة لترك القبائح العقليه، وليس فعلها مفسدة فيها وإلا لقبحت، وعن أبي علي أنه قال: وجبت الواجبات الشرعية لكونها مانعة من القبائح، وقبحت القبائح الشرعية لمنعها من الواجب.

احتج الأولون بأن ذلك غير ممتنع عقلاً فإن من أخذ غيره من قارعة الطريق فرباه وأحسن تربيته فإنه يجوز له أن يكلفه فعلاً تلحقه به مشقة، نحو أن يقول: ناولني هذا الكوز، ولا يجب عليه أن يغرم له في مقابلة ذلك شيئاً آخر، وإذا ثبت هذا في الواحد منا فكذلك في القديم تعالى.

واحتجوا أيضاً من السمع بآيات كقوله تعالى: {اعْمَلُوا آلَ دَاوُودَ شُكْراً} [سبأ:١٣] وقوله تعالى: {إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً وَإِمَّا كَفُوراً} [الإنسان:٣] ومن السنة ما رواه في أمالي أبي طالب، قال: أخبرنا محمد بن بندار، ثنا الحسن بن سمعان، ثنا عبد الله بن عون، ثنا محمد بن بشير، ثنا مسعر، عن قتادة، عن أنس، قال: قام

---

(١) ومنهم أبو علي وأبو هاشم. تمت مؤلف.

(٢) كرد الوديعة وقضاء الدين ونحوهما. تمت مؤلف.

رسول الله ﷺ حتى تورمت قدماه، أو ساقاه، فقيل له: أليس قد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر قال: «أفلا أكون عبداً شكوراً».

أما ابن عون فهو: عبد الله بن عون بن أبي عون الهلالي أبومحمد البغدادي، الخراز، وثقه عبدالله بن أحمد، وأبو زرعة، وصالح بن محمد، وقال أحمد: مأمون.

توفي سنة اثنين وثلاثين ومائتين، احتج به النسائي، وروى له أبو طالب.

وأما شيخه فلم يبين حاله في الجداول.

وأما قتادة فهو: ابن دعامة السدوسي أبو الخطاب البصري الأكمه.

احتج به الجماعة، وعده المنصور بالله من العدلية.

توفي سنة سبع أوثمان عشرة ومائة، روى له أئمتنا الخمسة، والنرسي، والسيلقي، والحديث أخرجه ابن عساكر، وأبو يعلى.

وفي أمالي أبي طالب أيضاً أنا ابن عدي الحافظ، ثنا أحمد بن محمد، ثنا محمد بن خراش، ثنا سيف بن محمد، ثنا سفيان ومسعر، عن عطية، عن أبي سعيد، قال: كانت مريم تصلي حتى ترم قدماها، وكان النبي ﷺ يصلي حتى ترم قدماه، فقيل: يا رسول الله أليس قد غفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر، قال: «أفلا أكون عبداً شكوراً».

أحمد بن محمد هو السياري أبو عبد الله البصري.

قال الذهبي: شيعي جلد له تأليف، وشيخه محمد ابن خراش: لا أعرفه.

وأما سيف فهو: ابن محمد الثوري نزيل بغداد.

قال في الجداول: تكلموا فيه بغير حجة، وحسن له الترمذي، واحتج به أبو داود.

وأما سفيان فهو: الثوري.

وأما عطية فهو: ابن سعيد بن جنادة العوفي الجذلي أبو الحسن الكوفي.

قال ابن معين: صالح، وحسن له الترمذي أحاديث عداده في ثقات محدثي الشيعة، احتج به البخاري في الآداب، والأربعة إلا النسائي.

توفي سنة إحدى عشرة ومائة، وفي الباب عن جماعة من الصحابة، وسيأتي في سورة الفتح إن شاء الله.

وفي أمالي أبي طالب: أخبرنا يحيى بن الحسين الحسني، ثنا علي بن محمد بن مهرويه القزويني، ثنا داود بن سليمان الغازي، ثني علي بن موسى الرضا، عن أبيه، عن جده جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جده علي بن الحسين، عن أبيه، عن جده علي عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «يقول الله عز وجل يابن آدم ما تنصفني أتحبب إليك بالنعم وتتمقت إلي بالمعاصي، خيري إليك منزل وشرك إلي صاعد، ولا يزال ملك كريم يأتيني عنك في كل يوم وليلة بعمل قبيح، يابن آدم لو سمعت وصفك من غيرك وأنت لا تدري من الموصوف

لسارعت إلى مقته)).

أما علي بن محمد فوصفه الذهبي بالصدق، وهو من مشائخ أبي العباس الحسني.

توفي سنة خمس وثلاثين وثلاثمائة، وقد نيف على المائة، روى له الأخوان.

وأما داود فتكلم عليه ابن معين، والذهبي بلا حجة إلا روايته لأحاديث الشيعة وموالاته لآل محمد، وهو ممن روى صحيفة علي بن موسى الرضا، وأخذ عنه، وروي أنه كان مختفياً في داره مدة لبثه بقزوين، واحتجوا من كلام الوصي بقوله: (وإن قوماً عبدوا الله شكراً فتلك عبادة الأحرار)، وقوله عليه السلام: (لو لم يتوعد الله على معصيته لكان يجب أن لايعصى شكراً لنعمته)، واحتجوا أيضاً بإجماع أهل اللغة على أن الشكر إقرار باللسان، واعتقاد بالجنان، وعمل بالأركان.

احتج أهل القول الثاني بأن من أنعم على غيره، ثم أمكنه أن يستخدمه على وجه لا تلحقه به مشقة، فإنه يقبح منه أن يعدل إلى استخدامه على الوجه الشاق لأجل النعم السابقة؛ إذ هو بمنزلة من أنعم على غيره بعشرة دنانير، ثم جعل يضربه ضرباً عنيفاً لمكان ذلك الإحسان، وإذا قبح ذلك في الشاهد، فكذلك في الغائب إذ العلة واحدة، وكذلك من أنعم على غيره نعمة، ثم كلفه لأجلها الاشتغال بمدحه والثناء عليه لا لوجه سوى ذلك، فإن العقلاء يذمونه، وينسبونه إلى إحباط إحسانه، ولأنه لو كان التكليف لأجل النعم

السابقة للزم اختلاف التكليف باختلاف النعم، ونحن نجد من تكليفه أشق، والإنعام عليه أقل، ولأنه لا نفع لله في التكليف فيلزمنا به لأجل إنعامه علينا ولا لنا؛ لأنه مشقة لا يقابلها جزاء فيكون عبثاً، وبهذه الحجج تعرف بطلان ما استدل به الأولون من الدليل العقلي، وهو قولهم إن من أنعم على غيره بأنه يجوز له أن يكلفه إلى آخره، وقد نص السيد مانكديم على أن ذلك لا يحسن إلا فيما ليس فيه كثير مشقة، قال: وليس كذلك ما كلفنا الله تعالى ففي ذلك ما يتضمن الجود بالنفس، والمخاطرة بالروح، فلا يقاس ما أورده -يعني أبا القاسم- بما ذكرناه، ولهذا فلو كلف المنعم الذي وصفه[1] المنعم عليه بما يتضمن المشقة العظيمة نحو المواظبة على خدمته، والقيام بين يديه آناء الليل والنهار، وما شاكل ذلك لم يحسن البتة، وقد أورد القرشي وغيره وجوهاً يقررون بها مذهبهم، ويبطلون به مذهب خصومهم، منها: أن مثل هذا القدر من النعم لايقابل إلزام المشاق، وإنزال العقاب على الإخلال به، ومنها: أن حسن التكليف مشروط بأصول النعم فلا يصح أن يكون في مقابلها التكليف، واعترضه الإمام عز الدين بأنه ليس اشتراط أصول النعم في حسن التكليف يدفع أن يكون ما كلف المكلف به ساقطاً ثوابه لأجل تلك النعم، وهي وغيرها لا تمنع من ذلك، بل تناسبه فإنه يقال لولا حصول تلك النعم التي تتوجه على العبد لأجلها تلك الطاعات لما حسن من الحكيم إلزامه إياها.

---

(١) أي الذي وصفه أبو القاسم. تمت مؤلف.

