

المعني

في أبواب التوحيد والعبد

إمارة
الفاضل أبي الحسن محمد الجبلي
المؤسس آبادي
للتأليف سنة ١١٥٠ هـ

التكليف

المعنى

في أبواب التوحيد والعدل

إملاء

القاضي أبي الحسن عبد الجبار

الأسد آبادي

المتوفى سنة ٤١٥ هـ

التكليف

الدكتور

عبد الحلیم النجار

إشراف

الدكتور طه حسين

تحقيق

الأستاذ

محمد علي النجار

مراجعة

الدكتور إبراهيم مذكور

فهرس الجزء الحادى عشر من كتاب المعنى

	الصفحة
الكلام فى الآجال . ذكر جملة من المقالات فى ذلك	٣
فصل فى أن القادر يقدر على خلاف ما يعلم كونه ، وعلى فعل ما علم أنه لا يكون	٤
فصل فى أن المقتول كان لا يجب لو لم يقتل أن يموت فى تلك الحال لا محالة	٦
فصل فى أن المقتول كان لا يجب أن يعيش إلى مدة لو لم يقتل فى هذه الحال وإن كان ذلك جائزا	٩
فصل فى أن المقتول وغيره لا يموت إلا بأجله ، وأن الزيادة والمقصار فى الأجل لا تصح ، وأن القول بإثبات أجلين باطل	١٨
فصل فى ذكر ما يدل على البقاء فى الآجال ، وما لا يدل عليه .	٢٥
الكلام فى الأرزاق . فصل فى بيان حقيقة الرزق وما يتصل بذلك .	٢٧
فصل فى ذكر الوجوه التى يحصل منها الرزق والملاك عقلا وسما	٣٣
فصل فى أن المحرم تناوله لا يجوز أن يكون رزقا للعالم والغائب والشارق	٣٥
فصل فى أن العبد لا يقدر على تحصيل الرزق لنفسه ، وأن الرزق من الله تعالى .	٤١
فصل فى أنه يحسن من العبد طلب الرزق والتسكيب ، وبإطلاق قول من يحرم التسكيب	٤٣
فصل فى ذكر الوجوه التى يحسن من الله تعالى أن يرزق العبد ويحب ، وذكر الوجوه التى يفتح عليه ذلك	٤٦
فصل فى الوجه الذى يحسن عليه من العبد طلب الرزق ، أو يجب أو يحرم ، وما يتصل بذلك .	٤٨
فصل فيما يجوز أن يضاف إلى الله سبحانه من الرزق ، وما يجوز أن يضاف إلى غيره ، وما يتصل بذلك .	٥٣
الكلام فى الأسماء والرخس والفلاء	٥٥
فصول فى كتاب التكليف . الكلام فى بيان وجه المسكوة فى ابتداءه تعالى الخلق .	٥٨
باب فى أن أعماله تعالى إذا ثبت انتفاء كونها قبيحة يجب كونها حسنة .	٦١
فصل فى هل يجب أن يحصل لكل آدمية صفة زائدة على حسنة أم لا يجب ذلك .	٦٨
فصل فى ذكر صفة ما يحسن منه تعالى أن مخلقه أولا ، وما لا يحسن منه ، وما يصح ذلك فيه وما لا يصح .	٦٩
فصل فى ذكر أقل ما يحسن من الله تعالى خلقه فى الابتداء مقردا من غيره	٧٢
فصل فى بيان النعمة واللذة ، وما يتصل بذلك .	٧٨
فصل فى بيان أقسام المنافع التى يحسن منه تعالى أن يخلق الخلق لها ، وما يتصل بذلك	٨١
فصل فى ذكر الوجوه التى تحسن جميع أفعال القديم تعالى لأجلاها ، وما يتصل بذلك .	٨٤
فصل فى وجوه الحسن التى تصح فى أعمالنا أو تحصل فيها دون أعماله جل وعز ، وما يتصل بذلك	٨٦
فصل فى هل يصل المقول بأن الله سبحانه خلق الخلق الخلق وابتدأه لعله ، أو لا يصح ذلك .	٩١
فصل فى بيان وجه حسن ابتداء الله تعالى لخلق الخلق وإنشاء الأيام ، وما يتصل بذلك .	١٠٠
ذكر ما يأتون عنه فى هذا الباب . سؤال	١١٧
سؤال	١١٨
سؤال	١٢١
سؤال	١٢٢
سؤال	١٢٤
سؤال	١٢٥
سؤال . فصل فى الوجه الذى يحسن منه إرادة الخلق	١٢٧
الكلام فى وجه المسكوة فى التكليف ، وما يتصل بذلك	١٣٤

- ١٣٩ ذكر مسائلهم في هذا الباب . سؤال
- ١٤٠ سؤال
- ١٤١ سؤال
- ١٤٤ سؤال
- ١٤٥ سؤال
- ١٤٦ سؤال
- ١٤٧ سؤال
- ١٤٩ سؤال
- ١٥٠ سؤال
- ١٥١ سؤال
- ١٥٢ سؤال
- ١٥٣ سؤال
- ١٥٦ سؤال
- ١٥٩ الكلام في حسن تكليف من يعلم الله أنه يكفر . فصل في أنه يصح إرادة ما يعلم المراد أنه لا يقع
- ١٦٥ فصل في أن المكلف يستحق الثواب ، وأن التفضل بالثواب لا يحسن .
- ١٦٦ فصل في أنه تعالى لا يصح أن يكلف من المعلوم من حاله أنه يكفر ، على وجه يصح منه ألا يستحق العقاب إذا لم يؤد ما كلف
- ١٧١ فصل في بيان الأمر الذي يصير المكلف به ممرضا لثواب ، وبيان ما يصير به المكلف ممرضا لذلك ،
- ١٧٩ فصل في أن علم الأمر والمكلف بأن المكلف يطعم ليس بشرط في حسن أمره وتكليفه
- ١٨٣ فصل في بيان حسن تكليف من يعلم الله أنه يكفر أو يفسق ، وأن علمه بذلك من حاله لا يوجب إجماعه .
- ٢١٤ فصل في الفرق بين تكليف من يعلم أنه يكفر وبين المفسدة
- ٢٣٦ فصل في بيان ما يحسن من تكليف من يعلم أنه يكفر ، وما يقع من ذلك ، وما يتصل به
- ٢٤٩ أصل في الدلالة على أنه يحسن منه تعالى تكليف المؤمن وتبتيه في المستقبل وإن علم أنه يكفر .
- ٢٥٤ فصل في تكليف الكافر الذي يعلم أنه إن بقي عليه التكليف آمن هل يجب أم لا؟ وهل يقع اخذراه أم لا؟
- ٢٦٥ فصل في ذكر أدلة استدلال بها في حسن تكليف من يعلم أنه يكفر ، وبيان ما يصح منها وما لا يصح ،
- ٢٦٧ طريقة أخرى
- ٢٧٠ طريقة أخرى
- ٢٧١ طريقة أخرى
- ٢٧٣ طريقة أخرى
- ٢٧٤ طريقة أخرى
- ٢٧٦ طريقة أخرى
- ٢٧٨ طريقة أخرى
- ٢٧٩ طريقة أخرى
- ٢٨٠ طريقة أخرى
- ٢٨١ طريقة أخرى
- ٢٨٤ طريقة أخرى
- ٢٨٥ طريقة أخرى

- ٢٨٨ طريقة أخرى
- ٢٨٩ طريقة أخرى
- ٢٩٢ الكلام في شروط حسن التكليف
- ٢٩٣ الكلام في التكليف ماهو
- ٣٠١ فصول في أن من حق التكليف أن يتقدم وقت الفعل
- ٣٠٤ فصل في حسن تقدم الأمر حال الفعل بأوقات كثيرة
- ٣٠٦ فصل في هل يجب أن يكون في حال الأمر المتقدم من قدسكف للأمر به ، أو يكفي أن يحصل في الحال من يخاطب بأدائه وإن لم يكلفه
- ٣٠٩ الكلام في مائبة المكلف وحقيقته
- ٣١٠ ذكر الخلاف في الإنسان
- ٣١٢ فصل في ذكر الدلالة على ما يذهب إليه في هذا الباب
- ٣٢١ فصل على من قال في الإنسان : إنه عين لا ينقسم ولا يوصف بحركة وسكون ولا إمكان ، وأنه يدير هذا البدن ويحركه ويسكنه
- ٣٢٩ الكلام على من قال : إن الإنسان جزء لا يتجزأ وهو في القلب .
- ٣٣١ الكلام على من قال : إن الهى هو روح في القلب .
- ٣٣٤ الكلام على من قال : إن الفاعل القادر المدرك هو الروح دون الجسد ، وإن الجسد موات .
- ٣٣٥ الكلام على من قال : إن الهى هو الجسم والروح فيما
- ٣٣٩ الكلام على أبي إسحاق النظام
- ٣٤٥ ذكر شبههم والأجوبة عنها . سؤال
- سؤال ٣٤٦
- سؤال ٣٤٧
- سؤال ٣٤٨
- سؤال ٣٥٠
- سؤال ٣٥٢
- سؤال ٣٥٤
- سؤال ٣٥٥
- سؤال ٣٥٦
- سؤال ٣٥٧ . سؤال
- ٣٥٨ فصل في ذكر حد الإنسان ورائدته
- ٣٦٧ الكلام في بيان صفة المكلف . فصل في أنه يجب أن يكون قادرا
- ٣٧٠ فصل في أن للمكلف يجب أن يكون ممكنا بالآلات من فعل ما كلف
- ٣٧١ فصل في حاجة المكلف إلى العقل والعلم ليحسن تكليفه
- ٣٧٥ فصل في بيان مائبة العقل وما يقصل به
- ٣٨٧ فصل في أن المكلف يجب أن يكون مشتبها وناظر الطبع ليحسن أن يكلف .
- ٣٩١ فصل في أنه لا يجوز التكليف مع المنع من فعل ما كلف
- ٣٩٣ فصل في أن من شرط المكلف زوال الإلجاء عنه في فعل ما كلف
- ٣٩٤ فصل في بيان وجوه الإلجاء وما ينصل بذلك

- ٤٠٠ فصل في أن من شرط المكلف أن يكون له أغراس ودواع
- ٤٠٦ فصل في ذكر ما ألحق بشروط المكلف وأيس هو منها
- ٤٠٦ الكلام في ذكر الصفات التي يجب أن يختص بها المكلف
فصل في أنه تعالى يجب أن يكون عالماً من حال للمكلف بما قدمناه أيحس أن يكلفه
- ٤٠٨ فصل في أنه تعالى يجب أن يكون ممكناً للمكلف بنصب الأداة
- ٤٠٩ فصل في أن المكلف - تعالى - يجب أن يكون غرضه التمريض للثواب بفعل المكلف
- ٤١٢ فصل في أنه ليس من شرط التمريض للثواب إرادة الثواب
- ٤١٥ فصل في الصفات التي لاختصاصه تعالى بها يحسن منه أن يكلف دون غيره
- ٤١٧ فصل في أنه تعالى المختص باستطلاق العبادة ، وما يتصل بذلك
- ٤٢٠ فصل في أنه تعالى يجب كونه قادراً على المحازاة وبالله بكيفيةها
- ٤٢١ فصل فيما عدوه من شرائط المكلف وهو خارج عنه
- ٤٢٦ الكلام في بيان جملة ما يقتضى التكليف وجوبه
- ٤٣٢ الكلام في الفناء والإعادة
- فصل في جواز الفناء على الجواهر
- ٤٣٧ فصل يتصل بذلك
- ٤٤١ فصل في أن فناء الجواهر لا يصح إلا بضد
- ٤٤٤ فصل في أن الضد الواحد من ضد الجوهر يجب أن يبقى الجوهر أعم
- ٤٥١ فصل في صحة الإعادة على الجواهر
- ٤٥٦ فصل في ذكر ماله يكون الماد ماداً
- ٤٥٦ فصل في أن الإعادة تصح على كل عرض بان من مقدوراته تعالى
- ٤٦٢ فصل في الوجه الذي يصح أن يباد عليه المني والوجه الذي لا يصح ذلك منه
- ٤٦٧ سؤال - سؤال
- ٤٧٨ سؤال
- ٤٧٩ سؤال
- ٤٨١ فصل في بيان الصفات التي إذا تكاملت في المكلف وجب تكليفه
- ٤٨٤ فصل في أن من اختص بما ذكرناه من الصفات وجب تكليفه
- ٤٩٢ فصل في أن المائل الممكن قد يختص بصفة معها يفتح تكليفه
- ٥٠١ الكلام في بيان شروط الأفعال التي يتناولها التكليف
- ٥٠٢ فصل في أنه لا يحسن منه سبحانه أن يكلف من المحذورات إلا الذنب والواجب
- ٥٠٦ فصل في الوجه الذي له يستحق الإنسان الدم والمدح
- ٥٠٨ فصل في ذكر الوجوه التي يستحق بها المدح والدم
- ٥١١ فصل في ذكر الشروط التي لها يستحق الدم والمدح على ما قدمناه من الوجوه
- ٥١٦ فصل في أن من حق التكليف أن يكون منقطعاً
- ٥٢٠ فصل في أن توفيق كل ما يستحقه المكلف من الثواب والعتاب مع بقاء التكليف لا يصح
- ٥٢٣ فصل في أن من حق التكليف ألا يتحقق الثواب والعتاب من غير تراج
- ٥٢٨ فصل في بيان يجوز أن يكلف المبدع من الأفعال وما لا يجوز
- ٥٢٩ فصل في الوجوه التي لا اختصاص العمل بها يحسن دخوله تحت التكليف

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الكلام في الآجال

ذكر جملة من المقالات في ذلك

حكى أبو^(١) القاسم البلخي رحمه الله عن المجبرة ومن وافقها من الحشوية : أن كل مقتول فأجله قد كان حضر ، وإنما قُتل بأجله ، ولا يقدر القاتل على ألا يقتله في تلك الحال كما لا يقدر على قتل من لم يحضر أجله .

وحكى عن أبي^(٢) الهذيل ، رحمه الله : أن المقتول لو لم يُقتل في ذلك الوقت ل مات فيه لا محالة . وحكى عن المعتزلة^(٣) : أن الأجل هو الوقت الذي يموت فيه العبد إن لم يُقتل فيه ، أو لم يفعل ما يستحق به الزيادة في العمر ، من صلة رحم وغيرها . قالوا : وقت القتل ، والوقت الذي ينتهي إليه من زاد في عمره ، أجلان ؛ ويجوز أن يزيد الله في الأعمار وينقص منها ؛ والآجال لا تضطر القاتل إلى القتل ؛ ولو لم يقتل المقتول كان الله أعلم كيف حاله ، من موت في ذلك الوقت أو بقاء إلى تمام أجله ؛ ولا عذر للقاتل في القتل ، وافق قتله الأجل أو لم يوافق .

وذهب بعضهم إلى أن المقتول متى عُنَّ جاز أن يوافق قتل القاتل أجله الذي جعل له ، فأما إذا جعل الكلام في كل القَتْلِ^(٤) فإنه لا بد أن يكون بعضهم قد قتل دون

(١) هو أبو القاسم الكمي . كان وفاته سنة ٣١٩ هـ كان مقدمة الناشر للاختصار ١٨

(٢) هو محمد بن الهذيل . أستاذ الأمامون في الكلام كان وفاته سنة ٢٢٧ هـ من تعليقات

الاختصار ١٧٩

(٣) أي جمهور وكثير منهم ، وإلا ملأوا من المعتزلة .

(٤) في الأصل : القتلا . وبسح أن نقرأ : القتلاء .

الأجل الذي جعل له ؛ قال : ولا بدّ في كل حيّ من أجل محكوم له بأنه يعيش إليه ، فيكون أجلا في الحقيقة وإن قُتل قبله . لأن الأجل هو الوقت المنتظر . ولذلك لا يقال في الدين الحالّ : إنه مؤجل ، ويقال ذلك في المتأخر .

والذي يقوله شيوخنا ، / رحمهم الله ، في ذلك : أن الأجل هي الأوقات ، فأجل حياة الإنسان هو وقت حياته ، وأجل موته هو وقت موته ، فما علمه تعالى أن موته يحدث فيه من الأوقات هو أجل موته ، لا أجل لموته غيره . ولا فرق بين المقتول وغيره ؛ ولا يتمتع أن يكون للملوم من حال المقتول أو الفريق أنه لولا القتل وركوب البحر لعاشا مدة زائدة . وكان يكون ذلك أجلا لها على جهة التقدير . وإن كان لا يقال الآن : إن ذلك أجلها . ولذلك يتمتعون من أن يكون للإنسان آجال أو أجلان ، ويبتلون القول بأنه لولا القتل لمات لا محالة ، كما يبتلون القول بأنه كان يعيش لا محالة ، ولا يفرقون في ذلك بين الجرم الفظير والمدد اليسير إذا أتى القتل عليهم .

١٦

فصل

في أن القادر يقدر على خلاف ما يعلم كونه وعلى فعل ما علم أنه لا يكون

اعلم أنا قد دللنا من قبل على أن القدرة متعاقبة بالضدين ، وبالمختلف من الأفعال وبالتماثل منها . وكلّ ذلك يبين أن تعاقبها لا يكون مقصورا على ما يعلم أنه يكون ؛ فإذا يجب أن يقدر الواحد منا على ما علم كونه ، وعلم أنه لا يكون .

يبين ذلك أن كلاً الضدين لا يصحّ أن يوجد ؛ لاستحالة ذلك فيهما . وقد تعلقت القدرة بهما جميعا وإن علم أن أحدهما لا يكون . وقد بينا أن السكافر يقدر على الإيمان وإن كان الملوم أنه لا يؤمن ، / ودلائلنا في صدر الباب المدلل على أنه تعالى قادر على ما لو وقع لسكان قبيحا ، وإن علم أنه لا يختاره ، وأنه قادر على إمامة القهامة الآن . وإن

٦ ب

كان المعلوم أنه لا يقع ولا يختاره . وقد بينّا أن أصل الكلام في إثبات تعلق الفعل بالفاعل يقتضى ما قلناه ، لأنه إذا وجب وقوعه (بحسب^(١)) وانفاؤه بحسب دواعيه وكرهته) فيجب أن يكون قادرا على ما يصحّ أن يقع بأن يختاره على ما لا يقع بل يختار تركه .

وقد بينّا في باب البدل أن العالم بأن الشيء يكون لا يوجب كونه ، ولا علمه بأن الشيء لا يكون لا يحيل كونه . وبينّا أن العلم بتعلق بالشيء على ما هو به « لا أنه يصير على ما هو به بالعلم ، وأنه كالدلالة والصدق في هذا الوجه . وبينّا أن القول بخلافه يوجب زوال الذمّ والمدح عن الفاعل في الحسن والقبیح من حيث يجب كونه مضطرا إلى فعلهما ؛ اهل العالم بوقوعهما « ويوجب كون القديم تعالى على^(٢) ما هو به لهولمنا ، وأن يكون العالم منا جعله كذلك ؛ وفي هذا من الجهالات ما لا خفاء به .

فإذا صحّ ذلك لم يتمتع كون العبد قادرا على قتل غيره « وإن جعل الله أجله مؤخرا من ذلك الوقت ، لأن علمه تعالى بأنه يعيش مائة سنة « أو تصبّه الدلالة على ذلك « أو كتبه ذلك في اللوح المحفوظ على جهة المصلحة للملائكة « لا يخرج القادر من أن يكون قادرا على تقض بيئته من قبل « كما لا يخرج ذلك القديم تعالى من أن يكون قادرا على إمامته من قبل .

وقد بينّا أنه لا يجب المنع من ذلك بأن يقال : إن ذلك يوجب كون / القادر قادرا على تجهيله تعالى ، لأن التجهيل هو ما يصير به الجاهل جاهلا « دون تعيين الفعل الذى قد علم خلافه . وبينّا أنه إن أراد السائل بما تعلق به أنه يقول : إنه قادر على أن يفعل

(١) كان الأصل : « بحسب دواعيه وانفاؤه بحسب كراهته » غير المؤلف التركيب هكذا « وجرى على ألف والنسر .

(٢) أى تكون صفته التى هو عليها ناهية لعلنا به إذا كان العلم يؤثر في المعلوم وبوجوده .

ما علم تعالى أنه لا يوجد ويوجد خلافه فذلك صحيح ، وإنما يكون مخطئا في جعل ذلك تجميلا .

وبينا الجواب عن قولهم : فلو وقع خلاف ما علم أنه يكون كيف كان بكون حاله في كونه عالما ، وشرحنا ذلك في باب البدل ؛ فلا وجه لإعادته .

وكان ذلك يبطل القول بأن من جعل الله تعالى له أجلا مخصوصا فالقادر منا لا يقدر على قتله من قبل ، ولا يصح متى علم تعالى أنه يموت بالقتل ألا يقتله القاتل ، على ما حكي عن المجبرة في هذا الباب .

فصل

في أن المقتول كان لا يجب ، لو لم يقتل ، أن يموت في تلك الحال لا محالة
اعلم أنه غير ممنوع أن يكون الصلاح في زيد لو لم يقتله الفاتل أن يعيش إلى وقت
مستقى ، كما لا يمنع أن يكون الصلاح موته في تلك الحال ، فإذا لم يكن في العقل دلالة
على ذلك وجب تجويز ما ذكرناه من الأمرين

يبين ذلك أنه إذا لم يمنع في رأي الجرح إدامات عرفا ، وفي ساكن الدار إذا
مات بالهدم ، أنها لو لم يتمر صا لذلك كان لا يمنع بقاؤها مدة من الزمان ، فكذلك
لا يمنع في المقتول لو لم يقتله القاتل أن يعيش زهاء من الدهس .

فإن قال : إن لو حوت أن يعيش لو لم يقتله الفاتل لأدّى ذلك / إلى أن يكون
القاتل فاطما لما جمه الله أمالا له ، وإنما كان بالله أنه فيما حاكم به من أجله ، ولأدّى ذلك
إلى جواز البداء^(١) على الله تعالى . وإذا استحال جميع ذلك وجب صحة ما قلته .

قيل له : إن جمه تعالى الأجل أجلا له هو بأن يكتب ذلك أو يدل عليه إن لم يقتله
القاتل وقد بينا أن ذلك لا يعم من أماله فادرا على قتله ، وأن ذلك لا يوجب عليه شيء

لا فهدرا ولا تجويلا . فكيف يجب إذا جوزنا لو لم يقتله القاتل أن يمشى ما ذكره
السائل في سؤاله .

وبعد ، فإننا لا نجعل الأجل إلا الوقت الذي يُقتل فيه . وقد علمنا أنه لا يجب القضاء
بأنه كان يموت في تلك الحال لو لم يقتله القاتل ، من حيث نهدر فنقول : كان يجوز لو لا
قُتل القاتل له أن يكون الصلاح أن يمشى مدة من الزمان ، كما لا يجب مثل ذلك فيمن
مات بالترق والمهدم وسائر الأسباب التي يجوز أن يمشى لو لم تحدث . وإنما كان يجب
الهداء لو خرج تعالى من أن يعلم بما كان علما به ، أو ظهر له ما لم يكن علما به ووَجِدَ مِنْ
هذه ما يقتضى ذلك فيه . وتجوزنا أن يمشى مدة لو لم يقتله القاتل ليس بهداء ، ولا يدل
عليه ، فكيف يُمنع من ذلك هذه العلة ، ولو جاز التعلق بذلك فيما قال لجاز أن يقال
لهم مات ببعض الأسباب التي حدثت عند اختياره من غرق وهدم : إنه يوجب الهداء
لو جوزنا أن يبقى بعد ذلك لو لم يَحْتَرِ ذلك السبب ، ويجب على هذا القول أن يقال
لهم / ظلم واحد ماله فافتقر : إنه لو لم يُظلم لكان تعالى بسلبه المال ويُفقره ، ويقال فيمن
قطع عضو نفسه أو غيره : إنه لو لم يفعل ذلك لكان يفتقر منه لا محالة ، وفيمن يتناول
ما يمرض ويُسقم : إنه لو لم يفعل ذلك لكان تعالى سيُمرضه ، وإن كان ذلك يؤدي إلى
أن يقال : إن الكافر لو لم يَحْتَرِ الكفر لكان تعالى سيخلفه فيه لا محالة . وكذلك
القول في سائر الأفعال التي يختارها القادر منا ؛ وفساد ذلك يبين بطلان هذا القول .

وقد قال بعض شيوخنا في إبطال هذا القول : قد علمنا أن القتل قد يُقدمون على قتل
عالم من الناس في وقت واحد ، وقد يتفق ذلك في الحروب وغيرها ، فلو وجب القطع على
أهم لو لم يقتلوا لمانوا لا محالة لأدى ذلك إلى تجويز نقض المادة في غير زمن الأنبياء ؛
لأن موت العالم الكثير في حالة واحدة على الوجه الذي يُقتلون عليه بخلاف
العادة ؛ وهذا إذا صح أن يقطع على أهم أو بمقتهم كان لا يجوز أن يموت
في تلك الحال .

ومن قول شيوخنا أنه كما يجوز أن بدأخر موتهم لولا القتل فقد يجوز أن يموتوا في تلك الحال ، لكنه لا يبعد أن يقال : متى كان تجويز موت جميعهم في تلك الحال يقتضى تجويز نفض المادة فيجب المنع من ذلك في جميعهم وإن جوز في بعضهم ، ومتى لم / يقتض ما ذكرناه فيجب تجويز الأسيرين في الكل ، وقد ثبت أن العادة قد جرت بموت الكثير عند وقوع بعض الأسباب ، نحو الطاعون والصاعقة ، والرياح الحارة ، والبرد الشديد ، كما جرت العادة بجواز موت الكثير بالترق والسيل وغيره ، فغير ممنوع في الجمع العظيم إذا قتلهم الظالم أن يجوز أن يموتوا كلهم في تلك الحال ، لولا قتله لهم ، ببعض ما ذكرناه من الأسباب ، كما يجوز بقاؤهم أو بقاء بعضهم . فاللهي قاله شيوخنا رحمهم الله في ذلك صحيح .

٨ ب

وقد أزمه بعض شيوخنا على ذلك أن يكون ذابح غنم غيره ممنما محسنا وإن أتى على قطع من الغنم ، وذلك أنه إن وجب في المقتول منا لو لم يقتل أن يموت في ذلك الوقت فيجب مثله في كل حيوان ، وقد علمنا أن من غلب في غنمه أنه إن لم يذبح الغنم للملوكه أميره أنها تموت بمحادث لحقها يخشى موتها عنده أنه يكون محسنا إليه^(١) ، فإذا صح ذلك وكان على قولهم أن لو لم يذبح^(٢) القطيع من غنمه وإبله كان يجب أن يموت لا محالة فبأن يكون حسنة أولى . وفي علمنا بأن فاعل ذلك يستحق الدم والتوبيخ عند جميع العقلاء دلالة على بطلان هذا القول . فإن قيل فيجب ألا تجوزوا أنتم لو لم يذبح هذا الذابح غنمه أن تموت في تلك الحال ، لأن تجويزكم ذلك بوجوب تجويز كونه / محسنا وتجويز زوال الدم عنه ، وهذا في الفساد بمنزلة ما أزمتمونا . قيل له : إنا إذا كنا نشك في هل كانت تميش أم تموت لم يخرج الذابح لها من أن يكون مقدما على قبيلها بالتصرف في ذلك غيره ، ومنع النير من أغراضه فيما يملكه من الغنم ، وذلك بمنزلة تجويزنا في النير أن يكون

١٩

(١) أى لو ذبحها . (٢) ل الأصل : • يذبح • .

الفقر أصلح له فيما كلف ، ولا يقتضى ذلك أن يحسن منا إنلاف ما له ليفتقر ، فقد بان أن التجويز في هذا الباب يخالف القطع .

وهذه الجملة تبين بطلان ما حُكي عن أبي الهذيل رحمه الله .

فأما إذا كان المعلوم أن الغنم ستموت لا محالة لولا ذبح الذابح ، فهل يلزم الذابح الوضوء وسائر ما يتصل به . تراه مشروحا في باب الوضوء إن شاء الله .

فصل

في أن المقتول كان لا يجب أن يعيش إلى مدة لو لم يقتل في هذه الحال
وإن كان ذلك جائزا

اعلم أنه لا يمتنع أن يكون المعلوم من حال زيد إن بقي بعد وقت مخصوص أنه يُفسد هو في التكليف أو غيره ، فيكون الصلاح اختراجه على كل حال . ومن هذا حاله إذا لعله القاتل في ذلك الوقت ودعته دراعيه إلى قتله في تلك الحال ، فقد زالت المفسدة التي كانت تحصل ببقائه لو بقي . فإن لم يقتله في تلك الحال أحد فلا بد من أن يحترمه ٩ ب
أعمال لما ذكرناه .

وكذلك فغير ممتنع أن يتفضل تعالى عليه بأن يكافئه مدة من الزمان ويتفضل ببعيئته مدة معلومة . فإذا انقضت حسن منه احترامه ، وإن لم يقتله القاتل كان له تعالى أن يحترمه ولا بد من أن يفعل ذلك إذا كان قد أخبر بذلك وحكم به . فعلى هذين الوجهين لا يمتنع^(١) في المقتول أن يقال : إنه لو لم يقتل لسان في الحال . وإذا جاز ذلك فكيف يصح القطع على أنه كان يجب أن يعيش لا محالة لو لم يقتله القاتل . ولا فرق بين من قال بوجود ذلك لولا قتل القاتل له مع تجويز ما ذكرناه ، وبين من قال بوجود موته في

(١) في الأصل : لا بد يمتنع .

في الحال لولا قتل القاتل مع تجوز ما ذكرناه في الحال لولا قتل القاتل له . فإذا بطل ذلك لما بيناه في الباب الأول فكذلك القول في هذا الوجه . ويجب الا تقدم في أمر المقتول على أحد هذين الأمرين إلا بالخبر . فإن ورد بأنه لو لم يقتله لمات في الحال أو عاش لا محالة قضى بذلك ، وإلا فيجب تجوز كل واحد من الأمرين . إما لأن الصلاح كما قد يجوز أن يكون في تبقيته عندنا فقد يجوز أن يكون في موته أيضا . أو لأنه تعالى متفضل ، فيجوز أن يقطع التكليف عنه ويحترمه ؛ لأن زيادة التكليف تفضل منه ، ويجوز أن يتفضل بتبقيته .

فإن قال : وما أنكروا أنه يجب القطع بأنه لولا قتله لعاش . وإلا لم يكن ظلما بالإقدام على قتله مع العلم بأنه لو لم يقتله لمات لا محالة .

قيل له : إنه تعالى لو أماته كان يجوز أن يميته من غير ألم ، فلا يجب من حيث علم أنه لو لم / يقتله لأماته تعالى ألا يكون ظلما ، لأنه قد ألمه على وجه لم يكن له أن يفعله به ، ولا كان يحصل مثله من فعله تعالى .

وبعد ، فإنه سبحانه وإن أماته بألم فقد يجوز أن يعلم أن فيما يفعله من الألم مصلحة في الدين . وليس كذلك حال ما يفعله القاتل به من الآلام ؛ لأنه لا يجب إذا كان الفعل مصلحة أن يكون أمثاله من فعل أى فاعل كان مصلحة ؛ لأن كونه مصلحة لا يرجع إلى جنسه . فلا يجب أن يتفق فيه المتائل ، كما يصح اتفاق المختلف فيه ، فكذلك لا يمنع افتراق المتائل فيه .

على أنه لا يجب إذا حسن من بعض الفاعلين أن يؤلم غيره أن يحسن مثله من غيره ، دون أن يعلم وقوعه منه على الوجه الذي يحسن عليه ، لأنه لا معتبر بجنسه في باب الحسن . يبين ذلك أنه قد ثبت أن للإمام أن يقتل المرتد . وإن قبح من غيره قتله إذا لم يكن بإذنه ، ويحسن منه قتل القاتل عند مطالبة الولي ، ولا يحسن ذلك من غيره ، فإذا لا يمنع

مثله في الشاهد فغير ممنوع أن يحسن منه سبحانه أن يميت زيدا في بعض الأحوال ، وإن لم يحسن من غيره قتله في تلك الحال .

على أن ما يبتغى من بهد « في أن الألم النازل بالماقل يحسن من الله تعالى وإن لم يحسن مثله منا ، يبين صحة هذا القول . فأنت تجرد ذلك مشروحا بهد . وكل ذلك يبين أن القتال ظالم للمقتول على كل حال .

١٠ على أن الألم إنما يحسن / متى فُعل بالغير للتعويض . فأما إذا لم يقصد به ذلك ولم يكن في حكم ما قصد به ذلك ، فيجب أن يكون عاريا من نفع . فإذا لم يكن مستحقا ولا دفع به ضرر أعظم منه وجب قبضه . وهذا القتل لم يحصل فيه بعض هذه الوجوه ؛ فوجب كونه قبيحا . وإماتته تعالى قد حصل فيه بعض هذه الوجوه فيجب حسنه .

وبعد « فإن القتال يقدم على قتله مع كونه ظاننا لبقائه ؛ لأن أمارات البقاء حاصلة في كل حال ؛ فيجب أن يكون مضرا به لا محالة ؛ لأنه قطعه عن المنافع التي يظن حصولها له لولا القتل . وذلك لا يتأتى في إماتته تعالى .

فإن قيل : فيجب على هذا أن يحسن منه قتله لو أعلمه الله تعالى أنه سيموت في تلك الحال لا محالة ، ويجب على ما قدمتموه أن يحسن منه قتله إذا حصلت أماره موته بمنزلة مرض يخوف به . وبطلان ذلك بوجوب فساد ما ذكرتموه .

قيل له : إنه لا يجب إذا قبح الفعل لبعض الوجوه أن يحسن إذا انتفى ذلك الوجه منه . فغير ممنوع أن يقبح قتل القتال لزيد إذا كان الحال ما وصفناه للملة التي ذكرناها ، وإن كانت متى عُدت قبح أيضا لوجه سواه « فذلك حكما بأنه يقبح منه قتله ، وإن علم أنه سيموت في تلك الحال ، لأن علمه بأنه تعالى يحسن منه أن يميت لا يوجب أن يحسن منه أن يقتله إذا لم يقع قتله على وجه يحسن له الآلام . فكذلك القول فيه إذا ظهرت أماره موته ؛ لأن ذلك دون العلم بموته ، فيأن يكون قتله قبيحا عنده أولى .

فإن قيل خبرونا لو كان الكلام فيما يباح قتله من النسم أنقولون إن / المذكى له ظالم لصاحبه على كل حال ، أم تجعلونه ظلماً إذا لم يكن عالماً بأنه سيموت لا محالة ، فأما إذا علم ذلك بخبر الله سبحانه يكون فعله حسناً ، وهل تجزؤون^(١) عليه الظن في هذا الوجه مجرى العلم . وما قولكم فيمن يعلم من حال زيد أنه يصلح في التكليف متى خرج ولده من أن يكون حياً ، وأن بقاءه حياً مفسدة له ، أتقولون : إنه يحسن منّا مثل ولده والحال هذه أم لا ، فإن حكمه ببيع قتله منافاً للفرق بينه وبين ما فعله صاحب^(٢) موسى صلى الله عليهما بالسلام من القتل خشية أن يرهق والديه طغياناً وكفراً ؟ فإذا جاز أن يتعبده تعالى بقتل غيره ؛ لسا له في ذلك من المصلحة ، فهلاً جاز أن يقدم على قتله إذا علم أن لغيره فيه مصلحة أو في بقاءه مفسدة ، أو لستم تقولون : إننا لو علمنا بالعقل من حال ما ثبت وجوبه مما ما عرفناه بالسمع لحسن ، فهلاً وجب القول بحسن قتل من المعلوم أنه يفسد هو عند تبيته أو غيره .

قيل له . أمّا من ذبح شاة غيره وقد علم أنها لو لم تُذبح في تلك الحال ماتت وبطل الانتفاع بها ، فإنه يحسن منه ذبحها إذا كان التمسك من الله تعالى على هذا الحد ، لأنه تعالى قد ندب إلى ذبح شاة غيره إذا خيف عليها الموت ؛ لما فيه من الإحسان إليه . فمتى علم ذلك من حالها كان ذبحها بأن يحسن أولى ، ويكون ذلك إحساناً منه إليه . وتجوز إن لم يذبحها أن يذبحها غيره لا يخرج من كونه / حسناً . ويصير بمنزلة من رد عليه بعض أملاكه ، أو أزال عنه بعض المضار النازلة به ، وإن كان لو لم يفعله لقلعه غيره ، وغلبة الظن في هذا الباب كالم الآله إذا خشى أن تموت هذه الشاة حسن منه أن يذبحها ، وإن جوز أن تبقى ويروى ما بها من المرض ، هذا إذا كان حال صاحبها

١١ ب

(١) في الأصل : « تجزؤون » . (٢) هذه إشارة إلى ما ورد في سورة الكهف في الآية ٧٤ : (حتى إذا لقيا غلاماً فقتله قال أدبنا به ما زاره بعد النبي له هامة هائلة تكراً) وفي الآية ٨٠ : وأما السلام فساكن أبواه مؤمنين فغداً إن شاء الله طغياناً وكفراً) .

حاله في العلم والظن ؛ فأما إن ظن صاحبها أنها تبقى ، وكان له غرض في بقائها ، ويلحقه في الحال غم بتذكية غيره لها فليس للذباح أن يُقدم على ذلك ، إلا بإذنه أو بسمع يقتضي إباحة ذلك والحال هذه . فأما إذا لم يحصل العلم ولا الظن في ذلك فمنحرم عليه أن يذبحها ، وإن كان المعلوم أنه تعالى يميتها في تلك الحال « كما قلنا في قتل زيد وإن علم أنه يموت في تلك الحال لو لم يُقتل .

وإس لأحد أن يقول : إذا جَوِّزَتْ ذبح الشاة مع غلبة الظن ، وإن قبح ذلك في زيد ، فقولوا : إنه يحسن ذبحها على كل حال « وإن قبح قتل زيد . وذلك لأن الشريعة أباحَت الانتفاع بلحم الشاة عند الذكاة ، ومنعت من ذلك عند الموت « فصارت من هذا الوجه بمنزلة الأموال المنتفع بها ، فكما أن لصاحب الشاة أن يذبحها لينتفع بها فكذلك لا يهر أن يذبحها إذا غلب على ظنه أن الانتفاع يبطل بها لولا الذبح^(١) . فأما إذا لم يذاب على ظنه ذلك من / حالها فتجى ذبحها كان ظاهرا لصاحب الشاة ؛ لأنه قد يكون غرضه في ١٣ ذبحها ، لأنه كما ينتفع بأحدها عند الذبح فقد ينتفع بوجوده كثيرة عند تبقيتها ، فيحرم الموت أغراضه في هذا الباب إلا أن يعلم من حاله أن غرضه ذبحها فيحسن ذلك من ظاهره ويكون بمنزلة المأذون له في هذا الباب . وليس كذلك حال زيد ، لأنه لم يبيح قتله على وجه انتفمه أو لنتف غيره ، فيجب أن يكون قتله قبيحا على كل حال . فأما ما تُدب الإنسان إلى ذبحه من الهدايا^(٢) وغيرها فالأمر فيه موقوف على ما يرد الشرع به ، فإن دل الشرع على أن نيابة غيره عنه في وقت مخصوص بغير إذنه تحسن فله أن يذبح ذلك « وإلا حرم عليه إلا بإذنه . وليس لأحد أن يقول : يحسن ذبحها إذا غلب على الظن أن في ذبحها مصلحة في الدين ، وأن يُجرى ذلك مُجرى غلبة الظن بأنها تموت لولا الذبح

(١) في الأصل : « الذاب » .

(٢) جمع الهدى - بزة غني - وهو ما يهدى إلى الحرم المكي من الإبل .

وذلك لأن غلبة الظن فيما يتماق بالتكليف تحتاج إلى أمانة ودلالة ، إما بمنزلة الاجتهاد أو بمنزلة النصوص ، فحتى عندما جيمالم بسكن به معتبر وليس كذلك فيما يتعلق بمنافع الدنيا ؛ لأن لفظة الظن طرفاً معروفة بالمادة ، فغير ممتنع أن يحسن منه ذمها عند خوف موتها ، لمافيه من الإحسان إلى صاحبها ، ولذلك يقبح ممن^(١) لا ذكاة له الإقدام على ذمها لأن ذمها لها كوتها في أنه لا يبيح الانتفاع بها . فعلى هذا / الوجه يجب أن يُجرى هذا الباب . فأمّا ما سألت عنه من قتل ولد زيد إذا كان المعلوم أنه يصلح في التكليف متى خرج ولده من أن يكون حياً وأعلمه تعالى ذلك ، فيجب أن ينظر فيه ، فإن كان الصلاح يتعلق بانتفاء حياته والفساد بوجود حياته فغير ممتنع أن يكون قتله له قبيحاً ، وإن كان إمانة الله له حسناً ، لأن القتل غير انتفاء الحياة والموت ، فلا يمتنع أن يكون القتل قبيحاً وإن تعلق الصلاح بانتفاء الحياة أو بالموت . ويجب أن يعلم فيمن هذا حاله أنه تعالى سيخترمه لكي يصلح المكف ولا يفسد بقاء حياته . ولا يجب أن يحسن مفا قتله متى علمنا ذلك من حاله لما بيناه ، وإن كان الصلاح متعلقاً بقتله له فإن الله تعالى سيده على ذلك ويعرفه ، فيخرج بالتعريف والإباحة من أن يكون قبيحاً .

ب ٣٣

فأما صاحب موسى عليه السلام فالأولى عندنا أنه فعل ما فعله لأن الله تعالى أعلمه أن ذلك الفعل منه صلاح وحسن . وأنه يقوم مقام إمانة الله للعالم ، فلذلك حسن فعله ولذلك قيل : إن إقدامه على هذه الأمور لمسلم يصح إلا بوحى فيجب أن يدل على أنه كان نبياً .

وإنما قلنا : إننا لو علمنا بالعقل أن الصلاة مصالحة لنا لزمنا^(٢) كلزومها إذا عرفنا ذلك من حالها شرعاً . لأننا إذا علمنا بالعقل ما فعله بهداهل السمع بعينه فيجب كون العقل

(١) كذا في الأصل . فإن كان المراد بالذكاة ذكاة اللحم ، فإنه لا يمتنع أن يكون الذكاة ذكاة صالحة ، وإن كان المراد مالا يؤكل من الحيوان ولا يدل ذلك على ما ذهب إليه . (٢) في الأصل : « ولزمنا » .

١٣ لا ما ، وليس كذلك حال علمنا بأن في / بقاء زيد مفسدة ، وفي انتفاء حياته مصلحة ، لأن العلم بذلك ليس هو العلم بأن ذلك يحسن مآ ، لأنه متى حسن منا قتله علمنا أن فعلنا مصلحه هو المصلحة ، ومتى علمنا ما قدمناه جوزنا أن يكون المصلحة هو إمانته تعالى وأنه إلى صفة ذلك لا محالة . فذلك فرقا بين الأمرين . ولو أن الرسول عليه السلام . أن بأن قتله مصلحه ، إما لنا أو له أو لغيره ، لحسن منا فعل ذلك كما تحسن مآ . أثر الهاديات . فملى هذا الوجه يجب أن يُعتبر هذا الباب .

١٤ فإن قيل : كيف يجوز أن يكون تعالى قد جعل أجله وقتا مخصوصا ، ويمتنع مع ذلك ، لأنه في تلك الحال أشد منع ، ويتوعد عليه بالعقاب . أو ليس ذلك يؤدي إلى كونه ماله من حُكمه .

١٥ لعل له : إنه تعالى وإن جعل أجل موته ذلك الوقت فإنه قد علم أن موته إن حصل ، فإنه كان حسنا ، وإن حصل من قِبَل القاتل كان قبيحا . ولا يخرج في الحالين من أن يكون موته حادثا . وحكمه تعالى إنما هو بأنه سيموت ، وفي تلك الحال ، فلا يجب أن أقطع الزهر من قتله ونهاه عن ذلك أن يكون مانعا مما حَكَمَ به من أنه سيميته في تلك الحال ، وإنما الاستحيل أن يحكم بأن أجل موته لا يحصل إلا بقتل زيد بعينه ، ومع ذلك ، من قتله قهرا ، لأن ذلك يؤدي إلى خلاف ماعلمه . فأما إذا منعه من ذلك بالنهي ، والاهلوم أنه سيقع منه ذلك لا محالة فليس ^(١) فيه ما يوجب فسادا .

١٣ فإن قيل : هلا قلتم : إنه لا / يجوز أن يمشي أكثر من ذلك ؛ كما قلتم : إنه لا يجب ، لأنه لو جاز أن يمشي وجعل الله تعالى الوقت المتأخر أجله ، لكان القاتل ماله تعالى وغايبا له ، لأنه جعل أجله متأخرا ، وأبى القاتل إلا أن يكون مقدما ، وإعلان ذلك يقتضى القطع على أنه كان يجب أن يموت في تلك الحال ، وأنه كما لا يجب

(١) ر الأصل : « وليس » .

أن يقضى ببقائه بمدته مدة فكذلك لا يجوز القول بذلك .

قيل له : قد بينا أن وجوب بقاءه قطعا يحتاج إلى دلالة ، فلذلك لم نقل به .
فأما الجواز فإنما نريد به الشك . وقد بينا أنه غير ممتنع أن يكون الصلاح تبقية لولا
قتل القاتل له ، وإن كان تعالى يعلم أنه سيقتله لا محالة ، وأن ذلك هو أجل موته على
ما بيناه . وليس في تجويز ما جوزناه إثبات العهد مانعا للقديم تعالى مما أراده أو حكم به ،
لأنه تعالى إنما علم أنه سيبقيه إن لم يقتل ، وحكم به على هذا الشرط ، ولو علم أنه سيقضى
على كل حال وبمحكم بذلك لم يقع من العهد قتله البتة . فأما صحة قتله له وقدترته على
ذلك فغير ممتنع ، لأننا قد دللنا على أن القادر منا بقدر على خلاف ما علم أنه يكون .

ومما يبين صحة ما نقوله في هذا الباب أنه لو أتلف ثوب غيره لم يجب القطع على أنه
كان يبقى صحيحا لا محالة ، بل كان لا يمتنع أن يتلف لوجه آخر . وكذلك القول في
سائر الأموال . فكذلك القول في قتل زيد . وكما أن تجويز بقاء الثوب صحيحا وتجويز
هلاكه لا يخرج مناه من أن يكون ظلما ، فكذلك القول في المقدم / على قتل زيد ،
وإن كان لو لم يقتله لجاز فيه الإمامة والتبعية . وقد ثبت أن من أمانته الله بفرق أو هدم
أو برد أو حر عند تعرضه لأسباب هذه الأمور كان يجوز لو لم يتعرض لها ^(١) أن
يمش ويجوز أن يموت ، ولا يجب القطع فيه على أحد الأمرين ألا بخير ، فكذلك
القول في المقتول .

١١٤

فإن قيل : إذا وجب بالعقل ، لو أزلنا عن أنفسنا توهم القتل ، أن يكون لكل
حَيٍّ (أجل ^(٢) محمول) له من قبله تعالى فيجب أن يكون القاتل ، إذا لم يعلم ذلك
الأجل ، ألا يجوز أن يفتق منه قتل من يقتله بأن يصادف قتله أجله ، وذلك يوجب أن

(١) في الأصل : • بها • .

(٢) في الأصل : • د أجلا محمولا • .

يكون سائر من يقتله أو أكثرهم قد كان له أجل وقطعه عليه ، وأن يجب القطع على أنه كان يمشى لولا قتله إياه .

قيل له : إن جملة تعالى الأجل أجلاً له هو بشرط ألا يتقدم القتل ، فكأنه تعالى كتب في اللوح المحفوظ بأن زيدا يمشى مائة سنة إن لم يقتل وهو ابن خمسين ، ويكون ذلك أجله ، وإذا قُتل وهو ابن خمسين فهذا أجله ، وأنا أعلم أنه سيقتل في هذه الحال لا محالة ، فهذا منه تعالى يوجب أن أجله حال القتل دون الحال الثاني .

ولا يجوز أن يقال : إننا نتوهم ارتفاع القتل في أجله إذا كان الحال ما وصفناه ، فأما إذا كان القاتل غير عالم بأجل من يقتله فإن قتله لا يصح أن يصادف آجالهم مع أكثرهم ، كما لا يجوز مع الجهل أن يصادف إخباره أن يكون صدقاً ، لكن ذلك لا يخرج المقتول المعين / من أن يجوز فيه الاحترام والتبعية على ما بيناه . وإن كنا نعلم أنه تعالى لم يجعل له أجلاً ثانياً ، مع العلم بأن القاتل سيقتله في هذه الحال قطعاً ، وإن لم يمتنع أن يقدر له أجل بشرط ألا يتقدم قتل القاتل له .

فإن قيل : خبرونا عن قاتل قتل سناً كثيراً ، والمعلوم من حاله أنه لا يتفق منه قتلهم في الوقت الذي قد علم تعالى أن الصلاح إمامتهم فيه لولا القتل ، لأن ذلك لا يجوز أن يتفق من غير معرفة ، كما لا يتفق الصدق في الأمور الكثيرة من غير علم ، أليس يجب أن يقطعوا على أن فيهم من كان يجب أن يمشى لا محالة ، وفي هذا إبطال ما قلتموه في هذا الباب .

قيل له : إن الذي ذكرناه صحيح إذا كان القول في مقتول معين ، فأما إذا كان الكلام في الجمع العظيم فقد بينا أنه لا يمتنع لو لم يقتلهم القاتل أو القتلة أن يموتوا ببعض الأسباب التي جرت العادة أن يموت لها الخلق العظيم . فأما تجوز كونه قاتلاً لجمعهم في الوقت الذي علم تعالى أن الصلاح احترامهم فيه من دون بعض هذه الأسباب لولا القتل (٣ / ١١ / الثاني)

فبعيد ، لأن اتفاق ذلك أشدّ تمذرا من اتفاق الصدق في الإخبار عن الأشياء الكثيرة مفصّلا . والعلة التي لها قلنا بذلك في الجماعة غير موجودة في كل واحد معين ، فلا يجب حمل الواحد على الجماعة في هذا الباب . ولا يجب أيضا حمل القاتل الواحد على الجماعة إذا قتلت في هذا الباب . لأنه لا يمتنع من كل واحد منهم اتفاق قتل واحد في الوقت الذي علم تعالى أن الصلاح أن يميتة فيه لولا القتل / وإن تمذّر ذلك في الواحد ، كما يجوز أن يتفق من كل واحد من المخبرين الصدق في الخبر الواحد ، وإن لم يتفق ذلك من الواحد إذا أخبر عن الخبرات الكثيرة مفصّلة .

١٥ |

فصل

في أن المقتول وغيره لا يموت إلا بأجله ، وأن الزيادة والنقصان في الأجل لا تصح . وأن القول بإثبات أجلين باطل

اعلم أن الذي يقوله مشايخنا رحمهم الله أن أجل الشيء وقته ، والوقت هو الحادث الذي تعلّق حدوث غيره به ، أي حادث كان . ولذلك يصح من الإنسان أن يحمل كل حادث يشار إليه وقتا لغيره . وإنما بوقت أحد الحادثين بالآخر بحسب الفائدة . ولذلك يصحّ من زيد أن يحمل طلوع الشمس وقتا لقدم عمرو وإذا علم المخاطب طلوع الشمس ، وجهل متى يقدّم عمرو ، ويصحّ من غيره إذا كان المخاطب عالما بقدوم زيد ويكون جاهلا بطلوع الشمس أن يحمل قدوم زيد وقتا لطلوع الشمس . وإنما يمتنع من الموقّت الواحد أن يجعل الوقت موقّتا به ، لأن المخاطب لا بد من أن يكون عارفا بأحدهما دون الآخر ، فبحسب حاله يصحّ أن يجعل الشيء وقتا لغيره ، وذلك يصحّ منه إذا خاطب اثنين أن يحمل ما جعله وقتا في خطاب أحدهما وقتا في خطاب الآخر . وكذلك القول في خطاب الواحد في زمانين .

والذي يبيّن صحّة ذلك أن التوقيت بالقديم لا يصحّ . وذلك بالهاتف من الأمور ، بل لا يعقل ذلك أصلا . فإذا ثبت ذلك وجب صحّة إقامته من أن الوقت لا يكون إلا حادثا .

١٥ ب

واعلم أن الأولى عندى فى هذا الباب أن يجوز كون الشيء وقتاً وإن لم يكن حادثاً ، إذا جرى مجرى الحادث ، حتى يصح أن يوقت الشيء بتجدد عدم غيره ، كما يصح أن يوقت بتجدد حدوثه ، لأن أحدهما قد حل محل الآخر فى أن التوقيت معقول ، وفى أن المخاطب يستفيد الفرض بالكلام . فإذا صح ذلك فهما لم يجوز أن يختص أحدهما بأن يجعل وقتاً دون الآخر . وكذلك يجب فى كل صفة تتجدد للموصوف ، وإن لم يكن هناك حدوث معنى على وجهه . يبين ذلك أن الواحد مناهو علم متى يصير زيد مدركاً للشيء . يصح أن يجعل ذلك وقتاً لما لا يملكه « بل يكون التوقيت بذلك أظهر من التوقيت بكثير من الحوادث نظمو ما يعلم به . بين ما قلناه أن أهل اللغة قد وقتوا بتجدد الأحوال ، وإن لم يستدلوا على الحوات ، فلم أن المعتبر فى هذا الباب هو بتجدد الأحوال ، رجع بذلك إلى الحدوث أو إلى المدم أو غيره « ولا فرق أيضاً بين تجدد الأحوال وبين انقضاء الأحوال وزوالها إذا كان الحال فيها ظاهراً . ولو صح فى الباقى أن يتجدد فيه ما يصح منه تعليق الحادث به كان لا يتنع جعل الباقى وقتاً ، لكن ذلك يتمدّر فيه إلا إذا كان ذلك الباقى جسماً ، فيتغير عليه الأحوال على ما بيناه .

وكل ما يجوز أن يجعل وقتاً من حادث وغيره فكذلك يجوز أن يجعل موقّناً ، والملة فهما واحدة « ولذلك يجوز أن يقال : إن فلاناً يدرك السواد عند طلوع الشمس ، وتنفى حياته عند غروب الشمس .

وإنما جُمِلَ الغالب فى الأوقات حركات الشمس والقمر لأنه الظاهر لحس كل أحد ، والقلم فى جميع البلاد ، وإلا فالتوقيت / به وبغيره من الحوادث لا يختلف البتة .

فأما ما يقوله شيوخنا فى كتبهم : من أن القديم موجود لم يزل ، وأن (لم يزل) فى حكم الوقت ، فلا يجوز أن يقال : إنه تعالى متكلم لم يزل إلى سائر ما يتصل بهذا الباب مما يجرى فى الكتب فليس بناقض لما ذكرناه ، لأن الفرض بذلك ليس هو التوقيت ،

وإنما يراد بذلك أن وجوده غير متجدد، وأنه لا أول لوجوده، ليفرق بينه وبين ما لوجوده أول . وإنما يقول . إن كونه متكلماً لم يزل في حكم المعلق بوقت عند مكاملة من يقول : إنه متكلم لم يزل بمعنى أنه سيكلم على الوجه الذي يقال في الواحد منا إنه متكلم ، إذا كان ممن لو تمدد الكلام لتأتى له . فنقول : إن ذلك إنما يجوز أن يقال توسعاً على الإطلاق . وأما متى قيد بوقت فإن ذلك ممنوع . وتقول أن (لم يزل) جار مجرى الوقت لا أنا نجعله وقتاً في الحقيقة ، وإنما يريد أنه كما لا يقال إنه متكلم في هذا اليوم ولم يوجد من جهته كلام ، فكذلك لا يجوز أن يقال : إنه متكلم لم يزل ولا كلام موجود لم يزل . فقد بان لك أن بعض الكلام موافق لبعض .

فإذا صحت هذه الجملة فالأجل هو الوقت ؛ لأن وقت الشيء هو أجله . ألا ترى أن أن الوقت الذي يحل فيه الدين يقال : هو أجل الدين ، والوقت الذي ينزل فيه بالعبد الموت يقال : إنه أجل الموت .

فإن قيل : ما أنكرتم أن الأجل هو ما ينتظر وقوعه من الأوقات ؛ لأنه مأخوذ من التأخير والنظرة ، ولذلك سمي آخر أوقات أجل الدين مجل الأجل ولا يقال في الدين الحال ؛ إنه مؤجل ، ولا أن القاضى / له قضاء لأجله .

١٦ ب

قيل له : إنه على قياس العلة يجب أن يقال في الحال ؛ إن أجله في الحال ، وفي المؤجل يقال : إن أجله بعد سنة ، كما يقال لمن نزل الموت به : إن هذا أجل موته ، كما يقال ذلك إذا علم أن أجل موته بعد مدة . ولو كان الأجل مفيداً للانتظار من الأمور لما صح أن يقال ذلك في الموت الحاضر ، كما لا يقال في الدين الحال ، وفي بطلان ذلك دلالة على أن ما قاله في الدين مما غلب التعارف في استعماله في المتأخر من الدين دون الحال منه . وإلا فالمنة تقتضى استعمال ذلك فيها على سواء . وهذا كما تمارف الناس عند قولهم . إن أجل فلان قد حضر أن المراد به الموت دون غيره من الحقوق ، وإن كانت اللغة

لا تفصل بين الأمرين . ونحن نعلم أنه لا يقال [في الأمور ^(١)] المرفقة : إنها مؤجلة .
كانت متأخرة أو حاضرة الوقت . كما يقال ذلك في الديون والموت والحياة ، ولا يوجب
ذلك أن يكون الأجل (مفيدا ^(٢)) لهذه الأمور) المخصوصة . فكذلك القول فيما ذكره .
فإذا صح ذلك وجب أن يكون أجل موت الإنسان وقت موته . فكما لا وقت
لموته إلا الوقت الذي حدث موته فيه فكذلك لا أجل لموته غيره . ولا فرق في صحة
ذلك بين أن يُحدَّ الأجل بما ذكرناه أو بما سأل السائل عنه . فإذا قُتل المقتول وعلم أنه
وقت لموته غير ذلك الوقت فيجب ألا يكون لموته أجل غير ذلك الوقت . وأن يكون
المقتول في هذا الباب واليت بمنزلة واحدة في هذا الباب . وقد بينا بطلان القول بأنه
أو لا قتل القاتل له لكان يجب أن يعيش لا محالة ، فليس لأحد أن يعترض بذلك فيما
قلناه ، / وإن كان لو ثبت ما قاله لم يؤثر فيه ؛ لأنه وإن وجب أن يعيش فذلك غير مخرج
له من أن يكون موته حدث في ذلك الوقت ، فكما أن ذلك لا يخرج هذا الوقت من
أن يكون وقتا لموته ، فيجب ألا يخرج من أن يكون أجلا لموته ، وأن يكون الوقت
الذي كان يجب أن يعيش إليه أولا قتل القاتل بوصف بأنه أجل له بشرط ، لا على جهة
الإطلاق ، فيقال كان يكون أجله أولا القتل . وذلك لا يوجب كونه أجلا له ، كما أنه
تعالى لو علم أنه إن بقاه رزقه الأموال والدور والولايات لصح أن يقال : كان يكون
رزقا له لو بقي ، ولا يوجب أن يكون رزقا له الآن ، فكذلك القول فيما ذكرناه ولا فرق
بين من قال : إن تجوز تأخير موته لولا القتل بوجب أن أجله هو المتأخر دون وقت
القتل أو هما ، وبين من قال مثله فيمن مات بفرق أو هدم أو برد أو حر . وهذا يوجب
أن يكون تعالى قد قطع أجله عنده ، بأن أماته في تلك الحال ، وإذا لم يجز أن يقال بذلك
فكذلك القول في المقتول . وقد بينا أنه لا ينكر القول بأن وقت موته كان يتأخر لولا

١١٧

(١) زيادة بتضيها السابق . (٢) كذلك الأصل . ولعل الأصل : « مقبدا بهذه الأمور » .

القتل ، وذلك لا يوجب كون ذلك الوقت أجلاً لأن ذلك يؤدي إلى أن يجعل أجل الشيء [و] وقته ما لم يحصل الشيء فيه ، ولا يجعل أجله ووقته ما حصل الشيء فيه . وهذا عكس ما يجب فيه . ولو جاز ذلك لجاز أن يقال : إن دار الرجل هي التي لولا ما فيه كان يسكن فيها دون ما هو ساكن فيها . وذلك يوجب أن تكون الجنة دار الكافرين ، والألا^(١) تكون النار داراً لهم وفساد / ذلك ظاهر . وقد ثبت أيضاً أن من عليه الدين إلى شهر لو لم يجد ما يؤديه لوجب^(٢) أن يؤجل إلى حال الوجود ، ولا يوجب ذلك متى وجد وأدى الألا^(٣) يكون تلك الحال أجل الدين ، ويجعل المنتظر المقدّر أجلاً له .

ب/٨١

فإن قيل : أليس لو قدم من عليه الدين أداءه قبل الأجل لم يخرج ما وقع عليه العقد من الوقت من أن يكون أجلاً ، فكذلك ما جعله الله أجلاً للعبد لا يخرج من أن يكون أجلاً له ، وإن قُتل قبله .

قيل له إن محيل الدين يوصف بأنه أجل لحلول الدين على كل حال ؛ لأن تفضله بالتمديد لا يخرج ذلك الوقت من أن يكون الدين لا يحل إلا فيه . فأتا إذا قدم قضاء الدين فلا يقال : أن الوقت المتأخر هو أجل قضاء الدين ؛ بل يقال ذلك في الوقت الذي قضى فيه الدين وهذا بين .

فإن قال : أليس لا تمنعون أن يكون تعالى قد جعل لكل مخلوق أجلاً يعيش إليه مع سلامة الأحوال ، ونعلم مع ذلك أنه إن مرض ركوب البحر مات قبله ، أو إن تعرض للحرب قُتل دونه ، أو إن لم يصل رحمه مات قبله ، وإن وصله تأخر إليه فما المانع من أن يسمى الوقت المتأخر أجلاً دون هذه الأوقات ، وإن كان موته لا يحدث إلا فيها .

قيل له : إن الذي ينداه بمعال هذا القول ؛ لأنه إذا لم يمر أن يجعل ذلك الوقت وقت

(١) والأسل : د أن . (٢) والأسل : د لا لم . (٣) والأسل : د إلى الأ .

موته مع حصول الموت في بعض هذه الأوقات ، فكذلك لا يجوز أن يقال : إنه^(١) أجل موته مع حصول الموت في بعض هذه الأوقات .

١٨٨ / وقد نطق الكتاب بصحة ما قلناه في هذا الباب . فقال تعالى : (إذا^(٢) جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون . .) وقال : (ما أتى^(٣) من أمة أجلها وما يستأخرون) وقال : (وبأننا^(٤) أجلنا الذي أجلت لنا) .

فإن قيل : قوله تعالى : (ولكم^(٥) في القصص حياة يأولى الأبواب) يدل على أنه تمبّد به لكى يرتدع القاتل عن قتل غيره فيبقى حياً . وهذا يقتضى إثبات أجل ثانٍ .
قيل له : إنه إنما يدل ذلك على أن القاتل لو لم يقتل لجاز أن يبقى للمقتول حياً ، وجزاء أن يبقى هو حياً إذا لم يقتص منه .

وهذا قد بينا صحته . فأما أن يدل على أن الوقت الذى كان يبقى إليه يكون أجلا الآن من غير تقدير ، فليس في ظاهره ولا لحواه ما يدل عليه . فأما قوله تعالى : (وانفقوا^(٦)) مما رزقناكم من قبل أن يأتي أحدكم الموت فيقول رب لولا أخرتني إلى أجل قريب فأصدق وأكن من الصالحين ولن يؤخر الله نفسا إذا جاء أجلها والله خبير بما تعملون) فإن آخره يدل على ما قلناه ؛ لأنه بين أنه تعالى لا يؤخر أحدا عن أجله ، وقوله (لولا أخرتني إلى أجل قريب) هو إخبار عنه أنه يمتنى ذلك ويقوله ، ولا يدل ذلك على أن ما يتناه هو أجل له في الحقيقة ، فالتملق به لا يصح .

فأما التملق بقول الله سبحانه في قصة نوح (أن^(٧)) اعبدوا الله واتقوه وأطيعون ينفر لكم من ذنوبكم ويؤخركم إلى أجل مسمى إن أجل الله إذا جاء لا يؤخر) فإنه يدل على صحة ما قدمناه : من أن الواحد قد يموت / في حال قد كان يجوز لبعض

١٨٨ ب

(١) في الأصل : ٥ : إن ٥ . (٢) الآية ٦١ سورة النحل . (٣) الآية ٥ سورة الحجر ،
والآية ٤٣ سورة المؤمن . (٤) الآية ١٧٨ سورة الأنعام . (٥) الآية ١٧٩ سورة البقرة .
(٦) الآيات ١٠ ، ١١ سورة المؤمن . (٧) الآيات ٣ ، ٤ سورة نوح .

الوجوه ان تتأخر حياته ويتهى ؛ لأنه بين تعالى أنهم لو عبدوه وأطاعوه لأخرهم إلى أجل مسمى ، وإن كان المعلوم أنهم لا يفعلون ذلك فيموتون قبله . ثم بين في آخره أن أجل الله إذا جاء لا يؤخر ، فنبه بذلك أن تجوز حياتهم لو عبدوه لا يخرجهم من أنهم يجب أن يموتوا في الوقت الذي جعل أجلا لهم . فأما تسميته تعالى مالم يعيشوا إليه من الوقت بأنه أجل مسمى فيجب كونه مجازا ؛ لأن الأجل هو الوقت ، ولم يقمهم تعالى إليه فيحدث موتهم فيه . وإنما سماه أجلا من حيث علم أن مع العبادة يعيشون إليه على جهة الجواز .

فأما التعلق بقوله تعالى (هو ^(١) الذي خلقكم من طين ثم قضى أجلا وأجل مسمى عنده) فالمراد به آجال حياتهم في الآخرة . ولذلك عم الجميع بذلك ، المفتول وغيره . ولذلك أضاف إليه فقال وأجل مسمى عنده من حيث كانت الآخرة قد أزيل [فيها] تملك سائر الناس ، ولا يتصرف في العباد غيره تعالى . . فإذا أمكن حمل الآية على تأويل يقتضى توفية العموم حقه فهو أولى من أن يخص ، فلو حملناها على إثبات أجل ثان قطع عنه لوجب صرفه إلى أن المراد به المفتول ومن يجري مجراه . ومتى حملناها على ما قدمناه دخل تحته كل ما تناوله ، فليذلك وجب حملها على ما قلناه . وأما قوله تعالى : (وما تحمل ^(٢) من أنثى ولا نضع إلا بطنه وما يعمّر من ممعّر ولا ينقص من عمره إلا في كتاب) فلا يدل ظاهره إلا على أنه تعالى لا يعمّر أحد اقديرا من العمر ولا ينقص أحدا من ذلك القدر إلا في كتاب مكتوب على جهة المصاحفة وقد حكى عن الحسن / وغيره أن المراد به : ما يعمّر من ممعّر فيباغ أرذل العمر ، وما ينقص من عمر أحد فيموت قبل أن يبلغ عمر هذا العمر إلا هو مكتوب عنده . وليس يتمتع عندنا النقصان من العمر على هذا الوجه . وقد بدأ أن ذلك إذا قدر زهاده ونقصانه جاز ؛ كما أنه تعالى ينقص من الرزق ويزيد فيه بشرط وغير شرط ، ولا يوجب ذلك الشك فيما قد

وجد أنه هو رزق له دون ما لم يوجد منه ، فكذلك القول في الآجال .
فإن قيل : فقد رُوي عن الحسن في قوله تعالى (ألم^(١) تر إلى الذين خرجوا من
ديارهم وهم ألوف حذر الموت فقال لهم الله موتوا ثم أحياهم) أنهم قوم خرجوا فارّين من
الطاعون ، فأماهم تعالى قبل آجالهم ، ثم أحياهم فوقاًهم آجالهم وهذا يدل على إثبات
أجلين ، وجواز مثله في المقتول .
قيل له أما هؤلاء القوم فلا ننكر فيهم إثبات أجلين ، وهما وقتا موتهم المتقدم
والتأخر . فأما من من لم يحصل لموته إلا الوقت الواحد فلا يجوز أن يثبت له أجلان في
الحقيقة لما يبيّناه من قبل .

فصل

في ذكر ما يدل على البداء في الآجال ، وما لا يدل عليه

قد بينا أن البداء هو الظهور ، فمتى ظهر للحى من حال الشيء ما لم يكن ظاهراً له ،
إما بأن يعلمه ولم يكن من قبل عالماً به ، أو بأن يظن وجه الصلاح فيه ولم يكن من قبل
لذلك ، ووصف بأنه قد بدّاه .

ثم استعمله الناس في تنفير المزوم والإرادات ، فقيل لمن لا يثبت على عزم واحد :
إنه ذو بدوات ، وقيل لمن يعدّ الشيء ولا يقبله مع سلامة الحال : إنه قد بدّاه . ١٩ ب

والأول هو الحقيقة ، والثاني وصف بذلك تشبيهاً به من حيث يتضمن تنفير العزم
اختلاف حال العازم في العلم والظن . فإذا صححت هذه الجملة ، فالذي يدل على البداء لو
وقع من القديم تعالى في باب الأجل هو أن يريد تعالى تبقّيته مدّة من الزمان وفعل ما معه
بشيء ويحصل مكلفاً وقتاً بعد وقت ، ثم بكره تبقّيته إلى انقضائه ؛ لأن إرادته الثانية أو

(١) الآية ٢٤٣ سورة البقرة .

كراهته تقتضى أنه قد علم من حاله في فساد التبقية ، أو في أنه ليس بصالح ما لم يكن عالمًا به . ويجرى ذلك في باب الدلالة على البداء مجرى أن يأمر بالشئ . وينهى عنه على وجه واحد . فهذا لا يصح عليه البتة . فأما إرادته تبقية الإنسان مدة ثم قطعه عن تلك المدة أو تمكينه لغيره من قتله واخترامه فإن ذلك لا يدل على البداء ، وإن كنا نعلم أنه تعالى هو العالم بجميع ما ينزل بالهدى . ولأنه لا يجوز أن يكلفه إلا الأوقات التي يعلم أنه يبقى فيها ممكنًا لما دللنا عليه من قبل . ولو أنه تعالى كتب في اللوح المحفوظ أن كل خلق يخلقه فسيتممه مدة مخصوصة إن لم يقطعه بمضئ القتل عنها ، وعلم أنه سيقتطع عن ذلك ، فإنه في حال القتل يموت ، ولو لم يقتله القاتل لوجب أن تبقى الحالة إلى الثانية ، لم يوجب ذلك فسادا ولا دل على البداء ، وإنما يمنع من جعل الوقت الثاني أجلا لما يفتاه من قبل / وإن كان لو سمى بذلك مجازا من حيث علم أن الموت إذا لم يحدث عند القتل فلا بد من البقاء إلى الغاية الثانية لم يعترض على الذهاب إليه في هذا الباب .

فعل هذا الوجه يجب أن يجرى الكلام في الآجال .

الكلام في الأرزاق

فصل

في بيان حقيقة الرزق وما يتصل بذلك

اعلم أن الرزق لا بد من أن يكون مضافاً أو في حكم المضاف ؛ لأنه لا بد من كونه رزقاً للغير ، وهو في باب كلكم ، فإذا أضيف إلى جملة العباد فالمراد به أن لهم أن ينتفعوا به من غير تخصيص . وعلى هذا الوجه يقال في الأمور المباحة كالماء والكلاء والصيد وما يتناول من البحر : إنه رزق لكل ، لأن أحداً لم يستبد به ، فمن سبق إليه صح به الانتفاع به وحسن . وفارق حاله ما قد اقتص به بعض العباد ، لأنه يحرم على الغير تناوله إلا بإذن أو ما يجري مجراه .

ولهذا تقول : إنه تعالى خالق جميع الأشياء لتافع الحي ؛ لأنه سوغ للأحياء الانتفاع بها ، وإن كان فيها ما قد خصّ بعضاً به ، وفيها ما عمّ . وذلك لا يخرجها من أن تكون فائدة اينتفعوا بها ، فتكون رزقاً لهم من هذا الوجه . فأما إذا أضيف إلى من قيل : إنه رزق له من الأحياء ، فالمراد بذلك أنه مما يصح أن ينتفع به ، وليس لغيره منعه منه ، لما كان ذلك حاله ووصف بأنه رزق له . وما خرج / عن هذه الصفة لم يوصف بذلك . ٢٠
وليس لأحد أن يقول : إن ذلك يوجب أن يكون للبهيمة رزق وإن كانت لا تعقل . وذلك لأننا نسوى بينها وبين العاقل في أن ما يصح أن ينتفع به وليس للغير ، وهما منه فهو رزق لها ، ولا مستبر في كون الرزق رزقاً لمن اقتص به بأن يملكه ويخصص به اختصاص المالك بملكه ؛ لأن ذلك يقتضى ثبات يده عليه على وجه له أن يصرف فيه ، أو يحصل فائدة التصرف له ، وذلك لا يتأتى في البهيمة ، فلذلك لم نقل

بأنها مالكة ، وإن جاز أن يوصف ما تنتفع به بأنه رزق لها ، والصبي وإن جرى تجراها في أنه لا يعقل فإن يده قد ثبتت على أملاكه « وتقع فائدة التصرف له ، وترجي له الأحوال التي معها يتصرف بنفسه ، ويعرف مواقع نفعه ، فذلك حل محل العاقل في أنه يملك الشيء ، وفارق البهيمة فيما ذكرناه .

ولما قدّمناه في حدّ الرزق قلنا : إنه تعالى لا يوصف بأنه مرزوق ، وإن الشيء رزق له ، لاستحالة الانتفاع عليه ، وإنما يوصف بذلك من يصح أن ينتفع . ولذلك صحّ أن يوصف تعالى بأنه مالك لما لم يقتض ذلك صحّة الانتفاع بالشيء على الحدّ الذي اقتضاه الرزق ، ولذلك قد يوصف ما لا يملكه الإنسان بأنه رزقه إذا أبيع له تناوله والانتفاع به « وإن كان قبل التناول غير مالك له ؛ كالأموال المباحة « وكبذل الطعام للغير ، إلى ما شاكله .

وقد بينّا من قبل أن المالك هو القدرة ، وأن المالك هو القادر ، فكل من قدر على شيء ولم يكن لأحد منه منة على الوجه الذي يقتضى قدرته / التعرف فيه ووصف بهذه الصفة ولذلك وُصف تعالى بأنه مالك لم يزل ، ووصف نفسه بأنه مالك يوم الدين ؛ وبينّا أن وُصفهم سيّد العبد بأنه مالك قد حذف منه ذكر التصرف ؛ لأن ملك العتق لا يعقل له معنى إذا لم يُصرف ذلك إلى التصرف الخصوص . ولذلك يقال : إنه لا يملك قتل عبده ، ويملك استخدامه ، ولا يوصف بأنه يملك عبد غيره وإن قدر على تصريفه لما كان للغير منه منة . وبينّا أن الوكيل وإن تصرف في المال فإنه لا يوصف بأنه مالك ، لأنه يخلف الموكل ، والمتمسك بالتصرف يحصل الوكيل ، ونحن وإن تصرفنا بإذنه تعالى في الأمور فإننا قد تمسكنا ، لأن الممنوع بالتصرف يحصل لنا . ولذلك وُصفنا الصغير بأنه مالك أما كان المطلوب بالمالك يحصل له « وترجي وسوله إلى حال يتصرف في المال تصرفا مطلقا . والبهيمة وإن كانت قادرة فإنها لم يوصف بالمالك لأنها لا تحتص

بشيء معين تصرف فيه أو يحصل المبتغى بالتصرف لها . ولذلك نصف زيدا بأنه مالك لأفعاله وتصرفاته ، وإن كان من حيث الإيهام لا يقال : إنه يملك القبيح من فعله لأنه يؤذن بأنه مباح له الإقدام ، وقد ثبت خطره ، وأنه ممنوع منه « فلذلك لم يوصف بأنه مالك له .

وقد جوز شيخنا أبو هاشم^(١) رحمه الله أن يوصف تعالى بأنه مالك لأفعالنا من حيث يقدر على إبطالها ومنعنا منها ، ويوصف الأقدر منا بأنه مالك لفعل غيره على هذا الوجه « ويقال فيه تعالى : إنه مالك لنا بمعنى / أنه يقدر على إفنائنا وعلى التصرف فينا . ٢٩ ب ولذلك لا يتمتع أن يكون العبد مملوكا لائتين إذا صح تصرفهما فيه ولم يكن لأحد منهما من ذلك « ولا لأحدهما منع الآخر منه . ولذلك قلنا : إن كل ما تملكه فهو تعالى المالك لنا ، لأنه قد حصلنا بالقدرة على التصرف ، وبأن خلق للتصرف فيه « وجملة بحيث يصح أن ينتفع به « ومنع الغير من أن يمنعنا منه .

وقال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : إنما يستعمل الملاك فيما يكون مردودا إلى الذي ملكه واختص به ، وإنما يكثر ذلك فيمن يعقل من الناس والملائكة والجن والأطفال ، ويفارق الرزق الذي قد يختص به البهائم « لأنها فيه بمنزلة الواحد متآ في المباح الذي وإن لم يثبت بده عليه فقد يكون رزقا له ؛ من حيث كان له أن يسبق إليه . وقد قال رحمه الله : هو الملاك الذي للمالك أن ينتفع به ولذلك لا يوصف تعالى بالرزق وإن وصف بالملاك . وقال : إنما وُصفت البهائم بالرزق ؛ لأن حالها يقرب في ذلك من حال المالك من حيث خلق تعالى الأشياء لينتفع بها على حسب ما خلقها لينتفع بها العباد ، ومنع الناس من منعها من ذلك إذا كان مباحا يقرب من هذا الوجه في حال الأملك .

(١) هو عبد السلام بن محمد الجبائي من أئمة القميلة . كانت وفاته سنة ٣٢٦ هـ كما في ابن النديم طبعة مصر ٢٤٧ .

والذى قدمناه فى حد الرزق هو أولى ؛ لأنه إذا كان متى صحح أن ينتفع به ولم يكن لأحد منعه من الانتفاع به علم رزقا له ، ومتى لم يكن كذلك لم يكن رزقا ، وإن كان قد يكون ملكا . فضع الملك إلى حد الرزق لا وجه له . ويجب أن يجعل حده ما قلناه فقط ، وهو الذى ذكره شيخنا أبو على ^(١) بن خالاد فى كتاب الأصول . وهو مستمير على النظر .

١٢٢

فإن قيل : أليس لزيد أن يمنع عمرا من المباح بالسبق إليه وتناوله ، ولم يوجب ذلك ألا يكون رزقا ؟ فهلا دل ذلك على بطلان حدكم فى هذا الباب .

قيل له : إن حالهما فى ذلك المباح يتفق من حيث كان لكل واحد منهما أن يختص بذلك ، وأن يسبق إليه على وجه يمنع صاحبه من الانتفاع به ، إلا أنه ليس له متى حصل فى يده أو اختص به أن يمنعه منه ، وهذا هو المراد بقولنا : وليس لأحد أن يمنعه منه ، فالتدبير مستمير . ولا معتبر فى هذا الباب بما لنا أن نمنعه عقلا أو شرعا ؛ لأن المراد بذلك أنه قد جعل لنا المنع منه . فبأى الوجهين علمنا ذلك فالكلام صحيح . ولذلك قلنا : إن البهيمة لا تملك إتلاف الحيوان لأننا منعها من ذلك إذا تمكنا منه ، كالسبع أما كان لنا منعه من اقتراض الحيوان ولم يكن لنا منعه من تناول الكلال لم يوصف الحيوان بأنه رزق له ، وإن وصف بذلك الحشيش . فأما إذا أتلف حيوانا فقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله بأنه رزق له ؛ لأنه بعد الموت قد حل محل الحشيش . وسائر ما لا يألم بالتناول بأن يكون مما يحل لصاحبه تناوله بأن يكون مذكى ، فإنه لا يكون رزقا له ؛ لأن لصاحبه ولنيره منعه منه ، كما أن لهم منعه من الزرع والقواكه التى ليست بمباحة . وكذلك فلو كان متبقة / وكان مالكة مضطرا إلى تناوله فإنه لا يكون رزقا للسمع ؛ لأن له أن يمنعه منه ؛ فلا يجوز والحال هذه أن يكون رزقا له ، فأما إذا لم يختص بالبيعة أحد

ب ٢٢

(١) هو من أصحاب أبى هاشم الجبال . وانظر ابن النديم طبعة ص ٢٤٧ .

فهوجب أن تكون رزقا للسمع كائر المباحات . ولذلك لا يوصف السبع لتناول هذه الأشياء بأنه ظالم ، ومتى تناول ملك غيره وصف بهذه الصفة . فأما إذا كانت الآتية مما ينتفع بها صاحبها يهابها أو يلحمها بأن يجعله قوتا للحيوان يختص به فإن السبع إذا تناوله يكون ظلالة على ما قدمناه . ولولا أن البهائم كالغنم في كون الشيء رزقا لها لم يكن للناع للبهيمة « من تناول اللباح متوعدا ، وقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في المرأة التي حبست الهرة فلم تطعمها ولا تركتها تلتبس لنفسها ماتتناوله إلى أن ماتت أنها في النار تمشى المرأة وجهها خالدة مخلدة فيها أبدا . ولا خلاف أيضا بين الأمة أن ذلك محرم ، وذلك يدل على أن لها تناول المباحات ، وأنه رزق لها ، وإن كان لا يوصف ذلك بأنه مباح لها ، ولا ملك الغير بأنه محظور عليها ؛ لأن الإباحة تقتضي أن الشيء حسن وأنه قد عُرف أو دلّ على ذلك من حاله ، ففتى اختص بالحسن ولم يحصل له صفة زائدة تقتضي كونه ندبا أو واجبا وحصل التعريف وصف بذلك ، والبهيمة لا يصح هذا المعنى فيها . ولذلك لم نصف القديم تعالى بأن الفعل مباح منهوله ، لما لم يصح فيه معنى التعريف . فأما المحظور فهو عبارة عن المحرم القبيح إذا عرّف فاعله أو دلّ على أنه يجب عليه تجنّبه . فلذلك لا يقال في البهيمة إذا تناولت ملك الغير إنها فاعلة لمحظور ، وإن كانت ظلالة وما فعلته ظلما / ولذلك لا يوصف تعالى بالخطأ والتحريم ، لما اقتضى ذلك التعريف وما يجري مجراه .

٣٣

وقد بين شيخنا أبو هاشم أن الكلب إذا صاد واستل على صاحبه فليس ذلك بظلم ، وهو بمنزلة اللباح ؛ لأنه تعالى قد تضمن له العوض إذا تناوله الكلب كما تضمن ذلك إذا ذبحه الرجل ، ونخرج بذلك من كونه ظلما . ولا معتبر بعلم الكلب بحسن الفعل وقبحه ؛ لأن الأعواض لا يختلف حكمها بعنل ذلك . وقد قال بعضهم : إن الرزق هو النفع الذي يقع على جهة التصيط له في الزمان ، وعلى مقدار حاجة المعلى . ولذلك قالوا : رزق السلطان

جنده رزقا ، وقبضوا أرزاقهم » وقصّلوا بذلك بين هبة الملك وعطيّته ؛ لما كان ذلك يقع على ترتيب « ولمّا كان ما أعطاه تعالى العباد هو على مقدار مرتّب قيل بأنه رزق لهم .

والذى حكيناه في حدّ الرزق هو أولى ، لأن أهل اللغة لا يعتبرون فيما يكون رزقا له إلا بأن يحملّ له الانتفاع به على أىّ وجه وصل إليه وصار في ملكه . ألا ترى أنهم يستعملون هذه اللفظة فيما أيسح له تناوله وإن لم يعتقدوه واصلا من جهة غيره ، أو لم يعلم الوجه الذى عليه وصل إليه . ولا معتبر بتعارف مخصوص في هذا الباب ، لأنه لا يمتنع أن يُتعارف استعمالها فيما يحصل من جهة العباد إذا كان على وجه دون وجه ؛ كما يقال في رزق الجند . وذلك لا يُزيل ما ذكرناه في اللغة عن بابّه ، كما أنهم لا يصفون الرزق الذى يعطيه^(١) الجند بأنه عطاء أو نفقة وصلة ، ويصفون غيره بذلك وإن كان في الحقيقة صلة منه وعطيّة ، وكانت النفقة التى يعطيهم إياها كالرزق في أنهم يستحقّونها بعملهم أو تجرى / بجرى المستحقّ في هذا الباب . وفي الناس من ظنّ أن الرزق إنما يوصف به للأكول والمشروب دون غيرها ؛ من حيث قال تعالى (^(٢) ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التى جعل الله لكم قياما وارزقوهم فيها واكسوهم) فإنه لما فصل بين الرزق والكسوة علم أن الرزق هو للأكول دون غيره . وهذا بعيد ؛ لأن المتعارف في اللغة والتعارف أن الإنسان يقول : قد رُزق فلان ولدا ودارا وضيّة ، كما يقال : رُزق ما كولا واسما ونباتا كثيرا . فعمل أن الرزق علم في كل ما ينتفع به « ويحملّ ذلك فيه ، على ما قدمناه من قبل . ولا يجب إذا أفرد تعالى الكسوة بالذكر ألا يكون داخلا في الرزق ؛ كما لا يجب إذا أفرد تعالى الإحسان بالذكر في قوله : (إن ^(٣) الله بأمر بالعدل والإحسان) ألا يكون داخلا في

ب ٣٣

(١) أى يعطيه اللعان ، وقد يكون الأصل : بماله المد

(٢) الآية ٥ سورة النساء .

(٣) الآية ٩٠ سورة النحل .

المدل ، وإذا أفرد في قصة الصدقات للساكنين بالذكر ألا يكونوا داخلين في جملة الفقراء .

فأما من جعل الرزق كل ما يتمكن الحي من تناوله « حراما كان أم حلالا » فسفرد في إبطال قوله فصلا من بعد إن شاء الله .

فصل

في ذكر الوجوه التي يحصل منها الرزق والمك عتلا وسما

قد علمنا بالعقل أن كل ما ينتفع به ، وليس علينا فيه مضرة عاجلة ولا آجلة ، ولا على الغير نا فيه مضرة من الوجوهين « قلنا أن تناوله . وإنما يُشكل الحال في أمور من هذا القبيل هل حصلت فيه ^(١) هذه / الصفة أم لا . فأما إذا علم أنه بهذه الصفة فالعلم بإباحته بمنزلة العلم بقبح الظلم على جهة الجملة ، وإن احتيج في التعمين إلى استدلال . وليس لأحد أن يقول : إذا كنتم تعلمون أنه لا ضرر فيه آجلا إلا باستدلال « فيجب ألا يحصل لكم هذا العلم على جهة الجملة ؛ كما ليس لأحد أن يقول : إذا لم تعلموا باضطراب أنه لا نفع لكم فيما يفعل بكم من الضرر فيجب ألا تعلموا قبح الظلم ، وإنما سويتنا بينهما لأن فقد هذا العلم إنما كان يؤثر فيما قاناه لو ادعينا حصول علم ضروري مفصلا ، فأما إذا كنا مدعين لذلك على جهة الجملة فالتملق بما أورده لا يصح .

ونحن نقصّي القول في أن ماصفته ما ذكرناه على الإباحة دون الحظر من بعد . وإنما لم نبيّنه ^(٢) هاهنا لأن من يقول : إنه على الحظر في الأصل يقول بأنه تعالى قد أباحه بإذن مجدد ، فنقول عند الإذن فيه كقولنا مع تقدمه . وإنما يقع الخلاف بيننا في طريق معرفة كونه مباحا ورزقا لمن يتناوله ، لا في كونه رزقا في الحقيقة ، فلذلك استعجزنا ترك بهانه في هذا الموضع .

(٢) في الأصل : هـ - هـ .

(١) كذا ، والاسم : هـ - هـ .

فإذا ثبت ذلك فالواجب أن ينظر في ذلك ، فما حازه الإنسان واحتص به صار مالكا له ولم يكن لأحد إزالة يده عنه ؛ كما أن ما يملك بالهبة من جهة غيره قد صار أملاك به ، وما لم يصح في يده فحال فيه وحال غيره بمنزلة ، فأما ما لا يجوز أن يكون له مع الأشياء هذا الاختصاص كالبهايم فقد بينا أن ذلك رزق لها / وأنها لا تملكه . وقد بين شيخنا أبو هاشم رحمه الله أن العطية بالهبة تُعلم تلك الموهوب لها عقلا . وأن من ادعى من الفقهاء أن للواهب أن يرجع في ذلك وإن قبضه الموهوب له ، ادعى فيه دلالة سمعية ، لأنه يفكر ما قلناه . وإنما يملك الإنسان الأشياء بالماوضات من جهة العقل فهو في الظهور بمنزلة ما ذكرناه من تملكه بالهبة والعطية . وكذلك القول في تملك القيم والأبدان عند الاتلاف في أنه يعلم من جهة العقل ، وإن كان تخصيصه بيد دون بدل يرجع فيه إلى السمع . فأما تملك المال بالموارث فسمعي ؛ لأن العقل يقتضى أنه بالموت قد زال ملكه فقط ، فأما أنه يملكه ولده دون أخيه فطريقه السمع ، ولولاه لوجب أن يكون ماترکه بمنزلة المباحات في أن من سبق إليه وحازه فهو له ، ولا يكون للقريب في ذلك من الاختصاص ما ليس للبعيد . وكذلك القول في تملك أموال الكفار على سائر الوجوه ؛ لأن ذلك سمعي . والعقل لا يفصل في الأملاك بين المعامى والطبيع ؛ كما لا يفصل في الرزق بين العاقل والبهيمة . وكذلك القول في الديات وما شاكلها ؛ لأن ذلك سمعي ؛ كما أن استحقاق الزكوات والشعور وغيرها طريقه السمع .

٣٤ ب

ويجب في الجملة أن ينظر . فكل وجه يملك به على سبيل القهر ومن غير رضا من مالكه من الأعيان فيجب أن يكون طريقه السمع ، وما كان مملوكا عن تراض فقير محتج أن يعلم أنه^(١) جهة الملك من جهة العقل / فعلى هذا الوجه يجب اعتبار هذا الباب فإن تقصيه بطول .

١ ٣٥

(١) كذا في الأصل ، والماء فيها ضمير الشأن . والأسوغ : « أن » .

فصل

في أن المحرم تناوله لا يجوز أن يكون رزقا للظالم والناصب والسارق

يدل على ذلك قول الله تعالى (وأنفقوا^(١) مما رزقناكم) فلو كان المحرم رزقا لمن تناوله لكان مأمورا بالإنتفاق منه ، إما على جهة الندب أو الإباحة أو الوجوب ، وفي علمنا بأنه منهي عن ذلك دلالة على ما قلناه . وقوله تعالى (الذين^(٢) يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون) يدل على ذلك من وجوبين : أحدهما أنهم مدحوا بأنهم ينفقون مما رزقوا ، فلو كان الحرام رزقا لكان ممدوحا بالإنتفاق منه على بعض الوجوه ، وفي كونه مذموما على ذلك دلالة على أنه ليس برزق له . والثاني أنه تعالى قال (ومما رزقناهم ينفقون) فلولا أن هناك شيئا ينفق لم يرزقوه لم يكن لهذا^(٣) القول معنى . وهذا مما أن المنفق من الحرمات لا يكون متفقا مما رزقه الله . وقد جمل الله تعالى الإنتفاق بما رزقه المؤمن [من^(٤)] صفات المؤمنين ، فقال (إنما^(٥) المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم وإذا تليت عليهم آياته) إلى قوله (ومما رزقناهم ينفقون أو انك هم المؤمنون إنفا) فلو كان المحرم رزقا له لكان إنتفاقه منه على بعض الوجوه من صفات المؤمنين . وبعد فإن ذلك لو كان رزقا له ، لوجب أن يكون المانع له من التصرف فيه مذموما ، وفي علمنا بأنه ممدوح ، وأنه تعالى قد أوجب منعه من التصرف فيه والإنتفاق منه ، وألزم اللسان نزعها من يده وردّها إلى صاحبها دلالة على أنه ليس برزق له : / ويقوى ذلك ما قدمناه في أمر الحرّة ؛ لأنه عليه السلام بين أن المرأة المانعة لها مما تنتفع به من البياحات مذمومة مستحقّة للنار ، لساكان [ما^(٦)] تمنعها منه رزقا لها ، فلو كان المحرم رزقا لمن في يده لذم مانعه من التصرف فيه .

(١) الآية ١٠ سورة المنافقين . (٢) الآية ٣ سورة البقرة . (٣) في الأصل : « هذا » .

(٤) زيادة انتظاما للبيان . (٥) الآيات ٢ - ٤ - سورة الأغال .

(٦) زيادة انتظاما للبيان .

وعلى أن الأمر على ما قلناه لم يكن لإضافة الرزق إلى أنه من قبل الله وجه ؛ لأنه إن كان كل ما^(١) تمكن منه المرء هو رزقه حراما كان أو حلالا ، فعلى أى وجه يضاف إلى الله تعالى .

فإن قال : لأنه خافه على صفة ينتفع به ، قيل له : أليس قد قال تعالى (ونزلنا^(٢) من السماء ماء مباركا) إلى قوله (رزقا للعباد) فبين أنه أنزله رزقا لهم ، ولو كان رزقا لهم متى أنزل الماء فأثبت الحب ، قصد به أن يخافه لأجلهم أو^(٣) إن لم يقصد ذلك لم يكن لهذا القول معنى . وقد ثبت أيضا بإجماع الأمة أنه يحسن من الإنسان طلب الرزق لنفسه وعياله . وقوله تعالى (وابتغوا^(٤) من فضل الله) . وقوله (وآخرون^(٥) يفسريون في الأرض بيتنون من فضل الله) يصدق ما قلناه . فلو كان الحرام رزقا لمن تمكن منه لوجب أن يكون مأمورا بطيئه ، أو مباحا له طيئه ، وبطلان ذلك بين أنه ليس برزق لمن تناوله .

وبعد فكيف يجوز أن يكون تعالى قد جعله رزقا للشارق ، ويأمر للمسروق منه أن ينزعه من يده ، ويأمر الإمام بقطع يده ؛ من حيث تناوله ، ويأمر الناس بلعنه والبراءة منه . وقوله تعالى : (قل أرايتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا قل / والله أذن لكم أم على الله تفترون^(٦)) بدل على ما قلناه ؛ لأنه ذمّ تعالى من سوى بين الحرام والحلال في هذا الوجه . وقوله سبحانه (قد^(٧) خسر الذين قتلوا أولادهم سفها بغير علم وحرموا ما رزقهم الله افتراء على الله) بدل على ذلك ؛ لأنه تعالى ذمهم بأن حرموا ما رزقهم الله ، ولو كان كونه رزقا لا ينافي كونه محرما ولا يمنع منه لكان تحريمهم له كتحليله .

(١) في الأصل : مما . . . الآية ٩ . . . الآية ١١ . . . سورة . . . (٣) في الأصل : إن . . .

(٢) الآية ١٠ - سورة الجمعة . . . الآية ٢٠ . . . سورة الزل . . . (٦) الآية ٥٩ - سورة يونس .

(٧) الآية ١٤ - سورة الأنعام .

وقد ثبت في الشاهد أن الساطان إذا أعطى جنده المال يكون ذلك رزقا لهم ويوصف بأنه رزق جنده . ولو أعطى بعضهم المال ليحمله إلى غيره ومنعه من التصرف فيه أشد منع لم يقل بأن ذلك رزقه وأنه قد رزقه ذلك المال وإن كان قد مكنته منه بحمله في يده ، على حسب تمكينه له من رزقه .

ولو أن رجلا أجرى العادة بأن يودع عند غيره كل شهر ودية يأمره بحفظها ، وعدمه من التصرف فيها ، لم يقل بأنه يرزقه كل شهر مالا ، ويقال ذلك إذا أجرى العادة بأن يعطيه كل شهر ما لا يبتغىه على نفسه وعباله . فلو كان الحرام رزقا لمن تناوله لوجب أن يوصف كلا الأمرين بأنه رزق لمن حصل في يده ، وتمكن من أخذه ، وكان يجب على قوالم أو قال الرجل لولده : إن الذي ادخرته في هذا البيت جعلته لك وأبحت لك الإنفاق منه ، والذي جعلته في البيت الآخر قد أعدته لبعض الأمور وإياك والتصرف له ، والتناول منه ، وقد سلت كلا الأمرين منك^(١) لم يقل أحد من الناس بأيهما رزق له بل يجهلون الرزق ما أباح تصرفه فيه .

وبعد فلو كان ما يحرم تناوؤه رزقا / لا سارق لوجب فيما حرمه الله أصلا من الميتة والدم ٣٦ ب ولحم الخنزير أن يكون رزقا ؛ لأن تناوؤه ممكن ، والانتفاع به يصح ، فلما لم يصح كون ذلك رزقا من حيث كان محرما ، فكذلك القول في مال الغير ، لأنه بمنزلة الميتة في كونه محرما على السارق وإن كان محللا لصاحبه . وقد تحمل الميتة للمضطر ولا يوجب ذلك كونه رزقا لأنني عنه لما كان محرما عليه .

وبعد ، فقد ثبت أن الله تعالى كما يرزق العبد المأكول والملبوس فقد يرزقه الزوجة والولد والمبيد ، فلو كان ما يتمكن منه من الحرام من المأكول والملبوس رزقا له ، لوجب إذا تمكن من وطء زوجته غيره وذوات محارمه أن يكون تعالى قد رزقه ذلك ، كما

(١) كذا في الأصل . والأول :

رزقه الاستمتاع بزوجته ، ولو جب إذا تمكّن من استخدام الأحرار على الوجه الذى يستخدم العبيد عليه أن يكونوا عبيداه ، وبطلان ذلك عند الجميع يبيّن أن الرزق هو الحلال .

وبعد فإن الأمر لو كان على ماقلوه لوجب إذا تمكّن السلطان من أحد أملاك الناس أن يكون مافى أيديهم رزقاه ، بل يجب أن يكون سائر مآرُزقوه من الزوجة والولد وغيرها رزقاه ! لتمكّنه من الانتفاع به .

الاترى أن الحلال لَمَّا كان رزقاه لم يعتبر^(١) فيه أن يكون حاصلًا فى يده على وجه يتمكّن من الانتفاع به ، أو يكون غائبًا عنه على وجه يمكنه تحصيله والانتفاع به . بل المعلوم من حاله أنه لو تمذّر عليه الانتفاع به أيضا لفتية عبده عنه ، أو لأن فى الناس من استولى عليه ، لكان لا يمنه ذلك من أن يكون رزقا له . فإذا صحّ ذلك ، فلو كان المحرام كالحلال فى هذا الباب لوجب أن يكون مافى أيدي الناس رزقا لنا ، كما لو تناولناه وتمكّنا من الانتفاع به بكون رزقا لنا . وذلك يُبطل اختصاص الرزق ببعض دون بعض ، وفساد ذلك ظاهر .

١٤٧

وبعد فلو كان المحرّم رزقا له . لوجب أن يكون تعالى قد حكم بأنه رزق للسارق ؛ كما حكم بذلك فى الحلال . ولو كان كذلك لم يميز أن يكون آكله ظلما ، ولا التناول له لصا سارقا ؛ كما أن من حكم له الرسول صلى الله عليه وسلم بأن الشيء رزق له لا يجوز أن بوصف متناوله بذلك . ومن فصل بين حكمه تعالى وبين حكم الرسول بذلك نزهة القول بأنه حكم تعالى بالجور ، ورسوله بالعدل . وإذا لم يميز مع حكم الرسول أن يقال لمن تناول ذلك : أكلت حراما خبيثا ، فكذلك القول فيما حكم الله بأنه رزق للعبد ، ويجب أن يكون حكمه تعالى بذلك يمنع من وصفه بأنه ظالم . وأن يكون من جهله

(١) فى الأصل : • يتنبر • .

هرُّ ما عليه ظالماً له بهذا الوصف ، كما يجب مثله في حكم الرسول . وإذا حكم النبي صلى الله عليه وسلم بوطء فرج وجب القول بأن له وطأه وأنه ليس بزنا ، فيجب مثله في حكم الله سبحانه . وهذا يوجب أن من تمكّن من وطء الفرج أن يكون له وطؤها والاستمتاع بها ، ولا يكون زانياً مستحقاً للحدّ .

وبعد ، فإذا كان تعالى قد رزق الحرام فيجب أن يكون هو الذي قضاه وقدّره وقسمه . وذلك يوجب أن يلزمنا الرضا بتناوله له ، وآلا نستخطه . وهذا يؤدّي إلى ٢٧ ب الخروج من الدين .

فإن قيل : وكيف يجوز أن يأكل الإنسان رزق غيره ، أو ما ليس برزق له ، وهل ذلك إلاّ مغالبة لله تعالى قيل له : إذا جاز أن يأكل ما لا يملكه ، جاز أن يأكل ما ليس برزق له ، وكما يجوز أن يأكل مِلك غيره ومال غيره . وما أنتم به على ظهركم ، فما الذي يمنع من أن يأكل رزق غيره . وإنما كان يجب إذا تناول مال غيره أن يكون مغالباً لو كان معنى قولنا : إن الله جعله رزقاً له أنه سيأكله لا محالة ، أو أنه حله على الأكل . فأما إذا أريد بذلك أنه أحلّ له أكله . ومنع غيره من الاعتراض عليه منع نهى لا يمنع قسراً . فما الذي يمنع أن يُقدم الغير على أخذه منه ظلماً وتعدياً ، وعلى أكله وإتلافه ، فيكون عاصياً لله سبحانه . وقد علمنا أنه تعالى قادر على منع الظلمة من ذلك قسراً ، ولكنه متمهم بالنهي والتخويف ليستحقوا الثواب على الامتناع منه من جهة الاختيار ، فلا يجب كونه ما نعالهم ، ولا يجب إذا اختاروه أن يسكنوا ظالمين له تعالى .

ولولا أن الأمر على ما قلناه لوجب أن يكون آكل أموال اليتامى آكل ما هو رزق له ، فكان لا يصح أن يقول تعالى (إن ^(١) الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً

(١) الآية ١٠ سورة النساء .

إنما يأكلون في بطونهم ناراً) الآية ؛ لأنه تعالى إذا رزقهم ذلك لم يصح كونه ظلماً وتعدياً .

فإن قيل : إنه تعالى إذا خلق فيه شهوة الحرام ، كما خلق فيه شهوة الحلال ، فيجب أن يكون / رزقا له ؛ لأن معنى الرزق كونه مشتهياً له ، ومنتقياً به ومتسكئاً منه . قيل له : إن الذي قدّمناه يُسقط هذا القول ، ويوجب أن الإنسان كما قد يشتهي الحرام والحلال ، فكذلك قد يشتهي ما رزقه وما لم يرزقه ، وكما قد يشتهي ما يملك غيره ، وما لا يملكه ، فكذلك ما قلناه . وقد ثبت أيضاً أن ما ينفّر طبعه عنه قد يكون رزقا له إذا انتفع به في العاقبة ، أو صح أن يتوصل به على بعض الوجوه إلى منفعة ، وذلك يُبطل القول بأن الرزق هو ما تعلق شهوته به . وقد يُنمّ السلطان بأن يقال : إنه يريد أن يستولى على أرزاق الناس فيأخذها ، كما يقال : إنه قد استولى على أملاكهم . وذلك يبين أن تمكنه من تناول الشيء لا يجعله رزقا له .

١٢٨

واعلم أننا إنما عظمنا الخطأ في هذا الباب ؛ لأن من نسب الحرام إلى أنه رزق لمن تناوله فقد وصف الله تعالى بأنه رزقه الحرام ، وأنه من الله ويوم ذلك أنه تعالى فعل القبيح ، أو أباحه ، أو دلّ على حسنه ، أو حكم بذلك فيه أو أنه أباح المنع مما رزقه العبد إلى ما شاكل ذلك .

فأما إذا اعترف الخصم بأن ما تناوله الظالم محرّم عليه ، يستحقّ به الدّم والعقاب والامن والحدّ ، وأنه تعالى منّ به من ذلك ، وأوجب علينا منّهم منه ، وأنه يلزمه ألا يتناول ذلك ويردّه إلى صاحبه ، ثم قال مع ذلك : إنى أسميه رزقا له ، أريد بذلك أن يده قد احتوت عليه ، وقد مُكّن منه كتبكمه من / أملاكه ، فقد أصاب للمنى « وأخطأ في العبارة . فالوجه في بيان خطئه من الوجه الذي قدّمناه في حد الرزق .

ب ٢٨

وهذه جملة مقننة في هذا الباب .

فصل

في أن العبد لا يقدر على تحصيل الرزق لنفسه ، وأن الرزق من الله تعالى

اعلم أن الرزق إذا كان عبارة عما يصح الانتفاع به ، وقد علمنا أن جميع ذلك من خلقه سبحانه ، فيجب ألا يصح أن يكون مقدورا لا بعد لا على جهة المباشرة ولا على الذوات^(١) ؛ لأنه لا يصح منه أن يولد الأجسام ، والألوان ، والظنوم والأرابيح^(٢) وسائر ما ينتفع به . وقد دللنا على ذلك من قبل بما لا طائل في إعادته ، فيجب أن يكون من الله تعالى ؛ لأنه الخالق له لينتفع به العباد ، على الوجه الذي أباح انتفاعهم به . فإن قيل : أليس في جملة ما يصح أن ينتفع به الأصوات ؟ وقد تكون من فعل العبد ، فلم منهم أن يكون في الرزق ما يفعله العبد . قيل له : إن الظاهر من الرزق أنه يفيد ما تثبت عليه الأبدى ، ويصح التصرف فيه ، والانتفاع به . وكل ذلك لا يكون إلا من خلقه تعالى . والأصوات فلا يصح هذا الوجه فيها ، فلذلك لم نذكر في هذا الباب ، وإنما يقال : قد رزق فلان صوتا حسنا ، ويراد بذلك أنه تعالى قد أعطاه آلة تصلح لذلك ، فتكون الآلة هي إضافة إلى الله تعالى دون الصوت الذي هو من فعله ، وإن كان لا يتمتع إضافة ذلك إليه تعالى ، من حيث مكّن منه ، وأعان عليه ؛ كما يقال في الإيمان : إنه من الله على هذا الحد . ما قدمناه : أن الصوت إذا كان لا يصح البقاء عليه لم يُقل فيه : إنه يصح أن ينتفع به ؛ لأن هذه اللفظة تقتضي أن المنتفع به بما يصح وجوده على وجه ينتفع به ، وإن لم يُنتفع به ، كما يقتضى قولنا : إن الفعل يصح منه أنه يتهدأ لقادر إيجاده ، وألا يوجد ، والحال واحدة .

(١)

(٢) جمع أرباح جمع ربيع والربيع في جمع ربيع أرواح ، وفي جمع أرواح ، أروابع ، والراد ، له والنحو .

فإن قيل : أليس العبد قد يهب لغيره « ويمطيه » ويُفضل عليه ، فهلاً قلتم في هذه العطايا والهبات ، إنها رزق من جهة من وهب وأعطى ؟ قيل له : إن ذلك لا يقدر في كلامنا بأى جواب أجبنا عنه ؛ لأن ذلك لا يوجب كونه من فعل الواهب والمعطى ، ولا يخرج من أن يكون من فعله تعالى وخلقه .

فإن قيل : إنه إذا كان من جهة تلك فقد حل فعله الذى وصل به إلى تملك ذلك واستباحة الانتفاع به محل أن يكون هو الذى فعله وخلقه « فيجب أن يكون رزقا من العبد .

قيل له : إنا لا نمتنع من القول بأن العبد يرزق غيره إذا أعطاه وخوته ، ولذلك يقال في الملاك : إنه رزق جنده إذا أعطاه النفقات ؛ لكن ذلك لا يخرج من أن يكون من جهة سبحانه ؛ من حيث كان هو الخالق له أولا ، ثم المالك لمن أعطاه ثانيا ، ثم الجاعل له بالصفة التى يملك التصرف فيه ثالثا ، ثم الجاعل له بحيث يصح أن يملك غيره رابعا ، ثم الجاعل للقابض بالصفة التى يملك بالتقبض وينتفع به / من حيث شتماء إليه خامسا إلى غير ذلك من الوجوه التى تسكت ، فيجب أن يكون مضافا لله تعالى . ولذلك قلنا : إن كل نعمة واصله إلى العبد من جهة غيره فهى من الله تعالى لما ذكرناه من الوجوه .

ومما يبين صحة إضافة ذلك إلى الله تعالى أن أكثر جهات الملاك هو الذى جعله جهة له ، وإلا لم يكن بأن يملك به أولى من ألا يملك به ، فيجب أن يكون المعطى فى حكم الجهة للملك ، وذلك لا يخرج من أن يكون رزقا منه تعالى .

فإن قيل : إذا كانت الأرزاق منه تعالى هل ما ذكرتم ، فكيف يصح أن تدعو الدواعى إلى طلبه (١) .

(١) أى طلب الرزق ، ولذلك أورد .

قيل له : لا يمتنع فيما يقع منه تعالى أن نطلبه « إذا كان قد أجرى العادة في كل ما تناولوه ^(١) منه أو في أكثره أنه يفعله عند طلبنا وتعرضنا وإقدامنا على بعض الأفعال . وهذا كما يحسن منا ويصح طلب الولد بالوطء ، والزرع بالبذر ، والعمافية بالملاج إلى غير ذلك مما يطول ذكره . وفي ذلك سقوط ما سأل عنه إذا كان قد بنى التكليف على ذلك ؛ لأننا نطلب بالطاعة الثواب الذي هو من فعله تعالى ، فما الذي يمنع مما قلناه . لكن الثواب مستحق بالفعل ، وما يحصل من الأرزاق عند الطلب لا يكون مستحقا به « وإنما يكون تفضيلا « أو مصلحة ، ولطفنا .

فصل

في أنه يحسن من العبد طلب الرزق والتكسب ،

وبطلان قول من يحرم المكاسب

١٣٠ / اعلم أنه قد ثبت بالعقل أن التحرُّز من المضار بالوجه الذي يعلم أو يظن أنه مُحَرَّزٌ ^(٢) به منها واجب . وعلى هذا الوجه يبنى أصل التكليف ثم فروعه . فإذا ثبت ذلك فيجب إذا علم الإنسان أو ظن أنه ^(٣) أن لم يطلب الرزق ولم يتعرض له ببعض الوجوه أنه يلحقه أو يلحق من يعمه نزول الضرر به الضرر أن يلزمه طلب ذلك بما يفلب في ظنه أنه يصل به إلى المراد . وربما يتجاوز الحد في ذلك فيصير الإنسان مُلجأً إلى طلب الرزق ، كما يكون مضطرا في بعض الأحوال إلى أكل الميتة ومدفوعا إليه . فإذا ثبت ذلك لم يمكن القول بأن ذلك محرم ، مع علمنا بكونه واجبا أو داخلا في باب الإلجاء .

وقد ثبت أيضا من جهة العقل أن التماس المنافع التي لا ضرر على المرء فيها عاجلا

(١) في الأصل : « تناوله » .

(٢) أي يحرم المرء بها نفسه ، ويمقتها . والأسوغ : محترز . (٣) في الأصل : « وإن » .

ولا آجلا حسن ، وإن كان إزاء ياتمه بالأمر الشاق إذا كان النفع الملتبس يُوفى عليه .
ولذلك يحسن من الإنسان أن ينفّس في الهواء ، ويشرب الماء البارد ، إلى غير ذلك .
فإذا صحّ ما قلناه ، وغلب في ظنه إذا تمرض ليمض الأفعال الرزق وصل إلى منافع توفى
على ما لحقه من المشقة ، فيجب كون ذلك حسّنا منه . والكتاب يشهد بصحة ما ذكرناه ؛
لأنه قال تعالى (فإذا ^(١) قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله) .
وقال (وآخرون ^(٢) يضربون في الأرض يبتغون من فضل الله) ، وقال (لا تأكلوا ^(٣)
أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم) وأمر بالنكاح وندب
إليه / وأباح طلبه ، وهو في أنه منفعة بمنزلة سائر المنافع . وقال سبحانه (وإذا ^(٤) حلتم
فاصطادوا) بمد أن أباح الاصطياد ثم حظره بالإحرام . وكل ذلك يبين بطلان قول
من يحرم المكاسب .

ب ٣٠

وهم على فرق : فهم من يقول : إن الواجب الكف عن طلب الرزق على كل حال ؛
لأن فيه ترك التوكل والشكّ فيما وعد .

ومنهم من يقول بتحريمه ، لاختلاط الحرام بالحلّال وتمذر تمييزه .

ومنهم من يقول بتحريمها ؛ لما فيها من معاونة الظلمة وتشديد أحوالهم ، بما يأخذونه
من التجارات من العشور وغيرها . فأما من حرّم المكاسب على كل حال فما تقدم يقتضى
بطلان قوله ، ويلزمهم ألا يتناولوا المأكول من فرن وألا يتعاطوا تناوله باليد ، لأن فيه
ترك التوكل ، وإلا فقد ناقضوا ؛ لأنهم إذا طلبوا الطعام من أخ وصديق وأمروا بتقديمه
إليهم ، وتعاطوا إصلاحه وأكله ، ولم يوجب ذلك عندهم ترك التوكل ، فكذلك
القول في التمرض لطبسه بالتجارة وغيرها ؛ لأنه لا معتبر باختلاف وجوه طلبه في هذا

(١) الآية ١٠ سورة الجمعة . (٢) الآية ٢٠ سورة الزمل . (٣) الآية ٢٩ سورة النساء .

(٤) الآية ٢ سورة المائدة .

الهاب . فأما التوكّل فهو طلب الشيء من جهته تعالى بالوجه الذي أباح الطلب به ، وألا يمزج إذا لم يُعطَ ، ولا يمدل في طلب النافع عن جهة الحلال إلى الحرام . فتى فعل ذلك كان متوكّلاً عليه تعالى . ولذلك قال عليه السلام (لو^(١) توكلتم على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير / تندو سخاصا وتروح بطانا) فجعلها متوكّلة وإن غدت وراحت طالبة لما نفوته . فكذلك القول في طالب الرزق منا : أنه متى طلبه على الوجه الذي ذكرناه كان معوكّلاً . وإنما أراد عليه السلام بهذا الكلام أن يفتق المرء بما مجده من الحلال ، ويوطن نفسه عليه ، وأنه متى فعل ذلك رزقه الله تعالى على الوجه الذي يطلبه بحسب المصاحبة . ولم يُرد عليه السلام أن يكف عن الطلب أصلاً ، ولذلك مثل بالطير التي تندو أو تروح ولا فرق بين من أوجب التوكّل ، وجعله الكف عن طلب الرزق ، وانتظر حصوله من جهته تعالى بلا طلب ، وبين من قال بمنه في طلب الأولاد وفي طلب العلوم والآداب لأن المنافع الحاضرة إذا لم يحسن عندهم التماسها فبالأحسن التماس الغائب المتأخر من المنافع بالطاعات وغيرها أولى . وفي هذا إسقاط العبادة والتكليف .

وقد ارتكب ذلك بعض الصوفية ، وأزالوا عن أنفسهم التكليف الشاقّة لمثل هذه العلة . ولا وجه للتشاغل بمكالمهم في هذا الباب .

وأما من قال بتحريم المكاسب من حيث اختلط الحرام بالحلال فقوله يقصد ؛ لأن ما وجد في يد العاقل من الأموال إذا لم يعلم أنه حرام حلّ طلبه من جهته بما وضة وغيرها ، ولا يجب أن يلتصق ما يقطع^(٢) بأنه لم يُملك إلا على وجه صحيح ؛ لأن ذلك مما لا سبيل إلى معرفته . ولذلك لم يلزم الوارث النظر في الوجه الذي عليه وصل المال إلى أبيه ، ولا الفحص عنه . فإذا ثبت ذلك حلّ المرء طلب الأموال بالتعرض لها إذا لم يعلمها

(١) ورد هذا الحديث في الجامع الصغير بلفظ (لو أنكم توكلون على الله . . .) عن مسند بن حنبل ، ومن الحاكم . وفي الترح أن إسناده صحيح .

(٢) في الأصل : « إلا ما يقطع . . »

محرمة . فأما المحرم فيجب أن يحتنبه على كل حال ، إلا أن يأخذه من بد الظالم ايضمه في حقه . فأما إذا اختلط الحرام بالحلال في ملك الواحد ولم يميزه ، فالواجب الرجوع إلى قوله في الحلال منهما ؛ لأن المرء مصدق فيما في يده من الأمور ، خصوصا إذا غلب في الظن صدقه فيه . وقد شُرح ذلك في غير موضع . فإذا ثبت ذلك لم يصح التعلق بما قالوه في تحريم المكاسب .

وبعد ، فإنه يجب على قولهم طلب الباحات التي لم تنبت الأيدي عليها ؛ لأن أمرها متيقن ، وذلك بعيد الحال إلى ما قوله من تحليل المكاسب ، وإنما يقع الكلام بيننا وبينهم في الجهات التي يحسن طلب الرزق منها .

وأما القول الثالث فبعيد ؛ لأن تناول الظالم بعض مال التاجر لا يخرج التجارة وطلب الرزق من أن يكون حسنة إذا كان ما يبقى عن الظالم من المنافع يُوفى على بفيه ومشقته ، حتى لو لم يربح إلا ذلك القدر ولا سلطان في العالم لحسن منه .

وقد بين شيخنا أبو هاشم رحمه الله أن ما يأخذه الظالم بمنزلة ما يتناوله الذئب من الغنم ، فإذا لم يحرم ذلك اقتناء الأغنام ، وإن قوى في الظن أن الذئب قد بعث فيها عند الرعي إذا كان الذي يبقى يوفى على ما يلحق من المشقة في باب النفع ، فكذلك القول فيما قدمناه .

وهذه الجملة تبين صحة ما قصدنا إليه ، ولم تبسطها ؛ لأن ما أوردناه يفي في هذا الباب .

فصل

في ذكر الوجوه التي ^(١) يحسن من الله تعالى أن يرزق العباد ويجب ^(٢)

وذكر الوجوه الذي يفتح ذلك عليه

/ اعلم أن ما يُعلم من الأرزاق أنه اعطى في الذكاييف ، وأن المكلف يفسد مع تقدمه ،

(١) في الأصل : • الذي • . (٢) أي يجب أن يرزقهم . وقد حذف عائد الوصول أي عليها .

فالواجب على القديم تعالى أن يرزقه العبد ، مكافئاً كان أو غير مكافئ ؛ لأنه لا يتمتع أن يكون عطية الابن لظن (من ^(١) الأب) ، وهذا إنما يجب ؛ لأن تقدم التكليف اقتضاه ؛ كما اقتضى وجوب التمسكين بالآلات والقدر ، ولولاه لم يكن واجبا .

فأما إذا كان المعلوم من حال الرزق أنه مفسدة للكلف ، فالواجب فيه الحرمان ؛ لئلا ما تقدم من العلة . وقوله تعالى (ولو ^(٢) بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الأرض) وقوله (ولولا ^(٣) أن يكون الناس أمة واحدة) الآية ، يدل على ما قلناه . وقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم (أنه تعالى يقول : إن من عبادة من لا يصلحه إلا الفقر ، ولو أغنيته لأفسده ذلك ، ومنهم من لا يصلحه إلا الغنى ولو أفقرته لأفسده ذلك) . وما يجري عليه تدبير أحدنا لولده يشهد بذلك ، لأنه قد يقوى في ظنه أن لإفضال عليه والإكثار من ذلك قد يظنيه ويُفسده ، وربما يكون صلاحه [في ذلك] وربما يكون الصلاح في قدر منه دون قدر ، فما قلناه إذاً غير ممتنع .

فإن قيل : فما قولكم فيمن الصلاح أن يحرم الرزق أتقولون : إنه يحسن من القديم تعالى أن يقيه مع ما يلحقه بحاقه من المضرة .

قيل له : نعم ! إلا أنه تعالى إذا كان قد جعله بالصفة التي تلحقه المضرة بفقد الرزق ، ومَنعه من المسألة والطلب لكون ذلك صلاحاً له ، فيجب أن يعوّضه على ذلك ؛ كما يجب ذلك فيما يفعله به من الأمراض التي تحسن المصلحة . فأما / إن كان الفساد في أن يهبط الرزق من بعض الوجوه وأباح له التماسه من الناس على وجه يعلم أنه يصل به إلى ما يزل عن نفسه به المضرة ، فلا يجب العوض عليه تعالى . فأما إذا كان الصلاح في أن يهبط الرزق أو يحرمه بتساوٍ ^(٤) ، ولم يكن لذلك تعلق بالتكليف في صلاح وفساد ،

(٢) الآية ٢٧ سورة الشورى .

(١) في الأصل : « مساوى » من غير قطع .

(١) في الأصل : « للأب » .

(٣) الآية ٣٣ سورة الزخرف

فالقديم تعالى متفضل به ، له أن يرزقه وله ألا يرزقه ؛ لأنه ليس هناك ما يوجب الرزق أو خلافه ، وهو من النعم فيجب كونه تعالى متفضلاً به .

وستدلُّ من بعد على أن الأصاح في غير باب الدِّين لا يجب عليه تعالى . فليس يصحَّ القول بوجود ذلك ، ولا القول بأنه سبحانه مستحقُّ الذمِّ والتقصُّ إذا لم يفعله هذا إذا لم يلحقه مضرة بألا يرزقه ، وتكون تلك المضرة من قبلة تعالى أو سببها من قبلة ، فمتى كان الحال ما قلناه وجب عليه تعالى أن يرزقه ليزيل به المضرة التي أتزلها به ؛ لأنه لا يمتنع أن يكون في تلك المضرة مصلحة لبعض المكلفين ، فيحسن منه تعالى فعلها أو فعل سببها ، وبوجوب في عقل من اختصَّ بها التحرز منها ، فيجب أن يعطيه ما يتحرز به منها في المستقبل ، إلا أن يكون في دوام ذلك الضرر مصلحة في التكليف فيحسن منه تعالى إدامتها أو إدامة سببها ، ويموض عليه في الآخرة كالأمرض والاسقام .

وإنما [لم ^(١)] يلزم الواحد منا في العقل أن يعطى الجائع طعاماً ؛ كإلزامه تعالى ؛ لأنه المختصُّ بفعل الجوع أو سببه ، فوجب عليه فعل ما يزيله به ، أو ما يقوم مقامه من العوض . وليس / كذلك الحال لو اُحد منا ، إلا أن يلحقه غمٌ لما عليه الجائع من المضرة فيلزمه أن يطمئه إذا كان مزبلاً لغمه ، غير جالب لأكبر منه ، فأما إن جالب غماً أكبر مما هو عليه فإنه لا يلزمه الإطعام ، ويلزمه القدر الذي لا يؤدي إلى أعظم مما هو فيه من الصوم .

وهذه جملة كافية في هذا الباب .

فصل

في الوجه الذي يحسن عليه من العبد طلب الرزق ، أو يجب أو يحرم ، وما يتصل بذلك

اعلم أننا قد بيننا أنه يحسن من العبد ابتغاء الرزق من جهة العقل والسمع ، وأبطلنا

(١) زياده اقتضاهما السياق .

قول من خالف في هذا الباب . فإذا صحَّ ذلك ، وكان طلب الرزق من الله تعالى قد يكون بالفعل الذي جرت العادة في الأكثر أن يرزق تعالى عبده ، من تجارة وصناعة ، وقد يكون بالقول الذي هو الدعاء والسألة ، على ما ندب تعالى إليه لما فيه من الانقطاع إليه تعالى ، وعلى ما يقتضى العقلُ حسنه ، فيجب أن يحسن من العبء طلبُ الرزق بالوجهين جميعاً ؛ كما يحسن منه تعالى أن يرزقه عند كل واحد من الأمرين ؛ لأن طلب التحسن يحسن إذا كان لاطالب فيه منفعة وبنية .

فإن قيل : أليس ند بطلب الرزق « والمعلوم من حاله أنه لو فُعل به لكان فساداً ، فيجب ألا يحسن طلبه مع تجوز ذلك ، ولا شيء . بطلبه الواحد منا إلا ويجوز ذلك فيه ؛ فيجب ألا يحسن طلب ذلك أصلاً ، لا بقول ولا بفعل ؛ لما فيه من الإقدام على ما لا نأمن كونه قبيحاً ، وهذا يوجب صحة قول من يحرم / المكاسب .

قيل له : إن طلب الشيء بشرط لا يمتنع ، كما لا يمتنع طلبه بغير شرط . فإذا صحَّ ذلك وجب أن بشرط الطالب الرزق منه تعالى ما إذا شَرَطَ فيه خراج ما التمسه أو فُعل من أن يكون قبيحاً ، وهو أن بشرط إما مظهرًا أو مضمراً ألا يكون ما يطالبه مفسدة في التكليف ، ومتى شرط ذلك فقد التمس المنافع على وجه يعلم أنها أو وقعت عايه كانت حسنة ، فيجب أن يحسن منه التماسها على هذا الوجه . وإنما وجب ذلك لأن ما خرج من المنافع التي يفعلها تعالى بالعبء في دار الدنيا من أن يكون مفسدة وجب حُسنه ، لأنه لا وجه من وجوه القبح يحصل فيه والحال هذه ؛ لأنه قد ثبت أنه تعالى لا يفعل الثواب في دار التكليف « فيقال في بعض المنافع : إنه بفعله على الوجه الذي يحصل الثواب عليه والمفعول به غير مستحق « فيكون قبيحاً ، وإن لم يكن مفسدة « ولا طالب الرزق يطلب ما يطلبه على هذا الوجه ، فليس لأحد أن يعترض بذلك على كلامنا ؛ لأننا قد قيّدنا الكلام بما يزيل لزوم ذلك عنه .

والذى ذكرنا من الشرط اولى مما يجرى فى بعض الكتب : أنه يجب أن بشرط
كون ما يفعله صلاحا . وذلك لأن فى الأرزاق ما لا يكون صلاحا ولا فسادا ويحسن منه
أعالى أن يفعله بمن طلبه . فإطالب أن يطلب الرزق على هذا الوجه وإن لم يكن صلاحا
فى التكليف ولا فسادا فيه ، إلا أن يريد بذلك كونه صلاحا فى دين أو دنيا فيصح ذلك
إذا أريد به النفع الحسن ، لأن الصلاح قد يقع على النفع وإن كان قبيحاً ، لما يقع عليه
وإن كان حسناً ، من جهة اللسان^(١) .

فإن قيل : أفليس ما كان صلاحا من الأرزاق فى التكليف فأنه تعالى يجب أن
يفعله لأحالة ، وإن كان التفضل منه بخلاف ذلك فما الفائدة فى المسألة وما وجه التمسك به .
قيل له : إن العبد لا يعلم أن ما يطلبه من الرزق هل هو من قبيل المصلحة فى التكليف
أو من قبيل التفضل . وإذا لم يعلم ذلك جوز أن يكون طلبه بفعل أو قول يكون سبباً
لأن يفعله تعالى ويتمنض عنده ، فلذلك يحسن منه الطلب ، ويحسن من الله تعالى التمسك به .
بذلك ، وإن كان لو علم العبد أن ما يفعله تعالى مصلحة فى التكليف كان يحسن منه ذلك
لأنه يجوز أن يكون وجه كونه صلاحا للطلب والدعاء ، ولولاها لم يكن مصلحة ، فيحصل
فى ذلك أعظم الفوائد . وقد روى عن رسول الله صلى الله عليه أن الصدقة^(٢) تدفع القضاء
للبرم من السماء ، من حيث كان عندها يكون الصلاح رفع المضار عنه . وذلك يسقط
ما سأل عنه ، على أنه لو ثبت أن ما يطلبه هو صلاح لأحالة ، وأنه يجب أن يفعله تعالى
لم يتمتع أن يحسن الدعاء . لما فيه من الاقطاع إلى الله تعالى . فى هذه الأمور ، فيحسن لهذه
العلة أن يتعبد تعالى بذلك إذا علم أن للمكلف فيه صلاحا وخيرا . لا يتمتع أن يحسن
أيضا لما للداعى فيه من المنفعة وتعجل السرور بأن يفتب على ظنه أنه تعالى بفعل ذلك ،
فيحسن منه الطلب ، وإن كان لا بد من أن يفعله تعالى إذا علم أنه مصلحة للمكلفين .

(١) أى اللغة . (٢) انظر فى الكلام على هذا المقال الانصار ١٢٩

فإن قيل : إن حَسَنَ طلب الرزق / الذى يكون صلاحاً فى التكليف لما فيه من
النفع « وإن كان القديم تعالى لا بد فاعلا له ، فهلاً حَسَنَ منا أن نطلب من الله سبحانه
المرض إذا كان صلاحاً فى التكليف وإن كان لا بد فاعله . قيل له : قد ينشأ فى باب
الإرادة الجواب عن ذلك ، وأن الخال فهما يختلف ! لأنه لا يأمن طالب المرض بشرط
أن يكون صلاحاً من أن يكون طلبه سبباً لكونه صلاحاً « فيكون مستحقاً لمضرة بفعل
لولاها لم تحصل المضرة ، وليس كذلك طلبه المنافع ؛ لأن استجلابه لما على كل حال يحسن ،
علم أنه تعالى يفعلها مع المسألة أو أنه يفعلها مع عدمها أيضاً . ويتنا أن السمع قد فرق بين
الأميرين ، وأن وجه المصلحة فى التفرقة بينهما ظاهر ؛ لأن من يطلب المنافع ويجهل
فى تحصيلها قولاً وقولاً يكون أقرب إلى طلب الثواب بالطاعة ، والتحرز من العقاب
بمعاودة المعصية . وليس كذلك طلب الألم ؛ لأنه لا يحصل فيه هذا الوجه من اللطف ،
فلذلك فصل السمع بين الأمرين ؛ كما فرق بين ذمّ الفاسق إذا غاب عنا ، وبين ذمّ المؤمن
الذى لا يُقَطع على باطنه^(١) ؛ لأننا إذا ذمنا من عهدنا منه الفسق يكون أقرب إلى
اجتنابه « وإذا ذمنا من ظهر لنا فضله يكون أبعد من فعل ما ظهر منه ، فكذلك القول
فيها قدّمناه .

فإن قيل : فيجب إذا طلب الكافر والفاسق الرزق بفعل أو قول ، وفعل تعالى ذلك
أن يكون مجيباً لها ، وإجابة الدعاء إكراماً وثواباً « ولا يجوز أن يفعل ذلك بأعدائه ،
فهوجب ألا يحسن منهما طلبه .

قيل له : إن الإجابة إنما تكون إجابة متى فعل الفعل لمكان الطلب والدعاء ،
فهكون / كالبب فيه والدلة . فأما إذا فعل لالهذا الوجه ، لكن على جهة الصلة أو على

٣٥

(١) ل الأصل : « ما ظنره » وظاهر أنه تعريف بما أتيت . أى الذى لا يعلم يقين حقيقة أمره
لن الإيمان ، وإنما ظاهر أمره الإيمان .

جهة التفضل ، حتى إن الفاعل يفعله ، كان الطلب أو لم يكن ، فالقول بأنه إجابة لا يصح .
وإذا ثبت ذلك لم يمنع منه تعالى أن يفعل ما طلبناه^(١) على الوجه الذي ذكرناه ، وإن
لم يكن مجيبا لهما . وأما المؤمن فلا يمنع كونه تعالى مجيبا له فيما سأل وطلب ، ولا يمنع
أن يفعله أيضا لكان المصلحة على وجه لولا المسألة لكان يفعله ، ولا تخرج مسألته من
أن تكون حسنة إذا ظنَّ حصول المراد عندها ؛ لأن الظن بحسن لأجله هذه الأمور ،
وإن كان في المعلوم أن المظنون لا يحصل على الوجه الذي تناوله الظن وقد يتنا
ذلك من قبل .

فأما طلب الواحد منا ما يحتاج إليه من غيره ، فإنه يحل من جهة العقل على كل حال ؛
كما يحل التماس ذلك من الله تعالى ، على الشرط الذي ذكرناه ؛ لأنه إنما يطلب من غيره
أن يهب له من ماله ، وهو لو وهب له لحن « ومالك به ، وحل له تصرفه ، فيجب أن
يحل له الطلب . فأما السمع فقد ورد بأنه لا يحل له طلب ذلك من غيره إلا على بعض
الوجوه . وبأن يكون على بعض الصفات ، وذلك مشروع في كتب الفقهاء . ومتى طلب
من غيره فهو في المعنى كأنه طالب من الله سبحانه فيجب أن يشترط فيه ما ذكرناه ؛
لأنه تعالى سيمتنع من وصول ما طلبه إليه إذا كان في المعلوم أن يكون فسادا له وانزيهه /
في التكليف .

٣٥ ب

فأما ما [لا^(٢)] يجوز فعله به من الله تعالى فيجب أن يفتح طلبه على كل حال ،
ولا يحتاج إلى شرط ؛ لأن الشروط إنما تعتبر في الأمور المجوزة . فأما ما يقطع بحظره فإنه
لا يحتاج إلا لشرط . ولذلك لا يحل من العبد طلب الخمر وسائر المحرمات ، ولذلك يتنا
أن الحسد قبيح ، لأنه يتضمن طلب زوال ملك غيره إليه مع السكرامة إهانة ملك المحسود ،

(١) أي السكار والفاسق . ول الأصل : « طلبناه » وهو « طلبنا » .

(٢) زيادة يقتضها السياق .

وفصّلنا بينه وبين النّبطة ؛ لأنه إرادة مثل النّميم الواصل إلى غيره من غير كراهة ثبوت يد الغير على ما أنتم عليه .

والقول في طلب الولايات يجرى على الوجه الذي ذكرناه . فما كان منها محرماً حرم طلبه ، وما حرم على وجه معلوم دون وجه حلّ طلبه من الوجه الذي يحلّ ، وما كان يجوزاً حلّ طلبه على الوجه الذي ذكرناه ؛ وكذلك قال شيوخنا : إنه لا يحلّ الرجل طالب من جهة من ليس بإمام ، لأن التّوتى من جهته يكون محرماً ، ويحلّ له طلب ذلك من جهة الإمام العادل إذا كان يصلح له وينهض به . وكذلك القول في سائر الولايات . وربما أُلزمه الطلب وصار من فروض الكفائيات ، وربما تمّين ذلك عليه ؛ من حيث لا يوجد من يصلح له غيره . وعلى هذا الوجه بنى كثير من مسائل الإمامة .
وشرح ذلك يذكر من بعد .

١٣٦

فصل

فيما يجوز أن يضاف إلى الله سبحانه من الرزق ، وما يجوز أن يضاف إلى غيره ، وما يتصل بذلك

اعلم أنه لا شبهة في أنّ الرزق الذي يصل إليه من قبل الله تعالى خاصّة — بالأحكام — لا يكون للعبد فيه صنع — يجب أن يضاف إلى الله تعالى وحده — فيقال : إنه منه وتدبيره وتقديره .

وأما ما يصل إلى الإنسان من قبل غيره بسبب فعله اقتضى تملكه وإباحة تصرفه فيه ، فغير ممتنع أن يضاف إليه ، فيقال : إن هذا الرزق الواصل إلى زيد هو من جهة الراهب والمتصدق ؛ لأنه قد فعل ما به مآك ، فحلّ محلّ أن يملكه تعالى له ، ويدلّ على إباحة تصرفه فيه . ويضاف مع ذلك إليه عز وجل ، لأن سبب تملكه ، وإن كان من

فعل العبد فإنه تعالى قد فعل أموراً كثيرة لولائها وكل واحد منها لم يملك ذلك من جهة العبد « ولا صح حصول سبب التملك من جهته على ما قدمناه . فيجب أن يضاف إليه تعالى « ولذلك أضفنا الإيمان إلى الله سبحانه وقلنا : إنه نعمة منه ، لما كان المؤمن إنما وصل إليه بالظواهر وتبديره ومعوته . وهذا فيما ذكرناه من الرزق أكد « لأن نفس الرزق من خلقه فالوجوه التي معها وصل إليه ذلك أكثرها من فعله . ونفس السبب الذي به ملكه من جهة عمره وإنما صار سبباً لذلك / لأحوال فعلها تعالى به ، فيجب أن يضاف ذلك إليه ، فيقال : إنه منه وتبديره ، وإن كان إضافة الوجه الأول إليه أكد .

٣٦ ب

وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : إن الأظهر أن الإيمان يقال : إنه من الله تعالى على جهة المجاز دون الحقيقة فلا يبعد أن يقال مثل ذلك في الوجه الثاني من الرزق ، وإن لم يبعد أن يفارقه ؛ لما ذكرناه ؛ من قوة إضافته إليه تعالى يبين ذلك أن ما وصل إليه العبد من الأرزاق بفعله وكده لا يخرج من أن يضاف إليه تعالى « وإن كان لولا ما تحمله من المشقة لم يحصل له ، لما كان تعالى هو الخالق له ، والممكن له من التماسه « والتوصل إلى تحصيله ، فكذلك القول فيما يصل إليه من جهة العباد على ما ذكرناه . ولذلك سوينا في إضافة الرزق إلى الله تعالى بين ما يصل إليه عفواً من غير كد ؛ كالموارث والركاز وغيرها ، وبين ما يناله بقصد ونصب « لأنهما جميعاً لا يخرجان من أن يكون تعالى هو الفاعل لهما على وجه يقتضى أنه الرزق لذلك .

فأما المحرمات فقد بينا أنها ليست برزق له ، فلا وجه للكلام في إضافتها إلى الله تعالى أو غيره « بل يجب أن يحرم إضافتها إليه ، لأنه يقال (١) قد حظره ومنعه من التصرف فيه والانتفاع به أشد منع . فإذا صح ذلك وجب المنع من إضافته إلى الله تعالى . ولا ينتفع أن يقال في الذي يصل إلى الرزق بكده وكلفه إنه حصل رزق نفسه / ووصل إليه «

١ ٣٧

(١) في الأصل : لا يقال . .

لهضاف ذلك إليه ضربا من الإضافة ، من حيث كان لولا أفداله في الأغلب لم يصل إلى ذلك . فبلى هذه الوجوه يجب أن يعتبر هذا الباب .

الكلام في الأسعار والرخص والغلاء

اعلم أن السعر هو تقدير البَدَل الذى تباع به الأشياء على جهة التراضى . ولذلك يقول القائل لصاحبه : ما سعر هذا المتاع ؟ معنى بذلك ما تقدير البديل الذى يبيعه به . وبقل استعمال ذلك في قيم المتاع ؛ لأنها تلزم من غير تراض . ولذلك يقال في الأسعار : إنها مختلفة في البلاد إذا كانت مقاديرها مختلفة . وكذلك يقال في الأوقات ^(١) وفي السلع المختلفة . وذلك يبين أن المراد به ما ذكرناه من تقدير البديل على جهة التراضى دون البَدَل نفسه ؛ لأن أحدا لا يقول في دراهم موضوعة يشتري بعينها متاعا : إن هذا سعر المتاع . ويقال ذلك في تقديره بدراهم مخصوصة وإن لم يتعين . فيجب أن يكون المراد بالسعر ما ذكرناه دون البَدَل نفسه . ولذلك بقل استعمال الناس السعر إلا في الأمور التى يتكشف للكل معرفة مقاديرها من الذهب والفضة . ولا يقال في بعض الأمتعة : إنه سعر لمتاع آخر ، وإن صح أن يشتري به على الوجه الذى يشتري بالأثمان . فإذا صح ذلك وكانت أسباب مقادير الأثمان وارتفاعها وانخفاضها قد تكون / من الله تعالى على وجوه ، وقد ٣٧ تكون من العباد ، فيجب أن يضاف السعر إلى من يضاف إليه بحسب سببه .

فأما الرخص فهو انخفاض مقدار السعر عما جرت به العادة في ذلك الوقت في ذلك المكان ؛ لأنه لو انخفض سعر المتاع في مكان آخر كان لا يمتد به ، فكذلك في وقت آخر . ولذلك لا يوصف انخفاض سعر التاج في الشتاء عما جرت به العادة في الصيف رخصا ^(٢)

(١) في الأصل : « الأوقات »

(٢) كذلك الأصل . والناسب : « بالرخص » إلا أنه ممن يوصف معنى « يهدى » ، فعداه تعديته .

لمسا كان حال الزمانين في ذلك يختلف . وكذلك فانخفاض سعر التاج في البلاد المباردة عن سعره في البلاد الحارة لا يبدؤ رخصاً . فلا يبدأ إذا من اعتبار الوقت والمكان على الوجه الذي ذكرناه .

فأمّا الغلاء فهو ارتفاع السعر عما جرت به العادة في ذلك الوقت في ذلك المكان . فإذا ثبت ما قلناه فيجب أن ننظر في سبب السعر ورخصه وغلائه ، فإن كان إنعاشاً رخصاً لأن الله تعالى كثّر ذلك الشيء في ذلك الوقت ، فلكثرت رخص سعره ، فيجب أن يضاف إلى الله تعالى ويشكر تعالى عليه ؛ لأنه من النعم التي تفضل بها . وكذلك إن كان سبب رخصه أنه تعالى قلل الحاجة إلى ذلك الشيء لأموال فعلها ، فيجب أن يضاف الرخص إليه تعالى ؛ لأن سببه من قبله ، فلا وجه لإضافته إلى غيره . وكذلك إن كان سببه أنه تعالى قلل المحتاجين إليه لوباء^(١) أو لأموال جرت العادة في مثلما أن يهلك الناس أو غيرهم ، فيجب أن يضاف ذلك إليه تعالى ؛ لأنه الفاعل لسببه . وكذلك فلو أنه تعالى أخرجهم إلى متاع آخر ، ولم يكن لهم سبيل إلى تحصيله إلا ببيع هذا المتاع فرخص ، فيجب أن يضاف إليه تعالى / لأنه الفاعل لسببه .

١٣٨

وجملة ذلك أن يراعى ما له رخص المتاع . فإن كان حدوث أمر من قبله تعالى محو ما ذكرناه وأشكاله ، فيجب أن نضيف إليه تعالى ذلك الرخص والسعر . ولو جرت العادة أن البهائم تتلف في بعض الأوقات لحادث نازل بها ، ودعا خوف ذلك الناس إلى بيع بعض أقواتها ، فرخص أيضاً ، أميل أيضاً : إن رخصه من قبله تعالى . فكذلك القول إذا كان الكلام في أقوات الناس . وذكر أسباب الرخص بطول ، وقد نهينا على الطريقة فيه .

فأمّا الغلاء فقد بيّنا صفة ، وإعنا يضاف إليه تعالى متى قال الشيء في الأيدي مع

(١) في الأصل : « لوباء » .

الطامة إليه ، أو أكثر المحتاجين إليه وإن كان واسما ، أو قوَّى حاجتهم إليه وشهوتهم ، أو فعل بهم ما يقتضى الخوف من ترك تحصيله ، إلى سائر ما ذكرناه وغيره .

فأما إذا كان سبب الرخص فعل بعض الأئمة أو بعض القائلين بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على وجه يحسن منه ، فغير ممتنع أن يضاف إليه وإلى الله سبحانه . ذلك يجوز أن يرى الإمام المصلحة في تسمير بعض الأئمة عليهم على التمديل ، من حيث لا يلحقهم مضرة ، وبتراض منهم ، أو بكره على ذلك إذا رأى أن ما يجري من التسمير أشأه بعض الظافة ، أو يؤدي إلى فساد يعم الفقراء وغيرهم . فإن له إذا كان الحال هذه أن يجر على ضرب من السمر لا يتمدى ، ويكون وجه الصلاح فيه غير خفي .

وإنما أنكر كثير من الفقهاء التسمير على جهة الجبر متى لم يقع به ما ذكرناه من العرض / الحمود . فأما إذا كان الحال فيه ما قدمناه فلا وجه لإنكاره ، ومن أنكره فقد أبطل ؛ لأنه لا فرق بين إنكار ذلك وبين إنكار سائر الأمور التي تدخل في باب المعروف والنصيحة في الدين ؛ لأنه إذا كان للإمام أن يجر أرباب الضياع مع تمسكهم بهل الأخذ في العمارات إذا خاف في إهمال ذلك الضرر العام ، فما الذي يمنع مما قلناه أيضا . وإذا كان له أن يجرهم على الخروج إلى الجهاد ، وحفظ^(١) البيضة لتلا يحدث في الإسلام فتق ، لما الذي يمنع مما ذكرناه . فأما إذا كان غلاء السمر هو لأن بعض الظافة قتل المحتاجين إليه ، وقابل ذلك الشيء في الأيدي أو حملهم على ضرب من التسمير لبعض أغراضه « أو منهم من بيع ما في أيديهم » لبيع ما يختص به إلى غير ذلك من أسباب الرخص والغلاء على وجه ليس له الإقدام عليه ، فيجب أن يضاف ذلك إليه ، ولذلك لا يجب الرضا بهذا الجنس والتسليم له « بل لم الإنكار على فاعله ، ومنعه منه إذا وجدوا إلى ذلك سبيلا . فيجب ألا يكون من الله تعالى ؛ لأنه لا يجوز أن يضاف إليه تعالى ذلك

(١) كناية عن سببه ما على الرء أن يحمله ، وبيضة القوم : حاتم وحوزم .

مع جواز المنع منه وسدغله ، وترك الرضا به ، والمنع منه ؛ لأنه لو جاز فيما هذا حاله أن يضاف إليه سبحانه لجاز أن يضاف إليه تعالى المعاصي ، وإن كان قد نهى عنها ، ومنع من فعلها بالوعيد والخوف وغير ذلك .

فأما إذا كان سبب السر من الله تعالى ، فلا بد من الرضا بذلك والتسليم له . ولا يمتنع أن يحصل من الناس سر في بعض الأمتعة / لتواطئهم على ذلك ليحصل لهم النفع . فحتى لم يؤد ذلك إلى مضرة عظيمة حسن ذلك منهم ؛ لأن المالك مُسَاط على ملكه ، فله أن يبيعه بقدر مخصوص ؛ كما أن له ألا يبيعه أصلا إذا لم يؤد إلى مضرة عامة . فلا يمتنع فيما هذا حاله أن يضاف ذلك السر إليهم . ولا يمتنع أيضا أن يضاف إليه تعالى لأنه سبحانه أباح لهم ذلك . وجمعهم على داع واحد . وكذلك القول في سائر الدواعي إذا اتفقت منهم . أو اقتضت الاتفاق على طريقة في السر من غلاء ورخص . وقد ثبت عن رسول الله عليه السلام النهي^(١) عن تلقى الركبان للبيع ، وقال : دعوا الناس يرزق الله بعضهم من بعض . وذلك يقتضى أن السر فيما يؤدى إلى ضرر عام في هذا الباب يقيح . وإن كان الناع ملكا لهم . وقد توصلوا إليه بوجه يقتضى التملك . فعلى هذه الطريقة يجب أن تجرى فروع هذا الباب فقد نهينا على ما يجب أن يصل عليه .

الكلام في بيان وجه الحكمة في ابتدائه تعالى الخلق وما يتصل بذلك

اعلم أن ما بيناه في أوّل باب العدل ؛ من أنه تعالى لا يجوز أن يختار فعل القبيح ، يقتضى أن سائر ما خلقه يجب كونه حسنا ، وإلا فسد ذلك الدليل وانتقض . والواجب

(١) في كتاب البيع من البخارى ٣ / ٩٢ (نسخة المن عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال : لا تلقوا الركبان .

لي الأدلة أن تقع صحبة ، فلا يجوز فيها الانتقاض والفساد .

ولهذه الجملة قلنا : إن الذي يلزم المكلف أن يعلم أنه تعالى لا يفعل القبيح . فحتى علم

ب ٣٩ . ك لزمه عندئذ أن يعتقد في سائر ما / خلقه أنه ليس بقبيح ، وأنه حسن . ولا يلزمه معرفة

و - ه الحكمة في كل فعل من أفعاله ، وإنما يجب النظر في ذلك لحل الشبه ، وإسقاط

ما يورده المخالف من الآيس ؛ فهذا مما يختص به العلماء وهو في باب بمنزلة التشابهات (١)

التي يجب بيان المراد بها عند ورود الشبه ؛ وإن كان الذي يلزم المكلف أن يعلم في الجملة

أن المراد بها يجب أن يكون مطابقا لما اقتضاه العقل . ولهذا المعنى قلنا : إن الاهتمام يجب

أن يشتمل من المكلف في معرفة أصول الأدلة دون غيرها ، لأن ذلك يفتيه عن معرفة

الافضل . وإنما يجب تكلف القول في ذلك عند إيراد الملتحده الشبه التي يزعمهم يتوصلون

إلى أنه لا صانع للعالم ؛ من حيث لو كان له صانع لوجب كونه حكما ، ولو كان كذلك

لم تقع أفعاله على الوجه الذي وقعت عليه ، فيجب بيان فساد تعلقاتهم بذلك . وعند إيراد

الأجوبة الشبه التي يزعمهم يتوصلون بها إلى أنه تعالى قد فعل ما مثله بقبح في الشاهد ،

لوجوه الأليتمتع كونه فاعلا لسائر القبائح ، فيقدحون بذلك في قولنا : إنه تعالى منزه عن

كل قبيح فيحتاج أن يبين فساد ما ظنوه في هذه الأفعال ، وأنها واقعة على وجه يحسن

وتكفيها عايشه ؛ لإزالة الشبه التي تعلقوا بها . وعلى هذا قلنا : إن ما تمسك الله به من

الشرعيات إذا علمنا في الجملة كونه مصلحة لم يلزمنا بيان الوجه الذي له صارت مصلحة ؛

لأن فقد العلم بذلك لا يؤثر فيما علمه من كونه تعالى حكما ، ولا في شيء من التكليف .

١ ٤٠ ه لا يهد مع ذلك أن / تكلف ذكر ذلك عند إيراد المخالف بعض الشبه الذي يخاف

بذلك إعمال القول فيه الفساد ؛ وإنما يجب بيان كون الفعل مصلحة . والوجه في ذلك إذا

بان هو الطريق إلى معرفة وجوبه ؛ نحو ما نقوله في معرفة الله تعالى ، فأما الشرعيات

فالقول فيها على ما قد سنناه .

(١) في الأصل : ه التشابه ، وقد عرنا ما كما ترى نظرا إلى بعدها .

وهذه الجملة تبين أن المكاف المتقصر على جملة ما كلف من الأصول لا يلزمه النظر في أحكام الأفعال إذا عرف العدل ، وكشف عن الوجه في حسن النظر في ذلك من العلماء لفائدة التي قدّمناها .

وإنما أخرنا الكلام في هذا الباب لأنه لا يصح أن يتكلم في وجه الحكمة في أفعال الله سبحانه إلا بعد إثبات العبد فاعلا وفادرا ؛ لأن العدل لا بد من أن تبنى مسائله على ما نجد في الشاهد ؛ من قبح الفعل وحسنه ، فليس لأحد أن يدعى علينا فساد النظام في هذا الكتاب من حيث قصّنا بين الدلالة على أنه تعالى لا يفعل القبيح وبين الكلام في وجوه الحكمة في أفعاله سبحانه ؛ كما ليس لأحد أن يدعى القبح في نظام كتابنا من حيث أخرنا القول في المخلوق إلى باب العدل ، مع أنه الطريق إلى معرفته تعالى ومعرفة صفاته ؛ لأن القدر الذي يحتاج إليه في معرفة إثبات الحديث وصفاته قدّمناه في صدر الكتاب .

وإنما ذكرنا المخلوق في باب العدل ، لأنه يقتضى تنزيهه تعالى عن المفاسخ وإثبات المعجّجات حادثة من العباد . ويتنا القول في الاستطاعة عند باب العدل لنا فيه من تنزيهه تعالى عن تكاليف ما لا يطاق ، وعن الأمر بالمحال ، إلى ما شا كل ذلك .

ومتى صحّ الترتيب في هذه الأبواب لم يمتنع أن يذكر عند كل واحد منها ما يتصل به وبشاكله ، وإنما يجب بيان صحة الترتيب في جملة أبوابه ، وقد بينا ذلك بحمد الله ومنه .

وتذكر الآن ما قصدنا بيانه من الكلام في وجه الحكمة فيما خلقه الله تعالى ، ونذكر ما يتصل به من مقدمات وغيرها ، وبالله التوفيق .

باب

في أن أفعاله تعالى إذا ثبت انتفاء كونها قبيحة يجب كونها حسنة^(١)

إن سأل فقال : إذا كان ما قدموه من الدلالة على أنه تعالى لا يفعل القبيح إنما يدل
 ما ، لفي وجوه القبيح عن أفعاله ، فن أين لكم أنها يجب أن تكون حسنة ، ومن قولكم
 « لا يمتنع في الأفعال ألا تكون قبيحة ولا حسنة » كفعل الساهي ، والنائم ، ومن لا
 نظر له ما يحدث من جهته بالبال ، وهؤلاء قلم . إن أفعاله تعالى أو بعضها تقع على هذا
 الوجه ، ولا يكون مقصودا إليه ، بل يقع على وجه الاتفاق فلا يكون حسنا . وإذا كان
 ما له يجب تنزيهه عن القبيح ، لا يقتضى تنزيهه عما ليس بحسن ولا قبيح ، فكيف السبيل
 إلا القطع على وجوب كون جميع أفعاله حسنة . بل ما أنكرتم أن ما نجد عليه أحوال
 الواهي يدل على ما قلناه ؛ لأنه تعالى لو قصد بخلق ما خلقه إلى وجوه يحسن لأجلها ، لم
 يكن بأن يخالفه في تلك الحال أولى من أن يخلق من قبل ؛ لأنه متى خلق زيدا ليعتقه
 « فكان يجب أن يخلق من قبل ، ولا حال يشار إليها بخلقها إلا وهذا السؤال معترض
 ما به ، فيجب أن يكون تعالى إنما خلقه على جهة الاتفاق / فاتفق وجوده في حال دون
 ٤١ ال . كما يتفق من النائم فعل دون فعل ، وفي حال دون حال من غير علة تذكر في ذلك .
 أو لستم تقولون : إن الواحد متى إذا دعاه الداعي إلى بعض الأفعال ولا وجه لصرفه عنه ،
 « يجب أن يفعله ، ولا يجوز أن يؤخره . فلو كان تعالى بخلق ما يخلقه افترض مشار إليه
 لوجب أن يخلق قبل هذه الأوقات » وهذا يوجب ألا يتقدم خلقه إلا بوقت واحد ،
 وذلك يوجب نفي قدمه « مع وضوح فساده ، فيجب القول بأن أفعاله واقعة على جهة

(١) في الأصل : « و أن أفعاله تعالى يجب إذا ثبت انتفاء كونها قبيحة يجب كونها حسنة » وفيه
 « لمرار (يجب) .

الاتفاق من غير أن تكون حسنة أو قبيحة . فإن قلم : إن هذا القول يمنع من إثباته حكيمًا فليس الأمر كذلك « لأن الذي يؤثر في ذلك هو إثبات أفعاله أو بعضها قبيحة ، وقد دللنا على فساد ذلك . فأما وجودها لا حسنة ولا قبيحة فما لا يقتضى كونه سفها ، ولا يخرجها عن كونه علما غفيا . فإن قلم لو فعل تعالى الفعل على^(١) جهة الاتفاق لكان عبثا « وعاد الأمر فيه إلى أنه قبيح ، وقد ثبت تنزيهه عن ذلك « فهذا لا يصح ، لأن العبث هو الفعل الذي لا معنى فيه . فأما إذا كان فيه معنى فيجب ألا يكون عبثا ، وإن لم يجب كونه حسنا ، وقد ثبت أن أحدا لو نفع غيره من دون أن يقصد إلى نفعه لكان فعله غير حسن ولا قبيح ، وإن لم يكن عبثا من حيث حصل فيه فيجب نفع الغير . فإن قلم : إن أفعاله تعالى محكمة ، فيجب كونه علما بها ، والعالم بما يفعله لا يجوز أن ينسب ما يحدث من جهته إلى أنه وقع بالاتفاق ، فهذا لا / يصح ، لأن كونه علما لا يوجب دخول فعله في وجوب كونه قبيحا أو حسنا « كما أن كونه غير عالم لا يوجب خروج فعله من أن يكون قبيحا أو حسنا ، ويجب أن يرجع في ذلك إلى وجه سوى كون فاعله علما .

٤١ ب

فإن قلم : إن في أفعاله تعالى تكليفا^(٢) وتمكينا وإثابة . ولا يجوز في كل ذلك أن يكون واقعا باتفاق . قيل لسم : إن هذا القول إنما يوجب خروج هذه الأفعال خاصة وما شاكلها من أن تكون واقعة باتفاق ، فيجب في ابتداء الخلق أن تجوزوا ما ذكرناه ، سيما ولا وجه يقتضى كونه تعالى فاعلا له في حال دون حال ، كما يقتضى ذلك في التكليف وما يتصل به .

وبعد ، فإذا لم تجدوا في الشاهد الفعل يحسن إلا إذا اختص بأن لفاعله قيه منفة

(١) في الأصل : « لا على » وهو غير مناسب لما هنا

(٢) في الأصل : « تكليف وتمكين » .

أو دَفَع مضرّة على بعض الوجوه ، ولم يصحّ ذلك في أفعاله تعالى فيجب ألا تكون حسنة كما يجب من حيث فعلها وهو عالم غنى ألا تكون قبيحة . وإذا صح ما اعتمدتوه في إبطال القول بوجود الأصلح : من أنه كان يجب أن يفعل تعالى الأصلح قبل أن يفعله بأوقات ، ثم كذلك أبدا حتى يؤدي إلى ألا يتقدم فعله إلا بوقت واحد ، فيجب إلغاء إبطال القول بأنه تعالى يفعل الحسن ؛ لأنه لو فعله لحسنه لوجب أن يفعله من قبل ، حتى لا يتقدمه في الوجود إلا بوقت واحد ، ولوجب أيضا أن يفعل كل حسن ، ول ذلك إثبات ما لا نهاية له على القديم ، مع فساد ذلك من حيث يقتضى وجود ما يستحيل إجماده .

٤٢ واعلم أن الفعل إذا وقع من العالم به أو من هو في حكمه فلا بد من أن يكون حسنا أو قبيحا ؛ لأنه لا بد إذا كان هذا حاله أن يكون قاصدا إلى فعله ، والفعل المقصود يجب كونه قبيحا أو حسنا ، وكذلك القول فيما يجري مجرى المقصود ، كالتصدق بنفسه والكرامة ، وإنما يخلو الفعل من الوجهين متى وقع من الساهى عنه . واختلف شيوخنا رحمهم الله في^(١) ذلك . فنقول شيخنا^(٢) رحمهما الله أن جميع أفعاله سواء في أنه لا يكون حسنا ولا قبيحا ، كان ضررا أو نفعا أو خاليا من الأمرين ؛ لأنه إنما يقبح الفعل منه عندهما متى كان عالما أو في حكمه ليصحّ منه أن يقصد إلى الفعل على بعض الوجوه ، فلا فرق إذا بين جميع أفعاله في هذه القضية . وقد حكينا أن شيخنا أبا^(٣) عبد الله رحمه الله يقول بذلك فيما لم يكن ضررا من فعله ولا نفعا . فأما الضرر إذا وقع منه فإنه يكون ظلما قبيحا لحصوله بصفة الظلم . ويقارق ذلك عنده حركاته وسائر تصرفه الذي لا يجري هذا الجرى . وقد أشهدنا القول في ذلك من قبل .

(١) أي فيما يقع من الساهى . (٢) بربرد أبا على الجبائي وابنه أبا هاشم . وبربرد شيخه في المذهب الاعتزالي . (٣) هو الحسين بن علي البصرى .

فإذا صح ما قلناه وكان تعالى لا يفعل شيئا من أفعاله إلا وهو عالم به فيجب ألا يخلو ما يفعله من كونه قبيحا أو حسنا . فإذا تعالى عن فعل القبيح لما تقدم من الدليل فيجب كونه حسنا . يبين ما قلناه أن العالم بما يفعله لا بد من كونه قاصدا إليه . لما بيناه في باب الإرادة . فإذا ثبت ذلك لم يخلُ من أن يكون قاصدا إليه على وجه يقبح أو يحسن ، كما يجب مثل ذلك في العالم منا لما يفعله . ولا فرق بين من جوز وقوع فعله خاليا من قبح وحسن مع كونه عالما ، وبين من جوز وقوعه محكما مع كونه ساهيا .

