

الطبعة الثانية



عقيدة الشيعة

تأصيل وتوثيق من خلال سبعين رسالة اعتقادية
من القرن الثاني لغاية القرن العاشر الهجري

جمع و تحقيق و تقديم

الشيخ محمد رضا الأنصاري الفيضي

العلامة الخواجه نصير الدين محمد بن الحسن الطوسي رحمته الله
(٥٩٧ - ٦٧٢ هـ)

رغم أنه لا يمكن عدّ هذه الرسالة رسالة اعتقادية بالمعنى المصطلح عليه، لكنّها هامّة نظراً لأهميّة مؤلّفها - وهو أشهر من أن يترجم له - ولأهميّة ما تضمّنته هذه الرسالة من بحوث وآراء، فبرغم أنّ مصنّفها تعهّد في بدايتها أن يختصر في ما يطرحه من بحوث وأدلة وآراء وقد كان وفياً بذلك، لكنّه استقصى فيها آراء معظم المذاهب الكلاميّة التي كانت مطروحة في عصره، فذكر أصول تلك المذاهب وأدلّتها بصدق وأمانة خلال الأبواب الخمسة التي بنى بها رسالته هذه، ومنها اعتقادات الشيعة الإماميّة، دون أن يشير في ثناياها إلى مذهبه الاعتقادي و انتمائه إليها. ومن خصوصيّات هذه الرسالة:

١ - تعرّض في الباب الرابع لموضوع الإمامة عند جميع المذاهب الإسلاميّة، وخصّ من بينها الإسماعيليّة بالذّكر والذّي قال إنّهم يُسمّون بـ (الباطنيّة) وربما يلقّبون بـ (الملاحدة) فاستعرض آراءهم بالتفصيل وعن رأيهم في الإمام، وعن تقسيماتهم لأنّمتهم من الظاهر والناطق والباطن والمستور، وعن تقسيمهم إلى نزاریّة ومُستعلية، وعن أتباع حسن الصباح الذي قال عنهم (وكان الحسن بن عليّ بن محمّد الصباح المستولي على قلعة أَلْمُوت من دُعاة النزاریين، ثمّ ادّعوا بعده أنّ الحسن الملقّب بـ (على ذكره السّلام) كان إماماً ظاهراً من أولاد نزار واتّصل أولاده إلى أن انقرضوا في

زماننا هذا) إشارة منه إلى استيلاء المغول على القلعة المذكورة وهي آخر قلاع ومعازل النزاريين في المشرق الإسلامي، حيث أصبحوا بعده في خبر كان ولم تقم لهم بعده قائمة إلى يوم الناس هذا.

٢ - تسميته للباب الخامس بـ (في الوعد والوعيد) ولا تخفى دلالته على مذهبه الكلامي، باعتبار أن هذين الأمرين من الأصول الثابتة عند المعتزلة بجميع فرقهم ومذاهبهم.

٣ - نسبته المذهب الإمامي الإثني عشري في أكثر أصوله إلى الاعتزال حيث يقول: (... ولأجل ذلك لقبوهم بالإثني عشرية وهم في أكثر أصول مذهبهم موافقون للمعتزلة)؛ ولا ريب أنه يقصد اتفاقهم مع المعتزلة في أبواب التوحيد والنبوة والعدل المبينة على الأدلة المنطقية العقلية، والا لا يخفى على العارف التباين الجذري بين معتقدهما في أبواب مختلفة ومواضيع متنوعة وعلى الخصوص في باب الإمامة وخاصة مع معتزلة البصرة التي كانت عثمانية الهوى، وعلى أي حال فلا يخلو إطلاق دعواه عليه السلام من مناقشة.

هذا، ونظراً إلى أهمية هذه الرسالة، فقد كثرت نسخها، وكثرت الشروح والتعليقات الموجزة والمفصلة عليها، وبحسب استقصائي فإن هناك ستة شروح عليها، وهي :

١ - كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد للعلامة الحلبي.

٢ - شرح القواعد، للسيد ركن الدين شرفشاه المتوفى سنة ٧١٧هـ.

٣ - الرسالة العززية في شرح المقالة النصيرية، لشارح مجهول قام بشرح هذه الرسالة وأهداهما إلى عز الدين بن جعفر النيشابوري، فنسبت إليه، ولها نسختان إحداها في المكتبة الوطنية بباريس، والأخرى في خزانة مكتبة (آستان قدس رضوي) بمشهد.

٤ - تحرير القواعد الكلامية في شرح الرسالة الاعتقادية، لعبد الرزاق بن ملا مير

الجيلاني الرانكوئي الشيرازي، كتبها سنة ١٠٧٧ هـ.

- ٥ - شرح الشَّعْبِي، لأبي عبد الله محمد بن زنگي الخراساني الاسفراييني.
- ٦ - شرح الرازي أو كشف المعاهد في شرح قواعد العقائد للعلامة المتكلم الشيخ محمود بن علي الحُمُصي الرازي.
- أما النسخة المعتمدة: فكما أُشرت آنفاً فإنَّ لهذه الرسالة نسخاً مخطوطة عديدة، وبحسب ما جاء في فهرس المكتبات العامة فإنَّ هناك ما يزيد على عشرة نسخ لها:
- ١ - نسخة مكتبة آستان قدس رضوي في مشهد بخراسان برقم ٢١٧ مؤرَّخة ١٩ محرم ٦٨٧ هـ وهي أقدم النسخ .
- ٢ و ٣ - نسختان أخريان في نفس المكتبة.
- ٤ - نسخة في مكتبة السلطان محمد الفاتح باسطنبول.
- ٥ - نسخة في مكتبة سراي همايون باسطنبول.
- ٦ - نسخة في مكتبة مدرسة سپسهاالار بطهران.
- ٧ - نسخة في مكتبة جامعة الآداب بطهران.
- ٨ - عدَّة نسخ من قرون مختلفة في مكتبة جامعة طهران المركزية.
- ٩ - نسختان رقمهما ٧٠٣٦ و ١٦٦٨ في مكتبة آية الله المرعشي في قم.
- ١٠ - نسخة في مكتبة مجلس الشورى الإسلامي بطهران رقم ١٢٢٠.
- وغيرها من النسخ التي تضمُّها مكتبات عامَّة وخاصة أخرى (الذريعة: ١٦٨/١٧، أحوال وآثار خواجه نصير الدِّين طوسي: ص ٤٣٦).
- طبعت هذه الرسالة لأوَّل مرَّة طبعة حجرية في ذي الحجة سنة ١٣٠٢ هـ ذيل كتاب (إلزام الناصب في خلافة علي بن أبي طالب عليه السلام).
- وقد استعنت في هذه المجموعة بالنسخة رقم (١) ورقم (٩) و(١٠)، والطبعة الحجرية، وحاولت أن أقدم طبعة لعلَّها تكون أقرب إلى ما كتبه المؤلف عليه السلام، وينبغي الإشارة أخيراً إلى أنَّ أوَّل طبعة محقَّقة لهذه الرسالة صدرت بتحقيقي وطبعت في مجموعة (ميراث إسلامي إيران: الدفتر الثامن: ص ٤٦٧ - ٤٩٨) سنة ١٤١٥ هـ، وآخر دعوانا أنَّ الحمد لله ربَّ العالمين...

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وبه نستعين

الحمد لله المُنقذ من الحيرة والضلالة، والصلاة على محمدٍ المخصوص بالرّسالة،
وآله الموصوفين بالعدالة.

يقول صاحب هذه المقالة:

إنّي أوردت^١ فيها قواعد العقائد، من العلم المنسوب إلى الأصالة، واحترزت
في تقريرها عن الإطناب والإطالة، مخافة أن يؤدّي إلى السّامة والملالة، وأقدم
ذكر أصولٍ يجبُ الوقوف عليها في كلّ حالة، وهي هذه:

أصل

كلّ ما يمكن أن يُعبّر عنه: فإمّا أن يكون موجوداً^٢، وإمّا أن لا يكون موجوداً،
وما لا يكون موجوداً معدومٌ.

ولا فرق بين الوجود والثابت، ولا بين المعدوم والمنفيّ عند المحقّقين.
ومشايع المعتزلة يُقسّمون الثابت إلى: موجود، معدوم، وواسطة بينهما تُسمّى
بالحال^٣، ويجعلون المنفيّ ما عدا هذه الثلاثة.
والحكماء يقولون: الموجودُ يكون خارجيّاً، ويكون ذهنيّاً، ويكون كليهما،
وكذلك المعدوم.

١. أوردتُ

٢. زيادة من الطبعة الحبرية

٣. الحال

أصل آخر

كلّ ما يُمكن أن يُعبّر عنه: فأمّا أن يجب وجوده، أو يجب عدمه، أو لا يجب أحدهما.

والأوّل هو الواجب، والثاني هو الممتنع أو المحال أو المستحيل، والثالث هو الممكن والجائز.

أمّا الواجب: [فأمّا أن يكون وجوبه لا عن غيره، وهو الواجب لذاته]^١
وإمّا أن يكون وجوبه عن غيره، فيكون واجباً بغيره، ممكناً بذاته.
وكذلك الممتنع.

وما يفيد وجود غيره^٢ يُسمّونه موجداً أو علّةً، وذلك الغير يكون موجداً أو معلوماً.

والممكن لذاته متساوى النسبة إلى طرفي وجوده وعدمه، فإنّ كان له موجداً كان موجوداً، وإن لم يكن له موجداً بقي على حالة العدم، ويكون عدم موجوده كالعلّة لعدمه.

أصل آخر

كلّ ما يتصوّر: فإنّ أمكن تصوّره لا مع غيره فهو ذات، وإلّا فهو صفة.
مثلاً إذا قلنا: «موصوف» عيّنا به شيئاً له صفة، فالشيء هو الذات، وقلنا «له صفة» فهو صفته.

١. من نسخة ١ و ٢

٢. في نسخة ١ و ٢: وجوده غيره

أصل آخر

كلُّ موجودٍ: فإمّا أن يكون لوجوده أوّلٌ، ولا محالة يكون لا وجوده متقدّماً على وجوده، ويُسمّى مُحدّثاً.

وأما أن لا يكون لوجوده أوّلٌ، ويُسمّى قديماً وأزليّاً.

والتقدّم يكون: بالذات كتقدّم المؤجّد على ما يؤجّده.

أو بالطبع كتقدّم الواحد على الاثنين.

أو بالزمان كتقدّم الماضي على الحاضر.

أو بالشرف كتقدّم المعلم على متعلّمه.

أو بالوضع كتقدّم الأقرب على الأبعد.

والمتكلمون يزيّدون على ذلك التقدّم بالرتبة كتقدّم الأمس على اليوم.

أصل آخر

كلّ ما يؤجّد من الممكنات: فإمّا أن يؤجّد قائماً بذاته كالإنسان، وهو الجوهر.

أو يؤجّد قائماً بغيره كالحركة وهو العَرَض، ويُسمّى العَرَضُ حالاً، وذلك الغير محلّه.

[والحكماء يقولون]: الحال إن كان سبباً لقوام محلّه^١ كالانسانيّة^٢ لبدن

الإنسان، كان صورةً، ومحلّه مادته^٣.

وإن لم يكن كذلك كالبياض في الجسم، كان عَرَضاً، ومحلّه موضوعه.

والجوهر عندهم كلّ ما لا يكون في موضوع، سواء كان صورةً أو مادةً أو مركّباً

١. مقوّماً لمحلّه.