ألا ترى أن الشكر لايحسن إلا مع تقدم النعمة التي تستدعيه فحسنه مشروط بحصولها، ولا يمنع ذلك من أن يكون في مقابلها، ومن كون المنعم لا يجب عليه للشاكر ثواب وجزاء غير ما تقدم منه من الإنعام، ومنها: أن الشرعيات وردت على كيفيات مختلفة من قيام، وقعود، ومشي، ووقوف وغير ذلك، ونعمة السيد على عبده لا تقتضي ذلك الاختلاف قطعاً إذ لا فائدة لاختلاف الفعل المشكور به، وإنما يقتضيه كونها ألطافاً، ورده في الأساس بأن النعمة تقتضي الامتثال من المنعم عليه للمنعم بفعل ما أوجبه عليه، ومطابقة مراده في تأديته على تلك الكيفية؛ إذ العقل يقضي بتحريم مخالفة المنعم، ولذلك[1] وجبت تلك الواجبات، ولو كانت لطفاً لم تجب لأنها ليست مقصودة بالوجوب عندهم، وإنما الواجب الحقيقي هو العقليات، والعبد متمكن من الإتيان بها من دون الشرائع، والمعلوم أن الله تعالى قد أوجبها وهو حكيم لا يوجب ما لا يجب -يعني ولا وجه لوجوبها إلا كونها شكراً- ومنها: أنه يؤدي إلى أن يسقط وجوب شكر نعمة الله علينا؛ لأنا قد فعلنا ما يقابلها، بل كان يلزم أن لا يبقى له علينا نعمةٌ، وخلافه معلوم، واعترضه الإمام عز الدين بأن الشكر من جملة الواجبات المستحقة لأجل نعمة الله، فلا معنى لإلزام سقوطه، وأما قولهم بل كان يلزم أن لا يبقى له علينا نعمة، فقال عليه السلام: في رده ليس مقابلتنا للنعمة بما يجب لأجلها من الشكر، وما يجري مجراه يلزم منه انتفاؤها ومصيرها في حكم العدم، بل يلزم منه قيامنا بحقها،

---

(١) أي ولكون النعمة تقتضي الامتثال وجبت. تمت مؤلف.

ومقابلتها بما تستدعيه ويسقط الواجب عنا في ذلك، ومنها: أن جعل التكليف نعمة مستقلة أولى من جعله في مقابلة النعمة ومسقطاً لها، ويجاب بأن جعله في مقابل النعمة لا يخرج عن كونه نعمة لما فيه من التعريض على الخير الذي لايتفضل الله علينا إلا بسببه، وأما جعله مسقطاً للنعمة، فكلام ساقط لما مر[1] على أن الظاهر من كلام القائلين بأن العبادات ليست شكراً أنهم يقولون أنها جارية مجرى الشكر، وأنه لا يستحقها إلا مولي أعظم النعم، وعلى هذا فهي في التحقيق لا تكون إلا في مقابلة نعمة؛ لأنها لاتكون شكراً عندهم، وقد تقدم في {إِيَّاكَ نَعْبُدُ} [الفاتحة:٥] أنه لا يستحقها إلا مولي أعظم النعم، وممن نص على أنها جارية مجرى الشكر السيد مانكديم فإنه ذكر أن الشكر قد يكون باللسان، وقد يكون بالقلب، ثم قال: وقد يكون بضرب من الأفعال المخصوصة نحو هذه العبادات التي يتقرب بها إلى الله من صلاة، وصيام، وحج، وجهاد فإنها جارية مجرى الشكر لله تعالى على نعمه وأياديه؛ لأن هذا الضرب من الشكر لا يستحقه إلا الله تعالى؛ لأنه إنما يؤدى على نهاية ما يمكن من التذلل والخضوع، وذلك لايستحق إلا على أصول النعم، والقادر على أصول النعم ليس إلا الله تعالى.

قلت: والسيد رحمه الله ممن يقول بعدم جواز التكليف لأجل النعم السابقة كما مر.

---

(١) يعني في كلام الإمام عز الدين ولا أدري من أي وجه أخذوا كون شكر المنعم يخرج نعمته عن كونها نعمة ويسقطها. تمت مؤلف.

وقال القرشي: إن من شرط حسن التكليف أن يكون المكلف منعماً على المكلف بما معه يستحق الطاعة والعبادة، وهي أصول النعم التي هي خلق الحي، وحياته، وقدرته، وشهوته، وتمكنه من المشتهى، والعقل الذي به يميز بين الحسن والقبيح.

قال: فحينئذ يستحق العبادة، ويجري ذلك مجرى الشكر المطلق على النعمة في الشاهد، وحكى الرازي عن القاضي أنه قال الآية -يعني قوله تعالى: {يَاأَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ} [البقرة:٢١]- تدل على أن سبب وجود العبادة ما بينه من خلقه لنا، والإنعام علينا.

[خصائص العبادة]

وقال الإمام عز الدين: اعلم: أن العبادة توافق الشكر في أمرين: الاستحقاق لأجل النعمة، ومقارنة التعظيم والإجلال، وتفارقه في وجوه:

أحدها: أنه لا يستحقها إلا المنعم بأصول النعم.

وثانيها: تأديتها على نهاية ما يمكن من التذلل والخضوع.

وثالثها: أنها يتغير حكمها بتغير الأحوال والأزمان، ويرد عليها النسخ.

ورابعها: وجوب إظهارها على سبيل الاستمرار في أوقاتها، والشكر لا يجب إظهاره إلا عند تهمة.

وخامسها: أنها لا تتزايد بتزايد النعم، والشكر يتزايد بتزايدها.

وسادسها: أنه لا يعلم وجوبها إلا بالشرع، ووجوبه معلوم بالعقل.

قلت: وبما ذكرنا تعلم أن العبادة لاتكون إلا مسببة عن النعمة اتفاقاً بين العدلية، وإنما الخلاف هل هي من جملة أنواع الشكر، وداخلة في مسماه أم لا؟ فالأولون جعلوها من جملة الشكر، والآخرون أجروها مجراه، وفرقوا بينهما بماذكر هرباً مما سيأتي من لزوم عدم استحقاق الثواب عليها، ومما مر من عدم حسن تكليف المنعم للمنعم عليه لأجل النعمة السالفة، وجعلوا الشكر مجرد الاعتراف بالنعمة مع ضرب من الإجلال، والتعظيم.

واعلم: أنهم قد استدلوا على أن الوجه في وجوب العبادات كونها لطفاً من السمع، بآيات منها: قوله تعالى: {إِنَّ الصَّلاَةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ} [العنكبوت:٤٥] ووجه الاستدلال بها أنه تعالى عقب الأمر بها ببيان فائدتها، وهو النهي المذكور، وليس ذلك إلا لكونها مسهلة لترك القبيح فكأنها ناهية عنه، وهذا هو معنى اللطف، وإذا ثبت في الصلاة ثبت في غيرها من الواجبات؛ إذ لافارق، وفي معناها من السنة مارواه أبو طالب في أماليه قال: حدثنا أبو سعيد عبيد الله بن محمد الكرخي، قال: حدثنا أحمد بن يوسف بن خلاد، قال: حدثنا الحارث بن محمد بن أبي أسامة، قال: حدثنا أبو النظر، قال: ثنا بكر بن قيس، عن محمد القرشي، عن ربيعة بن يزيد، عن أبي إدريس الخولاني، عن بلال، قال: قال رسول الله ﷺ: ((عليكم بقيام الليل فإنه دأب الصالحين قبلكم، وإن قيام الليل قربة إلى الله، وتكفير للسيئات، ومنهاة عن الإثم، ومطردة لداعي الحسد)).

الكرخي وشيخه لم يبين حالهما في الجداول؛ إلا أنه قال: إن وفاة ابن خلاد سنة تسع وخمسين وثلاثمائة، وقالوا: هو النصيبيني.

وأما الحارث فهو: ابن محمد بن أبي أسامة داهر، أبو محمد التميمي الحافظ البغدادي، صاحب المسند، وثقه إبراهيم الحربي، وأبو حاتم، وابن حبان، وقال الدارقطني: صدوق، وقال في الميزان: تكلم فيه بلاحجة.

قال علامة العصر:عداده في ثقات محدثي الشيعة، روى حديث المناشدة عن أبي الطفيل.

توفي سنة اثنتين وثمانين ومائتين، روى له أبو طالب، والمرشد بالله، وولداه: الموفق بالله، والنرسي.

وأما بكر فهو: ابن حبيش الكوفي، ثم البغدادي، قال ابن عدي: هو ممن يكتب حديثه، وفي رواية عن ابن معين: شيخ صالح لابأس به، مات في عشر الثمانين بعد المائة.

روى له المرادي، والناصر، وأبو طالب، والموفق بالله، والمرشد بالله، والحديث في الجامع الصغير، ونسبه إلى أحمد، والترمذي، والحاكم، والبيهقي في السنن عن بلال، وإلى الترمذي، والحاكم، والبيهقي عن أبي أمامة، وإلى ابن عساكر عن أبي الدرداء، وإلى الطبراني في الكبير عن سلمان، وإلى ابن السني عن جابر.