وبعد فإن العالم / بما يفعله متى لم يفعل الفعل لفرض يقتضى حسنه فيجب كونه عابثا ، والعبث قبيح كما أن الظلم قبيح . وقد دللنا على أنه تعالى لا يفعل القبيح فيجب خروج أفعاله من كونها عبثا ، وفي ذلك إيجاب كونها حسنة على ما نقوله . يبين ذلك أن العالم بما يفعله لا بد من أن يستحق المذم بفعله متى وقع على وجه يقبح ؛ أولا يستحق الذم بذلك فيجب كونه حسنا ؛ لوقوعه على وجه لا يقتضى ذم فاعاه إن كان عالما . وذلك يوجب كون أفعاله تعالى حسنة .

على أنه لا يخلو هذا المخالف من أن يقول : إنه تعالى خلق الخلق لينفهمهم ، أو يقال : إنه خلقهم ليضرم ، أو لا لينفهمهم ولا ليضرم ، وكذلك القول في الجماد . فإن قال : خلقهم ليضرم ، أو لا لنفع ولا ضرر ، فذلك ظلم وعبث ، فلا بد من القول بأنه خلقهم لينفهمهم ، وخلق الجماد لينفع به ، وهذا بوجب كون سائر أفعاله حسنا ، فلا وجه لمن قال : إنه ليس بحسن ولا قبيح إذا اعترف بما ذكرناه ؛ لأنه يحصل مخالفا في عبارة . فهو بمنزلة من قال في الأفعال كلها : إنها لا حسنة ولا قبيحة . وإذا وجب في أفعاله تعالى من حيث فعلها لنفع الحى أن يستحق بها المدح فيجب كونها حسنة ومختصة بصفة زائدة على ذلك ، فكيف يقال مع ذلك بأنها لا حسنة ولا قبيحة . وإذا ثبت في كثير من أفعاله أنها واجبة ؛ كالنواب وغيره . فكيف يقال : إنه تعالى يفعل على جهة الاتعاق ، وحاله في سائر ما يفعله لا يختلف من حيث يفعل الجميع مع العلم بحاله .

٤٣ فأما ما قاله السائل : من أنه / إذا ثبت في فعل السامى أنه ليس بقبیح ولا حسن
أو زوا مثله في فعله تعالى فقد أسقطناه بما قدّمنا ذكره ؛ لأن ما له حكمنا بذلك في فعل
السامى ليس بمحصل في فعله تعالى ، فلا يجب فيه ما قاله . ولعمري إن كونه عالماً غنيا
أو بوجوب الاختيار القبیح ، ولا بدّل بصريحه على حسن أفعاله ؛ لكننا إذا علمنا أنه مع
أنه عالماً بالفعل متى لم يكن فعله قبيحاً فيجب كونه حسناً ، ومتى لم يكن حسناً يجب
كونه ظالماً أو عبثاً ، فقد اقتضى ذلك إثبات أفعاله حسنة .

فأما قوله : لو فعل الفعل لحسنه لوجب ألا يفعله في حال دون حال أمه بحسنه في كل
حال ، وهذا يوجب ألا يتقدم فعله إلا بوقت واحد ، فنلظ ، لأن علم العالم بحسن الشيء
: يقتضى وجوب فعله له ، وإنما يقتضى أن له أن يختاره وما لا يجب أن يفعله الفاعل
لا يمنع أن يفعله في حال دون حال ، كما لا يمنع منه أن يفعله أحد الضدين دون الآخر
: فغير عامة يختصّ بها للفعل دون المتروك . وقد بينّا من قبل أن كون الصادر قادراً
به من في فعله أن يصحّ أن يوجد في حال دون حال ، ويؤثر فعلاً على فعل من غير علمه
لأنه لو لم يفعله ذلك إلا إمالة لنتقض ذلك كونه قادراً . ويفارق ذلك ما نقوله : من أنه
بحالته لا بدّ من أن يفعل الواجب في حال وجوبه مع السلامة ؛ لأنه لو لم يفعله لاستحق
الذم ، وكونه عالماً غنيا يمنع من ذلك . ويفارق ما يلزمه أصحاب الأصابع ؛ لأنهم قالوا
٤٣ أو - وبالفعل « فلزمهم على قوّه »^(١) كونه فاعلاً له قبل / الوقت الذى فعله فيه بوقت
هال وقت ، حتى لا يتقدم فعله إلا بوقت واحد ؛ وإن لم يكن كذلك فيجب أن يكون
له فاعل للواجب في بعض الأحوال « أو غير قادر على إيجاده قبل خلقه له » وذلك
لأنه أتى فيها يفعله لحسنه فقط . فأما تشبيهه ذلك بما يفعله الواحد من الداع فما بقوى
، ما نقوله ؛ لأنه قد يفعله أحدنا في الشاهد الفعل لحسنه ، ولنفع الغير « أو لنفع نفسه

(١) أى على قوّته وعارده .

في حال دون حال ، وإنما لا يصح ذلك فيما يكون مُتَجَاً إلى فعله ؛ لأن كونه كذلك يقتضى وجوب كونه فاعلاً . فإذا كان تعالى لا يصح عليه الإلجاء وإنما يفعل ما يفعله من الخلق المبتدأ لحسنه ، فما الذى يمنع من أن يفعله في وقت دون وقت .

وبعد ، فإن من قال : إنه يفعله على جهة الاتفاق فهذا السؤال متجه عليه « بأن يقال له : لم صار بأن يفعله على جهة الاتفاق في وقت ، وأولى من أن يفعله في غيره من الأوقات » ولم صار بأن يقع منه أحد الضدين اتفاقاً أولى من الآخر . فمما يجب به عن ذلك فهو جوابنا فيما نذهب إليه .

على أنا قد بينا من قبل أنه تعالى لا يجوز أن يخلق الجسم إلا في جهة دون جهة ، وأن خلقه في تلك الجهة يقتضى التصد إلى السكون الذى به يحصل هناك ؛ لأن التصد إلى إيجاد الجوهر في بعض الأماكن يقتضى التصد إلى إيجاد ما به يكون هناك . وهذا يمنع من القول بوقوع أفعاله اتفاقاً .

فأما قوله : إن إثبات فعله لا قبيحا ولا حسنا لا يقتضى كونه تعالى سفيهاً / ، ولا يخرج به عن كونه عالماً غنياً ، فقد بينا أن ذلك في المعنى بوجوب كونه سفيهاً ، ويخرجه عن الحكمة ؛ لأن كل فعل يقع من العالم به إذا لم يكن حسناً فلا بد من كونه قبيحاً ، فمن هذا الوجه يقتضى هذا القول تفض القول بأنه تعالى لا يفعل القبيح .

١٤٤

فأما قوله : جوزوا أن يفعل ما فيه معنى فلا يكون عبثاً « وإن لم يكن حسناً » كما يجب في فعل السامى إذا كان نفعاً ألا يكون عبثاً ، وإن لم يكن حسناً فقد بينا أن العالم بفعله وإن فيه معنى لا بد من أن يقصده بفعله وهذا بوجوب كونه حسناً ؛ لأن ذلك إن لم يحسن لم يمكن إثبات فعل حسن البتة . فأما السامى إذا نفع الغير فإنه لا يجوز أن يقال في ذلك الفعل : إنه عبث ، وإن كان عبثاً ، فهو ما لا يكون حسناً من

حيث لا يصح فيه أن يقصد إلى إيجاده على بعض الوجوه « وليس كذلك حاله تعالى »
وفي ذلك إسقاط ما قال .

وقد بينا أن كون أفعاله واقعة على الوجه الذي يقع^(١) فعل العالم يقتضى كونها
حسنة ، لا أنا نقول : إنها تحسن من حيث كان عالما بها ، لكن لأن من هذا
حاله لا يتخلو فعله من أن يكون حسنا أو قبيحا . فإذا علمنا بالدليل انتفاء كونه قبيحا
وجب كونه حسنا .

فأما قوله : إن الفعل في الشاهد إنما يحسن من فاعله لنفع أو دفع مضرة فإن القديم
سبعانه إذا لم يصح هذا المعنى فيه فلا يصح كون أفعاله حسنا^(٢) فتلطف ؛ لأن وجه حسن
الفعل ليس هو جواز النفع والضرر على فاعله ؛ لأنه قد يحسن / منه ما لا يختص بهذا
المعنى ؛ كما رسال الضال وغيره مما يختصاره لنفع غيره على ما بيناه من قبل ، وذلك يبطل
ما قالوه في ذلك .

وقد بينا مفارقة قوانا في هذا الباب لما ألزمتنا القائلين بالأصلح « فلا وجه لإعادته .
وهذه الجملة تبين أن أفعاله تعالى يجب أن تكون حسنة ؛ كما يجب ألا تكون قبيحة .
وإن نيتين وجوه حسنها من بعد إن شاء الله .

وليس لأحد أن يقول : إذا كان الفعل في الشاهد يحسن أو يقبح للأمر والنهي «
ويتمال القديم عن الأمرين فيجب ألا يكون فعله قبيحا ولا حسنا ؛ لأننا قد بينا من قبل
أن الفعل لا يحسن للأمر « ولا يقبح للنهي ، وتقضينا القول فيه . ومن يتعلق بذلك
يخرج عن دين المسلمين ؛ لأنه لا خلاف بينهم أن أفعاله حسنة ؛ فإن فيها ما هو حسن ،
وإن كانوا قد اختلفوا في معنى هذه اللفظة . فالتعلق بهذا خروج من الدين .

(١) أى يقع عليه . (٢) كذا في الأصل . والناسب : « حسنة » أو الراد : شيئا حسنا .

فصل

في هل يجب أن يحصل لكل أفعاله صفة زائدة على حسنه أم لا يجب ذلك

اعلم أن الذي يجب أن يحصل في هذا الباب أن أفعاله يجب كونها حسنة ، ويجب أن تثبت على وجه لولا كونها عليه لسكانت قبيحة ، أو اقتضى كونه غير فاعل لما وجب عليه . وهذه الجملة تقتضى في بعض أفعاله أنه واجب ، وفي بعضه أنه يختص بكونه حسنا فقط ، وفي بعضه أن له صفة زائدة على حسنه . فنال الوجه الثالث ابتداء الخلق وسائر ما خاقه من / الحياة والعقل والشهوة والمشهي ، لأن جميع ذلك تفضل منه تعالى ، وإحسان يستحق عليه المدح والشكر ، ولا يصح كونه مستحقا لذلك إلا وله صفة زائدة على كونه حسنا . ولو اتقى عنه كونه إحسانا لوجب كونه عيبا^(١) قبيحا ، فيجب فيما حل هذا المحل أن يختص بصفة زائدة على حسنه تجرى مجرى الندب منا .

١٤٥

ومثال الوجه الثاني العقاب ، لأنه من حيث كان مستحقا يحسن فعله ، ولا يستحق تعالى به المدح والشكر ، فهو إذا بمنزلة الباسح منا . وكذلك القول في إعادة المآقب ، وسائر ما يفعله تعالى لكي يفعل به العقاب .

ومثال الوجه الأول تمكين المكاف وإثباته ؛ لأنه تعالى بالتكليف قد التزم فعل ذلك ، فلا بد من كونه واجبا ، ولو فعله لا على الوجه الذي يقتضى وجوبه لأدى ذلك إلى كونه سيئانه محلا بالواجب وهذا في أنه يمتنع عليه بمنزلة فعل القبيح . فلي هذه الوجوه يجب أن يعتبر القول في أفعاله تعالى .

(١) الكلمة في الأصل غير منقوطة . فجعل ما أثبت ، ويجوز أن تكون : . . .

فصل

في ذكر صفة ما يحسن منه تعالى أن يخافه أولاً ، وما لا يحسن منه ، وما يصح
ذلك فيه وما لا يصح

اعلم أنه لا يصح منه تعالى أن يخاف أولاً الواجب ، أو مالا صفة له زائدة على حسنه
فالعقاب ؛ لأن صحتها تقتضى تقدّم خلق غيرها : من المكائف والتكليف وغير ذلك ،
فلا يجوز منه تعالى إذا أن يفعلها أولاً . ولنا فمى بذلك أنه لا يجوز مثل^(١) الثواب
أو العقاب في الجنس أولاً ، لأنه قد يجوز أن / يفعلها مع أول من يخلقه من الأحياء ،
وإنما فمى أنه لا يجوز أن يفعلها على الوجه الذى يكونان عليه ثوابا وعقابا ، وأنه
لا يجوز أن يفعلها أولاً مفردين لتعلقهما فى صفة الوجود بغيرهما . فأما بمدخلاق الحى فقد يصح
أن يفعلها وإن قبح ذلك ، وإن كانت ألفاظ شيوخنا رحمهم الله ربما تختلف فى ذلك ،
لأنه تعالى فى موضع ، إن الثواب لا يصح كونه ثوابا إلا وهو مستحق ، وربما يقال : إنه
لا يحسن إلا مع الاستحقاق ، والذى يصح وجوده من أفعاله تعالى أولاً ليس إلا العيب
أو الظلم ، ويتعالى عن فعله ، نحو خلاق الجاد أو الحى السكى يضره ، أو النفع والإحسان ،
وهو خلقه للأحياء ليفهمهم والجماد ليفهمهم به . فهذا الوجه هو الذى يحسن منه تعالى أن
يخافه أولاً ؛ فقد اجتمع فيه الصلحة والحسن ، وليس كذلك ما تقدم من القبيح ؛ لأنه وإن
صح منه تعالى أن يخافه أولاً فإنه لا يحسن ذلك .

فإن قيل : يجوزوا أن يخاف تعالى الجماد أولاً ؛ لى ينفع به من يخلقه من بعد من
الأحياء فيكون بذلك خارجا من حدّ العيب إلى حدّ الحكمة .

قيل له : إنه تعالى يقدر على خلق ذلك عند خلاق الحى ، فلا وجه لتقدمه خلق

(١) كذا . والأول : « فعل مثل » .

ذلك ؛ لأنه من يخشى الفوت فيحسن منه تقديم الأمور قبل الحاجة إليها ؛ وإنما يحسن من الواحد منا تقديم ما يحتاج إليه في المستأنف من حيث يخشى الفوت « ويصحّ عليه تعجيل السرور وإثارة الراحة من بعد والتخلص من المشقة التي هو مدفوع إليها . وليس كذلك حاله تعالى ؛ لأن هذه المعاني استحيل / عليه ، فلا يجوز إذاً أن يقدم خلق الجاد على خلق الحق . وبمثله لا يجوز أن يقدم تعالى خلق بعض الأغراض على خلق الحق المنتفع . وبفارق ذلك ما يجوزه من تقديم الأمر قبل وقت الفعل « وقيل وجود الأمور بأوقات كثيرة ، لأن ذلك إنما يحسن عندنا إذا كان في تقديمه من الصلاح ما ليس في تأخيرها ، فيجب أن يقدم ذلك أو يحسن ، وليس كذلك تقديمه تعالى خلق الجاد بل يجب أن يكون بمنزلة ما نقوله من أنه تعالى لا يجوز أن يقدم الإرادة قبل المراد المبتدأ ؛ لأنها تكون عبثاً لا فائدة فيها .

١٤٦

فإن قيل : جوزوا أن يكون صلاح المكاف أن يعلم في حالة ما خلق وكأف أن بعض الجادات متقدم خلال خلقه بأوقات ، فيكون في تقديمه تعالى خلق ذلك الجاد هذه الفائدة فيحسن .

قيل له : إن العلم بالشيء والخبر عنه يتعلقان به على ما هو به ، ولا يكتسب بتعلقه بما به حالاً وصفة لولاها لم يكن عليه . فإذا ثبت ذلك ودلّ ما قدمناه على أن تقديم خلق الجاد عبث فيجب ألا^(١) يتغير حاله بالعلم والخبر اللذين ذكرناهما ، سيما وقد يصحّ متى أوجده الله تعالى مع الحق المكاف أن يعلم كيفية وجوده من قبل « فلا وجه لتقديم خلقه له .

وبعد « فإن الجاد إنما ينتفع المكاف به على أحد وجهين : إما بأن يعتبر به ، أو بأن

(٢) في الأصل : « ان . . .

ينفع به في الدنيا ، وكلا الوجهين إنما يصبح في حال وجوده ، ولا معتبر فيه بتقدمه ،
لهبب ألا يحسن خالق الجاد قبل الخي .

ومثل هذه الطريقة قلنا : إنه لا يحسن منه تعالى أن يخلق الفناء أولاً قبل الجسم ، فأما
إماته تعالى الفناء / أولاً قبل الجسم بعد خلق الخي فقد بيننا أنه بمنزلة الموت في أنه يقطع
ب ٤٦ حال التكليف من حال الثواب على وجه يكون أقرب إلى زوال الإلجاء ، فلذلك حسن ،
وما يفعله تعالى في الآخرة من نصب الميزان وإطلاق الجوارح إلى ما شاكلهما يحسن ؛
لما في علمنا به من الزجر والردع عن القبيح .

فإن قيل : أليس قد روى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال : كان الله ولا شيء ، ثم خلق
المذكر ، فهلا جوزتم أن يبتدئ تعالى بخلق الذكر والكلام أولاً ، ثم يخلق الخي .
قيل له : إن قوله : ثم خلق الذكر لا يدل على أنه خلق الذكر منفرداً عن غيره ،
بلا يدل على أنه خلقه مع غيره ، وإنما يدل على أنه خلق الذكر . فإذا علمنا بالدليل أنه
أولم يخلقه مع الخي المنتفع به لكان عبثاً فيجب أن يتطوع بذلك على أنه خلقه مع الخي ،
لما ثبت بالدليل أنه لا يصبح وجوده إلا في محل ، وجب القضاء بأنه لا يخلقه إلا مع محله .
فأما تقدمه تعالى خالق القرآن قيل نزوله إلى نزوله إلى محمد صلى الله عليه وسلم قلما فيه
من الصاحبة الملائكة فلا سؤال علينا فيه . فأما ما بروى في الخبر من أنه تعالى يعني
العالم ثم يقول : لمن الملك اليوم لله الواحد القهار فخير صحيح ، لأن هذا القول يكون عبثاً
ذاك ؛ فلا يحسن منه تعالى أن يفعله ، فيجب إذاً أن يحمل الخبر على أنه تعالى يقول
لك بعد إماتة أكثر الخلق ، فيقوله اعتباراً لمن بقي منهم مكلفاً ، فيكون أقرب إلى
الطاعة والتوبة .

٤٧ ولا يجب عندنا أن يكون الذي يخلق أولاً مكاناً ، بل لا يجب أن يخلق تعالى /
المكان أصلاً ، ويجوز أن يخلق الخلق في الجنة ابتداءً ، ولا يكافهم ، وسنين ذلك

في موضعه ، وإنما يجب أن يخلق حيًّا على وجه يصح أن ينتفع ، ويحتاج معه ما ينتفع به ، أو يصح ذلك فيه ؛ لأن هذا القدر يقتضى خروجه من كونه عبثًا ، ويوجب فيه كونه إحسانًا ونفعًا . واستنا نقول : إن الإرادة يجب أن تقدم المراد ، فلا يلزمنا القول بأنها أول ما يخلقه تعالى ، بل يجب أن يكون أول ما يخلقه الحيُّ وما يوجد معه مما يصح لأجله أن ينتفع أو ينتفع بغيره . والإرادة تابعة المراد في الحسُن إذا كانت جهة له أو مقتضية فيه أن يقع على وجه يحسن عليه . وإنما يصح أن تصح مع حسن المراد إذا لم تكن مؤثرة في المراد على ما نذكره من بعد . وقد بينا أن ما دعا إلى الفعل يدعو إليها ، وما صرف عنه بصرف عنها ، فهي من هذا الوجه في حكم بعض المراد ؛ فلذلك لم نفردها بالذكر في هذا الباب .

فصل

في ذكر أقل ما يحسن من الله تعالى خلقه في الابتداء مفردًا من غيره

اعلم أن أول ما يحسن منه تعالى أن يخلقه ابتداءً خالقٍ حيٍّ وخالق الشهوة المدرك موجود على وجه يدركه فيابتداء به . ولا يجب أن يكون ذلك المدرك غيره ؛ لأنه لا يمتنع أن يشتهى الحيُّ إدراك بعضه ، أو إدراك ما يحلُّ في بعضه من لون أو غيره . وقد بينا من قبل أن الشهوة يصح تعلقها بالمدركات^(١) . فإذا كان الجوهر نفسه مدركًا من جهة الرؤية واللمس لم يمتنع منه تعالى أن يخلق الحيَّ ويحمل شهوته في إدراك بعضه ، فلا يجب على هذا القول أن يحتاج فيه لونا ولا غيره ، بل يجوز أن يخلو ذلك الحيُّ من جميع الأعراض سوى الألوان^(٢) على ماداننا عليه من قبل . فأما خالق الشهوة فلا بد منها ، لأن

(١) في الأصل : المدركات .

(٢) الكون هو حصول الجوهر في الحيز . والأركان عند الكلبيين أربعة : الاجتماع والافتراق والحركة والسكون . والاجتماع والافتراق بالذاتية للجوهرين واتصالهما أو انفصالهما ، وانظر المصنف وشرحه .

الانتفاع لا يصح إلا معها على ما بيناه في باب الصفات وما لا يصح وجود حياته إلا معه من البنية وغيرها فلا بد من أن يخلقه تعالى من حيث يجب خلق الحياة التي معها يصح القدم ، ولو لاها لم تحصل النعم أصلا ، ولو صح وجود الحياة مع عدم البنية لم يجب لها معها ! لأن الانتفاع كان يصح من الحي مع عدمها .

فأما خلق القدرة فما لا يجب ، لأن المشهى إذا أدرك ما يشتميه التذبه « كان لاورا أو عاجزا ، لأنه لا تعلق للذة بالقدرة ، ولا يجب وجودها من حيث يقتضى كون الحي صحيحا . وذلك لأن القدرة هي المحتاجة إلى الحياة ، والحياة لا تحتاج إليها ، فإذا صح ذلك جاز خلق الحياة منها وقد دللنا على ذلك من قبل ؛ لأننا قد بينا في باب الصفات أن الحياة والصحة لا تقتضيان وجود القدرة ، وأن الصحيح منا إنما يحصل قادرا بالمادة . وما لا يجب خلق القدرة في الحي فكذلك لا يجب خلق العاقل والإرادات فيه ، ولا خلق الآلات التي إنما يحتاج إليها في الفعل . فأما ما يحتاج إليه في الإدراك كالجوامس فلا يجب أيضا خلقه ؛ لأن الحي قد يتذمق متى أدرك ما يشتميه لحمل حياته لسا كالجوهر والحرارة والبرودة والاذة التي تحدث على الوجه الذي يلتذ الجرب عند حركه الجرب . فلا يمنع أن يشهى إلى ذلك الحي لمس بعضه ببعض فيلتذ بذلك . ولا بد من كونه تعالى مريدا لماق ذلك الحي والحياة والشهوة ، لأن الإرادة لا بد منها في حسن ذلك ، لكن لأن العالم إذا فعل الشيء ولا مانع يمنع من أن يريد فلا بد من أن يريد ! لأن ما دعا إلى العمل بدعو إلى الإرادة وما يصرف عنه يصرف عنها على ما دللنا عليه من قبل . وليس لأحد أن يقول ، يجب أن يفعل تعالى إرادة خالق ذلك الحي ليتفعه ، وإلا لم ينفعه خلقه . ويستشهد على ذلك بما نقوله : من أن أول النعمة هو خلقه تعالى العبد منها أسكى ينفعه .

وذلك لأنه تعالى إذا خلق الخلق مع الأمر الذي يتنعم به في الحال « ومع الشهوة التي (١١/١٠)

معها ياتذ ، فقد حصل مُدْمِياً بمجرد ذلك « ولا يحتاج إلى القصد الذي سأل عنه ، وآتياً بشرط ذلك في كون الحىّ مخلقه وبيقيه « فيصح أن يضره في المستقبل كما يصح أن ينفعه . فأما إذا بنى القول على ما قدمناه فلا وجه لهذا الشرط . ولذلك قلنا : إن من أوصل إلى غيره نفعا مخصوصا فهو محسن « وإن لم يقصد ذلك « بل لو كان ساهيا عن ذلك لم يخرج الفعل من أن يكون حسنا « لأن وجه حسنه لا يتعلق بالقصد ولا الإرادة تؤثر فيه « فإذا صحّ ذلك وجب القضاء بأن خلقه تعالى الحى مع الشهوة يكون حسنا وإن لم يرد ما سأل عنه السائل . وثبت / أن إرادته لإيجاد ذلك إنما يجب وجودها من حيث [ما] ذكرناه « لأنها لو عُدت لم يكن الفعل حسنا .

له ب

فأما قول من قال : إنه لا بد من أن يخلق تعالى مع الحى المكان والوقت فلفظ ؛ لأن مع فدهما قد يلتذ الحىّ على ما بيناه « فلا يجب إذا خلقهما ، إلا أن يبنى هذا القائل قوله هذا على أنه تعالى يجب عليه فعل الأنفع والأصلح ، فيلزمه أن يفعل من النافع ما لا غاية له « وذلك مما نبين فساده من بعد . ومتى لم يبين قوله على هذا وظنّ أن التذاهد وانتفاعه لا يصح إلا بإمكان يستقرّ عليه فقد أهدى ؛ لأنه تعالى إذا خلقه مع الشهوة على ما بيناه التذّ وانتفع ، كان مستقرا على مكان أو لم يكن مستقرا عليه .

فأما الوقت فما يبعد التعلق به ؛ لأنه اسم لحادث يقترن به حدوث الحى الذى يخلقه ، وقد علمنا أنه لا تعلق لا انتفاعه بمقارنة حادث آخر به « سوى ما ذكرناه من الشهوة . فإن أراد بالوقت حركات الفلك فالتعلق به أهدى ؛ لأنه لا تعلق لا انتفاعا بها على وجه

فإن قال : فيجب أن يفعل تعالى في هذا الحىّ السكون حالا بعد حال ليصح أن ينتفع « وإلا فلا بدّ من أن يهوى^(١) لما فيه من الاعتماد^(٢) ، ومتى وجب ذلك فالأولى أن

(١) أى يسقط (٢) هو مقارفة الجسم لا يتعه من الحركة إلى جهة ماله . ويرجع الاعتماد إلى النقل والحفة . فالنقل يميل بالجسم إلى الهبوط ويقاوم ما يريده على الصعود ، والمهفة بالهكس . وانظر القاصد وشرحه للفتاوى ١ / ١٥١ ، وتعليقات الدكتور أبي الملا عليل على الجزء الثالث عشر من التقي ٢٣

يفعل له مكان يستقرّ عليه ؛ لينفيه ذلك عن تسكينه حالا بعد حال .

قيل له : إن تسكينه مما لا يجب ؛ لأنه وإن هَوَى فقد يابئذ متى كان حاله ما وصفناه ،

كما يابئذ إذا كان ساكنا ، وإنما خرج الهوى من أن يكون كالمكون فيها بينما ؛ لأن

الهاوى يخاف على نفسه . فأما إذا خرج عن هذه القضية فحاله كحال الساكن . فلو كان ٤٩ ا

لا يابئذ إلا بأن يسكن حالا بعد حال ، لكان تسكينه أولى من خلق مكان له ؛ لأنه

لا بد إذا خلق له مكان من أن يسكن حالا بعد حال ليصح أن يستقرّ عليه ، فإذا كان

المرض بالسكان استقراره فقط ، وبسكينه حالا بعد حال [أن] يستقرّ ، فلا وجه إذا

الحق للسكان ، وإنما يحتاج إلى المكان ليتصرف عليه ، وقد بينا الكلام على أن

هذا الحى غير قادر ، فلا وجه لخلق السكان لأجل هذا المعنى .

فأما قول من قال : إنه لا بد من أن يخلق تعالى مع الأحياء السماء التى تظل ،

والأرض التى تقبل ، ويجرى الهواء فى الجوز ، إلى ما شاكل ذلك ، فما قدمناه قد أبطل

ذلك ، إلا أن يريد بأنه إذا أراد تكامل النفع فلا بد من خلق ذلك . فأما إذا كان

الاول فى أقل ما يحسن منه تعالى أن يخلق فلا وجه لما ذكره ؛ لأن ما قدمناه يكفي فى التذاد

الحى ، وإن فقد ما قاله . ولو وجد جميع ما ذكره وعُدت الشهوة لم يلبث الحى . ولهذا

الجملة نقول : إنه سبحانه لو خلق جميع ما خلقه أحياء صفتهم ما ذكرناه ، ولم يخلق سواهم ،

وهوى شهواتهم لحسن ذلك . فلا وجه لقول من قال : إنه لا يحسن منه تعالى خلق الأحياء

دون خلق الجماد ؛ كما لا يحسن منه خلق الجماد من دون الأحياء . وقد بينا أن الذى له

الروح خلق الجماد مفردا منه تعالى أنه عبث لا فائدة فيه ؛ وليس كذلك لو خلق الحى من

دون الجماد ؛ فلا نسبة بين الأمرين .

فإن قيل : يجب إذا خلقه ، ولم يخلق له كل الحواس التى يدرك بها ، أن يكون

الحواس ، وأن يلحقه النعم بذلك ، فلا يحسن / خلقه كذلك إلا على وجه التعميص الذى ٤٩ ب

لا يصح إلا مع التكليف .

قيل له : إنما يجب ما ذكرته متى كان الحيّ عالماً بأحوال الحواسِّ ، وما يدرك بها ، أو يحيط ذلك بقلبه عند الخبر أو ما يجري مجراه . فأما إذا لم يكن هذا حاله فغير ممنوع ألاّ يلحقه الذمّ البتّة ، فيحسن خلقه متى كان مشتتاً للذمّ ببعضه ببعض ، وملتزماً بذلك . ولا ينقض ذلك ما أُلزمناه القائل بحاشية سادسة يدرك بها ما يستحيل أن يدرك بهذه الحواسِّ . من أنه كان يجب أن يجد أحدهما نقص نفسه ؛ لأننا بئسنا ذلك على أنه كان يجب أن يكون أحدهما مجوّزاً لذلك عند خطوره باليال ، ووقوع الخلاف فيه والتنازع . فكان يجري مجرى الأكمة الذي يسمع بالخبر حال الحاشية التي فقدتها . وليس كذلك حال ما ذكرناه من الحيّ الذي خلقه الله أولاً . وذلك يبين أن الكلام مؤتلف غير مختلف .

وليس لأحد أن يقول : يجب إذا صحّ من هذا الحيّ الانتفاع على غير هذا الوجه أن يكون خلقه تعالى لهذا الانتفاع فقط عبثاً من بعض الوجوه ، فيصح كما يقبح عندنا أن يخاف ما يصحّ أن يعتبر به وينتفع به عاجلاً من أحد الوجهين على ما نقوله في باب الإباحة . وذلك لأن الذي نتمده في هذا الباب أن الفعل إذا صحّ أن ينتفع به من وجهين فخلقته مع المنع من الانتفاع من أحد الوجهين محلّ محلّ فعلين ينتفع بهما مع المنع من الانتفاع بأحدهما في أنه في حكم العبث . وقد أوضحنا ذلك في غير موضع . وليس كذلك حال الحيّ الذي ذكرناه الآن ؛ لأنه خلق على وجه / لا يصحّ أن ينتفع إلاّ من وجه واحد فقط ، فلا يجب ما سأل عنه . وإنما كان يجب ذلك لو صحّ منه الانتفاع من وجه ثانٍ وهذا صفة وذلك متقدّر . وعلى هذا يبنى القول في أنه تعالى متى جهل الحيّ بصفة المكلف فلا بدّ من أن يكلفه على ما نوضحه من بعد .

١٥٠

فإن قال : فيجب لو خلق هذا الحيّ صحيح الحواسِّ ألاّ يصحّ منه تعالى أن يذمّه من الانتفاع ببعض حواسّه ، وأن يجب أن يذمّ بالإدراك لجميع^(١) الحواسِّ .

(١) كذا في الأصل . والأسوغ : ٤٠٠ م .

قيل له : إنما يجب ذلك متى خلق حواسه وخلق فيه الشهوة لنيل ما يدرك بها ، فأما إذا لم يخلق الشهوة فيه فذلك غير واجب . ولا يبعد أن يقال : إنه لا يحسن منه خلق الحواس إلا بأن يتضمن خلق الشهوة لنيل المدركات بها متى لم يكن مكلفاً وإلا فخلفه لما في حكم العايب ، فذلك يجب أن يخلق فيه شهوة الإدراك بها على ما قدمنا القول فيه . وليس لأحد أن يقول : إنه تعالى متى خلق الحي بالصفة التي ذكرتموها كان منتقاصاً عن تمام غيره ، فلا يحسن ذلك إلا لغرض يتعلق بالتكليف على ما ذكرتموه في الأفعال التي ليست بمعكبة عند ذكر الدلالة على أنه تعالى عالم ، وذلك لأن هذا الانتقاص إذا لم يشمر به الحي ولم يفصل بينه وبين التمام لم يجب فيه العوض . وإنما قلنا ، إنه تعالى إذا خلق المنتقص الخلق فلا بد من تمويض إذا كان عالماً بنام خلقه غيره ، فيلحقه النقص بما هو هابه من النقص ، ويجري ذلك مجرى الأمراض فلا يحسن إلا التمويض . فأما إذا كان الحال / في الحي ما وصفناه فذلك غير واجب فيه .

• ب

وليس لأحد أن يقول : إن خلق الحي على هذا الوجه لا يحسن ، لأنه لا يعرف موضع اللذة من لم يجرب الألم ، ولا موقع النفعة من لم تنله مضرة ، وذلك يوجب القول بأنه تعالى لا بد من أن يخلق أولاً الحي على صفة المكلف والمعوّض ، وذلك لأن اللذة قد انقطع وابتدأ بما يناله ، عرف الألم أو لم يعرفه ؛ لأن الالتذاذ بذلك يرجع إلى كونه مدركاً لما يشتميه ، تقدمت الآلام أم لا . وإنما نقول فيمن عرف الألم : إنه أقرب إلى معرفة موقع اللذة ، لا أننا نجعل له في كونه ملتذاً مزية . فإذا صح ذلك وكان الحي الذي صفته ، اذكرناه ، يلتذ عند نيله ما يشتميه ، فيجب كونه تعالى منعماً عليه ، وإن لم يبلغ حاله حال من جرب الأمور والأحوال ، وعرف فضل ما بين الألم واللذة .

ولا يمكن بعد ما أوردناه إلا إيراد أسولة^(١) الخائفين لنا في الأصح ، وذلك مما نبينه

(١) جمع سؤال - بالضم والكسر - لغة في السؤال ، كان الفاعل .

من بعد ، وإلا شبه من قال : إنه لا بد من تقدم التكليف أولا وذلك أيضا كما نذكره من بعد .

فصل

في بيان المنفعة واللذة وما يتصل بذلك

قد بينا من قبل في ذلك جملة كافية ، ونريد طرفا منها لحاجة للوضع اليها :
 إن أصل المنافع هو اللذ . ولذلك يستحيل الانتفاع على من استحيل اللذة عايه .
 وكون اللذ ملتذ ملتذًا ينبع كونه مدر كالمما يشتميه ، لأنه لو أدرك الشيء ولمَّا يشتميه^(١) لم
 يلتذ به / على ما بيناه من قبل . فإذا صح ذلك وجب كون اللذة تابعة للشهوة وللإدراك .
 وقد علمت أن الماقل قد يؤثر كثير اللذ آجلا على يسيرها عاجلا ، بل قد يستحسن تحمل
 المشقة للذ عظيم في المستقبل ؛ فنلوا أن ذلك منافع لم يكن ليؤثره على النفع الحاضر
 النابل ، ولا^(٢) كان يتحمل الضرر لأجله ، فذلك جعلنا ما يؤدي إلى اللذ نفعنا ،
 وألحقناه باللذة الحاضرة ، وإذا جاز في اللذة أن تكون ضررا إذا أعقبت مضره عظيمه ،
 نحو تناول الخبيث السم الذي يهد ماضيه مبيته ، فما الذي يتكرر من القول بأن المشقة
 تكون نفعًا إذا أدت^(٣) إلى نفع عظيم ، ونلوا أن الأمر على ما ذكرناه لم يكن القديم
 نعالى بالتكليف نافعًا ؛ ولا بالألام التي يستحق بها الأعواض ، وإنما يصح القول بأنه
 منعم بذلك على الأصل الذي بيناه . ولذلك يستحسن العقلاء تربية أولادهم بإلزام المشاق
 للرتب المالية ، والنازل الرفعة ، ويمدنون ذلك من أعظم النعم

(١) في الأصل : (٢) في الأصل :

(٣) في الأصل : « أدرك » .

وقد علمنا أن الداعي غيره إلى الدين « بأن ياتيه على التفكر فيما عليه ، هو كالمزيم له
أمرًا شاقًا » ومع ذلك يكون منها عليه .

وعلى هذا الوجه عظمت نعم الأنبياء صلوات الله عليهم لما دأبوا على المصالح ، وعرفوا
أهم الأمور اللازمة وإن كانت شاقة ، وكل ذلك يبين أن ما أدى إلى النفع قد يكون
أمرًا إذا كان اللذة الحاضرة الخالصة من الشوائب تكون منفعة .

فإنما السرور فإنما يكون منفعة من حيث يتماق بالذلة ؛ لأنه لا يجوز أن يُسرَى
إلا بما يلتذ به عاجلا أو آجلا ، سواء / أثبتناه معنى مفردا أو جملة من قبيل الاعتقاد « ٥١ ب
لأن في الوجهين جميعا لا يصح إلا على من تصح عليه الأذة . ولذلك لا يصح أن يُسرَى
بما لم يستح للذلة عليه « وإن »^(١) كان لا يتمتع أن يالحق العظم بالتعظيم ضرب^(٢)
من السرور يجري مجرى الأذة في تغير حاله عنده .

وتفصيل ذلك بطول إن نقصناه ، وسنذكره عند بيان الفصل بين الثواب وغيره .
وما أدى إلى المنافع قد يكون على وجوه : منها ما يوجبه فيكون نفعًا كالأسباب «
و... إما يؤدي إليه بالمادة التي لا تنتقص في الأضهر ، كالتعبات وطلب الرتب . ومن
« القسم طلب الشيم بالأكل وما شاكله ، لأن ذلك يحصل عند الأكل بالمادة «
لا هل جهة الإيجاب ، ولذلك تختلف أحوال الأحياء متافيه « فهو في هذا الوجه بمنزلة
الشهر الحادث عند الشرب ، وسائر ما قلنا فيه أنه غير موجب ومنها ما يكون نفعًا بأن
استحق به الأذة ، ثم هو على ضربين : أحدهما لا يكون كذلك إلا من فعل المستحق
هو تحتمل المشقة في التكليف ؛ لأنه لا يستحق به المدح والثواب إلا إذا كان من فعله .
والثاني لا يكون كذلك إلا من فعل المستحق عليه ، نحو الآلام التي يستحق بها الأعراض .
وقد يحصل في الشاهد كلا القسمين مما يجري مجرى الموض ؛ لأن من يستعمله في العمل
(١) و الأصل : « فإن » (٢) و الأصل : « ضربا » .

لا يستحق الأجرة إلا بماه ، وقد يستحق العوض بأن يتلف بعض ماله . وتفصيل ذلك
يحيى في باب العوض .

١٥٢

فإنما قول من يقول / إن الملتذ إنما يلتذ إذا استراح من ألم ، وإن اللذة هي راحة
من مؤلم ، قبيد . وذلك لأن أحدنا يعلم من نفسه أنه غير ألم بشيء البتة ، ويلتذ مع
ذلك بإدراك كثير من الأطعمة وغيرها ، كما يعلم أنه غير ملتذ وبألم عند حدوث الألم
في جسمه ، وعند إدراك المرارة ، فلا فرق والحال ماقلناه بين القول بأن اللذة راحة من
مؤلم ، وبين القول بأن الألم هو زوال اللذة ، وذلك يؤدي إلى أن يحال^(١) بكل واحد من
الأمريين على الآخر وذلك محال ، ولأن أحدنا قد يقين شدة شهوته لشيء في حال
وخفتها في أخرى ، وذلك يبين أن اللذة تابعة للشهوة ، تقوى بقوتها ، وتضعف
بضعفها ، ولو كانت راحة من ألم لم يصح هذا الوجه فيها ، ولذلك لا تتفاوت أحوال من
يجد البرد فيما يجده من دفع البرد متى لم يشته التذاهد بحرارة النار وغيرها ، وإنما تتفاوت
أحوالهم متى التذذ فيعود الحال إلى ماقلناه .

ولولا أن الأمر على ماقدمناه لم يحسن من العقلاء تكلف تقوية الشهوة ببذل
الأموال ، كما لا يحسن منهم تكلف وجدان البرد ليدفع بالإدقاء .

وقد بين شيخنا أبو هاشم رحمه الله بطلان قولهم ، إن الملتذ إنما يلتذ بأن يتناول
ما يخالف الذاهب من جسمه بأن قال : كان يجب أن يكون التذاهد بحسب التخالف في
في جسمه ، وبحسب النماء الحاصل فيه ، فكان يجب ألا يلتذ الشيخ الذي قد انتهى
جسمه إلى حد لا ينشئ ويزيد ، بل هو إلى التناقص أقرب ، وكان يجب كلما عظم جسمه
أن تشتد شهوته ، وكان يجب ألا / تتفاوت اللذة فيمن تساوى حاله في الوجه الذي قالوه ،
وكل ذلك يبين بطلان قولهم .

٥١ ب

(١) كذا في الأصل والأصح : يحال .

وبعد ، فكان يجب ألا ياتذ أحدنا على هذا القول بالنظر إلى الصور المؤنقة ،
والاستماع للأصوات المطربة ؛ لأن ذلك مما لا يجوز أن يخلف الذاهب من جسمه ، وكل
الكبيرين بطلان مذاهبهم في حقيقة الأذة ، وأنها ما قلناه من كونه مدركا لما يشتميه ، ولذلك
• أدرك ما لا يشتميه لم ياتذ به ، فإذا أدركه مع نفور طبعه عن نفسه ألم به . وقد بينا أن
• يضره من الأظمة التي ياتذ بها إنما يضره لأنه لم ينل منها على الوجه الذي اشتهاه •
• نال معه غيره ، فصرفه إلى الضرر إنما يكون في أمور آخر ، وبيننا ما يذكرونه من
• الانتفاع بالدواء يخالف هذه الطريقة لأنه انتفاع بالمافية لا على الوجه الذي ينتفع
• الأكل ، وتقتضينا ذلك من قبل .

فصل

في بيان أقسام المنافع التي يحسن منه تعالى أن يخلق الخلق لها وما يتصل بذلك
اعلم أن المنافع على ضربين « مستحق وغير مستحق » ، فما ليس بمستحق هو تفضل •
• المستحق على ضربين أحدهما يستحق على الوجه الذي يستحق المدح ، وذلك مما لا يستحقه
الحى منا إلا بفعله ، والثاني يستحق على الوجه الذي يستحق القيم والأبدال في الشاهد •
• فإلا لا يستحقه الحى منا إلا بفعل غيره به . ولا يحسن من القديم تعالى أن يخلق /
الحى إلا بهض هذه الوجوه من المنفعة .

٥٣ أ

وإيس لأحد أن يقول : قولوا في جميع المنافع : إنه واجب ؛ لأنه تعالى إذا لم يضره
الإعطاء ولم ينفعه المنع فلا يجوز ألا يختار فعله مع كونه عالما غنيا . وذلك لأن ما تذكره
له باب الأصاح يبين فساد هذا القول .

وإيس له أن يقول : إذا قلتم في اليوض والثواب : إنهما بقضل من الله تعالى فكيف
صح أن تقولا فيهما : إنهما مستحقان ، وذلك لأن الغرض الذى نشير إليه بقولنا ، إنه
(١١ / ١١)

فضل من الله لا يمنع من كون الثواب مستحقاً ، وإنما يريد بذلك أنه لما تفضل تعالى بسببه لكي يصل الحى منا إلى الثواب صار كأنه مفضل به .
وقد بينا اختلاف ألفاظ شيخنا أبى هاشم رحمه الله في هذا الباب « فلا وجه لإعادته .
وذلك يبين صحة ما ذكرناه من القسمة .

فأما استحقاق الواحد منا للأجرة على عمله فهو من باب الأعراض والأبدال ؛
لأنه لا فرق بين أن يبيعه ثوباً بدينار « فيكون الدينار بدلاً من الثوب الذى أخرجه من يملكه وفوت نفسه الانتفاع به ، وبين أن يفعله^(١) بملكه ويأخذ ما يقابله من المنافع ؛
لأنه لا معتبر في باب الانتفاع بالأعيان « وإنما المعتبر بالتصرف فيها « فلا فرق بين أن يملكه الثوب لينتفع به ، وبين أن يبني له داراً لينتفع بها ، في باب أنه نافع له في الحالين ،
ينصح أن يأخذ عايشه بدلاً في الوجهين جميعاً . هذا إذا لم يوجه إلى العمل مضرة دُفع إليها ، فأما إذا كان هذا حاله فإنه أخذ عن عمله بدلاً على ما ذكرناه/ بأن^(٢) كان الذى دفعه إلى ذلك إزالة المضرة عن نفسه . وفي الوجه الأول قصد إلى اجتلاب^(٣) منفعة فقط .

٥٣ ب

ولا يحسن منه تعالى أن يلزم العبد فعلاً لأن يموتضه عليه ويعطيه بدلاً وأجرة ، لأن ما يلزمه إذا كان صفته صفة الواجب والندب فيجب أن يستحق عليه الثواب والمدح ، والآب يتعلق إلزامه إياه بالتراضى « ولا يجوز أن يستحق عليه مع الثواب بدلاً وأجرة ، لأن كلا الأمرين لا يستحقان بالفعل الواحد ، وإذا امتنع أن يستحق الواحد منا بعمله مع الأجرة للذبح والتعظيم فبأن يتمتع استحقاقه فيما ألزمه تعالى وأمره به مع الثواب بدلاً وأجرة أولى ؛
وأن ما ألزمه وأمره به ليست له هذه الصفة وهو مما سبق « فلزامه بفتح « لأن الوجه الذى له يحسن من أحدنا أن يلتزم ذلك هو أحد أمرين : إما أن يدفع به مضرة أعظم منه

(١) أى يفعل الشيء . (٢) فى الأصل : « فإن » . (٣) فى الأصل : « اختلاف » .

بها في المستقبل ، أو هي نازلة في الحال ، أو ليجتلب به منفعة على وجه التراضي ، وذلك
 لا يوجب في القديم تعالى ؛ لأن العبد إذا حمّله مشقة لدفع الضرر فهو تعالى قادر على إزالة
 لها عنه من دون أن يكلفه ذلك ، وليس يصح فيه تعالى أن ينتفع بممله ، فيكون
 الإلزام ذلك عبثا لا فائدة فيه ، وإن كان إلزامه لكي ينفعه في المستقبل فهو قادر على إيصال
 ذلك إليه من غير إلزام ذلك ، فيجب أن يقبح منه تعالى أن يلزمه ذلك على كل حال ؛
 هذا . وقد ثبت أن إيجاب ما ليس صفته الواجب يقبح منه تعالى ؛ كما يقبح منه إباحة
 الدين . فكيف يصح أن يلزمه عملا لا يحسن له صفة الواجب .

لأن قال : إنما سألتكم عن حسن إلزامه ذلك للعبد برضاه ، وبشرط أن يعطيه بدلا
 ، ما نجد حسنه في الشاهد ، قيل له : إن ما يحسن في الشاهد هو انتفاع من يشارطه على
 ذلك بماله ، فأما لو لم ينتفع به لم يحسن منه ذلك ، وذلك لا يتأتى فيما يأمر به تعالى ، لأنه
 لا يواز الانتفاع عليه ، فيجب ألا يحسن .

فإن قيل : جوزوا أن يحسن ذلك منه للاعتبار ؛ والعمود ؛ كما يحسن منه الآلام على
 هذا الوجه ، قيل له : إن كان فيما يأمره به صلاح له في الدين فيجب أن يلزمه ذلك ، ولا
 ما به التراضي في هذا الباب ، وإن كان صلاحا لغيره فلا يجوز أن يلزمه أن يفعل صلاح
 غيره ، والشرط في ذلك لا يؤثر ، بل يجب متى قبح هذا الأمر منه تعالى أن يقبح منه
 . ظهف من لا يصلح إلا بهذا الفعل ، على ما نبينه في باب اللطف ، وليس لأحد أن
 يقول : إذا حسن منا فمين يلي عليه أن نحمله المشقة إذا كانت عائدة عليه . بنفع عظيم .
 أهلا جاز من الله تعالى أن يحمل العبد المشقة لنرض عظيم وإن لم يكن لطفنا . وذلك لأننا قد
 بينا أن الواحد منا إذا لم يصل إلى منفعة نفسه أو نفع غيره إلا بالثاق حسن منه تحملها
 بنفسه وإلزامها غيره ممن يلي عليه ، وليس كذلك حاله تعالى لأنه قادر على إيصال تلك المنافع

على الوجه الذى يحسن عاييه من غير إلزام مشقة . فإذا لم يصح كون ذلك لطفاً فيجب
٥٤ ب ألا يحسن منه تعالى أن يلزمه / المبد على ما قدمناه .

فصل

في ذكر الوجوه التى تحسن جميع أفعال القديم تعالى لأجلها وما يتصل بذلك

اعلم أن جملة الوجوه التى لها يحسن من القديم تعالى الفعل لا تخرج عن
وجوه أربعة :

فمنها ما يحسن منه خلقه لينفعه ، ومنها ما يحسن أن يخلقه للنفع به ، ومنها ما يحسن أن
يخلقه ليفعل به المستحق ، ومنها ما يحسن أن يفعله لأنه أراد خلق ما قدمناه ، إما لإحداثه ،
أو لإحداثه على بعض الوجوه . ويجب أن بشرط في جميعه انتفاء وجوه القبح ؛ لأننا قد بيننا
من قبل أن وجه الحسن فى الحسن يفارق وجه القبح فى القبح ، ولأنه قد يحصل ولا يكون
الفعل حسناً بأن يحصل فيه بعض وجوه القبح ، ولا يجوز مع ثبوت وجه القبح فى القبح
كونه حسناً على وجه « فصار وجه القبح كالملة فى قبحه ، ووجه الحسن كالمصحح لحسنه ،
وإذا انضاف إليه انتفاء وجوه القبح حسن لا محالة . ولذلك قلنا إن الأولى ألا يجعل
لكون الحسن حسناً وجه يحسن لأجله ، بل يجب أن يذكر فيه بعض ما يقتضى
ثبوت غرضه فيه ؛ لئلا يكون وجوده كعدمه ، فإذا انتفى وجوه القبح عنه والحال
هذه قضى بحسنه .

وقد بيننا من قبل أن هذه الطريقة أولى مما يجرى فى كتب شيخنا رحمهما الله
فى الأكثر : أن الفعل الواحد قد يحصل فيه وجه قبح ووجه حسن « فإن الحكم
لوجه القبح . وبيننا أن الأولى ألا يجعل الحسن فى أن له وجهاً معقولاً يحسن لأجله /
٥٥ ب بمنزلة القبيح .

فإذا صحت هذه الجملة ، فلا بد من أن نذكر فيما قدمناه من الأقسام انتفاء وجوه القبح عنه . ولا يخرج شيء من أفعاله عن الوجوه التي قدمناها ؛ لأن سائر ما يفعله بالحي من حياته وعقله وتمكينه إنما يحسن أن يفعله لينفعه به . وكذلك القول في سائر الجمادات على اختلافها في الوجوه التي يصح الانتفاع بها . وكذلك القول في التكليف والآلام : إنه تعالى إنما يحسن أن يفعلها لينفع بهما . وقد بينا من قبل أن ما أدى إلى النفع والآفة فهو نفع في الحقيقة ، وإن كان ألما ، كما أن الآفة المؤدية إلى الهلاك تكون ضررا ، وإن كانت لذة ؛ فإن للعاقبة في هذا الباب تأثيرا ؛ فليس لأحد أن يمنع من كون الألم والتكليف نفعا ؛ بأن يبين كونهما شاقين مؤلمين في الحال

فأما العقاب وإعادة العقاب لأجله فإنما يحسن لكونه مستحقا ، ولأن يفعل به المستحق ، لأن كون العقاب مستحقا يقتضى حسنه إذا لم يمرض فيه وجه قبح ، وإذا حسن عمله بالحي حسن خلق الحي لأجله ، لأن التوصل إلى فعل المستحق يحسن كما أنه بنفسه حسن . فأما الثواب فإنما يحسن منه لأنه نفع في الحقيقة فيخلق له لينفع به غيره ، وإن كان من حيث كان مستحقا يصير واجبا .

فأما خلق الحي فإنما يحسن لينفعه وقد يجتمع فيه أن يخلق له لينفعه وينفع به بهما . وذلك صحيح في البهائم وغيرها ؛ فقد يصح في المكلف أيضا ذلك على بعض الوجوه .

فأما الإرادة فإنما تحسن منه لأنها إرادة لهذه الأفعال التي تحسن الوجوه التي ذكرناها .

فأما إرادته / بعض أفعال العباد وكرهته لبعض فإنما يحسنان لأنه ينفع بهما المكلف لأنها يجران مجرى الدلالة أو اللطف . ولذلك قلنا إنه لا يحسن منه تعالى أن يريد المباح أو يكرهه أو أفعال البهائم .

فصل

في وجوه الحسن التي تصح في أفعالنا أو تحصل فيها دون أفعاله جَلَّ وعزَّ
وما يتصل بذلك

اعلم أنه قد يصحّ فيما فعله وجوهٌ حَسَنٌ لا تصحّ عليه تعالى؛ لأن الواحد منا قد يفعل الفعل لينتفع به، ويدفع عن نفسه به مضرّة عاجلاً أو آجلاً، وذلك مستحيل عليه؛ لأن المنافع لا تصحّ عليه من حيث كان غنياً على ما بيناه من قبل. فلا وجه لذكر ذلك في أفعاله، وهذا في بابه بمنزلة الفعل الذي يصحّ منا أن نفعه في أبعاضنا ويستحيل ذلك عليه لاستحالة كونه حسناً، وبمنزلة صحّة الإشارة منا في الخطاب واستحالة عليه؛ لأن الآلات لا تصحّ عليه. ويحسن من الواحد منا الفعل ليدفع به عن غيره ضرراً، وإن كان الفعل مضرّاً لأن دفع الضرر العظيم باليسير حَسَنٌ، وربما بلغ من حاله أن يكون الإنسان مُلجأً إلى فعله إذا كان ذلك الضرر مما يدفعه عن نفسه أو من يجري مجراه، كالولد وغيره، وهذا الوجه لا يصحّ في فعله تعالى؛ لأن ماله يحسن من الواحد منا ذلك هو أنه لا سبيل له إلى دفع الضرر العظيم إلا بالضرر اليسير، والتقديمُ تعالى فهو قادر على دفع المضار عن العبد من دون إزال المضرّة به، وإذا لا يحصل فعله على الوجه الذي يحصل منا، بل حاله تعالى كحال الوالد إذا أمكنه دفع الضرر عن ولده من غير إزال مضرّة به، فكما أنه [لا^(١)] يقبح منه ذلك فكذلك القديم سبحانه.

١٥٦

فإن قيل: إذا حَسَنَ منه تعالى أن يلزم العبد ما يشقّ عليه لسكى يدفع عن نفسه المضرّة العظيمة وإن كان قادراً على إزالتها كالنوبة، فهل أجاز أن يضرب به ويؤلمه ليدفع عنه من المضار ما يؤرق عليه. قيل له: قد بينّا أن المهد يحسن منه دفع الضرر العظيم بما هو دونه،

(١) زيادة يفضيها السابق.

فإذا حسن منه ذلك ولامه حسن من القديم تعالى إيجابه عليه بأن يرفقه باضطراب وبدله عليه ، فذلك حسن منه أن يلزمه التوبة ليزيل بها عن نفسه العقاب ، بل يجب على طريقة شيوخنا أبي^(١) على رحمه الله متى كان المسلم أنه يتوب لاحتمال أن يبقيه ويكلفه ، ويقبح منه أن يحترمه دونه ؛ لأنه تعالى إن صحح منه وحسن أن يسقط العقاب عنه فحسن منه أن يماثبه أيضا لأن إزالة العقاب تفضل غير واجب ، فيحسن منه على كل حال أن يجعل له صيلا إلى إزالته عن نفسه على وجه الاستحقاق ؛ لأن الغرض أن ينفعه بالتكليف ، سيما إذا أدام التكليف عليه لأنه لا يحسن أن يكلفه على وجه لا يصح أن ينتفع بطاعته على وجه الإيجاب ، وليس كذلك ما يفعله تعالى بالعبد ، لأنه إذا كان الغرض أن يزيل عنه المصرة به وهو قادر على إزالتها من غير إنزال هذه المصرة به ففعله لذلك للألم عبث ، وذلك قبيح على ما بيناه في الشاهد في قصة الوالد مع ولده ، وإنما وجب ما ذكرناه ؛ لأن إزالة المضار العظيمة بالسيرة لا يكون موجبا على وجه لا يصح إلا به ، وإنما يجري مجرى العادة فيجب أن يصح / منه تعالى إزالتها بنسب الضرر ، ويفارق من هذا الوجه ٥٦ كون الضرر لظفا ؛ لأنه يختص بكونه مصلحة حتى لا يقع هذا الحكم إلا به ، أو بما يجرى مجراه ، فوجب لذلك ألا يحسن منه تعالى هذه البنية كما يحسن منه فصل الآلام للعويض والمصلحة .

فإن قيل : جوزوا أن يحسن منه سبحانه أن يؤلم العبد إذا كان صلاحا ، وأن يستحق به إزالة مضار أعظم منه لأجله من العقاب ؛ لأنه إذا حسن أن يفعله للأعراض فجوزوا أن يحسن أن يفعله لإزالة العقاب ، سيما ومن قولكم أن العوض يصح أن يصير جزءا من

(١) هو محمد بن عبد الوهاب الجبالي المتكلم المعتزل ؛ وهو أبو إبراهيم ، مات أبو على سنة ٣٠٣ هـ ؛ من يلقون في مجمع البلدان (ج١) والظاهر أنه شيخه بكنية أبي تريب على كنية ولم يلقه ، فإن وفاة القاضي عبد الجبار سنة ٤١٥ هـ .

العقاب في الظلوم إذا كان من أهل النار فما الفرق بين أن يستحق بالألم النفع أو يستحق به إزالة العقاب بقدره ، وهذا يوجب القول بأنه يحسن منه تعالى أن يؤلم لإزالة المضار كما يحسن منه ذلك لأجل الأعواض .

قيل له : إن المراد بما قدمناه أنه لا يحسن منه تعالى أن يؤلم لإزالة المضار التي تنزل بالعباد في دار الدنيا ، على حسب ما يحسن من المرء تكلف المشقة لإزالة المضرة ؛ لأنه تعالى إذا قدر على تخليص الفريق من غير مضرة لم يحسن أن يضرب به ليخلصه من الفرق ؛ كما يحسن من الواحد منا أن يخلصه بكسر يده إذا لم يمكنه تخليصه إلا به ، ولم نقصد إلى ذكر ما أُلنا عنه ، وإن كنا لا نفصل بينه وبين ما ذكرناه في الحكم ، وذلك لأن ما يستحق بالآلام يجب أن يكون محمولا على ما يستحق في الشاهد بها ، وقد علمنا أن من أضر بغيره لا يستحق عليه في بدله إلا المنافع دون إزالة المضار ، فكذلك يجب فيما يفعله تعالى ، وإنما يحسن أن يجعل / بدل^(١) المضرة إزالة المضار في الشاهد على وجه التراضي . فإما أن يكون هو المستحق في الأصل فبعيد ، وإذا ثبت ذلك وجب مثله فيما يفعله سبحانه .

ولا يبعد عندنا أن يستحق على الألم منافع ، ثم يستحق العقاب ، فيصير العوض جزاء من عقابه ، وبصير إزالة العقاب بدلا عن المنافع ، لأنه المستحق بالآلام ، لأن المستحق بالآلام لا يختلف فيمن يستحق العقاب والثواب ؛ لأن اختلاف حالهما في ذلك لا يفسر حال ما يستحق بالألم . فلو كان المستحق به إزالة العقاب فيمن يستحق العقاب لوجب أن يكون هو المستحق في غيره ، فبقي بطلان ذلك دلالة على أن المستحق به هو المنافع على ما ذكرناه . وبين ما ذكرناه أن من حرق التوبة أن تزيل العقاب ويستحق به ذلك ، وإذا أزال به العقاب لم يجز أن يكون مانعاً من الألم يستحق به إزالة العقاب ؛

(١) في الأصل : بدل .

لأن ذلك يؤدى إلى أن يزول العقاب بكل واحد منهما وأحدهما في ذلك يعنى
عن صاحبه .

يبين ماقدّمناه أن الطاعة العظيمة لما استحقّ بها الثواب لم يجر أن يستحقّ بها إزالة
العقاب إلا بأن يجعل بدلا من الثواب على جهة التكفير . والتوبة لما استحقّ بها إزالة
العقاب لم يستحقّ بها غيره ، فلو استحقّ بالآلام إزالة العقاب لم يستحقّ بها سواه . وكان
من حق هذا الكلام أن يذكر في كتاب العوض ، لكنه عرض الآن فذكرنا طرفا منه ،
سنستوفى باقيه هناك إن شاء الله .

وقد يحسن من الواحد مثلا / الفعل اكونه داعيا له إلى فعل آخر من واجب أو ٥٧ ب
نيره ، وذلك لا يحسن منه تعالى ؛ لأنه من حيث كان عالما غيبيا يجب ألا يختار فعل القبيح
وأن يختار فعل الواجب ، وإذا وجب ذلك فيه لم يحتج إلى شئ من الألفاظ ليكون
داعيا له إلى [عدم] اختيار قبيح وفعل واجب ، وإنما يفعل تعالى الألفاظ لتبينه
لأنفسه ، تعالى عن ذلك . وهذا الوجه يعود في التحقيق إلى ما تقدم ؛ لأن أحدنا
إذا يجب عليه اللطف ليدفع به الضرر عن نفسه من حيث لو لم يفعله لاستحق العقاب، من
هت كان يختار القبيح والإخلال بواجب ، فصار اللطف من حيث يقتضى ألا يفعل ذلك
، حكم ما يزيل به عن نفسه العقاب مع ما يستحقّ عليه من الثواب . وقد بينا أن هذا الوجه
لا يصح عليه تعالى .

وكل فعل يحسن منا لعلبة الظن فإنه لا يتأتى فيه تعالى ؛ لأنه عالم انفسه بجميع
الأمر ؛ فلا يصحّ عليه الظنون البتة ، فلذلك فارق حاله حالنا . وليس لأحد أن يقول:
إذا حسن منه أن يأمر بالشيء لغاية الظن فهلا حسن منه فعله ، لأننا قد بينا استحالة
الظنون عليه . وهذه الجملة قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : إن كل فعل تعيّد به تعالى
المفسد مع غلبة الظن فلو فعله سبحانه لم يحسن أن يفعله إلا مع العلم بالأمر الذى
(١١ / ١٢) انتهى

لوظفنه العبد لحسن منه كما لو كان العبد متمكنا من العلم لم يحسن منه إلا على هذا الوجه .

وقد ثبت أن غلبة الظن هو الوجه في حسن التجارة وغيرها ، لأنها^(١) تجمل الوجه في حسنها للظنون الذي هو الربح ، لأن ذلك قد يحصل وقد لا يحصل . وعلى هذا الوجه جعلنا الوجه في قبح الظلم الظن ؛ لانتفاء النفع ودفع الضرر والاستحقاق ، وسويتنا بين أن يكون هذا الظن حاصلا أو العلم بدلا منه ، وكذلك في وجوه حسن الآلام .

فأما طلب المعارف وما شاكلها مما يستحيل عليه تعالى من حيث كان عالما انفسه وقادرا لنفسه ، فالأمر ظاهر في أنه لا يصح عليه تعالى نفس الفعل ، فضلا عن الكلام في وجه حسنه .

فإن قيل : إن ما ذكرتموه في هذا الباب ينقض ما اعتمدتم عليه في مكالمة الحجره ، وإزامكم لها القول بأن ما يقبح من العبد لوقوعه على وجه يجب كونه قبيحا من الله تعالى لو وقع منه ؛ لأن وجوه القبح لا تختلف حاله باختلاف أحوال الفاعلين ، لأنكم قد فصلتم الآن بينه وبيننا في سائر وجوه الحسن .

قيل له : ليس الأمر كما ظننته ؛ لأننا إنما نبهنا بما ذكرناه الآن أن هذه الوجوه التي يحسن الفعل لأجلها منا لا تصح عليه تعالى ، أو لا تحصل في فعله على الوجه الذي يحصل في فعلنا ، فلا يصح أن يصير وجهها لحسن فعله ، لأننا أثبتناه في فعله ، وفصلنا مع ذلك بينه وبين فعلنا ، وفي ذلك إسقاط ما سألت عنه .

فأما الوجوه التي لا يحسن الفعل لها فكثيرة ، وإقامتنا الدليل على أنه تعالى لا يفعل القبايح يأتي عليها ، فلا وجه لذكره مفصلا ، ولذلك يبطل قول بعض الحجره : إنه

(١) في الأصل : دلالات .

تعالى يفعل الفعل ليضرب عباده ، كما يفعله لينفهمهم ، ويبطل قول بعضهم : إنه تعالى يجوز أن يخلق الخلق لا مني ، لكن لأن الخلق خلقه ، فله أن يفعل ماشاء كيف شاء .

ب • ٨

ومتى عرض ذلك في الكلام / ذكرنا القول فيه .

فصل

في هل يصح القول بأن الله سبحانه خلق الخلق وابتدأه لعلّة ، أو لا يصح ذلك اعلم أن وجوه الحكمة في الأفعال قد نسي عقلنا . وقد بينّا أن أهل اللغة لم يفيدوا بذكر العلة إلا ما له يفعل الفاعل ، أو لا يفعله : من الدواعي وغيرها . ولذلك يقولون : إنما جئت بعلّة كذا ، وفارقتك لعلّة كيت ، فيذكر ما دعاه إلى ذلك إذا كان كالمذموم فيما فعله أو لم يفعله ، (إلا^(١) أنهم) لا يستعملون ذلك في الأظهر إلا في الأسباب المهورزة لذلك دون غيرها ، فلذلك يضمنون العلة موضع العذر ، فيقولون : إن فلانا لعلّة له فيما يفعل ، ولا عذر له فيما صنع ، إذا كان مقدّما على قبيح ، حتى أنهم يقولون : إن هالة فلان فيما قاله صحيحة ، وعذره فيه واضح .

وعلى هذا الوجه يقول أحد الخصمين لصاحبه : لأية علة قلت بهذا المذهب ، ولأى دليل اعتقدته ؟ من حيث كانت الأدلة تدعو إلى اعتقاد المذهب على وجه صحيح حسن ، والشبه تدعو لا على وجه صحيح .

وعلى هذا الوجه وصف الفقهاء ما يتعلق بالحكم به من الأوصاف علة ، لأنها هدم^(٢) سبب الحكم ، والوجه في حسن اعتقاده .

واصطلاح بعض المتكلمين في العلة على أنها السبب الموجب ، واصطلاح بعضهم هل أنها التي توجب حالا لما تختص به من الموجودات ، ليس بجاري على طريقة اللغة ، وإنما

(٢) في الأصل : « عندكم » .

(١) في الأصل : « أنهم » .

اصطاحوا عليه لأغراض لم فيه ! كما اصطاحوا في الترك والمترك على شرائط لا تنفيذها اللغة ، وذلك يؤثر فيما قدمناه .

١ ٥٩ وكل اسم جرى من التكلم على جهة الاصطلاح / فإنه لا يجرم استعمالها^(١) في اللغة على ما كانت عليه . ويفارق الأسماء الشرعية في هذا الباب ؛ لأنها تتضمن الحكم بموجب استعمالها فيما وضعت له شرعا ، وذلك بنقلها عن بابها ، وليس كذلك ما فعله فريق من الناس بالاصطلاح ؛ لأن ذلك بمنزلة تعارف مخصوص من فِرقة في بعض الألفاظ ، في أنه لا ينقلها عن بابها في اللغة ، فلذلك قلنا : إن القوي يصح له أن يستعمل لفظة الجوهر والعرض فيما وضع له في اللغة ، وإن جعلناه بالاصطلاح لما نذهب إليه في حدّ الجوهر والعرض ، ولا يتمتع في الاسم إذا وقع الاصطلاح عليه في شيء مخصوص أن يستعمل على غير ذلك الوجه على طريقه في اللغة ! لأن الأسماء تختلف فوائدها بالقرائن والإضافة ؛ ولذلك قال شيوخنا : إن قولنا : مؤمن مقيدا يستعمل على طريقة اللغة « وإن كان على جهة الإطلاق منقولا عن بابها ، فلا يجب في إطلاق اللمة ، إذا أفاد بالاصطلاح ما أوجب حالا لغيره أن يفيد ذلك إذا قرُن بالفاعل المختار ، بل يجب [عند^(٢)] إضافته إلى الفاعل أن يستعمل على الوجه الذي وضع في اللغة له ، فذلك فرقنا بين اصطلاح المتكلمين في اللمة واصطلاح الفقهاء « بل فرقنا بين أن يذكر في المعاني الموجبة ، وبين أن يذكر في الإمامة إذا قيل ؛ لأنه علة يختار المنفصل دون الفاضل . وكل ذلك يبين أن هذه العبارة لا تجرى على طريقة واحدة « وأن الخلل فيها مختلف .

٢ ٥٩ فإذا صحّت هذه الجملة لم يتمتع أن يقول : إن / الله سبحانه ابتداء الخلق لأمّة ، زيد بذلك وجه الحكمة الذي له حسن منه الخلق « فيبطل على هذه الوجه قول من قال : إنه تعالى خلق الخلق لا أمّة ، لما فيه من إبهام أنه خالقهم عنها ، لا لوجه تقتضيه الحكمة .

(١) كذا في الأصل : والناسب « استعماله » وقد يكون داله على أوّل الاسم بالكلمة .

بما لا نهاية له . وفي تلك إبطال حدوث الفعل ؛ لتماثقه في الوجود بما لا نهاية له .
وذلك ظاهر في الشاهد ، لأن الواحد منا إذا أراد [التيل^(١)] من غيره قال عنه : إنه
بفعل الأفعال لا لعله ولا لمعنى ، فيقوم هذا القوم مقام أن يقول إنه يثبت في أفعاله ،
وإذا به في المدح يقول : إن فلانا بفعل أفعاله لعله صحيحة ولمعنى حسن .

اسكنا مختار من حيث استعملت هذه اللفظة على وجوه مختلفة أن نقول : إنه تعالى خالق
الخلق لعله ليست سوى خلقه لم ، ولا هي موجبة لخلقهم . ونقول : إنه خالق الخلق
لا لعله موجبة^(٢) ، ليكون الكلام أكشف . وإن كان الاقتصار على
ما قدمناه يحسن .

وذلك لأن السائل لنا عن هذه المسألة لا بد من أن يكون قد عرف حقيقة الأمر^(٣) ، وكيف
يقع الفعل منه ، وقَصَل بين وجود الفعل من فاعله ، وبين وجوب الحكم عن الدال . فلو
أثبت ذلك صرقت مسألته إلى أنه سأل عن وجه حسن اختياره تعالى لاختراع الخلق ،
وذلك يقتضى أنه لم يمرض للاملل الموجبة ، وإنما سأل عن وجه الاختيار ، وإذا صح ذلك
حسن من الجيب ترك الاحتراز عن العلة الموجبة ؛ من حيث كان المقول أن السائل لم
يمرض له بكلامه . وأن يجيب بذلك الوجه الذي يحسن له اختيار الخلق / ، وبصرف
مسألته إلى هذا الوجه من الليل دون ما عداه .

هذا إذا أرسل قوله إرسالاً . فأما إذا قيّد المسألة فيجب أن يجاب بحسب تقييده .
فهقال : إنه تعالى لم يخلق الخلق لعله موجبة لخلقهم ، حسب إيجاب العلم لكون العالم
هالماً ، والحركة كون المتحرك متحركاً .

فإن قال : ما الدليل على ذلك ؟ قيل له : لأن حدوث الشيء من جهته لو كان لعله موجبة
توجب حدوثه لكانت العلة أيضاً حادثة ، وتحتاج في حدوثها إلى علة ، ولا تفصل ذلك

(١) زيادة بتضمها السابق . (٢) في الأصل : . من موجبة . (٣) الكلمة في الأصل غير واضحة

فإن قال : هلا قلتم إن العلة في حدوث الخلق ليست بعادة فلا يلزم إثبات ما لا ينهائى .

قيل له : لو لم تكن حادثة لسكانت ممدومة أو قديمة ، وقد بينا أن الممدوم لا يختص بالمعنى على وجهه بوجب حاله دون غيره ، فلم صارت وهى ممدومة بأن توجب حدوث ما حدث بأولى بأن توجب حدوث مساواه ؛ ولأن الممدوم لأول لعدمه ، فلا أوجب حدوث الشيء ووجوده لوجب كونه موجودا لأول لوجوده ، وذلك ينقض حدوثه .

ولا يصح إثبات قديم بأن يقال : إنه علة في حدوث الأشياء ، ولأن كونه علة في حدوثها يوجب إبطال حدوثها وكونها قديمة .

وبعد ، فإن ما خلقه وأحدثه لو كان حادثا لعملة لتقتض ذلك / كونه حادثا بالفاعل ؛ لأن ماوجب وجوده للعلة استغنى في وجوده عن القادر ؛ كما أن ما وجد من جهة أحد القادرين استغنى في وجوده من جهته عن القادر الثانى . وقد ثبت أنه تعالى قادر فاعل مختار ، فيجب إبطال ما يؤدى إلى نقض ذلك فيه . وليس له أن يقول : إذا جاز أن يكون تعالى قادرا لم يزل ، وإن لم يصح أن يفعل فى الثانى والثالث كالقادر منا ، فهلا جاز أن يخلق الخلق لعلة موجبة وإن تقدمت خلق ما يخلفه ، وتعارض العمل فى الشاهد . وذلك لأن من حق القادر أن يصح الفعل منه على الوجه الذى يصح وجوده عليه ؛ لأن الإيجاد من جهته كالفرع على صحته وجوده فى نفسه ، ولذلك نُجمل كونه قادرا على الشيء إذا استحال وجوده فى نفسه . وهذه القضية مستمرة فى الشاهد والغائب ، فلذلك أئتمناه تعالى قادرا لم يزل . وإن استحال وقوع الفعل منه على وجهه يصح وصفه بأنه فى الثانى أو فى الثالث ولا يقتضى ذلك كونه قادرا ، كما يصح أن يقدر أحدنا على ما يفعله بعد سنة ، وإن استحال وجوده فى الأوقات قبله ، ولا يقتضى ذلك كونه قادرا . وليس كذلك العلة ؛ لأن

وجودها ولا [أثر لها^(١)] يوجب الحكم بنقض كونها علة ؛ من حيث وجب فيها أن تكون موجبة .

٦١

فإن قيل : أليس الفناء علة في عدم الأجسام ، وقد يصح وجوده ولا يكون مغنيا لها / او وجد قبل وجودها ، وكذلك القول في السواد : أنه ينفي البياض إذا صادفه في الحبل ، وإن كان لو وجد ابتداء لم ينف غيره ، فهلاً جاز وجود علة في بعض الأحوال ، ولا توجب إلا في حال ثان .

قيل له : إن الشيء لا يكون علة في منافية غيره على الحقيقة ، وقد دللنا على ذلك من قبل ، فلذلك صح وجوده ولا ينفي ضده ، وإنما يجب أن ينفي متى صادفه في الحبل من حيث يستحيل اجتماع الضدين في محل واحد ، ويكون الحادث بالوجود أولى من الثاني ، وليس كذلك ما هو علة^(٢) في حدوث غيره ، لأنه يجب متى وجد أن يحدث ذلك الشيء الذي هو علة في حدوثه ، وهذا يوجب قدم الحادث لأجل قدم علته هل ما قدمناه .

فإن قيل : إن لم يخلق الخالق لعلة فلم صار بأن يخلق ما خلقه أولى من غيره ، ولم صار بأن يخلقه في وقت أولى منه في وقت آخر ، ولم صار ذلك الحادث بالوجود أولى من ضده ، ولا علة يختص أحدهما لأجلها بالوجود فهلاً دلتم جميع ذلك على أنه خلق الخالق لعلة .

قيل له : إننا قد بينا من قبل أنه لا يصح تعليل الحادث من جهة القادر بما يقتضى إغراجه من كونه قادراً ، وبيننا أن القول بأن ما يحدث من جهته يحدث لعلة ينقض كونه قادراً ، فيجب إثبات الفعل فعلاً له ، وواقفاً من جهته للعلة موجبة ، بل لأن كونه قادراً عليه يقتضى صحة ذلك فيه ، وبيننا أن من قال : إنه خلق الشيء لعلة

(١) زيادة يقتضها السياق . (٢) في الأصل : عليه .

لا يتخلص من لزوم هذا الكلام ، لأنه يقال : لم صار بأن بفعل تلك العلة التي توجب هذا الحادث بأولى من أن بفعل العلة الموجبة لحدّته ، والقول في علة العلة كالتقول فيسه ، ويلزم على ذلك مالا نهاية له « وبطلان ذلك يقتضى فساد ما سأل عنه .

فإن قيل « إذا جاز أن بفعل الفاعل منا فعله على وجه الإلجاء لأمر موجب ، ولم ينقض ذلك كونه قادرا عليه ، فهلا يصح مثله فيما يفعله القادر لعلّة موجبة .

قيل له : إن الإلجاء ليس بعلّة موجبة ، وإنما يقوى دواعي الملجأ إلى الفعل ، فلم يتغير حاله فيجب وجود الفعل منه « وإن كان يصحّ ألا يوجد منه بأن يتغير حاله في الإلجاء ، وليس كذلك لو فعل الفاعل لعلّة موجبة ، لأنها كانت في صرف ذلك الفعل عن هذا الفاعل أقوى من فعل زيد الذي يجب ألا يكون فعلا لغيره ، لاستفناؤه في الوجود بزيد عن غيره .

فإن قيل : إذا جاز عندكم أن يفعل تعالى الفعل لحسنه « ولا ينقض ذلك كونه فاعلا له وقادرا عليه « فهلا جاز مثله فيه لو فعله لعلّة .

قيل له : إن علمه بحسن الشيء يدعوه إلى اختياره ، كالدواعي التي تدعو في الشاهد إلى اختيار الأفعال ، وهذا لا يخرج الفعل من أن يكون واقعا منه ، لكونه قادرا باختياره ، « ليس كذلك حاله لو وُجد من جهة الفعل لعلّة موجبة ؛ لأنها إذا أوجبت وجوده استغنى بها عن الفاعل ، فلا يصحّ مع ذلك أن يكون وجوده من قبله . وقد بينّا من قبل أنه لا يصحّ أن يتوصل بهذا الكلام إلى نفي القادر أصلا ؛ لأنه يؤدي كونه قادرا إلى ألا يكون أحد الضدين بالوجود / أولى من الآخر ، وكون أحدهما موجودا لعلّة ينقض حقيقة القادر ، فيجب نفي القادر أصلا ، بأن ^(١) قلنا : إن القادر أصل متقرر في الشاهد ، وهو أظهر في بابه من إثبات العال ، لأن العلم بتماق بالفعل بالقادر ، وحاجته

إليه ضروري على جهة الجملة ، وليس كذلك إثبات العلة ؛ لأن الحال فيها أعمص ، فلا يصح أن يترض بالخطي على الجلي من الأمور ، بل يجب إبطال ما يؤدي إلى نفي القادر كما يجب إبطال ما يؤدي إلى نفي العلة ؛ كما لو قال قائل في العلة : إنها توجد ولا توجد بالحكم ، لم يصح قوله ، لما فيه من نقض كونها علة ، فكذلك القول في ذكره في القادر ، وكل ذلك يبين صحة ما ذكرناه من أنه تعالى لا يجوز أن يفعل الفعل لعله موجبة .

فإن قيل : جوزوا أن يفعل تعالى الفعل لعله هي سبب الفعل وموجبة له ، على الوجه الذي يوجب السبب المسبب ، فلا يجب ما ذكرتموه .

قيل له : إنا قد بينا أن السبب يجب أن يكون من فعل فاعل المسبب ، فلا يخلو هذا السائل من أن يجوز ورود سبب على جهة الابتداء من غير أن يتولد عن سبب غيره أولاً . فإن لم يجزه أدى قوله إلى إثبات ما لا نهاية له من الأسباب « وهذا فاسد ، وإن أجاز أن يبتدىء تعالى خلق سبب من غير أن يتولد عن غيره فيجب أن يجوز أن يخلق شيئاً^(١) يقدر عليه من غير أن يتولد عن سواء . على أننا قد بينا أن الأجسام لا سبب لها تتولد عنه » وبتنا أن الإرادة لا توجب المراد ، والقديم تعالى إذا خلق الأجسام لم يصح أن يكون خالقها على جهة التوليد ، بل يجب / أن يكون مبتدئاً خلقها على ما ذكرناه .

فإن قيل : إنكم متى قلتم : إنه تعالى يفعل الفعل لحسنه « يلزمكم عليه من الفساد قريب مما أزمتموه من قال : إنه يخلق الخلق لعله ؛ لأنه يقال لكم : إذا كان علماً بحسن ما خلقه فيما لم يزل وقبل الحال التي خلقه فيها ، فلم صار بأن يخلق في تلك الحال أولى من أن يخلق فيما لم يزل وسائر الأوقات « وإذا كان علماً بحسن غيره مما لم يخلق كمله بحسن

(١) كذا في الأصل ، ولم نهد إلى فراغتها . وقد يكون الأصل : « بدئاً » .

ماخلقه فلم صار بأن يخاق هذا أولى من أن يخاق ذلك ، وهذا يوجب أن يخلق ما لا نهاية له ، وألا يتقدم خلقه في الوجود إلا بوقت واحد ، ولا تخلص لكم من ذلك إلا بأن تقولوا إنه تعالى لا يقدر على ماخلقه إلا في وقت ماخلقه ، ولا يقدر إلا على القدر الذي خلقه ، وهذا يوجب تعجزه تعالى ، ويوجب كونه قادرا بقدره ، ويوجب إثبات قُدْرٍ لا نهاية لها ، وإبطال كونه قادرا ، فيجب إذا فسد ذلك أن يبطل إثبات المصانع أصلا ؛ من حيث بطل القول بأنه يخلق الخلق لحسنه ، كما بطل أن يخاق الخلق لعله .

قيل له : إن علم الفاعل بحسن الشيء لا يقتضي وجوب فعله له لاحتماله ، وإنما يقتضي أنه قد يختاره لأجل ذلك ، ويحسن منه اختياره لأجله ، وماحسن لأجله اختيار الشيء . وكان داعيا إلى اختياره لم يجب أطراده حتى يجب اختيار^(١) كل ماشاركه فيه ، كما لم يجب اختيار الأول لأجله ، وإنما يصح كونه داعيا إلى الاختيار ، وذلك مما يجب إليه ، ولا يؤدي إلى فساد ؛ لأن الدواعي لا يجب كونها موجبة ، وإنما تقتضي أن يكون ذلك الفعل بأن يختاره القادر أولى من غيره ، وذلك يبطل ما سأل عنه ، ويجوز كونه تعالى خالفا لخلق لينفهمهم ، وإن خلقهم في حال دون حال ، أو خلق قَدْرًا دون قدر . وإذا بطل ما عترض به على إثبات المصانع ، وبطل بما قدمناه القول بأنه يخلق الخلق لعله لم يبق بمدى ما دام كونه ، ويفارق فعله الشيء . لحسنه فله الثواب لوجوبه ؛ لأن الواجب لا بد من أن يفعله ؛ لكونه عالما غنيا ، وليس كذلك ما يحسن ولا يجب ، ولذلك قلنا : إنه لا يجب أن يختار القبيح لكونه عالما غنيا ، ولا يجب مثله في الحسن ، بل قد يجب أن يختاره ، وألا يختاره ، وكل ذلك يبين فساد ما سأل عنه ، وقد بينا في أول باب العدل إبطال قولهم : إن التني عن العمل العالم بأنه غني عنه لا يختاره ، وإن كان حسنا ، وإنما يختار ذلك المحتاج إليه أو من يقدر أنه محتاج إليه ، وأن ذلك يؤدي إلى ألا يقع من القديم تعالى فعل

٦٣ ا

(١) في الأصل : لا اختيار .

أصلا ، بأن دللنا على أن النني قد بفعل الفعل الذي هو مستغن عنه لحسنه ولنفع غيره ، كما
للفعله المحتاج لنفع نفسه ، ودللنا على ذلك بوجوه ، وتقصينا القول فيه ، فليس لأحد أن
يأساق بذلك إلى إبطال الصانع وكونه خالقا لاخلاق لينفعهم على ما يذهب إليه في
هذا الباب .

فإن قيل : فيجب على قولكم هذا تجوز أن يبقى القديم أبدا ولا يختار خالق شئ من
أشياءه إن جاز أن يخلقه ولم يكن هناك ما يوجب خلقه له .

قيل له : كذلك تقول ؛ لأنه إذا كان متفضلا بما يخلقه ، ولا وجد ما يوجب الابتداء
به فقد كان يجوز ألا يخلق الخلق أصلا ، لكنه تفضل بخلقهم وتكليفهم على ما وجدنا
الأمر عليه في هذا الباب .

فإن قال : فكيف يجوز من الحكيم أن يصح منه التوصل إلى إظهار أيديه ونعمه ،
وإلى أن يستوجب الشكر من أحسن إليه ولا يفعله ، وإن كان ذلك لا يتناقى الحكمة ، فما
السكرتم من جواز / وقوع التبيح^(١) منه وإن كان حكيما .

٦٣ .

قيل له : إنه غير واجب على الحكيم أن يفعل الإحسان لسكى يشكر ؛ لأن ذلك
لم يوجب عليه تعالى لوجب على الواحد منا بذل أمواله لسكى يشكر ؛ لأن وجه الوجوب
أما حصل ثبت وجوبه ، شاهدا كان أو غائبا . ولا يمكن التفرقة بين الأمرين بأن الواحد
لا يضره الإعطاء والبذل ، وليس كذلك القديم ؛ لما تبين فساد في باب الأصلح .
ليس له أن يقول : إنه يجب على الحكيم إظهار فضله بالتعريف ونصب الأدلة ، وذلك
لأنه لا وجه لوجب ذلك ؛ كما أنه لا وجه لوجب الابتداء بالنعم ، فأحدهما كالأخر في أنه
لهير واجب .

فإن قيل : ألسم قائم : إن التريق يحسن منه إذا لم يخأص إلا بكسر يده

(١) كذا في الأصل .

أن يبذل ذلك من نفسه ، ويقبح ممن يمكنه تخليصه من غير كسر يده أن يكسرها لكي
يخلصه ؛ لما فيه من إبطال الشكر الذي يستحقه على تخليصه « فهلاً وجب لأجل الشكر أن
يبتدىء بالذم .

قيل له : إنما لا ننكر أن يقبح من الإنسان كسر يد الفریق ؛ لما فيه من إبطال النفع
والسرور الذي يحصل له في المستقبل ، فيكون ذلك جهة لقبحه ، ولا يجب قياساً على ذلك
أن يكون استحقاق الشكر جهة لوجود الفعل « ألا ترى أن كسر يد الفریق يقبح من
المخلص له لما ذكرناه ، ولا يلزمه بذل أمواله لاستحقاق الشكر قياساً عليه « فكذلك
القول في القديم . هذا على تسليم ما سأل عنه ، فكيف والأولى عندنا أن كسره ليد
الفریق إنما يقبح لكونه عبثاً « لا حرمان الشكر ، ولذلك إن حصل له فيه منفعة لحسن
وإن كان فيه من حرمان الشكر مثل ما يحصل فيه إذا لم تحصل فيه منفعة . وقد / يتنا
في باب نفي الاثنين^(١) أن التعلق في نفي التناهي لا يصح بأن يقال كان يجب أن يظهر نعمة
وأباديه ويدل على نفسه .

١ ٦٤

وهذه الجملة كافية في هذا الباب .

فصل

في بيان وجه حسن ابتداء الله تعالى تخلق الخلق وإنشاء الأيام

وما يتصل بذلك

اعلم أن ذلك إنما يحسن منه تعالى على وجوه ثلاثة : أحدها لينفعه ، والآخر لينفع به ،
والثالث لأنه أراد الخلق ما ذكرناه ، مع تعرّض السكّل من وجوه القبح .

وقد دخل فيما ذكرناه ما يحلّفه تعالى لينفعه وليفنع به جميعاً ؛ لأن الشيء إذا حسن

الكل واحد من الوجهين فبأن يحسن متى حصل فيه أولى . ولم يُذكر في ذلك خلق من يخالفه ليفعل به المستحق ، لأن ذلك لا يحسن أولاً ، وإنما يحسن أن يخالفه لهذه البغية ثانياً .

فإذا حسن أن يخلق تعالى الخلق لينفعه تفضلاً ، ويمرضه للأواب والمدح ، وينفعه بالتعويض على الآلام حسن^(١) منه أن يخلق غير المكاف للفضل والتعويض جميعاً .

وقد بينا أن النافع على ضربين : مستحق وغير مستحق ، وأن المستحق منه قد يكون مستحقاً على وجه التظيم والإكرام فيكون ثواباً ، وقد يكون مستحقاً على وجه الموض والبدل ، وبيننا لكل واحد منهما مثالا في الشاهد ، وبيننا أن ما ليس بمستحق يكون إحساناً وتفضلاً ، وبيننا أن ما أدى إلى النافع يكون في حكمه ، وإن كان شاقاً على ماله ، وإنما يحسن متى أدى إلى نفع يوفي عليه ، ومتى لم يُشَقْ على فاعله البتة فإنه يحسن إذا أدى إلى أى / منفعة كان^(٢) متى عرى من وجوه القبح .

٦٤ ب

فإذا صحت هذه الجملة حسن من القديم تعالى أن يخلق الخلق لينفعه على بعض الوجوه التي قدمناها أو كلها .

فإن قيل : إن الإحسان في الشاهد إنما يحسن متى كان نفعاً أو مؤدباً إليه ، والقديم تعالى فإنه في الابداء يخلق ثم ينفع ، وخالفه للجسم لا يؤدي إلى منفعة ولا يوجبها ، وكيف تقضى بأنه حسن وإحسان .

قيل له : إنه إذا حسن من المفاعل أن ينعم على غيره ، وأن يفعل ما يؤدي إلى النفع على ما بيناه في الشاهد ، فيجب أن يحسن أن يبتدىء بخلق من ينفعه ؛ لأنه لولا خلقه إياه لما سح أن ينفعه كما لو لم يخلق حياته وشهوته لم يصح أن ينفعه ، فيجب إذا حسن منه له أن ما يؤدي إلى منفعة أن يكون خافه لما يصح معه الانتفاع والتنعم لكي ينفعه ، والتنم

(١) و الأصل : « وحسن » . (٢) كذا في الأصل . والناسب : « كانت » .

للحى منعمة « وإيصاله المنعمة إليه أولى بالحسن وأقرب إلى الإحسان . ولذلك قلنا : إن نعم القديم سبحانه قد بلغت المبلغ الذى يستحق به العيادة ، وإن ذلك لا يصحح في نعم غيره ، ولذلك صارت نعمه تعالى أصولاً للنعم ، ومستحقة بنفسها ، ونعم غيره تابعة في كونها نعمة لنعمه تعالى « فإذا صحح ذلك وجب أن يكون ما سأل عنه مؤكداً لكونه تعالى منعمياً .

فإن قال : إنما يحصل الواحد متى منعمياً من حيث كان بذله لما يبذله أو إقدامه على ما يفعله يشق عليه ، ويكون مؤثراً للغير على نفسه ، فإذا استحال ذلك في القديم تعالى فيجب ألا يكون محسناً .

قيل له : إن الوجه الذى له يكون الفعل إحساناً كونه نفعاً للغير ، فلا معتبر بحال فاعله في كونه محتاجاً أو غير محتاج / أو بمن يشق عليه الفعل أو خلافه ؛ لأن ماله حسن هو ما ذكرناه فقط ؛ كما أن ماله صار نعمة هو ما ذكرناه ؛ لأنه لو شق عليه الفعل ، وأخرج ماله مع الحاجة ، ولم ينفع غيره به كان لا يكون منعمياً ، فإذا أُرصله إلى الغير يكون نعمة وإحساناً ، فيجب أن يكون إذا كان وجه حسنه كونه نعمة ولم يتعاق كونه نعمة بحال فاعله (فكذلك^(١) كونه حسنًا) .

١٦٥

فإن قال : أليس كلما زادت المشقة في الإحسان كان ما يستحقه فاعله من المدح أكثر ، فما^(٢) أنكرتم أن المشقة مدخلاً في حسنه « واستحقاق المدح به .

قيل له : إننا لا نتنعم من القول بأن للمشقة تأثيراً^(٣) في زيادة المدح الذى يستحقه المكلف ، بل متى لم يكن الفعل شاقاً لم يستحق الثواب أصلاً . فأما المدح فإنه في أصل الاستحقاق لا ينبع كون الفعل شاقاً ، وإن كان قد يعظم لكونه كذلك ، لكن جميع

(١) كذا في الأصل . والأولى . ١٠٠ . ١١٠ . ١٢٠ . ١٣٠ . ١٤٠ . ١٥٠ . ١٦٠ . ١٧٠ . ١٨٠ . ١٩٠ . ٢٠٠ .

(٢) في الأصل : ١٠٠ . ١١٠ . ١٢٠ . ١٣٠ . ١٤٠ . ١٥٠ . ١٦٠ . ١٧٠ . ١٨٠ . ١٩٠ . ٢٠٠ .

ذلك لا يؤثر في أن يكون الفعل نفعا تأثيرا في استحقاق المدح ، ولزبادته تأثير في زيادة ما يستحق من المدح والتعظيم ؛ ألا ترى أن المشقة التي تلحق بحجر البثر في الموضع السلوكي والطريق المنقطع سواء ، ويستحق المدح على أحدهم لكان^(١) انتفاع الناس به أكثر ولذلك يعظم موقع الفعل إذا أكثر اقتداه الناس به إذا كان خيرا وطاعة ، على ما نقوله ، وجه تفضيل النبي صلى الله عليه وسلم على غيره من الأنبياء صلوات الله عليهم - ولا فرق بين من قال : إن زيادة النفع لا تؤثر في هذا الباب ، وبين من قال بمثله في زيادة المشقة ؛ لأن كل واحد منهما أصل في العقول .

فإن قال : لو كانت الأمر كما قلتم لوجب إذا انتهى حال الإنسان إلى ألا ينفع بماله ، أن يستحق المدح على بذله لغيره ؛ كما يستحقه إذا كان محتاجا إليه أو راجيا للحاجة .

قيل له : إن الواحد منا / لا يكاد ينهي إلى الحد الذي وصفته مع كمال عقله ؛ لأنه إما أن يكون في الحال محتاجا إليه ، أو مؤملا لبلوغه حالا يحتاج إليه ، أو محتاجا إليه من نرى مجراه عنده ؛ كالولد وغيره ، ولو ثبت ما ذكرته كان لا يخرج من أن يستحق بما يملكه المدح ؛ وإن كان ما يستحقه المحتاج على البذل أكثر ؛ من حيث حصل له أنه إنعام ، وأنه شاق ، فحل محل الفعل الذي يجب لوجهين في أن ما يستحق به من المدح أكثر .

وبعد ؛ فإنه لا يجوز أن يعترض على الأمور الواضحة بمسائل مقدرة غير موجودة ، أو الشاهد ، ولا شيء أوضح من حُسن الإنعام واستحقاق المدح به ، من حيث كان إحصانا ، فكيف يعترض على ذلك بتقدير ما سأل عنه ، بل يجب أن يعمل ما قدره على ما الأصل الواضح .

(١) أي الكون . فكأن مصدر بمعنى الكون . وقد يكون الأصل : « لما كان . . . »

على أنه لو ثبت أن النعم لا يستحق المدح بالإتمام إلا إذا كان محتاجا إلى ما بذاه ،
لم يخرج إتمام من لا تصح عليه الحاجة من أن يكون حسنا ، وأن يستحق به الشكر ،
وإن لم يستحق به المدح . وكأ أن نفي استحقاق الثواب بذلك إذا لم يكن شاقا لا يؤثر
في حسنه واستحقاق الشكر به ، فكذلك نفي استحقاق المدح به . فقد بان أن تسليم
ما قاله لا يؤثر في أن ابتداء تعالى إيجاد الخلق لينفهمهم بحسن ويستحق به الشكر ،
فكيف وما قاله لا يصح ؛ لأن استحقاق المدح بالإحسان أصل ؛ كما أن استحقاق
الشكر به أصل .

فإن قال : ألسم نثبتون استحقاق المدح والثواب بوجه واحد ، ونعمدون في دوام
الثواب على دوام المدح من حيث ثبتنا بأمر واحد وزالا بأمر واحد ، فكيف يجوز أن
يستحق فاعل الإحسان المدح إذا لم يجز عليه الشاق مع أنه لا / يستحق الثواب .

١٦٦

قيل : إن المشقة إنما اقتضت استحقاق الثواب من حيث كان لا يحسن من الحكيم
أن يحمل الفاعل من يشق عليه ما كلفه وحسنه في عقله إلا ويستحق عليه نعم ما يجرى
بجري المدح ؛ كما لا يحسن منه أن يؤلم إلا لنفع يوفى عليه . وليس كذلك حال المدح ؛
لأنه لا يتبع في الاستحقاق ما ذكرناه ، فلذلك استحقه من لا يجوز عليه المشاق كما يستحقه
من يجوز ذلك عليه . وإنما استحال أن يستحق القديم تعالى الثواب لما بيناه من أنه يتبع
كون المستحق به شاقا على بعض الوجوه . فإذا استحال ذلك عليه لم يجز أن يستحق
الثواب . وليس كذلك حال المدح .

على أنا قد بينا أنه لو لم يستحق المدح لم يخرج من أن يكون مستحقا للشكر ، ومن
أن يكون ما فعله من ابتداء الخلق لينفهمهم نعمة وإحسانا . يبين ذلك أن الوالد يستحق
الشكر على ولده ، وإن لم يلحقه فيه مشقة ، لا كان هو الأصل في خلقه ، وكونه بالصفة
التي ممها يتنعم بالمعادة ، والقديم تعالى إذا كان هو الخالق له بأن يستحق الشكر أولى

يبين ما قلناه أن الرجل ربما قرب أن يصير مُنجأ إلى الإحسان إلى ولده ويستحق مع ذلك منه الشكر والتعظيم ، ويحسن ما فعله من ذلك وإن لم يالحقه بذلك مشقة ، فالقديم تعالى يجب وإن لم يالحقه المشاق - تعالى عن ذلك - أن يحسن منه الإناعام ويستحق به الشكر على النعم عليه متى كان عاقلاً . على أنه لو ثبت أنه لا يستحق تعالى الشكر بإبتدائه الخلق والعامه عليهم لم يؤثرفى حسن ما فعله من ذلك ؛ لأنه لا يجب فى كل حسن أن يستحق به الشكر أو المدح ؛ ألا ترى أن المباحات كيف تحسن منا وإن لم يستحق بها ذلك ، وكذلك القول فى المقاب . فقد ثبت على كل حال / أن ابتداءه تعالى اختراع الخلق ليضعهم بهن لو ثبت أنه لا يستحق الشكر والمدح إلا بالشاق ، فكيف وقد بينا أنهما قد استحقان بغيره ، وأنه تعالى يستحق بذلك الشكر والمدح جميعاً ، بل به يستحق العبادة التى لا تستحق إلا بنعمة فقط ، ولم نقل : إنه يجب أن يستحق بذلك ما ذكرناه ؛ لأنه لا يجوز من الحكيم أن يفعل ما لا يستحق به الشكر والمدح ، لأنه تعالى لا يستحقهما بل على المقاب والذم ، ويحسن منه فعل ذلك من حيث كان مستحقاً ، وإنما أوجبنا استحقاقهما بما فعله من ابتداء الخلق ؛ لأن للفعل قد وقع على وجه يستحق به ذلك على ما بيناه .

وبعد ، فإنه تعالى إذا ثبت أنه يحسن منه تعريض المكلف بالتكليف للمرتبة العالية ، وقد علمنا أن ذلك يقتضى وجوب الثواب عليه ، ومن حق الثواب أن يستحق به المدح ، كما يجب أن يستحق بالألا يفعله الذم . فقد صح استحقاق المدح بما لا يشق من الأفعال ، لما الذى يمنع من أن يستحق الشكر والمدح بإبتداء الخلق وإن استحققت المشاق عليه .

على أنه إذا ثبت وجوب العبادة على المكلف فبأن يجب عليه الشكر على نعمة تعالى أولى . وذلك يبين أيضاً صحة ما ذكرناه . وليس لأحد أن يدعى علينا أننا أثبتنا الأصل وهو حسن الابتداء بالخلق بالفرع الذى هو حسن التكليف ووجوب الثواب . وذلك (١٤ / ١١ للنبي)

لأننا إنما أثبتنا بذلك صحة استحقاق الشكر والمدح على ابتداء الخلق ، وقد يمكن أن يعلم قبل هذه المعرفة حسن تسكينه تعالى ووجوب الثواب عليه ، فالكلام مستقيم ، وإن كان ما قدمناه هو الأصل في هذا الباب .

فإن قيل : هلا قلتم : إن ابتداء اختراع الخلق لا يحسن / ؛ لأنه ممن لا يجوز عليه المنافع ، والفعل إنما يحسن متى كان لفاعله فيه نفع أو دفع ضرر .
قيل له : قد بيننا في أول باب العدل أن الفعل قد يحسن وإن لم ينتفع به فاعله ، وقد يصح وقوعه من العالم به لحسنه ، وإن لم يكن له فيه نفع . وبسطنا القول فيه فلا وجه لإعادته .

فإن قيل : ما أنكرتم أن ماله يحسن من الواحد منا الإحسان والإتمام في الشاهد هو إيصال نفع إلى الغير من دون أن يتقدمه إضرار به ، وذلك لا يصح فيما يفعله تعالى ؛ لأنه لا يصح أن ينتفع الخلق الذين ابتدأهم إلا بعد أن يُضَرَّ بهم ؛ من حيث خلق فيهم الشهوة التي هي أصل الحاجة ، ونفور الطبع ، ومن حيث لا بدّ من أن يحلمهم تمن بلحتم الجوع ، وما شاكله مما يضحّ بعده الانتفاع ، ومن حيث يحلمهم بحيث يلحتم المشاق العظيمة إذا هو كلفهم ، ومن حيث لا بدّ من أن ينزل بهم الآلام والأمراض ؛ ليصحّ من بعد أن ينعمهم عاجلا وآجلا ، وكل ذلك يبين مفارقة فعله للإحسان الحاصل فيما بيننا ، في الوجه الذي حسن وصار نعمة فيجب ألا يكون ذلك حسنا منه ولا إحسانا وإنعاما ، أولستم تعلمون أن الواحد منا لو فعل بغيره ما أحوجه إلى إزالة الضرر عن نفسه لم يكن محسنا إليه ؛ نحو أن يُعرّضه لبرد أو حرّ ثم يزيلهما عنه ، ونحو أن يجرحه ثم يداويه ، إلى ما يطول ذكره ، فهلا قلتم : إن ما يفعله تعالى بهذه المنزلة في باب التقيح ، وفي أنه لا يمد نعمة وإحسانا ، فإن قلتم : إنه لا يصح منه تعالى الإتمام إلا على هذا الوجه فيجب أن يحسن منه ، قيل لكم : إنكم تكلمتم بأن الإتمام لا يصح منه أصلا ، أو أنه

لا يصحّ منه الإنعام إلا بتقديم التبيح ، وذلك يؤكد لزوم ما أزمناكم .

٦٧ ب قيل له : إن خالق الشهوة ليس / يضّرّ في الحقيقة ؛ لأنّ المشهى للشيء متى لم يقترن
بشهوته غيرها من ألم وجوع لم يلحقه بها مضرة ، ولذلك قد يشهى الواحد منا بعد
لتناول ما يريد من أشياء لا يلحقه مضرة بفقدائها ، وإن كان أو أدرك ما يشبهه لا تتفع به ،
لأنّ الأمر كإفناءه لم يتخلّ الواحد منا في كل حال من أن يكون مضرورا ؛ لأنه
لا حال إلا وهناك ما يشبهه . ولو أدركه لالتذّب به ، فإذا صحّ ذلك ولم يمتنع أن يخلق
لعالى الخلق ويخلق فيه الشهوة ولا يخلق معها ما يألم به بل يمكنه من المشهى فيجب كونه
مستنا بابتداء ذلك ، وأن يكون فاعلا للنعمة . من دون مقارنة مضرة ولا تقدم لها .
وفي ذلك سقوط ما سأل عنه .

وإنما يحتاج أن يبينّ بعد ذلك القول في أنه يحسن منه تعالى أن يكافئ ويؤلم ويعرض
بها للنافع . فإن ذلك في أنه نعمة بمنزلة ابتداء النعمة ، وذلك بين في الشاهد ؛ لأنه لا فرق
بين أن يروّح الإنسان عن ناله حرّ شديد ، وبين أن يعطيه الآلة التي يروّح بها عن
نفسه في أنه منعم في الحالين . ولا فرق بين من يعطيه غيره أو يعطيه ما يحصل به الطعام
في أنه منعم . ولا فرق بين أن ينفع ولده ، أو يعرضه بالآداب وغيرها للمنزلة العالية ،
في أن ذلك حسن . ونحن نتقصّى القول في ذلك عند بيان وجه الحكمة في التكليف
والآلام . فإذا صحّ ماقدّمناه ثبت أنه تعالى منعم بابتداء الخلق ، وأن إنعامه بذلك يصحّ
وإن لم يتقدمه ولم يقارنه مضرة على وجه .

٦٨ ا على أن ما ذكره من الشهوة أو كانت مضرة مع فقد المشهى لم يجب كونها ضرا
مع المنكبين من نيله ؛ لأنّ كون الشيء ضرا أو نفعاً قد يتغير بمقارنة الغير والتمري /
منه . ألا ترى أن إخراج الإنسان الثوب الذي يملكه يكون مضرة إذا عرى من بدل
ولا يكون ضرا إذا أخرجه ببدل يوق عليه في النفع . فكذلك القول فيما يدفع به المضار .

فإذا صحّ ذلك لم يجب فيما إذا خلق تعالى الخلق وأعطاهم الشهوة ومكّنهم من المشتهى ، وأنالهم إياه حتى التذوّوا به أن تكون نعمته مشوبة بالمضرة ، بل جميع ما فعله نعمة ! كما أن الواحد منا لو أعطى غيره ما لا ، ثم مكّنه من تحصيل مراده بذلك المال ، كان متعماً ، وكان أعظم نعمة ممن فعل أحد هذين .

على أن الشهوة لو كانت مضرة على ما سأل عنه لوجب أن يقبح من الواحد منا التعمّد لتقوية شهوته بما يتكلفه من بذل الأموال وغيره . فإذا ثبت حسن ذلك إذا كان متمكّناً من نيل ما يشتهيه فيجب أن يحسن منه تعالى خلق الشهوة إذا مكّنه من المشتهى أو آتاه إياه فالتذّب به .

فإن قيل : فهل يصح حصول الشهوة ولانالحق المشتهى مضرة ؛ نحو الجوع وغيره . قيل له : إنه لا يتنفع وجودها ولا مضرة ، سيما إذا وجدوا معها سائر ما يشتهيه وناله ؛ لأن ذلك لو كان مضرة لم يصح حصول منفعة مقولة « وفي الجهل بالنفع المحض جهل بالمضرة » وفي هذا بعض ما نعلمه ضرورة ، فكيف يقال : إنه تعالى مضر بخلقه إذا خلق لهم الشهوة ؛ وأنالهم المشتهى ، وبلّغهم الأمانى . وقد بينا بطلان القول بأن الأذى راحة من مؤلم « فليس لأحد أن يقول : إنه تعالى إذا شهى إليهم ما نالوه فلا بدّ من أن يكون مؤلماً لهم ، وإن أراحهم منه . هذا ، وقد بينا أن ذلك لو كان مضرة إذا انفرد ولم يجب إذا وجد معه الأذى أن يكون مضرة . فهذا القول ساقط على كل حال .

/ فإن قيل : إن من جهل غيره محتاجاً فقد أضرب به والشهوة هي أصل الحاجة ، فكيف يصحّ ما ذكرتموه : من أن ما فعله تعالى هو نفع مخصوص .

قيل له : إن الشهوة وإن كانت هي الأصل في الحاجة ، فهي الأصل في المنفعة والأذى ، وكما أنها إذا انفردت عن المشتهى تضر ، فكذلك إذا قارفها المشتهى تنفع ؛ لأنه أولاها لم يلتذّب بما بناله ؛ كما لولاها لم يضره فقد المشتهى . وإذا صحّ ذلك ثم خلق تعالى الشهوة مع المشتهى عند ابتداء الخلق فيجب كونه نافعاً متعماً .

فإن قيل: أيجوز أن يخلق الشهوة من [دون^(١)] نفوز الطبع . قيل له : إن نفوز الطبع
الهرب إلى الأي مخلو الحي منه ؛ من حيث علم أنه لا يصح أن يقطع جسمه إلا وبالْم .
فإن قال : فيجب أن يكون تعالى بمخلقه ذلك في الحي مضرًا به ، كما أنه يخلق الشهوة
[كان^(١)] نافعا ، وذلك يوجب قبح ابتدائه بالخلق .

قيل له : إن نفوز الطبع إذا عرى عن إدراك ما يَألم به ، فإنه ليس بمضرة ؛ كما أن
الشهوة إذا خلت من المشهى أو ممَّا يقوم مقامه لم تكن منفعة ، وهو تعالى وإن خلق
لهين يبتدئ من الخلق الشهوة والنفور فإنه إذا سكنه من المشهى ، أو أناله إيَّاه وأخلاه
من إدراك ما يتفر طبعه عنه فيجب كونه محسنا ومنما .

فإن قيل : أليس القديم تعالى قد يجوز أن يبتدئ الخلق ، ويخلق لهم الشهوة ،
ويغفمهم من المشهى وبموضهم ، كما يصح أن يؤلمهم للتوبيخ ويكلفهم ، فيجب إذا كان
المع من المشهى في حكم الضرر ألا يكون منما عليهم متى خلقهم على هذه الصفة .

٦٩

قيل له : إن ذلك إن ثبت فإنما يقدح في حسن التكليف والآلام ، فأما أن يقدح
في حسن اختراع الخلق على الوجه الذي قدَّمناه ، فبعيد . ومتى ثبت حسن ابتدائه تعالى
المطلق على الصفة التي يفتها فيجب أن يحسن ما سأل عنه ؛ لما سئل عنه من بعد
من أن ما أدى إلى النفع العظيم^(٢) المضار اليسيرة يكون بمنزلة نفع حاصل ، في أنه حسن ،
ولي أن فاعله منعم .

فإن قيل : إذا كان لا يصح منه تعالى الإنعام على الوجه الذي ذكرتم إلا بالاعتطاع
منه وإفساده ، فيجب أن يكون قبيحا وأن يفارق ما يفعله أحدنا من الإحسان الذي
لا يكذره بإفساد ولا قطع .

قيل له : إنما كما ثبت أن الذمة حسنة إذا دامت ، فكذلك إذا انقطعت . الأثرى

(٢) كذا في الأصل . والأول : مع .

(١) زيادة المتضام السابق .

السرور متى زاد على النعم لم يعتد بالنعم . وقد علم أنه إذا قوى في ظنه البقاء في كل حال ، وأن نسيه الذي هو فيها ^(١) مستدام ، سرّ بذلك ، ويقل تأثير علمه بأنه سيموت من بعد ، فيحصل الحكم للسرور ، ويخرج النعم من أن يكون مؤثراً المقارنة للسرور له ، وإن كان لو انفرد لأثر .

١٧٠ وبعد / فلو ثبت أن إنعامه تعالى لا يخلص مما قاله ، لكان لا يؤثر في حسنه وكونه لهمة ؛ لأن اليسير من النعم لا يؤثر في عظيم المنفعة . بل متى لم يتم النفع إلا به لم يعتد به أصلاً ، وكل ذلك يبطل ما سأل عنه .

فإن قيل : إذا كان إنعامه تعالى لا يخلو من حرّ وبرد وضرب وآلام فيجب الإيحمس وأن يفارق إحسان الواحد منا إلى غيره الخالي من جميع ما ذكرناه .

قيل له : إن جميع ما ذكرته مما يجوز أن يخلو الخالي المشتهي المتمكن من شهوته منه ، على ما قدمناه من قبل . وإعنا فعله تعالى لضروب من الصالح ، ولنفع الخلق ، وذلك يبطل ما سأل عنه . فأما القدر الذي بضرّ منه بالعبد فإنه تعالى سيمعوض عليه إذا كان لا بدّ للعبد من أن يتمرض له ، وقد أحوجه إليه فأما إذا مرض بالبرد والحرّ مختاراً لمنفعة أو غيرها فذلك مما لا يستحقّ به عوضاً .

فإن قيل : ما أنكرتم أن مافعله تعالى من الإناعام بالاختراع وغيره لا يحمس ؛ لأنه لا ينفك من وجوب الحاجة إليه تعالى ، وذلك نقص يلحق المحتاج ، ويوجب قبح ما يفعل به من الإحسان ، وليس كذلك حال مافعله الواحد منا من الإحسان لغيره ؛ لأنه لأنه لا يوجب كونه محتاجاً إليه لا محالة ولو أنه جملة بحيث يجب أن يحتاج إليه ويتذلل له ، لكان ذلك يؤثر في كونه منمياً ومحسناً .

قيل له : إن وجوب حاجته إلى الله تعالى لا يؤثر في كونه منمياً كما لا يؤثر في كونه

(١) كذا في الأصل ، أي في الحياة مثلا . والأول : « فيه » .

نافعا له منعمة ؛ لأنه يؤدي إلى مضرة . وإنما صيره ممن يصالح أن ينعمه دائما ، وعرفه أنه المختص بصحة الإنعام عليه ، وذلك مما يُعظم موقع إنعامه ؛ ولا يفتيح في الشاهد أن بصير الوالد ولده بالصفة / التي يحتاج معه إلى إنعامه عليه ، ويتضمن له إدامة الإنعام عليه ، وذلك بسقط ما سأل عنه ، ويُبطل القول بأن ذلك نقص إلا أن يراد بالنقص كونه محتاجا في الأصل . وهذا إنما يثبت نقصا من حيث كان لا يصح إلا على المحدث الذي يجوز المدم عليه ، ووقوع القبيح منه إن كان قادرا ، ويجعل كون القبيح غنيا بخلافه ، من حيث لا يوجب ما ذكرناه ولا يقتضيه ، فأما أن يؤثر ذلك في كون ما فعل به النعم إحسانا فبعيد .

ب

فإن قال : إن من يرجو تفضل غيره ويكون حاله موقوفا على عطاياه ، فلا بد من أن يالحقه النعم والنقص ، ولذلك يجد الواحد منا لما يأخذه على جهة الاستحقاق مزية على التفضل ، وربما تحمل كل مشقة في الامتناع من تناول التفضل ، ويتحمل الكآف في تناول المستحق . وكل ذلك يبين أن إنعامه تعالى لا يخص عما يكدره من الشوائب . قيل له : إن النعم والأنفة إنما يلحقان بالتفضل الواصل إليه من لم يخالقه وبجبه^(١) وينعم عليه بسائر أحواله ، فأما من هذا حاله فلا يجوز أن يالحقه ما ذكرناه ، ولذلك لا يأنف أحدنا من تفضل من رباه وعلمه ، وموته ، وأشاد بذكره وعرضه للربائب العالية ، بل يتوصل بكل جهد إلى تحصيل التفضل من جهته ، وإنما يأنف من تفضل من تقصر منزلته عنه ، أو يظن أنه بمنّ عليه بالمطايا أو ينتقص حاله عند الناس بإفضائه عليه ، ويؤدبه ذلك إلى مضار . والتقديم تعالى فهو المخرع ، والمُخَي ، والجاعل لا يبد بالأوصاف التي معها يلتذ وينعم ، فكل ما يصل إليه لا بد من كونه نعمة من قبلة . فيجب أن يكون / وجوب حاجته إليه وانرضه لدمه بما يؤكد نعمه ، ويوجب عظامها .

٧١ |

(١) في الأصل : دعه .

فإن قيل : إنه تعالى إذا أنعم بما ذكرتموه من الاختراع وغيره ، فلا بد من كونه
 غير ممن عليه ^(١) ، بل هو أعظم مما فعله من النعم أو فعله ؛ لأنه قادر على ما لا نهاية له ،
 وهذا يوجب كون نعمته قبيحة ؛ لقارنة الإساءة لها ، وكونه غير مستحق للمدح ؛ من
 حيث أخلّ بالواجبات التي هي أعظم ما فعله من النعم .

قيل له : إن ما يقدر عليه من النعم المبتدأة غير واجب عليه عندنا ؛ لأنه لو وجب
 فلك لأدى إلى وجوب ما يستحيل منه إيجادا ، وهذا لا يصح ، فيجب بطلان ما سأل السائل
 هذه . فإذا بطل القول بأنه تعالى قد أخلّ بالواجب ، وجب كونه مستحقا للشكر على
 ما عمله من النعم . ولو ثبت أن ذلك واجب عليه لم يجب أن يكون مسينا إلى العبد بأن لم
 يذمه به ؛ لأن ذلك يؤدي إلى ألا يقدر على الانفكاك من الإساءة ، وإذا بطل ذلك لم
 يظهر حال إحسانه إلى العبد الذي اخترعه ، وجهله بالصفة التي ذكرناها .

وإنما أترضا المجبرة القول بأنه لانعمة له على العبد من حيث خلقه ليُضِرَّ به ،
 ويبتدرجه إلى ما يؤدّيه إلى دوام العقاب الذي لا يستحقّه ، فذلك قلنا : إنه تعالى يجب
 أن يسكن مسينا إليه وظلما له ، وألا يمتد ييسر إحسانه إليه . وليس كذلك
 ما ذكرناه .

يبين ذلك أن الواحد منا لا يخرج من أن يكون ممنيا على غيره ؛ من حيث
 لا يفعل به ما يقدر عليه من الإنعام الزائد على ما فعله . وكل ذلك يبين سقوط
 ما سأل عنه .

فإن قيل : إذا خلقه مشهيا فلا يخلو من أن يفيله ما يلتذ به على جهة الاضطرار ، وهذا
 يوجب نقص حال اللتذ على حسب ما / يقولونه في أهل الجنة ؛ أنه لا يجوز كونهم ب ٧١
 مضطربين إلى أفعالهم وملاذمهم ؛ لثانيه من انتقاص حال اللتذ ، وذلك يؤثر في كون اللذة

(١) كان في السلام بعده سقما ، والأصل : إذ حرره فضلا كثيرا . مثلا .

نعمة أو تمكينه من نيل ما يشتهي ، فلا بدّ من أن يلحقه الثوب على الحد الذي يفعله الواحد منا في أكله وتصرفه . وذلك بنقص النعمة ؛ فيجب أن يؤثر ما ذكرناه في كون ما فعله نعمة وإحسانا ، وبوجوب ألا يستحق به شكرا ولا مدحا .

قيل له : إنه تعالى إن اضطره إلى نيل ما شهأه إليه فإنه يكون منها عليه ، وكذلك إن مكّنه منه ، لأنه لا يمتد في باب الملاذ بتناولها باليد والمضغ وما شاكلها ؛ لأن ذلك العقل لا ينقص النعمة ولا يؤثر فيها متى كان ما يفاله يقاله على الحد الذي يشتهي ، ولذلك يكون الواحد منا منعا على الجائع متى مكّنه من الطعام ، ولا تؤثر حاجته إلى تناوله وأكله في كون ما فعله نعمة ، وإنما تنقص على الإنسان اللذة متى لم يصل إليها إلا بكّد وكُلّفه ، فأما أن يؤثر فيه ما قال فبيد .

وإنما قلنا : إنه تعالى لا يجوز أن يوصل الثواب إليهم على وجه الضرورة ؛ لأن من حق الثواب أن يصل إلى الثاب على أعلى منازل النعم والنعمة . وكونه متخيّرًا فيما يتناوله هو أعلى في اللذة من كونه مضطرا . ولا يجب إن قصر حاله عن حال غيره من الملاذّ ألا يكون نعمة . ولذلك جوّزنا أن ينعم تعالى على من يفتدبه^(١) في الجنة على هذا الحد من جهة العقل .

فإن قيل . إنه تعالى إذا لم يصحّ أن ينعم عليه بالما كؤل وغيره من الملاذّ إلا مع إحواله إلى التفرّط ، ومعالجة الروائح الكريهة ، إلى ما أشبه ذلك ، فيجب كونه مشوبا وخارجا من أن يكون نعمة حسنة .

قيل له / : إنه كان لا يمتنع منه تعالى أن ينيله الملاذّ من دون ما سألت عنه ؛ لأن الحاجة إلى ما ذكرته ليست واجبة حق لا ينفك الحى منها ، ولذلك نقول في أهل الجنة :

(١) في الأصل : « سدده » من غير نطق . وكأن المراد : بدمره لإبها من غير أمث يكون ذلك نواب عمل .

لأنهم لا يتفوطون ، ولا يحصل في جسمهم ما يتأذى برائحته ؛ فإن ما يتناوون به يخرج عرقاً في جسمهم طيب الرائحة ، فلو صح ما سألت عنه لوجب إذا خلقهم على هذا الحد أن يكون معاً ومحسناً ، وأن يكون إذا أوجهم إلى ما سألت عنه أن يحسن منه ذلك للمعوض بالآلام ، ولا يؤثر ذلك في حسن إنعامه تعالى عليه .

هذا وقد علمنا أن العبد قد يخلو من التأذى بهذه الأمور ، فلا يؤثر في كون ما فعله الله تعالى به نعمة ، وقد يجوز لو تأذى به أن يقل تأذيه بالإضافة إلى عظيم النعم ، فلا يؤثر في حسنه وكونه نعمة . وقد يجوز من الله تعالى أن يجعل شهوته فيما لا يُعقب هذه الأمور بالمادة ؛ نحو سماع الأصوات ، والنظر إلى الصور ، وشم الأرايح الطيبة ، على ما نقوله في اللائكة عليهم السلام . ونحن نبين من بعد أن الأكل لا يجب أن يُعقب ما ناله ، وإنما يحصل ذلك في الشاهد بالمادة ، ولذلك اختلفت ^(١) فيه ، وصار حصول الأكل وغيره في بعض الحيوان مستحيلاً إلى صلاح ، وإلى رائحة طيبة ، فذلك لم يقع في هذا الموضع .

فإن قال : إنه تعالى إذا شهى إليه الشيء فيجب كونه مشتهياً لأمثاله ؛ لأن الشهوة لا تختص في التعلق ، وذلك بوجب أن العبد لا يخلو في كل وقت من أن يكون مشتهياً لأمر لا يصح أن يناله ، وذلك بقص النعمة ويوجب قبضها .

قيل له : إننا قد بينا أن كونه غير مدرك لما يشتهيه لا يوجب كونه مضروراً وأمثالاً أو معتماً إذا لم يكن في الحال نائلاً لأمثاله ، فكيف به إذا كان نائلاً لبعض ما يشتهيه على وجه / لا يصح أن يزيد عليه . وذلك يسقط ما سأل عنه .

فإن قيل : أليس قد ينال ما يشتهيه بعد تقدم استيفاء الطعام وبضر ذلك به ، فيجب

(١) كان المراد اختلفت الأحياء ، أو الحيوانات .

الأبكون تعالى متعماً عليه بهذه الشهوة الزائدة ، وبالتحسين من هذا المشتهى ، ولا فرق بينهما وبين ما تقدم . وذلك ببطال القول بأنه منعم على العبد .

قيل له : إن هذه الشهوة الزائدة لا يمنع أن ينال المشتهى عند وجودها ولا يتأذى به . لأن هذا الضرب من التأذى هو بالعادة ، ولذلك تختلف أحوال العباد فيه ، فمنهم من تلحقه التَّخَمَّة بقدر لا يؤثر في غيره هذا التأثير ، وإذا صح ذلك لم يمنع ألا يفعل تعالى ذلك ، فتكون النعمة خالصة من الشوائب . فأما إذا كانت العادة هذه فإنه تعالى يمنع من نيل ذلك المشتهى ، فيكون كالتكليف المؤدى إلى النفع أو لموض عليه ، أو يفعل المصلحة على ما يبينه من بعد . وكل ذلك يبين فساد ما سأل عنه .

فإن قيل : إنكم شرطتم في حُسن فعله تعالى اختراع الخلق على الصفة التي ذكرتم أن يكون خلقه لينعمه ، وأن ينتفى عنه وجوه القبح ، فيبتدوا كلا الأمرين لئيم لكم ما ذكرتم .

قيل له : إنا قد بينا أنه تعالى لا يفعل القبيح ، وبيننا أن ما يفعله لا بد من كونه حسناً ، وإذا ثبت أن خلقه لا يحسن إلا على هذا الوجه وجب القضاء به ، فذلك قطعنا على أنه تعالى قد أراد بخلقهم أن ينعمهم ؛ لأنه لو لم يكن له في ذلك غرض لكان في حكم العبث ، وذلك يمنع من أن يريد اختراع الخلق وإحداثه فقط . فأما وجوه القبح فقد علمنا انتفاءها عنه ؛ من حيث ثبت أنه تعالى لا يفعل القبيح . ولأن وجوه القبح معقولة وقد علمنا انتفاء جميعها عما خلقه . ولا يخلو بعد ذلك السائل فيما سأل عنه من أحد وجهين ، إما أن يدعى ثبوت وجه من وجوه القبح قد علمنا انتفاءه عما خلق ، وسقوط ذلك ظاهر ، أو يدعى ما الطريق إلى انتفائه عما خلق الاستدلال ، فالتوصل إلى نفيه عمية الدلالة المتقدمة على أنه لا يفعل القبيح . فأما إذا أُلزم على هذا الكلام ما ليس من وجوه القبح فوجه إسقاطه أن يبين أنه ليس من هذا القبيل أصلاً .

وقد مضى فيما أوردناه من الأسئلة ما يفارق ذلك ، وبيننا القول فيه ونهنا على طابق الكلام في نظائره . وذلك ينفي عن إيراد كل شبهة في هذا الباب .

ذكر ما يسألون عنه في هذا الباب

قالوا : إذا كانت اللذة لا تكون إلا راحة من مؤلم ، فيجب ألا يحسن منه تعالى أن يخلق الخلق ، ويوجههم إلى الاستراحة عما هم عليه ، كما لا يحسن إزال الضرر بالضرير مع فعل ما يدفع به عنه .

وهذا مما قد بينا فساده من قبل ، ودلنا على أن اللذة لو كانت راحة من مؤلم لم يصح من العقلاء تكاليف تقوية الشهوة ببذل الأموال ، ولا اختلفت أحوال المنافع عندهم ، وبيننا سائر ما يتصل بهذا الباب . فإذا صح ذلك حسن منه تعالى أن يخلفهم لينفهمهم ، ولا يكون بخلافه إياهم مضرا . بل يكون مبتدئا للنفعة ، وخالقا لهم لأجلها ، على ما فصلناه من قبل . وصار فعله تعالى من هذا الوجه بمنزلة إنعام الواحد منا على غيره ابتداء في باب كونه حسنا وإحسانا ، وفارق حاله حال من أزل بغيره مضرة ودفعها عنه ؛ لأننا قد بينا أن ما فعله تعالى هو / ابتداء نعمة ومنفعة ، فعمله على ما قلناه أولى .

٧٣ ب

ولو ثبت أنه أضر ثم دفع المضرة لوجب كونه حسنا بدفع ذلك ، وإن كان مسينا بإزال المضرة في الابتداء فلا يجب أن يكون جملة هذا الفعل قبيحا . وكذلك نقول فيمن أضر بغيره ثم رام دفع الضرر عنه إنه يحسن في الثاني ، وإن كان مسينا في الأول . ويجب أن ينظر في حاله ، فإن كان الإحسان أعظم أزال الألم المستحق بالأول ، وإن كانت الإساءة أعظم أحبط الألم المستحق عليها ما استحقه من المدح .

سؤال

قالوا : إنه تعالى خلق الشهوة قد صير المبد محتاجا إلى نيل المشتهى ، وهذا في حكم

الضرر ، فإذا لم يصبح منه آمال أن ينفعه إلا بهذه المقدمة فيجب ألا يحسن منه اختراعه أصلاً ؛ من حيث لا يتم إلا بإزالة الضرر به .

وهذا قد بينا فسادَه من قِبَل ، ودللتنا على أن مجرد الشهوة لا تكون مضرة ، دون أن يخلو من الشهي على بعض الوجوه . وذلك يبطل ما سأل عنه ، وبين فسادَه أن العاقل إذا استحسن أن يقوى شهوته بإنفاق الأموال لتزداد ملاذَه ، فما الذي يمنع من حسن خلقه تعالى الشهوة ، وتمكينه من الشهي .

وبعد ، فلم تحسن الشهوة لم يحسن الإنعام أصلاً ، لأنها الأصل في النعم ؛ من حيث لا يتم الالتذاذ إلا معها ؛ كما أن الحياة أصل فيها ؛ من حيث لا يصح الإدراك إلا معها . وكل قول يؤدي إلى بطلان صحة الإنعام أو حسنه يجب فسادَه .

سؤال

فإن قيل : إذا كانت الشهوة تتعلق بالقبيح والحسن جميعاً ، ويستحيل فيها الاختصاص في / باب التعلق فيجب ألا يصبح منه أن يُدعم عليه على وجه [لا^(١)] بحاس النعم من وجه القبيح ؛ لأن تعلق الشهوة بالقبيح يوجب قبحها .

قيل له : إن تعلق الشيء بالقبيح لا يقتضى قبحه ، كما أن تعلقه بالحسن لا يقتضى حسنه . ولذلك حسن العلم بالقبيح والظن له على بعض الوجوه ، وإن تعلقاً بالقبيح ، فلذلك حسن العلم بالقبيح والظن له . ويقبح إرادة الحسن ممن لا يطيقه ، وإن تعلق بالحسن . فإذا صح ما قلناه ، وجب أن يعتبر في قبح ما يتعلق بالقبيح والحسن أو حسنه سوى ما قاله السائل . هذا لو ثبت في كل الشهوات أنها تتعلق بالأمرين ، فأما وفيها ما لا يتعلق إلا بالحسن إذا كان متعلقاً بأفعله تعالى من الألوان والطعوم والأرايين فالذي أورده باطل . وإنما يصح ما قاله فيما يتعلق بالسوء ، أو اللذة الحادثة في الجسم ،

(١) زيادة انضماماً المقام .

أو نيل المأكل ؛ لأن ذلك قد يقع من المبدأ على وجه يقبيح . فلو أنه تعالى خلق خلقا ،
وجعل شهوته في الأمور الحسية فقط ، لوجب كونه منميا ، ولزال الطمن بما ذكره .
فإن قال : إنما قدحت بما أوردته في خلقه تعالى انطلق على الصفة التي نجدهم عليها
في الشهوات . فتقديركم لما قدرتموه لا يؤثر في كلامي .

قيل له : إنا بيننا بما قلناه أن الشهوة لا يجب أن تكون قبيحة على كل حال على
ما قدرته ، فإن ما أوردته إذا سلم لم يوجب قبح الاختراع على كل حال ، وإنما يوجب
فهبها على حال دون حال . فأما إذا قصدت بالسؤال الطمن فيما وجدنا عليه أحوال
الخلق من كونهم مشبهين بالقبيح ، فالذي يبطل ذلك أن تعلق الشهوة بالقبيح لا يوجب
قبحها ؛ كما لا يجب قبح العلم بالقبيح والظن له والخبر عنه .

فإن قيل : حمل الشهوة على الإرادة أولى لمشاركتها في كونها داعية إلى نيل المشتهى ،
فكما يقبيح الإرادة إذا تعلقت بالقبيح فكذلك الشهوة .

قيل له : إن الإرادة لا تدعو إلى فعل القبيح ، وإنما يفعل للداعي الذي له يفعل
المراد ، لا أنها داعية في الحقيقة ؛ لأن من حق الداعي إلى الفعل أن يتقدمه ، والإرادة
مقارن^(١) إذا كانت اختياريا وإيثارا . وقد شرحنا ذلك من قبل ، فلا يصح أن تحمل
الشهوة على الإرادة . فهذه الدالة مع أنها مفقودة في الأصل موجودة في الفرع . هذا وهي
غير موجودة في الفرع على كل حال ؛ لأن الشهوة متى حلت من أن يعلم المشتهى حالها وحال
مطلبها لم تكن داعية ، فالداعي إذا هو كورت المشتهى عالميا بأنه مشتة للشيء ،
وإنه ياتئذ به إذا تناوله ، أو كونه ظاننا ، دون نفس الشهوة ، وفي ذلك إبطال
ما سأله .

(١) في الأصل : مقارن « من غير أنه أي مقارن . والظاهر ما أتينا

فإن قال : إذا قلتم إنه تعالى لو خلق في العاقل شهوة القبيح ، ولم يكلفه الامتناع منه لكان مغرِباً بفعله . ولقبح منه ذلك ، فقد أوجبتم بذلك كونها داعية إلى القبيح ، وهذا ينقض ما ذكرتموه الآن .

قيل له : إنا جعلناها سبباً لكونه مغرِماً بالقبيح ؛ لأنه إذا كان عاقلاً ، وعلم من نفسه كونها مشبهة ، دعاه ذلك إلى نيل المشتهى ، فإذا لم يخش من نيله العقاب والذم كان إلى فعله أقرب . وهذا موافق لما قلناه الآن .

فإن قال : إنه وإن وافقه ، وزال لما يئتموه النقص عن كلامكم ، فإن ما حكيت به يبطل قولكم من وجه آخر ؛ لأن الشهوة إذا / كانت سبباً للإغراء بالقبيح فيجب كونها قبيحة ، كما أن الإرادة لما صح بها الأمر بالقبيح كانت قبيحة . ١٧٥

قيل له : إنه إنما يكون إغراءً بالقبيح على وجه دون وجه ، فمتى مُكِّن المشتهى من نيل الحسن ، وأغنى بذلك عن القبيح ؛ خرجت من أن تكون إغراءً ، كما يخرج بالتكليف من هذه الصفة ، فيجب أن تكون حسنة إذا خلقها الله تعالى مع التمكن من المشتهى الحسن ، أو مع التكليف . وفي ذلك إبطال سؤاله . فأما لو أوجدها تعالى في عاقل مع فقد هذين الأمرين كان يجب كونها قبيحة ، لأنها إما أن تكون إغراءً بالقبيح ، وإما أن تكون عبثاً ، على ما نبينته من بعد . ولا تقبيح في هذه الحال من حيث تعلقت بالقبيح ، لأنه كان يجب قبحها وإن حصل معها الوجهان اللذان قدمناهما . وكان شيخنا ^(١) أبو إسحاق رحمه الله يقول في هذا الباب بأن الشهوة لا أصل لها في الشاهد يعتبر به حالها في حسن أو قبح ؛ كسائر الأجناس . فإذا صح ذلك وثبت أنه تعالى لا يفعل القبيح ، وثبت أنه خلقها مع تعلقها بالقبيح والحسن ، فيجب أن يعلم بذلك أن تعلقها بالقبيح ليس بوجه لقبحها ؛ وإلا لم يكن ليخلقها أصلاً .

(١) هو إبراهيم بن سيار النخاس من رهبان المعتزلة مات بها بين سنتي ٢٢١ ، ٢٢٦ هـ . وهو شيخه في المذهب فإنه لم يلقه .

وبعد ؛ فإذا صحَّ بما بينته في باب التكليف أن التكليف لا يتم إلا بشهوة القبيح ،
والنور الطبع عن الواجب « وثبت حسنه ، فيجب القضاء بحسبها جميعا على كل حال »
ما لم يحصل فيهما وجه من وجوه القبح .
وقد وقف شيخنا أبو هاشم رحمه الله فيمن أكل عقله « وشبهى إليه القبيح ، ولم
يرضه للشواب ما الذي يكون ضررا ؟ الشهوة أم المعرفة « وذلك مما نبينه بعد
إذن شاء الله .

٧٥ ب

سؤال /

فإن قيل : إذا كان مع خلقه تعالى الحي المشبه يصح وصول المضار إليه ؛ كما
« مع انتفاعه ، فلم صار بأن يكون خلقه له نفعاً أولى من أن يكون ضرراً . أوليس
لا يصح أن يظلم وينزل به المضار إلا لأنه قد خلق حياً « وخلق فيه نور الطبع . فيجب
الأن يكون ذلك حكمة ممن فعله .

قيل له : إن خلقه تعالى الشهوة مع التمكن من المشبهى يجب كونه حسناً ؛ من حيث
أن إحساناً ونعمة ، وإن^(١) تمكن الغير من ظلمه عند ذلك . ويفارق ذلك ما يقوله : من
أن الانتهاذ بالخبث لا يوجب كونه نفعاً « ولا يخرج من كونه ضرراً . وذلك
لأن الضرر الذي يقع عقب تناوله كالموجب بالعادة ؛ لأنه تعالى وإن ابتداء فقد أجرى
المادة بذلك على وجه لا يجوز أن يتمها ؛ وما أدى إلى الضرر العظيم بقبح « وإن اختص
بهم يسير . وليس كذلك ما قد يحصل من الضرر بظلم الواحد من غيره ؛ لأنه ليس
واجباً عن خلقه إتياء حياً ، ولا هو واجب بالعادة « فلا يجب أن يقاس على ما قدمناه .
لإعمال طعنهم على حسن الاختراع بهذا الكلام .

(١) سقط هذا المراد في الأصل .

سؤال

فإن قال : إذا كان خَلْقُه تعالى الحى لينفَعه بالتفضّل لا يتمّ إلا مع تكليف وأمراض يُنزِلها به وبغيره ، وكانا قبيحين ؛ لما فيهما من الضرر الذى قد فعل لمن لا يختاره بل يكرهه ، فيجب كون الاختراع قبيحا .

قيل له : إنا سنبين من بعد حسن التكليف ، ووجه الحكمة فيه « وكذلك حسن الآلام والأمراض بالتعويض ووجه الصلاح فيه . وفي ذلك إبطال ما خلفته ؛ لأنك بنيت السؤال على أنهما « إذا قبحا وجب قبح ما لا ينفك/منهما ، فإذا بينا حسنهما فقد سقط كلامه . وبعد ، فإنما يجوز ترمى الاختراع من التكليف والأمراض ؛ لأنه تعالى لو خلق الخلق مشتبهاً بمثلنا من الملائكة ، ولم يجعله بصفة المكلف لصح وإن لم يكلفه أصلاً ، ولصح ألا يؤلّه ويُرضه ، ويمنع غيره أيضاً من الظلم ويشغله عنه . وفي ذلك سقوط ما سأل عنه . ونحن نبيّن من بعد أن التكليف غير واجب ، وأنه كان لا يمتنع منه تعالى أن يمتنع الحى المشتبهي وإن لم يكلفه أصلاً .

سؤال

فإن قيل : إذا كان تعالى إنا ما يمتنع الخلق في الإبداء مجوده ورحمته ، وحكته ونظره لمن خلقه ، وكانت هذه الأوصاف حاصلة فيما لم يرَ « فيجب كونه خالقاً لم يرَ ، وإن حصل حكماً بعد ما لم يكن كذلك لزم أن يكون حكماً لمدّة ، وتلك المدّة إذا كانت محدثة وإنا ما يفعلها لحكمته اقتضت علّة أخرى ، وفي ذلك إثبات ما لا نهاية له . ومتى قلّم : إنه فعل الفعل للحكمته وجوده لزمكم أحد أمرين : إما أن يكون فاعلاً له لعلّة موجبة ، وذلك يؤدّى إلى إثبات ما لا نهاية له من العمل ، أو أن تقولوا : إنه يفعل لطبعه كما يقوله التنبؤية في النور والظلمة ، أو يلزمكم القول بأنه عايب بفعله ؛

لأن العبث لا يفيد إلا كونه واقعا لا فرض ولا لهلة . فإذا أذى القول بإثبات الصانع أو إثبات الاختراع إلى ما قدمناه فيجب القضاء بفساده .

قيل له : إنا قد بينا من قبل أنه لا بد من إثبات محدث للحوادث ، ولا بد من لوله قديما ، وبيننا أنه لا يصح كونه فاعلا لهلة موجبة ؛ لما فيه من وجوه الفساد التي أتت بها / في الفصل المتقدم . وذلك أيضا يبطل ما يقوله بعض الجهال من أن العالم عمل لفاعل ، فهو قديم ؛ لأن فاعله لهلة في وجوده ؛ من حيث كان لا بد للحوادث من وجود ؛ لأن ذلك يحيل معنى الفعل ، وحقيقة الفاعل ، ويوجب ألا يكون ما جعله فاعلا لهلة بأن يكون كذلك أولى من الفعل أن يكون لهلة له . وقد دللنا من قبل على أن الاله قديم قديم لنفسه ، وأن المشاركة في هذه الصفة توجب الاتفاق في الذات ، حتى لا يصح في أحد القديمين أن يختص بصفة لذاته إلا ويجب أن يشاركه الآخر فيها ؛ فإذا صح ذلك بطل ما قالوه .

وبمثل يبطل القول بأن الفاعل يفعل لطبمه الآن ذلك يقتض كونه الفاعل فاعلا . وقد بينا فساد ذلك أيضا في باب التولد ، ودللنا على أن الطبع لاحقيقة له ، وأنه بمنزلة أهلة الكسب التي يتعلق بها أصحاب الخلق . وقد بينا من قبل أنه تعالى لا يجب كونه حائزا باختراع الأحياء على الصفات التي قدمنا ذكرها ؛ لأن العايب هو من لا غرض له لها بفعله ، فأما إذا فعل الفعل لغرض يقتضى حسنه فيجب خروجه من كونه عبثا ، وبيننا أنه تعالى يخلق الحي المشهي لينفعه بالوجوه التي يصح أن ينفع عليها ، ومن ليس بهمة يخلقه لينفع به على الوجه الذي يمكن فيه ، وذلك يخرج خلقه لهما من كونه عبثا . ولنا قول : إنه تعالى يخترع الخلق لوجوده ؛ لأن الجواد إنما يوصف بذلك لفعله الجود ، ولا يصح أن تقول : فعل الجود لأنه فعل الجود ، لما في ذلك من تمثيل الشيء بنفسه ، على ما قلناه ؛ من أنه لا يجوز أن يجعل وجود السواد لهلة في كونه أسود . ولا تقول أيضا :

إنه يفعل / الفعل لرحمته ؛ لأن الرحمة هي النعمة ، والراح يوصف بذلك لأنه يفعل
الدمعة ، ولا يجوز أن يقال : فعل النعمة لأنه فعل النعمة ، لما فيه من الفساد . وكذلك
فلا تقول : إنه سبحانه يخلق الخلق لحكته إذا أريد بكونه حكيمًا أنه فعل الحكمة ؛ لأنه
يؤدي إلى تعليل الشيء بنفسه . فأمّا إن أريد بذلك أنه عالم فلا يمتنع من أنه تعالى يفعل
الفعل المحكم لكونه عالماً ، ولا يمتنع أن يقال : إنه يحسن منه الحسن لكونه عالماً
بصفته ، لأنه لو لم يكن كذلك كان لا يحسن إذا كان وجه حسنه يتعلق بكونه عالماً به على
بعض الوجوه . كما لا يمتنع من القول بأنه لا يفعل القبايح لكونه عالماً غنياً .

فأمّا نظره تخلّقه فالمراد بذلك إنعامه عليهم ، وتمريضه لهم للنفاع ، وذلك لا يجوز
أن يحمل علّة في كونه فاعلاً ، لما قدمناه . وقد بوصف الفاعل بأنه ناظر انفسه ، وبمعنى
بذلك أنه عالم بأن مافعله نظر له ، فعلى هذا الوجه لا يمتنع وصفه تعالى بأنه ناظر تخلّقه
بفعل الشهوة والحياة ، وأمّا بخلافهم فيبعد أن يقال ذلك ؛ لأن الذي يكون ناظر الخلق
يجب كونه غير إلههم . وهذه الجملة تُسقط ما سأل عنه .

فأمّا الكلام في أنه تعالى إذا فعل الفعل لحسنه فلا يجب أن يكون فاعلاً له من قبل ،
ولا فاعلاً لما لانهاية له . فقد قدمنا فيه ما يفي ، فلذلك لم نعد الآن .

سؤال

فإن قيل : لو فعل تعالى الحكمة باختراع الأنام لم يخل من أن يصير حكيمًا بذلك ،
فلو كان حكيمًا من قبل لم يصبح كونه حكيمًا بخلقهم ، ومالا يكون فاعله حكيمًا .
لا يكون حسناً ، ومالا يكون / حسناً من فعل العالم يجب كونه قبيحاً ، وذلك بنفس
كون فاعله حكيمًا ؛ وإن كان حكيمًا عند فعله له فيجب أن يكون سفياً من قبل ، لأن
كل حى ليس بحكيم يجب كونه سفياً ، وكل ذلك يوجب فساد قولكم في هذا الباب .

قيل له : إن القديم تعالى فيما لم يزل يوصف بأنه حكيم عالم ، ونحيل كونه سفيها ، لا لأن ذلك يضاد كونه حكيمًا ؛ لأن السفيه إنما يكون سفيها بفعل بعض القبايح في تعارف المتكلمين ، وإن كان في اللفظة بفيد كونه خفيها . فلذلك أحلنا كونه تعالى سفيها ، لا لأنه يضاد كونه حكيمًا ، وذلك يبطل قولهم إنه إن لم يكن حكيمًا فيجب كونه سفيها ، لأننا قد أثبتناه حكيمًا وبيننا استحالة السفه عليه ، وكونه عالا لا يمنع من كونه حكيمًا بمعنى فعل الحكمة ، لأن إحدى الصفتين تفيد خلاف ما تفيد الأخرى ، وإذا صح ذلك لم يمنع ثبوت أحدهما من تقدم الأخرى ، فلذلك أثبتناه حكيمًا على أحد الوجهين عند فعل الحكمة والحسن ، ولا يوجب ذلك كونه سفيها من قبل ما ينافي في حقيقة السفه ، وإن كان حكيمًا لم يزل بمعنى كونه عالا .

سؤال

فإن قيل : خبرونا عن اختراعه تعالى للاتفاق أتقولون : إنه فضل وتفضل وصلاح ، أم لا ؟ فإن أثبتتم ذلك لزمكم أن يكون تعالى بفعله ذلك فاضلا وصالحا ، فإن جاز أن يفضل ويصلح بما يخالفه جاز أن يشرف به ويمرّ به كالواحد منا ، وإلا فإن جاز أن يفعل ما ذكرناه ولا يكون به صالحا فاضلا ، ويفارق حاله حالنا ليجوز ما قالته الجبيرة / من أنه يخلق الاتفاق لا لعنى ولا يكون عابثا ، ويفارق حاله حالنا .

١ ٧٨

قيل له : إنه تعالى لا بد من أن يكون متفضلا منيما محسنا بما يخلق به ، ويكون فعله إحسانا ونعمة وفضلا وصلاحا ، ولا يمتنع كون فعله شرفا لغيره ؛ كما يكون فضلا على غيره ويكون عزًا لغيره ، ولا يجب أن يوصف بأنه فاضل ؛ لأن الفاضل لا يوصف بذلك اشتقاقا من فعل الفضل ؛ لأنه لو فعل الفضل ثم أحبطه لم يوصف بذلك ، والإحباط لا يزيل الأسماء المشتقة ، وإنما يوصف بذلك لاختصاصه بمرتبة يقتضيها فعله ، وذلك لا يتأتى فيه تعالى ، فلذلك لا يوصف من فوائه الفضل فاضلا كالواحد منا .

فهذا هو الذي قاله شيخنا أبو هانم رحمه الله في أوّل الأبواب^(١) . وقال في موضع آخر ما يدلّ على أن هذه الصفة تفيد كون الفاضل مستحقاً المدح فقط ، وأنه إنما لا يجرى على القديم لإيهام أو سماع « وعلى الوجهين جميعاً لا يجب من حيث فَعَلَ الفضل أن يسمّى فاضلاً . فأما وصف الصالح بأنه صالح فإنما يفيد كونه على صفة ، ولا يفيد أنه فَعَلَ الصالح ، ولذلك قد يوصف الجاد بأنه صالح ، كما يوصف الحنّى ، ويوصف بذلك بعض الإنسان ، كما يوصف به جملة ، ولذلك لو أحبط صلاحه لم يوصف بأنه صالح . وإنما يوصف الإنسان بأنه صالح في الدين متى استقامت طريقته فيه ، واستحقّ المدح والتعظيم ، وكل ذلك يوجب أنه تعالى لا يجب وصفه بأنه صالح من فعل الصالح »
ب ٧٨ وإنما يجب أن يوصف بأنه مصلح لغيره بأن / فَعَلَ الصالح به ، كما يوصف بأنه مُفَضَّل على غيره ومتفَضَّل عليه من فعل التفضّل .

فأما الشريف فإنما وصف بذلك في الأصل من علو المكان وارتفاعه ، وتوسّع بذلك في علو المرتبة بالأسب وغيره ، ولم يجر ذلك عليه اشتقاقاً من فعل الشرف ؛ لأنه لو فعل ارتفاع غيره لم يوصف بهذه الصفة ، فلذلك لم يجب وصفه تعالى بأنه شريف ، وإن فعل الشرف الذي يشرف به غيره .

فأما العزيز فإنما يوصف بذلك ؛ لأنه لا يلحقه ذلّة من منع ما يريد ولا قهر ، والقديم تعالى فيما لم يزلّ قادر لنفسه ، فلا يجوز أن يُمنع من مراده ، ولا أن يلحقه اهتضام ، فلم يجب كونه عزيزاً بالفعل « وإن كان فعله قد يمزّ به غيره ؛ ولا يجب إذا لم يوصف بأنه فاضل وصالح أن يوصف بأنه منتقص وفاسد « لأن هاتين الصفتين تفيدان مالا يصحّ عليه من الأحوال ؛ وذلك بسقوط جملة ما سأل عنه .

(١) اسم كتاب لأبي هانم الجاني ، وهو كتاب وصفه ، كما قال ابن القيم ٧١٧ .

سؤال

فإن قيل : إنه تعالى لو كان حكيمًا متفضلًا بما خلقه في الابتداء ، وهو قادر على ما لا نهاية له من حسن ما خلق ، وجب أن يكون بما لم يفعله عما يقدر عليه بخيلا ضئيفا مقصرا محاييا لمن خلقه ، وهذا يوجب ألا يفكك من صفات النقص ، فإذا لم يصح التخاص من ذلك إلا مع القول بأنه تعالى لا يخلق الخلق أصلا وجب القول بفساده .

قيل له : إنه تعالى متفضل بما خلق ، جواد به ، ولا يجب إذا كان قادرا على ما لا ينهيه به أن يكون بخيلا ، لأن البخل هو منع الواجب / ، ولذلك يذم بالبخل ، وهو تعالى ممن لا يجب عليه في الابتداء فعل شيء . وإنما يلزمه ذلك بعد التكليف من حيث اقتضى التكليف وجوبه عليه ، ولا يجب كونه ضئيفا لأن الضئيف هو المتمسك بالشئ لمنفعة أو ما يجري مجراها ، والقديم تعالى يستحيل ذلك عليه . ولا يجب وصفه بأنه مقصر ، لأن ذلك يقتضى الذم من حيث يقتضى ترك الواجب . ولا يوصف بأنه محاب ؛ لأن المحابة تفيد عطية يقتضى بها المكافأة ، وذلك لا يصح عليه تعالى . وهذه الجملة تبطل ما سأل عنه .

فصل

في الوجه الذي له يحسن منه إرادة الخلق

قد بينا أن إرادته لاختراع الخلق إنما حسنت لأنها إرادة لخلقهم لينفعهم ، أو إرادة لخلق ما ينفع به ، أو إرادة لخلق الشيء للأمرين جميعا . وبيننا أن فعله لما خلقه لينفعه قد يكون على وجوه ، أحدها أن يريد أن ينفعه تفضلا ، والثاني أن يريد تعريضه

لمنفعة مستحقة على وجه التهليل بالتكليف ، والثالث أن يريد بعضهم لمنفعة مستحقة على طريقة الأعواض ، فيجب أن يحسن إرادة خلقهم ؛ لأنها إرادة لخلقهم على هذه الوجوه التي ذكرناها . وكل إرادة تؤثر في المراد ، ويصير لأجلها على حال يحسن لكونه عليها ، فيجب أن تكون حسنة ، وما اقتضى كون الفعل حكمة يوجب كون إرادة الحكمة حسنة ، إذا تعرفت من وجوه القبح . وقد بينا أن وجوه القبح معقولة ، فإذا ثبت انتفاؤها/ أجمع عنها فيجب كونها حسنة .

ب

فإن قيل : ألسم تقولون : إنه تعالى لو أراد المباحات لكانت الإرادة قبيحة ، وإن كان مرادها حسنا ، وكذلك لو أراد أفعاله المبتدأة قبل وجودها لكانت إرادتها قبيحة ، وإن كانت الأفعال حسنة ، وقلتم لو أراد سبحانه الإيمان من عاجز وسائر من لا يطيقه كانت الإرادة قبيحة وإن كان مرادها حسنا . وقلتم : لو حصل في إرادة المحسنات منما مفسدة كانت قبيحة ولو كان مرادها حسنا وقد قال شيخكم أبو هاشم رحمه الله في إرادة الواحد منا عقاب نفسه : إن الأقرب فيها أن تكون قبيحة وإن كان مرادها حسنا ، وحكاها عن أبي علي رحمه الله : وقوى هذا القول فيه ، وإن توقف فيه في بعض المواضع . وكل ذلك يبطل القول بأن حسن المراد يقتضى حسن إرادته .

قيل له : إن شرطنا في الكلام يُبطل هذا السؤال ؛ لأن سائر ما سألت عنه يقتضى حسن إرادته متى لم يتبت فيه وجه من وجوه القبح ، وما سألت عنه يقتضى ثبوت وجه من وجوه القبح في الإرادة ، فلذلك قبحت . وقد قلنا : إنها تحسن إذا تعلقت بحسن متى انتفى وجوه القبح عنها . وقلنا أيضا : إنها تحسن متى أثرت في المراد ، وسائر ما سألت عنه لا يؤثر في المراد الحسن ، وكلا الوجهين يزيل لزوم السؤال ونحن نبين القول فيه .

أمّا إرادة المباح من فعانا فإنما قبح منه تعالى في دار التكليف ؛ لأنها عيب ؛ من

يهت لا يتغير حاله بها أو لأجابه ، ولا مدخل له في التكليف ، فهو إذا بمنزلة فعل
الدهائم الذي لا يحسن / منه تعالى أن يريد ، لأنه عبث لا فائدة فيه ويفارق ذلك ١٨٠
ما يقوله من حسن إرادته تعالى لأكل أهل الجنة وشربهم ؛ لأن هذه الإرادة توجب
له حال هذا المراد فيما يحصل عبده من لذة وسرور ، وليس كذلك حال المباح في دار
الدهائم . فقد ثبت أن هذه الإرادة إنما قبعت مع كونها متعلقة بالحسن لما ذكرناه .
« ليس كذلك حال إرادته تعالى خالق الخلق لينفهم ؛ لأن هذه الإرادة عارية من وجه
البيع فيجب القضاء بحسبها .

فإنما إرادته تعالى لأفعاله الابتدائية إذا تقدمت فإنما تقبح ؛ لأنه لا فائدة فيها ؛ من
عبث يجب عند فعله أن يريد « فوجود المتقدمة كعلمها ، وليس كذلك حال العزم
معا ؛ لأن الواحد منّا متى أراد فعل المستقبل الذي ينتفع به تعجل بإرادته له متقدّما
السرور ، ومتى كان فعله شاقاً وطأن نفسه على فعله بالإرادة ، فكان إلى فعله أقرب ، فلذلك
حسن منا تقديم الإرادة . وهذان الوجهان لا يصحّان على القديم سبحانه ، فيجب أن
يقبح منه العزم على الأفعال .

وأما إرادته لما لا يطاق فإنما تقبح ؛ لأن تكليف ما لا يطاق ، والإرادة له لا معنى فيها ،
فلا تقبح ، على ما دللنا عليه من قبل .

وأما إرادة أحدنا العقاب لنفسه فإنما تقبح ؛ لأنها إرادة منه انزول مضرّة به ،
لا تؤدّي إلى منفعة ، فكما يحسن منه الامتناع من هذا الضرر إذا فعله به غيره ،
وإن كان حسنا ، فيجب أن يقبح منا أن نريده وإن كان مألّجا إلى ألا يريد ولا نفع /
٨٠ به على كل حال .

فإن قيل : فيجب أن يحسن منه أن يكرهه وإن كان حسنا ؛ كما يحسن منه
الامتناع منه .

قيل له : إن كراهة الحسن تقبح ؛ لأنها كراهة له ؛ كما أن إرادة القبيح تقبح ،
لأنها إرادة له فلا يجوز القول بحسنها ؛ من حيث حسن منه الامتناع من العقاب ، فأما
الإرادة وإن تملقت بحسن فلا تقبح ، وهذا كقولنا : إن الكذب يقبح على كل حال ،
وإن كان الصديق قد يقبح وقد يحسن .

فإن قيل : إنكم متى قلتم : يحسن منه تعالى أن يريد إحداث انطاق لينفعهم
بالتكليف ، والتعويض ، فلا بد من القول بأن إرادته للأعواض والثواب تتقدم ،
وهذا ينقض قولكم : إن العزم يقبح منه تعالى .

قيل له : إنه يصح أن يعرض بالتكليف للثواب ، وإن لم يرده متى أراد من
المكلف فعل ما يتوصل به إلى ذلك .

وعلى هذا الوجه يكون الواحد منا ممرضاً لغيره للمرتبة العالية ، بأن يريد منه فعل
ما يوصله إليها ، وكذلك القول في الآلام : أنه يحسن منه تعالى فعلها متى أراد أن يفعلها ،
على وجه التعويض والاطف ، فيكون مريداً لإحداثها على هذا الوجه ، وإن لم يرد
نفس المرض في تلك الحال ، فقد بطل ما ظننت أنه يؤثر فيما قدمناه من أن المرض يقبح
من الله تعالى .

على أنه لو ثبت أن التكليف والآلام لا يحسنان إلا ما ذكرته من الإرادة لحسنها
لهذا المعنى ، وخرجت به من أن يكون عبثاً ، فكان يبطل القدر بما ذكرته
في كلامنا .

وما قدمناه يبطل قول من قال : إذا كانت إرادته/ تعالى لاختراع الحى والجمادات
لا تنفع الغير ، ولا ينفع ، ولا تحصل به مضرة ، فيجب كونه عبثاً ، كما لو خلق الماء
في الابتداء لقبوح ؛ من حيث كان عبثاً ؛ لأننا قد بينا أن فيها وجهاً من وجوه الحسن ،
وإذا كانت هذا حالها لم يجب أن يقبح ، وليس كذلك الجماد ، لأنه لا يقبح إلا

الابتداء إلا عبثاً لا فائدة فيه ، فلذلك قُبِحَ .