٢. كالإنسان

٣. في نسخة ١ و ٢: مادة

منهما، وهو الجسم عندهم، أو غير ذلك.
وأما عند المتكلمين: فالجسم مؤلف من أجزاء لا يتجزى، يُسمون كل جزءٍ منها بالجواهر الفرد، وتأليفه عند الأشعرية من جوهرين فصاعداً، وعند المعتزلة إما من أربعة جواهر، وإما من ثمانية جواهر فصاعداً، لكون الجسم عندهم ما هو الطويل العريض العميق.

والجوهرة الفرد عند الحكيم ممتنع الوجود.
والأعراض عند أكثر المتكلمين إحدى وعشرون نوعاً، وعند بعضهم ثلاثة وعشرون نوعاً، عشرة تختص بالأحياء، وهي:
الحياة، والشهوة، والنفرة، والقدرة، والإرادة، والكرهية، والاعتقاد، والظن، والنظر، والألم.

وأحد عشر منها تكون للأحياء وغير الأحياء، وهي:
الكون - وهو يشمل على أربعة أشياء: الحركة، والسكون، والاجتماع، والافتراق - والتأليف والاعتماد - كالثقل والخفة - والحرارة، والبرودة، واليبوسة، والرطوبة، واللون، والصوت، والرائحة، والطعم.
والاثنان اللذان زاد بعضهم فيها: الفناء والموت.
والحكماء قالوا: أجناس الأعراض تسعة: الكم، والكيف، والمُضاف، والوضع، والأين، ومتى، والملك، والفعل^١، والانفعال.
وتُسمى هي مع الجواهر بالمعقولات العشرة، الشاملة لجميع الممكنات.

أصل آخر

الموجودات: إما متماثلة، وإما متضادة، وإما متخالفه.
أما المتماثلة: فكالبياضين المتساويين في البياضية.

١. زيادة من الطبعة الحجرية

أما المتضادة: فهي الأعراض التي تكون من جنس واحد، لا يمكن أن يجتمع في محل واحد في وقت واحد، ويمكن حلولها فيه على التعاقب، وخلّوه عنها جميعاً كالألوان.

والحكمة زادوا في قيودها أن يكون بينهما غاية البعد. فإذا يجوز أن يكون لغرض أضداد كثيرة على الرأي الأول، ولا يجوز أن يكون له إلا ضداً واحداً على الرأي الثاني. وما عدا المتماثلة والمتضادة فمختلفة. وأعلم أن التقابل الذي يشمل المتضادة وغيرهما على أربعة أوجه: أحدها: التضاد.

والثاني: التقابل بالتّفي والإثبات.

والثالث: التقابل بالعدم والملّكة، كالْبَصَر والعَمى.

والرابع: التقابل بالتضايّف، كالأبوّة والبنوّة.

أصل آخر

الدور محال، وهو أن يكون المعلول علّة لعلته، بواسطة أو غير واسطه، إذ المتأخر من حيث هو متأخر متقدّم على متقدّمه من تلك الحيثيّة. والتسلسل عند المتكلمين محال مطلقاً.

وبالجملة: كلّ عدد يفرض غير متناهٍ فهو متناهٍ، لأنّ كلّ عدد يفرض فهو قابل للقلّة بأن ينقص منه شيء، وللکثرة بأن يزداد عليه شيء، وكلّ قابل للقلّة والکثرة فهو متناهٍ، [وأما العدد الذي يكون له أوّل ولا يكون له آخر، بل هو إنّما يوجد منه شيء بعد شيء لا إلى نهاية، فليس بمحال عند أكثرهم، يكون كلّ ما يوجد منه حصّة في أي وقت يفرض متناهياً]^١.

وأما عند الحكماء: فكل عدد يكون آحاده موجودة دفعةً، وله ترتيبٌ، فهو متناهٍ، ويستحيل^١ أن يكون غير متناهٍ.
وأما ما لا يكون آحاده^٢ موجودة دفعةً، أو لا يكون له ترتيبٌ، فيجوز أن يكون غير متناهٍ.
فهذه من الأصول التي أردنا تقديمها، وبيان ما يحتاج إلى البيان منها^٣، فيجيء في مواضعها، وقد أردنا [ما أردنا إيراده] في خمسة أبواب:

الباب الأول

في إثبات موجد العالم

العالم عبارة عما سوى الله تعالى، وما سوى الله تعالى: إما جواهرٌ، وإما أعراضٌ.
وإذا ثبت احتياج الجواهر إلى موجدٍ، ثبت احتياج الأعراض إليه، لا احتياجها إلى ما يحتاج إليه.
والمتكلمين ينكرون وجود جواهر غير جسمانية كما سيجي، ويثبتون أولاً حدوث الأجسام والجواهر، ويستدلون بذلك على إثبات^٤ مُحدثها القديم، ولهم في إثبات حدوث الأجسام طرقٌ:
أحدها: قولهم: «كل جسم لا يخلو من الحوادث، وكل ما لا يخلو من الحوادث^٥ فهو حادثٌ، فكل جسم حادثٌ» وهذه الحجية مبنية على إثبات أربع دعاوى:

١. ومستحيلٌ

٢. ما يكون

٣. فيها

٤. في النسخة ١ و ٢: احداث.

٥. زيادة من الطبع الحجرية

إحداها: إثبات وجود الحوادث.
 والثانية: بيان أن كل جسم لا يخلو منها.
 والثالثة: بيان حدوثها جميعاً.
 والرابعة: بيان أن كل ما لا يخلو من الحوادث حادث.
 أمّا الأول: فظاهر فإن الأكوان - أعني الحركات والسكنات والاجتماعات والافتراقات - أمور ثبوتية هي غير الأجسام، وذلك لأن:
 الحركة: هي كون الجسم في حيز بعد كونه في حيز آخر.
 والسكون: هو كونه في حيز بعد كونه في ذلك.
 والاجتماع: هو كون الجسمين في حيزين على وجه لا يمكن أن يتخلل بينهما جوهر.

والافتراق: هو كونهما في حيزين على وجه يمكن أن يتخلل بينهما جوهر.
 والأكوان يتغير ويتبدل مع ثبوت الأجسام، فهي أمور موجودة غير الأجسام [التي] لا يمكن وجودها إلا في الأجسام.
 وأمّا بيان أن الأجسام لا يخلو عنها: فلأن كل جسم يستحيل أن يكون لا في حيز، [فكونه في حيز^١] ينحصر في الحركة والسكون، وإذا كان جسمان في حيزيهما انحصرت كونهما في الاجتماع والافتراق.
 وأمّا أنها حادثة: فلأنها تزول وتتبدل بعضها ببعض، إذ هي محتاجة في وجودها إلى غيرها فهي ممكنة، وسنقيم الدلالة على أن كل ممكن حادث، ولا يجوز أن يكون حادث حادثاً إلى غير النهاية:
 أمّا أولاً: فلأن الحوادث الماضية تطرق إليها الزيادة والنقصان، ويستحيل أن تطرق إلى غير المتناهي الزيادة والنقصان، وذلك لأن الناقص منها بعدد متناه

١. زيادة من الحجرية

يستحيل أن يكون مساوٍ لها، وإذا فُرض للناقص وغير الناقص تطابقٌ من مبداءٍ واحدٍ، وجب أن ينتهي الناقص ويمتدّ بعد انتهاء غير الناقص، فيكون الناقص متناهياً، وغير الناقص لا يزيدُ عليه إلا بعددٍ متناهٍ من الحوادث، حتّى تصل النوبة إليه، وإنقضاء ما لا نهاية له، فيكون الكلُّ متناهياً، وبطل كونه متناهٍ، فيكون جميع الحوادث الماضية مسبوقةً بالعدم.

وأما ثانياً: فلأنّ كلّ واحدٍ من الحوادث على تقدير كونه مسبوقةً، قائماً بما لا نهاية له، يستحيل أن يوجد إلا بعد انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث، [حتى يتصل النوبة إليه، وانقضاء ما لا نهاية له محالٌ^(١)]، ويلزم منه أن يكون وجود كلّ حادثٍ يسبقه ما لا نهاية له من الحوادث، فيكون وجوده محالاً، ولكن الحوادث موجودةٌ، فإذن كونها مسبوقةً بما لا نهاية لها باطلٌ.

وأما ثالثاً: فلأنّ كلّ حادثٍ مسبوقةً بعدمٍ أزلي، ولو كان في الأزل حادثٌ موجوداً، لاجتماع وجوده مع عدمه، وذلك محالٌ، فإذن [يكون^(٢)] في الأزل جميع الحوادث معدومة .

وأما بيان أن كلّ ما لا يخلو من الحوادث حادثٌ : فظاهرٌ، وذلك لأنّ جميع الحوادث معدومةٌ في الأزل، فالشيء الذي لا يخلو منها لو كان موجوداً في الأزل، لكان خالياً عنها، وهو محالٌ.

فإذن ثبت أن الأجسام حادثّة، وكذلك الجوهر والعرض.^(٣)

الطريق الثاني: لا يجوز أن يكون جسماً من الأجسام أزلياً، لأنّه في الأزل: إمّا أن يكون متحرّكاً، أو ساكناً، وكلاهما محالٌ.

أما كونه متحرّكاً: فلأنّ الأزل عبارةٌ عن نفي المسبوقيّة بالغير، والحركة عبارةٌ

١. فاء ذن

٢. زيادة من الحجرية

٣. الجواهر والاعراض

عن كون المسبوقية بالغير، وهما لا يجتمعان.
 وأما كونه ساكناً فمحال، لأنَّ السكونَ مع أنَّه يقتضي أيضاً المسبوقية، يكونُ
 مثله ليس بواجب الوجود، وإذا كان ممكناً كان مسبوقاً بالعدم على ما يجيء بيانه.
 الطريق الثالث: وهو أعمُّ من الأولين، وذلك أن يقال:
 كلُّ ما سوى الواجب ممكنٌ، وكلُّ ممكنٍ مُحدثٌ، فكلُّ ما سوى الواجب
 مُحدثٌ، سواءً كان جسماً أو جَوْهراً أو عَرَضاً أو غير ذلك.
 أمَّا المقدَّمة الأولى: فظاهرة.

وأما المقدَّمة الثانية: فلأنَّ الممكن يحتاجُ في وجوده إلى موجدٍ، والموجدُ
 يمكنُ أن يوجد حالة وجوده، فإنَّ إيجاد الموجود، وتحصيل الحاصل محالٌ،
 ويلزم منه أن يوجد حالٌ لا وجود له، فيكونُ وجوده مسبوقاً بلا وجوده وذلك
 حدوثه، وإذا ثبت كون ما سوى الواجب مُحدثاً، وكان احتياجُ كلِّ مُحدثٍ إلى
 مُحدثٍ ضرورياً، ثَبَتَ أنَّ لجميع العالم من الأجسام والأعراض وما سواهما من
 الممكنات مُحدثاً، وهو المطلوب.

فهذه طريق المتكلمين في إثبات الصانع.
 وأمَّا الحكماء: فقالوا الموجودات تنقسمُ إلى واجبٍ وممكنٍ، والممكنُ محتاجٌ
 في وجوده إلى مؤثِّر موجدٍ:

فإنَّ كان موجدُه واجباً، فقد ثَبَتَ أنَّ في الوجود واجباً وجوده لذاته.
 وإنَّ كان ممكناً، كان محتاجاً إلى مؤثِّرٍ آخر، والكلامُ فيه كالكلام في مؤثِّره
 الأوَّل، والدور محالٌ، والتسلسل محالٌ كما مرَّ.
 وعلى تقدير ثبوته يأخذ جميع الممكنات الموجودة فيكون ممكناً، لأنَّه لا
 يتحصَّل بدون أفرادِه، وأفرادِه غيره.