قال العزيزي: وهو حديث صحيح، إلا أن لفظ الجامع: ومطردة للداء عن الجسد بالجيم، ومعناه أنه قربةٌ تطرد الداء عن أجسادكم كما

ذكره الشارح، وفي أمالي المرشد بالله أخبرنا ابن ريذة، أنا الطبراني، ثنا بكر ابن سهل، ثنا عبد الله ابن صالح، ثنا معاوية ابن صالح، عن ربيعة، عن أبي إدريس، عن أبي أمامة قال: قال رسول الله ﷺ: «عليكم بقيام الليل فإنه دأب الصالحين قبلكم وإنه قربة لكم إلى ربكم، ومكفرة للسيئات،ومنهاة عن الإثم» وفي أمالي أبي طالب أخبرنا ابن عدي، ثنا محمد بن محمد بن الأشعث الكوفي، ثنا موسى بن إسماعيل بن موسى، عن أبيه، عن جده موسى بن جعفر، عن أبيه جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جده علي بن الحسين، عن أبيه، عن جده عليٍّ عليه السلام، قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يزال الشيطان هائباً مذعوراً من المؤمن ما حافظ على الصلوات الخمس، فإذا ضيعهن تجرأ عليه فألقاه في العظائم» وفيه: أخبرنا أبو الحسين علي بن محمد النجري، ثنا الحسين بن علي المصري أخو الناصر للحق، ثنا أحمد بن يحيى الأودي، ثنا يحيى بن طلحة، ثنا أبو معاوية، عن الليث، عن طاووس، عن ابن عباس، قال: قال رسول الله ﷺ: «من لم تنهه صلاته عن الفحشاء والمنكر لم يزدد بها من الله إلا بعداً» وأخرجه الطبراني في الكبير.

قال العزيزي: وإسناده حسن، وفي الباب أحاديث تؤدي هذا المعنى، وهو أن وجه شرعية العبادات لما فيها من اللطف، وقد تأول في الأساس الآية بأن المراد أن الصلاة سبب للتنوير الذي أراده الله تعالى في قوله: {إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَاناً} [الأنفال:٢٩] أي تنويراً في قلوبكم تفرقون به بين الحق والباطل، فهي كالناهي عن القبيح لما

كانت سبباً لحصول التنوير الزاجر عنه، وذلك لايخرجها عن كونها شكراً إلى كونها لطفاً؛ إذ لامنافاة بين المعنى المذكور وبين الشكر.

قلت: وهذا التأويل يجري في الأخبار المذكورة، لكن قد اعترضه السيد أحمد بن محمد بن لقمان بأنه نفس مذهب المخالف فإنهم لايريدون بكونها لطفاً؛ إلا أنها سبب في الانزجار، والتنوير الذي ذكره هو نفس اللطف.

قال: فلو قيل: إن وجه وجوب الواجبات الشرعية هو المعنيان معاً عملاً بمقتضى الآيتين المذكورتين -أعني التي احتج بها من قال: إن وجه الوجوب كونها شكراً- والتي احتج بها من قال: كونها لطفاً لم يكن فيه بعد، وتسلم الآيتان من التأويل؛ إذ لا منافاة بين الوجهين المذكورين حتى يقال إنه لايصح اجتماعهما، ولا مانع من أن تكون الصلاة التي هي شكر لله تعالى سبباً في ترك القبائح العقلية من الظلم والكذب، وفي فعل الواجبات العقلية من شكر المنعم، ورد الوديعة، ونحوهما مسهلاً لذلك، فليتأمل. والله أعلم.

الفهارس العامة

أولاً: فهرس الآيات القرآنية

الآيــة	رقمها	الصفحة
الفاتحة		
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ	٢	١٦٦٧؛ ١٩٣٢
إِيَّاكَ نَعْبُدُ	٥	١٩٦٧
اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ	٦	١٨٦٤
البقرة		
الم، ذَلِكَ الْكِتَابُ	١،٢	١٣٧٤؛ ١٤٢٨
هُدًى لِلْمُتَّقِينَ	٢	١٣٩١؛ ١٥٤١
الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ	٣	١٣٨٢؛ ١٤٢٨
وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ	٣	١٤٣٦
وَيُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ	٣	١٤١٨
وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ	٤	١٤٢٨؛ ١٤٤٩؛ ١٤٥٤
عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ	٥	١٤٥٣
وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ	٥	١٤٥٠
إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ	٦	١٥١٣؛ ١٩٥٨؛ ١٩٦٠
إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ	٦،٧	١٥٥٩
خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ	٧	١٥٤٥؛١٨٤٧؛ ١٨٤٨؛ ١٩٦٠
وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ	٧	١٥٨٥
وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ	٨	١٧٢٠

الآيــة	رقمها	الصفحة
وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الآخِرِ	٨	١٤٠٠؛ ١٦٧٣
يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا	٩	١٧٤٧
فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضاً	١٠	١٧٩٥؛ ١٧٩٨
فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ	١٠	١٧٩٥؛ ١٧٩٧
وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ	١٠	١٨٠١
وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ	١٠	١٧٩٦
وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لاَ تُفْسِدُوا فِي الأَرْضِ	١١،١٢	١٨٠٥
أَلاَ إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ	١٢	١٨٠٧؛ ١٨٠٩
أَلاَ إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ	١٣	١٨٠٩
إِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا	١٤	١٤٢٦
وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا	١٤	١٦٧٧
اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ	١٥	١٨١٣
اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ	١٥	١٨١٨
فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ	١٥	١٨١٩؛ ١٨٢٠
وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ	١٥	١٨١٩
أُوْلَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلاَلَةَ بِالْهُدَى	١٦	١٨٢٠؛ ١٨٢٢؛ ١٨٢٧
ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ	١٧	١٨٤٤؛ ١٨٤٨
ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ	١٧،١٨	١٨٤١
مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارا	١٧،١٨	١٨٤٥
صُمٌّ بُكْمٌ	١٨	١٨٤٧
وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ	١٩	١٦٧٦؛ ١٨٤٩
إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ	٢٠	١٨٧٢؛ ١٨٨٦
وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ	٢٠	١٨٥٣
الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ	٢١	١٩١٢
يَاأَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ	٢١،٢٢	١٩٤٥
يَاأَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ	٢١	١٩٥١؛ ١٩٥٤؛ ١٩٦٨
الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ فِرَاشاً	٢٢	١٩٤٥
وَإِنْ كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا	٢٣	١٣٧٧
وَإِنْ كُنتُمْ فِي رَيْبٍ	٢٣	١٩٥١
كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ	٢٨	١٥٦٥
أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا	٣٠	١٨٠٥

الآيــة	رقمها	الصفحة
إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً	٣٠	١٥٣٣
إِلاَّ إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ	٣٤	١٥٩٥
أَتَتَّخِذُنَا هُزُواً	٦٧	١٨١٣
كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى	٧٣	١٤٥١
فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ	٨٩	١٨٢٨
وَمَلاَئِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ	٩٨	١٤٢٩
الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ	١٤٦	١٤٧٥
إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ	١٥٩	١٥٤٤
وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ	١٦٣	١٤٥٧
لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ	١٧٧	١٤٠٢
هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ	١٨٥	١٣٨٠
وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا	٢٠٥	١٨٠٥
أَنفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ	٢٥٤	١٤٣٥؛ ١٤٣٦
وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ	٢٨٢	١٨٣٠
وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ	٢٨٢	١٨٩٩
لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ	٢٨٤	١٤٥٨
وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ	٢٨٤	١٨٦٨

آل عمران

فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ	٧	١٣٧١
شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ	١٨	١٤٥٧
رَبَّنَا آمَنَّا بِمَا أَنْزَلْتَ	٥٣	١٤٠٠
إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ	٥٩	١٤٩٨
لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ	٧١	١٥١٣
إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ	٧٧	١٨٢٨
وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ	٩٧	١٨٧٠
لِمَ تَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ	٩٩	١٥١٣
كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ	١١٠	١٧٢٥
لاَ تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافاً مُضَاعَفَةً	١٣٠	١٧٥٩
هُمْ لِلْكُفْرِ يَوْمَئِذٍ أَقْرَبُ مِنْهُمْ لِلإِيمَانِ	١٦٧	١٦٧٥
يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ	١٦٧	١٤٠٠
بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ	١٦٩	١٧١١
إِنَّكَ مَنْ تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ	١٩٢	١٣٩٨

الآيــة	رقمها	الصفحة
رَبَّنَا إِنَّنَا سَمِعْنَا مُنَادِياً يُنَادِي لِلإِيمَانِ	١٩٣	١٥٠٨
النساء		
إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ	١٧	١٨٠٩
تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ	٢٩	١٨٣٠؛ ١٨٣٢
وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا	٣٩	١٥١٣؛ ١٥٤٧
إِنَّ اللَّهَ لاَ يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ	٤٠	١٥٣٠
أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ	٥٤	١٥٩٥
وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ	٦٨	١٣٩٩
فَمَالِ هَؤُلاَءِ الْقَوْمِ لاَ يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا	٧٨	١٦٢٠
وَاللَّهُ أَرْكَسَهُمْ بِمَا كَسَبُوا	٨٨	١٥٦١
وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى	١١٥	١٤٦٧
يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ	١٤٢	١٧٥٢
إِلاَّ الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا	١٤٩	١٣٩٩
بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ	١٥٥	١٥٥٩؛ ١٦٨٧
طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ	١٥٥	١٥٦١
وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيماً	١٦٤	١٥٠١
وَيَزِيدُهُمْ مِنْ فَضْلِهِ	١٧٣	١٦٥٥
المائدة		
الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ	٣	١٤٠١
ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنيَا	٣٣	١٣٩٨
مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ	٤١	١٤١٥؛ ١٤١٨
وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ	٥١	١٤٦٦
كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَاراً لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ	٦٤	١٨٤٦
وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَاةَ وَالإِنجِيلَ	٦٦	١٨٠٦
مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلاَّ الْبَلاَغُ	٩٩	١٥٤٣
وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ	١١٠	١٤٩٧
هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ	١١٢	١٩٤١