فإن قيل : خبرونا عن قولكم : إنه تعالى يحسن منه إرادة اختراع الحي لينفعه ، فضلاً ، أتقولون : إن الإرادة تتناول إحداثه ، أو تتناول إحداث ما يقع منه من الأكل ، الشرب وغيرهما من المباحات ، فإن قلتم : تتناول إحداثه فقط ، فلم صارت بأن تكون إرادة لأن ينتفع أولى من أن تكون إرادة لأن يستضر^(١) به . فإن قلتم : إنها تكون لإرادة لما يقع منه من المباح تقضم ما قدمتم : من أن إرادته تعالى للمباح تقبح لأنها بهت . وهبكم بصح^١ لكم القول بأنه سبحانه يخلق الخلق لكي ينفعه النافع المستحقة ، بأن يريد فعل ما يوصل إلى ذلك الغير من عبادة وألم وغيرهما ، كيف يمكنكم القول بأنه يريد أن يخلقهم لينفعهم تفضلاً ، ولا تمكن الإشارة إلى ذلك بكون الإرادة له حسنة . قيل له : إن الفرض بقولنا : إنه يخلق الحي لينفعه ، تفضلاً أنه يريد إحداثه ، وإحداث مامعه ينتفع ، مع تخليته بينه وبين الانتفاع ، وكونه غير مانع منه ؛ لأنه قد كان يصح أن يمنه منه ؛ كما يصح أن يمكنه منه ، فصار هذان الوجهان يقتضيان فيه أن يكون من القبيل الذي يصح وقوعه على وجهين ، وإنما يحصل على / أحدهما بالإرادة ، وإن كانت إنما تتناول إحداث المنتفع دون إحداث أفعاله المباحة . وليس كذلك حال إرادته لخلق المكلف أو جماله بالصفة التي تقتضى تكليفه ؛ لأن هذه الإرادة تتناول فعل الذي كلفه إياها .

٨١ ب

وكذلك القول في الآلام : أن الإرادة تتناولها دون الحي ، فعلى هذا الوجه يجب إجراء هذا الباب .

ومتى سأل عن خلق الحي المنتفع به فقال : إذا قلتم : إنه خلقه لينفع به ، فالإرادة

(١) أى ياحقه ضرر . ولم أوف على هذه الصيغة في اللغة .

نتناوله أو تتناول انتفاع النير به ؟ فإن تناولته لم يصر بها وجه دون وجه [و] (١) إن تناولت الانتفاع به وجب تعلقها بالمباح ؛ لأن ما يتناه قد أسقط التماق بذلك . ولو ثبت أنه لا يصح أن يخلق الحي والجماد لينفعه وينفع به تفضلاً إلا بإرادة المباح لحنت « كما تحسن إرادة المباح من أهل الجنة إذا حصل فيها معنى » وإتعا منعنا من ذلك لصحة القول بأنه يخلفه لينفعه وينفع به من دون هذه الإرادة .

فإن قيل : ألسم تقولون : إن عقابه العصاة بمنزلة المباح منافي أنه لا صفة له زائدة على حسنه ، وقد حسن منه تعالى أن يريد ، فهلاً حسن منه إرادة سائر المباحات .

قيل له : إنا لا نشكر أن يريد سائر أفعاله ، حصل لها صفة زائدة على حسنه أم لم يحصل ؛ لأن من حق العالم بما يفعله أن يكون مراداً له إذا لم يكن فعله إرادة ، وقد دللنا على ذلك من قبل . وليس كذلك حال المباح من فعل غيره ؛ لأنه لا معنى لإرادته له على ما يتناه ؛ لأنه إنما يريد فعل غيره على وجوده ؛ إما على أنه مكلف له ذلك الفعل / لينفعه بما يؤدي إليه فعله من الثواب ، وإما أن تحسن إراداته الفعل منه « لأنها لطف » وهذا يحتاج إلى أن يثبت كونه لطفاً بدلالة سمعية ، وإما لأن إرادته تقتضى زيادة سرور للثواب ، على ما نقوله في إرادته من أهل الجنة أكلهم وشربهم . والمباح الواقع منا لا وجه في إرادته تعالى له ، فلذلك حكنا بأنها تقيح « وأنه تعالى لا يفعلها على وجه . وقد بينا أن الإرادة تابعة للراد إذا كان من فعل المرید . وأن ما دعا إليه يدعو إلى الإرادة ، وما صرف عنه صرف عن الإرادة » وأتسما بمنزلة الشيء الواحد في هذا الباب ، فلا يجب أن نطلب للإرادة وجهاً تحسن له سوى تعلقها بالمراد الحسن مع انتفاء وجود القبح عنها فأما إرادته تعالى لفعل النير فلا بد من أن يختص بوجه يحسن له ، منفصل بما له يحسن المراد ؛ لأن ما دعا النير إلى فعله لا بدعوه تعالى إلى إرادته ، وذلك الوجه هو كونه

تسكيفا ، أو مصححة لكون الأمر والإيجاب أمرًا وإيجابًا ، أو كونها لطفًا للكلف «
أو مقتضية لزيد سرور في الثواب ، وقد يفتأ أنه لا يجب من حيث قلنا إنه يحسن منه أمالي
إرادة الأكل والشرب من أهل الجنة أن يحسن منه أن يريد من أهل النار ما يقتضيه
قوله : « اخسثوا^(١) فيها ولا تكلمون » ؛ لأنه لا معنى لهذه الإرادة « ولأن هذه اللفظة
لم توضع ليؤمر بها » وإنما يراد بها الطرد والإبعاد . وقد شرحنا ذلك من قبل .
والكلام في أنه لا يحسن منه إحداث فعل من الأفعال لإرادة إحداثه فقط ، وأنه لا بد
من أن يريد / إحداثه على بعض الوجوه التي يحسن لأجلها « فما بيناه قد أتى عليه ٨٢ م
والكلام فيما بصير به مكلفًا أو خالقًا للخلق ليكلفهم ويعرضهم للثواب « أو التعويض
من الإيرادات وعددها ، وكيفية تناولها لما تناوله فسندكره من بعد إن شاء الله .

وهذه الجملة ، كافية فيما قصدنا بيانه في هذا الفصل

الكلام في وجه الحكمة في التكليف

وما يتصل بذلك

اعلم أن وجه الحكمة في خلق المكلف أنه تعالى خلقه لينفذه بالتفضل ، وليرضه للثواب ، وإن كان المعلوم أن إيلامه مصلحة له أو لغيره فلا بد من أن يخلقه لينفذه بالأعراض فيكون نافعا من الوجوه الثلاثة ؛ وإن كان تعرضه للمرض تابعا لتكليفه أو تكليف غيره ، فلا يستقل بنفسه ؛ كاستقلال الوجهين الآخرين .

وقد دللنا من قبل على أنه يحسن منه أن يخلقه لينفذه تفضلا ، فلا وجه لإعادته ، وسنذكر وجه الحكمة في الآلام من بعد

وقد ثبت أن الواحد مما يحسن منه أن يمرض غيره للراتب العالية ؛ بأن يمكنه مما يصل به إليه فذلك^(١) في بابيه بمنزلة إيصال نفس النعمة إليه ؛ بل ربما يكون أعظم في النعمة . وثبت أن الثواب مستحق على وجه التعظيم والتبجيل ، ولا يحسن فعله إلا بأن يكون مستحقا ، فإذا أراد تعالى وصول المكافئ إلى هذه المنزلة حسن منه أن يمرضه لما به يصل إليها ، وليس ذلك^(٢) إلا بالتكليف

وليس لأحد أن يقول : إذا لم يكن للثواب أصل في الشاهد من جنسه ، فمن أين أن ها هنا ثوابا مستحقا^(٣) على الأعمال ؛ وذلك لأن المدح والتعظيم قد ثبت استحقاتهما في الشاهد على فعل الواجب والإحسان ، فغير ممتنع أن يتوصل بهما إلى معرفة صفة الثواب . فأما أصل الثواب فإنما نعلمه بأنه قد ثبت كونه تعالى حكما ، ولا يجوز مع

(١) في الأصل : « في ذلك » . (٢) في الأصل : « كذلك » .

(٣) في الأصل : « استحقا » .

ذلك أن يلزم المكلف الشاق إلا لينفعه ينفع لا يحسن الابتداء به ، وإلا كان الإلزام عبثا ، والذي لا يحسن الابتداء به لا بدّ من أن يكون مستحقّا . ولا يجوز أن يكون هو المدح فقط ؛ لأنه لا يحسن إلزام الشاق لأجله ، فيجب أن يكون منفعة ، ويجب كونها دأمة خالصة من الشوائب ؛ على ما بيّنه في باب الوعيد . فإذا ثبت ذلك صحّ أن يثبت الثواب . ولا يجب أن يثبت الشيء إلا بعد أن يكون له نظير في الشاهد . فأما إذا كان طريق إثباته خلاف هذا فغير ممتنع أن يثبت بدليله ، وإن لم يثبت له في الشاهد نظير . ومتى صحّ استحقاق المنعم الدائم بالعبادة ، حسن منه تعالى أن يلزمها المكلف ، معرّضا له بها لهذه المصلحة .

فإن قيل : خبرونا : أتقولون : إنه تعالى يخلق المكلف في الابتداء لينفعه بالتكليف ، أو يجعله بالصفة التي يكلف معها لينفعه بالتكليف ، فإن قلتم : إنه يخلقه لينفعه بما يصل بالتكليف إليه فقد علمتم أن خلقه إياه إذا لم يصحّ أن يتعرض للثواب متى لم يجعله بصفة المكلف فأرادته عند خلقه أن يصل إلى الثواب لا وجه له . ولو جاز / أن يريد بخلقه التعريض للثواب ، وإن لم يجعله بصفة المكلف ، لجاز أن يريد أن ينفعه بخلقه إياه على صفة المكلف دون خلقه إياه حيا ، وإن لم يجعله حيا . وإن قلتم : إنه إنما يريد بتعرضه للثواب أن ينفعه على هذا الوجه بجملة إياه على صفة المكلف دون خلقه إياه حيا فلا وجه لما قدمتموه وذكره الشيوخ في الكتب من أنه تعالى يخلق المكلف ويختاره لينفعه من الوجوه الثلاثة .

قيل له : إنه تعالى إذا علم أنه سيكلفه من بعد فإنه يخلقه لينفعه تفضلا وعلى جهة التكليف ، وإن كان متى جعله بصفة المكلف فلا بدّ من أن يريد منه فعل ما يصل به إلى الثواب ، وتكون هذه الإرادة الثانية منه بنفسها تكليفا ؛ لأنها تقوم مقام الأمر والإلزام . مع تقدم كون المكلف حافلا ممسكنا ، والإرادة الأولى هي إرادة لأن ينفعه

بالتكليف ، وإذا كانت إحداهما غير الأخرى لم ينتفع حصول إحداهما ^(١) عند الاختراع والثانية عند جعل المكلف بالصفات المخصوصة التي معها يحسن تكليفه .

فإن قيل : إذا كان تعالى متى أراد بخلقه أن ينفعه من جهة واحدة حسن خلقه واختراعه ، فمن أين أنه يريد أن يحترعه لينفعه من الوجوه الثلاثة ؟ .

قيل له : إنه إذا صح أن ينتفع من الوجوه الثلاثة ، فلو خلقه تعالى لينفعه من بعضها لكان في حكم العايب بخلقه له على الوجه الذي يصح أن ينتفع بالوجهين الآخرين .

فذلك / قلنا : إنه تعالى إذا صح أن يخلق الجسد ، ويريد بخلقه إتياء أن ينتفع به ،

ويستبرأ ، فضائقه إتياء على أحد الوجهين يبيع ؛ لأنه في حكم العايب من حيث خلقه على الوجه الآخر . يبين ذلك أنه لو خلقه ^(٢) ولما ^(٣) يجعله بصفة المكلف لصح أن ينتفع به ^(٤)

على وجه التفضل ، فإذا جعله بصفة المكلف اقتضى ذلك صحة انتفاعه على جهة التكليف ، فلم يرد أن ينفعه من هذا الوجه لكان هذا الفعل الثاني عبثاً ، وكذلك لو آله ولم يرد التعميم لكان في حكم العايب ، فصار ما ذكرناه يبين أن إرادته لأن

ينفعه بالوجوه الثلاثة ترجع في الحقيقة إلى أفعال لا إلى فعل واحد ، وإن كان بخلقه ابتداء للوجوه الثلاثة .

فإن قيل : فهلاً قلم : إنه تعالى متى خلق الخلق لينفعه تفضلاً ، وصح أن يخلقه ، ويكلفه فيجب أن يكون عابثاً بخلقه على وجه دون وجه .

قيل له : متى لم يجعله بصفة المكلف ، ولم يكن هذا هو المعلوم من حاله ، لم يصح أن ينتفع على جهة التكليف . ولو أراد تعالى أن ينفعه على هذا الوجه لكانت إرادته

قبيحة ، وإنما يحسن متى أراد ذلك وصح الانتفاع على الوجه الذي أراد . فأما إذا لم يصح

(١) في الأصل : « أحدهما » (٢) أي المسمى .
 (٣) في الأصل : « جعله » ولا هنا الجواز : أنت لم « ومنه بمنزلة بالدخول على المضارع ، فالناظر أن ما في الأصل من عمل الناسخ .
 (٤) أي مثله . والأول حذفها .

ذلك فلا وجه لهذه الإرادة ؛ لأنها بمنزلة تكليف مالا يطاق في القبح . فذلك قلنا : إنه تعالى وإن خلق الأجسام وغيرها في الآخرة ، فإنه لا يحسن منه أن يريد الانتفاع بها من جهة الاعتبار والاستدلال ؛ لأن ذلك متمدّر في الآخرة . لحصول العلم الضروري لهم ، وإن كان في دار الدنيا لَمَّا كان الانتفاع يصحّ بالجسم من الوجوهين ، / حسن أن يريده ٨٤ ب تعالى على كلا الوجوهين .

يبين ذلك أنه إذا لم يصحّ أن ينتفع من الوجوهين جميعا ، صار القديم تعالى غير فاعل له على أحد الوجوهين ، فيصير بمنزلة مالم يخلقه من الأفعال ، فإذا كان ما هذا حاله لا ينسب فيه ، إلى المبتدئ ، فكذلك ما خلقه ولم يصحّ أن ينتفع به من وجوهين . فأما إذا صح أن ينتفع من كلا الوجوهين فلو لم يرد أن ينفعه منهما لكان بمنزلة أن يفعل فعلا ولا غرض في فعله ، في كونه تابثا ، تعالى الله عن ذلك .

فإن قيل : فيجب على هذا أن يحسن منه أن يخلق تعالى جميع الأحياء لينفعهم بالفضل فقط ، ولا يجعلهم بصفة المكلف .

قيل له : إن ذلك جائز عندنا ؛ لأنه يحسن منه تعالى أن يبتدئ الخلق في الجنة ، وأن يخلقهم بصفة البهائم ، أو بصفة العقلاء الذين لا يحسن تكليفهم للإجلاء ، وما يجري مجراه .

فإن قيل : فيجب أن يحسن منه تعالى الإهمال والإمراج^(١) ، والأبظير نفسه بالشكر اللازم للنعم عليه ، وهذا مما لا يحسن من الحكيم .

قيل له : إنا سنبين أن الإمراج والإهمال إنما يقبحان ؛ لأن المهمل قد صار بالصفة التي يجب أن يكلف ، فحتى لم يكلف والحال هذه كان مُعْرَجًا مهملًا ، وليس كذلك

(١) أي الإهمال ، من تولم : أمرج الدابة : تركها تذهب حيث شاءت .

حال من يصر بصفة المكلف ؛ لأن هذا الوجه لا يصح فيه . وسنشرح القول في ذلك من بعد .

فإن قال : فيجب أن يحسن منه تعالى أن يخلق جميع الأحياء مكلفين ؛ إما في ذلك من تعريضه إياهم للمنافع العظيمة . قيل له : قد كان ذلك جائزا حسنا لو فعله تعالى ؛ وإنما يفتح ذلك إذا عرض فيه ما يقتضى كونه مفسدة . وأما مع زوال ذلك فهو حسن .

فإن قال : أفيحسن منه تعالى أن يخلق جميع الأجسام بصفة المكلف ، حتى لا يخلق مع المكلف شيئا من الجمادات ؟ قيل له : إذا لم يتعلق تكليف المكلف بالحاجة إلى الجماد البتة ، وصح كونه مزاح العلة في جميع الوجوه ، مع عدمه ^(١) ، فيجب أن يحسن ذلك ؛ لأن الدلالة قد دلت على صحته كونه ممكنا بكل وجوه التمكن عافلا ، وإن لم يكن هناك ما يستقر عليه أو يبطله . فأما إذا جرى التكليف على ما نجد فلا بد من أجسام غير حية ليتمكن معها من أداء العبادة أو بعضها وليس لأحد أن يقول : أليس في جملة ما يشتميه الحى ما لا بد من كونه جمادا ؛ نحو الأكل وغيره . وذلك لأنه كان لا يمتنع أن يجعل تعالى شهوة جميع الأحياء في النظر والشم والسمع ، وكل ذلك مما لا يوجب ثبوت الجماد مع الحى ، لكنه لا بد من خلق ما لا يتم كونه حيا إلا معه ؛ كالتفس الذى مواده الهواء . ومتى خلقت له حاسة العين فلا بد من شعاع تتكامل به الحاسة . ولا بد من دم وعظم وما شا كلهما . فأما أن يجب وجود الجمادات كالسما والأرض وغيرهما فبعيد إلا إذا تعلق المصلحة بهما أو التكليف .

فإن قيل : كيف يحسن منه تعالى أن يكلف الحى مع علمه بأنه يعطب ، ويهلك ولا يقبل ما كلفه ، ويسىء ، اختيار نفسه ويتنحس حظها ، ويقدم على الكفر المؤدى إلى العذاب الدائم ، ويقطعه تعالى بذلك عن التفضل عليه دائما .

(١) أى عدم الجماد .

قيل له إن القصد أن نبين أولاً حسن / التكليف ، فحتى ثبت حسنه إذا كان المعلوم ٨٥ ب
 أن المكلف يؤمن ، فقد تم المراد ، ثم نبين من بعد حسن تكليف من يعلم أنه يكفر
 ووجه الحكمة فيه ، وذلك يزيل القدر بما أورده .

ذكر مسألتهم في هذا الباب

سؤال

أحد ما تقرأ به قولهم : إنه تعالى لو كلف لكان قد أحوج « وأضر بالمكاف »
 وإن جعل له السبيل إلى إزالة ذلك فهذا يتبع من الحكيم ، كما يتبع منه أن يجرح ثم
 يداوى ، ويطرح في البحر ثم ينجى من الفرق . وهذا بعيد ، لما بيناه من قبل من
 أن التعريض في حكم إيصال نفس النفع إليه في الحسن ، وبناء بالشاهد ؛ لأنه يحسن من
 الواحد منا تعريض غيره للأموال الشاقات ؛ للولايات والمراتب وغيرها . فإذا صح ذلك
 بطل ما قاله ؛ وليس الثواب مما يزال به الضرر ، لكنه يستحق على المشقة إذا وقع على بعض
 الوجوه ، فإذا حسن من الواحد منا تحمل المشاق للمنافع العاقبية ، مع الاستثناء عنها
 غيرها ، حسن منه تعالى ؛ أن يكلف لهذه البقية . وقد ثبت أيضاً في الشاهد أن من خسر
 بين التفضل المبتدأ اليسير ، وبين التعريض - المشقة منقطعة لمنافع عظيمة دائمة ، لا يؤثر
 إلا الثاني دون الأول ، فكذلك القول فيما ذكرناه . وإنما ينبج من الواحد منا أن يفرق
 أيدي ، لأن التفريق ^(١) [ليس] ^(٢) هو المفتضى لصحة الإحسان بالإيجاء ، فهو موجب
 للضرر ، وذلك يتبع فعله وإن حسن بعد وجوده التخلص ، ولبس كذلك حال التكليف :
 فالتماق بما قاله بعيد .

(١) في « الأصل » المرض « من غير قطع ، ونقرأ : التعريض .

(٢) زيادة اقتضاها المقام :

السؤال

وأحد ما ذكره أن التكليف لو حَسُن لكان إنما يحسن ، لأنه يؤدي إلى استحقاق الثواب ، والثواب لا يُستحق بأن يفعل الفاعل ما لم يوجب عليه ، كما لا يستحق الشكر بذلك ، وإنما يستحقه بالفعل الذي يمثله "يُستحق" الشكر . ولو كلفه^(١) تعالى لوجب أن يقرّر في عقله وجوب الواجبات ، ولا يصح أن يستحق بفعله الثواب . وفي هذا إبطال حكمة التكليف ، وإيجاب حكم الابتداء بالفضل . وهذا باطل ؛ لأن وجوب الواجب لو أثر في استحقاق الثواب به لوجب أن يؤثر في استحقاق المدح به . ولو كان من حيث لا يستحق به الشكر يجب ألا يُستحق به الثواب لوجب ألا يستحق به المدح والتعظيم ؛ لهذه العلة ، فساد ذلك يبيّن بطلان مقاله . وإنما لم يستحق الشكر بالواجب الخصوص ، لأن الشكر هو الاعتراف بنعمة المنعم مع مقارنة ضرب من التعظيم له ، وما يفعله الفاعل من الواجب لا يحسن ذلك فيه ، وليس كذلك حال الثواب ؛ لأنه مستحق بالواجب كاستحقاق التعظيم ، ولذلك يستحق الواحد منا على الواجب الذي يختصه المدح ، ولا يستحق الشكر إلا على ما يمتد إلى غيره من النعم . ولذلك لا يستحق الشكر على نفسه من حيث نيل الملاذ ، وإن كان متى أذّ غيره لذّة خالصة يستحق عايه الشكر ، وإنما قلنا فيما يفعله القديم تعالى وغيره من الواجبات : إنه يستحق عليه الشكر كما يستحق عليه المدح ؛ من حيث كان متفضلاً بما هو كالسبب له ، فصار كأنه متفضل به ، وليس كذلك ما يجب على أحدنا ، كوجوب الدّين والمصالح وغيرها لأنه ليس بتفضل ولا له سبب / فيفضل به ، فلا يستحق الشكر عليه . وإن استحق الموجب علينا الشكر من حيث إنه تفضل بالإيجاب على وجه مخصوص .

(١) في الأصل : « كلف » .

فإن قيل: أو كان الثواب يستحق بالواجب ، لاستحالة وجود الواجب على من يستحيل عليه الثواب كالقديم تعالى ، وفي صحة وجوب الواجبات عليه مع استحالة المنافع عليه دلالة على صحة ما ذكرناه .

قيل له : إن استحقاق الثواب لا يتبع كون الواجب واجبا ، ولذلك يستحق الثواب ما ليس بواجب ، كالرغب فيه ، وإنما يتبع كونه واجبا أو قرُبة إذا لحق فاعله للاحقة . وإن كان طريق العلم باستحقاق الثواب هو علمنا بأن الحكيم إذا أوجب ما على الفاعل فيه مشقة فلا بد من ثواب مستحق به ، وإلا قبح منه الإيجاب ، وذلك يصحح كون الفعل واجبا على من يستحيل أن يستحق الثواب ، كما لو فعل أحدنا الواجب ولا ياحقه بفعله مشقة لا يستحق المدح ولا يستحق الثواب .

وقد بينا من قبل أن استحقاق الثواب وغيره بالفعل لا يرجع إلى جنسه ، وبصح حصول النفع فيه فلا يمنع حصول الواجب ممن لا يستحق به الثواب إذا لم يصح وقوعه . على الوجه الذي يستحق الثواب به . فأما المدح فإنما وجب تساوى جميع الواجبات ، لأنه يتبع كون الفعل واجبا أو ندبا . أو تفضلا لحق الفاعل بفعله مشقة أو لم يلق . فذلك يستحق تعالى المدح كما يستحقه الواحد منا وإن لم يصح أن يستحق الثواب لما بيناه .

وهذه الجملة تقط ما سألت عنه .

سؤال

١٨٧ / وأحد ما قيل في ذلك أنه قد ثبت في الشاهد قبح إزام الماقل للفعل الشاق إلا برضاه ، عظمت المنافع التي يستحق بها أو قلت ، ومتى كان راضيا بذلك حسن إزامه ، لثت المنافع أو كثرت ، فقد صار حسن الإزام ينبع رضا من يكلف ذلك ، ولا ينبع ما يستحق به من المنافع ، فإذا صح ذلك فيوجب أن يتبع منه تعالى التكليف ، من حيث

يقتضى ثبوته إزام الأمور الشاقة من غير رضا ، وهذا قبيح كما ذكرناه .

وهذا باطل ؛ لأنه قد يحسن من الواحد منا أن يفعل بالغير ما يلزمه عنده الفعل ، وإن لم يرض بذلك ، نحو ما ينتبه على ردّ ما يلزمه من الوديعة ، وقضاء ما يلزمه من الدين لما كان ما ينتبه عليه إنما يجب عليه لثنافه ، لا لثنافه المنبّه . فلذلك يحسن من القديم تعالى أن يوجب في العقل الأفعال لثنافه العبد ، بأن يعرفه حال هذه الأفعال واختصاصها بالصفات التي يلزمه فعلها فإذا صح ذلك لم يمتدّ فيه برضا وفارق حاله حال ما يلزم غيره بأمر الأفعال الشاقة لثنافنا ؛ لأن ذلك يجري مجرى المعوضات التي يجب أن يعترف فيها التراضى .

وإيس لأحد أن يقول : إنما يحسن من أحدنا تنبيه الغير على الواجب ؛ لأنه لا يكون موجبا عليه الفعل بهذا التنبيه ، من حيث يعرف بعقله وجوب ذلك عليه عند التنبيه ، فيمود الحال فيه إلى أن الموجب لذلك عليه هو فعل الفاعل ؛ وإيس كذلك حال القديم تعالى لو كلف ؛ لأنه يكون هو الموجب دون غيره .

وذلك لأن القديم تعالى يعرف حال الواجب ، إما باضطرار ، وإما بنصب الأدبّة .
 ٨١ ب . وكان التعريف يجب على المكاف ؛ لأن الواجب يجب بإيجاب موجب / بفعل إيجابه ، أو بفعل علة تقتضى وجوبه . فالنبيّه أيضا إنما يفعل ما عنده يجب الواجب ، لأنه يوجهه عليه في الحقيقة ، وإنما يجعل الإيجاب متعلقا بالتنبيه دون الفعل من حيث تقدم الفعل ولا إيجاب ، ومتى حصل التنبيه تبعه الإيجاب ، فالحال فيهما إذا لا يختلف .

ولذلك قلنا : إن سأل ما يوجه القديم تعالى إنما يضاف إيجابه إليه من حيث يعرف المكاف صفة الواجب ، فيكون لازما أو من حيث بدأه على ذلك .

وليس كذلك حال ما يوجبه أحدنا على غيره برضاه ، لأن الإيجاب^(١) لا يتبع المعرفة بحال الفعل بل يتبع الشرط والقول ، وهذا بمنزلة ما نقوله : من أنه تعالى إذا أباح الشيء ، فإنما يعرف المكاف حسنه على وجه لو عرفه من دون إباحة القديم لكان مباحا ، وليس كذلك إباحة الواحد منا غيره للدخول داره وأكل طعامه ؛ لأن الإباحة تتبع لى ذلك القول وما يجرى مجراه .

على أن الواحد منا لو تمكن من إيجاب الفعل على غيره ، على الحد الذى يوجبه اللطيم ، لحسن منه ذلك وإن لم يحصل الرضا ، لكن ذلك متمذّر من جهات :
منها أنه غير قادر على أن يعرف ويبدل على الوجه الذى يفعله القديم تعالى .
ومنها أنه لا يتمكن من إباته على الوجه الذى يصحّ من القديم تعالى .
ومنها أنه لا يتمكن من جعله على الصفات التى معها يستحقّ الثواب .
ولذلك قلنا : إن الواحد منا لو قدر من التمييز على الآلام على الحدّ الذى يقدر عليه القديم تعالى لحسن منه فعل ذلك بالبالغ ، وإن لم يرض به على ما ينبهه من بعد .

على أن الواحد منا إذا استأجر غيره ليعمل عملا فليس هو الملتزم فى الحقيقة / بل
المستأجر هو الذى أزم نفسه ذلك على وجه مخصوص . ولذلك تختلف شروط إزمته
ذلك ، وتختلف أحكامه . وفيه ما يتغير^(٢) بالشرع ، وفيه ما لا يتغير^(٣) ، وفيه ما يصحّ
الصيغ فيه ، وفيه خلافه ، فإذا صحّ ذلك لم يمكن حمل إيجاب القديم تعالى الأفعال وسائر
العكايف عليه ، وجعله أصلا له .

هذا لو ثبت أن هذه الأمور تجب من جهة الفعل بالقول والشرط ، فكيف

(١) أى بين الناس بعضهم وبعض .

(٢) كأن المراد أن بعض عقود الإيجار غيره الشرع مما كان مبروراً من قبل وحد له حدودا .
والعكامة أو الأصل غير منقوطة ويصح أن نقرأ : « يتغير » أى يقدر ويحدد من قولهم : غير الدرهم :
وزنها ، وهو مأخوذ من البيار

والأقرب أن هذا القول من الشاهد بمنزلة الوعد والهبة التي لم يتبهما التبييض ، في أن له من بعد الامتناع من العمل . وإعابا يلزم في كثير من هذه العقود الإتمام والمضى عليه بالشرع .

وهذه الجلة تبتل مسائل عنه .

سؤال

وأحد ما قالوه أن التكليف لو حسن لحسن منه تعالى العقاب الدائم إذا لم يفعل التكليف المألوم ؛ كما يحسن الثواب الدائم إذا أطاع . وقد علمنا قبح العقاب من الله تعالى ؛ لأن الإضرار بالنفیر لا يحسن إلا لمنفعة أو دفع مضرة في الشاهد ، ومتى عدما قبح .

ولا يحسن أيضا من أحدنا الإضرار بالنفیر إلا إذا كان له فيه منفعة ، فأما إذا عرى من ذلك فيه وفي الضرور فيجب قبحه لا محالة ، وفي قبح ذلك وجوب قبح التكليف أصلا .

وهذا غلط ؛ لأنه يحسن في الشاهد ذم فاعل القبيح والمخجل بالواجب وإن غره ذلك وساءه من غير نفع له فيه ، ولا للمذموم ، بل لأنه مستحق فقط ، فيجب أن يحسن للعقاب لهذه العلة . وإذا لم يكن للعقاب أصل من جنسه في الشاهد فيجب حمله على الذم ، على ما بيناه في شهوة القبيح من قبل . ونحن نبين من بعد استحقاق العقاب وحسن فعله ، وأنه يستحق دائما في باب الوعيد ، وذلك يسقط ما تناق به هذا السائل .

سؤال /

٨٨

قالوا : لو حسن منه تعالى التكليف ، لوجب أن يستحق المكلف العقاب إذا عصى ؛ كما يستحق الثواب إذا أطاع ، ولو كان كذلك لوجب أن يكون تعالى معاقبا له بأنه لم ينفع نفسه ، من حيث علم أنه إنما يكلف المكلف لينفعه فلو عاقبه إذا لم ينفع صار كأنه قال له : انتفع نفسك بالطاعة وإذا أنت لم تنتفع بذلك عاقبتك عقابا دائما ، وهذا قبيح في الشاهد ؛ لأن من عرضناه لمنفعة لا يحسن منا أن نُضِرَّ به إذا لم يتعرض لتلك المنفعة .

وهذا غلط لأن العقاب لا يستحقه المكلف بالألا يتعرض للمنفعة ، وإنما يستحقه لأنه يفعل القبيح أو يخجل بالواجب ، وقد ثبت أن الذم يستحق في الشاهد على هذين الوجهين ، وإن أضرَّ ذلك بالمذموم ، لآلأنه لم ينفع نفسه ، لكن لإقدامه على القبيح . فكذلك القول في العقاب ؛ لأنه إنما يستحقه المكلف من حيث فعل قبيحا ، أو لم يفعل الواجب في عقله . وقد ثبت في الشاهد أن من ردَّ العطية والهبة لا يستحق الذم وإن لم ينفع نفسه ، ومن أفل قبيحا يستحق الذم وإن انتفع به عاجلا . وذلك يبين أنه لا معتبر في استحقاقه بالألا ينفع نفسه في الشاهد ، وأنه إنما يستحق من الوجه الذي بيناه .

فكذلك القول في التقديم تعالى : أنه يحسن أن يعاقب المكلف ، لآلأنه لم ينفع نفسه ، لكن لإقدامه على القبيح وإخلاله بالواجب .

وقد ثبت أن الواحد منا يحسن منه تقديم الطعام إلى الجماعة لينفعه به ، وإن كان متى ترك أن ينفع به وأداه هذا الترك إلى مضرة عظيمة فقد لحقه مضرة ، واستحق مع ذلك الذم ، ولا يوجب ذلك أن يكون سبب المضرة والذم أنه لم / ينفع نفسه ، بل سببها أنه أقدم على القبيح بهذا الترك ، واستحق من العقلاء الذم .

فكذلك القول فيما قدمناه :

سؤال

قالوا : كيف يحسن تعريض المكلف للمنافع بالأمر الذي يصل بتركه وضده إلى المضارّ الدائمة ، وهل هذا إلا نقض الشاهد ! لأن الواحد مثلا لو عرض غيره ببعض الأفعال لمنفعة عظيمة ، مع العلم بأنه يصل بتركه وخلافه إلى المضارّ^(١) ألم يصح ويخرج المعروض من أن يكون حكما منها فكذلك القول في التكليف .

وهذا بعيد ، وذلك لأننا في الشاهد لا يصح أن نعروض لمنفعة دائمة ؛ من حيث كان الانتفاع الواصل من جهتنا لا يصحح^(٢) كونها دائمة ، ولأن المنفعة التي نعروضها له إنما تكون في هذه الدار المنقطعة ، فإذا صحّ ذلك لم يحسن أن نعروضه لمنفعة ، مع علمنا بأنه يستحق بتركه المضارّ الدائمة أو الزائدة على قدر المنفعة التي نعروضه لها . وليس كذلك حال التكليف ؛ لأنه تعالى يُعروض به لمنفعة دائمة ، فلا يمتنع أن يستحق بتركه وخلافه العقاب الدائم .

وبعد ، فإن السائل اعتمد في سؤاله على دعوى ؛ لأنه يحسن عندنا ما ادعى قبحه من التعريض لمنفعة عظيمة ببعض الأفعال ، وإن علم من حال المعروض أنه متى تركه استحق المضارّ الدائمة أو المنقطعة فإذا كان الخلاف فيه لم يصح الاعتراض عليه بالدعوى .

ولا فرق بين ما قاله ، وبين القول بأن التعريض بالمنفعة الدائمة أو العظيمة المنقطعة لا يحسن [في^(٣) الفعل] الذي تركه وخلافه يؤدي إلى مضرة أصلا وإنما يحسن متى أدى فله إلى المنفعة وتركه إلى فوتها فقط . ولا فرق / بين هذا القول وبين القول بأن المشقة إذا أدت إلى منافع عظيمة تقبح ، وفساد ذلك معلوم باضطرار .

ب

(٢) في الأصل ، ، صح .

(١) في الأصل : المراد .

(٣) زيادة اتضاها التام

على أنه قد ثبت في الشاهد أن إرشاد الضالّ ، والتنبيه على الواجب يحسن منّا ، وإن علم من حال من أرشدناه ونهناه أنه إذا ترك^(١) ذلك أو أخلّ به يستحقّ الذمّ الدائم ، وإذا لم يوجب ذلك قبيح الإرشاد فكذلك لا يوجب ما قالوه قبيح التكليف ؛ لأنّ دوام العقاب لو اقتضى قبيح التكليف لكان دوام الذمّ يقتضى قبيح الإرشاد والتنبيه على الإنصاف وغيره من الواجبات .

وإنما يقبح في الشاهد أن يمرض الغير لنعمة ، ويعلم مع ذلك أنه متى خالف يضرّ به ؛ لأن الضرر لا يستحقّ على تركّ التعرض للنفاع إذا لم يكن التعرض لها واجبا ، ولذلك لم يفتقر الحال بين سبب الضرر وكثيره ، فلا يصحّ أن يجعل ذلك أصلا للتكليف ؛ لأن ترك ما كُتّفه الإنسان قد يكون قبيحا ، وقد يكون المكلف بالألا يقطعه محلا بالواجب ؛ ومن حقّ هذين الوجوه أن يستحقّ بهما المضارّة كما يستحقّ بهما الذمّ . على أن هذا لو قدح في حسن التكليف ، لكان إنما يقدح في حسن تكليف من يعلم أنه يمضى ويكفر ؛ لأنّ الممثل لما كُتّف لا يستحقّ العقاب والمعلوم من حاله أنه يصل إلى ما عرض له .

وقصدنا في هذا الموضوع بيان أصل وجه الحكمة في أصل التكليف . فإذا زال القدح بما قاله فيه فسنيين من بعد الجواب عن ذلك عند الكلام في تكليف من يعلم أنه يكفر .

سؤال

- ١٩٠ . قالوا : إذا كان تعالى قادرا على الإنصاف / بالفضل الدائم من دون أن يكلف . وكان التكليف يتضمن الخطر والضرر ؛ لأنه كما يجوز للكلف^(٢) أن يصل إلى الثواب باختيار ما كُتّف ، فقد يجوز أن يمضى ويكفر لبعض الأسباب ، فيستحقّ العقاب الدائم .

(١) في الأصل : « فعل ترك » وظاهر أن (فعل) سبق فلم من النسخ .

(٢) في الأصل : « المكلف » .

فكيف يحسن أن يُسدل به عن النعيم المقطوع به الذي لا يقتضى غرراً إلى ما يتضمن ذلك أو ليس الواحد منا إذا أمكنه أن ينعم على ولده بما لا يتضمن الغرر ، ويعلم وصوله إليه ، فهو أن يعدل به عن ذلك إلى غيره مما يتضمن الغرر ، ويكون وصوله إليه على وجل ، فهلا حكتم بمثله في التكليف .

وهذا غلط ؛ لأن النفع المتيقن قد يترك في الشاهد لنفع مشكوك فيه إذا كان أعظم منه . وقد يعدل الواحد عن الراحة إلى المشقة ، يطلب بها منافع هو من الوصول إليها على وجل .

ولولا صحة ما بيناه لم يحسن من الإنسان التجارات والملاجات وما شا كلهما . فإذا صح ذلك فما الذي ينكر أن يحسن بمن بمرض غيره لمنفعة أن يعدل به من نفع يسير إلى نفع عظيم يصل إليه بمشقة ، مع علمنا بحسن اختيار ذلك من العتلاء في الشاهد . وكون المنفعة مشكوكاً في حصولها لا يؤثر ، كما لا يؤثر في حسن تعرض العاقل لها بالأموال الشاقة ، والمدول عن الراحة إليها . فكذلك لا يؤثر في حسن اختياره تعالى ذلك للكلف .

وبعد ، فإن التبريض للنفع قد يحسن إذا علم المررض الوصول إليه قطعاً ، وإن شك المررض في ذلك . بل قد يحسن ذلك بمن لاعقل له ، فلا معتبر إذاً بشكّه إذا كان المررض عالمياً . ولذلك يحسن من الوالد أن يمرض ولده الصغير للمنافع ، وإن لم يكن بحيث يعلم وصوله / إلى ذلك . وإذا لم يكن بفعل الكلف اعتبار فيجب أن يحسن التكليف ، وإن كان المكلف على خطر من وصوله إلى الثواب .

هذا لو لم يكن في كونه شاكاً في ذلك لطف ، فأما إذا كان حصوله بهذه الصفة مما به يتكامل التكليف لأنه لو علم أنه بطبعه ويبقى اسكان كالإغراء بالمعاصي أو في حكم الإلجاء إلى الطاعة فيجب ألا يحسن التكليف إلا على هذا الوجه .

على أن ذلك إن قدح فإنما يقدم في تكليف من يعلم أنه يكفر ، ونحن نبين القول

في ذلك من بعد . فأما الوالد فإنه لا يمتنع أن يدل بإبنته عن منقمة مبتدأة إلى أن يترضه
لنافع عظيمة مع الشك في الوصول إليها ، وذلك مما يستحبه العقلاء ، دائماً في أنفسهم
وأولادهم ، فبأن يجعل ذلك دلالة على ما نقوله أولى من أن يترض به على قولنا .

سؤال

قالوا : إذا ثبت قبح تكليف الواحد منا غيره الأفعال من غير أجره معجّلة ، وثبت
أيضاً أنه يقبح أن يكلف على وجه الجبر ، وعلى وجه يعلم أنه يلحقه المضرة بالأفعال
ما كلفناه ، أو بأن نضربه نحن ، فيجب أن يقبح ذلك منه تعالى . ومتى لم تلحقوا الغائب
بالشاهد أبطلتم الأصل للتمتع في إبطال قول المجبرة في أن ما يقبح منا لا يقبح مثله
من الله تعالى .

وهذا غلط ؛ لأن التكليف إنما يحسن متى كان للفعل صفة الواجب والندب ليصح
أن يستحق به الثواب . ولذلك لا يحسن منه تعالى أن يكلف زيدا القيام والقعود ؛ كما
يكلف ردّ الوديعة والإنصاف وشكر النعم . متى لم يكن فيهما مصلحة / ولذلك اختلفت ١٩١
الشرائع بحسب المصالح . فإذا ثبت ما قلناه وكان الواحد منا إذا كلف غيره فإنما
يكلفه مالا يختص بهذه الصفة ، ويجب أن يقبح تكليفه إياه كقبحه من
القديم تعالى .

فأما إذا كلفه بناء دار لأجرة معجّلة فإنه يحسن ؛ لما لها فيه من المنفعة ، وإن
كان يجب أن يعتبر فيه الرضا ، أو ما يقوم مقامه . فذلك حسن ، وأن تحسن
التجارة وغيرها .

والذي يجب أن يجعل أصلاً للتكليف ما ثبت أنه يحسن من أحدنا تنبيه الغير على
الواجبات من ردّ الوديعة ، وشكر الذمّة ، ونحوه من ترك النظر في معرفة الله أولاً ؛

لأن هذه الأمور تقتضى أمره ما يلزمه في عقله . وهكذا تكليف الله تعالى ؛ لأنه إنما يكلف بأن يعرف المكلف به قبله أو ينصب الأداة على وجوب الواجبات عليه ، إلى ما شاء كلها . وذلك يبين أننا قد سوينا بين الفائب والشاهد فيما يحسن ويقبح من التكليف . وفارق قولنا في ذلك ما يقوله المجبرة ؛ لأنها حكمت بحسن الشيء منه تعالى ويقبح مثله منا ، وإن وقعا على الوجه الذى يقتضى قبهما . وقد بينا فساد قولهم في ذلك .

سؤال

قالوا : إذا لم يحسن التكليف إلا للتمكين وحق الشهوة ، وكانت قدرة الطاعة هي القدرة على المعصية ، وشهوة الحسن هي شهوة القبيح ، وتملقهما بالقبيح بوجب قبهما ، فيجب قبح التكليف الذى لا يتم إلا بهما .

وهذا قاسد ؛ لأن القدرة تحسن وإن تعلقت بالقبيح والحسن ، وكذلك الشهوة ، كما يحسن من الواحد منا التمكين بالآلة على / وجه يحسن . وإن صلحت الآلة للقبيح والحسن .

وقد بينا من قبل أن الشهوة حسنة ، وإن تعلقت بالقبيح ، وأنها مفارقة في هذا الباب للإرادة فلا وجه لإعادته .

هذا . على أن هذا القول يوجب قبح للبدا بالشهوة والتمكين ، لأنها محسوما يتعلقان على هذا الوجه ، كلف القادر المشهى أم لم يكلف ؛ لأن البهائم هي قادره مشهية كالكلف . والقدرة^(١) والشهوة يجب فيهما ما ذكره لجنسهما ، ولا يختلف حكمهما فيه لاختلاف أحوال من اختصا به . وقد دللنا على ذلك من حالهما وفي ذلك سقوط مقاله .

(١) في الأصل : القدرة ، وقد يصح على أنه مع القدرة ، والأول ما أثبت .

فإن قال : إنما طمعت بذلك من حيث تدعو الشهوة إلى القبيح ، فكان التكليف لا يتم إلا بأن يعمته تعالى على القبيح ، أو يفرضه بفعله ؛ من حيث شهاه إليه ، ومكته من الله ، فيجب القضاء بقبحه .

قيل له : إنه تعالى إذا عرفه ماعليه في الإقدام على القبيح من الضرر العظيم ، ونهاه من فعله ، ورغبه في تركه ، وألزمه إياه ، خرج من أن يكون باعثا عليه ، ومنفريا به ، وإنما يصاح أن يسأل عن ذلك في شهوة من ليس بمكلف ، فأما شهوة المكلف فيبعد التذرع بذلك فيه ؛ لأنه قد علم أن الواحد منا إذا أعطى غيره الآلة التي تصلح للنفعة والمضرة ، وعرفه المضرة ، ونهاه عن فعلها ، وتوعدّه عليها بالعقاب ، لم يعتدّ منفريا ، ولا باعثا على فعله .

فإن قال : فما قولكم في شهوة من ليس بمكلف ؟ قيل له : إنها تحسن متى كان أهله أنه لا يخطر بباله / القبيح ولا يُقدم عليه ، ومتى أغناه بالحسن عن القبيح ، ومتى ألباهه ألا يتناول القبيح ؛ لأنها في هذه الوجوه تصير كأنها غير متعلقة به . فأما إذا لم تكن الحال هذه وإنما يخافها تعالى فيمن ليس بمكلف لمصلحة المكلف ؛ لأنه إذا أهده بمنعها عن القبيح كان إلى أن يتمتع منه أقرب فيحسن لذلك ، وإن كان البعث على النهل والإغراء إنما يصحان فيمن يعلم العواقب وما شاكلها ، وأما البهائم وغيرها فذلك ممنوع .

سؤال

قالوا : إذا صح منه تعالى أن يبني المكلف بنية مما لا يفعل القبيح ، أو لا يصح منه ، أو يجعله ممن لا تدعوه الدواعي إلى فعله ، فيجب أن يقبح منه أن يصيره بالصفة التي تدعوه الدواعي إلى إجماد القبيح . فإذا لم يتم التكليف إلا بهذا الوجه وجب القول بقبحه .

وهذا فاسد ، وذلك لأنه لا يجوز أن يبني تعالى المكاف بنية لا يصح معها القبيح ؛ لأن البنى لا تختلف ، ولو اختلفت لم تؤثر في هذا الباب ؛ لأن أبنية الحيوان مفترقة ، ولا يؤثر اختلافها في أن القادر منها على الحسن يقدر على القبيح ؛ من حيث ثبت أن القدرة لجسها يجب ذلك فيها ، فكيف يصح أن يقال : إنه تعالى بينه بنية لا يصح أن يفعل ^(١) القبيح ، وحال القدرة والبنية ماقدّمناه . ومتى صيره بحيث لا يمكنه فعل القبيح بآلا يقدره ، أو بأن يمنه من فعل القبيح خرج من أن يكون مكلفاً أصلاً .

وما تقوله الجهال في الملائكة من أنه تعالى بناهم بنية يضطرون معها إلى الطاعة ، وإلى مفارقة القبيح ، وأن غير ذلك لا يصح منهم فساقط / ؛ لأن هذه الصفة كالمضادة للتكليف . فإذا ثبت كون الملائكة مكلفين فلا بدّ من أن تكون ممكنة من الحسن والقبيح . فلذلك قلنا : إنه تعالى لا بدّ من أن يخلق فيها الشهوة للقبيح والحسن ، وإلا لم يحسن تكليفها . وسنشرح القول في ذلك من بعد .

فأما حسن التكليف مع أنه تعالى يصح أن يجعله بحيث لا يؤثر القبيح بأن يلجئه أو يفنيه بالحسن عن القبيح ، فلا مطعن ^(٢) فيه ؛ لأنه إنما يصح أن يكون أمره بالثواب العظيم متى فقد هذان الأمران ، فأما مع حصول أحدهما فذلك متعذر . وقد بينا أن الثمر يضرب للثمن العظيم يحسن ، وفي ذلك إسقاط . أسأل عنه .

سؤال

قالوا : إذا كان التكليف لا يتم إلا بأن يريد تعالى الإجابة قبل وقتها ووجودها ، وقد بينا أن العزم لا يصح عليه ، فيجب القول بقبح التكليف الذي لا يتم إلا به .

(١) أي يفعل معها .

(٢) كأنه يريد أن الجواب عنه سهل ، فكأنه لا مطعن فيه .

وهذا غلط ؛ لأننا لا نقول : إن التكليف لا يتم إلا بإرادة الثواب ؛ لأن التكليف هو تعريف المكلف حال ما كلف إذا جملة بالصفة التي معها يحسن تكليفه ، وإرادة الإلزام ، الفعل منه ، فحتى فعل تعالى ذلك ، وعلم أنه سيثيبه إذا أطاع ، وكان قصده بذلك أن يفعله بالتكليف بعد ، صح كونه مكلفاً وحسن التكليف ، وإن لم يرد الإثابة ؛ كما يصح من أحدنا أن يمرض غيره لمرتبة عالية ببعض الأفعال ، وإن لم يرد حصولها للمرتبة في الحال ، بل متى أراد منه ما تعلم أنه إذا فعله وصل به إلى ذلك لكي يصل إليه ، فقد عرض له المنفعة ، فكذلك القول فيما قدّمناه .

وبعد فلو صح ما سأل عنه لحسن منه تعالى إرادة الثواب في حال / التكليف ، ١٩٣
، كان عزمًا ؛ لأن العزم لا يقبح لأنه عزم ، ولذلك قد يحسن منا فعله على وجوه ،
، إما حكماً يقبحه منه تعالى لو وقع من حيث يكون عبثاً لا فائدة فيه ، فإن حصل فيه
فائدة ، وهي أن التكليف لا يتم إلا به فيجب حسنه والقضاء بحسن التكليف . وفي
ذلك سقوط سؤاله .

سؤال

قالوا : لو حسن التكليف لم يخل من أن يقدر تعالى على تكليف كل حي ، وعلى
سهل كل جماد حياً على صفة المكلف ، وعلى خاق أجسام آخر يحميها ويكلفها ،
أو لا يقدر على ذلك . فإن قلتم : لا يقدر عليه وجب تمجيذه ، وإخراجه من كونه قادراً
الله ، وإثبات مقدوراته محصورة ، ومختصة ببعض الحمال دون بعض . وإن قلتم :
أوصف بالقدرة على ذلك لزمكم أحد أمرين : إما أن يفعل ما يقدر عليه ، وذلك بخلاف
الوجود ، ويؤدى إلى إثبات مالا نهاية له ؛ وإما ألا يفعل ذلك ، فيلزم كونه بخيلاً
سلباً مقصراً في الجود ، ويجب كونه محايياً بأن كلف البعض دون البعض مع
(٢٠ / ١١ المنق)

استحالة الانتفاع عليه ، ويجب كونه مقتصرًا في بعض من خلقه على التفضل ، مع جواز أن يكلفه ، وهذا يوجب كونه عابثًا بأن لم يجعله على كل صفة ينتفع عليها ، ويقض ذلك ما تمتدونه في الإباحة ؛ من أنه تعالى لا يجوز أن يمنع من الانتفاع بالمأكول ويقتصر به على الاعتبار فقط .

وهذا فاسد ، لأننا قد دللنا على أنه تعالى قادر على ما لا نهاية له من الإحسان وأعدادها فالصحيح أنه تعالى قادر على أن يجعل كل جواد مكلفًا ، ويخلق من الأجسام ما لا حصر له ، ويحملها / بصفة المكلف ، لكن ذلك غير واجب عليه ، لأنه متفضل بالتكليف ، وابتداء الخلق للمنافع « فله أن يفعل ما يفضل به ، وله ألا يفعل : وإنما لا يجوز أن يخلق الأحياء ويكلفهم ، ولا يخلق كثيرًا من الجمادات كرمالائتم كونه الحى حيا إلا معه . فأما ما عدا ذلك فغير ممتنع أن يجعله حيا وبصفة المكلف ، وإن لم يجب ذلك على ما قدمناه .

٩ ب

وكما يحسن منه أن يخلق بعض الأحياء دون بعض ، ويحمل بعض الأجسام حية دون بعض من حيث لم يتقدم ما يوجب عليه خلق الكل ، فغير ممتنع أن يجعل بعضهم مكلفًا دون بعض ، ولا يوجب ذلك كونه بحيا ، لأن هذه الصفة تفيد الإخلال بالواجب ، وقد بينا أن التكليف غير واجب عليه .

ومتى أراد اللزم لنا كونه بحيا كونه مكلفًا لبعض الأحياء مع حجة كونه مكلفًا له فقط فنحن مجيبون له إلى ما طلب « وإن أبيتنا وصفه بالخل من حيث يفيد في الافة كونه مخلًا بالواجب تعالى الله عن ذلك .

وقد بينا أن وصفه بأنه ضنين لا يجوز أصلا ؛ لاستحالة المنافع عليه « وبيننا أن الجود غير واجب على القادر عليه ، فلا يمتنع ألا يفعل تعالى ما لو فعله لكان جودا وفضلا

واحسانا . وأما ما ذكره السائل ؛ من أنه إذا لم يكلف الحيّ أو لم يجعل الجراد حيّاً
كلنا فقد اقتصر بحلقه على وجه دون وجه من المنافع ، وهذا يقتضى كونه عابثاً ، كما
«وله في باب الإباحة ، فبيد ؛ لأننا أوجبنا ذلك في الإباحة لما صح الانتفاع بالمباح من
الوجهين ، فلمنع تعالى من الانتفاع به على أحد الوجهين لكان ذلك عبثاً من
أنا الوجهين ، فأما إذا لم يجعله تعالى إلا على وجه واحد مما يصح أن ينتفع عليه فغير
العجب ذلك فيه ؛ لأن العبث يختص بالثبوت دون المنعنى من الأفعال ، وجهات الأفعال .
وأنا لك قلنا : إنه تعالى وإن لم يخلق الأجسام في الجنة ليمتربها فلا يجب كونه عابثاً ؛ لأن
ذلك ممنوع مع زوال التكليف .

وأما قوله : يجب كونه تعالى محايياً فقد بينّا أن المذهب لا يصح أن يفسد بالعبارات ،
بأن أن من شاء منا أن يصفه بالحياة إن أراد بذلك أنه لم يفعل ما لو فعله كان متفضلاً
عناك مما اعترف به ، وإن أراد أنه لم يسوّ بين سائر من تفضل عليه في وجوه المنافع
عناك أيضاً مما نقول به . وإنما تمنع من وصفه تعالى بالحياة ؛ لأنه يفيد في اللغة الإفضال
على جهة المقابلة والكفاة ، وذلك لا يجوز عليه تعالى . وكل ذلك مسقط ما سأل عنه ،
اللزوم هذا السائل أن يجعل تعالى ما لا يتم كونه الحيّ حياً إلا به : من عظم ودم وروح
وطورها حياً ، وجعله تعالى ذلك حياً ينقض القول بأنه يخلق الحيّ أصلاً . ومتى قالوا :
لا يجب ذلك ؛ لأن ما لا يتم كونه حياً إلا به من الجمادات لما أخرج الحيّ من كونه حياً
لم يجب أن يجعله حياً ، وليس كذلك حال غيره . لزمهم ألا يكون تعالى بأن يجعل^(١)
الحيّ حياً دون دمه ونفسه بأولى من أن يجعلهما حيين دون الحيّ ، لأنه كما يصح^(٢) أن

(١) في الأصل : « يخلق يجعل » ويظهر أن الكاتب كتب يخلق ، وبأن له أن العبارة هي (جعل)
فكاتبها ولسي أن يضرب على (خلق) .

(٢) في الأصل : « لا يصح » .

يحيى عند وجودهما فكذلك يصح كونهما حيين مع وجود جسمه بأن يجعل نصفه الدم / والقوى^(١) .

ومتى قالوا : إنه تعالى مخير في ذلك : إن شاء جعل هذا حياً دون ذلك ، وذلك دون هذا ، من حيث كان متفضلاً ، فقد لزمهم صحة ما نقول : من أنه إذا كان متفضلاً في الابتداء فيجب أن يحسن منه تعالى أن يخلق بعض الأحياء دون بعض ، أو يجعل بعضهم حياً دون بعض .

ومتى لم يقل بذلك لزم أن يفعل تعالى ما لا يتناهى ، وألا يتقدم فعله في الوجود إلا وقتاً واحداً ، وسائر ما يلزم المخالف في الأصح من وجوه الفساد على ما نشره من بعد .

سؤال

حكى عن برغوث^(٢) أنه قال : لا يمتنع أن يخلق الله تعالى الخلق لا ليفتقهم ، ولا ليضرهم ، ولا لوجه يخرج به من كونه عبثاً . ويحسن أن يجعلهم بصفة المكلف ولا يكلفهم ويحسن أن يكلفهم لا يعرضهم للشواب .

وقال سائر المجبرة : إنه تعالى خلقهم في الابتداء لينفع بعضهم ، ويضر آخرين . وقد ثبت أن ذلك قبيح ، وأنه تعالى لا يفعل القبيح ، فلا يجوز أن يكلف من يعلم أنه يكفر لكي يكفر ، ولكي يضر به . ولا يجوز أن يخلق الخلق لا لوجه يحسن عليه ؛ لأن العبث قبيح .

وقد بينا بطلان القول بأنه تعالى إذا كان حكماً لنفسه لم يزل ، ولم يدخل في الحكمة

(١) في الأصل : « القوى » وكأنه يريد بالقوى الروح والعظم وغيرها .

(٢) هو محمد بن عيسى ، وبرغوث لقب له ، من النكاهين ، وله ذكر في كتاب الانتصار ١٣٣ .
١٣٤ وانظر استدراكات الانتصار ٢١٦ .

بهذه . وأنه إذا لم يُشَرَّفَ ويُفَضَّلَ ويُمَزَّ بأفعاله لم يصر حكماً بها ، فيجب أن يحسن منه الاختراع لا لمرض . وبسطنا القول في إبطال ذلك فلا وجه لإعادته .

فأما قولهم : إنما يتبع الفعل منا لتجاوزنا فيه الحد والرسم ، إلى ما شاكل ذلك فقد نُقِضْنَا بيان فساده في أول باب المدل .

فأما قولهم : إذا حسن منه تعالى أن يكلف مع العلم بأن المكلف يكفر وإن / قبح مثله في الشاهد جاز أن يخترعه ليُضِرَّ به ، ويحسن منه ذلك ، وإن قبح أمثاله في الشاهد ، فإسنيين فساده عند بيان حسن تكليف من يعلم الله من حاله أنه يكفر .

فأما قولهم : إذا جاز أن يفعل تعالى الحسن لا لئفع ولا لدفع مضرة ، وإن قبح منا ذلك في الشاهد وعدَّ عبثاً ، فهلاً حسن منه الاختراع لغير غرض أو ليُضِرَّ بالمخترع ، فقد بينا سقوطه من قبل . ودلنا على أن الحسن قد يُفعل لحسنه ، وإن لم يكن فيه نفع ولا دفع مضرة .

وأما قولهم : إذا جاز أن يخالف الواحد منا في صفات ذاته ، وإن كان حياً ، فيكون مخالفاً للأجسام ويكون قادراً لنفسه وغنياً لم يزل فهذا جاز أن يخالف حال فعلنا ، فيحسن منه ما يقبح مثله منا ، إلى غير ذلك من الأسئلة المشاكلة لهذا السؤال . فقد بينا سقوطه في أول باب المدل ، ودلنا على أن جهة القبح متى حصلت في الفعل وجب قبحه ، ولا يجوز أن يختلف باختلاف الفاعلين ، وبيننا أن ما وجب كون الحى منا جسماً ومُثَبَّتاً^(١) لا يصح فيه تعالى ، فيصح كونه طالماً قادراً وإن تعالى عن كونه جسماً ومُثَبَّتاً^(٢) .

واعلم أنهم ممَّا^(٣) نظر قوا بالظن فيما يتصل بالتكليف إلى الظن في التكليف ، نحو

(١) في الأصل « ممَّا » من غير نقط ، والظاهر ما أثبت . والمراد بكونه مثبَّتاً أنه متعجز في مكان .

(٢) هذه العبارة تفيد التكثير . ومنه ما في قول أبي حية النخعي :

وإنا لما نضرب الكباش سرية على رأسه تاني اللسان من الفم

والفم المي في النحو في مجت ١٠١٠ .

طمئهم في الإعادة وصحتها أو حسنها ، وطمئهم في الاخترام والإماتة والفتاء ، وطمئهم في دوام الثواب وخلوصه من كل شائب « وطمئهم في دوام العقاب » وطمئهم في قولنا في الإنسان ، وأنه غير الروح عند ذكر الإعادة وكيفيتها ، وطمئهم في الشرائع ، وفي وجه الحكمة في كثير مما خلق ، إلى ما يتصل بهذا الباب / .

وإنما أخرجنا القول فيه ؛ لأنه يجيء في موضعه .

وربما طمئنا في التكليف بالمطاعن التي يوردونها في تكليف من يعلم أنه يكفر ، وإنما أخرجنا ذكره لأن إرادته في موضعه أولى .

« الكلام في حُسن تكليف من يعلم الله تعالى أنه يكفر »

فصل

في أنه يصح إرادة ما يعلم المريد أنه لا يقع

قد بينّا في باب الإرادة أنّ الإرادة تتناول الشيء على طريقة الحدوث ، وأن كل ما صحّ عند المريد حدوثه أو حدوثه على بعض الوجوه يصحّ أن يريدّه .
وبينّا ذلك بأن ما اعتقد الواحد منا استحالة حدوثه لا يجوز أن يريدّه ، ومتى اعتقد حدوثه صحّ أن يريدّه على طريقة واحدة . فيجب لهذا الأصل صحة إرادة الواحد منا من غيره إحداث الفعل ، كان المعلوم أن يفعله ، أو لا يختار فعله .
فإن قال : إذا لم يصح تعلّق العلم بحدوث الشيء إلا والمعلوم أنه يحدث ، فهلاًّ قلتم : أنه في الإرادة ؟

قيل له : إن العلم يتعلّق بالشيء على ما هو به ، فلا يصحّ أن يتعلّق بحدوث الشيء إلا ويجب أن يحدث ، وإلا انقلب جهلاً . وليس كذلك حال الإرادة ؛ لأنها تتناول حدوث الشيء ولا تتعلّق به على ما هو به . وهي في بابها بمنزلة الاعتقاد الذي قد يتعلّق بالشيء على ما هو به وعلى ما ليس به ؛ لأنها لا تكون إرادة بأن تقع على وجه مخصوص ، أم جنس الفعل كالاعتقاد فعملها عليه أولى من حلها على العلم .

ولذلك لا يفترق حال الإنسان / فيما يجده من نفسه من كونه مريداً للشيء . بين أن يحدث عنده أولاً يحدث ، كما يجد العالم من نفسه أن معلومه يجب أن يكون على ما عليه .

وقد يتنا من قبل بطلان قول المجبرة : إن إرادة كون مالا يكون تمنّ وشهوة ، فلا وجه لإعادته . ويجب أن تكون الإرادة في هذا الباب بمنزلة القدرة ، فإذا لم يتمتع فيها أن تتعلق بما المعلوم ألا يحدث إذا صح حدوثه بها ، فكذلك لا يتمتع مثله في الإرادة .

وقد دللنا على صحة ذلك في القدرة ؛ لأننا قد يتنا من قبل أن القادر يقدر على ما يعلم أنه لا يكون وتخصينا القول فيه « فيجب مثله في الإرادة .

ويتنا في باب الإرادة أنه تعالى قد أراد من جميع المكلفين الطاعة والإيمان ، وإن علم أن بعضهم يعصى ولا يفعل ما أريد منه . وكل ذلك يبيّن صحة ما قدمناه .

ويدلّ على ذلك أن الواحد منا قد يعلم نفسه مريدا من ولده الفعل « ثم ينكشف له في الثاني أن ذلك الفعل في الحال الذي أراه لم يوجد ، كما ينكشف له أنه يوجد منه ذلك ، ولا يفرق بين حالتيه في كونه مريدا ، كما لا نفرق بين حالتيه في كونه ممتقدا لما يمتقده .

وهذا يبيّن أن انتفاء حدوثه لا يحيل تعلق الإرادة به .

فإن قال : إني لا أمتنع من جواز كونه مريدا لما لا يحدث إذا اعتقد أنه يحدث ، وإنما أمتنع من ذلك إذا علم أن من أراه منه لا يختاره .

قيل له : إذا كان علمه بذلك لا يمنع من صحة حدوثه من جهته ، ومن أن يكون عالما بذلك من حاله ، لم يمنع من صحة كونه مريدا له ، ولا فرق بين من أحال كونه مريدا له ، وبين من أحال كونه مقدورا . وقد اعتمد / شيوخنا رحمهم الله في إبطال هذا القول على أن العلم بأن القادر لا يفعل الفعل لو منع من أن تصح إرادته منه لمنع غالب الظن . ذلك ، فمكان يجب إذا غلب على ظن الواحد منا أن غيره لا يفعل الفعل ألا يصح أن يريده ، وفي علمنا بصحة ذلك دلالة على فساد هذا القول .

فإن قال: ومن أين أن ذلك يصح مع غلبة الظن، ونحن ننازع فيه؛ كمنازعتنا في صحته مع العلم؟
 قيل له: قد ثبت أن الواحد منا يقلب على فائه من استدعيه إلى الدين أو يرشده إلى الطريق
 أنه لا يقبل ذلك، ويصح أن يريد منه؛ كما يصح إرادة ذلك ممن يقلب على الظن
 أنه يقبل ولا شيء أظهر مما نجده من أنفسنا، فيجب بذلك بطلان قول المخالف فيه.
 ولا يمكن دفع ما قلناه من أنه قد يقلب على ظننا من حال اليهودى وسائر المخالفين
 أنه لا يقبل ما ندعوه إليه لأمارات تظهر في ذلك، وقد ترد القبول منه وندعوه إليه.

يبين صحة ما قلناه أن العلم بصحة حدوث الشيء، والاعتقاد لصحة حدوثه، والظن
 بالذات يجري مجرى واحدا في صحة الإرادة. وكذلك العلم باستحالة حدوثه، والاعتقاد
 بالذات ينسأ في استحالة إرادته. فإذا ثبت ذلك لم يمتنع أن يقوم العلم مقام غلبة الظن
 فيها قدمناه من صحة إرادة مانع أن القادر يصح أن يفعله.

وإنما اعتمدنا على غلبة الظن لأنه لا سبيل لنا إلى العلم بالأمر المستقبل التي تقع من
 الأفعال؛ لأننا نجوز في كل واحد منهم أن يُحترم دون الفعل، وأن يعصى أمرنا ومرادنا،
 كما نجوز فيه أن يطيع، فإذا ثبت ذلك لم يمكن أن نبين ذلك / بالعلم، وإن كانت
 ههنا رحمهم الله قد يتنوا ذلك بأنه قد ثبت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان
 يبره من أبي لهب وغيره الإيمان، وإن علم أنه لا يؤمن بنجر الله تعالى، ويصح منسا
 إرادة الإيمان من جماعة الكفار، وإن علمنا أنهم لا يجتمعون على الهدى.

فإن قيل: إن الاعتماد على ذلك لا يمكن مع كون المخالف مخالفا في صحة تكليف
 من يعلم أنه لا يؤمن وإرادة ذلك منه؛ لأنه يفكر ما وكدّمه من جهة الشرع، ويجعل
 ورود ذلك من الحكيم، بل يقول: إن هذا التكليف من فعل الظلمة، أو من فعل
 الشيطان، على ما يقوله الثنوية والجوس قيل له: إن الدلالة قد دلت على فساد قولهم،
 وهل ثبوت الشرع، فلا يمتنع أن نبني هذا الكلام عليه، ولا يمتنع أيضا أن نبنيه على أن
 (١١/٢١)

الواحد منا قد اعتقد أن جماعة الكفار لا يؤمنون ، وكذلك الرسول قد اعتقد في أبي لهب ذلك ، لأن اعتقاد ذلك لا يمكن دفعه ؛ كما يمكن ذلك في العلم ، ومع ذلك فقد صح منه عليه السلام إرادة الإيمان منه ، وكذلك منا . وإذا ثبت أن اعتقاد انتفاء ذلك فيه لا يمنع من صحة إرادته ، فكذلك القول في العلم على ما ترتبنا للكلام فيه .

وهذا الوجه أولى أن يعتمد من الوجه الأول . وإذا ثبت هذه الجملة لم يمكن أن يقال إن تكليف من يعلم الله أنه يكفر لا يصح أصلا ، فضلا عن أن يقال : إنه يحسن في الحكمة ، لأننا قد بينا أن إرادة الإيمان منه نصح . وهي التكليف . فلا وجه للنسج من صحته ويجب أن ينظر في حسنه أو قبحه .

وإنما قدمنا القول في ذلك ؛ لأننا نعتمد في حسن هذا التكليف على أنه تعريف لمنفعة عظيمة ، والتعريف للشيء في حكمه . فلا بد من أن نبين أنه يصح منه تعالى إرادة ذلك ؛ لأن بها يكون / معرّضا . ولولاها لم يكن بأن يكون معرّضا للنفعة أولى من أن يكون معرّضا للضرّة ؛ لأنه قد مكّن المكلف من فعل ما يصل به إلى كلا الأمرين .

٩ ب

ولسنا نجعل الإرادة مما بها يصير المكلف عالما بوجه الوجوب عليه ، وقبح القبيح ، لأنه تعالى إذا اضطره إلى ذلك ، أكل^(١) عقله ، وعرف ذلك أراد منه فعل الواجب أم لم يرد . ويكون في حكم المكلف في أنه يستحق الثواب على الواجب ، والعقاب إذا أخل به أو أقدم على القبيح الذي يعرف حاله . لكن القديم تعالى لا يكون مكلفا له إلا بأن يريد عند إكمال عقله وجمله إتيانه على الشرائط التي معها يجب تكليفه منه^(٢) الواجبات^(٢) واجتناب القبائح . وإن كان لا يمنع أن يقال : إنه يوجب عليه

(١) في الأصل : « وأكل » .

(٢) هذا الكلام . . . رسول لقوله : « يريد » .

الواجبات بالتهريف من غير إرادة ، ولذلك قلنا : إنه لا يحسن منه تعالى أن يجعله بصفة المكلف إلا ويريد منه الواجب ، وإلا كان في حكم العايب أو الغرض بالقيح ، على ما بينته من بعد .

فإن قال : إذالم يصح إرادة ما علم المرید أنه لا يصح أن يحدث « فهلا قلتم » إنه لا يصح أن يريد ما علم أنه لا يختاره ؟

قيل له : إن ما يعلم استحالة حدوثه أو يمتد ذلك فيه لا يصح أن يريد هذا العالم ! لأن الإرادة في الصحة أو الامتناع تنبع الاعتقاد ، فأما إذا علم صحة حدوثه فيجب أن تصح منه إرادته ، وإن علم أنه لا يختار ذلك لبعض الأغراض والدواعي .

فإن قيل : فيجب أن يصح منكم إرادة الفعل من العاجز والجاد ، لأنه يصح منهما الفعل لو قدر . قيل له : إن [كان ^(١)] المراد بذلك فيهما بشرط أن يصيرا بحيث يصح الفعل منهما فذلك سائغ ، وإن أراده وما على ما هما عليه فذلك محال ، لأن ما يعلم استحالة حدوثه لا يجوز أن يراد .

١٩٨ / فإن قيل : فيجب أن يصح منه تعالى أن يريد من العبد الإيمان ، وإن علم أنه مفسدة في تكليف غيره . قيل له : إن ذلك يصح عندنا ، لما ذكرناه من العلة في هذا الباب ، وإنما تجوز له لكونه قبيحا فلا اعتراض علينا به .

فإن قيل : وكيف اشترطتم في صحة إرادة الشيء أن يكون المرید عالما بأنه يصح أن يحدث وقد قال أبو هانم رحمه الله : يصح ممن اعتقد في الباقي أنه يحدث - حالا بعد حال - أن يريد ، وإن كان في نفسه يستحيل حدوثه .

قيل له : إنه رحمه الله قد قال ذلك في الجامع الصغير ، لكن الصحيح عندنا أن الإرادة محتاج في تلقها بالشيء إلى أن يكون في نفسه مما يصح حدوثه ، فأما في وجودها

(١) زيادة بتخصيها المقام .

غير متعلقة فإنها تتعلق بكون المرید معتقداً لحدوث الشيء . ولذلك قال شيوخنا رحمهم الله : لو اعتقد الواحد أن الجسم يبقى ببقاء يحدث حالاً بعد حال لصح أن يريد ذلك ، ولا تكون الإرادة متعلقة بشيء . ؛ بل تكون إرادة لا مراد لها ، ولا فرق بين ذلك وبين أن يعتقد في الباقي أن يحدث حالاً بعد حال أن يريد . وإن كان في نفسه يستحيل حدوثه ؛ لأن الحدوث شرط في تعلقها . فحتى لم يكن الشيء مما يصح الحدوث فيه يجب ألا يتعلق ، كان الشيء معلوماً في الأصل أو لم يكن . ولو صح ما قاله رحمه الله لم يطعن ذلك فيما نريد إثباته : من أن العالم بأن الشيء لا يختاره القادر عليه قد يصح أن يريد إذا علم أن اختياره ممكن .

فإن قال : أو ليس أو علم الوالد من حال الولد أنه إذا أمره بالشيء أنه لا يختاره ، ويختار تركه الموجب للمضرة أو المؤذي إليها أنه لا يصح أن يريد ذلك منه ، فهلا قلتم مثله في القديم تعالى ؟ قيل له : إن الوالد قد يصح أن يريد من ولده ما ذكرته ، إلا أنه إذا / كان ينتم بما يلحق ولده من المضرة صرفه ذلك عن الإرادة والمراد .

٩٠ ب

فصل

في أنه تعالى يصح أن يحمل من المعلوم من حاله أنه يكفر بصفة المكلف

قد علمنا أن القدرة لجنسها تتعلق بالكفر والإيمان وسائر المتضادات الداخلة تحت مقدور العباد . وثبت أن ذلك لا يجب فيها لا اختيار مختار في الحال أو المستقبل ، وصح أن سائر وجوه التمكين كالقدرة ؛ لأن الحال في أن الآلة تصلح للأمرين أكشف من الحال في القدرة ، فصح أن كمال العقل لا تنف صحته على أن الماقل يختار الطاعة دون المعصية ، وكذلك القول في الشهوة والنفور . فإذا ثبت ذلك وكان الحى منا يحمل سائر

ماذا كرهناه من المعاني « أطاع في المستقبل أو عصى ، فقد صحّ أنه تعالى يصحّ أن يجعل من يعلم أنه يكفر بهذه الصفات ؛ كما يصحّ ذلك منه فيمن المعلوم أنه يؤمن . وما نجد من حال الكافر وأنه بهذه الصفة كالؤمن بيّين صحة ذلك ؛ لأن العقلاء لم يختلفوا في أن الكافر قد وُجد بهذه الصفة . وإنما تنازعوا وجه^(١) الحكمة فيه ، واختلفوا في هل يحسن ذلك ، وهذا بين في هذا الباب .

فإن قيل : ما أنكرتم أنه لا يصحّ أن يجعل من المعلوم أنه يكفر بصفة من يعلم أنه يؤمن في باب الألفاظ ، لأنه لا لطف في المعلوم يؤمن الكافر عنده .

قيل له : إن اللطف إنما يجب عليه تعالى فعله متى كان في المعلوم ما يطبع المكلف

عنده ، فأما إذا علم أنه لا لطف له في فعل ما كلف على وجه / من الوجوه ، فليس ١٩٩ هناك ما يصحّ وصفه تعالى بالقدره عليه ، فيقال بأنه بالأفعال لا يكون مُزجاً لعاقبه ، أو لا يصحّ أن يسوّى بينه وبين من المعلوم أنه يؤمن فيه . ولا يتمتع عندنا في كثير من يعلم من حاله أنه يؤمن ألا يكون له لطف ، بأن يعلم أنه يختار الإيمان على كل حال ليصحّ تكليفه ، وإن لم يلطف له فيما كلف . وذلك يبيّن أن اللطف ليس بشرط في التكليف على كل حال ، وأن التسوية بين من المعلوم أنه يكفر وبين من المعلوم أنه يؤمن في سائر شروط التكليف صحيحة على ما بينا القول فيه .

فصل

في أن المكلف يستحق الثواب « وأن التفضل بالثواب لا يحسن

اعلم أنه تعالى قد ثبت أنه لا يختار فعل القبيح ؛ لكونه عالياً غنياً ؛ فيجب القطع على أنه لا يجوز أن يكلف الأمور الشاقة إلا على جهة التعريض للنفعة « وإلا كان

(١) كذا في الأصل ، والأول : من وجه

ذلك قبيحا ؛ لأنه لا يجوز أن يقال : إنه يحسن أن يكلف على جهة الاستحقاق ؛ لأن ذلك يقتضى فى كل تكليف وجوب تقدم تكليف آخر له ، وفى هذا إبطال القول بأن للتكليف أولاً .

ولا يصح أن يقال : إنه تعالى يُلزم الشاقَّ تخلفاً من مضرة ؛ لأنه لا مضرة يشار إليها إلا ويصح منه تعالى أن يدفعها عنه من غير تكليف ؛ فيكون التكليف فى الحال هذه عبثاً .

فلم يبق إلا أنه إنما يكلف لمنفعة ، ولولاها لم يحسن التكليف ، وتلك المنفعة يجب أن تكون بمنزلة المدح والتعظيم فى أنها لا يحسن أن تُفعل فى القدر والصفة إلا على جهة الاستحقاق ؛ فكما لا يحق الابتداء بالتعظيم والمدح إذا بلغا القدر الذى يستحقه المؤمن ، فكذلك القول فى الثواب .

٩٠ ب

ونحن نقضى القول فى ذلك من بعد .

فصل

فى أنه تعالى لا يصح أن يكلف من المعلوم من حاله أنه يكفر على وجه يصح معه ألا يستحق الكلف المقاب إذا لم يؤد ما كلف

إن سأل سائل فقال : هلاً قلم فىمن المعلوم من حاله أنه يكفر : إنه تعالى لو أراد تريضه للمنفعة لكلفه على وجه يؤمن ، ولا يصح أن يكفر ، بأن يمنعه من الكفر ، ويحول بينه وبينه ، أو يعجزه عنه ، أو بأن يلجئه إلى ألا يفعل الكفر ويفعل الإيمان فإن منعم من ذلك وأحلتهموه ، فهلاً جاز أن يكلفه تعالى على وجه يعلم أنه يؤمن لا محالة ، ولا يكلفه على الوجه الذى يعلم أنه يكفر ؛ لأن الوجوه فى هذا الباب غير

مقصورة . فإن قلتم : إن ذلك لا يجوز ، وجعلتم ما يقدر عليه تعالى من التكليف مقصورا على وجه دون وجه ، قيل لكم : فهلاً جاز أن يكلفه في وقت يعلم أنه يؤمن ، ولا يكلفه في وقت يعلم أنه بكفر ، وهلاً كلفه الأمور التي يستحق بفعلها الثواب ، ولا يستحق بالأداء بفعلها العقاب ؛ كالتواضيل ، وهلاً تبييتكم^(١) بصحة تكليفه على الوجوه التي بينها من غير أن يستحق العقاب ، على أن مكلفه على الوجه الذي يستحق العقاب غير حكيم ، وأن هذا التكليف من فعل الظلمة ؛ كما تقوله المانوية^(٢) ، أو من فعل الشيطان كقول المجوس ، أو إن كان من فعله تعالى فيجب أن يكون ممن يجوز أن يفعل القبيح كما يقوله المجرة . فإن / قلتم : إن التكليف على وجه يؤدي إلى ١٠٠ الطاعة وإن صح ، فالتكليف على وجه يعلم أنه يكفر يحسن ، قيل لكم : فيجب أن يحسن منه تعالى أن يكلفه ولا يلفظ له إذا علم أنه يؤمن مع اللطف ، ويكفر مع عدمه ، ويجب أن يحسن منه تعالى أن يؤلم المكلف ، مع العلم بأنه لو خلق له ولداً استد مسد الألم في أنه يختار الإيمان عنده . ويجب أن يحسن من الواحد منا أن يقرض ولده لما يختار الفساد عنده ، مع تمكنه من تعريضه على وجه يختار الصلاح .

وبعد ، فإذا جاز منه تعالى أن يريد له السلامة والفوز بالنافع المتفضل بها ، ويصح أن يصل إليها مع فقد التكليف ، فكيف يحسن منه أن يكلفه لئلا يعلم أنه لا يصل إليها وإن لم قدره . أو ليس المقرر في العقول أن يسير النعمة إذا علم أن الحى يصل إليه أثر

(١) في الأصل : « نسيم » هكذا من غير قطع ، وقد أبتناها كما نرى . غير أن قوله بعد : « على أن مكافه .. » لا يناسب هذا ؛ إذ يجب حذف (على) إلا أن يضم (تبييت) معنى (وقتم) .
(٢) نسبة إلى ماني ، وكان في أيام سابور بن أردشير من ملوك الفرس . وهو من الفائيين بأن السكون يرجع إلى النور والظلمة فهو من النورية . وانظر في تاريخه وتفصيل مذهبه فهرست ابن النديم ٤٥٦ وما بعدها .

وأولى من كثير يعلم أنه لا يصل إليه ، ومن يوصله إلى ذلك اليسير أقرب إلى حُسن النظر ممن بين له طريق الكثير الذي لا يصل إليه . أو ليس المتعالم من حال المنفعة التي لا يجب بفوتها المضرّة الدائمة أنها آثر وإن قلت من منفعة^(١) عظيمة يجب بفوتها العقاب الدائم . على أن العقاب قد يحسن إسقاطه ، فهلاًّ قلتم : إنه تعالى إن كان يختار تكليف من يعلم أنه يكفر ، فلا بدّ من أن يتضمّن إسقاط العقاب الذي يستحقّه ليحسن منه أن يعرضه للذمّة التي يعلم أنه لا يتعرض لها ، وإلاّ فإنّ حسن أن يعاقبه صار في الحكم كأنه اختار له العقاب ، وأدخله فيه . وذلك قبيح .

واعلم أن القدرة على الشيء هي القدرة على مثله وضدّه . وقد دللنا على ثبوت ذلك فيها ، وبيننا أن الآلات بمنزلتها في أنها إذا صلحت للشيء صلحت لضدّه . وقد علمنا أن المعصية هي مثل الطاعة في الجنس أو مضاد^(٢) لها ، وإن كان فيها ما يخالفها . فإذا صحّ ذلك لم يمكن أن يقال إنه تعالى يمكن المكلف من الطاعة دون المعصية ؛ لأن ذلك يستحيل في سائر وجوه التمكن .

الأ ترى أن القادر على الشيء يقدر على إيجاده على وجه يحسن وعلى^(٣) وجه يقبح ، ويتمكّن من ذلك بآلاته .

فأمّا الجهل المضادّ للعلم فإنه يصحّ أن يتبدّله ، وأن يفعله عند شبهة وداع ولا يحتاج إلى ما يحتاج المعرفة إليه من النظر في الدلالة .

فإذا ثبت ذلك لم يصحّ من القديم تعالى أن يكلف الطاعة ، ولا يتمكّن من المعصية ، ولا يصحّ أيضاً أن يتخلّى بينه وبين الطاعة ، ويمنعه من المعصية ؛ لأنّ الفعل

(١) في الأصل : « المنفعة » .

(٢) في الأصل : « مضادا » .

(٣) في الأصل : « لا » .

الواحد إذا صح أن يفعل على الوجهين لم يصح أن يمنع من إيقاعه على أحدهما دون الآخر ، مع كون النع ضدًا له ، أو جارياً مجراه .

وكذلك فلا يصح أن يمنعه من أن يريد الفعل على وجه يقبح عليه إلا ويمتنع أن يريد على وجه يحسن عليه . ومتى منعه من الإرادة بمجرد أو فساد محل^(١) يقتضى ذلك بطلان التكليف أصلاً .

وأما إذا منعه بالكراهة فخير ممتنع أن يمنعه من أحدهما دون الآخر ، لكنه يصير في حكم المنوع للمجأ في زوال التكليف . ولا يصح أن يمنع من الشيء ولا يمنع من بعض أضداده إذا كان الكلام في الأكوان التي يتنديها في محل القدرة ، وكان النع من ذلك هو ببعض / أضدادها .

١١٠١

ولو ثبت أنه يمنع من جنس دون جنس لكان مالم يمنع يوجد فيه القبيح والحسن . ولو صح أن القبيح يضاد الحسن على كل وجه ، وأن النع منه يصح دون الحسن ، لوجب أن يكون النع منه يزيل التكليف ، ويوجب قبحه ؛ لأن من لا يمكنه إثارة القبيح على الحسن لا يحسن تكليفه ، ويصير بمنزلة المدجأ ، ومن لا يمكنه الانفكاك من الشيء . وقد بينا من قبل أن القدرة لو تعلقت بأحد الضدين لوجب فساد التكليف لهب مثله لو وقع النع من أحد الضدين . وقد صح أن في القبايح ما يقبح ، وإن لم تنفوا له الإرادة ، فليس يصح أن يقال : إنه يمنع من فعله لمنع يرجع إلى الإرادة .

فإن قيل : إذا صح عندكم خلوه القادر من الأخذ والترك ، فهلاً صح أن يمنع المكلف من القبيح ويتمكن مع ذلك من إيجاد الحسن والواجب ، ويصح أن يخلو منهما ، فيصح تكليفه على هذا الحد .

قيل له : إنا قد بينا أن أكثر الحثثات والواجبات يصح أن يفعله المكلف على

(١) ل الأصل ، ويقضى .

وجه يفتح عليه ، والمنع من ضده لا يخرج من أن يكون ممكنًا من التبييح ، ومنها عن فعله . على أن الواجب متى أُخلّ بفعله مع السلامة « فلا بد من أن يستحق العقاب ؛ كما يستحقه على ^(١) العقاب ، فلو ثبت ما قاله لم يخرج المكلف من أن يكون بمنزلة الممكن من التبييح في صحة كونه مستحقًا للعقاب وقد صح بالدلالة التي نذكرها من بعد أن من أُخلّ بالواجب يستحقّ الذمّ بالعقاب « وإن لم يكن فاعلاً لتركه . فيجب على قولنا ألا يخلو المكلف من صحة استحقاق العقاب / كما لا يخلو من ذلك على قول من يحيل كونه محلاً بالواجب إلا بأن يكون فاعلاً لتركه .

ب ١٠

وليس له أن يقول : إنه تعالى يصح أن يكلفه الواجب والنقل ويأجته إلى ألا يفعل القبائح ، فيمكنه أن يتطرق إلى استحقاق الثواب دون العقاب « وذلك لأنه مع الإلجاء إلى ألا يفعل التبييح لا يحسن أن يكلف على ما سنبينه من بعد . ولو ثبت أنه يحسن أن يكلف لكان يتمكن من فعل الواجب وألا يفعله لأنه لا يصح أن يقال : إنه من حيث الجبّ إلى ألا يفعل التبييح يجب كونه ملجأ إلى فعل الواجب « ومتى تمكن من ذلك صح أن يستحق العقاب بأن يخلّ بالواجب ؛ كما يصح أن يستحق الثواب بفعله ؛ وذلك يردّه إلى أنه بمنزلة الممكن من التبييح في أنه يصح أن يستحق العقاب .

وليس له أن يقول : هلاكاته النوافل فقط دون الواجبات ، فيصح منه التوصل إلى استحقاق الثواب دون العقاب ويصح أن يمرضه لمنزلة الثواب على وجه لا يصح أن يستحق العقاب « فيقبح من هذا الوجه أن يكلفه الواجبات ، وذلك لأن من أكمل عمله فلا بد من أن يكلف المعرفة والنظر « ولا بد من وجودهما عاياه « وكذلك القول في كثير من الواجبات العقلية . وذلك محل ما سأل عنه .

(١) كذا وكأنه يريد بالعقاب التبييح للواجب للعقاب ، فهو من إطلاق التبييح على سببه .

فإن قال : جوزوا فيمن المعلوم من حاله أنه يؤدي ما كُلف من العقليات ، وأنه
بمعنى في الواجبات التي قد يصح ألا تجب عليه من الشرعيات ألا يكلف هذه
الواجبات ، ويكلف بدلا منها التوافل التي يصل بها إلى الثواب دون / العقاب . ١١٠٢

قيل له : إن ما ذكرته أو صح لوجب ألا يحسن تكليف هذا المكلف الواجبات
التي يعلم أنه يخل بها . فأما من المعلوم من حاله أنه يكفر في العقليات أجمع ، فيجب أن
يحسن تكليفه ؛ لأنه لا طريق يصل بها إلى الثواب الذي عرض له سوى ما كُلفه .
ومتى ثبت حسن ذلك في بعض المكلفين ثبت في سائرهم مثله .

على أن شيخنا أبا هاشم رحمه الله قد بين أن وجه الحكمة في تكليف التوافل أنها
تمسك أمثالها من الواجبات العقلية أو السمعية ، فلا يجوز أن يكلف تعالى ضربا من
النافلة إلا مع تكليف ما شاكله من الواجب . ويبين صحة ذلك بأنه تعالى لم يكلفه
نافلة إلا مع إيجاب ما شاكله : من صوم ، وصلاة ، وغيرهما .

فأما الاعتساف فقد يجب ما هو من جنسه ؛ نحو الوقوف بمرفة ، ونحو ما بوجبه
هل نفسه بالنذر . فأما الحج المتطوع به فقد يجب مثله بالنذر على بعض الوجوه ، وقد
يجب أمثال كل ركن منه ؛ والامتناع مما يجب لأجل الإحرام الامتناع منه لأنه يجب في
الصوم الامتناع من الوطء ؛ كما يجب في الحج ، وقد يجب الامتناع منه في حال حيضها .
هذا لو ثبت أن الداخل في حجب النفل يكون متطوعا بسائر أركانه ، فكيف وقد ثبت
أنه إنما يكون متطوعا بالإحرام فقط ، ثم يلزمه المضي عليه . ويخالف الحج في ذلك
الصوم والصلاة عند كثير من الفقهاء ؛ من حيث لا يقطع بالقطع ، فيجب من هذا
الوجه المضي فيه مع الصحة ؛ كما يجب ذلك مع الفساد . وليس كذلك حكم الصوم
والصلاة . وإن كان في الفقهاء من يجمع بين الكل ، ويقول فيمن أفسد ذلك : يلزمه
القضاء / كما يلزم ذلك في الإحرام عند الكل . وليس بنا حاجة إلى تقصي القول في ١٠٢ ر
ذلك ؛ لأنه قد بان الجواب عما سأل عنه .

ولا يبعد على طريقة شيخنا أبي هاشم رحمه الله لو صح أن يكلف تعالى النوافل دون الواجبات أن يحسن منه تعالى أن يكلفه مع النوافل الواجبات ، وإن علم أنه يكفر فيها ، إذ لم تكن مفدّة فيما يطيع فيه ، لأنه يستحقّ بمجموع الأمرين من الثواب مالا يستحقّه بأحدهما . فيجب أن يحسن منه أن يعرضه للمنافع العظيمة ، وإن كان المعلوم أنه لا يصل إليها بسوء اختياره ، فإنه لا يكون عليه بأنه يصل إلى ثواب التنافلة لو كلفه إياها فقط بموجب أن يقبح أن يكلفه الواجبات مع النوافل إذا كان المعلوم أنه يصح أن يصل بهما إلى أضعاف ذلك من الثواب ، وأن يحسّر حظّ نفسه ولم يحسن الاختيار . فإذا جاز عنده رحمه الله أن يكلفه الإيمان على الوجه الأشقّ بلا لطف ، وإن علم أنه يكفر ، ولا يكلفه الوجه الأسهل ، وإن علم أنه يؤمن لو كلفه على هذا الوجه لحصول ثواب زائد في الوجه الأشقّ ، فملا حسن أن يكلفه الفرض مع النفل وإن علم أنه يعصى في الفرض ، لما فيه من الثوب الزائد على ما يحصل له لو كلفه النفل بانفراده .

وقد جوز رحمه الله أن يكلفه تعالى بعد الإيمان واستحقاق الثواب تكليفاً زائداً ، وإن علم أنه يكفر ، لما فيه من التمريض لزيادة الثواب ، وإن كان المعلوم أنه لا يناله ويعرم نفسه ما قد استحقّه من قيل فما الذي يمنع من أن / يكلفه تعالى الفرض مع النفل ، وإن علم أنه من حاله أنه يعصى في الفرض .

١٠

وهذا يبيّن أنه لا حاجة به رحمه الله على طريقته في التكليف إلى أن يبيّن أن تكليف النوافل وحدها لا يصحّ ولا يحسن ، وأنه لا فرق بين أن يحسن ذلك أو لا يحسن ، في أنه يجب أن يحسن منه تعالى أن يكلف الفرض معها ، وإن كان المعلوم أنه يعصى فيه ، إلا أن يعلم من حاله أنه يطيع في كل واحد منهما لو انفرد عن صاحبه ، ومتى جمع بينهما عصى فيهما . فيجوز أن يقال فيمن حاله هذه : إنه لا يحسن أن

يكافئ إلا النفل . هذا إذا كان الثواب الذي عرّض له بالنفل مثل ما يستحقّه بالفرض لو كلفه ، فأما إذا كان في الفرض الثواب أزيد فغير ممتنع على طريقته رحمه الله أن يكلفه دون النفل ، وإن كان المعلوم أنه متى عصى فيه استحقّ العقاب . وهذا كله لا يؤثر في صحة ما تكلفه رحمه الله من بيان القول بأنّ تكليف التوافل وحدها لا يصحّ ، لما في ذلك من إسقاط السؤال من أصله ، وإن صحّ على طريقته أن يجب بما ذكرناه أيضا لو صحّ تكليف التوافل وحدها . فعلى هذا الوجه يجب أن يجري في هذا الباب .

فأما قول السائل : هلا جاز أن يكلفه تعالى على وجه يعلم أنه يؤمن ، ولا يكلفه على وجه يعلم أنه يكفر ، فليس له مدخل فيما قدمناه ؛ لأنه إن سلم له ذلك لم يخرج التكليف من أن يكون واقعا على وجه يصح أن يعصى فيه المكاف فيستحقّ العقاب ، وإن كان المعلوم أنه بطبع لا محالة . ولا يمتنع أن يكون المعلوم من حاله أن يعصى فيه المكلف على جميع / الوجوه ؛ لأن ذلك غير ممتنع ؛ كما لا يمتنع أن يعلم من حاله أنه يطبع على ١٠٣ ب هل وجه يكلف عليه . ولو صحّ أنه لا بدّ من وجه لو كلف عليه لأطاع لم يمتنع أن أن يحسن تكليفه إذا كان في ذلك الوجه من زيادة الثواب ما ليس في غيره على ما بينه بعد . ولو لم يكن فيه مزيد ثواب كان لا يمتنع أن يكلفه على الوجهين جميعا ، بالمحصل له من مزيد الثواب لجموعهما ، وإن عصى في أحد الوجهين .

هذا إذا لم يتناف تكليفه على الوجهين ، ولم يكن أحدهما فسادا في الآخر ؛ لأنه متى كان المعلوم ما ذكرناه لم يحسن منه تعالى أن يجمع بين الوجهين أو الفصلين .
لـ التكليف

فأما ما سأل عنه في الوقتين ، وفي اللطف ، وفي أنه لا يحسن أن يكلفه مع العلم أنه يكفر مع صحة الإنعام عليه تفضّلا ، وقوله : إذا حسن إسقاط العقاب فهلا وجب

أن يتضمن إسقاطه فيمن كلفه مع العلم بأنه يكفر ، فليس لجيمه مدخل فيما قدّمنا ذكره ؟
لأننا قصدنا بذلك بيان القول بأن التكليف على وجه لا يصحّ من المكلف أن يستحق
العقاب لا يصحّ وقد بينا ذلك . فأما هذه الأسئلة فهي شُبّه من سلم ماقدّمناه ويطعن في
حسن تكليف من يعلم أنه يكفر . ونحن نبيّنه فيما بعد إن شاء الله .

فصل

في بيان الأمر الذي يصير المكلف به معرّضاً للثواب وبيان ما يصير به
المكلف معرّضاً لذلك

١١٠

/ اعلم أن المكلف إنما يصير معرّضاً للثواب متى صار بالصفة التي لكونه عليها
يصحّ منه أن يتوصّل إلى استحقاق الثواب ، بالإقدام على الفعل أو اجتنابه .
وعلى هذا الوجه يوصف الواحد منا بأنه عرّض غيره لطريقة من المنافع إذا جمعه
بمحيث يمكنه أن يصل إلى نيلها . ولذلك يبعد في المنافع المحضة الموصلة إلى الغير أن
يقال : إنه عرّض لها مع حصولها له من غير تسبّب إليها بغيرها . وإنما لم يوصف بذلك
والحال ماقلناه ؛ لأن المنافع حاصله لا تحتاج إلى تكليف بعض الأفعال ليصل إليها . وفي
ذلك من أعظم الدلالة على أنه إنما يقال : عرّض للمنافع متى لم تكن حاصله ، وصحّ منه
أن يتوصّل إلى تحصيلها أو استحقاقها .

وقد علمنا أن المكلف لا يصير بهذه الصفة إلا إذا حصل ممكّنا من الطاعة ، وارتفع
عنه الإلجام ، ولم يقنّ بالحسن عن القبيح ، على ما سنبينه من بعد ، فمتى حصل كذلك ،
وورد عليه ما يقتضى الخوف من ترك النظر ، فقد حصل عالمًا بوجوب الأمور الشائقة ،
فيجب أن يصحّ منه التوصل إلى استحقاق الثواب بفعلها . وكما يصحّ منه ذلك فقد

يصح منه التوصل إلى استحقاق العقاب بالإخلال بالواجب ، والإقدام على القبيح .
 وليس من شرط كونه معرفاً بالثواب ألا يصح منه التوصل إلى استحقاق العقاب ؛
 لما دللنا عليه من قبل ، ولأن المتعارف في الشاهد أنا قد نرض الجائع للانتفاع بالأكل
 إذا قدّمنا الطعام إليه ، وإن كان معرفاً بترك الأكل الذي ^(١) يستحق به الدم ، ومن
 عرفناه الولايات والأحوال / العظيمة فقد يتمكن من العدول عنها على وجه يستحق به ١٠٤
 الدم ، ومن عرفناه بإعطاء الآلة للإحسان قد يصح منه القبيح والإساءة .
 وليس من شرط كونه معرفاً للثواب أن يكون تعالى أمراً له بالطاعة ، أو يريدنا
 منه ؛ لأن من حق الواجب إذا كان عليه في فعله كدفة ومشقة أن يستحق بذلك الثواب
 هل الله سبحانه إذا كان هو الذي جملة بحيث يشق ذلك عليه ، وإن لم يرد منه . فذلك
 قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : إنه تعالى لو نهى عن التوحيد - وقد أعلننا وجوبه
 بالعقل - لم يخرج من كونه واجبا ، ولم يُخل ذلك باستحقاق الثواب به ، وبيّن أنه
 لا معتبر في هذا الباب بالأمر والنهي ، على ما يقوله المجرة ، وأن المعتبر بحال الواجب في
 نفسه . فتنى كان شافياً عليه وكان عالماً بوجوده ^(٢) ، أو في حكم العالم ، صح أن
 يستحق به الثواب وإن كان - رحمه الله - قد قال : إنه تعالى لو أمر بالقبيح أو استفسد
 لهم لم يحسن منه عقاب المكلف ؛ لأنه ^(٣) كان أتى من قبله في القبيح الذي أقدم عليه ،
 وإن حسن من غيره ذمّه .

وليس من شرط كون المكلف معرفاً للثواب أن يكون تعالى معرفاً له ؛ كما أنه
 ليس من شرط كون الواجب واجبا عليه أن يكون تعالى موجبا له ؛ لأنه متى حصل
 المكلف بالصفة التي قدّمناها أمكنه التوصل إلى الثواب بالطاعة ، سواء أراد القديم

(١) هو من وصف تركه . - (٢) وضعنا هذه العبارة مكان بيان الأصل .

(٣) أي لأن المكلف . وقوله : أن من الله ، أي من قبل الله تعالى .

تعالى ذلك منه أم لا . وإنما يصير تعالى ممرضاً له للثواب بالإرادة التي لولاها وما يجرى مجراها لم يكن بأن يكون ممرضاً له للثواب أولى من العقاب ، لأنه قد مكّنه من الأمرين على وجه لا / مزية لأحدهما على الآخر ، فلو كان ممرضاً له لأجل التمكين لم يكن أحدهما أولى بذلك من الآخر .

وليس له أن يقول : إنه بنفس التمكين لا يكون ممرضاً للثواب ، وإنما يكون ممرضاً لذلك متى أُكِّيل عقله ، وعرف الفرق بين الحسّن والقبيح ، وجعل مشتهاً للقبيح ، نافر الطبع عن الحسّن الواجب . ومتى كان القديم تعالى جاعلاً له بهذه الصفة التي تدعو إلى الواجب كان ممرضاً له للثواب دون العقاب ، وإن تمكّن من الأمرين . فإذا ثبت أن ما به يصير ممرضاً به يصير القديم تعالى ممرضاً . وفي ذلك إبطال ما ذكرتموه .

وذلك لأن المكلف لا يتمكّن في الحقيقة من فعل الطاعة على الوجه الذي يستحقّ به الثواب إلا وحاله ما ذكرته . فتصير جميع هذه الوجوه بمنزلة التمكين له من الوصول إلى ذلك . وكذلك أيضاً فالملوم أنه لا يستحقّ العقاب بالقبيح إلا إذا كان حاله ما ذكرته ، فصار ذلك في حكم التمكين له من التوصل إلى الأمرين ، وكلّ فعل صحّ وقوعه على وجهين فإنما يقع على أحدهما دون الآخر للإرادة على ما تقول في التحير وغيره من الأفعال . ولذلك قلنا : إنه تعالى لو أحيأ الخلق لم يكن بذلك منعاً لأن الحياة يصحّ معها للضارّ كما يصحّ معها للنافع ، وإنما يكون منعاً بذلك متى فعلها قاصداً بها إلى نفعه . فكذلك إنما يصير تعالى ممرضاً للمكلف لأحد الأمرين دون الآخر بالإرادة وما يجرى مجراها من الأمر والترغيب بنصب الأدلة / على أنه يستحق الثواب « أو بالغير عن ذلك ، وعن صفة الجنة إلى ما شاكله .

وليس لأحد أن يقول : إذا كلن وصف المكلف بأنه ممرض للثواب مأخوذاً من

العريض الذي هو من جهته تعالى كما أن وصفه بأنه مذکور مأخوذ من ذكر الذاك
له ، فكيف يصح أن يكون معرّضا والقديم تعالى غير معرّض له ؟

وذلك لأن الذي قدّمناه قصدنا به بيان المعنى دون الاسم . وللمعوم من حال المكلف
أنه يصح أنه يتوصل قبل أن يعرّضه تعالى بالإرادة والأمر إلى^(١) الثواب والعقاب
يهما وإن لم يكن تعالى معرّضا له . فأما التسمية فلا ، معتبرها في بيان ما أردناه ؛ وإن
لم يهد من جهة الاسم أن يكون معرّضا ، ويفاد بذلك أنه يصح منه التوصل إلى
ما ذكرناه ، ولا يكون للسفاد بذلك أن غيره قد عرّضه . لأنه لا يجب في الأسماء أجمع
أن تكون مشتقة ، ولذلك صح ما نقوله من أن (محدث^(٢)) ليس بمشتق ، وإن كان
بمنزلة مكرم ، وما شاكله من الأسماء المشتقة . ولذلك جوّزنا كون الواجب واجبا ،
وإن لم يوجهه النير ، كما لم يكن ذلك مشتقا . هذا [و] لو سلم كونه مشتقا في
اللغة لم يجب مثله في الاصطلاح ؛ لأن هذه اللفظة على الوجه الذي نستعملها لا تكاد
توجد في اللغة ، لأننا قد باننا في قائدها ما لم يبلتها أهل اللغة ، كما نقوله في لفظه
الترك وغيرها .

والأولى ألا يكون المعرّض لغيره معرّضا للمنفعة إلا بأن يزيح علة في الألفاظ ؛
كما يزيح علة في وجوه التمكين ؛ لأن الواحد منا إذا علم أن الجائع إذا قدّم إليه الطعام
على وجه / مخصوص أكله ، وإذا قدّم إليه على وجه آخر لم يأكله ، والحال على التقدّم
ولهيه واحدة أنه لا يكون معرّضا له بتقديمه ذلك على الوجه الذي لا يأكله . ويجري
ذلك عند مجرى أن يقدم ذلك إليه ، ثم يفعل ما يئمنه به من الأكل .

ولا بدّ من أن يكون المكلف معرّضا للثواب مع فقد اللطف ، ولا يكون المكلف

(١) مطلق بجملة : « يتوصل » . (٢) كذا في الأصل . والناسب « عدنا » وقد يقال :
وامن به حكاية الرفع .

معرضاً له إلا بأن يلطف له في ذلك ، إذا كان في المعلوم ما إذا فعل به أمن عنده و لو ثبت أن اللطف لا مدخل له في هذا الباب ام يؤثر فيما أردنا بيانه لأنه لا يجب في التعريض للثواب أن يكون حسناً على كل وجه .

ولذلك قال شيوخنا رحمهم الله : لو كلف تعالى من المعلوم أنه يؤمن ، لقبح ذلك إذا علم أن غيره من المكلفين يفسد عنده ، ولا يخرج القديم تعالى لو كلفه من أن يكون معرضاً له للثواب وأن يستحق هو الثواب بفعل الطاعة . ولذلك يشترط في التعريض أنه إنما يحسن متى كان تعريضاً لمنافع يحسن من المعرض أن يتوصل إليها ؛ لأن تعريض الشيء في حكمه متى اتقى وجوه القبح عنه . ويجرى التعريض مجرى الإرادة التي متى تعاقمت بالحسن كانت حسنة ، متى خلت من وجوه القبح . وإن كنا قد بينا في باب الإرادة أنها متى أثرت في المراد ، وصار بها على وجه يحسن لوقوعه عليه ، فيجب ألا يحسن لا محالة . فلا يتمتع أن يقال في الإرادة التي هي تعريض المكلف للوصول إلى الثواب إنها بهذه الصفة ، وإنها إنما تقبح متى عرض في الفعل المراد ما يقتضى قبحه ؛ من كونه مفسدة وما شا كل ذلك .

وهذه الجملة ، تقتضى أنه تعالى إنما يكون مكلفاً بالإرادة ، والأمر دون إكمال العقل وما شا كله . ولذلك يصح منه تعالى أن يكره منه فعل الطاعة ، وإن / أكل عقله . ولا يجوز أن يكون مكلفاً له الفعل ، مع كراهته له ، وذجره عنه ؛ كما لا يكون الواحد منا مكلفاً غيره إلا بأب يريد ذلك منه ، وبأمره به ، أو يفعل ما يجرى بهذا الجرى .

ولم نقص هذا الكلام لأن ما نريد بيانه من حسن تكليف من يعلم أنه بكنه لا يتم إلا به . وإنما أوردناه لأننا نستعمل هذه الألفاظ كثيراً في هذا الباب وغيره ، فأردنا أن نبين الغرض فيه . ولو كانت اللغة بخلاف ما ذكرناه لم يتنع أن نستعمل

ذلك على الطريقة التي وصفناها . ولو ثبت أنه تعالى يكون معروضاً للإرادة
التي بانعلم أو الدلالة لكانت الدلالة الدالة على حسن تكليف من يعلم أنه يكفر
لا تفكير .

فصل

في أن علم الأمر والمكلف بأن المكلف يطيع ليس بشرط

في حُسن أمره وتكليفه

اعلم أن ذلك لو كان شرطاً في حسن الأمر لما حُسن من الواحد منّا أن يأمر غيره
بفعل البتة ، مع شكّه في العاقبة ، وتجوزّه أن يعصى الأمر ويطيعه « وشكّه في هل يبقى
إلى وقت الفعل ، أو يُحْتَرَمْ دونه ، أو يبقى ممكّناً ، أو يُحال بينه وبين الفعل . وفي علمنا
بحسن ذلك - والحال ما قلناه - دلالة على أن العلم بأن الأمور يطيع ليس بشرط
في حُسن أمره ، فلا يصحّ أن يقال : إنه تعالى لا يحسن أن يكلف من يعلم أنه يكفر ؛ لعدم
هذه الشريطة .

فإن قيل : إذا صحّ القول بأنه تعالى لا يحسن منه أن يأمر بالفعل على شرط
وإن حُسن ذلك منّا / فهلاً جاز ألا يحسن منه التكليف إلا مع العلم بأن المكلف
يطيع « وإن لم يكن هذا حالنا ؟

قيل له : إن الشرط قد يحسن منّا في أمر دون أمر ؛ لأنه لا بدّ من أن نعلم
أن الذي أمرناه به يحسن . ومتى جوّزنا كونه قبيحاً قُبِحَ الأمر به . وإنما بشرط
أنه أن يبقى ممكّناً « أو أن يحصل له من الآلات ما يصحّ معها الفعل ، لتقدّمه لنا .
نماله في المستقبل ، والتقديمُ تعالى بعلوم أحوال المكلف في المستقبل ، فلذلك لم يصحّ

دخول الشرط في أمره . وإنما صحَّ التفرقة بين الأمرين من حيث لم يكن العلم بأنه سيفعل
المأمور ما كلفه شرطاً في حسنه . ولو كان ذلك شرطاً في حسنه لم تصحَّ هذه التفرقة
وإنما حسن منا الأمر مع الشكِّ في حاله : هل يبقى أولاً يبقى من حيث لم يكن العلم بأنه
سيفعل ذلك على التقطع شرطاً ، وإلا فلو كان شرطاً في حسنه لوجب القطع على أنه سيتمكن ،
ولمنع ذلك من دخول الشرط في الأمر : وهذا يبيِّن صحة ما ذكرناه ويؤكدده .

ولو كان العلم بأن للأمر بطبيع من شرائط حسن أمره ، لوجب أن يتمكن من
ذلك لتحسن منا الأوامر . ألا ترى أنه لما كان من شرط حسن الأمر بالفعل أن يعلم
الأمر حسنه ، وجب أن يتمكن من معرفة حسن ماأمر به ، ليحسن منا الأمر . وهذه
التضيية واجبة في جميع الأفعال ، ألا ترى أن الواحد منا لما لم يكن له سبيل إلى الوجه
الذي له يحسن إيلاام البالغ من غير إذنه « لم يحسن منه أن يؤلمه ، ولما كان له
سبيل إلى معرفة الوجه الذي له يحسن أن يؤلم نفسه « ومن يجرى مجراه حسن
ذلك منه .

ب ١٠١

فإن قيل : ألسم تقولون : إنه تعالى إذا كلف زيدا - والمعلوم أنه إنما يؤمن
متى خلق له ولد . أنه يجب عليه خلق ذلك ، وإلا لم يحسن التكليف « وإن حسن من
الواحد منا أن يأمر غيره بالفعل الذي لا يختاره إلا بأن يعطيه مالا يتمكن من عطيته ،
وإن لم يعطه ذلك فهلاً صحَّ أن يحمل عليه تعالى بأن المكلف بطبيع شرطاً في حسن
تكليفه ، وإن لم يجب ذلك في الشاهد .

قيل له : إنما يصحَّ ما سألت عنه ؛ لأنه ليس من شرط حسن الأمر أن يلطف الأمر
للمأمور ، وإنما يحمل ذلك شرطاً في حسنه متى علم الأمر أن هناك لطفاً ، فأما إذا لم
يعلم ذلك ولا سبيل له إلى معرفته فالأمر يحسن مع فقده . وإذا حسن من الله تعالى
التكليف مع عدم اللطف إذا لم يكن في المعلوم ما لو فعل به لأطاع فقد صحَّ أن اللطف

ليس بشرط في حسن الأمر على كل حال ، فذلك حسن من الواحد منا الأمر وإن لم يُلطف للمأمور في فعل ما أمره به ، وإنما يجب ذلك متى غلب على ظنه أنه يطيع عند بعض الأمور . فأما مع فقد العلم وغالب الظن فلن يجب ذلك على وجه . وإن كان مع ظهية الظن وإنما يجب ذلك على بعض الوجوه ؛ لأنه لا بد من اعتبار حال ما أمر به «^(١) فإن كان النرض به أن ينتفع بذلك الفعل ، وكان الذي عليه في فعل اللطف من الضرر يوقى عليه لم يلزم ذلك ، وإنما يلزم متى لم يكن فيه مضرة أو ماجرى هذا الجرى .

فإن قيل : ليس علمه تعالى بأن / المكلف ممكن بما أمر به من شرط حسن أمره ، ١١٠٨ ولم يجب مثل ذلك فيما ، فهلا جاز أن يحسن من الواحد منا الأمر مع الشك في أن المأمور يطيع فيما أمر به « وإن لم يحسن منه تعالى إلا مع العلم .

قيل له : إن الأمر متى حصل له العلم بالمستقبل لم يحسن منه الأمر إلا مع العلم بأن الأمور ممكنة في حال الفعل ؛ لا لأن العلم بذلك شرط ، لكنه إذا حصل لم يحسن الأمر إلا على هذا الحد . ولو كان العلم بذلك شرطاً في بعض الأمرين لوجب كونه شرطاً في سائرهم ؛ لأن وجه الحسن ووجه القبح لا يجوز أن يختلف باختلاف أحوال الفاعلين . فلهذا حسن من الأمر منا أمر النير وإن لم يعلم أنه في حال الفعل يتمكن من الفعل لا بحالة ، وقام ظنه لذلك مقام العلم . ولذلك لا يحسن منه أن يأمر الغير مع ظنه أنه لا يتمكن ، ويحسن منه ذلك إذا غلب على ظنه أنه سيتمكن ؛ لأنه يكون في الحكم كأنه إنما أمر بما يتمكن منه دون غيره ، كما نقوله في الإرادة المشترطة . وقد صح في الآلام أنها إنما تحسن لرفع مقطوع به ، متى كان العلم حاصلًا للفاعل ، وأنه^(٢)

(١) ل الأصل : « وإن » .

(٢) أي المال والثأب ، فذلك ذكر الضمير .

قد تحسن إذا تعدّر العلم لنبلية الظن أن فيها منفعة ؛ ولم يميز أن يقال : إذا لم تحسن من العالم إلا لمنفعة توفى عليها ، فكذلك من الظان « بل حسن ذلك مع الظن » ، وإن كان للعلم أنه لا يحصل فيها منفعة ، فكذلك القول فيما قدّمناه .

وليس لأحد أن يقول : إنما يحسن منّا الآلام مع غلبة الظن للمنفعة ؛ لأنه قد حصل لنا في الحال سرور ، فمتى علم ذلك فقد علم النفع . وذلك لأن هذا القول إن ثبت على ما يقوله شيخنا أبو علي رحمه الله / وجب لثله أن يقال : يحسن من الواحد منا أن يأمر غيره بالفعل وإن لم يعلم أنه يطيع فيه ؛ للحصول عليه بالسرور في الحال فيما يظنه من الطاعة ، وهذا في إسقاط قولهم بمنزلة ما ذكرناه ؛ لأنه يجب على كل حال القول بأن علم الأمر بأن الأمور سيطيع ليس بشرط في حسن أمره ؛ إذ لو كان شرطاً لما حسن الأمر مع فقد ، ولما قام غيره مقامه ؛ ألا ترى أن الصدق لما لم يحسن إلا مع العلم بأن خبره على ما تناوله ، لم يحسن مع فقد هذا العلم ، ولم يتم غيره مقامه ، فكيف والصحيح ما قدّمناه من أن حمة حسن الألم منا إذا قلل للمنفعة الظن بحصولها دون السرور على ما نبينه من بعد .

وقد يُستد في ذلك على أنه تعالى قد كلف من يعلم أنه يكفر ، ومن لا يصح أن يوصف تعالى بأنه يعلم من حاله أنه يطيع ، وقد ثبت أنه تعالى لا يفعل القبيح لما قدّمناه ؛ وصح أن هذا الفعل قد وقع منه تعالى على هذا الوجه فيجب كونه حسناً وألا يكون العلم بأنه سيطيع شرطاً في حسنه .

وهذه الطريقة بتقصاها من بعد .

فصل

في بيان حسن تكليف من يعلم الله تعالى أنه يكفر أو يفسق ،
وأن علمه بذلك من حاله لا يوجب قبحه

اعلم أن التعريض للشئ في حكمه ، فتي حسن من الواحد التوصل إلى أمر حسن من غيره أن يعرض له وقد علمنا [أنه ^(١)] يحسن منه / التوصل إلى استحقاق الثواب ١٠٩ بهل الواجب وغيره ، فيجب أن يحسن منه تعالى أن يجعله بحيث يمكنه التوصل إلى ذلك ، ويريد منه ذلك . ولذلك لما قبح من أحدنا أن يتوصل إلى مضارته ، قبح من غيره أن يعرض له ، وهذا بين في الشاهد ؛ لأن للمنافع طرقا والمضار كمثل ^(٢) . وقد علمنا أن التعريض لكل واحد منهما بمنزلة في الحسن والقبح فيجب أن يحسن منه تعالى تكليف من يعلم من حاله أنه يكفر ؛ لأن علمه بذلك لا يخرج من كونه معرضا له للمنازل السيئة التي لا ينالها إلا بفعل ما كلفه . وقد دللنا على أن منزلة الثواب لا تنال إلا فضلا ؛ فإن ذلك يقبح منه تعالى لو فعله في القدر والصفة جميعا ، وبيننا أن التكليف لا بد من أن يؤدي إلى الثواب ، وإلا قبح منه تعالى إزام الأمور الشاقة ، فحصل من هذه الجملة أن تكليف من يعلم أنه يكفر تعريض له لمنزلة عظيمة ، لا ينالها إلا به ؛ فيجب القضاء بحسنه إذا انتفت وجوه القبح عنه .

فإن قيل : إن كنتم على حمل ذلك في الشاهد تعتمدون ، وقد علمتم أن الواحد لا يحسن منه أن يعرض غيره لمنفعة ببعض الأمور ، وإن علم أنها قد تنال بغير ذلك

(١) زيادة يفضيها السابق .

(٢) كذا في الأصل . والكاب زائدة ، أي المضار منها أي طرق مثل طرف النائم .

الأمر ، فيجب أن يحسن منه تعالى التمريض على هذا الوجه ، وإلا بطل حملكم ذلك على الشاهد .

قيل له : إن الواجب أن يُعتبر الذي يتعرض به للمنفعة . ففي حَسْنِ ذلك من المَرَضِ حسن من المَرَضِ تمريضه له ، وإلا لم يحسن . وقد علمنا أن التوصل إلى البنية بالفعل إما يحسن من الفاعل متى لم تحصل له البنية بلا فعل أو بفعل / هو أخف منه ، فإذا صحَّ ذلك ثبت أن الشاهد كالتائب في هذا الوجه ، وأنه إما يحسن من أحدا تمريض التبر لمنفعة متى كان بذلك الفعل يصل إليها أو بأمثاله ، فكذلك يجب أن يحسن منه تعالى التكليف من حيث كان تمريضا لمنفعة لا ينالها الكَلْفُ إلا به ؛ لأنه لا يصح أن يندَ تَسَدُّ التكليف غيره في التوصل به إلى استحقاق الثواب ، كما يقوم بمصر الأفعال في الشاهد مقام بعض في التوصل به إلى النافع .

ب ١٠٩

وليس له أن يقول : إذا كان ما يعرض له من المنافع في الشاهد غير مستحق بالفعل الذي يفعله ، وحسن التمريض مع ذلك ، وإن لم يحسن مثله من القديم سبحانه فهلا بطل بذلك ما اعتمدتموه .

وذلك لأن النافع في الشاهد إذا كانت تحصل بالفعل قطعا ؛ كنفخ الالتذاذ بالأكل ، وزوال الجوع به ، فيجب أن يكون إذا حسن التمريض له أن يحسن التمريض للثواب . ولا يجوز في الثواب أن يحصل في الحال ؛ لأنه يُستحق دائما ، ولأن حصوله مع التكليف لا يصح ؛ لما نبيته من بعد ، فيجب أن يكون التمريض لاستحقاقه كالتمريض لحصول النافع .

وبعد فإذا صحَّ حَسْنُ التمريض نافع تحصل بالمادة ، فإن يحسن التمريض لنافع مستحقة أول إذا كان حالها ماقدّمناه .

فإن قيل : إذا حَسُنَ من الواحد منا التمريض لبعض الأمور ، وإن قبح من غيره .

أن يحمله عليه وبلغته إليه ، فملا جاز أن يحسن التمريض لمنفعة ، وإن قبح من الغير أن يمرضه له .

قيل له : إن الأفعال في الحسّن والقبح لا يجب حل بعضها على بعض ، بل يجب أن يحكم في كل واحد منها بما يقتضيه الباب الذي / هو منه ، ولذلك تحمل شهوة القبيح ١١٠ على إرادته في القبح ، فإذا صحّ ذلك وجدنا في الشاهد التمريض للمنفعة بالتسكين منها فهو في حكمه ، فيجب إذا حسّن التمريض لنتفع أن يحسن التمريض له ، وليس كذلك الحمل على الشيء ، والإلجاء فيه ، ألا ترى أن تكليف من يعلم أنه يؤمن يحسن ، ولا يجب أن يحسن من الواحد منا حل الغير على فعل ما يعلم أنه ينتفع به قياسا عليه . ولذلك يحسن من المنجأ الفمل ، ويكون آكد من الواجب ، وإن قبح من الملجئ ، أن يلجئه إليه ؛ نحو أن يلجئه إلى بذل ماله اقتداءً من قتله . فيقبح من الملجئ ذلك ، وإن حسن من المنجأ لعله ^(١) ؛ محترزا به من ضرر هو أعظم منه . وإنما قبح ذلك من الملجئ ، لأنه بفعله قد يمرض المنجأ للتخلص من ضرر هو الذي أوقفه فيه ، وليس كذلك حال المكثف ، لأنه يمرضه لمنفعة عظيمة لا تتال إلا بما فعله به . فيجب أن يحسن منه هذا التمريض ، علم من حاله أنه يؤمن أو يكفر ؛ كما قبح ما ذكرناه من الإلجاء ، علم من حال المنجأ أنه يخاص بما أوقفه فيه أو لا يتخلص منه ، ولذلك قلنا : إنه يبيح منه أن يقرّب النار من يمرضه ، فيمرضه بذلك للهرب . ويفارق تقديم الطعام إليه ليا كلة ؛ لأن الأول تمريض يخاص من ضرر أدخله فيه ، والثاني تمريض لنيل منفعة . وقد بينا من قبل أنه لا يجوز أن يقضى بقبح ذلك ؛ لأنه إلزام للماقل الفمل بنير رضاه ، ودلنا على حسن ذلك في الشاهد والثائب ، وبيننا أن ذلك يوجب قبح التكليف أصلا ، ولا يتعلق بتكليف من يعلم أنه يكفر ، وبيننا أن المستأجر إنما يعتبر رضاه من حيث لا يعلم أن يوصله إليه / من

ب ١١٠

(١) أي دفع المال .

النتفع بإدراك ما كلفناه ويؤتى عاينه « ولا يقطع على تمكيننا من إيصال ذلك إليه . وإيس كذلك حكم القديم تعالى ؛ لأنه بالتكليف عرفنا الحسن في العقل والقيح فيه « وعرضنا بذلك للنتفع العظيم الذي لا نصل إليه إلا بفعل ما أزمناه . وهو عالم بأنه يوصل ذلك إلينا إذا نحن استحققناه . وقد يفتأ من قبل أنه سبحانه وإن علم أن المكلف يكفر فقد صح أن يمكنه ويزيح سائر عله . ويصح أن يريد الإيمان منه « فليس لأحد أن يقول كيف يصح مع علمه بأنه يكفر أن يريد منه الإيمان .

فإن قال : ما الذي يدلكم على أنه تعالى قد أراد بالتكليف (١) « والتمكين أن يفعل المكلف الإيمان . دون الكفر وقد مكن منهما على حد واحد ؟

قيل له : قد علمنا أنه لا يجوز أن يمكن المكلف ويجعله بالصفة التي يجب كونه مكلفاً معها . لا انعرض ما وإلا كان عابثاً بذلك ، ولا يجوز أن يكون غرضه أن يقوى دواعيه إلى التبيح بخلاف الشهوة فيه ، ولا يكلفه ؛ لما في ذلك من الإغراء بالمعاصي . فيجب أن يكون مراداً منه بمض ما مكنه منه ، وقد علمنا أن إرادة التبيح قبيحة ، والله تعالى منزّه عنها . فيجب كونه تعالى مراداً منه الإيمان الذي يصل به إلى النفع الذي لا ينال تفضلاً ، فإذا صح بما ذكرناه أنه تعالى فعمل به التمكين على الوجه الذي يكون تعريضاً للنافع دون المضار ، مع قدرته على أن يجعله تعريضاً للمضار فيجب كونه مراداً منه الإيمان ، وأن تكون إرادته لذلك منه بمنزلة الترغيب في الحسن « والترتيب (٢) له في الحسن على ما بيناه .

وما يبين ذلك / أنه سبحانه قد فعل به غاية ما يدل على أنه يريد للإيمان : من

(١) في الأصل : « به التكليف » .

(٢) الترتيب : الترتيب « يقال : رتب العبيد : رتبهم وأبغضهم كاله . وكان المراد : فهو يهده الحسن حتى يشأ عاينه . والسكامة في الأصل غير منقولة ، فمما أتت ، وتعمل (الترتيب) . والأقرب أنها معرفة عن (الترتيب) .

الأمر والترغيب والالطف ، حتى لم يدع سببها لو فعله به لسكان أقرب إلى فعل الإيمان إلا
 ولد فعله ؛ كما لم يدع شيئا يكون معه أقرب إلى ألا يفعل الكفر إلا وقد فعله به من
 الجبر والتهديد والوعيد والتخويف وغيرها . وهذا الفعل إن لم يدل على إرادة المرید
 فهو . وكرهته لغيره ، لم يثبت على إرادة المرید دلالة البتة ؛ أو لا ترى أن غاية ما يدل
 على أن الوالد يجب صلاح ولده أن يأمره به ، ويرغبه في فعله ، ويتوصل إلى ذلك بكل
 ما يكون عنده الولد أقرب إلى ما أراه به من الصلاح . وكل ذلك يبين أنه تعالى قد
 أراد منه فعل الإيمان وفي ذلك صحة ما ادعيناه من أنه قد عرض له لمنفعة عظيمة لا ينالها
 إلا به . فيجب كون تكليفه حسنا وحكمة .

وليس له أن يقول : إذا كان المكلف مع كفره وفسقه لا يستحق الثواب بالطاعة
 لم يجب ألا يصح كون القديم سبحانه مكلفا له ومعرضا ، وذلك لأنهما^(١) وإن لم يستحقا
 الثواب على الطاعة لما أقدمنا عليه من كفر وفسق ، فقد يصح منهما التوصل إلى
 الصلوة ، بأن يتوبا من ذلك . ومتى لم يفعله التوبة فإنما أنيا من قبل أنفسهما . فإلما
 كمال من المعلوم أنه يكفر في أنهما قد عرضا للثواب .

فإن قيل : إن حسن تكليف من يعلم أنه يكفر لأنه يصح أن يتوصل إلى الصواب ،
 لم يجب أن يحسن من الممكن له أن يمكثه ، ويؤرجح عليه ، وإن لم يرد منه الإيمان ، كما
 يحسن من الواحد منا / أن ينفع نفسه ، وإن لم يرد ذلك ، على ما قاله شيوخنا رحمهم
 الله ، أن الواقف بين الجنة والنار لو مُنِع من إرادة دخولها^(٢) ، مع علمه بحالها وقع^(٣)
 فيه دخول الجنة حسنا .

قيل له : إن تمكينه تعالى المكلف قد يقع [على^(٤)] وجهين . أحدهما يكون

(١) أي الكافر والفاسق .

(٢) في الأصل : « لو وقع » .

(٣) أي دخول الجنة .

(٤) زيادة خلا منها الأصل .

نعم أيضاً للنفع ، والآخِر يكون أمر يضرر « فلا بد من معنى يختصه بأحد الوجهين ؛ كما قلناه في الخبر وغيره . فذلك وجب كونه مراداً منه الإيمان ، حتى يكون مراداً للنفع . وليس كذلك ما سألت عنه من النفع المحض الذي لا يتعقبه ضرر ؛ لأن ذلك يقع على وجه واحد ، فيجب كونه حسناً ، وإن لم تتناول الإرادة ، وكما يحسن منه ذلك فيجب أن يحسن من غيره أن يجعله بحيث تصل إليه هذه المنافع المحضة ، وإن لم يرد ذلك ، ويكون حسناً منه . ولتلك قلنا : إن من لا عقل له يحسن منه أن يحتب هذه المنافع ؛ لأنه لا تأثير للإرادة فيها . وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : لو ظن أحدنا أن شيئاً يضر زبداً لم يكن له أن يفعله به ، ولأثم^(١) إن لم يضره في الحقيقة ؛ مثل أن يقدم إليه طعاماً يظنه مسموماً ، وليس هو كذلك في الحقيقة ، قال : ولو قصد إلى أن ينفعه بما ليس هو بمنفعة لم يكن نافعاً له أو لو قصد إلى أن يضره بشيء ليس بضرر لم يكن ضاراً له ، إلا أنه يأثم متى فعل قصداً قبيحاً « ولو قصد إلى أن ينفعه بسبب دواء لا ينفعه فقصده حسن وليس هو بنافع له .

ويجب على هذا القول متى قدّم إليه طعاماً مسموماً لا طريق له إلى معرفة كونه كذلك « وغلب على ظنه أنه / ليس بمسموم ، وقصد به نفعه أن يكون حسناً ، وإن استضرّ به ، وإن كان لا يسمى نافعاً له ؛ من حيث لم يمكنه من منفعة . ويقارن حال التكليف الذي يُقطع فيه على أنه يمكنه أن يصل به إلى الثواب لو أراد . فيكون التقديم تعالى نافعاً له .

وقد بينا في مسألة أمليناها في هذا الباب أن الواجب أن يُعتبر تقديم الواحد منا الطعام إلى غيره . فيجب متى علم أنه يتناوله ، ويصير مُلجأً إلى تناوله [أن^(٢)] يحسن منه ذلك بلا إرادة ؛ لأن فعل الملجأ كأنه فعل الملجئ . فكما يحسن أن يضطره إلى النفع

(١) أي لو فعل به ما يظن ضاراً ولم يكن ضاراً في الحقيقة فإنه يأثم عملاً بظنه .

(٢) زيادة يقتضها السياق .

من غير إرادة حسن ذلك منه في الإلجاء . ومتى تقدم إليه على وجه يجوز أن يتناوله ويجوز منه تركه ، ودواعيه تتردد بين الأمرين « فلا بد من إرادة ، على ما قدمناه في التكليف . فأما تقديم الطعام الذي يظنه مسموما فإنه يقبح ؛ لأنه مما لا يصح أن ينتفع به عنده وفي ظنه ، فيجب أن يقبح . ويفارق التكليف ؛ لأنه تعالى عالم بأنه يصح منه الانتفاع ، ومتى كفر فإنه أتى من قبل نفسه . فأما إذا تقدم إليه ما يظنه مسموما وليس هو كذلك والذي قدم ذلك إليه مُنجباً إلى تناوله ، فلا يبعد أن يحسن منه التقديم ، وإن قبح منه القصد ؛ لأن ذلك نفع ؛ فيجب حسنه إذا لم يُقْبَ مضرّة . فأما قصده إلى تناوله ، مع كونه مسموما « فيجب أن يقبح ؛ لأنه قصد للضرر . ويكون بمنزلة قصد من ردة الودعة إلى الأصداع في أنه يقبح وإن كان المراد حسناً . فأما إذا لم يصر من قدم ذلك إليه ملجأ فليس يبعد كون الإرادة والمراد / قبيحين على ما قدمناه . وأما إذا ظنّ الطعام غير مسموم « وهو مسموم في الحقيقة ، ولا طريق له إلى معرفة كونه مسموما ، فإنه يحسن منه تقديمه إلى غيره « وإن لم ينتفع به ، كما يحسن منه أن يؤله لمنفعة بظنها ، وإن لم تحصل . وبصير الظنّ في هذا الباب بمنزلة العلم . فكما أو علم أنه غير مسموم طس من أنه أن يقدمه ، فكذلك إذا ظنه بهذه الصفة . والتكليف أولى بأن يحسن ؛ لأنه تعالى يعلم أن المكلف يمكنه أن ينتفع بذلك وإن أساء اختيار نفسه .

فعلی هذه الوجوه يجب أن يجرى القول في هذا الباب .

فإن قيل : لم صرتم بأن استدلتوا بما قدمتموه على أن المكلف مرهيد من المكلف الإيمان مع العلم بأنه يكفر بأولى من أن استدلتوا على أنه لم يرد الإيمان منه ، من حيث علم أنه لا يؤمن ، وأنه يضر نفسه وليس الوالد لو علم من حال ولده أنه لا يقبل ما أمره به من منافعه بل يضر نفسه كان لا يصح أن يريد منه التعريض ، فيجب أن ألواوا بمثله في القديم تعالى .

قيل له : إن علمه تعالى بأنه يختار ما يضره لا يقتضى أن يريد منه الكفر ، ولا علمه
بأن لا يفعل الإيمان يمنع من إرادته له . . وإنما قلنا في الوالد : إنه لا يريد أن يفعل بولده
ما يختار عنده قتل نفسه ، والإضرار بها ، لأنه مما ينفه ، واعتماده بذلك بصرفه عن إرادته
له ، وبقضى قبح إرادته ذلك . وليس كذلك حال القديم تعالى ، فلا يجوز أن يقال :
إن / علمه بأن المكلف لا يؤمن بصرفه عن إرادة ذلك منه ، وليس كذلك ما ذكرناه ؛
لأننا قد بينا أنه قد فعل ما يدل على كونه يريد من الإيمان وكارها منه الكفر .

١١١

فإن قال : هلا قلتم : إنه تعالى لما لم ينعمه من الكفر والإضرار بنفسه علم أنه غير
مريد لمنافه ؛ إذ لو أراد ذلك لمنعه من الإضرار بنفسه .

قيل له : قد بينا أن للنعم من الكفر يزيل التكليف أصلا ، وتقصينا القول فيه ،
وبينا أنه إنما يجب أن يكون تعالى مانعا له من الكفر المنع الذى يصح معه التكليف ،
وقد فعل تعالى ذلك النهى والزجر والتخويف وفعل ما يجرى مجرى الخلل له على الإيمان ؛
من الأمر والتزيين والتسهيل ، فصار بذلك مؤكدا لما قلناه : من أنه تعالى يجب أن يكون
مريدا للإيمان كارها للكفر .

فإن قيل : إنكم حكتم بأن التعريض بالمنفعة في حكمها في الحسن إذا انتفت
وجوه القبح عنه ، وبنيت الكلام في التكليف ، فينبوا أن تكليفه تعالى من يعلم أنه
يكفر قد عمى من جهات القبح ، حتى يصح القضاء بحسنه من حيث كان تعريضا بالمنفعة
عظيمة لا ينالها إلا به .

قيل له : إن وجوه القبح معقولة ؛ فلا يصح أن يدعى فيها مالا يعقل ؛ لأن ذلك
يوجب الشك في سائر ما يعرف حسنه ووجوبه ، ويوجب التباس الحسن بالقبح ،
وكال عقل يمنع من ذلك . فإذا صح ما ذكرناه وكانت وجوه القبح التى نعقلها^(١)

أجمع منتفية عن تكليف من المعلوم أنه يكفر ، فيجب القضاء بحسنه من حيث
اختص بما ذكرناه .

١١٣ / وقد ذكرنا من قبل أنه لا يمكن أن يقال فيه : إنه قبيح ؛ لأنه عبث ؛ من حيث
كان العبث هو كل فعل لم يقصد به فاعله وجها معقولا « فيكون بمنزلة التهذيان الذي
يطلع من الواحد منا » وسائر ما لا غرض لفاعله فيه ، مع أنه عالم قاصد ؛ وليس كذلك
سأل التكليف ؛ لأننا قد بينا أنه تعالى قد عرّض بذلك للثواب ، وأراد من المكلف فعل
ما يصل به إليه ، فكيف يقال : إنه عبث ، وقد أراد وجها مخصوصا .

وبعد ، فلو جاز أن يقال فيه : إنه عبث وحاله ما قلناه « لجاز أن يقال في عقابه تعالى
لن يستحقه : إنه عبث « وإن كان مستحقا ، وقد أراد تعالى فعله « ولجاز مثله في
تكليف من يعلم أنه يؤمن . وقد ثبت أن في التباح ما لا يكون عبثا متى كان قد أريد
إيقاعه لبعض الوجوه وفعل البعض الأغراض « ألا ترى أن الظلم قبيح ولا يوصف
بأنه عبث .

وليس لأحد أن يقول : إنى إنما سميت هذا التكليف عبثا ؛ لأنه قبيح ، ومتى
ارتعمل العبث بمعنى القبيح فهو مجاز وتقريب ، على أنه متى أراد السائل بوصف هذا
الالتكليف أنه عبث أنه قبيح لم يصحح^(١) موضع الخلاف فيجب أن يدلّ أولا بضرب
من الدلالة على أنه قبيح لكي يصح له التعلق بكونه عبثا .

وبعد ، فإنه لا يمكن في إثبات قبح الشيء بأن يدعى كونه عبثا متى لم يُرد بالعبث
مما قلنا ذكره ، فيقال لهذا السائل : إن أردت بقولك « إن هذا التكليف عبث أن
صفته صفة العبث الذي قد عتقناه ، فقد بينا مخالفته له ؛ من حيث قصد به غرض

(١) في الأصل : « يصح » .

(٢) كذلك في الأصل ، ولا وجه لإدبات به الجر . وقد يكون الأصل : « يكفى » بدل « يكفى »
أكون الباء في محلها .

مخصوص . وإن أردت بقولك : إنه عبث غير هذا الوجه / فينته ، وبين أنه يقتضى كونه قبيحا ليتم لك ما ادعيتيه .

فإن قال : إذا كان المعلوم أنه يكفر ، ويؤدبه ذلك إلى الضرر العظيم ، فيجب كونه عبثا .

قيل له : قد بينا أن هذا الوجه يفارق العبث « وأنه إن صح التعلق به فبأن يقال : إنه ظلم أقرب .

فإن قال : إنه يقبح عندي لهذا الوجه ، وإن لم تعدوه عبثا فبينوا فساده .
قيل له : قد بينا أن الضرر الذى يلحقه إنما يؤتى فيه من قبل نفسه لسوء اختياره ، لا لأمر يرجع إلى التكليف والمكلف ، لأنه تعالى قد فعل به كل ما يكون إلى الإيمان أقرب ، وعن الكفر أبعد ، فصار في حكم المانع من الكفر « والباعث على الإيمان » والحامل عليه ، فيجب كون مافعله نفعا ؛ من حيث يؤدى إلى النفع « وإحسانا ونعمة ؛ من حيث مكّنه به من الوصول إلى المنزلة السنية . فكيف يقال : إن مايفعله تعالى إضرارا^(١) ، وليس الواحد منا إذا قدم الطعام إلى الجائع ، وقفل به كل ما يكون إلى تناوله أقرب « وعن تركه أبعد [يرتاب^(٢) أحد] أنه نافع له ، وإن تركه لسوء اختياره ، واستحقّ على ذلك الذمّ ، فكذلك القول فى التكليف .

وقد بينا أن النعمة لا يجب أن تجرى على طريقة واحدة « بل قد تكون منفعة محضة ، وتكون مؤدية إلى منفعة إما بأن توجبها ، أو تستحق بها « وتحصل عندها ، وبيننا صحة هذه الأقسام بالشاهد ، فليس لأحد أن يقول : إن التكليف لا يجوز كونه نفعا ؛ من حيث لم ينفع فى الحقيقة ، أو لا يقع عنده النفع فى الحقيقة ، على أن من قال

(١) كذا ورد فى الأصل منصوبا « وهو مفعول لأجله لفعل محذوف هو الخبر ، أى يفعله إضرارا وأسهل من هذا لورفع : إضرارا .
(٢) زيادة : انضماما السياق .

المالك يلزمه ألا يكون ضررا ؛ لأنه ليس بضرر في الحقيقة ، وإن عده ضررا ، من حيث
يفعل ما يؤدبه إلى المضار لم يمتنع أن يبدئه نفعاً من حيث يصح التوصل / به إلى النافع ، ١١٤ ب
وإن وجب ذلك لم يبق إلا ما قدمناه : من أنه متى صحَّ التوصل به إلى المنفعة والمضرة
على الهدل ، فيجب كونه منفعة أو مضرة بالقصد ، على ما قدمنا القول فيه .

عل أن من قال في هذا التكليف : إنه يباح لكونه عبثاً يلزمه أن يقضى بحسنه إذا
حصل فيه معنى ، وهذا يوجب حسنه « مع علمه أن غيره من المكلفين يؤمن عنده في
كل ما كلفه أو في بعضه ، حتى يحسن منه تعالى أن يكلف الخلق العظيم ، مع علمه بأنهم
يؤمنون إذا علم أن زيدا يؤمن عند تكليفهم جميعهم في طاعة واحدة ، بل يجب على
هذا القول أن يحسن منه تكليف الخلق العظيم إذا كان المعلوم أن واحداً منهم يطيع في
بعض ما كلف ؛ لأنه قد حصل فيه معنى يخرج به عن كونه عبثاً .

الأثرى أن الآلام لما كانت في حكم العبث لو قيلت للعوض فقط خرجت من
القضية متى حصل فيها اعتبار ، حتى لو حصل في آلام الخلق العظيم اعتبار مكلف
واحد في طاعة واحدة لحسن منه تعالى فعلها « بل كان يجب أن يفعلها تعالى . فيجب
أيضاً على هذا القول أن يجب عليه أن يكلف العالم ، وإن كان في المعلوم أنهم يكفرون
إذا حصل في تكليفهم ما ذكرناه .

وإنما لم يلزم هذا السائل حسن تكليفهم لبعض منافع الدنيا ودفع مضارها ؛ لأن
أن يقول : إذا حسن منه الابتداء بهما لم يحسن هذا التكليف لهما ؛ كما يقول في
الآلام : إنها لا تحسن للعوض فقط « ولا يمكن مثل ذلك فيما ذكرناه .

ويجب على هذا القول متى كان تكليف بعضهم لطفاً في تكليف سائرهم أن يحسن
تكليف سائرهم (١) . وإن كان في المعلوم أنهم يكفرون ؛ لأنه / قد تعلق بتكليف

(١) في الأصل بعد هذا : « أن يحسن تكليفهم » وظاهر أنه تكرار من الناسخ .
(٢٠ / ١١٠ الهن)

كل واحد منهم معنى خرج من كونه عبثا ، حتى يحسن على هذا القول تكليف
التخلق العظيم ، وإن كان المعلوم أنه لا أحد فيهم يؤمن في كل ما كلفه ، وإن
أطاع في البعض .

وبعد فإنه ^(١) لا فرق بين القول بأنه يخرج هذا التكليف من كونه عبثا ببعض
ما ذكرناه من الوجوه ، وبين ما ذكرناه : من أنه يخرج عن هذه الصفة بكونه تعالى
معرضا له للتوابع العظيم ومريدا منه تعالى ما يوصله إلى ذلك ، وقاعلا به كل ما يكون
إلى نيله أقرب ؛ لأنه إذا جاز خروج الشيء من كونه عبثا لأن غيره يتنفع ، فبأن يجوز
خروجه من كونه عبثا بأن يتنفع هو به أو يصح ذلك منه أولى .

فأما إذا قيل : إن هذا التكليف يقبح لأنه ضرر ؛ من حيث علم أنه يختار ما يؤذيه
إلى العطب والملاك والعقاب الدائم ، فإنه لا يجوز أن يقال : إنه يحسن لأن غيره يؤمن
عنده ؛ لأنه لا يحسن الإضرار بزيد لمنفعة غيره ، ولو حسن ذلك لحسن من الواحد منا
أن يظلم غيره لمنفعته ، وهذا واضح الفساد ، فيجب ألا يحسن ذلك البتة .

ومتى قيل إنه يحسن لأن غيره يؤمن عنده لزم أن يحسن منه تعالى أن يتنعم زيدا
أو يضره به ضررا مبتدأ ، ويغريه بالتبجح لأن غيره يؤمن عنده .

فإن قال : إني أقول : إن هذا التكليف يقبح على كل حال لهذه العلة .

قيل له : قد بينا فسادها ، ودلنا على أن هذا المكلف إذا صحح لما اختص به
من الصفة أن ينفع نفسه ويضرها ، فيجب أن يراعى في كون ما قبل به من التكليف
والتسكين نفعاً أو ضرراً / بقصد المكلف وإرادته ، وبيننا أنه إذا عرض للتوابع ، وأراد
منه فعل ما يوصله إليه ، فيجب كونه نافعاً ، ومتصفاً عليه ، ومتى اختار ما يضره فإنه
يؤاني من قبل نفسه ، ومثلهما بتقديم الطعام إلى من يعلم أنه يترك تناوله ، وإدلاء

١١٥ ب

الطول إلى من يعلم أنه لا يتجو به من الفرق ، في أنه منفعة ، وإن أساء الاختيار لنفسه .
على أن اختيار المكلف لما يضره دون ما ينفعه لو اقتضى قبح أمره ، وتكليفه لوجب
أن يقبح في الشاهد كل أمر يجوز ذلك فيه ، لأن تجويز حصول صفة القبح في الفعل
ببعض قبعه ؛ كما يقتضيه القطع على ذلك من حاله . ألا ترى أنه لا فرق بين قبح
الكذب وبين قبح الخبز الذي يجوز كونه كذبا ، وإنما صح أن يحسن الضرر متى
طلب على الظن حصول نفع فيه ؛ لأن الظن قد صار جهة لحسنه وحصوله متيقن فخرج
من الباب الذي ذكرناه ، فإذا صح ذلك وكان الأمر فيما بيننا يحسن مع تجويز
اختيار الأمور لما يضره فكذلك^(١) التعريض للأمر يحسن مع تجويز اختيار
للأمر لما يضره ، والمسلم يحسن ذلك من أوائل العقل ، فيجب القضاء بفساد
هذا القول .

وبعد ، فإن كان اختياره لما يؤذيه إلى المضار يوجب كون ما فعل به ضررا
فبعضه فيجب أن يكون اختياره لما يؤذيه إلى المنفعة هو الذي يقتضى كون الفعل
أمة وإحسانا ، وذلك مستحيل ، لأنه يؤدى إلى أن يكون كونه نعمة موقوفا
على تمتع المكلف ، وكون المكلف متنعما موقوف على كون ما فعل به نعمة
وهذا يناقض ؛ لأنه لا يصح أن يقال : إن المكلف يكون متنعما على نفسه باختياره
/ فلا بد من كون المكلف متنعما عليه ، ولا يكون متنعما عليه إلا بما فعله ، فلم يتم كونه
أمة إلا باختيار المكلف ، وقد ثبت أن اختيار المكلف يترتب على كونه نعمة ، لوجب
أما كل واحد منهما بصاحبه على وجه يجرى مجرى العلة لنفسه .

فإن قيل ، إذا صح أن يقف الخبز في كونه صدقا على فعل الخير واختياره ، ولا
يوجب أن يكون ذلك الفاعل هو الذي صير خبز الخير حسنا وصدقا ، وأن يزول

(١) في الأصل : د وكذا .

المدح عن الخير ، فهلاً قلتم : إن اختيار المكلف للإيمان وإن وقف على كون التكليف
 نعمة عليه ، فذلك غير موجب أن يكون هو الذي صير التمكين نعمة على ما ذكرتم
 قيل له : إن الخير في حال ما يقع لا يخلو من أن يكون غيره على ما تناوله أولاً . فإن
 كان على ما تناوله كان صدقاً ، وصح استحقاق المدح به إذا كان حسناً . فيجب على
 هذا الوجه أن يقال في التكليف : إنه إذا وقع والعلوم أن المؤمن يختار الإيمان يكون
 حسناً ونية ، ولا يحمل اختياره مقتضياً لكونه نعمة وحسناً . ومتى قيل ذلك فقد عدل
 هذا القائل عما قدمناه . ويحتاج في إبطال قوله [إلى] الطريقة الأخرى ؛ لأننا قصدنا بما
 تقدم إبطال القول بأن مقتضى لكونه نعمة اختيار المكلف الإيمان ، وكونه مبيحاً
 اختيار الكفر ، فأما إذا قيل : إن علم المكلف هو الذي يقتضى فيه الحسن والفتح
 فالواجب في إسقاطه سلوك غير الطريقة التي قدمناها .

وبعد ، فإن كان المعتبر في كون التكليف حسناً أو قبيحاً باختيار المكلف دون
 صفته في نفسه ، فيجب أن يحسن أن يمكن من الإيمان ، ويزاح سائر علله وإن لم يردمه /
 الإيمان بل كره منه ، وإن لم يلفظ له بسائر الألفاظ ؛ لأنه قد علم أنه يختار الإيمان
 فلا يعتبر بفعل المكلف ، فلو بطل ذلك ووجب أن يعتبر حال تكليفه ، ويرامى
 وجه حسنه بغير الأمر الذي يرامى به حسن اختيار المكلف وقبحه ، علم اتصال
 أحد الأمرين من الآخر ، ووجب أن يقتضى بحسن التكليف متى كان ترميضاً للمثل
 سنية لا تنال إلا به ، وإن علم أنه يكفر وبسبب اختيار نفسه .

وبعد ، فإن وجه حسن الفعل أو قبحه يجب أن يضامه أو يكون في حكم المقارن له ؛
 لأن ما اقتضى حسن الشيء هو بمنزلة ما يبصر به الفعل على وجه دون وجه ، وبمنزلة الماء
 فإذا وجب فيه المقارنة فكذلك القول في وجوه الحسن فكيف يقال : إن تكليفه نال

العلم بكفائه بحسن أو بقبح لاختيار المكلف الإيمان أو الكفر ، مع تأخر اختياره عن
العلم بآبائه وانصافه منه . وإذا كان ماله يستحق على القبيح الدم والعقاب يجب أن يكون
الحكم المضام له من حال الفاعل أو المأني^(١) فكذلك القول فيما يتخضعه أو حسنه .
ذلك يُبطل القول الذي ذكروه .

فإن قال : إن جميع ما ذكرتموه إنما يبطل قول من جعل التكليف قبيحا لمصلحة
العلم بالمكلف الكفر ، وحسنا لاختياره الإيمان ، وذلك لعمري مُسقط لقولم
الجواب عما يُستمد : من أن تكليف من المعلوم أنه بكفر إنما يقبح لأن المكلف
لم بأنه بكفر ، ولا يؤمن ويختار الضرر دون النفع ، ويتوصل إلى عطف نفسه وهلاكها
دون العوز والنجاة ، ويكون كونه عالما في أنه يؤثر في قبح ذلك بمنزلة كونه عالما بأنه
سبب المكلف في أنه شريطة / في حسن التكليف وكونه عالما بحسن ما يكلفه وصحة
التوصل به إلى الثواب . فإذا صح أن يقال : إنه تعالى لو علم أنه لا يثيب المكلف كان
تكاليفه إياه قبيحا ؛ لكونه عالما بذلك . فهلا جاز ما قلناه وإذا كان من قولكم أن
تكاليفه تعالى لزيد يقبح إذا علم أنه مفددة لغيره ، ومن حيث كان عالما بذلك فما الذي
سبب ما قلناه : من أن تكليف من يعلم أنه يكفر قبيح لعله بأنه يختار الكفر والضرر ،
لا يصح لكم دفع ذلك بما قدمتموه . لأننا لم نجعل الموجب لقبح التكليف اختيار
المكلف . بل جعلنا العلة في ذلك كون المكلف عالما بذلك من حاله . وذلك في حكم
المضام للتكليف . وفي حكم الانفصل من فعل المكلف . ولا يصح لكم إبطال ذلك
الشاهد ؛ لأن الواحد منا لا يعلم فيمن عرضته وأمره وكلفه أنه يختار ما يضره لا محالة .
فإنما يحسن ذلك في الشاهد ؛ لأن المكلف منا قد يجوز أن يختار المكلف نفع نفسه ،
لو علم أنه يختار المضرة لا محالة لقبح ذلك منه والعلم بقبح ذلك يجري مجرى العلم بقبح

(١) الكلمة في الأصل غير مخطئة . وإنما يريد بها المانع للفعل بالآلة مثلا .

الظلم في الجملة ، وإن لم يحصل العلم بالتفصيل ؛ لأن العلم بالقبّحات متقرر في العقل على الجملة ، وإن احتجج في تفصيله إلى دلالة ، فليس لكم أن تقولوا : إن تعدد العلم بتظهير ذلك في الشاهد يمنع من حصول هذا العلم ؛ لأنه إذا كان علما بما ذكرناه على وجه الجملة فقد العلم بالتفصيل لا يؤثر فيه ؛ كما لا يؤثر في علوم الجملة وكونها ضرورة كون العلم بالتفصيل مكتسبا / والشبه فيها ممكنة . فإن قلتم : إن العلم لا يقتضي قبّح الشيء ، ولا حسنه ؛ لأنه يتعلق بالشيء على ما هو به ، لا أنه يصير على بعض الصفات بالعلم .

١١٧ ب

قيل لكم : إن ذلك يبطل بما بيناه من أن علم القديم تعالى بأنه يثيب شرط في حسن التكليف ، وعلمه بأن التكليف مفسدة شرط في قبّحه ، إلى غير ذلك ، وإذا صح أن كونه تعالى علما يقتضي كون ما نفعه من الاعتقاد علما ، فالذي يمنع من كونه مقتصيا لقبّح ما نفعه وحسنه . وإنما ينكر قول المجبرة وغيرهم ؛ لأنهم أحالوا القدرة على ما أعلم تعالى أنه لا يكون ولا يقع ، فأوجبوا بهذا القول أن العلم كالواجب لكون معلومه على ما هو به . فأما ما قلناه نحن في ذلك فغير محتج . وكل ذلك يوجب قبّح تكليف من يعلم أنه يكفر ، وأنه من فعل الظلمة على ما نقوله النائية ، أو من فعل الشيطان على ما نقوله المجوس ، أو يجب أن يتوصل به إلى نقي الصانع ، أو نقي كونه حكما منزها عن ملام القبيح ، أو يجب أن يستدلوا بذلك على أنه تعالى لا يعاقب من عصاه ، فلذلك حسن أن يكلفه مع علمه بأنه يكفر . ولا يتم ذلك إلا مع الطعن في النبوات ، ونص الكتاب أنه قد ثبت من دين رسول الله صلى الله عليه أن الله تعالى يعاقب الكفار .

١١٨ ا

واعلم أن هذا السائل لا يخلو من أن يدعى أن العلم بقبيح التمكين والتعريض إذا كان المكلف علما بأن المتكّن يضر نفسه ، ويسى اختيارها ضروري على الجملة ، أو / يدعى أن العلم بذلك مكتسب ، فإن ادعى فيه الاضطرار فقد أبعد ؛ لأن العلوم المتعاقبة بالقبّحات أو الحسنات على جهة الجملة هي من كمال العقل ، فلا يصح أن يختص بها عاقل .

دون غيره من العقلاء . ألا ترى أن العلم بقبیح المظلم على الجملة لما كان ضروريا وقع فيه الاشتراك ، وكذلك العلم بقبیح الكذب العارى من نفع ودفع مضرة . ونحن نعلم من ألبسنا أننا لانعلم قبیح ما ذكره على جملة ، ولا على تفصيل ، فلذلك اختلف العقلاء . في ذلك ، فمنهم من قال بحسن التكليف ، وإن علم المكلف أنه يختار ما يؤديه إلى المضرة ، ومنهم من قال بقبیحه ، ولا فرق والحال ما ذكرناه بين من ادعى الضرورة فيما قالوه ، وبين من ادعاه في ضده ، حتى يدعى أنه يعلم باضطرار حسن تكليف من يعلم المكلف أنه يكفر إذا كان قد عرض له نفع عظيم لا تنال إلا به ، وإنما يؤتى فيما يستحقه من الضرر من سوء اختياره .

وبعد ، فإن العلم بقبیح الفعل المختص ببعض الصفات على جهة الجملة إنما يحصل ضروريا إذا كان للعقلاء طريق إلى معرفة تفصيل ذلك الفعل على بعض الوجوه . فأما إذا تعذر ذلك لم يصح الاضطرار فيه . ألا ترى أن العلم بقبیح كذب مخصوص ، وبقبیح الظلم والتكليف مالا يطاق ، إلى ما سأكله ، إنما يصح كونه ضروريا من حيث أمكن معرفة تفصيل ذلك على بعض الوجوه ، وصح اختيار حاله ، فيعلم باضطرار قبیح بعض الآلام دون بعض ، وبعض الأوامر دون بعض ، على / الجملة ! كما يعلم عند الاختيار استحالة كون الوجود لا قديما ولا محدثا ، واستحالة كون الجسم في مكانين . ولذلك لا يصح ادعاء العلم الضرورى بحسن الأمر والتكليف إذا علم الأمر أن المكلف سينتفع لاحالة ، لما لم يكن الا طريق إلى معرفة تفصيله ولذلك لم يصح العلم بقبیح شهوة القبيح ، وحسن شهوة الحسن ضرورة : لما لم يكن له في الشاهد نظير يُعرف بالعقل على جهة التفصيل . وكل ذلك من فساد ادعاء الاضطرار في هذا الباب على جهة الجملة ، وأن من ادعى ذلك في حكم من يدعى العلم بقبیحه مفسدا ؛ لأن كلا الأمرين مما يُعلم خلافه من حال العقلاء . ولا يمكن لدعوه ببيانه بالتنبيه عليه ؛ كما يمكننا بيان قبیح كون العلم ضروريا بالتنبيه على ذلك

إذا جرى فيه الجحد والإنكار فهذا الوجه لا إشكال فيه .

فأما إن ادعى أنه يعلم قبح هذا التكليف بالاستدلال ؛ فقد ثبت أن العلم بقبح الشيء المختص بصفة إنما يصح أن يكتسب بأن يكون له أصل في المقدمات ، ونظير يرد إليه ؛ كما نقوله في رد العلم بقبح الكذب الذي فيه نفع ، أو دفع ضرر ، إلى العلم بقبح الكذب الخالي من الأمرين ، وقد علمنا أن العلم بأن للأمر والمكلف فيما بيننا بمعنى ويختار ما بضره متقدر ؛ لأنه لا دليل عليه ، وإنما يعلم ذلك سمعا ، والسمع لا يصح إلا مع صحة القول بمذهبا في التكليف ؛ فمن خالف فيه لم يصح له معرفة السمع أصلا . فإدعاء أصل لهذا القبيح في الشاهد مستحيل . ولا فرق بين من ادعى ذلك وبين من ادعى كون العلم بحسن تكليف ما يعلم أن المكلف يختار عنده / المنفعة ضروريا . فإذا بطل ذلك بطل بمنزلة ما ادعاه . يبين ذلك أن العلم بقبح الضرر لما حصل ضروريا على بعض الوجوه ، حصل العلم بحسن النفع على بعض الوجوه ، ولو حصل العلم الضروري بقبح التمكن الذي يختار عنده الضرر لوجب أن يحصل العلم الضروري بحسنه إذا اختار عنده المنفعة ؛ وكما ؛ ذلك مما يعلم تمذره في العقل . وإذا لم يكن له في الشاهد أصل لم يمكنه ادعاء العلم المكتسب ، بقبح تكليفه تعالى لمن يعلم أنه يكفر .

١١٩

فإن قال : إن لذلك نظيرا في الشاهد ؛ لأننا نعلم أن ما يقع عنده القبيح والمصاب يقبح ؛ كما نعلم أن ما يؤدى إلى الضرر على سبيل الإيجاب يقبح فصح رد العلم بالتكليف إليه .

قيل له : إن ما يختار عنده الضرر والقبيح لا يعلم قبحه متى كان المختار لذلك أهلا فيه من قبل سوء اختياره ، لا من قبل الفاعل لما عنده اختياره . سيما إذا عرض ذلك الفاعل بفعله من النفع العظيم وقد بينا أن ما يصح وقوعه على وجهين وإنما يحصل علم أحدهما بالقصد ، وبيننا أن المكلف إذا قصد التعريض بالمنفعة خرج فعله من أن يكون

ضرراً ، وبيننا لذلك شواهد ، فلا وجه لإعادة القول فيه .

فإن قال : إن له في الشاهد أصلاً ؛ وهو إدلاء الحبل إلى من يعلم أن يخنق به نفسه ، ولا يختار التخلص من الفرق « سائر ما هو مفسدة ؛ لأن ذلك إنما قبح ؛ لأن المنعول به مختار عنده القبيح ، ولولاه لم يختار ذلك فصحَّ حمل التكليف عليه .