ثم المؤثر فيه لا يجوز أن يكون نفسه، ولا يجوز أن يكون داخلاً فيه، لأنّ الدّاخل لا يكون مؤثراً في نفسه ولا في علله، فلا يكون مؤثراً في المجموع، فلم يبق إلا أن يكون للجميع مؤثراً خارجاً، والخارج عن جميع الممكنات لا يكون ممكناً، فيكون واجباً، فإذن وجوب واجب الوجود لذاته ضروري، وهو المؤثر الموجد للممكنات كلّها، وهو المطلوب.

فهذا ما قاله المتكلمون والحكماء في هذا المقام.

وقد يورد على كلّ موضع من اعتراضات، ويُجاب عنها بأجوبة لا نذكرها، لأنّها بالكتب المطوّلة أليق، لكنّا نورد ما هو موضع معظم الخلاف بين المتكلمين والحكماء في هذه المواضع، وهو:

إنّ المتكلمين قالوا: إنّما يُقدّم عدم الممكن على وجوده تقدّماً لا يمكن أن يكون المتقدّم مع المتأخّر دفعةً.

والحكماء قالوا: إنّ مثل هذا التّقدّم لا يمكن وقوعه إلا في الأشياء الواقعة في الزّمان، لكنّ يجب أن يقع المتقدّم في زمانٍ والتأخّر في زمانٍ غيره، والزّمان ليس بواجب الوجود، فتقدّم عدم على كلّ ما سوى الواجب بهذا المعنى محال. هذا هو قولهم بقدم بعض الممكنات، قالوا بل إنّما يكون هذا التّقدّم من جملة التّقدّم بالطّبع الذي ذكرناه.

وأجاب المتكلمون: بأنّ التّقدّم الذي لا يمكن اجتماع المتقدّم والتأخّر معاً، لا يجب أن يكون بحسب زمانٍ مباينٍ لهما، فإنّ تقدّم بعض أجزاء الزّمان على بعض لا يكون بزمانٍ آخر، وهذا التّقدّم مثله. ثمّ إنّ كان ولا بدّ فيكفي فيه تقدير زمانٍ، ولا يحتاج فيه إلى وجوده المغاير للممكنات المُحدّثة.

فهذا معظم الخلاف بين الفريقين في هذه المسألة، مع اتّفاقهما على إحتياج جميع الممكنات إلى موجدّها^(١).

(١) في الأصل: موجودها.

الباب الثاني

في ذكر صفات الصانع تعالى

وهي تنقسم إلى: ثبوتية وغير ثبوتية.

أما الثبوتية:

فمنها: أنه تعالى قادرٌ، والقادر هو الذي يصح منه أن يفعل وأن يترك، وإذا فعل فعلٌ باختيارٍ وإرادةٍ لداعٍ يدعوهُ إلى أن يفعل، ويقابله الموجب، وهو الذي يجبُ أن يصدرَ عنه الفعل، ويجبُ أن يُقارنه فعله، لأنه لو تأخر الفعل عنه لما كان صدور الفعل عنه واجباً، إذا يصدرُ عنه في الحال المتقدم على الصدور. والمتكلمون يقولون: إن الباري تعالى قادرٌ إذا كان فعله حادثاً غير صادرٍ عنه في الأزل، ويلزمُ القائلين بالقدم كونُ فاعله موجباً. والحكماء يقولون: كلُّ فاعلٍ فعلٌ بإرادته مختارٌ، سواءً قارنه الفعلُ في زمانه أو تأخر عنه.

وموضعُ الخلاف في الداعي، فإن المتكلمين يقولون [إنه لا يدعوا إلا إلى معدوم، ويصدر عن الفعل وجوده بعد وجود الداعي بالزمان أو تقدير الزمان، ويقولون^١] إن هذا الحكم ضروريٌّ، والحكماء ينكرونه.

وإذا حصل الداعي للقادر فهل يجبُ وجود الفعل أم لا؟

فيه خلافٌ بين المتكلمين، والمحققون من المتكلمين يقولون بوجوبه، ويقولون إن هذا الوجوب لا يقتضي إيجابُ فاعله إذا كان فعله تبعاً لداعيه، وليس للاختيار معنى غير ذلك.

وبعض القدماء أنكروه مخافة التزام الإيجاب.

١. زيادة في الطبعة الحجرية.

وقال بعضهم: عند الدّاعي يصيرُ وجود الفعل أولى من لا وجوده.
وقيل لهم: مع هذه الأولويّة، هل يُمكن لا وقوع الفعل أم لا؟
فإنّ أمكنَ فلا تكون للأولويّة أثرٌ، وإن لم يمكن كانت الأولويّة هي الوجوب،
ولا يتغيّر الحكم بتغيّر الألفاظ.

وقال الآخرون: للقادر أن يختار أحد طرفي الفعل والترك، من غير رُجحانٍ
لذلك الطّرف، ويتمثّلون بالهارب الواصل إلى طريقين متساويين، يضطرُّ إلى
المشي في أحدهما، والعطشان إذا حَضَرَه وعائنان للماء متساويان، فأنّهما
يختاران أحد الطّريقين، وأحد الوعائين من غير ترجيح لأحدهما على الآخر.
ومع التزام هذا يلزم محالاتٍ، ويتعذّر إثبات الإرادة له تعالى.
ومنها: أنّه تعالى عالمٌ، والعالم لا يحتاجُ إلى تفسيرٍ.

والدليل على [ذلك]: أنّ أفعاله محكمة متقنة، على وجه يصحُّ الانتفاع به، وهذا
ظاهرٌ في حقّه، فيكون الباري تعالى عالماً، وتبيّن ذلك لمن يعرف حكمته تعالى
في خَلْق السّماوات والأرض، واختلاف الليل والنهار، وخَلْق الحيوانات، ومنافع
أعضائها، وسائر الموجودات، وكون كلّ من يصدرُ عنه أفعالٌ منظّمة محكمة
عالمًا، وهذا ضروريٌّ.

ولكونه تعالى واجباً لذاته، وغيره ممكناً لذاته، كان ما سواه متساوي النسبة^١
إليه، ولم يكن بعضه أولى بأن يكون مقدوراً له دون بعضٍ، أو معلوماً له دون بعض،
فهو قادرٌ على جميع ما يصحُّ أن يقدر عليه، عالمٌ بجميع ما يصحُّ أن يعلم، كلياً كان
أو جزئياً، وتكونُ المعلوماتُ أكثر من المقدورات، لأنّ الواجبَ والممتنعَ يعلمان،
ولا يقدر عليهما، ويكون مقدوره عند الحكماء بلا توسّطٍ شيئاً واحداً، والباقي
بتوسّطه، ومعلومه كلّ ما لا يتغير، وأمّا المتغيّرات فلا يكونُ من حيثُ التغيّر معلومةً

١. في النسخة ١ و ٢: النسب

له، لوجوب تغَيُّر العِلْم بتغَيُّر المعلوم، وامتناع تغَيُّر علمه تعالى. وسيجيء القول في هذا المبحث.

وأيضاً عند بعض المعتزلة: أنَّه تعالى لا يقدرُ على القبائح، لامتناع وقوعها عن العالم بها الغني عنها.

ومنها: أنَّه تعالى حيٌّ، لامتناع من يمكن أن يُوصَف بأنه قادرٌ وعالمٌ وغيرُ حيٍّ، ويفسِّرون الحياة بما من شأنها أن يُوصَف الموصوف به القدره والعلم.

ومنها: أنَّه تعالى مريدٌ، وذلك لأنَّ صدور بعض الممكنات عنه دون بعضٍ، وصدور ما يصدرُ عنه في وقتٍ دون آخر، يحتاجُ إلى مخصَّصٍ، والمخصَّصُ هو الإرادة، وهو الداعي الذي مرَّ ذكره.

وبعض المعتزلة يقولون: بحدوث الإرادة المتعلقة بالمتجددات، لوجوب وقوعها عند اجتماع القدرة والإرادة، ويقولون إنها عَرَضٌ لا في محلٍّ، وبذلك ينقضُ حدُّ الجوهر والعَرَضُ اللذين مرَّ ذكرهما.

والإرادة المتعلقة ببعض الممكنات دون بعضها، يقتضي وجوب كون المُريد عالمًا مميَّزاً، ولكونه تعالى واجبُ الوجود لذاته يجبُ أن يكون دائم الوجود باقياً فيما لم يزل ولا يزال.

والأشعرية يقولون: بأنَّ البقاء صفةٌ مغايرةٌ لغيرها من الصفات.

ومنها: أنَّه تعالى سميعٌ بصيرٌ، ويدلُّ عليه إحاطته بما يصحُّ أن يُسمع ويُبصر، فلهذا المعنى وللإذن الشرعي بإطلاق هاتين الصفتين عليه تعالى، يوصفُ بهما.

وكذلك يُطلق عليه أنَّه متكلمٌ:

والكلامُ عند أهل السنة معنى في ذات المتكلم، به يخبرُ بإيجاد الحروف والأصوات التي يتألف منها الكلام عما يريد الإخبار عنه، ومن لا يكون له ذلك المعنى، ويُسمَعُ منه الحروف والأصوات المؤلفة تأليف الكلام، لا يكون متكلماً كالنِّبْغاء.

والمعتزلة يقولون: كل من يوجّه أصواتاً وحروفاً منظومةً، دالةً على معنى يُريد الإخبار بها عنه فهو متكلمٌ، ولا يعتبرون المعنى الذي في نفس المتكلم. وبعض المعتزلة يقولون: إنّه تعالى مُدْرِكٌ، ويقولون إنّ الإدراك صفةٌ له غير العلم والسمع والبصر والحياة. ومنها: أنّه تعالى واحدٌ.

أمّا دليل المتكلمين عليه: فهو أنّ الإله عبارةٌ عن ذاتٍ موصوفةٍ بهذه الصفات، وذلك لا يمكن أن يكون إلاً واحداً، فإنّ على تقدير كون الآلهة كثيرين، واختلاف دواعيهم في إيجاد مقدور واحدٍ بعينه، في وقتٍ واحدٍ، على صفةٍ واحدة، وعدم إيجاده أو إيجاداه في غير ذلك الوقت، أو على تلك الصفة ممكنٌ، وعند وقوع ذلك الاختلاف، يستحيل أن يحصل مرادهم جميعاً، لاستحالة حصول الأمور المتقابلة المتناقضة معاً، ويلزم من ذلك أن لا يكون جميعهم آلهة، فإنّ يستحيل كونهم كثيرين.

فهذه الحجة تُعرف بالتمانع، وإنّما أحرّنا ذكر هذه الحجة عن ذكر سائر الصفات، لكون حجة الوحدة مبنيةً على إثبات الصفات الإلهية.

وأمّا الحكماء فقالوا: إنّ الواجب لذاته يمتنع أن يكون أكثر من واحدٍ، لأنّ الاتّصاف [بهذا المعنى ليس بمختلفٍ، ولو كان المتّصف به أكثر من واحدٍ وجب أن يكون امتياز كل واحدٍ منهم عن غيره^١] بغير هذا المعنى المشترك فيه، والمجتمع من هذا المعنى وغيره لا يكون واجباً لذاته مطلقاً، فيلزم من ذلك أن يكون كل واحدٍ من المتّصفين غير متّصفٍ به، وذلك محالٌ.