الآيــة	رقمها	الصفحة
الأنعام		
جَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ	١	١٤٩٧؛ ١٩٤٥
قُلْ أيُّ شَيْءٍ أكْبَرُ شَهَادَةً	١٩	١٨٩٩
لأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ	١٩	١٩٤٨
وَلَوْ تَرَى إِذْ وُقِفُوا	٢٧،٢٨	١٥٦٠
وَأَنذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْ يُحْشَرُوا	٥١	١٥٤١
وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ	٥٩	١٤٢٦
وَالْمَلاَئِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيهِمْ	٩٣	١٧١١
خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ	١٠٢	١٤٩٣؛ ١٨٦٨؛ ١٨٧٠
كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أوَّلَ مَرَّةٍ	١١٠	١٥٦٠
وَنَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ	١١٠	١٦٨٧؛ ١٨٢١
وَنُقَلِبُ أفْئِدَتَهُمْ وَأبْصَارَهُمْ	١١٠	١٥٥٩
وَجَعَلُوا لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ الْحَرْثِ وَالأنْعَامِ نَصِيباً	١٣٦	١٩٤٦
الأعراف		
أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكُمَا الشَّجَرَةِ	٢٢	١٥٣٠
قَالاَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أنفُسَنَا	٢٣	١٥٢٩؛ ١٥٣٠
وَنَادَى أصْحَابُ الْجَنَّةِ أصْحَابَ النَّارِ	٤٤	١٦٦٤
إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ	٥٤	١٤٥٧
إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ	٥٤-٥٦	١٤٥٩
إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ	٥٤-٥٦	١٤٥٨
وَلَوْ أنَّ أهْلَ الْقُرَى آمَنُوا	٩٦	١٨٠٦
لِمَ تَعِظُونَ قَوْماً اللَّهُ مُهْلِكُهُمْ	١٦٤	١٥٤٢
وَإِذْ قَالَتْ أُمَّةٌ مِنْهُمْ لِمَ تَعِظُونَ قَوْماً اللَّهُ مُهْلِكُهُمْ	١٦٤	١٥٤٤
خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ	١٧٩	١٤٩٧
وَأُمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ	١٨٣	١٨١٥
أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا	١٨٤	١٤٢٧
أَوَلَمْ يَنظُرُوا	١٨٥	١٤٢٧
وَإِخْوَانُهُمْ يَمُدُّونَهُمْ فِي الغَيِّ	٢٠٢	١٨١٩
وَإِخْوَانُهُمْ يَمُدُّونَهُمْ	٢٠٢	١٨٢٠

الآيــة	رقمها	الصفحة
وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ	٢٠٤	١٥٠٨
الأنفال		
زَادَتْهُمْ إِيمَانًا	٢	١٤٠٨
إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ	٢-٤	١٣٩٧
إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا	٢٩	١٩٧١
لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ	٤٢	١٦٤٠
التوبة		
اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ	٥	١٤٨٥
وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ	٦	١٥٠٤
يَحْذَرُ الْمُنَافِقُونَ أَنْ تُنَزَّلَ عَلَيْهِمْ سُورَةٌ	٦٤	١٦٧٤
وَمِنْهُمْ مَنْ عَاهَدَ اللَّهَ	٧٥-٧٧	١٦٨٣
فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ	٧٧	١٥٦١؛ ١٦٨٧
فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ	١١٤	١٤٦٧
وَإِذَا مَا أُنزِلَتْ سُورَةٌ	١٢٤	١٣٩٦
فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَى رِجْسِهِمْ	١٢٥	١٧٩٧
صَرَفَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ	١٢٧	١٥٦١
لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنفُسِكُمْ	١٢٨	١٣٩٨
يونس		
إِنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا	٣٦	١٤٧٧
يَاأَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ	٥٧	١٤٧٥
أَلاَ إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ	٦٢	١٣٩٩
كَذَلِكَ نَطْبَعُ عَلَى قُلُوبِ الْمُعْتَدِينَ	٦٤	١٥٦١
هود		
الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ	١	١٤٩٥
وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الأَرْضِ	٦	١٤٣٧
أَنَّهُ لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ قَوْمِكَ إِلاَّ مَنْ قَدْ آمَنَ	٣٦	١٥٦٠

الآيــة	رقمها	الصفحة
يوسف		
قُرْآنًا عَرَبِيًّا	٢	١٣٧٥؛ ١٤١٦
إِلاَّ أَنْ يُحَاطَ بِكُمْ	١٢	١٨٤٩
بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ أَمْراً	١٨	١٥٣٠
ذَلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ	٥٢	١٤٢٦
مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَغَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي	١٠٠	١٥٣٠
الرعد		
اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ	١٦	١٤٩٧
أَوَلَمْ يَرَوْا	٤١	١٤٢٧
إبراهيم		
وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ	٤	١٤١٦
قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ	١٠	١٤٢٠
هَذَا بَلاَغٌ لِلنَّاسِ وَلِيُنذَرُوا بِهِ	٥٢	١٣٨٠؛ ١٣٩٢؛ ١٤٧٥
الحجر		
تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَقُرْآنٍ مُبِينٍ	١	١٥٧٦
إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ	٩	١٤٩١؛ ١٤٩٤؛ ١٤٩٥
فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي	٢٩	١٤٩٨
رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي	٣٩	١٥٣٠
النحل		
إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ	٤٠	١٥٠٢
وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالأَعْنَابِ	٦٧	١٤٣٧
وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ	٦٨	١٥٠١
جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجاً	٧٢	١٩٤٥
إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ	٩٠	١٣٩٠
إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ	١٠٦	١٤٠٠
إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ	١٢٨	١٣٩١

الآيــة	رقمها	الصفحة
الإسراء		
إِنْ أَحْسَنتُمْ أَحْسَنتُمْ لِأَنفُسِكُمْ	٧	١٦٤٤
إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ	٩	١٣٨٠
وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ	٢٣	١٥٢٩
وَلاَ تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ	٢٩	١٤٤٣
وَلاَ تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ	٢٩	١٤٤١
فَلاَ يُسْرِفْ فِي الْقَتْلِ	٣٣	١٦٤٥
وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ	٣٦	١٥٨١
مَنْ يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ	٥١	١٤٢١
وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ	٨٢	١٣٨٠
وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا	٩٤	١٥٦٥
وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَى وُجُوهِهِمْ	٩٧	١٥٦٢
قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أوِ ادْعُوا الرَّحْمَنَ	١١٠	١٤٥٨؛ ١٤٥٩
الكهف		
قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالأَخْسَرِينَ أَعْمَالاً	١٠٣،١٠ ٤	١٨٠٩
قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي	١٠٩	١٥٠٢
فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ	١١٠	١٧٥١
مريم		
وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُنْ شَيْئاً	٩	١٨٨٩
طه		
إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ	١٤	١٥٠١
فَمَنْ رَبُّكُمَا يَامُوسَى	٤٩-٥٢	١٤٢٠
وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلاَةِ	١٣٢	١٤٣٤
الأنبياء		
مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ	٢	١٤٩٥

الآيــة	رقمها	الصفحة
وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً	٢٢	١٣٧٢
الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ بِالْغَيْبِ	٤٩	١٤٢٩
وَهَذَا ذِكْرٌ مُبَارَكٌ أَنزَلْنَاهُ	٥٠	١٣٨٠
سَمِعْنَا فَتًى يَذْكُرُهُمْ	٦٠	١٥٠٨
لاَ إِلَهَ إِلاَّ أَنْتَ	٨٧	١٥٣٠
لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَهُمْ فِيهَا لاَ يَسْمَعُونَ	١٠٠	١٥٦٢
الحج		
لِكَيْلاَ يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا	٥	١٦٩٨
المؤمنون		
وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ مِنْ سُلاَلَةٍ مِنْ طِينٍ	١٢	١٧٠٢
فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ	١٤	١٤٩٧
فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ	١٠٢،١٠٣	١٤٥٦
أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا	١١٥	١٨١٠
فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ	١١٦	١٤٥٧
النور		
وَلاَ تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ	٢	١٣٩٨
رِجَالٌ لاَ تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلاَ بَيْعٌ	٣٧	١٤٣٤
إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ	٦٢	١٣٩٨
الفرقان		
خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا	٥٩	١٤٩٧
وَالَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا	٦٧	١٤٤١
الشعراء		
وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنَ الرَّحْمَنِ مُحْدَثٍ	٥	١٥٠١
وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ	٢٣،٢٤	١٤٢٠
قَالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ	٢٨	١٤٢٠