قيل له : إن قبح المفسدة طريقه الاستدلال ، ولذلك تنازعه العقلاء ، فلا يصحَّ ادعاء الاضطرار فيه وجعله أصلاً للتكليف . ونحن / نبيِّن مغارفته للتكليف ١١٩ مشروحاً من بعد .

فإن قال : إن غلبة الظن في الشاهد تدبَّت أنه يقوم مقام العلم في كثير من المواضع فإذا علمتُ قبح أمر الأمر لغيره مع ظنِّه بأن يختار القبيح والضرر ، صحَّ أن أجعله أصلاً أتبع تكليفه تعالى مع علمه بأنه يكفر .

قيل له : إن غلبة الظن في الشاهد حكاه يأتي^(١) عندنا بالصدِّ مما ذكرته ؛ لأننا ندعى بحسن إرشاد الضالِّ عن الطريق إلى الطريق ، مع غلبة الظن أنه لا يفعل ، وحسن استدعاء المخالف إلى الدين مع غلبة الظن أنه لا يفعل ، وحسن استدعاء المخالف إلى الدين مع غلبة الظن بأنه يثبت على الشبهة ، وحسن إدلاء الحبل إلى من يظن على الظن أنه لا يتشبَّث به لموظف بالتجاة ، وبحسن تقديم الطعام إلى من يظن على الظن أنه يترك أكله لسوء الخبوء ، ويستحقَّ الذمَّ والمعقوبة ، فكيف يصحَّ ادعاء ذلك ما ادعيت ، ونحن نعلم أن الأمر بالصدِّ من ذلك .

فإن قال : إن الطريقة التي سلكتوها توجبُ ألاَّ يصحَّ لكم العلم بحسن هذا التكليف ؛ لأن ادعاء العلم بحسنه ضرورة على جملة أو تفصيل أو ادعاء أصل له في الشاهد

(١) في الأصل : « لا » غير منقوطة ، والظاهر أن أصله ما أتينا .

وهدايتهم إلى الحق ، وإن غاب على الظن أنهم يرذون علينا ، وحسن تقديم العلم إلى الجائع ، وإدلاء الحبل إلى الفريق ، وتمرير النير / للولايات ، مع غلبة الظن بأنه يرد ذلك ويترك أن ينتفع به ويستحق بذلك الذم ، فإذا حسن ذلك أجمع مع غلبة الظن ، بأن من عرفه نفع مختار ما يضره ، فيجب حسن (تكليف^(١)) من يعلم سبحانه أنه يكفر .
واعلم أن الأصل في هذا الباب أن غلبة الظن تقوم مقام العلم فيما طريق حسنه المنافع وطريق قبحه المضار . يبين ذلك أن كل ما حَسُنَ مع العلم بأن فيه نفعاً أو دَفَع ضرراً حسن مع غلبة الظن لذلك من حاله ، وهذه الطريقة مستمرة في التجارات وطلب العلوم والآداب والفلاحت وغيرها من الأمور ؛ لأن أكثرها مبنية على غلبة الظن . وإنا نعلم أننا لو علمنا في التجارة ربما لحسن من حيث نعلم^(٢) أن مع الظن لأن فيه ربما^(٣) يحسن ، وكذلك القول في العلم بأنه يقتضى الخسران .

فإذا صحَّ ذلك فيجب متى حَسُنَ في الشاهد أن يُرشد الضالَّ عن الطريق إلى الطريق مع غلبة الظن أنه لا يقبل ، أن يُقضى بحسن ذلك لو علمنا ذلك من حاله بدلا من غلبة الظن . وإذا صحَّ ذلك وجب حسن تكليفه تعالى من يعلم أنه يكفر ؛ لأن التكليف من الباب الذي إنما يحسن للمنافع التي تؤدى إليه ، وإن قبح فإنما يقبح لأنه في حكم الضرر فيجب أن تكون غلبة الظن فيه كالعلم . وذلك بصحح ما قدمناه . فإن قيل : إنا لا نسلم حَسُنَ ما ذكرتموه في الشاهد ، مع غلبة الظن بأن الأمور لا يقبل ويختار ما يؤدِّيه إلى المضرة .

قيل له : إنه لا فرق بين من قال هذا وبين المُحدِّث إذ^(٤) / [قالوا :^(٥)] إن [إرشاد الضالَّ لا يحسن إلا إذا كان المرشد في ذلك منفعة ، أو دفع مضرة ، وإن الحسن

(١) في الأصل : « تكليفه لم » . (٢) يريد أنه والضمير يعود للتجارة بتأويلها بالنصرف

(٣) في الأصل ، « حسن » .

(٤) في الأصل : « إذا » .

(٥) زيادة يقتضها السياق .

لا يُهمل حسنه . فإذا بطل ذلك بما أتاه من حسن ذلك في عقلنا مع فقد منفعة ودفع
مضرة بمختصان بنا ، بطل مثله ما سأل عنه الآن .

على أنه كان يجب إن كان الأمر على ما سأل عنه أن يفتح هذا الإرشاد ، وإن كان
للمرشد فيه منفعة أو دفع مضرة ؛ لأن ذلك [لا^(١)] يخرج من كونه في حكم الظلم
والضرر ؛ من حيث يقاب على الظن أنه يختار عند إرشادنا ما يضره ، والإضرار بالغير
لا يحسن لأجل منافعنا ؛ لأن ذلك يؤدي إلى حسن الظلم ، وذلك يبين صحة ما قدمناه .
وليس لأحد أن يقول : إنما يحسن ذلك عندكم للشواوب ، وكذلك القول في حسن
استدعاء المخالف إلى الدين ، مع الظن بأنه لا يقبل ، وكذلك القول في سائر ما ذكرتموه ؛
لأن^(٢) ما قلناه يستحسنه من لا يؤمن بالشواوب ، ولأنه لا فرق بين هذا القول وبين
القول بأن إرشاد المضال لا يفعل لحسنه ، إنما يفعل للشواوب ، وقد بينا بطلان ذلك ،
وإدلة على أن التفاعل قد يفعل الشيء لحسنه يقتضي بطلان ما تعلق به السائل .

فإن قال : إنما حسن ما ذكرتموه مع غلبة الظن ؛ لأن المظان يجوز كونه مظلونه على
اللافه ، وليس كذلك حال العالم . فلذلك لم يصح حل أحدهما على الآخر .

قيل له : قد بينا أن الظن وإن اقتص بما وصفته ، فهو بمنزلة العلم في أنه يقتضي
حسن الفعل أو قبحه ، ولا فرق بين من تعلق بما ذكرته ، وبين من تعلق بمثله في سائر
المواضع التي يقوم / غلبة الظن فيها مقام العلم ، فيقول : إن الظن يقارنه التجاوز ،
وهو يجب أن يخالف العلم الذي يمنع ذلك .

فإن قال : فيجب على هذه الطريقة أن يحسن من الإنسان التعريف^(٣) لما يقاب
على الظن أنه يختار المضرة عنده ، كما ذكرتموه في حسن تعريفه لغيره ، ومتى حسن
ذلك فيجب أن يحسن منه ذلك ، وإن علم أنه سيختار ما يضره .

(١) زيادة يقضها السياق .

(٢) معلق بقوله : « ليس لأحد أن يقول . »

(٣) أي تعريفه نفسه .

قيل له : إن حال الواحد منا فيما يختاره لنفسه يخالف ما يختاره غيره ؛ لأنه إذا ظن في أمر يتعرض له أنه يؤديه إلى مضرة - حصل له في الحال غم - فلا يحسن منه أن يجتلب ذلك من غير منفعة ، ومتى كان علماً بأنه سيختار المضرة ، فما ذكرناه فيه آكد ، وليس كذلك ما يختاره لغيره . فذلك حسن منا إرشاد الضالّ عن الطريق إلى الطريق ، وإن غلب على الظنّ أنه لا يقبل ذلك ، إلى سائر ما ذكرناه .

فإن قيل : كيف يصحّ ما ادّعيتموه من أن غلبة الظنّ تقوم مقام العلم ، وقد علمت أن مع العلم بأن الخبير على ما تناوله الخبير قد يحسن الخبر [و] مع الظنّ لذلك لا يحسن . وإذا افترق الظنّ والعلم في هذا الموضوع فهلا صحّ افتراقهما في سائر المواضع ؟

قيل له : إنما قام أحدهما مقام الآخر في الأفعال التي تحسن أو تقيح للمنافع والمضارّ ، وما سألت عنه بمنزل من هذا الباب ؛ لأن الكذب يقيح كونه كذبا ، وحصول النفع فيه لا يؤثر . فيجب متى جُوز في الخبر كونه كذبا ألا يؤثر فيه المنافع ، وأن يقيح التجويز كونه بصفة القبيح ؛ لأنه لا يمكن أن يقال : إن الظنّ لجهة حسنة^(١) كما تقول في الآلام . فصار تجويز كونه كذبا في أنه لا يخرج معه من كونه قبيحا / بمنزلة تجويز كون الفمل المأمور به حسنا في أنه لا يخرج الأمر من كونه قبيحا .

ب ١

وبفارق ما قوله في الاعتقاد : من أنه قد يحسن من الفاعل الإقدام عليه مع تجويز كون معتقد [ه] على ما ليس به إذا تعلق بالنظر المولّد له ، أو بذكر النظر ؛ لأنه متى استند إليهما صار حكمه حكما ، ولأنه عند وجوده يحصل سكون النفس إليه . وإليه كذلك حال الخبر .

فقد بان أن ما ذكره وأمثاله لا يمدح فيما ذكرناه : من أن غلبة الظنّ تقوم مقام العلم فيما طريق حسنة أو قبيحة المنافع والمضارّ

فإن قيل : إنما حسن ما ذكرتموه من إرشاد الضالّ وغيره مع غلبة الظنّ أنه لا يقبل ؛ لأنه بترك قبوله لذلك لا يجتلب مضرة كانت لا تحصل لولاه ، وإنما يتبقى على ما كان عليه من قبل . فكأنه تعريض لمنفعة إن قبل ، ولا يؤدي إلى مضرة إن لم يقبل ؛ فلذلك حسن . وليس كذلك حال التكليف ؛ لأنه إذا لم يختر فعل ما كلف فلا بدّ من حصول مضرة عظيمة . كانت لا تحصل لولا التكليف . فيجب كونه مخالفا لما ذكرتموه .

قيل له : ليس الأمر كما ظننته ؛ لأنه متى لم يقبل منا مادعونا إليه ونهينا عنه ؛ فلا بدّ من أن يستحقّ ذمّا لولاه كان لا يستحقّ ؛ ألا ترى أن الجائع إذا ترك أكل ما قدّمناه بالله استحقّ الذمّ . وكذلك من ندعوه إلى الدين ، ونكشف له الحقّ ، وننبهه على بطلان ما امتك به . وكذلك القول فيمن نبين له أن في الطريق سبعا أو غيره من جهات الخوف . وإذا صحّ أنهم يستحقّون الذمّ بالردّ ، والعقاب من الله تعالى فقد بطل ما ناله . وثبت أنه بمنزلة التكليف ، وإنما يفارقه في أن ما يستحقّه المكلف بالردّ من الضرر ٢٣ أهمل مما يستحقّه من ذكرناه متى لم يقبل منا . وكلّ فعل قبيح للمضرة فيجب قبضه ، قامت المضرة فيه أو كثرت إذا لم يكن في نفسه ففعا ؛ لأنّ تيسير المضرة يصير في حكمها كما يصير ذلك تكثير المضرة .

هذا إذا لم يحصل في تركهم القبول منا إلا الذمّ . فأما إذا ثبت فيه العقاب فخاله وحال التكليف بمنزلة واحدة .

فإن قيل : إنما حسن منكم ما ذكرتموه مع غلبة الظنّ ؛ لأنكم تبهّم على الواجب في عقل من دعوتهم إلى الدين ، فوجوبه عليه من قبل خالق العقل لا من قبلكم . فلذلك حسن منكم مع الظنّ . وليس كذلك حال التكليف ؛ لأنه تعالى هو الموجب والمكلف . فحقّ علم أنه يختار المكلف ما يؤدّيه إلى الضرر بصير كأنه أدخله فيه ، فلذلك يهبّح منه أن يكلفه .

قيل له : إن الواحد منا إذا دعا غيره إلى دين ، وناظره فيه ، وكشّف له الحقّ من الباطل فقد فعل ما يلزمه عنده ما لولاه كان غير لازم له ؛ كما أنه تعالى يفعل بالسكّاف ما يلزمه عنده الواجب . فالحال فيهما واحدة . فإنما حسن ما ذكرناه في الشاهد مع الظنّ ، حسن التكليف مع العلم على ما يتناه . يبيّن ذلك أنه تعالى قد يصحّ أن يكمل عقله ولا يكلفه ، إيماناً بجاه ، أو لأنه لا يُنوجه إلى القبيح . فحقّ أحوجه إلى ذلك وأورد عليه الخاطر فإنما فعل الأمر الذي عنده يعلم وجوب الواجب بعقله ، فيكون مكلفاً له . فكذلك القول في المرشد منا الضالّ ، والداعي إلى الدين غيره ، والمرّض غيره لفنمة ، بتقديم الطعام إليه وإدلاء الحبل وغيره ؛ لأنه قد فعل أموراً عندها لم يبقه ما لولاها كان غير لازم .

ب ١٢٣

فإن قيل : إن الواحد منا وإن كان حاله ما ذكرته ، فإنما نبه على الواجب ، وقمّل ما عنده وجب ، ولم يصير الأمور من يشقّ عليه الفعل حتى يكون بصفة السكّاف الذي يستحقّ الثواب والعقاب . والقديم تعالى قد جعله بهذه الصفة . فهو في حكم المدخل له في الضرر ، والموقع له فيه . فذلك فارق حاله حال الواحد منّا .

قيل له : إن القبيح يستحقّ به العقاب وإن لم يشقّ فعله ، فلا فرق بين أن يفعل ما عنده يختار ما يدعو به إلى الدين القبيح ، وبين أن يفعل تعالى التكليف الذي عنده يكفر المكلف . وإنما يفارق حاله تعالى لحالنا^(١) لأنّه قد فعل ما يصحّ معه استحقاق الثواب دوننا ، وليس لذلك مدخل فيما اعتمدناه .

فإن قيل : إنكم وإن أزمتم النذر ما لولا أنكم لم يلزمه ، فإنما يصحّ بتقديم أفعال منه تعالى ؛ من إكمال العقل وغيره ، فصار ذلك الإلزام من حيث استند إلى ما فعله القديم تعالى كأنه ليس بإلزام منكم ، فذلك حسن مع غيبة الظنّ . وليس كذلك

(١) كذا في الأصل . والأولى حذف اللام .

حال تكليفه تعالى ؛ لأن إزماءه لا يستند إلى فعل غيره فيجب القضاء بقبحه .

قيل له : إن الفعل إذا وقع على بعض الوجوه وحسن لكونه كذلك ، فيجب حسن كل ما شاكله من سائر الفاعلين ؛ ولا يختلف ذلك بأن يكون أحد الفعلين يستند إلى غيره دون الآخر . ولو جاز هذا القول لجاز أن يقال : إن أمرنا بالنير بما ينفعه من هلبة الظن لا يحسن ؛ لأنه لا يستقل بنفسه ويحسن ذلك في تكليف القديم لمن يعلم / ٢٤
أله يؤمن .

وبعد ، فإن إزماءه تعالى يستند إلى أفعال تقدمت منه ، ولو لاها لم يصح الإزام ، وليس لتلك الأفعال مدخل في الإزام فصار سبيله سبيل فعلنا في هذا الوجه فيجب إذا حسن منا ما ذكرناه أن يحسن منه تعالى التكليف لاشتراكهما في الوجه الذي قدمناه .

فإن قيل : إنما يحسن منا ما ذكرتموه . من الإرشاد والدعاء إلى الدين وغيرها لما لنا فيها من النفع أو دفع المضرة فحمل التكليف على ذلك لا يصح .

قيل له : قد بينا من قبل أن ذلك يحسن منا مع غلبة الظن أنهم لا يقبلون ، وإن لم يكن لنا فيه منفعة أو دفع مضرة ، وبيننا أنه لا فصل بين هذا القول وبين قول الملحدة إذا تملقوا بمثله في أن العالم لا يفعل الحسن لحسنه ، وبيننا أن ذلك لو قبح إذا لم يجتزأ به منفعة أو يدفع به مضرة لقبح وإن حصل لنا فيه المنفعة لأن منافعنا لا تقتضى حسن الإضرار بالنير .

فإن قيل : إنما حسن منكم في الشاهد ما ذكرتموه ؛ لأنكم لا تعملون في الضال عن الطريق عند الإرشاد ، ولا فيمن دعوتهم إلى الدين العلم بوجود ذلك عليهم ، بل يحصل لهم العلم بذلك من جهة الله تعالى ، فلا يكون الواحد منا هو الموجب في الحقيقة .

قيل له : إن العلم بوجود ذلك وإن كان من جهته تعالى فما عنده حصل ذلك العلم هو من قبل الواحد منا . ولولا حصول ذلك من قبله لم يحصل العلم بوجوده . فصار فاعل ذلك كأنه الفاعل العلم بوجود الواجب . فصح القول بأنه الموجب ؛ من حيث فعل ما عنده علم المكاف وجوبه ، فإذا حسن منه هذا الفعل / مع غلبة الظن أن المكاف لا يختار فعل الواجب فيجب أن يحسن مثله من القديم تعالى ، وقد بيننا أن القديم سبحانه لا يصح أن يكون موجبا إلا على هذا الحد ؛ لأنه بفعل العلم بوجود الشيء أو ما عنده يحصل من المكاف العلم بوجود الواجب إذا كان طريق العلم بذلك قد حصل ضروريا في العقل ؛ لأنه تعالى إذا أخطر بالبال ما يقتضي الخوف من ترك النظر في معرفته ، وقد تقرر في العقل أن التحرز من المضار المظنونة والمعلومة واجب ، وأن هذا النظر قد اختص بهذه الصفة علم وجوبه عند الخاطر . وهذا العلم وإن كان من فعله فكأنه من فعل الله تعالى لما كان هو الفاعل للعلم الأول والمنبئ على طريقة الخوف بالخاطر . فكذلك القول في الواحد منا إذا نبه غيره على جهات الخوف في الطريق الذي يريد سلوكه أنه في الحكم كأنه قد أوجب عليه توقيه ، والمدول عنه إلى طريق سواء . وذلك يبين صحة حمل التكليف على ما ذكرناه في الشاهد وأن التفرقة بينهما من الوجوه التي ذكرناها وغيرها . مما يطول تفصيله - لا يقدح في وجه الجمع بينهما .

اب

فإن قيل : فيجب أن يحسن منه تعالى تكليف النبي صلى الله عليه وسلم الأداء ، وإن كان المعلوم أنه يعصى فيه ويتركه .

قيل له : إن الذي قدّمناه يبين أن التكليف لا يقيح ، من حيث كان المعلوم من المكاف أنه يعصى لسوء اختياره ولا ينكر أن يعرض فيه وجه آخر يقتضى قبضه . وما سألت عنه إنما لم يجز ؛ لأن ما يؤدبه الرسول بتعلق به إزاحة عِلل المكلفين ، فلا بد من / وقوعه . فلو علم تعالى أنه لا يقع لما بعث ذلك الرسول ، ولبعث غيره ممن

ا

يعلم من حاله أنه يؤدى ما حمله . وذلك في بابه بمنزلة ما يجب عليه تعالى أن يفعله : من الألفاظ ، ووجوه التمكن لتقدم المكلف وإن كان لولا تقدمه لم يكن ليجب . وكذلك القول فيما سألت عنه ، فلذلك صح تكليفهم^(١) ما لا يتعلق بالأداء ، مع العلم بأنهم يصون فيه إذا كان ذلك صغيرا غير منقّر .

وليس له أن يقول : فيجب أن تجوز بعثة النبي متى علم أنه يؤدى الشرائع ، وإن علم أنه يرتكب الكبائر أو الأمور المنفرة في غيرها^(٢) ، وذلك لأنه كما يجب ألا يبعث إلا من المعلوم من حاله أنه يؤدى ما حتمل من الشرائع ليا يفتأ ، فكذلك لا يجوز أن يبعث من المعلوم أنه 'يقدم على ما ينقّر من القبول منه ، على ما بينته في باب البيوات ، ولذلك منعنا تجوز كل ذلك عليه .

وليس له أن يقول : فيجب إن كان بعثه من بترك الأداء وإنما يمنع لكون ما يؤدىه لطفًا لأنه فيجب أن يجوز أن يكلف ذلك وإن لم يكن له فيه صلاح إذا كان لطفًا لغيره .

وذلك لأنه لا بد من أن يكون لطفًا له أيضا حتى يحسن إيجابه عليه مع ما فيه من المشقة . ولولا ذلك لقيح تكليفه ؛ لأنه لا يحسن تكليف زيد لمصلحة عمرو فقط ؛ كما لا يحسن إيلائه لمصلحة غيره . وكما أنه يجب أن يموض الزلم ليسد الموض مدًا ما أنزل به من المضار فكذلك لا بد من ثواب يستحقه المكلف على ما كلف . ولا يجوز أن يكلف لمكان الثواب فقط ، فلا بد من كونه مصلحة له في العقليات .

وهذه الجملة تبين أن كل تكليف اختص مع كونه صلاحًا للمكلف / بأنه صلاح
الغيره ، أو يتعلق بما هو صلاح لغيره ، فلا يجوز مع العلم بأن المكلف يتركه أن يكلف .

(٢) أي في غير الشرائع .

(١) أي تكليف الأنبياء .

ويفارق التكليف الذي يختص بكونه صلاحاً بالمكلف فقط على ما بيناه . فعمل هذا يجب أن يقاس هذا الباب .

ولسنا نقول في الملائكة : إنهم لو كلفوا مع العلم بأنهم يمضون كان تكليفهم يقبح . بل القول فيهم كالقول في غيرهم ، وإن كان المعلوم أنهم يطعمون في كل ما كلفوا فليس لأحد أن يقول : إذا قبح تكليفهم للعلم بأنهم يمضون فيجب بطلان ما أصابوه ؛ لأننا لا نقول فيهم إلا بمثل القول في غيرهم ، ولو أطاع المكلفون بأمرهم لم يؤثر فيما ذكرناه ، من حسن تكليف من المعلوم أنه يكفر ، كما لو عصوا لم يؤثر في حسن تكليف من المعلوم أنه يؤمن ، فوجود الأشياء على بعض الوجوه لا يقدح فيما ثبت بالدلائل من غيره أنه حسن أو قبيح .

فإنما الإمام فقد بينا أنه لا يعلم من جهة المصالح ، وإنما يقوم بأداء أمور في الشريعة ، فلا يمتنع أن يكلف القيام بها ، وإن كان المعلوم أنه يمضي .

وقد اختلف شيخنا رحمه الله في هذا الباب . قال أبو علي رحمه الله : متى علم من حاله أنه يحل ببعض ما يلزمه القيام به فعل الله سبحانه ما يقوم مقامه في المصلحة ؛ لأن فعله تعالى قد يقوم مقام فعل الإمام في الحدود^(١) وغيره . ويفارق الألفاظ التي إنما تكون بهذه الصفة ؛ لاختصاصها بأنها تقع باختيارنا ؛ لأنه لا يجب أن يقوم مقامها ما يفعله تعالى فينا . هذا إذا لم يظهر الحال فيما أحل به من الحدود وغيرها . فأنما إذا ظهر الحال فيه فالواجب المدول عنه / إلى غيره ؛ ليقوم بذلك الأمر ، على ما نقوله في خلق الإمام عند حدث كائن منه .

١١

وأما شيخنا أبو هاشم رحمه الله فإنه يحمل ما يقوم به الإمام من مصالح الدنيا التي لا يؤثر تركها والإخلال بها في التكليف ، وإنما يؤثر في توقي مضار الدنيا . فلا يجب

(١) أي من وجب عليه بارتكاب ما يوجب .

أن يفعل تعالى فيه من المصالح ما يجب أن يفعله فيما يتصل بالتكليف . ولذلك موضع ثراه مشروحا فيه .

وعلى القواين جميعا قد انكشف القول في أنه لا يقدر فيما قدمناه .

فإن قيل : إذا لم يحسن أن يفعل تعالى الآلام إلا إذا كانت لطفًا للغير ، وإن كان المؤلم سيموؤض ، فهل أقدم أنه لا يجوز أن يكأف من يعلم أنه يكفر إلا إذا كان تكليفه لطفًا للغير .

قيل له : قد بينا أن الألم لولا كونه لطفًا للغير لكان مفعولا لفرض يحسن الابتداء به ؛ لأن فعل المومض يحسن من الله تعالى التفضل به ، بل نفس المومض يحسن ذلك فيه ؛ لأنه غير مختص بوجه يمنع من التفضل . وليس كذلك حال ما عرض المكاف له من الثواب بالتكليف ؛ لأنه لا يحسن الابتداء به في القدر والصفة فإذا صح ذلك لم يثبت كونه عبثا فيطلب فيه ما يخرج به من هذه الصفة ، وهو كونه صلاحا للغير . وهذا بين في الفرق في الأمرين .

فإن قيل : إن لم يكن ذلك في حكم العبث مع العلم بأن المكلف يعطى عبثه ولا يختار ما يؤذيه إلى النفع ، فهلا جاز القول بأن الألم ليس بعبث ، وإن لم يكن لطفًا للغير .

قيل له : إن الذي ذكرته بأن يقتضى كون التكليف لطفًا أولى من أن يقتضى

كونه عبثا ، وقد بينا بطلان كونه ظلما ، وأنه لا يجوز القول بأنه عبث / مع ما فيه من ١٢٦
الوجه الذى يقتضى كونه نعمة وإحسانا . ففارق ما ذكره في الألم ؛ لأن الألم وإن هوؤض المؤلم عليه فإنه عبث من حيث كان ما فعله به من المومض يجوز الابتداء به ، ويحسن ، فيصير مفعولا لا لوجه يُخرجه من كونه عبثا ؛ لأن التكليف مفارق له من هذا الوجه . وقد بينا أنه لو كان عبثا لوجب أن يحسن إذا كان المعلوم أنه يطيع طاعة واحدة

لمكان تكليفه الأفعال الكثيرة التي يعلم أنه يمضى فيها ، ولو جب أن يحسن تكليف من لا عدد له كثرة إذا كان المعلوم أن مكلفاً واحداً يطيع عند تكليفهم ؛ كما جوزنا أن يكون المعلوم في الآلام العظيمة أنها إنما تفعل لأن بعض المكلفين يطيع عندها ، ولا تؤثر كثرته وقيلته في هذا الباب عندنا .

ومما يبين التفرقة بين الأمرين أن الآلام إنما تحسن منه تعالى إذا فعل لرفع يسهل مسده^(١) فيخرج به من كونه ظالماً ، والمصلحة التي تخص المكلف فيخرج بها من كونه عبثاً . وليس كذلك حال التكليف ؛ لأنه في نفسه ليس بمضرة ، وإنما هو إزام أمور شاقة ، فيجب أن يفعل لوجه يخرج من كونه عبثاً وظالماً . ومتى قصد به تعالى التمرير لمنازل الثواب خرج من كونه ظالماً ، وإذا كان ذلك الثواب لا يجوز التفضل به خرج من كونه عبثاً ، وصار بمنزلة الآلام لو استحق بها مالا يجوز الابتداء به في أنها كانت تخرج من كونها عبثاً وإن لم تكن لطفاً .

فصل

في بيان الفرق بين تكليف من يعلم أنه يكفر ، وبين المفسدة

/ إن سأل سائل فقال : إذا حكم بقبح التكليف إذا كان المعلوم أن غير المكلف ، يكفر عنده ، فهل يقبح إذا كان المعلوم أنه يكفر عند تكليفه ؛ لأن وقوع الكفر منه عند تكليف غيره إذا اقتضى قبح ذلك التكليف فيأن يقتضى قبح نفس تكليفه أولى ؛ لأن لتكليفه من التأثير في وقوع الكفر منه أكثر من تكليف غيره ؛ لأنه يصح أن يؤمن وإن كلف النير كما يصح أن يكفر . ولولا تكليفه لما وقع الكفر منه « ولما صح » [و^(٢)] إذا حكم بقبح تكليفه الصلاة إذا كان المعلوم أنه يمضى في الصوم « فهل يقبح تكليفه الصوم وغيره إذا كان المعلوم أنه يمضى فيه .

(٢) زيادة يقتضيها السياق .

(١) أي مسد الآلام العظيمة من الآلام .

وإذا كنتم على الشاهد تمولون في باب ما يحسن ويقبح من الأفعال ، وقد علمتم أن الواحد منا لو علم أنه إن أدلى الحبل إلى غريق لخلق به نفسه أنه يقبح منه ذلك ؛ لوقوع المطب والمهلك عنده ، فكيف لا يقبح تكليف من يعلم أنه يختار ما يؤدبه إلى الملاك الدائم .

فإذا قلتم : إن الواحد يقبح منه أن يأمر ولده بقتل الكفار « عند إعطائه السيف » مع العلم بأنه يقتل نفسه « فهلا قبح تكليف من يعلم من حاله أنه يكفر » وكيف يتوهم القول بأنه تعالى يفعل بالمبد كل ما يكون إلى فعل الإيمان أقرب ، وعن فعل الكفر أبعد ، وتكليفه مع ذلك مع العلم بأنه يكفر لا محالة . وكيف يصح لكم مع هذا القول ما اتفق مشايخكم عليه : من أنه تعالى أنظر للخلق منهم لأنفسهم ، أو ليس المكلف لو علم أنه يختار الكفر لا محالة لم يكن لحسن نظره لنفسه أن يختار التكليف ، فيجب ألا يكون من حسن نظره له تعالى اختيار ذلك . وإذا صح أن الوالد متى علم من حال ولده أنه إذا هُرِّض / للولايات والنازل العظام لم يصل إليها ، ووصل إلى ما يضره بدلا منها ، وعلم أنه إن تفضل عليه بدون ذلك انتفع به ، لم يكن من حسن النظر له التمريض للولايات بل الواجب الانتصار به على التفضل . وهلا قلتم : إن الأولى في حسن النظر أن يقتصر تعالى بالمكلف على التفضل إذا كان يعلم أنه متى كلف كفر .

وإذا قلتم : إنه تعالى لو لم يلفظ بالمعبد بفعل ما يعلم أنه يؤمن عنده لدل ذلك على أنه غير مرید لسلامته ووصوله إلى الثواب ، فهلا قلتم : إنه تعالى إذا صح منه أن يتفضل على من العلوم أنه يكفر إن كلف فتكليفه له يدل على أنه غير مرید لسلامته ووصوله إلى النافع . وإذا كان من قولكم أنه تعالى لو علم أنه إن كلفه الإيمان على وجه يعظم ثوابه ، وعلى وجه يقل ثوابه على البذل ، وأنه يختار الإيمان إذا كلف على أدون الوجهين أنه لا يحسن منه أن يكلفه على الوجه الأعلى الما فيه من هلاكه . فيجب ألا يحسن منه أن

يكلّفه مع العلم بأنه يكفر إذا صح أن يوصفه إلى التفضل ، وإذا قبح منه سبحانه أن يكلّفه أحد الفعلين مع العلم بأنه يعصى فيهما إذا علم أنه لو كلفه الآخر لأطاع فيه ، فيجب ألا يحسن منه أن يكلّفه إذا علم أنه يكفر على كل حال مع صحة التفضل عليه دائماً .

واعلم أن حمل الشيء على غيره في الحسن والقبح لا يصح بصوّر الأفعال ، بل يجب اعتبار العال التي بها يتعلّق الحكم ، ويسوّى بينهما عند الاشتراك في العال ، ويفرق بينهما / عند الافتراق فيه ، وإنما يصحّ تمثيل الشيء بغيره مع حذف العلة إذا كان الكلام في الضروريات فيبين الشيء بما هو أوضح في المقول منه ، على جهة التنبيه للمخاطب . وأما ما بهم حكمه باستدلال فالواجب فيه سلوك الطريقة التي قدّمناها .

فإذ اثبت ذلك وقد علمنا أن المكلف متى علم من حاله أنه قادر على الصلاح والفساد ، وأنه متى خلق له ولد اختار الكفر ، وإن لم يُخلق له اختار الإيمان ، فيجب لو خُلِقَ له تعالى الولد أن يكون في حكم الصادّ له عن الصلاح الذي كان يختاره لولا خلق الولد ، وفي حكم الحامل له على الكفر الذي لولا خُلِقَ المولد لما اختاره وفي حكم التقوى لدواعيه إلى ذلك . فلذلك قبح خلق الولد . ولذلك حكمنا بأنه مفسدة ؛ من حيث يختار الفساد عنده على وجه لولاه لكان المكلف يختار الصلاح ، مع أنه متمكّن من قبل من الفساد والصلاح .

وليس كذلك تكليف من يعلم تعالى أنه يكفر ؛ لأنه لولا التكليف وما يتصل به كان لا يصحّ من المكلف أن يختار الصلاح على الذي عرض له ؛ كما لا يمكنه اختيار الفساد ، فلا يصحّ أن يقال في هذا التكليف : إنه في حكم الداعي إلى الفساد ، أو الداعي إلى ترك الصلاح ؛ لأن الدواعي إنما تصحّ فيمن ثبت كونه متمكّنًا من الشيء وضده فأما إذا لم يكن متمكّنًا من ذلك لم يصحّ أن تقوى دواعيه ، أو يُصرف عن اختيار الفعل بيمض الأفعال . فيجب كونه متمكّنًا من الأمرين ؛ وأن يفارق ما قدمناه في الوجه الذي

له قبح ، وأن يختص / بالوجه الذي يقتضى حسنه ، لأنه تعريض لمنزلة عالية لاتنال إلا به ١٢٨ ب
مع انتفاء وجوه القبح عنه .

وهي التفرقة بين الأمرين أنه تعالى يصح أن يستلحق المكلف إذا كان المعلوم أنه يكفر
بإدخال خالق الولد ويؤمن لولاه ، في فعل ما كلفه ، بالأ يخلق له الولد . ويصح منه أن
يؤم عليه بالتكليف على وجه يصل معه إلى ما عرض له للثواب . فيجب متى خالق له
الولد - والحال ما قلناه - ألا يتحصل فيه غرض إلا استفادته والإضرار به . فلذلك
يجب القضاء بقبحه . وليس كذلك تكليف من المعلوم أنه يكفر بترك ما كلف فقط ؛
لأنه سبحانه لا يصح أن يتم عليه بهذه الطريقة إلا على هذا الوجه . ولو أراد أن
يتصلحه ويمرضه هذه المنزلة الدالية بغير هذا الوجه لما صح . فيجب أن يكون مانعه
به حسنا ونعمة .

ويبين صحة ذلك أن في الشاهد يحسن من الواحد منا إدلاء الخيل إلى الطريق وإن
كان يذاب على الظن أنه يترك التشبث به ، ولا يحسن إدلاؤه إليه إذا كان المعلوم أنه
يقتل به نفسه على وجه لولاه كان يتخلص من القتل . فكما يجب التفرقة بين هذين في
الشاهد فكذلك في الغائب . ولذلك جعلنا التمكن من القبح والحسن أصلا مخالفا
للإسناد واللفظ في القبيح ، قلنا : إن اللطف في القبيح في حكمه ، والتمكن من
القبيح لا يجب أن يكون في حكمه . بل متى وقع على الوجه الذي قدّمناه كان حسنا .

١٢٩ ب وليس لأحد أن يلزمنا حل التمكن على المفسدة ، من حيث ثبت أن / الشاهد قد فرق
بين الأمرين ، ولأن ما قدمناه قد أوجب افتراقهما ، ولأن التمكن من الكفر هو بنفسه
التمكن من الإيمان وإنما يصير تعريضا لأحدهما دون الآخر بالقصد ، وليس كذلك اللطف
في القبيح لأنه لا يجب أن يكون لظنا في الحسن فصح القضاء بأن حكمه حكم ما هو لطف
لله في الحسن والقبح ، وإن كنا ندلم أنه متى اختص بكونه لظنا في القبيح يجب قبحه ،
(١١/٢٨ التلوي)

وإن كان لطفنا في الحسن أيضا ؛ لأن ثبوت وجه من وجوه القبح فيه يحيل كونه حسنا ، كما نقوله في الكذب المختص بأن فيه نفعا أو دفع ضرر .

وما قدمناه من قبل معتمد وذلك أنه لا يصح أن يقال في نعمة مقولة : إنه تعالى لا يصح أن ينعم بها على بعض الأحياء ، بل لا حتى " إلا ويجوز أن ينعم به عليه . وقد علمنا أن التكليف والتكثير على الوجه الذي قدمناه نعمة ، فإذا صح ذلك فيه فيجب أن يصح منه تعالى أن ينعم [به] على كل حي ولو قلنا بقبح تكليف من يعلم أنه يكفر لأدنى إلى الأبد يصح منه تعالى أن ينعم عليه بهذه النعمة المخصوصة ؛ كما يصح أن ينعم بها على من المعلوم أنه يؤمن . وهذا يوجب أن [لا] يكون موصوفا بالقدرة على أن ينعم بهذه النعمة على بعض الأحياء وذلك فاسد .

ولا يلزمنا عليه التكليف إذا كان فاسدا في تكليف آخر ؛ لأنه تعالى يصح أن يزيل التكليف الأول فيكون متعنا بالثاني . وإنما لا يصح كونه متعنا به مع تقدم التكليف الأول ؛ فلم يتقدم لصح الإنعام به وكذلك القول في الثواب ؛ لأنه يصح منه تعالى أن ينعم به على كل حي متى تقدم التكليف ، واستحق ذلك . فأما إذا لم يستحقه فيجب أن يقبح فعله به ؛ لأنه لا يحصل واقعا على الوجه الذي يكون نعمة ، لآلانه [لا] يصح أن يفعل به .

١٢ ب

وليس لأحد أن يقول : إن من المعلوم من حاله أنه يكفر لا يكون تكليفه واقعا على وجه يكون نعمة لا أنه [لا] يصح أن ينعم عليه بهذه النعمة ؛ لأن القديم تعالى يصح أن يتدنه فيثيبه ، وإن كان لا يستحق ذلك بفعله .

وذلك لأن هذا القائل مستتر ف بأنه لا يصح أن يكلف على وجه يكون نعمة ، وإنما قال : إنه يصح أن ينعم عليه بالثواب . وليس الثواب من التكليف بسبيل ؛ لأن أحدهما غير الآخر . ولذلك نقول في التكليف ؛ إنه يكون تفضلا ، وفي الثواب ؛ إنه واجب ،

وإن كان القديم متفضلاً به ، من حيث تفضل بسببه على وجه مخصوص .
ولا يلزم على ذلك تكليف الرسول أداء الرسالة ، مع العلم بأنه لا يؤذيها ،
أو يُقدم على ما ينقر وبفسد طريق الاستدلال بالمعجز . وذلك لأنه إنما يكلف الأداء
لأمر يتعلق بمصلحة الغير ، فلا بدّ من اعتبار حاله في ذلك ، لكنه قد يصح أن ينعم عليه
تعالى بالتكليف الذي يختص به ، ولا يتعلق بغيره ، فيجب أن يحسن تكليف
من يعلم أنه يكفر ، وإلا أدى ذلك إلى القول بأنه لا يصح فيه تعالى أن ينعم بهذه النعمة
المقولة على بعض الأحياء .

وقد قال شيخنا أبو عبد الله رحمه الله : إن الواحد منا في حال سدّه حاجته إلى
الأكل لو آثر غيره بالما كور لم يمتنع أن يقال إنه منعم بهذا الإيثار « وإن كان يقبح
منه ؛ لما فيه من الإضرار بنفسه . فلا يمتنع على هذا أن يقال : إنه تعالى لو كلف
الرسول / أداء الرسالة لم يخرج ذلك من كونه نعمة « وإن علم أنه لا يؤذيها ، أو يقدم
على ما ينقر عن قبولها ، وإن كان ذلك يقبح منه تعالى .

ومتى قلنا في هذا التكليف : إنه نعمة على كل حال فقد سقط السؤال « وإنما يتجه
«أيضا عند ذلك أن يقال لنا : فقولوا بأن تكليف من يعلم أنه يكفر يكون نعمة « وإن كان
فبها . ومتى سأل السائل عن ذلك فقد اعترف بما أردناه من كونه نعمة . ولم نورد هذا
الفصل إلا لتبين أن كون هذا التكليف نعمة لم يرتب من بعد عليه القول بأنه حسن
وحكمة ، وقد قلنا نحن في مواضع : إن اللوثر على نفسه المأ كور يستحق الشكر وإن
لم يكن فعله حسناً ونعمة « من حيث وصل الغير لأمر يتصل به إلى الانتفاع بما ملك ،
فصار بمنزلة استحقاقه تعالى الشكر لو لم يفعل العقاب « وإن لم يكن فاعلاً لأمر مشار
إليه يقال إنه نعمة . وبينما أنه إذا جاز استحقاق المدح لا على فعل فهذا جاز استحقاق
الشكر لا على فعل « فلا يبعد أن يقال في تكليف الرسول إذا كان الحال ما وصفنا :

إنه يستحق به الشكر ، وإن كان الفعل لقبه لا يكون نعمة . وتكليف من المعلوم أنه يكفر إذا كان نعمة فيجب أن يصح التتم^(١) به على كل أحد ، على ما قدمنا ، أو يستحق به الشكر ؛ وإن لم نقل : إنه نعمة . وفي ذلك إسقاط السؤال .

وبمثل ذلك نجيب متى قيل : أليس لو علم تعالى من حال بعض المكلفين أنه لا يؤمن إلا إذا فعل سبحانه بعض القبائح أنه لا يحسن منه تعالى / أن يكلفه ، ولا يصح أن ينم عليه بالتكليف . وذلك يبطل ما أصلتموه .

ب ١٢

فتقول : إن ذلك لا يمتنع كونه نعمة ، وإن كان قبيحا ، على ما قدمناه . فهذه الجملة بيّنة على هذا القول .

فأما إذا قلنا : إن قبح الشيء يمنع من كونه نعمة ؛ لأنه كان يجب استحقاق الشكر على القبيح ، فالكلام الذي قدمناه لا يسقط بهذا الوجه ، ويجب أن ينظر في إسقاطه من وجه آخر . ولا يمتنع أن يقال : إن القبيح لا يجوز كونه لطفًا في التكليف أصلا ، كان من فعله تعالى أو من فعل غيره ؛ لأن اللطف هو ما يختار عنده الواجب ، والحسن على وجه لا يخرج التكليف عن الصحة ، ومتى جوز أن يفعل تعالى القبيح خرج التكليف ، عن الصحة ولم يوثق بوعده ووعيده ، ولا أنه يثيب على الطاعة . وذلك يوجب فساد كل تكليف وتديبر ، فكيف يقال فيما يقتضى ذلك : إنه لطف ومصلحة ، ونحوه نشرح ذلك من بعد ؛ لأنه في هذا الموضع كالمعارض .

فإن قيل : هلاً قلتم : إن كل أمر وجد عنده القبيح فهو استفساد فيه ، فلا يصح أن تقولوا في تكليف من يعلم أنه يكفر . إنه ليس باستفساد .

قيل له : إنه لا معتبر بالمبارات فيما يحسن له الشيء ويقبح ، ويجب الاعتماد فيه على المعاني . وقد بينّا الفصل بين الأمرين من حيث المعنى ، فلا يتقدح في ذلك الاشتراك بينهما .

(١) كذا في الأصل . والأول : (الإمام) وبصح ما هنا أن التتم فرع الإيمان .

الاسم ، وإن كنا قد بيننا أن الأجله يُسَمَّى الشيء مفسدة أن عنده يختار الفساد على وجه لولاه كان يختار الصلاح عليه « وذلك يقتضى أنه إنما سمي بذلك ؛ لأنه كاللداعى إلى ما يقدر عليه وعلى غيره ، فهو بمنزلة الإغراء / بالقبيح والتزيين له ، والترغيب فيه ، ١٣٦ ولبس كذلك حال التمسكين ؛ لأنه لولاه لاستحال منه الفساد والصلاح « فكيف يقال : إن ما به يتمكن من مصلحته ومفسدته يكون لطفاً . ولو جاز فيما هذا حاله أن يقال : إنه لطف واستفساد لجاز في نفس القدرة والآلة أن يقال فيها ذلك « وهذا يوجب التباس حال الألفاظ والدواعى بأنواع التمسكين ، والمقل قد فصل بين الأمرين .

وقد بيننا أن ما يقع عنده القبيح يختلف . فنه ما يكون إلهاء إليه ، ومنه ما يقع باختيار الفاعل من غير إلهاء . وما هذا حاله ينقسم . فنه ما يقع عنده على وجه يكون دخولاً في ضرر لا يُعقَّب نفعاً . فما هذا حاله يقيح لا محالة . وذلك نحو أن يحمل أحدنا هل غيره بسيف ليقته « فحتى اختار الوقوف فقتله أو أضربه فسا اختاره يقيح ؛ لما قدمناه « ولأنه يلزمه التحرز من هذه المصرة بالهرب ، فحتى وقف فقد ترك الواجب عليه .

ويفارق ذلك من يعلم أنه يكفر ، لأنه قد عرَّض لمنافع عظيمة ، وليس التكليف بإدخال له في ضرر لا يُعقَّب نفعاً . فذلك افتراقاً ، وإن كان كل واحد منهما في حكم الإيجاب والإلزام « وصار ما قدمناه في باب القبيح أولى من المفسدة .

وهذا بعينه يُسقط قول من قال : إذا كان حمل الواحد منا على غيره بالسيف يجرى مجرى التمسكين من السلامة منه ؛ لأنه عند ذلك يلزمه من السلامة ما لولاه لم يكن لازماً ، وقبيح عندكم مع ذلك ، فهلا قبيح تكليف من المعلوم منه أن يكفر ؛ لأن ما بيناه قد أوجب الفصل بين الأمرين من حيث كان أحدهما في حكم الإلهاء / إلى مصرة على وجه ١٣٦ ب لولاه لم تحصل منفعة ، وليس كذلك التكليف ؛ لأنه تعريض المنافع العظيمة « على

ماقدتنا القول فيه . وعلى هذا الوجه يفصل بين الأمور التي ينتفي الواجب عندها ^(١) ؛ فيحكم في بعضها أنه قبيح إذا كان مفسدة في الواجب ، وفي بعضها أنه حسن إذا كان تمكيناً من ألا يختار الواجب . وكذلك إذا كان مالا يختار عنده هو انتفاء التكليف ، والتمكين . ولذلك حكمنا بوجوب اللطف ولم نوجب التكليف ، بل حكمنا فيه بأنه تفضل ، وإن استويا في أن عندهما يقع الواجب وينتفي القبيح وهذا بين . وقد سقط ما أورده السائل في أول الفصل ؛ لأننا قد بينا أن تكليف زيد إذا كان مفسدة في تكليف عمرو فإنما قبح لعله ليست بموجودة في تكليف من يعلم أنه يكفر ، وبيننا أن التكليف قد اختص بوجه يقتضى حسنه . ويمثله بفصل بين قبح تكليفه الصلاة إذا كان المعلوم أنه يعصى في الصوم ، وبين حسن تكليفه ما يعلم أنه يعصى فيه ، وبطل بذلك ما ذكره من إدلاء الحبل إلى من المعلوم أنه يخفق به نفسه على وجه ^(٢) لولاه السلم . ويجب حمل تكليف من المعلوم أنه يكفر على إدلاء الحبل إلى من يعلم أنه يترك التثبيت به ، ويستفسر بترك ذلك لا بقبيح آخر يُقدم عليه .

فإن قال : أليس لولا إدلاء الحبل لما أمكنه خفق نفسه ، فقواوا : إن ذلك من باب التمكن ، وإنه متى قبح وجب قبح تكليف من يعلم أنه يكفر .

قيل له : إنه متمكن من خفق نفسه بأعضائه ؛ كما يتمكّن من ذلك بالحبل ، فيه إلحاقه بقبيل المفسدة / فإن قال ، إذا جاز أن يختلف حكم الفعلين في التكليف ، فيكون مصلحة على أحد الوجهين دون الآخر ، فما الذي يمنع من أن يكون حكم الخفق بالحبل يخالف حكم القتل ، فيكون التحرز من أحدهما مخالفاً للتحرز من الآخر ، فيجب على هذا أن يكون إدلاء الحبل بحسن ، وإن علم من حال الفريق أنه يخفق به نفسه ، إذا كان

(١) في الأصل : عنده .

(٢) في الأصل : وجوده .

قد كُتِف السلامة من هذا الخلق [بالجبل] ^(١) الذي به يتمكن [و] ^(٢) قصد بالإدلاء بباته من الفرق .

قيل له : إن اللدلى لهذا الجبل وإن كان قد مكَّنه من التثبُّت به ، والتخلُّص من الفرق ، ومكَّنه أيضا به من ترك خنق نفسه به ، فالسلامة من ذلك بأحد التمكنين هو تعريض النفع وهو التخلُّص من الفرق . والآخر هو تمكين من مضرة لا يحصل من السلامة منها إلا ما يحصل لولاه ^(٣) ؛ لأنه متى لم يخنق نفسه بذلك لم يحصل له إلا ما هو عليه لولا الإدلاء . فيجب كون التمكين الأول حسنا ، والتمكين الثاني قبيحا ؛ لأنه بمنزلة تقريب النار إلى زيد ليتمكن من الهرب منه ، في أن ذلك يقبح . ومتى كان المعلوم أنه يختار عنده من القبيح ما لولاه كان لا يختاره فيجب مع ذلك كونه مفسدة .

ويبين صحة ما قلناه أن المقصد بإدلاء الجبل إلى من المعلوم أنه يخنق به نفسه إن كان سلامته من الخنق والقتل ، فقد بينا أنه ليس برفع يحصل له بالإدلاء ، وأن الإدلاء له بمنزلة الجمل على الضرر ، ليتخلَّص الحمول عليه منه . فإن كان سلامته من الفرق مع العلم بأنه يختار خنق نفسه وقتلها فيجب كونه قبيحا لأمرين ، أحدهما أنه مفسدة ، والثاني لأنه قد قصد به من المنافع ما لا يُوفى على المضرة التي تحصل عنده ، لأن المقصد هو التخلُّص من الفرق الذي نهاية مافيه / الهلاك ، مع تجويز التخلُّص من دون الإدلاء . ١٣٢ ب فإذا علم أنه يقتل نفسه عند إدلاء الجبل عليه فقد كُتِف أمرا ليتخلَّص من ضرر جهوز ، مع العلم بأنه يختار مثل ذلك الضرر على وجه القطع .

ويفارق ما يقوله : من أنه يحسن منه أن يكُتِف زيدا مع العلم بأنه يكفر ؛ لأنه قد هُرِّص لمنافع عظيمة كانت لا تحصل لولا هذا التكليف . وليس الغرض بالتكليف التخلُّص من مضرة يصح التخلُّص منها على وجه ، ويعلم أن عند التكليف تحصل تلك

(٢) أي لولا التمكن .

(١) زيادة انتظامها السياق .

المضرة لا محالة . ويفارق ذلك أن يكلف سبحانه زيادة تكليف مع العلم بأنه كان يؤمن فيما تقدم ، ويستحق الثواب ، وأنه يكفر في الزيادة ويستحق العقاب ؛ لأن ذلك أمر يصح لنزلة زائدة كان لا يظالم لولا التكليف الزائد . وليس كذلك حال الإدلاء في باب السلامة من الخلق والقتل ؛ لأنه لا يتحصّل به زيادة سلامة لولاه كان لا يحصل .

فإن قيل : خبرونا لو علم تعالى من حال العبد أن تركه قتل نفسه بالحبل خاصة لطف ومصلحة ، وأنه يقتضى زيادة ثواب ، أتقولون : إنه يحسن منه تعالى أن يمكنه من ذلك بإدلاء الحبل إليه ، وإن كان المعلوم أنه يخفق نفسه .

قيل له : يجب إذا كان الحال ما ذكرته أن يحسن منه سبحانه ذلك ؛ لأنه تمكين من الصلاح وليس بمفسدة ؛ إلا أن يكون مفسدة في أمر آخر قد كلفه ، أو كلف تركه مع تقديم التمكين فيجب كونه قبيحاً . وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : إنه يحسن منه تعالى أن يبعث الرسول إلى من المعلوم أنه يحاربه ويردّ عليه ويقتله ، إذا كان ذلك الحرب والقتل مما لا يتمكّن منه إلا / يبعثه . فأما إن كان يتمكّن منه من دون البهمة على الوجه الذي يختاره فإنه قبيح . فعلى هذا القول يجب أن يجرى القول فيما قدمناه .

فأما الوالد فإنما يقبح منه إعطاء ولده السيف مع العلم بأنه يقتل نفسه ؛ لأنه بدوّم بذلك عمّا لا يؤدّى إلى منفعة ، ولذلك قبيح ولو لم يتمّ بذلك لحسن ؛ لأنه لو علم أنه إذا بعثه إلى الجهاد ومكّنه من المجاهدة أنه يُقدم على ما يقتل عنده ، ويستحق الثواب العظيم ولا غمّ عليه كان يحسن منه ، فكذلك يجب أن يحسن منه أن يمكنه من ذلك وإن علم أنه يختار القبيح .

وإنما قلنا : إنه تعالى باطن للكلف لا محالة ؛ لأنه لو لم يلف له اسكان ، والمعصية التي لو لطف له كان لا يفعلها كأنه قد أتى من ربي الله سبحانه وليس كذلك ، حال التكليف مع العلم بأنه يكفر ؛ لأنه لم يؤت في كفره من قبله ، بل أتى فيه من - و -

اختياره « والتكليف تريض له للمنازل السنية » فحمل التكليف في باب القبح وفي
المفسدة لا يصح « ولا على ترك اللطف والمنع منه .

فأما قول الشيخ : إنه تعالى أنظر للخلق منهم لأنفسهم ، فقد قيده شيخنا رحمه
الله بما يتعلق بالتكليف ، وقال : إن نفس التكليف ومالا يتعلق به لا يجب كونه
لعلى أنظر للخلق منهم لأنفسهم . ولذلك يحسن منه تعالى أن يعاقبهم ؛ وإن قبح منهم اختيار
ذلك ، وإن كانوا مستحقين له . فأما ما يتعلق بالتكليف فلا بد من كونه تعالى أنظر
منهم لأنفسهم لوجوب كونه فاعلا لسكل ما يكونون عنده إلى الإيمان أقرب « وعن
فعل الكفر أبعد ؛ وإن كان متى أطلق ذلك وأريد به جملة النظر والسمع من غير
تخصيص صح « لأنه تعالى يقدر من ذلك / على ما لا يصح من العبد فعله بنفسه .

٣٣

وأما الوالد إذا علم من حال ولده أنه يمرض للمرضة بدلا من الولايات إذا عرض
لها ، فجوابه ما قدمناه : من أنه إن اغتم بذلك قبح ، وإلا حسن منه أن يمرضه لذلك ،
وإن استضر بما يختاره مع تمكنه من التفضل عليه . والكلام فيه كالكلام
في التكليف .

فأما الكلام في سائر مسائل عنه من اللطف فتبينه من بعد ، لأنا لا نقول : إن
انتفاء اللطف يدل على أنه غير مرید للسلامة ، وإنما يعتمد ذلك الشيخ أبو علي رحمه
الله . ونحن نبين أن قوله في ذلك لا يوجب قبح تكليف من يعلم من حاله أنه يكفر «
مع تمكنه من التفضل « ونبين القول في تكليف الإيمان على الوجه الأشق بلا لطف ،
واختلاف الشيخين فيه . فلذلك تركنا تفصيه في هذا الموضع .

فصل

في بيان ما يحسن من تكليف من يعلم أنه يكفر وما يقبح من ذلك
وما يتصل به

قدّمنا أن تكليف من يعلم الله تعالى من حاله أنه يكفر يحسن متى لم [يعقب^(١)] مفسدة ، واتفى سائر وجوه القبح عنه وبيننا أن علمه تعالى بأنه يكفر لا يقتضى قبحه ، ولا العلم بأنه يؤمن شرط في حسنه . وشرحنا القول فيه . وبيننا أن تكليفه تعالى الرسول أداء الرسالة مع العلم بأنه يعصى فيه يقبح ؛ لأنه يقتضى ألا يكون تعالى مزجاً له المبعوث إليه . وبيننا أن / التكليف إذا كان لطفاً في القبيح فلا بدّ من أن يقبح . وبيننا الحال فيه .

فأمّا قولهم : إنه تعالى إذا قدر على التفضل عليه فيجب ألا يكون مريداً لسلامته بالتكليف إذا علم من حاله أنه يكفر ، فقد بيننا سقوطه ؛ لأن التفضل منافق للثواب . فإذا أراد تعالى بالتكليف سلامته وفوزه بالثواب دون التفضل فيجب أن [لا^(٢)] يقبح تكليفه له مع العلم بأنه يكفر ، وإن صحّ أن يتفضل عليه لولا التكليف . فإذ لا حسن وإن كان المعلوم أنه يكفر .

فإن قيل : إذا صحّ منه تعالى أن يتفضل عليه بقدر الثواب الذي يستحقّه لو أطاع فيجب قبح تكليفه إذا علم أنه يكفر .

قيل له : سبب أن التفضل بمثل الثواب في القدر والصفة لا يحسن ، فيما بعد . وذلك يبطل ما سأل عنه ؛ لأنه لا فرق بين من أجاز التفضل بالثواب وبين من أجاز التفضل بالشكر والعبادة والتعظيم وغيرها . وهذا بين الفساد .

(١) زيادة خلاصتها الأصل .

فإن قال : إن علمه تعالى بأنه يكفر بمنه من الإيمان .

قيل له : قد بينا من قبل أن علمه تعالى يتعلّق بالشيء على ما هو به ، فلا يصحّ أن يكون موجبا للمعلوم ولا مانعا من القدرة على خلافه . وأوضحنا القول في ذلك من قبل ، فلا وجه لإعادته ولا فرق بين هذا القول وبين من قال : إنه يحسن منه تعالى أن يعاقب من يعلم أنه يكفر ، لأنه قد علم أنه يعاقبه ، فيجعل علمه بأنه سيقبل متضيا لحسنه ، كما جعل هذا السائل العلم بأنه يكفر متضيا لقبه . ومن قال لا يحسن منه تعالى أن يعاقبه ويلومه على كفره / لأنه قد علم أنه يفعله [ومن قال ^(١)] يحسن أن يعاقبه [فيجب ألا يحسن لومه تعالى على عقابه لأنه قد علم أنه سيعاقبه . وقد بسطنا القول في فساد التعلّق بالعلم في باب البدل فلا وجه لإعادته .

وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : إنه يحسن أن يبعث تعالى الرسل إلى من يعلم أنه إن أمره بصديقه حاربه وعانده ، لأن ذلك تمكين . وقال في موضع آخر : يحسن منه بعثة الأنبياء إلى من يعلم أنهم يزدادون كفرا بقتلهم وقتل أصحابهم . وهذا بين متى كان بمشتم إليهم تمكيننا من المحاربة وتركها ، والردّ عليهم وتركه ، وقتلهم وتركه . فأما إن وقع القتل والمحاربة منهم بعد البعثة على الوجه الذي يصحّ وقوعه من قبل ، وعلم تعالى أنهم عند البعثة يختارون القبيح وأولاهم يختاروا ذلك فيجب كون بعثته إليهم مفسدة . وإنما أراد رحمه الله بما تقدم أن تكون محاربتهم له على سبيل القصد إلى تكذيبه من حيث كان نبيا وكذلك قتلهم إياه . وهذا بمنزلة تكذيبه والردّ عليه من حيث كان نبيا في أن بعثته تمكين في ذلك .

وقال رحمه الله في المسكريات ^(٢) : إذا علم تعالى إنه إذا كلّف المكلف طاعة عصى

(١) زيادة اقتضاها المقام .

(٢) اسم كتاب لأبي هاشم ، كما في فهرست ابن النديم ٢٤٧ .

فيها ، وإن كلفه مثلها في قدر الثواب مع مخالفتها لما في الجنس أطاع فيها لم يحسن أن يكافئه
التي يعصى فيها ويجوز أن يكلفه كليهما ، ويجوز أن يكلفه طاعة أخرى أعظم ثوابا منها وإن
علم أنه يعصى فيها . وهذا بين على طريقته ؛ لأنه يجوز أن يكلف الإيمان على الوجه الأشق ،
مع العلم بأنه يكفر ، وإن كان لو كلفه على الوجه الذي هو دونه لكان له لطفاً يؤمن عنده ،
فكذلك يجب أن يحسن منه تعالى أن يكلفه الطاعة / التي يعصى فيها إذا كان ثوابها أعظم ،
دون التي يطيع فيها إذا كان ثوابها أقل . وأن يجوز أن يجمع بين تكليف طاعتين يعلم
أنه يعصى فيهما أو يعصى في إحداهما ، ولا يقتصر به على تكليف إحداها . وإن علم أنه
يطيع فيها ؛ لأنه يحسن منه أن يعرضه لأعلى المنزلتين وإن علم أنه يكفر ، كما يحسن منه أن
يبتدئه بالتكليف وإن علم أنه يكفر .

١١

و كما لا يجب قبح التكليف مع العلم بأنه يكفر لصحة التفضل عليه ، فكذلك
لا يجوز أن يقال : يباح تكليفه كلاً^(١) الطاعتين مع ما فيهما من التعريض لزيادة الثواب ،
من حيث صح أن يقتصر به على الطاعة التي يطيع فيها . فأمّا إذا تساوت الطاعتان في
قدر الثواب فإنما لم يحسن أن يكلفه التي يعصى فيها ؛ لأن الغرض تعريضه لمنزلة في
الثواب ، ويصح أن يعرض لها بما يصل به إليها . فلا وجه لأن يعرض لهذه المنزلة
بما لا يصل به إليها . فيصير تكليف ما يعلم أنه يعصى فيه في حكم العبث فإذلاً ،
حكم بقبحه .

وقال رحمه الله في بعض الأبواب^(٢) وغيره : يحسن منه تعالى تكليف من يعلم أنه
يكفر عند دعاء الشيطان إلى باب الكفر ، ولولا أنه لم يكفر ، إذا علم أن إيمانه عند دعائه
أشد ، والثواب فيه أزيد ، ويصير دعاؤه بمنزلة زيادة الشهوة في فعل القبيح .

(١) كذا في الأصل . والناسب : « كلتا » وكأله أول الطاعتين بالواجبين .

(٢) هو كتاب أبي هاشم .

وهذا مستمر على ما قدمناه ! لأنه - رحمه الله - يجعل زيادة الشهوة في حكم التمكين ؛ لأن عندها يكون الفعل أشد . فإذ التي تحصل للفعل بزيادة الشهوة كانت لا تحصل لولاها ، وكانت لا تصح . فيجب أن يكون في حكم التمكين من الفعل بالآلات التي لولاها لما صح . فإذا حسن تكلف زيادة الأفعال / وتمكن منها بالآلات - ١٣٥ -
وهلم أنه بمعنى فيه . فكذلك القول في زيادة الشهوة . فإذا صح ذلك فيها وجب مثله في دعاء إبليس ؛ لأنه عند دعائه يكون الفعل أشد ، فيصير في حكم التمكين . ويفارق ما ذهب إليه اللطيف لأنه إنما يكون لطفاً بأن يشار على الفعل على وجه لولاه لم يختره ، وحال الفعل فيها يتعلق بالشقة وغيرها مما يقتضى الرب لا يتغير .

وعلى هذا الوجه قال رحمه الله : إنه مؤلم تعالى أنه إن كلفه الإيمان ولطف له يستحق قدراً من الثواب ، وإن كلفه بلا لطف استحق أكثر منه لكونه شاقاً عليه ، حسن منه أن يكلفه على الوجه الأشد ؛ لما فيه من تمييز زيادة الثواب ، وبصير فقدراً للطف في حكم التمكين له من إيقاع الفعل على أشد الوجوه . ولا يؤدي ذلك إلى أنه تعالى كافٍ ولم يلاطف ؛ لأنه لا لطف له في المنوم لوجه الذي كلف عليه الإيمان .
ونحن نتقضى ذلك في باب اللطيف .

وقال رحمه الله في البغداديات : يحسن منه تعالى أن يكلفه ترك شرب الخمر والزنى ، وإن كان المعلوم أنه يقدم عليهما . وبين أن الوجه في قبهما هو كونهما مفسدة ، لا كون نزلهما مصلحة ، وأنه لا يجب عليه تعالى أن يمه من فعلهما إذا كان المعلوم أنه يختارهما ؛ لأنه إذا عرفه كونهما مفسدة لزمه الامتناع بهما . ويفارق ما يكون مفسدة من فعله وهذا أيضاً بنية في باب اللطيف إن شاء الله .

وقال رحمه الله في البغداديات وغيرها : لا يجب أن يميت تعالى المؤمن ، وإن علم أنه إن بقاه كفر . ويجوز أن يحترم / الكافر الذي يعلم أنه إن بقاه وكلفه آمن .

وشيخنا أبو علي رحمه الله يقول بمجواز تكليف المؤمن . وإن علم أنه يكفر ؛ لأنه يقول : إنما يؤتى في كفره من جهة نفسه . وقد عرّفه تعالى لزيادة الثواب فيجب أن يحسن منه ذلك . ويقول : لا يحسن منه تعالى أن يعيب مَنْ المعلوم أنه يؤمن إن بقي التكليف عايه ، لأنه يجعل تبقيته في حكم اللطف في إيمانه . وتخلصه من العقاب الذي استحقه . . ويعتمد في ذلك على أن يقول : لو حسن منه أن يخترمه مع العلم بأنه سيتوب لحسن منه سبحانه أن يكلفه في كل يوم يعلم أنه يكفر فيه . ويميته في كل يوم يعلم أنه لو كلفه آمن فيه . فإذا قبح ذلك فيجب قبح ما قدمناه .

وأداء هذا القول إلى أن قال : لو كان صلى الله عليه وسلم قتل الأسراء الذين^(١) كان مَنْ عليهم لكان تعالى يحيي منهم من آمن من بعد ، ويجعل علماء النبوة . وألزمه شيخنا أبو هاشم رحمه الله أن يقول : إن كل من تعبدنا الله بقتله قوداً أو حداً على الزنى يجب أن يحكم على كل من قتلناه منهم أنه لو بقوا لم يتوبوا من معاصيهم . وأن يحكم بذلك في سائر من مات . وهو مستحق للعقاب .

وذكر^(٢) عنه أنه كان يلتزم على هذا أنه يجب على القديم تعالى إذا علم من حال زمانه أنه إن عرّفه أنه يموت بعد يوم أو يومين تاب أنه يجب عليه تعريفه . كما يجب عليه تبقيته إذا علم أنه يؤمن إن بقاه .

واعترض^(٣) ذلك بأن قال رحمه الله : إن ذلك يوجب كونه ملجأ إلى ألا يفعل التبيح إن كان قد عرف أنه يموت / بعد أوقات يسيرة . وإن عرف ذلك قبل أن يموت بأوقات كثيرة فهو إلى أن يكون إغراء بالمصيبة أقرب . فلا يصح أن يقال : إن منعه إياهم هذا التعريف مفيدة بل الأصلاح هو إخفاء وقت الموت عليهم .

(١) في الأصل : « الذي » وقد يصح عند بعض النحويين الذين يرون مجيء (الذي) للجمع .

(٢) أي أبو هاشم عن أبي علي .

(٣) أي أبو هاشم راداً على أبي علي .

وإنما لم يوجب شيخنا أبو هاشم رحمه الله تبقية الكافر ، وإن علم أنه يؤمن ؛
لأنه لا يجوز أن يكون لطفًا فيما تقدم ، ولا فيما يستأنف ، لأنه تمكينٌ فُعل من بعد
الإيمان ، والتمكين لا يكون لطفًا . فيجب أن يكون تعالى متفضلًا بهذا التكليف
الزائد . ونحن نبين في باب اللطف القول في أن ذلك لا يصح كونه لطفًا ، وأنه يحسن
أن يحترم من يعلم أنه يموت .

فأما ما تفاق به شيخنا أبو علي رحمه الله : من أن اخترام هذا المكلف لو حسن
لحسن منه تعالى أن يجرى تدبير المكاف على أن يكلفه في كل يوم يعلم أنه يمضى فيه ،
ويحترمه في كل يوم يعلم أنه يطعم فيه ، فإن ذلك إن لم يدل على أنه لا يريد سلامته ،
ولم يكن مستفيدًا له به ، فليس في العالم استفساد . فقد ذكر شيخنا أبو عبد الله أن
شيخنا أبا هاشم رحمه الله لم يذكر جواب هذا الكلام . وقال : يجب على أصله أن
يحسن منه تعالى ذلك ؛ لأنه إذا جوز أن يكلفه مدة يعلم أنه يكفر فيها ، ويحترمه ، وإن علم
أنه لو بقاه بعدها لآمن ، فيجب أن يحسن مثل ذلك في أوقات مختلفة ، حتى يكلفه أوقاتًا
يعلم أنه يكفر فيها ويحترمه في الأوقات التي يعلم أنه يؤمن فيها ؛ لأنه لا فرق بين الوقت
الواحد ، والأوقات الكثيرة في هذا الباب ؛ لأن العلة / في الكل واحدة ؛ ألا ترى أنه
لقد اعتل رحمه الله بأن التبقية والتكليف الثاني لا يكون لطفًا فيما تقدم ولا فيما يستقبل ،
لمقال ؛ إنه يجب أن يعمله تعالى . وإذا بطل ذلك فيجب أن يكون تفضلًا . والله تعالى
أن يبقى التكليف عليه وإن علم أنه يؤمن ، وله أن يحترمه . وهذه العلة موجودة في
الأوقات الكثيرة .

وقال رحمه الله : ويصح أن يقال : إن إدامة التكليف على هذا الوجه تدل على
أنه لم يرد صلاحه ، وإن كان متى لم يدم لم يدل على ذلك ؛ لأن الأفعال بكثرتها قد تدل
على ما لا يدل القليل منها ؛ كالأفعال المحكمة ، وكاتفاق الصدق في الأخبار الكثيرة ؛

إنهما يدلان على العلم « وإن كان اليسير من ذلك لا يدل » .

وقد نصّ شيخنا أبو هاشم رحمه الله في هذه المسألة على الوجه الأول في الأثر وسننات^(١) ؛ لأنه قال : لو جعل تعالى تدبيره أن يبقيه كل يوم يعلم أنه يكفر لحسن ، وإن اخترمه كل يوم يعلم أنه يؤمن فإذا كان عند شيخنا أبي علي رحمه الله لو أجرى تعالى تدبيره على أن يكلف كل فرقة يعلم أنها تكفر ، ولا يكلف كل فرقة يعلم أنها تؤمن « لم يدل ذلك على فساد في التدبير ، ولا اقتضى قبح هذا التكليف . فما الذي يمنع من أن يحسن أن يجري تدبير المكلف الواحد على ما ذكرناه ، ولا يوجب ذلك فسادا في التكليف ، ولا يدل على أنه غير مريد لصلاحه . فإذا جاز عنده رحمه الله أن يكلف تعالى كل من يعلم أنه إن بقي التكليف عليه كفر ، ويجري التدبير فيه ألا يحقره عند إيمانه « بل يبقيه « وإن علم أنه يكفر / ولا يدل ذلك على أنه مريد لفساده ، فما الذي يمنع من صحة ما قاله أبو هاشم رحمه الله .

ب ١

وقال رحمه الله في العميون : إذا دفع الكمين إلى ابنه مع علمه بأنه يقتل نفسه ، فأما قبح لأنه يمتعه ذلك ، ولولا غمّه لحسن إذا مكّنه من منفعة لا ينالها إلا به . وذكر مثله في العسكريات .

وحكى شيخنا أبو عبد الله رحمه الله عنه أنه قال في العسكريات في موضع آخر : لا يحسن أن يدفع إلى زيد درهما مع العلم بأنه يكفر عند ذلك « ولو لم يدفع إليه لم يكفر ، لأنه يكون استفادا في فعل الكفر . قال : ولم يذكر أنه يحسن إذا عرض به للمفهمة لا يصل إليها (إلاّ به^(٢)) قال : يحسن . ولا يمتنع أن يكون مفارقا لدفع السيوف ، لأن

(١) هو كتاب له . والنسب إلى أشروسنة - ويقال فيها : أسروسنة - وهو إقليم فيها وراء النهر ويظهر أن الأشروسنات هذه مسائل كتبها أبو هاشم تنصل بهذا الإقليم لأنها جواب عن أسئلة وردت منه مثلا .

(٢) في الأصل : « لأنه » قوله : « وقال يحسن » عبارة فظة في هذا الموضع .

الكفر الذى يقع عند دفع الدرهم لا يفي ضرره بما تعرض بإعطاء الدرهم من النفع وليس كذلك سبيل السيف . والأقرب أنهما لا يختلفان على قوله . وإنما قال ذلك فى الدرهم ؛ لأنه يختار الكفر عنده على وجه لولاه كان لا يختار ، وقد حصل فيه مفسدة على كل حال .

فأما إذا كان قد مكنته بدفعه من أمر يكفر به فالقول فيه كالقول فى السيف . وقد ذكره شهنا أبو على رحمه الله فى دفع السيف ما قدمناه . وقال : بقبح فى هذا الوقت أن تدفع إلى لهرنا سيفا ليقاتل به ، مع علمنا أو غلبة ظننا أنه يقتل به نفسه ، ولا يقاتل به من طريق السمع للمفسدة ، لا من جهة العقل .

واعلم أن القول فى دفع السيف إلى الغير أو الدرهم أو غير ذلك يجب أن يجرى على ما قدمناه فى إدلاء الحبل إلى من المعلوم أنه يحنق به نفسه ، وإن كان ما يفعل عنده من ١٣٨ التبيح به تمكن منه ، ولولاه لم يتمكن ، وكان بدفعه السيف إليه قد مكنته من ذلك ومرضه لمنافع عظيمة . فيجب أن يحسن دفعه إليه ، إلا أن يلحقه بذلك غم فيقبح منه ذلك . فأما إن كان ما يختار عنده من القتل كان مقدورا له من قبل ، وتركه مقدورا ، ولم أن عند إعطاء السيف أو الدرهم يقتل نفسه ، وكان يختار هذا الفساد دون الصلاح الذى هو قادر عليه ، فيجب أن يكون من حيز المفسدة وأن يُقضى بقبحه . فعلى هذا يجب أن يجرى هذا الباب .

وإنما قالوا - رحمهما الله - فى دفع السيف إلى من المعلوم أنه يقتل نفسه : إن ذلك يحسن لأنه تمكن من قتل نفسه ، كما أنه تمكن من الجهاد ، فإذا قتل به نفسه لم يجب قبح هذا الدفع ؛ لأنه ليس بمفسدة . فهذا هو الأولى أن يكونا رحمهما الله أراداه وهو مستقيم على مذهبهما .

وقد قال رحمه الله فى جواب البخارى : إذا أطعم زيد غيره طعاما طيبا فهو منعم (١١/٣٠ الملقى)

عليه ، وإن لم يرد به شيئا . ومتى أراد من المَطْم الفساد فبعت الإرادة دون الطعام ، إلا أن يعلم أنه عند الإطعام يقصد قبيح ؛ لأنه مفسدة . ومتى أطعمه خبيصا^(١) ، وغلب في غلبته أن فيه سماً قبيح منه إطعامه ، وإن توهم في طعام مسموم أنه الطعام الذي لم يسمه ، وأطعمه غيره فإطعامه حسن لظنه أنه صلاح ، وإنما يقبح منه إطعام المسموم لعله بأنه مسموم أو غلبة ظنه لذلك .

١٠ ب

وقال في المسكرات : من قَدَّم إلى غيره طعاما غير مسموم وهو يظن أنه مسموم ، وأراد الإضرار به لم يخرج من كونه نافعاً له ، وإن كان فعله قبيحاً . ولو قَدَّم / إليه مسموماً يظنه غير مسموم ، وقصد نفعه لم يخرج من كونه ضاراً له . وهذا بين على قوله : إن العلم حسن وكذلك النظر ، وردَّ الوديعه^٢ والقصد لا يؤثر فيها ، لأن ذلك إذا ثبت وجب مثله في إيصال النفع المحض إلى غيره ، وإن لم يكن له قصد . وإذا كان الظلم يقبح وإن لم يقصد إليه فكذلك النفع الخالص لا يمتنع أن يختص وإن لم يُرَد . فأما إذا أراد به الفساد وجب قبح الإرادة لأنها لم تؤثر في الإطعام ويجب حسنه كما كان يحسن لولا الإرادة ، فأما إذا علم أنه مفسدة فقد حصل إضراراً^٣ وخروج من باب النفع فيجب أن يقبح . فأما قبح إطعام ما يظنه مسموماً فبين لأنه يقبح أن يقصد إلى ما يظنه إضراراً بالغير ، كما يقبح أن يقصد إلى ما يلمه إضراراً به ، لأن غلبة الظن في هذا الباب تقوم مقام العلم فكأن لو علمه مسموماً ليقبح فكذلك إذا ظنه مسموماً .

فإن قيل : أليس قد قال في المسكرات : إن المَطْم لطعام يظنه مسموماً وهو غير مسموم هو نافع للطعم ، وإن أراد الإضرار به ؟ فكيف يقال فيما هذا حاله إنه قبيح ؟

قيل له : ليس هذا بخلاف لما حكيناه عنه في جواب البخاري ؛ لأنه رحمه الله

(١) هو طعام يعمل من التمر والسمن .

ذكر أنه وإن كان نافعا له فعمله قبيح . وليس يمتنع في المنافع أن تكون قبيحة ؛ ألا ترى أن إثابة من لا يستحق الثواب يكون قبيحا ، وإثارة الغير بالطعام مع شدة الحاجة إليه يقبح ، وإن كان الفاعل نافعا لغيره . وإنما جعله نافعا للغير وإن كان فعله قبيحا ؛ لأن ما فعله نفع بعض لا يلحق المفعول به ضرر في عاجل ولا آجل . فكما أنه لو ظن في شيء / يأكله أنه يضره وهو في نفسه غير ضار لم يخرج من كونه منتفحا وإن كان فعله قبيحا ، فكذلك القول في إطعام الغير . فأما إذا ظن في طعام مسموم أنه الذي لم يسمه فأطعمه غيره ، فإنما قال رحمه الله : إن إطعامه حسن ؛ لأن هذا الباب مما يستبر فيه الظن . فإذا فقد أماره كونه مسموما والأصل^(١) في الطعام أنه غير مسموم ، صار ذلك في حكم الأمانة القتضية لحسنه ؛ لأنه لا وجه يعلم به حسن الإطعام إلا أن يعلمه غير مسموم ، أو يظنه . أو يجري فيه على الأصل فيكون في حكم غالب ظن حدث فيه . ومآله في السكريات : من أن هذا المظم وإن قصد نفعه فإنه غير خارج من كونه ضارا له صحيح . ولا يمتنع أن يكون فعله الإطعام حسنا ، وإن كان ضارا بالمظم ، كما لا يمتنع أن يكون مضرًا بنفسه فيما يتناوله مع غلبة الظن أنه ينفعه وإن كان فعله حسنا .

فإن قيل : فيجب على هذا أن تقولوا في الخارجى إذا غاب على ظنه أن دعاه غيره إلى مذهبه نافعا له ، أن يحسن منه هذا الدعاء ، وإن كان مضرًا به .

قيل له : إن الإطعام إنما قضينا بحسنه ، وإن كان مسموما إذا ظنته غير مسموم ؛ لأنه غير متمكن من العلم بأنه مسموم ، فلا بد من أن يعمل فيه على غالب الظن . وليس كذلك حال الخارجى ؛ لأنه متمكن من العلم بأنه مخطئ فيما يعتقد ، فكما يلزمه العدول عن مذهبه لتمكّنه من طريق العلم ، فكذلك يلزمه ألا يدعوه غيره إليه . وليس كذلك الإطعام الذي ذكرناه ؛ لأنه كما يحسن منه أن يتناوله ، فكذلك يحسن منه إطعام غيره !

(١) في الأصل : « فالأصل » .

لأنه لا يجوز أن يكون حال غيره في باب ما يقصد به إلى النفع أزيد من حاله . وقد بينا
 ١٢ ب / أن تكليف من يعلم أنه يكفر بفارق ما بيناه في الإطعام ؛ لأنه إذا أطعمه مع
 الظن بأنه مسموم لم يحصل معرفته له للنافع وليس كذلك التكليف ، لأننا قد بينا أنه
 تريض لمنزلة عالية لا تُنال إلا به ، فيجب القضاء بحسبه . فأما إذا ظن في الطعام أنه غير
 مسموم وهو مسموم في نفسه فإنما صار ضاراً له ؛ لأن ما فعله لا يصحح أن ينتفع به للطعام .
 وليس كذلك حال التكليف لأننا قد بينا أنه يصحح أن ينتفع به ، كما يصحح أن يستضر
 به ، وإن المكلف إذا فعل به ما يجري مجرى البعث على النفع ، والصارف عن الضرر
 فيجب كونه نافعاً له .

وقد بينا من قبل أنه لا يمتنع إذا ظن في الطعام أنه مسموم وهو في نفسه غير مسموم
 أن يقال ؛ إنه يحسن منه الإطعام إذا لم يكن هناك قصد ؛ لأنه يصير ملجئاً له إلى الأكل ،
 وذلك مما ينفعه لا محالة وبيننا مفارقة التكليف له في هذا الوجه ؛ ودللتنا على أن التكليف
 يجب أن يكون بمنزلة تقديم الطعام إلى المختار ، مع العلم بأنه يترك الأكل ويستضر به ،
 في أنه يحسن ، وإن علم أن المكلف يضر نفسه لسوء اختياره .

فإن قيل : أليس من قولكم أن الإيمان يجب على المكلف ويحسن منه ، وإن لم
 أنه لا نفع له فيه ، وقد قال بذلك شيخكم أبو هاشم رحمه الله في كتاب العوض وغيره .
 فيجب أن يحسن منه تعالى تكليفه الإيمان وإن لم يمرضه به لمنفعة .

قيل له : إن وجوب الشيء منفصل من إيجاب الموجب له . فلا يمتنع حسن أحدهما
 وقبح الآخر . ولذلك يجب على من هدد بالقتل إن لم يبذل بعض ماله أن يبذله ، ويترحم
 على / من رآه أخذ ذلك منه . ويكون إيجابه ذلك عليه بالترحم قبيحاً . فإذا صح ذلك
 ١٤٠ لم يمتنع كون الإيمان حسناً لاختصاصه بالوجه الذي له يحسن وواجباً لحصول جهة الوجوب

لوه ، وإن لم ينتفع به ، كما يجب على القديم الواجب لا لمنفعة ، وإن قبح منه تعالى إيجاب الإيمان لا لمنفعة على ما ذكرناه .

إن قيل : أتقولون فيمن المعلوم من حاله أنه إن كُلف طاعات مخصوصة أطاع فيها واستحق الثواب ، وإن كُلف غيرها عصى واستحق العقاب . إنه يحسن منه تعالى أن يأنف ما يعلم أنه يعصى فيه دون ما يعلم أنه يطيع فيه ؟

قيل له : قد حكينا عن شيخنا أبي هاشم رحمه الله أنه ذكر في المسكرات أنه لا يحسن ذلك متى كان قصد القديم تعالى تعريضه لقدر من النفع ؛ لأنه إذا صح أن يمرضه له بما يصل به إليه فتمريضه له بما لا يصل به إليه يوجب ؛ كما يوجب منه تعالى أن يفعل الألم للعوض والماء . وقد حكينا عنه رحمه الله أنه قال : يحسن تكليفه كلا الطاعتين ، وإن علم أنه متى جمع عليه بينهما عصى في أحدهما واستوجب العقاب . وقال : إن له تعالى أن يكلفه أعظم الطاعتين وإن علم أنه يعصى فيها^(١) وأنه لو كلف أدونهما لأطاع . وما ذكره : من أنه يحسن منه تعالى أن يمرضه من يعلم أنه إن بقاء آمن يخالف ما بدأنا به من المسألة ، لأنه لم يفصل بين أن يكون ما يستحقه من الثواب بالإيمان المستقبل أعظم مما كان يستحقه لو أطاع بتكليفه الآن أو أن يكون مثله أو دونه . ويجوز أن يفصل بين الوقت الواحد ، وبين الأوقات في هذا الباب ، فنقول في الطاعتين الواقعتين في الوقت الواحد على البديل وحالهما / واحدة في الثواب المستحق بهما ؛ إنه لا يجوز أن يكلفه ما يعلم أنه يطيع فيه دون ما المعلوم أنه يعصى فيه . وأما إذا كان الكلام في وقتين فتغير تمتع أن يكلفه في اليوم الأول ما يعلم أنه يعصى فيه ، ولا يكلفه في اليوم الثاني ما يعلم أنه يطيع فيه ؛ لأن النرض بالتكليف في أحد الوقتين متصل من النرض بالتكليف في الوقت الآخر . وليس كذلك القول فيه إذا كان الوقت وقتا واحدا .

(١) من الأصل : فيها .

وقد ذكر شيخنا أبو عبد الله رحمه الله أن الواجب على أصواته أن يعتبر كل مكلف بنفسه . فإذا كان المعلوم من المكلف أنه لو أطلع فيما كُتف لانتفع به ، ووصل به إلى الثواب المستحق ، فيجب أن يحسن منه تعالى أن يكلفه ، كان المعلوم أنه يعصى فيه أو يطيع ولا يمتثل حسن ذلك بتكليف آخر يعلم أنه يطيع فيه « وسوى في هذا الباب بين الوقت والأوقات » والفعالين الثابتين في قدر الثواب والمختارين . ولم يحك عن شيخنا رحمه الله المائة التي حكيناها أولاً في المكربات . وهي تخالف ما ذكره من هذا الأصل ، من حيث حكم بقبح تكليفه الطاعة التي يعصى فيها إذا كان المعلوم أنه إن كلفه طاعة أخرى مساوية لها في قدر الثواب أطاع فيها . فالكلام مشتبه في هذا الباب على ما ترى .

فالذي أقوله في ذلك أنه تعالى متفضل بالتكليف ، وإنما يكلف المكلف لينفعه بالثواب الذي يصح أن يصل إليه بفعله ما كلفه . ولذلك قلنا إنه لو صح أن يصل إلى الثواب من دون التكليف لما حسن . وإنما يحسن / لأنه لا يصح المكلف التوصل إلى الثواب إلا به . فلو جاز التفضل بالثواب نفسه لم يكن للتكليف وجه ؛ كما لا يحسن من الواحد منا إن يُعصب نفسه أو غيره لمنفعة يتمكن من الوصول إليها ابتداءً . وعلى هذا الوجه يُبنى القول بكون الآلام مصالحة واطفاً ، وإلا لم تحسن فإذا صح ذلك حسن منه تعالى أن يريد وصول المكلف إلى قدر من الثواب دون قدر ؛ كما يحسن منه ألا ينالته أصلاً « ويقصر به على منزلة التفضل .

ولو جاز أن يقال : إنه لا يجوز أن يقتصر به على التمرير لتصدر من الثواب إذا أمكن أن يمرض لأكثر منها ، لأذى ذلك إلى أن يجب متى كلف أن يكلف أبدأً ، والأب يكون للتكليف آخر ، ولجاز أن يقال بوجوب التكليف أصلاً ؛ لأن ما عرّض له أرفع منزلة من درجة التفضل . فإذا كان ذلك غير واجب لم يجب أيضاً فيمن يصح أن يمرض لمقادير عظيمة من الثواب ألا يجوز أن يقتصر به على بعضها .

وكا يجوز أن يقتصر به على البعض ، فكذلك لا يتمتع أن يمرض للكل ؛ لأن
الامريض لزيادة المنافع بمنزلة التمريض للمزيد عليه . فإذا حسن التمريض للثواب ؛ لأنه
أرفع حالا من منزلة التفضل فيجب أن يحسن التمريض لزيادة الثواب حالا بعد حال ؛
لأنه أرفع حالا من التمريض لبعضه .

وذلك يبين أنه كما يحسن منه تعالى أن يمرض لبعض ما يصح أن يمرض له من الثواب
دون الجميع ، فكذلك يحسن منه أن يمرضه للكل ؛ ولا يقتصر به على ما دونه .

فإذا صحّت هذه الجملة فيجب أن ينظر . فحقى كان غرض التديم سبحانه في المكلف

أن يمرضه لتقدر من الثواب وصحّ تعريضه لذلك القدر بما يعلم أنه / يطيع فيه . ويصل ١٤١
به إليه على أى وجه كان لم يحسن أن يكلفه ما يعلم أنه يمضى فيه البتة . ولا معتبر بالوقت
والأوقات في هذا الباب . ومتى كان الغرض تعريضه لتقدر من الثواب لا يصل إليه إلا بما
يمضى فيه أو في بعضه فيجب أن يحسن أن يكلفه ذلك . مع العلم بأنه يمضى . ولا يعتبر
في هذا الوجه أيضا بالوقت الواحد والأوقات . وإنما وجب ذلك لأنه لا معتبر بما به
يصل إلى الثواب ، حتى لو صحّ أن يصل إليه من دون تكليف لم يحسن التكليف
أصلا . فإذا صحّ ذلك لم يكن بغير ما يصل به إلى التكليف معتبر . فلو قلنا : إنه تعالى
يحسن منه أن يكلف الاعتماد^(١) لأجل الوصول إلى قدر من الثواب ، مع العلم بأنه لو
كلفه الحركة لوصل بها إلى ذلك ، لوجب كون تكليف الاعتماد في حكم العبث ؛ لأن
الغرض بتكليفه التوصل إلى أمر يصل بغيره إليه ، ولا يصل به إليه . فكما لو صحّ
أن يستحقّ الثواب بلا تكليف لكان التكليف عبثا ، فكذلك إذا صحّ أن يصل
المكلف إلى القدر الذى هو الغرض في الثواب بفعل مخصوص . فتكليفه غير ذلك
الفعل لهذا الغرض ، مع أنه لا يصل به إليه عبث . ولا فرق في هذا الوجه بين الوقت

(١) انظر التلخيص على هذه الكلمة ص ٧٤ .

والأوقات ؛ لأن الغرض تعريفه لذلك النفع . فكما أن عين الفعل غير معتبر ، فكذلك وقت التكليف غير معتبر . فمتى علم تعالى أنه إن كلفه الطاعة بعد مائة سنة وصل بها إلى الغرض الذي عرض له من الثواب ، فتكليفه^(١) الآن ما يعلم أنه يمضى فيه ، ولا يصل به إلى ذلك الثواب واقتطاعه عن ذلك التكليف في / حكم العبث .

يبين ذلك أن الواحد متناً إذا كان غرضه في الجائع سدَّ جوعته بالإطعام ، فمتى علم أنه إن قدّم إليه طعاماً مخصوصاً تناوله ، وحصل به الغرض ، وإن قدّم إليه غيره لم يحصل به الغرض بالأب يتناوله ، وجب قبح تقديم هذا إليه ؛ لأنه في حكم العبث ؛ لأنه قد علم أن غرضه سدَّ جوعته فقط . فإذا أمكنه إيصاله إلى هذا الغرض بأمر يصل إليه به فما يعلم أنه لا يصل إليه به في حكم العبث . وكذلك لو علم أنه إن أدلى أحد الحبلين إلى الفريق نجاة به ، وإن أدلى إليه الآخر لم ينجح به ، وغرضه نجاته ، فإدلاء ما لا يؤثر في ذلك عبث . ولو علم أنه إن أدلى إليه الحبل في هذا اليوم لا يؤثر في اختياره نجاة نفسه ، وإن أدلى إليه في اليوم الثاني نجاة لا محالة ، لم يكن لهذا الإدلاء المعجل وجه إذا كان المدلى على ثقة من حصول النجاة بما يفعله من بعد . فأما إذا كان على وجَل من ذلك لتجويزه أن يفوت التوصل إلى نجاته بما يفعله في اليوم الثاني لم يمتنع أن يحسن منه إدلاء الحبل إليه في هذا اليوم ، وإن غلب في ظنه أنه لا يتشَبَّث به .

فأما إذا كان غرضه تعالى إيصال المكلف إلى قدر عظيم من الثواب لا يتاله المكلف إلا بما المعلوم أنه يمضى فيه كله أو بعضه ، فغير ممتنع أن يحسن تكليفه ذلك ؛ لأنه قد عرض به لما لا يتاله إلا بفعل ما كلفه . ولا يجب أن يقتصر به على ما يعلم أنه سيطلع فيه لا محالة . ومثال ذلك في الشاهد أنه يحسن من الواحد متناً إذا كان غرضه بالإطعام نفع غيره ، وعلم أن النفع الذي يريده له لا يحصل / إلا بتقديم طعام مخصوص

ب ١

(١) ل الأصل : « وتكليف » .

لا يناله إلا به أن يقدم ذلك إليه دون الطعام الذي قد ينفع به انتفاط دون هذا الذي أرادته به يبين ذلك أنه في هذا الوجه لا يمكن أن يقال : إنه تعالى بهذا التكليف طابث ؛ لأنه قد عرّضه به لمنافع لا ينالها إلا بهذا التكليف . فكما يحسن الإيلاء إذا اجتمع فيه التعويض والمصلحة ، فكذلك القول في هذا التكليف . وكما يحسن هذا التكليف إذا علم أن المكلف يؤمن ، فكذلك يحسن وإن علم أنه يكفر .

فإن قيل : إنكم بنيتم الكلام على أنه يحسن منه سبحانه أن يكلفه إحدى الطاعتين دون الأخرى إذا تساوتا في قدر ما يستحق بهما من الثواب ، إذا كان المعلوم أنه بطبع فيها ، وكان الغرض أن يعرض لهذا القدر من الثواب ، وحكيتم مثل ذلك عن أبي هاشم رحمه الله ! وهذا ممتنع وجوده ؛ لأن الطاعتين إذا كانتا صلاحا له فلا بد من أن يكلفهما جميعا ، إما على الجمع أو على التخيير ؛ كالكفارات . فكأنكم مثمتم هذا القول بما لا يصح وقوعه ولا كونه .

قيل له : إنه وإن كان الأقرب في هذه الأفعال التي تحظر بقلبه وهو متمكن منها أنها متى كانت صلاحا فلا بد من أن تبين له ، ومتى تساوت في الصلاح فكذلك^(١) ؛ لئلا يمتد الشيء على خلاف ما هو به ، ويستبيح ما هو واجب ، فغير ممتنع فيما لا يحظر له بالبال ، ولا يتمكّن من فعله - وحاله هذه - أن يكون في الصلاح يقوم مقام ما كلفه . ولذلك لا يمتنع أن يقوم مقام الصلاة في المصلحة أمر آخر في الحائض . وكذلك

في / الملائكة . وعلى هذا الوجه يختلف تكليف المكلفين ، مع انتفاءهم في التكليف ١٤٣ | العقل . فإذا صحّ ذلك لم يمتنع أن يعلم تعالى من حال العبد أنه إن كلفه طاعة - وحاله حال الواحد منا - أطاع ، ولو كلفه طاعة - وحاله حال الملائكة - أو طاعة لا تحظر له الآن بالبال لمصّى فيها . ومتى صحّ ذلك فقد بيننا أن ما جوزناه له مثال صحيح في الوقت

(١) أي فكذلك لا بد أن تبين له .

الواحد . فأما الكلام في الوقتين فلا شبهة في صحته ؛ لأنه لا يمتنع أن يعلم تعالى أنه إن كلفه الطاعة في هذا اليوم عصى فيها ، وإن كلف مثلها بعد سنة أطلع فيها فيجب إذا صبح ذلك ألا يحسن أن يكلفه إلا ما يعلم أنه يطيع فيه ؛ على ما قدمناه .

وإنما احتجنا في الوجه الأول إلى أن نمثل بالحالتين المختلفتين للمكلف إذا كان الكلام على الطاعات التي وجبها كونها مصلحة . فأما إذا كان الكلام فيما وجبه وجوبه ما يخصه من الواجبات العقلية ، فالكلام فيه أظهر ؛ لأن جميع المكلفين وإن كلفوه فغير ممتنع أن تختلف أحوالهم في أعيان ما يكلفون من ذلك ؛ كردّ الوديعة التي قد يجوز أن يبقى المكلف أبداً ولا يكون لازماً له ، وقد يجوز أن يلزمه لحصول سبب وجوبه ، فيختلف الحال فيه على ما ترى . وقد يجوز أن تكون الطاعة مصلحة بشرط انفرداها عن طاعة أخرى ، وتلك أيضاً هذه حالها . فالجمع بين تكليفها يقبح . ويحسن تكليف كل واحدة منهما . فالسألة صحيحة على كل حال .

فإن قيل : فيجب على هذا القول ألا يحسن منه تعالى أن يكلف زيدا ما يصح فيه ، ثم يحترمه ، مع العلم بأنه يعوب ويؤمن .

قيل له : يجب أن يُنظر في ذلك . فإن كان القدر الذي عُرض له من الثواب بهذا التكليف يعلم أنه يصل إليه بالتكليف الذي كان يكلف لو بقي لا يحسن^(١) أن يكلف هذا التكليف بدلا من ذلك . فأما إذا كان المعلوم أنه يستحق بهذا التكليف ، من الثواب أكثر مما كان يستحقه بالتكليف المستقبل لو كلفه ذلك فذلك جائز . هذا إذا كان الفرض بالتكليف وصوله إلى القدر الذي يستحقه بأحد التكليفين ، والثواب . فأما إذا كان الفرض أن يصل إلى ما يستحقه بهما فلا بد من أن يكلف كليهما^(٢) .

١٤٢ ب

(١) في الأصل : « أن لا » . (٢) في الأصل : « كلاما » وما أنتهت هو النصيح .

فإن قال : أرأيتم إذا كان المعلوم من حاله أنه إن كلف أحد التكليفين أطاع في الأكثر، وفعل في آخره ما يحبطه ، وإن كلفه الآخر عصى في الأكثر وفعل في آخره الأكثر ، كيف قولكم فيه ؟

قيل له : إن توبة التائب وإن أزلت المقاب فإنه لا يستحقّ بها من الثواب ما كان يستحقه لو فعل الطاعات ، فلا يمكن فيما سألت عنه أن يقال : إنه في أحد التكليفين يصل إلى ما عرض له من الثواب من حيث يتوب أخيراً ؛ لأن التوبة لا تقتضي استحقاق الثواب ما كان يستحقه لو أطاع في كل ما كلف . لكن الواجب فيما سألت عنه ، وإن كان حاله ما قلناه أن يكلف ما للمعلوم أنه ينتهي فيه إلى التوبة بعد التكليف الآخر ؛ لأنه وإن لم يصل إلى القدر الذي عرض له ، فقد علم أنه يصل إلى بعضه « وفي الوجه الآخر من التكليف لا يصل إلى بعض ولا كل . فكما يجب في أحد التكليفين إذا كان المعلوم أنه لا يصل به إلى ما عرض له أن يكون في حكم العبث ، وأن يكلف ما يصل به إلى ما عرض له من قدر الثواب ، فكذلك القول فيه إذا كان يصل بأحدهما إلى بعض ما عرض له من الثواب . وهذا مثل أن يعلم أن من تقدم الطعام إليه بسدّ بعض جوعته إذا قدمنا إليه طعاماً مخصوصاً ، ومتى قدمنا الطعام الآخر لم يأكل منه شيئاً أن الواجب العدول إلى تقديم ما يسدّ به جوعته .

١٤٤

فإن قيل : فيجب أن يقتصر في هذا المكلف على أن يكلف آخر الطاعات دون ما تقدمها لأن المعلوم أنه إنما يستحق ثوابها فقط ، دون ما تقدم « فتكليف المتقدم هبّث على ما ذكرتم .

قيل له : إنه إذا عرض بكل التكليف لمنازل عظيمة حسن ذلك ؛ وإن كان إنما يطعم في بعضها ؛ لأنه إنما أتى من قبيل نفسه في حرمان الباقي من الثواب . هذا لو صحّ أن يفرد آخر الطاعات عما تقدمه . فأمّا إذا كان الكلام في التوبة أو غيرها مما يجوز أن

يكون وجه كونها طاعة تقدم التكليف ، أو يكون تقدم ما تقدم من التكليف كالإطاع في كونه مطيعا فيها ، قال الكلام زائل .

فإن قيل : فما قولكم في تكليف زيد ما يعلم أنه إن اقتصر عليه آمن ، وإن زيد في تكليفه أو يُقَى وكُلّف غيره كفر ؟

قيل له : يحسن منه تعالى أن يجمع في تكليفه بين الأمرين في الوقت الواحد ، والوقتين على ما بيناه ؛ لأنه تعريض لمنزلة عظيمة ، فلا يجب أن يقتصر به على مادونها .
وجاز أن يقتصر به على مادونها ، فيكلف الطاعة التي يطيع فيها فقط / دون غيرها .
ب ١٤
فعلى هذا الوجه يحسن منه تعالى أن يُقَى مَنْ يعلم أنه يكفر إذا كان في الابتداء . فقد في تكليفه الوصول إلى قدر من الثواب لا يُستحق إلا بهما جميعا . فأما من المعلوم من حاله أنه يؤمن إن بقي التكليف عليه فقد بينا أنه إذا كان الغرض بتكليفه ما يقتضى تعريضه لقدرة من الثواب قد ^(١) يصل إلى مثله بالتكليف المستقبل الذي يعلم أنه يطيع فيه ، فيجب تكليف ما تقدم ؛ ووجب تكليف المستأنف . وإن كان الغرض وصوله إلى قدر من الثواب يُستحق بهما جميعا ؛ حسن أن يجمع بين كلا التكليفين . وكذلك القول لو علم تعالى أنه إن كلفه جملة من الطاعات أطاع فيها إلا في طاعة واحدة ، وإن كلفه جملة مثلها في قدر الثواب أطاع في الكل لم يحسن تكليف الجملة الأوتة .

فإن قيل : فيجب على هذا القول أن تقطعوا فيمن يموت على الكفر أنه لم يكن في المعلوم ما لو كُلف لآمن ، ووصل به إلى القدر الذي عرض له بالتكليف الذي كفر فيه .

قيل له : كذلك تقول على هذا الأصل . ويجب أن يقطع أن كل من مات على

(١) في الأصل : « فقد » .

كفره فالعلوم^(١) أنه لم يكن يصحّ ويجوز أن يكلف ما كان يصل به إلى هذا القدر الذي عرض له من الثواب « مع العلم بأنه يطيع ، بل يجب أن يحكم فيمن أقدم على بعض المعاصي ، صغرت أم كبرت ، أنه لم يكن في المعلوم جملة من التكليف كان يطيع في جميعها وإلا لم يكن بتكليف هذه الجملة التي يعصى في بعضها » ويجب أن يقطع أنه لم يكن في المعلوم أن من مات هل كفره يجوز أن يكلف أبدا ما يصل به إلى هذا القدر من الثواب مع العلم بأنه يطيع .

فإن قيل : فيجب على هذا القول أن يصحّ ما قاله أبو علي رحمه الله : من أنه يجب ١٤٥
هل القديم ببقية التكليف على من يعلم أنه يتوب ويؤمن .

قيل له : قد بينا أن ذلك إنما يجب على وجه دون وجه ! لأنه إذا كان ما كلفه يصل به من الثواب إلى أكثر مما كان يصل لو كلف في المستقبل فتغير واجب بقيقته . وإنما يجب ذلك متى كلف كلا التكليفين ، أو كان المستقبل الذي يطيع فيه يستحق به مثل ما يستحق بالماضي . وقد بينا ذلك مفصلا .

فإن قيل : فكيف جوابكم على هذا الأصل فيمن المعلوم أنه يطيع في يوم وبمعنى في آخر ، وذلك دأبه أبدا . أيجوز أن يجرى تدييره على أنه يكلف في كل يوم بمعنى فيه ، ويختتم في كل يوم يطيع فيه .

قيل له : إذا كان سبحانه عرضة لقدر من الثواب والمعلوم أنه يصل إليه إذا كلف ل بعض الأيام فلا يجوز أن يكلف غيره من الأيام الذي^(٢) يعصى فيه ، بل يجب أن يكلف في هذه الأيام لا محالة . فأما إذا كان قد عرض لقدر عظيم من الثواب لا يصل إليه إلا بأن يكلف الفعل في الأيام أجمع فيجب أن يكلف فيها . وأما إذا كان المعلوم أنه إن كلف في بعض الأيام عصى ، ولو أطاع استحق ثوابا عظيما ، ومتى كلف في أيام

(١) هذه الكلمة غير واضحة في الأصل وقد أبيتناها بالاجتهاد والمجلس .

(٢) كذا في الأصل . وهو وصف لقوله : « غيره » ولو كان وصفا لأيام لقال : « التي يعصى فيها » .

آخر أطاع واستحق ثوابا دونه فلاقديم تعالى أن يكلفه مايدلم أنه يعصى فيه ؛ لما بيّناه من العلة .

فإن قيل : فما قولكم في الرجل إذا استصلح ولده في التعليم أحسن منه أن يكلفه التعليم ، ويرتاد له المعلم في الأيام التي يعلم أنه لو تعلم فيها / لحصل له منافع كثيرة ، ولا يمامله بذلك في أيام يعلم أنه يتعلم ويقصر منافعه عن هذا الحد .

١٤٤ ب

قيل له : إن مايفعله الوالد بولده من هذا الباب لا يكاد يخاص عن أن تشوبه إرادته وسروره ومنافعه . والمعلوم أنه يتم بإتفاق السال عليه من غير أن يتعلم . فلذلك لم يحسن أن يدبره على الوجه الذي سألت عنه ، وكان الأولى في تدبيره أن يعلمه ويتفق عليه في الأيام التي يعلم أنه يتعلم ، وإن كانت منافعه في العاقبة أقل .

فإن قيل : فما قولكم فيمن المعلوم من حاله أنه إن كُلف طاعة يخت عليه فمماها يستحق قدرا من الثواب لكنه يعصى فيها ، وإن كُلف طاعات يعظم عليه المشقة فيها ، لكنه يطيع فيها ويستحق فيها مثل ذلك الثواب أحسن أن يكلف الطاعة الخفيفة أم لا ؟ قيل له : لا يحسن ذلك ؛ لأنه لا يعتبر بتفاضل الطاعات في المشقة ؛ لأن مايطام مشقته منها قد علم أنه بالإضافة إلى مايستحق به من الثواب العظيم يخت . فالمتبر إذا ، قدمناه في هذا الباب .

فإن قيل : فيجب على هذا إذا كان المعلوم أنه إن كلفه طاعة كان له فيها طاعة ، وأطاع فيها ، وإن كلفه أخرى مثلها في الثواب لم يكن له لطف وعصى فيها أنه يخت ، أن يكلف تعالى الطاعة التي فيها لطف .

قيل له : كذلك نقول . فأمّا إذا كانت الطاعة التي لالطف فيها أعظم ثوابا لم يحسن أن يكلفه تعالى ؛ لما فيها من التمرىص المنزلة / لابانها إليها . وعلى هذا الوجه يحسن أن يرتب ماقاله شيخنا أبو هاشم رحمه الله من تكليف الإيمان على أشق الوجوهين (ناه)

١٤٤ ب

الثواب أنه يحسن مع انتفاء اللطف وإن كفر فيه . ولا يجب أن يكلف على الوجه الآخر مع وجود اللطف وإن آمن فيه .

فإن قيل : فما قولكم لو علم تعالى أنه إن كلفه الإيمان مع اللطف وكلفه طاعات الأمر نال بالجميع القدر الذي يناله بالإيمان على أشقّ الوجهين بلا لطف ما الذي يحسن تكليفه ؟

قيل له : لا يحسن أن يكلفه إلا ما يعلم أنه يطيع فيه من الطاعات ، والإيمان على أخفّ الوجهين ؛ لأنه لا يصحّ أن ينال بها مثل ما عرض له بالإيمان على أشقّ الوجهين ، ويصل بذلك إلى ما عرض له ، ولا يصل بالإيمان على أشقّ الوجهين إليه .

فإن قيل : فيجب ألا يحسن منه تعالى أن يكلفه أعظم الطاعتين ، مع أنه يعصى أيها ، مع تجوز أن يكلفه مادونها في قدر الثواب ويطيع فيما ، إذا حسن أن يضمّ إلى قدر ما يستحقّ من الثواب عليها من التفضل ما يبلغ مجموعهما قدر الثواب الذي يستحقّه أهل الأعظم من الطاعتين ؛ لأنّ مثل الثواب ، وإن كان لا يحسن التفضل به فقد يحسن أن يتفضل منه بقدر يسير ، إذا انضاف إلى قدر من الثواب بلغ مبلغ ما هو أعظم منه من الثواب .

قيل له : إن التفضل لا مدخل له في هذا الباب المبته ؛ لأنه تعالى قد يجوز ألا يفعله ، ولأنه لا يجوز أن يستحقّ بفعل ما كلف فإذا صحّ ذلك وجب حسن تكليف الأعظم من الطاعتين وإن عصى / فيها إذا استحقّ بها من الثواب أكثر مما يستحقّه بغيرها . ١٤٦ .
هذا أو صحّ أن يختصّ التفضل بمثل صفة الثواب . فأما إذا كان الثواب لا بدّ من أن يسكون مفعولاً على وجه التعظيم والتبجيل ولا يصحّ ذلك في التفضل فسقوط السؤال أوضح .

فإن قيل : فيجب على هذا الأصل ألا يحسن تكليف من يعلم أنه يكفر إذا علم

أنه قد كان يصح أن يستحق ما عرض له من الثواب بتكليف آخر ، وإن كان المعلوم أنه يكفر فيها ^(١) أيضا ؛ لأنه لا يصح والحال هذه أن يقال ، قد عرض بهذا التكليف المنزلة لا ينالها إلا به ، لجواز أن ينالها بغيره .

قيل له : قد بينا أنه لا معتبر بالأفعال في هذا الباب كالاعتبار بأعيان الثواب ؛ لأننا نعلم أن ما يستحق على بعض الطاعات من الثواب إن تهيئ فهو بمنزلة ما يستحق على غيرها ؛ من حيث كان لا معتبر في باب المنافع إلا بصفاتهما ومقاديرها دون أعيانها . فإذا صح ذلك وعلم أنه قد عرض بهذا التكليف لمنفعة عظيمة لا ينالها إلا به أو بأمثاله ، فيجب أن يحسن ذلك ؛ كما يحسن من الواحد منا أن يقدم إلى الجائع طعاما مخصوصا ، وإن أهمل من أكله ؛ لأنه قد عرض لمنفعة لا ينالها إلا به أو بأمثاله . وكذلك لا يفترق الحال بين أن يكون هناك أنواع من الطعام يقوم بعضها مقام بعض في سد جوعه من يقدم الطعام إليه .

فإن قيل : فيجب هذا أن يحسن أن يكلفه لمنفعة يجوز أن يتفضل بها .

قيل له : لا يجب ذلك ؛ لأنه يقتضي / كون التكليف عبثا ، وليس كذلك ، إذا أمكنه التوصل إلى الثواب بضروب من التكليف ؛ لأن كل واحد منها يقوم مقام الآخر . ولا يصح أن يصل إلى الثواب مع فقد جميعها .

١٤٧

فإن قيل : فيجب على هذا الأصل متى علم أن المكلف يصلح عند ضرب من اللذات إلا يحسن منه تعال أن يمرضه أو يمرض غيره لكي يصلح هذا الصلاح ؛ لأن الغرض بالمرض قد صح الوصول إليه باللذة فيكون فعله عبثا .

قيل له : ليس الأمر كما قد رُمته ؛ لأن المرض إذا حصل بإزائه من الأعواض ما هو عليه عليه صار بمنزلة اللذة فيها يعود إلى المفعول به . ومتى قام أحدها مقام الآخر في الموضع

(١) كذا في الأصل . والناسب : « به » .

صلاح المكلف عنده جاز أن يفعل أى واحد منهما أراد القديم تعالى وإما كان يلزم السؤال أو قلنا : إن الألم إما يفعل للمصاحبة فقط .

فإن قال : أفتفصلون في هذا الباب بين أن يكون المؤلم هو المكلف الذى يصلح به أو غيره ؟

قيل له : يجب ألا يختلف ذلك ؛ لأنه إذا عُوِّض على الألم بما يوفى عليه كان أثر عدده من زوال الألم عاجلا ، فيصير فعله به بمنزلة الملاذ ؛ لأنه إذا كان بالعرض الذى له بصير في حكم اللذة صار بمنزلة الملاذ في هذا الوجه ، وسواء أيضا في حصول المصلحة عدده . فالمكلف مخير في ذلك . فعلى هذا الوجه يجب إجراء هذه المسائل وما اتصل بها من الفروع فقد أوضحنا الطريقة فيها .

١٤٧

فصل

في الدلالة على أنه يحسن منه تعالى تكليف المؤمن وتبقيته في المستقبل
وإن علم أنه يكفر

اعلم أن شيوخنا رحمهم الله متفقون على حسن ذلك . وما بيناه ؛ من حسن تكليف من يعلم أنه يكفر ابتداء بدل على أنه يحسن تبقيته التكليف على من يعلم أنه يكفر بعد إيمان ؛ لأنه قد عرض لمنفعة لا ينالها إلا به . فيجب حسن تكليفه ، وإن أصاب اختيار نفسه في ترك الإيمان .

فإن قيل : هلا قلتم : إن تكليفه يبيح ؛ لأنه قد حصل مستحقا لاثواب ، فإذا علم أمال أنه إن كلفه أحبط ذلك قبح منه أن يكلفه .

قيل له : إن إحباطه لاثواب الذى استحقه إذا كان بفعله وبسوء اختياره فهو بمنزلة

اختياره ما يستحق به العقاب فإذا حسن تكليفه وإن علم ذلك من حاله فيجب حسن ذلك ، وإن علم أنه يحبط الثواب .

فإن قيل : إنه تعالى إذا علم أنه يحبط الثواب الذي قد استحقه ، ثم كلفه مع العلم بذلك من حاله ، فكأنه قد استفسده في التكليف الأول وفي حصول الثواب ؛ لأنه لو أراد نفعه لاخرمه ؛ لكي يبقى ما استحقه من الثواب . فإذا بقي التكليف عليه فكأنه يريد انفساده وزوال ثوابه ، فيجب القضاء بقبح تبقية التكليف عليه . وبفارق بذلك التكليف البدأ ، وإن علم من حال المكلف أنه / يكفر .

١١

قيل : إن استفساد المكلف فيما قد وجد وتقصى مستحيل ؛ كما أن استصلاحه فيه مستحيل . فإذا صح ذلك لم يمكن أن يقال : إنه استفساد فيما تقدم من تكليفه ، وحصل واقعا من إيمانه ، فيجب حسنه ، وإن علم أنه يختار الكفر عنده ، إذا أتى في ذلك من قبل نفسه . وإذا جاز أن يبدأ بالتكليف مع العلم بأنه يكفر ، ويستحق العقاب العاقب ، فهلاً جاز أن يبقى التكليف عليه ، وإن حرم نفسه الثواب واستحق العقاب ؛ لأن هذا العقاب لا بد من أن يتناقص بالثواب المتقدم ؛ لأنه يسقط ما يكافئه منه . فيجب أن يكون هو بأن يحسن أولى من تكليف من يعلم أنه يكفر ابتداءً .

فإن قيل : إنه إذا كلفه ابتداءً صلح أن يقال فيه : إنه تعالى لو أراد نفعه بالثواب لم يصح أن يعرضه له إلا بهذا الطريق فلذلك حسن . وليس كذلك تبقية التكليف ، على من قد آمن مع العلم بأنه يكفر ؛ لأنه لو أراد نفعه لاقتصر به في التكليف على ما أطاع فيه ، واستحق الثواب عليه ، ولما زاده تكليفاً . فعبار هذا التكليف الزائد في أنه يقبح لتأثيره فيما قد استحقه من الثواب أبلغ من الفسدة التي تقتضى اختيار القابع والإخلال بالواجبات .

قيل له : إنه تعالى كما يحسن منه أن يكلف ابتداءً من يعلم أنه يكفر ، فيعرضه بالإلزام

لمنزلة الثواب ، ولا يقتصر به على منزلة التفضل ، فله تعالى أن يكلفه تكليفا بمد
تكليف ، ويعرضه بذلك لمنزلة عالية لا ينالها ببعض ذلك ، ويقتصر به على بعض . / ١٤٨
ولا فرق بين من قال بقبح التكليف الزائد ، مع ما فيه من التعريض لمنزلة زائدة ،
وبين من حكم بقبح تكليف من يعلم أنه يكفر ابتداء ، وإن حصل تعريضا
لمنزلة عالية .

وقد يفتأ من قبل أن المعتبر بما يريدته تعالى بالمكلف من المنزلة . فإذا أراد تعريضه
لمنزلة مخصوصة ، وصح أن يكلف ما يعلم أنه يصل معه إلى تلك المنزلة لم يحسن تكليف
ما يعلم أنه يكفر . ومتى أراد به منزلة عظيمة قد علم أنه لا ينالها البتة [إلا] بضرب من
التكليف حسن ^(١) أن يكلفه ما يعلم أنه يكفر ببعضه أو كله .

فإذا ثبت ذلك لم يحسن منه سبحانه تسمية التكليف على المؤمن على وجه يعلم أنه
يكفر ، مع أنه يصح أن يكلفه على وجه يعلم أنه يؤمن ، ويستحقّ القدر الذي عرض له
من الثواب . وقد يفتأ أن المفسدة إنما تفصح لأنه يقتضى أن المكلف قد أتى فيما اختاره
من العاصي من جهة المكلف ، ولأن المكلف لو أراد نفعه لما فعل ما يفسد عنده ، لأن
المعلوم من حاله أنه متى لم يفعل ذلك ، والتكليف ثابت على ما هو عليه والتعريض
للاثواب ، أنه يصلح ، ومتى فعل ذلك به اختار الفساد ، فيجب أن يكون في حكم الصادق
له عما عرضه له ، وهذا يقبح ، ويجرى مجرى المتناقض في الدواعي . وليس كذلك إذا
بقى التكليف على المؤمن مع العلم بأنه يكفر ؛ لأنه قد عرضه لمنزلة زائدة لا يصح أن
ينالها إلا بهذا التكليف الزائد . وإنما يؤتى في حرمانه نفسه الثواب / واستحقاقه العقاب ١٤٩
من قبل سوء اختياره . فيجب حسنه ومفارقته للفسدة .

فإن قيل : أليس الوالد إذا علم من حال ولده أنه قد نال حظا من الأدب والعلم ،

(١) في الأصل : وحسن .

وعلم أنه إن بقي الأمر بالتعليم والإنفاق عليه أفسد ما تعلمه أولاً ، وترك التعليم ثانياً أن ذلك يقيح منه وهذه صورة التكليف الذي ذكرتموه ، فيجب كونه قبيحاً .

قيل له : إن الوالد إذا كان يفتّم بما يحصل من ولده من إفساد ما تعلمه ، قبيح منه أن يأمره ثانياً بالتعليم ، لما فيه من استجلاب مضرة ، لا منفعة تتعقبه . وليس كذلك حال التكليف ؛ لأننا قد بينا أنه يقتضى التعريض لمنزلة زائدة ، فيجب أن يحسن ، وإن علم أنه يسئ إلى نفسه بما يختاره من السكر الذي يقتضى حرمان الثواب واستحقاق العقاب . ولو أن هذا الوالد كان لا يفتّم بذلك لحسن أن يعرضه للمنفعة الزائدة إذا كان من قبل نفسه يؤتى فيما يختاره من إفساد ماضى من تعلمه .

فإن قيل : أليس الواحد منا لو علم من حال الجائع أنه إن قدم إليه قدرا من الطعام واقتصصر عليه أنه يأكل ويسدّ جوعته ، وإن زاد قدرا آخر فيما يقدمه إليه أفسد تأثيره مانقداً من الأكل ، وأضرّ بنفسه ضرراً مبتدأً بترك الأكل أن تقديم هذا الزائد يقيح ، والانتصار على ما تقدم يحسن ، فهلاًّ قلتم بمثله في التكليف ؟

قيل له : ليس الأمر في الإطعام على ما قدرته ، بل يحسن من المطعم تقديم لون جيد لون وتريضه بذلك لمنفعة ، وإن علم أن عند تقديم اللون الثاني يفسد ما تقدم كما يحسن / أن يتدنه بالإطعام مع العلم بأنه يترك تناوله ، ويستحقّ بذلك الذمّ والعقاب . فالحال فيهما واحدة على ما قلناه في التكليف .

فإن قال : إن حسن ، اذكرتموه فيجب أن يحسن منه تعالى بعد إدخال المؤمن الجنة ، وإثابته إياه زماناً أن يكلفه ، وإن علم أنه يكفر ، ويزيل ما يستحقه من الثواب ومتى قبح ذلك وجب لمثله قبيح ما قدمتموه .

قيل له : إنه جَلّ وعزّ قد لا يختار من الأفعال ما لو اختاره لحسن ، فلا يجب إذا علمنا أنه تعالى بعد إدخال الثواب الجنة لا يكلف التكليف الذي سألت عنه أن يحسن .

ب

بقبحه ، كما [لا] يجب إذا علمنا أنه تعالى لا يكلف مع العلم بأنه يؤمن ويزداد ما يستحقه من الثواب أن يحكم بقبحه ، فيجب أن يكون القول فيما سألت عنه وفيما ذكرناه يتفق . وإن كان لابد من حال أخرى لا يشوبها كلفة ولا تنقيص ، كما أنه لابد من حال تكليف لا تخلص فيها الذات والنسيم .

فإن قيل : إذا حكمم بقبح تكليف إحدى الطاعتين إذا كان المعلوم أنه يكفر فيها ، ويطيح في مثلها في حال واحد ، فهلاً حكمم بقبح التكليف الزائد في وقت ثان ، مع العلم بأن التكليف الأول يؤمن عنده لا محالة .

قيل له : إن تكليف إحدى الطاعتين إنما قبح إذا كان تعالى يصح أن يمرضه لهذا القدر من الثواب بما يطيح عنده فلا يكون في تكليفه لما يعلم أنه يعصى عنده فائدة . وليس كذلك إذا جمع بين التكليف في الوقتين ؛ لأنه بمنزلة أن يجمع تعالى بين تكليف الطاعتين ، وذلك بما يحسن عندنا على ما بينا القول فيه .

١٥٠ وما يبين صحة / ما قلناه أنه تعالى قد كلف على هذا الوجه ، وقد بينا من قبل أن ما يلتبس الحال في حسنه أو قبحه ولم يكن له أصل في الشاهد ، وثبت وقوعه من الله تعالى فيجب القضاء بحسنه ؛ لأن قيام الدلالة على أنه تعالى لا يفعل القبيح بحسبى في الدلالة على حسن الفعل الواقع منه بحسبى أن يعلم الوجه الذى له حسن على التفصيل . فإذا صح أنه تعالى قد كلف من يعلم أنه يكفر بعد إيمانه ، فقد ثبت أن ذلك حسن . وقد بينا من قبل أنه لا يجوز أن يقال : إن وجه حسنه أن تكليفه لطف لانقاص ؛ لأن ذلك إنما كان أصح لو كان هذا التكليف عبثاً إذا انفرد ، فإذا صح بما قدّمناه أن فيه ما يخرج من كونه عبثاً ، وبطل القول بأنه ضرر بالمكلف ، لم يبق إلا ما قلناه في وجه حسنه .

وقد بينا من قبل أنه لا يمكن أن يدعى في جميع المكلفين أنهم ماتوا على الإيمان ، وأن أداء هذا القول بخلاف ما نعلمه من دين الرسول عليه السلام ضرورة ، وبخلاف

الموجود من حال كثير من المكلفين . ولا يمكن أن يدعى في كل مكلف مات على الكفر أن بقضى بأن ما تقدم منه من الإيمان لم يطابقه في الباطن ما سلم معه الثواب ؛ لأن العلم بذلك من دين الرسول صلى الله عليه كالأول . وقد ورد نص الكتاب بما يدل على ذلك وما ورد في الشريعة من بيان حكم المرتد كالتشاهد لذلك .

فصل

ب ١

في تكليف الكافر الذي يُعلم أنه إن بقي عليه التكليف آمن هل يجب أم لا ؟ وهل يقبح اختراجه أم لا يقبح ؟

قد بينا أن شيخنا أبا علي رحمه الله كان يقول بوجود إدامة التكليف على من هذا حاله ، وأن شيخنا أبا هاشم رحمه الله يجوز أن يبقى عليه التكليف ، وأن يقطع عنه بالاخترام وغيره ، وإن كان يقول متى كلف أو لا إلى حين وغاية فلا بد من أن يبقى وتزال عنه الموانع ، لا لأن المعلوم أنه يؤمن ، لكن لأنه لا يجوز أن يكلفه ويؤمنه من قبل ما كلفه . ولذلك بسوى في هذا الحكم بين من يعلم أنه يؤمن ، وبين من يعلم أنه يكفر .

والأصل في ذلك أنه لا يجب عليه تعالى أن يكلف ابتداء من يعلم أنه يؤمن ؛ لما نبينه عند القول في الأصلح ، ولا خلاف في ذلك بينهما رحمهما الله . فإذا صح ذلك ، وثبت أن التكليف الثاني لا يصح كونه لطفاً في التكليف الأول ولا في نفسه ؛ لأن اللطف إنما يصح في المنتظر الذي إن وقع اللطف اختاره المكلف ، وإن لم يقع لم يختره ، وذلك مستحيل في التكليف الماضي . ولا يصح أن يكون لطفاً في نفسه . فيجب لثبوت هذين الأصلين صحة ما قاله شيخنا أبو هاشم رحمه الله .

فإن قيل : إن تكايف من يعلم أنه يؤمن ابتداءً إنما يجب / لأنه لا يتحرز به من مضرة قد نزلت به ، وإنما المقصد به التعريض للمنفعة ، وليس كذلك حاله إذا كان المكلف قد كفر من قبل ، لأنه يتحرز بهذا التكليف من الضرر الذي استحقه بالتكليف الأول . فذلك وجب أن يكلفه تعالى . وإذا ثبت في العقول أن التحرز من المضار يجب علينا ، فكذلك يجب عليه تعالى أن يعرضنا للأمر الذي نتحرز به من المضرة سيما إذا كانت المضرة حصلت لأمر تفضل به تعالى ؛ لأنه لو لم يكلف التكليف الأول لما كفر المكلف ، وإنما صح أن يكفر لأجله . فيجب أن يديم عليه التكليف ليتحرز مما استحقه من المضرة . وإذا ثبت أن اللطف واجب على القديم تعالى من حيث يجب على المكلف أن يفعل ما يصلح به وعنده ، فكذلك إذا وجب على المكلف التحرز من المضرة وجب على القديم تعالى فيمن استحق العقاب أن يمكنه من الأمر الذي يتحرز به منه .

قيل له : إن المضرة التي استحقها إنما أتى فيها من قبل نفسه ، لا من قبله تعالى ؛ لأنه جل وعز إنما كلفه أولاً ، لكي يطيع فيستحق الثواب ، وعرضه بالتكليف وسائر ما فعله للنافع . فإذا كفر واستحق العقاب فإنما أتى من قبل نفسه ، ولا يجب عليه سبحانه أن يمكنه من إزالة المضرة التي أدخلها على نفسه ؛ لأن ذلك لو وجب عليه تعالى لكان إنما يجب لاختصاصه بأنه يمكن إزالة المضرة به ، فكان يجب مثله على الواحد منا كما أزمنا أصحاب الأصلح القول بأن المنفعة التي مثلها يجب عليه تعالى يلزم أن تكون / ٥١ واجبة علينا وقد صح أن الواحد منا لا يجب عليه تمكين غيره من إزالة المضار التي أتى فيها من سوء اختياره . فكذلك القول فيه تعالى .

وإنما قلنا : إن اللطف يجب على القديم كما يجب علينا مصالح أنفسنا لا على جهة قياسه عليه لكن لأن كونه مكلفاً مع أن الفرض به وصول المكلف إلى النافع يقتضى أن يزح عنه بالألطف كما يزح بها بالتمكين : ولذلك فصلنا بينه وبين غير المكلف في هذا الوجه .

وإنما أوجبنا أن يفعل المرء ما يكون صلاحه ؛ لأنه يتحرز به من المضار التي يخشاها إن لم يحتر ذلك فاعلمة في الأمرين مختلفة ، وإن اتفق الحكم فيهما . وذلك يبطل ما سأل عنه ؛ لأنه ظن أننا حمل وجوب اللطف عليه تعالى على الشاهد ؛ فبني سؤاله عليه . فإذا انكشف بما بيناه أن الأمر بخلاف ما قدره فقد زال الطعن ؛ لأنه تعالى من حيث كلف يجب أن يزج العلة بفعل اللطف ، والتكليف الثاني لا يجري هذا الجرى ، فله على ما قدمناه لا يصح .

فإن قال : لست أوجب هذا التكليف الثاني بعد الأول ، لكني أقول : إنه تعالى في الابتداء إذا أراد أن يكلفه وقد علم أنه إن كلفه سنة كفر فيها ، وإن كلفه سنتين آمن في إحداها ، قبح الاختصار به في التكليف على السنة الأولى ؛ لأن غرض القديم تعالى إذا كان تعريضه لمنفعة ، وعلم أنه متى كلفه هذه المدة آمن ، وإذا اقتصر به على دورها لم يؤمن ، فيجب أن يكون الاختصار به على دون السنة بنقض الفرض بالتكليف . فذلك قلت بوجوب إدامة التكليف عليه .

قيل / له : قد بينا من قبل أن له تعالى أن يُريد به قدرا من المنفعة ، ولا يريد ما زاد عليها . وبيننا أنه تعالى إذا كان متفضلا بالتكليف ابتداء فيجب كونه متفضلا بمقاديره ، وبيننا أن الفرض بالتكليف وصوله إلى المنافع ، فيجب أن يحسن منه تعالى أن يعرضه بقدر دون قدر ؛ لأنه بذلك يتفضل . فإذا صح ذلك كان له تعالى في الابتداء أن يكلفه المدة التي يعلم أنه يعصى فيها ، ولا يزيد في تكليفه عليها ؛ لأن علمه بأنه لو كلفه المدة الثانية كان يؤمن لا يخرجها إذا اقتصر به على المدة الأولى أن يكون قد عرض له لمنفعة لا ينالها إلا به ، ولا يقوم مقام ذلك التكليف في تلك المنفعة غيره . فيجب أن يحسن الاختصار به في التكليف عليه .

فإن قيل : فيجب على هذا أن يحسن منه تعالى أن يكلفه كل يوم يعلم أنه يعصى

فيه ، ويسايه التكليف كل يوم يعلم أنه يطيع فيه ؛ وذلك ظاهر في أنه تكليف السفهاء فإذا بطل ذلك وجب بمثله أن يقيح أن يكلفه السنة الأولى ، وهو يكفر فيها ، ويحقرمه السنة الثانية مع العلم بأنه يؤمن فيها .

قيل له : قد بينا أن شيخنا أبا هاشم رحمه الله يجوز ذلك ، لأن الأحكام لا تختلف لكثرة الأشياء وقآتها ، فإذا ثبت حسن ما ذكرناه في تكليف الشيثين وجب بمثله حسن تكليفه للإثابة الكبيرة على الوجه الذي سأل السائل عنه . وقد بينا أنه لا فرق بين التشنيع بذلك ، وبين ما يجوزهُ أبو علي رحمه الله : من أن يكلف تعالى كل فريق يعلم أنهم يكفرون ، ويزيل التكليف عن كل فريق يعلم أنهم يؤمنون . فإذا جاز ذلك هذه وإن / استشنع في الظاهر فكذلك القول فيما قدمناه .

١٥٢

يبين ذلك أن الشاهد يقتضى التسوية بين هذين لأن الوالد لو دبرّ ولده بأن يعرضه للتعلم في كل وقت يعلم أنه يفسد ولا يصلح ، وأزال عنه ذلك في كل وقت يعلم أنه يصلح ، أن ذلك بمنزلة أن يكون له جماعة أولاد ، يعلم من حال بعضهم أنه إن عرضهم للتعلم فسدوا ، ويعلم من حال الباقين أنه إن عرضهم لذلك صلحوا فيقصد إلى تعريض من يعلم أنه يفسد ، دون من يعلم أنه يصلح . فتى اعتمد في المسألة الأولى على ذكر الشاهد وجب بمثله التسوية بينها وبين المسألة الثانية التي عارضناه بها .

على أنا قد بينا أن على ما قاله رحمه الله في العكريات في قبح تكليف الطاعة التي يكفر فيها دون التي يؤمن فيها « مع تساويهما في قدر الثواب » يجب أن يقال لا يحسن منه تعالى أن يكلف قدرا من التكليف في أوقات يعلم أنه يكفر فيها ، دون مثله في أوقات يعلم أنه يؤمن فيها وبيننا أن الوقت الواحد والأوقات في هذا الباب لا تختلف . وبيننا أنه يجب على هذه القضية أن يقال فيمن المعلوم أنه إن أديم عليه تكليف السنة الثانية يؤمن أنه يحسن منه تعالى الاقتصار به على السنة الأولى إذا أراد في الابتداء ألا يكلفه إلا هذا (٢٣ / ١١ للمص)

المقدر ، إلا أن يعلم أن تكليف السنة الثانية التي يؤمن فيها كتكليف السنة الأولى في قدر ما يستحق به الثواب ، فلا يحسن إلا تكليف السنة الثانية . فأما الجمع بين التكليفين فحسن ، وليس بواجب ، إلا أن يكون تعالى في الابتداء أراد وصوله إلى هذا التدرج من الثواب ، فلا يجوز ألا يكلفه ما يعلم أنه يصل به إليه ، ويكلفه ما يعلم أنه لا يصل به إليه .

فإن قيل : إن تكليفه / السنة الثانية يجب أن يكون لطفًا في تحلّصه من العقاب الذي استحقه في السنة الأولى بما صابه ، فيجب أن يكلفه سبحانه ذلك .

١١٥

قيل له : قد بينا أن اللطف هو الأمر الذي عنده يختار للكلف ما لولاه لم يكن يختاره ، فلا يصحّ إلا في المنتظر من الأفعال دون الواقع . فلا يصحّ أن يقال : إن إدامة تكليفه لطف فيما تقدم ، ولا يصحّ أن يقال : إنه لطف في نفس التوبة لأن الكلام في هل يجب أن يكلفه التوبة أم لا . فلا يصحّ أن يجعل العلة في ذلك أنها لطف ؛ لأن كونها لطفًا في نفسها لا يصحّ .

فإن قيل : إنه يجب أن يكلفه التوبة لتكون لطفًا في غيرها .

قيل له : إنما يجب أن يكلف اللطف متى كلف الأصل الذي اللطف لطف فيه . فأما إذا لم يكلف ذلك فتكليف اللطف غير واجب ؛ ألا ترى أن تكليف الإنسان الشرعيات ولما كلف^(١) أصلاً غير واجب . ولا فرق بين من قال : يجب أن يكلف التوبة لأجل سائر التكليف ، وبين من أوجب أن يكلف سائر التكليف لمكان التوبة . وهذا متناقض كما ترى .

فإن قال : إنى أوجب أن يقيه تعالى ، ويمكنه ؛ لأن ذلك لطف في التكليف الثاني .

قيل له : إن سائر وجوه التمكن لا يصحّ كونها لطفًا لأن به يتمكّن من الفعل ،

(١) المراد : لا يكلف ، ولا جازمة وهي لا تدخل على الماضي ، ولكن المؤلف يستعمل هذا كثيراً :

وقد بينا أن اللطف بمنزلة الداعي في أنه يجب كونه متمكنا من الفعل وضده سابقا ، ليصح أن يلطف له ، كما يصح أن يقوى دواعيه إلى إثارة الفعل أو خلافه .

فإن قال : لست أقول : إن تكليفه السنة الثانية لطف لكني أقول : إنه من حكم

اللطف ! من حيث علم أنه إن / كُلف يتخلص من العقاب الذي استحقه ، ولولاه لم يتخلص من ذلك .

قيل له : إن اللطف في التخلص من العقاب هو اللطف في الفعل الذي به يتخلص من العقاب ؛ لأن زوال العقاب واستحقاقه ليس بفعل المكلف ، فما يقال : إنه لطف في زواله يجب كونه لطفا في الفعل الذي به يزال وهو التوبة . وقد بينا أن الكلام في هل يجب أن يكلف التوبة أم لا ، فلا يصح أن يجعل الملة في وجوب تكليفه إياها أنها لطف ، وأن غيرها لطف فيها ، ولما كُلف المكلف أصلا .

فأما قول السائل : إن تكليفه التوبة في حكم اللطف ؛ لأن بها يتخلص من العقاب ، فإن أراد أنها في حكم اللطف في الوجوب فهو موضع الخلاف ، وإن أراد أنها في حكم اللطف في أن بها يتخلص من العقاب فاللطف لم يجب لهذه الملة . ولذلك لو علم تعالى أنه يكفر على كل حال لوجب أن يلطف له بما يكون عنده أولى أن يؤمن ، ولوجب أن يلطف له فيما يمهله من الطاعات المحببة . وإنما وجب اللطف لأن تكليف ما هو لطف فيه قد ثبت ، فيجب أن تراح عليه فيه ، كما يجب ذلك في التمكين فكما لا يجب التمكين ابتداء فكذلك اللطف .

فإن قال : إن الغرض باللطف أن يجتنب عنده القبيح الذي يؤذيه إلى العقاب ، فإذا وجب أن يفعل به ذلك لأجل عقاب لم يستحق ، فالعقاب الذي قد استحق بأن يجب أن يفعل به ما يتحرز به منه ويؤذيه عن نفسه به أولى .

قيل له : قد بينا أن اللطف لا يجب للتخلص من العقاب الذي يحشاه ؛ لأن عندنا

١١٥ | أبو علي / رحمه الله على ذلك . فإذا ثبت أن اللطف لم يجب لهذه العلة سقط ما قاله . وإما وجب اللطف لثبوت التكليف فيما الأطف لطف فيه . وقد علمنا أن في هذه المسألة لم يحصل التكليف أصلا . فالقول بوجود اللطف لا وجه له . فإذا ثبت ذلك لم يبق إلا القول بأنه يجب أن يكلفه تعالى المدة الثانية ، لكي يتخلص من العقاب ، ومن استحق العقاب لسوء اختياره لا يجب أن يمكن من التخلص منه ؛ كما لا يجب أن يمكن من استحقاق الثواب . وقد بينا من قبل أن العقاب يحسن من القديم تعالى إسقاطه ، فلا يجوز أن يقال إنه سبحانه يكلفه للمعوض الذي يحسن التفضل به ، فيجب أن يكون الوجه في حسن هذا التكليف أن يعرضه لمنافع عظيمة . وقد بينا أنه إذا لم يجب في الابتداء أن يكلف مع العلم بأنه يؤمن لم يجب مثله في الثاني . وقوله تعالى (ولوردوا^(١) لعادوا لما نهوا عنه) لا يدل على ما قاله ؛ لأننا لا نمنع من أن يكون هذا حال الكفار : أنهم لو كفروا ثانيا لم يؤمنوا ، وإن جاز لو كان للعلوم أنهم يؤمنون ألا يكفروا ، فن أين أنه لو علم تعالى أنهم لا يهودون كان يجب ردهم إلى حال التكليف . وإما نبيه تعالى بذلك على أن ردهم إلى حال التكليف لو صح لكانوا سيهودون وإن علمنا أن ذلك يبعد ، خصوصا إذا ثبت أن التكليف لا ينفك من تكليف معرفة الله من جهة الاستدلال . على أن القصة هي في الكفار خاصة ؛ لأنه تعالى قال في آخرها : (فذر قوا^(٢) العذاب بما كنتم تكفرون قد خسر الذين كذبوا بقاء الله) / فمن أين أن الفساق لا يعلم من حالهم أنهم لو ردوا لم يعودوا والمخالف في هذه المسألة لا يفصل بين الكفار والفساق .

أما التعلق بأنه يتبع من الواحد منا أن يدبر ولده هذا التدبير فيقتصر به في أوقات التمريض ، والأمر على المدة التي يعلم أنه يفسد فيها ، مع العلم بأنه لو أمره بعد ذلك لأطاع ،

(٢) الآيات ٣٠ ، ٣١ سورة الأنعام .

(١) الآية ٢٨ سورة الأنعام .

فقد بينا من قبل أن الوالد إما يقبح ذلك منه لأن تدييره الولد على هذا الوجه يضمه ولا يحسن منه استجلاب النعم من غير منفعة تعود إليه . وبيدنا أنه يجب على قضية الشاهد أن يقبح تكليف الفریق الذي يعلم أنهم يكفرون دون سائر من يؤمن ؛ لأن الوالد لو دبر أولاده على هذا الحد لقيح منه . وإنما يجب أن يمثل التكليف بتعريض الغير لمنفعة من غير عائدة ترجع إلى المرء . وقد بينا أن ذلك يحسن في الشاهد ؛ لأنه لو غاب على ظنه إن دعاه مدة من الزمان إلى الدين ردّ عليه ، وإن دعاه بعدها قبل لم يلزمه إذا فعل الدعاء الأول أن يفعل الثاني من جهة العقل ، وإنما يجب ذلك الآن سما على بعض الوجوه للمصلحة .

وأما التعلق في ذلك بأن إزالة التكليف عنه في السنة الثانية توجب اقتطاعه عن الثواب والسلامة ، وأن ذلك يدل على أنه في الابتداء لم يرد تعالى به الأمرين ، كالمكلفه كل يوم يعلم أنه يكفر فيه ، دون كل يوم يعلم أنه يؤمن فيه لدل على أنه لم يرد سلامته فقد بينا من قبل ما يقطع ذلك ؛ لأن التكليف الثاني لا يؤثر في حكم التكليف الأول . فإذا كان لو لم يعلم / من حاله أنه يتوب ، لكان متى كلفه السنة الأولى قد أحسن إليه ، فكذلك إذا علم أنه يتوب . وقد بينا أن ثواب التكليف الثاني لا يتعلّق بثواب التكليف الأول ، فلا يصحّ أن يقال متى لم يكلف ثانياً دلّ على أنه لم يرد له أولاً السلامة والثواب . وبيدنا الكلام فيما سأل عنه في حسن تكليفه كل ما يعلم أنه يكفر فيه ، دون كل يوم يعلم أنه يؤمن فيه في هذا الفصل وفي فصل قبله .

ولا يجب إذا كان كثرة اختيار الفعل على وجه مخصوص يدل على أمر أن يدل قوله على مثله كما قوله في اتفاق الصدق للأخبار الكثيرة أنه يدل على العلم وقليله لا يدل عليه ، إلى ما شاكاه . فلو سلم أن تكليفه على هذا الوجه يدل على أنه يريد اقتطاعه عن السلامة والثواب لم يجب مثل ذلك إذا كان الكلام في تكليف واحد

على أن ما اتفقنا عليه من أنه يحسن تبقية التكليف على من يعلم أنه يكفر بعد إيمان
 'يُبتل ما اعتل' به ؛ لأنه إن لم يدل ذلك على اقتطاعه عن الثواب والالامة الخاصين له لم
 يدل ما ذكره على أنه أراد اقتطاع المكافئ عن السلامة والثواب اللذين يتوصل إليهما
 في السنة الثانية ومتى قال : إن تبقية التكليف عليه وإن كفر بعد إيمان إنما يحسن ؛ لأنه
 إنما يؤتى في إزالة الثواب المتقدم من قبل نفسه ، وليس كذلك حال من لم يكلفه في
 السنة الثانية ؛ لأنه يؤتى من قبل الله تعالى من حيث أزال عنه التكليف .

قيل له : إنه تعالى لو احترم من يعلم أنه يكفر لكان يفوز بالثواب الذي يستحقه .
 ب ولا يبطله . فتى لم يحترمه / تعالى فإنما أتى من قبل الله ، ولم صار بأن يقال : إنه أتى من
 قبل نفسه من حيث كان يصح ألا يكفر أولى من أن يقال فيه أتى من قبله تعالى من حيث
 لم يحترمه ويزيل عنه التكليف .

وقد أزمه شيخنا أبو هاشم رحمه الله القول بأن كل من قُتل على كفر أو بدمويه
 من رجم وقود يجب أن يعلم من حاله أنه لو بقي لم يقب ، وإن لم يجب ذلك في كل من قتله
 صلى الله عليه وسلم .

وقد قال شيخنا أبو علي رحمه الله : لو قتل عليه السلام الأسارى الذين من عالمهم
 لكان تعالى سيحبي من علمنا أنه آمن منهم بعد المن عليه ، ويحمل إعادته له علماً لتبنيه صلى
 الله عليه وسلم .

فلا يمتنع على هذا أن نقول بمثله في سائر ما أزمه ، فلا يحصل في هذا الإلزام إلا
 الاستبعاد ، لأن العلم بما سيكون من المكلفين لو بقي التكليف عليهم طريقه الاستدلال
 فله أن يقول : إذا علمت بالدليل أنه تعالى يجب أن يكلف من قد استحق العقاب في الحال
 التي يعلم أنه يتوب فيها ؛ بنيت عليه حال كل من مات على الكفر أو قتل عليه ، وعلت
 أنهم كانوا لا يتوبون أبداً .

وقد أزم أبو علي رحمه الله أنه كان يجب ألا يمّ تعالى من استحقّ القتل بإيجاب قتله ، بل كان يجب أن يستثنى منهم من المعلوم أنه يتوب لا محالة من شركه وردته وفسقه ، إما على جهة التعمين ، أو بالصفة . فلما لم يخصّ تعالى ذلك علم أن إزالة التكليف تحسن ممن يعلم أنه يؤمن .

وله رحمه الله / أن يقول : إنما عمّ تعالى ولم يخصّ وجوب إقامة الحدّ عليهم أو حسنه ، لأنه علم أنهم لا يتوبون ، ولو علم أن فيهم من يتوب لو لم يقتل لكان الله تعالى يستثنيه في الخطاب . لكن لقائل أن يقول له : قد علمنا أن في جملة المستحقين للقتل في أيام الرسول صلى الله عليه وسلم وبعده من قد آمن . فالأولى أن يعتمد رحمه الله في إسقاط هذا السؤال على أنه تعالى إنما لم يستثن لعلمه بأن الذين يقتلون لا محالة هم الذين قد علم أنهم لا يتوبون ، وأن من المعلوم أنه يتوب فلا بدّ من أن يمرض في أمره مالا يقتل معه أو يمنع تعالى من قتله ببعض الأمور كالتشبه وغيرها مما يحسن درء الحدود لأجلها .

وقد بينا أنه رحمه الله حكى عن أبي علي رحمه الله أنه أزم على هذا المذهب أنه يجب إذا علم تعالى من حال المكلف أنه إن عرفه أنه يموت بعد يوم أو يومين تاب أنه يجب عليه تبريقه ذلك كما يجب عليه تبريقه إذا علم أنه يتوب . ثم قال : إن هذا المعروف لا بدّ من أن يصير مُلجأ إلى التوبة ، فيزول عنه التكليف إذا كان وقت موته قريباً ، وإن تراخى صار هذا التبريق إغراء .

ولو أن شيخنا أبا علي رحمه الله امتنع من تجويز هذه المسألة لهذه العلة ، وقال : متى علم تعالى أن هذا المكلف يكفر ثم لا يتوب إلا بعد أن يعرف وقت موته ، يجب أن يقبح تسكليفه ؛ لأنه يؤدي إلى أحد أمرين إما أن يُقتطع عن التوبة ، وذلك لا يحسن عندي ، أو يعرف بوقت موته فيقبح لما فيه / من الإغراء أو الإلجاء ، وجعل ذلك

موجبا للفرق بين هذه المسألة وبين المسألة الأوتة ، لكان أقرب من أن يلتزم النسوية بينهما .

ويجب على مذهبه - رحمه الله - أن يقول : لو علم الله من حال بعض أهل النار أنه لو بقى التكليف عليه بعد مدة عظيمة من حال زوال التكليف وحال الجزاء في الآخرة [لآمن] أنه كان يجب أن يبقيه ؛ فلما ورد السمع بأنه يزيل التكليف عن الكل في حال الجزاء قطعت على أن المعلوم أنه لا أحد منهم كان يتوب ويؤمن لو بقى التكليف عليه .

وقد أزم - رحمه الله - وجوب الزيادة في تكليف من يعلم أنه يؤمن - إذا علم أنه بطيع فيها . وهذا إنما يلزم متى رتب على ما قدمناه بأن يبين أنه لا يصح أن يقال في وجوب تكليفه بعد الكفر إلا وجوه^(١) . إما أن يجب للطف ، أو لإزالة العقاب . وقد أسقطناه - أو لأنه لو لم يكلف لدل على أنه لم يرد بالتكليف الأول السلامة والنجاة ، أو لأنه ينتقض الغرض بالتكليف ، فإذا بطل ذلك لم يبق إلا أنه إما يجب تكليفه لو وجب ؛ لأنه قد علم أنه يستحق الثواب ؛ فيجب على هذا أن يكاف من يعلم أنه يؤمن ابتداء ، وعلى جهة الزيادة حالا بعد حال . ولو كان كذلك لوجب ألا يقطع - تعالى - التكليف عن الأنبياء الذين قد علمنا أنهم يؤمنون أبدا ، ولا يرتكبون ما يوجب استحقاق العقاب .

(١) في الأصل « وجوها » .

فصل (١١) في ذكر أدلة استدلال بها في حُسن تكليف من يعلم أنه يكفر
وبيان ما يصح منها وما لا يصح

أحد ما استدلل به شيوخنا - رحمهم الله - على ذلك ؛ أنه - تعالى - قد قَمَلَ لمن يعلم أنه يكفر مثل ما فعله لمن يعلم أنه يؤمن : من أنواع التمسكين والألطاف وغيرها ؛ حتى لم يدع شيئا لو فعله لآمن إلا وقد فعله . فكما يجب القضاء بحُسن أحدهما يجب مثله في الآخر ؛ لأن أحدهما قد وقع على الوجه الذي وقع عليه الآخر فيما يرجع إليه ، وإلى قصد فاعله .

يبين ذلك أن الواحد منا لو قدّم الطعام إلى جائعين ، وأدلى الخُبْل إلى غريقين ، وعَرَضَ الأموال والولايات على نفسين ، فانتفع أحدهما دون الآخر - وقد سَوَى بينهما في التمسكين والألطاف - كان محسنا إليهما ، وقاعلا لأمر حَسَن ، وإن اختلفا : فانتفع أحدهما ، وأساء الآخر إلى نفسه . فكذلك القول فيما قدّمناه من التكليف . وقد بينّا من قبل أنه - تعالى - قد عَرَضَ السكَّاف الذي يعلم أنه يكفر لمثل ما عَرَضَ له من يعلم أنه يؤمن ، وقصد بتسكليفه ما قصد بتكليف الآخر . وذلك يبين صحة ما قدّمناه : من أنه سَوَى بينهما فيما فعله بهما . فإذا صحَّ كونه محسنا إلى من يعلم أنه يؤمن ، فكذلك إلى من يعلم أنه يكفر .

(١) من أصول المعتزلة أنه يجب على الله سبحانه ترك ما هو قبيح في العقل ، وقد أشكل على هذا الأصل تكليفه تعالى الكافر ؛ لأنه إضرار به من جهة أنه لإزام أهمال شاقة لا يترتب عليه نفع بل استحقاق عقاب دائم ، ولا خفاء في أن مثله قبيح ، بخلاف تكليف المؤمن حيث يترتب عليه منافع لا تسمى - والمؤلف يعني بدفع هذا الإشكال ويطلب أيضا إبطاله لأنه إذا لم يدفع يهدم أصلا جليلا من أصولهم . ويدور دفعه على أن تكليف الكافر قصد به تعريفه للتوابع بعد التمسكين له ولإتائه أسباب القدرة . ويرى السعد في شرح القاصد (٢ / ١١٧) - هذا الرد بقوله : • وكون تكليف الكافر لمرض التعريض والتمسكين - أي جعله في مرض التوابع وتمسكنا من اكتسابه - إنما يحسن إذا لم يعلم قطعا أنه لا يكتسب التوابع ، وأن استحقاقه العقاب والولوع في الهلاك الدائم كان متفيا لولا هذا التكليف • .
(١١ / ٣٤) (المنق)

فإن قيل : إنكم إذا لم تعتبروا في حُسن الفعل بحَيْثُوه وصورته ، فكيف حكمتم بـ

ب أن حُسن أحد هذين التكليفين يوجب حُسن / الآخر. وهَلَّا جاز أن يَحْتَلِفَا في الحُسن والقُبْح ، وإن استويا في الجِنْس والصورة ؟

قيل له : لم نعتبر فيما قَدَّمناه بالجِنْس والصورة ، لسكنا ذكرناهما ، وذكرنا الوجه الذي وقما عليه ، والوجه الذي قَصَدَ الفاعل بهما إليه ، وكلّ فمابين استويا في هذه الوجوه وثَبَّتَ حُسن أحدهما ووجب حُسن الآخر ، إذا لم يتملّق حُسنهما وقبحهما بكونهما مَصْلُحة في أمر غيره ، أو مَفْسدة في أمرٍ سواه .

فإن قيل : هَلَّا قلّم : إن الموجب لِحُسن تكليف من يعلم أنه يؤمن هو اختياره للإيمان وانتفاعه بذلك ، فتمتّ اتفق بالتكليف وقوعُ الإيمان حُسن ، وليس كذلك حال التكليف للآخر .

قيل له : قد بينّا من قبل أن وقوع إيمانه لا يكون مقتضياً لِحُسن تكليفه ، وبينّا أن العِلْمَ بأنه يؤمن لا يكون وجهاً لِحُسنه ، وذلك يُبطل ما سألت عنه ، ويُبطل اعتبار الشاهد أيضاً .

فإن قيل : هَلَّا قلّم : إن تكليف من يعلم أنه يكفر لم يقع على الوجه الذي وقع عليه تكليف من يعلم أنه يؤمن ؛ من حيث كُتِفَ وهو عَالِمٌ بأنّ المكلف يكفر ويستضِرُّ بالتكليف ولا ينتفع به . ويكون ذلك وجهاً لقُبْحه ، فلذلك فرقنا بين الأمرين .

قيل له : قد بينّا من قبل أن علمه - تعالى - بأنه يكفر لا يقتضى قُبْحه ، وأنه بمنزلة غَلْبَةِ الظنِّ في الشاهد . وتخصّينا القول فيه ؛ فلا وجه لإعادته .

فإن قيل : إن هذه الدلالة لا بُدَّ من أن ترجع إلى الدلالة التي اعتمدتم عليها من قبل ؛ وهو قولكم : إنه قد عرض له لمنزلة عظيمة لا ينالها إلاّ به ، مع انتفاء / وجوه القُبْح

عنه « ولا بُدَّ في بيان أصله من الرجوع إلى مثل الشاهد الذي رجعت في الدليل الأول إليه .

قيل له : لا يمتنع في الدليلين أن يكون أصلهما متفقا ، ويكون الجواب عن السؤال الذي يورد عليهما غير مختلف ، ولا يخرج كل واحد منهما من أن يكون دليلا . فنحن في الدليل المتقدم اعتبرنا حال التكليف وبيننا وجه الحسن فيه ، واتقاء وجوه القبح عنه ، وحلناه على تعريض الغير للمنافع في الشاهد « وإن كان المعلوم أنه لا يتعارض لها . وفي هذا الدليل اعتمدنا على فعل له - تعالى - « قد ثبت حسنه ، وبيننا أن سبيل تكليف من يعلم أنه يكفر سبيله . وإن كان قد يصح أن يوضح ذلك بذكر الشاهد . فكيف يصح القول بأن أحدهما هو الآخر . لكنهما وإن اختلفا - كما ترى - فإن طريقتهما وموضوعهما ، يتقارب وكذلك طريقة ردهما إلى الشاهد . فقد يصح من هذا الوجه أن يُجمع بينهما « وأن يوضح أحدهما بالآخر ، ويصح أن يفرز أحدهما عن الآخر .

طريقة أخرى

وقد استدل على ذلك بأن الفعل لا يجوز أن يتأخر وجه حسنه أو قبحه عن حال وجوده وحدوثه ؛ كما لا يصح في معلول العلة أن يتأخر عن العلة ؛ لأن جهة ^(١) القبح والحسن في أنهما تقتضيان كون الفعل حسنا أو قبيحا بمنزلة العلة في إيجابها للمعلول .

فإذا صح ذلك ، وعدنا أن التكليف في الحال قد وقع ، والمعلوم أنه يكفر على الحد الذي يقع لو كان المعلوم أنه يؤمن ، فلا ^(٢) / بينهما إلا وجود الإيمان في أحد التكليفين ١٥٨ من بعد « [و ^(٣)] وجود الكفر في الآخر من بعد ، وذلك متأخر عن حال التكليف ،

(١) كأن الأصل : « جهتي » بالثنية . أو الكلام على تقدير : « وجهة الحسن » .

(٢) أي لا فصل ولا فرق بينهما . (٣) زيادة يقتضيها البيان .

فلا يصح أن يقتضى قبحه أو حسنه ، فيجب أن يكون المؤثر في حسنه أو قبحه ما يحصل في حال الفعل ، وذلك يقتضى حسن هذا التكليف .

وليس لأحد أن يقول : أليس الضرر قد يحسن عندكم إذا استجاب به منفعة ، أو دفع به مضرة ، وذلك متأخر عندكم عن حال وجوده . فهلاً قلتم بمثله في التكليف ؟ وذلك لأن الضرر إنما تستجلب به المنفعة إما حصلت المنفعة ، وتستدفع به المضرة إما ^(١) اندفعت ، فهو في حال وقوعه حدث على وجه يقتضى حسنه ، وإن كان لذلك الوجه تعلق بأمر يحدث من بعد . وكذلك القول في سائر ما يسأل عنه من هذا الجنس .

فإن قيل : أليس تقولون : إنه متى ظن في الألم منفعة ودفع مضرة حسن ، وإن لم يكن المعلوم أنه يؤدي إلى منفعة أو دفع مضرة ؛ فيجب أن يكون حسنه في هذا الوجه هو لأجل الظن ، وأن يجب مثله في العلم .

قيل له : إن الظن قد يكون وجهاً لحسن الفعل ؛ لأنه لا يمكن أن يجعل وجه حسنه وقوعه على الحد الذي تناوله الظن ؛ لأنه قد لا يقع على ذلك الوجه ، ويكون حسناً مع ذلك ، وليس كذلك إذا علم من حاله أنه يقع على وجه مخصوص ؛ لأن حصول اليقين بذلك من حاله يقتضى أنه إنما حسن لوقوعه كذلك .

فإن قيل : فهلاً قلتم : إن تكليف من يعلم أنه يكفر إنما يقيح لأنه يؤدي / إلى مضرة ، وذلك معلوم من حاله على حسب ما ذكرتموه في الألم .

قيل له : إن الفعل لا يكون مؤدياً إلى غيره إلا على وجه مقولة . منها أن يعلم أن ذلك النكير يجب عليه أو يستحق به أو يحصل عنده بالعادة ، فيكون كالواجب عنه فأمّا إذا عرّي من كل ذلك لم يجز أن يقال : إنه يؤدي إليه . وقد علمنا أن التكليف نفسه

لا يؤدى إلى العقاب ، وإنما يستحقه بسوء اختياره وبفعل مبتدأ يستحقه ، وإن كان ذلك الفعل لا يصح إلا بعد تقدمه . فلا يصح أن يقال : إن التكليف قد أدى إليه فيجمل وجهها لقبه .

فإن قال : إنه كما لا يؤدى إلى المضرّة فإنه لا يؤدى إلى المنفعة ، فلماذا حكّم بحسنه؟ قيل له : إن الأمر كما ذكرته ؛ لكنه لما صح أن يختار عنده ما يؤدى إلى منفعة ويختار عنده ما يؤدى إلى مضرّة ، وإنما يحصل أمر يرضى لأحدهما دون الآخر بقصد الفاعل وإرادته ، فتنقصد أن يمرض به لمنفعة صار كأنه لا يصلح إلا له . فلذلك بطل القول بأن التكليف يبيح ؛ لأنه يؤدى إلى مضرّة . وكلا لا يجوز أن يقال في تقديم الطعام إلى الجائع الذى يستحقّ الدم بتركه أكله وردّه : إنه يؤدى إلى مضرّة فكذلك القول فيما قدّمناه .