وهذه الحجة غير محتاجةٍ إلى اعتبار شيء خارجٍ عن مفهوم الواجب لذاته. والصفات عندهم ليست بزائدة على ذات الواجب لذاته بهذه الحجة بعينها، بل

١. زيادة من الحجرية

حقيقته هو الوجود وحده، لا الوجود المشترك بينه وبين غيره، وقدرته وعلمه وإرادته ليس غير اعتبار ذلك الوجود بالنسبة إلى مقدوراته ومعلوماته ومرادته، فقدرته هو عين صدور الكلّ عنه، وعلمه هو حضور الكلّ له، وإرادته عنايته بالكلّ فقط، من غير أن يُتوهم تكثر في ذاته تعالى أصلاً.

وبعض مشايخ المعتزلة: يقيمون الحجّة بعد إثبات هذه الصفات على أنّه تعالى موجود، وذلك لأنّ المعدومات عندهم ثابتة، ولا يستحيل اتّصاف ذواتها بصفات لا يُعتَبَر فيها الوجود.

وأبو هاشم - من المعتزلة - يقول: بصفة زائدة على هذه الصفات، بها يمتاز الصانع عمّا يشاركه في مفهوم الذات وهذه الصفة، ويُسميها الصفة الإلهية. ويقول هو أصحابه إنّ هذه الصفات جميعاً أصول لا موجودة ولا معدومه، بل وسائط بين الوجود والعدم، أمّا الإرادة فإنّها موجودة ومُحدّثة، وهي عَرَضٌ لا في محلّ، يُحدّثها الله تعالى ويحدوئها يحدّث الموجودات.

ومتأخروهم كأبي الحسين البصريّ ومن تبعه يقولون: إنّ صفاته تعالى ليست بزائدة على ذاته، فهو قادرٌ بالذات، عالمٌ بالذات، حيٌّ بالذات، وباقي الصفات راجعةٌ إليها، فإنّ الإدراك هو علمه بالمُدركات، والسَّمْعُ والبصرُ علمه بالمسموعات والمُبصرات، والإرادة علمه بالمصالح المقتضية لإيجاد الموجودات، والكلامُ راجعٌ إلى القدرة، والوجود غير زائدٍ على الذات، وليس وجودٌ مشتركٌ بينه وبين غيره، وإنّما يكون للعلم إضافةً إلى المعلومات، يتغيّر تلك الاضافة بتغيّر المعلومات، ولا يتغيّر الذات بتغيّرها.

وأهلُ السُنّة يقولون: إنّ تعالى قادرٌ بقدرةٍ قديمة، وكذلك عالمٌ بعِلْمٍ قديم، ومريدٌ بإرادةٍ، وحيٌّ بحياةٍ، وسميعٌ بسَمْعٍ، وبصيرٌ ببصرٍ، ومتكلّمٌ يتكلّمُ بكلامٍ، وباقي بقاء، وكلّ ذلك قديمٌ.

ويقول أبو الحسن الأشعري: بغير ذلك من الصفات، ويقول:
 إِنَّ الصِّفَاتَ لَيْسَتْ هِيَ ذَاتُهُ وَلَا غَيْرُ ذَاتِهِ، فَإِنَّ الْغَيْرِينَ هُمَا ذَاتَانِ، لَيْسَتْ
 إِحْدَاهُمَا هِيَ الْأُخْرَى، وَالصِّفَاتُ وَإِنْ كَانَتْ زَائِدَةً عَلَى الذَّاتِ، فَلَا تَكُونُ مَغَايِرَةً
 لَهَا بِهَذَا الْمَعْنَى.

وَقُقَّهَا مَا وَرَاءَ النَّهْرِ يَقُولُونَ: التَّكْوِينُ أَوْ الْخَالْقِيَّةُ صِفَةٌ غَيْرُ الْقُدْرَةِ، فَإِنَّ
 الْقُدْرَةَ مَتَسَاوِيَةً [النِّسْبَةَ إِلَى جَمِيعِ الْمُمَكِّنَاتِ، وَالتَّكْوِينِ [وَالْخَالْقِيَّةِ] ^(١) مُخْتَصٌّ
 بِالْمَخْلُوقَاتِ] ^(٢)

وعند أهل السُّنَّةِ: أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَصِحُّ أَنْ يُرَى مَعَ امْتِنَاعِ كَوْنِهِ فِي جِهَةٍ مِنْ
 الْجِهَاتِ، وَاحْتِجَابِ الْقِيَاسِ عَلَى الْمَوْجُودَاتِ الْمَرْتَبَةِ، وَبِنُصُوصِ الْقُرْآنِ وَالْحَدِيثِ.
 وَالْمُشَبَّهَةُ قَالُوا: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى فِي جِهَةِ الْفَوْقِ، وَيُمْكِنُ أَنْ يُرَى كَمَا تُرَى الْأَجْسَامُ.
 وَبَعْضُهُمْ قَالُوا: إِنَّهُ تَعَالَى جِسْمٌ لَا كَالْأَجْسَامِ. وَقَالُوا إِنَّهُ تَعَالَى خَلَقَ آدَمَ
 عَلَى صُورَتِهِ.

وَالْمُعْتَزِلَةُ قَالُوا: إِنَّهُ تَعَالَى لَيْسَ فِي جِهَةٍ، وَلِذَلِكَ لَا يُمْكِنُ أَنْ يُرَى.
 وَالْحَكَمَاءُ قَالُوا: إِنَّهُ تَعَالَى وَغَيْرُهُ مِنَ الْمَفَارِقَاتِ كَالْعُقُولِ وَالنُّفُوسِ لَا يُمْكِنُ
 يُرَى، لَكُنْ جَمِيعُ ذَلِكَ مَفَارِقَةٌ لِلْأَجْسَامِ [و]، الْأَجْسَامُ الْمَشْفُفَةُ لَا تُرَى مَعَ كَوْنِهَا فِي
 جِهَةٍ، وَأَكْثَرُ الْأَعْرَاضِ لَا تُرَى، وَالْمَرْتَبَةُ عِنْدَهُمْ لَيْسَ غَيْرُ الْأَلْوَانِ وَالْأَضْوَاءِ، وَإِنَّمَا
 تُرَى مُحَالًا بِتَوَسُّطِهَا، وَغَيْرُ ذَلِكَ لَا يُمْكِنُ أَنْ يُرَى.

فهذا هو الكلام في الصفات الثبوتية.

وَأَمَّا غَيْرُ الثَّبُوتِيَّةِ مِنَ الصِّفَاتِ:

فَمِنْهَا: أَنَّهُ تَعَالَى لَا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ فِيهِ تَرْكِيبٌ أَوْ إِتْنِينِيَّةٌ، أَوْ احْتِمَالٌ قِسْمِيٌّ بِوَجْهِ

١. زيادة في الطبعة الحجرية

٢. زيادة في النسخة ٢

من الوجوه، وذلك لاحتياج ما يكون كذلك، أي كلّ واحدٍ من أجزائه وأقسامه، وذلك يناقض كونه واجباً لذاته، وكونه مبدأً أوّل لكل ما عداه.

ومنها: أنّه تعالى لا يمكن أن يكون في حيّزٍ أو جهةٍ أو إشارةٍ حسبيّة. وخالفت المشبّهة والمُجسّمة في ذلك، إذ قالوا: إنّّه تعالى في جهةٍ أو جسمٍ لا غيره من الأجسام.

وذهب بعض الصّوفيّة إلى جواز حلوله في قلوب أولياءه، ولعلّ مرادهم غير ما نعني به من حلول الأعراض في محالّها.

ولا يجوزُ أن تكون فاعليّته زائدة على ذاته، لأنّّه تعالى فاعلٌ لما سواه، ولو كانت فاعليّته زائدة على ذاته، لكانت مغايرةً لذاته، وحينئذٍ يكون الذات قاعدةً لتلك الفاعليّة، فيكون فاعليّته تعالى قبل فاعليّته، وهذا محالٌ، وذلك مخالفٌ لما ذهب إليه القائلين بالتكوين [والفاعليّة^(١)] والخالقيّة.

ولا يجوزُ أن يكون قابلاً لشيءٍ من الأعراض والصّور، أو لتأثير غيره فيه^(٢)، لأنّ اجتماع الفاعليّة والقابليّة فيه يقتضي التركيب.

ولا يجوزُ أن يكون له ألمٌ، لأنّ الألم هو إنّما يحدث من إدراك المنافي، ولا منافي له، فإنّ ما عداه يصدّر عنه.

وعند المتكلّمين أيضاً: لا يجوزُ أن يكون له لذّة، لأنّ اللذّة إدراك انفعالٍ، ولا منافي من الغير ملائمٌ للمزاج أو للطبيعة.

والحكماء قالوا: اللذّة هي إدراك الملائم، وهو تعالى عالمٌ لذاته بذاته، أو لشدّة الملائمات بالقياس إليه هو ذاته، فلذّته أعظم من اللذات.

ولا يجوز عليه الاتّحاد، والاتّحاد هو صيرورة شيئين شيئاً واحداً، لا^(٣) بأن

١. زيادة (شيء) في الطبعة الحجرية.

٢. في الحجرية: ولا يجوز أن يكون لشيء من الأعراض والصّور أو لغيره تأثير فيه.

٣. في الحجرية: لأنّه إنّما أن.

ينتفي أحدهما ويبقى الآخر، أو ينتفيا معاً ويحدث شيء ثالث، فإن ذلك محالٌ عقلاً^(١).

وقومٌ من القدماء قالوا: كلُّ^(٢) من تعقل شيئاً تعقلاً تاماً يتحد بمعقوله ذلك. وإليه ذهب جمعٌ من المتصوفة، وذلك بالمعنى الذي ذكرناه غير معقول. فهذا ما ذكره مثبتوا الصفات ونفاتها.

الباب الثالث

في ذكر ما يُنسب إليه تعالى من الأفعال

قال بعضُ أهل السُّنة: لا يمكن اجتماع قادرين على مقدورٍ واحدٍ، لأن ذلك المقدور إن حصل :

فإن كان المؤثر فيه كل واحدٍ منها، لم يكن كل واحدٍ منهما مؤثراً. وإن كان مجموعهما، لم يكن [واحدٌ منهما قادراً، وقد فُرض قادراً، هذا خلفاً].^(٣)

وإن لم يكن أحدهما، أو كل واحدٍ منهما، ثبت المطلوب. وقال أبو الحسن الأشعري: هذا إنما يلزم عند تقرير كونهما مؤثرين، ولذلك جَوِّز أن يكون للعبد قدرة، والله تعالى قدرة أخرى، لكن قدرة الله تعالى قديمة، وقدرة العبد تكون مع الفعل، ولا تكون قبل الفعل، ولا تأثير له في الفعل، إلا أن العبد الذي يُخلق فيه القدرة مع فعلٍ، لا يكون يُخلق فيه فعلٌ من غير قدرة، والفعل يُسمى كَسْباً للأول، ولا يُسمى بذلك للثاني، ومذهبه أنه لا مؤثر في الوجود إلا الله تعالى.

١. قطعاً

٢. زيادة في الحجرية

٣. زيادة في الحجرية

وقال القاضي الباقلاني من أهل السنة: إنّ ذات الفعل من الله تعالى، إلاّ أنّه بالقياس إلى العبد يصير طاعةً أو معصية.

وهذا قريبٌ في المعنى من قول أبي الحسين.

وذهب أبو إسحاق: إلى أنّ القدرتين مؤثرتان فيه، وهذا ليس بحقّ لما مرّ بيانه. وذهب المعتزلة، وأبو الحسين البصري، وإمام الحرمين - من أهل السنة -: إلى أنّ العبد له قدرةٌ قبل الفعل، وله ارادةٌ بها تتم مؤثريته، فيصدر عنه الفعل، ويكون العبد مختاراً إذا كان فعله بقدرته الصالحة للفعل والترك، وتبعاً لداعيه الذي هو إرادته، والفعل يكون بالقياس إلى القدرة وحدها ممكناً، وبالقياس إليها مع الإرادة تصير واجباً.