الآيــة	رقمها	الصفحة
أَفَرَأَيْتُمْ مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ	٧٥-٧٨	١٤٢٠
والذي يميتني ثم يحين	٨١	١٤٢٠
إِنْ هَذَا إِلاَّ خُلُقُ الأَوَّلِينَ	١٣٧	١٤٩٩؛ ١٥٠٢

النمل

وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ	١٤	١٥٩٤
وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ	١٤	١٧١٩
رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي	٤٤	١٥٣٠
أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضطَرَّ إِذَا دَعَاهُ	٦٢	١٦٥٥

القصص

وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى	٧	١٥٠١
وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ	٧	١٩٤٦
هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ	١٥	١٥٣٠
وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ	٥٠	١٧٧٥
كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ	٨٨	١٨٦٣؛ ١٨٩٧

العنكبوت

وَتَخْلُقُونَ إِفْكاً	١٧	١٤٩٩
إِنَّ الصَّلاَةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ	٤٥	١٩٦٩

لقمان

وَلَوْ أَنَّمَا فِي الأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلاَمٌ	٢٧	١٥٠٢

السجدة

إِنَّمَا يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا الَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا بِهَا	١٥،١٦	١٣٩٨
أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِناً كَمَنْ كَانَ فَاسِقاً	١٨	١٣٨٨

الأحزاب

بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ	٦	١٤٦٦
وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيماً	٤٣،٤٤	١٣٩٩
بَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ بِأَنَّ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ فَضْلاً كَبِيراً	٤٧	١٣٩٨
لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ الْمُنَافِقُونَ	٦٠	١٦٨٩

الآيــة	رقمها	الصفحة
سبأ		
اعْمَلُوا آلَ دَاوُودَ شُكْراً	١٣	١٩٦١
إِنْ ضَلَلْتُ فَإِنَّمَا أضِلُّ عَلَى نَفْسِي	٥٠	١٥٣٠
يس		
لِتُنذِرَ قَوْماً مَا أُنذِرَ آبَاؤُهُمْ	٦	١٥٤١
لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَى أَكْثَرِهِمْ	٧	١٥١٠
الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَى أَفْوَاهِهِمْ	٦٥	١٥٦٢
أَوَلَمْ يَرَ الإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَة	٧٧	١٧٠٢
أَوَلَمْ يَرَ الإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ	٧٧-٨٠	١٤٢١
قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ	٧٩	١٤٥١
الصافات		
مِنْ طِينٍ لاَزِبٍ	١١	١٤٥٩
ص		
إِنْ هَذَا إِلاَّ اخْتِلاَقٌ	٧	١٤٩٩
يَادَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الأَرْضِ	٢٦	١٥٠١
ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا	٢٧	١٥٢٩
لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ	٢٩	١٣٦٩
الزمر		
وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ الأَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ	٦	١٤٩٤
اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ	٢٣	١٤٩٥
اللَّهُ يَتَوَفَّى الأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا	٤٢	١٧١١
اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ	٦٢	١٥٠٣
غافر		
أَنَّى يُصْرَفُونَ	٦٩	١٥١٣
فصلت		
هَذَا بَلاَغٌ لِلنَّاسِ وَلِيُنذَرُوا بِهِ	٢	١٣٨٠؛ ١٣٩٢

الآيــة	رقمها	الصفحة
لاَ يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلاَ مِنْ خَلْفِهِ	٤	١٣٨٠
قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ	٥	١٥٦٢
وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ	٦،٧	١٤١٩
وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ	١٧	١٥١٤؛ ١٦١٨
فَالَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ	٣٨	١٧١٢
إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُحْيِي الْمَوْتَى	٣٩	١٤٥١
وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ	٤١،٤٢	١٥٠١
سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ	٥٣،٥٤	١٤٢٨
الشورى		
وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا	٤٠	١٦٤٥؛ ١٨١٦
وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلاَّ وَحْياً	٥١	١٥٠١
وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُوراً	٥٢	١٤٩٧
الزخرف		
إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً	٣	١٥٠١
جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً	٣	١٤٩٧
إِلاَّ مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ	٨٦	١٥٨١
الدخان		
ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ	٤٩	١٨١٧
الأحقاف		
وَلِكُلٍ دَرَجَاتٌ مِمَّا عَمِلُوا	١٩	١٦٦٣
تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ	٢٥	١٨٦٨
محمد		
وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى	١٧	١٥٦٤؛ ١٦٤٣
أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ	٢٤	١٣٦٩
الفتح		
لِيَزْدَادُوا إِيمَاناً مَعَ إِيمَانِهِمْ	٤	١٤٠١
بَلْ تَحْسُدُونَنَا	١٥	١٥٢٠

الآيــة	رقمها	الصفحة
مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ	٢٩	١٧٣٢
الحجرات		
وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا	٩	١٤١٩
إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ	١٢	١٤٧٧
إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ	١٣	١٣٩١
قَالَتِ الأَعْرَابُ آمَنَّا	١٤	١٣٨٧؛ ١٤١٣
وَلَمَّا يَدْخُلِ الإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ	١٤	١٤٠٠؛ ١٤١٣
قُلْ لاَ تَمُنُّوا عَلَيَّ إِسْلاَمَكُمْ	١٧	١٤٠٠
ق		
ق وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ	١	١٣٧٤
مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ	٢٩	١٦٦٤؛ ١٦٦٩
الذاريات		
وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ	٢٢	١٤٣٥
فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ	٣٥،٣٦	١٤٠٠
وَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَى تَنفَعُ الْمُؤْمِنِينَ	٥٥	١٣٩٢
ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ	٥٨	١٩٤١
النجم		
إِنْ هِيَ إِلاَّ أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا	٢٣	١٤٩٩
الرحمن		
يَامَعْشَرَ الْجِنِّ وَالإِنسِ	٣٣	١٥١٥؛ ١٥١٩
يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شُوَاظٌ مِنْ نَارٍ	٣٥،٣٦	١٤٥٩
الواقعة		
إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ	٧٧،٧٨	١٥٠١
الحديد		
انْظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ	١٣	١٨١٧

الآيــة	رقمها	الصفحة
المجادلة		
مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلاَثَةٍ	٧	١٤٢٢
أُوْلَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الإِيمَانَ	٢٢	١٥٦٣
الحشر		
وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا	٧	١٤٤٥
وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ	٩	١٤٤٤
لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ	٢١	١٤٥٨؛ ١٤٥٩؛ ١٤٩٤
الممتحنة		
لاَ تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ	١	١٤٦٦
الصف		
فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ	٥	١٥٦١
المنافقون		
وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ	١	١٨٠١؛ ١٨٠٧
التغابن		
وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ وَيَعْمَلْ صَالِحاً	٩	١٤١٨
وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُ	١١	١٥٦٤
الطلاق		
وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً	٢	١٧٧٦
لاَ يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ مَا آتَاهَا	٧	١٤٢٥
أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْماً	١٢	١٨٤٩
التحريم		
يَوْمَ لاَ يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ	٨	١٣٩٨
فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا	١٢	١٤٩٨

الآيــة	رقمها	الصفحة
الملك		
قُلْ هُوَ الَّذِي أنشَأَكُمْ	٢٣	١٥٧٤
القلم		
ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ	١،٢	١٣٧٤
المعارج		
الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلاَتِهِمْ دَائِمُونَ	٢٣	١٤٣١
وَالَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلاَتِهِمْ يُحَافِظُونَ	٣٤	١٤٣١
نوح		
إِنَا أَرْسَلْنَا نُوحاً	١	١٤٩١
فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَائِي إِلاَّ فِرَاراً	٦	١٧٩٦
فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ	١٠	١٨٠٦
الجن		
قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ	١	١٤٥٨
وَأَنَّهُ تَعَالَى جَدُّ رَبِّنَا	٣	١٤٥٧؛ ١٤٥٨
وَأَلَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ	١٦	١٨٠٦
المدثر		
مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ	٤٢،٤٣	١٤٣٣؛ ١٩٥٢
فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَ	٤٩	١٥١٣
القيامة		
كَلاَّ بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَة	٢٠،٢١	١٦٧٩
الإنسان		
إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ	٣	١٩٦١
إِنَّ هَؤُلاَءِ يُحِبُّونَ الْعَاجِلَة	٢٧	١٥٩١