فإن قال : ألسن تقولون : لو علم - تعالى - أن تكليفه زيدا مفسدة في تكليف غيره كان يبيح منه - تعالى - أن يفعله ، من حيث عليم ذلك من حاله ، فهلا قلتم بمثله في تكليف من يعلم من حاله أنه يكفر ؟

قيل له : إنه إذا علم - تعالى - أنه مفسدة فقد علم أنه مؤدّى إلى قبيح من حيث يختار عنده لا محالة ، مع أنه لو لاه لا / اختار ، وليس كذلك حال التكليف ؛ لأنه غير مؤدّى إلى عقاب ؛ من حيث يختار عنده ما لواه كان لا يختاره ويختار الصلاح بدلا منه ، فلا اعتراض به عليه لا يصح .

وكذلك القول إن سألوا عنه - تعالى - : لو علم أنه لا يمكن المكلف أولا بنبهه إن^(١) أطاع ، إلى غير ذلك من المسائل . فيجب أن يسلك في إسقاطها هذه الطريقة .

(١) في الأصل : « وإن » .

وهذه الأصول^(١) هي أجود ما يذكر على هذه الدلالة ؛ لأنه لا يتمتع أن يكون كون الفاعل عالما بما يؤدي الفعل إليه في حكم ما يقارنه من الماني التي لها يحسن أو يبيح، فإذا جاز أن يكون حال العالم يؤثر^(٢) في وقوع الاعتقاد علما، ووقوع الفعل محكما فملا جاز أن يكون مقتضيا لكون الفعل حسنا أو قبيحا، لا لأن الفعل يحصل حسنا بكونه - تعالى - عالما - بذاته - بما سيكون في المستقبل ؛ لكنه متى كان عالما بذلك من حاله اقتضى ذلك وقوعه على بعض الوجوه، فيبيح لذلك أو يحسن . فلا بد عند هذا التكليف من الرجوع في حسن تكليف من يعلم أنه يكفر إلى ما قدمناه .

طريقة أخرى

وأحد ما قيل في ذلك أنه إنما يحسن ذلك - وإن كان المعلوم أن المكلف يستفتر باختياره الكفر الذي لولا التكليف لسا صح أن يختار - من حيث كان فيه صلاح لغيره، ويعلم - تعالى - أنه إن لم يكلفه فسد ذلك الغير، فلا يجوز أن يقطعاه عن هذا التكليف . ويحسن فعله لأجله ؛ لأنه ليس بظلم فيحكم بتقييده على كل / حال ؛ وإنما يحكم^(٣) إذا لم يصلح به غيره ؛ لأنه عبث من حيث كان الفرض لا يقع به، فإذا اقتص بما ذكرناه مما يوجب ثبوت معنى فيه فيجب القضاء بحسنه .

وهذا بعيد ؛ لأننا قد بيننا - فيما تقدم - أنه ليس بعيب فيقال : متى حصل فيه

معنى يحسن .

وقد بيننا أنه لو قبح لَقَبِحَ المضرة^(٤) التي يستحقها المكلف ؛ وأنه لو قبح ذلك ؛ صح أن يحسن وإن آمن الخلق العظيم عنده ؛ لأن المنفعة إنما تسكف المضرة متى تماقتا

(١) جمع سوال ، وهو لغة ن السؤال ؛ كما في اللسان . وقد سبق التطبيق على هذا .

(٢) أي يحكم بقبحه .

(٣) في الأصل : مؤثر .

(٤) في الأصل : المضرة .

بحي واحد ، وأما في حَيِّين فذلك لا يصحّ فيهما . وقد تقيّنا ذلك من قبل ، وبيّنا أنه قد حصل في هذا التكليف الوجه الذي يمنع من كونه عبثًا .

فإذا صحّ ذلك بطل التعلّق بهذه الطريقة ؛ لأنها مبنية على أن هذا التكليف عبثٌ « فإذا أرينا سقوط ذلك فيجب فساد التعلّق بها . وقد بيّنا ما يلزم هذا القائل من الشناعة التي هَرَبَ عما دونها ؛ لأنه يجب لو علم أن عند ألف ألف رجل مكلف مع العلم بأنها تكفر يؤمن رجل واحد فيما كُفِّفَ أو في بعضه أن يحسن تكليفهم » وقد بيّنا من قبل أن العبث هو كلّ فعل يقع من القاصد لا لغرض . فأما إذا فعله لغرض وجب النظر فيه : هل يبيح أو يحسن من وجه آخر . ولذلك لم يلزم من قال : إنه - تعالى - بماتّب من لا يستحقّ العقاب القولُ بأن ذلك عبثٌ ، بل الزمناه القول بأنه ظلم . وإنما نتسّع في بعض المواضع ، فنصف كل قبيح يقع منه - تعالى - بأنه عبثٌ من / حيث كان - سبحانه - لا تجوز عليه المنافع والمضارّ ، فيصير ما يقع منه لو كان قبيحًا في حكم ما لا غرض لفعله فيه .

فلا اعتماد على هذه الطريقة يبعد ! إلا أن يقصد التعلّق به^(١) دفع قول من يمترض فيقول : إن تكليفه - تعالى - من يعلم أنه يكفر عبثٌ « فذلك قبيحٌ ، فيقول له : إذا جاز أن يعلم أن عند تكليفه يؤمن غيره وخرج بذلك من كونه عبثًا فيجب أن يحكم بحسنه ، فيقرب التعلّق به . فأما أن يجعل ذلك هو العلة في حسنه فلا يصحّ ؛ لما بيّناه .

طريقة أخرى

وأحد ما قيل في ذلك أنه إذا لم يمتنع أن يكون في المعلوم أن من توفى^(٢) بالكفر

(١) كذا والناسب « بها » أي الطريقة ، وقد يكون المراد : للتعلّق بالاعتماد .

(٢) أي توفى على الكفر .

يخرج من صلبه من يعلم أنه يؤمن من الأنبياء والصالحين ، ولم يُجزَ في حكمته أن يقتطعهم عن التكليف ، ويقتطع الأمم عن الشرائع التي يؤدونها إليهم ، فيجب القضاء بحسن تكليفهم ، وإن كان المعلوم أنهم يكفرون .

وهذا يقارب الأول في أنه يمكن أن يدفع به قول من نسب التكليف إلى كونه عبثاً ، فبين بهذا الوجه أن فيه معنى يخرج به من كونه عبثاً ، فأما أن يمكن أن يجعل مقتضياً لحسنه في الحقيقة ، أو دافعاً لقول من ينكر حسنه من حيث كان ضرراً ، أو من حيث كان المكلف يعلم أنه يستضرّ بهذا التكليف ولا يختار ما يؤدبه إلى منفعة قبيحة .

فإن قال : إن الحكمة تقتضى تكليفه ؛ من حيث يجب عليه - أمالي - أن يخاف ويكلف من يخرج من صلبه من الأنبياء والصالحين ، وذلك / واضح في خروجه من كونه عبثاً وقبيحاً .

١٠

قيل له : إنه لا يجب عندنا خلق من يعلم أنه يؤمن ، ولا تكليفه ، على ما سألنا به من بعد ، فلا يجب أن يكلف من المعلوم أنه يكفر هذه العلة .

وبعد ، فإنه تعالى قادر على أن يخلفهم من غير أن يخرجوا من صلبه ؛ لأنه تعالى هو الذى يخلق الأولاد والأرحام ، فهو جائز أن يخلفهم على غير هذا الوجه ؛ كما خاف أول الخلق على هذا الوجه ؛ فيجب - إن لزم تكليفهم وخلقهم - أن يُخلفوا من غير أن يحصل أمر يجرى تجرى العيب ؛ لأن العيب إنما يخرج من كونه عبثاً بأمر لولاه حصل ، فأما إذا حصل ذلك المعنى مع فقد هذه العلة . ولذلك قلنا : إنه لا يحسن . أنه - تعالى - أن يمرض العوض فقط . فإذا صح ذلك ثبت أن ما ذكره من الوجه إنما يصح أن يتبدأ به من دون هذا التكليف ، وأنه إذا كان كذلك لم يخرج من كونه عبثاً . فأما أن يخرج بذلك من كونه ظالماً فلا يصح ؛ لأن ما يختص به أولاده من المنافع المستحقة بالطامات لا يخرج من كونه مضرراً بالتكليف الذى علم أنه يكفر فيه . ومتى قالوا : إن هذا

التكليف ليس بضرر ، بل هو في حكم المنفعة ، قيل لم : فيجب أن يحسن « علم من حاله أن يخرج من صلبه أنبياء ، أو لم يُعلم ذلك من حاله .

طريقة أخرى

وقد تعلق بعضهم بما يقارب ما قدمناه فقال : إنه - تعالى - إذا علم أنّ من توافى بالكفر / لولاه لما صحّ تكليف من يعلم أنه يؤمن ؛ لحاجتهم إلى مهلة وبقاء وغذاء ولباس ودواء . فإذا علم أن من ينسب إلى هذه الأمور لا بدّ من كونه عاقلاً ، والعاقل لا بدّ من أن يكلف في دار المحنة « فلا بدّ من أن يكلف ، وإن علم أنه يكفر ، وإلا بطل التكليف أصلاً فيه وفيمن يعلم أنه يؤمن .

وهذا يبطل بما قدمناه ؛ إلا أن يدفع به قول من نسب هذا التكليف إلى أنه عبث ، وإن كان ذلك يبعد أيضاً ؛ لأن جميع ما قاله قد يصحّ منه - تعالى - أن يخلفه للكلف « وإن لم يخلف من يعلم أنه يكفر . وقد يصحّ أن يخلف من لا ييلفه حدّ التكليف « فتحصل به هذه الأمور ، ولا يكلف ؟ وقد يجوز أن يجمله عاقلاً على بعض الوجوه وإن لم يكلف أصلاً ! للإلجاء وغيره - على ما نبهته - فيفعل ما يتقدّم به المكلفون الذين يعلم أنهم يؤمنون . وذلك يبيّن أنه لا يصحّ لهم التعلّق بهذا الوجه والوجه الأول في إبطال القول بأن هذا التكليف عبث ، كما يمكن ذلك لمن يعتل بأنه - سبحانه - قد علم أنّ قوماً من المكلفين لا يؤمنون إلا عند هذا التكليف ، وإن كنا قد بينا فساد الجميع .

لأما التعلّق بذلك في بيان وجه حسنه أو إخراجه من كونه قبيحاً لأنه ضرر « ولأنّ المكلف يعلم أنه يختار المضرة فلا يصحّ . ويجب الرجوع فيه إلى ما اعتمدهناه .

طريقة أخرى

وأحد ما قيل في ذلك أن التكليف لو قَبِحَ إلّا أن يعلم أن المكلف / يؤمن ويقبل «
لوجب أن يكون قبوله وفعله الإيمان هو الذي جعل التكليف حسنًا ونعمة ؛ لأنه
لولاة لقبِحَ « ولأجله يحسن ويكون إحسانًا ؛ ولو كان كذلك لكان العيب بأن يكون
في حكم النعيم على مكلفه - من حيث صير فعله إحسانًا وصيره مستحقًا للشكر - أولى أن
يكون المكلفُ منمّا عاياه ، ولتناقض ذلك من حيث صير فعله ^(١) يؤدّي إلى ألا يكون
تكليفه - تعالى - نعمة إلّا بالقبول ، وقبوله لا يصحّ إلا وهو نعمة ، ويؤدّي إلى ألا يصحّ
منه - تعالى - أن ينعم على وجه يفرد به ، ولا يحتاج في كونه منمّا إلى غيره . وقد
علمنا فساد ذلك . فإذا بطل ذلك وجب حُسن التكليف ، كان المعلوم أن المكلف
يؤمن أو يكفر . وهذا إن أمكن التعلّق به فإنما يمكن في إبطال القول بأن التكليف
إنما يحسن لأن المكلف يؤمن ، فأما إذا قال القائل : إنما يحسن لأنه - تعالى - عالم بأنه
يؤمن ، أو قال : إن تكليف من يعلم أنه يكفر يقبح لأنه يكفر « أو لأن المكلف يعلم
من حاله أنه يكفر فيصير كونه عالمًا بذلك يقتضى وقوعه على وجه يقبح عليه ، فدفعه بما
أورده لا يصحّ أصلاً ، ولا يمكن أن يُتعلّق به فيما قدّمناه أيضا ؛ لأن لقائل أن يقول :
لا يصير حسنًا بإيمانه ، لكنه يكشف ^(٢) على أنه وقع في الابتداء حسنًا ؛ كما أنه - تعالى -
إذا دلّ على أن زيدا يؤمن أو أخبر بذلك من حاله ، فإيمانه يكشف عن أن الخير وقع
صدقا ، ولم يجب أن يكون حسنًا بإيمانه « حتى يكون هو المدوح على الصدق دون
القديم - تعالى - فكذلك القول في التكليف .

(١) في الأصل كتب خط على « فعله » كأنه علامة الضرب على اللفظ وسبق النعم إليه ، وقد يكون
الفصد الضرب على « صير فعله » فيكون الأصل : « من حيث يؤدى »
(٢) أى يكشف إيمانه . وقد ضمن الكشف معنى الدلالة فعداه بطل .

وليس له أن يقول : إن / التَّخَبُّرَ بِصِرِّ صِدْقِ إِيْمَانِهِ ، ولولاه لكان الواقع من التَّخَبُّرِ ١٦٢ كذبا وغيره لهذا التَّخَبُّرِ ، وليس كذلك التَّكْلِيفُ . وذلك أن هذه التفرقة بأن تقتضى أن الصدق لا يحسن إلا بإيمانه ، وأن المدوح عليه المؤمن أولى من أن يقال بمثله في التَّكْلِيفِ الذى قد يجوز أن يقع على الوجه الذى وقع عليه ، ولا يقع الإيمانُ من المَكْلُفِ .
وبعد ، فإن وجه الجمع بين الأمرين لا يسقط بهذه التفرقة ؛ لأنه لولا الإيمان لم يكن هذا التَّخَبُّرُ أصلا ، ولا كان صدقا ؛ كما لولا الإيمان لم يقع هذا التَّكْلِيفُ حسنا .
فيجب إن أقر في حسن التَّكْلِيفِ أن يكون مؤثرا في حسن التَّخَبُّرِ الذى لأجله يقبح ويحسن جميعا .

فإن قيل : إن التَّخَبُّرَ إِنَّمَا يَحْسُنُ لَأَنَّ الْمَعْلُومَ أَنَّ مَخْبَرَهُ يَقَعُ ، لأن وجود مَخْبَرِهِ علة في حسنه ،^(١) أو لأن المَكْلُفَ لا يوصف بأنه عالم بأن المَكْلُفَ يكفر .
وبعد ، فقد ثبت أن الفعل قد يُسْتَحَقَّ به الثواب إذا كان المعلوم أن الخير ينتفع به ،
ويزيد ثوابه لكثرة انتفاع الخير به ، وعلى هذا الوجه حملنا قوله^(٢) - صلى الله عليه وسلم - : مَنْ سَنَّ سُنَّةً حَسَنَةً فَلَهُ أَجْرُهَا وَمِثْلُ أَجْرِ مَنْ عَمِلَ بِهَا ، فإذا صح ذلك لم يمتنع أن يقال في المَكْلُفِ : إن قبوله يقتضى وقوع التَّكْلِيفِ على وجه يكون نعمة أو حل وجه عظيم . ولهذا قال شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - إن الإيمان نعمة من الله من حيث لم يصل إليه إلا بأمور من قبلة - تعالى - قصد بها وصوله إلى الثواب .

(١) هذا الكلام غير متصل بما قبله - ويبدو أن هنا سقطا ، والأصل ما معناه : قيل : إن التَّكْلِيفَ هنا يحسن لأن المعلوم أن المَكْلُفَ يؤمن لأن الإيمان علة في حسنه ، أو لأن المَكْلُفَ الخ .
(٢) هذا من حديث رواه مسلم والنسائي وابن ماجه والترمذي كما في الترغيب والترهيب للذَّهَبِيِّ في الترغيب في البداية بالخبر ليست به ، والترهيب من البداية بالشر خوف أن يستن به ، وهو في أوائل الجزء الأول .

وبعد ، فإذا صحَّ القول بأن الضرر ظالم إذا علم أنه يؤدي إلى مضرة ، وإن لم يكن وجه كونها^(١) ظلماً حصول تلك المضرة في المستقبل ، فكذلك يصحَّ خروجه من كونه ظلماً إلى أن يكون حَسَنًا من حيث يحصل عنده / مفقعة ولا يكون حصولها موجباً لحسنه ، بل يكون في الحال حَسَنًا من حيث علم ذلك من حاله ، فكذلك القول في التكليف . وذلك يبطل ما تعلق به هذا المستدل .

طريقة أخرى

وأحد ما قيل في ذلك أنه لو لم يحسن تكليف من يعلم - تعالى - أنه يتوافق بالكفر لوجب القطع على أن كل مكلف بوافي آخرها بالإيمان ، ولو كان كذلك أوجب كونه مُفْرَى بالمعاصي « لعله أنه وإن بلغ فيها الأمانى فلا بُدَّ أن يبقى حتى يؤمن ؛ وإلا لم يكن ليكلف أصلاً وهذا يدعو إلى المعاصي ويُفْرِى بها ، فإذا بطل ذلك وجب القول بأن المكلف يجوز أن يموت على كفر » وعلى إيمان .

وهذا لا يصح ؛ لأن لقائل أن يقول : إنما أظنُّ بتكليف مَنْ يعلم أنه يكفر في إثبات الصانع أولاً ، أو في إثباته واحداً ، لا ثانياً معه بفعل القبيح « أو في كونه حكماً ، فكيف يصحَّ أن تدفعوا قولي بأن تثبتوا أن إثبات هذا التكليف يكون إغراء بالمعاصي « أو ليس ذلك منكم مؤكِّداً لسؤالي ؛ لأنني أقول : إن كان هذا إغراء فيجب قبحه ، وإن لم يكن إغراء فيجب أيضاً قبحه ؛ من حيث كان تكليفاً لمن يعلم أنه يكفر ، وإنما يجب أن تدفعوا كلامي بأن تثبتوا أن هذا التكليف يحسن ، لا بأن تقولوا : إنه لو لم يقع على هذا الوجه لكان إغراء بالمعاصي .

فإن قلتم : إنما يبطل قولك لأنه يؤدي إلى قبح تكليف من يعلم أنه يؤمن أيضاً ؛

(١) أي كون الضرر ، وأنت لتأويله بالاسم أو نحو هذا .

لأنه يجب أن يعلم أن يوافق بالإيمان ، فيدعوه ذلك إلى اختيار المعاصي والإقدام على ما شاء منها .

قيل لكم : لوصح ما قلتموه في ذلك لم تخزوا / من أن تكونوا عادلين عن جواب ١٦٣ مسألتي ؛ لأن وجه حسن هذا التكليف لا يظهر من حيث لو لم نقل بحسنه لوجب قبيح سائر التكليف ، بل يجب أن يبين وجه حسنه بأمر يخصه . وإلا فلي أن أقول : لو كان وجود هذا التكليف الذي أُدعى أنه قبيح هو الذي يقتضى حسن سائر التكليف ، ويخرج المكلف من كونه أغرى^(١) بالمعصية فيجب^(٢) قبيح جميعه ؛ لأن ما لا يثبت إلا بثبوت أمر آخر قبيح يجب القضاء بقبحه .

وبعد فقد بيننا أن الأنبياء - عليهم السلام - لا يقع منهم كبائر ، ويعلمون ذلك من حاله^(٣) كما نعلمه ، ولم يوجب ذلك كونهم مفرّين بالمعاصي ؛ لأنه^(٤) إذا لم يجب فيمن نعلم في كل حال أنه لا يكفر ولا يضيق أن يسكون مفرّياً فبالأحرار^(٥) يجب ذلك فيمن نعلم أنه سيتوب في آخر عمره ، ويؤمن أولى .

وليس هذا من قولنا : إن تعريف^(٦) الصفائر إغراء ؛ لأن العلة في ذلك غير ممتدة بها ؛ لأنه لا ضرر يستحقه عليها . وليس كذلك حال من عرّف أنه يبقى إلى أن يؤمن ؛ لأنه بارتكاب ما يرتكبه من الكبائر لا يخرج من أن يكون مُدْخِلاً نفسه في عقاب ممتدة

(١) في الأصل : « اغترا » . (٢) جواب لو . والأولى : « لوجب » .

(٣) كذا ، وكان الأصل : « حلهم » . (٤) لو كان مكانها واو العطف كان أدب

(٥) الأوسع : « فالأ » .

(٦) جاء قوله تعالى في سورة النساء : (إن تجئوا كباير ما نهون عنه نكفر عنك سيئاتك) والسيئات هي الصفائر من الذنوب . وقد فسّرت هذه الآية ففران الصفائر باجتناب الكبائر ، فرأى فريق من العلماء أن الواجب إخفاء الصفائر وعدم الإبانة عنها لئبق كل ذنب عملاً للكبرى والصغيرة ليسكون ذلك زاجراً عن الإقدام عليه ، أما البيان فهو إغراء . بالصفائر إذ يكون على ثقة بفرانها عند اجتناب الكبائر . قالوا : ونظير هذا إخفاء الصلاة الوسطى في الصلوات ولية القدر في ليال رمضان وساعة الإجابة في ساعات الجمعة . وانظر تفسير الفخر الرازي في الآية السابقة .

به ، فعلمه بذلك يخرج به من كونه مفرى ، وليس هذا من تعريفه - تعالى - أنه يعرف الكبائر لوعرف ذلك بسبيل^(١) ؛ لأن تعريف ذلك يقتضى أن الكبير كالصغير في أنه لا يستحق به مضرة البتة ، فلذلك دخل في باب الإغراء . وليس كذلك إذا علم أنه سيؤمن في آخر عمره .

على أن قاتلا لوقال : إن المكلف يجب أن يعلم أن المكلف سيؤمن لا محالة حتى يحسن تكليفه . والمكلف لا يجب أن يعلم ذلك . بل يجب أن يشك فيه ؛ لأنه كالأدليل يقتضى قبحه فلا دليل يقتضى حسنه لم يمكن دفع هذا الكلام / بالنعاق بالإغراء . فلو قال : إنه - تعالى - بكافه ، ولا يخطرُ بباله في وقت مواجهة المعاصي هذا الباب لكيلا يكون مفرى لم يمكنه دفعه بتأقله . فكل ذلك يوهن هذا الكلام ، وإن كان لا يبعد أن يقتضى به على وجه أن يقال : لو علم كل مكلف ، أو ذل على أنه سيؤمن آخرا ، وقد ثبت أنه - تعالى - حكيم ، وأن في المكلفين من يعلم من حاله أن علمه بذلك يعرف بالمعاصي لوجوب ألا يكلف الكل أو البعض ؛ لأنه لا يمكن أن يدفع أن ذلك يكون إغراء للبعض وإن لم يكن إغراء للجميع ، فيكون الكلام قريبا ، وإن لم يكشف به وجه المسألة في تكليف من يعلم أنه يكفر .

طريقة أخرى

وأحد ما قيل في ذلك أنه لو قبح تكليف من يعلم أنه يكفر لم يكن بعض التكليف . بذلك أولى من بعض . فكان يجب أن يعلم المكلف إذا عزم على كفر^(٢) وفسق أنه إما أن يمنع منه ، أو يحترم^(٣) دونه ، وهذا يلجئه إلى ألا يفعل القبيح ولا يرباه ، والإجاء يزيل التكليف أصلا ، فيجب حسن تكليف من يعلم أنه يكفر ويفسقه .

(١) في الأصل : « سبيل » .

(٢) علمه في الأصل : « أو » والفسق بالمعاصي غير الكفر .

(٣) أى يتوقر ، يقال : احترمته للذة : أخذته .

لتحصل التخاية ويزول الإلجاء ، فيصح التكليف . وقد تعلق شيخنا أبو علي — رحمه الله — بذلك في إبطال قول المجبرة : إنه — تعالى — إذا علم وقوع الشيء من العبد ولم يمنع منه فيجب كونه مريداً له ، وما أراد له لا بد من أن يقع ، بأن قال : كان يجب أن يكون العبد مُاجباً إلى أفعاله التي لم يمنع منها ، وإلى ألا يفعل ما لم يرده منه .

وهذا يبطل بقرب مما قدّمناه ؛ لأن القائل أن يقول : وماق كون هذا التكليف مؤدياً إلى الإلجاء ما يجب حسنه ، بل ذلك بأن يوجب قبح التكليف كله من حيث يقع على وجه الإلجاء أولى ، ولأن ذلك لا يكشف عن وجه الحكمة فيه ، ولا يبين فساد ادعائهم^(١) لحصول وجه القبح فيه ، فالتعلق به يبعد . إلا أن / يُبنى على أنه — تعالى — ١٦٤ قد ثبت كونه واحداً ، وأنه حكيم ، وأنه قد كلف على وجه يحسن ، ولو قلنا : بفتح تكليف من يعلم أنه يكفر لاقتضى قبح كل تكليف ، وقد عدنا حسنه من حيث قلناه — تعالى — ، أو من حيث يؤدي إلى المنافع ، فما أوجب قبحه يجب فساده ليصح ذلك ، وإن قرب مما قدّمناه : من أنه — تعالى — إذا ثبت أنه قد كلف من يعلم أنه يكفر ، وقد ثبت حكمته ، فيجب أن يكون ذلك حسناً وإن لم يبين وجه حسنه .
وبعد ، فإنه بالأب كلف الشيء لا يصير مُلجأً إلى ألا يفعله ، ولا بأن يعلم بالدليل إلا يقع منها باختيارنا^(٢) ؛ لأن أسباب الإلجاء معقولة ، وليست في هذه الأمور حاصلة .

طريقة أخرى

وأحد ما قيل في ذلك أنه — سبحانه — لا تجوز عليه المحاباة ، وحكمه مع جميع العباد (حكم^(٣) واحد) فلا يجوز أن يرض بمضهم للمنافع إلا ويصح أن يسوى بينهم فيها ،

(١) أي ادعاء الفاضل بفتح تكليف الكافر .

(٢) في الأصل : « اختيارنا » . (٣) في الأصل : « حكماً واحداً » .

وقد علمنا أن التسوية بين من المعلوم أنه يكفر وبين من المعلوم أنه يؤمن لا تحصل
إلا بالتكليف ، فيجب أن يكلف الكل ، ولا يجوز أن يجب ذلك في الحكمة إلا وهو
حسن ؛ لأنه لو لم يسو بينهم لوجب المحاباة أو إسقاط التكليف عن الكل .

وهذا بعيد . وذلك لأن التكليف غير واجب ، فمقابل أن يقول : إنه - تعالى -
يكلف من يعلم أنه يؤمن تفضلاً ، ومن المعلوم أنه يكفر لا يكلفه أصلاً ؛ لأنه يفتح ،
ولا يجب بذلك كونه محابياً ؛ لأن من يقول في أمثال ذلك : إنه محاباة إنما يقوله فيما
لولا كونه محاباة لحسن دون ما يفتح لوجه آخر ، فيجب أن يدل أولاً على حسن تكليف
من يعلم أنه يكفر ، ثم يقال : لو لم يفعل ذلك / لسكان محابياً . على أن المحاباة عندنا
ليست من هذا الباب . ولا يمتنع أن يفعل - تعالى - ببعض عباده من الإحسان والتفضل
مالا يفعله بغيره ، ويفعل به من إسقاط العقاب مالا يفعله لغيره ، ولا يكون بذلك محابياً ،
على ما نبينه من بعد .

وتمد ، فإن لقائل أن يقول : إن كان متى لم يكلف من يعلم أنه يكفر يكون محابياً
بتكليف من يعلم أنه يؤمن ، وإذا كلفه يكون فاعلاً لفعل قبيح فيجب ألا يكلف
أحداً أصلاً ؛ لتزول المحاباة ويخرج من كونه فاعلاً فملاً قبيحاً ، فلا بد عندنا
هذا القول من أن يبين حسن هذا التكليف ، وفي ذلك رجوع إلى
هذه الدلالة .

طريقة أخرى

وقال بعضهم : قد ثبت في الشاهد أنه يحسن اتخاذ الآلات والأطعمة والكسوة
وغيرها مما ينتفع به ، وأصح معه الأفعال ، وقد علمنا أنه يحسن اتخاذ ذلك وإصلاحه ،
وإن علم أنه قد ينتفع به من يهوى ويسمى في القبايح ، كما قد ينتفع به من يطعم ويستر ،

في المباحات ، وإذا صحَّ ذلك فيجب أن يحسن منه - تعالى - تمكين المكلفين وتكليفهم ، وإن علم أن بعضهم يكفر .

وهذا يبعد ؛ لأن متخذ الآلات وغيرها فيما بيننا يفعله لمقامه أو دفع المضار عن نفسه ، فحقُّ أمل منه ذلك حسن منه أن يفعله ، ولا مُعتَبَر فيما يفعله بانتفاع الغير به أو الأبتناع ؛ لأن اختيار غيره للانتفاع بذلك أو خلافه لا يؤثران في حصول الفرض له على وجه يقتضى حسن تكليفه ^(١) ، سيما وليس فعله بموجب القبيح الذي فعله غيره . وإنما يختاره ذلك الغير ، ولا هو مكلف له ولا أمر ، بل تحصيله للآلة باختياره / ١٦٥
ونصرفه فيها كمثل ^(٢) فكيف يقال : إن اتخذ هذه الآلات يقبح ممن يرجو بها المنافع ودفع المضار ، وليس كذلك حال التكليف ، لأنه - تعالى - وإن مكَّنه فقد أزمه فعل الطاعة واجتناب المعصية ؛ فإذا علم أنه لا بدَّ من أن يُقدم على المعصية التي تؤذيه إلى النار ، فيجب أن يكون في حكم الحامل ^(٣) له على ذلك والموقع له فيه ، فيخالف من هذا الوجه ما مثله به ، ويوافق في الشاهد أن يعطى الوالدُ ولده سيفاً مع علمه بأنه يقتل نفسه ، وبأمره أن ينتفع به ؛ لأن ذلك تمكين وتكليف من قِبَل الوالد ؛ كما أن تكليفه - تعالى - وتمكينه من يعلم أنه يكفر من قِبَله ، فإذا أورد هذا الكلام على الاستدلال الجاه إلى الرجوع في حسن تكليف من يعلم أنه يكفر إلى غير هذه الطريقة .

يبين ما قلناه أن متخذ الآلات لا يقصد باتخاذها إلا انتفاعه دون فعل يقع من الغير فسواء وقع منه فعل أم لم يقع أو اختار الحسن أو القبيح في أنه لا يؤثر في حال من اتخذه وباعه ، خصوصاً إذا باعه ممن يجوز أن يطبع بها أو يستعملها في المباحات ، كما

(١) كذا ولا وجه لهذا هنا .

(٢) كذا . وقد يكون : « كذبا » أو كمثل تصرفه أو نحو ذلك . وقد سبق له مثل هذا الأسلوب .

(٣) في الأصل : « الحامل » .

يجوز أن يمضى فيها ؛ فكيف يعمل عليه تكليفه - تعالى - زيدا مع العلم بأنه يكفر ؛
 إلا أن يرجع هذا للمستدل إلى أن يقول : متى باع الآلة عليه فقد مكّنه من المعصية
 والطاعة ، فحتى حسن ذلك وإن علم أنه يمضى فكذلك القول في التكليف ، فيكون
 رجوعا إلى ماقدّمناه ؛ لأنه لا فرق بين التمكين بآلات بأجرة وغير أجرة ، وإن كان
 الأولى أن يعتمد على التمكين^(١) بها على جهة التفضل ؛ ليكون مطابقا لتكليفه
 - تعالى - من يعلم أنه يكفر ، وقد بينّا من قبل أنه / لا يصحّ لهم التفرقة بين التمكين
 فيما بيننا وتمكينه - تعالى - بأن أحدنا إذا مكّن بالآلة فإنما يتصرف فيها التمكّن
 بأمور من قبّله - تعالى - فلا ينفرد العبء بتمكينه ، وليس كذلك حاله - تعالى - إذا
 كلف ، إلى غير ذلك من الفروق التي تذكر في هذا الباب ، وكشفنا الجواب عنها ،
 فلا وجه لإعادتها .

١١٦

طريقة أخرى

وقد قيل في ذلك : إذا ثبت أن كثيرا من الفيح لا يمكن فعله إلا مع العقل ؛ بل
 [فعل^(٢)] جميع القبائح على وجه يستحقّ الذمّ بها لا يصحّ إلا من العاقل ومع العقل ؛
 فإذا ثبت ذلك فلو وجب فيح تكليف من توافى بالكفر ، وإن كان تكليفه وتمكّنه
 لم يوجبا كفره لوجب فيح العقل ؛ لأن سائر القبائح على الوجه الذي ذكرناه لا يصحّ
 إلا معه ، وكان ذلك يؤدّي إلى ألا يكون في الأفعال أوضاع من العقل ولا أفصح منه .
 وذلك بوجب ألا يحسن منه - تعالى - أن يفعل العقل^(٣) أصلا ، وفي انتفاء العقل إبطال
 الخوض في هذه المسألة وإبطال للتكليف أصلا .

(١) كذا . والأولى : « التمكين » . (٢) زيادة بفتحة الجان .

(٣) في الأصل : « الفعل » وهو أصح .

وهذا بعيد ؛ لأن المخالف لم يقل : إن كل تمكين وكل تكليف قبيح ، وإنما ادعى قبيح ما يعلم أن الممكن بكفر عنده فله أن يقول : الذى يجب على قَوْد^(١) قولى أن أقول فى عقل من المعلوم من حاله أنه يكفر ؛ إنه قبيح ؛ كما يقبح سائر وجوه التمكين فيه . فأما من يعلم من حاله أنه يؤمن ، أو علم من حاله أنه لا يكاف أصلا ، فتمكينه بالعقل وغيرها^(٢) من الأفعال حسن .

وله أن يقول : إن الذى له ادعت قبيح تكليف من يعلم أنه يكفر ، أنه وقع على وجه يقبح عليه ، وذلك الوجه هو أنه يؤذيه إلى مضارّ دائمة ، أو لأن المكلف علم أنه يختار ما فيه عَظْبُه وهلاكه . ولم أقل بقبحه لأنه يقع القبيح عنده / بل لو وقع كل قبيح ١٦٦ عنده على وجه لا يضره كان وجوده كعدمه . ولذلك قد يقع القبيح من البهيمة التى لا عقل لها ؛ ومن العاقل الذى ليس بمكلف لفقده بعض شرائط التكليف ، ولا يوجب ذلك قبيح خلقهما وتمكينهما . فيجب أن يتشاغلوا فى إسقاط قولى بهذا الموضع الخصوص .

وله أن يقول : إن العقل علم بالأشياء فمن حقه أن يكون حسنا . والذى ادعى قبحه ما به يحصل مكلفا دون الأمور التى قد توجد ولا يكون مكلفا^(٣) .

وله أن يقول : إن العقل زاجر عن المعاصى ؛ لأنه إذا علم قبيحا وما عليه فيها من الذمّ والمقاب كان ذلك زاجرا عن المعاصى . وليس كذلك شهوة القبيح والتخلية بينه وبين نيل المشهى ، لأن ذلك يدعو إلى فعله فيجب أن يفتح منه - تعالى - خلق هذه الشهوة ، وإن حسن منه فعل العقل . وإنما يصلح أن يتعلق بالعقل فى إسقاط قول من يقول^(٤) : إن كل شيء يقع عنده القبيح ولولاه لم يقبح وقوعه فلا بد من كونه قبيحا ،

(١) أى على سياقه ومتضاه . (٢) كذا والناسب : « غيره » .

(٣) كذا وكان الأصل : « مكلفا بها » .

(٤) فى الأصل بعد هذا « أن يقول » . وظاهر أنها زيادة من الناسخ .

فبذكر له العقل انسقاط به قوله إن اعترف بحسن العقل ، فأما إن خالف فيه أو تعلق في قبح التكليف بغير هذا الوجه فالتعلق في دفع قوله بذكر العقل لا يصح .

طريقة أخرى

وقيل في ذلك : لا يخلو من أن يعتبر في حسن التكليف بحاله^(١) أو بحال المكلف ، فإن^(٢) كان المعتبر حال المكلف وأن^(٣) يعلم أنه يؤمن حتى يحسن تكليفه ، ومتى كان المعلوم أنه يكفر قبح تكليفه لوجب^(٤) أن يحسن منه - تعالى - أن يأمره بالقبيح إذا علم أنه لا يفعل إلا الحسن ؛ لأن حال المكلف / الآن كحالته إذا أمره بالحسن في أنه في الحالين لا يختار إلا الحسن وإلا ما يؤديه إلى المنافع ، فإذا بطل ذلك وجب أن يكون المعتبر في حسن التكليف بحاله ، فتى وقع تعريضا لمنفعة عظيمة لا تُنال إلا به وجب حسنه ، كان المعلوم أن المكلف يؤمن أو يكفر .

١١٧

وهذا بعيد ؛ لأن الأمر بالقبيح بقبح على كل حال ، فكذلك النهى عن الحسن ، وله أن يقول : لا بد من اعتبار حال التكليف في الحسن ، وقد علمنا أنه يحسن متى كان أمرا يحسن له صفة زائدة على حسنه ، على ما نبينه من بعد ؛ ولا بد من حيث كان التكليف والأمر تعلق بالمكلف أن اعتبر حاله في حسن التكليف ؛ كما اعتبرتم أنتم حاله في ذلك ، وقلتم : متى كان الأمر بالحسن أمرا لمن لا يتدبر ولمن يلحقه المنع ، ولمن لا تزاح علة في اللطف كان قبيحا ؛ كما يقبح إذا كان أمرا بالقبيح ، فلم تقتصروا ، حسن التكليف على صفاته ، بل اعتبرتم فيه صفات المكلف ، فما الذي يمنع من أن اعتبر

(٢) في الأصل : « وإن » .

(١) أى بحال التكليف .

(٣) في الأصل : « فإن »

(٤) كذا في الأصل ، وجواب إن الضرورية لا يفرق باللام « وإنما ذلك في جواب لو ، فسكان للواء

عمل إن على لو .

حال المكلف وأقول : إذا كان المعلوم أنه يكفر قبح تكليفه ، ومتى لم يكن كذلك حسن ؛ أولسّم قد قلّم : لو علم - تعالى - من حال نفس التكليف - وإن كان أمرا بحسن وأمرنا لمن بطبع - أنه يكون منسدة في تكليف غيره أنه لا يحسن ، واعتبرتم حال المكلف الذي لا يتعلق هذا^(١) التكليف به في حسن التكليف ، فبأن يجوز في اعتبار حال المكلف الذي نفس التكليف يتعلق به أولى .

وإنما يجوز أن نذكر هذا الكلام متى قال القائل : إن الفرض بالتكليف إذا كان للمكلف فيجب أن يعتبر في حسنه بحال المكلف فقط ، فيقال له عند ذلك : فيجب أن يتساوى حال أمره بالحسن والقبیح إذا / كان المعلوم أنه يؤمن على كل حال . ومتى ١٦٧ رُتّب الكلام على هذا الوجه لم يكن بِنافع في بيان حسن تكليف من يعلم أنه يكفر أيضا فكيف به إذا كانت الكلام مع من يدعى أنه يقبح ؛ لأن التكليف يعتبر حسنه بحال المكلف ؛ كما قد يعتبر حسنه بأوصافه ؛ على ما يتناه . وهذا بين في سقوط هذه الطريقة .

طريقة أخرى

وقد يقال في ذلك ؛ لو قبح تكليف من يعلم أنه يكفر لم يخلُ القول فيه من وجهين ؛ إما أن يقال : إن جميع ما قيل به من أنواع التمكن وغيرها يقبح ، أو يقال : إن الذي يقبح منها بعضها . ولا يصح أن يقال بالأول ؛ لأن الجميع لو قبح لم يجر أن يلحق كل واحد منه منفردا عن صاحبه على الحد الذي يقع معه ويكون حسنا ، وقد علمنا أن كل واحد منفرد ويحسن . ولا يصح القول بالثاني لأنه لا واحد منها إلا وقد يوجد ولا يقبح بأن يضامه الآخر ، فلم صار بأن يقبح بعض مخصوص بأولى من قبح سائر ،

(١) في الأصل : « بهذا » .

فلم يبق إلا القول بأنه لا يقبح أصلاً وهو الذي نقول به .

وهذا يبعد التعلق به لأن المخالف يقول : لا يحسن منه - تعالى - أن يريد منه الفعل ويأمره به ، ولا يحسن منه - تعالى - أن يجعله بكمال صفة المكلف . فلا بد من إخلال ببعض الصفات كأنها ما كان ، لئلا يكون مكلفاً مع العلم بأنه يكفر . ويقول : إن أذهب في هذا مذهبكم فيمن المعلوم من حاله أنه لو كلف كان تكليفه فساداً للغير فكيف ما تقولون فيه فهو قولنا في هذه المسألة / .

١١

وله أن يقول : إنه لا يتنوع فيما يحكم بهجده أن يكون بعض ما يوجد منه قبيحاً دون سائر من غير تخصيص وتعيين ؛ ألا ترى أنه لو فعل - تعالى - حياتين في جزء واحد أو موتين أو لو فعل فتأين لكان الواحد من ذلك يقبح من غير تعيين ؛ لأنه عبث . وكذلك لا يتنوع عندي القول بأن بعض الشروط الذي^(١) يتكامل صفة المكلف معه يقبح من غير أن أخصص وأعين ، ولا يكون ذلك مفسداً لكلامى

على أن شبخنا أبا هاشم - رحمه الله - قد قال : لو جعله - تعالى - بصفة المكلف ، لم يكلفه لكان الأولى أن تكون شهوة القبيح قبيحة لأنها في حكم الضرر ، دون كمال العقل والتمكين ، وإن كان ذكر في موضع أنه لا يتنوع أن يكون القبيح من ذلك الشهوة وغيرها ، فلذلك يخالف أن يقول : قولوا : لو جعله - سبحانه - بصفة المكلف ، والمعلوم أنه لا يؤمن - لكان القبيح مما فعله الشهوة والنفور دون غيرها . فقد عرفت أن القبيح من ذلك ، فكيف يبطل قولى من حيث يدعى على أنه لا يكفى التمييز في هذا الباب .

وله أن يقول : إذا كان الواجب قد يجب علينا وتروكه تقبح من غير تعيين فكيف لا يقبح أن يجعل تعالى من يعلم أنه يكفر بصفة المكلف من غير تعيين . بل يجب أن يكون

(١) و الأصل ، الى .

جمومه إذا انضمَّ بعضه إلى بعض بمنزلة تروك الواجب إذا انضمَّ بعضها إلى بعض .
 فإن قيل : أليس أبو هاشم - رحمه الله - قد قال في تروك العطيّة إذا لم تكن العطيّة
 بمارحة مخصوصة : إنها لا تقبح أو إنما يستحق / الذمّ إذا لم يفعل العطيّة الواجبة لأنه لم
 ١٦٨ بهاها لا لأمر سواء . فحوزوا القول بأن القديم - تعالى - إذا جعل من يعلم أنه يكفر
 بصفة المكلف ولم يمكن أن يخص بعض الصفات بالتقبح دون سائرهما أنه لا يقبح شيء
 منها . قيل له : إن المختار عندنا في تروك العطيّة أنها أجمع بمنزلة الترك الخصوص الذي
 ينافي وجوده وجود الواجب ؛ لأن الجميع قد صار مانعا من وجود الواجب « فحل محلّ
 المانع الخصوص » فيجب على هذا لو كان تكليف من يعلم أنه يكفر قبيحا أن يكون مابه
 بتكامل شروط المكلف فيه قبيحا بمجموعه ، وأن يكون جميه بمنزلة معنى واحد
 آلفي كونه مكلفا .

وأما على طريقة شيخنا أبي هاشم - رحمه الله - فإن من شيوخنا من تأول قوله على
 أنه أراد : أنا لا نعلم تعلق الذمّ بهذه التروك ، فيجب أن نعلقه بأن لم يفعل العطيّة «
 لأنه حكم بقبح التروك أو بعضها ، ولا شبهة في أنه لا يلزم على هذا الوجه . ومنهم
 من حل كلامه على ظاهره وقال : إنها لا تحصل قبيحة ، ولا يستحقّ بها الذمّ ؛ لأنه
 لا شيء منها إلا وقد يقع حسنا بأن تقع العطيّة بمارحة أخرى ؛ فعلى هذا لا يلزم الكلام
 أيضا لأن الذي له قال ذلك هو لأن هذه المانع إنما تقبح لأنها تمنع من وجود
 الواجب « فإذا علم أنه لا شيء منها يمنع في الحقيقة ويختصّ بهذا الحكم وعلم^(١) أن
 اجتماع القبايح لا يؤثر في وجوب حصول وجه القبح في كل واحد منها ؛ فيجب ألا
 ١٦٩ يحصل معها قبح البتّة ، وليس كذلك حال شروط التكليف ؛ لأنه إذا كان الفرض /
 بها أن يكلف فتي قبح تكليفه قبح فعله فالعالم يحصل فيه معنى يجب أن يكون قبيحا

وما فيه معنى يخرج به من كونه عتبتا يجب أن يحسن . وكل ذلك بيّن فساد التعلّق بهذا الوجه في حسن تكليف من يعلم أنه يكفر ، وإن الواجب الرجوع إلى الطريقة الصحيحة في هذا الباب .

طريقة أخرى

وقد يقال في ذلك : إن الأمر بالقبيح والإرادة له لما قبّحا على كل وجه امتثالهما بالقبيح فيجب أن يحسنا^(١) إذا تعلّق بالحسن ، وأن يكون حُسن متعلّقهما هو المتبهر في حسنها . فتنى علم - تعالى - من حال المكلف أنه متمكّن من فعل الحسن فيجب أن يحسن أمره به وإرادته له ؛ لأنه لو جاز أن يقبح ذلك لجاز أن يحسن الأمر بالقبيح على بعض الوجوه .

وهذا بعيد ؛ لأن الإرادة للحسن قد تقبح ، وتنفارق إرادة القبيح التي لا يجوز أن تحسن ؛ ألا ترى أن إرادة مالا يطاق والأمر . به يقبحان وإن تعلّق بالحسن والواجب ؛ وكذلك القول في إرادة المباح منه - تعالى - وفي إرادة المنفعة في أفداله لأن المزمع منه - تعالى - لا معنى له .

فإذا صح ذلك فلهذا يخالف أن يقول : إن تكليف من يعلم أنه يكفر يقبح وإن كان أمرا بحسن وإيجابا له وإرادة له ؛ لأنه - تعالى - عالم بأنه يستضرّ بذلك ولا ينفع ، فيجب أن يبيّن حسنه من غير هذا الوجه . وإنما يمكن أن يذكر ذلك ليدفع به قول من يقول : إن هذه الإرادة لا معنى لها فيبين أنها متعاقبة بالحسن وأن تعلّقها به يخرجهما من أن تكون بمنزلة المعلوم من الإرادات ، ثم يبين من بعد أن وجوه القبح منتفبة / عنها وأن الفاعل لما قد فاعلها انقض محسنا ، فيجب القول بحسنا .

ب ١

(١) أي الأمر والإرادة .

طريقة أخرى

وقد يقال في ذلك : إذا كان تكليف من يعلم أنه يكفر مما يوصل به إلى المنافع لو تكلف الطاعة فيجب أن يحسن ذلك ؛ كما يحسن منه اجتناب المنفعة في الدين والدنيا ، ولا منفعة أعظم من الثواب ، فيجب أن يحسن منه أن يحتلها ، وإذا حسن ذلك منه - تعالى - حسن منه أن يجعله بحيث يمكنه التوصل إليها وأن يريد منه ذلك وبأمره به . وهذا يبعد التعلّق به ؛ لأننا قد بينا أنه ليس يجب في كل ما حسن من الإنسان أن يفعله أن يحسن من الموجب إيجابه والأمر به ؛ لأنه قد يحسن من الواحد منا أن يفعل المباحات من التجارة وغيرها ولا يحسن إيجابها ، ويحسن من الواحد منا أن يقتدى من القتل ببذل المال ، ولا يحسن من غيره إيجابه بأن يهدّده بالقتل ليدفع ماله إليه ، بل تناوله ذلك ، وهذا التهديد يفتيح .

وبعد ؛ فإن هذه العلة قائمة في تكليف من يعلم أن في تكليفه مفسدة ؛ لأنه يحسن منه أن يحتل المنافع التي هي الثواب وغيرها ولم يحسن منه - تعالى - أن يكلفه لما حصل في تكليفه بعض وجوه التبع ، وكذلك القول في هذا التكليف .

ومتي قال هذا السائل : إنه يحسن ذلك إذا كان تعريضا للثواب وانتفتت جهات التبع عنه فقد رجع إلى قريب مما اعتمده وإن لم يلخص القول فيه .

وقد شرحنا القول من قبل بما لا وجه لإعادته . ولولا أن أسئلة القوم قد مرت

في أثناء الكلام لأعدناها وبيننا الجواب عنها ، اكفنا قد بيناها / في أثناء الدلالة ، وكشفنا الجواب عنها ، فلا وجه لإعادتها .

فأما قولهم : ليس بحكم من يخلق خلقا حسنا فيكلفه ويصير من أهل ولايته بالطاعة ، ثم يمكن منه مكلفا آخر ايظلمه ويتلفه ، وإن ذلك . بوجب قبح تكليف من يعلم أنه
(١١ / ٣٧)

يكفر ويظلم ، وقد بينا من قبل أن المتكبر على وجه التكليف لا يصح إلا بأن يكون
المكلف ممكناً من الكفر والإيمان جميعاً ، ومن الظلم والعدل جميعاً ، ولو منعه للظلم أن
صح أن يكلف أصلاً ، وبيننا أنه لو علم المكلف أنه متى رام القبيح من كفر وظلم وغيره
كشيخ منه لكان مُنجباً إلى الأفعال ، ونلجج بذلك من كونه مكلفاً ، وبيننا أنه لا يصح
أن يمرض - تعالى - المكلف المتنافع لإمعن التكبر على هذا الوجه ، وبسطنا القول فيه .
وكل ذلك يُسقط هذا السؤال .

فأما قولهم : إذا ثبت قبح إهلاكه - تعالى - إتيانهم وتذبيهم الأبد فيجب أن يقبح
منه أن يجعلهم بالصفة التي يعلم أنهم يستحقون بها الهلاك والمطّ ، وقد بينا من قبل
أنه إذا جعلهم بهذه الصفة التي معها يصح أن يستحقوا العقاب ويصح أن يستحقوا الثواب
فقد صار ما جعلهم عليه من الصفات يصح بها التوصل إلى النعيم الدائم ؛ كما يصح
التوصل إلى العذاب ، فيجب متى أراد المكلف تعريضهم للثواب العظيم أن يصير نعماً
ويخرج من كونه ضرراً .

وَضَرَبْنَا لذلِكَ فِي الشَّاهِدِ أَمْثالاً ، وَبَيْنَا أَنَّ سَبِيلَ مَا جُمِلَ عَلَيْهِ مِنْ يَعلَمُ أَنَّهُ يَكْفُرُ مِنْ
الشُّرُوطِ سَبِيلٌ مِنْ جُمِلَ عَلَيْهِ مِنْ يَعلَمُ أَنَّهُ يَؤْمِنُ . وَكُلُّ ذلِكَ يَبْطُلُ تَعَلُّقُهُمْ بِهَذَا
الْكَلَامِ وَأَمْثالِهِ .

وَأَمَّا قَوْلُهُمْ : إِذَا كَانَ - تعالى - أَحْسَنَ نَظراً لِلعَبْدِ مِنْ أَبِيهِ لَهُ ، وَكَانَ الْمَعْلُومُ مِنْ حَالِ
والله أنه لا يستحسن / أمره بالشئ الذي يعلم أنه لا يختاره ويختار الهلاك والمطّ ،
فوجب مثله في القديم - سبحانه - فقد بيننا الفصل بين الوالد وغيره ، وذكرنا أن ما يلحقه
من التعم بالضرر الذي ينزل بولده يوجب مخالفة حكمه لحكم غيره ، وبيننا المرض بقولنا :
إنه - تعالى - أَحْسَنَ نَظراً لِلعَبْدِ مِنْهُ لِنَفْسِهِ وَمِنْ أَبِيهِ لَهُ ، وَفَصَّلْنَا الْقَوْلَ فِيهِ فَلَما
وجه لإعادته .

وأما قولهم : إذا كان - سبحانه - يريد بتكليف من يعلم أنه يكفر السلامة والفوز
الثواب والنجاة من السذاب ، وقد علم أنه يقدر أن يتفضل عليهم بالثواب الدائم الذي
يعلم أنه يصل إليه فكيف يحسن أن يكلفه وهو عالم بأنه يحرم نفسه الثواب ويوقعها في
الهلاك ، فقد بينا أن منزلة التفضل دون منزلة الثواب ، وأن التفضل كما يجوز أن يفعل
فقد يجوز ألا يفعل ، وأن الثواب لا بد من وقوعه ، وبيننا أنه يحسن منه - تعالى - أن
يمرض للمنزلة المظلمة بالفعل الذي لا تنال إلا به ، فإذا حسن ذلك منه فإنما أتى المكلف
من قبل نفسه [و] لم يخرج مافعله من أن يكون إحساناً ونعمة ؛ كما فعله في الشاهد من
تقديم الطعام إلى من لا يتناوله . وإذا جاز أن يتفضل الواحد منا على من يعلم أنه لا ينتفع
بما تفضل به عليه فما الذي يمنع من أن يحسن منه - تعالى - تريض المكلف للمنزلة
السنية ، وإن كان لا يتعرض لها .

وأما قولهم : إنه - تعالى - مع علمه بأنه يكفر العبد إذا كلفه لا يصح أن يمرضه
للمنافع ، ولا يصح أن يريد منه فعل الطاعة فقد بيننا من قبل أن ذلك صحيح وأنه حسن
في الحكمة ، وضرربنا لذلك أمثالا في الشاهد تشهد بصحته فلا وجه لإعادته .

١٧١

وأما قولهم : إن هذا التكليف بمنزلة إدلاء الخبل إلى من يخفق نفسه ، وإعطاء
الولد السيف مع العلم بأنه يقتل نفسه ، وتكليف الصوم مع العلم بأنه يترك الصلاة عنده
إلى غير ذلك من نظائر هذه المسائل فقد بيننا من قبل الكلام فيها ومفارقتها لتكليف
من يعلم أنه يكفر ، وأوضحنا القول فيه ، فلا وجه لإعادته .

وإذا صح بهذه الجملة حسن تكليف من يعلم أنه يكفر ، وأن ذلك إحسان إليه
ونعمة عليه ، بطل أن يتوصل بذلك إلى نقض التوحيد ، أو إلى القول بالجبر ، أو إلى
إبطال النبوات من حيث جاءوا بتكليف من يعلم أنه يكفر وإنما تقوى هذه الشبهة
عند من تخلف طريق الديانات على قلبه ، وبتلبه الميل والموى والشهوة ، ويمتاد مفارقة

مشاقق التكليف والإقدام على اللذة العاجلة ، فتقوى الشبهة بقوية الشهوة . وأما من أنصف نفسه ، وتأمل الفصل بين الشبهة والحجة وبين التصفية تبين الطريقة ، وصار (١) فيها على الواضحة .

الكلام في شروط حسن التكليف

اعلم أن التكليف يقتضى مكافئاً يختص بصفة - وقد تقدم القول فيه - ويقضى مكافئاً ، كما يقتضى فعلاً كلفه . فلا بد من ذكر مائتة (٢) للكلف ، ثم تذكر ما يجب أن يختص به من الصفات ليحسن أن يكلف . ويدخل في ذلك الكلام في سائر وجوه النكسين التي لولاها لمبا حسن منه - تعالى - التكليف : من العُدَد والآلات وغيرهما . ولا بد من ذكر إزاحة العلة والأطراف ورفع الموانع ووجوه الإلجاء . ولا بد من ذكر مائتة التكليف وحقيقته ، وأنه إن كان أمراً وإرادة أو إعلماً فتنى يجب أن يوجد وعلى أى صفة يجب أن يكون حتى يحسن . ولا بد من ذكر ما لولاه لما حسن التكليف : من الثواب والعقاب والعلم بهما . ولا بد من بيان ما تختص به الأفعال التي يكلفها - تعالى - حتى يحسن منه تكليف الإقدام على بعضها واجتناب البعض . ولا بد من ذكر الصفة التي إذا كان عليها للكلف وجب تكليفه ، والفرق بينها وبين الصفة التي إذا كان عليها قبيح تكليفه . ويدخل في هذه الجملة بيان ما التيسر الحال فيسهل على بعضهم ، فجعله شرطاً في التكليف وليس بشرط فيه . ويتصل بذلك الكلام فيما يجب أن يفعله - تعالى - من الأمراض وغيرها مما الوجه في حسنه كونه لطفاً . ويتصل به الكلام في المروض وفروعه ؟ كما يتصل باللطف الكلام في الثبوت وغيرها .

(١) كذا ، والأولى : سار .

(٢) أى ما هو المكلف وتبرئته ووصفه . وهو نسب إلى ما الاستفهامية .

والكلام في سائر ما يُسأل عن وجه الحكمة في خَلْقِه : من العقائيات والسمعيّات . ونحن نأني على بيان ذلك وما يتصل به ، فضلاً . ونذكر في كل باب ما يتصل به مما يجب معرفته في هذا الباب .

الكلام في التكليف ماهو ؟

قال شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - في بعض البدل^(١) : التكليف : هو إرادة فعل ماعلى المكلف فيه كُفَّةً وَمَشَقَّةً . وقال في السكريات : هو الأمر والإرادة للشيء الذي فيه كُفَّةً على الأمور به . ولهذا لا يوصف أحد بأنه كُفِّفَ القديم - تعالى - وإن وُصف بأنه سأله . وقال في بعض الاستطاعة : ولذلك لا يقال : كُفِّتَ زيدا أكل شيء طيب ، كما يقال : كُفِّتَهُ الشيء . وقال في بعض الإلهام : مَنْ وجب عليه النظر يصح وصفه بأنه مكلف ، من حيث أوجب - الله تعالى - في عقله ماعليه فيه كُفَّةً / ققام^{١٧٢} ذلك مقام أمره إياه بذلك . وذكر في البنداديات أن الموجب للشيء هو الأمر به والمريد له . وإنما يستعمل ذلك مجازاً ! لأن الواجب لم يكن واجباً للأمر أو للإرادة ، وأنشد في ذلك قول الشاعر^(٢) :

تكلفنا المشقة آل بكر ومن لي بالمرقق والصاب

بين أن الشاعر وصف^(٣) مسألة جاريته له تكليفاً لما سألته ما يشق .

فجملة هذا الكلام تدلُّ على أن التكليف عنده - رحمه الله - هو إرادة مافيه

(١) كان البدل هو كتاب العوض الذي أورده له ابن النديم في الفهرست ، أو يريد بجنت البدل .

(٢) هو جرير ، والشطر الأول في ديوانه هكذا :

* تكلفني معيشة آل زيد *

وهو يخاطب جاريته ، وكانت قبل عهد آل زيد . والصاب : المرادل بالزيب .

(٣) أي سئى ، فلذا عداه إلى مفهواين .

كَلْفَةٌ ومَشَقَّةٌ والأمرُ به . وهذا ظاهر في الاستعمال ؛ لأن الواحد متنا إذا أراد من غيره .
ما هذا حاله وُصف بأنه كَلْفٌ « ومتى أراد منه مالا مشقَّةً فيسه من أكل الطَّيِّب لم
يوصف بذلك .

فإن قال : أليس قد يقول للدُّعُوِّ إلى الطعام للداعي . كَلَفْتَنِي ذلك فلا يمكن
[الخروج^(١)] عما كَلَفْتَنِي ، وإن لم يُرد منه فعل ماعليه فيه كَلْفَةٌ ، فكيف شرطتم في حقيقة
التكليف أن يكون في المراد كَلْفَةٌ ومَشَقَّةٌ ؟ قيل له : إن غرضهم بهذا القول أن الداعي
كَلَفَ الجيء إلى داره ، وفي ذلك مشقَّةٌ . وربما يراد بذلك نفس الأكل إذا صَمَبَ على
المدعُوِّ فعله للأتفة أو الأحوال في العاقبة . فأما استعمال ذلك في تناول النفع الذي لا يشوبه
مضرة ولا مشقَّةٌ فغير موجود وفي ذلك إسقاط ما سأل عنه .

فإن قيل : أتجمعون الأمر والإرادة معاهو التكليف ، أو كل واحد منهما وإن
انفرد ، أو الإرادة خاصة ؟ فإن قلتم : إنهما بهجموعهما التكليف فيجب إذا أعلم^(٢)
الواحد متنا إرادته لعبدته أن يسقيه الماء بإشارة أو غيرها فلا يكون مكلفاً له [والتعارف^(٣)]
خلافه . ويجب لو قال لعبدته : أريد منك أن تفعل كَيْت وكَيْت وعليه في ذلك كَلْفَةٌ
ب ١ | الأ يكون مكلفاً، والتعارف خلافه | .

فإن قلتم : إن كل واحد منهما - بانفراده - تكليف ، فيجب لو خلا لفظ الأمر
عن مقارنته الإرادة أن يكون فاعله مكلفاً ، وهذا بوجب كونه - مكلفاً بقوله
لإبليس : « وأجلب^(٤) عليهم بحيلك ورجلك وشاركهم في الأموال والأولاد » وسائر
ما هُذِّد به المكلف ؛ لأنه قد فعل صيغة الأمر ، ولأنه لو علم أحد يأمر بذا من غيره أن
يفعل الفعل الشاق لم يوصف بأنه مكلف له حتى يأمره به . وإن كان التكليف الإرادة

(٢) في الأصل : « علم »

(١) زيادة بقتضيا السياق .

(٣) الآية ٦٤ من سورة الإسراء .

فقد قد بما قد.ناه آخرًا ، وبأن أهل اللغة يصفون الأمر لغيره بفعل الشاقّ أنه مكلف له ، وإن لم يعلوه مريدا أصلا .

قيل له : إن الأولى أن التكليف في الحقيقة هو إرادة ما على المكلف فيه مشقة .

وإنما يذكر الأمر في هذا الباب لأن ما^(١) به يعلم الإرادة في الأظهر . بيّن ذلك أن السيد بوصف بأنه مكلف لعبدته إذا أفهمه بالإشارة أنه يريد الفعل منه « كما يوصف بذلك إذا أمره ولذلك يوصف من أمر الخير بفعل الشاقّ بسائر اللغات أنه مكلف ، كما يوصف به إذا أمره بالمرية لما دلّ الكّل على الإرادة . ولذلك لو هدّد غلامه بلفظ الأمر لم يُقلّ بأنه كلفه . وقد بينا من قبل أن المطيع إنما يوصف بذلك متى فعل ما أرادَه المطاع منه » وأنه لا ممتبر بوجود^(٢) انفض الأمر من المطاع ، فيجب مثله في التكليف .

وقد كان الواجب على ما سلك شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - في التحريك^(٣)

والنسويد^(٤) أن يكون حقيقة التكليف هي ما به يصبر المكلف مكلفًا على وجه يؤثر في المكلف ، إلا أنه لما استحال ذلك وجب أن يُصرف التكليف إلى أنه الإرادة متى وقعت على الوجه الذي بيناه / .

١٧٣

فإن قيل : أفنقولون : إنها^(٥) تكليف على كل حال ، أو تحصل تكليفًا متى

اختصت ببعض الصفات ؟

قيل له : إنما توصف بذلك متى تناولت فعل الدبر ، واختص ذلك الفعل بأنه بما

بالحق بفعله الكلفة والمشقة .

(١) كان (ما) زيادة في النسخ - أو الأصل : « لأنه ما به يعلم . . . »

(٢) في الأصل : « بوجوب » .

(٣) كان التحريك منه : أن يجعل الشيء متحركًا على وجه يؤثر في التحريك ، والنسويد : جعل الشيء أسود

(٤) أي الإرادة .

على وجه يؤثر في الأسود .

ولذلك لا يجوز وصف الواحد متنا بأنه مكلف لنفسه ، ولا وصف الداعي والسائل بأنه مكلف للتقديم تعالى .

فإن قيل : أفتقولون إن الواجب أن يكون المرید فوق المكلف في الرتبة ليصح أن يوصف بأنه مكلف أم لا ؟

قيل له : قد بيننا أن الشاعر^(١) قد أجرى هذا الوصف على الوجهين جميعا ، وبيننا من قبل أن اللطيف لا يمتنع أن يوصف بذلك ، كان دون المذاع أو فوقه ، وإن كان الأكثر في الاستعمال هو فيمن يكون دون الطاع ، فلا يمتنع على هذا الوجه أن يكون مكلفا لمن فوقه ، ولئن هو دونه ، متى أراد منه الشاق من الأفعال ، وإن كان الأظهر في الاستعمال فيمن هو فوق المكلف ؛ لأنه يقل استعمال ذلك فيمن يريد من الرؤساء والسادة الأفعال على جهة المآلة والرغبة إليهم .

فإن قيل : أفتصفونه بأنه مكلف متى أراد ما وصفتموه على كل وجه يُلزمه المكلف ، أولا يفترق الحال بين أن يكون ملزما أو غير ملزم ؟

قيل له : متى أراد ذلك منه وكان فوقه في الرتبة وصف بأنه مكلف له ، لزمه ذلك الفعل^(٢) أم لا ، كما يوصف بأنه آسر له في الوجهين جميعا . ولذلك يوصف الواحد متنا بأنه مكلف من بدعوه إلى بعض الأفعال ، وإن كان غير ملزم له . وإنما قلنا : إنه - سبحانه - لا يكلف إلا الواجب أو الندب ؛ لأن به تكليف غيرها لا يصح لكن لأنه لا يحسن /
منه - تعالى - أن يريد من المكلف سواها ، على ما نبينه من بعد .

١٧٣ ب

(١) يريد جريرا في قوله في الحديث عن جاريته :

■ تكلفني معيشة آل زيد *

والمرید هنا دون المكلف في الرتبة ، فقد أجرى على وجه واحد ، ولكن لما كان الوجه الآخر - وهو أن يكون المراد أعلى من المكلف - هو الأصل ولا ينازع فيه فكان الشاعر أجرى على الوجهين جميعا .
(٢) الأول : أو .

وأما كونه - تعالى - مكلفاً لأهل الجنة الأكل والشرب من حيث أراد ذلك منهم ، على قول شيخنا أبي هاشم - رحمه الله - فغير واجب ؛ لأنه وإن أراد تلك الأفعال منهم فهي غير شاقّة ، بل هي مُلذّة ^(١) سارّة .

فإن قيل : هلاًّ قلتم : إن الإرادة إنما وُصفت بذلك متى تعلقت بفعل شاقّ من غير المرید ! لأن بها يعرف المكلف حال المراد وأنه واجب أو نذّب ، ففتى علم ذلك بفسير الإرادة ، بأن عرفه الله - تعالى - ذلك ضرورة ، أو دلّه عليه بدليل عقليّ فيجب أن يكون مكلفاً ، وأن تكون الإرادة إنما وُصفت بذلك لأنها تقتضي هذا المعنى ، ففتى حصل بغيرها لم يكن بها معتبراً كما ذكرتموه في الأمر ، وما حكيتموه عن أبي هاشم - رحمه الله - في بعض الإلهام ^(٢) يدلّ على ما قلناه . وعلى هذا الوجه يوصف - تعالى - بأنه كلف من جهة العقل ، وأنه كلف أهل العقول ، وإن لم تظهر لهم إرادته - سبحانه - لما عرفهم ما كلفهم باضطرار ، أو بتنصب الأدلّة لهم على ذلك .

وبعد ، فإن لم يكن التعريف تكليفاً عندكم فيجب لو عرف - تعالى - للمكلف الواجبات وأكل سائر شروط التكليف فيه ألا يكون مكلفاً ، وفي بطلان ذلك دلالة على أنه لا معتبر بالإرادة في هذا الباب .

وبعد ، فإذا كان - تعالى - موجِباً على المكلف الفعل بالتمريف فما لصحّ وصفه بأنه مكلف له لكان التعريف وإن لم يُردّ منه الفعل - على أنه إذا كان إنما يلزمه الفعل لعله بصفته للإرادة المرید منه ، ويجب عليه تكليف الفعل لذلك فهلاًّ صحّ بهذا أن التكليف هو التعريف دون غيره ، وإن كان ^(٣) - تعالى - لا يوصف بأنه مكلف لأمرين / أحدها

(١) كفا - ولم تنف في اللغة على آله : جملة يند .

(٢) أي البحث الذي يحدث فيه عن الإلهام ، ويبدو أنه باب في بعض كتبه .

(٣) لما كان القول بأن التكليف هو التعريف ورد عليه أن العبد قد يعرف الله سبحانه حاجته ويطلبها ، وهذا يدعو إلى جعل الله مكلفاً - بتدريج اللام - فأجاب بأنه سبحانه عالم بإنه لا يعلّم غيره إياه جلّ وعلا .

أنه عالم لذاته ، ولا يصحّ كونه عالمًا بوجوب ما يجب عليه بتعريف غيره . والثاني أنه ممن تستحيل المشاق عليه .

قيل له : قد ثبت في الشاهد أن الواحد منّا قد يعلم أنه متى تكلف الفعل انتفع غيره به ، ولا يوصف ذلك الغير بأنه مكلف ، حتى إذا أرادته وظهر لنا ذلك من حاله بأمر أو غيره وُصِفَ بأنه مكلف ؛ ألا ترى أن العبد لو علم أن سيّده عطشا فسقاه الماء لم يفعل له كلفة ، ولو أراد ذلك منه لوصف بذلك، وعلمه بحال السيد في الحالتين لا يختلف . وذلك يُبطل القول بأنه - تعالى - متى عرّف المكلف حال الفعل الذي كلفه يوصف بأنه مكلف ، وإن لم يُرد ذلك ولم يأمر به . ولهذا قال الشيخ - رحمه الله - إنه - تعالى - لا يحسن منه أن يكلف إلا بعد إكمال العقل ونصب الأدلة ، فجلوها من شروط حُسن التكليف . وذلك بوجوب أن التكليف غيرها . ولذلك قلنا : إنه - تعالى - متى عرّف وأكمل سائر الشروط فيجب أن يكلف . فلا بد إذاً من أمر يُشار إليه بعد التعريف « ايصحّ أن يقال : إنه يجب عليه - تعالى - أن يفعله . فاذلك قلنا » إنه - تعالى - لو أكمل عقله وفعل سائر شروط التكليف له ثم لم يكلفه كان التعريف والشهوة قبيحين أو الشهوة وحدها . ولا فرق - والحال ماقدّمناه - بين من قال : إن التكليف هو التعريف ، وبين من قال : إنه الإقدار والتمكين بالآلات وغيرها ؛ لأنه لا بدّ من حصول الكل - حتى يلزم الفعل . فإذا بطل ذلك علم أن التكليف هو الإرادة « على ما بيناه . يبيّن ذلك أن التعريف بمنزلة التمكين في أنّ معه يصحّ منه الوصول إلى أداء ما كلفه ، فيجب أن يكون كسائر ضروب التمكين في أنه لا يكون تكليفاً « وأن يكون التكليف ، ما يصحّ الفعل من المكلف على الوجه الذي كلف مع عدمه ، ولا / يصحّ ذلك إلا في الإرادة .

فأما ما ذكره السائل : من أنه قد يقال : إنه - تعالى - قد كلف أهل العقول «
 وإنه كلف من جهة العقل ومن جهة السمع فإن ذلك لا يخالف ما قلناه ؛ لأن المراد
 بذلك أنه - تعالى - قد أراد منهم فعل ما عرفهم وجوبه أو كونه ندبا أو دلهم على
 ذلك ، ولا يمتنع أن يعلم من جهة العقل أنه قد أراد ذلك ، كما يعلم ذلك من جهة السمع .
 فلذلك يقال : إنه - تعالى - كلف من الوجهين جميعا . ولنا نقول : إنه - تعالى -
 موجب للفعل على الوجه الذى نقول : إنه كلف ؛ لأن المعنى فيهما يختلف ، من حيث
 لم يكن الإرادة تأثير في الإيجاب ، ولا هي بانفرادها تدل على ذلك ، فلذلك جعلنا
 معنى الإيجاب هو التعريف ؛ لأنه بمنزلة العلة التى لها صار الفعل واجبا على المكلف ،
 وليس كذلك حال التكليف « ولذلك يوصف السيد بأنه كلف عبده إذا أراد منه فعل
 ما شق ، ولا يقال : أوجب الفعل عليه بهذا القدر حتى بفعل ما يقوم مقام التعريف
 لوجوبه . وإن كان شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - قد أجراها مجرى واحدا ، وقال :
 إن الموجب هو الأمر والمريد ، وإن كان إنما يوصف بذلك اتساعا ، كأنه - رحمه الله - يقول :
 إن حقيقة الموجب لا تصح في الإرادة ولا في التعريف ، وإنه يجب أن يفيد ماله صار
 الواجب واجبا ، كالتحريك الذى يفيد ما به صار متحركا . وذلك يتعدى ؛ لأن الواجب
 لم يكن واجبا على المكلف لعلته موجبة لذلك ، فإذا صح ما قاله فقد سقط ما سأل عنه السائل .
 وأما القديم - سبحانه - لو عرف المكلف الواجبات ألزمه الفعل إذا كانت
 الشروط / متكاملة « وإن كان لا يوصف بأنه مكلف ؛ لأنه لم يرد منه فعل ما عرفه
 وجوبه . ولذلك - رحمه الله - قال : إنه - تعالى - إذا لم يرد الفعل ممن هذا حاله يجب
 أن يكون بعض ما فعله قبيحا ، ويقوى أن القبيح هو الشهوة والنفوذ دون العلم
 والدلالة . وإنما يحكم بقبح ذلك لأنه لا بد من إثبات ما يقتضى كونه مستحقا للذم «
 تعالى عن ذلك ، وإذا لم يجز أن يقال : إنه يستحق الذم من حيث لم يكلف ؛ لأن

التكليف تفصل فيجب أن يستحق ذلك بما ذكرناه . وهذه الطريقة واجبة في كل فعل قهله - سبحانه - مما يقتضى فعلا آخر لولاه لما حسن أو لم يحصل به الفرض في أنه لا بدّ من إثبات قبيح أو إخلال بواجب من جهته متى لم يفعل الفعل الثانى . وتعمى ذلك يطول .

وأما اعتراض السائل بما قاله شيخنا - رحمه الله - في بعض الإلهام بعيد ، لأنه بين أن من وجب في عقله ما عليه فيه كلفة يوصف بأنه مكلف على جهة السببية بالأمر والإرادة ، وهذا غير ممتنع عندنا . والكلام على الحقيقة لا على التوسع ؛ ألا ترى أنه قد يقال : إنه - تعالى - قد أمر أهل العقول ورغّبهم على جهة الجواز ، فكذلك القول في التكليف . وهذه الجملة تبين حقيقة التكليف وأنه أخص من الأمر ؛ لأن الأمر قد يريد من غيره ما فيه مشقة وخلافه ، ولا يفيد التكليف إلا ما عليه فيه مشقة . ولو أن بعض الناس تكلم بلفظ الأمر ولم يعلم مريدا ولا غلب على الظن ذلك من حاله لم يعلم أنه مكلف في الحقيقة . فالتدح في ذلك فيما قدّمناه لا يصح . ولو جاز التماق بذلك فيما بيناه في حقيقة التكليف لجاز أن يتماق به في / حقيقة الأمر ، فيقال : إن الأمر يكون آمرا بأن يفعله هذه الصيغة ، وإن لم يرد للأمر به . وقد بينا فساد ذلك من قبل . ولا ينكر أن يطابق لفظ التكليف في غير ما قدمنا ، إما على جهة التوسع ، أو بالتمارف ؛ لأنه ربما مرّ في الكتب أن التكليف إنما يحسن لوقوعه على بعض الوجوه بالإرادة ، فيريدون بذلك غير الإرادة ويشيرون به إلى الصفات التي يختصّ المكلف بها وربما قالوا : إن التكليف تمكين من المنافع ، ويريدون به سوى الإرادة ، وكل ذلك مجاز ، وحقيقته ما ذكرناه . فإذا صحّ ذلك فالواجب أن يبيّن أن هذه الإرادة والأمر الذى يبنى عليها أو الدلالة التى تدل عليها لماذا يحسن ، ونبيّن الشروط التى بتكاملها يحسن .

- تعالى - الإرادة .

فصل في أن من حق التكليف أن يتقدم وقت الفعل

اعلم أن المكلف إنما يكلف غيره إيجاد فعل أو اجتناب فعل ، وقد علمنا أن الفعل متى وجد فقد استحال من فاعله. إحدائه وإيجاده ؛ وقد بيننا صحة ذلك في باب الاستطاعة ، ولولا أنه كذلك لم يخرج الواجب أبدا من كونه واجبا عليه ؛ لأنه إن كان مع حصول وجوده وحدوثه يصح أن يكلف إيجاده ويجب عليه ذلك لم يفته المكلف إلى حال يخرج الواجب [من كونه ^(١)] واجبا عليه ، وكذلك إذا حضر وقت الفعل فإنه لا يصح منه - تعالى - أن يوجهه ويكلفه ؛ لأن إيجاد الفعل في حال عدمه يستحيل ، وفي الوقت الثاني لا يصح منه أن يوجد المقدور في الوقت الأول ؛ لأن أفعال العباد لا يصح عليها التقديم والتأخير .

ولذلك وجب أن يكون - تعالى - آمرا ومريدا من المكلف الفعل قبل / حال الفعل
كما يجب أن يمكنه من الفعل قبل حاله ، ويعرفه حال الفعل قبل وقته .

وبيّن ذلك أن الأمر لا يفيد إلا أحد أمرين . إما أن يستدل به على حال الفعل ، فمتى وجد الفعل أو فات وقته لم يصح حصول هذه الفائدة ، أو يفيد كونه لطفًا في المراد والمأمور ، وذلك لا يصح متى وجد أو تفضى وقته ؛ لأن اللطف هو ما يدعو إلى الفعل ويقتضى اختيار الفعل عند المعرفة بحاله ، فإذا لم يصح من المكلف إيجاد الفعل لم يكن لذلك معنى . فقد صح أن الأمر والإرادة يجب تقدمهما الفعل لا محالة .

فإن قيل : أفتمولون : إن الإرادة لا يصح وجودها في حال الفعل ، أو تقولون : إنها لا تحسن في تلك الحال فيجب تقدمها لكي تكون حكمة ؟ قيل له : إنه لا يتنوع منه - تعالى - أن يريد الفعل في حاله ؛ لأن الإرادة تنناول الشيء على طريق الحدوث

(١) زيادة بقضها السابق .

من فعله وفعل غيره ؛ لكنها لا تحسن إلا إذا تقدمت إذا كانت تكليفاً أو اطلاقاً ، على ما بيناه . فأمّا إن علم - تعالى - أنه متى أراد من المكلف الفعل في حاله ، وعرف المكلف كونه - تعالى - يريدنا لذلك دعاه أو دعا غيره إلى أن يقوم بالطاعات في المستقبل فإنها تحسن لكونها لطفاً في غير مرادها . فأمّا إذا كانت لطفاً في مرادها أو دلالة على حال الفعل فتقدمها واجب « على ما بينناه .

فأمّا الأمر فإنه لا يحسن في حال الفعل البتة ، ويفارق الإرادة في الوجه الذي حكّمنا بحسنها ، وإن وُجدت في حال الفعل . ويبيّن ما قلناه أن الأمر في الشاهد لا يحسن إلا إذا تقدم وقت الفعل ، ومتى أمر الأمر من غير الفعل في حال [الفعل ^(١)] عدت عابثاً ، فكذلك القول / في أمره - تعالى - .

ب

فأمّا من قال : إن الأمر إذا تقدم يكون إعلماً ، وإنما يكون أمراً وإلزاماً متى كان في حال الفعل له ثم ينظر : فإن وُجد في وقت موصّع كان إلزاماً موصّعاً ؛ كالأمر بالظهور في أوائل وقته « وإن كان أمراً في وقت مضيق فهو إلزام مضيق ؛ كالأمر بالظهور في آخر وقته « فإن ما قدمناه يُبطل قوله « والشاهد يقضى عليه بالفساد ؛ لأن التمام من أحوال الناس أن بعضهم يأمر بمضاً بالفعل قبل حاله ، ولا يتمتع أهل اللغة من وسه . ذلك بأنه أمر . وإن كان المخالف ينكر كونه أمراً في الحقيقة فقد ثبت أنه أمر ؛ لأنه قد وجد وقد قارنته الإرادة على الوجه الذي يوجب كونه أمراً وإن خالف في حسنه فقد بيننا حسنه في الشاهد « وإن خالف في الاسم فقد ثبت فساد قوله في الشاهد .

على أنه إن سمّاه إعلماً « وأراد به أنه يعلم به وجوب الفعل في المستقبل أو كونه ندباً فذلك محملاً لا تأباه . وإن أراد أنه يعلم به غير ذلك فلا وجه لما قاله ؛ لأن الأمر بالشيء .

(١) زيادة بفتحيها السين .

لا يعلم به أن الأمر بشاء منه أم مجردا « أو أنه بضيق الإلزام في المستقبل ، فكيف يمكن أن يقال إنه إعلام على هذا الوجه . ومتى بنى القوم هذا الكلام على قولهم بأن القدرة مع الفعل فقد يبتأ سقوط ذلك في باب الاستطاعة . على أن الذي يُعرف أمرا في الشاهد هو ما يتقدم الفعل ، فكيف سُوِّغ لهم أن يقولوا : إن الأمر في الحقيقة هو ما يقارن الفعل ، وهل ذلك إلا قلب للذة والتعارف .

وإن قال : إني أخالف في المعنى فأحيل تقدم الأمر لوقت الفعل ، قيل له :

قد بيننا / صحة وجود اللفظ وصحة إرادة الفعل ، وأن هذا حد الأمر فكيف ١٧٧ يصح ما ذكرته .

فإن قال : إنه إذا تقدم لم يفد فلذلك منعتُ منه ، قيل له : قد بيننا أنه إنما يفيد إذا تقدم الأمر ، بالعكس عما ذكرته .

وبعد ، فلو صح ما قلته لوجب إذا حصل في تقدمه معنى أن يحسن . وذلك ييطل قولهم .

على أن الأمر قد يكون أمرا بفعل يوجد في وقت واحد ، والأمر لا بد من أن يكون حرفا توجد في أوقات « فلا بد من أن يقولوا يتقدم بعض الحروف لوقت الفعل ؛ لأنهم إن لم يقولوا بذلك لزمهم القول بتأخره عن حال الفعل ، وهذا لا يصح . وإذا جاز أن يتقدم بعض حروف الأمر حال الفعل فهلا جاز ذلك في سائرهم . وإذا جاز أن يكون ما به صار أمرا يتقدم الحروف وينارق أول حرف ، والحروف الأولى لا بد من أن تتقدم وقت الفعل فيجب أن يكون الأمر بكمالها في الحكم كأنه متقدم لوقت الفعل . وإذا صح أن يوجد الأمر في وقت موثع للامور أن يؤخر المسامور به فهلا جاز تقدمه هذا الوقت أيضا ؛ على ما قلناه . وكل ذلك يبين فساد طريقة القوم في هذا الباب وصحة ما أوردناه .

فصل

في حُسن تقدّم الأمر حال الفعل بأوقات كثيرة

ب
اعم أن في الناس من يقول بقولنا في أن الأمر لا بدّ من أن يتقدّم وقت الفعل ،
اسكنه امتنع من تقدمه الأوقات الكثيرة ، وظن أنه يلزمه على ذلك أن يكون مأمورا
بما لا سبيل له إلى فعله ، وأن يكون مأمورا / في حال هو فيها عاجز أو معدوم أو غير
قادر ، أو أنه يلزم عليه أن يكون عبيتا إذا تقدّم الأوقات الكثيرة .

والأصل في ذلك عندنا أنه لا بدّ من أن يتقدّم القدر الذي يحصل به العرض من
حجة الاستدلال به على حال الفعل ، أو حجة كونه لطفًا وداعيا . ولستأ نجد في ذلك حالا ؛
لأن ضبط ذلك بتقدّر على المكلف ؛ لأنه لا يتمكّن من معرفة الأوقات جزءا جزءا
على التفصيل ، وإنما نطاق القول فتقول : يجب تقدّمه بوقت واحد ، نريد به الإبانة عن
وجوب تقدّمه من غير قصد مّا إلى كلّ الأوقات في ذلك . وأما تقدّمه الأوقات
الكثيرة فإنما يحسن إذا حصل فيه معنى زائد ، على ما ذكرناه ، ونعلم أن ذلك المعنى
كان لا يحصل لولا تقدمه ، فيحسن لأجل ذلك ، وهذا نحو أن يعلم - تعالى - أن تقدّم الأمر
مصلحة لقوم يتعاملونه ويؤدّونه إلى المخاطب في المستقبل ، فيحسن لأجل ذلك تقدّمه .
وكذلك القول إذا كان المعطوف أن ذلك الخطاب يتمّ من وجد في الحال ومن يخاف في المستقبل
فيحسن تقدّمه ؛ نحو تقدم قوله - تعالى - ﴿ أقيموا الصلاة ﴾ للأوقات التي وجدنا
فيها ، وإن كنا مخاطبين به ؛ إلا أن ذلك ليس هو بتقدم الأمر للأمر به ، وإنما هو تقدم
لبعض ما تناوله الأمر دون بعض ، والوجه الأول هو تقدم الأمر للأمر به . ويخالف
ذلك ما نقوله من أن تقدم إرادته - تعالى - للدرادات من فعله يقبح ؛ لأن ذلك إنما
قبح لأنه في حال ما يتملّ لا بدّ من أن يريد الفعل على الوجه الذي كان يريد لولم

١٧٨ بتقدم الإرادة ، وليس هو - تعالى - ممن يجوز عليه / تعجل السرور والتوطين ، وذلك
بوجب كونه عبثاً ، وليس كذلك حال الأمر ؛ لأنه مما لا يجب أن يصاد عند وجود
المأمور به ولا في حال الفعل ، بل متى أَدَّى إلى المكلف قام مقام أمر مجدد واقع من
قبَله - تعالى - فيجب أن يحسن ذلك ويفارق الإرادة من حيث بيناه .

فإن قيل : إن ذلك يؤدي إلى أن يكون - تعالى - آمراً في حال النظر في معرفة
الله بالصلاة^(١) وغيرها ، وهذا يؤدي إلى كونه آمراً بما يستحيل من الأمور فله « قيل
له : إن الأمر إنما يقبح للوجه الذي ذكرته متى لم يصح من المأمور الفعل في الحال التي
أريد منه الفعل فيها دون ما قبله ، ومن بعده . ومن سألت عنه بصح منه الصلاة في الحالة
التي أريد منه الفعل فيها ، ويصح منه التوصل إلى أن يصير بحيث يمكنه الفعل ، وذلك
يُبطّل ما سألت عنه . ونحن نبين من بعد أنه ليس من شرط حسن الأمر أن يكون
المأمور قادراً في حال الأمر ، وأنه وإن كان عاجزاً أو معدوماً فإن الأمر يحسن إذا كان
الأمر قد تضمن أن يزيح علة في حال الفعل ويمكنه من أدائه ، فليس لأحد التعلق
بذلك في هذا الموضع .

وقد بين شيخنا أبو علي - رحمه الله - أن الأمر لا بد من أن يتقدم الفعل بأوقات
إذا كان أمراً بالتضادات الخيرة فيها ، وبناء على قوله : إن إرادة الضدين تضاداً ،
فقال : لا بد من أن يكون مریداً منه أحد الضدين في الأول^(٢) أن يفعله في الثالث ،
ولا يكره منه الضد الآخر ، ويريد منه في الثاني منه أن يفعل في الثالث الضد الآخر
و (لا يكره^(٣)) غيرها إن كان لها ضد ثالث / وهذا بوجب تقدم الإرادة بأكثر
١٧٨

(١) متعلق بقوله : « آمراً » .

(٢) أي في الوقت الأول ، وهكذا قوله في الثالث وفي الثاني يريد الوقت الثالث والثاني .

(٣) وضمت هذه العبارة مكان عبارة في الأصل غير واضحة ، وهي أذن أن تكون « ذكره » ولا
ينتظم معها النسب .

من وقت واحد ، وإن كان شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - يميز تقدمه بوقت واحد على قوله بأن إرادة الصّدين لانتضاد واپس الذي جوزناه في تقديم الأمر من مَنعنا أن يقدم - تعالى - خلق الجاد بسبيل ؛ لأننا إنما نمنع من ذلك لأنه - تعالى - ممن لا يخشى القوت ، فإذا علم أنه لا حتى ينتفع بذلك الجاد قبح تديمه ؛ لأنه عبث . والذي يشبه هذا ويوافق تقديم الأمر من غير أن ينتفع به أحد في الحال وذلك مما لا نجيزه . فأتا إذا حصل في الحال من ينتفع به فهو بمنزلة خلق الجاد مع بعض الأحياء ، وإن كان قد يجوز أن يكون فيه اعتبار لبعض من يتأخر عنه من الأحياء . فعلى هذا الوجه يجب أن يجري هذا الباب .

فصل في : هل يجب أن يكون في حال الأمر المتقدم من قد كلف المأمور به أو يكفي أن يحصل في الحال من مخاطب بأدائه وإن لم يكلفه

اعلم أن شيخنا أبا هاشم - رحمه الله - في بعض الأبواب ضجّع^(١) الكلام في ذلك - فيما أظن - ولم يقطع بأحد الأمرين ، وقال في أجوبة مسائل من الفضل : متى كان هناك من يعي الأمر إلى أن تؤديه إلى المأمور ، وكان له في ذلك صلاح حسن أن يقدمه . والأولى عندنا أنه يحسن منه - تعالى - أن يقدم الأمر / إذا علم كونه لطفًا لمن مخاطب بتحمّله وأدائه ، وإن لم يخاطب بفعل ما تضمنه . وذلك لأنه لا يمتنع أن يكون المعلوم أن فعل ما تناوله الأمر لا يكون صلاحًا للكفّين في الحال ، ويكون تحمّلهم ذلك وأداؤهم إلى من يجيء بعدهم صلاحًا^(٢) ؛ كما أنه لا يمتنع فيما يختص بتكليفه النساء أن يكون الصلاح لنا أن تؤديه إليهن ، وإن لم يكن نفس الفعل صلاحًا لنا . فإذا لم يمتنع ذلك

(١) كأنه يريد أنه قيل الكلام في ذلك ولم يجزم برأى .

(٢) في الأصل : « صلاح » . واد يكون : « فيه صلاح » .

حَسَنَ مِنْهُ - تعالى - أن يقدم الأمر ؛ لهذه الفائدة « فيخرجُ بها من أن يكون عَينًا ، ويفارق ما نقوله من أنه - تعالى - إذا خاق ما يصح أن يُنتفع به من وجهين : - من جهة الاعتبار والالتذاذ به - لا يجوز أن يمتنع^(١) من الانتفاع بأحدهما لأنه يصير في حكم العبث من ذلك الوجه « ويحل محلّ تمليق منع من الانتفاع بأحدهما . وذلك لأننا إنما قلنا بذلك في الفعل متى أمكن أن يُنتفع به بكلا الوجهين « ولذلك جَوَّزنا أن يخلق - تعالى - الأنبياء في الجنة « ويريد الانتفاع بها دون الاعتبار والاستدلال لما تمذّر ذلك فيهم لزوال التكليف ، وليس كذلك حالُ هذا الأمر ؛ لأننا قد بينا أنه قد لا يصح الانتفاع به من كلا الوجهين ، فغير ممتنع أن يقدمه - تعالى - للفائدة التي ذكرناها .

فإن قيل : إنه - سبحانه - إذا أمر المكلف في الحال بأن يتحمل ذلك الخطاب ويحفظه ويؤديه إلى غيره فالخطاب الذي يقتضى تكليفه هو الأمر بأن يتحمل ذلك دون الأمر بالفعل ، فيصير الأمر بالفعل على هذا الوجه عَينًا ، قيل له : إذا كان لا يصحّ منه تحمل الخطاب إلا بعد أن يوجد على الوجه / الذي يدلّ من نقل إليه على ما كُلف ٧٩ فيجب أن يحسن ؛ لأنه قد أفاد هذه الفائدة ، وفي حفظه وأدائه مصلحة للمكلف في الحال ، وذلك يخرجُه من كونه عَينًا .

فإن قيل : فيجب أن يحسن منه - تعالى - أن يأمر بتحمل ذلك ونقله إلى الغير وإن كان الخطاب عربيًا والمأمور بحفظه ونقله نبطيًا « وهذا يوجب أن يكون - تعالى - قد خاطب بالمرئية من لا يصحّ أن يعرفه^(٢) ؛ قيل له : متى تمكّن النبطي من حفظه وأدائه إلى سائر المكلفين لم يبعد أن يخاطبه بذلك وإن كان الخطاب عربيًا . وإنما يُمتنع من مثل ذلك في خطاب العربي بالزنجية وهو لا يعرف المراد به « مع أنه خطاب له ، فأما

(١) كذا في الأصل . والأولى : « يمتنع » .

(٢) أي يعرف الخطاب .

إذا لم يخاطب بالفعل وإنما خوطب بعقله ونقله^(١) فذلك غير ممنوع .
فإن قال : أليس من قولكم أن المصاحفة في باب الكلام إما تكون بمعرفة معناه
دون لفظه ، وقلم : إنه لو كانت المصاحفة تنطق بنفسه لم يكن بينه وبين الصوت فصل ،
فكيف يصح لكم القول بأنه يحسن منه - تعالى - أن يخاطب النبيّ بالمرية ليحفظه
ونقله ، قيل له : إما حكنا بحسن ذلك لأن ما ينقله مما يمكن أن يفهم المقول إليه المراد
به ، فالمصاحفة لم تتأق بلفظه ، بل تأققت بمعناه فيمن الخطاب له . فأما من خوطب
بعقله ونقله فقد عرّف أيضا صفة ما يحفظه ونقله ، فحس أن يكلف ذلك ، وفارق
ما سألت عنه من خطاب العروة بالإنجية إذا لم يكن نفس الخطاب متكنا من
معرفة معناه .

فإن قيل : إن ما ذكرتموه من علة حسن / تقديم الأمر بأوقات كثيرة بين ، لكنه
لا يستمر في تقديم الإرادة التي هي التكليف الفعلي^(٢) ، فاقولكم فيها ؟ أتوجبون
تقدمها بوقت واحد فقط ، أو يجوز تقدمها الأوقات الكثيرة ، على ما ذكرتموه في الأمر
قيل له : أما الإرادة المقارنة للأمر فهي تتقدم كضد الأمر سواء ، على ما قدسناه . فأما
التكليف الفعلي^(٣) فإن علم - تعالى - أنه إذا أظهر الدلالة على تقدم الإرادة كان فيه
زيادة صلاح فإنه يقدم الإرادة ، لا محالة . ومتى لم يكن الحال كذلك لم يجب تقديمها
لأن الدلالة إنما تدل من جهة العقل على أنه - تعالى - إذا جعل المكلف بالأوصاف التي
يجب أن يكلف فلا بد من أن يكلفه ويريد منه فعل ما كلف من غير أن يدل على تقديم
الإرادة ، أو على مقدار التكليف ، أو على أن ما يكلفه من اللذة يجب أن يريد جميعه ، أو
عند أول ما يكلفه ، أو يريد ذلك منه حالا بعد حال . والقدر الذي يدل العقل على
لابد من أن يكلفه معرفة العدل والتوحيد ، ويكلفه من بعد أقل ما يجوز التكليف فيه .

(٢) في الأصل : العقل ، والظاهر : أنه

(١) في الأصل : نقله .

لأن هذه المعارف إنما يحسن تكليفها من حيث كانت أظافاً ، فلا بد من تكليف متأخر عنها وإن قلّ ، فالأولى في هذا القدر أن يتقدم إرادة الله - تعالى - له ؛ لأنه يكافئه عقله مع تكامل سائر الشروط قد تضمن أن يكلفه هذا القدر ، فلا يكون لتأخير الإرادة والتكليف عن الحال الأولى وجه . وهذا هو الأولى على طريقة أبي علي - رحمه الله - إذ ^(١) قال : إن من المعلوم من حاله أنه يؤمن فلا بد من أن يكلفه إلى الوقت الذي يؤمن فيه ، وإن كنت لا أحفظ ذلك عنه نصاً ؛ لأن قوله : إنه يجب أن يكلف / كل هذه الأوقات يحتمل أن يريد به تجديد التكليف حالاً بعد حال ، ويحتمل أن يكلفه ذلك أجمع في ابتداء حل التكليف . وقد بينا أن إرادته فعل غيره مفارقة لإرادته فعل نفسه ؛ لأنها تصير جهة عمله ، أو إثارة له على غيره ، فلذلك وجب مقارنتها للراد أو لسببه ، وفتح تقدمها ، وليس كذلك إرادة فعل غيره على وجه التكليف ؛ لأن الفرض بها لا يحصل إلاّ وهي متقدمة ، على ما بيناه .

الكلام في مائئة المكلف وحقيقته

اعلم أن المكلف هو القادر العالم المدرك الحى المرید ؛ لأنه - تعالى - لا يكلف العمل إلا للقادر على إيجاده ، العالم بكيفيته ، المرید لإحداثه على وجه دون وجه . ولا يكون القادر قادراً إلاّ وهو حى . ولا يصح أن ينفصل حال الحى من غيره إلاّ بكونه مدركاً للدرجات عند ارتفاع اللوائح ، وبصحة كونه عالماً قادراً . ولا معتبر في هذا الباب بوصفه بأنه إنسان ؛ لأن الملائكة مكلفة وإن لم توصف بذلك . وإنما نذكر الخلاف في الإنسان : ما هو ؟ لأنهم اختلفوا في الحى القادر : ما هو ؟ وكل من قال فيه بقوله وصفه بأنه الإنسان . واختلفوا أيضاً في حقيقته من جهة اللغة . ونحن نذكر جملة

(٢) في الأصل : « إذا » .

من الخلاف في الإنسان والكلام فيه ؛ لأنه يتعلق بهذا الموضوع ، ويحتاج إليه في الرد على أهل التناسخ والمفوضة وغيرهم . ولا بد من معرفته في تصحيح الكلام في الفناء والإعادة / ١١

ذكر الخلاف في الإنسان

حكى أبو القاسم البلخي - رحمه الله - عن أبي الهذيل - رحمه الله - أنه : هذا الجسد الظاهر المرئي الأكل الشارب وحياته غيره . ويجوز أن تكون الحياة عَرَضاً ، ويجوز أن تكون جِساماً . وحكى عن النّظام أنه : الروح ، وهو الحياة المشابكة لهذا الجسد ، وأنه في الجسد على جهة المداخلَة وهو جوهر واحد غير مختلف ولا متضاد ، وهو قوي حتى عالم بذاته . وحكى عن بشر^(١) بن المعتز أنه : هذا الجسد الظاهر والروح الذي يحيا به ، وهما مجموعهما حَيَّان . هكذا حكى عنه زُرْقَان^(٢) . وقال أبو الحسين عنه : إن البدن هو الحي بالروح ، والروح عنده هي الحياة ، والإنسان هو البدن وحكى زُرْقَان عن هشام^(٣) بن الحكم في الإنسان مثل قول بشر ، ولكنه يزعم أن الجسد مَوَات ، والروح هو العقول المدرك للأشياء ، وهو نور من الأنوار . وحكى ابن الروندي^(٤) عن هشام مثل قول إبراهيم النّظام . وحكى عن هشام بن عمرو مثل قول بشر بن المعتز ، لكنه كان يحفل الأعراض التي لا يكون الإنسان إلا بها من أحد قسي الإنسان . وحكى ابن الروندي عن ضرّار^(٥) أن الإنسان هو هذا الجسم الذي

(١) من وجوه المعتزلة . له قصيدة تحتوي أربعين ألف بيت رد فيها على جميع المخالفين . توفي سنة ٢١٠ هـ .

(٢) هو من أصحاب النّظام وله كتاب المغالات .

(٣) توفي بعد نكبة البرامكة بمدينة مستنراء ، وقيل : في خلافة المأمون . وكانت نكبة البرامكة سنة ١٨٧ هـ .

(٤) كذا ، والحروف في النسبة الراوندي ، نسب إلى راوند : موضع بنواحي إصبيهان ، كان الفارسي . ومهجم البلدان . وفي مقدمة ناشر الانتصار ٢٥ : ورد في المكتبة القديمة الراوندي والروندي ، والتالي منتقب ، وهو ما يستعمل في هذا الكتاب وكتاب الفرق بين الفرق .

(٥) هو ضرّار بن عمرو . ظهر في أيام واصل بن عطاء .

هو أعراض مجتمعة . وعن مَعَمَّر أنه عَيِّن من الأعيان لا يجوز عليه الانقسام ، وأنه ليس
بذئى بعمى ولا كل ، ولا يجوز عليه التحرك ولا السكون ولا سائر ما توصف به
الأجسام ، ولا يحتاج إلى مكان / يتمكَّن فيه أو يحلّه . وأنه يدبِّر هذا البدن ويحرِّكه
ويسكِّنه ، ولا يرى . ١٨١

وقال عليّ^(١) الأسوارى : الإنسان هو ما فى القلب من الروح . ولا يرى . وحكى
عن الفوطى^(٢) أن الإنسان جزء لا يتجزأ ، ومحله القلب . وقال ابن الروندى : هو شئ
واحد فى الحقيقة ، وهو فى القلب . وحكى عثمان^(٣) عن النجاشى وأصحابه أنه الأجزاء المجتمعة
التي هى الجسم والروح جميعا . وزعم ابن الروندى فى أول كتابه أن الإنسان المختار للأمور
المسئولة هو ما فى القلب . وذكر فى تضاعيف كلامه أن الجوارح مسخرة له ، لا تقُدِّم إلا
بإد إقدامه . ولا تمسك إلا بعد إمساكه . قال : وفى البدن أرواح حية تحس وتألم ،
ولو وجد فيها قدرة لزال عنها التسخير .

والذى يقوله شيوخنا فى هذا الباب أن الحى القادر هو هذا الشخص المبنى هذه البنية
المخصوصة التى يفارق بها سائر الحيوان ، وهو الذى يتوجه إليه الأمر والنهى والتم
والمدح ، وإن كان لا يكون حيا قادرا إلا لعانى^(٤) فيه . لكن ذلك لا يدخل تحت الحد
ولا يحصل من جملة الحى إلا ما حلّه الحياة دون غيره .

وقد قال شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - حاكيا عن الشيخ أبى عليّ - رحمه الله - :
إن العظم والشعر ليسا من جملة الحى ؛ لأنه لا يألم بقطعهما . وجوز أبو هاشم - رحمه الله -

(١) كان من أصحاب أبى الهذيل ثم انتقل إلى النخاس .

(٢) هو عثمان بن عمرو الشيبانى من أهل البصرة - عاش فى زمن المأمون .

(٣) هو حسين بن محمد أخذ عن بشر المريسي الذى كانت وفاته سنة ٢١٩ هـ .

(٤) كذا رسم فى الأصل ، وهو جار على الوقف على المقوس فى مثل هذا بالياء . والكثير الوقف
بهدنها فالرسم الجارى : لعانى .

أن يكون في بعض العظم حياة ويكون من جملة الإنسان ولذلك يجد الإنسان الخدَر^(١) والضرَس^(٢) في سِنِّه ، ويزول عنه الوجد عند قلع الضرس ، كذلك يجد الإنسان الوهي في العظم ، ويقال : إن / النقرس^(٣) هو تصدع العظم . وأما الدم والروح فلا حياة فيهما عندهما جميعا ، وكذلك الشعر . وقال في البنداديات : إن المتكلمين يسمون القادر الحى : الإنسان ، ويلقبون الكلام في ذلك بأنه كلام في الإنسان ، وإن كان الحى من البهائم ليس بإنسان ، ومرادهم هو الحى ، إنسانا كان أو بهيمة . والمتفلسفون يسمونه نَفْسًا ، ويضعون الكلام في ذلك في النفس ، والعبارة تختلف دون المقصد . قال : والذي نقوله أن الحى هو هذا الشخص ، وقال في غير موضع : إن الإنسان هو الأجزاء المبتدئة ، دون السنية والصورة . ولا يبرى هذا الاسم عليه إلا على ما كان من لحم ودم وإن لم يكن حيا . وقد قال أبو علي - رحمه الله - : قد يقال : إنسان من طين . قال : ويبعد أن يوصف الصم وإن كان على صورة الإنسان أنه إنسان لما لم يكن لحما ودمًا . فلا^(٤) بد مع كونه مبنيا ، من لحم ودم .

١ ١٨٢

فصل

في ذكر الدلالة على ما يُذهب إليه في هذا الباب

اعلم أن إثبات ما لا تصح معرفته باضطرار ولا بدليل لا يصح . وقد بينا ذلك في مواضع من هذا الكتاب . فإذا صحَّ ذلك وعلم أن ثبوت الصفة يقتضى ثبوت الموصوف ؛ لأن العلم بها ولما يُعلم^(٥) الموصوف محال . ولذلك يجعل العلم بصفة الشيء ، في ما على العلم بذاته . وقد علم أن / الطريق إلى العلم بأن الحى مناسحي هو الطريق إلى أنه المبنى

ب ١٨٢

(١) هو فتوريشى الأعضاء . (٢) يقال: ضرست أسنانه - من باب فرح - : كالت من تناول حنظل .

(٣) هو ورم في مفاصل الكعبين وأصابع الرجلين .

(٤) أى : فلا بد من لحم ودم مع كونه مبنيا . (٥) في الأصل : علم . ولما هنا جازمه . وهو

لا تدخل على الماضى .

لأننا لو جوّزنا أن يكون الحىّ غيره لم يكن لنا طريق نعلم به صفة الحىّ ؛ لأن ذلك الغير إذا لم يكن على ذاته دليل فبألا نعلم صفته أولى . ولذلك نعوّل في إثبات التوحيد على معرفة صفات الواحد مناسم نترقى إلى معرفة القديم - تعالى - من جهة الواقع من أماله . ولا فرق - والحال ما قدّمناه - بين من قال : إن الحىّ القادر هو غير هذه الجملة ، وبين من قال في المتحرك والأسود : إنه غير المحلّ . وهذا ظاهر التساد .

بيّن ما قلناه أنا إنما نعلم الحىّ منا بالإدراك أو صحة الفعل منه إذا علمنا دلالاته على كونه قادرا ، وأن من ليس بحىّ لا يجوز أن يقدر . وقد علمنا أن كونه مدركا يرجع إلى جهلته . وكذلك صحّة الفعل ، فيجب أن تكون الجملة هي المختصة بكونها حية قادرة دون شئ ، فيها ؛ لأنه لو جاز - والحال ما قلناه - أن يذبت الحىّ شيئا فيها لجاز في ذلك الشئ . إذا علم صحّة الفعل منه وكونه مدركا وألما أن يكون الحىّ القادر شيئا فيه دونه . وكذلك القول في ذلك الشئ ، وهذا يؤدّى إلى إثبات ما لا نهاية له .

وليس لأحد أن يقول : كيف يجوز - والحال ما ذكرتموه في الظهور - أن يلتبس الحال في الإنسان حتى يذهبوا فيه كلّ مذهب ، وذلك^(١) أن الفعل وإن كان من الجملة يصحّ والجملة هي المدركة فقد يجوز أن يظنّ ظانّ أن الموجب لذلك أو المقضى له ليس هو الجملة ، وإنما هو أمر مشابه لها أو ملابس أو كائن فيها ، أو مدبر لها ؛ كما التبس الحال على قوم فجوزوا أن الأسود / هو السواد ، وأن السواد هو الأسود ، فظن قوم في المحلّ إذا حدث فيه العرّض أنه المدبر لنفسه والفاعل بطبيعته دون غيره . فلا يمنع لما ذكرناه أن يلتبس الحال فيه فيحتاج في معرفته إلى الاستدلال ، وإن كان وجه الاستدلال عليه ظاهرا ، من حيث يجد الواحد منا نفسه مريدة مدركة معتقدة ، فيعلم أن المختصّ بهذه الصفات هي جهلته دون غيرها . ولذلك لا يصحّ أن يجد نفسه على صفة ترجع إلى المحلّ

(١) هذا ردّ للزعم السابق .

حتى يجد نفسه كأنه متحركة أو ساكنة أو حامضة أو حلوة لما رجعت هذه الأحكام إلى المحل دون الجملة . وهذا أيضا بقوى ما ذكرناه .

وبيّن ذلك أن الواحد منا يعلم من نفسه أن تصرفه في الفعل هو بحسب دواعيه من اعتقاد وظن ، فيجب أن يدلّ ذلك على أنه الفاعل والقادر ؛ كما إذا شاهدنا شيئا ملونا نعلم أنه المختصّ بالهيئة دون غيره . يبيّن ذلك أنه يجد حال أعضائه في أنه يدرك بها الألم والحرارة والبرودة منسوية ، وإن كانت الجملة هي المدركة من حيث يقع التصرف منها بحسب الإدراك من حيث يقع منها الإقدام والإحجام لأمر يرجع إليها دون الأعضاء ، فيجب أن يدلّ ذلك على أن الجملة هي الحية . وهذا من قوى ما اعتمده شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - ؛ لأنه قال : إذا كان يجد الألم بأعضائه كلها ، ويدرك بها الحرارة والبرودة فيجب كون جملة حية قادرة ؛ لأنه لو كان الحى القادر معنى في القلب لم يجب ذلك في أعضائه ؛ كما لا يجب ذلك فيما يلبسه من الثياب لما لم يكن / من جملة الحى .

وهذا بين في إبطال مذهب مَعْمَر^(١) ، ومن يقول : إن الحى ليس هو الجسد ، ولا بشيء فيه ولا في القلب . ولا يمكنهم أن يقولوا : إنما أدرك الألم بأعضائه لأنها آلة للدريد الذي في القلب . وذلك لأن الآلة إنما يجب أن يدرك بها إذا كانت من جملة ؛ ألا ترى أن الآلات المنفصلة منه لا يدرك بها . وكذلك المتصلة به إذا لم يكن فيها حياة ؛ كالشعر والظفر وغيرها . وليس الإدراك من الفعل في شيء . وذلك لأن القادر متى ما يتبدى الفعل في أعضائه فقد يصح أن يولده في غيره . فذلك صح أن يفعل فيما ليس من جملة كما يصح أن يفعل فيما هو منها . وليس كذلك إدراك الألم والحرارة والبرودة ، لأنه لا يصح إلا بما هو من جملة الحى دون غيره ، متصلا كان أو منفصلا .

(١) هو معمر بن عباد السدي . عاش في أيام هارون الرشيد . وهو من المعتزلة . تعليقات الانتصار ١٨٣

وليس له أن يقول : أليس الرأى مناق قد يرى الشيء بالمرآة : فتصير آلة له في الرؤبة ، وإن لم تكن من جماعته . وذلك يبين أن الإدراك بمنزلة الفعل .

وذلك لأننا لم نتمدد على كل إدراك ، وإعنا عولنا على إدراك الأتم والحرارة ، فلا يصح ما سأل عنه ، وإن كان لا يلزم أصلا من حيث كان الرأى منا لا يرى . البتة إلا بعينه . لكنه لا يرى بها إلا بأن يتكامل كونها آلة الشماع وما يجرى مجراه . فالمرآة في رؤيته لوجهه بمنزلة الشماع واتصاله في رؤيته لغيره ، فهو مخالف في هذا الباب لصحة الفعل ، لأنه قد يفعل في الحقيقة في غيره كما يفعله في بعضه . وهذه دلالة يمكن أن يستدل بها أيضا على أبي إسحاق^(١) - رحمه الله - ، وذلك لأن الواحد منا يدرك الحرارة والألم بسائر أعضائه / على حد واحد ، ولو كان الحى معنى في ياطنه لوجب أن يختلف الحال فيه .

١٨٤

فإن قال : إنى وإن جمعت الحى روحا بسيطا فإنه لا عضو إلا وذلك الروح مُنبث فيه ، فلذلك أدرك به ما ذكرتم ، قيل له : لو كان الأمر كما قلته لوجب أن يدرك بكل عضو إدراكا متناقضا ، على حسب ما يدركه الواحد منا بالعضو^(٢) الخليل لما لا يسه آخر لا حياة فيه ، وفي بطلان ذلك دلالة على فساد ما قاله .

وقد استدلل شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - بأن الإنسان لو كان شيئا في هذا الشخص لوجب أن يعرف موضعه من الشخص ، ويفصل بين موضعه وبين غيره ، كما يجب أن يعرف موضعه إذا كان في بيت ويفصل بينه وبين غيره ، وكذا إذا كان في قيص وثوب ، يعرف موضعه فيه . وبطلان ذلك يدل على فساد قول الخالف . فإن قيل : أليس الواحد منا إذا لم يكن في شيء يعلم أنه ليس فيه ضرورة كما يعلم أنه في موضع من البيت

(١) أى النظام . وقد سبق قوله : أن الإنسان هو الروح المشاكفة للوجد

(٢) خدر العضو : استنماؤه وتهدر الحركة عليه .

ضرورة ، ثم لم يجب عندكم أن يعلم باضطرار أنه ليس في شيء ، فكذلك لا يجب أن يعلم باضطرار موضعه إذا كان في الظرف الذي هو الشخص . وأجاب الشيخ أبو عبد الله عن ذلك بأنه إنما أزمهم ما قال من حيث ذهبوا إلى أن الإنسان عالم لنفسه ، وأوجب عليهم لو كان الأمر كما قالوا في الإنسان أن يعلم ^(١) موضعه من الشخص ، لأنه لا يجوز مع كونه عالما بنفسه ألا يعلم بعض المعلومات . قال : ولا يرجع ذلك عليه ، لأننا نقول : إنه عالم بعلم ، فيجوز أن تخفى عليه الأمور حتى يعرفها باضطرار أو باستدلال ، وليس العلم بأن الإنسان هو في الشخص أو ليس فيه بضروري ^(٢) فلا يتمتع أن يخفى الحال فيه .

ويمكن أن يقال : إن علم العالم بأنه في الظرف الطريق إلى جيمه واحد ، وهو الإدراك الذي لا يجوز أن يدخل فيه شبهة عند ارتفاع اللبس ، والطريق إلى العلم بأنه ليس في الظرف ليس هو الإدراك ، وإنما يعلم بتأمل ، فلا يتمتع أن يتبس الحال فيه . وقد دل على ذلك أيضا بأنه كان يجب ألا بقمذر عليه أن يخرج من هذا الشخص وبدل في غيره أو يبقى خارج الشخص وإنما بنى هذه الدلالة على أن الإنسان لو كان شيئا ^(٣) في هذا الشخص لوجب كونه جوهرًا ، لأنه لا بد من أن يختص بهذا الشخص فيأولان فيه أو في بعضه على وجه معقول . وإذا لم يصح كونه عرضا فيجب كونه جوهرًا ، وقد ثبت أن الجوهر يصح عليه الخروج والدخول والحركة والسكون فيجب أن يصح في الإنسان ما قاله ؛ وهذا يؤدي إلى ألا يعلم أن الحى يموت والقادر بمجرد ، وأن يموت فيهما أن الإنسان خرج من جهتهما ، ولذلك تمذّر فيهما الإدراك وصحة الفعل . وليس له أن يقول : إن خروجه من الشخص يستحيل ؛ لأنه ملائس له على وجه لا يصح

(٢) في الأصل : ضروري .

(١) في الأصل : يعلم .

(٣) في الأصل : شيء .

أن يفك منه ، وهو في هذا الباب أكد من جسم ملزق على بشرتنا . وذلك لأننا لم
نقل : إنه كان يجب أن يخرج من الشخص على كل حال ، وإنما أوجبنا عليهم مجوز
ذلك ، ولا شيء من الأجسام الملائمة لبشرتنا إلا ويجوز / أن نزيله ونخرج أنفسنا منه ،
٨٥ هكذا يجب ما أزمناه .

وبعد ، فإذا كان الإنسان مسخرًا للشخص ومصرّفًا له فكيف يجوز أن يكون^(١)
ماتمًا له من بروزه عن موضعه ، ولم صار منعه للإنسان من ذلك بأن يدلّ على أنه
المسخر للإنسان بأولى من أن يكون هو المسخر له من حيث يقع الفعل بحسب إرادته .
ومّا يدلّ على ما قلناه أنه لو كان إثبات الإنسان طريقه الدليل لما صحّ أن يعلم أحدنا
باضطرار شيئًا من صفاته ولا من صفات غيره ؛ لأن العلم الذي هو الأصل لا يجوز
أن يكون باكتساب ، والذي هو الفرع باضطرار ، وفي صحّة ذلك دلالة على
فساد ما قالوه .

على أن الواحد متى يتصرف في الفعل ، فهو كان الفاعل غير هذه الجملة لكان ذلك الغير
هو المصرف لها ، ولو جب أن يكون بينه وبين من يتصرف بنفسه فصل نعرفه ؛ كما
نعرف الفصل بين أن يضطر إلى المعرفة أو يكتسبها ، وإلى الحركة أو يختارها . وفي علمنا
بأن الفصول كلها متمدّرة دلالة على أن الجملة هي الحيّة القادرة لا معنى فيها ؛ ألا ترى
أنها^(٢) لو كانت - على قولهم - هي الحيّة العاملة القادرة لم يقع تصرفها إلا على الحدّ الذي
يقع الآن . ولا يصحّ أيضًا أن تتصوّر في تصرف ذلك الغير عندهم إلا مثل ما نجد من
الفساد ومن هذه الجمل ، فكيف يصحّ أن يقال : إن هذه الجملة مصرفة ومدبرة . فإن
قال : إنما وقع التصرف منها على هذا الحدّ لأن الإنسان الذي في القلب يسخر هذا

(١) أي الشخص ماتمًا له أي الإنسان .

(٢) أي المني ، وكأنه أتته لأنه يريد الروح النابتة في الأعضاء .

١ ب الشخص وهذه الأعضاء / فيقع الفعل فيها بحسب إرادته ، ولذلك ميز بين ما يقع في هذه الأعضاء من التصرف وبين ما يقع في غيره ^(١) من الأجسام ؛ قيل له : لم صار بأن يقال : إن الإنسان مسخرٌ للشخص بأولى ^(٢) من أن يقال : إن الشخص مسخرٌ للإنسان ، وقد علم أن الفعل يقع بحسب إرادة قلبه ، كما يقع بحسب إدراك عينه ، فكيف يجوز أن يربط ذلك الإنسان بحسب إدراك الحاسة ويدلم بحسب ذلك « وهل ماقلوه إلا تحكّم ، لوقات عابهم قولهم فجعل الإنسان العيون دون القلب ؛ لأن إرادة القلب قد تنبع رؤية العين لكان أقرب .

وعما بيّن ما قلناه أنه يصحّ أن يتدّى الفعل بأطرافنا ، فلو كان الإنسان هو معنى في القلب لوجب أن يكون هو الحامل للجوارح على الحركات أو مايجتالها أو فاعلا فيها [و ^(٣)] كان يجب أن يقع ابتداء الفعل في القلب ؛ لأنه لا يصح أن يقال : إنه يخترع الفعل اختراعا في الأعضاء ؛ لأن ذلك إنما يصحّ من المصادر لنفسه ، فأما المصادر بقدرة فقد بينا من قبل استحالة ذلك منه ، فكان يجب أن يكون نشوء الحركة وابتدائها من القلب « وبطلان ذلك يشهد لما نذهب إليه بالصحة .

فإن قال : أستمّ تقولون : إن الاعتماد يولد الحركة فيما ماسّ محلّه « وقد يجوز أن يعتمد على الغير فيتحرك ذلك الغير وإن لم يتحرك هو ، على ما ذكر في أول تكميل الأبواب ، قيل له : إن ذلك إنما يجوز في الحركة الواحدة ، فأما إذا توالى الحركات فإن ذلك لا يصحّ . وقد علمنا أن حركات أطرافنا قد تتوالى في الجهات وإن لم يتحرك القلب / وذلك يصحّ ما قلناه .

وبعد « فإن الواحد منا بما أنه لم يحصل من ناحية قلبه الاعتماد على أطرافه التي يجرّها ،

(١) كذا في الأصل والاسب : نهما (٢) كذا في الأصل . والأولى : أولى .

(٣) زيادة يقتضها السياق .

فكيف يصح أن يُتَمَاقى بما قاله السائل ، ولا يمكنه أن يدفع معرفة الواحد منا باعتماد
بعضه على بعض ؛ كما لا يمكنه أن يدفع إدراك الواحد منا بأعضائه الألم والحرارة والبرودة .
ومما يدلُّ على ذلك أن الواحد ممَّا قد يفعل في أطرافه حركات متضادَّة ، ويستحيل أن
يكون الجزء في القلب يوجب منها هذه الحركات ، لأنه لا يجوز أن يعتمد إلا على جهة
دون جهة على وجه تولد . وذلك يبيِّن صحة ما قلناه .

فإن قال : فإنتم لا تقولون بتضاد الاعتمادات فما الذى يمنع^(١) أن يوجد في القلب
الاعتمادات المختلفة فتتولد عنها الحركات المختلفة في الأعضاء ؟ قيل له : إن الاعتمادات
وإن لم تتضادَّ عندنا فإنها إذا تساوت في المدد لم يكن بعضها بأن يولد أولى من سائرها ؛
لتضادَّ ما يتولد عنها ، وإنما يولد الأكثر منها . فإذا صحَّ ذلك لم يتخلَّ القلب من أن
يكون قد فعل الاعتمادات المختلفة على جهة التساوى ، وذلك يمنع من أن تتولد الحركة
عن شئ منها ، أو بعض الاعتمادات فيجب أن يولد حركة واحدة في بعض الأطراف ،
أو فعل الاعتمادات ، لكنه فعل من جنس منها أكثر مما فعله من سائرها فيجب أن
يكون ذلك الجنس هو المولد للحركة واحدة ، فإذا صحَّ أن هذه الحركات لا يجوز أن تتولد
عن معنى في القلب ، ولو كان الإنسان في القلب لوجب ذلك فيجب أن يبطل / هذا القول ١٨٦
ويصح ما قلناه .

فإن قال الناصر لمذهب النظام : إن ذلك لا يلزمى ؛ لأن الإنسان عنده منبش
لِ البدن كله ، فلذلك يصحَّ حصول الحركات المختلفة في الأعضاء ؛ قيل له : قد ثبت أن
الواحد منا يحس متى اعتمد بمجراحة على أخرى ، فلو كان الروح المنبش يعتمد على ظاهر
الجوارح لوجب أن نشبته ، وفي بطلان ذلك دلالة على صحة ما قدّمناه .

على أننا قد علمنا أن ضرب عنق الإنسان وتوسيطه^(٢) يخرجُه عن صفة الحي المدرك

(١) كذا في الأصل . والأول : يمنع

(٢) أى قتله بقطعه منبش .

القادر ، فلو كان الحيّ غير هذه الجملة لجرى ذلك فيه تجرّى قطع ثيابنا في أنه لا يؤثّر في هذا الباب . فإن قال : إن بين ذلك الحيّ وبين هذا الشيء اتصالاً يقتضى خروجه من كونه حياً بتفريق هذه الأبنية ، كما أن بين الأثنين^(١) . وموضع اللحية اتصالاً يقتضى فقدّهما الإخلالَ بنبات اللحية ، وكذا أن بين الدماغ والقلب اتصالاً^(٢) يقتضى فسادَه لأجل فساد الدماغ ؛ قيل له : إن ما لم يكن من جملة الحيّ لا يجوز أن يؤثّر تفريقه وجمعه في الحيّ البتّة ، وإنما صحّ ما سألت عنه لأن الجملة هي الحيّة ، ولم يتمتع أن يتعلق ببعض أجزائها في بعض الأحكام ببعض . وذلك كما يؤيد ما عوّنا عليه . ومتى قال : إن الحياة الحائلة في القلب تحتاج إلى حياة العُنُق فقد أقرّ بأن الحياة تحلّ في كل أجزائه ، فإذا حلت في الكلّ ولم يصحّ أن يكون كل جزء حياً لأنه كان يجب ألا تنصرف الجملة بإرادة واحدة وداع واحد فقد ثبت أن الجملة حيّة واحدة ، وهو الذي بيناه .

وتما يدلّ على ذلك أن الحيّ قد ثبت أنه إذا أدرك/ البعيد فبأن يدرك القريب أولى إذا كان الحال واحدة ، فلو كان الحيّ للدرك معنى في القلب لوجب أن يدرك ما بين القلب وبين جِلْدَة البطن من الظلمة والأعضاء ، ولو أدرك ذلك لعرف حاله . وفي بطلان ذلك دلالة على فساد قولهم ، ولا يلزم على ذلك صحّة رؤية الواحد من الشيء من بعيد في الضوء ، وإن لم ير القريب مع عدم الضوء ؛ وذلك لأن ما يحتاج إليه في الرؤية مفقود في القريب موجود في البعيد ، ولذلك لما لم يحتاج في رؤية نفس الظلمة إلى شعاع رآها قريبة وإن لم يرها ما جاورها من الأجسام . وسائر ما يدلّ على أن الحيّ منا لا يجوز أن يكون حياً لنفسه ، وأنه يجب كونه حياً بحياة يدلّ على فساد قول من خالف في الإنسان ، ونحن نذكر الأثر الكلام على فرقة فرقة منهم على اختصار إن شاء الله .

| ١٨١

فصل على من قال في الإنسان : إنه عين لا ينقسم ، ولا يوصف بحركة وسكون
ولا بمكان ، وإنه يدبر هذا البدن ، ويحركه ويسكنه

اعلم أن ما قد مناه من الأدلة على أن الإنسان هو ^(١) الحى ، هو هذا الشخص المبني هذه
البيئية المحصورة يبطل هذا القول ؛ كما يبطل سائر أقاويل الخالفين في هذا الباب ، والأصل
في هذا أنه قد ثبت أن الإنسان يتصرف ، ويقع تصرفه بحسب قصده / ودواعيه ، فلا
يخلو من أن يكون هو المدبر للتصرف ، أو غيره ، فإن كان هو المدبر فهو قولنا - وإن
كان المدبر غيره لم يخل من أن يكون له به تعلق ، أو لا تعلق له به . فإن كان له به
تعلق لم يخل القول فيسه من وجوه ثلاثة : إما أن يكون حالاً فيه ؛ كالأعراض ، أو
بجاورا له أو لبعضه ؛ كالجواهر ، أو قادرا على تصرفه ، وإن لم يكن فيه البتة ؛ كما نقوله
في القديم - تعالى - .

ولا يجوز أن يكون حالاً فيه ؛ لأنه متى قيل بذلك فيه فقد وُصف بأنه عرض وأنه
في مكان ، وهذا يقتض هذا القول . وبعد ، فإن المرض لا يجوز أن يكون حياً قادراً ؛
لأننا قد دللنا من قبل على أن الفاعل في الشاهد لا يكون حياً قادراً إلا بماضى ^(٢) حادثة تحله ،
وبتحليل كون العرض محلاً . وذلك يمنع من كون الحى - القادر عرضاً . وما يبين به
بطلان قول من قال : إن الحى - الفاعل هو الحياة من بعد يبطل هذا القول .

وإن كان مجاوراً لبعضه - على ما قاله بعضهم : من أن الحى هو القلب وروح فيه
أو جزء منه - فستكلم على فساد قوله ؛ لأن المرض بهذا الفصل إبطال القول بأن الحى -
القادر لا يوصف بأنه في مكان وأنه يتحرك ويسكن ، على ما حكى عن مَعمر ^(٣) وعن

(١) كذا في الأصل . والأول حذفها .

(٢) كذا في الأصل ، والأول في الرسم : بمكان .

(٣) هو معمر بن عباد السلمي ، عاش في أيام هارون الرشيد .

بعض المتأخرين . فإن قال : إني أقول : إنه لا يوصف بمكان ولا بالتحريك والسكون وإن
 دتر الشخص اختصاص هذا الهيكل ؛ قيل له : إذا لم يكن له بهذا الشخص اختصاص ليس له
 بغيره من الأشخاص فلم صار بأن / يدبره أولى من أن يدبر غيره . ولم صار بأن يدبر أطراف
 هذا الجسد بالتحريك على جهة الابتداء بأولى^(١) من أن يدبر ما انفصل منه من الأجسام
 بالتحريك على جهة الابتداء . ولم صار يتعذر عليه أن يحرك ما نأى عنه ابتداء ، ويتأني
 منه تحريك أطراف هذا الجسد من غير توليد ومماسّة على جهة الابتداء . فإن قال : إني
 أقول في هذا كقولكم في القديم - تعالى - ؛ لأنكم جوزتم كونه مدبراً للعالم ، وإن لم يكن
 له معه اختصاص بحول أو مجاورة ، بل أحلتم ذلك عليه من حيث يؤدى إلى كونه جسماً
 وحادئاً ، قيل له : إنما تم لنا ذلك في القديم - تعالى - لأنه قد ثبت كونه قادراً لذاته ،
 فيصحّ منه اختراع الأفعال في الحال واختراع نفس الأجسام ولا يحتاج - تعالى - إلى
 أن يفعل ما يفعله على جهة المباشرة والتوليد . وليس كذلك حال الحيّ منا ؛ لأنه قد
 ثبت أنه حيّ بحياة ، وقادر بقدرة ، وأنه لا يصحّ أن يفعل الفعل إلّا على جهة المباشرة
 أو التوليد ، فلم يوصف - والحال ما ذكرناه - بأنه في هذا الشخص لم يكن : بأن
 يصحّ منه تصرفه في الأفعال ابتداء بأولى من أن يصحّ منه تصرف غيره من الأجسام ،
 على ما ذكرناه .

١٨٨

فإن قال : إني أقول في الحيّ منا : إنه حيّ لذاته ، قادر لذاته ، كقولكم في القديم
 - سبحانه - فلذلك صحّ منه أن يصرف هذا الجسد ؛ قيل له : إن تسليم ذلك لك يقتضي
 أن يجب أن يكون حكم الحيّ منا حكم القديم في أنه يصحّ أن يخترع الأفعال في كل حال ،
 الحال على حدّ واحد ، حتى لا يفصل حاله مع هذا الشخص من حاله / مع - أو
 الأشخاص ؛ كما نقول في القديم - تعالى - ومتى قال بهذا القول بطل عليه القول ،

ب ١٨٨

(١) كذا في الأصل . والأول : أول .

الإنسان أصلاً ، لأنه يجب ألا نأمن أن يكون المرصوف لهذه الأشخاص واحداً ، ومتى جاوز ذلك لم نأمن أنه القديم - تعالى - وفي ذلك هذا (١) إبطال القول في الإنسان أصلاً ، وكلّ كلام يلزم به نفي ما طلب المتكلم به إثباته وجب القضاء بفساده .

على أنه لو كان الأمر كما قال لوجب أن يكون الحى القادر مناً مثلاً للقديم - تعالى - من حيث شاركه في صفة من صفات النفس ، وكونه مثلاً له - تعالى - بوجوب قدمه أو حدوث القديم - تعالى - ؛ لأن الدلالة قد دلت على استحالة كون الشيء قديماً وكون مثله محدثاً ؛ كما يستحيل في أحد السوادين أن يكون سواداً ، والآخر بخلافه في هذه الصفة .

وبعد ، فلو كان الإنسان حياً لنفسه ، مع علمنا بجواز الحاجة عليه لأدى إلى جواز الحاجة على القديم - تعالى - ، وإلى فساد الطريق التي يتوصل بها إلى كونه غنياً ، وهذا بوجوب ألا تنقى بكونه فاعلاً للحسن ، ويجوز في أقواله أجمع (٢) أن تكون قبيحة ، وفي هذا إبطال القول بالعدل ، ومن خالف في هذا القول يعترف بصحته ؛ فإذا أدى قوله بهذا الفرع إلى إبطال الأصل وجب القضاء بفساد الفرع .

وبعد ، فإن الإنسان لو كان حياً لنفسه - على ما قاله هذا الخصم - لوجب كونه مستحقاً لسائر الصفات التي يستحقها القديم لنفسه ؛ لأنه لا يجوز في الشئين أن يشتركا في صفة من صفات النفس دون سائر صفات النفس ، وهذا بوجوب كونه قادراً لنفسه ، ولو كان كذلك لوجب ألا يكون تقديراته نهاية ، ولوجب أن يصح أن يمانع القديم ، ولما صح اختلاف حال القادرين في زيادة التقديرات وتقصاتها / وكل هذه

١٩

(١) كذا في الأصل . وقد يريد : بماذا . والظاهر أنه كان هنا نسخان في إحداهما ذلك ، وفي الأخرى هذا جمع الناسخ بين السنتين .

(٢) كذا في الأصل . والصواب : مع بضم الميم وفتح الميم .

الوجود قد يبتأ فساده من قبل . فإذا كان القول بسكونه حياً لنفسه يؤدى إليه وجب الحكم بفساده .

وبعد ، فلو كان الواحد متاً مع كونه حياً لنفسه يصح أن يدرك القريب ولا يدرك البعيد ، ويدرك الشيء بحاسة ولا يدركه مع فسادها لم نأمن في القديم - تعالى - وإن كان حياً لذاته أن يكون بهذه الصفة ؛ لأننا إنما نبطل قول من طالبنا بمساواة القديم - سبحانه - الواحد متاً في هذه القضايا بأن نقول : إنه - تعالى - لما اختص بكونه حياً لنفسه استغنى عن الحواس واستحال الموانع عليه ، ونيس كذلك حال الواحد منا . فإذا لم يمكن التعلق بهذه الطريقة على هذا الوجه لزم ماقدّمناه ؛ وهذا يوجب كون القديم تعالى جسماً . فقد رأيت أن من تقي كون الإنسان جسماً لزمه عليه كون القديم جسماً . وهذا في نهاية الفساد .

ومما يبين أن الإنسان لا يكون حياً لنفسه أنه لو كان كذلك لم يجز خروجه من كونه حياً ، وفي علمنا بجواز ذلك عليه مع صحّة كونه حياً دلالة على فساد هذا القول . ويلزم مثل هذا في كونه قادراً عالياً ؛ لأن من قال فيه بأنه حى لذاته قال فيه : إنه عالم قادر لذاته . فإن قال : إنى لا أجيز خروجه من كونه حياً وعالماً وقادراً ، وإنما أمره الآفات متى كان بهذه الصفة ، قيل له : إن لسكون القادر قادراً أو كون الحى حياً حقيقةً يتفصل بها من غيره ، فإذا علمنا أنه مع ارتفاع الموانع وصحّة وجود الفعل يتأدّر عليه الفعل علمنا خروجه من كونه قادراً على الحقيقة . ولو جوزنا - والحال هذه - أن يكون قادراً وإنما غمرته الآفات فمنته من الفعل لم نأمن كون الجاد قادراً ، بل تسكون الأعراض قادرة ، وذلك يؤدى إلى التباس حال القادر بغيره ، وإلى ألا يكون إذا طريق تفصيل به بين القادر وغيره . وكذلك القول في الحى ؛ لأنه إذا علم / ب
الشيء أنه يستحيل أن يدرك مع ارتفاع الموانع فيجب أن نقضى بأنه غير حى

لأننا لو جاوزنا فيه - والحال هذه - كونه حياً لم يخلص انسا العلم بالحيّ وما به ينفصل من غيره .

وإنما صحّ لنا القول بأن القادر تَرَدُّ عليه اللوانع والآفات فيتمدّر عليه بالولاء كان يتأتى منه من حيث بيننا أن صحّة وجود الفعل كما تنقصر إلى كونه قادراً فكذلك تنقصر إلى ألا يكون هناك ضدّ هو أولى بالوجود منه أو ما يجرى مجراه ، فإذا طرأ عليه ما هذه صفة لم يمنع أن نشبهه قادراً ونحكّم بتمدّر الفعل عليه ، وليس كذلك ما قالوه ؛ لأنهم أثبتوه قادراً مع ارتفاع ما يمنع من وجود الفعل ويحيله ، وقالوا : إن الفعل يتمدّر عليه ، وهذا ينقض حقيقة القادر لا محالة ، ويوجب ألاّ تأمن في القديم - تعالى - أن يكون فيما لم يزل وفي كثير من الأوقات قادراً وهناك ما يحيل الفعل منه ، وإن لم يكن بمنزلة اللوانع ، فإذا جاز عندهم أن يكون الحيّ متاً قادراً لذاته وتممره الآفات فما الذي يمنع من جواز مثله على القديم - تعالى - وإن كان قادراً لذاته ؟

فإن قال : إنما جاز ذلك على القادر منا لأنه متملق بشخص وظرف يجوز عليهما الآفات وليس كذلك حال القديم - تعالى - ؛ قيل له : إنك بهذا الاعتراض هارب من المذهب ؛ لأنك تقول في الحيّ منا : إنه لا يوصف بمكان فكيف يصحّ أن تقول بما سألت عنه ، ويجب أن يكون الكلام لازماً لك ؛ لأنك قد أجريت الحيّ منا مجرى القديم - تعالى - في أنه لا يجوز عليه المكان ولا الحلول والمجاورة ، فإذا جاوزت مع ذلك عليه أن تممره الآفات لزمك تجوز مثله على القديم - عز وجل - .

وبعد ، فإن الآفات متى لم تؤثر في حال القادر ولم تكن منافية للفعل ولا جارية / ١٩٠
مجري المتأق له استحالة القول فيه بأنه آفة ، وأنه يقتضى تمدّر الفعل عليه ، فإن جاز - والحال ما وصفناه - أن يقال في القادر منا : إنه ممن تممره الآفات ، وإن لم يمكن أن

يشار في الآفات إلى ما ذكرناه ليجوزنَّ منه في القديم - تعالى - . وإن قال . إن الواحد منا إذا تمذّر الفعل عليه فالإنسان قد خرج من أن يكون مصرّفًا له وإن كان حيًّا قادرًا ، واست أقول بأن الآفة وردت عليه ، قيل له : إن جاز هذا في الإنسان فمن أين أن المصرف لهذه الأجساد ليس بإنسان ^(١) واحد ، بل المتكلم ^(٢) جسد إنسان .

ومن أين أن في المحدثات ما يكون حيًّا أصلاً ، وما الأمان من أن المصرف لهذه الأجساد هو القديم - تعالى - .

على أن علمنا ضرورة بأن ^(٣) الواحد منا هو المرید المعتقد ، وهذا من أدلّ الدلالة على فساد القول بأن الإنسان لا تعاق له بهذا الشخص البتّة ؛ لأنه لو كان كذلك لم يحز أن يحصل لنا ما ذكرناه من العلم الضروري ، ولو جاز - والحال ما قلناه - أن يقال : إن المرید غيرنا ومالا تعاق له به ليجوزنَّ فيما نشاهده من السواد في بعض الحال أن يقال : إنه ليس بحال فيه ولا متصل به ؛ والذي لأجله صار كذلك معنى لا تعاق له به البتّة . وفي هذا إبطال الضروريات أصلاً ، وفي إبطالها إبطال ما يبنى عليها .

على أن من قال في الإنسان : إنه قادر لنفسه لا يدّ له من القول بأنه عالم لنفسه ، ومرید لنفسه ، وهذا هو الخسكى عن صاحب هذه المقالة ، ولو كان مریداً لنفسه لام كونه مریداً لكل مراد ، ولوجب كونه مریداً للشيء كارهاً له ؛ لأنه كما يصحّ كونه مریداً يصحّ كونه كارهاً ، وكلا لا يختص أحدهما بمراد دون مراد ، فكذلك الأمر . ويلزم فيه سائر ما بطلناه قول المجبرة : إن القديم - تعالى - / مرید لذاته .

ب

وبعد ، فكيف يصحّ كونه عالمًا لنفسه ، مع علمنا بأننا نحتاج في كثير من المعلوم إلى النظر والاستدلال وأنا نعلم بحسب النظر ، وذلك يحيل القول بأنه عالم لنفسه ؛ لأن صفة

(٢) في الأصل : « كل » .

(١) في الأصل : « إنسان » .

(٣) هنا خبر أن .

طلب العلم بما لا نعلمه بنافي وجوب كونه عالما بكل معلوم . ومن الطريف أن أبا إسحاق
النظام - رحمه الله - يقول في النظر : إنه يؤاد « وقد نقض ذلك عليه أبو عثمان ^(١) »
- رحمه الله - ؛ لأنه يقول : إن عند النظر يحصل العلم بالطبع « فكيف يتم له مع ذلك
أن يقول في الواحد منا : إنه عالم لنفسه .

وبعد ، فإن الذي دعا كثيرا من المخالفين إلى القول بأن الإنسان حي لنفسه ظنهم أنه
لا يجوز في الأجزاء الكثيرة أن تصير حية واحدة ، ألا يجوز أن مجتمع ما ليس بحي
وما ليس بحي ، فيصيران ^(٢) حيا . وهذا لا يتم إلا لمن يقول في الإنسان : إنه معنى
واحد لا يجوز أن ينقسم ويتبعص . فأما هو ^(٣) - رحمه الله - فإنه يحمل الإنسان روحا
بسيطا منبثقا في هذا الشخص ، فكيف يصح له التعلق بما تعلق به القوم ، وكل ما يلزمنا
على ما نذهب إليه فهو لازم له ، وما به نفصل مما ذكرناه ومن غيره من الأسئلة يلزمه
الانفصال به أو بما يقاربه ، على أن من قال [في] ^(٤) الإنسان بهذه المقالة لم ينفصل من
النصاري إذ ^(٥) قالت بالاتحاد ؛ لأنهم يقولون : لنا ظهر من عيسى الفعل الإلهي وجب
أن يكون الإله فيه ، ولولا ذلك لم يكن ليصح ظهور ذلك منه . فإذا قيل لهم : فإلى أي
وجه حصل الإله في جسمه ، قالوا : لا على وجه الحلول ولا على وجه المجاورة ولا يوصف
بمكان ولا بأنه يتحرك . وهذه الطريقة بينها لازمة لمن قال في الإنسان بهذا القول ، بل
هذه المقالة أقرب إلى الفساد ؛ لأنهم يثبتون الإنسان غير معقول أصلا ، ويتبوتونه مع ذلك
مديرا لهذا الجسد على وجه لا يعقل ، والنصاري لم تثبت إلا جندا معقولا وإله معلوما
بصفاته التي يختص بها ، وإنما قضت فيه باتحاد لا يعقل « فقد تبين أن أهل هذه
المقالة يلزمهم القول بالتجاهل من وجهين « والنصاري من جهة واحدة .

١٩١

(٢) كذا في الأصل : والأولى : « فيصيرا » .

(٤) زيادة بتضمينها السياق .

(١) هو الملاحظ عمرو بن بحر .

(٣) كآته بربيد مسمرا .

(٥) في الأصل : « إذا » .

فإن قال : إذا كان لابد من إثبات حَيِّ قادر ؛ ولم يجز أن يكون هذا الشخص لأن الأشياء الكثيرة لا تختص بصفة واحدة ، ولم يجز أن يكون معنى واحدا مجاورا لبعضه من حيث يصح أن يتبدى الفعل في أطرافه ، ولم يجز أن يكون عرضا حالاً فيه ؛ لأن هذه الصفات التي تتجدد للحَيِّ الفاسد لا يصح أن تحصل للعرض ، لم يبق إلا ما أذهب إليه من أن الإنسان الحَيِّ لا يوصف بمكان « وهو مع ذلك مدبر لهذا الجسد ؛ لأن العلم بأن الجسد مدبر وله مدبر ولا يمكن دفعه . فإذا بطل ما ذكرناه من الأقسام لم يبق إلا قولي ؛ قيل له : قد بينا أنه يلزم على هذه الطريقة كما ذكر^(١) كون المدبر لأشخاص العالم مدبرا واحدا ، ويلزم عليه إبطال القول بأن في العالم حَيًّا قادرا .

وبعد ، فقد بينا فساد ما ذهب إليه بوجوه . فلو استبان أن تتوصل إلى صحته بما ادَّعيت من فساد الأقسام بأولى من أن تصح بعض تلك الأقسام بفساد هذا المذهب . هذا لو كان ما ذكره^(٢) قادحاً فيا ذهب إليه « فكيف وهو غير مؤثر فيه ؛ لأنه لا يمنع عندنا أن نحصل الأجزاء الكثيرة صفة واحدة « فتكون بمنزلة الشيء الواحد من حيث اختصت بتلك الصفة ، لأنه لا يخلو المنكر لهذه المقالة من أن يدعى العلم الضروري في فسادها ، وذلك محال / لوقوع اختلاف فيه ، ولأنه لو ادعى العلم الضروري في ذلك لكانا بآن ندعى ذلك أجدر ؛ لأننا نعلم من حالنا كوننا مرادين ومعتقدين ، فإذا بطل ادعاء الضرورة في ذلك لم يبق إلا أن هذا الباب مما طريقه الاستدلال ، فما الذي يمنع من أن تدل الدلالة على أن الأجزاء الكثيرة تختص بكونها حَيَّة قادرة لدعى يوجد في بعضها ، وهل هذا القول إلا بمنزلة قول الجسمة إذ^(٣) ادَّعت أن إثبات القديم - أمالي - حَيًّا غير

١٩١ ب

(١) هذا اللفظ في الأصل غير واضح .

(٢) لعل الأصل : ذكرته ، ويجوز تخريبه على الالفاظ . (٣) في الأصل : « إذا » .

جسم لا يعقل ولا يصح ؛ فإذا بطل ماقلوه من حيث منموا فيما طريقه الدليل أن يثبت على خلاف الأمور المعقولة في الشاهد بطل بمثله ماقله القوم ، وإنما يجب أن يُبنى الشكل من الأمور على الواضح ، لا أن يتوصل بالشبه إلى دفع الأمور الظاهرة ، وقد ثبت أن الواحد منا يجد نفسه مريدا معتقدا ، وأنه يجد الألم في بعضه ، ويفضل بين الأمرين لأنه يعلم اختصاص ذلك البعض بالألم ، ولا يعلم اختصاص بعضه بهذه الحالة ، فيعلم عند ذلك أن كونه مريدا لا يرجع إلى بعضه . وأنه مما يختص به الجملة . فإذا صح ذلك وجب القول بصحة كون الأجزاء الكثيرة مختصة بصنعة واحدة إذا حصلت مبنية . فإذا ثبت من بعد أن هذه الجملة تختص بهذه الحالة مع جواز ألا تختص بها علم أنها تحصل كذلك لمعنى ، فإذا لم يصح في ذلك المعنى أن يوجب الحكم للجملة لما قدمنا لم يبق إلا أنه يوجب الحكم للجملة ، فذلك صار حاولة في بعض الجملة بمنزلة حلول ما يختص به المحل في المحل^(١) وذلك تماقب على الجملة وأضاد / عليه لا على المحل ، وكل ذلك يبين صحة ما ذكرناه . وكيف يمكن أن يتوصل بأدعاء فساد هذا القول مع ظهور صحته إلى إثبات مذهب لا يعقل ويدل عليه وهذه الجملة تبين صحة ما ذكرناه في هذا الفصل .

الكلام على من قال : إن الإنسان جزء لا يتجزأ ، وهو في القلب

علم أن هذا القائل لا يخلو من أن يجعل هذا الجزء عرضا حالاً فيه ، أو جوهرها مجاورا ؛ لأن كون الشيء في غيره لا يصح إلا على هذين الوجهين ، وأيهما قال فقد أبطلناه بالأدلة التي ذكرناها في نصرته ماذهب إليه ، على أن الجزء في القلب إن كان هو المحل المريد القادر فيجب أن يكون هو المصروف للجملة ، ولو كان كذلك لوجب ألا يصح أن يتبدى الفعل في أطرافه ، بل كان يجب أن تحصل الحركات فيها يجذب من القلب أو دفع ، وبطلان ذلك يبين فساد هذا القول . وكان يجب على هذا ألا يفصل

(١) في الأصل كذلك .

الإنسان بين أن يكون غيره ، سكرها له على الأفعال وبين خلافه ؛ لأنه في كل حال لا توجد الحركات فيه إلا على هذه الصفة « لكنه في إحدى الحالتين يكون السكر له المعنى الذى فى القاب ، وفى الحالة الأخرى غيره ؛ وفى علم الإنسان التفرقة بين أن يكون مختاراً للأفعال وبين أن يكون مضطراً دلالة على فساد هذا القول . ولا يمكن التخلص من هذا الكلام إلا بأن يقال : إن ذلك / الجزء يخترع الأفعال اختراعاً فى القاب ، وهذا بوجب أن يصح أن يخترع فيما نأى عنه ، وأن يكون حاله بمنزلة حال هذا الشخص الذى هو متصل به . وفى بطلان ذلك دلالة على فساد هذا القول . وإنما أتى صاحب هذه المقالة من حيث إن الإرادة تختص القلب فظن أن الحى المريد هو معنى فى القلب فاعتقد هذا الفاسد « ثم بنى عليه الحد الإنسانى ^(١) . وما قدمناه من قبل : من صحة كون الإنسان مريداً واحداً يبطل هذا القول . ولو أن قائلنا قال : إذا ثبت فى الجملة أنها مريدة واحدة فيجب أن تكون الإرادة تحمل سائر أجزائه لكان هذا أقرب إلى الشاهد ^(٢) من أن يقال : إن الإرادة إذا حات القلب فيجب بطلان الأمر الظاهر الذى تجده من أنفسنا فى كوننا مردين ومعتدين ؛ لأن ما يبنى عليه [هذا] ^(٣) الكلام ضرورى « وما قالوه من أن الإرادة فى القلب طريقه الاستدلال ، ولو كان ضرورياً لكان ما قالوه من الأصل أولى ؛ لأن الإنسان يجد نفسه مريداً ثم يجد الإرادة ويعرف موضعها على الجملة عند ضرب من الاختبار ؛ كما أنه يعلم الجواهر موجودة باضطرار ، ثم يعلم أنها لا يجوز أن تكون ، مكانين عند ضرب من الاختبار .

وبعد ، فلا فرق بين من قال فى الواحد منا : إن حرركاته وسائر تصرفه قد تقع بتسخير القلب « وبين من قال : إن الله هو المسخر له فى ذلك ويتقضى أن يكون المحدث فاعلاً

(١) هذه الكلمة غير واضحة فى الأصل . (٢) هذه الكلمة غير نامة فى الأصل .

(٣) زيادة يقتضها السياق .

أصلا ، على ما يقوله جهم^(١) ؛ ألا ترى أنا يبطل قوله بأن الإنسان يفصل بين الحركة
الضرورية وبين غيرها ، فكذلك نقول لمن خالفنا / في هذا المذهب ؛ على أنه كان يجب ١٩٣
ألا يذم الإنسان على ما يبتدئه الواحد منا من الكلام في لسانه ، وعلى ما يبتدئه من
الحركة في أطراف أمانه ؛ لأن هذه الأفعال واقعة على سبيل الاضطرار ، وكان يجب ألا
تقع الأفعال بحسب الإدراك بالعين لأن العين غير القلب ، فلم صاروا بأن يقولوا : إن
الحي هو القلب لأنه محل للإرادة بأولى من أن يجعل الحي حاسة العين [و] سائر
الحواس لأنها محل للإدراك ، أو بها يصح كونه مدركا .

الكلام على من قال : إن الحي هو رُوح في القلب

قد حكينا من قبل عن الأسوارى أن الإنسان هو ما في القلب من الروح ، وعن
ابن الروندي أنه شيء واحد في الحقيقة ، هو في القلب ، وعنه أنه قال : في البدن أرواح
حية تحس وتأنم ، تسكن القدرة توجد في الروح التي في القلب ، ولذلك يختص البدن
بالنسخير دون القلب ، فلا يُقدّم إلا بإقدام القلب ، ولا يمسك إلا بإمساكه . وما قدمناه
من الأدلة يبطل هذا القول ؛ لأنه لا فرق بين القول بأنه جزء من القلب وبين القول بأنه
روح في القلب . وما قدمناه يأتي على القولين جميعا .

وبعد ، فإن الروح لا بد من أن يبين من الجسد بصفة ؛ لأنه إن لم يختص بالرقّة لم
يكن روحا ، وإنما يوصف بذلك متى حصل في الحي ، وإلا فهو من جنس الريح
والنفس المرّد ، وما هذا حاله يستحيل كونه حيا قادرا أصلا ؛ لأن الحياة تحتاج إلى
رطوبة وبنية ، وذلك لا يوجد في الروح ؛ فلذلك قلنا : إن الروح كالكدم في أن الحياة
تحتاج إليها ، وليست من جملة / الحي ، فكيف يصح أن يجعل الحي هو الروح ، ولم ١٩٣
يثبت أنه مما يصح أن يكون حيا مريدا أصلا .

(١) هو جهم بن صفوان الزاسبي ، كانت وفاته سنة ١٢٨ .

على أنه لا يخلو من أن يقول : إن الروح الذى أشار إليه جزء واحد أو أجزاء كثيرة . فإن كان جزءا واحدا لم يصح أن يوصف بهذه الصفة من جهة اللفظ ؛ لأنها من صفات الجمل دون الآحاد . ويبطل بسائر ما قدمناه فى الباب قبل هذا . وإن كان أجزاء كثيرة . وجاز أن تكون مريدة واحدة فما الذى يمنع من كون هذا الشخص مريدا واحدا وإن كان أجزاء كثيرة ؟ وهل هذا القول ^(١) إلا عدول عما يُعقل إلى ما لا يُعقل ، وصرف ما يعلم من الصفات إلى ما يشك فى ثباته أصلا ؛ لأن العلم بأن فى القلب روحا لا يصح ادعاؤه باضطرار ولا استدلال ، والعلم بما نجد أنفسنا عليه من الأحوال ضرورى ، فكيف نصرف ذلك إلى أن الشخص بها ما نشك فى ثباته ووجوده .

وقد بين شيخنا أبو على - رحمه الله - فساد هذا القول بأنه ليس بأن يجعل الحى هو روح فى القلب من حيث كانت تمسك بإمساكه وتقدم بإقدامه بأولى من أن يجعل الحى هو العين ^(٢) ؛ لأن سائر الأعضاء قد تقدم بإقدامها وتمسك بإمساكها ؛ لأنه كما يتصرف بحسب إرادة قلبه فقد يتصرف بحسب إدراك عينه ، وقد يدعو الإدراك إلى الأفعال ؛ كما يدعو العلم إلى الفعل . بل لو قيل : إن الإرادة لا تكون دائمة أصلا لأنها تنقطع المراد ، فساد دعا إليه بدعو إليها - على ما بيناه فى باب الإرادة - لا كان أقرب . وذلك يقتضى أن قول من قال : إن الإنسان هو الخواص أقرب إلى الثبوت من هذا القول .

والذى دعا ابن الروندى إلى القول بأن فى البدن كله أرواحا حية ما أورده شيو - : من أنه كان / يجب ألا يألَم بما يحدث فى سائر جسمه ، وإنما يألَم إذا حدث الألم فى القلب ، فأداه ذلك إلى أن قال بهذا القول . وألزم على ذلك أن تكون هذه الأرواح كلها قادرة ،

١ ١٩

(١) فى الأصل ؛ إلا القول . (٢) فى الأصل ؛ القبر .

فراى أن ذلك يرده في الإنسان إلى مثل مذهبنا ، فقال : إنها حية تحس وتألم ، ولا يجوز وجود القدرة إلا في الروح الذي في البدن . وهذا في نهاية الفساد ؛ لأنها أجمع^(١) إذا صح أن تحس وتألم فما الذي يمنع من حلول القدرة في جميعها ؟ فإن قال : لأن روح القلب مختص بصفة بها تفارق سائر الأرواح ، قيل له : وما الذي يمنع في سائرها أن تشاركها في تلك الصفة فتصير كلها قادرة ؟ وإنما صح له القول بأن القلب يختص بصحة حلول أفعال فيه دون الجوارح لحاجتها إلى بنية مخصوصة . ونقول مع ذلك : إن سائر الجوارح لو بُنى كبنيتها لوجب صحة وجود هذه الأفعال فيه ؛ فليس لأحد أن يتراض بذلك ما أزمناهم . فإن قال : إذا ثبت أن الروح متى زالت من ناحية القلب بطل التصرف والتدبير ، وإذا كانت هناك صح التصرف والتدبير علمت أن الحية القادرة هو ذلك الروح ، قيل له : إن التصرف قد يبطل أيضا بغيرق بنية العنق وبزرف الدم كله . فإن دل ما ذكرته على أن الروح هي القدرة القادرة فيجب أن يدل ما قلناه على أن الحية القادرة هو الدم وأجزاء العنق . وإنما صح ماقله لأن الحية إذا كان حيا بحياة يحتاج إلى كون الروح بهذه المنفذ كما يحتاج إلى البنية والدم ، فلذلك يخرج من كونه حيا يفقد هذه الأمور . وما أزمناه من قال : إن الحية لا يوصف بمكان : من أنه يجب ألا يمكن / على هذا القول إثبات حتى^{١٤} مدبر في العالم يلزم القائل بهذا القول . وذلك أنه متى جوز أن يكون التصرف الواقع في جوارح الإنسان وأعضائه لا نعلق له بالجملة ، وإنما يتعلق بمعنى في القلب ، وإن لم يكن القول بأن ذلك المعنى يجذب هذه الأعضاء ويدفعها فما الذي يمنع من القول بأن المدبر لهذا الجسد لا نعلق له به البتة ، ويكون مسخرا له ومدبرا ؛ على أنه إن جاز أن يقال : إن الحية هو روح في القلب ، من حيث كانت الإرادة تحمل القلب دون غيره ، فهلا جاز أن يقال : إن كل طرف من أطرافه فيه حية لأنه يصح أن يتبدى فيه الفعل ، ولو لم يكن فيه حية لم يصح

ذلك ؛ لأنه كما ثبت أن إرادة الشيء تقع بحسب الدواعي فكذلك قد ثبت أن ابتداء الفعل لا يقع إلا من قادر حي . فمتى نُطرق بأحد الأمرين إلى إثبات حي صح أن يُتطرق بالآخر إلى إثباته . وهذا يوجب القول بأن في كل طرف من أطراف الإنسان (حياً^(١) قادراً) ، ويوجب ذلك كون هذه الجملة أحياء كثيرة . وذلك يمنع من وقوع تصرفها بحسب قصد واحد وإدراك واحد .

الكلام على من قال : إن الفاعل القادر المدرك هو الروح

دون الجسد ، وإن الجسد مَوَات

اعلم أن الذي قدّمناه من قبل يبطل هذا القول ؛ لأننا قد دللنا على أن كل محل ندرك به الحرارة والبرودة والألم يجب أن يكون فيه حياة ، ودللنا على أن كل جزء فيه حياته ، فيجب كونه من جملة الحى وبيننا أن الحى هو القادر المدرك ، وأنه - وإن كان أجزاء كثيرة - في حكم الشيء / الواحد من حيث كان حياً واحداً وقادراً واحداً . فذلك يبطل قوله : إن الجسد مَوَات ؛ لأن هذه تفيد انتفاء الحس والإدراك ، وإذا دللنا على ثبوتها في أجزاء الجسد فقد بطل ما قاله . وإذا ثبت أن الروح من قبيل النفس والريح ، وأن ما اختص بهذه الصفة لا تحلّه الحياة وإن كان الحى بحاجة إلى كونه في البدن فقد بطل ما قاله : من أن الحى هو الروح .

وبعد ، فإن هذا القائل لا يخلو من أن يريد بما ذكره من الروح النفس^(٢) المترددة ، أو يريد بذلك ما يحكى عن النظام - رحمه الله - في الإنسان . فإن أراد الأول فقد بدأ فساداً . وإن أراد الوجه الثاني فسنفرد فيه الكلام من بعد . وقد بينا من قبل أن

(١) في الأصل : « حي قادر » .

(٢) في الأصل : « والنفس » .

الحَيِّ كما لا يصح أن يدرك ويفعل إلا مع كون الروح في المخارق^(١) فكذلك لا يصح أن يفعل إلا وهذا الجسد الظاهر على ما هو عليه من البنية ؛ لأن تفريق عُنقه وتوسيط جسده يخرجُه من كونه حياً ؛ كما أن إخراج روحه يخرجُه من كونه حياً . وإذا كان لا بد في كونه حياً من كلا الأمرين فلمَ قال : إن الحَيِّ هو الروح دون الجَسَد ، وبم يفصل يُمن قال : إنه الجسد دون الروح . بل يلزمه على ذلك أن يكون الحَيِّ هو الدم دون الروح والجسد ؛ لأن تَرْفَعَه عن البدن يُخْرِجُه من كونه حياً . وقد تقصينا ما يبطل هذا القول من قبل .