وقال محمود الملاحمي وغيره من المعتزلة: إنّ الفعل عند وجود القدرة والإرادة يصير أولى بالوجود، حذراً من أن يلزمهم القول بالجبر إنّ قالوا بالوجوب! وليس ذلك بحقّ، لأنّ مع حصول الأولوية، إن جاز حصول الطرف الآخر، لما كانت الأولوية أولوية، وإن لم يُجز، فهو الواجب، وإنما غيّر اللفظ دون المعنى. والحكماء أيضاً قالوا: بمثل ذلك، أعني بوجوب حصول الفعل مع القدرة والإرادة.

والذين قالوا بمؤثريّة الله تعالى وحده، صرّحوا: بأنّه تعالى يريد لكلّ الكائنات. والمعتزلة قالوا: إنّّه يريد ما يفعله، وأمّا ما يفعله العبد فهو يريد طاعته، ولا يريد معصيته، وهذه الإرادة غير الإرادة الأولى في المعنى.

فصل

الأفعال تنقسم إلى: حسنٍ وقبيحٍ.
وللحسن والقبح معانٍ مختلفة:

منها: أن يوصف الفعل الملائم أو الشيء الملائم بالحسن، وغير الملائم بالقبح.
ومنها: أن يوصف الفعل أو الشيء الكامل بالحسن، والناقص بالقبح.
وليس المراد هنا هذين المعنيين، بل المراد بالحسن في الأفعال ما لا يستحق فاعله بسببه ذمًا أو عقابًا، وبالقبح ما يستحقهما بسببه.
وعند أهل السنة: ليس شيء من الأفعال عند العقل بحسن ولا قبح، وإنما يكون حسنًا أو قبيحًا بحكم الشرع فقط.
وعند المعتزلة: أن بديهية العقل يحكم بحسن بعض الأفعال كالعدل والصدق، وبقبح بعضها كالظلم والكذب، والشرع أيضاً يحكم بهما في بعض الأفعال. والحسن العقلي: ما لا يستحق فاعل الفعل الموصوف به الذم. والقبح العقلي: ما يستحق به الذم.

والحسن الشرعي: ما لا يستحق به العقاب، والقبح الشرعي ما يستحق به. وبإزاء القبح الوجوب، وهو ما يستحق تارك الفعل الموصوف به الذم أو العقاب، ويقولون: بأن الله تعالى لا يخل بالواجب العقلي، ولا يفعل القبح العقلي البتة، وإنما يخل بالواجب ويرتكب القبح بالاختيار جاهل أو محتاج. واحتج عليهم أهل السنة: بأن الفعل القبيح كالكذب مثلاً قد يزول قبحه عند اشتماله على مصلحة كلية عامة، والأحكام البديهية ككون الكل أعظم من الجزء^(١) لا يمكن أن يزول بسبب أصلاً.

وأما الحكماء فقد قالوا: العقل الفطري^(٢) الذي يحكم بالبديهيّات، ككون الكل أعظم من جزئه، لا يحكم بحسن شيء من الأفعال ولا بقبحه، وإنما يحكم بذلك العقل العملي الذي يدبر مصالح النوع والأشخاص، ولذلك ربما يحكم بحسن فعل

١. جزئه

٢. في النسخة ١ و ٢: النظري

وقُبِّحه بحَسَبِ مصلحتين، ويُسمَّون ما يقتضيه العقل العملي [الذي يُدبِّره مصالح]، ولا يكون مذكوراً في شريعة من الشرائع بأحكام الشرائع غير المكتوبة، ويُسمَّون ما ينطق به شريعة من الشرائع بأحكام الشرائع المكتوبة.

والقائلون بالحُسن والقُبْح والوجوب العقلي اختلفوا:

فقال أكثر المعتزلة: بوجوب العِوض والثَّواب واللُّطف على الله تعالى، وهكذا العقابُ لمن يَسْتَحِقُّه، وذلك لأنَّ الله تعالى وَعَدَهُم وَأَوْعَدَهُم، والوفاء بما وعد وأُوعِدَ واجبٌ عقلاً.

وقال غير المعتزلة: - من القائلين بالحُسن والقُبْح والوجوب العقلي - الوفاء بالوعد واجبٌ، وأمَّا بالوعيد فغير واجبٍ، لأنَّه حقُّ الله سبحانه وتعالى، ولا يجبُ عليه أن يأخذ حقَّ نفسه، وإنَّما ذلك إليه؛ يعفو عَمَّن يشاء، ويُعاقب من يشاء.

والبغداديون من المعتزلة قالوا: الأصلُ واجبٌ عليه، لأنَّ الأصلح وغير الأصلح متساويان بالقياس إلى قدرته، والقادرُ المُحسِّنُ إلى غيره إذا تساوى شيئان بالقياس إليه، وكان في أحدهما زيادةُ إحسانٍ إلى غيره، اختاره منها البتَّة. واتَّفَقوا على أنَّ التكليف منه تعالى حَسَنٌ، إذ فيه تعريضُ العباد لاستحقاق التَّعْظِيم والإِجْلال الذي لا يَحْصُلُ لهم بدونه، واللُّطف واجبٌ وهو ما يُقَرِّب العبدَ من الطَّاعة، ويُبَعِّده عن المعصية.

والثَّوابُ على الطَّاعة واجبٌ، وهو يشتملُ على عِوضِ المشقَّة التي يشتملُ عليه القيام بالطَّاعة مع التَّعْظِيم والإِجْلال.

والعِوضُ واجبٌ عن الآلام التي تصل إلى غير المكلفين كالأطفال والبهائم. فهذه جملة ما قالوه في هذا الباب.

وعند أهل السُّنَّة: أنَّه لا واجبَ على الله تعالى، ولا يقبُحُ منه شيءٌ، ولا يفعلُ شيئاً لغرضٍ البتَّة، فإنَّ الفاعل لغرضٍ مستكملٍ بالغرض، ولا يجوزُ عليه

تعالى الاستكمال.

والمعتزلة قالوا: إنه تعالى يفعل لغرض يستكمل به غيره لا هو، وإلا لكان فعله عبثاً، والعبث منه تعالى قبيح.

وقالت الحكماء: إن علمه بما فيه المصلحة سبب لصدور ذلك عنه، وهو بوجه قدرته، وبوجه علمه، وبوجه إرادته، من غير تعدد فيه إلا باعتبار القياس العقلي، ويُسمون تلك الإرادة بالعناية.

فصل

قالت الحكماء: الواحد لا يصدر منه من حيث هو واحد إلا شيء واحد، وذلك لأنه إن صدر عنه شيان: فمن حيث صدر أحدهما لم يصدر عنه الآخر وبالعكس، فإذا صدر عنه من حيثين، والمبدأ الأول تعالى واحد من كل الوجوه، فأول ما يصدر عنه لا يكون إلا واحداً.

ثم إن ذلك الواحد يلزمه أشياء، إذ له اعتبار من حيث ذاته، واعتبار بقياسه إلى مبدئه، واعتبار للمبدأ بالقياس إليه، وإذا تركبت الاعتبارات، حصلت اعتبارات كثيرة، وحينئذ يمكن أن يصدر عن المبدأ الأول بكل اعتبار شيء، وعلى هذا الوجه تكثر الموجودات الصادرة عنه تعالى. وأما المتكلمون:

فبعضهم يقولون: إن هذا إنما يصح أن يقال في العلل والمعلولات، أما القادر، أعني الفاعل المختار، فيجوز أن يفعل أشياء من غير تكثر الاعتبارات، ومن غير ترجيح بعضها على بعض.

وبعضهم: ينكرون وجود العلل والمعلولات أصلاً، فيقولون: بأن لا مؤثر إلا الله سبحانه وتعالى، والله تعالى إذا فعل شيئاً كالإحراق مقارناً لشيء كالتأثر على

سبيل العادة، ظنَّ الخلق أنَّ النَّارَ علَّةٌ والإحراق أثره ومعلوله، وذلك الظنُّ باطلٌ على ما مرَّ بيانه.

الباب الرابع

في النبوة وما يتبعها من الإمامة وغيرها

ويشتمل على قسمين:

القسم الأول: في النبوة وما يتعلّق بها

النبيُّ إنسانٌ مبعوثٌ من الله تعالى إلى عباده ليُكمِّلهم، بأن يُعرِّفهم ما يحتاجون إليه في طاعته، وفي الاحتراز عن المعصية، ثمَّ ويُحرِّضهم على طاعته، وعلى الامتناع عن معصيته^(١).

ويعرفُ نبوّته بثلاثة أشياء:

أولها: أن لا يُقرَّر ما يُخالفُ ظاهر العقل، كالقول بأنّ الباري تعالى أكثر من واحد.

والثاني: أن يكون دعوته للخلق إلى طاعته تعالى، والاحتراز عن معاصيه.

والثالث: أن يظهر منه عقيب دعوى النبوة معجزةٌ مقرونةٌ بالتّحدي، مطابقٌ لدعواه.

والمُعجزةُ: هو فعلٌ خارقٌ للعادة يعجزُ عن أمثاله البشر.

والتّحدي: هو أن يقول لأمتّه إن لم تقبلوا قولي فافعلوا مثل هذا الفعل، والفعل الذي يظهر على أحدٍ من غير التّحدي يُسمّى بالكرامة، ويختصُّ بالأولياء عند من يعترف به.

واختلفوا في عصمة الأنبياء:

١. في الطبعة الحجرية: ويعرض نبوّته عليهم، ثمَّ يحرّضهم على طاعته وعلى الامتناع عن معصيته.

والعِصْمَةُ: هو كون المكلف بحيث لا يمكن أن يصدر عنه المعاصي من غير إجبارٍ له على ذلك.

فقال بعضهم: هي من لا يصدر عنه معصيةٌ لا كبيرةٌ ولا صغيرة، لا بالعمد ولا بالسَّهْو، من أوّل عمره إلى آخره.

وقال بعضهم: السَّهْو لا يُنافي العِصْمَةَ.

وقال بعضهم: الصغيرة لا يخلُّ بالعصمة.

وقال بعضهم: الشرط في عصمة الأنبياء اختصاصها بزمان دعوتهم، لا قبل ذلك.

وقال بعضهم: باختصاصها في أداء الرسالة فقط، أعني أنّه يؤدي ذلك ويصدق فيه ولا يكذب، لا بالعمد ولا بالسَّهْو والنسيان، وأمّا في سائر الأحوال فيجوزُ عليه جميع ذلك.

والبراهمة من الهند أنكروا النبوة، وقالوا: كلّ ما يُعرف بالعقل فلا يحتاج فيه إلى نبيّ، وكلّ ما لا يكون للعقل إليه طريقٌ فهو غير مقبولٍ عند العقلاء، فإنّ دعوى النبوة غير مقبولة أصلاً!

فصل

محمدٌ رسول الله، لأنّته ادّعى النبوة، وظهّر^١ عليه المعجزة^٢، وكلّ من يكون كذلك كان رسولاً من الله، إذ لا يمكن بغير الله إظهار المعجز عقيب دعوى إنسانٍ مطابقاً لقوله.

١. أظهر

٢. المعجزة فيه

أما دعواه فمعلومة^(١) بالتواتر، وأما ظهور المعجز عليه، وإن كانت رواياته مختلفة؛ لكنها أكثر مما يمكن أن يُنكر، والقرآن مما لا يمكن أن يُنكر، والتحدّي منه^(٢) ظاهرٌ.

واختلفوا في وجه إعجازه:

فقال قوم: [إن فصاحته إعجازه.]