الآيــة	رقمها	الصفحة
التكوير		
فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ	٢٦	١٥١٣
المطففين		
كَلاَّ بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ	١٤	١٥٥٩؛ ١٥٦٠
يُسْقَوْنَ مِنْ رَحِيقٍ مَخْتُومٍ	٢٥،٢٦	١٥٥٨
فَالْيَوْمَ الَّذِينَ آمَنُوا مِنَ الْكُفَّارِ يَضْحَكُونَ	٣٤،٣٥	١٨١٦
الانشقاق		
فَمَا لَهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ	٢٠	١٥٤٧؛ ١٥٦٥
البروج		
وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ	٢٠	١٨٤٩
قُرْآنٌ مَجِيدٌ	٢١،٢٢	١٥٠١
الطارق		
يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ	٧	١٧٠٢
الأعلى		
بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا	١٦	١٥٩٥
الليل		
إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَى	١٢	١٤٣٨
التين		
لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ	٤	١٧٠٢
البينة		
وَمَا أُمِرُوا إِلاَّ لِيَعْبُدُوا اللَّهَ	٥	١٤٠٠
المسد		
تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ	١	١٥١٠

الآيــة	رقمها	الصفحة
الإخلاص		
قُلْ هُوَ اللَّهُ أحَدٌ	١،٢	١٤٢١
لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ	٢،٤	١٤٢٢

ثانياً: فهرس الأحاديث

حرف الألف

الأئمة ضمناء ١٧٤١
أتشهد أن لا إله إلا الله ١٧٢٩
أربع خصال من كن فيه فهو منافق حقاً ١٦٨٣
الأرواح جنود مجندة ١٦٨١
أصحابي كالنجوم ١٧٣٢
أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم ١٧٣٢
أصحابي كالنجوم من اقتدى بشيء منها اهتدى ١٧٣٣
الأعمال بالنيات وإنما لامرئ ما نوى ١٧٦٥
الأعمال بالنية ١٧٦٦
أفلا أكون عبداً شكوراً ١٩٦٢
أفلا شققت على قلبه فنظرت ما فيه ١٧٢٧
أفلح إن صدق ١٤٣٢
أكثر منافقي أمتي قراؤها ١٦٨٢
أكل تمر خيبر هكذا ١٧٧٦
أكلة الربا يبعثون يوم القيامة على صورة الكلاب ١٧٦٢
أم قومك، واتخذ مؤذناً ١٧٤٣
أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله ١٤٧٧
أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لاإله إلا الله ١٦٨٠
أن اتخذ مؤذناً لايأخذ على أذانه أجراً ١٧٤٣
أن الله منشئ الأشياء ١٨٨٩
أنزل الله في بعض الكتب وأوحى إلى بعض الأنبياء ١٧٥١
إذا مات أحدكم فلا تحبسوه ١٤٦٠
الإمام ضامن ..... ١٧٤٠؛ ١٧٤١
إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً نطفة ١٥٢١
إن أمتي ستفتتن من بعدي ١٧٧٢
إن الرجل لا يكون مؤمناً حتى يأمن جاره بوائقه ١٤٠٢
إن الصدق من البر ١٤٠٢
إن الله تصدق عليكم بثلث أموالكم عند وفاتكم ١٤٤٨
إن الله كتب عليكم جهاد المفتونين ١٧٧٢
إن الله لايمل حتى تملوا ١٨١٦
إن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه ١٧٧٩

إن المرائي ١٧٥١
إن اليهود لما حرم الله عليهم شحومها أخذوها فجملوها وأكلوا أثمانها ١٧٦٨
إن راجع التوبة راجعه الإيمان ١٤٠١
إن عرفت مثل هذه الشمس فاشهد وإلا فدع ١٥٨١
إن في المعاريض ما يكفي الرجل العاقل الكذب ١٧٧٧
إن في جسد ابن آدم لمضغة إذا صلحت صلح الجسد جميعه ١٧٩٨
إن هذا العلم دين فانظروا عمن تأخذون دينكم ١٧٢٤
إن هذا القرآن المسموع المتلو هو كلام الله ١٥٠٤
إنا نؤاخذكم بما ظهر لنا من أعمالكم ١٧٢٨
إنما أقضي بما أسمع ١٧٢٨
إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ مانوى ١٧٦٤
إنما البيع عن تراض ١٨٣٠
إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا ..... ١٣٦٩؛ ١٤٥٥؛ ١٥٠٩
إني لا أتخوف على أمتي ..... ١٦٨٧؛ ١٦٨٨
إني لا أتخوف على أمتي مؤمناً ولا مشركاً ١٦٨١
الإيمان: معرفة بالقلب ١٤٠٠
ابدأ بمن تعول ١٤٤٢
ابدأ بنفسك فتصدق عليها ١٤٤٢
احتج آدم وموسى فقال موسى ١٥٢٧
اقرأوا القرآن ما تلفتم فإذا اختلفتم فكلوه إلى خالقه ١٤٩٨
امسك عليك بعض مالك فهو خير لك ١٤٤٢

حرف الباء

بأن تعبد الله وحده لا شريك له ١٣٩١
بادروا بالصدقة فإن البلاء لا ينحط إليها ١٤٤٠
بعنيه بأوقية ١٨٣٦

حرف التاء

تصدق بثلث مالك ١٤٤٣
تصدقوا فإن الصدقة فكاككم من النار ١٤٤٠
تعلموا القرآن واتلوه ١٣٨١
تعمل بما أمرك الله وتطلب به غيره ١٧٥٠
تفكروا في الخلق ولا تفكروا في الخالق ١٤٢١

حرف الثاء

ثلاث خصال من كن فيه فهو منافق ١٦٨٢

الثلث والثلث كثير ١٤٤٨

حرف الجيم

جماع التقوى في قوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ} ١٣٩٠

حرف الحاء

الحرب خدعة ١٧٥٣
الحياء من الإيمان ١٤٠٢

حرف الخاء

خمس لا يعذر بجهلن أحد ١٤٢٢
خير القرون قرني ١٧٣٦

حرف الراء

رده وخذ تمرك ١٧٧٦

حرف الزاي

زن وأرجح ١٨٣٥

حرف الصاد

الصبر نصف الإيمان ١٤٥٢
صدقة السر تطفئ غضب الرب ١٤٤٠
صدقة المرء المسلم تزيد في العمر ١٤٤٠
الصدقة تسد سبعين باباً من الشر ١٤٤٠
الصلاة إلى الصلاة كفارة لما بينهما ١٤٣٣
الصلاة عمود الدين ١٤٣٣
الصلاة قربان كل تقي ١٤٣٢

حرف الطاء

طوبى لمن رآني وآمن بي ١٤٣٠

حرف العين

علم الإيمان الصلاة ١٤٣٣
عليكم بقيام الليل فإنه دأب الصالحين قبلكم ..... ١٩٦٩؛ ١٩٧١

حرف الفاء

فاذهب فأتني بما عندك ١٨٣٥
فمن أحدث في ديننا هذا ماليس فيه فهو رد عليه ١٧٧٥
فوالذي لا إله غيره إن أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة ١٥٢٦
في المنافق ثلاث وإن صام وصلى وزعم أنه مسلم ١٦٨٢

حرف القاف

قاتل الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا أثمانها ١٧٧٠
قرآن في الصلاة أفضل من قرآن في غير صلاة ١٧٦٤
قراءة القران في الصلاة أفضل من قراءة القرآن في غير صلاة ١٧٦٢

حرف الكاف

كان الله ولا شيء ثم خلق الذكر ١٤٩٨
كان الله ولم يكن شيء غيره ١٨٩٧

حرف اللام

لا آذن لك ولا كرامة ولا نعمة ١٤٣٨
لا أخرج من المسجد حتى أعلمك سورة ما أنزل الله مثلها ١٧٧٨
لا إيمان لمن لا أمانة له ١٤٠٢
لا تخادع الله فإنه من يخادع الله يخدعه الله ١٧٥٠
لا ترتكبوا ما ارتكبت اليهود فاستحلوا محارم الله بالحيل ١٧٦٢
لا تسبوا أصحابي ١٧٣٢
لا تقبل شهادة خصم ولا ظنين ١٥٨٢
لا دين لمن لا أمانة له ١٤٠٢
لا ضرر ولاضرار في الإسلام ١٧٧٥
لا قول ولا عمل ولا نية إلا بمطابقة السنة ١٤٤٥
لا يأتي على الناس سنة مائة وعلى الأرض عين تطرف ١٧٣٤
لا يؤمن عبد حتى أكون أحب إليه من نفسه ١٤٠٣
لا يبلغ العبد المؤمن أن يكون من المتقين ١٣٨٢
لا يحل لعين ترى الله يعصى فتطرف حتى تغير أو تنقل ١٥٤٤
لا يحل مال امرئ ١٤٤٦
لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيبة من نفسه ١٨٣٢
لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ..... ١٤٠١؛ ١٤٠٢
لا يزني الزاني وهو مؤمن ١٤٠١
لا يفرق بين مجتمع ١٧٦٧
لا يقض القاضي إلا وهو شبعان ريان ١٥٧٨