الكلام على من قال : إن الحَيِّ هو الجسم والروح جميعا

قد حكينا عن بشر بن المتمر هذا القول . وعن هشام بن عمرو أنه كان يحمل كل عَرَض لا يكون الإنسان إنساناً إلا بها^(٢) من أحد قسمي الإنسان / وقد حكى عن بعضهم ١٩٥ أن الروح هي الحياة . وعن بعضهم خلاف ذلك . وحكى عن أبي الهذيل - رحمه الله - في الحياة أنها يجوز أن تكون عَرَضاً ، ويجوز أن تكون جسماً .

واعلم أن الذي يدخل في جملة الحَيِّ هو ما حَلَّه الحياة دون غيره . ولذلك قلنا : إن الشَّمْرَ والمِغْمَ والدم ليست من جملة الحَيِّ ، من حيث عُلِمَ من حالها أن الحياة لا تحلُّها ، وإنما تعلم التفرقة بين ما تحلُّه الحياة وبين ما لا تحلُّه بالإدراك ؛ لأن الحياة ؛ إذا كان لا بد من أن تختصَّ لجنسها بحكم تين به من غيرها من الأعراض ، وكان لاحكم بفعل لها تبييت به إلا صحة الإدراك بها ، فيجب أن تحكم في كل محل صحَّ أن تدرك به الحرارة والبرودة والألم أن فيه حياة ، ونقضى على كل محل لا يتأتى ذلك به أنه لا حياة فيه ،

(١) يريد بها منافذ الجسم كالعين والأف .

(٢) كذا ، والعرض مذكر . وأراد به الصفة .

وإنما جعلنا علامة وجود الحياة في المحل هذا دون سائر الإدراكات لأنها^(١) تحتاج إلى بنية مخصوصة كالرؤية والسمع وإدراك الرائحة والطعم ، فلا يمنع في ذلك الإدراك إذا اتفق أن يقال : إنما اتفق لانتفاء البنية لا لانتفاء الحياة ، وليس كذلك إدراك الحرارة والألم ؛ لأنه لا يحتاج فيهما إلا إلى محل الحياة ؛ فوجب لذلك أن يحكم بثبوت الحياة عند صحتهما وبانقائهما عند انتفائهما . وإذا صح ذلك وعلينا أن الروح هو النفس المتردد وأنه لا يدرك به كما لا يدرك بالشعر فيجب أن يحكم بأنه لا حياة فيها على وجه من الوجوه ، وإذا لم يكن فيه حياة لم يصح أن يعد من جملة الحى ؛ كما لا يصح أن يعد من جملة الحى ما ينزق بجسمه من الأجسام . ولو جعلنا علامة كون الشيء من جملة الحى الاتصال لوجب لو خلق - تعالى - بين الإنسان والجبل اتصالا أن يكون من جملة الحى ، ولو جب أن يستحيل اتصال حى بحى لأنه كان لا يكون أحدهما بأن يكون من جملة الآخر أولى من أن يكون الآخر من جملة ، ولأن الاستفادة بقولنا في الشيء : إنه من جملة الحى أنه ، يلحقه بصفة الحى وما يصح في الحى من حيث كان حيا . وإذا صح ذلك فقول القائل في الشيء : إنه من جملة الحى ولا يثبت فيه هذا الحكم خلاف في عبارة لا وجه للمضايقه فيها . فإن قال : إنما قلت : إن الروح من جملة لأنه لولاه ولولا بنيته لم يكن حيا ، قيل له : إنه لا يجب أن يدخل تحت الاسم ما لولاه لم يحصل الاسم ، ألا ترى أنه لولا الحركة لم يوصف المحل بأنه متحرك ، ولا يجب أن تكون الحركة داخله في الاسم حتى يكون قولنا : متحرك بغيره وبغيره الحركة . فإن قال : إني مخالف في الأمرين جميعا ، قيل له : إن ذلك يؤدي إلى أن يكون الإنسان إذا شتم الحى وذمه ومدحه فقد ذم البنية والروح والدم ، وإذا ضرب الحى أن يكون ضاربا للجسم والعرض ، وإذا عبد الخالق وقصد ذلك أن يكون قد

(١) أى سائر الإدراكات ، أى غير إدراك الحرارة والبرودة والألم .

عبد الله وعبد خلقه ، وظهور فساد هذا القول ينفى عن الإطالة ، فإن قال : إذا جاز
عندكم في الأجزاء الكثيرة أن تكون قادرا واحدا ، وحيث واحدا فهلا جاز ما قلته في
الجسم والروح وسائر ما لولاه لم يكن حيا ؛ قيل له : إن لم نحكم بفساد ما قلته من حيث
يقضى كون الأعيان الكثيرة حيا واحدا ؛ لأننا نقول بذلك ، وإنما أبطلناه من الوجه
الذي تقدم ، فلا وجه لهذا السؤال ، ولا فرق بينك وبين من قال : إذا جاز عندكم في
الأجزاء الكثيرة أن تكون حيا واحدا فهلا جاز أن يكون كل جسم في العالم حيا
واحدا فما به تجيب عن هذا السؤال فهو جوابنا فيما ذكرته . فإن قال : إذا جاز عندكم
أن يكون من جملة الحى ما لولاه لم يحل بكونه حيا فبأن يدخل في جملة الحى ما لولاه
بطل كونه حيا أولى ؛ قيل له : قد بينا أن الذى يجب كونه من جملة الحى ما يلحقه حكم
الحياة ؛ فإذا لحق يده وسائر أطرافه هذا الحكم فصح أن يدرك بها الحرارة والألم وجب
كونها من جملة الحى ، وإن كان قددها لا يؤثر في كونه حيا ، وليس كذلك الروح
وغيرها ؛ لأن الإدراك لا يصح بها فيجب ألا تكون من جملة الحى ، وإن استحال
كونه حيا إلا معها ؛ كما لا يجب ذلك في الدم والشعر وغيرها من الأمور التي لا يجوز أن
أن يكون حيا إلا معها .

وبعد ، فإن علمنا بأنه يصح من الإنسان أن يبتدىء الفعل من أطرافه بدل على
أن الحى ليس هو الروح . فإذا دل ذلك على أنه بافتراده ليس بحى وجب ألا يكون مع
غيره حيا ؛ لأنه لا يجوز أن يقرب إلى ماله تأثير في الحكم العقلى ما لا تأثير له فيه .
فأما من قال : إن الحياة هو الحى فقوله في نهاية الفساد ؛ لأن الهلة لا يجوز أن تختص
بالصفة الموجبة عنها ؛ ألا ترى أن الحركة لا يجوز أن تكون متحركة ؛ وذلك يمنع من
كون الجملة نفسها هى الحى .

وبعد ، فإن الحى القادر هو الفعّال ، وقد عرفنا أن الفعل لا يصح منا إلا باستعمال محل
(١٣ / ١١١)

القول واستعمال الآلات ؛ وذلك لا يصح إلا والقادر جسم . وبيّن ذلك أما فعل من أنفسنا ما تختص به من كوننا مرادين ومعتقدين ضرورة ، ولا نعلم الحياة ضرورة أصلا ، وما لا يُعلم باضطرار بآلا تعلم صفته باضطرار أولى ؛ فلو كان الحى هو العرّض لم يصح أن يعلم المقاصد النية باضطرار البتّة ، وكل ذلك يُبطل ما قاله القوم .

وأما قول الشيخ أبي المذيل / - رحمه الله - في الحياة : إنها يجوز أن تكون عرّضا ، ويجوز أن تكون جسما ، فالمراد عندنا أنه ذهب إلى أن الحى لا يكون حيا إلا بعرّض يحلّه وبرح تحصل فيه ، وسمّاهما جميعا حياة . ولهذا قال : إن الحياة يجوز أن تكون عرّضا ، ويجوز أن تكون جسما ، وهذا خلاف في عبارة ؛ لأن الروح عبارة عن النّفس المتردّد في مخارق الإنسان ، ولذلك وصفها الله - تعالى - بالنفث^(١) والنفخ ، وذلك من صفات الأجسام الدقيقة ، وقد ثبت فيما هذا حاله أنه لا يجوز أن يوجد غيره حالا ؛ لأن المجاور لا يختص بما جاوره اختصاص العلة بالمعلول ، ولأنه لو أوجب كونه حيا لأوجبه لنفسه فكان غير الروح من الأجسام بمنزلة الروح في إيجابه كونه حيا ؛ لأن الجواهر متماثلة ، وبطلان ذلك بين فساد من قال بهذا القول . فأما إذا جعل الموجب لسكونه حيا العرّض الحالّ وعبر عن الروح بأنها حياة من حيث لا يكون حيا إلا معها فإنما خالف في عبارة ؛ لأن المعنى الذى قصده ممّا نقول به . وإنما وجب ما ذكرناه من جهة العبارة ؛ لأن الحياة عبارة عن المعنى الذى به صار حيا ، ولم يصح حيا بالروح كما لم يصح حيا بالدم والبنية ، وإن احتجج إليهما جميعا .

(١) ل الأصل في غير وضوح : « بالنفس » والظاهر ما أثبتنا . والنفث : النفخ .

الكلام على أبي إسحاق النظام رحمه الله

وقد حكينا عنه في الإنسان أنه الروح ، وأن الروح هي الحياة المشايكة لهذا الجسد ،
وأنها في الجسد على جهة المداخلة ، وأنه جوهر واحد غير مختلف ، وهو قوى حتى عالم
بذاته . وقد بينا من قبل أن هذا الشخص لا / يختلف أجزاؤه في أنه يدرك بها أجمع ^(١)
١٩٧ الحرارة والبرودة والألم ، وبيننا أن ذلك إنما يصح إذا حلتها الحياة ، وأن ما تقتضيه الحياة
لجسدها هو هذا الحكم ، فلا يجوز حصوله فيما لا حياة فيه ، وبيننا أن بحلول الحياة في
الحل يصير الحل من جملة الحى ، فإذا صح ذلك وجب كون هذه الجملة هي الحية
القادرة دون الروح البسيط .

وبعد ، فإن الواحد منا قد يحرك إحدى يديه في جهة والأخرى في خلافها ، ولو كان
الحى هو شيئاً فيه لم يصح ابتداء الحركات المختلفة في الأطراف . ويبين صحة ذلك أن
فقد هذه الآلات يؤثر في صحة الفعل منه على بعض الوجوه ؛ لأن يده إذا شلت لم
يمكنه ما يمكنه فيها إذا كانت صحيحة ، وإذا لحق رجله زمانة لم يصح منه المشى ،
فلولا أن هذه الآلات من جملة الحى لم يجب ذلك فيها . وليس لأحد أن يقول : إنما تذر
عليه الفعل بها ؛ لأنها لا تحتتمل الأفعال وحالها هذه ، وذلك أن الزمانة لا تمنع من صحة
وجود الحركات فيه ؛ فذلك لو حرك ^(٢) القديم - تعالى - الرجل الزمانة لصح ذلك ؛
وكذلك اليد الشلّاء . فإذا صح بذلك احتمالها للحركات وجب صحة ما قدمناه . من أن
تذر عليه هو لأنه من جملة القادر ، وأنه يحتاج في صحة إيجاد الفعل منه إلى أن تكون
هذه الآلات على أوصاف مخصوصة . وبمثل هذه الطريقة نستدل على فساد قوله في
الحواس ؛ لأنها إذا فسدت لم ندرك المدركات بها ، فلو كان الإنسان هو الروح وهذا

(١) كذا . والواجب جاء أو جم . (٢) في الأصل : حرك .

الشخص هو قالب وهيكلي لوجب ألا يؤثر في الإدراك فسادُ بعضه ؛ كما لا يؤثر ذلك في فساد ثوبه وسائر ما يتصل بجسمه ، وكل ذلك مع ما يبتأه من الأدلة من قبيل يوجب بطلان ما ذهب إليه . على أنه / إذا جاز له أن يقول في هذا الشخص : إنه ليس بحيّ وإنما الحي روح بسيط فيه^(١) ليجوزن لتبره أن يثبت تلك الروح قالبيا وظر فالحيّ ، ثم كذلك في ذلك القالب الآخر . وهذا يؤدي إلى ألا يثبت حيّا لا الجسم ولا الروح .

وبعد ، فإن أراد بقوله في الروح : أنها الحياة الحائلة في الأجزاء فقد بينا أن الحياة لا يجوز أن تكون حيّة عالية قادرة . وإن أراد بذلك النفس المتردد فقد بينا أنه لا يحسّ به ولا بألم . وقد بينا من قبل أن كل طريق يوصل به إلى أن الجسم هو الحيّ وأنه لا يجوز أن يكون جزءا واحدا ، يتوصل به إلى أن ذلك الحيّ هو هذا الشخص دون جسم منبث فيه .

وأحد ما يعتمد عليه في إفساد قوله أن الروح التي قال فيها : إنها حيّة لا يتخلو من أن يكون كل جزء منها حيّا قادرا مريدا أو^(٢) الجملة قادرة مريدة . فإن قال : إن كل جزء منها كذلك ولا بد له منه على قوله : إنه حيّ لذاته عالم قادر لذاته ؛ لأن الصفات الذاتية تتناول آحاد الأشياء دون مجملها فلذلك لا يصحّ في جملة من الأجزاء أن تكون جوهرًا واحدًا وسوادًا واحدًا . فإن قال : لست أريد بقولي : إنها حيّة لذاتها ما تذهبون إليه في الصفات النفسية ، وإنما أريد أنه حيّ لا لعلّة ؛ لأن الصفات عندي إنما أن تكون للذات أو لعلّة ، قيل له : إن الصفات المستحقّة [لا^(٣)] لعلّة يجب أن تتناول أيضا آحاد الأشياء دون مجملها ، إلا إذا كانت الصفة تتعلّق بصفة لعلّة ، فيصحّ فيها أن ترجع إلى الجملة ، وهذا كما نقوله في كون المدرك منا مدركًا : إنه وإن اختصّ بذلك ،

(١) كذا . وهو على تقدير قسم هو جواب (إذا) .

(٢) في الأصل : و و . (٣) زيادة يقتضيها السياق .

لا لعلّة فإنه يرجع إلى جملة من حيث كان المصحح له كونه حياً ، وإنما صار حياً بحياة .
 فأما إذا كانت الصفة مستحقّة لالعلّة ولم تتعلّق بصفة مستحقّة لعلّة / على ما ذكرناه ١٩٨
 في المدرك فنحن حقا أن تناول الأحاد والأجزاء دون الجمل ، وإن كانت (١) تجرى
 بجرى الصفات الذاتية في هذا الوجه . فقد بان أن فزّعه إلى هذا الوجه لم يؤثر في صحّة
 ما الزمناه . فإذا ثبت أنه يلزمه - لا محالة - القول بأن [يكون (٢)] كل جزء منه
 حياً قادراً مريداً لم يتخلّ القول في ذلك من وجهين : إما أن يقول : إنها أجمع فاعلة
 واحدة ، أو كل جزء منها قادر فاعل . ولا يصحّ الوجه الأوّل لما (٣) فيه من إثبات
 فعل لقادرين ؛ لأن ذلك يوجب أن يجوز أن يريد بعضهم ضدّ ما أَرادَه الآخر ، وأن
 يقع التمانع بين أجزاء الإنسان . حتى يصحّ أن يريد القلب الكلام فيأباه اللسان .
 أو يريد المشي بالرجل وتأباه الرجل ؛ وفساد ذلك يبيّن بطلان هذا القول ؛ لأننا قد
 بينّا أن التصرف يقع من جملة الإنسان بحسب قصده ودواعيه ، وأن معنى التمانع
 لا يصحّ في أجزائه . كما يصحّ في جماعة الأحياء . فإن قال : إني أقول : إن كل جزء
 من الروح إذا أراد شيئاً فلا بدّ من أن يكون الآخر مريداً له . فإذا اتفقت الأجزاء
 في الإرادة لم يقع التمانع . وذلك لا يمنع من كون كل واحد قادراً مريداً ، قيل له :
 لا يتخلو اتفاقهم في الإرادة من أن يكون على جهة الإلجاء والاضطرار بأن يحمل بعضهم
 البهض على موافقته في الإرادة . أو على جهة الاختيار بأن يكون هناك أمر يوجب
 اتفاقهم في الإرادة . أو أن يتفقوا في الإرادة لا لسبب جامع لهم عليه لكن على جهة

(١) في الأصل : « ما » وقد بدّل إلى أن الصواب ما أثبت .

(٢) زيادة اقتضاها نصب « حياً قادراً مريداً » الآتية .

(٣) كأنّ هذا عبارة ساقطة في النسخ . والأصل : « ولا الوجه الثاني » وقوله : « لأن ذلك
 يوجب . . . » تمثيل لهذا أو يكون قوله : « الأول » صوابه : « الثاني » .

التبعية^(١) وقد علمنا أنه لا يجوز أن يتفقوا في الإرادة على أن يحمل^(٢) بعضهم بعضاً عليه لوجوه . منها أنه كان يجوز ألا يحمل عليه فيقع التمانع ، فكان يجب في الإنسان أن يختلف به الأحوال فيقع التمانع في أطرافه مرة ، ولا يقع أخرى ، وقد قدمنا فساد ذلك . ومنها أن بعض الأجزاء ليس بأن يحمل البعض الآخر على موافقته في الإرادة بأولى من أن يحمل ذلك البعض هذا البعض على هذا الحكم ؛ لأنه لا مزبنة لأحد البعضين في هذا الباب ليس^(٣) للآخر ؛ سيما وبين قوله : أن الإنسان جنس واحد لا يجوز أن يختلف ، فيجب على هذا ألا يكون لبعضه من المزبنة ما ليس لسائر . فإن قال : إن المريد الذي هو القلب يحمل سائر الأجزاء على موافقته في الإرادة ويكون بذلك أولى ، على ما نجد من أنفسنا ، قيل له : إنما صح ذلك عندنا ؛ لأن المريد هو الجملة ، فيصح أن يقع منه الأفعال بحسب قصدتها ، وليس كذلك قولك : إن كل جزء من الروح يصح كونه مريداً ، فليس للقلب عندك من المزبنة ما ليس لغيره . فإن قال : إن بعضهم يحمل بعضاً على موافقته في الإرادة من حيث علموا أن الصلاح فيما أرادوه ، قيل له : إن ذلك يوجب أن يريد كل واحد منهم لكان علمه بأن أراد صلاحاً لا على جهة الخلل ، على أنه إن جاز أن يقال في الروح التي حصلت في هيكل واحد وقالب واحد : إن بعض الأجزاء يحمل غيره على الموافقة في الإرادة وإن لم يكن هناك ما يوجب ذلك فيها ليجوز^(٤) أن يقال في جماعة الأحياء : إن بعضهم يحمل بعضاً على هذا الحكم ، وظهور فساد ذلك لعلمنا أن الواحد منا قد يسكره ما / يريد صاحبه دلالة على فساد هذا القول .

(١) أي الحظ والنصيب من غير علة ، والكلمة مأخوذة من البخت .

(٢) كذا . والأولى : يحمل .

(٣) كذا . والأولى : « ليست » وقد أول الزبنة بالفضل .

(٤) كذا . ومن عادته أن يقول : « ليجوز » .

فإن قال : إن القالب الواحد إذا جمع الأحياء شاهد بعضهم بعضا فصح حمل بعضهم بعضا على الموافقة في الإرادة وفعل المراد « وليس كذلك حال جماعة الأحياء في الهياكل للتغايرة » قيل له : إن أول ما في هذا نقض قولك : إن الإنسان عندك لا يرى ، فلا يصح أن يرى بعض الأجزاء بعضا ، ثم يفسد ذلك من حيث ثبت أن المجاورة لا تقتضى الحمل والإكراه ، كما لا تقتضيه المبادعة ، لحكم الأحياء في القالب الواحد حكم الأحياء في الهياكل الكثيرة ، وكان يجب على هذا القول لو وصل الله - سبحانه - جماعة أحياء بعضهم ببعض أن يحمل بعضهم بعضا على الموافقة في الإرادة ، وهذا ظاهر الفساد . فإن قال : إنهم يتفقون في الإرادة لأن كل واحد منهم يعلم أن المراد حكمه ، فيدعوه هذا السبب إلى أن يهتموا على إرادة الشيء فهذا يتطوّل من وجوه . منها أنه لا يخلو من أن يقول في كل حيّ : إنه يجب أن يعلم ما يملئه الآخر من حيث كان عالما لذاته . فإن قال ذلك فقد بينا فسادَه . ويجب أيضا في الأحياء للتغايري الطرق مثل ما يجب في الأحياء إذا كان القالب واحدا حتى لا يقع اختلاف بين الأحياء في الإرادة البتة ، وهذا معلوم خلافه باضطرار . فإن قال : إن الأحياء إذا جمعهم الهيكل الواحد اتفقت دواعيهم لعلم بعضهم لخال بعض « وليس كذلك سائر الأحياء » فهذا (١) مما قد بينا فساد التلقّي به . ومنها أن حق كل حيّين نصحّ عليهما الإرادة ألاّ يمتنع أن يختلفا في الإرادة ، وإن اشتركا في العلم بحال مراد ، وهذا بين من حال الأحياء / مما فلا يصحّ ٢٠٠
دعا، سبب جامع لأجزاء الروح على الإرادة .

وبعد ، فبقي ثبت أن الجملة تنصرف بحسب قصد واحد فن أين أن ذلك إنما واجب موافقة أجزاء الروح في الإرادة ، دون أن يجب لما نقوله من أن الجملة حيّة واحدة . فإن قال : إنما صار ما قلناه أولى لأن الدلالة قد دأت عندي على أنه حيّ لذاته ،

(١) في الأصل : « وهذا »

ولا يصح في الصفات الذاتية أن ترجع إلى الجمل ، قيل له : قد بينا فساد ذلك ،
وسأني على كل ما يرد من الشبه فيه . فأما إذا قال : بالاتفاق يحتمون على إرادة
الشيء . فذلك مما لا يجب استمراره . ويجب ألا يمتنع في كثير من الأوقات أن يقع
التمازج بين هذه الأجزاء ، على ما أرقامه . فإن قال : إني أثبت كل جزء حياً قادراً ،
وأثبت جملة الروح مع ذلك قدرة حية فلذلك لم يقع التمازج بين هذه الأجزاء . قيل له :
إن الحياة إن أوجبت كون المحل حياً لم يصح أن يرجع إيجابها إلى غير ذلك المحل ؛
لأن ذلك يوجب قلب جنسها . ويجب مع ذلك متى جوزت هذا فيها ألا يكون
لرجوعها إلى المحل حكم . فلا يكون نقوله : إنها توجب الحكم للمحل ممثلي . وهذا
رجوع إلى ما نقول به .

فإن قال : إذا جاز في الحياة أن توجب الحكم للجملة المزدوجة ، ثم توجب الحكم
لها وقد سميت فهلاً جاز أن توجب للمحل وتوجب للجملة ؟ قيل له : إن الحياة
عندنا توجب الحكم للجملة للدركة ، ولا معتبر فيها بالصدر والكبير : لأن الجملة
لا تختص بالأجزاء ؛ فلذلك لم يفترق الحال بين أن تكون هزيلة أو سمينة . وليس
كذلك لو أوجبت الحكم للمحل ؛ لأنه كان يجب أن يوجب لجنسها الحكم تماماً ،
ولا يتمدى الحكم للمحل ، فلو جوزنا أن يوجب الحكم للجملة لأدى ذلك إلى فساد

٢٠ ب جنسها ، وهذا في نهاية الفساد .

فهذه الجملة تبين فساد هذا المذهب .

وستورد الآن جملة من أسوتهم .

ذكر شبههم والأجوبة عنها

سؤال

قالوا : قد ثبت أن الإنسان يجب أن يكون حياً قادراً ، فلا يخلو من أن يكون قادراً لذاته ، أو قادراً بقدره ، ولا يجوز أن يكون قادراً بقدره ؛ لأنه لو كان كذلك لأدى إلى أن يقوى الشيء بما هو مخالف له . ولو جاز ذلك لجاز أن يقوى الحرّ بالبرد أو الحارّ بالبارد ، فإذا استحال ذلك استحال كون القادر قادراً بقدره . وإذا بطل ذلك لم يبق إلا ما نقوله : من أن القادر لا يجوز أن يكون بجملة واحدة ، بل يجب في كل جزء أن يكون قادراً .

وهذا غلط ؛ لأن الحرّ في الحقيقة لا يقوى بالبرد ، ولا الحارّ بالبارد لأن انضمام البرد إلى الحرّ في المحلّ الواحد محال . ولذلك لم يقوّ به ، والحارّ إذا انضمّ إلى البارد لم يتغيّر حال كل واحد من المحلّين عمّا كان عليه في حال الانفراد ، وكذلك لا يجوز أن يقوى الحارّ بالحارّ لأنهما إذا تجاورا لمخال كل واحد منهما كحالهما عند الانفراد . وإنما يقوى الحرّ في المحلّ بالحرّ في ذلك المحلّ . والمراد أنه يدرك ذلك المحلّ أشدّ حرّاً ، كما يدرك المحلّ الذي فيه سوادان أشدّ سواداً من غير أن أثر أحد الحرّين في الآخر . وإنما يوصف المحلّ بأنه أشدّ حرّاً على ما ذكرناه من غير أن يؤثر أحدهما في الآخر ، والحرّ لا يقوى إذا بالحرّ ولا البرد بالبرد ولا الحارّ بالبارد ولا الحارّ بالحارّ ، فكيف يجوز أن يجعل ذلك أصلاً للقادر ، ويمنع من أن يكون قادراً بما هو مخالف^(١) مع أن القوم لم يجدوا الشيء يقوى لا^(٢) يجتسه ولا بمخالفه .

٣٠١ وبعد ، فإنه / يجب على هذا الاعتلال ألا يتحرك المحلّ بما يخالفه ، ولا يسود بما

(١) في الأصل : . يخالف . . (٢) في الأصل : لا . .

بخالفه ، ولا يدلّ الدليل على ما يخالفه ، ولا يوّادّ النظر ما يخالفه ، ولا يشتم أحدنا بما يخالفه ، ولا يستعين بآلات تخالفه . ومن قول صاحب هذه العلة أن المحلّ يتحرك بما يخالفه ، وأنّ الخيّ يستعين بالأعضاء وهي مخالفة له . ومن قوله أن الدليل يدلّ على ما يخالفه (لأنّ ^(١) الذين يعدّون عن هذه الطريقة السوية فيؤمنون من أن يدلّ الشيء إلا على جنسه) . ومن قوله أن الرائي يستعين بالشعاع على الرؤية وإن كان مخالفاً للبصر عنده . ومن قوله أنه يفعل وير يد عند الخاطر وإن لم يكن الخاطر مريداً ، وكل ذلك يبطل ما تملق به .

وبعد ، فإننا قد بينّا من قبل أن الجملة هي القاصدة ، وتصرفها يقع بحسب قصدتها وإرادتها ، وأن ذلك يدلّ على اختصاصها بحال ^(٢) تفارق به من تمدّر عليه الفعل ، فإذا صحّ كونها بهذه الصفة في حال دون حال وجب كونه قادراً بقدرته ، ووجب كون القدرة عرضاً مختصاً به ، وإلّا لم تكن بأن يكون قادراً بها أولى من غيره . وهذا يوجب كونها حالة في بعضه ، ولا تكون كذلك إلّا وهي مخالفة له مخالفة العرّض للجوهر . فإذا ثبت ذلك وجب القضاء بأن الشيء يقوى بما يخالفه ؛ كما يوجد ويحدث بما يخالفه ، وأن يبطل ما اعتدّ به مما ينقض هذه الأصول .

سؤال

وربما عبروا عن قريب بما قد مناه بعبارة أخرى ، فيقولون : كيف يجوز أن يقوى القوي بما ليس من شأنه أن يكون قوياً ؛ وكيف يحيا بما ليس في شأنه أن يكون حياً . ولكنّ جاز ذلك ليجوز ^(٣) أن يقوى السواد بما ليس من شأنه أن يكون سواداً ، والحرارة بما ليس من شأنه أن يكون حاراً .

(١) ما بين القوسين غير ظاهر في هذا المقام .

(٢) في الأصل : « حال » .

(٣) كذا . والصواب : « يجوز » .

وهذا يسقط بكل / ما قد سناه أولاً ، فلا وجه لإعادته . ولو أن قابلاً قلب هذا
السلام وحكم فيه بالضد بما قالوه فقال : كيف يقوى الشيء بما من شأنه أن يكون
قوياً . واثن جاز ذلك ليجوز أن يتحرك الشيء ، بما من شأنه أن يكون متحركاً كما
لسكان أسعد بهذا القول مما أورده السائل . والأوّل^(١) مستمر على ما ذكرناه ؛ لأنه
لا يجوز أن يصير الموصوف على صفة من الصفات انبويه ، ولذلك الغير مثل هذه الصفة ،
وإنما يجوز ذلك فيه إذا لم يكن لذلك الغير مثل هذه الصفة . وهذا بين في الملل كلها
وفي وجوب^(٢) الحسن والقبح والوجوب وماشا كلها حتى الأدلة ؛ لأن الشيء لا يجوز
أن يبدل على مثله ، وإنما يبدل على ماخالفه « من حيث لا يجوز أن يحصل بينه وبين
المدلول التماثل الذي تقتضيه الدلالة إلا وهو مخالف له . وكذلك الفاعل فإن ما يقع منه
مخالف له وإن كان في حكم الدلالة في حدوثه ، فأما السبب فلا يولد في الأكثر إلا ما يخالفه
على هذه الطريقة ، ولا يخرج عن ذلك إلا بتوايد الاعتماد لمثله ، على قول أبي هاشم
- رحمه الله - ولا يولد ذلك إلا على جهة التبعية لما يولده من مخالفه « فلا يصح التعلق
به . وبمد « فإنه يولد مثله ومخالفه « فكيف يحمل أصلاً في أنه لا يقوى إلا بما هو قوياً
دون أن يجعل أصلاً لضده وخلافه . وهذا بين .

سؤال

قالوا : لو جاز أن يقدر الواحد منا بما هو مخالف له لجاز أن يقدر بكل ما هو مخالف
له من الأعراض . فإذا استحال ذلك بطل كونه قادراً بقدرته ، وثبت أنه قادر لذاته أو
لا لذاته ولا لأمته ، فأتى ما كان فيجب أن يكون القادر الحى جزءاً واحداً .

(١) في الأصل : « مستمر » وبما هو أن الأصل : « غير مستمر » فسقط انقل (غير)

(٢) كذا . والأظهر : « وجوب » .

وهذا مما بينا فسادَه ؛ لأننا / قد دللنا على أن الأمر بالصدق مما قالوه ، وأن الموصوف لا يجوز أن يحصل على صفة من الصفات انفيه إلا وذلك النفي بخلاف له ، فلا وجه لإعادته .

وبعد « فقد ثبت أن المتحرك يتحرك بما يخالفه » ولم يجب أن يتحرك بكل ما يخالفه حتى يتحرك بالسواد والحركة . وكذلك الشيء يدل على بعض ما يخالفه ، ولا يجب كونه دالاً على كل ما يخالفه ، فإذا جاز أن بقدر القادر ممّا على ما يخالفه من الأفعال ولا يجب أن يقدر على كل ما يخالفه ؛ لأنه لا يقدر على الألوان والطعوم والأرايح^(١) فملاً جاز أن يقدر ببعض ما يخالفه ، ولا يجب كونه قادراً بكل ما يخالفه .

سؤال

قالوا : لا يخلو القادر من أن يكون معنى واحداً ، أو الروح البسيطة التي لا تتغير حالها ، أو الجملة التي تشير إليها . فلو كان هو الجملة التي يجوز عليها الزيادة والنقصان في اليمين والهزال لما صحّ من الإنسان أن يعلم اليوم أنه الحي القادر من قبيل إذا تغيرت أجزاؤه إلى زيادة ونقصان ، ولما صحّ أن يُدّمّ السمين على ما كان منه في حال هزاله ؛ والهزيل على ما كان منه في حال سمنه « ولما صحّ في الحياة والقدرة أن تنماتاً بالحياة وقد تغيرت إلى زيادة ونقصان ؛ لأن ذلك يوجب قاب جنسهما » فإذا بطل ذلك وجب بطلان القول بأن الجملة هي الحيّة القادرة ، وليس وراء ذلك إلا القول بأن الحي القادر معنى واحد^(٢) « على ما يقوله مُعَمَّر ، أو الروح البسيطة التي لا تتغير بالزيادة والنقصان في الهيكل .

(١) جمع أرياح جمع ربيع . وينكر بعض اللغويين أرياحاً ويوجب أرواحاً ، ويمكن أرياحاً ما لم ينصّوا .

(٢) في الأصل : هـ واحداً .

وهذا غلط ؛ لأن العلم بأن^(١) القادر لا يتناول الأجزاء التي تقع عليها الزيادة والنقصان وإنما يتناول المختص بهذه الصفة ، والجملة من حيث تختص بهذه الصفة لا يتغير حالها بالزيادة / والنقصان فيها ؛ لأنها على حدّ واحد في كونها قادرة عالمة سميت أو هُزّلت . فإذا لم يتغير حالها في نفسها لم يتغير حال العلم بها ؛ لأن العلم بالشيء على ما هو به . وكذلك القول في الدم والمدح ؛ لأن الجملة لا تُمدح لأمر يرجع إلى تفصيل أجزائها ، وإنما تمدح باختصاصها بأنها فاعلة للحسن^(٢) على وجه مخصوص ، وذلك يرجع إلى كونها قادرة . فإذا لم يتغير حالها في كونها قادرة بالزيادة والنقصان فكذلك لا يتغير حالها فيما تستحقه من الدم والمدح . وإنما كان يلزم ما قاله السائل لو توجه الدم والمدح إلى الأجزاء ، فكان يقال : إذا كان في حال إقدامه على القبيح نجيفا ، فلو ذمناه وقد سئنا لكتنا قد ذمنا من الأجزاء ما لم يقع منه القبيح . فأما إذا كان الدم والمدح موجبا نحو القادر الفاعل من غير اعتبار للأجزاء فما قاله ساقط .

وبعد ، فتى رجع هذا السائل إلى العلم والدم والمدح بطل عليه أصل مقالته ؛ لأن الناس أجمع يمدون أحوالهم وإن لم يخطر ببالهم في الإنسان أنه الروح البسيطة أو معنى في القلب ولا يجوز أن يمدوا من حالهم ذلك ولما يخطر ببالهم المعلوم . فإذا علم الواحد منهم أنه الذي كان مريدا وقاصدا ومعتقدا وإن تغيرت أحواله في الزيادة والنقصان ولم يخطر بباله إثبات شيء في الناظر سوى هذه الجملة فكيف يتوصل بذلك إلى إثبات ما لا يملكه هذا العالم . وكذلك فقد يستحسن العقلاء الدم والمدح وإن لم يمتدوا ما قاله القوم إذا عرفوا الجملة وتعرفوا على الحدّ الذي يستحقّ عنده الدم والمدح . وذلك يُبطل ما تعلق به .
فأما ما ذكروا من أن الحياة والقدرة إذا لم يصح تعلّقهما بجملة صغيرة لم تتعلّقا^(٣)

(١) هذا خبر (أن العلم) .

(٢) في الأصل : « للفتح » . وظاهر أنه سهو من الناسخ .

(٣) في الأصل : « يتعلّقان » .

بجملة كبيرة لما فيه من قَاب جنسها ، فيجب ألا يكون العالم القادر ما يجوز عليه /
 الزيادة والنقصان فلفظ ؛ لأنها بوجبان الحكم لأجملة من غير اختيار الأجزاء على التفصيل ،
 على نحو ما ذكرناه في العلم ، فلا يتمتع تعلقهما بالجملة وإن تغيرت في الزيادة والنقصان ،
 فإذا جاز في القدرة المتعلقة بغيرها لجنسها أن تتعلق بأشياء ثم تخرج من أن تكون
 متعلقة به ولا يقتضى ذلك قلب جنسها لما لم تتعلق بأمر مخصوصة معينة ، فكذلك
 لا يتمتع أن توجب كون الجملة قادرة ولا يؤثر في ذلك منها الزيادة والنقصان في الجملة .
 فكل ذلك يبين فساد ما تعلق به . وإذا جاز في القادر القديم أن يخرج كثير مما يفعله
 عن مقدوره « وقد كان من قبل في مقدوره وحاله لا تتغير فهلاً جاز تعلق القدرة بالجملة
 وهي نحيفة ، ثم تتعلق بها وقد سمعت . وذلك بين . فأما الزيادات على هذا السؤال
 فستجده إن شاء الله في باب الإعادة مستقصى ؛ لأننا بين هناك ما يجب أن يمد من
 جسم الثاب والمعاقب ، وما لا يجب من ذلك فيه ، وكيفية جواز الزيادة على المجرى
 والنقصان منه . وإنما عدلنا عن ذكره الآن ؛ لأنه كالفتروغ على مذاهبنا ، وهو بذلك
 الموضوع أخص .

سؤال

قالوا : لو كان الحى القادر حياً قادراً بحياة وقدرة لوجب فيهما أن نوجبا هذا العلم
 لهما ؛ لأنه لا اختصاص لهما إلا به ؛ كما أن الحركة لما أوجبت كون المتحرك متحركاً
 أوجبت ذلك في محلها . وكذلك سائر الأعراض . وهذا بوجب كون كل جزء من
 الإنسان حياً قادراً ، والآن تنصرف الجملة بإرادة واحدة ، وقد أبطلتم ذلك ؛ فيجب العباد
 بأن الحى القادر هو لذاته^(١) لا معنى . وذلك يصحح ما نذهب إليه في الإنسان .

وهذا فاسد . وذلك لأن إيجاب الملة الحكم لتغيرها يجب أن يكون موقوفاً على

(١) في الأصل : « كذلك » . وطاهر أنه تعجيب .

الدلالة . وكذلك كيفية اختصاصها / بما هي علة له ؛ لأن إثباتها علة وإثبات أحكامها ٢٠٣
لا يعلم باضطرار . وإذا صح ذلك لم يتنعق في بعضها ألا يكون علة إلا إذا حصلت فيها هي
علة له ، وفي بعضها أن تكون علة لما لا تحلّه بأن تحلّ في بعضه ، وفي بعضها أن تكون
علة وإن لم تحلّ في شيء ، أصلا ، وهذا كما نقوله للمجسّمة : إن إثبات الأشياء لا يجب
أن يجرى على حدّ واحد ، بل يجب أن يكون موقوفا على الدلالة . فإذا اقتضى الدليل
إثبات قادر بخالف الأجسام وجب القول به ، فكذلك القول في العلة : أن الدليل إذا
اقتضى كون القدرة علة^(١) في إيجاب كون الجملة قادرة فيجب القضاء بذلك فيها ، وإن
لم تكن حالة في كل الجملة . وقد بينّا من قبل الوجه في ذلك ؛ لأنه إذا ثبت أن الفعل
يقع من الجملة بحسب قصدتها ودواعيها وجب أن تكون هي المختصة بالصفة التي لا يصح
منها الفعل . فإذا ثبت كون تلك الصفة موجبة عن علة لم^(٢) يصح وجودها لافي محل
لأنه ليس بأن يوجب كونها قادرة بأولى من أن يوجب كون سائر الجمل قادرا ، ولا
يجوز أن تكون موجودة في جسم منفصل منه مثل هذه الدلالة ، ولأنه يؤدي إلى كونها
قدرة لقادرين . فإذا بطل كل ذلك وجب كونها حالة في بعضه ؛ لأن وجود الجزء
الواحد من القدر في كل أجزائه مستحيل . وإذا صح ذلك فيها صارت أصلا في بابها ؛
كما أن الحركة أصل ، فكما لا يجوز إبطال كون الحركة علة لسكون محلّها متحرّكا
فكذلك لا يجوز أن يبطل كون القدرة علة في كون الجملة قادرة .

وإنما يجوز أن يعتمد السائل على أن ماخالف الموجود فيجب نفيه متى ثبت بضرب
من الدلالة . والعلة أن وجود الشيء على غير هذا الوجه يستحيل ، وأمّا إذا لم يدلّ على
ذلك فمزلته فيه منزلة من قال : إذا لم يصح الفعل في الشاهد إلا من جسم وجب جهله /
في الغائب . وقد تفصّلنا ذلك وبينّا فساده في باب الصفات . على أن هذه الطريقة لا تصح

(١) ز الأصل : عليه . . (٢) ز الأصل : ولم . .

لمن قال في الإنسان الحيّ : إنه الروح البسيطة لأنه لا بدّ له من أن يجعل جملة تلك الروح حيّة قادرة عارفة (في ذلك ^(١) ما سألتنا عنه) وإنما يشتبه هذا السؤال على طريقة معرّم وذويه . وقد أبطنا المناقاة به .

سؤال

قلوا : لو جاز في القدرة أن يتمدى حكمها محلّها لم يكن بأن يتمدى إلى بعض المحالّ بأولى من أن يتمدى إلى غيره . وكذلك القول في الحياة . وذلك يوجب أن يحيا بالحياة الحالّة في بعض الأحياء سائر الأحياء . وكذلك يقدّر بالقدرة المختصّة ببعض القادرين سائر القادرين . يبيّن ذلك أن القديم - تعالى - لما صحّ كونه قادرا لذاته أن يفعل في بعض المحالّ صحّ أن يفعل في - أثرها ، ولما تمدى - من حيث كان عائنا - أن يعلم معلوما واحدا وحب أن يعلم سائر المعلومات ، فكذلك كان يجب في القدرة والحياة لو تمدى حكمها محلّهما . فإذا بطل ذلك وجب كون الحيّ حيا قادرا لا لملّة . وذلك بصحح ما نقوله في الإنسان .

وهذا باطل ؛ لأن الجملة الحيّة قد صارت لانضمام بعضها إلى بعض وحلول الحياة في أجزائها بمنزلة الشيء الواحد ، فالقدرة إذا وجدت في بعضها أوجبت لهذه الجملة كونها قادرة . وكذلك القول في الحياة وسائر الأحياء القادرين منفصلون ^(٢) من هذه الجملة فلا يصحّ في هذه القدرة أن توجب كونهم قادرين ؛ لأن هذه الجملة قد صارت لهذه القدرة كالحلّ للحركة الحالّة فيها ، فكما لا يجوز فيها أن توجب الحكم لغير محتمّ أفكالك القدرة لا يجوز أن توجب الحكم لغير هذه الجملة .

(١) ما بين القوسين غير ظاهر اتصاله بما قبله . وكان الأصل : « فلا يأتي في ذلك ما سألتنا عنه » .

(٢) في الأصل : « . . . منصابت » .

ولا بدّ لهذا السائل من القول: نزل ما ذكرناه؛ لأنه إذا جاز عنده في / القادر الحيّ ٢٠٤ أن يتبدى الفعل في هذه الجملة دون سائر الجمل وإن لم يتبدى الفعل في نفسه فهلاً جاز لنا مثله في القدرة، وإذا جاز عنده أن يألم ويحسّ بأبماض هذه الجملة دون سائر الجمل وإن لم يكن الحيّ هو البعض فهلاً جاز لنا مثله في القدرة. وإذا جاز عنده في أبماض هذا الهيكل أن يصرفه في الأفعال ويصير آلة على وجه لا يصحّ مثله في سائر الجمل فهلاً صحّ لنا مثله في القدرة. وإنما قلنا في القديم - تعالى - إنه لا يختصّ في كونه علماً بمعلوم^(١) دون معلوم؛ لأنه إذا صحّ أن يعلم كل معلوم ولا اختصاص بينه وبين بعض المعلومات وجب كونه عالماً بها أجمع. فإذا ثبت كونه قادراً لذاته وجب أن يصحّ أن يخترع الأفعال في المحال اختراعاً، فليس بمحض المحالّ بذلك أولى من بعض وعلى هذا الوجه قلنا: إن الواحد من لوازم أن يفعل بقدرته الفعل اختراعاً في المحالّ المنفصلة لم يكن بعض المحالّ بصحّة ذلك فيه أولى من بعض، وليس كذلك حال القدرة؛ لأنها وإن أوجبت الحكم أمير محلّها فقد أوجبت له الجملة التي كالشيء الواحد، ولحلّها معها^(٢) من الحكم ما ليس لها مع سائر الجمل، فصحّ أن تختصّ في باب الإيجاب بهذه الجملة دون غيرها؛ كما يصحّ أن يتبدى بها الفعل في أبماض هذه الجملة دون غيرها، وكما يصحّ أن يدرك بأبماض هذه الجملة دون غيرها.

فإن قيل: إن كان المتبر في هذا الباب باتّصال بعض الجملة ببعض فقولوا: إن الحياة والقدرة يصحّ وجودهما في العظّم والشعر، ويصحّ - وإن حدث الموت في بعضه - أن توجد فيه القدرة؛ لأن الاتصال / قائم كما كان. فإذا بطل أن يتمبر في هذا الباب الاتصال بطل ما اعتمدتموه، ولزم ما قدّمناه من السؤال.

(١) في الأصل: المعلوم.

(٢) في الأصل: ما.

قيل له : إن الاتصال وإن وجب اعتباره فلا بدّ من اعتبار أمور آخر معه ؛ لأن وجود الحياة في محل لا رطوبة فيه لا يصحّ ؛ كما لا يصح وجودها في محل منفرد . ومن حقّ الموت أن يخرج محله من أن يكون في حكم المتصل إلى أن يكون في حكم المبين . فلذلك لم يصحّ وجود القدرة في كل محلّ متصل بالجملة ، وذلك لا يمنع من اعتبار الاتصال وإن اعتبر غيره معه ، كما أنا نعتبر في المتحرك أن توجد ذاته وإن كان لا بدّ من اعتبار وجود الحركة معه ، وكل ذلك يبطل ما تملقوا به .

سؤال

قالوا : إن جاز أن توجد الحياة والقدرة في الجزء وهو مبنى مع غيره ، ويوجب مع ذلك الحكم لنير المحلّ ، ليجوزنّ فيهما أن توجدا في ذلك المحلّ وهو منفرد عن غيره ، وتوجبان^(١) الحكم لنير محلهما .

وهذا يبطل بما قدّمناه لأن القدرة والحياة تحتاجان إلى بذية مخصوصة ، فلذلك يستحيل وجودهما في الجزء إذا انفرد ؛ كما تحتاج القدرة إلى الحياة والحياة إلى الرطوبة ، ولأن الحياة لو صحّ وجودها في الجزء المنفرد وليس بينه وبين سائر المحالّ اتصال لوجب أن يكون ذلك المحلّ بها حياً قادراً ، ولو كان كذلك لوجب وإن انضمّ إلى غيره ألا يخرج من أن يكون هو الحيّ القادر ؛ كما أن السواد لنا اسودّ به محله لم يتغير الحالّ فيه بالانفراد والانضمام . ولو كان كذلك لوجب ألا تقتصرّف الجملة بحسب إرادة واحدة وداع واحد ، وبطلان ذلك يبيّن فساد ما تملقوا به .

٢٠ ب فإن قال : إذا جاز عندكم في الحياة أن تكون حياة للجملة الصغيرة / ثم تكبر أو تسنن وتصير حياة للأجزاء الزائدة ، ولا يوجب ذلك فساداً ، فهلاً جاز أن تكون حياً

(١) كذا والأولى : نوجها .

للعقل إذا انفرد وإن كان متى انضم إلى غيره تصير حياة الجملة ؟
قيل له : قد بينّا أن ما أوجب الحكم لمحلّه فلا يعتبر في إيجابه لذلك الحكم بالانضمام
والانفراد ؛ لأنه لجنبه يوجب الحكم سواء اتصل بغيره أو انفرد بغيره في أن الحكم
للموجب عنه لا يجب إلّا له ، وليس كذلك ما نقوله في الحياة والقدرة ، لأنهما توجبان
الحكم للجملة لا للعقل ، ولا معتبر بتفاصيل أجزائها في إيجابهما الحكم لها ، فلذلك لم
تتميز هذ القضية بالزيادة والنقصان فيها بالكبير والصغير . وليس كذلك حال ما ذكره .
وهذا فرق بين هاتين المآلتين

سؤال

قالوا : إذا جاز في الأجزاء الكثيرة عندهم أن تكون حياً واحداً فهل جاز كونها
ميتاً واحداً ؟ ومتى ثبت في الموت أن الحكم الموجب عنه يرجع إلى محله وإن أطلق على
الجملة أنها ميتة فهل جاز مثله في الحياة ؟ وهذا فاسد ، لأن الحياة قد بينّا أنها توجب الحكم
للجملة المدركة ، وكذلك القدرة توجب الحكم للجملة القادرة ، وليس كذلك حال الموت ؛
لأنه لا يوجب الحكم للجملة ؛ لأن تأليف ما لا حياة فيه كافتراقه ، فكما أن الجملة إذا لم تكن
فيها حياة من الجمادات لا يصح أن يحصل لها حكم واحد ، وإتما الذي يصح ذلك فيه
الحياة وما يتعلق بالحى من القدرة والعلم ، ولذلك قال شيخنا أبو هاشم - رحمه الله -
في الموت : إنه لا يضاد الحياة مضادة التروك ؛ لأنه لا يجوز أن يوجب حكماً بالعكس مما
توجبه الحياة ولما توجبه الحياة . وقال فيه : إنه يخرج المحل من أن يكون جملة / الحى
فيصير في حكم المباين . فأما وصفهم الجملة بأنها ميتة فالمراد بذلك أن كل جزء منها ميت ،
وليس كذلك وصفهم لها بأنها حية قادرة لأن المراد بذلك أنها تختص دون أعضائها بأنها
يصح أن تدرك وتفعل ، ولذلك لا يقولون في يد الإنسان . إنها قادرة عامة ؛ كما يقولون في
جملته . وذلك يبطل التعلق بما قالوه .

فأمّا المعجز إن ثبت معنى فإنه بضادّ القدرة مضادّة الجهل للعلم . ولذلك لا يصحّ أن يكون العاجز إلا الحيّ ، كما أنه الذي يصحّ أن يكون قادرا ، حالما يفارق حال الموت والحياة على ما ذكرناه .

سؤال

قالوا : لو كان الحيّ متاحيّاً بحياة لأذى إلى أن يجتمع ما ليس بحيّ وما ليس بحيّ فيصيرا^(١) حيّاً . ولو جاز ذلك لم يتمنع اجتماع ما ليس بمتحرك وما ليس بمتحرك ويصيرا متحرّكا . فإذا فسد ذلك وجب القضاء بأن الحيّ حيّ لذاته . وفي ذلك صحّة ما نقله في الإنسان .

وهذا باطل ؛ لأنه لا يتمنع أن يحصل للموصوف صفة عند وجود غيره ، وإن لم تحصل تلك الصفة لكل واحد منهما إذا انفرد . ألا ترى أنه قد يوجد ما ليس بجسم وما ليس بجسم فيصيرا جسما ، وعلى هذا الوجه تتألف الجواهر للنفردة فتوصف بأنها جسم . وقد ثبت أيضا أن المحلّ ليس بمتحرك وكذلك الحركة ، وإذا اجتمعا صار المحلّ متحرّكا ؛ فما الذي يمنع من صحّة ما ذكرناه ؟ وقد بينا أن العلة إنما توجب الحكم لغيرها وأن ذلك الغير لا يجوز أن يختصّ بمثل صفتها ، ولا أن يختصّ بمثل صفته ، وأوضحنا ذلك بالمتحرك فلا وجه لإعادته . وذلك يوجب صحّة ما ذكرناه : من أن ما ليس بحيّ وما ليس بحيّ قد يجتمعان فيصيران حيّاً / واحدا .

٢٠ ب

هذا إذا أراد السائل بذلك المحلّ والقدرة وأراد باجتماعهما اتفاقهما في الوجود ؛ لأن الاجتماع في الحقيقة لا يجوز عليهما . فأمّا إن أراد أبعاض الجملة وأن اتصافها لا يوجب كونها حيّة ما لم تحدث الحياة في أبعاضها فكل ذلك يبطل ما تعلق به .

(١) في الأصل : فيصير .

سؤال

قالوا : إذا صحّ في الأجزاء الكثيرة أن تكون فاعلا واحدا وقادرا واحدا فهلّا
جاز أن تكون فاعلة ؟ أو يقال فيها : إنها فعلت ^(١) .

وهذا مما أورده ابن الرونديّ وأجاب عنه شيخنا أبو علي - رحمه الله - بأن قال :
إن قول القائل في الأجزاء الكثيرة : إنها فاعلة بلفظ التأنيث يقتضى أن كل واحد منها
فاعل ، وكذلك متى قال : إنها فعلت ؛ لأنه لا فرق بين هذا القول وبين وصف جماعة
من النساء أنهم فعلان في أن الصفة يجب أن تكون راجعة إلى كل واحدة منهن .
وهذا لا يصحّ معناه ؛ لأن كل جزء من الجملة لا يصحّ أن يكون فاعلا ، ولذلك امتنعنا
من هذا الإطلاق . فأما إذا قلنا في الجملة : إنها قادر واحد فإنه يقتضى أنها تختصّ
بصفة واحدة وأن هذه الصفة راجعة إلى الجملة دون كل جزء منها ؛ فيكون المعنى
صحيحا ، فلذلك قَصَلْنَا بين هاتين العبارتين . وهذا السؤال في العبارة دون المعنى . فلذلك
نسهل القول فيه .

سؤال

قالوا : إذا جاز في الأجزاء الكثيرة أن تكون فاعلا واحدا فهلّا جاز ما تقولهُ النصارى
في الأقسام ^(٢) الثلاثة : أنها جوهر واحد وفاعل واحد ومريد واحد .

وهذا ساقط ؛ لأننا لم تنكر قول النصارى لو ذهبوا المذهب الذي قلناه . وإنما

أنكرناه / لأنهم قالوا في الأقسام : إنها يستحيل أن يتألف بعضها إلى بعض وأن يتصل ٧

(١) في الأصل غير واضحة . وكأنها « فعلت » بزيادة عين ثانية خطأ في النسخ .

(٢) جمع الأقسام وهو الأصل . والأقسام الثلاثة عند المسيحيين « الأب والابن وروح القدس .

بعضها ببعض ، فقلنا : إذا كان حالها كذلك فكيف اجتمعت بصفة واحدة . وليس كذلك ماقلناه ؛ لأننا جعلنا الجملة لاتصال بعضها ببعض كالشيء الواحد ، من حيث كان مايجلّ في بعضها كأنه حالّ في سائرهما في إيجاب الحكم للجملة . وهذا يبطل ماأوردوه من تشبيه قولنا بقول النصارى ، وأنكرنا قولهم ؛ لأنهم قالوا بالأفانيم أنها لا تنفاز ، وقالوا مع ذلك : إنها جوهر واحد ، فقلنا : إنه يستحيل في الثلاثة في الحقيقة أن تكون واحدا على الحقيقة ، وليس كذلك ماقلناه في الجسم الخيّ فالتعلق بما قال بعيد .

فإن قال : إذا جعلتم الجملة قاعلة واحدة ، والجزء منها بعض الفاعل فقد جعلتموه بعض نفسه وهذا باطل .

قيل له : إن وصف الشيء بأنه بعض لغيره يفيد أنه وذلك الغير جمعها اسم واحد ، ولذلك قلنا في الواحد من العشرة ؛ إنه بعض العشرة ، وهو بالضد من قولنا : غير لأنه يفيد أنه مذكور بذكر يتميز به عما جُمِلَ غيرُه ، فكان أهل اللغة أرادوا أن وضوا لفظة ايقيدوا بها أن الشيء قد دخل تحت الذكر مع غيره فقالوا فيه : بعض ، وأرادوا أن يضموا لما يدخل تحت جملة يتناولها بعض الأذكار ، فقالوا فيه : غير . وكل ذلك يبطل ماقلناه به ؛ لأننا قد بينّا أن الفائدة في ذلك لا توجب كون الجزء من الجملة بعضا لنفسه .

فصل في ذكر حدّ الإنسان وفائدته

قد بينّا من قبل مايتعلق بالمعنى في هذا الباب ، ودلنا على أن الخيّ القادر / هو هذا الشخص ، وأبطلنا قول من قال : إنه معنى فيه أو معنى مدبر له وإن لم يكن فيه . أو هو الشخص ومعنى فيه . وهذا القدر كافٍ في الوجه الذي قصدناه ؛ لأننا رُئنا بذلك بيان

مائة المكثف؛ يصحح من بعد أن نذكر أوصافه وشروطه . وليس الأسماء في هذا الباب مدخل . وإن كنا نذكر^(١) منه جملة لكثرة خوض الناس فيها .

فالأصل في هذا الباب أن الأسماء المفيدة منقسمة . ففيها مانع باضطرار مقاصد أهل اللغة فيه ومنها ما لا يُعلم ذلك من حاله . ونحن نعلم باضطرار أن أهل اللغة قصدوا بوصفهم الإنسان بأنه إنسان إلى هذه الصورة المبنية هذه البنية التي تفصل بها من سائر الحيوان ؛ كما قصدوا بوصف الشجرة بأنها شجرة إلى هذه الصورة المخصوصة . وما علم من حالم ضرورة لا يحتاج فيه إلى دليل . ولا يصح فيه الخلاف إلا بأن يدعى أن إجراهم هذا الاسم على هذا الوجه مجاز . والمعلوم من حال أهل اللغة أنهم قصدوا بهذه الصفة ما ذكرناه من إيانة حتى من حتى بالصورة الظاهرة . فيجب أن يحمل ذلك حداً للاسم ومفيداً له .

فإن قال : هلاً جوزتم أن يكونوا إنما أجزوا ذلك على جهة المجاز ؛ كما يقول القائل منهم : رأيت فلانا ولم ير إلا وجهه ، ورأيت الأمير وهو متكبر^(٢) بالسلاح ولم ير منه شيئاً ؟

قيل له : إنما يقال في اللفظة : إنها مجاز إذا ثبت لها حقيقة في موضع ، وتستعمل في غيره على بعض الوجوه . فإما إذا لم يصح ذلك فيها فلو جاز أن يقال فيها : إنها مجاز لجاز في سائر الأسماء مثله . وفي هذا إنطال الحقائق . وإنما جعلنا ما سألت عنه مجازاً ؛ لأن قوانا : زيد إنما تجرى عليه ترفيقاً من حيث اختص ببعض الصفات التي نعلم بكونه عليها ، ومفارقة لغيره . فحتى رأى ثيابه فقط أو سلاحه فقوله بأن رأيت مجاز ، وأراد به أنني رأيت من ظاهره ما عدته عنده . ولا يمكن الخضم أن يبين في حد الإنسان سوى ما ذكرناه ليُدعى فيها وصفناه أنه مجاز .

(١) كذا . والأول : (٢) يقال : تكبر باللاع : دخل فيه ولبسه .

فإن قال : يمكنني ذلك لأنهم أجزوا هذا الاسم على هذه الصورة من حيث اعتقدوا أنها هي الفاعلة الحية ، والفاعل الحى معنى فيها دونها ، ولذلك صار مجازا ؛ قيل له : إنما كان يتم ذلك لو أفاد هذا الاسم كونه حيا فعلا ، وقد علمنا من حال أهل اللغة أنهم قد اعتقدوا في كثير من الحيوان أنه يفعل وأنه حى ولم يسموه إنسانا .

وبعد ، فإنما كان يتم ماقلته لو ثبت أن الحى الفعّال هو شىء فى الشخص ، وقد دللنا على خلافه ، فتمتلك بذلك ساقط . ولا يمكنه أن يجرى هذه التسمية مجرى وصف الأصنام بأنها آلهة ، من حيث اعتقدوا فيها أن العبادة تحق لها . وذلك لأن أسماءهم تتبع الاعتقاد ، كان علما أو غير علم ، ولا تختلف فائدة الاسم بذلك ؛ الا ترى أنهم إذا اعتقدوا أن فى البيت زنجية فوصفوه بذلك لم يكونوا مخطئين فى الاسم ، وإنما أخطأوا فى الاعتقاد ، ولم يثبت عن أهل اللغة أنهم اعتقدوا فى الإنسان أن فيه معنى يستحق هذا الاسم على بعض الوجوه ، ثم اعتقدوا فى الشخص أنه بتلك الصفة ، بل الله لم يخطر ببالهم ذلك ؛ لأن ماقله اتلصم لو كان معلوما لسكان طريق معرفته الاستدلال / الخفى ، وماقله ظاهر يُعلم بالشاهدة ، ولا يصح صرف الأسماء الواقعة منهم عن الأمور الظاهرة إلى أمر يدعى مما لو كان ثابتا لسكان خفيا .

٢ ب

فإن قيل : هلا قلتم : إن الإنسان إنما يوصف بذلك لأنه يذسى ويجوز عايه ذلك على ما حكى عن بعضهم فى الأثر .

قيل له : قد علمنا جواز السهو والنسيان على غير الإنسان من الأحياء ولم يوصفوا بذلك ، وهذا يبطل ما ذكره . والمعلوم أيضا من حال أهل اللغة أنهم قصدوا بهذه إبانة الشخص من شخص ولم يخطر ببالهم أمر النسيان ، وذلك يبطل ما ذكره ؛ الا ترى أنهم فصلوا بقولهم : إنسان بينه وبين الحمار ، فكيف يصح أن يكون قصدهم بذلك ما يشتركان فيه .

فإن قيل : هلاً قلتم : إن حدّ الإنسان هو أنه حيّ مائت ناطق ، على ما حكى عن
بعض المتقدمين ؟

قيل له : قد كان في أهل اللغة من لا يجوز الإعادة على الأحياء وكان يصف الميت
بأنه إنسان وإن لم تجر عليه الحياة والنطق ، سواء أرادوا بالنطق الكلام أو التمييز ،
ولا يمكنهم دفع ما ادّعوا ؛ لأنه كما يقال : إنسان حيّ فكذلك يقال : إنسان ميت .

وقد اعتمد شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - في دفع ذلك بأن قال : قد ثبت عن
كثير من العرب أنهم اعتقدوا إثبات الملائكة والجنّ وأن سبيلهما سبيل الإنس في
جواز الموت والحياة والنطق عليهما ولم يسوّها بهذا الاسم . فلو كان حدّ الإنسان
ما قالوه لوجب أن يُجروه على كل ما فيه هذه الصفة عندهم ، علموا ذلك أو اعتقدوه ؛

لأننا قد بينا / أن أسماءهم لا يجب أن تكون تابعة للمعروف فقط ، وليس يمكنهم القدر في ٣٠٩
ذلك بأن في العرب من نفي الجنّ والملائكة ؛ لأن استدلالنا يتمّ بإثبات بعضهم لها ،
كما يتمّ بإثبات الكلّ . وأبطل ذلك أيضاً بأن قال : إنه لا يخلو هذا الحدّ من أن يقصد
به ما عليه الإنسان من الصفات أو ما يبين به من غيره . فإن قصد به ما عليه من الصفات
فقد اقتصرنا على بعض صفاته ؛ لأن الإنسان كما يجب فيه أن يسكون ممن يجوز عليه
الحياة والموت والنطق فيجب فيه أن يكون ممن له رأس ويسكون على أوصاف ، فلم
اقتصرنا على ما ذكره دون غيره . وإن جاز اقتصرهم عليه فهلاً قالوا : إن الإنسان
هو الحيّ الناطق ، وتركوا ذكر الصفة الأخرى ، أو هو المائت الناطق وتركوا ذكر
ماعداه . وإن أرادوا بذلك ما به يبين من غيره فمعلوم من حاله أنه لا يبين بكونه حياً
مائتاً ، لأن الحمار شاركه في ذلك ، فكان يجب أن يذكروا النطق^(١) . وكل ذلك
يبين فساد ما ذكره وأن الواجب أن يرجع في التحديد إلى ما ذكرناه .

(١) أي يذكره فقط ويقتصر على المد عليه .

وذكر شيخنا أبو علي - رحمه الله - أنه لا يجوز أن يحدث الشيء، إلا بما هو عليه ، وقد عرفنا أن الإنسان في حال واحدة لا يجوز أن يكون حياً مائتاً ناطقاً فكيف يصح تحديدهم بذلك . فإن قيل : لم يريدوا بذلك حصول هذه الصفات أجمع ، وإنما أرادوا بذلك صحتها عليه . وأجاب - رحمه الله - عن ذلك بأنه قد كان يجب أن يشبوه حتى يصير معنى هذا الحد أن الإنسان هو المختص بالصفة التي معها يصح عليه الحياة والموت والنطق . ومتى قالوا ذلك فقد عادوا إلى ما ذكرناه من البنية / .

ب

وذكر شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - أن الحد قد يجري على وجوه . فقد يحدث الشيء بصفة بمجردها لا بما تنبئ عنه ؛ نحو حدّي الحديث والقديم . وقد يحدث بذكر صفة والمراد به ما تنبئ الصفة عنه دون غيره ؛ نحو تحديد القادر والحسن والقبيح . فإذا صحّ ذلك فلم يجز أن يُصرف حدّ الإنسان إلى الوجه الأول ؛ لأن تلك الصفات لا تجتمع في الإنسان في حال واحدة ، فيجب أن يصرف إلى الوجه الثاني . وهذا يرجع في التحقيق إلى أن الإنسان هو المختص بالصفة التي لكونه عليها يصح أن يحيا ويموت وينطق ، وهذا إنما يتم متى بينوا تلك الصفة وأنها هي المقتضية لهذه الصفات ، وإن أرادوا بتلك الصفة البنية لم يتم ؛ لأن هذه الصفات لا تصحّ عابها لمكان البنية فقط ؛ لأنها تحصل في الجداد ولا يصحّ كونه حياً ، فيجب أن يراد بذلك البنية والرطوبة وما شاكلهما . وهذا يردم إلى أنهم قد أدخلوا في الحدّ مشارك الإنسان فيه الحار وغيره ، ولا يجوز أن يكون المقصد بالحدّ الموضوع للفرقة الأخرى الذي تقع فيه المشاركة ، وهذا أحد ما يمتد في هذا الباب ؛ لأنه إذا كان المقصد بتسمية الإنسان إنساناً الفرق بينه وبين الحار وغيره من الحيوان لم يجز أن يفاد به ما يشترك الحيوان فيه ، بل يجب أن يفاد بذلك ما به يبين كلّ حي من غيره ، وهو الصورة والبنية على ما ذكرناه . والأهم ألا يكون الأخرس إنساناً ؛ لأن النطق - وحاله تلك - لا يجوز عليه فإن قالوا

المراد بالذلق التمييز - على ما ذكره العلامه والنصارى فى هذا الباب - فهذا مما لا يعرف فى اللغة العربية ؛ والقوم (٢) يذكرون هذا / الحد فى هذه اللغة دون غيرها ، فيجب
 ١٢٩٠ | ألا يعدلوا عن هذه العبارات المفهومة عندهم إلى غيرها .

فإن قيل : إن كان حد الإنسان ما ذكرتموه من البنية والصورة . فيجب متى حصل فى الجراد أن يكون إنسانا ، وهذا يعترض حدكم ، قيل له : قد حكى شيخنا أبو هاشم عن الشيخ أبى على - رحمهما الله - أنه أجاب إلى ذلك ، وقال : قد يكون إنسانا - وذكر عن نفسه أن الأولى ألا يسمى بذلك إلا إذا كان فيه لحية . وقد ذكر هذا بعينه - شيخنا أبو على - رحمه الله - فى كتاب الإنسان وهذا بين لا يعترض الحد الذى قاله ؛ لأنهم قصدوا بهذه التسمية إبانة صورة حى من صورة حى ، فيجب أن يدخل فى الحد ما تقع به الإبانة ، وإن كان لا بد من أن يحصل الإنسان على صفة الحيوان ؛ كما أنهم قصدوا بقوله : نخلة إبانة شجر من شجر . فلا يجوز أن يسمى بهذا الاسم ما صور بصورة النخلة من طين ، بل يجب أن يكون كونه حيا متقدما^(١) ، ثم يذكر فى الحد ما تقع به الإبانة . وهذا كما نقوله فى الباقى^(٢) والبقع ؛ إنهما وإن اشتركا فى وجود السواد والبياض فيهما فلذا كان المقصد إبانة حى من حى فيما وجد^(٣) فيه وجب تقدم وجود السواد والبياض ثم تقع الإبانة بالجنس .

فإن قال : أفقولون : إن أطراف الإنسان داخلة^(٤) تحت الاسم ؟ فإن قلتم بذلك لزمكم ألا يكون إنسانا إذا قطعت أطرافه . وإن قلتم : ليست من الإنسان لزمكم القول بأن يد الإنسان غيره .

قيل له : إنها داخلة فيما تفيد هذه اللفظة ؛ لأنها تقع على هذه الجملة من غير

(١) فى الأصل : • متقدم • .

(٢) البقع : سواد وبياض فى الدواب ، والبقع : سواد وبياض فى الطيور والكلاب ، كما فى القاموس .

(٣) كذا القاموس : وجدا (٤) فى الأصل : • داخل • .

تخصيص ؛ كما أن قولنا : نخلة يتم على هذه الشجرة من غير تخصيص . فإن قال : فيجب أن يقال فيمن قطعت يديه ورجليه : إنه إنسان ناقص ، قيل / له : إن ذلك غير ممنوع ، إلا أن يومه أنه في كونه حياً قادراً قد نقص فتمنع منه . فإن قال : فيجب على هذا الموضوع أن يقولوا في الشَّعْر وغيره : إنه من جملة الإنسان ، قيل له : إن شيخنا أبا على - رحمه الله - يقول فيه : إنه من جملة الإنسان ، وإنما يخرج من جملة العَرَق والبصاق والثقل^(١) الذي في البدن . فأما ما اتصل به ونما بنائه فإنه يدخله في جملة الإنسان ، سواء احتاج إليه في كونه حياً أم لا ؛ ويقول : إن أهل اللغة يقصدون بهذا الاسم إبانة هذه الجملة من غير تخصيص لبعض ما يتصل بها دون بعض .

٢١٠ ب

فأما شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - فإنه يقول : لا يكون من جملة الإنسان إلا ما هو من جملة الحي ؛ وهي الأجزاء التي تحلها الحياة . فأما الشَّعْر وكثير من العظم فليس من جملة ؛ لأنه لا يدرك به ولا بألم ، ولأنه وإن اتصل به بمنزلة ما يلزق بجسمه من الأجسام التي اتصالها به كاتصالها ، في أنه ليس من جملة الحي القادر ؛ ولا يختلفان^(٢) جميعاً في أن الإنسان قد يوصف بذلك حياً كان أو ميتاً ؛ لأنه لا يقصد به الحياة أو الموت ، وإنما يقصد به الصورة والبنية الخصوصيتين في هذا القبيل دون غيره ، وموته لا يخرج من هذا القبيل ، فيجب أن يوصف بهذه الصفة . فإذا صحَّت هذه الجملة فيجب أن يكون ما به صار إنساناً هو الأعراض التي يجمعها بصير بهذه الصفة المخصوصة دون غيرها مما لا مدخل له في هذا الباب . وإن عبر عن هذه الأعراض بأنها إنسانية فيجب أن نعبر بذلك عما صار به بهذه البنية والصورة منها دون الحياة والقدرة ؛ لأنها يهدمان ولا يخرج من كونه إنساناً متى عدمت / الصورة والبنية اتقى الاسم .

١٢

(١) هو الشيء الثخين الذي بين أسنن الصان . ويريد به هنا العائط وأخوه .

(٢) أي أبو علي وأبو هاشم .

وقد اختلف قول شيخنا أبي هاشم - رحمه الله - في كثير من العظم ، فذكر فيما بعضه أجزاء من الأبواب^(١) أنه من جملة الإنسان ؛ لأن الحياة قد تحلّه . وبين ذلك بما يأتى السن من الضرس والوجع ؛ فإن ذلك لا يصحّ إلّا وفيه حياة أو في أكثره حياة . وبين ذلك بالنقرس وأنه آلام تلحق العظم وتصدعه . وبين ذلك أن ما فيه لين لا يمتنع أن يكون فيه حياة ، فأما ما جسا^(٢) منه وييس فيجب إلّا تكون فيه حياة . وذكر في موضع آخر أنه لا حياة في جميعه ؛ على ما قاله شيخنا أبو علي - رحمه الله - ، وتأول الضرس والوجع على أنه يحصل في أصول السن أو في أجزاء باطنة مستكنة . وكذلك القول في النقرس ، فأما الدم فلا حياة فيه عندهما جميعا .

وسأل شيخنا أبو هاشم نفسه عن المفتصد أنه قد يألم في بعض الأوقات ويضف ، وأن ذلك يدلّ على انتقاص أجزاء فيها حياة من جلته .

وأجاب عن ذلك بأن قال : إنه لا يمتنع في الدم إذا فسد في العروق أن يؤلم بعض أجزاء اللحم ، فيألم لذلك بعض الألم ويضف له . وإن صحّ في الضف خاصة أن يكون لفقد ما يحتاج إليه في استقامة الآلة واعتدالها . وأما ما يحصل في البدن من الأمور المنفصلة كالشغل والبصاق فلا شك في أنه لا حياة فيهما ، وإن كان في جملة ما لا حياة [فيه] ما قد لا يقوم البدن إلّا به كالرطوبة والكرار^(٣) وكثير من العظم . ولا يمتنع في الدماغ مثل ذلك ، ولذلك منمنا أن يكون محلاً للعلم والإرادة ؛ لأنه لم يثبت أن فيه حياة [أو^(٤)] أنه من جلته فضلا عن أن تحلّه هذه / الأفعال الخصوصة . فأما باقي جسم الإنسان فأدرك به الحرارة والألم فيجب أن تكون فيه حياة ، وما عدا ذلك مما يحصل في أثناء أجزائه فلا

٢١١

(١) هو اسم كتاب له ، كما - بي . (٢) أى صلب ولم يكن ليئا .

(٣) جمع المرارة ، وهي حنة لازمة بالسكيد مروفة .

(٤) زيادة يرجعها السبان .

يجب ذلك فيه . والقطع على ذلك مفسلاً مميّناً غير ممكن ولا دليل عليه . فأما العضو إذا
لحقه الخدر فالحياة فيه باقية وإنما يتناقص إدراكه ؛ لأن الخدر هو انصباب أجزاء من
الرطوبات إلى ذلك العضو ، فمتى اشتبكت به وتخلّته تناقص إدراكه . ولو كان الخدر
قد نفي الحياة عنه لما صحّ أن يفصل بين أن يكون فيه خدر وبين أن يزول عنه ، ولما أدرك
به شيء البتة ، ولما وجب على طريقة واحدة عود حال ذلك العضو إلى السلامة عند زوال
تلك الرطوبة . وتفصيل ذلك الله - جلّ وعزّ - هو العالم به . وليس لأحد أن يقول :
إذا كان الخدر مازكرتومه فهلاً وجد المرطوب مثل ذلك في سائر جسده مع غلبة الرطوبة
عليه ؛ لأن كيفية تخلل هذه الأجزاء للعضو الخدر تماماً لا تدركه فتحكم بأن غيره ساواه فيه ،
مع أنه لم يجد مثل ما وجد الخدر . وليس لأحد أن يقول في الشعر والعظم : إنهما لولا
وجود الحياة فيهما لم يحصل فيهما النماء على الحد الذي يحصل في الجسم . وذلك لأن النماء
فيهما يخالف الزيادة في نفس الجسم فإذا لم يشتهما في ذلك لم يمكن أن يتوصل بذلك إلى
وجود الحياة فيهما . ولتلك وجد النماء في الشعر بخلاف النماء في الجسم ، وربما زال النماء
في الشعر مع حصول الزيادة في الجسم ، وثبت النماء فيسه مع حصول التناقص في الجسم ؛
وإنما نعلم في المحل حياة لحكم راجع إليها لا بانضمام غيره من المحالّ إليه على جهة الانتقال
والمجاورة . لأن ذلك ليس بحكم يختص الحياة . وقد يوجد / فيما (١) لاهياة فيه كالزروع
وغيره . وكل ذلك يبيّن فساد ما يقوله بعض الناس في هذا الباب . وليس لأحد أن يجعل
شيثاً لا يكون حياً إلا معه (٢) مما تحلّه الحياة ؛ لأن ما يعتبر به ، هو من جملة الحى غير
ما يحتاج الحى إليه في حياته ، وإذا افترق الحكمان لم يجر أن يجرى مجرى واحداً في هذا
الباب ؛ ألا ترى أن الحى قد يحتاج إلى العرض ، ومحال أن توجد في العرض الحياة ،
فكذلك لا يمتنع أن يحتاج إلى الروح والعظم والشعر وإن لم تحلّها الحياة ، فلا يمكن إذاً

نصحيح هذه القضية . ولذلك قلنا : إنه لا يكون من جملة القادر إلا ما يصح أن يتدى .
فيه الفعل بالقدرة لو وجدت فيه ، فأما ما يمل فيه الفعل متوآدا فلا يجوز - وإن كان
متصلا به - أن يكون من جملة ، فكذلك لا يكون من جملة الحى إلا ما يختص بصحة
الإدراك دون سائر ما اتصل به مما ليس هذا حاله ، وإن كانت القدرة تفارق الحياة في أنه
لامعتبر بوجودها في كون المحل من جملة القادر من حيث كانت القدرة إذا اختصت
بالجملة لم تعتبر لكل محل ، وليس كذلك الحياة ؛ لأنه لا بد من أن يعتبر فيها هو من جملة
الحى بحلول الحياة فيه معنى تفلقها بالجملة ، على ما فسرهناه في باب الصفات ، ولذلك حكمنا
بأن اليد من جملة العالم الريد وإن لم يكن فيها علم ولا إرادة . وكل ما ذكرناه من
الأحكام فإنما يجب في الحى المحتاج إلى حياة ، والقادر المحتاج إلى قدرة . وأما الحى
لذاته فإنه يستحيل أن يكون جملة ، فضلا عن أن يقال في بعض الأشياء ؛ إنه من جملة
أو ليس من جملة ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا . وما ذكرناه من الأحكام آخرا
لا يختلف فيه أحوال الأحياء في الشاهد ؛ لأنه لامعتبر باختلاف صورتهم وبنيتهم ، ولا
باختلاف ألقابهم . وهذه / جملة كافية في هذا الباب . وإذ قد بينا من المكلف ٢١٢
فسنذكر الآن ما يجب أن يختص به المكلف من الصفات : من ممكن وغيره ؛ ليحسن
أن يكلف ، ثم نذكر ما يتصل بذلك بابا ، بابا إن شاء الله .

الكلام في بيان صفة المكلف

فصل في أنه يجب أن يكون قادرا

قد بينا من قبل أن تكليف ما لا يطاق يقيح ، وأن القدرة يجب أن تكون متقدمة
للفعل . فإذا صح ذلك وجب كون المكلف قادرا قبل الوقت الذى كلف الفعل فيه

ليصح منه إيجاد الفعل على الوجه الذي قد كُلف فإن قال : أفتقولون ! إنه يجب أن يكون قادرا في حال ما أراد الله الفعل منه وأمره به ، أم توجبون كونه قادرا قبل حال الفعل ، قيل له : إنما يجب كونه قادرا في الحال التي يمكنه معها أن يوجد الفعل على الوجه الذي كُلف ، ولا معتبر بما قبل من الأوقات ؛ كما لا معتبر بما بعده ؛ لأنه كما يستغنى عن القدرة بمد حال الفعل ؛ لأن تكليف الفعل زائل في تلك الأوقات ، فكذلك يستغنى عن القدرة في الأوقات المتقدمة لحال الفعل ولما يلي حال الفعل .

فإن قيل : فهذا يوجب عليكم القول بأنه - سبحانه - يحسن منه أن يأمر اليوم بفعل يفعل بعد سنة ويريد ذلك ، وإن لم يكن المأمور في هذه الحال قادرا على فعله متمكنا من إيجادها ؛ قيل له : كذلك تقول ؛ لأننا لا نعتبر في باب التمكن إلا بالحال التي إذا كان قادرا فيها صح منه إيجاد الفعل في الحال التي كُلف إيجادها فيها . فإن قيل : فيجب / أن يجوز أن يريد - تعالى - الفعل من المعدوم والعاجز على هذا الحد ؛ لأنه إذا جاز في حال الأمر ألا يكون قادرا جاز أن يكون عاجزا ومعدوما ؛ قيل له : كذلك تقول .

فإن قيل : فيلزمكم على هذا أن يكون - تعالى - مكلفا للمعدوم ومخاطبا للمعدوم كما قلتم ؛ إنه يكون أمرا للمعدوم ومريدا للفعل منه ؛ قيل له : إن العبارات لا تدخل لها فيما تريد بيانه من المعاني . وقد دللنا على أنه يجوز منه - سبحانه - أن يأمر في هذا بالفعل بعد سنة إذا علم أنه سيزيح عِله ويصيره بحيث يمكنه إيجاد الفعل على الوجه الذي كُلف ، وبينا أن ذلك إنما يحسن إذا كان هناك من يتحمل الأمر ويؤديه إلى هذا المعدوم في الحال التي يجب أن يعلم ما أمر به ، ويكون في تحمله لذلك مصلحة ، فأما وصفه - تعالى - بأنه كلفه فتى أريد به أنه أراد منه فعل ما عليه فيه كلفة ومشقة فغير ممتنع إطلاقه . وقد بينا أن هذا معنى التكليف ، وأنه لا معتبر بكون المكلف في حال الإرادة متمكنا ؛ وإنما يعتبر بكونه متمكنا في حال الفعل . وإن أريد بوصفه - تعالى -

بأنه كلفه أنه ألزمه الفعل الشاق في الثاني فيجب ألا يوصف بذلك المعلوم . والصحيح
هندنا هو الوجه الأول ، وإن لم يبعد ألا يطلق لما فيه من الإيهام .

فأما وصفه - تعالى - بأنه مخاطب للمعلوم فقد بين شيخنا أبو هاشم - رحمه الله -
أن ذلك لا يطاق عليه ، حتى إذا وجد وصار ممن يفهم منه الخطاب ويحسن منه المخاطبة
ووصف بذلك . قال - رحمه الله - : لأن وصفه - تعالى - بأنه خاطب يقتضى مفاعلة بين
اثنين ، مثل وصفنا بالمقابلة والمخاطبة والمباينة والمخارية وغيرها / فلا يجوز أن يستعمل إلا
إذا كان هناك من يشاركه في المخاطبة . فأما إذا كان الخطاب معدوما ولا يصح منه
الخطاب فغير جائز أن يوصف أمره بأنه خطاب . وبيّن أن هذه اللفظة تفيد المفاعلة من
جهة المعنى ، وأنه مفارق لما هو مفاعلة من جهة اللفظ دون المعنى ؛ مثل طارقت (١) النعل
إلى ما شاكله . وذلك يوجب ألا يوصف أمره بأنه مخاطبة إلا إذا [كان] المكلف بصفة
مخصوصة ، ومتى كان ممن يصح أن يجيب ويخاطب أيضا فإنما يوصف بأنه مخاطب متى
وقعت منه المخاطبة ، وإذا لم يقع منه ذلك فوصفه بذلك إنما يصح من جهة التعارف
لما كان ممن يصح منه الجواب ويصير في الحكم كأنه يجيب .

فإن قيل : أفتقولون في كل فعل كلفه الإنسان : إنه يجب أن يكون قادرا قبل حال
الفعل بوقت واحد ، أو يختلف ذلك عندكم ؟ قيل له : أما إذا كان الفعل مباشرا فإنه يصح
أن يكلفه قبل حال الفعل بوقت واحد ؛ لأنه متى حصل قادرا في هذه الحال أمكنه إيجاده
في الثاني . هذا إذا كان الفعل واحدا . فأما إذا كان أفعالا كثيرة فإن كانت تجتمع في
حال واحدة فالحكم فيه ما ذكرناه . وإن كانت توجد حالا بعد حال على جهة التوالي
فهجب كونه (٢) قادرا على الجميع قبل وجود أولها . وأما إذا كان الفعل متولدا فإن كان

(١) أى جعل فيها رقة وخصها .

(٢) في الأصل : « كونها » .

ذلك المتولد مما يقارن^(١) السبب المباشر وجب كونه قادرا قبله بوقت ، وإن كان ممّا يتأخر عن المباشر ويوجد عميقه وجب كونه قادرا قبل حال سببه بوقت ، وقبله بوقتين . وإن كان المتولد أفمّالا كثيرة فإن كانت تترتب في الحدوث وجب تقدم كونه قادرا حال سببه أو أول أسبابه بوقت . وإن كانت تجتمع في حالة واحدة فالحكم فيه كالحكم في المتولد والمتراخي إذا كان واحدا . وقد بينّا من قبل على^(٢) أن الواحد منا بقدر على أن يفعل المتولد ؛ كما يقدر على المباشر . فيجب صحّة ما بيننا الكلام عليه في هذا الباب . وقد بينّا من قبل أن القدرة في حال الفعل تصحّ ، فإذا ثبت ذلك لم يجب كون المكلف قادرا في حال الفعل ، وإنما يجب كونه كذلك قبله على الترتيب الذي وصفناه . وإنما صح ما ذكرناه متى كانت الأحوال كلها مراعاة^(٣) فليس يكفي أن يكون قادرا قبل حال الفعل ؛ بل يجب أن يكون قادرا على ما يتوصل به إلى إيجاد الفعل ، طال ذلك أم^(٤) قصر ، على ما نبينه في التمكن من العلم وفي تفصيل الآلات وفي مقدمات الأفعال . وعلى هذا الوجه يجب أن نعتبر هذا الباب .

فصل

في أن المكلف يجب أن يكون ممكّنا بالآلات من فعل ما كلف

قد بينّا من قبل أن في الأفعال ما يحتاج أحدنا في إيجاده على بعض الوجوه إلى آلة ، وبينّا اختلافها ، واختلاف الوجوه التي يحتاج إليها فيها . وإذا صحّ ذلك فكما لا يحسن أن يكلف الفعل إلا وهو قادر عليه ليصحّ منه إيجاده ، فكذلك لا يحسن أن يكلف

(١) في الأصل : « يقارن » والظاهر ما أثبت .

(٢) كذلك في الأصل . فإن لم تكن صريحة في النسخ فقد ضمن بيننا معنى أظهرنا أي أظهرنا الفاعل .

(٣) أي سهلة يسيرة لا عنث فيها من قولهم : أراحه : نقي عنه المشقة والجهد . وقد يقول بعض الناس اليوم : أحوال فلان مرهاتحة في معنى راحته ورطائه وبسر سبل الحياة له .

(٤) كذا في الأصل . وللمهودى مثل هذا : أو في مكان أم .

إلا وقد أعطى الآلات أو مُكِّنَ منها قبل حال الفعل . وإنما يُحتاج إلى آلة من الفعل يتعذر
 ٢١٥ إيجاده لولاها ؛ كما يتعذر إيجاد الفعل لو لا القدرة السابقة فكما لا يحسن التكليف ولا قدرة /
 فكذلك لا يحسن تكليف ما ذكرناه ولا آلة . وقد بينا أن الجبرة وإن خالفت في
 القدرة ، فهي غير مخالفة لنا في الآلة . وبيننا أن ما واقعوا فيه دلالة عليهم في الوجه الذي
 خالفوا فيه . وبيننا وجه الاستدلال في ذلك في كتاب الاستطاعة ، فلا وجه لذكره
 الآن ، وبيننا هناك أن الآلات مختلفة الأحكام . فمنها ما يُحتاج إليه في حال الفعل .
 ومنها ما يُحتاج إليه من قبل . ومنها ما يُحتاج إليه في الحالين ، وكشفنا القول في ذلك .
 وهذه الآلات على ضربين . أحدهما لا يقدر عليه إلا القديم - تعالى - فلا بد من
 أن يكنه بأن يعطيه ذلك . والآخر يصح من العبد أن يحصله لنفسه بأن يقصد إلى الجسم
 فيحصله على الصفة التي معها يكون آلة ؛ كالقوس وغيره . فلا يمنع أن يكلفه - تعالى -
 الفعل ولا يعطيه الآلة ، بل يكلفه أن يحصلها لنفسه ؛ على ما نقوله في العلوم التي قد يصح
 أن يكون فيها مالا يصح إلا من فعله - تعالى - ، ويكون فيها ما يصح من العاقل التوصل
 إليه بالاستدلال . وبيننا من قبل أن الآلات لا تجوز على القديم - سبحانه - ، وأن أحدنا
 إنما يُحتاج إليها الأمر يرجع إلى كونه محتاجا في الفعل إلى استعمال محل القدرة ، ويصير
 ذلك المحل كالآلة له . فلا يمنع أن يجب كونه على صفات مخصوصة أو اتصال غيره به
 ليصح منه إيجاد الفعل به وفيه .

فصل في حاجة المكلف إلى العقل والعلم ليحسن تكليفه

١٢١٦ / اعلم أن المكلف كما يحتاج أن يكون ممكنا من إحداث الفعل بالقدرة والآلات
 ليصح منه إذا ما كُلف ، فكذلك يحتاج إلى أن يكون عالما بما كُلف وبصفاته ،
 والفصل بينه وبين غيره ؛ ليصح أن يقصد إلى إحداثه ، وليصح أن يعلم أنه قد أدى

ما كُلف . وإن كان العلم بذلك الشيء ، مما لا يكون إلا ضرورياً فلا بدّ من أن يخلقه - تعالى - فيه . وإن صحّ كونه مكتسباً حسن من القديم - تعالى - أن يمكنه منه ليصحّ أن يعلم ويؤدّي ماعلمه ، على الوجه الذي كُلف . ولذلك قلنا : إن المكلف يجب كونه عالمياً بما كُلف ، أو ممكناً من معرفته إذا كان ما كُلفه مما يصحّ أن يؤدّبه على الوجه الذي كلف . وإن لم يعلمه بعينه بأن يعلم سببه ، فيكون علمه بسببه كالعلم به في أنه يحسن أن يكلف معه . فإن قيل : أليس قد يصحّ وقوع الفعل من المصادر على جهة الاتفاق وإن لم يكن عالمياً بكيفية . وقد يقع الفعل في الجنس من السامى والناسم ، فهلاً جاز منه - تعالى - أن يكلفه إيجاد الفعل في الجنس وإن لم يكن عالمياً به ، وأن يكلفه الفعل على وجه مخصوص وإن لم يحصل له العلم إذا كان ممّا يجوز وقوعه على جهة الاتفاق ؟
 قيل له : إن الفعل على ضربين .

أحدهما يكون محكماً متيقناً « فهذا القبيل ممّا لا يجوز أن يقع إلا من العالم بكيفيته . وقد دللنا على ذلك في باب الصفات . ويجب مع علمه بكيفيته أن يعلم أنه واجب عليه أو مرغّب فيه أو مباح منه أو قبيح ؛ ليصحّ أن يكلف الإقدام عليه أو الإخلال به . وإنما وجب ذلك لأن المقصد بالتكليف / هو استحقاق الثواب ، فإذا لم يصحّ أن يستحقّ ذلك بالفعل إلا ويقصد إلى إيجاده على بعض الوجوه . وإن كان قبيحاً فإنما يستحقّ الثواب متى لم يفعله لقبحه ، ولا يصحّ أن يقصد ذلك إلا وهو عالم بما كُلف وبصفته . ويجب أن يكون عالماً به من جهة أخرى « وهي أنه لا بدّ من أن يكون له طريق إلى أن يعلم أنه قد أدّى ما كُلف على الوجه الذي كُلف . وإلا لم يأمن - مع بذل الجهود - أن يكون مغرطاً . ولا يصحّ أن يعلم ذلك إلا مع العلم بالفعل وصفته فلهذه الوجوه وجب كون المكلف عالماً بالفعل الذي هذا حاله متى كُلفه .

٢١ ب

(١) كذا . وكان الأصل : « فلذا » أو « فإذا » بالتنونين في النقال .

فأما الفعل الذي ليس بحكم فالواجب أن يكون عالمًا به أيضا للوجهين الآخرين دون الوجه الأول ، وإن كان يبعد أن يكلف الإنسان إيجاد الفعل في الجنس ؛ لأنه لا بدّ فيما يكلفه من الأفعال أن يختصّ بصفة تقتضى فيه من جهة العقل كونه واجبا أو ندبا ، ومن جهة الشرع كونه كذلك على جهة المصاححة واللطف ، وذلك لا يقع إلا في فعل مخصوص وفي جملة من الأفعال إذا كان من أفعال الجوارح . فأما إذا كان من أفعال القلوب فلا يتمتع أن يكلف الجزء منه لكنه لا بدّ من أن يكون عالمًا به ، ويكون في بابه بمنزلة الأفعال المحكّمة من أفعال الجوارح ؛ لأنه إن كدّف الإرادة فلا بدّ من أن يكون عالمًا بها وبالمراد ، وإن كلف النظر فكذلك . وإن كلف العلم عن نظر فقد يفنى أن العلم بالنظر يقوم / مقام العلم به من حيث يتولّد عنه . وإن كلف أن يفعله ٣١٧ ابتداء فلا بدّ من أن يكون عالمًا بنفسه ، وإن لم يعلمه علما في الحال .

فإن قيل : أليس تقولون في كثير من الأمور المتعلقة بالتكليف : إن غلبة الظن فيه تقوم مقام العلم فهلّا قلتم : إن التكليف يصحّ مع الظنّ بالفعل وصفته ، وإن لم يكن المكلف عالما بذلك ، قيل له : إن غلبة الظنّ إنما تقوم مقام العلم في طريق معرفة قبح الشيء وحسنه ووجوبه . فأما أن يقوم مقامه في العلم بحال الفعل فلا يصحّ . يبين ذلك أن غلبة الظنّ في أن في الطريق سيمّا تقوم مقام العلم بذلك ، والعلم بوجوب تجنب سلوكه يجب أن يحصل في الحالين . ولم يجب من حيث قام غلبة الظنّ مقام العلم في طريق هذا العلم أن يقوم مقامه في نفسه ، فكذلك القول في سائر الأفعال . ولهذا قلنا في الاجتهادات : إن غلبة الظنّ تتناول طريقة الشبهة^(١) ، وإن كان وجوب

(١) هو المعروف بقياس تشبهه ، وهو ما كان المناسب فيه . وهو الذي يجمع بين الأصل والفرع - غير مناسب للحكم ذاته بل يؤمّن المناسبة بالانفصاف إليه و بين الأحكام . كما يقاس بعض الفقهاء لزلة النجس على طهارة الحدث و وجوب الماء ، والمجامع بينهما أن كلا طهارة تراد للصلاة ، فكونها طهارة مرادة للصلاة ليس مناسباً لذاته لوجوب الماء ، وإنما لا أوجب الشارع الماء و طهارة الحدث أو هو ذلك هذه المناسبة . وانظر مسلم النور وشرحه ٢ / ٣٠٦ .

الفعل أو وجوب إحسانه ^(١) معلوما . وهذا كما نقوله من أن جهة القبلة مظلونة بالاجتهاد ، ووجوب التوجه إليها معلوم . ونظائر ذلك تكثر . وهو بين في العقليات أيضا ؛ لأن غلبة الظن في الآلام أن فيها نفعاً ودفع مضرّة تقوم مقام العلم في حسنها ، فإنما قام غلبة الظن مقام العلم في جهة الحسن والقبح ، فأما العلم بنفس الفعل وصفته فلا بد منه ، والأقبح التكليف . ولذلك قلنا : إن الظان لكون الفعل مختصاً بجهة قبح لا يحسن منه الإقدام على الفعل . وكذلك متى ظنه مختصاً بجهة الحسن . ولذلك لا يحسن منا الإخبار عن الغير مع الظن / بكونه صدقا ؛ لأن ذلك يقتضى تجويز كونه كذبا ، وما جوزنا ذلك فيه بقبح ؛ لأن الذي يخرج به من كونه قبيحا القطع على أنه صادق لا محالة . وإيس لأحد أن يقول : إذا قام غلبة للظن مقام العلم في طريق المعرفة بالأفعال في جهات القبح والحسن على بعض الوجوه فملا قام غلبة الظن مقامه في نفس الفعل ؛ وذلك لأن هناك إنما قام مقامه لأن معهما يحصل الفعل بصفة الفعل على سواء ، ولولا ذلك لم يرق مقامه ؛ لأنه قد تقرر في العقل أن التحرز من المضار المظلونة واجب ؛ كوجوب التحرز من المضار المألومة ، فلا فرق في علمنا بوجوب التحرز بين حصول الظن والعلم . وكذلك القول في سائر الأفعال . فإن قيل : فجوزوا على هذا في سائر طرق المعارف أن تقوم غلبة الظن فيه مقام العلم ، قيل له : إنا سنبين القول في ذلك من بعد ، وأن الحال فيهما مختلف ، ولا يصح حمل بعضهما على بعض .

فإن قيل : فإذا ثبت حاجة المكلف إلى العلم فتنى يحتاج إليه ؟ أفى حال الفعل أم قبله أو ^(٢) في الحالين ؟ قيل له : يجب أن يكون عالما بالفعل قبله على وجه يمكنه القصد إلى أدائه دون غيره . فإن كان لا يتم ذلك إلا بتقدم العلم بأوقات احتيج إليه فيها . وإن تم ذلك

٢١١ ب

(١) في الأصل : • معلوم •

(٢) كذا . والأولى : • أم •

بتقدمه في وقت واحد كافي . ويجب أن يكون علما في حال الفعل أيضا ؛ لأن تلك الحال هي حال التحرز من الذل ، وحال الإقدام . وسنقتضي ذلك عند ذكر الكلام في الوجه الذي / إذا وقع عليه الفعل صح استحقاق الثواب والعقاب به .

٢١٨

وقد بينا في باب الصفات أن الفعل المحكم لا يصح إلا بمن هو عالم به قبل إيجاده وفي حال إيجاده .. وما أوردناه هناك يدل على ما ذكرناه الآن . هذا إذا كان العلم مما لا يصح أن يكتسبه المكلف وأما إذا صح أن يكتسبه فيجب أن يكون متسكنا من العلم بالفعل في هذه الأحوال حتى يصح أن يكلف . وعلى هذا الوجه جعلنا البرهمة مكلفا القيام بالشرائع لما كان ممكنا من معرفة النبوة ومعرفة صحة الشرائع بعدها . فأما العقل فإن المكلف يحتاج إليه ؛ لأن به يعلم الكثير مما كلف ؛ نحو وجوب رد الوديعة وشكر المقيم وقبح الظلم وحسن الإحسان ، ويتوصل به إلى العلم بأسائر ما كلفه عقلا وسمعا مما طريقه الاستدلال ؛ لأنه لا يصح منه أن ينظر في الأدلة إلا وهو كامل العقل وعالم بالأدلة على الوجه الذي تدل . ويحتاج إليه في أداء الأفعال أجمع ؛ لأنه متى لم يكن عاقلا لم يصح أن يؤذيها على الوجه الذي يستحق بها الثواب والعقاب .

وإذ قد ثبت حاجة المكلف إلى العقل والعلم فلا بد من بيان مائة العقل ؛ أي علم المكلف حقيقة ما يحتاج إليه من ذلك .

فصل في بيان مائة العقل وما يتصل به

اعلم أن العقل هو عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة . متى حصلت / في المكلف ٢١٨ صح منه النظر والاستدلال والقيام بأداء ما كلف .

فإن قيل : لم قام ذلك وفي الناس من يجعل العقل جوهرًا ، وفيهم من يقول : إنه آلة . وفيهم من يقول : إنه حاشية . وفيهم من يجعله قوة ؟ قيل له : الذي يدل على

ما قلناه أنه متى حصل في الإنسان هذه العلوم المخصوصة حصل عاقلاً وإن فقد غيرها . ومتى وُجد فيه سواها ولم توجد هذه العلوم لم يكن عاقلاً^(١) . فعلينا بأنها العقل دون غيرها . وبهذه الطريقة نعلم تباين المعاني واختلافها ، وكوت المعنى واحداً وإن اختلفت العبارات .

فإن قيل : جوزوا أن العقل غير هذه العلوم ، وإن لم يجز أن ينفك أحدهما من الآخر . قيل له : إن كل غيرين فلا بد من أن يصح على بعض الوجوه وجود أحدهما مع عدم الآخر ، وإلا التبس حالها بحال المعنى الواحد . ولذلك قلنا : إن الحجة هي الإرادة ، من حيث لا يصح كونه محباً إلا وهو مرید ، ولا يصح كونه مریداً لأشئ إلا وهو محب له .

فإن قال : إن العقل محتاج إلى هذه العلوم أو هو مضمّن الوجود بوجودها ، ولذلك لم يصح أن يخلو منها ، قيل له : إن المحتاج إلى الشئ قد يصح وجود المحتاج إليه دونه ، وإن لم يصح وجود المحتاج دون المحتاج إليه ؛ ألا ترى أن العلم وإن لم يصح وجوده إلا مع الحياة فقد يصح وجود الحياة دونه . فكان يجب أن يصح وجود هذه العلوم ولا يحصل عاقلاً ، فامتناع ذلك كاستناع وجود العقل^(٢) . ولما حصل^(٣) هذه العلوم .

وكذلك / القول فيما يحصل مضمناً بغيره . أنه لا يجوز ألا يخلو أحدهما من الآخر ؛ لأن الجوهر لما كان مضمناً بالكون صح وجوده مع عدم كل جنس من الكون يشار إليه ، وصح أن يوجد مع الكون وضده . وثان يجب إن كان هذا حال العقل والعلم أن يصح وجود العقل مع هذه العلوم وضدها ، وهذا محال .

(١) في الأصل : عاقل .

(٢) في الأصل : العقل .

(٣) في الأصل : حصلت .

ولسنا نمتنع من وصف العقل بأنه جوهر إذا أريد بذلك أنه الأصل للمعلوم ، وإن كان ذلك مخالفاً للذمة وللاصطلاح . فإن أرادوا به هذا المعنى فقد أصابوا المعنى وأخطأوا اللفظ . وإن أرادوا أنه بصفة الجواهر فقد دللنا على خلافه . على أن العقل يوجب كون العاقل عاقلاً ، ولا يجوز في الجواهر أن توجب المحالَّ للجملة ، وإنما يصح ذلك في الأعراض الخالصة دون الجواهر ، وهذا يُبطل ما قالوه . على أن العقل لو كان جوهرًا وقد دلَّ الدليل على تماثل الجواهر لم يخل من أن يكون إيجابه كون العاقل عاقلاً لجنسه ولأنه قد جاور جسم العاقل واختص به ، أو أن يكون إيجابه ذلك لأمر سواه ، وقد علمنا أن ما أوجب الحكم لغيره فيإيجابه ذلك يرجع إلى جنسه لا إلى سائر أوصافه ، وعلمنا أن الجوهر لا يجوز أن يختص بهذه الجملة إلا على جهة المجاورة فقط لاستحالة الحلول عليه . فإذا صحَّ ذلك فلو أوجب هذا الجوهر كونه عاقلاً لوجب كونه عاقلاً بسائر^(١) أبعاضه ؛ لأن الجنس قد حصل فيها ، وكذلك المجاورة والانصال . وهذا يوجب كون العاقل هو العقل ؛ لأن العاقل هو الأبعاض المشار إليها ، وهذا يتناقض . فإن قال : إنما يصير عاقلاً بذلك الجوهر لللطافته ، وسائر أبعاضه لا تشترك في ذلك ، قيل له : إن اللطافة إن أريد بها الرقة المتخالفة للكثافة فذلك عرض ، ولا يصح أن يوجب ذلك الجوهر كونه عاقلاً لخلول هذا المرض فيه أو لانتفاء الكثافة عنه ؛ لأننا قد بينا أن إيجاب الشيء الصفة لغيره يجب أن يرجع إلى جنسه . وإن أريد باللطافة انفراد الجوهر عن غيره فذلك لا يصح مع القول بأنه يجب أن يكون متصلاً بجسم العاقل ؛ لأنه يتناقض ، ولأن انفراد الجوهر عن غيره لا يكسبه صفة لا يحصل عليها إذا كان متصلاً بغيره ، فما يوجب لجنسه يجب أن يوجب في الخالين جميعاً . وهذا يردّه إلى ما أزمناه من أن العقل هو العاقل ، ويوجب أيضاً كون جميع الناس متساوين في كونهم عقلاء ، والمعلوم خلافه .

(١) ز الأصل : « سائر »

فأما من قال : إن العقل آلة فإن أراد بذلك أنه جسم مختص بصفة على الحد الذي
تُعمل الآلات عليه فقد بينا فساد ذلك بما تقدم . وإن أراد بذلك أنه يتوصل به إلى
اكتساب العلوم والاستدلال بالأدلة فذلك مما لا يُمنع منه في المعنى ، وإن كان القائل به
مخطئا في العبارة ؛ لأن الآلة من جهة التعارف في الافة والاصطلاح لا تجرى إلا على
الأجسام ، وهذه العبارة وإن كانت بخلاف العرف فهي أقرب إلى أن ينسج بها في العقل
من وصف العقل بأنه جوهر / .

١٦

فأما من قال في العقل : إنه حاسة فقله يبدل بما قدمناه ؛ لأن الحاسة إنما يعبّر بها
عن جسم مبنية ببنية مخصوصة ؛ كبنية العين والأذن ؛ وذلك لا يصح في الأعراض .
وإن أراد بذلك أن بالعقل يتوصل إلى تحصيل العلوم عن النظر والاستدلال فيوصف
لذلك بأنه حاسة تشبيها له بالحواس التي تدرك بها الأمور ، وتعلم عند الإدراك ، فقد
أصاب المعنى وأخطأ في اللفظ ؛ لأنهم لا يسمون كل ما أدى إلى العلم حاسة ، وإنما يسمي
بذلك متى^(١) ما أدرك به الشيء وحصل العلم عنده . وإن كان حصول العلم عنده
لا مدخل له في معنى التسمية ؛ لأنهم يصفون حاسة البهيمية بذلك وإن لم تعلم عند
الإدراك ما تدركه .

فإن قال : أصفه بأنه حاسة لأنه يدرك به المعلومات في الحقيقة ، فهذا يبطل لأن
الدلالة قد دلت على ما بيناه في باب الرؤية أن كون الحى مدركا لا يرجع به إلى كونه
علما فقط ، وأنه يختص من حيث كان مدركا بحالة معقولة ، والمعاقل لا يجد انه
حالة سوى كونه عالما بهذه المعلومات المخصوصة . ولا فرق بين من قال في العقل - والحال
فيه ما وصفناه - إنه حاسة ، وبين من قال في النظر : إنه حاسة .

(١) كذا في الأصل . والأول : « ما » .

وبعد ، فإنما بوصف الشيء بأنه حاسة متى صح أن يحسن به ، والعقل هو العلم ، ولا يجوز أن يحسن بالعلم ، وإنما يُعلم به الشيء على ما هو به . ولو كان العقل حاسة كان لا يتمتع أن يكون عاقلا وإن لم يعلم المدرّكات والمخّنات والمقبّحات ؛ كما يصح أن يدرك / الإنسان البصّرات وإن لم يعلمها .

٢٢٠

وأما من قال في العقل : إنه قوّة^(١) فإن أراد به أنه لولاه لما صح الاستدلال والنظر على وجه يؤدّيان إلى العلوم فشبهه من هذا الوجه بالقدرة التي يتمكّن بها من الفعل ، فهو مصيب في المعنى « وإن وضع اللفظ في غير موضعه . وإن أراد أن العقل قدرة في الحقيقة وإن كان قدرة على العلوم التي تحصل للماقل » فيجب ألا يتمتع أن يكون عاقلا وإن لم يحصل عالميا بهذه المعلومات ، بل يجب في بعض الأوقات أن يكون كذلك لأن القدرة متقدّمة للفعل . وفي استحالة ذلك دلالة على فساد هذا القول .

وثبت بهذه الجملة أن العقل هو عبارة عن العلوم المحصورة التي نذكرها في هذا الباب .

فإن قال : فما تلك العلوم ؟ أتقولون فيها : إنها علوم محصورة بعدد ، أو تُحصّر بالصفة دون العدد ، أو لا يصحّ حصرها أصلا ؟ قيل له : هي محصورة بالصفة^(٢) ، ولا معتبر فيها بعدد . والأصل في ذلك أن الفرض بالعقل ليس هو نفسه ، وإنما يراد يتوصل^(٣) به إلى اكتساب العلوم ، والقيام بما كلف من الأفعال ، فلا بد من أن يحصل للماقل من العلوم ما يصحّ معها أن يكتب ما يلزمه من المعارف ، ويؤدّي ماوجب عليه من الأفعال ، وما تسمّى معه هذه العلوم . وما يكون أصلا لهذه العلوم ويمجرى مجراه في الجملاء ؛ لأن العلوم يتعاقب بعضها ببعض لخلال منها أن^(٤) الطريق الواحد قد يجمعها

(١) يريد بالقوة القدرة . (٢) في الأصل : « الصفة » .

(٣) كذا ، والأصل : أن يتوصل . وبعض النسخة يبيز حذف (أن) و مثل هذا .

(٤) في الأصل : « لأن » .

فتحت | جمع العلوم الطريق الواحد ولم يحصل العلم بيمضها لم يسلم العلم بسايرها . ومنها أن بعضها قد يترتب على بعض ويسكون أصلا له ، حتى لا يصح حصول الفرع إلا مع الأصل . ومنها أن الخلق منه يجرى تجرى الفرع على الجلي ، وإن لم يسكن فرعا عليه في الحقيقة ؛ لأنه لو لم يخطر بباله كثير من الأمور الجلية لم يمتنع ألا^(١) يحصل له العلم بالخلق .

فإذا صح ذلك فيها وثبت حاجة الناظر المستدل إلى أن يسكون عالما بالدليل على الوجه الذي يدل ، ولهذا العلم تعلق بغيره من العلوم ليصح أن يحصل ويسلم فلا بد من حصول ذلك أجمع ، ليصح منه أداء ما كلف من علم وعمل . وكل علم لا يدخل له في الوجوه التي تقدمتها فوجودها^(٢) كمدتها في العاقل . ولذلك لم نوجب أن يحصل في العاقل العلم بكثير من الإدراكات لما لم يكن لها تعلق بكال العقل . فالذي يجب إذا أن يعتبر في العقل بما اختصت بيمض ما قدمناه من الوجوه دون غيره . فذلك لا بد من أن يسكون عالما بما يدركه ، ويعلم من حاله أنه لو أدركه غيره لعلمه إذا لم يكن هناك لبس .

فإن قيل : ولم يجب أن يسكون المدوم من حاله أنه يسلم كل الإدراكات وأنه لو أدرك لعلم ، وهلا اقتصرتم في كال العقل على أن يسكون عالما بيمض ما يدركه ؟ قيل له : لو لم يحصل عالما بالدرك لم يصح أن يعرف أحوال الإدراكات ، وأما تم منه استدلال على إثبات الأعراض وحدوث الأجسام وصفات الفاعل ولا على^(٣) الدليل بأسره . فالحاجة إليه في التكليف ماسة . وإنما يجب أن يسكون عالما بكل ما يدرك : لأن طريق الإدراك قد شمله ، فيجب أن يعرف الكل .

(١) في الأصل : . أن .

(٢) كذا يريد العلوم . ولو قال : فوجوده اسكان أسوع .

(٣) في الأصل : . أعلى .

٢٢١ فإن قيل / إذا لم يكن الإدراك موجِباً لهذه المعلوم فهلأ جاز حصول بعضها دون
بعض؟ وإن كانت هذه المعلوم من فعله - تعالى - فهلأ جاز أن يفعل فيه بعضها
دون بعض؟ وقد ذكرتم من قبل في هذا الكتاب أن العلم بالمدرَك لا يُحتاج فيه إلى
كون العالمِ مدرِكاً، وأنه يصح منه - تعالى - أن يتدبَّر فيه ذلك؛ فكيف يصح مع
هذا القول أن تقولوا في الإدراك: إنه طريق العلم مع جواز حصول هذا العلم مع فقد
هذا الطريق؟

قيل له: إن جواز حصول الشيء مع فقد غيره على بعض الوجوه لا يمنع من كون
ذلك الشيء طريقاً له: لأن نفس ما فعله من المعلوم عن نظر قد يجوز أن يفعله على بعض
الوجوه مع فقده، ولا يمنع ذلك كون النظر طريقاً، فكذلك القول في العلم بالمدرَك:
أنه لا يجب خروج الإدراك من أن يكون طريقاً له من حيث يصح من الله - تعالى -
أن يفعله من دون أن يدرك المعلوم. وإن كان شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - يمنع من
ذلك ويجعل حصول العلم^(١) بالمدرَك أولاً متعلقاً^(٢) بكونه مدرِكاً؛ كما يتعلَّق العلم
المكتسب أولاً بالنظر، وإن كان في الثاني قد يؤخذ على جهة الابتداء.

٢٢٢ فإذا صحَّ كون الإدراك طريقاً للمعلم على كلا القولين من حيث كان العلم يقوِّى
عليه، ومن حيث لا يصحَّ مع كونه مدرِكاً أن يسهو عن المدرَك؛ كجواز سهوه عما
يعلمه من غير هذا الوجه؛ فيجب ألاَّ يجوز أن يعلم بعض المدرَكات دون بعض، وأن
يحصل بين هذه المعلوم التعلُّق الذي ذكرنا إذا جمعها الإدراك؛ كما أن النظر إذا حصل
نظراً في طريق مخصوص لم يجز أن يحصل / العلمُ ببعضه دون بعض. ولذلك وجب

(١) في الأصل: « العلم » . (٢) في الأصل: « يتعلَّق » .

مختلفة - ألا يصح أن بفعل - نعالى - العلم ببعض ما ندركه دون بعض ، لا أن ذلك يصح لسبب لا يختار فعله لمصاحبة . والعلّة في ذلك أن هذه العلوم تحتاج إلى العلم بأن ما ندركه يجب أن نعلمه ، فلا يصح أن يحصل مع كونه غير عالم بذلك في تفصيله أو جهته . هذا إذا كانت المدركات متساوية الأحوال . فأما إذا اختص بعضها بلبس فإنه غير متمنع أن تجهله . وهو نحو ما ذكرناه في طريقة النظر : أن النظر فيها يقتضى العلم من غير تخصيص ؛ إلا أن يحصل هناك شبهة . ولذلك يجب أن يحصل للنظر في حدوث الأجسام العلم بحدوث كل جسم ، وإن لم يجب أن يعلم حدوث جسم اعتقد فيه للشبهة أنه يتخلو من الحوادث . فعلى هذه الطريقة اعتبر هذا الباب .

وإنما أوجبنا أن يكون المعلوم من حاله أنه لو أدرك ما هو غير مدرك له العلم ؛ للعلّة التي بينهاها ، وهو أن هذه العلوم تتعلق بالعلم بأنه يجب أن يعلم ما يدركه حتى يصير كالأصل له في هذا الباب . وهذا نحو ما ذكرناه في الرؤية : أن العلم بأنه لا جسم عظيم يحضرتنا يتملق بالعلم بأنه لو كان لأدركناه . والأمر ظاهر في أن من يعلم من حاله أنه لا يعلم المدركات أو يعلم منه أنه لو أدرك لما علم لمدّة متعصّ الحلال عن حال العقلاء لأنه لا شيء أقوى في باب إثباته الماقل من غيره من هذا الوجه . ومن كمال العقل أن يعرف ما يختص هو به من الحلال ؛ نحو كونه مريدا وكارها ومعتقدا ؛ على ما فضاءناه في باب الصفات ؛ لأن من لم يعلم حال نفسه كان متعصّا في باب العلم ، حتى لا يجوز أن يحصل له العلم بشيء من الأشياء ويصير تعلق هذا العلم بسائر العلوم بمنزلة تعلق بعض المدركات ببعض . وهذا العلم فالأولى فيه ألا يتبع الإدراك ؛ لأنه لو لم يدرك نفسه لعلم اختصاصها بكونها مدركة معتقدة . وهذا العلم كالأصل للعلم بتعلق الفعل بالفاعل ؛ لأن من لم يعلم كون المرید مريدا ومعتقدا لم يعلم وقوع الأفعال بحسب قصده ودواعيه .

والعلم بمقاصد الغير مما لا يحتاج إليه في هذه الطريقة ؛ لأنه - تعالى - لو خافه في أرض فلاة وحده كان لا يتمتع أن يستدل على أحواله ، ثم على أحوال القديم - تعالى - وإن لم يعرف حال غيره . وإنما يجب أن يعرف ذلك من احتذاء أحوال الغير ؛ لأنه لو لم يعرف ذلك لم تصلم له العنوم التي يحتاج إليها في الذم والمدح ؛ لأن لها تعلقاً بالمقاصد .

ومن كمال العقل أن يعرف من حال المدركات التي هي الأجسام ما تحصل عليه : من كونها مجتمعة أو مفترقة ، ومن استحالة كونها في مكانين ؛ لأن^(١) متى لم يعلم ذلك لم يسلم له من العلوم ما يجري مجراها ، ولا يصح منه الاستدلال على إثبات الأعراض وحدوثها ، وحدوث الأجسام ، وتعلق الفعل بالفاعل ؛ لأن كل ذلك يستند إلى هذا العلم . ولسنا بعد ألا يعلم من حال الأجسام الغائبة ما يعلمه من حال الحاضرة ؛ لكن إذا علم في الأجسام / الحاضرة استحالة كونها في مكانين أمكنه التوصل بذلك إلى معرفة مساواة الغائبة لها . وكذلك إذا علم أنها لا يجوز أن تخلو من أن تكون مجتمعة أو مفترقة فيما يشاهده ؛ توصل بذلك إلى أن ماعداه مثله ، فيتم الاستدلال على هذا الوجه ويسر على هذا جواز الخلاف في هذا الباب ؛ لأن أصحاب الهيولى يخالفون فيه ؛ لأن ما يسرون إليه غائب غير حاضر . وكذلك فكثير من المادّة يعتقد في بعض الأجسام جواز كونه في مكانين من غير أن يشير إلى الأجسام الحاضرة وإن بعد ذلك عندنا ؛ لأنهم إنما يمتدنون فيه أنه ينتقل من مكان إلى مكان بعيد في يسير الأوقات أو يعتقدون أن ذلك في المقدور ؛ من غير حكم منهم بحصوله .

وعلى هذا الحد يجب في العقل أن يكون عالماً بأن الجسم لا يجوز أن يكون قديماً محدثاً ، ولا الشيء موجوداً معدوماً . وهذه الطريقة يجب أن تستمر في سائر الصفات ؛

(١) أي لأن المال والثان .

لأنه يعلم بالله أن الموصوف إما أن يكون على صفة أو ليس عليها ، ولا فرق بين أن تكون تلك الصفة الوجود أو غيره . وإن كانت الصفات التي يعلم حصولها باضطرار أظهر في ذلك من غيرها . وهذا العلم فقد يحتاج إليه في العلم بأن الجسم محدث والأعراض محدثة في إبطال قول كثير من المخالفين من المجتمة وغيرهم ؛ ألا ترى أنا نقول : لو كان - تعالى - جسما لوجب كونه محدثا . وذلك يستحيل فيه من حيث ثبت قديما ، فلا بد من تقرر هذا العلم ليصح أن يبنى عليه ما عداه . وكما يجب أن يعلم حال الأجسام على ما ذكرناه فكذلك يجب أن يعلم من حال الأحياء ما عداه يتم الاستدلال على تعلق الأفعال بهم وعلى اختصاصهم بما هم عليه من الصفات . ولذلك أوجب أن يعلم مقاصد الغير ليصح أن يعلم وقوع التصرف منه بحسب قصده . ولا بد من هذا العلم ليفصل بين من يصح الفعل منه ، ويتمذّر عليه ، مع ارتفاع الموانع باضطرار ؛ لأن هذا العلم متى لم يحصل لم يمكن الاستدلال على أحوال الفاعل .

ب ٢

ومن كمال العقل أن يعرف بعض المقبّحات ، وبعض المحسّنات ، وبعض الواجبات ، فيعرف قبيح الظلم وكفر الذمّة والكذب الذي لا نفع فيه ولا دفع ضرر ، ويعلم حسن الإحسان والتفضل ، ويعلم وجوب شكر النعم ووجوب ردّ الوديعة عند المطالبة ، والإنصاف ، ويعلم حسن الذمّ على القبيح إذا لم يكن هناك منع ، وحسن الذمّ على الإخلال بالواجب مع ارتفاع الموانع . وإنما يجب حصول هذه العلوم لأنها لو لم تحصل لم يحصل للكلف الخلو من ألا يفعل النظر ، وابتداء التكليف متعلّق به ، ولأنه لا يصحّ منه العلم بالتدليل إلا معه ؛ لأنه متى لم يعرف الفرق بين الحسن والقبيح لم يصحّ منه أن ينزه القديم - تعالى - عن المقبّحات ، ويضيف إليه المحسّنات . وكثير من الألفاظ والمصالح لا تتم إلا معه . ولا يصحّ أن يعلم سائر القبايح المكتسبة عقلا وسما إلا بأن تحصل هذه العلوم له فيقيس عليها غيره .

ومن جملة كمال العقل العلم بكثير من الدواعي ؛ لأن معرفة الألطاف لانصح
إلامه . فحق لم يعلم المضار والمنافع / وأن الضرر المحض يجب أن يتصرف عنه ، والنفع
٢٢٤ المحض يحسن منه الإقدام عليه لم يصح له ، مبادئ التكليف ، ولا سائر ما يبني عليه ، ولا
أن يفرق بين الإلجاء والتخليّة ، وبين ما يجوز أن يتوجه معه الذم والمدح إليه ، وبين
ما يزول ذلك عنه . فهذا القدر مما لا بدّ لكل مكلف منه .

واختلف شيخنا - رحمه الله - فأما أبو علي - رحمه الله - يقول ^(١) : إن العلم ^(٢) للخبر
الأخبار من كمال العقل كالعلم بالدرّكات . وكثيرا ما يجرى شيخنا أبو هاشم - رحمه الله -
الكلام في كتبه على هذا الوجه . وقال في بعض الإلهام : إن ذلك ليس من كمال العقل ،
وإن العقل يكمل دونه ويصح التكليف مع عدمه . وبين أنه لو كان من كمال العقل
لكان الخبر في أنه طريق العلم ؛ بالخبر عنه كالإدراك ، فكان لا يحتاج إلى تكرره على
السامع ليعلمه . فدلّ ذلك على أنه بالعادة وإن لم تختلف العادة في عدد الخبرين إذا
تساوت أوصافهم .

ويجب على هذا القول أن يكون حفظ المدرّوس والعلم بالصنائع عند ممارستها بالعادة
للحاجة فيها إلى التكرّر ؛ إلا أن ذلك وإن كان بالعادة فلا بدّ منه في التكليف السمعي ؛
خاصة إذا كان المكلف غائبا عن الرسول أو موجودا بعد موته ؛ لأنّ بالخبر يصل إلى
معرفة شرائعه وعلمه . ولا بدّ في كثير من التكليف الشرعي من الحفظ ليصح أن يؤدي
ما كلفّ أداءه ، إلى غير ذلك ، ويقوم بأداء ما كلفّ على الوجه الذي كلف . فأما ذكر
٢٢٤ الإنسان لأحواله السالفة والأمور العظيمة إذا حدثت فنزلة ^(٣) استمراره / على العلم
بالدرّكات وإن تقضى الإدراك في أن ذلك من كمال العقل ؛ لأن من لم يكن بهذه

(١) كذا والواجب : يقول . . . (٢) كذا . وكان الأصل : علم الخبر بالأخبار .

(٣) كذا . وكان الأصل : . . . فنزلة . . .

الصفة يكون بمنزلة من لا يعلم المدركات في الانتقاص وإن كان اليسير من ذلك يخالف العظيم منه .

فهذه الجملة إذا حصلت في الحى منا كان عاقلا ، وحين منه - تعالى - تكليفه إذا تكاملت سائر شروطه . وإنما سميت هذه العلوم بأنها كمال عقل على جهة الاصطلاح ؛ من حيث كان التكليف يحسن عندها . وبصح منه النظر والاستدلال إذا حصلت له .

فأما العقل فإنما يوصف بذلك لوجهين : أحدهما أنه يمنع من الإقدام عما تنزع إليه نفسه من الأمور المشبهة المقبحة في عقله ، فشيء هذا العلم بمقل الناقه المانع لها عما تشبهه من التصرف . والثانى أن معه تثبت سائر العلوم المتعلقة بالفهم والاستدلال . فمن حيث اقتضى ثبات سائر العلوم المتعلقة بالفهم والاستدلال شبه يقال الناقه المقضى لثباتها . ولذلك لم نصفه - تعالى - بأنه عاقل ، وإن علم كل ما يعلمه العاقل بل جميع المعلومات

فإن قال : فيجب ألا تصفوا من جملة هذه العلوم بهذه الصفة إلا العلم بقبح القبيح دون سائر العلوم ، وأن تصفوا العلم بقبح القبيح وإن كان مكتسبا بذلك ، وأن تصفوا المراهق بأنه عاقل إذا علم بعض المقبيحات ، وفساد ذلك أجمع يبطل ما ذكرتموه . قيل له : إن هذه التسمية على ما ذكرناه مجاز است بحقيقة ، ولا يجب [فى المجاز ^(١)] الاطراد كوجوبه فى الحقيقة . فلذلك لم يسم كل علم بقبح بأنه عقل ، وإنما يخص بذلك العلوم الضرورية / وإنما وصفنا جميع العلوم بذلك لأن العلم بقبح القبيح لا يتم إلا به ، فصار بمنزلة من هذا الوجه « فحمل الاسم اسماء الجيمه ، والمراهق فليس يحصل له العلم بالمقبيحات ، وإنما يحصل ظانا بها . فلذلك لم يوصف بهذه الصفة . وليس لأحد أن يقول : يجب أن تصفوا الظن بقبح القبيح إذا صرف عن فعله كصرف العلم عنه بأنه عقل ؛ لأننا قد بينا

١٧

أن المجاز لا يقاس . فإذا لم يجب وصف سائر العلوم بالقياح بذلك فبألا يجب وصف الظن والاعتقاد بذلك أولى . وهذه التسمية وإن كانت بالصفة التي ذكرناها من حيث اللفظة فلا يمتنع أن تكون حقيقة بالاصطلاح للجملة التي ذكرناها من العلوم ؛ لأن المتكلمين قد جعلوها موضوعة لما ذكرناه ، وإن اختلفوا في العلوم التي بها يتكامل العقل ، واختلافهم في ذلك لا يؤثر في اتفاقهم من أن ما عند كل واحد منهم أنه يصح معه التكليف نسبيته عقلا . وأهل اللفظة بغير قصدون بذلك إلى العلم وإنما يقيدون به المنع وما يجري مجراه ، وقع ذلك بالعلم أو غيره . فقل هذا الوجه يجب أن يجري هذا الباب .

فصل

في أن المكلف يجب أن يكون مشتهيا وناقر الطبع ليحسن أن يكلف

اعلم أن الفرض بالتكليف هو تعريض المكلف للثواب . ولا بد من أن يكون مستحقا بالأفعال الواجب ، وبأن يفعل التقيح العقاب ؛ لأن مالا مضرة عليه في الأفعال لا يحسن إيجابه عليه على ما تبينه من بعد / فإذا صح ذلك وعلم أن مالا مشقة ٢٢٥ عليه فيه البتة لا يستحق به الثواب فيجب ألا يكلف إلا ما هذا حاله . يدل على ذلك أنه قد تقرر في العقل أن ما ينتفع به المرء لا يجوز أن يستحق به بدلا من المنافع . ولذلك لا يمد فاعله بغيره أو بنفسه مضرا ظلما وإن لم يفعل سواء ، وإنما يستحق النفع على المضار وما يجري مجراها . ولذلك متى فعله الإنسان بنفسه أو بغيره مفردا عن المنافع كان مضرا ظلما . ولذلك يجب الانتصاف فيما هذا حاله دون الأول . ولذلك قلنا : إن الضرر المحض بقبیح ؛ حتى إذا أدى إلى منفعة أو دفع مضرة يحسن . وكما يعتبر في حسنه ما ذكرناه ، فكذلك يجب أن يعتبر في حسن فعله بغيره ذلك . ولا فرق بين أن يفعل بغيره الآلام أو يُلزِمه الأمور الشاقة في أنه إنما يحسن متى عرضه به لبدل من المنافع . وهذا بين

في الشاهد ! لأن الواحد منا إذا آلم غيره أو أزمه الشاق فالحال واحدة في قلبه إذا عرى عن بدل ، وحُسْنِيته إذا ثبت فيه البذل . ولذلك أبطلنا قول أصحاب التناسخ^(١) وغيرهم من حيث زعموا أن التكليف قد يدخل فيه الأمور السهلة . فإذا صحَّ ذلك وعُلم أن المشقة بالفعل لا تحصل إلَّا مع الشهوة ونفور الطبع فلا بدَّ متى أراد تعالى تكليف المكلف أن يجعله مشتهيًا لأمر ، ونافرًا للطبع عن أمور ؛ كما أنه لا بد من أن يمكنه ويكتمل عقله .

فإن قيل : ومن أين أنه لا يصير الفعل شاقًا إلا إذا كان نافرًا للطبع عنه ؟ أو لستم تجدون المشقة تلحق بتحمل^(٢) يالحق / الآلات عند المشي والتعب ؟ أو لستم تجدون المشقة تلحق بفقد المشهى ؟ أو لستم تجدون الفعل قد يشقَّ اضطراب من الاعتقادات مع فقد الشهوة والنفور ؟

قيل له : إن التعب إذا لحق بالمشي^(٣) فلا بدَّ من أن يكون نافرًا للطبع عما يحصل في أعصابه من الألم ؛ لأنه لا بدَّ من حصول وهن في العضو وافتراق يحصل عنده الألم فإذا كان نافرًا للطبع عنه ألم به وشقَّ عليه الفعل . ولذلك لا تلحقه مشقة الأفعال إذا لم يحصل هذا المعنى . وليس لأحد أن يقول : فيجب إذا لم يحصل هذا المعنى ألا يصحَّ أن يكلف الفعل ، وألا يستحقَّ على هذا الوجه الثواب على بسير الحركات وبسير القول والعمل . وذلك لأن هذه الأفعال لا بدَّ من أن يكون لها تدخل في المشقة ؛ لأنه إذا اجتمع مع غيره أثر ما ذكرناه في الآلات من الافتراق أو غيره ، فصار من هذا الوجه له حظٌّ في المشقة . ولم نقل : إن كل ما يكلفه الإنسان يجب أن يألم به ، وأن يكون نافرًا للطبع عنه ؛ لأن نفور الطبع إنما يتعلَّق بالمدرّكات دون الحركات وغيرها . وإنما أردنا بالمشقة الألم وما يؤدي إليه ويكون له حظٌّ فيه على بعض الوجوه ،

(١) التناسخ عند القائلين به أن تحمل الروح إذا فارقت البدن في جنين قابل للروح فتعيش به . وانظر كليات أبي البقاء ١٢٥ . (٢) يقال : تحمّل : زال عن موضعه . يريد التفكك والتفائل . (٣) في الأصل : بالمشي .

ولذلك قلنا في الحركات إذا أدت إلى اللذات : إنه لا حظ لها في المشقة ، وإن كانت مثل الحركات التي تشق إذا أدت إلى مضرة ؛ لأن الوجه في كونها شاقة إذا كان ما يؤدي إليه يختلف باختلافه . لكنه لما لم يصح معنى المشقة في شيء من الأفعال إلا مع نفور الطبع جعلناه شرطاً وصار كأنه متعلق / بالكل ، فأما فقد المشتهى فهو في حكم الشاق ؛ هنا ٢٢٦ يحصل عنده من النغم والحسرة ، وإن لم يحصل هناك ألم . وليس بقدر ذلك فيما ذكرناه ؛ لأننا قلنا : إن الفعل لا يجوز أن يشق إلا مع نفور الطبع . وقد بينا ذلك والذي سألت عنه في فقد المشتهى ليس بفعل على الحقيقة ، وإنما هو انتفاء ما يشتهى ، لكنه محل محل الشاق من الوجه الذي يعناه .

وأما ما يلحق النفس من الإقدام على ما تمتعه ضاراً مؤلماً فذلك أيضاً مما يجري مجرى الشاق لكان نفور الطبع ؛ لأنه إنما يصح أن يعتد فيه ما يشق لأجله متى حصل له العلم بما يشق في الحقيقة . فإذا تصور ما اعتقه بصورته حلَّ عنده محل الشاق ولحقه مَصْصٌ وغمٌّ . ولذلك صحَّ دخوله تحت التكليف . لكن فقد المشتهى إنما يؤثر ما ذكرناه متى حصلت الشهوة مع النفور ، فإذا حصل أحدهما فإن ذلك لا يصح ، وفي الوجهين الآخرين قد يصح مع المشقة وإن لم تحصل الشهوة وإن كان لا بد من حصولها من وجه آخر ؛ على ما سنبينه .

فإن قيل ؛ أفقتولون في جميع ما يكلفه الإنسان : إنه لا بد من أن يحصل فيه معنى المشقة ؟ قيل له : لا بد من أن يحصل فيه مشقة أو في سببه أو فيما يتصل به مما يصير وهو كالشيء الواحد إذا كان التكليف متناولاً لفعله . لذلك قلنا : إن النظر لما كان شاقاً صار العلم المتوآد عنه بمنزاته ، فلذلك تناوله التكليف فاستحقَّ به الثواب ؛ لأنه إذا جاز ٢٢٧ ألا يكون الشيء بافتراده شاقاً ، وإذا أدى إلى المشقة دخل في الأمور الشاقة ؛ وكذلك المعلوم التي فعلها عند ذكر النظر وإن لم يكن فيه المشقة فلما اتصلت بدفع الشبه واستحضار

الدواعي صارت المشقة كأنها فيها ، فاستحق بها الثواب ، ودخلت تحت التكليف .

وقد قال شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - في الإنسان : قد يستحق الثواب إذا عدل عند ما يلتذ به عما هو أشهى منه وقصر نفسه عليه ، وهذا أيضاً يحصل في حكم الشاق ؛ من حيث قصر نفسه عليه وعدل به عن الأذّى وإن كان الأولى أن يلحق ذلك بفقد المشتهى ؛ لأنه قد ثبت أنه - تعالى - قد عرّفه لاستحقاق الثواب بالأفعال ما يشتهيه ، وإن لم يكن هناك فعل بوصف بالمشقة ، ويقال : إنه قد أمر به أو نهى عنه أو كلفه ؛ لكنه لما ثبت أن ما يلحق بالنفس لفقد المشتهى والامتناع منه بمنزلة ما يلحق بفعل الشاق من الغم والحسرة لم يمنع أن يجري ذلك مجرى الشاق في استحقاق الثواب به ، ولذلك جعل قوت منفعة واحدة بإزاء حدوث ألم واحد . وعلى هذا الوجه بنينا الإحباط والكفر في باب الوعيد ، وعليه اعتمدنا في باب العيوض . فإذا ثبت ذلك فالفعل وإن كان مُلذّاً فحق عدل به عن الأذّى فلا بد من أن يلحق النفس فيه ما يلحق بفقد المشتهى وأزبد ، فذلك صحّ أن يستحق الثواب ، لا أنه يستحقه على الفعل اللذّى ، لكن على عدوله عن الأشهى وقصره نفسه عليه بالإرادة والكراهة . ولذلك / شرطنا في استحقاق الثواب بالأفعال القبيح أن يكون مشتهياً له ؛ لأن من حق الثواب ألا يستحق إلا بالأمر الشاق أو بالأفعال المُلذّة ، فيجوز محل الشاق ، على ما بيناه . وأما استحقاق اللذخ بذلك فنذكر القول فيه من بعد ، وفي القبايح التي يستحق بها العقاب ! لأنها لا تدخل لها ^(١) في هذا الباب من حيث لا يشترط في استحقاق العقاب بها المشقة ولا في استحقاق العقاب بالأفعال الواجب ذلك .

(١) في الأصل : دله .

فصل في أنه لا يجوز التكليف مع المنع من فعل ما كُلف

اعلم أن من شرط المكلف أن يكون مخلياً بينه وبين فعل ما كُلف . ومتى كان هناك منع زالت التخاية وتعدّر الفعل لأجله فالتكليف فيصح . وقد بينا من قبل أن التكليف من بتعدّر عليه فعل ما كُلف بأى وجه كان لا يحسن ، وأنه إنما لم يحسن تكليف ما لا يطلق لهذه العلة . وقد عدنا أن الفعل يتعدّر مع المنع ؛ كما أنه يتعدّر مع العجز . فيجب ألا يحسن منه - تعالى - التكليف معه .

فإن قيل : جوزوا أن يكلفه - تعالى - بشرط زوال المنع ، وإن كان المنع قائماً لم يحصل شرط التكليف ، فلا بوجوب ذلك كونه مكلفاً لما لا يطلق ، قيل له : إن القديم - تعالى - عالم بحال المكلف في وقت الفعل ، فإذا كان المعلوم أنه يمتنع / الفعل عليه ١٢٨ لمنع يحصل كان بمنزلة أن يكون في المعلوم أن يكون عاجزاً في تلك الحال ، فكما لا يحسن تكليف العاجز بالشرط الذي قاله فكذلك تكليف الممنوع وإنما يصح الشرط فيمن لا يعلم حال المأمور ، فيشترط فيه ما يخرج به تكليفه من التبع إلى الحسن وذلك لا يصح فيه - تعالى - .

فإن قيل : إن لم يكن الممنوع مكلفاً فيجب ألا يُدّم الواحد منّا على منعه غيره من صلّاته ؛ لأنه لم يمنعه من فعل ما كُلف ، وانكشف بمنعه له أنه لم يكلف أصلاً ، فيصير مانعاً له من فعل ما لم يكلف ، ولا يستحقّ الدّم بالمنع مما جرى هذا المجرى ، وإن استحقّ به الدّم فليس يستحقّ إلا اليسير ، وليس كذلك حال المانع غيره من الصلاة .

قيل له : إن هذا المانع لما كان منعه هو المخرج للممنوع من أن يكون مكلفاً الصلاة ومتفقاً بأدائها صار مفوتاً له بهذا الفعل منفعة لولا فعله لأمكنه الوصول إليها ، فصار منعه له من هذا الوجه عتياً أو ليس كذلك إذا منعه من فعل لولا منعه لم يدخل تحت

التكليف ؛ لأنه لا يفوته بهذا المنع ما ذكرناه من المنفعة [وإن ^(١)] فعل ما يستحق به الذم عليه ؛ لأنه إنما يقبح من حيث منعه من التصرف ، وفي الأول يقبح من هذا الوجه ومن الوجه المتقدم جميعا .

فإن قال : فيجب على هذا أن يستحق - تعالى - الذم إذا لم يكلفه أصلا ، أو اختزمه بعد التكليف أو أمجزه أو منعه - تعالى - على هذه الصفة ؛ قيل له : إن الوجه الذي له عظم هذا المنع هو تقدم التكليف الذي يجب أن يتناول هذه الصلاة لولا المنع « فصحح أن يكون مضرا به / من حيث فوته ما ذكرناه من المنافع . فإذا لم يكلف - تعالى - أصلا لم يصح هذا المعنى فيه . وكذلك إذا أمجزه أو منعه ؛ لأنه - تعالى - إنما كلفه الأمور التي يقدر عليها دون ما عداها ، حتى لو فعل المكلف في تلك الحال مثل ما كلفه في سائر الأحوال لكان فاعلا لما لم يكلف ، وليس كذلك متى كان المانع غيره - تعالى - لأن منعه يكون سبب زوال التكليف والرفع ، وإن كنا لا نبتعد أن يهظم هذا المنع من جهة الشرع ، ولأنه مفسدة لأن مانع غيره من الصلاة يكون أقرب إلى أن يمنع ^(٢) منه ؛ كما أن الأمر لغيره بفعل الخير يكون أقرب إلى أن يفعل أمثاله . فهذا أيضا يوجب عظم ما ذكرناه من الفعل . وقد بينا من قبل أن المنع عندنا يجب أن يكون في حال الفعل لا في حال المدة ^(٣) . فلذلك شرطنا في أول الباب ألا يكون المنع حاصلا في حال الفعل « وقد ثبت أن هذا هو الصحيح دون ما يقوله شيخنا أبو علي - رحمه الله - من أن المنع كالمعجز في وجوب كونه متقدما ، فلا وجه لإعادته . فأما امتناع الفعل عليه بفقد الآلات وغيرها فقد سبق القول فيه .

(١) زيادة يقتضيهما الباب .

(٢) كذا . والأقرب : يمنع . واوله : منه أي من الصلاة وذكرها باعتبار أنها عمل .

(٣) كان المراد حال الوعد بالعمل ، وهو الزمن السابق على الفعل .

فصل في أن من شرط المكلف زوال الإلجاء عنه في فعل ما كلف

اعلم أن الغرض بالتكليف التعميرُ لمنازل الثواب . فكل معنى أخرح المكلف من أن يستحق بفعله المدح لم يجز أن يتناوله / التكليف . وقد صحح في الشاهد أن^{٢٢٩} الفاعل لما هو مُلجأ إليه لا يستحق به المدح . وكذلك لا يستحق المدح إذا لم يفعل ما هو ملجأ إلى ألا يفعله . فيجب ألا يكلف^(١) ما هذا حاله . ويبين ذلك أن الإنسان لا يستحق المدح لأنه لم يقتل نفسه مع زوال الشبهة ، ولا لأنه لم يستعيط^(٢) بالنجود ولم يأكل الصبر مع زوال الحاجة . وكذلك لا يستحق المدح على هربه من السبع ، فإذا ثبت أنه لا يستحق المدح عليه فبالأولى يستحق به الثواب أولى ؛ لأن ما يُطلب من الشروط في المدح يجب ثبوته في الثواب ؛ وقد ثبت في الثواب من الشروط ما لا يثبت في المدح . والعلّة فيه ظاهرة . وذلك لأن المدح إنما يستحقه الفاعل بالفعل متى فعله لحسنه في عقله . فأمّا إذا فعل الفعل لدفع الضرر أو لاجتلاب المنفعة الحاضرتين فإنه لا يستحق به المدح . وما هو ملجأ إلى فعله إنما يفعله لناقمة ومضارة فيجب ألا يستحق المدح ولا الثواب . وأيضا فإن المدح إنما يستحقه من له إلى فعل غير ما فعله دافع فيؤثره عليه ، على تحمّل المشقة فيه أو ما يجري مجراه . وذلك لا يصح مع الإلجاء ، وكل ذلك يبين أن مع الإلجاء لا يحسن التكليف . فإذا يجب كون المكلف مخلى بينه وبين الفعل متردّد الدواعي إلى الأفعال وخلافها .

وقد بينّا من قبل أن المنع لا يخرج القادر من كونه قادرا على فعل ما مُنِع منه متى حصل له من الدواعي إلى الفعل ما يقوم مقام الشهوة والنفور / [و من ثم] ^(٣) حسن^{٢٢٩}

(١) الواجب : من هذا حاله ، ولكن ذهب به مذهب الصفة فاستعمل فيه ما .

(٢) الاستعاط : إدخال الدواء ونحوه في الأنف .

(٣) زيادة انتفاها البيان .

أن يكلف . وقلنا : إن الهند لما اعتقدوا في قتل أنفسهم أن فيه منفعة من حيث يقتضى تخليص الدور من الظلمة صحَّ أن يكلفوا الامتناع من قتل أنفسهم وأن يستحقوا بذلك المدح إذا لم يفعلوه . وإن كانت الشبهة متى زالت لم يستحقوا على ذلك المدح لحصول الإلجاء . ولذلك قامت الشبهة عندنا مقام نفور الطبع في أن عنده يصير الفعل في حكم الشاق ، فيستحق عليه المدح والثواب . ولا يمتنع اختلاف التكليف بالاعتقادات والشبهة فليس لأحد أن يستنكر ما قلناه من حيث يختلف التكليف لمكان جهاهم بما يقتضيه القتل وإيرادهم الشبه على أنفسهم .

فصل في بيان وجوه الإلجاء وما يتصل بذلك

قال شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - في بعض الطبائع : إن الملجأ هو من دُفع إلى ضررين يُدفع أعظمهما بأدونهما . ومثَّل ذلك بالملجأ إلى الحرب من السبع ، والملجأ إلى أكل الميتة إذا دُفع به الجوع الشديد ، والملجأ إلى الحرب من العدو .

وذكر أن الإلجاء والاضطرار في اللغة بمعنى واحد . وذكر قوله - تعالى -

(فن اضطر غير باغ ولا عادٍ فلا إثم عليه) ، وقوله - تعالى - : (إلا^(٢) ما اضطررتم

إليه) وغير ذلك . وبين أن المتكلمين إنما فرقوا بين الضرورة والإلجاء من جهة الاصطلاح ، وإلا فهما من جهة اللفظ لا يختلفان . وذكر / أن تحصيل الملجأ أن يفعل به ما يقتضى الحرب من ضرر آخر لو لم يهرَّب منه لنزل به .

وليس هناك معنى بوصف بذلك لجنسه ، وإن كان لا يفكر ووصف العلم ومحى .

السبع في بعض الأحوال بأنه إلجاء . وإنما يوصف بأنه ملجأ إلى أكل الميتة وإن لم تلحقه

مَصْرَّةٌ لَمَّا حُظِرَ أَكْلُهُ فَصَارَ بِمَنْزِلَةِ الْمَضَارِّ لَوْلَا كَوْنُهُ مَدْفُوعًا إِلَيْهِ . وَبَيَّنَّ أَنَّ الْمَضْرُوبَ

(٢) الآية ١١٩ / سورة الأنعام .

(١) الآية ١٧٣ - سورة البقرة .

الذى ليس بشجاع محمول على الاستعانة . وقد يجوز لو أعطى مالا جليلا أن يخرج من كونه إيجابا كخروج الهند للشبهة من الإيجاب إلى ألا يقتلوا أنفسهم . ولا شيء مما يصير عنده ملجأ إلا وقد يحصل على بعض الوجوه ولا يكون ملجأ ؛ نحو أن يرغبه الله تعالى - في الوقوف عند السبع بالثواب الجزيل . ولذلك يفترق حال الجبان والشجاع عند الضرب ، فيحصل أحدهما ملجأ إلى المبعوث ^(١) دون الآخر .

وقال - رحمه الله - في الأصلح : الإنسان ملجأ إلى نفع نفسه في بعض الأحوال « ودفع الضرر عنها وعن يمتته أمره ، وكل ملجأ إلى شيء فلو لم يلجأ إليه لكان واجبا . ولذلك لا يصح أن يلجأ إلى الكذب أو القتل - ومتى حصل في النفع ضرر يسير خرج من باب الإيجاب . ولذلك تجب التوبة مع ما فيها من زوال الضرر العظيم ولا يكون فاعلها ملجأ إليها ؛ لأن ما يزال بها من الضرر غير حاضر .

وحَدَّ الإيجاب في الأَشْرُوسِيَّاتِ ^(٢) الأَوَّلَةَ بِأَنَّهَا ^(٣) مَا يَمْتَنَعِي أَلَّا يَجُوزَ مِنْهُ وَقُوعُ

٢٣٠ غير ما ألجى، إليه مع قدرته على ذلك / وارتفاع الموانع . وذكر بأن ^(٤) ذلك تقريب في الجواب وإن كان يتوب عن التحقيق : قال - رحمه الله - : لأما نقول في اللجأ : إنه لا يجوز أن يقع منه غير ما ألجى، إليه « ونقول في القادر : لا يجوز أن يقع منه وجود الضدين . ونقول في القديم - تعالى - : لا يجوز وقوع الظلم منه . ونقول في المكافئ : لا يجوز منه الكفر ، بمعنى لا يخل - والعبارة متفقة « والأغراض مختلفة . ولا يمكن تلخيص عبارة تختص الإيجاب ، كما تختص العبارة في حَدِّ المحترك ^(٥)

(١) جم بعث وهو الجيش بعث إلى جهة يقرؤها .

(٢) هو كتاب لأبي هاشم الجبائي ، كما سيذكره . وقد نسبة إلى أشروسنة ، وهي بلدة كبيرة فيها وراه النهر . وتقدم هذا له والتعليق عليه .

(٣) كذا . والأولى : « أنه » أي الإيجاب ، وقد يقال : أنه باعتبار الصفة .

(٤) كذا في الأصل . والأولى حذف الباء .

(٥) كذا في الأصل - وهو يريد المحترك - ولم تنف على هذا في اللغة . وإنما المحترك : اللازم لظهور بعيره ، كما في القانوس .

وحدّ الجسم . فلذلك قلنا : إن ما ذكرناه في الإلجاء تقريب .
واعلم أن الكلام في هذه المسألة قد يعلّق بالمعارة وقد يعلّق بالمعنى . فالذي يعلّق
منه بالمعنى أن اللجأ إلى فعل الشيء ، أو إلى ألا يفعله لا يستحقّ المدح على فعله وألا يفعله .
وبفارق في ذلك من يفعل الواجب أو يجنب التبيح ؛ لأنهما يستحقّان بذلك المدح .
وقد بين ذلك شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - في الأشروسيّات الثانية ، لكنه
قال : إن الإلجاء هو كل شيء إذا فُعل بالقادر خرج من أن يستحقّ المدح على فعل
ما ألجىء إليه أو على ألا يفعل ما ألجىء إلى ألا يفعله . فذكر أن الأصل في الإلجاء أن
يكون محمولا على الفعل بأمر فُعل به ليخرج من أن يكون في حكم المختار للفعل لأغراض
مجتمة تخصّه . وهذا بين في كثير من أسباب الإلجاء وإن لم يستمر في جميعه ؛ لأن العالم
بما أعدّه الله في الجنة والنار هو ملجأ إلى دخول الجنة ، وهو غير محمول عليه . وكذلك
من علم أنه / ينفع بالأكل ولا مضرة عليه في تركه هو ملجأ إلى الأكل ، ولا يكاد
يقال : إنه محمول عليه . وإنما يكثر استعمال ذلك فيمن تحوّل من أمر فيهرّب عنه إلى
غيره . فأما إذا لم تكن الحال هذه فاستعمال هذه اللفظة فيه يقل . ولذلك لا يقال في
العالم أنه إن حاول قتل ملك الروم حيل بينه وبينه ؛ إنه محمول على ألا يقتله . ولذلك
قلنا : إن الإلجاء ليس يحنس من الفعل ؛ لأنه لا شيء يشار إليه إلا وقد يوجد على بعض
الوجوه ولا يكون إلجاء . فن خالفنا في وجوه الإلجاء وقال : إنه قد يستحقّ به المدح
فقد خالف في المعنى . وكذلك إن أثبتته ملجأ مع المنع والمعجز فقد خالف في المعنى .
وكذلك إن أحال مع وجود سبب الإلجاء خروجه من كونه ملجأ فقد خالف في المعنى .
ولا شبهة فيما ادّعينا فيسه من الأحكام ؛ لأن الفارب من السبع لا يمدح على تركه
الوقوف ؛ كما لا يمدح المضطر . وكذلك فلا يمدح الإنسان على أنه لا يقتل نفسه
ولا يضربها ، ولا يمدح لأنه لم يقتل ملك الروم مع علمه بأنه سيمتنع من ذلك لو حاوله .

ولا يُمدح على النفور إذا صُرب ، ولا على دخول الجنة والتحرز من النار .
والعلم بأنه لا يستحق المدح على هذه الأمور ضرورية في الجملة ، فلا يصح إذا
دفعه . وإنما تقع الشبهة في بعض المواضع لاشتباه الحال في أنه من باب الإلجاء أم ^(١) خارج
عنه . فأمّا إذا علم كونه من قبيل الإلجاء فلا تشبه الحال فيه . فأمّا إذا كان ممنوعاً عن
الفعل الذي فعله فمضى الإلجاء فيه زائل ؛ لأنه إنما يكون ملجأً من حيث تبلغ / دواعيه ٣٦
في القوة المبلغ الذي لا يؤثر سواه عليه مع قدرته على ذلك . وإذا حصل هناك منع
لم يكن السبب الذي له عدل عن إبطار خلافه قوة الدواعي .

وقد اختلفت ألقاظ شيخنا أبي هاشم - رحمه الله - في الخائف من السبع ، فقال في
موضع : لا يتمتع أن يكون ملجأً إلى الحرب ، وإن كان مخيراً في سلوك الطريق ، وبيّن
الفصل بينه وبين القادر إذا لم يُخَلَّ [بينه و] بين الفعل بأن قال : إن ماله يجب أن يفعل
سلوك بعض الطريق هو كونه محمولاً عليه ، فلا فرق بين ذلك وبين أن يُحمل على سلوك
طريق واحد . وذكر في موضع آخر أنه يصير ملجأً إلى الألف هنا . وأمّا وقوع
الأفعال منه فعلى جهة الاختيار . وهذا هو الأولى ؛ لأن الواجب اعتبار ما يصير له ملجأً ،
فتي خصّ الفعل كان ملجأً إليه ، ومتى خصّ الإخلال ببعض الأفعال كان ملجأً إلى
الأفعله . وقد علمنا أن ماله صار ملجأً إلى الألف عند السبع يختصّ الوقوف دون
سلوك الطريق ، وإنما يجوز إلى سلوك الطريق لأنه لا يمكنه الخروج مما أُلجى إلى
الأفعله إلا به . ولذلك لو تمكّن من الخروج من ذلك بغير سلوك الطريق لم يقع منه
ذلك ؛ لكنه لا يبيد أن يقال : إنه ملجأً إلى سلوك الطريق ؛ من حيث لا يمكنه
الانفكاك مما أُلجى إليه إلا به . فأمّا الملجأ إلى ألا يقتل ملك الروم لعلمه بأنه لو حاوله
لنفع منه فلا شبهة في أنه يكون مخيراً في أفعاله ؛ لأنه غير مدفوع ببعض الأفعال للانفكاك

(١) كذا . والمرواب : أو .

عالم الجيء إلى الأفعلة . ولذلك قانا في أهل الجنة : إنه - تعالى - وإن أجام إلى ألا يفعلوا
١ ٢٣ / القبيح بأن أعلمهم أنهم إن راموه مُنموا منه إن ذلك لا يخرجهم من أن يكونوا مخيرين
في أفعالهم مخالفين في ذلك الهارب من السبع .

فإن قيل : فيجب على هذا ألا يستحق القديم - تعالى - المدح - بالأفعال القبيح ؛
لأنه مع ارتفاع الموانع لا يجوز أن يقع منه ، وكذلك الواحد مفعلاً إذا لم يفعل الشيء لعلمه
بقبحه واستغفائه عنه . قيل له : إنا كما علمنا في الإلجاء أنه لا يستحق معه المدح فقد علمنا
فيما سألت عنه أنه يستحق لهذا المدح ؛ لأن من لم يفعل القبيح مع علمه بقبحه لا شبهة
في أنه يستحق في العقول المدح ؛ وما حل هذا الحل لا يجوز أن يُحمل بعضه قدحاً في
بعض ؛ لأنها أصول في أنفسها . وهذا كما تقول : إن إرادة القبيح قبيحة والعلم بالقبيح
حسن ، ولا يُسوى بينهما ببعض العِلل من حيث يقدر في العقول مفارقة أحدهما الآخر .
فأما الكلام فيمن صفته ما ذكرناه لماذا سمي بأنه إلجاء وهل يمكن ذكر حد جامع لكل
فكلام في عبارة . وقد بينا ما يجب أن يُحدَّ به .

واعلم أن الإلجاء على ضربين . أحدهما لا يصح أن يبعد ويخرج من كونه إلجاء . وهذا
نحو الملجأ إلى ألا يفعل القبيح لعلمه بأنه لو رامه لم يشع منه ؛ لأنه - وحاله هذه - لا يجوز
الأل يكون ملجأ إلى ألا يفعله . فأما الملجأ إلى الهرب من السمع وإلى دخول الجنة وإلى
الهدوء عند الضرب الشديد فقد يجوز خروجه من كونه ملجأ بأن يرغب في الثواب
العظيم . وعلى هذا الوجه قد كان الواحد من أصحاب الرسول - صلى الله عليه وسلم -
يؤثر المبارزة وإن غلب في ظنة التلغ . ولهذا تخرج الهند من الإلجاء لاعتقادهم أن
ب في قتلهم أنفسهم منفعة . وإذا / أثر الاعتقاد في الشبهة هذا التأثير فإن يؤثر العلم
مثله أولى .

فإن قيل : نخبرونا عن الإلجاء الذي يخرج به المكلف من أن يحسن تكليفه ما هو ،

رهل يتقسم أرو^(١) لا يتمدى وجها واحدا؟

قيل له : متى أعلم المكلف أنه متى رام القبيح مُنع منه فإنه لا يحسن أن يكلف ما علم من حاله ذلك ؛ لأنه - وحاله هذه - لا يجوز وقوع القبيح منه . ومتى اختار ألا يفعله فلمكان الإلجاء لا تقبحه ، ومن كان كذلك لا يستحق اللدح ولا الثواب . ولهذا قال شيخنا - رحمه الله - في أهل الآخرة : إنهم غير مكلفين من حيث أعلموا أنهم لو حاولوا القبيح لمتعوا منه ، وما يفعله من الحسن فمن حيث لم يجز أن يختاروا القبيح عليه لم يستحقوا به اللدح ؛ وإن كان شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - قد جوز في أهل الجنة أن يسكونوا إتماما لم يفعلوا القبيح من حيث علموا قبحه واستغنوا بالحسنات عنه . وأبي شيخنا أبو علي - رحمه الله - ذلك ، وذكر بأنهم لو كانوا بهذه الصفة لعاد حالهم إلى جواز المضار عليهم ؛ لأنهم كانوا تاركين القبيح من حيث لو فعلوه لاستحقوا به الدم . وهذا يقتضى كونهم متوقفين للمضار متحرزين منها ، وذلك لا يصح عليهم . وهذا غير واجب ؛ لأنه متى علم من حاله أن القبيح لا يقع منهم البتة لكونهم بالصفة التي ذكرناها لم يحصل هناك مضار تحرزوا منها ؛ ولم يجوزوا أيضا ذلك . وشيخنا أبو عبد الله - رحمه الله - ربما قال في هذا الوجه : إنه إلجاء فينا ؛ وإن لم يكن إلجاء في القديم - تعالى - ؛ لأن الواحد مضافا إذا لم يفعل القبيح فقد تحرز به من ضرر وذم فيكون /

٢٣٣

ذلك مقتضيا فيه كونه ملجأ إلى ألا يفعله . ولما استحال ذلك على القديم - تعالى - لم تجز هذه الطريقة فيه . وقد يخرج المكلف من أن يحسن تكليفه بوجه آخر من الإلجاء وهو الذى ذكرناه الآن من أنه - تعالى - لو اغناه بالحسن عن القبيح وأعلمه قُبْح القبيح لكان حاله في أنه لا يقع ذلك منه حال الملجأ بالوجه الأول ، ومتى علم من حاله أنه لا يجوز أن يختار القبيح لا يحسن أن يكلف ؛ لأن الفرض بالتكليف لا يصح

(١) ل الأصل : . . .

فيه من حيث لا تتردد دواعيه بين التبيح والحسن ، ومن حيث لا يستحق الثواب على ما يختاره . ولا فصل بين أن يجعل هذا الوجه ملحقا بباب الإلجاء فيزيل المدح عليه أو أن يثبت فيه المدح في أنه لا يحسن تكليفه في الوجوهين جميعا ، لأن الفرض بالتكليف لا يجوز أن يكون هو المدح فقط . فإذا علمنا من حاله أنه لا يستحق الثواب - وصفته هذه - لم يجز أن يكلف . وقد اختلف شيخنا أبو علي وأبو هاشم - رحمهما الله - في هذا الوجه الأخير . فنقول أبي علي - رحمه الله - أنه لا يجوز أن يكلف من هذا حاله إذا تكاملت شروط التكليف فيه . ومن قول أبي هاشم - رحمه الله - أنه يحسن ألا يكلف . وسندكر القول فيه في فصل مفرد إن شاء الله .

وقد ثبت بهذه الجملة أنه لا يحسن أن يكلف إلا إذا زال عنه ما ذكرناه من الإلجاء ، وأن زواله بمنزلة زوال الموانع في هذا الباب .

فصل في أن من شرط المكلف أن يكون له أغراض ودواع

قد بينا أنه يجب أن يكون عالما بما كلف ، ومؤذبا له على وجه مخصوص / . وبيننا أنه يجب أن ترتفع وجوه الإلجاء عنه . فإذا صح ذلك وجب أن يكون له دواع ، لها بفعل ويترك ؛ لأن من هذا حاله لا بد فيما يقدم عليه ويتركه من الأفعال أن يكون له فيه أغراض . وبين ذلك أنه لا بد من أن يكون غير فاعل للتبيح مع شهوته له أو تقديره النفع فيه ، وذلك يقتضى أن له إلى فعله داعيا ، وإنما لا يفعله لما هو أقوى منه من الدواعي . وكذلك فإنما كلف أن يفعل الواجب لوجوه مخصوصة ، فلا بد من أن يقصد بفعلها تلك الوجوه مع المشقة التي تلحقه فيها . ولذلك لا يصح أن يدخل في التكليف ما لا تنافى^(١) فيه الدواعي . وكذلك قلنا : إن الداعي إلى الفعل يدعوه إلى

ب ٣٣

(١) أصله تنافى ، حذف إحدى التاءين .