وقال قوم: إن صرّف عقول القادرين على إيراد معارضته عنه، وظهور عجزهم عند التحدي مع القدرة عليه، هو إعجازه.

وأما كون كلّ مدّعي نبوة ذي معجز مطابق لدعواه، فهو نبّيٌّ، معلومٌ عقلاً، لأنّ المعجز لا يكون من غير الله، وظهوره مع دعواه يدلُّ على تصديق الله تعالى إياه، ومن ادّعى النبوة وصدّقه الله فهو نبّيٌّ بالضرورة.

وكُلٌّ من أخبرَ محمدٌ ﷺ عن نبوته من الأنبياء الماضين، فهم أنبياء معصومون، لوجوب صدّقه، اللازم لنبوته.

فصل

للحكام في إثبات النبوة طريق آخر، وهو:

أنّ الإنسان مدنيٌّ بالطبع، أي لا يمكن تعيّشه إلّا باجتماعه مع أبناء نوعه، ليقوم كلّ واحدٍ بشيءٍ ممّا يحتاجون إليه في معاشهم من الأغذية، والملبوسات، والأبنية وغير ذلك، فيتعاونون في ذلك، إذ يمتنع أن يقدرَ واحدٌ على جميع ما يحتاجُ إليه من غير معاونة غيره فيه، وإذا كان كلّ إنسانٍ مجبوراً على الشهوة والغضب، فمن الممكن أن يستعين من أبناء نوعه من غير أن يُعينهم، فلا يستقيم أمرهم إلّا بعدلٍ،

١. فمعلومٌ

٢. فيه

ولا يجوز أن يكون مقرّر ذلك العدل أحداً منهم من غير مزيّة، إذ لو كان كذلك لما استقام أمرهم.

والمُعْجِزُ هو الذي به يمتاز مقرّر العدل عن غيره، ولو لم يكن ذلك من عند الله، لم يكن مقبولاً عند الجمهور، ولو لم يعرفوا الله تعالى لما عرفوا كون ذلك من عنده، فإذن لا يمكن استقامة أمور نوع الإنسان إلاّ بنبيٍّ مُعْجِزٍ يخبرهم عن بارئهم بما لا يمتنع في عقولهم، ويظهر العدل، ويدعوهم إلى الخير، ويعدّهم بما يرغبون فيه إن استقاموا، ويوعدهم بما يكرهونه [من العذاب والعقاب، والسقيم وغيره] إن لم يستقيموا، ويُمهّد لهم:

قوانين في عبادة بارئهم، القادر على كلّ ما يشاء، المطلّع على الضمائر، الغني عن غيره، لكي لا ينسوه ويقبلوا شريعته ظاهراً وباطناً.

وقواعد يقتضي العدل في الأمور المتعلقة بالأشخاص وبالتنوع، والسياسة لمن لا يقبل تلك القوانين، أو يعمل بخلافها، ليستمرّ الناس على ما ينفعهم في دُنياهم وأخراهم، فإنّ من الممتنع ممّن يجعل في كلّ بنية حيوان، ما ذكر في علمي التشريح ومنافع الأعضاء أن يُهمل ما يقتضي مصلحتهم في معاشهم ومعادهم! فهذا ما ذكره الحكماء في هذا الباب

فصل

النسخ جائز، وهو تغيير الأحكام الشرعيّة في الأوقات المختلفة من عند الله تعالى. واليهود لا يجوزونه، ويقولون: النسخ بداء، هو لا يجوز على الله تعالى. وذلك ليس بصحيح، فإنّ البداء لا يتحقّق إلاّ أن يكون المحكوم عليه والوقت غير مختلفين. وتمسّكوا بقول موسى عليه السلام: «تمسّكوا بالسّبت أبداً». وهو ليس بدليل قطعي، فإنّ التأييد قد يستعمل في المدة الطويلة. والدليل على جواز النسخ ثبوت حقيقة الشرائع التي جاءت بعد موسى عليه السلام.

القسم الثاني من الباب الرابع

الإمامة رئاسة [عامّة] دينيّة، مشتملة على ترغيب عموم النّاس في حفظ مصالحهم الدّينيّة والدّنياويّة، وزجرهم عمّا يضرّ بهم بحسبهما.

واختلف النّاس في نصب الإمام:

فقال بعضهم: بوجوبه عقلاً.

وبعضهم: بوجوبه سمعاً.

وبعضهم: بلا وجوبه.

والذين يوجبونه عقلاً اختلفوا:

فقال بعضهم: بوجوبه من الله.

وبعضهم: بوجوبه على الله.

وبعضهم: بوجوبه على الخلق.

أمّا القائلون بوجوبه من الله، فهم العلّاة والإسماعيليّة.

وأمّا القائلون بوجوبه على الله، فهم الشيعة، القائلون بإمامة عليّ عليه السلام

بعد النبي ﷺ.

واختلفوا في طريق معرفة الإمام، بعد أن اتّفقوا على أنّه هو النّص من الله، أو

ممن هو متّصوٌّ من قبل الله تعالى لا غير:

فقالّت الإماميّة الاثني عشرية والكيسانية: إنّهُ إنّما يحصل بالنّص الجلي لا غير.

وقالّت الزيدية: إنّهُ يحصل بالنّص الخفيّ أيضاً.

وأمّا القائلون بوجوبه على الخلق عقلاً، فهم أصحاب الجاحظ، وأبي القاسم

البلخي، وأبي الحسين البصريّ من المعتزلة.

وأمّا القائلون بوجوبه على الخلق سمعاً فهم أهل السّنة.

وهذان الفريقان أجمعوا على أنّ الأئمة بعد النبي ﷺ هم الخلفاء.

وأما القائلون بلا وجوبه، فهم الخوارج والأصم من المعتزلة.
فهذه هي المذاهب في الإمامة.
أما الغلاة:

فبعضهم قالوا: إن الله تعالى يظهر في بعض الأوقات في صورة إنسان يُسمونه نبياً أو إماماً، يدعوا الناس إلى الدين القويم، والصراط المستقيم، ولولا ذلك لضلّ الخلق.

وبعضهم قالوا: بالحلول أو بالاتحاد، كما يقول به بعض الصوفية.
فمن القائلين بالهيئة علي عليه السلام السبائية، أصحاب عبد الله بن سبأ.
ومنهم: النصيرية.
ومنهم: الإسحاقية.

ومنهم: فرق أخرى، وليس في تفصيل مذاهبهم زيادة فائدة.
وأما الإسماعيلية: ويُسمون بالباطنية، وربما يُلقَّبون بالملاحدة :
وإنما سُموا بالإسماعيلية : لانتسابهم إلى إسماعيل بن جعفر الصادق عليه السلام.
وبالباطنية: لقولهم كل ظاهرٍ فله باطنٌ، يكونُ ذلك الباطن مصدراً، وذلك الظاهر مظهراً له، ولا يكون ظاهراً لا باطن له إلا ما هو مثل الشراب، ولا باطن لا ظاهر له إلا خيالٌ لا أصل له.

ولُقِّبوا بالملاحدة لعدولهم عن ظواهر الشريعة إلى بواطنها في بعض الأحوال.
ومذهبهم: أن الله تعالى أبدع بتوسط [كلمة] معنى يُعبّر عنه بكلمة (كُن) أو غيرها، عالمين : عالمُ الباطن، وهو عالمُ الأمر، وعالمُ الغيب، وعالمُ الملكوت، يشتملُ على العقول والنفوس والأرواح والحقائق كلّها، وأقربُ ما فيها إلى الله تعالى الفعلُ الأوّل، ثم ما بعده على الترتيب.

وعالمُ الظاهر: وهو عالمُ الخلق، وعالمُ الشهادة، ويشتملُ على الأجرام العلوية

[و]السَّفَلِيَّةِ، والأجسام الفلكية والعنصرية، وأعظمها العرش، ثم الكرسي، ثم سائر الأجسام على الترتيب.

والعالمان ينزلان من الكمال إلى النقصان، ويعودان من النقصان إلى الكمال، حتى ينتهي إلى الأمر، وهو المعنى المعبر عنه بـ (كُن)، ويُنتظم بذلك سلسلة الوجود الذي مبدؤه من الله تعالى ومعاده إليه.

ثم يقولون: إنَّ الإمام هو مظهر الأمر، وحجته مظهر العقل الذي يقال له العقل الأول، والعقل الكلّ، والنبیُّ مظهر النفس التي يقال لها نفس الكلّ، والإمام هو الحاكم في عالم الباطن، ولا يصيرُ غيره عالماً بالله إلا بتعليمه إياه، ولذلك يُسمّونهم بالتعليميين.

والنبیُّ هو الحاكم في عالم الظاهر، ولا يتمُّ الشريعة التي يحتاجُ الناس إليها إلا به. ولشريعته تنزيلٌ وتأويلٌ، ظاهره التنزيل وباطنه التأويل.

والزَّمانُ لا يخلو: إمّا عن نبیٍّ، [و] إمّا عن شريعة، وأيضاً لا يخلو عن إمام أو دعوته، وهي ربّما تكون خفيّة مع ظهوره، إلا أنّها تكون ظاهرة مع خفائه البتّة، ﴿لئلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ﴾.

وكما يُعرف النبيّ بالمُعْجَزِ القولي أو الفعلي، كذلك الإمام يُعرف بدعوته إلى الله، بدعواه أن المعرفة بالله لا تحصل إلا به.

والأئمة ذريّة بعضها من بعض، فلا يكون اماماً إلا وهو ابنُ إمام، ويجوزُ أن يكون للإمام أبناءٌ ليسوا بأئمة.

ولا يخلو الزَّمانُ من إمامٍ إمّا ظاهراً وإمّا مستوراً، كما لا يخلو من نورٍ نهارٍ أو ظلمةٍ ليلٍ، لم يزل العالم هكذا ولا يزال.

فطريقتهم التأليف بين أقوال الحكماء وأقوال أهل الشرائع، فيما يمكن أن يؤلّف بينهما أحد.

وأما في تعيين أئمة الإسلام، قالوا:

الامام في عهد رسول الله ﷺ كان علياً، وبعده كان ابنه الحسنُ إماماً مستودعاً، وابنُه الحسين كان إماماً مستقراً، ولذلك لم تذهب الإمامة في ذرية الحسن، ثم نزلت الإمامة في ذرية الحسين، فانتَهت بعده إلى عليّ ابنه، ثم إلى محمد الباقر، ثم إلى جعفر ابنه، ثم إلى إسماعيل ابنه، وهو السابع.

وقالوا: بأنّ الأئمة في عهد ابن إسماعيل محمد صاروا مستورين، ولذلك سَمَّوهم أيضاً بالسَّعِيَّة لوقوفهم على السبعة الظاهرة.

ودخل في عهد محمد زمانُ استتار الأئمة، وظهور دعائهم، ثم ظهر المهديُّ ببلاد المغرب، وادّعى أنّه من أولاد إسماعيل، واتَّصل أولاده ابنٌ بعد ابن إلى المُستنصر، واختلفوا بعده:

فقال بعضهم: بإمامة نزار ابنه.

وبعضهم: بإمامة المستعلي ابنه الآخر.

وبعد نزار استتر أئمة النزاريين، واتَّصلت إمامة المستعليين إلى أن استقرّ في العاضد، وكان الحسن بن عليّ بن محمد الصباح، المستولي على قلعة أَلْمُوث من دُعاة النزاريين، ثم ادَّعوا بعده أنّ الحسن الملقَّب بـ«عليّ ذكره السَّلام» كان إماماً ظاهراً من أولاد نزار، واتَّصل أولاده إلى أن انقرضوا في زماننا هذا.