لا يقض حاكم بين اثنين وهو غضبان ١٥٧٨
لاتحل الصدقة لغني إلا لخمسة ..... ١٧٨٦؛ ١٧٨٧
لا يحل مال امرء مسلم إلا بطيبة من نفسه ١٤٤٥
لايزال الشيطان هائباً مذعوراً من المؤمن ١٩٧١
لعن الله اليهود حرم الله عليهم الشحوم فباعوها وانتفعوا بثمنها ١٧٦٨
لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا أثمانها ١٧٧١
للعلماء سر، وللخلفاء سر ١٣٦٧
لن تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين ١٧٢٧
اللهم أرشد الأئمة ١٧٤١
لو ازداد يقيناً لمشى على الهواء ١٤٥٢
لولا أن تقول فيك طوائف من أمتي ١٣٦٨
ليؤذن لكم خياركم ١٧٣٩
ليتني قد لقيت إخواني ١٤٣٠
ليس الخبر كالمعاينة ١٥٧٦
ليس منا من غش مسلماً ١٧٧٥

حرف الميم

المؤذنون أمناء المؤمنين على صلاتهم ١٧٤٢
المؤذنون أمناء المسلمين على صلاتهم ١٧٤٢
المؤذنون أمناء المسلمين على فطورهم وسحورهم ١٧٤٢
المؤمن الذي إذا عمل حسنة سرته ١٤٠٣
ما آمن بالقران من لم يحل حلاله ويحرم حرامه ١٤٤٩
ما أحسن عبد الصدقة إلا أحسن الله إليه في مخلفيه ١٤٤١
ما أنتم بأسمع منهم ١٧١٢
ما حبس قوم الزكاة إلا حبس الله عنهم القطر ١٤٤٠
ما خلق الله من سماء ولا أرض ١٤٩٨
ما عندي إلا ولد ناقة ١٧٧٨
ما كان على غير أمرنا فهو رد ١٤٤٥
ما من شيء أغير من الله عز وجل ١٨٩٧
مالك ولها دعها ١٥٧٩
مثل علم الله فيكم كمثل السماء التي تظلكم والأرض التي تقلكم ١٥٢٥
المكر والخديعة في النار ١٧٥٠
المكر والخديعة والخيانة في النار ١٧٥٠
من أحب أن يكون أكرم الناس فليتق الله ١٣٩٢
من أسبغ وضوءه، وأحسن صلاته ١٤٠٣
من جاء الله يعبده ولا يشرك به شيئاً ١٤٤٠

من خلال المنافق إذا حدث كذب ١٦٨٢
من غشنا فليس منا ١٧٥٠
من قال أنه مخلوق كفر ١٥٠٢
من قال لا إله إلا الله قبل كل شيء ١٨٨٩
من قرأ في صباحه أو مسائه ثلاثين آية من كتاب الله ١٤٥٨
من قرأ في ليلة ثلاثاً وثلاثين آية لم يضره في تلك الليلة سبع ضار ١٤٥٧
من كتم علماً مما ينتفع به الناس ألجمه الله بلجام من نار ١٥٤٤
من كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار ١٧٥٥
من لكعب ابن الأشرف فإنه قد آذى الله ورسوله ١٧٥٤
من لم تنهه صلاته عن الفحشاء والمنكر لم يزدد بها من الله إلا بعداً ١٩٧١
من نذر نذراً سماه فعليه الوفاء به ١٤٤٧

حرف النون

نحن من ماء ١٧٧٧
نحن نحكم بالظاهر ..... ١٦٨٠؛ ١٧٢٧؛ ١٧٢٨

حرف الهاء

هذا وحزبه هم المفلحون ١٥٢٩
هل ترى الشمس ١٥٨٢
هل عندكم شيء ١٧٨٨
هل من طعام ١٧٨٩
هلا شققت على قلبه ١٤١٥
هو لنا هدية ولها صدقة ١٧٧٧

حرف الواو

واتخذ مؤذناً لا يأخذ على أذانه أجراً ١٧٤٣
والإيمان قول وعمل ١٤٠٢
والله لقد رزقك الله حلالاً طيباً ١٤٣٨
وكان الله ولا شيء ثم خلق الذكر ١٨٨٩
وليؤذن لكم أحدكم ١٧٤٠
وما صنعت في رأس العلم حتى تسألني عن غرائبه ١٤٢١
وما وجعه ١٤٥٧
ومن نذر نذراً أطاقه فليف به ١٤٤٧
ويؤمر بأربع كلمات يكتب أجله ورزقه وعمله وشقي أو سعيد ١٥٢٤

حرف الياء

يأتي أحدكم بما يملك فيقول هذه صدقة..... ١٤٤٢
يؤذن لكم خياركم..... ١٧٣٩
يا سليمان هذا وحزبه هم المفلحون..... ١٤٥٥
يا عجباً كل العجب من الشاك في الله وهو يرى خلقه..... ١٤٥١
يا علي إن القوم سيفتنون بعدي بأموالهم..... ١٧٧٢
يا علي حربك حربي..... ١٧٣٠
يا علي لا تقض بين اثنين وأنت غضبان..... ١٥٧٨
يا علي إن من اليقين أن لا ترضي أحداً بسخط الله..... ١٤٥٢
يجزي عنك الثلث..... ١٤٤٢
يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله..... ١٧٢٦
يخرج في آخر الزمان قوم أحداث الأسنان سفهاء الأحلام..... ١٧٥٣
يقول الله عز وجل يابن آدم ما تنصفني أتحبب إليك بالنعم..... ١٩٦٣

ثالثاً: فهرس الأعلام المترجم لهم

حرف الألف

أبو أسامة ١٧٦٨
أبو مسعود البدري ١٧٣٤
أحمد بن عبدالله بن محمد (أبو علي) ١٧٨٦
أحمد بن محمد السياري ١٩٦٢
أحمد بن محمد بن سلام ١٧٦٣
أحمد بن يوسف بن خلاد ١٩٦٩
إسماعيل بن موسى الكاظم ١٧٨٢

حرف الباء

بكر بن حنيش الكوفي ١٩٧٠

حرف الجيم

جعفر بن عبد الواحد الهاشمي ١٧٣٣
جميل بن زيد ١٧٣٣

حرف الحاء

الحارث بن محمد بن أبي أسامة ١٩٧٠
الحسن بن يحيى القاسمي ١٤٤٦
الحسين بن إسماعيل بن زيد الجرجاني (الموفق بالله) ١٤٠٤
الحسين بن الحسن الطبركي ١٧٨٧
الحسين بن حريث بن الحسن (أبو عمار الخزاعي) ١٧٧٠
الحسين بن نصر بن مزاحم المنقري ١٧٧٩
الحسين بن هارون البطحاني ١٧٦٢
الحسين بن واقد (أبو عبد الله المروزي) ١٧٧٠
الحصين بن المخارق بن ورقاء ١٧٨٠
حمزة النصيبيني ١٧٣٣

حرف الخاء

خالد بن عيسى العكلي ١٧٨٠

حرف الدال

داود بن سليمان الغازي ١٩٦٤

حرف السين

سفيان بن وكيع ١٧٦٨
سماك بن حرب ١٨٣٦
سهل بن أحمد الديباجي ١٧٨١
سويد بن غفلة ..... ١٧٨٣؛ ١٨٣٦
سيف بن محمد الثوري ١٩٦٣

حرف الطاء

طلحة بن نافع، أبو سفيان المكي ١٧٣٣

حرف العين

عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الاسترابادي ١٣٩٥
عبد الحميد بن أبي جعفر ١٧٦٩
عبد الحميد بن جعفر الأنصاري، أبو الفضل المدني ١٧٦٩
عبد الرحمن بن محمد المحاربي ١٧٥١
عبد الرحيم بن زيد العمي ١٧٣٣
عبد الله بن أحمد بن محمد بن سلام ١٧٦٣
عبد الله بن الزبير الحميدي ١٧٦٤
عبد الله بن عون الهلالي ١٩٦٢
عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري ١٨٢٤
عطية بن سعيد بن جنادة العوفي ١٩٦٣
علقمة بن وقاص الليثي ١٧٦٥
علي بن المحسن التنوخي ١٧٨١
علي بن محمد بن مهرويه القزويني ١٩٦٤
عمرو بن جميع ١٧٦٣

حرف الفاء

الفضل بن موسى الرازي ١٧٧٠

حرف القاف

الإمام القاسم بن محمد ١٤٦٨
قتادة بن دعامة السدوسي ١٩٦٢

حرف الميم

محمد بن إبراهيم التيمي..... ١٧٦٥
محمد بن إسماعيل الأحمسي ١٨٣٥
محمد بن إسماعيل بن البحتري ١٨٣٥
محمد بن قارن بن العباس ١٧٨٦
محمد بن محمد بن الأشعث الكوفي..... ١٧٨١
محمد بن مسلم بن تدرس الأسدي (أبو الزبير) ١٧٧٠
محمد بن يحيى الذهلي ١٧٨٧
الإمام المطهر بن يحيى بن المرتضى ١٤٢٤
معاذ بن رفاعة ١٧٢٧
معتمر بن سليمان التيمي..... ١٧٨٣
معمر بن راشد الأزدي..... ١٧٨٧
موسى بن إسماعيل بن موسى بن جعفر الصادق ١٧٨٢