الإرادة ، والصارف عنه بصرف عن الإرادة ، فيصير من هذا الوجه فاعلا (لأفعال^(١) القلوب) للدواعي أيضا . ونحن نبين من بعد ما يجب أن يفعل له الفعل أو يُترك حتى يستحق عليه الثواب في باب مفرد إن شاء الله .

وقد دخل فيها تقدم من الأبواب أن المكلف يجب أن يكون متسكنا من سبب ما كلفه ؛ لأنه لا يجوز أن يكلف المسبب ولا يكلف السبب . فحتى يبيننا وجوه كونه متسكنا من فعل ما كلف دخل فيه ذلك ، ودخل فيه أنه يجب كونه متسكنا من الإرادة إذا كلف الفعل الذي يقع على بعض الوجوه بالإرادة ؛ لأن من حق الإرادة ألا تحصل جهة لفعله إلا إذا وقعت من قبله . ولم يكن مضطرا إليها . وتفارق العلم في ذلك ؛ لأن العلم بالفعل المحكم قد يصح وإن كان مضطرا إلى أن يفعله وآلا يفعله ؛ فلا يخرج من حيث كان مضطرا إلى العلم / من أن يكون الفعل واقعا من قبله على طريقة الاختيار . ٢٣٤ ولو اضطره الله - تعالى - إلى إرادة الخير لم يصح أن يفعل ذلك الفعل منه على خلاف ذلك الوجه . وإذا صح أنها إنما تؤثر في أفعاله إذا كانت من قبله ، دخل ذلك تحت ما بيناه من التمكن ؛ لأنها كالسبب في هذا الوجه . فأما تذكر النظر وإن لم يكن سببا لما يفعله من العلوم فهو بمنزلة الدواعي . وقد بينا أن المكلف لا بد من حصول الدواعي له . فقد دخل ذلك فيما قدمناه ؛ فلذلك لم نُفرد له بابا .

فصل في ذكر ما ألحق بشروط المكلف وليس هو منها

اعلم أنه ليس من شرط المكلف أن يعلم كونه مكلفا بالفعل . قبل أن يفعله ؛ لأن ذلك لو كان من شرطه لقطع على أنه سيبقى لا محالة وقد ثبت خلافه ؛ لأن الواحد منا يجوز على نفسه الاخترام في كل حال ، ولأن القطع على ذلك يجري مجرى الإغراء

(١) كان على هذه العبارة في الأصل علامة الضرب والمحو ، وكان الأصل : فاعلا للدواعي أيضا .

بالمعاصي ، فيجب ألا يكون ذلك شرطا ؛ لما ذكرناه أولا ، وألا يجوز أن يحصل في المكلف ؛ لما ذكرناه ثانيا .

فإن قيل : فيجب على هذا ألا يقطع أحد من المكلفين بأنه سيبقى لا محالة ، ومن قول شيوخكم في الأنبياء خصوصا خلاقه ؛ قيل له : إنا إن قلنا إنهم لا يعلمون أنهم يبقون لا محالة ، وإنما يكلفون أداء ما حمله من الشرع بشرط النقل ؛ كما نقوله في سائر المكلفين استمر ما ذكرناه . فإن قلنا : إنه - تعالى - لما علم من عالم أنهم لا يقْدرون على ما ينفر ويترى اللذخ خرج إعلامه / حصول القدرة في حال الأمر إلى حصوله في حال الحاجة إلى الفعل بمنزلة ضمّ العلة إلى ما ليس بعلة في الأحكام ولا فرق بين من قال بذلك وبين من قال : إنه يجب في حال التكليف أن تكون السماء فوقه والأرض تحته . وهذا من بعيد الكلام .

وليس من شرط المكلف أن يكون في حال التكليف عاقلا طالما يمكنه معرفة الخطاب ؛ لئلا ما قدمناه من العلة . ولذلك جوزنا في المعلوم والعاجز أن يكون - سبحانه - آمرا لها ، ومكلفا إذا كان هناك من يتحمل التكليف ، ويكون تقديم الخطاب مصلحة له . فإذا صح ذلك ثبت أنه ليس من شرطه أن يكون موجودا في تلك الحال ؛ لأنه لو اعتبر ذلك لوجب أن يعتبر من حيث يجب كونه بصفات المكلف ؛ لأن الوجود وحده لا يعتبر به . وقد بينا أن ذلك لا يصح .

وليس من شرط المكلف أن يعلم أنه يطيع لا محالة ؛ لأننا قد دللنا على حسن تكليف من يعلم أنه يكفر ، فلا يجب إذا أن يكون طالما بأنه يؤمن ؛ كما لا يجب أن يعلم بأنه يكفر . وكذلك فلا يجب أن يكون عالما بأنه يكفر ، إلا أن يعلم أن في ذلك صورا من الإغراء .

وليس من شرط المكلف متى كلف بعض الأفعال أن يعلم أنه لا يزول ذلك

التكليف عنه^(١) ما دام نصيفه بصفة المكلف إلى خلافه ؛ لما سئبه من بعد في باب نسخ الشرائع . وإنما يجب في العقليات أن يعلم أنها لا تتغير ؛ لأن الدلالة دلت على أنها لا تختلف في الوجه الذي له كلف ، لا لأن ذلك شرط في التكليف ؛ ولذلك يصح أن يكون مكلفاً / وإن لم يستدل على ذلك . وقد بينا أنه يجوز أن يحترم - تعالى - ١٣٥ - الكافر ، وإن علم أنه لو زاد في تكليفه لكفر^(٢) ، فلا يصح أن يقال : إن من شرطه أن يعلم أنه سيكلف أبداً إذا كان في المعلوم أنه يؤمن أخيراً . ولا يجب ذلك على مذهب شيخنا أبي علي - رحمه الله - أيضاً ؛ لأنه لا يوجب أن يعلم المكلف ذلك ، وإن أوجب الشيء في نفسه . فإذا صح^٣ ذلك فيما ذكرناه قبلاً لا يجب أن يعلم أنه - تعالى - يكلفه ما دام التكليف صلاحاً له أولى ؛ لأن ذلك كله تقض ، فله - تعالى - أن يقتصر في تكليفه على بعض الأحوال دون بعض ؛ كما أن له ألا يكلفه .

وليس من شرط المكلف أن يعلم أن له مكلفاً ؛ لأنه إذا علم وجوب الواجب عليه وقبح القبيح منه كفى ذلك فيما يصح منه من أداء ما كلف وإن لم يعلم أن له مكلفاً قد أعلمه ذلك أو أمره به أو أراده . وإنما يجب أن يعلم ذلك في السميات خاصة ؛ لأن طريق معرفته بوجودها الأمر ، وقبح ما يقبح النهي ، فلا بد من أن يتقدم له المعرفة بالمكلف ليعرف أمره ونهيه على وجه يصح أن يستدل معها على ما يلزم فعله أو تركه . ولذلك قلنا : إن في حال ما يلزمه النظر هو مكلف وإن لم يصح أن يكون طالباً بالمكلف ؛ لأنه لو علمه لم يكن ليلزمه النظر الذي يصل به إلى معرفته - تعالى - فأما قول من قال : إنه - تعالى - إنما يكلف الإنسان الأفعال إذا تقدم له العلم بها وبأحوالها ، وأبطل حسن تكليف المعارف فسنيين فساداً فيما بعد .

(١) في الأصل : • عند • .

(٢) كذا في الأصل . وكان الصواب : • لأن • .

وليس من شرط المكلف أن يطالب رضاه فيما كلف . ولذلك يجب على الإنسان
الانقياد / في أداء العبادة وأن يزول عن السخط له . ولو كان متملقا باختياره لم يكن
ب ٣١ لتجب هذه الطريقة .

فإن قيل : أليس لا يحسن منا في الشاهد أن يلزم الغير الأمور اللصبة إلا برضاه إذا
كان ممن له رضا بمتبرّء ؟ فهلا أوجبتم مثله في القديم - سبحانه - ، وإذا قبح منا إزام
الغير مع السخط فهلا قبح مثله من القديم - تعالى - قيل له : إنما يعتبر الرضا فيما يصير
الرضا كالوجه لحسنه ، فأما إذا حسُن الشيء مع فقده فلا معتبر به ، وقد ثبت أنه يحسن
من الواحد منا إكراه الغير على الأمر الذي تبلغ المنافع فيه المبلغ الذي لا يحيل على أحد
من العقلاء أن تلك المشقة تُختار له . ولذلك لو دُعِيَ^(١) الإنسان إلى أن يتكلم بقصَل من
الكلام ليعطى ولاية بلد على وجه يحسن ولا مضرة عليه لحسن إكراهه على ذلك ،
ولمعد عند الامتناع من ذلك لاحقا بمن لم يتكامل عقله . وإنما اعتبرنا الرضا في الإجازات
وغيرها ؛ لأن العوض لا يبايع هذا المبلغ ولا يقاربه ، ولأن المتأجر إنما يفعل ما يفعله
لمنفعه التي تخصه . وليس كذلك حال القديم - تعالى - . وقد تفضّينا هذا الكلام
فيما سلف . وإذا ثبت بما نذكره أن الآلام التي يستحق بها الأعواض لا يعتبر فيها الرضا
فيألا يعتبر ذلك في التكليف أولى .

وبعد ، فإن ما يكلفه الإنسان يعلم أنه بالصفة التي لو لم يكن مكلفا للزمه أن يفعله ،
فليس وجوبه عليه من قبل المكلف إلا من حيث خلق فيه العقل . فإذا صح ذلك صار
لزومه بمنزلة وجوب ردّ الوديعة ، وقد صح أن ما حلّ هذا المحل لا يعتبر فيه الرضا
لحصول وجه الوجوب فيه / وليس كذلك الاستنجار في الشاهد . وكالا يجب أن يعتبر
لحصول وجه الوجوب فيه رضا المكلف فكذلك لا يعتبر زوال سخطه في حين
التكليف ، كما لا يعتبر كلا الأمرين في تصرف الولي في أموال^(٢) اليقيم ؛ لأن

(١) في الأصل : آدمي . (٢) في الأصل : أحوال .

المكلف قد صار في هذه الوجوه بمنزلة الينيم الذي لم يبلغ مبلغ الرشد فيا يتمتع بمنافعه .
فإن قيل : فيجب إذا كان المعلوم من حال المكلف أنه سيكفر ويستحق النار لاحتالة
أن يكون له الامتناع من التكليف ؛ لأن ذلك إلى المضرة أقرب منه إلى المنفعة ،
قيل له : إنه أولا غير عالم بكيفية حاله في المستقبل فلا يصح ما ذكرته : ولو كان
عالمًا أيضا لكان مع تكامل شروط التكليف فيه امتناعه من قبول التكليف في
أنه يستحق به النار كإتمامه على المعاصي . فأما إن لم تتكامل شروط التكليف فيه
فالسؤال زائلة .

وليس من شروط المكلف أن تكون المنافع التي يستحقها على الطاعات له حاصلة
أو في حكم الحاصل كالمعاوضات في الشاهد ؛ لأن حصولها مع كونها غير متناهية يستحيل
وحصول ما يستحقها في هذه الأوقات لا يصح ؛ لأنه يُخرج الطاعة من أن تكون
مفعولة على وجه يستحق الثواب بها إلى أن تكون مفعولة على وجه الإلجاء لمنافع
حاضرة . وهذا لا يصح على ما نبهته من بعد . فقد سقط تشبيهه الثواب بالأجرة من
الوجهين جميعا ، على أن تشبيه ذلك بما ينفي^(١) فيه المؤمن بحمل المشقة رجاء المنافع الآجلة
في دار الدنيا من غير أن يكون أجرة ومعاوضة أقرب . وقد ثبت حسن ذلك وإن لم
تسكن المنافع حاضرة ، فيجب أن يكون الثواب بمنزلته .

وليس من شروط المكلف أن يعلم أن الثواب سيحصل له ؛ لأنه لو علم ذلك لقطع
على أنه سيبقى إذا كان في الحال فاسقا ، وهذا إلى أن يكون فاسدا في التكليف أقرب ،
وكان يجب في المؤمن أن يقطع على أنه يموت على إيمانه ، وهذا كالأول فيما ذكرناه .
وعلى كل حال يجب ألا يكون هذا العلم محتاجا إليه وإن لم يكن في حصوله مقسدة .
وبينا أنه ليس من شرط المكلف أن يعلم في كل حال أنه قد أدى ما لزمه .

(١) الكلمة غير واضحة في الأصل ، ويحتمل أن تكون (يسر) .

فلا وجه لإعادته ، وإن كان ذلك واجبا له لم يصح كونه مكلفا مع العلم بأنه لم يؤد ما كلف .

وليس من شرط المكلف أن يكون مريدا لقيل ما كلف ؛ لأن من جملة ما كلف الإرادة ، ولو وجب أن يريد ما لأدى إلى ألا يمكنه الخروج مما وجب عليه . وإنما يجب في كثير من الأفعال أن يريد ما ؛ لأنها لا تقع على الوجه الذي يكون طاعة إلا بالإرادة . وقد يقع منه ما ليس بإرادة ولا يريد أيضا من المسببات . وإن كان فيها ما لا بد من أن يريد ما على جملة أو على تفصيل .

وقد بينا أنه ليس من شرط المكلف أن يكون نافر الطبع عن كل ما كلف ، ولا أن يكون مشتبها لكل ما كلف بجانبه ، فلا وجه لإعادة القول فيه .

واعلم أن الذي حكمنا فيه أنه من شرط المكلف يجب أن يكون شائعا في جميعهم وفي جميع ما كلفوه . والذي بينا ثانيا أنه ليس من شروطه فكنيل . ولا يمتنع أن يحصل من شروط المكلف في أمور مخصوصة ككلفتها مما لا يدخل فيها قدمناه . وأنت تجد ذلك مشروحا عند ذكر شروط الأفعال التي يتناولها التكليف ؛ لأنه بذلك الموضوع أخص .

الكلام في ذكر الصفات التي يجب أن يختص بها المكلف

فصل

في أنه تعالى يجب أن يكون عاليا من حال المكلف بما قدمناه ليحسن أن يكلفه

إنما قلنا ذلك لأنه - تعالى - لو لم يعلم أن المكلف متمكن بالعلوم والقدرة وغيرهما - وقد ثبت أنه عالم لنفسه فيجب أن يعلم كل معلوم - لكان عالما من حال المكلف أنه غير قادر ولا متمكن بسائر وجوه التمكين ، فكان يقيح التكليف ؛ كما يقيح من

الواحد منا أن يأمر الغير بما يعلمه غير مطبق له ومتمكن من إيجاده . وقد بينا صحته القول بفتح مالا يطاق ، فلا وجه لإعادته وذكره . وبيننا أن العتبر في قبح ذلك أن يعلم أن الأمور يتمدّر عليه ذلك على الحدّ الذي أمر به ، وذلك يقتضى أن يعلم من حاله أنه متمكّن بسائر وجوه التمكين ، وأن الموانع لا تحصل فيه ولا الإلجاء ؛ لأننا قد بينا أن أداء ما كلف على الوجه الذى كلف مع الإلجاء لا يصح ؛ لأنه لا فرق بين أن يقع الفعل منه ولا يمكن أن يستحقّ به ما هو الغرض في التكليف ، وبين أن يقع على خلاف الوجه الذى كلف ، أو من غير الجنس الذى كلف .

فإن قيل : أليس يحسن من الواحد منا أمر الغير بالفعل - وإن جوّز ألا يتمكّن منه - إذا أمره على شرط ؛ فهلاًّ حسن مثله من القديم - تعالى - ؟ قيل له : قد بينا أنه - سبحانه - إذا لم يوصف بأنه عالم من حال المكلف بأنه متمكّن فلا بدّ من كونه / عالماً ٢٣٧ من حاله بأنه غير متمكّن ، وليس كذلك حالّ الواحد منا ؛ لأنه لا يجب أن يعلم كلّ معلوم ؛ فيحسن منه انقده علمه أن يأمر الغير على شرط ، سيما وغرضه في الأكثر من الأمر متافه ، لا لينال الأمور بالفعل الذى أمر به غرضاً . ولا فرق في هذا الوجه بين ما يأمر به ديناً أو دنياً ؛ لأنه إذا أمر بالمعروف فلا بدّ من أن يكون له فيه صلاح . وليس كذلك حاله - تعالى - ؛ لأنه يأمر غيره لمنافع تعود على ذلك الغير ؛ فلا بدّ من أن يعلم من حاله ما وصفناه . وأما إن سأل فقال : هلاًّ جاز أن يأمره - تعالى - بشرط ؛ وإن علم أحواله في المستقبل ، فقد أجبتنا عن ذلك وبيننا أن الشرط لا يصحّ مع العلم وأنه لا بدّ عند التفصيل من أن ينول إلى قبح الأمر فلا وجه لإعادته .

ويجب أن يُنظر فيما به يصير المكلف ممكّناً من الأمور التي قدّمناها . فما كان منها مقدوراً للقديم - تعالى - فقط فيجب أن يفعله به في حال حاجته إليه ؛ كما يجب أن يعلم من حاله ما وصفناه . وما صحّ أن يكون من فعل المكلف ينقسم . ففيه مالا يحسن

أن يفعله - تعالى - ويجب أن يمكنه منه . ومنه ما يحسن منه - تعالى - أن يفعله ، وما هذا حاله فلا بدّ من أن يفعله به .

ولا يحسن أن يكلفه إلا أن يكون الغرض حصوله فقط ، فقد يجوز أن يكون من فعل أى فاعل كان ، ويحسن معه التكليف . وإن كان لا يجوز أن يكلفه إلا وله صفة زائدة على حصوله فقط . وشرح ذلك يذكر في كتاب اللطف .

/ فصل في أنه - تعالى - يجب أن يكون ممكنا للكلف بنصب الأدلة

١٢١

اعلم أن المكلف وإن كان لا يتمكن من فعل المعارف إلا بالأدلة ، فليس له بالأدلة صفة . فلذلك جعلنا ذلك من صفات للكلف ؛ لأنه يجب أن يفعله حتى يصحّ من المكلف أداء ما كلف بما لا يتم إلا به . والأدلة وإن كان فيها ما يكون من فعل الغير فأصولها من فعله - تعالى - وموضع ^(١) الجميع إليه . فلذلك أجمنا القول في أنه من صفات المكلف .

وإنما يجب أن ينصب الأدلة ؛ لأننا قد بينا أن من شرط المكلف أن يكون عالما بصفة ما كلف ، وبما معه يمكنه أدائه من المعارف ، وبما معه يمكنه أن يعلم أنه قد أدى ما كلف . فإذا لم يصحّ ذلك أجمع إلا بالنظر في الأدلة فكما لا بدّ من أن يمكنه من النظر ليصل إلى المعرفة فكذلك يجب أن يمكنه بنصب الأدلة من الوصول ^(٢) إلى المعارف . وتبين فيها بعد أن النظر لا يوجب العلم ولا يكون صحيحا إلا إذا كان نظرا في دليل يعلمه المكلف على الوجه الذي يدلّ . وذلك يبين صحة ما ذكرناه .

وإنما يجب أن ينصب - تعالى - الأدلة فيما يحتاج في معرفته إلى اكتساب العلوم ،

(٢) في الأصل : « الوصول » .

(١) كذا . والأنب : مرجع .

فأما ما يعلمه المكلف باضطرار فتعريفه - تعالى - ذلك باضطرار أبلغ من تمكينه بنصب الأدلة، فذلك^(١) لا يجب فيه نصب الأدلة. وإن كان الأكثر منه مما لا دليل عليه فالكلام فيه أصلا لا يصح. وقد بينا أن في الأمور التي يحتاج المكلف إليها ما المعتبر فيه حصوله من / أى جهة حصل؛ كما أن المعتبر في قبح التكليف عند فقد ٢٣٨ شرائط التكليف فقدها من أى وجه حصل. ولذلك قام نصب الأدلة من فعل غير القديم في بعض المواضع مقام نصب الأدلة من فعله. وإذا صحح أن العلم لا يصحح أن يكتسب إلا بالنظر في الدلالة المعلومة فقد صار فقدها في أنه يوجب تعدد ذلك بمنزلة فقد الآلات. فذلك وجب عليه - سبحانه - أن ينصب الأدلة حتى يحسن أن يكلف؛ كما وجب أن يمكن بالآلات وغيرها.

واعلم أن الأدلة على ضربين. أحدهما يُجمل حصوله شرطا في حسن التكليف. والآخر يقتضى التكليف وجوبه من غير أن يُجمل شرطا. فالذى يجب كونه شرطا هو ما يجب أن يتقدم حال التكليف ويرد التكليف عليه أو يجامعه. فأما ما يفعل حال^(٢) التكليف فإن جعله شرطا في حسن التكليف يقتضى أن يجعل الموجود في الحال شرطا في الممدوم المقتضى، فيجب إذاً أن يقال: إنه - تعالى - بالتكليف قد التزم وجوب ذلك؛ كما التزم وجوب الألفاظ والإبانة.

فصل في أن المكلف - تعالى - يجب أن يكون غرضه التعريض

للثواب بفعل ما كلف

قد بينا من قبل أنه - تعالى - إذا ثبت كونه حكما، فلو لم يكن له بالتكليف فرض لقبح. وإذا لم يجوز أن يكون غرضه المنافع العائدة عليه لاستحالتها عليه ثبت أنه

(١) في الأصل: «فكذلك».

(٢) موضع هذه الكلمة يشار في الأصل.

٢٣١ | يجب أن يكون غرضه منفعة المكلف . ولا يجوز أن يريد بالتكليف المنفعة التي لا تستحق به ولا تحصل . فيجب أن يكون / الفرض وضوله بفعله ما كلف إلى ما يستحق به من الثواب . وقد ثبت أن الثواب لا يحسن إلا مستحقاً . فيجب أن يحسن — تعالى — أن يكلف الشاق لأجله . وهذه الجلة توجب أنه — تعالى — يجب أن يكون عالماً بأنه سيحصل للمكلف مامعه يتمكن من فعل ما كلف ، وأنه يعلم أنه سيحصل له إذا هو أدى ما كلف ما هو الفرض من الثواب . فذلك جعلنا ذلك شرطاً في حسن التكليف .

فإن قيل : أفقتولون : إن حصول الثواب إن أدى ما كلف هو الشرط ، أو كونه — تعالى — عالماً بأنه سيفعل به للمستحق ؟ قيل له : الذي نجمله شرطاً كونه تعالى عالماً بذلك ؛ لأننا قد بينا أن ما تراخى وجوده عن حال التكليف لا يجوز أن يكون شرطاً فيه [و] الثواب فلا بد من تراخيه ، فلا بد إذاً أن يكون الشرط في ذلك ما يختص به المكلف ؛ لأنه لا يتتبع أن يكون لأحوال الفاعل تأثير فيما لم يحسن الفعل منه ؛ كما قد تؤثر في وقوع الفعل من قبله على بعض الأوصاف ، وكما قد تؤثر في استحقيقه الدم والمدح بالفعل . ولهذا صح أن يحكم بحسن الألم متى إذا علمنا أن فيه نقماً أو دفع مضرّة ، وإن لم يحصل ذلك في الحال .

فإن قيل : فيجب ألا يحسن منا أن نأمر الغير بالفعل إلا مع العلم بأنه سيحصل له ما يستحق به على ما ذكرتموه في القديم — تعالى — ؛ لأن ماله يحسن التكليف لا يختلف فيه الشاهد والغائب ؛ قيل له : إنما يجب ما ذكرته متى تساوت الأحوال والميل . فأما عند افتراقهما فذلك غير واجب . وقد بينا أن الواحد متى لا يأمر غيره لمثل الفرض الذي له يكلف القديم — سبحانه — فلا يجب ما ذكرته . وبيننا أنه إذا لم يصح أن يعلم الموافق كما يجب في القديم — تعالى — / أن يعلم كل معلوم ، لم يجب ذلك فيه . وكل هذا

يبين الفرق بين الأمرين . ولذلك قام الغان في الشاهد إذا كلف الغير لحصول الأغراض مقام العلم . فإن قيل : يجب على هذا لو لم يحصل الثواب بأن لم يفعله القديم - تعالى - بالمستحق أن يحسن التكليف ؛ لأنكم لم تجعلوا وجه الحسن حصول الثواب ؛ قيل له : إذا ثبت أنه يجب أن يكون عالماً بأنه سيثيبه فلا بدّ من أن يحصل معلومه على ماعله ، وبصير كأن وجوده شرط في حسنه .

فإن قال : إذا كان وجود الثواب كالمفصل من كونه عالماً بأنه يحصل أمكن أن يُسأل فيقال : فلم يفعله - تعالى - مع علمه بأنه يفعله كيف كان يكون ؛ كما يصح أن يقال : لو فعل - تعالى - التبيح مع العلم بأنه لا يفعله كيف كان يكون فما الجواب عن ذلك ؟ قيل له : إنا نقول : إنه - تعالى - لو لم يفعله كان لا يخرج التكليف من أن يكون حسناً لحصول وجه حسنه . وإنما كان بصير - تعالى - غير فاعل لما وجب عليه ؛ لأنه بالتكليف لا بدّ من أن يلتزم بفعل ذلك ، فإذا لم يفعله كان مخالفاً بالواجب واستحقّ الذمّ لأجل ذلك . وهذه طريقتنا في كل أمر يقتضى التكليف وجوب فعله . ولهذا قلنا لمن خالفنا في استحقاق الذمّ : إنه يلزم على قولكم في القديم - تعالى - لو لم يفعل الثواب وقد وقع التكليف على الوجه الذي يحسن ألا يستحقّ الذمّ وأن يكون الثواب كالتفضل ، ولو كان كذلك لعاد الأمر في التكليف إلى أن^(١) يكون حسناً من حيث كان لا يقتضى وجوب فعل الثواب ومفارقة التفضل . وكما يجب لهذه الجملة أن يكون - تعالى - عالماً بأنه سيثيب من أطاعه / فكذلك يجب أن يكون عالماً بأن الثواب نفسه مستحقّ ؟ ويكون عالماً بأنه يجعل المكلف باصطفاه التي معها يصحّ توفير الثواب عليه . فلذلك قلنا : إنه - تعالى - قد التزم بالتكليف الإعادة ؛ لأن معها يصحّ توفير المستحقّ وسنبين . من بعد الكلام في ذلك .

٤٠

(١) كذا والخامس : هـ الأ

فصل في أنه ليس من شرط التعريض للثواب إرادة الثواب

زعم قوم أنه - تعالى - لا يصح أن يكون ممرضاً بالتكليف المنافع إلا وهو يريد للثواب في حال التكليف . وكذلك لا يكون ممرضاً للآلام بالمعرض إلا وهو يريد فعله في تلك الحال . وجوزوا على هذا القول أن يقدم - تعالى - إرادته على المرادات . وقالوا : متى كان التكليف لا يصير تعريضاً إلا بها خرجت من أن تكون عزماً ، وجرت مجرى الإخبار ، وحصل فيها معنى تخرج به من أن تكون عبثاً ، ففارقت سائر مالا يجوز عليه من الإرادات . قالوا : وإذا صح أن يريد - تعالى - أن يفعل المكلفُ الطاعة ولا يكون ممرضاً ، وصح أن يريد أن يفعلها ويكون ممرضاً فلا بد من إرادة ثانية يقع بها هذا الفعل تعريضاً ؛ كما يحتاج الخبر إلى إرادة سوى إرادة إحداثه ؛ ليصير بها خبراً . وكذلك الأمر وغيرها . وقالوا : لولا أن الأمر كما قلناه لم يجب أن يكون - تعالى - مریداً للثواب بالوعد وللعقاب بالوعيد ، فإذا وجب ذلك صح أنه إنما يتم ذلك على قولنا .

واعلم أن المعرض قد يكون ممرضاً غيره للأمر وإن لم يكن مریداً له في الحال . وإنما يجب أن يكون / مریداً للأمر الذي يتوصل به إليه على الوجه الذي يصح التوصل به إليه ، ولكي يتوصل به إليه . يبين ذلك أن الواحد منا قد يعرض غيره للمنازل وإن لم يكن مریداً لها في الحال إذا أراد ما ذكرناه . فإن قيل : إنما يصح ذلك في الشاهد ؛ لأن تلك الأمور لا تكون مستحقة بما يعرضه به إليها . فأما لو كانت مستحقة عليه لوجب فيه ما قلناه في القديم ؛ قيل له : قد تكون تلك المنزلة مستحقة عليه وواقعة به ، ولا يجب مع ذلك أن يكون مریداً لها ، بل ربما لم يخطر له بالبال تفصيلها ، ولا يخرج من كونه ممرضاً لها . يبين ما قدمناه أن التكليف لا يصير على بعض الوجوه بالثواب ولا له به

ب

تعلق ، فلا يجب أن يكون تمبرضا إلا بأن يكون الثواب مرادا . وإنما أوجبنا في الأمر
 ألا يكون أمرا إلا وللمأمور مراد لتعلق الأمر به ؛ ألا ترى أن الخبر لما صح كونه خيرا
 وإن لم يوجد الخبر البتة لم يجب ألا يكون خيرا إلا بإرادة إيجاده ، وليس كذلك الأمر
 لأنه متناول لإحداث الفعل فلا بد من إرادة إحداثه معه . وقد علمنا أن الإرادة نفسها في
 التكليف إنما تتعلق بالفعل الذي يفعله المكلف دون غيره ، فيجب أن تكون إرادة له
 على الوجه الذي يستحق الثواب به .

فإن قال : إذا كان الثواب مستحقا بالفعل الذي يتعلق التكليف به صار التكليف
 كأنه متعلق به ، فذلك وجب أن يراد ؛ قيل له : فيجب على هذا أن يكون الأمر مامريدا
 لما يستحق بالمأمور به من حيث كان مستحقا على الملامر به تعلق . وبطلان ذلك يقضى
 بالفساد / على ما أوردته .

٤١

فإذا صح بما بيناه أنه لا يجب أن يريد - تعالى - الثواب في حال التكليف ليصير به
 تمبرضا ، فيجب أن تقبح هذه الإرادة لو وقعت منه - تعالى - ؛ لأنها عبث لا فائدة فيها
 على ما نقله في المدم . وما بين ما تقدم أنه لو وجب أن يريد - تعالى - فعل الثواب
 ليصير التكليف به تمبرضا لم يكن بأن يريد فعله لمن المعلوم أنه يكفر بأولى من أن يريد
 ذلك لمن المعلوم أنه يؤمن ؛ لأنهما يتفقان في أنه - تعالى - كلفهما على وجه التعريض ،
 فكان يجب أن يكون ما يرده عند تكليفهما يتفق ولا يختلف ، إما على شرط أو على غير
 وجه الشرط . وفساد ذلك يبطل ما قلناه .

وبعد ، فلو لم يكن التكليف تمبرضا إلا بأن يريد - تعالى - الثواب ، وقد علمنا أنه
 ليس بأن يريد بعض ما يستحق به من الثواب بأولى من أن يريد غيره فكان يجب أن
 يكون مريدا لما لانهاية له من الثواب بإرادات لانهاية لها ، وهذا محال . وليس لم أن
 يقولوا متى أراد على الجملة حصل به تمبرضا ؛ لأنه لو كان لا يكون تمبرضا إلا بأن

يريدُه لكان المقضى لذلك فيه هو كونه مستحقاً به ، والاستحقاق يرجع إلى التفصيل
إلى الجملة . فالقديم - تعالى - عالم بالتفصيل ، وذلك يوجب عليهم ما قدمناه .
وبعد ، فإذا صحَّح من الواحد منا أن يأمر غيره بالمعروف وإن لم يرد في الحال ما يستحقه
من المدح والثواب فهلاً صحَّ منه - تعالى - أن يريد من المكلف هذه الأفعال وإن لم
يُرد الثواب . فإن قال : إنما فارق حاله - تعالى - حالَّ الشاهد لأنه - تعالى - معرَّض
والأمر بالمعروف ليس كذلك / فكما يجب افتراقهما في ذلك فكذلك فيما قلناه ؛ قيل له :
ب إن أمره - تعالى - وإرادته إنما وُصفاً بذلك لأنه - تعالى - مع كونه يريد ما منه الفعل قد
جدله بالصفات التي يمكنه معها التوصلُ بالفعل إلى الثواب المطلوب فصار معرَّضاً لذلك ،
وليس كذلك حال الأمر بالمعروف . ولو وجب ألا يكون تعالى معرَّضاً إلا مع إرادة
الثواب لم يكن هنالك علة سوى كون الثواب مستحقاً بما أراده منه ، وذلك قائم في الأمر
بالمعروف ؛ فلذلك لزمهم ما قلناه ، ولم يرجع علينا في التعريض . فإذا صحَّح بهذه الجملة أن
التكليف يكون تعريضاً للثواب وإن لم يُرده - تعالى - فقد سقط ما حكينا عندهم في أوَّل
الفصل ؛ لأنهم يتوه على هذا الوجه .

فأمَّا الوعد فلا يتصلُ بذلك لأن الوعد هو خبر عن أنه سيفعل بهم الثواب المستحق ،
ولا شك أن الخبر لا يجب أن يكون مردياً لما أخبر عنه ؛ لأنه قد يُخبر عما يستحيل أن
يريد . فتى أورد هذه الزيادة في هذه المسألة فقد جمع جهلاً إلى جهل . ولو كان التكليف
لا يحصل تعريضاً إلا بهذه الإرادة لوجب إخراجها من باب العزم ، على ما قاله القوم ،
ولحصل فيها معنى تخرج به من أن تكون عبثاً ، ولم نقل : بأن العزم لا يجوز على الله
- تعالى - لأنها إرادة متقدمة فقط . وإنما حكينا بعبه لأنه لا معنى فيه ؛ فلو حصل في
بعضه معنى تخرج من كونه عبثاً ولحسن ، لكننا قد بينا فيها ما يقتضى أن تكون لا مة
بباب العزم ؛ من حيث لم يصح ما زعموه من أن التكليف لا يكون تعريضاً إلا بها

٢ ولهذا الجملة قلنا : / إنه - تعالى - قد يكون ممرضا بالتكليف للنازل السنيّة وإن لم يرد في الحال إحداث القدر والعلوم وسائر مالا يتكّن المكلف إلا معه . ولو كان الأمر كما قالوه في إرادة الثواب لوجب مثله في إرادة وجوه التمكين بأسرها ؛ وكل ذلك بين .

والقول في الميوض كالتقول في الثواب ؛ لأنه مستحقّ بالألام ، كما أن الثواب مستحقّ بالطاعات . فلا يجب أن يكون القديم - سبحانه - مريدا له عند فعله للألم ؛ لمثل ما قدمناه .

فإن قيل ؛ فلي أي وجه يجب أن يريد الألم ليكون حسنا ؟ قيل له ؛ قد ثبت أنه قد يكون مفعولا على وجوه ؛ منها على جهة العقاب ومنها على جهة الظلم . ومنها للمنافع . وينقسم ذلك . فخل في هذا الوجه محلّ لفظ الخبر الذي يجوز أن يكون خيرا عن أشياء ، فكما أن الخبر يجب أن يريد الخبر على بعض الوجوه دون الخبر عنه ، فكذلك فاعل الألم يجب أن يريد على وجه التميّيز دون سائر الوجوه .

فصل في الصفات التي لا اختصاصه - تعالى - بها يحسن منه

أن يكلف دون غيره

اعلم أنه - تعالى - لما اختصّ بكونه قادرا على خالق الإنسان وخلق ما يصير به حيا قادرا متكنا من فعل ما كلف ، واختصّ مع ذلك بأنه قادر على أن يجازيه على فعل ما كلف بما يستحقّه ، حسن منه لأجل ذلك أن يكلفه . وهذه الصفة يختصّ بها القديم - تعالى - دون غيره ؛ لأن غيره لا يصحّ منه التمكين ولا التعريف ولا المجازاة على الجملة الذي يستحقّ بالتكليف . فلذلك صار / - سبحانه - مختصا بأن له أن يكلف ٢٤٣
دون غيره . ولو صحّ في غيره أن يختصّ بهذه الأوصاف لحسن منه أن يكلف ؛ ألا ترى

أنه لما صحح في الواحد من ماله يحسن الأمر حسن ذلك منه ؛ كما حسن ذلك من القديم - تعالى - . وكذلك القول في سائر الأفعال « أن وجه الحسن إذا صحح في الكل وجب حسنه من الجميع على واحد^(١) » .

ومما يختص به - تعالى - في هذا الباب أنه العالم من حال الأفعال بما يحسن معه أن يتناوله التكليف ؛ لأن كون الأفعال مصلحة لا يملها إلا العالم لنفسه دون غيره . فكما أنه المختص - تعالى - بصحة خلق مامعه بصحح التكليف « فكذلك هو المختص بالعلم بما معه يحسن التكليف من أحوال الأفعال .

فإن قيل : هلاً جوزتم أن يكلف الوالد ولده الأمور لمعلم إنعامه عليه ؟ أولستم تجوزون حسن ذلك في الشاهد ؛ لأنه يلزم الولد ما يكلفه والده ؛ كما يلزم طاعة القديم - تعالى - فيما كلف ، فكيف حكمتم بأنه - تعالى - هو المختص بذلك دون غيره ؟

قيل له : إن الوالد وإن كان منعماً على ولده فليس يحسن منه أن يكلفه ، وإنما يجب عليه^(٢) أن يفعل ما يكون يراً به لاعلى جهة التكليف من جهته ، لكن لأنه تقرر في عقله حسن ذلك ووجوبه في بعض الأحوال ، فصار هذا التكليف راجعاً إلى الله - تعالى - دون غيره ، وبصير أمر والده كالشرط في لزوم الفعل وحسنه ؛ كما أن خير الخبير في أن في الطريق سبماً هو شرط في لزوم تجنّبه ، وإن كان جميع ذلك يُعلم في الجملة من جهة العقل . ولهذا الجملة قلنا : إن القديم - تعالى - هو المختص بصفات يحسن لكونه عاياً أن / يؤلم البالغ على جهة التمييز والمصلحة . وأنت تجد ذلك مشروحاً في باب العوض . وليس لأحد أن يقول : أليس القديم - تعالى - قد يجب عليه الواجب من غير تكليف مكلف ، فهلاً قلتم مثله في الواحد من ماله . وذلك لأنه - تعالى - لا يحصل على

(١) كذا . وكان الأصل : على اسق واحد . (٢) أي على الولد .

الصفة التي يجب لأجلها عليه الواجب من قِبَل غيره البتة ، ولا يجوز أن يكون مكلفاً لنفسه ، ولأن الأفعال لا تُشَقُّ عليه أصلاً . وليس كذلك حال الواحد منا ؛ لأنه ممن يحصل على الصفات التي معها تلحقه الكلفة ويلزمه الواجب من جهة القديم - تعالى - فصَحَّ أن يكون - تعالى - مكلفاً له من حيث جعله كذلك ، وحسن أن يكلفه لكونه قادراً على ماممه بحسن ذلك : من المجازاة وغيرها . ولما نجعل العلة التي لها يحسن منه - تعالى - أن يكلف هو النعم ، وإنما نجعل النعم علة في حسن عبادته وشكره ، على ما سنبينه من بعد ؛ لأن العبادة تعظيم فلا بد من أن تجرى تجرى الشكر في كونها مستحقة بالنعم والتكليف . وإنما حسن لما للكلف فيه من المنفعة ، فيجب أن تكون العلة فيه ما ذكرناه .

فصل في أنه - تعالى - المختص باستحقاق العبادة وما يتصل بذلك

اعلم أن في جملة ما يكلفه - تعالى - من الأفعال ما لا يحسن إلا إذا وقع على وجه العبادة . فذلك بيناً ما له يستحق العبادة ويحسن منا أن نعبده .

قد ثبت أن العبادة ضرب من الخضوع والتذلل للمعبود على سبيل المبالغة لتعظيمه .

فيجب ألا تحسن إلا مستحقة بفعل ؛ كما أن الشكر / لا يحسن إلا مستحقا بفعل . وقد ٢٤٣

علمنا أنه - تعالى - يستحق ذلك علينا للإتمام العظيم . فيجب أن يكون علة استحقاقه ذلك دون غيره . فإن قيل : أليس قد شارك القديم - سبحانه - غيره في كونه ممتعياً ، فهلاً استحق العبادة بذلك ؟ قيل له : إنه لا يستحق بالإتمام فقط ، وإنما يستحق بإنعام مخصوص لا يصح إلا فيه - تعالى - وهو لأن^(١) نعمة مستقلة بنفسها ، وهي أصول النعم مع عظمها ؛ لأن نيم غيره لا تكون نيماً إلا بنعمته - تعالى - من جهات ، فلما

(١) كذا . والأسب : أن .

اختصّ نعمة بهذه الخلال اختصّ باستحقاق العبادة دون غيره ؛ لأن العبادة إذا تضمنت
التناهي في التعميم والتذلل والخضوع وجب كونها تابعة للإنعام الذي لا مزيد عليه
في بابه .

فإن قيل : أليس قد ثبت أن ما يستحقّ بالأفعال يمتزىد ، فقد يستحقّ يسير الفعل
اليسير منه كالسبح والذمّ والشكر وغيره ، فهلّا استحقّ سائر المنعمين قدرا من
العبادة لكان بعضهم ، وأن يكون المزية له تعالى أنه يستحقّ العظيم من العبادة
لعظم نعمة ؟

قيل له : إن العبادة لا تقسم ولا تنجزأ من جهة العقل ، وإنما تعظم بالقصد الذي
تقتضى فيه المبالغة في الخضوع والتذلل للمعبود . ولذلك تساوى عبادة الضعيف وعبادة
القوى . فإذا قبح أن يقصد إيقاع الفعل على هذا الوجه إلّا له تعالى وجب كونه مختصا
باستحقاق العبادة دون غيره . وفارق حالها حال سائر الأمور المستحقّة بالأفعال
فكان العبادة متى قصّد بها ما ذكرناه كانت عبادة ، ولم تحسن إلّا له تعالى . ومتى لم
يقصد ذلك بها لم تحصل عبادة أصلا . فالسائل بما سأل عنه كأنه طالبنا بأن يحسن منا أن
يفعل بضمنا / بيمض (ما ليس ^(١) بعبادة) وذلك صحيح عندنا ، أو أن يحسن أن يفعل
بضمنا بيمض مثل ما يجب للقديم من العبادة ، وقد أقرّ بقبح ذلك .

فإن قيل : ألسمّ تقولون في القديم تعالى : إنه إله فيما لم يزل ^(٢) ، وقلم في حقيقة
الإله : إنه المستحقّ للعبادة ، وهو فيما لم يزل لم يفعل النعم ، وذلك يبطل القول بأن
العبادة تستحقّ بالتم قيل له : إن الإله هو الذي تحقّق له العبادة وتايق به . ومعنى هذا
الكلام أنه القادر على أن يفعل من الإنعام ما يستحقّ به ذلك . فلما اختصّ بذلك دون
غيره اختصّ بكونه إلها . وليس يستحقّ العبادة من حيث كان قادرا على فعل

(١) هذه العبارة كتبت في الأصل قبل (أن يفعل بضمنا بيمض) .

(٢) أي في الأزلي .

ما يستوجبها ، وإنما يستحقها من حيث فعل ذلك . ولذلك نصفه - تعالى - بأنه إله الجداد ولا يستحق العبادة على الجداد ؛ لأنه وإن كان قادراً على أن يفعل به ما يستحق معه العبادة فهو غير فاعل به ذلك .

فإن قيل : أليس قد أمر الله للملائكة بالعبادة لآدم والسجود له ، وذلك يُبطل قولكم : إنه - تعالى - المختص بذلك ؟ قيل له : إنه - تعالى - لم يأمر بأن يعظم بالسجود آدم ، وإنما أمر أن يعظم هو تعالى بذلك ، وإن كان السجود نحو آدم ولمكان بنوته يتضمن تعظيمه صلى الله عليه وسلم . فخرى ذلك تجرى أن نطيع الرسول عليه السلام ؛ بالصلاة وإن كنا نفعلها عبادة لله سبحانه . فن حين كنا نطيعه صلى الله عليه بها يتضمن تعظيمه ، وإن كانت لا تحصل عبادة إلا لله تعالى دون غيره . وقد أُجيب عن ذلك بأنه عليه السلام كان كاقبلة في السجود . فكما أن صلاتنا لا تكون عبادة للبيت وإن كنا نصلى إليه فكذلك لا يكون السجود عبادة لآدم . وهذا وإن أمكن أن يقال على جهة التقريب فهو مخالف للسجود نحو آدم ؛ لما في ذلك / من تعظيمه على بعض الوجوه . وليس كذلك حال السجود نحو القبلة . فهما من هذا الوجه مختلفان وإن اتفقا ، من حيث لم يكن عبادة لواحد منهما وكانت العبادة له تعالى . والعبادة إذا كانت تتضمن الخضوع والتذلل على طريق التظيم للمعبود فلا بد من أن نستند إلى علم بحال المعبود وأنه مختص بما معه يستحق ذلك ، وذلك لا يصح في الجمادات . وقد يصح أن نفتقد في الحى بعض هذه الصفات . فالواجب إذاً أن نعول في الجواب على ما ذكرناه .

فأما عبادة العرب للأصنام فذلك غير طاعن فيما ذكرناه ؛ لأننا لم نقل إن العبادة لمن لا يستحقها غير مقدورة ، وإنما قلنا : إنه لا يستحقها إلا القديم تعالى ؛ كما أن الشكر لا يستحقه إلا المذموم ، وإن صح من جهة القدرة أن يفعل بغيره . ولا شبهة في أنه لم يكن من الأصنام نعمة على من عبدها ، فضلاً عن أن يكون منها من الإناعام ما يستوجب

به العبادة ، فلا وجه للإكثار في ذلك .

وأما الشكر فهو الاعتراف بنعمة اللّٰه مع ضرب من التمتع . فذلك يستحقه كل منعم بقدر نعمته ، ويصح فيه التزايد من حيث كان الاعتراف يختلف بحسب المعترف به ؛ كما أن الذمّ يختلف بحسب اختلاف اللّٰه عليه من الأفعال ، فذلك جاز أن يستحقّ غير الله تعالى الشكر إذا لم يقع من اللّٰه إحباط بإساءة توفى على نعمه لأنه متى كان حاله ذلك لم يستحقّ الشكر ، ولذلك قلنا : إن الحجرة لا يمكنها أن تقول بوجود شكر الله تعالى على الكافر ، مع قولها : إنه خلقه لجهنم . وإن كنا قد أزمناهم من قبل أنه لا يمكنهم القول بوجود الشكر لله والعبادة على المؤمن أيضا . فأما ما / أتبدّ الله ١٢٤ به شرعا من عبادة الله تعالى بأفعال مخصوصة فغير ممنوع أن يحسن منا أن نفعل ما هو من جنسها على بعض الوجوه بغيره سبحانه . وإنما يقبح أن يخضع للغير ويتذلّ له على جهة اللباقة في التمتع ؛ لاختصاص القديم - تعالى - باستحقاق ذلك . ويجب في كثير منه أن يكون الأمر فيه موقوفا على الدلالة ، وإن كان ما يبلغ منه في كونه علامة للتمتع نهاية ما يمكن . يجب أن يكون القديم - جل وعز - مختصا به دون غيره . فإن قيل : فيجب لو فعل القديمُ تعالى ما يحيط به نعيمه ألاّ يستحقّ الشكر والعبادة ؛ قيل له : كذلك تقول ، وإن تعالى عن فعل ذلك . ولذلك قلنا : إنه - تعالى - لو عذب من لا يستحقّ العذاب لم يستحقّ منه العبادة إذا بلغ الحدّ الذي يحيط نعيمه .

فصل في أنه - تعالى - يجب كونه قادرا على المجازاة وعالما بكيفيتها

قد بينّا من قبل أن التعريض بالتكليف للثواب لا يقع منه تعالى على وجه يحسن إلا مع صحّة كونه فاعلا للثواب ^(١) وموقرا على مستحقّه . وقد ثبت بالدليل أنه تعالى

(١) كان الأصل : مؤزاه .

موصوف بالمقدرة على الأجناس التي نصير للثواب متابا بها ، وأنه تعالى عالم لنفسه ، فهو عالم بكمية ما يستحقه المكلف إذا أدى ما كلف ، وأنه غنى لا يجوز ألا يفعل ماوجب عليه ؛ كما لا يجوز أن يفعل القبيح . وإذا ثبت اختصاصه بذلك حسن منه أن يكلف على جهة التعريض للثواب . والواحد منا يفارق القديم تعالى فيما ذكرناه من الوجوه ، فلذلك لا يحسن منه أن يكلف . وإن كنا قد ذكرنا في / مباينة حال الواحد منا للقديم ٤٥ - جل وعز - وجوها لا طائل في إعادتها . وسنشبع القول في هذا الوجه في باب العوض إن شاء الله .

فصل فيما عدوه من شرائط المكلف وهو خارج عنه

قد بينا أنه يحسن منه - تعالى - أن يكلف من المعلوم أنه يكفر ويمسى ويموت على ذلك . فلا يجوز أن يحمل من صفات المكلف أن يكون عالما بأن المكلف سيطيع لا محالة وينال المنزلة التي عرض لها .

وإذا صح ذلك ثبت أيضا أنه ليس من صفات المكلف ألا يكون عالما بأن المكلف يمسى وأنه يستحق العقاب . وقد دللنا على كلا الوجهين بما لا طائل في إعادته . وإذا ثبت في التكليف - على ما نقوله - أنه تفضل لم يصح أن يحمل من صفات المكلف أن يعلم أنه مؤدى^(١) بالتكليف ماوجب عليه من حيث كان صلاحا للمكلف أو أصلح له ؛ على ما يقوله من خالف في ذلك . ويظن أنه تعالى لو لم يكلف لاستحق الآثم أو لحقه نقص في الحكمة .

وليس من صفات المكلف أن يكون فاعلا لكل مايقبأ أنه لا مدخل له في حسن التكليف ، ولا أن يكون قادرا على مالا تعلق له بذلك . وهذه الجملة تُغنى المتأمل عن تفصيل كثير .

(١) كذا . والأظهر : يؤدى .

وقد بينا أنه ليس من شرطه أن يكون مريدا للتوابع والجزاء إلا في حال فعله لها . وإنما يجب أن يكون عالما بذلك وبأنه سيؤقره على مستحقه . وقد سبق تفصيل ذلك ؛ وليس من صفات / المكلف أن يكون مريدا لفعل ما كلف حالا بعد حال ؛ لأنه متى أراحه أو لا أغنى عن تكرير الإرادة قبل وجود الفعل . وقد بينا تأويل قوله تعالى : وما تشاءون^(١) إلا أن يشاء الله رب العالمين ، وأنه لا يدل على أنه تعالى يشاء فعل المكلف في كل حال شاء العبد .

وقد بينا أن من المتكلمين من زعم أن من شرط حسن التكليف منه تعالى أن يكون أمرا بالشيء قبل حاله بوقت أو أوقات يمكنه معها الفعل ، وأنه لا بد من أن يجعله في حال التكليف بالصفة التي معها يصح أن يؤدي ما كلف ثانيا . وليس الأمر كما قدر لأنه يحسن منه - تعالى - أن يكلف الجاهل بالنبوات أن يفعل في المستقبل الصلاة ، وإن كان المعلوم أنه لا يعرف النبوات ويضع لذلك العلم بالشرائع والصلوات . وقد بين شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - أن التمكين من العلم يجرى مجرى العلم في حسن التكليف . ولذلك يستحق الخارجى الذم على قتل الخالف ، والبرهمنى الذم على الإخلال بالشرائع ، وإن لم يتمكنوا - وهما على تلك الحال - من أداء ذلك ؛ لأنه قد كان يمكنهما أن يتوصلا إلى ذلك بأمور يمكنهم إحداثها ، فلما أخذوا بها أتوا من قبيل أنفسهم في فقد التمكن من هذه الأمور ، فاستحقوا الذم . ولذلك صار الخلق بالتمعارف مستحقا للذم ؛ لأنه لم يفعل سائر الواجبات في هذه الأوقات التي لو لم يصيغ المعارف من قبل لأمكنه أن يعلمها ويؤديها على الوجه الذي كلف .

وليس لأحد أن يقول : إذا كان المعلوم من حال المكلف أنه لا ينظر في معرفة الله فلا يمكنه لذلك أن يؤدي الشرعيات في الحال العاشرة ، فيجب ألا يحسن أن يأمره

(١) الآية ٢٩ سورة التكويد .

بذلك / وإن أتى فيه من قبلة ؛ (كما لا يحسن أن يأمره بذلك وإن أتى فيه من ٤٦
 قبلة ^(١)) كما لا يحسن أن يأمر - تعالى - بالقيام من يقطع رجل نفسه وإن أتى فيه
 من قبلة . وذلك لأن القطع متى حصل لم يكن له سبيل إلى أن يصبر نفسه ممن يمكنه
 القيام ، فخل ذلك محل المنع الوارد عليه ، والمجزر وسائر ما يزيل التكليف . وليس
 كذلك إخلاله بالنظر ؛ لأنه من أخل بذلك لا يخرج من أن يمكنه أن يتطرق إلى أداء
 ما كُلف . وأنه قد كان له سبيل إلى ذلك وهذا حاله . فلذلك فرقتنا بين الأمرين .
 ولو كان حصول مامعه لا يمكن الفعل يؤثر في وجوبه وإن تمكن من تحصيل مامعه
 يصح الفعل لوجب إذا أفنى - تعالى - المكلف أو أمانته ألا يكون الثواب عليه واجبا ؛
 لأن - والحال هذه - لا يصح أن يفعل الثواب فلما بطل ذلك عند الكل ؛ من حيث
 يصح منه - جل وعز - أن يعيد المستحق للثواب وبنييه . فكذلك يجب ألا يخرج
 الشرائع من أن تكون واجبة على البرزهي . وأن يحسن منه - تعالى - إيجابها عليه
 وحاله هذه ؛ من حيث يمكنه أن يفعل من القدمات ما يصح معه الفعل .

وليس لأحد أن يقول : لو كان الفعل واجبا عليه في وقته هذا لوجب لزوم
 مالا يمكنه أدائه ؛ لأن أداء ذلك الفعل مع قصد القدمة يتعذر . وإن قلتم : إنه ليس
 بواجب لزم ألا يستحق الدم بالأداء ، وهذا يؤدي إلى ألا يستحق البرهي
 بالأداء بفعل الصلوات الدم .

وذلك لأن الفعل قد يكون واجبا على القادر على ضرب من الترتيب . فلا يصح
 أن يقال بوجوبه على خلاف ذلك الترتيب / ألا ترى أن الإصابة التي من حقها ٤٧
 ألا تقع إلا في العاشر تكون واجبة عليه ، بأن يفعل سببا فتحصل في العاشر . وإن
 كان لا يقال : إنها واجبة وقد فات السبب . وإنما يراد بذلك أنه لا يجب عليه أن يتبدى

(١) الظاهر أن ما بين القوسين زيادة من النسخ .

بما يؤدي إلى الإصابة في العاشر؛ لأن ذلك متهذّر، ولا يحلّ ذلك بوجوبها على الترتيب الأول، فكذلك القول في الصلوات: أنها واجبة على البرهمن على ترتيب المعارف، وإن كان لا يوصف بأنها واجبة عليه على خلاف ذلك الترتيب. فأما الذمّ فيجب أن يستحقّه لأنه لم يفعل هذا الواجب في الوقت الذي لو تممّ لأدائه فيها بفعل المقدمات كان يمكنه ذلك، فلما أتى من قيل نفسه بأن لم يفعل ذلك استحقّ الذمّ لا محالة. وهذا كما يقوله في المسبب الذي يوجد عقيب السبب: أنه وإن فات فعله ولما بقدم^(١) السبب فلن يخرج من وجب عايه من أن يكون مستحقاً للذمّ، فكذلك القول فيما قدمناه.

ويجب على هذه الطريقة متى أخلّ المكلف بالنظر في حدوث الأجسام أن يكون مُضياً لمعرفة الرسول في الوقت الذي لو قدّم فعل النظر لكان يتمكن من فعل المعرفة. ولذلك يجب عليه النظر على الترتيب حالاً بعد حال.

لكن هذه الواجبات تنقسم إلى ضربين. أحدهما متى فات أدائه في وقته لم يجب فيه الاستئناف باستئناف اللقمة، وهذا إنما يصحّ فيما يختصّ كونه مصلحة في حال دون حال. ومنها ما إذا فات فلا بدّ من استئنافه باستئناف مقدماته؛ لأن ماله يجب ألا يختلف حاله بالأوقات. ولذلك قلنا: إن من لم يفعل مقدمات صلاة الجمعة حتى فاتته لم يجب فيها الاستئناف، ومتى لم يفعل مقدمات لمعرفة النبوات وجب فيها الاستئناف، لكنه قد علم أن ما يفعله ثانياً من الواجب أو يلزمه أن يفعله غير ما فاتته أولاً وضيّعه، فلا يكون مستدركاً بالثاني ماضيّه أولاً. ولذلك قلنا: إنه يلزمه التوبة من الأول وإن فعل الثاني، ولو كان قد فعل الأوّل لم يلزمه التوبة على وجهه.

وقد دلّ شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - على ما ذكرناه بأنه لو لم يجب على المكلف

(١) في الأصل: • • • • •

الفعلُ إلا إذا تمكّن من إجماده وحصل على الصفة التي يمكنه معها إجماده لوجب في الكافر إذا فعل مع الكفر الزنى والشرب للخمر وأخلّ بالصلوات والصيام والعبادات أن يكون عقابه مثل عقاب مَنْ فعل الكفر ولم يُقدِّم على سائر التبايح . وفي علمنا بالفرقة بينهما وتفاوت حالهما في مقدار الدمّ والعقاب دلالةٌ على أن الكافر قد كُفّر الامتناع من الزنى وإن لم يتمكّن من معرفة قبضه في الثاني ، لئلا كان له طريق إلى أن يتوصل حالاً بصد حال إلى أن يعرف ذلك فيجتنبه . وقوله - تعالى - (والذين ^(١) لا يدعون مع الله إلهاً آخر) الآية، يدلّ على ما قاله ؛ لأنه - جلّ وعزّ - بين أن العذاب يتضاعف عليه من حيث فعل الزنى مع الكفر ويبيّن صحة ذلك أن الكافر يُحدّث على ما يقع منه من الزنى والسرق لا على جهة المحنة ؛ لأن المحنة في باب الحدود إنما تكون مع التوبة والإفلاع ، فلو لا قبح ذلك منه لم يكن يستحقّ الحدّ عليه .

فأما التعلّق بأن الكافر إذا دخل في الإسلام لا يلزمه قضاء الصلوات ، / وأن ٢٤٨ ذلك يدلّ على أنها لم تكن واجبة عليه فبيد ؛ لأن القضاء فرض ثانٍ ، ولذلك قد ثبت وإن لم يكن المقضى ثابتاً « وقد سقط وقد كان ذلك ثابتاً ؛ ألا ترى أن الحائض يلزمها قضاء الصوم ولم يكن الصوم في الأصل واجباً عليها « وقد يسقط قضاء صلاة الجمعة وإن كان واجباً في الأصل . وقد ثبت بالدليل أن أفعال العباد لا تتقدم ولا تتأخّر ، فلا يصحّ أن يقال : إن ما لزمهم في وقت هو بيئته اللازم لهم في وقت آخر ، فإذا لا بدّ من كونه غير الأول . وإذا كان غير الله لم يمتنع أن يختلف شروطهما وأحكامهما . وإنما لم يصحّ ذلك في الفعلين المثليين في حال واحدة ؛ لأن الوجه الذي يقتضى كون أحدهما صلاحاً وهو بصفة مخصوصة يقتضى كون الآخر بمنزلة في سائر أحكامه . فلهذا ممّثلاً أن يتعبّد - تعالى - في الفعلين المثليين في حالة واحدة بعبادتين مختلفتين ،

(١) الآية ٦٨ - سورة الفرقان .

حتى يأمر بأحدهما وينهى عن الآخر ويوجب أحدهما ويُبيح الآخر .
ومما يبين ماقدّمناه أنه - تعالى - إذا كُلف فلا بدّ من أن يتضمّن تكليفه
وجوب التمكّن والإقدار واللتطف ، ثم وجوب الإجابة حالاً بعد حال إلى ما لا نهاية
له ؛ لأن الدلالة قد دلّت على دوام الثواب . وإذا صحّ فيه - تعالى - ذلك لما كان
ذلك للواجب يصحّ إيجاده فيجب أن يصحّ مثله في الواحد منا إذا صحّ أن يصير بحيث
يمكنه أداء ذلك الفعل من قبله أو قبل غيره .

وليس من صفة المكلف أن يُعلم المكلف الأفعال وصفتها ؛ على ما يقوله من
خالفاً في المعرفة . وذلك لأن الدلالة قد دلّت على أن الإنسان يصحّ أن يفعل المعارف
كسائر الأفعال ، فيجب كما يصحّ أن / بكافه الأفعال ألاّ يتمتع أن يكلفه المعلوم . وأنت
تجد ذلك مشروحاً من بعد إن شاء الله .

وليس من صفة المكلف أن يريد من المكلف إيجاد الفعل على كل حال ؛ لأننا قد
بينّا أن إيجاد الفعل على جهة الإلجاء يُخرج التكليف من أن يكون ترميماً ، إلى باب
الإلجاء ، ويخرجه من أن يصحّ التطرّف به إلى نيل الثواب . وفي ذلك إبطال البُنية بالتكليف
وقد بينّا من قبل القول في ذلك ، ودلّلنا على أنه - تعالى - لو شاء من المكلف الإيمان
على كل حال لوقع منه ولم ينتفع به ، على ما قال - تعالى - : (فإمّا يكفّرهم إيمانهم
ناراً أو بأسناً) .

الكلام في بيان جملة ما يقتضى التكليف وجوبه

اعلم أن التكليف منه - تعالى - كما لا يحسن إلّا بعد شروط تختصّه وتختص
المكلف ، فكذلك يقتضى وجوب أمور عليه - تعالى - لولا التكليف لما وجب

ليصير بالتكليف ملزم ما له . وذلك غير ممتنع ؛ لأنه قد يجب الفعل لمسكان فعمل تقدمه ؛
الأتري أن الواحد منا قد يجب عليه إذا ألزم غيره الشاق الموض ، وإذا عقد مع غيره
عقد معاوضة البدل . ولم يكن لأحد أن يقول : إذا كان الأمر غير واجب لولا تقدم
ما يقدم فهلاً قلتم : إنه غير واجب مع المقدمة ، فكذلك القول في التكليف .

فإن قيل : ألسم تقولون : إن الوعد من الواحد منا بالشيء لا يقتضى / وجوبه : ٤٩
علينا ولا على القديم - جلّ وعز - فهلاً قلتم : إن التكليف لا يكون سبباً لوجوب الألف
وغيره ؛ قيل له : إنه لا يجب إذا ثبت كون الشيء سبباً لوجوب غيره أن يشبه به غيره
بلا دليل يقتضى ذلك فيه ، ولا إذا ثبت في بعض الأمور أنه لا يقتضى وجوب غيره
[أن] بحكم مثله^(١) على سائر الأمور بل يجب أن يقف الأمر فيه على الدليل . وقد
صح أن الواحد منا إذا وعد غيره بشيء ، فإنما يحسن ذلك منه إذا أخبر عن عزمه ؛ لأنه
لا يعرف المواعظ ، ويجوز الاخترام قبل الإنجاز ، فلا يحسن منه أن يخبر بنفس الفعل
مع تجويز كونه كاذباً . وإذا صح ذلك وكان العزم في الحال ثابتاً فلا وجه يقتضى وجوبه
عليه ؛ لأن الظاهر ليس بخبر عنه ، ومن عزم على فعل شيء لم يلزمه فعله ، فلذلك قلنا : إن
الوعد لا يقتضى وجوب الفعل . ولو أخبر بعض المخبرين عن الفعل نفسه لمسكان وعده
قبيحاً ، ولا يجوز أن يقتضى ذلك وجوب الواجب عليه . فإذا لم يثبت في الشاهد كون
الوعد سبباً لوجوب الإنجاز فلا يصح مثله في القديم - تعالى - .

فإن قال : أليس قد ثبت أن من نذر الشيء يلزمه الوفاء به إذا لم يكن في معصية
فهلاً دل ذلك على وجوب الوفاء بالوعد ؟ قيل له : إن ذلك إنما يجب سمعاً . فأما من جهة
المقل فإن وجوب الواجب لا يتغير بالأقوال والضمائم والعزوم . فإذا ثبت بهذه الجملة
أن الوعد في الشاهد لا يوجب الإنجاز فكذلك في الغائب . فلذلك اخترنا ما قاله شيخنا

(١) في الأصل : « فتهله »

٢٤ ب

أبو هاشم - رحمه الله - من / ذلك ، دون ما ذهب إليه شيخنا أبو علي - رحمه الله - .
وقد أُلزمه - رحمه الله - ألا يصح أن يفي - سبحانه - بما وعده به إذا وعد بالفضل ؛
لأنه بالوعد قد صار واجبا ، وإعما وعد بالفضل . وهذا باطل . وبُيِّنَ « بأن الخبر عن
أنه سيفعل الشيء لا يُخرج ذلك الفعل عن بابه ولا يكسبه صفة لم تكن له . فإذا كان
الفعل مع عدم الوعد غير واجب فيجب ألا يحصل واجبا بتقدم الخبر عنه . ولا يلزم على
ذلك النذر وغيره لأننا قد بينا أن السمع اقتضى وجوب ذلك ، فكأنه - تعالى - علم أن
الصلاح للكفِّ أن يفعل الحج إذا نذر على جهة الوجوب . وكذلك سائر العبادات ،
ولذلك اختلف الحال فيه ، فربما وجب بالنذر الفعل ، وربما لم يجب بحسب ما علم
- تعالى - من المصالح . وفيه ما تقوم الكفارة فيه مقام الوفاء به ؛ وفيه ما لا تقوم مقامه
فإذا ثبت في الوعد ما قلناه لم يجب أن يكون التكليف بمثابة ؛ لأن التكليف بمنزلة
إلزام الأمور الشاقة في الشاهد . فكما أنه يقتضى وجوب التمسكين بإراحة المملوك
والتعويض إذا وقع على بعض الوجوه ، فكذلك القول في التكليف .

وأما قول من قال : إنه - تعالى - لا يجوز أن يجب عليه الشيء فإن كان يقول :
إنه - تعالى - لو لم يفعل الثواب والتسكين وغيره لم يستحقّ الذم - على ما يقوله بعض
الجهرة - فقد بينا في أول باب العدل فسادَه ؛ لأننا قد دللنا على أن أحكام الأفعال
لا تختلف ، وأن ما يقبح منا لو وقع مثله من القديم - سبحانه - وجب كونه قبيحا ،
فكذلك ما يجب علينا إذا وقع / من القديم ، فيجب أن يكون واجبا ؛ لأن وجه
الوجوب إذا حصل في أفعال الفاعلين وجب تساويها في وجوبها عليهم ، واختلاف
الفاعلين لا يؤثر في هذا الباب . وإن أراد بذلك أنه لا يوصف - تعالى - بأن الواجب
واجب عليه وإن كان المعلوم من حال الثواب وغيره أنه يستحقّ الذم لو لم يفعله فهو
مخالف في عبارة ، لأنه قد أعطى معنى الوجوب فيه - تعالى - وسلَب الاسم . وقد بينا

١

أن وصف الواجب بأنه واجب يفيد أن القادر المكن إذا لم يفعله يستحق الذم ؛ كما أن وصف التبيح يفيد أن من فعله على بعض الوجوه يستحق الذم . فإذا صح أنه - تعالى - كلف ولم يثبت من أطاعه لاستحقاق الذم ، تعالى عن ذلك ، فيجب أن نصف الثواب بأنه واجب عليه تعالى .

وإنما يتجنب وصف أفعاله - تعالى - بأنها فرض عليه ؛ لأن وصف الواجب بأنه فرض يقتضى أن مقدراً قدر إيجابه عليه ، فلما لم تجب عليه الواجبات من جهة غيره لم يوصف بذلك ، وإن وُصف الواحد منّا به لما وجب عليه الواجب بإيجابه - سبحانه - ومثل ذلك قلنا : إن أفعاله توصف بأنها حسنة ، ولا توصف بأنها تدب ، ولا العقاب من فعله يوصف بأنه مباح ؛ لما فيه من الإيهام كون غيره مبيحاً له أو معزّفاً له حال الفعل وليس يوجب^(١) قولنا - إن الشيء واجب على زيد إبانةً تقص فننتفى ذلك عن القديم - تعالى - ، ولا يقتضى معنى الإلجاء فيزال عن القديم سبحانه ، ولا يبنى عن لحوق المشقة بالفعل فيحال إجراؤه على القديم - تعالى - فما الذى يمنع من أن يوصف بعض مقدراته بأنه واجب ولازم إذا حصل منه - تعالى - ما يقتضى وجوب ذلك عليه ؟ وإنما المنتكر أن يجب الشيء عليه من / قبيل غيره . فأما إذا التزمه بفعله التكليف ٢٥٠ أو الآلام فلا وجه يمنع منه ، لا من حيث المعنى ولا من حيث العبارة ، فكيف يصح أن يقال : إن إطلاق هذا الوصف عليه بوهيم فيجب أن يبنى عنه . ولا فرق بين من قال ذلك وبين من قال : إن أفعاله لا توصف بأنها حسنة ؛ لما فيه من الإيهام . وهذا قول يبنى فساده عن تكلف الإكثار .

فإن قال : ليس الواحد منّا إذا أمر غيره بفعل لا يتم إلا بالآلة لا يلزمه التمكين بالآلة ، فكيف حكتم بأن التكليف منه - تعالى - يقتضى وجوب التمكين وغيره ؛

(١) ن الأصل : • يجب •

قيل له : إنه متى علم الأمر أنه ^(١) غير ممكن مما أمره به ، وأن له سبيلا إلى أن يمكنه ،
ووقع الأمر منه على طريق التكليف فإنه يلزمه [الذم ^(٢)] إن لم يمكنه ويزيح ^(٣) علته ،
فلا فصل إذا بين الغائب والشاهد . . وإنما لا يلزم الأمر التمكن وإزاحة العلة إذا
أمر بالديانات ؛ لأنه غير مكلف لذلك ، وإذا أمر بما تعود منفعته إليه فيعتبر في التمكن
معادلة الضرر فيه للنفعة بوقوع للأمر به . فأما إذا لم يقع الأمر كذلك فالحال فيه
كالحال في التكليف . وقد بينا أنه - جل وعز - لو كلف ولم يزرع العلة لأدّى إلى
كونه مكلفا لما لا يطاق ؛ وقد بينا قبح ذلك ، فإذا لم يصح الخروج منه إلا مع القول
بوجوب التمكن فيجب القول به ، وليس كذلك حال الأوامر في الشاهد ؛ لأن فيها
ما هذا حاله ، وفيها ما يفارق ذلك ، فحملها بابا واحدا لا يصح . ولو أنه - تعالى - أمر
المكلف بالقبح - تعالى عن ذلك - لم يلزمه التمكن والإنابة ، وإن كان الأمر قد
وُجد ؛ فليست العلة في ذلك الأمر فقط ؛ وإنما العلة / فيه التكليف على الوجه الذي
يحسن ويكون نعيضا للمنزلة المالية ، فلا وجه للتدح في ذلك بذكر بعض الأوامر التي
تقتضى على الأمر وجوب التمكن .

١ ٢

فإن قيل - كيف يجوز أن يقتضى التكليف وجوب الثواب الذي لا نهاية له ، وقد
علمنا أن إيجاد ذلك مستحيل ، وما يستحيل وجوده يستحيل وجوبه ، فكأنكم حكمت
بأن التكليف يقتضى وجوب ما لا يصح وجوبه ، وهذا محال ؛ قيل له : إنا سنبين من
بعد أن إيجاد الثواب وإن لم يكن له نهاية يصح بأن يديم القادر لنفسه إيجادها حالا
بعد حال ؛ وإن لم يخرج ما لا نهاية له إلى الوجود . وفي ذلك إسقاط المسألة .
فإن قيل : إذا كان التمكن من الآلام لا يقتضى وجوب العوض عليه - تعالى -

(٢) زيادة القضاء السياف .

(١) أى الأمر

(٣) كذا - والأول : يزح .

إذا وقع الأثم فهلاً قلتم : إن التكليف لا يقتضى وجوب الثواب عليه إذا وقع الفعل ؛ لأن الثواب لا يستحق بنفس التكليف ، وإنما يستحق بالطاعة ؛ كما أن العوض يُستحق بالأثم لا بالتمكين ، وكلاهما من فعل العبد وإن كان التمكين من فعله - تعالى - . قيل له : إن القصد بالتمكين من الأثم ليس هو فعله فلا يجب العوض عليه - جل وعلا - إذا اختار المسكن الأثم ، والقصد بالتكليف إيجاد ما يستحق به الثواب ، فلا بد من أن يتضمن وجوبه عليه . ولو أنه - تعالى - مكن من فعل ما يستحق به الثواب ولم يكلف لم يلزمه بذلك الثواب ، ولو أنه - تعالى - أباح للمسكن الأثم لكان قد التزم به العوض ، على ما نقوله في إباحة ذبح البهائم ، وهذا يُدق ما سأل عنه .

فإن قيل : فما الذى يقتضى التكليف وجوبه على القديم - تعالى - ؟ قيل له : ثلاثة أشياء . منها التمكين لأن التمكين بالإفادار وغيره إذا تأخر عن حال التكليف لم يميز أن يقال أن / تقدمه شرط في حسن التكليف . فلا بد إذاً من القول بأن التكليف ٢٥١ يقتضى وجوبه عليه . ومنها الألفاظ لأنها تنقسم . فإقارن التكليف يكون تفضلاً ، من حيث كان له ألا يفعله - تعالى - بالأفعال التكليف معه ولم يتقدم ما يقتضى وجوبه ، فكأن التكليف تفضل فكذلك الألف المقارن له ، ويفارق التمكين الذى يتقدم التكليف . فأما التمكين الذى يفارق التكليف فالقول فيه كالقول في الألفاظ ، وإن ثبت في اللفظ ما يجب تقدمه لحال التكليف حل - محل التمكين في أنه شرط في حسن التكليف ، وما تأخر عن حال التكليف فلا بد من القول بوجوبه عليه . وسنذكر القول في ذلك في موضعه إن شاء الله . ومنها الثواب لأن التكليف يقتضى وجوبه بشرط أن يؤدى المكلف ما يجب عليه ولا يُحبط ثوابه ، وكل ما لا تتم هذه الأمور الواجبة إلا به فلا بد من وجوبه ؛ لأنه قد ثبت أن ما لا يصح أداء الواجب إلا معه على كل وجه فيجب أن يكون واجبا . ولذلك قلنا بوجوب الإعادة إذا أفنى الله - سبحانه - العالم .

فأما الفناء فيجب أن يُنظر فيه . فإن كان من الألطاف حُكم بوجوبه ، وإلا كان من قبيل الجنس الذي يجرى مجرى القطع بين حال التكليف وبين حال الثواب ، ولا يصح القول بوجوب الشيء إلا بعد ثبوت كونه مقدورا ونحن ندل الآن على أن هذه الواجبات مقدورة ، ثم نبين القول في وجوب ما اختلف الناس في وجوبه إن شاء الله .

الكلام في الفناء والإعادة

فصل في جواز الفناء على الجواهر

اعلم أن العقل يجوز فيه^(١) أن يصح فناؤه ، ويجوز أن يستحيل ذلك فيه . فطريقه من جهة العقل التجويز ؛ لأنه لا دليل يقتضى القطع على أحد الأمرين . وما اتقى الدليل فيه وجب التوقف فيه ، على ما نقوله في سائر المصالح الشرعية .

فإن قيل : ما أنكرتم أن العقل يدل على صحة الفناء عليه ؛ لأنه لو لم يصح ذلك لأدّى إلى وجوب وجوده أبدا واستحالة العدم عليه ، وذلك يوجب أنه مثل القديم - تعالى - ؛ لأنه إنما بان من غيره لوجوب وجوده ؛ قيل له : إن الذى به خالف القديم - تعالى - غيره كونه قديما ؛ لأن ذلك يقتضى فيه أن الوجود حصل له لما هو عليه في ذاته لا لعلّة ولا عن الفاعل . والجواهر لو ثبت وجوب وجودها في المستقبل لم يقتض ذلك فيها وجوب الوجود على وجه تستغنى عن الفاعل ، فلا يجب لو وجب وجودها أن تكون مثالا للقديم - تعالى - .

وليس له أن يقول : إن الصفة النفسية متى وجبت للموصوف في حال ما اقتضت مخالفته لتغيره ، فلا فرق بين وجوب الوجود في بعض الأحوال ، وبين وجوبه فيما لم يزل ؛

(١) أى في الجوهر .

كما أن الذات لو حصلت سوادا في بعض الأوقات لاقتضى ذلك مخالفتها لغيرها ما يقتضيه إذا كان سوادا في كل حال . وذلك لأن الصفات النفسية تنقسم . ففيها ما تقع الإبانة بها نفسها ، فكل ما استحقها فلا بد من أن يخالف غيره ، وإن كان لا بد من أن يستمر استحقاقه لها . فأما إذا اقتضت الإبانة وجه استحقاق الموصوف لها لا بها نفسها وجب ٢٥٢ اعتبار جهة الاستحقاق دونها . وقد علمنا أن القديم - سبحانه - لا يخالف غيره بالوجود لأن غيره قد شاركه فيه ، وإنما خالف غيره باستحقاقه ذلك على وجه يرجع إلى ذاته . وقد بينا أن الوجود إنما يرجع إلى ذاته متى لم يحصل بالفاعل ، وذلك لا يتم إلا في القديم ؛ لأن الجواهر لو وجب الوجود لها لم يخرجها ذلك من الحاجة في الوجود إلى وجوده . وكل صفة حصل الموصوف عليها بالفاعل أو لعل لم تقع بها^(١) الإبانة على وجه .

وبعد ، فإن الجواهر لو لم يصحح أن تنفى لم يجب أن تكون كالقديم - تعالى - في وجوب الوجود لها ؛ لأنها قد كان يصحح ألا توجد في هذه الأوقات فتكون معدومة ؛ لأنها إنما وجدت باختيار الفاعل ، وذلك يستحيل في القديم - تعالى - . على أنه لا فرق بين من أوجب بذلك التشبيه بين القديم - تعالى - وغيره وبين من قال لا يجوز في الحوادث إلا أن تنقطع ؛ لأنها لو لم تنقطع ولم يكن لها آخر لحلت محل القديم - سبحانه - الذي لا آخر له ، فيصحح بذلك مذهب جهم^(٢) : أن الجنة والنار تنفيان .

فإن قيل : هلا قلتم : إن العقل يدل على جواز فناء الجواهر ؛ لأن القادر على الشيء يجب كونه قادرا على ضده ؟ قيل له : ليس الأمر كما قدر ؛ لأن في الحوادث ما لا ضد له . وإنما يجب ذلك متى ثبت أن له ضدًا مقدورا ، فيجب أن يكون القادر عليه قادرا على جنس ضده . ولا دليل في العقل على أن للجواهر ضدًا ، فلا يصح ما ذكرته .

(١) في الأصل : د ب ه .

(٢) هو جهم بن صفوان . وانظر الكلام على آرائه في الملل والنحل للشهرستاني على هامش الفصل

لابن حزم ١/١٠٩ .

فإن قال : هَلَّا قَلِمَ : إن في المقبل دلالة على ذلك ، وهو أن كل مقدور يصح البقاء / عليه فلا بد من أن يكون له ضد . يدل على ذلك أنا اعتبرنا ما هذا حاله ، فوجدناه على اختلافه واختلاف وجوه اختلافه قد يشترك في أن له ضدًا .

قيل له : إن الوجود لا يدل على الأحكام . وقد بينا ذلك فيما سلف ، فيجب أن يظهر ماله وجب في هذه المقدورات الباقية أن لها أصدادا ، وبيّن أن ذلك إنما وجب فيها لكونها مقدورة باقية لئيم ما ذكرته . فإن قال : إذا رأيت فيما لا يبقى مالا ضده ، ورأيت ما يبقى له ضدّ علمت بأن الملة فيه صحّة بقائه ؛ قيل له : ليس الأمر كما ظننته ؛ لأن فيما لا يبقى ماله ضدّ ، وفيه مالا ضده . وإنما كان لما أوردته شبهته لو اشترك الكل في أنه لا ضدّ له .

وبعد ، فإن فيما يبقى مالا ضدّ له أيضا ، وهو الاعتماد والتأليف والحياة ؛ على ما حصله شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - آخرًا ؛ فما ادّعت استمرار الوجود فيه فباطل . فإن قال : إنه وإن كان لا ضدّ له فلما يحتاج إليه ضدّ . ويجرى ذلك في أنه يقتضى كون القادر عليه قادرا على ما ينافيه مجرى نفس الضدّ ؛ قيل له : إذا صحّ أن في المقدورات الباقية مالا ضدّ له أصلا فما الذي يمنع من أن يكون فيها مالا ضدّ لما يحتاج إليه بآلا يحتاج في وجوده إلى غيره . وقد ثبت في الجوهر أنه لا يحتاج في وجوده إلى غيره كحاجة التأليف .

وبعد ، فإن ما ذكره السائل إنما يصحّ في ضدّ الشيء ، بالحقيقة ؛ فأما ضدّ ما يحتاج إليه فلا يجب أن يكون القادر على الشيء قادرا عليه ؛ ألا ترى أن الواحد منا بقدر على القتل ولا يقدر على الحياة لما كان ضدّا لما يحتاج إليه . ومتى / قدر على الإرادة قدر على الكراهة ؛ لأنها ضدّ في الحقيقة . فإن قال : إن الجواهر مقدورة له - عزّ وجلّ - ولا يجوز أن يكون في أجناس المقدورات مالا يقدر - تعالى - عليه فيجب إذا كان له ضدّ أن يكون - تعالى - قادرا عليه على أيّ وجه ضاده ؛ قيل له : قد بينا أنه لا دليل يقتضى

أن له ضدّاً أصلاً ، فلا يصحّ ما ذكرته . وإنما أوردنا ما قدمناه ليبيّن فساد الطريق التي ظننتها مسّئمة ؛ لأنّ السلم من ذلك أن الفساد على الشيء قادر [على] ما يضافه بنفسه لا بواسطة .

فإن قال : إن القادر على الشيء يجب أن يكون قادراً على ما ينتفى به ، وإلا اقتضى ذلك كونه في حكم اللجأ إلى ذلك الفعل والمضطرّ إليه ؛ لأنه بعد الإيجاد لا يمكنه الانفكاك منه ؛ قيل له : إن الذي ذكرته لو صحّ لكان إنما يصحّ في الأفعال المباشرة التي تحمل في بعض القادر منّا ، فكان من حيث لا يمكنه بعد إيجادها أن يفتيه بصير بمنزلة المضطرّ إليه . وأمّا من لا تحمله أفعاله فهذه الطريقة غير صحيحة فيه . ولذلك لا نصحّ في التولّد ؛ لأن الواحد منّا قد يمكنه إيجاد التولّد ، ثم يتمدّد عليه نفيه ، وقد يقدر وهو على صفة أن يفعل التولّد ولا يصحّ أن يفعل ضده . وإذا صحّ ذلك في التولّد فإن يصحّ ذلك فيما يحتره أولى .

فإن قيل : إنه - تعالى - إذا أوجد الجواهر فلو لم يوصف بالقدرة على ضدها لم يصحّ أن يخلو منها ، ولو جاز ألا يصحّ منه انخلو من فعل آخر ليجوز ذلك أزلاً ؛ قيل له : إنما لم يجرّ ألا^(١) يخلو من الفعل فيما لم يزل ؛ لأن كون الفعل موجوداً لم يزل يتناقض ، وإثبات قديم معه يستحيل ؛ وليس كذلك إذا لم يخل من فعله فيما بعد .

٢٥٤

فإن قيل : إذا وجب كونه - تعالى - أولاً لكل موجود وسابقاً له فيجب كونه - تعالى - آخراً الموجودات ومتأخراً عنها ؛ قيل له : الذي له وجب كونه أولاً لها ما قدمناه من الدلّة ، وليست بموجودة في وجوب تأخرها عنها . فإن قال : أليس قد وصف^(٢) - تعالى - نفسه بأنه الأول والآخراً ؟ قيل له : هذا رجوع منك إلى السمع ، وذلك بما

(١) في الأصل : « أن » .

(٢) أي في قوله تعالى : « هو الأول والآخِر والطاهر والباطن وهو بكل شيء عليم » في الآية ٣ من سورة الحديد .

لا نأباه ، وإنما أنكرنا ذلك من جهة العقل . فإن قيل : هلاً قلتم : إن العقل يقتضى أن
الفناء لا يصح على الجواهر للوجوه التي قدمتموها ؟ قيل له : إنما يقتضى ذلك عدم الدلالة
على صحة فنائها . فأما أن يدلّ على أنها لا يصحّ أن تنفى ففعال ؛ لأننا يجوز أن يكون
لها ضد مقدور كما يجوز خلافه . فإن قيل : هلاً قلتم بأنه لا يجوز أن يكون لها ضد ، لأن
من حق الضدين أن يتعاقبا على غيرهما فيصح أن يتناقيا ، وذلك لا يصح في ضد الجواهر
لو كان فيجب القطع على أنه لا ضد له ؟ قيل له : إن تضاد الأشياء مختلف^(١) الأحكام .
فنه ما يتضادّ على المحلّ ، ومنه ما يتضادّ على الواحد منّا بأن يوجد في بعضه . ومنه
ما يتضادّ على المحلّ لا في محلّ كإرادة القديم - تعالى - وكراهته . فإذا اختلفت أحكامه
لم يتنع أن يكون للجواهر ضد وإن خالف حالها حال سائر التضادات . فإن قال : إنها
وإن اختلفت أحكامها فهي متفقة في أنها لا تتضادّ إلا على غيرها من محلّ أوحى^(٢) . وأنه
لو لا ذلك الغير لم يصحّ تنافيا فيجب ألا يصح في الجوهر أن يكون له ضدّ إذا كان هذا
الحكم لا يصح فيه ؛ قيل له : إنه لا يمتنع أن يضاد الشيء غيره بأن يوجد / جميعا لاني محلّ
فمتى حصل لأحدهما مجرد الوجود^(٣) من غير تعلق بالذات تنافى ما حاله كصاحه في الوجود ،
فإذا لم يتمدّ ذلك وجب التوقّف فيه على الدلالة .

ب .

فإن قيل : هلاً قلتم : إن العقل يدلّ على أن لا ضدّ للجواهر ؛ لأنه لو كان له ضدّ
لوجب أن يكون لنا طريق إلى إثباته كسائر الأجناس . فلتالم يثبت ذلك وجب القضاء
بأن لا ضدّ له أصلا . أو لستم توصّلتُم بمنثل هذه الطريقة إلى أنه - تعالى - لا يجوز أن
يكون عالميا بطل ؛ لأنه لو كان^(٤) يجب أن يكون في العقل طريق إلى إثباته . أو لستم
تتوصلون بمنثله إلى إبطال أصول من ادعى في الجسم معاني غيره . أو لستم تتوصلون بمنثله

(١) في الأصل : • مختلفة • .

(٢) أي لو كان عالما بطل • أو كان هنا نامة ، فقوله : • يجب • جواب لو .

(٣) في الأصل : • الوجود • .

إلى إبطال القول بالمائية^(١)؟ قيل له : إن كل معنى لو كان ثابتا لتغيرت به أحوال المحلّ أو الجملة فيجب نفيه إذا لم يثبت التغيير^(٢)؛ لأننا لو لم نقل بنفيه لأدّى إلى الجهالات ، وليس كذلك ضدّ الجوهر ؛ لأنه لو كان لم يقتض تفرّ الوصف على الموصوف ، وإذا لم يقتض ذلك لم يجب نفيه لفقد الدليل العقليّ عليه . وإنما أبطالنا القول بالمائية لأنها لو كانت لوجب أن يقتضها العقل كما يجب فيها طريق معرفته الإدراك أن يقتضيه الإدراك ، وضدّ الجوهر لا يصحّ أن يقتض في الجوهر حالا فنصح هذه الطريقة فيه ، ولا هو ممّا يجوز أن يوجد مع وجودها فيصحّ اختبار حاله ، فلذلك صحّ التوقف على السمع في إثباته .

٢٥٥ فإن قال : أو اسم تقولون إن السمع إنما يتوصل به / إلى معرفة أحكام الأشياء دون إثبات ذاتها؟ ومتى قلتم : إنه بوصل به إلى إثبات القناء فنضم هذه الجملة ؛ قيل له : إننا في الحقيقة لا نصل بالسمع إلا إلى معرفة حكم الجواهر ، وهو أن عدمها وفناءها يصحّ ثم نعتبر من جهة داليل العقل - فإذا عدنا أنها لا تصحّ أن تنفي إلاّ لمعنى قضينا به ، فلم نرجع في التحقيق في إثبات الضدّ إلا إلى طريقة العقل ، ورجعنا في إثبات الحكم للجواهر إلى طريقة السمع ، وذلك يزيل ما يورثه من النقص .

فصل يتصل بذلك

فأما الذي يدلّ من السمع على أنه - تعالى - يُفنى الجوهر فوجوده . منها قوله - سبحانه - : (هو الأول والآخر^(٣)) ، فلا يخلو من أن يريد بقوله : هو الآخر أنه الموجود بعد وجود كل شيء وإن جاز في الموجودات أن توجد في ذلك ، أو أن يكون

(١) يريد المادية وهي حقيقة الشيء وحده .

(٢) في الأصل : « المفير » .

(٣) في الآية ٣ - سورة الحديد .

المراد بذلك أن يتأخر وجوده فلا يوجد غيره معه أبداً ، كما تقدم وجوده ، فلم يصح وجود غيره معه أبداً . وقد ثبت بالدلالة أن الثواب دائم « وأنه لا ينقطع ، وأن الثواب لا بد من أن يبقى أبداً ، فلا يصح حل الآبة على هذا الوجه ، فلم يبق إلا أن المراد به أنه يوجد بعد وجود سائر الموجودات ، كما وجد قبل وجودها . وذلك لا يصح إلا بأن يفنى الجواهر ، على ما قلناه . وبطل بذلك قول جهم إذ^(١) تناول ذلك على أن الثواب ينقطع ، وأن الثواب^(٢) [بفني] لأننا قد بيننا أن العقل يمنع من ذلك . ومتى احتملت الآبة وجهين وبطل أحدهما / بدليل العقل ثبت الوجه الآخر .

٢٠ ب

فإن قيل : أليس التقدم والتأخر قد يستعمل في غير صفة الوجود ، فهلا قلتم : إن المراد بالآية أنه الأول والآخر في غير صفة الوجود ؟ قيل له إن قولنا : أول وآخر إذا أطلق لا يعقل منه إلا أنه موجود قبل وجود غيره أو بعد وجود غيره . وإنما يعقل منه غير ذلك إذا قيّد ؛ كما أن قولنا : فوق وتحت إنما يفيد الأماكن ، ومتى قيّد صح أن يستفاد به غيره . كقوله - تعالى - :^(٣) وفوق كل ذي علم عليم .
وبعد ، فإنه لا خلاف بين أهل التفسير أن المراد بذلك هو الوجود دون غيره ، فلا وجه لما سأل عنه .

فإن قيل : هلا حلتم قوله : هو الأول والآخر على المجاز ؛ كما حلتم قوله (هو الظاهر والباطن) على المجاز ؟ قيل له : إنما صح^(٤) حمل كلامه - سبحانه - على المجاز متى لم يكن له في الحقيقة مسأغ . فأما إذا صحّ حمله على الحقيقة فحمله على المجاز بلا دليل لا يصح . وإنما قلنا : إن قوله : (هو الباطن) مجاز ؛ لأن حقيقته لا تصح إلا في الأجسام ،

(١) في الأصل : « إذا » .

(٢) سقطت هذه العبارة في الأصل .

(٣) الآية ٧٦ - سورة يوسف .

(٤) كذا في الأصل . والأول : « صح » .

غفلناه على أن المراد به العلم بالأمر الباطنة . وكذلك حملنا قوله : (هو الظاهر) على
أنت المراد به : هو القاهر المستعلي ، وذلك حقيقة في الظهور والغلبة . ولا يجب في
الألفاظ متى انتضى الدليل حمل بعضها على الجواز حمل باقيها عليه ، من غير ضرورة
تعود إليه .

ومنها قوله - تعالى - : (كل من ^(١) عليها فان) حقيقة الفناء هو العدم ، فإذا جعل
ذلك وصفا لمن عليها اقتضى الظاهر بأن ^(٢) من عليها يفنى ويعدم . فإن قال : ما أنكرتم
أن المراد به الموت دون الفناء ؛ لأن أهل اللغة قد يقولون فيمن مات : إنه فنى وهلك ،
بل لا يقولون للفناء في الحقيقة سواء ؟ قيل له : إنهم قد عقلا فناء الأعراض وإن لم يعقلوا
فناء الجواهر . ومتى صح تصورهم لذلك وجب حمل كلامهم عليه دون الجواز ، فلا يجوز
حمل الكلام على الموت ؛ لأن ذلك فناء الحياة لا فناؤهم ، والكاتب قد نطق بأنهم
يفنون ، لا حياتهم تقف .

فإن قيل : هلا قلتم : إن حمل على هذا الوجه أولى ؛ لأنه خص - سبحانه - من
عليها دون سائر الأجسام ^(٣) فيجب حمل على الموت الذي يصح قيمن عليها ويخص ؛
دون الفناء الذي يتم الأجسام ، وآلا أدى إلى آلا يكون لهذا التخصيص فائدة ؟ قيل له :
هذا يوجب ألا يكون لتخصيص من عليها بالموت فائدة ؛ لأن البهائم قد تموت ولا تدخل
في هذا الكلام ؛ لأن انظة من لا تتناول إلا العقلاء ، ومتى قلت : إنها متناولة للبهائم
وتركت الظاهر صح لنا أن نقول : إنها متناولة لجميع الأجسام .

فإن قلت : إنه - سبحانه - وإن أراد الموت الذي يصح فيهم وفي غيرهم فلا يمنع
أن يذكرهم لبعض الفوائد ؛ قيل لك مثله فيما نذهب نحن إليه ، وإنما يجب أن يتكلف

(٢) كذا في الأصل . والأولى : أنه .

(١) الآية ٢٦ سورة الرحمن .

(٣) في الأصل : الأحكام .

فائدة لا كلام متى كان الاستدلال به لا يتم إلا ببيان فائدته . فأما إذا تمّ دونه لم يجب تكلف ذلك ، وإن كان لا يمنع أن يكون - أمالي - إنا خصّ العقلاء ليمرّفهم أن التكليف سينقطع عنهم بالفناء الذي هو باب تبييد حال الثواب من حال التكليف أدلّ من انقطاع التكليف بعده ليكونوا أقرب إلى أن يفعلوا الطاعة لحسنها في العقل لا للمنافع / ولا على وجه الإلجاء . وهذه الطريقة تختصّ بالمكلفّ دون غيره .

٢٥ ب

وقد سقط بما قدّمناه قول من يقول : إذا حملناه على الفناء لم يكن له تعلق بالجملة العاقلة ؛ لأنّ الفناء يختصّ كل جزء . ومتى حملناه على الموت اختصّ بذلك . ويسقط أيضا قول من يقول : إذا حملناه على الموت أدى إلى توفية العموم حقّه . ومتى حملناه على الفناء اقتضى خلافه ؛ لأنه يقول : بأن كل عاقل يفنى وإن حكمنا بفناء غيرهم معهم . وما يحقّق ما قلناه قوله - سبحانه - عاطفا على ذلك : (ويبقى وجه ربك) فإذا كان المراد بذلك أنه - تعالى - يبقى موجودا - لأن إطلاق لفظة البقاء تفيد ذلك - فيجب أن يكون المراد بما تقدّم الفناء المضادّ للبقاء دون غيره .

ومنها قوله - تعالى - (كل شيء ^(١) هالك إلا وجهه) ، فلا يخلو من أن يراد بالهلاك الفناء على ما نقول ، أو المراد به الموت والتغيير بالذبول وغيره . وقد علمنا أن حمله على خلاف الفناء يقتضى التخصيص ؛ لأن الموت والذبول لا يصحّان إلا لبعض ^(٢) الأشياء دون بعض ، ومتى حملناه على الفناء أدى إلى إعطاء العموم حقّه ، فيجب حمله عليه ، هذا مع تسليم أن الهلاك يحيل هذه الأمور . فأما إذا نيت [أن] ظاهره يفيد الفناء صحّ التعلق به من غير ذكر ما أوردناه من التقسيم .

ومما يدلّ على أن المراد به الفناء قوله - تعالى - : (إلا وجهه) على جهة الاستثناء . وقد علمنا أن المراد فيه سبحانه أنه لا يفنى ، فيجب أن يكون المراد به تقدّم إثبات الفناء

(٢) في الأصل : بعض .

(١) الآية ٨٨ - سورة القصص .

فإن قيل : أليس في الاستثناء ما لا يصح أن يفنى وهو ما قد انقضى / من مقدمات العباد، وما لا يبقى^(١) من مقدماته - تعالى - وما لم يوجد الله - تعالى - أصلاً من مقدماته ، فكيف يصح قولك : إن حمله على الفناء أعطى العموم حقاً ؟ قيل له : إذا كان أحد التأويلين يقتضى من التخصيص أقلّ مما يقتضيه التأويل الآخر صار أولى ، فصار بأن يكون قد وثى حق العموم فيه أولى ؛ لأن العموم قد يوثق حقه بالأخص منه شيء ، وقد يوثق حقه بأن يبقى من جملة ما يمكن أن يبقى فيه . وقد اعتمد شيوختنا في ذلك أيضاً على الإجماع وأنه لا خلاف أنه - تعالى - يُفنى العالم ثم يُعيدُه . وقد حكي عن بعض العلماء ، في هذا الباب الخلاف ، وهذا لو صح لم يمتز ما ذكرناه ؛ لأن الحال في ذلك في الصحابة والتابعين ومن بعدهم أظهر من أن يصح أن يدعى فيه الخلاف ؛ لأن الإجماع على ذلك من الأمور العامة الفاشية الظاهرة . وإنما يمكن أن يتأول إجماعهم على أن المراد به الموت دون الفناء ، وهذا لا يسوغ في الإجماع ؛ كما لا يسوغ في إطلاق الكتاب .

فصل في أن فناء الجواهر لا يصح إلا بضد

قد ثبت أن الباقي لا ينتفى مع جواز الوجود عليه إلا بضد ، أو ببطان ما يحتاج إليه في الوجود أو البقاء ؛ لأنه متى لم يحدث ما ذكرناه لم يكن بأن ينتفى أولى منه بأن يبقى ، ويستمر له الوجود . فإذا صح ذلك ، وثبت في الجواهر أنه يجوز البقاء عليها ، وأنه لا حال يشار إليها إلا ويجوز أن تبقى إليه ، وثبت أنه لا يحتاج في وجودها إلى غيرها ؛ لأن الشيء إنما يحتاج في وجوده إلى غيره إذا كان حالاً فيه ، فأما على خلاف^{٥٧} هذا الوجه فإنه لا يحتاج الشيء إلى غيره ، وإن صح حاجة الشيء إلى غيره متى تعلق

(١) كذا في الأصل . وكان الصواب : « يبقى » .

الحكم الموجب عنه بحكم غيره ؛ كحاجة الارادة إلى الاعتقاد . وقد علمنا أن هذه الوجوه مستحيلة على الجواهر ؛ لأن الحلول عليها مستحيل ، ويستحيل عليها أن توجب حكماً لغيرها . فإذا صحَّ ذلك ثبت أن انتفاءها لا يكون إلا بضدَّ .

فإن قيل : إنها محتاج في وجودها إلى الكون و^(١) في بقائها إلى البقاء . فنتنفي عند انتفاء أحدهما ؛ قيل له : قد ثبت بالدليل أن الكون يجوز عليه البقاء ولا ينتفي عن المحل مع وجوده إلا بضدَّ لأنه لا يحتاج في وجوده إلى أمر سوى محله ، فلا يصحَّ مع وجود المحل أن ينتفي الكون إلا ويختلفه كون غيره ، فكيف يقال : إن المحل ينتفي بانتفائه . فأما البقاء فقد بيننا فيما تقدم أنه لا دلائل يقتضى ثبوته ؛ بل الدلالة قد دأت على أن الجواهر تبقى ويستمرُّ بها الوجود من غير معنى ؛ فلا يصحَّ ما سألت عنه . وقد قال شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - : لو ثبت أنه يبقى ببقاء لم يصحَّ القول بأنه - تعالى - يفتنيه^(٢) بالألا يفعل البقاء ؛ لأن ما لم يوجد من البقاء ليس له بالتقديم تعلق حتى يكون إضافة بقاء الجواهر إليه أولى من إضافته إلى غيره . فإذا صحَّ أنه - عزَّ وجلَّ - هو المُفْتَنِي لها ، فيجب ألاَّ يُحمل علَّةُ فنائها ما لا يصحَّ منه إضافة الفناء إليه ؛ فكيف يصحَّ أن الجوهر ينتفي بالألا يوجد البقاء . وهل ذلك إلا القول بأن الموجود الباقي ينتفي بالألا يوجد الفاعل مقدوره ؛ وإنما صحَّ انتفاء الباقي بأمر يطرأ فيفتنيه ولم صار في حال يكون / الجوهر منتفياً ، سيما مع ثبوت حاجة البقاء إلى الجوهر في الوجود . وكلَّ ذلك يبطل هذا القول ؟

فإن قال : هلاً قاتم : إن الجوهر ينتفي بأن يفتنيه القديم - سبحانه - من حيث يقدر على إعدامه من غير إيجاد ضِدِّه ؟ قيل له : إن قدرة القادر لا تتعلق بإعدام الشيء ،

(١) في الأصل : هـ أو هـ .

(٢) في الأصل : هـ هـ .

وإنما تتعلق بإحداثه . وقد دللنا من قبل على أن القادر لا يقدر على الشيء إلا على طريق الحدوث . وبيننا في فصل مفرد أن القدرة على إعدام الشيء لا تصح . وأوردنا فيه من الأدلة ما يُعنى عن ذكره الآن . وبيننا أن القول بذلك يؤدي إلى إثبات مقدور لقادرين من حيث يصح منا إعدام فعل الغير ، وأن القادر على الشيء على بعض الوجوه يجب كونه قادراً عليه على سائر الوجوه للتعاقب بالفاعل ، وبيننا أنه يؤدي إلى أن يصح أن يفعل الحياة وغيرها مما يصح أن يدممه . وقد تفصّلنا القول فيه .

فإن قال : هلاً قلتم : إن الجوهر ينتفي من غير حدوث حادث ؛ لأنه في نفسه لا يبقى ؟ قيل له : إن العلم بأن الواحد منّا هو الذي كان مريداً بالأمس ضروري . وذلك يقتضى جواز البقاء عليه ، وإذا صح في الحى أن يبقى وجب مثله في غيره ؛ لاتفاق الكل في الجنس .

فإن قيل : هلاً قلتم : إنها تنفي لأنه تعالى هو الذي يُحدثها حالاً بعد حال ، ولا تكون حادثة إلا بقصدته إلى إحداثها ؟ قيل له : لو كان ما يقوله - سبحانه - يحدثه حالاً بعد حال ومتى لم يحدثه ففي لوجب مثله في أفعالنا ، فكان يجب إذا فعلنا التأليف في الأجسام ولم يحدثه حالاً بعد حال أن يبطل ، وألا يبقى الجسم مؤتلفاً ملتصقاً ؛ لأنه لا يمكن أنه - سبحانه - يفعل التأليف حالاً بعد حال من جهة العادة ؛ لأنه كان يجب ألا يستمرّ على وجه واحد / . ولا يمكن أن يقال : إن التأليف يولد التأليف ؛ لأنه لو ولده لوّده في الحال اصحّة اجتماعهما ، فكان ذلك بوجوب إثبات مالا نهاية له . وفي علمنا بفساد ذلك أجمع دلالة على أن ما فعلناه من التأليف باق فيه ، ولو لا أنه يبقى لوجب فيما يفعله القديم - تعالى - من التأليف في الحجر حالاً بعد حال أن يقتضى مَنَعاً مرة ، وألا يصعب علينا تفريقه مرة ^(١) فهو [تعالى إن أحدثه وقصد إلى ذلك فلا بدّ من أن

(١) زيادة يقتضيه البيان .

يتمتع ذلك علينا « وإن لم يتصد ذلك فيجب أن يسهل تفرقه علينا ولا يصعب ،
وفي بطلان ذلك دلالة على أن التأليف يبق ولا يجب أن يُحدِثه الحدِث حالا بعد
حال » وما أوجب ذلك في التأليف بوجبه في الجواهر . وقد تفصّلنا ذلك في كتاب
ما سبق وما لا يبق .

فإذا ثبت أن الجواهر لا تنتفي لهذه الأمور لم يبق إلا أنه ^(١) إنما تنتفي بضدّ ، وأنه
— تمالي — هو المختص بالقدرة على ذلك الضدّ . ولذلك اختص بأن صار هو النافي
للجواهر والنفي لها ، وأنه في مضادّة الجوهر ومناقاته بمنزلة مناقاة السواد البياض . وقد
بينّا من قبل أنه لا يجب ألا يتناقى الشيء غيره وبضادّه إلا متى تعلّق بالشيء الواحد من
محلّ أو محلّ . « وأنه لا يتمتع أن يضاد الشيء غيره على خلاف هذا الوجه إذا دلّ الدليل
عليه ؛ كما لم يتمتع مضادّة الإرادة للكره لاني محلّ ، لما ثبت ذلك بالدليل .

فصل في أن الضدّ الواحد من ضدّ الجوهر يجب أن ينفي الجواهر أجمع

١٢٥ / الأصل في ذلك أن من حقّ ما ينافي غيره أن يساويه في الوجود على الوجه الذي
وجد عليه في نفي وإثبات . ومتى لم يشتركا في هذا الوصف لم ينافي أحدهما الآخر وإن
كانا يتضادّان في الجنس . يبيّن ذلك أن السواد في أحد المحلّين لا ينافي البياض في المحلّ
الآخر وإن كان صفتها كصفتها إذا حصل في محلّ واحد ونافي أحدهما الآخر
ومتى كان المحلّ واحدا نافي أحدهما الآخر لأمر زائد على ماها عليه في الجنس « وهو
أنهما قد استويا في الوجود على الوجه الذي وجدنا ^(٢) عليه . وكذلك القول فيما يتعلق
بالجملة أو بالحليّ .

فإذا صحّت هذه الجملة وجبت مفارقة مناقاة الشيء لغيره لتعلّق الشيء بغيره لأن

(٢) في الأصل : « وجد » .

(١) أي المال والثان .

الاعتقاد والإرادة قد يتعلقان بنيرهما وهو ممدوم فضلا عن أن يكون مساويا لهما في الوجود ، وكذلك العَرَضُ قد يختصّ بمحلّ دون محلّ وإن لم يكن هناك عِلَّةٌ يبين بها عَرَضٌ من عَرَضٍ أو محلّ من حيث لم يؤثر في محله تأثير الضدّ فيما يتنافيه .

فإذا صحّت هذه الجملة وثبت أن الفناء بضادّ الجوهر وينافيه ، فلا بدّ من أن يتمتر في منافاته له مساواته له في الوجود مع كونه في جنسه مضادّا له ، وقد علمنا أن الجوهر لا يتعلّق بغيره ، وإنما يحصل موجودا لاني محلّ ، فالقضاء إنما يتنافيه بأن يحصل موجودا على هذا الوجه ، وصار ليس يُنفى مجرد وجودهما عن تعلّقهما بالغير في أنه معتبر في منافاة أحدهما للآخر بمنزلة تعلّق الضدّين بالمحلّ إذا تضادّا عليه . فلولا أن الأمر كذلك لم يصحّ أن يضادّ الجوهر أصلا ؛ لأنه لا بدّ على ما قدّمناه من أن نعتبر / في مضادّته له حكا زائدا على الجنس والوجود ، فلولا نعتبر ما ذكرناه لم يتنافه ^(١) أصلا ، وصار نفى تعلّقهما بالغير في أنه حكم زائد يعتبر به مضادّتهما بمنزلة الحكم الجاري بحرى الإثبات المعتبر في سائر المتضادات .

فإذا صحّ ذلك وثبت أن الشيء متى وُجد على الوجه الذي يضادّ غيره كان حكمه مع بعض ما يضادّه في الجنس والوجه الذي ذكرناه حكمه مع سائر ما يضادّه ، وجب أن يتناقى الكلّ . يدلّ على ذلك أن السواد الواحد إذا طرأ على محلّ فيه أجزاء من البياض فيجب أن يتفهم كلها ؛ لما ذكرناه من العلة . فيجب متى وجد الواحد من ضدّ الجوهر - وحكمه في جنسه وفي الوجه الذي عليه يضادّ الجوهر ويتنافيه مع بعض الجواهر حكمه مع سائرهما - أن ينفي الكلّ على حدّ واحد . وقد سقط بما قدّمناه قول من يقول : إنه يتناقى البعض دون البعض لا لعلّة ؛ كما يختصّ العَرَضُ بأحد المحلّين دون الآخر لا لعلّة ؛ لأننا قد بينّا أنه لا بدّ في المناقاة والمضادّة من اعتبار التناقى في الجنس والاشتراك في حكم زائد

(١) في الأصل : • يتنافيه • .

على مجرد الوجود في نفي وإثبات وسقط بهذا قول من بقول : إذا جاز في الإرادة أن تتعاقب بمراد دون مراد وإن كان حالها معهما على حدّ واحد ، فهلّا جاز مثلها في منافاة الشيء لغيره ؟ لأننا قد بينّا الفرق بين الأمرين ، ولذلك قد يصحّ أن يزيد أحد السوادين الحالّين في المحلّ دون السواد الآخر ، ولا يجوز في البياض الوارد على ذلك المحلّ أن يتناقى أحدهما دون الآخر .

فإن قال : هلّا قلتم : إن الفناء يتناقى المحلّ بأن يحلّه ويختصّ به هذا الاختصاص ؟ قيل له : إن تجوز حلوله فيه يقتضى صحّة وجودهما في حالة واحدة ، وفي ذلك تقض القول بأنه يضادّه ويتناقىه . فإن قال : هلّا قلتم : إنه يضادّه ببقائه لا بوجوده ؛ لأنه لا يتمتع أن يكون للبقاء من الحكم ما ليس للوجود ؛ ألا ترى أن الحادث يكون معادا دون الباقي والحادث بأن يتناقى الباقي أولى من أن يتناقى الباقي الحادث ؛ قيل له : إن ما يضادّه غيره إنما يضادّه من حيث يستحيل اجتماعهما في الوجود ، فحقّ جُوز ذلك فيهما في بعض الأوقات بطلت المضادّة . ولذلك وجب في كلّ ما لا يتضادّ في أوّل الوقت ألا يتضادّ فيما بعده ، وفي كلّ ما يتضادّ في حال أن يتضادّ في سائر الأحوال ، ولو جوزنا خلاف هذا لم نأمن من أن نشول بالحوضه إلى أن تتناقى البياض في وقت ما ، وإن كانت الآن لا تتناقى في بعض الأوقات ، وفي هذا إبطال القول بأن التناقى يرجع إلى ذات الشيء ، وبقتضى كونه موقوفا على عنة وعلى اختيار محله ، وبطلان ذلك يكشف عن فساد ما سألت عنه ، وإلّا ما يجوز أن يفارق حال الشيء في حال بقاءه لحكمه في حال حدوثه إذا لم يؤدّ ذلك إلى قلب الأجناس أو انتقاض الأدلّة ، فأما إذا أدى إلى ذلك فيجب القول بفساد التفرقة بينهما ؛ كما وجب القول بفساد قول من يقول : إن السواد في حال بقاءه يكون سوادا دون حال حدوثه . فإن قال : إذا ثبت أنه يضادّ الجوهر وأنه لا يصحّ أن يضادّه لمجرد الوجود لم يبق مع ذلك إلّا ما قلناه ؛ قيل له : إذا ثبت بطلان ما ذهب إليه بما قدمناه

٦٠. وجب أن يُعتبر في مصادته للجوهر بما قدمناه مما لا / يؤدي إلى فساد .
وبعد ، فإن الذي قاله خروج عن طريقة للتضاد للمقول في الشاهد الذي قلناه ؛ لأن
الذي ثبت في الشاهد أن الشيء إنما يصاد غيره بأن يشتركا في الحلول في محل واحد
أو في بعض الجملة ، ولم يثبت أن الشيء يصاد غيره بأن محل فيه ؛ لأن ذلك يؤدي
باختلافهما في وجه الوجود لا اشتراكهما فيه . فإن صح مع ذلك أن يقول : إنهما يتضادان
على هذه الطريقة ، وإن خرجت عن قضية الشاهد ليجوزن ما قدمناه ، بل ما ذكرناه
أولى بالجواز ؛ لأننا سلينا عن الجوهر والقضاء التعلق بالمحل ولم نثبت فيهما اختلافًا في
الوجود ، بل أثبتناهما في باب الوجود على حكم واحد ، وإن رجعنا في ذلك الحكم إلى
الوجود المجرد وبقي التعلق بالنير ، وهذا القائل قد أثبت أحدهما مخالفاً في الحكم الزائد على
الوجود لصاحبه ، فلو أراد أن يجعل هذه الطريقة مانعة من التضاد والتناقى لكان أقرب فيما قاله .
فإن قيل : هلاً قلتم : إن القضاء يتناقى بعض الجواهر دون بعض لأنه يرجع إلى جنسه ؛
قيل له : إنه لا يبدو [وجهها] من وجوه : إما أن يكون مختلفًا أو متضادًا أو متماثلًا ،
وقد صح في الأشياء المختلفة أنها لا تتضاد حينًا واحدًا ، فلم يبق إلا القول بأنها أمثال أو
أضداد ، وأيًا كان فلا بد من أن يكون الواحد منها يصاد جميع أجزاء الجواهر في
جنسه ؛ كما أن ماعدا البياض من الألوان إذا كان متضادًا أو متماثلًا فلا بد من أن يكون
الواحد منه يتناقى كل أجزاء البياض إذا وجد على الحد الذي يتناقىه .

فإن قيل : هلاً قلتم : إنه يتناقى الجوهر بأن يوجد في المحاذة التي يوجد الجوهر فيها
فيتضادان لتعلقهما بالمحاذة ؛ كما يصاد السواد البياض لتعلقهما بالمحل / الواحد ؛ قيل له : ١١
إن المحاذة ليست بمعنى بشار إليها كالمحل فيقال بأن أحدهما إذا تعلق به الآخر فيجب أن
يتناقىه . فإن قال : إن القضاء يوجد على الحد الذي يوجد الجوهر عليه وإن لم تسكن
المحاذة معنى وذلك ممقول فجزوا أن يكون سببا في تضادهما ؛ قيل له : إن الجوهر إنما

اختصاص المحاذاة لا ينفسه لأن جنس الكل متفق وهو في هذا الحكم مفترق ، ولا لوجوده
لساواة العَرَض له في ذلك ، فإن يكن مختصاً بمحاذاة وإنما اختصاص بها لأمر يرجع إلى
الكون الذي أوجب ذلك فيه ، وقد علمنا أن إيجاب الكون ذلك في الفناء يستحيل من
حيث يحتاج في وجوده إلى محلّ والفناء لا يصحّ أن يكون محلاً ؛ لأن ذلك يوجب
فيه كونه جوهرًا ، ومن حيث لا يتعمّق الفناء على وجه يقتضى فيه هذا الحكم فإذا
استحال في الفناء الاختصاص بالمحاذاة لما بيناه لم يميز أن يعمل وجهها لتنافة
الفناء الجواهر .

وبعد ، فلو جوزنا فيما يستحيل حلول الكون فيه أن يساوى الجوهر في الاختصاص
بالمحاذاة لأدى ذلك إلى تجويز هذه القضية على القديم سبحانه ، ولأوجب ذلك تجويز
كونه في جهته دون جهته ، وأن يُرَى على حال دون حال وإن لم يكن جوهرًا ، وبطلان
ذلك ببيان فساد ما سأل عنه « على أن الجواهر الكثيرة يجوز وجودها في محاذاة واحدة على
البدل ، فلو كان الفناء ينافيه لهذا الوجه فلمّ جاز بأن ينافى بعضها أولى من أن ينافى سائرها .
على أن هذا القول يوجب ألا نأمن أن يكون الذي لأجله يتعمّر علينا فعل الأجسام أنه
- تعالى - بفعل الفناء في المحاذيات التي نروم فعل الجواهر فيها ، فكيف السبيل لهذا
القائل إلى العلم بأن الجسم لا يصحّ أن يفعل الجسم . فإن قال : إن من حق الشيء أن
يصحّ أن يضادّ / أحد الشئيين دون الآخر إذا لم يؤدّ ذلك إلى حصول الموصوف على
صفة صفتين ضدّين ، وإنما يمتنع ذلك فيه إذا أدى إلى حصوله على صفتين ضدّين ؛ إلا
ترى أن السواد إنما ينافى البياض على المحلّ الواحد ؛ لأنه يؤدّي لو لم ينف جميع ما فيه من
السواد أن يكون أسود أبيض » وكذلك القول فيما ينفى على الحى . وقد علمنا بأن
القول بأن الفناء ينافى جوهرًا دون جوهر لا يقتضى ما قدمناه ، وإنما يقتضى أن أحد
الجوهريين موجود والآخر معدوم فقط ، فلا يؤدّي إلا إلى أمر صحيح ، فيجب جواز

ذلك ، وأن يفارق منافاة البياض الواحد للأجزاء الكثيرة من السواد في ذلك المحل ،
قيل له : إن المحل لاصفة له لوجود السواد فيه ، حتى يقال : إنه يستحيل أن يحصل على
هاتين الصفتين . ومتى قلنا : إن المحل يستحيل كونه أسود أبيض في حال واحدة فالمراد
بذلك أن يستحيل وجود السواد والبياض لتضادهما . وإنما يمكن مقاله من الاعتبار فيما
يتضاد على المحل لأنه بوجبه له أحوالا لا يصح أن يمتزج فيهما معنى التضاد ، وإذا
صح ذلك في السواد والبياضين علم أنهما يتضادان وإن لم يؤد ذلك إلى مقاله . فيجب جواز
مثله في الفناء أن يضاد الجوهر وإن لم يؤد إلى مقاله وإذا صح ذلك فلا فرق بين القول بأن
السواد الواحد يتناقى أحد البياضين في المحل دون الآخر ، وبين القول بأن الفناء الواحد
يضاد أحد الجوهرين دون الآخر ، في أن القول بذلك في الموضوعين جميعا يؤدى إلى
وجود الشيء مع ضده لا إلى شيء سواه ، وهذا محال . ويبطل بذلك قول من قال : إذا
كان وجود جوهر مع عدم آخر والقول بأن الفناء يضاد أحدهما دون الآخر لا يؤدى إلا
إليه فيجب صحته ؛ لأن السواد الموجود في المحل الواحد قد يجوز وجود جزء منه مع
عدم الآخر من الأجزاء ، وإن لم يجز أن يطرأ البياض فينأى أحدهما دون الآخر ؛ لأن
صحة ذلك في الابتداء لا يوجب اجتماع الضدين ، وصحته على طريقة المنافة توجب ذلك .
وما قدمناه يسقط قول من يقول : متى لم يصفوه - تعالى - بالقدرة على أن ينفي جسما
دون جسم فقد عجزتموه ؛ لأن الواجب فيما هذا حاله أولا أن ينظر فيه ، فإن صح
حصوله في نفسه وصف القادر بالقدرة عليه ، وإن استحال في نفسه لم يوصف بذلك ، ولم
يعد تعجيزا ؛ كما لا يقتضى القول بأنه - تعالى - لا يصح أن ينفي أحد أجزاء السواد عن
المحل الواحد دون غيره ؛ فالتعجيز لما كان الشيء في نفسه مستحيلا فكذلك ما قدمناه .
فأما قول من قال : إذا جاز غيبة جوهر مع حضور آخر وإن لم يتناف ذلك وإن رجع
ذلك إلى فناء بصاده فساقط ؛ لأن الذى جاز ذلك له في الغيبة والحضور هو أن الجوهر في
(١٦ / ٥٧)

جنسه لا يختص بمحاذاة دون غيرها ، فخصوله في بعض المحاذيات دون بعض بحسب العال
الموجودة فيه ، وليس كذلك حال انتفائه ؛ لأن ما أوجب انتفاء بعضه قد حصل حكمه
مع سائر حكمه مع ذلك البعض ، فيجب أن يثاق الشكل . ولو صح في الكون الواحد أن
يتعلق بجميع الجواهر على حد واحد لوجب كونها أجمع في محاذاة واحدة ، لكن ذلك
يستحيل لما فيه من قلب الجنس وغيره من الوجوه . وإذا ثبت من جهة العقل ما قدمناه لم
يصح لأحد التعلق في خلافه بالإجماع لو ثبت إجماع ظاهر ولو جب أن يتأول على وفق
ما اقتضاه العقل ، فكيف ولا إجماع في ذلك يمكن بيانه ؛ لأن الذي ظهر عن الأمة أنه
- تعالى - يفتي الأجسام ثم / يعيدها ، ولم يظهر عنهم أنه على أي وجه يفتي بل لم يوجد
عن أحد منهم الكلام في الفناء وأوصافه ، وأنه ضد مقدور للقديم تعالى ، فالتعلق
بالإجماع - والحال هذه - يفتي عن قلة تحصيل . وإذا صح ذلك بطل التكفير
والتشيع في هذه المسألة ؛ لأن من سلك هذه الطريقة إنما يتمسك بالإجماع ظناً
منه بأن ذلك يصح له ، فإذا بان فساد تعلقه به للوجه الذي ذكرناه فقد بطل
مقاله أصلاً .

٢٦ ب

وهذه الجملة كافية في فناء الجواهر ، وإنما عدلنا عن الكلام في أحوال الفناء ؛ لأنه
ليس له بهذا الموضوع كبير تعلق . وما أوردناه من دليل السمع يبين أن الفناء لا يبقى
فليس لأحد أن يقول : إذا كان الفناء متى وجد بقي فكيف يصح وصفه - تعالى -
بأنه الآخر ، ولا له أن يقول : إذا كان الجوهر يبقى فكذلك ضده ؛ لأن بقاء الشيء
لا يجب أن يشترك فيه للتضادات ؛ كما لا يجب اشتراكها في الخروج من العدم إلى
الوجود ؛ لأن البقاء من توابع الوجود كالحادث ، فإذا صح افتراقها في الحادث
فكذلك في توابعه ، وإذا صح افتراقها في الحلول في الحال المتغيرة فكذلك في البقاء .
وإنما أوردنا الكلام في الفناء لأن الإعادة تبنى عليه . وقد تكلم الناس في الإعادة كثيراً

وأوردوا فيها شبهة اقتضى التشاغل بحملها ليزول اللبس في ذلك ، فلما لم يمكن ذلك إلا بذكر الفناء ذكرناه ، لا لأن الحاجة إليه ماسة ؛ لأن الجسم إن لم يصح أن يفنى قالتكليف صحيح ، كما أنه إذا فنى وصحت الإعادة فيه فذلك صحيح ، ولولا ما أوردوه من الشبهة في الإعادة مما يتصل به وبالإنسان المأماد لقد كان الكلام في / شروط التكليف يتم وإن لم يذكر الإعادة ؛ لأنها كانت لا تخلو من أن تصح أو تستحيل . فإن صحت كفتنا الإبانة لصحتها أو استحالت وجب القضاء بأنه - تعالى - لا يفنى الأجسام ؛ لأن إفناءها لما كان يؤدي إلى ألا يصح أن يفعل ما رجب عليه فيخل ذلك بالتكليف وحسنه وشرائطه ، لكننا تضمنا في صدر هذا الكتاب أن نورد ما يكشف به الكلام ويزول به اللبس في التوحيد والمدل ؛ كما نورد ما لا يتم معرفة ذلك إلا به . فعلى هذا الوجه يجب أن يجرى هذا الباب .

فصل في صحة الإعادة على الجواهر

الأصل في هذا الباب أن القادر إذا ثبت كونه قادرا على الشيء من غير تخصيص بوقت فمتى صح وجود القادر صح منه إعادته ^(١) ؛ كما أن الجسم إذا صح أن يتحرك من غير تخصيص بوقت فمتى صح أن يتحرك صح من القادر أن يحركه ، وكذلك متى صح في الجسم أن يكون عالمًا صح من القادر أن يحمله كذلك . وقد ثبت في الجواهر القديم - تعالى - قادر عليها من غير تخصيص بوقت ، فيجب أن يجوز أن يوجد ^(٢) في كل وقت صح أن توجد .

فإن قيل : ومن أين أن الجواهر يصح وجودها في كل وقت ؟ قيل له : قد ثبت

(١) في الأصل : « إعادة » .

(٢) في الأصل : « يوجد » .

جواز البقاء عليها ، وأنها يجب أن تكون موجودة بعد الحدوث ما لم يحدث ضدها ، ولا تنتهي إلى حال إلا ويجوز أن تبقى إليه ؛ كما أن الجسم لا ينتهي إلى حال إلا ويجوز أن يتحرك . فإن قال : إني وإن سلمت أن البقاء يجوز عليها ، فليست أسلم أنها تبقى أبداً ، بل لا يمتنع أن ينتهي بها الحال وهي / [موجودة ^(١)] إلى وقت يجب أن تعدم فيه ؛ قيل له : لو جاز ما ذكرته فيها لم يمتنع في الجواهر أن ينتهي بها الحال وهي موجودة إلى وقت [لا ^(٢)] يصح أن تتحرك فيه ، وذلك باطل ؛ لأن ما اقتضى تحركها في بعض الأوقات يقتضى ذلك في سائرها ؛ فكذلك ما اقتضى صحّة استمرار وجود الجواهر في بعض الأحوال يقتضى ذلك في سائرها ؛ لأن العلة في ذلك أن الوجود قد ثبت له من غير تخصيص بوقت ، فالجواز يحدث الضدّ فيجب صحّة الوجود فيه ؛ على ما ذكرناه .

فإن قال : أليس المعلوم قد يستحيل وجوده في أوقات ، ثم ينتهي به الحال إلى صحّة الوجود ، فهلاً جوازتم مثله في الجوهر ؟ قيل له : إن خروج الموصوف عن صفة هو عليها لا يجرى مجرى استحالة الحكم على الذات بعد صحته ؛ فلذلك صحّ في المندرمات [فيما] لم يزل أن يستحيل وجودها ؛ لما فيه من قلب جنسها ولم يصحّ مما تقرر الوجود له أن يخرج عن الوجود لأنه من باب الإثبات ^(٣) وقد قال شيخنا أبو إسحاق : إن الجوهر لو صحّ فيه أن يجب عدمه في بعض الأحوال لاستمرار الأوقات عليه ، وقد ثبت أنه قد أتى عليه من الأوقات مالا نهاية له لو كان هناك أوقات لوجب أن يستحيل وجوده الآن . وفي بطلان ذلك دلالة على أنه لا وقت بشار إليه إلا ويجوز أن يبقى إليه .

فإن قيل : فإذا ثبت أنه يجوز أن يبقى أبداً بعد حدوثه فين أين أنه يجوز في كل

(٢) يباين في الأصل لم تنهياً لنا سده .

(١) زيادة اقتضاها السابق

حال وجد فيها على سبيل البقاء أنه يجوز وجوده فيها على سبيل الإحداث ؟ قيل له : لأن كونه - عز وجل - قادرا على إحداثه غير مختص بوقت ؛ كما أن صحته وجوده في نفسه غير / مختص بوقت . فكما يصح وجوده في كل حال فيجب أن يصح حدوثه من جهة القديم - تعالى - في كل حال .

فإن قيل : ومن أين أنه - سبحانه - في كونه قادرا عليه غير مختص بوقت ؟ قيل له : لأن القادر في كونه قادرا على الشيء إنما يختص بوقت على أحد وجهين . إما لأن المقدور في نفسه لا يصح وجوده إلا في وقت واحد ، وإما لأن كونه قادرا يرجع إلى معنى لا يصح أن يتعلق إلا بمقدور واحد في وقت واحد في حين واحد . وقد ثبت أن القديم - تعالى - يقدر في كل وقت على ما لا نهاية له ، وأن معنى الحصر في مقدوراته لا يصح ، وثبت أن الجوهر في نفسه يصح وجوده الأوقات الكثيرة فيجب ألا يختص في كونه قادرا على الجوهر بوقت دون وقت .

فإن قيل : هلا جوزتم أن يختص في كونه قادرا على الجوهر بوقت وإن لم يصح فيه ما ذكرتموه من الوجهين ؟ قيل له : لأن نفس المقدور إذا لم يصح [أن] يختص بوقت في الوجود حتى يجرى مجرى ما لا يبقى من الأعراض ، والقادر لنفسه يقدر على الشيء ، فلا يصح أن يعتبر في كونه قادرا ما يوجب فيه الحصر ، فيجب ألا يختص كونه قادرا على الجوهر بوقت دون وقت لزوال ما يقتضي تخصيص الأوقات فيه .

فإن قيل : إذا صح في القدرة نفسها أن تتعلق بالمقدور في وقت دون وقت وإن كان تتعلقها يرجع إلى ذاتها فهلا جاز في القادر لنفسه أن يتعلق بوقت دون وقت وإن كان قادرا لذاته ؟ قيل له : إنما وجب ذلك بالقدرة ؛ لأنها لا تتعلق إلا بمقدور واحد من جنس واحد في وقت واحد ، وذلك يوجب فيها ألا تتعلق بالمقدور إلا في حال دون حال ، والقادر لنفسه يقدر على ما لا نهاية له ، فتلك العلة عنه زائلة ، فيجب

الأ يتماق كونه قادرا على الجوهر بوقت دون وقت . يبين ذلك أنا لو قلنا في القدر :
 إنها تتعلق بالقدور في كل حال ، وقد ثبت أن لها في كل حال مقدورا مخصوصا لصح
 أن يفعل بها المقدور الأول والمقدور الثاني ثم كذلك أبدا ، فكان ذلك يؤدي إلى أن
 يصح من القادر بالقدرة الواحدة حمل الجسم العظيم . وتمدّر ذلك يبين صحة ماقدّمناه .
 وليس كذلك حال القادر لنفسه لأنه يقدر على ما لا نهاية له ، فتمّ ثبت فيه أنه قادر على
 الجواهر ، وثبت أن وجودها في كل وقت يصح . وثبت أن الوجه الذي يقضى تخصيص
 كونه قادرا عليها لوقت زائل ، ثبت أنه يقدر على إحداثها في كل وقت . فإذا صح
 ذلك وثبت أنه - تعالى - لو لم يحدثها بالأمس لكان في هذا الوقت يصح أن يحدثها ،
 فيجب وإن أحدثها بالأمس ثم أفتاها أن يجوز أن يحدثها ؛ لأن تقدّم وجودها في هذا
 الباب لا يغير حكمها ؛ ألا ترى أن ما لا يبقى لنا لم يصح وجوده إلا في وقت واحد
 فواء تقدم إحداثه أو لم يتقدم والحال^(١) واحدة في استحالة وجوده في غير ذلك
 الوقت . يبين ذلك أن الذات واحدة والوجود والحادث فيها لا يختلف في هذا الوقت ،
 فواء تقدم منه إحداثها أو لم يتقدم فيجب أن يصح منه - تعالى - أن يحدثها .

فإن قيل : إذا صح كونه قادرا على الجوهر في حال عدمه ويستحيل وصفه بذلك
 في حال وجوده فهلاّ جاز أن يقدر على إحداثه في حال دون حال وإن كان معدوما في
 الحالين ؟ قيل له : إن الجوهر وإن كان موجودا فقد عرفنا أن إيجاده - تعالى - / له وهو
 موجود يستحيل ، فإذا صح ذلك لم يصح أن يوصف بأنه قادر عليه في حال بقائه ،
 وليس كذلك إذا كان معدوما في الحالين ؛ لأن إيجاده فيهما جميعا يصح ، وليس يصح
 فيه من حيث كان قادرا عليه أن يختص بوقت دون وقت ، فيجب أن يصح منه إحداثه في
 كل حال . وقد ذكرنا في بعض الممتع أن ماله خرج - سبحانه - من كونه قادرا على

(١) في الأصل : • والحال • .

الجوهر في حال وجوده هو حصول الوجود له دون تقضى وقته ، فإذا زال الوجود بالعدم فقد زال ماخرج لأجله من أن يوصف بأنه قادر عليه ، فيجب أن يكون حاله في كونه قادرا عليه ثابتا كحال أوله . فإذا صح في الابتداء أن يحدثه لهذه العلة صح بعد الإقناء أن يحدثه لهذا الوجه .

فإن قال : هلا قاتم : إن الذى أخرجه - تعالى - من أن يوصف بالقدرة عليه هو تقضى وقته دون وجوده ؛ كما قاتم في الواحد منا ؛ إنه إذا انقضى وقت مقدوره لم يوصف بأنه قادر عليه ؟ قيل له : قد بينا أن القدرة لا يصح أن تتعلق إلا بجزء واحد في وقت واحد من جلس واحد ؛ فلم نقل بأن تقضى وقت مقدورها يخرجها من أن توصف بأن لها قدرة عليه لم يصح ما قدمناه من الأصل . وليس كذلك حاله - تعالى - لأن الذى يحيل كونه قادرا على الشيء ليس إلا وجود مقدوره ، فإذا زال هذا الوجه كان حال المقدور - وقد تقدم حدوثه - كحالهما ولما يتقدم^(١) ذلك ، وصحة إيجادها له على ما قدمنا القول فيه . فأما ما لا يبقى فقد بينا أنه لأمر يرجع إليه يستحيل وجوده إلا في وقت واحد من فعل أى فاعل كان ، ولا يصح أن يحدث إلا في ذلك الوقت ، وليس كذلك حال الجواهر ؛ لأن وجودها في كل وقت على جهة البقاء والإحداث يصح ؛ على ما قدمناه . فإذا أفناها - تعالى - فيجب أن يصح أن يعيدها / ؛ كما صح أن ٢٦٥ يعيدها في تلك الحال لو لم يتقدم إحداثها لها ، وصارت الذات الواحدة إذا مقدورة للقديم بمنزلة تحريك الواحد منا الجسم ؛ فكما أن ذلك لما صح في كل حال من الواحد منا وإن كانت الحركات التى تعلمها مقابلة فيجب أن يصح في القديم - تعالى - إيجاد هذه الذات في كل حال ؛ وإن كان الوجود موجودا واحدا . وإذا صححت هذه الجملة

(١) في الأصل : تقدم .

ثبت أنه - تعالى - إذا أفنى العالم أنه قادر على إعادة من يستحق الثواب ، وعالم بأجزائه ، فيصح أن يعيده ويوفر عليه الثواب . وكذلك^(١) يصح أن يعيد المستحق للعقاب فينعمه به .

فصل في ذكر ماله يكون المعاد مُعادا

اختلف المتكلمون في ذلك . فمنهم من قال : إنه يكون مُعادا لِمَلَّةٍ لولاها لم يكن كذلك ؛ كما أن المتحرك إنما يتحرك لِمَلَّةٍ ؛ لأنه كما يجوز بدلا من كونه متحركا أن يكون ساكنا ، فكذلك يصح بدلا من كونه مُعادا أن يكون غير معاد . فيجب أن يختص بكونه مُعادا لِمَلَّةٍ . قالوا : وقد يجوز أن يكون الشيء حادثا مُعادا وحادثا غير مُعاد . فإذا اشتركا في الحدوث واستبدأ أحدهما بحكم زائد فيجب أن يكون ذلك^(٢) لِمَلَّةٍ ، كما أن المتحرك والساكن لما اجتمعا في الوجود [و] استبدأ كل واحد منهما بحكم زائد . وجب أن يكون ذلك^(٣) لِمَلَّةٍ .

والصحيح عند شيوخنا - رحمهم الله - أن يكون معادا لا لِمَلَّةٍ ، لكن لأنه إحداث ثانيا بعد حدوث أول . فلما أعيد ثانيا إلى الوجود الذي كان له وزال وُصف بهذه الصفة / لهذه الفائدة وإن لم يكن هناك علة . ويدل على ذلك أنه إذا ثبت في المُحدث أنه يحدث لا لِمَلَّةٍ ، فكذلك القول في المُعاد ، لأنه لم يحصل فيه إلا إحداث ذاته في المعنى .

فإن قيل : ومن أين أن المُحدث يحدث لا لِمَلَّةٍ ؟ قيل له : لأنه لو كان كذلك لِمَلَّةٍ لم يتخلَّ حالها من وجوه ثلاثة : إما أن تكون معدومة أو قديمة أو محدثة .

(١) في الأصل : • لذلك • .

(٢) في الأصل : • كذلك • .

ولو كانت معدومة - وليس لعدمها أول - لوجب ألا يكون لوجود الحادث أول «
وفي هذا إيجاب قديمه ، ولأن المدوم لا يختص الحادث إلا باختصاصه بما لم يحدث « فلم
صار بأن يكون علة في حدوث ذلك أولى من أن يكون علة في حدوث غيره ؟

ولو كانت العلة قديمة لوجب أيضا فيها ما ذكرناه من الوجهين . وليس هذا من
قولنا : إن القديم قادر لذاته وإن استحال وجود الفعل فيما لم يزل بسبيل ، لأن القادر
لا يتمتع كونه قادرا على ما لا يصح أن يوجد إلا بعد أحوال ، لأن القادر لا (يكون
مقدورا^(١)) من جهة على جهة الإيجاب « وليس كذلك الحادث لو كان محدثا لعلة «
قديمة ، لأن الموجب إذا وجد فيجب حصول الموجب لا محالة ، سيما إذا كان ذلك
الموجب علة ولم يكن سببا ، وقد ثبت في العلل أن ما منع من الحكم الموجب عنها «
منع من وجودها ، فكيف يصح في التقديم أن يقتضى حدوث الشيء ويكون موجودا
لم يزل ، والحادث يستحيل وجوده لم يزل .

فإن قيل : جوزوا أن يكون القديم موجبا لحدوثه على طريق إيجاب السبب للسبب

٦٦ قيل له : إن السبب أيضا من حقه أن يوجب السبب في حالة / أو في ثانية^(٢) إذا ارتفع
المنع . فمتى علمنا من حال الشيء أنه يوجد مع ارتفاع الموانع ولا يوجد غيره الأوقات
الكثيرة علمنا أنه لا يجوز أن يكون سببا له .

وإن كانت العلة محدثة فيجب أن تكون كذلك « أيضا لعلة هو حدوث وليست
بمحدثة فلا يجب كذلك لعلة وأن يتصل بما لا نهاية له ، قيل له : إن الحادث لم يكن
محتاجا إلى علة ، لأنه يسمى بذلك لا يستحق العلل ، وإنما يحتاج إليها لأنه وجد بعد أن
لم يكن ، لأن الحادث لهذا^(٣) يبين في المعنى من غيره ، وقد علمنا أن العلة قد شاركته
في ذلك ، فيجب أن تكون كذلك العلة . وفي هذا قدمنا ذكره :

(١) ما بين القوسين كان مكانه في الأصل بياض ، فقد كما ترى .

(٢) الكلمة في الأصل غير منقوطة . (٣) كذا في الأصل . والأول : « بهذا » .

وبفارق ذلك ما نقوله : من أن المتحرك متحرك لعلته ، ولا يتصل بما لا يفناهى ؛ لأن الحركة لم تشارك المتحرك فيما احتاج له إلى علة إلا أنه إنما احتاج إلى علة لجواز كونه ساكنا بدلا من كونه متحركا ، ولا يصح في الحركة أن تكون ساكونا بدلا من كونها حركة فلذلك لم يكن كذلك لعلته .

فإذا بطل جميع ما ذكرناه من الوجوه لم يبق في الحدّث إلا أنه محدّث لا لعلته . وقد بينّا من قبل أنه لو كان محدّثا لعلته لقمض ذلك تعلق الأفعال المحدّثات بالفاعلين ، والسكان الموجب لوجودها حصول اللعلة دون القادر . فإذا بطل من حيث وجب تعلق كل المحدّثات بالحدّث بطل ما قاله . فإن قال : إني أقول في الحدّث : إنه محدّث لعلته ، وأعنى بها أنها سبب لحدوثه ؛ قيل له : قد بينّا من قبل أن القديم - تعالى - قد يفعل بلا سبب ، وأن الجسم وكثيرا / من الأعراض يستحيل وجودها عن سبب ، وذلك يبطل ما ذكرته في جميع قولك .

فإن قال : جوزوا أن يكون الأمر كذلك ، قيل له : إنا نجوز في كثير من الحوادث أن يكون حادثا لسبب ، وإنما نخالف في عبارة ، فلا نجعله علة لحدوث السبب ، ولا نسميه حدوثا له وإحداثا . فإن قال : ما أنكرتم أنه لا محدّث إلا ويحدّث عنه - سبحانه - بالإرادة وهي موجبة للراد ، فيجب من هذا الوجه أن يكون محدّثا لعلته ، قيل له : قد بينّا من قبل أن الإرادة غير موجبة للراد وأن القادر إنما يفعلها لئلا يفعل المراد من الدواعي . وذلك يبطل ما ذكرتم . وقد بينّا من قبل أنه - تعالى - لا يجوز أن يحدث الأشياء بكن ، فلا يصح أن يقال : إن الحدّث محدّث لعلته ويراد به ذلك .

وإذا ثبت ^(١) ذلك ثبت ^(٢) أنه لا صفة للمعاد من جهة المعنى إلا ما للحدّث

(١) كتب في الأصل فوقه : « صح » وهو إشارة إلى نسخة أخرى .

(٢) كتب في الأصل قبله : « صح » وهو ما في نسخة أخرى . وقد جمع بينهما الناسخ في الصليب .

فيجب ألا يكون مُعادا إمالة . فإن قال : إذا صحَّ كونه حادثا غير مُعاد وحادثا معادا وجب أن يكون كذلك إمالة ، قيل له : قد بينا أن الإمالة إما بطلت في الصفات التي تتجدد للموصوف دون الأسماء ، وكشفنا ذلك في صدر الكتاب ، وقد علمنا أن هذا المُعاد لو لم يتقدّم حدوثه اسكان حاله كحالهِ إذا تقدّم حدوثه ، ثم فنى في أنه وإن لم يكن هناك إمالة فقد حصلت فائدة تقتضى تجدد الاسم ، لأنه أُعيد إلى الوجود الذي كان له بعد زواله ؛ فكما يقال في زيد : إنه عاد إلى خِلقة إذا حصل عليها بعد زوالها فكذلك القول في المُعاد . وقد قال شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - : إذا صح في المعنى الذي له كان مُعادا أن يوجد ابتداء فلا يكون إعادة ، ويوجد بعد تقدم الوجود فيكون إعادة فغير مستنكر في نفس المُعاد أن يتغير عليه / التسمية لتقدم الوجود وما بينه ٦٧ شيوخنا في الكتب من أن حدوث ذات الشيء يُقتضى عن طلب إمالة لها يكون حادثا (ينفع)^(١) فيه هذا القول .

فصل في أن الإعادة تصح على كل عرض باق من مقدوراتهِ تعالى

لا خلاف بين شَيْخَيْنَا في أن ما يختص - تعالى - بالقدرة عليه يجوز عليه الإعادة . فأما مقدوراتهِ الباقية التي يُقدر على جنسها فمُنذ أبي علي لا يجوز أن يُعاد ، وعند أبي هاشم يجوز أن يُعاد . ولا يختلفان في أن مالا يبقى لا يجوز أن يُعاد البتة لأنه يختص في الوجود بوقت واحد في الوجود لا يصح أن يوجد إلا في ذلك الوقت ؛ لأنه متى نعدى في صحته وجوده الوقت الواحد صح وجوده في سائر الأوقات ما لم يوجد ما يحيل وجوده . فإذا صح في الصوت أن استمرار وجوده لا يصح فيجب ألا يصح أن يوجد إلا وبفني ثانياً ثم يوجد ثالثا على هذا الترتيب . وإذا صح ذلك وكانت الإعادة تقتضى

(١) موضع هذه الكلمة بيان في الأصل .

صحة الوجود مما يختص بوقت واحد فيجب ألا يجوز أن يباد . وهذا قال شيخنا أبو هاشم : إن القول فيما لا يبقى بأنه يجوز أن يباد برد الخال فيها إلى أنه يجوز أن يبقى . فإذا بطل ذلك فيه بطل القول بجواز إعادته . وما دللنا عليه من قبل في صحة الإعادة على الجواهر يقتضى صحة الإعادة على ما يبقى من مقدراته تعالى من الحياة وغيرها ، فلا وجه لإعادته ؛ لأن الطريقة واحدة . وقد قال شيخنا أبو علي : إن ما يدخل جنسه تحت مقدر العباد فهو جاز عليه الإعادة إذا كان مقدورا / لله سبحانه لجاز عليه الإعادة إذا كان مقدورا لنا ؛ لأن الجنس الواحد في الوجود وصحته وما يقع الوجود من الكيفيات لا يختلف . ولذلك ثبت أن كل جنس يصح البقاء عليه من فعل بعض الفاعلين يجوز أن يبقى من فعل سائرهم ؛ وقد ثبت فيما هذا حاله من الأحكام ألا تختلف باختلاف ذواتهم . وقد ثبت أن القادر متا بسبب أن يعيد ما يبقى من مقدراته ؛ لأنه أو صح أن يعيده لأدى إلى أن يجوز أن يفعل بالقدرة في هذا الوقت سائر مقدراتها المتقدمة ، أو يُدمم سائر مقدراتها المتأخرة ؛ لأن التقديم والتأخير في المعنى كالإعادة ، وتجوز ذلك يؤدى إلى أن يصح من الضعيف حمل الجبال العظيمة على هذا الحد ، ويؤدى إلى أن يختلف حال ما يقبله من المقدرات بالقصد ؛ فتنى قصد فيها إلى تقديم وإعادة وجد من الفعل أكثر مما يوجد إذا لم يقصد هذا الوجه ، وبطلان ذلك بين

وإيس لأحد أن يقول : جوزوا أن يعيد بهذه القدرة في هذا الوقت جزءا واحدا فقط ، فلا يؤدى إلى ما ذكرتموه من الفساد . وذلك لأنه لا يخلو من أن يكون لا يصح أن يفعل بالقدرة إلا إعادة هذا الجزء . فقط ، أو يصح أن يفعل على جهة الابتداء سواء ولو كان لا يصح أن يفعل بها في هذه الحال إلا إعادة هذا الجزء . وجب أو بقى هذا الجزء إلى هذا الوقت ألا يصح أن يفعل بهذه القدرة شيئا ، وذلك مستحيل ، فلا بد

أن يفعل بها - سواء . وإذا صحّ ذلك فيجب إذا^(١) لم يكن بين الجزء المعاد وبين الجزء
المبتدأ تنافٍ أن يصحّ أن يفعلها بالقدرة . وذلك يوجب أن يصحّ أن يفعل بالقدرة
الواحدة أو أكثر من جزء واحد في وقت واحد في محل واحد ، وهذا يوجب ألا يكون
بعض العدد بذلك أولى من بعض .

وبعد ، فإذا كان تعلّق القدرة بجميع ما وقع بها من قبل - سواء فليّم صار بأن يصحّ أن
يعاد بها في هذا الوقت ببعض الأجزاء المتقدمة أولى من بعض ؟ وهذا يوجب فساد القول
بأن الذي يعاد بها جزء واحد فقط . وذلك يؤدّي إلى أن يصحّ بها [إعادة] كل ما تقدم
من مقدورها على ما تقدم . وفيه من الفساد وما سبق ذكره . فإذا صحّ في مقدورها الباقي
أن يعادته لا يصحّ صحّ فيما هو من جنسه من مقدورات الله تعالى ؛ على ما سلف القول فيه .
ولو جاز أن يُفترق بينهما - والجنس واحد - اجاز أن يفرق بين أفعاله وأعمالنا في سائر
الأفعال وإن كانت الطريقة واحدة ؛ لأنه متى خولف بين فعل الفاعلين فيما يرجع إلى جنس
الفعل ووجوده لزم عليه صحّة مخالفة أحدهما الآخر في سائر أحكام الأفعال مع تساويها
في الجهات . وهذا تطرّق من الجهالات ما لا يخفاء به .

فأمّا شيخنا أبو هاشم فإنه يقول : إذا ثبت أن العلة التي لها استحالّة الإعادة على
مقدوراتها الباقية ما تقدم ذكره من اختصاص القدرة بأنها يجب ألا تتعلّق في كل وقت
إلا بمقدور واحد من جنس واحد فيجب أن يكون هذا الحكم مقصورا عليها . وليس
كذلك حال القديم - تعالى - ؛ لأنه يقدر في كل وقت على ما لا نهاية له ، فما أوجب
استحالّة الإعادة في مقدور البعد فليس يحصل في مقدوره سبحانه ، فيجب أن يصحّ
أن / يبيده ، وألا يفترق الحال بين ما يختصّ هو بالقدرة عليه - عزّ وجلّ - وبين ما يقدر
على مثله لأن العلة فيهما جميعا ما تقدم ذكره من أن الشيء إذا لم يختصّ في صحّة الوجود

(١) في الأصل : « وإذا » .

بحال دون حال ، ولا القادر عليه في كونه قادراً يختص بوقت فيجب أن يصح منه الإعادة . وقد بينا أن الذي أوجب خروج القادر من أن يكون قادراً على الشيء بتقضى وقته اختصاص القدرة بأهها تتعلق بجزء واحد وأن القديم - سبحانه - إذا لم يكن هذا حاله فيجب ألا يخرج من كونه قادراً على الشيء - إلا بوجوده فقط إذا كان ذلك الشيء ممّا يصحّ البقاء عليه . وقد بينا أنه لا يجب من حيث لم يختلف حال فعله وقمانا إذا لم يصحّ البقاء عليه في باب الإعادة إلا يختلف حال ما يبقى من مقدوراته - سبحانه - ومقدوراتنا ؛ لأن الملة فيه [أن] المقدور في نفسه يستحيل أن يوجد إلا في وقت واحد ، وذلك ممّا يرجع إلى نفس الفعل لا إلى حال الفاعل ؛ فوجب ألا يختلف حال الفاعلين ، وليس كذلك ما يبقى ؛ لأننا قد بينا أن ما لا يجوز إعادته من مقدورنا يختص الواحد منا ، فلا يمتنع أن يخالف حالنا فيه حاله - تعالى - وأن تكون كل مقدوراته الباقية متفقة في أن الإعادة تجوز عليها ، من حيث ثبت قادراً لنفسه ، وصحّ أنه لا يختص في كونه قادراً على الشيء بوقت دون وقت ، والشيء في نفسه يصحّ وجوده في كل حال على طريق البقاء وعلى طريق الأحداث ؛ على ما سنبينه .

وليس له أن يقول : إذا لم يخالف فعله تعالى فعل العبد في جواز البقاء واستحالاته فكذلك في جواز الإعادة / واستحالاتها ؛ لأن الأمر في هذه الأحكام موقوف على الدلالة ، وإنما يجب القضاء بتساوي الجنس الواحد فيه إذا كان ذلك الحكم واجبا فيه لذاته أو لأمر يرجع إلى ذاته ، إما بشرط أو بغير شرط ؛ فيجب اتفاق الجنس فيه ، وليس كذلك حال صحة البقاء واستحالاته ؛ لأن ذلك لا يرجع إلى ذات الشيء ، فإذا دلّ الدليل على اتفاق الجنس الواحد فيه قضى به ، وإذا دلّ الدليل على خلافه حكم فيه . ولولا قيام الدلالة على أن السكون يجوز عليه البقاء من فعل أي فاعل كان لم يجب اتفاق الجنس فيه ، وكذلك القول في سائر الأجناس . فإذا صحّ ذلك وثبت بالدليل التفرقة

ب

بين الجنس الواحد في جواز الإعادة فالواجب أن يقضى به . على أنه قد صح بالدليل عندنا أن الجنس الواحد من مقدوره سبحانه يجوز في بعضه الإعادة دون بعض ؛ لأنه - تعالى - إذا فعل العلم متولداً عن النظر وقد ثبت في النظر أن البقاء لا يجوز عليه وفي العلم جواز ذلك ، وثبت بالدليل أن ما تولد عن شيء مخصوص لا يصح أن يوجد على طريق الابتداء ولا متولداً عن سبب سواه ، فإذا صح ذلك فالواجب فيما يحدثه من العلوم ابتداءً أن يصح أن يعيده ، وإذا فعل مثله متولداً عن النظر ألا يصح أن يعيده ، من حيث استحالة الإعادة على النظر ، من حيث لا يجوز البقاء عليه . وكذلك القول في السكون المتولد عن الاعتماد الذي لا يصح أن يبقى . وهذا صحيح يمكن الاعتماد عليه وإن لم يصح إرادته على طريقة النقص على أبي علي ؛ لأنه لا يقول في القديم تعالى : إنه يفعل بأسباب .

وقد كشفنا نحن القول في ذلك . فأما اتفاق الجنس الواحد إذا وقع على / وجه واحد في ٢٧١ الحسن والقيح فالعلة فيه هي اتفاقها في الوجه المقتضى الحسن أو القبح دون اتفاقها في الجنس ؛ لأنه لا فصل بين مختلفي الجنس ومتفقته . ولذلك أئزنا المجبرة في القبايح والمحتمات هذه الطريقة ، ولم نراع فيها اتفاق الجنس واختلافه ، من حيث كان المعتبر بالوجه الذي يحسن أو يقبح ، وهذا إنما يصح التعلق به لما ثبت بالدليل أن اختلاف أحوال الفاعلين لا يؤثر في هذا الحكم ، وأن المعتبر فيه بوجود الأفعال . وليس كذلك حال جواز الإعادة ؛ لأننا نرى أنه لا بد من أن يعتبر فيه حال القادر ؛ كما لا بد من اعتبار حال المقدور فيه . وإذا وجب اعتبار كلا الأمرين في صحتها فتي حصل أحدهما دون الآخر فالإعادة مستحيلة ، وقد بينا أن مقدور السبد لا يحصل فيه إلا الحكم الراجع إلى المقدور ، دون الحكم الراجع إلى القادر ، فيجب ألا تصح عليه الإعادة .

وهذه الجملة تكشف عن صحة قول أبي هاشم في هذا الباب . وقد بينا أن الراجب أن يقال على مذهبه الصحيح : إن كل مقدور لله سبحانه باقٍ لا يتعلق بوجوده بوجود

سبب لا يبقى فإعادته تصح . وما أخلَّ بيمض هذه الشروط فإعادته لاتصح ؛ لأن المقدور إن كان مقدورا لغيره فقد ينبتا أن الإعادة لا تصح فيه ؛ وإن كان مقدورا لله تعالى والبقاء لا يصح عليه فكمثل . وقد دللنا على صحة ذلك بما تقدّم من النظر ، وأنه لا يجوز أن يولد علما إلا ويصح وجوده على هذا الوجه دون غيره على المذهب الصحيح ، وأن وجوده إذا تعلق بما لا يبقى / [فهو] تعالى لا يفعله أصلا مع وجوبه . ولا يصح أن يقال : إنه - تعالى - قبل الإفتاء يوقره عليه ، فلم يبق إلا أنه يجب أن يعيده لأن توفير الثواب عليه إذا لم يتم إلا بالإعادة وجبت ، من حيث لا يتم فعل الواجب على جميع الوجوه إلا بها .

فإن قيل : هلا قلتم : إن المستحق للثواب إذا فنى خرج من أن يكون واجبا أصلا فلا تجب إعادته ؛ كما أن المستحق للدم على غيره إذا مات زال وجوب الدم أصلا ؟ قيل له : إن المعتبر في باب الواجبات بحال من يجب عليه الواجب . فإن صح أن يتوصل بفعل مقدّمة إلى فعله وجب أن يفعلها ؛ لكي يفعل الواجب . وإن تعذر ذلك عليه زال وجوب ذلك الشيء عنه ، إلا أن يصيره غيره بحيث يمكنه أداء الواجب . وإذا صح ذلك وقدر سبحانه على الإعادة فيجب أن يفعلها ؛ لكي يفعل الثواب المستحق عليه . فأما مستحق الدم إذا مات فإنه لا يتمكن من الأمر الذي إذا حصل صار بحيث يمكنه حقّ الدم ، فلذلك خرج من أن يكون واجبا له ، لكنه تعالى إذا صيره بحيث يمكنه عاد حقه في باب الدم ؛ لأنه من حقوقه لا من حقوق غيره عليه .

فإن قيل : ألسن تقولون : إن القديم - تعالى - لا يفعل ما يستحقه الثواب في أحوال موته وعدمه ، فإذا جاز خروجه من أن يكون واجبا في تلك الحال فهل جاز مثله في سائر الأحوال بآلا يبيد الكل ؟ قيل له : إن الأحوال التي أشرت إليها الثواب فيها واجب ، وإنما آخره - تعالى - لضرب من المصلحة بعود على المكافئ / وتأخير الحقوق

لهذا المعنى يحسن في الشاهد ! لأن وليّ اليتيم لو علم أن استيفاء حقّ اليتيم معجلاً يؤدي إلى هلاكه ، كان له أن يؤخره ، فكذلك القول فيما ذكرناه . وإنما يتمّ ما سأل عنه لو قلنا بسقوطه أصلاً . وليس له أن يقول : لو جاز أن يؤخره - تعالى - هذه الأوقات مع كونه حقاً له فهل جاز ألا يعيده ويوجده حالاً بعد حال . وذلك أن الأوقات التي أخر الثواب فيها لا بدّ من أن يكون في تأخيرها مصلحة ، فلا يجوز أن يقاس عليها الأوقات التي لا مصلحة في تأخيرها ! لأن ذلك ظلم ، والقديم يتعالى عنه . وما ذكرناه من حقّ اليتيم يكشف ذلك ! لأنه قد جاز تأخيرها في بعض الأوقات ولم يوجب ذلك تأخيرها في سائر الأوقات . ونحن نبيّن الكلام في أن مالا يفعله - تعالى - من الثواب في هذه الأوقات فلا بدّ من أن يؤخره ، في باب الوعيد إن شاء الله .

فأمّا من يستحقّ العوض بإعادته غير واجبة ، إلّا على بعض الوجوه ؛ لأنه قد ثبت أن العوض منقطع غير دائم ، ففارق الثواب من هذا الوجه ، وصحّ فيه أن يفضل في أوقات منقطعة . وإذا صحّ ذلك لم يمنع فيما يستحقّه الإنسان في حال حياته أن يوفر عليه في هذه الأوقات من جهة العقل ، ثم يمتهن تعالى من غير أن يستحقّ العوض ؛ لأنّ العوض لا يستحقّ بالموت إذا حصل من غير ألم وغم ، والقديم - تعالى - قادر على ذلك ؛ فإذا فعله من غير ألم لم يستحقّ ذلك الخيّر عليه عوضاً .

فإن قال : إذا كانت الحياة من أعظم النعم فسلبها يقتضى العوض / ، وإن لم يقارنه ألم وغم ! لأنه يقطع عن جميع المنافع ؛ كما أن وجودها يصحح جميع المنافع ! أو ليس الواحد منا متى سلب ماله فلا بدّ من أن يستحقّ عوضاً ، فهل وجب مثله في سلب الحياة ؟ قيل له : إنه - تعالى - إذا أنعم على الإنسان بالحياة فإنما ينعم بذلك عليه إلى مدّة ، وغير ممنوع تملك النير ما ينتفع به إلى مدّة ، وقد ثبت ذلك عقلاً وشرعاً في العواري وغيرها . فإذا صحّ ذلك ثم سلبه الحياة لم يجب بذلك العوض ، كما أن المستردّ للمواري لا يلزمه (٥٩ / ١١ النبي)

بذلك بدل . وإذا صحّ ذلك ولم يكن هناك ألم ولا غم يستحقّ بهما العوض ، فيجب إذا أمّانه - تعالى - على هذا الوجه ألاّ يستحقّ العوض أصلاً ، وقد فرّق عليه ما استحقّه من قبل ، فلا تجب إعادته . فأما من أولم في حال موته أو قبله فلا بدّ من توفير العوض عليه ، إما من جهة القديم تعالى أو على جهة الاتصاف له من الظالم . وقد يمكن أن يوفّر ذلك عليه من جهة العقل بأن يعيده حيّاً في دار الدنيا ، ويوفّر ذلك عليه ثم يمته أو يفنيه . فمَنْ هذا حاله فلا يجب أيضاً أن يعاد من جهة العقل ، وإنما يعلم بالسمع أن من مات لا يحيا مرة ثانية إلا من حيث يمذّب في القبر أو يرى مكانه من الجنة . فأما أن يعاد على حدّ يوفّر عليه العوض فالسمع هو المانع منه . فأما العقل فجوزّه على ما ذكرناه في هذا الباب . فن هذه حاله أيضاً لا يجب إعادته . وهذه الجملة تبين أن إعادة مستحقّ العوض من جهة العقل غير واجب أصلاً ، وإنما يجب ذلك إذا لم يختر القديم تعالى توفير العوض عليه ، فلا بدّ من أن يعيده ليوفّر ذلك عليه فيما بعد . ومتى أعاده فالكلام في أنه إذا انقطع العوض ما الذي يحسن أن يفعله تعالى من احترام أو تفضل سيحى . فيما بعد إن شاء الله .