وأما الإمامية، فقالوا:

إنّ نصب الإمام لطفٌ، وهو واجبٌ على الله تعالى، ويجبُ أن يكون الإمام معصوماً، لئلا يضلَّ الخلق، ويؤكد ذلك قوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾.

واتَّفَقوا على إمامة عليّ عليه السلام بعد النبي ﷺ، إذ لم يكن غيره معصوماً، ثم ساقوا الإمامة بعده إلى ابنه الحسن المجتبي، ثم إلى أخيه الحسين الشهيد بـكربلاء، ثم إلى ابنه عليّ زين العابدين، ثم إلى ابنه محمد الباقر، ثم إلى ابنه جعفر الصادق، ثم إلى

ابنه موسى الكاظم، ثم إلى ابنه عليّ الرضا، ثم إلى ابنه محمدّ التقيّ، ثم إلى ابنه عليّ النقيّ، ثم إلى ابنه الحسن الرّكيّ العسكريّ، ثم إلى ابنه محمدّ المهديّ المنتظر خروجه، صلواتُ الله عليهم أجمعين.

وقالوا: إنّهُ باقٍ وسيظهر، ويملأ الدنيا عدلاً كما ملئت جوراً وظلماً، وهو الثاني عشر من أئمتهم، ولأجل ذلك لقبوهم بـ «الإثني عشرية»، وهم في أكثر أصول مذهبهم موافقون للمعتزلة، ولهم في الفروع فقهٌ منسوبٌ إلى أهل البيت، وكان لهم في سياقة الإمامة اختلافاتٌ كثيرةٌ، لا فائدة في إيرادها، وجمهورهم الباقيون إلى هذا الزمان على هذا المذهب الذي ذكرناه.

وأما الكيسانية:

فقالوا: بإمامة عليّ عليه السلام، وبعده بالحسن، ثمّ بالحسين، ثمّ بمحمدّ ابن الحنفية، وقالوا إنّهُ الإمام المنتظر، أعني المهديّ الذي يملأ الدنيا عدلاً، وهو الآن مُستترٌ في جبلِ رضوى بقرب المدينة.

وبعضهم: قدّموه على الحسن والحسين.

وبعضهم: ساقوا الإمامة إلى ابنه أبي هاشم ثمّ إلى غيره.

ولهم فرقٌ متعدّدة، وقد انقطعت الكيسانية ولم [يبق] منهم أحدٌ.

وأما الزيدية:

فقالوا: بإمامة عليّ عليه السلام، والحسن والحسين، وأثبتوها بالنّصّ الجليّ، وأثبتوا

إمامة باقي أئمتهم بعدهم بالنّصّ الخفيّ، وذلك أنّ شرائط الإمامة عندهم:

١- كون الإمام عالماً بشريعة الإسلام، ليهدي الناس إليها ولا يضلّهم.

٢- وزاهداً لكي لا يطمع في بيوت أموال المسلمين.

٣- وشجاعاً لئلا يهرب في الجهاد مع المخالفين، فيظفروا على أهل الحقّ.

٤- وكونه من ولدِ فاطمة، أعني من أولاد الحسن والحسين عليه السلام، لقوله عليه السلام:

«المهدي من ولد فاطمة».

٥ - وكونه داعياً إلى الله تعالى وإلى دين الحق ظاهراً، أو يشهر سيفه في نُصرة دينه.

قالوا: وقد نصَّ النبي ﷺ، والأئمة عليهم السلام بعده أن كلَّ من استجمع هذه الشرائط الخمسة، فهو إمامٌ مفترض الطاعة، وذلك هو النصُّ الخفي، ولم يجبوا في الحسن والحسين عليهما السلام الدعوة بالسَّيف، لقوله عليهما السلام: «هما إمامان قاما أو قعدا».

ويجوزون خلوَّ الزمان عن الإمام، وقيام إمامين في بُقعتين متباعدتين، إذا استجمعا هذه الشرائط، [ولذلك لم يقولوا بإمامة زين العابدين عليهما السلام، لأنَّه لم يشهر سيفه في الدعوة إلى الله سبحانه]، وقالوا بإمامة ابنه زيد، لاجتماع الشرائط فيه، وإليه نُسبوا، إذ فارقوا سائر الشيعة بقولهم بإمامته، ولَقَّبوا باقي الشيعة بـ«الرافضة» إذ رفضوا زيدا.

والزيدية فرقٌ كثيرة:

منهم: الصالحية، وهم لا ينكرون خلافة الخلفاء الذين كانوا قبل عليٍّ عليهما السلام، لرضا عليٍّ عليهما السلام بخلافتهم!

ومنهم: الجارودية.

ومنهم: السُّليمانية^١.

وقيل: لهم فرقٌ غيرها، وأكثرهم في الفروع متابعون لأبي حنيفة، إلا في مسائل قليلة خالفه أئمتهم فيها.

وأما القائلون بوجوب نصب الإمام على الخلق عقلاً، فقالوا:

الضرر مع عدم الإمام متوقعٌ من الظلمة على الضُّعفاء، ودفع الضرر المظنون واجبٌ عقلاً، وذلك إنَّما يندفع بنصب إمامٍ يقوم بأحكام الشرع، وهم موافقون لأهل السنة في تعيين الأئمة.

١. في النسخة ١ و ٢: السلمانية

وأما أهل السنة:

فيقولون بوجوب نصب الإمام على من يقدر على ذلك لإجماع السلف عليه.

وذهبوا إلى أن الإمام يُعرف:

١- إما بنص من يجب أن يقبل قوله كنبيٍّ أو إمام.

٢- أو بإجماع المسلمين عليه.

وكان الإمام بعد رسول الله ﷺ بالإجماع أبابكر الصديق، ثم عمر الفاروق بنص أبي بكر عليه، ثم عثمان ذا النورين بنص عمر على جماعة أجمعوا على إمامته، ثم علياً المرتضى باجتماع المعتبرين من الصحابة، وهؤلاء هم الخلفاء الراشدون.

ثم وقعت المخالفة بين الحسن عليه السلام وبين معاوية، وصالحه الحسن فاستقرت الخلافة عليه، ثم على من بعده من بني أمية وبني مروان، حتى انتقلت الخلافة إلى بني العباس، وأجمع أكثر أهل الحل والعقد عليهم، وانسأقت الخلافة فيهم إلى عهدنا الذي جرى فيه ما جرى^(١).

وأما الذين لا يقولون بوجوب نصب الإمام، فقالوا:

يقع في نصب الأئمة فتن وقتل بعض الناس بعضاً، كما جرى في أيام علي عليه السلام ومعاوية ومن بعدهما في أكثر الأوقات، والاحتراز عما يوقع في الفتنة والمحاربة أولى بالاتفاق، والشرعية كافية لمن أراد أن يكون على الحق، ويستقر إلى الله تعالى بطاعته!

فهذه هي مذاهب الناس في الإمامة.

١. يقصد؛ هجوم التتر على بلاد المسلمين، وقتلهم الخليفة، واستيلاءهم على الأمور، وإبطالهم الإمامة والخلافة السنية وإلى الأبد.

الباب الخامس

في الوعد والوعيد وما يتبعهما

قد مرَّ أنَّ القائلين بالحُسن والقُبْح، والوجوب في العقل، أوجبوا الوعد بالتَّوَاب للمكلفين لكونه لطفًا، وقالوا بحُسن الوعيد لكونه أصلح، أو بوجوبه لكونه لطفًا أيضًا، ثمَّ أوجبوا الوفاء بالوعد، واختلفوا في الوفاء بالوعيد: فقالت التفضليَّة: ليس ذلك بواجبٍ، لأنَّه حقُّ الله تعالى.

وقالت الوعديَّة: بوجوبه لئلاَّ يصير الوعيد كذبًا.

وأما الذين لا يقولون بالحُسن والقُبْح والوجوب عقلاً، قالوا:

إنَّ الثَّوَاب والعقاب يتعلَّقان بمشيئة الله تعالى فقط، ولا يحسُن ولا يقيحُ منه شيءٌ، ولا يجبُ عليه شيءٌ أصلاً.

والحكماء القائلون بثبوتهما في العقل العملي دون النظري، قالوا:

بكون السَّعادة والشقاوة لازمتين للأفعال الملائمة وغير الملائمة كالصَّحة لاعتدال المزاج، والمرض لانحرافه.

وأعلم أنَّ هذه الأقوال مبنيةٌ على كون الإنسان مُدْرِكاً بعد موته، فالأهمُّ في هذا

الباب النظرُ في ذلك وهو مبنيٌّ على ستِّ مسائل:

المسألة الأولى: في إعادة المعدوم

وهي جائزة عند مثبتي المعتزلة، لأنَّ الدَّات باقية عندهم حال تعاقب الوجود والعدم عليها، وكذلك عند بعض أهل السنَّة، فإنَّهم قالوا الممكنُ لا يصيرُ بانعدامه ممْتنعاً.

ومحالٌ عند غيرهم، لاستحالة تخلُّل عدم بين شيءٍ واحدٍ بعينه، فإذا لا يكونُ

المعادُ عين المبدأ، بل إن كان ولا بدَّ فهو مثله.

وقال سديد الدين محمود الحُمَصي^(١): إِنَّ ذَلِكَ يُنْتَقَضُ بِالتَّدَكُّرِ، فَإِنَّ الْحَاصِلَ فِي الذِّكْرِ بَعْدَ النِّسْبَانِ هُوَ مَا أَدْرَكَهُ أَوَّلًا بِعَيْنِهِ، وَهُوَ عَوْدُهُ. وليس ذلك بصحيحٍ، لأنَّ التعدّدَ ينافي الوحدة، وتماثلُ المعاد والمبدأ لا يقتضي اتّحادهما.

المسألة الثانية: في أقوال النَّاسِ في حقيقة الإنسان، وأنها أيّ شيء هي؟ اختلفوا في حقيقة الإنسان:

فبعضهم قالوا: إنَّ الإنسانَ هو هيكله المُشَاهَدُ المَحْسُوسُ. وبعضهم قالوا: هو أجزاءٌ أصليّةٌ في تركيب الإنسان، لا يزيدُ بالنموّ ولا ينقصُ بالذُّبُولِ.

وقال النِّظَامُ: هو جسمٌ لطيفٌ في داخل الإنسان سارٍ في أعضائه، وإذا قُطِعَ منه عضوٌ تعلّقَ ما فيه إلى باقي ذلك الجسم، وإذا قُطِعَ بحيثُ انقطع ذلك الجسم ماتَ الإنسان.

وقال ابن الرّاوندي: هو جزءٌ لا يُتَجَزَّى في القلب.

وبعضهم قالوا: هو الأَخْلَاطُ الأربعة.

وبعضهم قالوا: هو الدَّمُ.

وبعضهم قالوا: هو الرُّوحُ، وهو جوهرٌ مركَّبٌ من بُخَارِيَّةِ الأَخْلَاطِ ولطيفها، مسكنها الأعضاء الرّئيسيّة التي هي القلب والدِّماغ والكبد، ومنها يَنْفُذُ في العروق والأعصاب إلى سائر الأعضاء، وجميع ذلك جواهر جسمانيّة.

وبعضهم قالوا: هو المزاج المعتدل الإنساني.

وبعضهم قالوا: هو تخصّص^(٢) الأعضاء، وشكل الإنسان الذي لا يتغيّر من أوّل عمره إلى آخره.

١. سديد الدّين الحُمَصي الرازي من أعلام الإماميّة ومتكلّمهم في القرن السابع الهجري.
٢. لعلّها: تحطيط أو تخليط.