حرف الياء

يحيى بن سعيد بن قيس الأنصاري ١٧٦٥
يحيى بن عبدالله المخزومي..... ١٧٨٧
الإمام يحيى شرف الدين بن شمس الدين (المتوكل على الله) ١٧٥٩
يزيد بن أبي حبيب ١٧٦٩

فهرس المحتويات

تفسير سورة البقرة الآيات ١-٥ ---------- ١٣٦٥

سورة البقرة---------- ١٣٦٦

المسألة الأولى ما يتعلق بأوائل السور----------١٣٦٧

المسألة الثانية في الريب----------١٣٧٧

المسألة الثالثة الهدى ----------١٣٧٧

المسألة الرابعة العلمة في تنكير الهدى ----------١٣٨٠

المسألة الخامسة صفات المتقين ----------١٣٨٢

المسألة السادسة في الإيمان----------١٣٩٤

المسألة السابعة استطراد في ذكر الإيمان ----------١٤٢٠

المسألة الثامنة أقسام المعرفة ----------١٤٢٥

المسألة التاسعة الإيمان بالغيب----------١٤٢٦

المسألة العاشرة المراد بإقامة الصلاة----------١٤٣٢

المسألة الحادية عشرة الآثار الدالة على أهمية الصلاة----------١٤٣٣

المسألة الثانية عشرة في الرزق ----------١٤٣٥

المسألة الثالثة عشرة تفسير الانفاق المذكور في الآية----------١٤٤٠

المسألة الرابعة عشرة في الاسراف والتقتير ---------- ١٤٤٢
المسألة الخامسة عشرة في لوازم الإيمان---------- ١٤٥٠
المسألة السادسة عشرة في الإيمان بالآخرة---------- ١٤٥١
المسألة السابعة عشرة في اليقين---------- ١٤٥٣
المسألة الثامنة عشرة---------- ١٤٥٤
المسألة التاسعة عشرة في حقيقة المفلح ---------- ١٤٥٥
المسألة العشرون ---------- ١٤٥٦
المسألة الحادية والعشرون الوعيد على ترك الصلاة ---------- ١٤٥٧
المسألة الثانية والعشرون في خواص تلك الآيات---------- ١٤٥٨
تفسير قوله تعالى: {إن الذين كفروا سواء عليهم.....عظيم}---------- ١٤٦٥
المسألة الأولى في ألفاظ العموم ودلالتها ---------- ١٤٦٥
المسألة الثانية في الكفر---------- ١٤٦٨
الفصل الأول: في حقيقة الكفر ---------- ١٤٧١
الفصل الثاني: في قسمة الكفر ---------- ١٤٧٥
الفصل الثالث في حصر فرق الكفر---------- ١٤٧٨
الفصل الرابع في الدليل الذي يثبت به الكفر ---------- ١٤٧٨
المسألة الثالثة في أن القرآن كلام الله---------- ١٤٩٣
المسألة الرابعة في مسألة تكليف ما لا يطاق---------- ١٥١٢
مناقشة مسألة القضاء والقدر ---------- ١٥٢٢
المسألة الخامسة---------- ١٥٤٣
المسألة السادسة في الدعوة إلى الله ---------- ١٥٤٣

المسألة السابعة في الختم الذي استدل به المجبرة----------١٥٤٧
المسألة الثامنة القلب ----------١٥٧٠
المسألة التاسعةفي أن القلب محل الاعتقاد ----------١٥٧٠
المسألة العاشرة في السمع والبصر ----------١٥٧٣
المسألة الحادية عشرة في سر تقديم السمع على البصر ----------١٥٧٨
المسألة الثانية عشرة استطراد في السمع والبصر ----------١٥٧٩
المسألة الثالثة عشرة قطعية وعيد الكفار ----------١٥٨٧
قوله تعالى: وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ١٦٧٥
المسألة الأولى في حقيقة المنافق----------١٦٧٥
المسألة الثانية في التكليف ----------١٦٩٢
المسألة الثالثة بطلان قول من زعم أن جميع المكلفين عارفون بالله ----------١٧٢٠
المسألة الرابعة الرد عل الكرامية لقولهم أن الإيمان قول باللسان فقط --------١٧٢٢
المسألة الخامسة عدم الاغترار بالمظاهر ----------١٧٢٣
رواية المجهول ----------١٧٣٨
قوله تعالى: يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلاَّ أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ١٧٤٩
المسألة الأولى في المخادعة----------١٧٥٠
المسألة الثانية في الفرق بين المعاند من غيره----------١٧٥١
المسألة الثالثة في قبح الخداع ----------١٧٥١
المسألة الرابعة في الدليل على تحريم الحيل ----------١٧٥٩
حجج المانعين للحيل ----------١٧٦٢

حجج المجيزين للحيل ---------- ١٧٧٧

قوله تعالى: فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضاً وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ ---------- ١٧٩٧

المسألة الأولى بطلان استدلال المجبرة بهذه الآية ---------- ١٧٩٧

المسألة الثانية صور أمراض القلوب ---------- ١٨٠٢

المسألة الثالثة في إيضاح القراءة في هذه الآية ---------- ١٨٠٣

قوله تعالى: وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لاَ تُفْسِدُوا فِي الأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ، أَلاَ إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لاَ يَشْعُرُونَ ---------- ١٨٠٧

المسألة الأولى في ذكر الخلاف في معنى الإفساد ---------- ١٨٠٧

المسألة الثانيةالعمل بالظاهر ---------- ١٨٠٩

المسألة الثالثة في الدلالة على جواز الجدل ---------- ١٨٠٩

المسألة الرابعة الجهل ليس بعذر ---------- ١٨١١

قوله تعالى: اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ ---------- ١٨١٥

المسألة الأولى في قبح الاستهزاء ---------- ١٨١٥

المسألة الثانية الجواب على شبه المجبرة من خلال استدلالهم بهذه الآية ---------- ١٨٢١

المسألة الثالثة الرد على النسفي في انتقادهم للمعتزلة حول اللطف ---------- ١٨٢٣

قوله تعالى: أُوْلَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلاَلَةَ بِالْهُدَى فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ ---------- ١٨٢٩

المسألة الأولى في ماهية الشراء المذكور في الآية ---------- ١٨٢٩

المسألة الثانية الدليل على جواز بيع المعاملات ---------- ١٨٣١

قوله تعالى: ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لاَ يُبْصِرُونَ، صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لاَ يَرْجِعُونَ---------- ١٨٤٣

المسألة الأولى في الضياء والظلمة ---------- ١٨٤٤

المسألة الثانية الجواب على شبهة التعلق بقول الله تعالى: ذهب الله بنورهم---- ١٨٤٦

المسألة الثالثة في سر وصفهم بالصم والبكم والعمي---------- ١٨٥٠

قوله تعالى: وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ١٨٥٥

المسألة الأولى الدلالة على صحة مذهبنا في القسر والإلجاء ---------- ١٨٥٥

المسألة الثانية في بحث لفظة (كل) مع ألفاظ العموم ---------- ١٨٥٦

المسلك الأول: ألفاظ العموم في اللغة ---------- ١٨٥٧

المسلك الثاني: في تعيين ألفاظ العموم---------- ١٨٦٤

المسألة الثالثة في جواز التخصيص بالعقل ---------- ١٨٧٠

المسألة الرابعة في أن المعدوم شيء---------- ١٨٧٤

حقيقة الشيء---------- ١٨٧٥

الخلاف في ثبوت ذوات العالم في الأزل ---------- ١٨٧٧

هل المعدوم شيء ---------- ١٨٨٧

المسألة الخامسة احتجاج جهم بهذه الآية ---------- ١٨٩٤

المسألة السادسة في قدرة العبد ---------- ١٩٠٥

المسألة السابعة استطراد في ذكر القدرة ---------- ١٩١٢

المسألة الثامنة دلالة الآية على قدرة الله ---------- ١٩١٣

حقيقة القادر والمقدور ---------- ١٩١٤
ذكر الخلاف في مسألة القدرة ---------- ١٩١٩
قوله تعالى: يَاأَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ .....فَلاَ تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَاداً وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ١٩٤٧
المسألة الأولى في خطاب المشافهه---------- ١٩٤٨
المسألة الثانية تخصيص من لا يفهم بعدم التكليف---------- ١٩٥٩
المسألة الثالثة في الرد على من أنكر التكاليف ---------- ١٩٦١
المسألة الرابعة في أن العبادة شكر---------- ١٩٦٢
خصائص العبادة---------- ١٩٧٠
الفهارس العامة---------- ١٩٧٥
أولاً: فهرس الآيات القرآنية---------- ١٩٧٥
ثانياً: فهرس الأحاديث ---------- ١٩٩٢
ثالثاً: فهرس الأعلام المترجم لهم---------- ١٩٩٩
فهرس المحتويات ---------- ٢٠٠٣