١ ٢١

فأما مستحقّ العقاب فلا يجب إعادته عندنا عقلاً لأن العقاب حقّ عليه لاله . وقد ثبت بالدليل أنه يحسن منه سبحانه إسقاطه والعفو عنه ، فيجب أن يجوز ألاّ يعيده ويختار التفضّل بالعفو . وهذا قولنا في كل مستحقّ العقاب من كافر وفاسق ؛ لأنّ حال الكل سواء في حسن العفو عنهم . وسنذكر الدلالة على ذلك من بعد إن شاء الله .
فأما من لا يستحقّ شيئاً من الحقوق فلا شبهة في أنه تعالى مخير في إعادته : إن شاء أعاده وإن شاء لم يعده ؛ كما أنه كان مخيراً في الابتداء في ذلك . هذا هو الثابت في العقل ، فأما السمع فقد دلّ على أنه تعالى سيميد المستحقّ للعقاب من حيث أخبر بذلك ، وأنه يمد من مات مستحقاً للعوض ! لأنه لا خلاف أن الاتصاف لا يقع إلا في الآخرة ؛

كما لا تنفع المجازاة إلا هناك . فأما من لا يستحق شيئاً من ذلك فقد ورد الخبر بأنه تعالى
يميد البمض في الجنة ليلتذ به أهلها ، والبعض في النار فيصير عقاباً لهم . ولذلك قال الرسول
عليه السلام : الشاة من دواب الجنة .

وأما الأطفال فقد ثبت بالسمع إعادتهم في الجنة ؛ حتى قال بعض العلماء : إن
الحوور العين والولدان منهم في الجنة ، وإن كان في الناس من يخالف في ذلك / وفيهم من
يتوقف . ولنا نقول : إن مالا يجب إعادته عقلاً تجب بالسمع إعادته ، لأن الدلالة
والأخبار لا تغير أحوال الأفعال ، وإنما نعلم بالسمع أنه تعالى يختار لأحواله الإعادة ويزيل
التجويز في ذلك .

فصل

في الوجه الذي يصح أن يعاد عليه الحى والوجه الذى لا يصح ذلك فيه

اعلم أنه لا بد في (١) إعادة الحى المخصوص بأجزائه ؛ لأن الحى هو الجسم المبنى
بنية مخصوصة ، وإنما يوصف بأنه حى إذا اقتص لأجل وجود الحياة فيه بصفة
مخصوصة يصح معها أن تدرك وتحس . فإذا صح ذلك فلا بد من أن تعتبر أجزاؤه
في الإعادة ، كالأبد من اعتبارها في البقاء ؛ لأنه كما يجب في المسألة أن يكون زياداً
بمعينه ، فكذلك يجب فيه إذا بق مدة لا بد من أن يكون زياداً بمعينه ، فكما لا يصح في
زيد أن يبقى ويكون هو ذلك الحى مع تبدل أجزائه ، فكذلك لا يصح أن يعاد ذلك
الحى بمعينه مع تبدل الأجزاء .

ويدل على صحة ذلك أنه لا بد من أن يعلم الإنسان في هذا اليوم أنه الذى كان مرديداً
من قبل ، ويعلم الشيخ أنه الذى كان صنيراً وشاباً ، وقد ثبت أن معلوم العلم يجب أن

(١) كذا في الأصل . والأول : من .

يكون على ما تناوله ، وإلا كان جهلا ، فإذا صح ذلك كان المعلوم هو الحى لا ما يختص به من الصفة ، فيجب أن يعتبر عين أجزائه فيقال : إنها التى كانت من قبل ، ويقال فى المقاد : إن أجزائه التى كانت من قبل .

فإن قيل : إن المعتبر فى هذا / الباب هو بكون الصفة واحدة دون أجزاء الموصوف ، فيجب ألا يمتنع فى حال البقاء وحال الإعادة أن يعلم أنه الذى كان من قبل متى كانت الصفة تلك ، وإن تبدلت الأجزاء .

قيل له : إن العلم بأنه المرید والحى هو علم بأجزائه وإن لم يتناولها على التفصيل ؛ كما أن العلم بالمخاطب القاصد هو علم به وإن لم يتناوله على التفصيل ، ولا يجوز أن يكون عالما بصفته التى يختص بها ولا يعلم ذات الموصوف ، فيجب لهذه العلة أن يكون المرید فى حال البقاء وفى حال الإعادة هو الذى كان من قبل .

فإن قال : إذا جاز فى السمين أن يذهب أجزاء سمته وبصير نحيقا ، والنحيف أن يصير سمينا ، ونسلم مع ذلك أنه الذى كان من قبل مع تبدل بعض أجزائه ، فما الذى يمتنع من ذلك ، وأن يبدل كل أجزائه ؟

قيل له : لأن العلم بأنه المرید الحى هو علم بالجملة الحية المختصة بهذه الصفة ، وقد علمنا أن هذا العلم لا يتناول تفصيل أجزائه وإنما يتناول الجملة المختصة بهذه الصفة . فإذا صح ذلك وكان تغير حالها فى السمن والنحافة لا يخرج الجملة من أن تكون جملة ، كما لا يخرج عن أن تكون هى التى كانت حية مريدة فى حال الصغر وإن كبرت . فإذا صح ذلك لم يؤثر هذا التغير المخصوص فى العلم بأنه الذى كان ، وليس كذلك لو تبدلت أجزاء الجملة ، لأنه يؤدى لو علمنا أنه الذى كان أن يكون العلم جهلا ؛ لأن الأجزاء غير تلك ، والصفة التى يختص بها ليست تلك الصفة ، فكيف نعلم مع ذلك أنه الذى كان . يبين ما قلناه أنا نعلم تلك القدرة بمقدوراتها وأنها وهى باقية هى التى كانت من قبل ،

وإن تفسير بعض أحكامها في التعلق ، لأنها الآن غير متعلقة بما كانت متعلقة به / ولا ٧٤ يجوز قياساً على ذلك ألا نعلم أنها هي التي كانت وقد صار كل متعلقاتها غير المتعلقات من قبل . يبين ما قلناه أنه لا بد من ألا^(١) يختلف حال العلم بزيد في حال بقائه أنه الذي كان ، والعلم بأن زيدا غير عمرو . فلو صح^٢ أن يُعلم أنه الذي كان والأجزاء قد تبدلت ليجوز أن يعلم في زيد أنه عمرو وإن كانت الأجزاء متغايرة ، فلما بطل ذلك في الحيتين في حالة واحدة ، لما تغايرت أجزاءهما ، فكذلك القول لو صارت أجزاء الحي الواحد ثانياً غير أجزائه أولاً .

وهذا يسقط القول بأن المعتبر في الحي^٣ بعينه أن يكون مؤلفاً مبنياً من قبيل من الأجزاء ، وأن يحلّه قبيل من الحياة ، ولا يعتبر بأجزاء مخصوصة ولا بحياة مخصوصة ، لأن الذي قدمناه قد أبطل هذا القول . فأما الحياة فلا يتمتع أن تتغير ويكون الحي واحداً ، فلا يجب أن يعتبر بأجزاء مخصوصة منها ، لأنه إذا جاز أن يكون هو الذي كان مریداً من قبل - والإرادة في هذه الحال غير التي كانت وكذلك العلم - فكذلك لا يتمتع أن تكون الحياة غير التي كانت من قبل . وهذه القضية واجبة في كل صفة استحقها الموصوف لعله أن تلك الدالة إذا كان لها أمثال لم يتمتع أن تحصل تلك الصفة له اعمل متغايرة في الأوقات ، كما لا يتمتع اجتماع العِلل فيه في وقت واحد . وإنما لا يصح ذلك في القدرة خاصة ، لأنه لا مثل لها في الجنس . فلذلك لم يصح هذا الوجه فيها .

فإن قال إذا وجب اعتبار عين الأجزاء على ما قدمتم ، فهلا وجب اعتبار أجزاء مخصوصة من الحياة لا يقوم غيرها مقامها في كون هذا الحي بعينه حياً ، قيل له : إنما اعتبرنا نفس تلك الأجزاء لأن العلم بأن / الحي الآن هو الذي كان من قبل ، والمعاد هو ٧٥

(١) في الأصل . أن . .

المتبدأ يقتضى كون الأجزاء واحداً^(١) ، وليس كذلك الصفة التى يعلمه عليها ؛ لأن العلم يتماق بالوصوف دونها فلا يجب من حيث تنفاير الحياة ألا يكون العلم به فى حال بقائه هو العلم بأنه الحى فى حال وجوده .

فإن قال : إذا صح فى الحياة مع تماثلها أن يكون المختصّ بزيد منها يستحيل أن يختصّ بعمرو فهلاً يصحّ أن يكون المختصّ بزيد أجزاء مخصوصة لا يقوم غيرها مقامها ؟ قيل له : قد ثبت فى العرض أن المختصّ منه بمحلّ لا يجوز وجوده فى محلّ آخر ، وإن كان ما يجوز أن يوجد فى المحلّ الواحد من جنسه لا بقاهاى ، فكذلك ما يختصّ بأحد الحيين من الحياة لا يجوز أن يختصّ بالحى الآخر . ولا يمنع ذلك من القول بأن المختصّ بالحى الواحد لا يكون أجزاء مخصوصة لا يقوم غيرها مقامها .

فإن قيل : أفليس كما يعلم الواحد منّا فى زيد فى حال بقائه أنه الذى كان من قبله ، فكذلك نعلم أن ما هو عليه من كونه حياً الآن هو الذى كان . وهذا يوجب أن الحياة لم تتبدل ولا الأجزاء ، قيل له : كذلك نقول ؛ لأن الحياة لا تبطل بشيها من الحياة مع تماثلها واختصاصهما بالجملة الواحدة ، فلا يجوز أن يخرج عما اختصّ به من الحال فى كونه حياً فى حال بقائه البتة . ولو جاز خروجه عنه بما يماثله من الحياة كان لا يبطل بما سالت عنه ، لأنه كما يعلم ذلك فقد يعلم من غيره أنه الريد الذى كان ، والمعتمد الذى كان [مع أن] ما يختصّ به فى كونه مريداً معتقدا ليس هو الذى كان عليه من قبل ، فكذلك القول فى كونه حياً . وهذا بمنزلة علمنا بأن المتحرك هو الذى كان من قبل متحركاً ، ولا يؤثر فى ذلك كون الحركة ثانياً غير التى كانت أو لا / ويستحيل أن نعلم أن المتحرك هو الذى كان والجزء نفسه قد تبدل .

ب ٣

فإن قال : فيجب على هذا أن تجوزوا القول بأن الحى المعاد هو الذى كان من

(١) أى شيئاً واحداً .

قبل ، وإن كانت الحياة التي حصلت فيه في حال الإعادة غير التي كانت فيه في الأول ؛ قيل له : كذلك يجب على هذا الأصل ، وإن كان مخالفا لما قاله شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - فيما حكاه عنه شيخنا أبو عبد الله - رحمه الله - أنه قال به آخر ١ . فإن قيل : كيف يجوز أن يكون المأد هو الذي كان وليس الذي يختص به في كونه حيا من الصفة هو الذي كان عليها من قبل ؛ قيل له : إن ذلك جائز ، وقد دللنا على جوازه . وإذا صح في المأد أن يكون هو الذي كان مختارا من قبل ومعتقدا من قبل وإن كان حاله في كونه مختارا ومعتقدا ليس هو الذي كان عليه من قبل ، فكذلك القول في كونه حيا ، وإنما الواجب أن يكون الحي المبنى هو الذي كان من قبل ؛ وذلك يتم بأن تكون الأجزاء هي التي كانت ، وإن كانت الأعراض الحائلة فيه متغيرة . فإذا صح على هذا للذهب أن نقول بأن المأد هو الذي كان مبنيا من قبل والبنية ثانيا غير التي كانت أولا في الذي يتمتع مثله في الحياة . فإذا جاز أن يلتد ثانيا بغير المعضو الذي التذ به أولا لما كانت الجملة واحدة فكذلك لا يتمتع مثله في الحياة ؛ لأنه كما يحتاج في الالتداز إلى الحياة فكذلك يحتاج إلى البنية والحواس . فإذا لم يؤثر تبايرهما في أن الحي هو الذي كان فكذلك تباير الحياة .

فإن قيل : أفنجزون أن تكون الحياة التي تختص بزبد أو شيء منها / تختص بنيره من الأحياء على وجه ؟ قيل له : كما لا يجوز فيما لا يختص بأحد الحليين من السواد أن يختص بالآخر ، فكذلك لا يجوز فيما يحل بعض أجزاء الحي من الحياة أن يحل في سائر أجزائه . والذي به يعلم ذلك ما يدل على أن ما يختص بأحد الحليين من العرض لا يجوز أن يختص بالحل الآخر . ولو جوزنا فيما يختص بأحد الحليين من الحياة أن يحيا به الآخر لوجب إذا حل ذلك في بعض متصل بهما أن يكون بعضا لهما جميعا ، وأن تكون القدرة إذا وجدت فيه أن تكون قدرة لهما جميعا ، ويوجب ذلك جواز

فعل من فاعلين وأن يصح من كل واحد منهما أن يتبدى الفعل في ذلك الحال ، وذلك كالتفاني . ويجب إذا وجدت تلك الحياة في بعض زيد ألا يكون بأن يكون بعضه أولى من أن يكون بعضه لعمرو وغيره من الأحياء ؛ لأنه لا يكون بعضه بالاتصال وإنما يكون بوجود الحياة . فإن جاز فيها أن تختص بجماعة أحياء فما الذي يمنع أن تكون تلك الحياة حياة لهم كلهم ؟ وذلك يوجب أن يدرك الإنسان بعض غيره ، وهذا محال . فذلك أوجبنا في القبيل الذي يحيا به زيد من الحياة أنها يستحيل أن تكون حياة لغيره . وإن لم يمتين أجزاء الحياة التي بها يصير حياً على وجه لا يجوز أن يقوم غيره مقامه .

فإن قال : أفجوزون تغير صورة زيد وبنية على وجه لا يخرج من أن يكون هو الذي كان حياً ؟ قيل له : قد يجوز ذلك . فإن قيل : أفقولون : إنه قد يتغير على جميع الوجوه ولا يخرج من أن يكون هو ذلك الحي ؟ قيل له : لا . فإن قال : فما الفرق بين الوجه الذي إذا تغير عليه وتبدلت الأجزاء / فيه كان هو الحي الأول ، والوجه الذي يخرج من أن يكون هو الحي الأول ؟ قيل له : إن أقل ما يجوز معه في زيد أن يكون حياً من الأجزاء لا يجوز أن يتبدل فيصير حياً آخر على وجه ؛ لأننا قد دللنا على أن المعتبر في العلم بكون الحي حياً بأجزائه ، فلو جاز أن يصير حياً آخر لوجب أن يكون العلم بأنه الحي الذي كان وأنه غير ذلك الحي لا يختلف ولا يتغير حال معلومه ، وقد بينا فساد ذلك فإن قيل : نقبروننا عن أقل ما يجوز معه أن يكون حياً هل يجوز أن يتغير بنيته وتوجد فيه تلك الحياة أو غيرها مما يختص ذلك الحي فيصير حياً ؛ قيل له : إذا وجب في تلك الأجزاء أن تكون مبنية بنية مخصوصة ليصح أن تكون حية فتغير البنية يؤثر في كونها حية ، وإذا بطل كونها حية بتلك الحياة لم يصح أن تكون حية وقد تغيرت تلك البنية بسائر أجزاء الحياة المختصة بهذا الحي . فإن قيل : إذا لم يتم غير

تلك البنية مقامها فهلاً قامت في الحياة مثله ؟ قيل له : لم نقل : إن غير تلك البنية لا يقوم مقامها بل ^(١) كل تأليف تصير به الجملة مبنية على هذا الوجه فإنه يقوم مقام ما فيه من التأليف . وإنما معنا من أن يقوم غير هذه الصورة في البنية مقام هذه الصورة على ما نعلمه من حال مفارقة الإنسان في بنيته لغيره من الحيوان .

فإن قيل : أليس صورة زيد في البنية قد تكون مثل صورة عمرو ولا يمنع ذلك من إبانة أحدهما من الآخر ، وقد تكون صورة مخالفة له ولا يمنع أيضاً من كونه غيراً له فهلاً / جوزتم أن يكون هو الذي كان حياً من قبل والصورة في البنية متغيرة مرة | ٢٧٧ وغير متغيرة أخرى ؟ قيل له : إن الذي سألته في الحيتين غير ممنوع ، ولم نقل بأن الحى لا يكون غير الحى الآخر إلا إذا اختلفت صورتها في البنية ، بل متى تباينت الأجزاء والحياة لم يمتنع كونه غيراً له . وأما الحى الواحد فلا بد له من صورة في البنية مخصوصة ولا يصح أن يتغير في أقل ما يجوز أن يكون حياً معه وتبقى الحياة أو يكون هو الحى الأول بغير تلك الحياة . ولولا أن الأمر كما قلناه لم يجب بتوسيط الإنسان وقطع بعض أعضائه أن يخرج من كونه حياً ، كما لا يخرج بقطع يده ورجله وتغير بنيتهما من أن يكون حياً . وذلك من أقوى ما يدل على أنه لا بد من اعتبار صورة في البنية مخصوصة في أقل الأجزاء التي معها يكون حياً . فأما الأجزاء الزائدة على قدر ما لا يكون حياً إلا معه فقد يجوز أن تتغير وأن تتغير صورته ويقع عليها الزيادة والتقصان ولا يخرج الحى من أن يكون هو الحى الذى كان . وعلى هذا الوجه بصير الصغير كبيراً ، والمزبل سمياً ، ولا يخرج من أن يكون هو الحى الذى كان من قبل .

فإن قيل : أفتجوزون على هذا الوجه أن تصير الذرة بمنزلة القليل بانضمام الأجزاء الكثيرة إليها ، ويكون هو الحى الذى كان من قبل ؟ قيل له : قد جوز ذلك شيوخنا

(١) في الأصل : • قيل • .

رحمهم الله إذا كانت الزيادات على تدرّج في الأوقات وفي خلال أجزائها على وجه لا تنتقض بنيتها وتباعد؛ ولم يجوزوه في الأوقات البسيطة . وألحقوا حكم الإعادة بحكم البقاء في الأوقات البسيطة .

وقد كان شيخنا أبو إسحاق - رحمه الله - يقول في باب الإعادة : إنه يجوز أن يباد / الخى في باب الزيادة والنقصان على الحدّ الذى يجوز أن يتوالى عليه كونه في الثانى ؛ لأن أوقات الفناء لا ممتدّ بها لخروج المُفْتَى من أن يصح فيه حلول الأعراض فتصير حال الإعادة متّصلة بحال الفناء ، كاتّصال إحدى حالتيه بالأخرى مع استمرار وجوده وبقائه . وهذا يجب أن يُنظر فيه . فيصح أن يزداد في أجزاء الذرّة من غير تفريق يحصل في أول ما يجوز أن تكون معه حيّة ومن غير تغيّر يحصل في مواضع الأرواح والنفس [و] ما شئت من الأجزاء . يصح ذلك في الثانى وعلى طريق التدرّج ولا يختلف الحال فيه . ومتى كانت الزيادة في أقل ما يجوز أن تكون معه حيّة أو على وجه يؤثّر في مواضع النفس والروح فإنه لا يجوز حصولها لا في الثانى ولا على طريق التدرّج ، فلا وجه على هذا الترتيب للتفرقة بين الحالتين .

ب ٢٧٠

وإنما بنى شيوخنا ذلك على أن كثيرا من الأجزاء قد يجوز أن يتبدّل ، والصورة قد يجوز أن تتغيّر فأما على مواضعها الكلام عليه فإن ذلك لا يصح . يبين ذلك أنه لو جاز في أقلّ البنية أن يزداد فيه أجزاء . بأن يفترق وتنخله لجاز ذلك في جميعه [لأن ^(١) الحاجة | إلى البعض في ذلك كالحاجة إلى الكل . ولأدنى ذلك إلى ألا يمتنع أن توسط الإنسان بجسم يوجب بُعد بعض الأجزاء عن بعض ويكون ذلك الجسم احتمالا للحياة لما يختص به من الأهمية وتوجد فيه الحياة ولا تبطل الحياة التي كانت في المفترق ؛ بل يجب ألا تبطل وإن لم يوجد في الجسم التخلّل على هذا الوجه حياة ، وفي فساد ذلك دلالة على سمة

(١) زيادة التزامها اليان .

٢٧٨ ما ذكرناه وأنه على ما رأينا القول فيه لا تختلف الزيادة / والنقصان فيه في الوقت الواحد والأوقات الكثيرة في الوجه الذي يجوز ذلك عليه وفي الوجه الذي [لا] يجوز . وذلك ينفي عما حكيناه عن شيخنا أبي إسحاق - رحمه الله - وإن كان ما يخصه يُبين على الطريقة الأوّلة وعلى ما ذكرناها بما يكبر الصغير من الأحياء على التدرّج حالاً بعد حال بالعادة كما أن الزرع إنما ينمو ويزيد على التدرّج حالاً بعد حال بالعادة ، ولو شاء تعالى أن يُبيلغه ثانياً في الكبر المبلغ الذي انتهى إليه أخيراً لم يمنع ذلك .

فإذا صحّت هذه الجملة فيجب أن يعتبر في باب الإعادة أقلّ ما لا يجوز أن يكون حياً إلا معه من الأجزاء فلا بدّ من إعادته ، وإلا لم يكن الحى - المعاد هو الذي كان من قبل - فأما ما زاد على ذلك من أجزائه فلا معتبر بها في باب الإعادة ، وإذا جاز ألاّ تعاد أصلاً وبعاد غيرها جاز أيضاً أن يختلف الحال فيها فتعاد على خلاف تلك البنية أزيد ممّا كانت عليه من قبل .

ونحن نورد ما يوردونه في هذا الباب من الأسئلة فيما بعد ؛ نحو قولهم : إذا استحقّ الدمّ وهو هزئ لم يسمن فيجب أن نكون قد ذمنا ما لم يقع منه معصية ، إلى غير ذلك . فإن قال : هلاًّ قلتم ؛ إنه يجب إعادة عين التأليف الذي بها كان حياً ؛ كما يجب إعادة عين الأجزاء على ما قاله شيخكم أبو هاشم رحمه الله أولاً وذكره في كتاب الإنسان وفي غيره من الكتب ؛ قيل له : إنه - رحمه الله - عوّل في ذلك على أن نفس أجزاء أحدهما قد تكون أجزاء للآخر بأن يزداد في جملته بمثل ذلك التأليف فلا يصحّ أن يعتبر في إعادة زيد بعينه بنفس الأجزاء . ومثل التأليف مع حصولهما جميعاً ويكون الحى غيره فيجب أن يبيد تلك الأجزاء وذلك التأليف بعينه . قال : وقد ثبت / أن زيدا وعمرا لو بُنِيا بنية واحدة لكان أجزاء أحدهما قد يجوز أن تكون من جملة الآخر وتأليفه مثل تأليفه فلم يجب إعادة التأليف بعينه لم يكن المعاد بأن يكون زيدا أولى من أن يكون غيره .

قال : ولو شقَّ اللهُ سبحانه زيدا وعمرا بنصفين ووصل نصف هذا بنصف هذا لم يَجُزْ أن يكون ذلك الحى لا زيدا ولا عمرا ووجب كونه حياً ثالثاً لما لم يكن التأليف الحاصل فيه ما كان فيهما بعينه .

وكل ذلك بعيد لا يصح التعلق به على الطريقة التي قدّمناها ! لأننا لا نجيز في أقلّ الأجزاء التي يكون زيد حياً معها أن يصير من جملة غيره من الأحياء وإنما يجوز ذلك في الأجزاء الزائدة الجارية مجرى السّمْن وهذا مما لا مدخل له في الإعادة أصلاً . وعلى هذا الوجه لا يصح أن تكون أجزاء زيد من جملة عمرو البتّة ولا أن يصير نصف زيد ونصف عمرو حياً آخر على ما ذكره في كلامه . ويجب أن يسقط اعتبار عين ذلك التأليف وأن يعتبر في ذلك بعين الأجزاء ، ومثل ذلك التأليف أو ذلك التأليف بعينه ، وأن يكون التأليف بمنزلة الأجزاء الزائدة على طريق السّمْن في أنه يجوز أن يكون هو المعاد أو مثله ، على ما قدمنا القول فيه . وقد بينّا أنه لا يجب إعادة تلك الحياة بعينها مع أن الجملة بها صارت في حكم الشيء الواحد لما ثبت أن غيره قد يقوم مقامه ، والتأليف بأن يجوز ذلك فيه أولى . وإنما يجب أن يعتبر في باب الإعادة بالأمر الذي إذا لم يمدّ أثر في كون المعاد المتألف هو الذي كان في يوم توفير المستحق / عليه وقد علمنا أن المتألف هو الجملة دون الحياة والبنية فيجب أن يدخل في الإعادة ما هو المتألف دون غيره وما لا يخرج في الشاهد من أن يكون هو الحى مع تغير الأحوال عليه . وذلك يصحح ما قلته من أن الحى إنما يجب أن تعاد أجزاءه دون الأعراض التي فيه ، سواء كانت مخصصة بالحلّ أو الجملة ، وأن أمثالها في باب الإعادة يقوم مقامها إذا كانت مخصصة بتلك الجملة . فعلى هذه الطريقة يجب أن يعتبر هذا الباب . فإن تأمل ما أوردناه من الجملة يسقط المسائل الصعبة .

سؤال

قالوا : إن الإنسان الحى مركب من طبائع أربعة . فإذا مات وفنى فلا بد من أن يرجع كل واحد منها إلى أصله « فترجع الأجزاء المائية إلى الماء ، والهوائية إلى الهواء ، والأرضية إلى الأرض ، والنارية إلى النار » وذلك يحيل أن تمود أبدا حيا .
قيل له : إنا قد دللنا على بطلان القول بالطبائع « وأنه تعالى هو الذى يحيل الإنسان حيا مركبا على ما هو عليه « فيجب إذا أفناه أن يصح أن يعيده كما كان ، على ما يقناه من قبل . ولو صح ما قالوه فى تركيب الحى من طبائع أربعة لكان لا يمنع فى الثانى أن يعود مركبا كما صار مركبا فى الوجه الأول الذى صار مركبا عندهم .

سؤال

قالوا : خبرونا عن الحى إذا كان صغيرا ثم كبير ، وهزيلاً ثم سمين وهو عاصٍ فى الحالين أو مطيع فيهما لم صار بأن يعيده هزيلاً أولى من أن يعيده سمينا . فإن قلتم : إنه يعاد هزيلاً كان - تعالى - مانعا للأجزاء الزائدة من التواب / ما تستحقه . وإن قلتم : يعيده سمينا ٢٧٨ صار مثيرا للأجزاء الزائدة أو معاقبا بما لا تستحقه .

قيل له : قد بينا أنه لا معتبر بالزائد فى جسمه على سبيل السمن ولا بالزائل عنه على هذا الحد ، وأن المعتبر ما^(١) أقل ما يكون معه حيا . بين ذلك أنا نعلم الهزيل مستحقا للمدح ثم سمن وحاله فى جنس مدحه كما كان . وكذلك القول فى الدم . فصارت هذه الزيادة فى أنها لم تغير حال المدح والدم بمنزلتها فى أنها لم تؤثر فى حال علمنا بأنه الذى كان حيا ، وحلت محل ما يوجد فيه من الأعراض فى أنها لم تؤثر فى هذا الباب .

(١) كذا ، ولو حذفنا اسم الكلام . ويخرج مانعا على أن الراد : ما هو أقل .

فإذا صحَّ ذلك كان الواجب في باب الإعادة أقلّ ما يكون معه حيناً ، وما عدا ذلك
فالتقديم تعالى مخيّر ؛ إن شاء أعاد نفس الأجزاء التي اختص بها من قبل ، وإن شاء
ما يقوم مقامها . وعلى هذا الوجه يصحّ ما يروى من أنه تعالى يعظّم أجسام أهل النار ،
ويعيدهم عمياً وإن كانوا في الدنيا بصّراً .

وقد ذكر شيخنا أبو علي - رحمه الله - في آخر كتاب الإنسان أنه بعيد الثواب
والمعاقب على الوجه الذي مات عليه ، وإلا أدى إلى أن يكون منيباً لما لا يستحق الثواب
ومسائلاً له على خلاف الوجه الذي استحق عليه المسألة . ولم يذكر - رحمه الله - أن
ذلك واجب في الإعادة لا يصحّ خلافه ، بل الأغلب في كلامه أنه أوجب ذلك من جهة
الحكمة ، وهذا في نهاية البعد ، حتى قال شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - له غلط من
الكتاب « وقد بينا فساد ذلك من قبل بما لاوجه لإعادته ، وقد بطل بذلك قولهم :
خبرونا عن الإنسان المطيع إذا قطعت يده ثم ارتد يجب أن تكون / يده في الجنة وهو
في النار » وكذلك إذا قطعت يده في حال الردّة ثم تاب يجب ألا يصحّ أن تعاد يده إليه ،
وأن تكون في النار ، وذلك لأننا قد بينا أنه لا مستبرّ بهذه الأطراف في باب الإعادة
والإثابة ؛ كما لا مستبرّ بها في باب الحد والدم ؛ لأن المطيع قد تمدّحه ثم تقطع أطرافه وتمدّحه
كما كنّا نمدّحه من قبل . وكذلك القول في العاصي ، وإيس الثواب هو اليد حتى يصح
فيه ما قاله ، بل للثواب الجملة الحية . وذلك ممّا يُقَطُّ نعلقهم في هذا الباب بأمتثال
هذا السؤال .

سؤال

قال : خبرونا : لو أنه - تعالى - أراد أن يعيد الحى على قولكم ، ويزيد فيه الأجزاء
الكثيرة أكان يصحّ ؟ فإن صحّ فيجب أن يكون الثواب واصلاً إلى الأجزاء التي لم

تستحق ذلك ؛ قيل له : قد بينا من قبل ما يجوز أن يزداد عند الإعادة من الأجزاء على ما كان من قبل ، وما لا يجوز ، وكشفنا القول في ذلك ، وبيننا أنه يجوز أن يزداد فيه على جهة الزيادة في الأطراف والآلات ماشاء تعالى ، ويجوز أن يزيد - تعالى - على جهة اليمين في بنيته ما لا يؤثر في أقل البنية التي لا يكون حيا إلا معها أوفى مجازي نفسه . فأما قوله : إنه يوجب وصول الثواب إلى ما لا يستحقه فقد بينا أن الثواب هو الحى دون غيره . وأنه لا معتبر بالأجزاء الزائدة . فلا وجه لإعادته .

سؤال

قالوا : خبرونا عن يجب أن يعاد لأنه يستحق الثواب أو العقاب أو العوض أيجوز أن يصير غذاء الحى آخر ؟ فإن جوزتم ذلك فجزوا أن يصير بعض المتأين غذاء لبعض آخر ، وهذا يوجب عليكم أحد أمرين : إما ألا يصح إعادة بعض من يستحق / الثواب ، أو القول بإبطال كونه زيادة في جسمه على جهة النضاء . مع علمنا بفساد ذلك . أو لستم ترون الواحد منا يسمن على لحم الحيوان ، وقد تجدون الحى إذا مات وطال مكثه يتولد من جسمه الديدان ، وكل ذلك يفسد قولكم في هذا الباب ؟

قيل له : إنا قد رتبنا الكلام على وجه يقتضى أنه لا يصح أن يفتدى الحى بالحى على وجه يصير أقل ما يجوز أن يكون أحدهما حيا معه في جملة الآخر . وإن كان لا يمتنع أن يصير في أجزاء سمته وتصير فيه الحياة . وقد يجوز أن يصير في أثنائه ولا حياة فيه . وقد بينا أن هذا القدر هو الذى يجب أن يعاد . وإذا لم يصح في هذا القدر ما سألوا عنه فقد سقط أصل الكلام .

فإن قال : نخبرونا : هل يجوز أن يصير أقل ما يصير زيد حيا معه في جملة عمرو على طريق اليمين وتماته الحياة التي تختص بعمره ؟ فإن جوزتم ذلك لزمكم في الجملة أن يحلها

تارة ما يصير به زيدا وأخرى ما يصير به من جملة عمرو ، وإن صح ذلك فما الذى يمتنع من أن يكون مرة زيدا « ومرة عمرا ؟ فإن قلتم : إن ذلك لا يجوز فما المانع منه وقد قلتم إن الزائد فى الجسم لا معتبر به فى هذا الباب ؟

قيل له : أما ما قدمناه فقد دل على أن أقل ما يصير معه حيا لا يجوز أن يكون مرة زيدا ومرة عمرا . وقد كشفنا ذلك وبيننا أنه لا بد فى أجزاء مخصوصة أن تكون حيا مخصوصا حتى لا يصح أن يصير حيا غيرها . فأما كون تلك الجملة زيادة فى حيا آخر ،

فإذا كان لا يؤدى من / الفساد ما يؤدى إليه ما قدمنا ذكره لم يمتنع أن يجوز ، على نظر ١٢٧ فيه . فإذا صحّت هذه الجملة جاز أن يفتدى المستحق للثواب أو للموؤص بلحم حيا آخر ليس هذا حاله ويصير زيادة فى سمه ، وإذا أعاده القديم - تعالى - فإن شاء أعاده بهذه الزيادة أو بغيرها فأما إذا اغتذى بلحم من يستحق الثواب أو للموؤص وصار الزائد منه زائدا فى جسمه فكذلك . وإن صار الزائد منه فى جسمه أقل ما يجوز أن يكون حيا معه فإنه إذا أراد - تعالى - أن يعيده لم يجز أن يعيده بهذه الزيادة ؛ لأنها يجب أن ترد إلى جسم الثواب الآخر ، بل يجب أن يعاد بزيادة أخرى سواها . وقد بينا من قبل جواز ذلك . فأما إن اغتذى مستحق الثواب بمستحق الموؤص وصار أقل ما يكون معه حيا زيادة فى جسمه فقد يجوز أن يعاد هذا الموؤص ويوفّر جسمه عليه ثم يعاد زيادة فى الثواب . وما ذكرناه هو جواب الشيوخ رحمهم الله لا^(١) ما قلناه أولا ، فإنهم يقولون : إنه يجوز أن يزداد أقل ما يكون معه حيا فى جسم الحيا الآخر حتى يكون أقل مامه يكون حيا ، وأنه - تعالى - لا يفعل ذلك من جهة الحكمة ، وإن كان يصح فى نفسه . وقد بيننا أن ذلك ممتنع . وقد قال شيخنا أبو على - رحمه الله - : إن المستحق لبعض ما ذكرناه لا يجوز أن يصير غذاء لحيا آخر البتة . وإنه يصير كالثقل فى

جسمه . قال : لأنه - تعالى - يجب أن يعيد العنّي المستحقّ للثواب على آخر ما مات عليه
فإذا وجب إعادة الأجزاء الزائدة لم يصحّ أن تكون جملة لعنّي آخر تجب إعادته
أصلا . وقد بينا القول في ذلك / وهذه المسألة وأمثالها لا يصحّ أن يُطمئن بها على ما ثبت
٢٨١ بالدليل ، لأن الأمر فيها غير ظاهر ، لأننا لا نعلم أن أجزاء أحد العنّيّين تصير زيادة في
جسم الآخر على وجه تحصل فيه حياته ، إذا لم يمكن بيان ذلك فكل من قال فيه
بقول من شيوخنا رحمهم الله فله أن يتأوله على وجه يستقيم على مذهبه . فهذه جملة
كافية في هذا الباب . وقد ذكرنا من قبل أن الواجب أن يُذكر في هذا الفصل سائر
ما يتعلق بصحة الثواب وسائر شروطه ، لكننا رأينا تأخيره إلى الكلام في الوعيد ليكون
سائر ما يتصل بالثواب والعقاب مجتمعا في موضع واحد .

فصل في بيان الصفات التي إذا تكاملت في المكلف وجب تكليفه

اعلم أن العاقل لا يخلو من أن يكون بالصفة التي معها يجب تكليفه ، أو الصفة التي معها
يقبح تكليفه . ولا واسطة لهذين . ولا يصحّ أن يكون على حال يحسن معها أن يكلف
والأ يكلف . وهذا بمنزلة ما نقوله في بعثة الأنبياء أنهم إما أن تجب بعثتهم إذا تعلقت
للصاحبة بذلك ، أو لا يحسن ذلك فيهم أصلا ؛ ونحن نبين من بعد الصفات التي معها
لا يحسن تكليفه ، وإن كان فيها نذكره الآن دلالة عليه ؛ لأنه إذا ثبت مع ما بيناه من
المقدمة أن من كان ببعض هذه الصفات وجب تكليفه علم أن من لم يختص بها في قبيل
من يقبح تكليفه .

فإن قيل / وما الصفات التي معها يجب أن يكلف ؟

٨٢

قيل له : متى تكامل فيه ما قدمناه من الشروط وجب في الحكمة أن يكلف .
وقد بينا أن جلته لا تخرج عن أقسام ثلاثة . إما أن يجعله - تعالى - مزاح العلة في سائر
(١١ / ٦١) (التي)

وجوه التمكين ، وأن يجعله ممن يشقّ عليه الفعل واجتناب مانهى عنه ، وأن يجعله ممن له داعٍ إلى فصل القبيح والامتناع من الواجب . فحتى اختصّ بهذه الصفات وجب تكليفه .

فإن قيل : هلا قلتم : إنه وإن اختصّ بهذه الصفات فإن تكليفه لا يجب ولا يحسن دون أن يكون عارفاً ببعض اللغات فيصح أن يتنبه عند ورود الخاطر عليه أو الداعي ؟

قيل له : إن ذلك لو وجب اعتباره في التكليف لكان داخلها فيما قدمناه ؛ لأنه داخل في وجوه التمكين ؛ ألا ترى أنه إذا كان لا يصح أن يعرف وجوب النظر عليه عند ورود الخاطر إلا معه صار بمنزلة كمال العقل وغيره في أنه قد دخل فيما قدمناه ، فكيف وذلك غير واجب عندنا ؛ لأنه لا يمتنع في المكلف أن يتنبه ابتداءً على ما يخاف معه من ترك النظر ، فيلزمه ذلك ثم يلزمه سائر التكليف ويستقني عن ورود الخاطر والداعي . فإن قيل : أليس قد يكون المعلوم من حال المكلف أنه لا يتنبه من ذي (١) قبل ، وأنه لا بدّ في تكليفه من ورود الخاطر عليه ؛ أفليس يجب فيمن هذا حاله أن يعرف بعض اللغات ليصح كونه مكلفاً ؟ قيل له : إنما بينا فيما تقدم أن ذلك لا يجب أن يُمدّ فيما لا يتمّ التكليف إلا به ؛ لأنه قد يتمّ دونه ؛ على ما تقدم القول . ولنا ننكر أن يحتاج إلى ما سألت عنه في بعض المكلفين إذا كان في المعلوم أن تكليفه لا يتمّ إلا معه .

٢١ ب

فإن قيل : هلا أدخلتم في جملة الشروط التي معها يجب أن يكلف أن يكون عارفاً بالعادات ، قيل له : إن كل عادة يجري العلم بها مجرى كمال العقل فقد دخل فيما قدمناه . وما ليس هكذا حاله فلا معتبر به ، كما لا معتبر بالعلم بالصنائع . وإن كنا لا نستنكر مع

(١) أي ابتداء ، يقال : لا أكله من ذي قبل أي فيما استأنف من أمرى .

المخالطة أن يكون العلم بكتير من العادات بلحق بالعلوم الظاهرة ، فيجب اعتبارها والحال هذه ، وإن كان لولا المخالطة لم يجب أن يعتبر به لأن الواحد منا لو لم يعرف عند [عدم] ^(١) المخالطة حال الزجاج والحديد كان لا يحل بكال عقله ، وإذا عرفها مع المخالطة فلو لم يعلم أن أحدهما إذا ضرب على الآخر أن الحديد هو الذي يؤثر في الزجاج لكان ذلك غلًا بمقله .

فإن قيل : هلأ ذكرتم في الشروط كونه عالما بالفرق بين ما يلتذ به وبين خلافه ، لأنه لو يكن كذلك لم يعرف وجوه الرغبة في الطاعة ووجوه الخوف والزجر من المعصية ؛ قيل له : قد دخل ذلك فيما قدمناه من ذكر الشهوة والنفور ، فلا وجه لتجويد ذكره .

فإن قيل : هلأ عدتم في الشروط حصول الألم من قبل ليصح أن يفصل بين حال التكليف وغيره ويعرف الدواعي والزواجر ؟ قيل له : لا يمتنع أن يعرف ذلك من حيث تشق عليه الأمور الداخلة في باب المعاوضات فيمنيه ذلك عن ذكر الآلام ، ولذلك يحسن أن يتدىء الله تعالى المكلف بالتكليف وإن لم يتقدم ألم ، بل لا بد من ذلك لأن الألم على / أصولنا إنما يحسن للاعتبار الذي لا يكون إلا في حال التكليف ، فلا يصح أن يتقدم .

فإن قيل : هلأ ذكرتم في هذه الشروط كون المكلف مخاطبًا للعقل ليصح أن يعرف الذم والمدح على الأفعال وموقعها من النفوس فيصح عند ذلك أن يحصل له الخوف عند ورود الخاطر عليه أو دعاء الداعي ؟ فإن قلتم بذلك لم يصح ^(٢) على ما يذكره شيوخكم رحمهم الله من أنه يجوز أن يكلف تعالى الواحد في أرض فلاة من

(١) زيادة الإيضاح السابق .

(٢) كذا في الأصل ، والأول حذفها .

غير أن يعرف سواها ؛ قيل له : إن العلم بالمدح والذم واستحقاقهما على الأفعال قد بينا أنه من كمال العقل ، وليس بموقوف على أن ذلك قد وقع بل لو خالط الناس ولم يقع من أحد معصية لما وقع الذم ، ولو لم يقع منهم طاعة لما وقع المدح على جهته . ولم يؤثر ذلك في كون ما ذكرناه من كمال العقل . وكذلك القول فيه لو خُلِقَ في أرض فلاة في أنه يحسن أن يكلف متى كمل عقله وعلم مكان الحمد والذم وإن لم يعلم فاعلا لهما .

فإن قيل : هالآعدادتم في جملة الشروط أن يكون صحيح الحواس ؛ لأنه متى لم يكن كذلك لم يصح أن يعرف ما به بشكامل العقل ؛ ولا بد من أن ياحقه نقص يخرج به عن هذه الطريقة ؟ قيل له : ليس الأمر على ما قدرته ؛ لأنه قد يعرف الفصل بين أكثر الدركات وغيرها أمّا ، وذلك كافٍ فيما معه بكمل العقل ؛ لأنه وإن لم يعرف الألوان لم يؤثر ذلك في كمال عقله إذا عرف الأجسام وتمكّن من المعرفة بأحوالها .
ب ٢ فإن قيل : هالآ قلم ، إن من شرط التكليف / أن تقدم له جميع المعارف ليصح أن تؤدّى الأفعال على الحدّة الذي وجب عليه ؟ قيل له : قد بينا أن التمكن من العلم بمنزلة حصوله في أنه يجب التكليف معه إذا كان قد تقدم له كمال العقل . ونحن نبين أن الإنسان متمكّن من محلّ العلم فيما بعد .

فصل في أن من اختص بما ذكرناه من الصفات وجب تكليفه

الذي يدلّ على ما قلناه أنه - تعالى - لو لم يكأف من ذكرناه لأدّى ذلك إلى كونه عابثاً أو مُغرّباً بالقبیح ، فإذا استحال ذلك على الله - جلّ وعزّ - فلا يصحّ بملها إلا وجوب التكليف [و] ثبت وجوبه . وإنما قلنا ذلك لأنه مع قدرته على أن يُمنّيه بالحسن عن القبیح قد أحوجه إليه بالشهوات التي فعلها فيه ، والتخلية ، فلم يكن في فعل تلك الشهوة غرض لوجب كونه عابثاً بفعلها . فإذا ثبت ذلك وكان لا بدّ من

غرض بكونه في خالقها . فإن كان إنما فعلها لا ليكلفه فيلزمه تجنّب الشهى لمنافع عظيمة فيجب أن يكون إنما فعلها ليقوى دواعيه إلى نيل مشتهاها وأن يفرّبه بتناولها ، وهذا قبيح لأنه إغراء بالقبيح وبمث عليه .

فإن قيل : ألسن ترون الشهوة مخلوقة في البهائم وإن لم تكن مكلفة ولم بوجب ذلك فيها ما ذكرتم ، فهلا جوزتم في العاقل أن يخلقها فيه ولا يكون مغرّبا ولا عابثا ٢٨٤ وإن لم يكن مكلفا ؟

قيل له : إن معنى الإغراء فيمن لا عقل له لا يصح ؛ لأنه يجري مجرى البعث على الشيء ، وذلك لا يكون إلا مع العلم بالمواقب ، فلا يصح أن يكون مغرّبا لها وإن لم يكلفها . ولا يجب مع ذلك أن يكون عابثا بذلك مع قدرته على أن يشهى إليها الحسن ويتنهيها بذلك عن القبيح لأن ذلك مصلحة في التكليف من حيث علم أنها إذا أقدمت على القبيح كان لها منبها^(١) منه ، ومتى قلنا ذلك كنا أقرب إلى الامتناع من القبيح . وهذا المعنى لا يصح في المكلف ؛ لأن شمواته لا يصح أن تكون مفعولة على وجه الاعتبار الذي قدمناه ؛ لأن الكلام على أول المكلفين ولم يتقدمه تكليف فلا يصح أن يحمل ذلك صلاحا . وإذا ثبت في أولهم ما ذكرناه وكان حكم جميعهم حكما ، فالواجب صحة ما قدمناه في الكل ؛ لأنه إنما ثبت أن الشهوة مفعولة على جهة المصاحبة متى لم يصح غيرها من الوجوه . فأما إذا صح ما قدمناه بطل الحكم بذلك فيها وثبت ما قدمناه في هذا الباب .

على أنه لو ثبت في شهوة العاقل ما قدمناه من المصلحة لم يخرج من أن يكون مغرّبا بالقبيح وإن لم يجب ذلك في البهيمة ؛ لما قدمناه ؛ لأن الوجه في كونها إغراء بالقبيح لا يختلف بالقصد وبانضمام بعض الوجوه إليه . فإن قيل : هلا قلتم : إنه خلق

(١) في الأصل : « منبها » من غير نقط .

فيه الشهوة والنيفار لا للتكليف لكن ليعوضه على ذلك بالمنافع وتكون بمنزلة
الآلام في هذا الوجه ؟ قيل له : قد بينا أن الألم إنما يحسن فعله لتعويض إذا تقدم
التكليف / وصار اعتباراً فيه « فإذا صحّ ذلك ولم يمكن ذلك فيمن ليس بمكلف
أصلاً فالذي ذكرته لا يصح .

وبعد ، فإن القديم - جلّ وعزّ - قد أعلمه قبح ما شهأه إليه ، وألزمه الامتناع منه ،
فيجب إذا حصل فيه غرض أن يكون ذلك الغرض جارياً مجرى المدح والتعظيم
دون غيره . يبين ذلك أنه متى لم يفعل ما وجب عليه فلا بدّ من عقاب ، فلا يجوز
أن يرغب في فعل ما يتحرّز به من العقاب إلا وما يستحقّ به مجرى تجرّي الثواب .

فإن قيل : هلاّ قلتم : إن الفائدة في خالق الشهوة أن يعرف موقع التفضّل والدم ،
لأنه لا يحسن من الحكيم الإتمام على من لا يعرف موقعه مع تمكنه من أن يعرفه
موقعه ؟ قيل له : إن ذلك قد يتمّ إذا أغناه بالחסن عن القبيح ولم يشأْ إليه ما يمنه من
فعله بالعقل ، فيجب أن تكون الفائدة في هذه الشهوة المخصوصة مع اقتران العقل المانع
من نيل المشتهى ما قدّمناه دون غيره .

فإن قيل : لو كانت هذه الشهوة تقتضى الإغراء لولا التكليف في العقل لوجب
ذلك فيها وإن ألجأه - تعالى - إلى ألا يفعل القبيح ، فإذا لم تقتض الإغراء في هذا الوجه
فكذلك مع التخلية .

قيل له : إن الوجه في كونها إغراء أن المشتهى إذا كان محلّ بينه وبين المشتهى ولا
مضرة عليه في نيّله دعاه ذلك إلى فعله ؛ لما له فيه من النفع الذي لا يؤدي إلى مضرة .
وذلك لا يصحّ مع الإلجاء ؛ لأنه قد مُنع من الإقدام على المشتهى ، فصار من هذا
الوجه كأنه لا داعي إليه ؛ ألا ترى أن الواحد منا قد يدعوه / إلى تناول الطعام
حاجته إليه ، فإذا علم أنه مسموم زال ذلك الداعي لما فيه من المضرة . وكذلك قد

تدعوه الدواعى إلى أن يقتل بعض الجبابرة ، فإذا علم أنه لو حاول ذلك مُنِع منه زال ذلك الداعى ، وصادر كأن لم يكن ؛ فلا يجب من حيث لم يثبت معنى الإغراء مع الإلجاء ألا يثبت مع النسخية لولا التكليف .

فإن قيل : فيجب على هذا ألا يصحّ من القديم - تعالى - إلا أن يكلف من هذا حاله .

قيل له : قد يصح في القدرة ألا يكلفه . وإنما قلنا : إنه متى حصل بهذا الوصف فلا بد من أن يكلف من جهة الحكمة وقد يجوز في الحكمة ألا يجده - تعالى - بهذه الصفات أجمع فلا يجب تكليفه ، كما أنه - تعالى - إذا كلف فلا بد من أن يمكن ، وإن كان قد يصح ألا يلزمه التمكن بألا يفعل التكليف .

فإن قيل : خبرونا : لو لم يكلفه القديم - جلّ وعزّ - وقد فعله بهذه الصفة أكان ما فعله قبيحا أو يكون محلا بالواجب ؟

قيل له : إنه إذا لم يكلف - والحال ما قلناه - فلا بد من أن يكون محلا بالواجب تعالى الله عن ذلك . فإن قال : فما فعله من الشهوة والمقلّ يحسنان أم يقبحان ؟ قيل له : إن كان فعلهما لكي يكلف العاقل فقد وقف ^(١) على وجه يحسنان عليه ، ويكون - تعالى - محلا بالواجب إذا لم يكلف ، تعالى الله عن ذلك . فأما إن فعلهما لا لتكليفه فلا بد من أن يكون في حكم المضرب به ، ويكون فاعلا لقبيح ، تعالى عن ذلك .

فإن قال : فالشهوة تكون قبيحة أو العلم بقبح القبيح ؟ قيل له : قد علق شيخنا / ٢٨٥ أبو هاشم - رحمه الله - القول في ذلك فقال في موضع : إنهما يقبحان جميعا لأن الإضرار به لا يتكامل إلا بهما لأنه - تعالى - لو خلق فيه الشهوة ولم يعطه العقل لم

(١) في الأصل : « واه » .

يكن مضرًا به ، ولو أعطاه العقل ولم يجعل فيه الشهوة وضدها لم يكن مُضرا به ، فإذا لم يحصل الضرر إلاّ بهما فيجب أن يقبعا جميعا .

وقال في القول الثاني : إن الذي يتعلّق به الضرر به الشهوة دون العلم بقبح المشهى ؛ لأنها التي تُلحق النفس بقاء المشهى المُضَض ؛ كما أن الذنور يقتضى الألم فيما يفاله من المفسدة نافرة عنه ، والعلم يقتضى زيادة الحسرة والضرر ، ويكون كالشرط في هذا الباب . ومال إلى هذا الوجه وهو قوي لما ذكرناه من العلة . يبين ذلك أن فقد المشهى بلا علم كفقده مع العلم في أنه يؤثر ، والعلم إذا انفرد لا يؤثر على وجه . فإذا صحّ ذلك وصار العلم بقبح المشهى في حكم تعذر نيته فكما أن تعذر نيته يقتضى كون الشهوة في حكم الضرر فكذلك مضامّة هذا العلم لها تؤثر في هذا الباب . ولهذا قلنا : إنه - تعالى - من حيث فعل فيه الشهوة ونفور الطبع فقد صيرّه بحيث يشقّ عليه العقل ، فيجب أن يكون ممرضاً له لنفع عظيم ، وإن كنا نلحظ في هذا الباب كمال العقل كما نلحظ سائر وجوه التكوين .

ومما يدلّ على أن من هذا صفة يجب أن يكلفه القديم - تعالى - أنه قد صيرّه بحيث يشقّ عليه / العقل وقرّر في عقله وجوب الفعل الشاقّ فيجب ألاّ يحسن منه ذلك إلاّ لمنفعة تعود عليه ؛ كما أنه لا يجوز أن يؤلمهم إلاّ لمنفعة ، لأنه لا فرق في الشاهد بين إزام الشاقّ من الأفعال وبين الإيلام فيما له يحسن ويقبح . فإذا صحّ ذلك وعلمنا أن الألم إنما يحسن منه - تعالى - على سبيل التعريض لمنفعة ، فكذلك إزام الشاقّ لا يحسن إلاّ على هذا الوجه .

وقد ثبت أن من حق ما يستحقّ بالألم أن يكون المستحقّ له غير فاعل الألم ، ومتى كان هو الفاعل للألم فإنما يستحقّ العوض بأن يكون ذلك الفعل كأنه من قبيل غيره ، وصحّ أن طريقة التكليف مبنية على خلاف هذا الوجه ، لأن ما يستحقّ فيه

يستحق على طريق التعظيم والتبجيل « ألا ترى أن العاقل إذا فعل ما وجب في عقله لحسنه فإنه يستحق المدح والتعظيم ، وما يستحقه من الثواب يستحقه على هذا الحد » فيجب أن يكون المستحق بفعل ما كلف من النافع ما يجرى مجرى الثواب والتعظيم ، ولذلك خالف العوض في الوجه الذي ذكرناه .

وذلك بسقوط قول من يقول : إذا حاتم إزام الشاق على الإيلام وكان حسن الإيلام موقوفا على العوض فكذلك إزام الشاق ؛ لأننا إنما حملنا أحدهما على الآخر في أنه لا بد من بئدال يحسن له ، ثم ذلك البديل وتلك المنفعة لا يمتنع أن يختلف موضوعه على ما ذكرناه . ولذلك يفترق في الشاهد حال ما يفعله الإنسان في غيره وما يتحملة من الكلفة في نفسه في أنه يختلف مالأجله يحسن منه فمله وإن لم يفترقا في ثبوت النفع فيهما . وقد بينا من قبل بطلان / تعلقهم في هذا الباب بأن العاقل إذا فعل ما وجب ٢٨٦ في عقله ، وما لو لم يفعله للحقه مضرة ، وما يتوقى به ضرر إلى ما شاكل ذلك فيجب ألا يستحق بذلك النفع ، وأن يخالف حاله في ذلك حال الألم إذا قمل فيه ؛ لأنه كالجحومول عليه ، وكشفناه فلا وجه لإعادته . وإنما يصير محمولا على الألم ؛ لأنه حصل فيه لامن قبلة ولا برضاه ، وقد حصل في العاقل الشهوة والعقل على هذا الحد فيجب أن تكون منزاتهما واحدة . ولا معتبر بالعبارات في هذا الباب . وقد استدلت بعضهم على ذلك بأنه - تعالى - يجب أن يكلفه إذا تكاملت فيه الخصال التي ذكرناها لكي يعرف الله تعالى ويشكره على نعمه .

وهذا يبعد ! لأن الكلام في العلة التي لها يجب أن يريد - تعالى - منه الشكر - والحال هذه ، فيجب أن يبين ذلك . ولا يمتنع أن يثبت الواجب واجبا على المكلف وإن لم يكن التقديم - تعالى - مكفأ له ؛ لأن أحد الأمرين كالمفصل من الآخر ، فيجب أن يطلب لكل واحد منهما علة غير علة الآخر . ولذلك قد يصح وجوب (١١/٦٢)

الشيء ، وإن قبح إيجابه (وما ^(١) لو وجب) ؛ ألا ترى من هدد غيره بالقتل إن لم يهطه ماله أنه يلزمه العطية وإن قبح من المهدد ما فعله من سبب الإيجاب ، فإذا صح قبح أحدهما وحسن الآخر وجب أن يستدل على أحدهما بنفي ما يستدل به على الآخر . فأما الكلام في أنه يلزم المكلف معرفة الله تعالى لكي يشكره على نعمه فسنذكره من بعد . وقد قال شيخنا أبو علي - رحمه الله - يجب / فيمن هذا حاله أن يكلف لأنه إن لم يكلفه - تعالى - المعرفة فقد أباح له الجهل ، فإذا قبح إباحة الجهل ولا يصح الخروج من ذلك إلا بتكليف المعرفة وجب كونه - تعالى - مكلفاً لها ، وهذا غير مستمر ؛ لأن الإباحة في الحقيقة ما يصير به الفعل مباحاً يستوي فعله وتركه في زوال الذم ، وليس هذا حال الجهل ؛ فعنى الإباحة لا يصح فيه ، حتى لو أنه تعالى صرح بذكر الإباحة فيه فقال : قد أبحت لكم الجهل لم يصير مباحاً ، فكيف يصير مباحاً بالأ ككالف المعرفة ؟

وبعد ، فلو كان الشيء مباحاً لزوال المضرة ؛ على ما اعتل به - رحمه الله - لوجب في سائر الواجبات على القديم - تعالى - أن تكون مباحاً ؛ لأنه لا يجوز أن تلحقه المضار بفعلها وبآلا بفعلها . وذلك يبين أن الواجب اعتبار صفة الفعل دون قول القائل : لا ضرر عليك في الإقدام عليه . وإنما صار قول القائل لنفيه : أبحت لك دخول داري إباحة لأن به أو بما يدل عليه صير ما كان محظوراً من قبل مباحاً الآن . وكذلك القول في إباحة الطعام وغيره . وليس كذلك القول في الجهل ؛ لأنه لا يتغير حاله في الحظر البتة ؛ فكيف يقال : إنه - تعالى - لو لم يكلفه المعرفة لكان قد أباح له الجهل ، وكيف يصح ذلك وبين العلم والجهل واسطة عنده رحمه الله وهو الشك . وكذلك قول : إن من كلف ابتداء لا يمكنه فعل المعرفة في الوقت الأول ، ولا يجب كون

(١) كذا في الأصل .

لجله مباحا منه بل يلزمه الشك والتوقف ، فكذلك القول فيما قدمناه . وقول القائل
 أميره ؛ لا ضرر عليك في الفعل ليس بإباحة ؛ لأنه بمنزلة الخبر . فإن كان ذلك الفعل
 بنفسه بهذه الصفة جرى مجرى المباح لا لقول لكن للعلم بحاله . وإذ كان
 ٢٨٧ بخلافها / كان هذا الخبر كذبا ولم يكن إباحة . ولذلك قلنا ؛ إنه - تعالى - لم يُبَيِّح
 الصفات المحتجب بالكبائر وإن لم يكن عليهم فيها ضرر . فأما التعلق في هذا الأمر بأن
 الأمير ومن يجري مجراه إذا قال للرعية : لا ضرر عليكم في كيت وكيت فقد أباح فليس
 الأمر على ما قال ؛ لأنه لا يعقل بهذه اللفظة الإباحة ، بل أتمتها بالمحذور كتمتتها
 بالمباح ، فليست مختصة بهذا الباب بل هي مشتركة . وهي مفارقة لقوله ؛ قد أبحت
 لكم ؛ لأن هذه اللفظة تنبئ عن كونه مبيحا ، وإن كان قد يجوز أن يستعملها في غير
 موضعها ؛ كما أن لفظة الإيجاب تنمى الإلزام ، وإن كان قد يستعملها في غير موضعها .
 وقد اعتل بعضهم في أن من هذا حاله يجب أن يكلف بأن قال : لو لم يكلف
 القديم من هذا حاله لكان متهملا مُرْجا^(١) . وذلك قبيح ، فيجب إثبات التكليف ،
 وهذا لا يتم إلا بعد أن يبين أن التكليف واجب . فيقال : لو لم يكلف مع وجوبه
 لكان مهملًا ؛ لأن الإهمال هو ألا يفعل في أمر غيره ممن يلزمه القيام بأمره ما يجب
 عليه . يبين ذلك أنه بوصف بأنه مهمل لولده ولمن يلي عليه أمره إذا قصر فيما يجب من
 النظر لهم ، ولا يقال ؛ إنه مهمل إن يلي غيره عليه لئلا يلزمه فيه ما ذكرناه . وهذا
 يوجب أن يكون مستدلاً على وجوب التكليف بالإهمال . ولا يصح أن يعرف الإهمال
 إلا وقد تقدم له العلم بوجوب التكليف . وهذا متناقض .

(١) وصف من أولهم أمرج الدابة ؛ أرسلها في المرعى .

فصل في أن العاقل الممكن قد يختص بصفة معها يتبع تكليفه

١٢١

/ اعلم أنه لا خلاف بين شيوخنا - رحمهم الله - أن العاقل العارف بالله قد يحسن
الآ بالكاف بأن يلجئه - تعالى - بالآ يفعل المقيجات ، بل يُعلم أنه لو رام فعلها لمُنِع
منه . وذلك لا يتم إلا بعد تقدم معرفة الله ليعلم أن هناك مَنْ يصح أن يعرف إرادته
للأمور ويقدر على كل حال على منعه منها . ولذلك قال شيخنا - رحمهما الله - :
لا يصح الإلجاء إلى المعارف ؛ لأنه لا يجوز مع فقد معرفته به أن يعلم أنه لو رام خلاف
العلم من الجهل لمُنِع منه ، ولأنه متى علم أنه لو رام خلافه لمُنِع منه فقد علم العلم ، وذلك
ينفي عن فعل علم بأن يمنع منه ؛ ولوجوه سنذكرها من بعد .

فإذا اضطره الله - تعالى - إلى معرفة توحيده وعدله وألجأه إلى الآ بفعل المقيجات
في عقله فقد صار بمنزلة المنوع في أنه لا يحسن أن يكلف الأفعال ؛ لأنه إن كلف أفعال
القلوب من ضد العلم فهو ممنوع من ذلك . وإن كلف أفعال الجوارح فهو ملجأ إلى
الآ يفعل المقيح منه . وإذا صار فعل القبيح مأبوساً من جهته لم يستحق المدح على
الحسن ؛ كما لا يستحق الواحد منا المدح على تركه قتل نفسه ، وعلى هربه من السبع .
وإنما يستحق العاقل المدح على الفعل إذا كانت دواعيه متوافرة أو حاصلة إلى القبيح
ويمكنه فعلها ، فإذا امتنع منها مع شهوته لها استحق المدح وكذلك القول في الواجب
أنه إنما يستحق المدح به إذا كان له إلى فعل تركه داع قبيح آثره مع كونه شاقاً عليه
استحق المدح على خلافه . وإيس كذلك حال الملجأ ؛ لأن هذه الطريقة متعمدة فيه فلذلك
لم يحسن أن يكلف ويستحق المدح على ما يفعله .

ب

ويفارق حاله حال / القديم تعالى في استحقيقه المدح على الآ يفعل القبيح - تعالى
عن ذلك - لأنه لا يفعله القبيح ، لا لإلجاء أو مضرة تعالى عنهما .

ومما يبين ذلك أن الملجأ إلى ألا يفعل القبيح إنما لا يفعله لوجه الإلجاء لا لقبحه ، وقد ثبت أن استحقاق المدح والثواب يتملق بالامتناع من القبيح متى كان ماله امتنع منه كونه قبيحا دون غيره . ولذلك لا يستحق أحد المدح لأنه لم يشرب الخمر لأنها تضره [و] متى لم يشربها لقبح شره بها استحق المدح .

فإن قال : هلا قلتم : إنه يكلف الواجب والحسن وإن لم يكلف الامتناع مما قد أُلجئ إلى ألا يفعله ؛ قيل له : قد بينا أن الواجب إنما يستحق المدح به إذا أثره على خلافه لوجوبه في عقله . وأما إذا أُعلم أنه لو رام ألا يفعله ويقبل تركه مُنع منه فقد صار ملجأ إلى ذلك ، فلذلك لم يستحق المدح بفعله ، وكذلك القول فيما عداه من الحسنات ؛ فإن قيل : هلا قلتم : إنه يستحق المدح بفعل النوافل ؛ لأنه غير ملجأ إلى فعلها ولا إلى ألا يفعل تركها ؛ قيل له : قد بينا أن النافلة إنما يحسن التعمد بها على وجه التبع الواجب ، وكشفنا القول في ذلك فلا وجه لإعادته .

وبهذه الطريقة فالألا^(١) : إنه - تعالى - يزيل التكليف عن أهل الآخرة لهذا الوجه ، وإن كانوا عقلاء مختارين لأفعالهم . وستقصي ذلك من بعد إن شاء الله .

فإن قيل ، هلا قلتم : إنه - تعالى - مضر بهم من حيث قرّر في عقولهم أنهم لو فعلوا القبيح لمُنعوا منه ؛ لأن ذلك يقتضي ثبوت حسرة ، وهذا يوجب إما أن يكون القديم - سبحانه - مضرًا لهم للتكليف أو / للمعوض الذي لا يحسن التمريض له إلا بالاستناد ، إلى التكليف . قيل له : ليس الأمر كما قدرته ؛ لأنه متى قرّر في عقله أنه سُمِنع مما إن فعله لحقه من فعله مضرّة ومما إن لم يفعله لحقه مسرّة^(٢) ، فذلك إلى أن يكون نعمة عليه أقرب من أن يكون ضررا ، وهو بمنزلة كون الإنسان ملجأ إلى ألا يقتل نفسه في أنه

(١) أي أبو علي وأبو هاتم .

(٢) في الأصل : « مسره » من غير نقط . والظاهر ما أثبت .

لامضرة عليه بذلك ، ولا باحقة انتقاص حال . ويفارق ذلك ماقوله شيخنا أبي الهذيل - رحمه الله - في كون أهل الآخرة مضطربين إلى تصرفهم ؛ لأن ذلك يوجب انتقاص الحال في باب اللاذ ، وليس كذلك ماقلناه ألا ترى أن مَنْ حُبِسَ في الشاهد في بيت وقُصرت شهوته على أشياء مخصوصة أو أُزيل عنه التخيّر في ذلك باحقة النقص العظيم ، ولا يلحق ذلك اللجأ إلى ألا يقتل نفسه ، ولا يَسْتَعِط بِالطَّرْدِ ؛ لأنه وإن كان ملجأ إلى ذلك فليس بخارج من أن [يكون] متخيّرًا في مناقه ، ومتصرفًا في أحواله بحسب دواعيه وقصده .

فإن قيل : أليس لو عرف الله باضطراب فلا بدّ من أن يَحْطِرَ بياله أحوال مالا يعرفه ويلحق قلبه الرّيب ويعتريه مايعتري الشاكّ وعليه في ذلك مضى فلا بدّ إذا من أن يكلف ؛ قيل له : إذا شكّ في الشيء حسن منه كلُّ مايبطله حسنًا ، ويعلم أنه إن أقدم على قبيح سيمنع منه ، وقد صحّ أن الواحد منا متى أخبر عن زيد أنه في داره حسن منه الشكّ في الخبر ولا تلحقه مشقة في ألا ينظر في صدق الخبر أو كذبه إذا لم يكن له فيه غرض فإلّا الذي يمنع من أن يكون هذا اللجأ في سائر مايحظر بياله بهذه الصفة فلا يجب / كونه مكلفًا . وقد صحّ أن الواحد منا إذا علم أنه لورام قتل الجبارة حيل بينه وبينه أن ذلك لا يوجب انتقاص حاله ، فكذلك القول فيما قدمناه ، سيما ، إذا أعلمهم الله - سبحانه - القبائح وعلموا بأنهم لوراموها لينفوا منها . وإنما يكثر اللبس في القبائح إذا كان الحال حال تكليف من حيث يحصل فيه ضرور الاستفساد . فأما مع زواله فاللبس في القبائح يقل ؛ فإذا أزاله - تعالى - عنهم لم يجر عليهم ماذكروه من الرّيب والشكّ ، ولو جاز ذلك عليهم لصح منه - سبحانه - أن يشغلهم عنه بضرب من الشواغل حتى تنصرف دواعيهم عنه . وهذه الجملة يتفق عليها الشيخان رحمهما الله .

وسنبين أن مَنْ قال من أصحابنا البنداديين : إن التكليف لايزول عن أهل الآخرة

غَطَطَ فيما بعد ، وإن تملقهم بأنه - تعالى - لا يصح أن يضطر العباد إلى العلم به - سبحانه -
لاستحالة كونه مدركاً ، ولأنه أوجاز أن يفعل العلم به لغيره لجزأ أن يفعل العلم به لنفسه
لا يصح من حيث ثبت أن العلوم وإن اختلفت في الحُسْن فإن ذلك غير مؤثر في كون
القادر قادراً على جميعه . فإذا صح كونه - تعالى - قادراً على أن يضطرنا إلى العلم بالمدرّكات
وبالمقاصد وماشا كلها فيجب كونه قادراً على أن يضطرنا إلى العلم به . وليس له أن
يقول : إن الإدراك يولد العلم بالمدرّك فذلك صحّ فيه هذا الوجه وليس كذلك العلم بما
ليس بمدرك ، وذلك لأن الإدراك ليس بمعنى أصلاً فضلاً عن كونه مولداً وقد دللنا على
ذلك من قبل ، وبيننا أنه لو كان معنى لم يصحّ أن يولد العلم أيضاً من حيث لا يكون
بأن يكون هو المولد أولى من صحّة / البصر والحياة وحضور المرتضى ، وتفصّلنا ذلك في
باب التوليد . فإذا بطل ذلك ثبت أنه - تعالى - بفعل العلم بالمدرّك ابتداء ، ولذلك يعلم
الواحد منا المدرك بعد تفحص الإدراك على حدّ ما يلمه عند الإدراك في أنه لا يمكنه فيه
عن نفسه البتّة . وكذلك العلم بقبح الظلم وحسن الإحسان ووجوب الإنصاف .

فإذا صحّ ذلك فما الذي يمنع من القول بأن كل جنس من العلوم يصحّ أن نفعله
فيجب أن يصحّ من القديم - تعالى - فعل أمثاله ، وهل القول بخلاف ذلك إلا جار (١)
مجرى التمجيز ومثبه (٢) لقول من يقول : إنه - جلّ وعزّ - لا يوصف بالقدرة على أن
يفعل فيما من أخبار الحركات ما يصحّ أن نفعله . وإنما لم يوصف - تعالى - بالقدرة على
أن يفعل العلم لنفسه لاستحالة ذلك عليه من حيث ثبت كونه عالماً بنفسه ، على ما قدّمناه
في الصفات ، وهذه العلة زائلة في تجويزنا أن يفعل العلم به لغيره ؛ وفي ذلك سقوط ما تعلق
به . وإنما لم يصحّ منّا فعل العلم بالمدرّكات وغيرها لأن فعل العلم عن النظر إنما يصحّ إذا

(١) في الأصل : « حاربا » .

(٢) في الأصل : « مشبها » .

لم يكن عالماً فيما يطلب بالنظر العلم به ، فأما إذا علم ذلك فطلب العلم متمذراً . ولذلك لا يصح منه - تعالى - أن يفعل العلم لنفسه عن النظر ولا يصح منا ذلك فيما فعله باضطرار . وإعاصح منا النظر في دليل بمد دليل لأننا نطلب بالنظر في الدليل الثاني المعرفة بحال الدليل وما له من التعلق بالمدلول عليه دون المعرفة بحال المدلول عليه .

فأما الطريقة التي استقيد بها شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - فواضحة ؛ لأنه - تعالى - إذا

أكل عقله وأغناه بالحسن عن القبيح وعرفه القبيح وعلم أنه لا يشبه عليه القبيح بالحسن

/ أو منعه من ذلك فإنه إذا اختص بهذه الصفة لم يكن له إلى فعل القبيح داعٍ وحصل

ملجأ إلى ألا يفعله من حيث عليه في فعله ذمٍّ ومضرة ولا نفع له في فعله . وبمعتبر من

هذا حاله في أن القبيح لا يقع منه بمنزلة القديم سبحانه ، وإن كان يختص من حيث يلحقه

المضرة والذم بالقبيح أن يكون ملجأ إلى ألا يفعله . وكلامه - رحمه الله - ربما اقتضى

كونه ملجأ إلى ألا يفعل القبيح ، حتى ذكر في أهل الجنة أنه لا يتمتع أن يلجئوا

إلى ألا يفعلوا القبيحات على هذه الطريقة ، وذلك يفي عن أن يلجئهم بأن يعلمهم أنهم

لو أرادوا فعل القبيح لحيل بينهم وبينه . وربما مر في كلامه أن من هذا حاله ليس

له إلى فعل القبيح داعٍ فلا يحسن أن يكلف وإن لم تحقق فيه طريقة الإلجاء . والذي

تقدم أولى ؛ لأن الإلجاء إذا ارتفع حسن التكليف من حيث يصح ألا يفعل القبيح

لميجه في عقله كما يفعل الواجب لوجوبه وهذه طريقة المكلف فيما يأتي وما يذر .

والذي قلناه في هذا الباب أولى من قوله - رحمه الله - دائماً ؛ إنه يجعل شهوته فيما حسن

في عقله ، ونفور نفسه عما قبحه في عقله ؛ لأن ذلك لا يصح من حيث وجب في

الشهوة أن تتعلق بالجنس أو الضرب ؛ كان قبيحاً أو حسناً ، فلا يقيز منه ما يتعلق

بالقبيح عما يتعلق بالحسن . وإنما أراد - رحمه الله - أنه - تعالى - يفتنيه بالحسن عن

القبيح فيصير بمنزلة من لا يشتهي إلا الحسن وهو نافر الطبع عن القبيح فإن قال .

ب

الناصر للذهب شيخنا أبي علي - رحمه الله - : إن من هذا حاله يجب أن / يكلفه الله ٢٩٦
المعرفة به إذا لم يُضطرَّ إلى ذلك لأنه يؤدّي إلى أن يكون مبيحا للقيح من حيث لم
يكلفه المعرفة ولا اضطراره إليها ؛ قيل له : قد بينّا من قبل أن تركه التكليف في ذلك
لا يوجب كونه مبيحا للجهل ، وكشفنا القول فيه ، وكيف يكون مبيحا للأمر الذي
تقرر في العقل قبضه وعلم أنه إن فعله يستحقّ عليه الذمّ .

فإن قال : إذا علم بعقله قبح القبيح من الجهل وغيره فكيف يصحّ ألا يكون
- تعالى - مانعا له منه إما بفهر أو بنهي ؛ قيل له : لأنه إذا الجأ إلى ألا يفعل القبيح
كان ذلك أبلغ في باب المنع من النهي وغيره ، وقد بينّا أن من هذا حاله يصير ملجأ إلى
ألا يختار فعل القبيح . وقد أبطنا قول من قال : إنه - تعالى - يجب أن يكلف من
هذا حاله المعرفة لقبح تركه الذي هو الجهل بأن قلنا : إن الواجب أن يبين أن تكليف
المعرفة واجب بأمر سوى قبح الجهل ؛ لأن ذلك يؤدّي إلى أن يقبح الجهل لوجوب
المعرفة ، وتوجب المعرفة لقبح الجهل ، بل يؤدّي إلى أن يجب على العبد من المعارف
مالاتهاية لما من حيث يصحّ منه تروكها من الجهل لو أقدم عليه ، وبينّا أنه يمكن من
ألا يفعل الجهل ولا المعرفة بأن يتوقّف ويشكّ ، ويمسّن ذلك منه كما يحسن منا في الأمور
التي لا نعرفها أن نتوقّف .

وقد قال شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - : إن علم أنه يلحقه في التوقّف والشكّ
مضمّن فإنه يجب أن يكلف ، ومتى لم يلحقه ذلك لم يجب ذلك فيه . ولم يقل هذا لأن
الشكّ إذا كان معنى وجب ذلك فيه ؛ وإنما أراد أنه قد يخطر ببال العاقل الشيء فيلحقه
ما يجري مجرى الكلفة والشكّ / بالألا يعلم أحواله أو لا يعرف السبب فيها فذلك مستمرّ ،
أثبتنا الشكّ معنى أم لا . وقد يصحّ منه سبحانه أن يصرف دواعيه عن طالب المعرفة به
فلا يلحقه في الشكّ كلفة كما لا كلفة علينا في الشكّ في كثير من تصرف الناس .
(١١ / ٦٣)

وقد يجوز أن يضطره - تعالى - إلى المعرفة بحال ما المعلوم من حاله أن عليه في الشك فيه مضمناً^(١) وكل ذلك يُبطل التعلّق بما ذكرناه . وقد قال شيخنا أبو علي - رحمه الله - : إن من هذا حاله متى خطر بباله أمر الصانع فإن شكّه في ذلك كجهله مع التمكن من المعرفة . وليس الأمر كما قال ؛ لأن الشكّ لو قبح لقبح في ابتداء حال التكليف ، ولما صحّ على طريقها وجوب النظر ؛ لأنه لا بدّ من أن يجامعه الشك . فإذا صحّ في الابتداء حسن الشكّ لم يمتنع في هذا العاقل أن يحسن منه الشكّ في سائر الأوقات ؛ من حيث صار التوقّف في كل أمر لا يُعرف حسناً^(٢) وقد صار هو كالمندوع من فعل الجول وفعل النظر لما عليه فيه من الكلفة ، فلا سبيل له إلا إلى الشكّ ، على ما تقدم القول فيه . واپس له أن يقول : إن من هذا حاله يجب أن يعرف الله كما وجب ذلك في أهل الجنة ؛ لأن الذي له وجب له ذلك فيهم استحقاقهم للثواب ، وأن توفيره عليهم على الخلد الذي استحقّوه لا يصحّ ولا يحسن إلا مع معرفة الله - جلّ وعزّه - على ما بينته من بعد . وليس كذلك حال هذا العاقل لأنه ليس بمستحقّ للثواب فيجب أن يحسن منه - تعالى - ألا يكلفه المعارف وإن لم يضطره إلى معرفته - تعالى - لزوال المِلَّة التي لها وجبت الضرورة في أهل الجنة / والنار .

١٩

وقد بينّا من قبل أن زوال التكليف عن هذا العاقل لا يوجب الإهمال والإمراج من حيث لا يتضمّن التغلّية بينه وبين القبيح من حيث ألجأه إلى ألا يفعله وإنما يوصف الواحد منا بذلك إذا خَلَّى بين من يلي عليه وبين القبيح .

فأما من قال : إن القبيح أقلّ إذا كان بهذه الصفة فيجب أن يكلف ؛ لأنه قد يجوز أن يكون في المعلوم أنه متى كلف آمن ، فترك تكليفه يقتضي الاقتطاع عن منزلة

(١) في الأصل : « مضمّن »

(٢) في الأصل : « حسن »

الثواب وذلك قبيح ، فإنما يصح متى بناه هذا المتكلم على وجوب الأصلح ، وإذا لم يصح هذا الأصل عنده فالاعتماد عليه غير صحيح ، بل لا يمتنع ألا يكلف الله تعالى أحداً ويجعل الكل بهذه الصفة وإن كان المعلوم أنهم لو كفّروا لآمنوا .

فإن قال : إنه تعالى - إذا لم يكلفهم وتفضل عليهم لم يخل من أن يسوى بينهم في التفضل وذلك يبيح لجواز أنهم لو كفّروا لتفاضلت طاعتهم ، وإن فاضل بينهم قبيح لما فيه من المحاباة ؛ قيل له : إنه لا مستبر فيما يتفضل به - تعالى - عليهم بما لو كفّفوه لفعلوه ؛ لأنهم بهذا الوجه لا يستحقون الثواب ، فكما لا يجب أن يحسن منه - تعالى - أن يمدّب أطفال المشركين لأنه يعلم أنه لو كفّفهم لكفّفوا ، فكذلك لا يجب أن يبيح منه أن يسوى بينهم في التفضل من حيث لو كفّفهم لتفاضلت طاعتهم ، وأن يفاضل بينهم في ذلك من حيث لو كفّفهم لاستوت طاعتهم . فأما المحاباة فلا مستبر فيه باللفظ ، ويحسن عندنا أن يفعل - تعالى - من التفضل بأحد الماقلين أكثر مما يفعله بالآخر ، ولا وجه من وجوه القبح يحصل في ذلك ؛ لأن وصفه بأنه محاباة عبارة لا طائل تحتمها من حيث علم أن المراد / به إن كان تفضيله - تعالى - البعض على البعض فهو ^(١) ١٢ حسن ، وإن كنا نأبى وصفه بذلك ؛ لأن معنى المحاباة عندنا إنما يصح بين من يجوز عليه المنافع والمضار . وإن أراد بالمحاباة خلاف ذلك فيجب أن يبيّنه ويبين قبحه بمد ذكر المحاباة .

فإن قالوا : إنه - تعالى - لو جعل العباد بهذه الصفة ولم يكلفهم لم يعرفوا موقع الإحسان والإنعام فقد بينا أن ذلك قد يعلم بما يتكلفه العبد من الأمور التي فيها بعض المشقة للمنفعة ، ولو لم يعرف ذلك ما الذي كان يوجب قبح التفضل ، أو ليس قد يحسن من الواحد منا أن يتفضل على الصبيّ والبهائم وإن لم يعرف موقع النعيم ^(٢) كمرقة

(١) في الأصل = ومو . (٢) كنا . والأول : التمس .

المائل . ويجب على هذه الطريقة أن يحسن منه - تعالى - إزالة التكليف وأن يؤاينهم
بالسير من الألم لكي يعرفوا وقع الإحسان والتفضل ويصير ذلك جهة لحسن الألم
مع العوض ، فليس لهم أن يقولوا : إن ذلك ليس يحسن إذا لم يكن تكليفا لروال
الاعتبار بالألم .

فإن قال : إن المائل لا بد من أن يعرف آثار النعم عليه وتدعوه للدواعي إلى
تعرف النعم ، وذلك يقتضى كونه مكلفا ؛ قيل له : قد بينا أنه لا يجب أن يكلف معرفة
الله - تعالى - لكي يشكره . وسنتقصاه من بعد . فإن قال : إنه - تعالى - إذا صح
أن يفعل الإنعام على أعظم الوجوه موقعا فيجب أن يفعله [و] متى لم يعرفه نفسه
وحكمته أو لم يكلفه ذلك كان منعبا على أدنى الوجوه وذلك يقبح ؛ قيل له : لو / وجب
ماقلته لوجب أن يكتمل عقل البهائم ويحعلها بالصفات التي ذكرتها لكي تكون منعبا
عليها على أقوى الوجوه . وإنما قول له : إذا صح أن ينعم على أحد الوجهين فليس له
الاقتصار على الأذون متى كانت الحال واحدة ، فأما إذا اختلفت فذلك غير واجب .
وإنما قال شيخنا أبو علي - رحمه الله - فيمن أمكنه تمليص الطريق من غير كسر يده
إنه إذا خلصه بكسر يده ولا منفعة له في ذلك إنه يقبح ، من حيث حرّم نفسه للشكر ؛
لأنه - والحال واحدة - يصح أن يحسن إليه على أقوى الوجهين ، ولا نفع له في كسر
يده فيكون مقديما على يقبح ، وإن كان شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - يقضى يقبح
ذلك ؛ لأنه عبث ، وليس كذلك حال من جعله الله - تعالى - عاقلا ولم يكلفه لأنه
لم يجعله ممن يلزمه الشكر أصلا إلا على الجملة ، فلا يجب أن يقضى بوجوب تكليفه
للملة التي أوردتها . فإن قال : إذا صح منه - تعالى - أن يرزقه للنفعة الجليلة فلاقتصار
به على منزلة التفضل يقبح ؛ قيل له : إنما يجب قبح ذلك متى ثبت وجوب التكليف ،
فأما وذلك مما لم يثبت وجوبه فالقول بقبح الاقتصار على التفضل لا يصح فإن قال :

إذا كان - تعالى قادراً على تكليفه وتمريضه المنفعة العظيمة ولم يلحقه بذلك ضرر ، ولا بالنع منه نفع ، فيجب أن يكلف فهذه علة من يقول بوجوب الأصلح . وسنتكلم عليهم من بعد .

فإن قيل : إذا صح في نفس ما يتفضل به عليهم أن يجعله مما يحسن فعله على جهة التظيم والتجويل بتقديم التكليف فالإقتصار به على أن يفعل لا على هذا الوجه يقبح / ٣
قيل له : قد بينا أن ذلك إنما يقبح لو ثبت وجوب التكليف ، وبيننا أنه لو قبح القبح في البهائم وغيرها مثل ذلك ، واقبح من الواحد مما أن ينعم على التير مع تمكنه من أن ينعم عليه على أعلى الوجوه بتقديم المقدمات . فإن قيل : فيجب على هذا ألا يقبح منه - تعالى - أن يخلق الخلق على وجه لا ينفع البتة ؛ كما يحسن أن يجعله على أدنى وجوه الانتفاع ؛ قيل له : إنما لم يحسن ذلك ؛ لأنه يؤدي إلى كونه غائباً بحلقه . تعالى عن ذلك . وقد بينا القول في ذلك من قبل فأما إذا خلقه على وجه ينتفع بالتفضل فقد زال وجه المآب ولا دليل يقتضى وجوب إيصال النفع إليه على خلاف هذه الطريقة فيجب أن يحسن ذلك منه تعالى . فأما من لا يحسن أن يكاف لفقده التمكين والتخلي من قدرة وآلة وكال عقل ودلالة فقد بيناه من قبل . حيث دللنا على أن المكلف لا بد من أن يكون بهذه الصفات وإلا لم يحسن تكليفه .

الكلام في بيان شروط الأفعال التي يتناولها التكليف

جملة ما يجب أن يحصل في ذلك أن الفعل يجب أن يختص بصفات أربع : أحدها أن يصح إيجاده من المكلف على الوجه الذي كلف . والثاني أن يقوى القديم - تعالى - دواعيه إلى إيجاده على وجه لا يناقى التكليف . ويدخل في ذلك باب اللطف . والثالث أن يختص بوجه يقتضي صحة استحقاق المدح به والثواب . والرابع / أن يوقمه المكلف ؛

على وجه مخصوص ليصح أن يستحق به المدح والثواب ، هذا إذا كان التكليف متناولاً
لفعل ، فأما إذا نهى - تعالى - عن بعض الأفعال فلا بدّ فيه من التمكين وتقوية الدواعي
في ألا يفعله ، ولا بدّ من أن يكون في نفسه على وجه يقتضى صحة استحقاق الذمّ به
والعقاب وأن يكون المكلف ممكناً من ألا يفعله على الوجه الذي يستحق به المدح
والثواب . وقد بيّننا ما يتعلق بالتمكين في ذلك فلا وجه لإعادته . ولذلك قلنا : إنه
- تعالى - لا يجوز أن يأمر بالفعل في حال وجوده ولا في حال عدمه ؛ لأنه يستحيل
إيجاده والحال هذه ، وإنما يكلفه إيجاد الفعل المندوم في الثاني أو في الأوقات المستقبلية ،
وبيّننا أنه لا فرق بين حسن تكليف ذلك وبين حسن تكليف الجمع بين الضدين
وجمل القديم محدثاً والمحدث قديماً إلى ما شاأله . ولذلك لا يصح أن يكلفه فعل مقدور
غيره وما يستحيل دخوله تحت مقدوره من أجناس مقدوراته - جل وعز - فأما الكلام
في تقوية الدواعي باللفظ فسنفرد القول فيه من بعد ، لأنه ينقسم . ففيه ما هو من فعل
المكلف ويدخل فيه الثواب ، وفيه ما هو من فعله - تعالى - والخلاف فيه أكثر
وأظهر . . ونذكر الآن القول فيما يجب أن يحسن به الفعل فيما يرجع إليه وإلى كيفية
إيجاد المكلف له . ثم نعود إلى الكلام في اللفظ إن شاء الله .

فصل

في أنه لا يحسن منه - سبحانه - أن يكلف من المحسنات إلا الندب والواجب

/ قد بيّننا من قبل أن الفعل الذي يقع على جهة السهو لا يجوز - وإن كان مقدوراً
للعبد - أن يدخل تحت التكليف ، وبيننا الخلاف في هل يحسن أو يقيح أو لا يقيح فيه
هذا الحكم . فأما الفعل الواقع على جهة القصد فقد بيّننا أنه لا يخلو من أن يكون قبيحاً
أو حسناً ، وبيننا حقيقتهما . فالقبيح لا يجوز أن يكلفه - تعالى - ؛ لأن الأمر بالقبيح

وإرادته قبيحان ، ولأن الغرض بالتكليف ترميض المكلف للنفع ، وذلك لا يتأتى في القبيح ؛ لأنه يستحق به الضرر دون النفع . فإن قال : جوزوا أن يكلف - سبحانه - ألا يفعل العبيد القبيح ، كما يكلف أداء الواجب ؛ قيل له : إنا لا نمتنع من إطلاق ذلك لأنه - تعالى - قد أوجب في عقله أن يفعل ترك القبيح وألا يفعله بالألأ يقدم عليه . فإن أراد بما سأل عنه ذلك فقد أجبناه إليه ، وإن أراد أنه - تعالى - يكلف بفعل القبيح بأن يكون انتفاء الفعل وبقاؤه معدوما يدخل تحت القدرة والأمر فحال ؛ لأن القدرة إنما تتناول الشيء على جهة الإحداث .

فأما المباح الذي لا صفة له زائدة على حسنه فلا يجوز أن يدخل تحت التكليف ؛ لأنه لا يستحق بفعله المدح ولا الثواب على وجهه . والأصل في هذا الباب أن تكليفه - تعالى - لا يصير للفعل صفة ليست له ، وإنما يدل على حال الفعل ، وأنه بالصفة التي يقتضى العقل له الأحكام المخصوصة . وقد بينا فساد القول بأن القبيح يمتنع بالنهاي « والحسن يمتنع بالأمر ، وبيننا أن أوامره - تعالى - ونواهيته تكشفان عن حال الفعل وتدلان على أنه على صفة مخصوصة يقتضى العقل فيه أحكاما / مخصوصة . فإذا صح ذلك لم يمكن أن يقال : إن القديم - تعالى - إذا كلف العبد الفعل لحق بالواجب أو الندب لمكان تكليفه . فإن قال : إنه - تعالى - إذا كلف الحسن فقد ضمن الثواب عليه ، فذلك يجب أن يلحق بالواجب وإن كان مباحا ؛ قيل له : إن الثواب لا يستحق بالفعل من حيث تضمنه - تعالى - أو يمد بفعله « بل يجب أن يستحق بالفعل على جهة الوجوب ، حتى لو أخبر - تعالى - بأنه لا يئيب عليه لم يتغير حاله . فإذا صح ذلك بطل ما سأل عنه . ويخالف تكليفه - تعالى - أمر السيد عبده والوالد ولده بالفعل ؛ لأنهما يأمران بما لهما فيه نفع ، فلا يمتنع أن يحصل للفعل عند أمرهما من الحكم ما لولاء لما حصل « من حيث يعلم بأمرهما السرور والرضا . وليس كذلك حاله - تعالى - لأنه إنما

يسكّف لفرض يعود إلى العبد ، فلا بدّ من أن يكون الفعل يقتضى استحقاق المدح والثواب ليحصل به هذا الفرض . فإن قيل : ولم قلتُم : إن المباح لا يستحقّ به المدح والثواب كالواجب والندب ؟ قيل له : لأن الأصل فيما^(١) يستحقّ به ذلك وما لا يستحقّ ما تقرّر في العقل ، وقد ثبت أن من يفعل المباح لا يحسن في العقل مدحه ؛ كما ثبت أن من يفعل الواجب والتفضّل يحسن في العقل مدحه . فلا فرق بين من ألحق المباح بهما ، وبين من ألحقهما بالمباح في زوال المدح في الخروج عن قضية العقل .

فأمّا ما للمرء فيه الفنع من المأْكول وغيره فالإنسان مُلجأ إلى تناوله ، وقد بينّا أن التكليف لا يتناول ما هذا حاله ، فكل فعل حسن ليس بواجب ولا ندب ولا فيه على الفاعل فيه مشقّة لا يخلو من أن يكون مباحاً أو الإنسان إلى / فعله مُلجأ ، وكلاهما لا يدخلان تحت التكليف . فإذا يجب قصر التكليف على الواجب والندب فقط .

ب ٣١

وقد بينّا أن الإنسان وإن استحقّ المدح بعدوله عن المحرّم الأشهى إلى ما دونه فإنما يعود المدح في الحقيقة إلى أن استحقّه من حيث لم يفعل ما قويت شهوته في فعله ، فليس لأحد أن يقول بأن التكليف يتناول الشهى إذا عدل به عما هو أشهى منه .

فإن قيل : أليس العلماء قد اختلفوا في النكاح ، فمنهم من يجعله ندباً ، ومنهم من يجعله واجباً ، وقد قالوا في المولى^(٢) من امرأته : إنه يلزمه الوطء ، وإنه إذا لم يأت بالتمية^(٣) فقد بانت ، ويلزمه أن يطلقها بعد تقصّي الدّة ، وكل ذلك يبطل ما ذكرتموه ؛ قيل له : إن العقد وتحمل المشقّة في شروطه وأوصافه لكي يوصل به إلى تحليل الوطء مما على النفس فيه كلفة ، ولا يمتنع أن تكون فيه مصلحة ، فلذلك صحّ اختلاف العلماء فيه ودخوله تحت التكليف . فأمّا الوطء فإنما قالوا : إنه إذا لم يفيّ فقد بانت أو يلزمه

(٢) هو الذي أقسم ألا يطأ امرأته .

(١) في الأصل : « وما » .

(٣) أى بالوطء والحلت في الجهن .

الطلاق ، وأوردوا الفينة مورد الخبر فيه ، وليس التصد إلى ذلك وكذلك القول فيما يجرى في الكتُب ا من أن الواجب عليه أن يسكها بمعروف وأن يفعل من العشرة ما هو حق لها . والمراد بذلك أنه يلزمه تحمّل الكلفة فيما يلزم لها من العشرة . فأما استعمال ما يلتدّ به فتير داخل في الواجب ، وإنما يطلق فيه ذلك لينبه به على أنه إذا لم يفعله فالواجب أن يسرحها بإحسان .

وجملة القول في ذلك أن ما قدّمناه من الأصول يجب بناء الفروع عليه ، ولا يطعن ٣٩٦ عليه بذكر الفروع ، وإن كنا قد بينا صحة بناء ذلك على ما قدّمناه .

فإن قيل : ألسم قد قلّم : إنه - تعالى - بكلف مع الشبهة الفعل الذي صفته صفة الملجأ أو المباح ، وذلك ينقض ما قدمناه ؟ قيل له : إنه عند الشبهة يباح إنما بالواجب أو القبيح فيقتولوه التكليف ، إما إقداماً وإما إخلالاً به . ولذلك قلنا : إن الهند لما اعتقدوا في قتل أنفسهم شبهةً ألزمهم في العقل ترك قتل أنفسهم وأن يلزمهم مع ذلك النظر في أن لا تقع لهم في ذلك فيعود بمد المعرفة حالم إلى حال الملجأ . وكلا لا يمتنع آفتر حال الفعل بالشهوة والنفور فكذلك لا يمتنع ذلك فيه بالشبهة . وقد لا يكون للفعل صفة الندب والواجب إذا لم يباح به مشقةً ويحصل له إحدى الصفتين إذا لحق فاعله مشقةً . ولذلك نقول : إن الإنسان ملجأً إلى إيصال النقع إلى واده ، لما له فيه من السرور العظيم ، فلو تفرّج حاله لكان محمّناً مستحقاً للمدح والثواب . ولذلك [لا] يستحق الثواب على ما يقتضى نفعا حاضرا ويستحقّه على غيره من الأفعال . فأما الندب والواجب فقد تفرّج في العقل استحقاق المدح بهما ، ودلّ الدليل على استحقاق الثواب عليهما ، لأننا قد بينّا أن إلزام الشاق لا يحسن إلّا على جهة التعريض للنفعة ، وكما تفرّج ذلك في العقل فقد ثبت أن القبيح يستحقّ به الذمّ والعقاب وأن الإخلال بالواجب كمثل وأنه إذا لم يفعل القبيح على وجه مخصوص يستحقّ المدح / والثواب . وما يدلّ بيديه العقل ٣٩٦ (١١ / ٦٤)

لسنا نحتاج إلى إثباته بالأدلة ، وإعسا نفع الشبهة في أنه إذا استحق المدح والذم على ما قدمناه فعلى ماذا يستحق ، ولأبنة علة يستحق « وفي الوجه الذي إذا فعله عليه يستحق ذلك ، ونحن نشرح ذلك إن شاء الله .

فصل في الوجه الذي له يستحق الإنسان الذم والمدح

قد بينا أنه يحسن في العقل مدح المحسن ومَن يفعل الواجب والندب ، فلا يخلو من أن يكون ما حسن منه فعله مستحقاً أو غير مستحق « ولا يجوز إلا أن يكون مستحقاً ؛ لأن ما لا يستحق من هذه الأحكام لا يحسن منا فعلها « ألا ترى أنه لا يحسن منا شكر من لا يستحق ذلك الإناعام وعبادة من لا يستحق ذلك بالنعمة العظيمة ؛ ولا يقدح في ذلك ما نقوله من أن اليسير من المدح والذم قد يحسن من غير استحقاق « لأن ذلك لا يؤثر في أن الكثير منه لا يحسن إلا على جهة الاستحقاق لما قدمناه . فإذا ثبت ذلك لم يصح أن يقال : إنه يحسن في العقل مدح فاعل الواجب وهو غير مستحق للمدح .

فإذا صح كونه مستحقاً لم يخل ما له يستحقه من أن يكون راجعاً إلى القديم - تعالى - جملة مستحقاً له بالأمر والنهي ، أو يستحقه لأنه فعل الواجب ، وامتنع من القبيح على ما نقوله . وقد أبطلنا من قبل أن يكون مستحقاً للتمديد بأن قلنا : إنه كان يجب أن يكون حسن مدحنا وذنمنا لمن نذمه ونمدحه موقوفاً على السمع والأستحسن ذلك من لم يعرف السمع ، وأنه لا فرق بين هذا القول وبين من قال بمثله / في العلم بحسن سائر المحسنات وقُبِح سائر المقتضات . ولا فرق بين هذا القول وبين من جعل سائر المعلوم مفتقرة إلى السمع . فإذا ثبت فساد ذلك أجمع فلا بد من أن يكون الموجب لاستحقاق المدح والذم كونه فاعلاً ، على ما قلناه « لأنه قد أبطلنا قول من يقول : إنه يستحق ذلك لسكونه مكتسباً « وتكلمنا عليه فيما تقدم . فإن قيل : إن كان إعسا

يستحق المدح لأنه فعل الواجب ، فكذلك يجب في القديم ، ويجب أن يستحق الثواب كاستحقاق الواحد منا ؛ قيل له : إذا كان ماله استحق أحدنا المدح حاصلًا في فعل القديم - تعالى - فيجب أن يستحقه وإذا كان ماله يستحق أحدنا الثواب من كون الفعل شاقًا يستبد به العبد فلم يجب أن يستحقه - سبحانه - . وكذلك القول في العقاب : أنه لا يجوز أن يُحمل على الذم في هذا الوجه ؛ لأن الواجب عند افتراق العِلل الحكم بافتراق الأحكام ، وعند اتفاقها أن يُقضى باتفاق الأحكام .

وليس لأحد أن يقول : إذا استحق المدح على فعل الواجب فيجب أن يستحقه في حال أداء الواجب ، ويكون كالملة فيه . وذلك لأن العلة إذا أوجبت حكمًا فيجب أن توجه في حال وجودها ، وما منع منها منع من حكمها ؛ كما أن ما أحال الحكم الموجب عنها تمنع منها ، وليس كذلك المدح المستحق بالأفعال ؛ لأنه منفصل منه ، فلذلك جاز أن يُستحق بمره بزمان . ولذلك يحسن من مدح من علمناه فاعلامًا يستحق به ذلك من قبل بأوقات كثيرة ، فليس له أن يقول : يجب ألا يخرج من أن يكون مستحقًا للمدح مع فعله للواجب ؛ وذلك لأن ما يستحقه من ذلك إذا كان منفصلًا لم يمنع أن يقع المنع منه مع ثبوت ما استحق / كما نقوله في السبب والسبب ، لأنه إذا جاز فيهما فبان ٢٩٧ يجوز ذلك في الأحكام المستحقة بالأفعال أجدر ، فلذلك يجوز من فاعل الواجب أن يُحبط ما يستحقه بالمدح بالإكثار من الأفعال الفبيحة ، كما يصح أن يحبط المسمى . ما استحقه من المدح بالإحسان لكثرة إساءته ، وكل ذلك متقرر في العقل لا يصح الاعتراض عليه ^(١) بالشبهة . لأن الأصول يجب أن يبنى عليها غيرها لا أنها تنترض بالتأويل .

(١) في الأصل . عليها .

فصل في ذكر الوجوه التي يُستحقُّ بها المدحُ والذم

أما المدح فإنه يستحقُّ بوجهين : أحدهما أن يفعل الواجب لوجوبه في عقله ، ويفعل الحسن لِحُسْنِهِ في عقله . والثاني ألا يفعل القبيح لقبحه في عقله . وقد بينا من قبل أن سائر الوجوه التي عليها يستحقُّ للمدح لا بدُّ من أن ترجع إلى هذين . فإن قيل : أليس الصغير قد يُمدح وإن لم يكن منه فعل يستوجب به ذلك ؟ فلم قلنا : إنه لا يستحقُّ إلا بهذين الوجهين ؟ قيل له : إذا ثبت أنه يَسْتَحِقُّ فلا يستحقُّ إلا على هذين الوجهين ؛ فأما ما يفعل لا على جهة الاستحقاق فتغير محتجج أن يفعل على جهة التفضل . كما يمدح الصغير عند بعض الأفعال للدعوه بذلك إلى الصلاح . فأما ما يستحقُّه من المدح لخصال فضله كالعقل والقوَّة فتغير جاري على الوجه الأول ، لأن ذلك إبانة عن كونه أفضل من غيره في خصال الفضل وعلى هذا الوجه نمطه - تعالى - لأنه عالم لذاته وقادر لذاته ونمطه من يختصُّ بالشجاعة والمعرفة / ومن اختصَّ بكونه من أهل بيت الرسول صلى الله عليه . والذي قدّمناه هو المدح الذي يستحقُّه لأمر يختصُّ الغماية . ويجرى مجرى الثواب .

١٢٩٨

فإن قيل : إن كان من لم يفعل القبيح يستحقُّ المدح فيجب أن يقولوا : إنه - تعالى - يستحقُّ من المدح مالا نهاية له ، لأنه قادر على أن يفعل في كل حال من القباح مالا نهاية له . فإذا لم يفعله لقبحه فيجب أن يستحقُّ من المدح مالا يتناهى واستحالة ذلك تبطل كون هذا الوجه وجها للمدح

قيل له : إن الاعتراض على ما العلم به أوّل في العقل لا يصح . وقد بينا أن العلم بحسن مدح من لا يفعل القبيح لقبحه كالعلم بحسن مدحه على أداء الواجب . فإن قال : لست أقدمح في ذلك وإنما أقول : يجب إذا استحق من لم يفعل القبيح المدح أن

يستحقه على فعل فعله ينساق القبيح الذي لم يفعله ، قيل له : متى كان هذا مرادك بطلت المسألة التي أوردتها ، لأنه لا يمكن أن يقال : إنه - تعالى - إذا لم يفعل ما يقدر عليه من القبائح فقد فعل لها تروكا ، لما فيه من إيجاب وجوده الا نهائية له . فإن قال : وما الجواب عن السؤال على طريقتكم ؟ وإن لم يعترض ما ذكرتم ، قيل له : إن استحقاق ما لا يصح فعله يستحيل على القادر ، ولذلك منعنا من استحقاق الثواب والعقاب في حالة واحدة . فإذا صح ذلك وجاز خروج سبب العقاب من أن يكون سببا له من حيث يستحيل فعله به مع فعل الثواب فما الذي يمنع من خروج كونه - تعالى - غير فاعل للقبيح لقبحه من أن يكون سببا لاستحقاق مدح لانهاية له من حيث يستحيل فعله .

وبعد ، فإن القادر على القبيح لا يستحق المدح بالأ يفعله قطعا وإنما يستحقه بالأ يفعله لقبحه فيكون / لقبه هو الصارف له عن فعله . وهذا يمنع من ألا يفعل مالا نهائية له لهذا الوجه ؛ لأن الصارف لا يصرف إلا عن الفعل الذي لولاه لاصح أن يحصل إذا حصل الداعي إلى فعله . وهذا يقتضى أن يكون القدر الذي لم يفعله لقبحه متناهايا . وفي ذلك إسقاط السؤال . وكذلك الجواب لما سأل عن الواحد ما إذا لم يفعل من الجهل ما يقدر على إيجاده لأنه يقدر على مالا نهائية له من ذلك . وإنما يستحق المدح فيما لا يفعله منه مع ثبات الدواعي إلى ألا يفعله ويكون غير فاعل له لقبحه ، وهذا يردّه إلى الحصر ، ولا فرق بين أن يكون الوجه الذي عليه لم يفعله يردّه إلى الحصر أو يكون الشيء في نفسه محصورا . وهذه المسألة لا تستقيم في الثواب لأنه لا يستحق بالأ يفعل القبيح لقبحه قطعا بل يجب ألا يفعله لقبحه وله داعر إلى فعله من شهوة أو شبهة حتى يحصل معنى المشقة فيه فيستحق الثواب ، ولا يتأتى ذلك فيما لا يتناهى . وإن كان في باب المدح يهد في الواحد منّا لأنه لا بد من اعتبار دواعيه فياله يفعل ولا يفعله ، وذلك يقتضى حصره ، وليس كذلك حال القديم - تعالى - لأنه

عالم بكل قبيح لم يفعله ، فلذلك وجب من تكلف الجواب عنه ما لا يجب في الشاهد ،
فقد بينا أن استحقاق المآلئ له يستحيل وأن ما يستحيل استحقاقه يؤثر في سببه على
بعض الوجوه . فكما يجوز خروجه من كونه سببا للاستحقاق أصلاً جاز خروجه من كونه
سببا لاستحقاق المآلئ له . وليس هذا من قوائم في الثواب / بسبيل ؛ لأننا وإن حكنا
فيه بأنه لا نهاية له فإنما نوجب ذلك فيه في أوقات لا تنتهي . فأما في الوقت الواحد
فالمستحق منه محصور . فإن طالبنا السائل بأن يستحق - تعالى - مدحا لا ينتهي على
الوجه الذي قلناه في الثواب فذلك مما نقول به . وإنما يمنع من استحقاق مدح لا نهاية له
في الوقت الواحد أن ذلك يستحيل فعله وماستحال فعله استحالة استحقاقه .

فأما الدم فإنه يستحق على وجهين : أحدهما أن يفعل القبيح ، والثاني ألا يفعل
ماوجب على^(١) عقله لأن العلم بحسن ذم من اختص بهذين الوجهين أول في العقل ، فإذا
حسن ذمه عليهما ثبت كونه مستحقاً للذم عليهما ؛ لأن الذم لا يحسن إلا على جهة
الاستحقاق إذا عظم وقُبل على جهة القطع . وسندكر القول فيما يفعل منه على جهة الشرط
أو على جهة الدعاء إلى اجتناب الصالح . فأما ما يفعل من الذم لخصال الشرّ فليس من هذا
في شيء ؛ لأنه لا يجزى تجزى العقاب ولأنه إبانة عن أن غيره لم يخصه من النعم بمثل
ماخص به غيره ، نحو ذمنا المجنون والعاجز ومن ينسب إلى بعض الفراعنة . وليس يلزم
على ذلك ما قدمناه من السؤال ؛ لأنه - تعالى - لا يصح أن يجب عليه المآلئ له في
الوقت الواحد فيقال : لو لم يفعله فكيف كان حال ما يستحقه من الذم ، تعالى عن ذلك ،
وكذلك الواحد منا . فأما ما لا يفعله من الحسن الذي يستحق به المدح لو فعله من
حيث كان فضلا فلا يستحق الذم بالأفعله ، كما لا يستحق الذم بالأفعله التفضل . وإنما
يلزم هذا السؤال على هذا الحد من يقول بالأصلح ؛ لأنه قد أثبت لا نهاية له من

(١) كذا وكان الأصل : في عقله .

مقدوراته / تعالى صفة الواجب فيلزمه إذا لم يفعله أن يستحقّ الذمّ تعالى عن ذلك . واستجده ١
مذكوراً في باب الأصلح إن شاء الله . فأما الثواب فلا بدّ في استحقاقه من أن يشترط مع
ماقدمناه أن يكون مابفعله مما يشقّ وما يحلّ به تقبّحه مما يلحقه فيه مريض . والعقاب فلا بدّ
من أن يشترط فيه مع ماقدمناه أن يكون ممن يصحّ فعله به ؛ لأن استحقاق الشيء يتبع
صحة فعله به ؛ لأنه كلام في حسن الفعل ؛ فإنما يوصف الفعل بالحسن إذا ثبت كونه
مقدوراً وكان مما يصحّ وقوعه وستنقصي ذلك في الوعيد .

فصل في ذكر الشروط التي لها يستحقّ الذمّ والمدح على ماقدمناه من الوجود

اعلم أنه لا يستحقّ المدح بالفعل إلا وله صفة زائدة وإناعله صفة ، ويفعله على وجه
مخصوص . والإخلال بواحد من هذه الثلاثة الأوجه يؤثّر في استحقاق المدح .

فأما صفة الفعل فقد بينّا أنه يجب أن يكون حسناً وله صفة زائدة على حسنه حتى يصير
واجباً أو تفضلاً أو ندباً . وقد دللنا على أن ما عدا ذلك من التبيح والمباح لا يستحقّ به المدح .

فأما صفة الفاعل فإن يكون عالماً بوجوب الفعل و^(١) كونه ندباً واختلف شيخنا

— رحمه الله — في اشتراط كونه عاقلاً . ففهم من حكم بأن ما ذكرناه يعني عن اشتراط

العقل ؛ لأنه لا يجوز أن يعلم الواجب والتفضل والندب إلّا وقد كل عقله ، (وكلام^(٢))

شيخنا أبي علي — رحمه الله — يدلّ على خلافه ؛ لأنه ذكر أن الصبي قد يعلم قبيح الفعل

وحسنه ، فلا بدّ من أن يجعل ذلك منفصلاً من كمال العقل ، ولا بدّ من أن يشترط كمال

العقل فيه ؛ لأن المتبيح العقل لا يستحقّ المدح وإن مدح باليسير من المدح فذلك تجزئ

تجزئ المتبدأ لاعلى جهة الاستحقاق . وهذه الطريقة سلكها شيخنا أبو عبد الله — رحمه الله —

لأنه شرط العلم بحال الفعل وكونه كامل العقل جميعاً . وكلام شيخنا أبي هاشم — رحمه الله —

(١) في الأصل : « كلام » .

(٢) كذا والأول : أو .

بدل على أن هذا الشرط ينفي عن ذكر كمال العقل ؛ لأنه لا يختص به إلا كمال العقل ،
ولأن كمال العقل إنما يجب ذكره لكي يتحصل عالميا بما ذكرناه من حال العقل فيصح أن
يوقمه على الوجه الذي يستحق المدح به . وإن كان ربما مضى في كلامه نحو ما قدمناه عن
الشيخ أبي علي رحمه الله . وقولها في أن فاعل القبيح يجب أن يكون عاقلا ليستحق
الذم بالقبيح وإن كان لا يجب في استحقاق الذم به أن يفعله لقبحه لا يبدل على القول
الأول ؛ لأنهما شرطا^(١) في استحقاق الذم بالقبيح أن يكون عالما بقبحه أو ممكنا من معرفة
قبحه ، ولا يكون بهذه الصفة إلا وهو عاقل . فهذا أبين في بابه من اشتراط كونه عالما
بالواجب ؛ لأن ذلك قد يكون ضرورياً والممكن من العلم لا يكون إلا من جهة الاستدلال
وذلك يقتضى / كمال العقل لا محالة .

ب ٣

وقد ذكر شيخنا أبو عبد الله - رحمه الله - أن المدح قد يستحق بالواجب إذا
كان فاعله عالماً أو ممكناً من العلم به وأجرى ذلك مجرى القبيح . وكأنه أشار
بالتسكين من العلم به إلى بعض الشرائع ، وهذا مما أباه شيوخنا رحمهم الله ؛ لأنهم
أوجبوا في استحقاق المدح أن يكون فاعلاً للواجب لله واجب . ولا يكون كذلك إلا
مع العلم بصفته ، فضلا عن العلم به ؛ لأنهم أبطلوا اعتبار الاعتقاد الذي ليس بعلم في
هذا الباب وفصلوا بذلك بين ما يستحق به المدح وبين ما يستحق به الذم ، وقالوا : إن
القبيح إنما استحق فاعله الذم وإن لم يفعله لقبحه . قام^(٢) التمكن من العلم به مقام
العلم به ، وليس كذلك حال ما يستحق به المدح . وأولى ما يمكن تخرج كلام شيخنا أبي عبد الله
- رحمه الله - عليه هو أن يقال : إن العلم قد يستحق الناظر به المدح وإن لم يفعله
لوجوبه ، لأنه في حال فعله له لم يعلمه واجبا عليه ، فهذا أولى أن يذكر فيه من بعض

(١) في الأصل : • شرطان • .

(٢) كنا . وكان الأصل : ولذلك قام .

الشرائع ، لكنه لا يصح أن يجعل شرطاً مطلقاً على حد ما نذكره في استحقاق الهمزة
يفعل القبيح ، لأنه إنما يصح هناك لأنه لا فيصح إلا ولو فعله مع التمكن من العلم
به محل محل أن يفعله مع العلم به في استحقاق الهمزة ، وذلك لا يتم في الحسن فيجب
أن يذكر مقيداً بالموضع الذي يصح ذلك فيه .

- ١٠ فأمّا الوجه الذي يجب أن يوجد / الفعل عليه ليصح استحقاق المدح فإن يفعله
لحسنه في عقله ، لا لمنفعة ولا دفع مضرة ، ولا لوجه يفعله له الفعل ؛ لأنه متى
فعله لا لفرض كان عبثاً فلا يصح أن يستحق المدح به ومتى فعله للنفع أو لدفع المضرة
لم يستحق به المدح ؛ لأنه قد ثبت أن كل فعل انتفع فاعله به ودفع به المضرة لا يستحق به
المدح كالأكل والشرب وغيرها . ولا يقدح في ذلك ما نقوله من أن ما يتحرز به من
المضرة واجب ؛ لأننا إنما نقول ذلك إذا لم يحصل فيه النفع ولا وقع به دفع ضرر حاضر ؛
لأنه متى كان الحال ذلك كان ملجأً إلى فعله . ولا يجوز أن يستحق المدح بفعل ما هو
ملجأً إلى أن يفعله أو ألا يفعله على ما قدمناه في باب الإلجاء ولا يخرج عن هذه الطريقة
إلا ما يلحق بفعله مشقةً ويتحرز به من مضرة غير حاضرة . ولا بد من أن يشترط في
ذلك ألا يكون الفاعل ملجأً إلى فعل الواجب المستحق المدح به ؛ لأنه كما يجب كونه
عاقلاً عالماً بحسنه فكذلك يجب أن يكون محلياً بينه وبين الفعل ، لأن المحمول على
الفعل بالإلجاء لا يستحق المدح على ما يفعله ، وذلك يعلم ببديهة العقل ، كما يعلم أولاً في
العقل أن الساهي لا يستحق المدح على ما يفعله . ويعلم أن من لم يكمل عقله لا يستحق
المدح بالفعل^(١) لأنه لو استحقه لم ينتفع أن يكثر ما يستحقه من المدح كما يكثر ذلك في
العقل وهذا مما يعلم فساده كل عاقل وإنما يشبه الحال في السير من المدح فيجوز أن
يستحقه المتقصد العقل .

(١) و الأصل : « بالعقل » .

/ وإنما شرطنا في ذلك أن يفعله لحسنه في عقله لما قدّمناه من أنه لا بدّ من أن يفعله لوجه يستحق المدح ، ولا يستحقه متى فعله لاجتلاب منفعة أو دفع مضرة ، فلم يبق إلا أنه إنما يستحقه متى فعله لحسنه في عقله . وقد ذكر شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - أن من يفعل الحسن لا لحسنه في عقله لا يستحقّ به الثواب . لأنه يصير في حكم المبتدئ ، بالفعل ، فكما لو ابتداء من غير إيجاب وتكليف لم يستحقّ الثواب به فكذلك إذا فعله لا للوجه الذي وجب . وهذا يبيّن في الثواب من حيث يرجع استحقاقه إلى إيجاب اللوجب وليس كذلك المدح ، ولذلك يستحقّه القديم - تعالى - كالواحد منا . فلنأخذ أن يقول : إنه يستحقّ المدح بالواجب إذا فعله وإن لم يفعله لله واجب كما يستحقّ الذمّ بالقبيح إذا فعله وإن لم يفعله لما له قبح ، لكن قد يمكن أن يقوى ذلك في المدح بأن يقال : إن الوجه الذي يفعل عليه الفعل إذا اعتبر في الثواب فيجب اعتباره في المدح ؛ ألا ترى أنه لما لم يعتبر في باب الذمّ ذلك لم يعتبر في باب العقاب ، وإن كان استحقاق العقاب لا بدّ من أن يرجع فيه إلى التكليف دون الذمّ ، فلا يمكن أن يفصل بين المدح والثواب بهذه الطريقة .

ويمكن أن يقوى ذلك بأن يقال : إنه لا حسن يستحقّ به المدح إلا ولا بدّ من اعتبار وجه له زائد على ما يرجع إلى حسنه وذاته فيجب اعتبار وجه يرجع إلى غرض فاعله ونفصل / بذلك بينه وبين القبيح ، لأن القبيح قد يقبح منه الإقدام عليه وإن لم يقصد به بعض الوجوه كالظلم ، وليس كذلك الحسن ؛ لأنه لا بدّ فيه من اعتبار زائد على حسنه ، لأن العلم وإن حسن على كل حال عند شيخنا أبي هاشم - رحمه الله - وكذلك النظر للمؤد فلا بدّ فيهما من أمر زائد على حسنه فأما ردّ الودعة فلا شبهة فيه لأنه حركات تقع على بعض الوجوه . فأما استحقاق المدح لأنه لم يفعل القبيح فيجب أن يشترط فيه التخلية ، لأنّ للرجأ إلى الآلا^(١) يفعل الشيء لا يستحقّ المدح به ، ويجب أن يكون

عالمًا بصفة مالم يفعله ويكون كامل العقل على ما قدمنا القول فيه . ويجب ألا يفعل القبيح لقبحه .

فإذا تكاملت فيه هذه الشروط يستحق المدح بألا يفعله ويحتاج في استحقاق الثواب إلى أن يكون مالم يفعله من القبيح يشتميه أو يكون في حكم المشتمى له يجرى مجرى الفعل الشاق فيستحق الثواب عليه ، ولذلك لو لم يفعل أحدنا شرب الخمر لأنها نضرة لم يستحق بذلك مدحا ، حتى إذا تركه لقبحه استحق المدح . وكذلك القول في سائر القبائح .

وما نقوله من أنه متى فعل الواجب لوجوبه وللثواب ولم يفعل القبيح لقبحه وللثواب لا يخرج من أن يستحق المدح به والثواب لا يؤثر فيما قلناه لأننا إنما منقنا من أن يستحق المدح متى فعل الفعل للنفع ، فأما إذا فعله لماله وجب وأمر آخر لا بدح في أن يكون مفعولا لوجوبه / فذلك غير مؤثر فيه . فأما القبيح فإنه مستحق الذم لوجهين فقط : أحدهما أن يكون قبيحا والثاني أن يكون عالمًا بقبحه أو متمسكًا من معرفة قبحه فيصح منه التعرّض من فعله مع العلم ومع التمكن . واخلاف في أنه يجب أن يشترط في ذلك أن يكون فاعله كامل العقل . وما قدمناه يكفي قد مضى القول فيه . ولا يجب أن يشترط في ذلك أن يفعله لقبحه ، لأنه متى أقدم عليه بقبحه يستحق الذم وإن فعله للنفع ، وهذا مقرر في القول ، لأن الظالم يقصد فيما يفعله الانتفاع ولا يخرج من أن يكون مستحق الذم . فأما إذا استحق الذم لأنه لم يفعل الواجب فالقول فيه جارٍ على ما تقدم ؛ لأنه لا يجب أن يشترط فيه ألا يفعله لوجوبه بل متى ثبت وجوبه عليه ولم يفعله مع علمه بوجوبه أو تمكنه من معرفة ذلك فإنه يستحق الذم لا محالة ، لئلا الدلالة التي قدمناها في الظلم والقبيح . وإنما صح ما قلناه من اعتبار حال الفاعل ، لأن الذم يستحق بالفعل ويستحقه الفاعل فله تعلق بهما ، فكما يجب اعتبار

حال الفعل لتماقته به فكذلك يجب اعتبار حال الفاعل لكونه مستحقاً له . وكذلك القول في المدح ، ولذلك زال الذم والمدح عن السامى والنائم والصبي وإن وقعت الأفعال منهم .

فإن قيل : الشرائط التي ذكرتموها تعتبر في حال وقوع الفعل أو قبله أو في الحالين ؟ قيل له : أما قبح الفعل أو وجوبه فإنما يجب أن يعتبر في حال وقوعه ، والعلم به يعتبر من قبل لأنه يجب أن يكون الفاعل عالماً بوجوبه / من قبل وفي حاله ليصح أن يفعله على الوجه الذي يستحق المدح به ، ويجب أن يشترط كونه عالماً بقبوحه من قبل وفي الحال أو عالماً بسببه في هاتين الحالتين ليصح أن يتجزز من فعله أو يكون ممكنًا من معرفة ذلك في الحالين . فأما ارتفاع الإلجا، فيجب أن يكون في حال الفعل لأنه المعتبر ، كما أن النع يجب أن يعتبر ارتفاعه في حال الفعل . وقد بينا القول في ذلك من قبل في أبواب تقدمت فلا وجه لإعادته . وهذه جملة كافية في هذا الوجه . فأما الكلام في الثواب والعقاب فإنه يُتقصى في باب الوعيد إن شاء الله .

١٣٠١

فصل في أن من حق التكليف أن يكون منقطعاً

اعلم أن الفرض بالتكليف تعريض المكلف المنزلة العالية التي لا تُنال إلا به ؛ على ما بيناه من قبل . وذلك يقتضى انقطاعه ، لأنه لو دام لم تؤل الحال بالإنسان إلى نيل المنزلة الملتزمة وذلك يوجب قبح التكليف .

فإن قيل : إذا كان تكليف الفعل يحسن في كل حال ولا ينتهي إلى وقت إلا وما له يحسن حاصل فيه ، فكيف يصح فيما هذا حاله أن يقال بوجوب انقطاعه ، لأنكم إن قلتم : إنه يجب أن ينقطع في وقت من حيث يوجب التكليف بعبء لم يصح لما بيناه . وإن قلتم : إنه يجب انقطاعه مع حسنه فيما بعد ففساده بين فكيف

يصح أن يحكم بوجوب انقطاعه ، وخبرونا لو لم يقطعه القديم - سبحانه وتعالى - ما لذي كان يقبح ولماذا يقبح التكليف ؟ فإن قلتم : إنه لا يقبح وإنما يصبر القديم - تعالى - غير فاعل الواجب / قيل لكم : فما الذي أوجب عليه تعالى أن يقطع التكليف وهو غير مستحق ؟
 بما تقدم كالتواب ولا يجرى مجرى التمكن واللطف ، ولو ثبت وجوبه ما الذي كان يجب من ذلك الاخترام أو الإمانة أو زوال العقل ؟ فإن قلتم : هو - تعالى - مختار في ذلك قيل لكم : أو ليس لو لم يخلق الشهوة فيه زال التكليف فيكون مختاراً بين إقدام على فعل وبين ألا يفعل بعض مقدماته .

قيل له : إنا وإن أوجبنا انقطاع التكليف فإننا لا نوقت ذلك ، ولا يتمتع أن يجب الواجب على الجملة ، وكذلك فلا يتمتع أن يقبح القبيح على هذا الوجه . وقد بينا في بعض المسائل أنه إذا جاز أن يقبح منه - تعالى - لو خلق حياتين في محل واحد [أو مع إحداهما ^(١)] لا يمينها فخير ممنعه في القباح وغيرها .

فإن صح أن إدامة التكليف في بعض الأوقات مفسدة فبعت إدامته في تلك الحال ، ولا نريد بذلك أن الباقى يقبح ، وإنما نريد ما يحدث مما لا يتم التكليف إلا به ومعه . فإذا لم يثبت ذلك في التكليف وجب في الجملة قطعه من غير تعيين بوقت . والقديم - تعالى - هو العالم بما يتفضل به في ذلك .

واعلم أن المحصل في هذا الباب أنه - تعالى - لا يحسن منه في الابتداء أن يريد من المكلف الفعل في كل حال ، وأنه إنما يحسن منه أن يريد ذلك منه في أوقات متقطعة وهو متفضل بقدر ما يريد ويمكن منه / فليس لأحد أن يوقت هذا الباب على وقت .
 الواجب وأصله تفضل . فالذي يحكم بقبحه من الإرادات لو كلف دائماً غير معين على ما قدمنا في الحياتين . وليس وراء ذلك إلا أنه يكلف متقطعا وهو متفضل بقدر ما يكلفه ولا مسألة علينا فيه .

(١) في الأصل : هـ أحدهما .

فإذا كُتِفَ منقطعاً على ما قدّمناه فقد التزم بذلك أن يفعل ما يخرج به المكلف من أن يكون بالصفة التي يجب معها تكليفه أبداً ، كما أنه إذا كُتِفَ فقد التزم التمكن والألطف . وكل أمر يقتضيه التكليف فإتما يجب ذلك على المكلف متى لم يحصل من غير جهته . وأما إذا حصل من جهته فوجه الوجوب زائل ؛ ولذلك نقول : إنه - تعالى - لا يلزمه بمد التكليف أن يعرف ما يمكننا أن نكسب المعرفة به ، ولا يلزمه أن يعطينا من الآلات ما يمكننا تحصيله .

وإذا صحَّ ذلك فيجب أن يُنظر فإن صحَّ حصول ما به ينقطع التكليف من غير جهته تعالى زال الوجوب ، ومتى لم يحصل ذلك وجاء الوقت الذي لم يكلف - تعالى - إلا إليه فلا بد من أن يفعل ما يزول به التكليف . وهو مخير في الأفعال التي يقع بها بكل واحد منها هذا المعنى . فهذه الجملة تسقط ما أوردناه من السؤال .

فإن قيل : خبرونا عن الوقت الذي إليه ينتهي تكليفه ، أليس يحسن من القديم تعالى أن يتبدى فيكلف في تلك الحال ؟ قيل له : إن لم يكن التكليف مفسدة حسن ذلك منه ، وله ألا يكلف لأنه / - تعالى - متفضل . فإن قيل : فلو بقاه على ما هو عليه ولم يكلفه ما الذي كان يتبع ؟ قيل له : قد بينا أنه يجب عليه أن يقطعه عن التكليف إن لم يحصل ما يوجب انقطاعه من غير جهته ، ومتى لم يُرد تكليفه في المستقبل فلا بد من أن يفعل ما به ينقطع التكليف ، فلو لم يفعله كان مخالفاً بالواجب ؛ كما لو لم يفعل التمكن مع بقاء التكليف كان هذا حاله . ولا يمنع أن يجب الواجب عليه بشرط . وليس لأحد أن يقول : كيف يجب عليه - تعالى - أن يقطع التكليف بشرط ألا يكلف في المستقبل كما ليس لأحد أن يقول : هلاً وجب التمكن وإن لم يكن مكلفاً ؛ لأن التمكن إنما وجب بشرط بقاء التكليف ، وإحداث ما يخرج به عن صفة المكلف إنما يجب بشرط ألا يستمر التكليف ، وهذا كثير في الأصول ، هذا

وتكليفه له - تعالى - دائماً وإنما لا يصح على الحقيقة لأنه يقتضى وجود إرادات لانهاية لها في حال واحدة ؛ وذلك يستحيل ؛ لأنه - تعالى - على ما بقاءه في باب الإرادة لا يصح أن يريد من العبد الأفعال على الجملة مع علمه بأنها منفصلة ، ولأن التكليف يقتضى كونه صريداً لما كلف منفصلاً ، وإذا صح ذلك وكان إرادته لأن يؤدي ما كلف دائماً يستحيل حصولها فيجب بطلان هذا القول ، وليس وراءه إلا أن يقال : فلو أراد تكليفه الأوقات الكثيرة المنقطعة التي تكليفه في بعضها فساد أو منقطعة له عن النافع كيف كانت الحال . وقد تقدم جواب ذلك لأن إرادة / الفعل منه في تلك الحال يقبح وإن حسن في سائر الأحوال لأنه لا يصح أن يقال : إنه يقبح منه - تعالى - أن يجعله بصفة للكلف في تلك الحال ولا وجه يقتضى قبحه فذلك صرفنا القبح إلى التكليف الأول لوقوع على هذا الوجه ، وجعلنا في وقت انقطاع التكليف قطعه بمض الأفعال لازماً بالتكليف .

فإن قيل : هلاً يجوز تم أن بديم - تعالى - تكليفه وبقته مع ذلك فيحصل له كلا الحظين : الثواب على ما سلف من ^(١) التكليف والتكليف الذي يستحق به زيادة الثواب فما الذي يمنع من اجتماعهما ولا تنافي بينهما لأن الثواب يحصل من قبله - تعالى - (فأما ^(٢) إذا ما كلف من قبل المكلف) قيل له : إن الثواب لو صح أن يجتمع مع التكليف لوجب صحة ما سألت عنه لكنه لا يجوز أن يجتمع معه وإن كان مقدوراً على ما تبينه من بعد . وفي ذلك بطلان ما سألت عنه .

(١) كتب في الأصل الكلمتان : من ومع مشبكتين .
(٢) كذلك في الأصل .

فصل

في أن توفير كل ما يستحقه المكلف من الثواب والعقاب مع بقاء التكليف لا يصح

قد بينا من قبل أنه لا يجوز أن يكون العبد مكلفاً مع الإلجاء ، وكشفنا القول فيه . فإذا ثبت ذلك فلو أنه - تعالى - أنابه في حال التكليف لاعتضى ذلك كونه ملجأً إلى فعل الطاعة التي استحق بها ذلك الثواب ، وذلك يزيل التكليف . يبين ذلك أن من شاهد مثل نعيم أهل الجنة ثم قيل له : إن أدمت الصلاة أعطيت ما ناهدت فلا بد من أن يصير ملجأً إلى فعل الصلاة ليجتلب بها هذه المنافع الحاضرة ، وذلك يؤدي إلى ألا يستحق ذلك الثواب بهذه الصلاة ، وهو الذي أردناه بقولنا : إن توفير الثواب يزيل التكليف .

ب

فإن قيل : أليس حصول ما يستحقه من العوض بالفعل الشاق لا يدخله في حد الإلجاء إلى الفعل فهلاً قلتم بمنه في باب الثواب ؟
قيل له : متى كان ذلك العوض مما يدفع به الضرر العظيم أو عظم النفع به فإنه يتلحق بالإلجاء ، وإنما لا يبلغ هذا الحد متى قل ما فيه من النفع أو خفي ما يدفع به من الضرر بالإضافة إلى ما في الفعل^(١) من الضرر ، وليس كذلك حال الثواب ، لأنه عظيم فلا بد من أن يقتضى الإلجاء إلى الطاعة ، على ما قدمناه .

فإن قيل : لو كان حصول الثواب يلجته إلى الطاعة لكان علمه به وإن كان مؤخرًا كذلك ؛ لأن الأمور للجنة لا تختلف بالحضور والتأخير ؛ قيل له : ليس الأمر كما قدرته ؛ لأن الثواب إذا تأخر ، وكذلك سائر المنافع لم يقتض الإلجاء لجواز التأخير فيه . وليس كذلك حال الحاضر من النفع ؛ لأنه يكسب الإلجاء لا محالة . يبين هذا أن مخافة الجوع

(١) في الأصل : « الفعل » .

في المستقبل لا تقتضى كونه ملجأ في الحال إلى تحصيل ما يُسَدُّ به جَوْعته، وإن كان الجوع الحاضر يقتضى ذلك ، ولا شيء آكد في الفصل بين المسألتين من علمنا من أنفسنا باختلافهما ؛ ونحن نعلم زوال الإلجاء مع العلم بالثواب « ولو كان حاضراً لحل محل اجتلاب^(١) المنافع الحاضرة في حصول الإلجاء .

٣٠٧ فإن قيل : أليس / لو قَدَّم - تعالى - بعض الثواب لم يقتضِ الإلجاء فكذلك القول في كله ؛ قيل له : إن اليسير من النفع لا يقتضى من الإلجاء ما يقتضى الكثير ؛ وذلك بين في الشاهد ، على ما ذكرناه في الميوض . فإن قيل : أليس تقولون في كل أمر يقتضى الإلجاء : إنه قد يجوز أن يحصل والإلجاء زائل ؛ نحو قولكم « إنه - تعالى - لو ضَمِنَ لمشاهد السَّبْحِ للثواب العظيم على وقوفه زوال الإلجاء » فهلاً يجوزتم أن يكون مكلفاً والثواب حاضراً والإلجاء مع ذلك زائلاً بأمر يفعله تعالى ؟

قيل له : إن الذى يزِيلُ الإلجاء في المنافع ما يقابلها من المضار ، والذى يزِيلُ الإلجاء في المضار ما يوفى عليها من المنافع « ولا يصح في القديم - تعالى - أن يوقر الثواب على وجه يعرفه أنه إذا ناله استحق مضار تُوفى عليه . وإذا قبِح ذلك سقط ما سأل عنه وحل ذلك محل الإلجاء على الوجه الآخر ، بأن يعلمه - تعالى - أنه لو رام الفعل لَمَنع منه في أنه لا يجوز أن يتغير الحال هذه . فأما إذا شاهده ولم يعلمه له بل جوزه لغيره فالجنس الشاهد حاصل والإلجاء زائل .

٣٠٧ فإن قيل : هلاً قلتم : إن ثبوت الثواب لشقة التكليف يزيله عن طريقة الإلجاء ؛ قيل له : إذا كان ما يتكلفه يعلم أنه يؤديه إلى النعم العظيم والزيادة فيه لم يؤثر فيما ذكرته « وإنما الذى يزِيلُ الإلجاء إلى اجتلاب النفع ما يوفى عليه من المضار ، فأما يسير المضرة إذا اجتلب بها تلك المنفعة العظيمة فإنها لا تؤثر في كونه ملجأ ، كما / أن ما يلحقه من السرور

(٢) في الأصل « اختلاف » .

بالهرب من السُّبْح لا يؤثر في كونه مُنجباً إلى الهرب .

والمقول في العقاب يجري على نحو ما ذكرناه ؛ لأنه - تعالى - لو أحضره العقاب على بعض معاصيه لأجابه ذلك إلى الامتناع من القبائح والإقدام على الواجب ، وفي هذا زوال التكليف . وما سئل عن ذلك فالجواب عنه مثل ما تقدم .

فإن قيل : أليس قد أمر - تعالى - بإقامة الحدود على المصير وذلك عقاب ولم يوجب زوال التكليف فهلاً صحَّ مجامعة سائر العقاب للتكليف ؟

قيل له : إن ما يُعقل من الحدود يسير من كثير مما يستحقه من العقاب ، ومفعول في وقت يسير فلا يبلغ حاله أن يقتضي الإجماع . وليس كذلك لو فعل به جميع ما يستحقه من العقاب في أوقات متوالية . وإذا جاز في مثل الحدود المقدمة أن يتكلفتها الرجل لبعض الأغراض لم يمنع أن يفعل به ولا يتغير حاله في التخلفية . ولا يجوز مع كمال العقل أن يكلف الرجل تحمل العقاب كله على جهة التوالى لبعض الأغراض وذلك يبين الفرق بين الأمرين .

فإن قيل : أليس من قولكم أن اللطيم يستحق بطاعته أن يفعل به الثواب فيما يليه من الأوقات حالاً بعد حال ، فكيف يصح مع ذلك أن تقولوا : إنه - سبحانه - لو فعل ما يستحقه كان لا يصح وهل ذلك لإلحاق بتظليمه - تعالى - وأن له ألا يفعل ماوجب عليه ؟ وبطلان ذلك يوجب أن يوفّر الثواب في حال التكليف ؟ قيل له : إنه وإن استحق الثواب بعد حال الطاعة - على ما ذكرناه - فله - تعالى - أن يؤخره عنه ويوفّره عليه في الثواب في الآخرة ؛ لأن في تأخير الواجب عنه مصلحة له من حيث يمود الحال لأجل تأخيره إلى أن يصير مستحقاً للثواب ، ولو تجلّه لأدنى ذلك إلى زوال الحق أصلاً ، ومتى حصل في تأخير الحق هذه المصلحة حسن تأخيرها بل وجب ذلك فيها .

ألا ترى أن وليّ اليتيم أو علم في بعض حقوق اليتيم أنه إذا امتعاه هلك وبطل لزمه تأخيرها ؛ لأن في تأخيرها ثبوته ، وفي تمجيله هلاكه . فلذلك اقتضت المصلحة تأخير الثواب عن المكلف ، ولا يجب متى عرض في الحق ما يقتضى تأخيرها أن يستطأ أصلاً ؛ لما قدمناه في حق اليتيم ، ولما سنبينه في الوعيد . فإذا صح ذلك ثبت صحة الجمع بين القول باستحقاق الثواب معجلاً ، وبين القول بأن توفيره مع التكليف لا يصح . وقد دلّ شيخنا أبو عليّ - رحمه الله - على ذلك بأن قال : من حقّ الثواب أن يكون خالصاً من التكدير ولذلك يحسن إلزام المشقة له ؛ لأنه لا بدّ من أن تبين حال الثواب من أحوال التكليف بأمر يقتضى حسن إلزام المشقة لأجله ، ولا قدّر من النعيم تشوبه المضارّ إلا وقد يتحصّل للمكلف في الدنيا فيجب أن يكون الذي به يبين كونه خالصاً وصحة ذلك تبطل القول بأنه يجمع التكليف ؛ لأنه يتولّى إلى أنه غير خالص من الشوائب ؛ لأن التكليف مشاقّ فهو بمنزلة الآلام التي لو شابت الثواب / لأزاته عن الوجه الذي استحق عليه . وأنت ٣٠٨ تجد ذلك مستوفى في باب الوعيد إن شاء الله .

فصل في أن من حقّ التكليف ألا يتعبه الثواب والمعاقب من غير تراخ

اعلم أنهما لو تعقبا حال التكليف من غير فصل لاقتضى من الإلجاء ما قدمناه ؛ لأنه لا فرق بين المنفعة الحاصلة أو القرينة الحاضرة في أنهما يقتضيان الإلجاء . ولو قيل لمن هو في اللجنة معاينا الثواب ؛ إن صليت دام ما أنت فيه من الثواب لوجب كونه مُلجأً إليها . وكذلك لو قيل له وهو غير داخل إليها مع معرفته بحالها ؛ إن صليت وصلت إليها بعد سير تحصل مُلجأً . وإنما يخرج عن هذه الطريقة بتأخير الثواب . فلذلك قلنا ؛ إنه يجب أن يحصل بين حال التكليف وبين حال الثواب فترة يخرج فيها عن أن يكون مكلفاً ومُتأبياً . والله - سبحانه - هو العالم بالقدّر الذي يزول به المكلف من حدّ الإلجاء

ويكون هو الأصلح له في باب الطاعة ؛ لأنه قد ثبت أنه لا يستحق الثواب بها إلا إذا فعلها لحسنها في عقله ، ومتى كان المستحق بها حاضرا أو في حكم الحاضر فلا بد من أن يفعلها لا جترار المنافع أو الإلجاء ، وفي ذلك إبطال استحقاق الثواب بها . وذلك يوجب زوال التكليف . والقدر / من المدة الذي معه يصح أن يفعل الطاعة لحسنها في عقله وتزول طريقة الإلجاء مما لا يحقّه وإنما يعرف من ذلك ما قدمناه من الجملة . وإنما صحّ خفاء ذلك علينا لأنه مما لا يؤثر في التكليف وشروطه وإنما يجب أن يعلم ما يحتاج إليه في ذلك دون ما يختصّ القديم - تعالى - فلو قيل لنا : ما مقدار عدد القدر الذي يجب أن يفعل في زبد المكلف ، أكان من جوابنا أن الذي نعلمه أنه لا بد من أن يفعل فيه القدر الذي يهض به في فعل ما كُتف ! فأما معرفة عدد ذلك على التفصيل فمما لا حاجة بنا إلى معرفته ؛ لأن الجهل به لا يُحلّ بما يحتاج إليه في التكليف ، والقديم - تعالى - يجب أن يختصّ بذلك . فإن قيل : أفنقولون : إن قطع التكليف عن حال الثواب وتراخيه يجب أن يكون بأمر مخصوص كالغناء والموت أم تقولون : إنه يحسن بأي شيء أراد - تعالى - ؟ قيل له : إن القدر الذي ذكرناه يقتضى انقطاع حال الثواب عن حال التكليف وتراخيه عنه لما ذكرناه ، ولا يقتضى أنه يجب أن ينقطع بأمر دون غيره ، ولا يمنع أن يقال : إنه مخير عند قطع آخر التكليف بين أن يفعل الموت أو الغناء أو غيرها مما يقوم مقامهما ، وإن كان قد ثبت بالسمع أنه يفعل الغناء ، ولو فعل الموت أكان السؤال فيه كالسؤال في الغناء الآن ؛ لأن كل واحد منهما كصاحبه في حصول انقطاع التكليف به .

والذي نقطع به أن الواجب ألا يفعل الموت والغناء جميعا لأن الجمع / بينها يوجب كون أحدهما عينا لا فائدة فيه كما لا يفعل - تعالى - موتين لئلا يسهل هذه العلة في المحلّ الواحد . وليس هذا من تقديمه - سبحانه - إماتة المكلفين بسبيل لأن قطع ذلك بالغناء

يوجب قطع سائر المكلفين عن تكليفهم من حيث ثبت أن فناء بعض الأجسام فناء
لسائرهما ، ومن حيث كانت الإمامة مصلحة للباقيين ، وذلك لا يصح في آخر المكلفين
لأنه لا ممتزج يصح مع فنيائه وموته . فلو جَمَعَ - تعالى - بين الموت والفناء لوجب ما قدمناه .
وهذا أولى مما مر في كلام شيخنا أبي هاشم رحمه الله : أنه - تعالى - يبيته ثم يفنيه وإن
كان يجوز أن يُنصر ذلك بأنه - تعالى - لما خُبر عن إمامة جميعهم كان ذلك مصلحة
للمكلفين وفي الفناء أيضا مصلحتهم فلذلك حسن منه فعلهما جميعا ، وليس ذلك مما قال
رحمه الله من أن تقديم الفناء لا يحسن بسبيل ؛ لأنه قال ذلك من حيث لا يحصل فيه
معنى من حيث لا يصح مع وجوده وجود للمعتبرين ، وانظر عن وجوده لا يحصل به
المصلحة إلا من حيث يعلم ما يختص به في جنسه ، وذلك لا يصح تقدم^(١) وجوده أم لا .
وليس كذلك حال خَلَقَ الفناء آخرًا ؛ لأن له تأثيرًا ، فلا يمتنع أن يكون في العلم به وبإحاله
من التأثير مصلحة كما يعلم حصول المصلحة بالميزان والصراف وإتفاق الجوارح وغيرها
من حيث نعلمها الآن وإن كانت توجد في حال زوال التكليف .

وقد بينا أن التكليف يقتضى وجود ما / ينقطع به عن حال الثواب فيجوز أن
٣١٠ بفعل - تعالى - الفناء لهذه العلة وإن لم يقع به اعتبار ؛ لأنه وجه يخرج من كونه عبثًا
وليس كذلك لو قَدَّمَ خَلَقَهُ ، لأنه لا وجه هناك يقتضى وجوب وجوده ولا فيه اعتبار ولا
حال انظر عنه في حال التكليف يتغير . فإن قال : إنه - تعالى - إذا علم أن المكلف في
المستقبل يصلح بأن يخبره عن أنه خَلَقَ الفناء من قبل حسن منه خَلَقَهُ ؛ قيل له : فيجب
على هذا أن يحسن منه خلق الأجسام وإن لم يخلق حينها لهذه العلة فإن ارتكب ذلك لزمه
أن يجب عليه تعالى تكليف ذلك المكلف الذى قدم خلق الفناء لأجله ؛ كما أنه تعالى
لما كلف ولم يحسن ذلك إلا مع علمه بالتمكين وجب التمكين وهذا يقتضى وجوب

التكليف وأظن أن شيخنا أبا هاشم - رحمه الله - ذكر في خَلْق الفناء ما يوجب له مزية على خلق سائر ما يقطع التكليف بأن قال : إن الذي له يجب حصول ما يقطع التكليف أنه ادعى للكَلْف إلى أن يفعل الطاعة لحسنها في عقله دون منفعة أو دفع مضرة ؛ وكل ما كان قطع التكليف به بأمر أشد بعيدا في العقول فيجب أن يكون أدخل في هذا الباب . وقد علم [أن] تصوّر عَوْد المُتَنَّى أبعد من تصوّر عود الميت حيا . فإذا صح ذلك كان في الوجه الذي له يفعل أقوى ، ولذلك كان فعله أولى . ومتى اعتل بهذا كان ما حكيناه عنه من أنه تعالى يفعل في آخر المكلفين الموت ثم الفناء أقوى لأنه يجعل في الفناء فائدة سوى / ما في الموت من الصلحة بالإخبار عنه . فأما على ما ذكرنا فالكلام فيه أبين لأنه - تعالى - إنما يفعل الفناء بقطع التكليف ولا يجمع بينه وبين الموت في آخر المكلفين . ومتى قيل لنا : فلو جَمَعَ بينهما أوبين إحرار^(١) الفناء ما الذي كان يصح منه ؟ فجوأبنا ما قدمناه من أن الواحد من ذلك يحسن لما فيه من المعنى وما عدها يقبح لكونه عبثا . وقد بينا أن ذلك غير ممنوع في القبايح كما لا يمتنع في القدر إذا وجدت في الحِل عند شيوخنا وزال بعض الصلابة أن يمتنع بعضها دون بعض . وقد تفصينا ذلك في مسألة أمليناها وكشفنا ذلك بإيجاب الاعتماد أنه عند تكافؤ الاعتمادين المختلفين لا يولدان وإذا زاد أحدهما ولد الزائد لا بعينه وإذا جاز ذلك في الموجبات لم يمتنع مثله في القبايح إذا اقتضاه الدليل . ويجب على طريقتنا ألا يجوز قبل الفناء أن يفعل - تعالى - الموت ؛ لأن فيه معنى ، وإنما تذكر الموت وتزيد به ما يقوم مقامه في قطع التكليف لأن الكلام في إثبات الموت غير يبين . وبعد الفناء لا يجوز أن بعيد تعالى الأجسام غير حية ومن غير أن يوجد معها الحية على وجه ينتفع بها ؛ لأن ذلك يوجب كونه عابثا . فأما

ب

(١) الكلمة في الأصل غير واضحة . وقد تكون « أجزاء » .

إذا حصل معها حتى ينتفع بها إما تفضلاً أو ثواباً فقد زال وجه العبث عنه فيحسن ذلك .

١١

فملى / هذه الطريقة يجب اعتبار هذا الباب .

وقد بينا من قبل أنه - تعالى - لو لم يُمد المكلف في حال ما يجب إعادته لكان

مخلاً بالواجب لا أن هناك إثبات أمر قبيح . وإذا صح [أن] فعل القناء في باب الحكمة

أولى من الموت لما قدمناه فلو لم يفعله لكان الحلال فيه مثل ما تقدم ، ولحل ذلك كله

عمل - ألا يفعل بالثواب الثواب حالا بعد حال أو الشهوة حالا بعد حال في أنه يقتضى

الإخلال بالواجب دون الإقدام على القبيح . فإن قيل : لو تراخى حال آخر التكليف

عن سائر المكلفين ما الذى يمنع من أن يثيبه بمد تكليفه ويثيب سائر المكلفين لأنه

لا يصح أن يقال في تلك الحال إنه مفسدة أو متى خفى على المكلف متى يحصل الثواب

لم يحصل في تكليفه فساد ؛ كما لا يحصل ذلك إذا خفى عليه الفرق بين الصفائر والكبائر

قيل له : ما قدمناه قد اقتضى انقطاع حال الثواب عن حال التكليف وذلك يتناول

حال المكلف الواحد كما يتناول حال جميعهم فذلك لم يجز ما ذكرته من حيث يخالف

ما قدمناه من الدليل على وجه الجملة فأما إذا حصل بعض التراخي فقد بينا أنه لا دليل

عليه . فإن قيل : أليس قد روى في الخبر أن الأنبياء أكرم على الله تعالى من أن يبيحهم

١١

في الحفرة أكثر من أربعين / يوماً ، وثبت بالخبر في بعض الأنبياء أنهم رُفِعوا إلى

السماء ، وثبت في الشهداء في كتاب الله تعالى مثل ذلك وكل هذا ينقض ما قدمتم ؛

قيل له : ليس فيما روى أنهم يثابون بمد أربعين يوماً ، ولا يمنع أن يحصل في بعض

الأمم كن النزعة في السماء ، ويزول التكليف عنهم بالاضطرار ويفضل عليهم حالا بعد

حال إلى وقت الثواب . فأما الكلام في عيسى وأنه رُفِعَ فالأولى فيما ثبت في الخبر أنه

مكلف ، وإنما تغير به المكان ؛ لأنه قد روى أنه ينزل إلى الدنيا وصفته صفة المكلفين

ولو كان تكليفه قد زال بالاضطرار لم يصح ذلك . والقول في الشهداء على نحو ما قدمناه

لولا . وهذه جملة مقنعة في هذا الباب .

فصل في بيان ما يجوز أن يكلف العبد من الأفعال وما لا يجوز

قد بينا أنه لا يجوز أن يكلف ما إذا وقع وقع قبيحا ، وما إذا وجد لم يكن له صفة زائدة على حسنه . ومتى كان له صفة زائدة على حسنه وكان معنى المشقة يحصل فيه وأحوال المكلف على ما قدمناه حسن تكليفه . ولا ممتبر في هذا الباب أن يتفارق بدين أو دنيا ؛ لأنه قد كلف الإنسان اجترار / المنافع ودفع المضار في نفسه وفيمن يمتعه أمره ؛ كما كلف ما يتعلق بأمر الدين . ولذلك يستحق الإنسان الدم إذا لم يفعل ما يتحترز به من المصائب في الدنيا ؛ كما يستحق ذلك في باب الدين ولا يجوز أن يستحق الدم بالأفعال التي . إلا ومتى فعله يستحق المدح مع السلامة . فأمّا ما ينتفع به من الأكل والشرب فلا يخلو من أحد أمرين . إما أن يبلغ حد الإلجاء فلا يكلفه الإنسان ؛ لما قدمناه ، أو لا يختص بصفة زائدة على كونه حسنا فلا يحسن تكليفه لخروجه من أن يختص بمدح أو ذم ، ولزوال معنى المشقة فيه . وقد بينا أنه يجوز على جهة التوسع أن يقال : إنه - تعالى - كلف المرء ألا يفعل ما يشبهه من القبيح أو ما شق عليه الامتناع منه ، وإن لم يكن مشبهيا .

١٣١٢

فأمّا ما يكره من المكلف وينهى عنه ويكلف الامتناع منه فلا بد من أن يختص بصفة القبيح ، ولا قبيح يحضل العبد ما جأ إلى ألا يفعله إلا ويجوز أن يتناوله التكليف لأن جميعه يتساوى في أنه يستحق الذم بفعله . ومتى لم يفعله على بعض الوجوه يستحق به المدح . ولا فرق بين أن يقبح لأمر يتعلق بالدنيا أو بالدين في هذه القضية ؛ لأن العلة فيهما واحدة . وقد بينا أن الفرض بالتكليف تريض المكلف للثواب ، وأن من حق ما كلفه على / جهة الإيجاب أن يستحق بالأفعال العقاب وإلا لم يحسن من الحكيم إيجابه فإذا صح ذلك فيجب في كل فعل له مدخل في استحقاق المدح عليه أن يجوز أن

ب ٣١٠

يتناوله التكليف . وما ليس هذا حاله لا يجوز أن يدخل تحت التكليف ، وكل فعل له مدخل في باب استحقاق الذم به ولكونه غير فاعل له مدخل في باب المدح جاز أن يتمتع المكلف منه بالنهي والزجر .

فصل

في الوجوه التي لا اختصاص الفعل بها يحسن دخوله تحت التكليف

اعلم أنه لا بد من وجه يقتضى وجوبه وإن كان واجبا إتما على جهة التخيير أو التضييق ، ولا بد من أن يختص بوجه يقتضى كونه مرادا^(١) مرغبا فيه كان تفضلا على الغير أو يختص بالمكلف . ولا بد فيما كلف ألا يفعله أو يتركه أن يختص بصفة تقتضى فيه كونه قبيحا . وقد بينا في صدر باب العذر أن الفعل لا يجوز أن يحسن أو يقبح لوجوده وحدوثه ؛ لأن القبيح والحسن يتفقان في ذلك ؛ وإن اختص أحدهما بما يفارق الآخر ، وإنما يحسن أو يقبح لصفة زائدة على حدوثه ووجوده فلا بد من اعتبار ذلك الحكم الزائد / وقد بينا أن ذلك يفارق ما يختص به الذوات من الأحوال الجارية بحرى الإنبات^(٢) الراجعة إلى الجملة أو المحل لأنه قد يقبح لأمر مفارق أو منتفٍ أو لحال ترجع إلى الفاعل إذا كان له تعلق بالفعل وإلى أمر متقدم أو متأخر . ولا يتمتع أن تؤثر هذه الوجوه في حكم الفعل حتى يحصل بحيث ليس لفاعله أن يفعله ، ويستحق به الذم إذا فعله أو يؤثر فيه إن لم يفعله ولا يستحق الذم به بل يستحق به المدح إذا فعله ، كما لا يتمتع أن يؤثر كونه عاقلا في الأحكام التي يستحقها بالأفعال وكونه غير محبط في استحقاق المدح وكونه غير مسمى في استحقاق الشكر . ويفارق ذلك

(١) في الأصل : « مريدا » (٢) الكلمة في الأصل : « الامات » والإنبات : ما يرجع لا المتعلق والوجود نسبة إلى (إن) .

الملل الموجبة للأحكام . وهو بأن يلحق بالأحكام المتعلقة باختيار الفاعلين من حيث كانت راجعة إلى الفاعل أولى . ولا يحتاج إلى إثبات ذلك بالدلالة ؛ لأن الأصول المتقررة في العقول يُستغنى فيها عن إقامة الدلالة .

٣١ ب

وإنما نذكر ما نذكر لتبين أنه غير خارج عن طريقة الأصول / الصحيحة لثلاثا يترضه معترض فيقول : إذا لم يصح أن نبيّن لقبح الفعل وحسنه عللا موجبة فيجب ألا يصح أن يقبح ويحسن إلا للأمر والنهي أو يجب أن يجري قبحها وحسنها مجرى قبح مالا يُستحلى من الصور وحسن ما يُستحلى منه . وقد كشفنا القول في ذلك من قبل .

وجملة ماله يجب الواجب على المكاف لا يخرج عن أقسام ثلاثة : إما أن يجب لصفة تختص به متى علم عاتها عقلا علم وجوبه ؛ نحو كونه رذًا للوديمة ، وقضاء للدين ، وشكرا للنعم مع زوال الإحباط . وإما أن يجب على طريق التحرز من المضرة . ويدخل في ذلك الواجبات السمية ، لأنها تجب للمصالح والحقيقة تعود إلى التحرز من المضرة ، وإن كان طريق العلم في السمي يخالف طريق ذلك في العقل ويتحرز من المضار ببعضه بوسائط وبعضه يتحرز بنفسه من المضار وبعضه يتوقى من مضرة هي في حكم الحاضرة وبعضه من مضرة آجلة وكل ذلك لا يخرج عن هذا القسم الواحد ، أو يجب / لأنه إرادة الفعل الذي وصفناه أو علم به أو تمكن منه ؛ لأن ما أدى إلى الواجب حتى لا يصح أدائه إلا منه واجب لا محالة .

١٣١

وقد دخل فيما قدّمناه ما يجب من حيث كان تركا للتبحيح في الشرع والعقل ؛ لأن ذلك إنما يجب على جهة التحرز من المضرة في الشرعيات خاصة . وليس ينكشف في العقليات ما يجب على هذا الوجه ؛ لأن الأفعال الطبيعية من جهة العقل قد يخلو القادر منها على كل وجه من غير أن يفعل له تركا فأما ما يكلف العبد من المرغّب فيه فلا بد من أن

يكون إما مختصاً بصفة تقتضى ذلك فيه من جهة العقل ؛ نحو الإحسان والتفضل ، أو يكون
أطلقاً على طريق التسهيل وتقوية الدواعى ، أو يكون متعلقاً بما هذا حاله من إرادة وغيرها .
وأما العلم به فربما يكون واجباً ؛ كما أن التمكن منه من فعله - تعالى - لا بد من أن
يكون واجباً . وأما القبائح التى يكلف للمرء ألا يفعلها فلا تخرج عن أقسام : إما أن يقبح
لصفة تختص به ؛ نحو كون الظلم ظلماً والكذب كذباً وإرادة القبيح كونها إرادة له إلى
ما شاكل ذلك . وإما أن يقبح لما فيه من المضرّة . ويدخل فى ذلك القبائح الشرعية لأنها
كلها إما / أن يقبح لأنها مفسدة أو لأنها يئانى وجودها مصلحة يعود حالها إلى أنها ضارّة .
من حيث تؤدى إلى مضرّة أو يقبح لأنه يتعلق بما هذا حاله من القبائح وغيرها . وتفصيل
هذه الجلمة يطول وقد تقدم فى أول باب العدل بيان بعضه ، ونذكر فيما بعد بيان الباقي .
ولا يجب إذا وجب الفعل علينا أو قبح لما قدمناه أن يجب على كل قادر لهذه الوجوه
لأنه - سبحانه - لا يصحّ عليه اجتلاب المنافع ودفع المضارّ فلا تصحّ هذه القسمة فيه لأنه
قد يجب عليه الواجب لصفة تخصّه لأن الثواب يجب عليه لأنه فى حكم الإنصاف الواجب
علينا . وقد يجب عليه الواجب من حيث التزم فعله لأمر تقدم منه على ما قدمناه فى وجوب
التمكين والألطف عليه لتقدم التكليف ، ولا يجوز أن يجب عليه الواجب عندنا إلا
من حيث فعل ماوجب لأجله عليه الفعل وإن انقسم ذلك إلى ما قدمناه من تمكين والألطف
ومن إثابة تجرى مجرى الإنصاف وقضاء الحق . وقد بينا أنه قد يجب على الواحد منا
فعل على جهة المصلحة وأن ذلك إنما يجب لتكليف قد .