وبعضهم قالوا: هو العَرَضُ المُسَمَّى بالحياة
وجميع ذلك أعراض.
والحكماء وجمعُ من المحققين من غيرهم، قالوا: إنه جوهرٌ غيرُ جسماني لا
يُمكن أن يُشار إليه إشارةً حسيةً.
فهذه هي المذاهب، وبعضها ظاهرُ الفساد كما لا يخفى.
المسألة الثالثة: في المعاد.
اختلف الناس فيه:
فالدهرية أنكروه، وقالوا الإنسان يعدم بموته، ولا يكون له عودٌ إلى الوجود.
والقائلون بأنَّ المعدوم شيءٌ، قالوا: بأنَّه يعدم ثمَّ يعودُ إلى الوجود، وحينئذٍ
يثاب ويعاقب.
أما انعدامه: فلقوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾، ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾.
وأما عوده: فلو جوب كونه مثاباً أو معاقباً في الآخرة.
والثقة القائلون بكونه جسماً، قالوا: فناءه وهلاكه عبارةٌ عن تلاشي أجزائه،
واضمحلال أعراضه كالتركيب وغيره.
وإعادته جمعُ أجزاءه، وإحداثُ أعراضٍ فيه مثل ما كانت قبل موته.
وهو عند أكثرهم يستحيل أن يكون عَرَضاً، لأنَّ المعدوم لا يُعاد.
والحكماء قالوا: إنه محلٌّ للعلم بما لا ينقسم، وبما لا يمكن أن يشار إليه إشارةً
حسيةً، ويستحيل أن يكون محلاً لا ينقسم، أو لا يقبل الإشارة حساً، لوجوب
انقسامه وقبوله للإشارة، ووجوب انقسام ما فيه وقبول ما فيه للإشارة بالتبعية،
فإذن هو جوهرٌ مفارقٌ للأجسام.
ثمَّ اختلفوا:
فقال القدماء منهم: إنَّ ذلك الجوهر قديمٌ، وإنَّما يكون تعلُّقه بالبدن مُحدثاً.

وقال أرسطاطاليس وأتباعه: إنه حادثٌ مع حدوث البدن وحدوث المزاج الانساني الحاصل من إختلاط العناصر، إذ الاختلاط شرطٌ في إفاضة الحادثة من مُفيض وجوده، وليس بشرطٍ في بقائه، ولذلك قالوا باستحالة التناسخ، فإنه عندهم يقتضي أن يكون لبدنٍ واحدٍ نفسان:

إحدهما: حادثةٌ مع حدوث المزاج.

والثانية: قديمةٌ متعلّقةٌ به على سبيل التناسخ، وذلك محالٌ.

واتَّفَقُوا على امتناع فنائه، قالوا لأنَّ امكان فنائه يستدعي محلاً يبقى مع الفناء ويبقى مع البقاء، ولا تفنى بالنفس غير ذلك الباقي، فإذا الفاني على ذلك التقدير إنما كان عَرَضاً زال عن محله، والنفس ليست بعرضٍ.

المسألة الرابعة: في الثواب والعقاب

وهما إمّا بدنيّان كاللذات الحسيّة أو الآلام الحسيّة، وإمّا نفسيّان كالتعظيم والإجلال، وكالخزي والهوان، وتفصيلهما لا يُعلم إلا بالشرع.

واللذة: إدراك الملائم من حيث هو ملائمٌ.

والألم: إدراك منافي من حيث منافي.

فإن كان أدراكهما بالعقل فهما عقليّان، والعقليّ:

أثبت لكونه أبعد عن الانفعال المؤدّي إلى الزوال، وأقوى لاستغائه عن توسّط الآلة، وأكمل لكون الموانع فيه أقلّ.

المسألة الخامسة: فيما به يحصل استحقاق الثواب والعقاب

قالوا: الإسلام أعمُّ في الحكم من الإيمان، وهما في الحقيقة واحدٌ.

أمّا كونه أعمُّ، فلأنَّ من أقرَّ بالشهادتين، كان حكمه حكم المسلمين، وبقوله

تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَنْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾.

وأمّا كون الإسلام في الحقيقة هو الإيمان، فلقوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ

الإسلام.

واختلفوا في معناه:

فقال بعض السلف: الإيمان اقراراً باللسان، وتصديقاً بالقلب، وعَمَلٌ صالحٌ بالجوارح.

وقالت المعتزلة: أصول الإيمان خمسة:

التوحيد والعدل، والإقرار بالنبوة، وبالوعد والوعيد، والقيام بالأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر.

وقالت الشيعة: أصول الإيمان ثلاثة:

التصديق بوحدة الله تعالى في ذاته، والعدل في أفعاله، والتصديق بنبوة الأنبياء، والتصديق بإمامة الأئمة المعصومين بعد الأنبياء.

وقال أهل السنة: هو التصديق بالله، ويكون النبي صادقاً، والتصديق بالأحكام التي يعلم يقيناً أنه ﷻ حَكَمَ بها دون ما فيه خلاف أو اشتباه.

والكفر يُقابلُ الإيمان، والذنب يُقابلُ العمل الصالح، وينقسم إلى كبائر وصغائر. ويستحقُّ المؤمن بالإجماع الخلود في الجنة، ويستحقُّ الكافر الخلود في العذاب.

وصاحبُ الكبيرة عند الخوارج كافرٌ، لأنَّهم جعلوا العمل الصالح جزءاً من الإيمان، وعند غيرهم فاسقٌ.

والمؤمنُ عند المعتزلة والوعيديَّة لا يكونُ فاسقاً، وجعلوا الفاسق الذي لا يكون كافرًا منزلةً بين منزلتي الإيمان والكفر، وهو لا يكون في النار خالداً.

وعند غيرهم المؤمنُ قد يكون فاسقاً، وقد لا يكون، وقد يكون عاقبة أمره على التقديرين الخلود في الجنة.

المسألة السادسة: في تمام القول في الوعد والوعيد

اتَّفَقُوا عَلَى أَنَّ الْمُؤْمِنَ الَّذِي عَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا، يَدْخُلُ الْجَنَّةَ، وَيَكُونُ خَالِدًا فِيهَا، وَعَلَى أَنَّ الْكَافِرَ يَدْخُلُ جَهَنَّمَ، وَيَكُونُ خَالِدًا فِيهَا.
وَأَمَّا الَّذِي خَلَطَ عَمَلًا صَالِحًا بغير صالح فاختلَفُوا فِيهِ:

قالت التفضيلية (من أهل السنة) وغيرهم: عَسَى اللَّهُ أَنْ يَغْفُو عَنْهُ بِرَحْمَتِهِ، أَوْ بِشَفَاعَةِ نَبِيِّهِ ﷺ، وَإِلَّا فَيُدْخِلُهُ جَهَنَّمَ، يَعْذِبُهُ عَذَابًا مُنْقَطِعًا، وَيُرَدُّهُ إِلَى الْجَنَّةِ، وَيَخْلُدُ فِيهَا لِكَوْنِهِ مُؤْمِنًا.

وقالت الوعيدية (من المعتزلة) وغيرهم: إِنَّ صَاحِبَ الْكَبِيرَةِ إِنْ لَمْ يَتُبْ كَانَ فِي النَّارِ خَالِدًا، ثُمَّ اخْتَلَفُوا:

فقال أبو علي الجُبَّائي: بِالْإِحْبَاطِ، وَهُوَ أَنَّهُ أَقْدَمَ عَلَى كَبِيرَةٍ أَحْبَطَتِ الْكَبِيرَةُ جَمِيعَ أَعْمَالِهِ الصَّالِحَةِ الْمُنْقَدِّمَةِ، وَيَكُونُ مُعَاقِبًا عَلَى ذَلِكَ الذَّنْبِ أَبَدًا.
وقال ابنه أبو هاشم: بِالْمَوَازَنَةِ، وَهُوَ أَنْ يُوْزَنَ أَعْمَالُهُ الصَّالِحَةُ [و] ذُنُوبُهُ الْكِبَائِرُ، وَيَكُونُ الْحُكْمُ لِلْأَغْلَبِ.

قيل لهم: إِنْ غَلِبَ أَحَدُهُمَا عَلَى الْآخَرِ، لَمْ يَكُنْ لَهُ تَأْثِيرٌ فِيمَا غَلِبَ عَلَيْهِ؟
وقالوا في جوابه: لِلْعَمَلِ الصَّالِحِ اسْتِحْقَاقُ ثَوَابٍ يُلْزِمُهُ، وَالْكَبِيرَةِ اسْتِحْقَاقُ عِقَابٍ يُلْزِمُهُ، فَيُؤَثِّرُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الْعَمَلَيْنِ فِي اسْتِحْقَاقِ الْآخَرِ بِأَنْ يَنْقُصَهُ حَتَّى يَبْقَى فِي الْآخِرِ بَقِيَّةٌ مِنْ أَحَدِ الْاسْتِحْقَاقَيْنِ بِحَسَبِ رَجَحَانِهِ، فَيُحْكَمُ بِذَلِكَ، وَهَذَا مَا خُوِّدَ مِنْ قَوْلِ الْحُكَمَاءِ فِي الْمَزَاجِ، فَإِنَّهُمْ قَالُوا بِكَسْرِ سَوْرَةِ كُلِّ عُنْصُرٍ كَيْفِيَّةَ الْعُنْصُرِ الَّذِي يُقَابَلُهُ. وَيَخَالِطُهُ حَتَّى يَسْتَقَرَّ الْعُنْصُرَانِ عَلَى كَيْفِيَّةٍ وَاحِدَةٍ مُتَشَابِهَةٍ فِي الْعُنْصُرَيْنِ، وَهُوَ الْمَزَاجُ.

وصاحب الصغيرة عندهم مغفوء عنه، إذ لا تأثير لذلك في العمل الصالح.
وأطفال الكُفَّار ملحقه بهم عند أهل السنة، ويُحْشَرُ فِي النَّعِيمِ بِلا ثَوَابٍ كَالْحَيَوَانَاتِ عِنْدَ غَيْرِهِمْ.

فهذا ما قالوه في هذا الباب.

وأما القائلون بالثواب والعقاب النفسانيين، قالوا: النفوس باقية أبداً، فإن كانت مُدركة لذاتها وللذوات الباقية، معتقدة لما يجب عليه أن يعتقدوها، متحلية بالأخلاق الفاضلة، والأعمال الصالحة، منقطة العلاقة عن الأشياء الفانية، وكان جميع ذلك ملكة راسخة فيها، كانت من أهل الثواب الدائم.

وإن كانت عديمة الإدراك للذوات الباقية، معتقدة لما لا يكون مطابقاً لنفس الأمر، مائلة إلى اللذات البدنية، منغمسة في أمور الدنيا الفانية، متخلقة بالأخلاق الرذيلة الفاسدة، وكان ذلك ملكة راسخة فيها، كانت من أهل العقاب الدائم، لفقدان ما ينبغي لها، ووجود ما لا ينبغي لها دائماً، وبين المرتبتين مراتب لا نهاية لها، بعضها أميل إلى السعادة، وبعضها أميل إلى الشقاوة.

وإن كانت الخيرات أو الشرور غير متمكنة منها تمكن الملكات، بل كانت معرضة للزوال والفوات، زالت سعادتها وشقاوتها بزوالها. والنفوس الخالية عن الطرفين، كنفس الصبيان والبهائم تبقى غير متألمة، وتكون لها لذات ضعيفة بحسب إدراكها لذاتها، ولما لا يد لها منه.

والله أعلم بحقائق الأمور، ﴿وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُوراً فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ﴾.

تم بحمد الله، الحمد لله تعالى.

